

# 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>

**Bedia Akarsu**

# AHLAK ÖĞRETİLERİ

I. Mutluluk Ahlakı  
II. Kant'ın Ahlak Felsefesi

---

**Remzi Kitabevi**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

## **BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI DİZİSİ : 46**

**Bu kitabın birinci ve ikinci baskıları**

**Ahlak Öğretileri I ve Ahlak Öğretileri II adıyla yapılmıştır.**

**Ahlak Öğretileri I (Mutluluk Ahlakı)**

**Birinci basım : 1965; ikinci basım 1968**

**Ahlak Öğretileri II (Kant'ın Ahlak Felsefesi)**

**Birinci Basım : 1970; ikinci basım 1979**

**Üçüncü basım : 1982**

**REMZİ KİTABEVİ Yayınları**

**Dizgi, baskı, cilt, kapak ve kitap düzeni :**

**Evrım Matbaacılık Limited Şirketi, Çağaloğlu - İstanbul, 1982**

**Bedia Akarsu**

# AHLAK ÖĞRETİLERİ

**I. Mutluluk Ahlakı**

**II. Kant'ın Ahlak Felsefesi**



**REMZİ KİTABEVİ**  
Ankara Caddesi. 93 - İSTANBUL

## İÇİNDEKİLER

### Birinci Kitap

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| AHLAK FELSEFESİNE GİRİŞ . . . . .            | 8  |
| MUTLULUK AHLAKI ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ . . . . . | 21 |

#### Birinci Bölüm

|                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------|----|
| I. SOKRATES'TEN ÖNCEKİ FİLOZOFLARIN AHLAK GÖRÜŞLERİ . . . . . | 25 |
| Herakleitos . . . . .                                         | 25 |
| Demokritos . . . . .                                          | 26 |
| Sofistler . . . . .                                           | 30 |
| II. SOKRATES VE SOKRATESÇİ OKULLAR . . . . .                  | 32 |
| Sokrates . . . . .                                            | 32 |
| Kynik'ler . . . . .                                           | 38 |
| Kyrene Okulu . . . . .                                        | 46 |
| III. STOA AHLAKI . . . . .                                    | 57 |
| IV. EPIKÜROS . . . . .                                        | 76 |

#### İkinci Bölüm

|                       |    |
|-----------------------|----|
| PLATON . . . . .      | 84 |
| ARİSTOTELES . . . . . | 98 |

#### Üçüncü Bölüm

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| RENAISSANCE'DAN BU YANA EUDAIMONİST VE UTILİTARİST<br>AHLAK ÖĞRETİLERİ . . . . . | 118 |
| F. Bacon . . . . .                                                               | 120 |
| Thomas Hobbes . . . . .                                                          | 122 |
| J. Locke . . . . .                                                               | 126 |
| D. Hume . . . . .                                                                | 134 |
| Bentham . . . . .                                                                | 136 |
| J. S. Mill . . . . .                                                             | 139 |

## İkinci Kitap

|                                                      |     |
|------------------------------------------------------|-----|
| KANT'IN AHLAK FELSEFESİ ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ . . . . . | 145 |
|------------------------------------------------------|-----|

### Birinci Bölüm

#### KANT'IN KURAMSAL FELSEFESİ

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| I. KANT'IN ELEŞTİRİ-ÖNCESİ DÜŞÜNCELERİNİN OLUŞMASI . . . . . | 147 |
| II. KANT'TA YÖNTEM . . . . .                                 | 153 |
| III. SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ . . . . .                         | 156 |
| 1. Salt Bilgi - Empirik Bilgi . . . . .                      | 156 |
| 2. Sentetik A Priori Yargılar . . . . .                      | 158 |
| 3. Transsendental Felsefe . . . . .                          | 160 |
| 4. Transsendental Estetik . . . . .                          | 161 |
| 5. Transsendental Analitik . . . . .                         | 166 |
| 6. Transsendental Diyalektik . . . . .                       | 172 |

### İkinci Bölüm

#### KANT'IN AHLAK FELSEFESİ

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. ELEŞTİRİ-ÖNCESİ DÖNEMİNDE AHLAK SORUNLARI . . . . .                             | 179 |
| II. KANT'IN AHLAK FELSEFESİNDE YÖNTEM . . . . .                                    | 188 |
| III. TEORİK AKIL - PRATİK AKIL . . . . .                                           | 197 |
| IV. KANT'IN AHLAK FELSEFESİNDE TEMEL KAVRAMLAR . . . . .                           | 207 |
| 1. İyi İstenc . . . . .                                                            | 207 |
| 2. Ödev . . . . .                                                                  | 211 |
| 3. Ahlak Yasası . . . . .                                                          | 218 |
| a) Kategorik İmperatifin Anlamı . . . . .                                          | 218 |
| b) Kategorik İmperatif Nasıl Olanaklıdır?<br>(Ahlakta Sentetik A Priori) . . . . . | 230 |
| c) Aklın «Faktum»u Olarak Ahlak Yasası . . . . .                                   | 232 |
| d) Ahlak Yasasının Formel Niteliği . . . . .                                       | 234 |
| 4. Özgürlük . . . . .                                                              | 237 |
| V. PRATİK AKLIN DİYALEKTİĞİ . . . . .                                              | 247 |
| 1. Ahlaklılık-Mutluluk Bağlantısı . . . . .                                        | 247 |
| 2. En Yüksek İyi . . . . .                                                         | 253 |
| YARARLANILAN KAYNAKLAR . . . . .                                                   | 263 |

**Birinci Kitap**

**MUTLULUK AHLAKI**

## AHLAK FELSEFESİNE GİRİŞ

Bu kitapta ahlak felsefesinde mutluluğu temel olarak alan ahlak öğretileri ile bunların tam karşısına konulabilecek olan Immanuel Kant'ın ödevi temel olarak alan ahlak felsefesini anlatmayı denedik. Ama ilkin ahlak dediğimiz de nedir? Etik, ya da ahlak felsefesi, ahlak denilen fenomen üzerinde bir düşünme, ahlak üzerine felsefe yapma. Ama, filozoflar, üzerinde düşünmeden de, ahlak vardı. En ilkel toplumun bile kendine göre bir ahlakı var. Ahlakı filozoflar bulmuş değil. Ahlak her yanda yaşamımızın içinde. Günlük yaşayışımızda davranışlarımızın pek çoğu ahlakla ilgili eylemler. Ama hangi davranışımız —ya da bilim dili ile hangi eylemimiz— ahlaka uygun, daha doğrusu nasıl hareket edersem ahlaka uygun davranmış olurum? Bunu kestirmek pek kolay değil. Ahlak alanında, elimizde iyice tartıp biçmeyi sağlayacak bir ölçek yok. Ahlakın içeriği çeşitli çağlara, çeşitli uluslara, çeşitli çevrelere göre değişiyor. Bazen tek tek kişilerin bile ayrı ahlak anlayışları oluyor. Aynı bir davranış çeşitli çağlarda çeşitli uluslarda birbirinden ayrı değerlendirmelere bağlı olabiliyor. Hatta aynı bir davranışı başka başka kişiler başka başka değerlendiriyor. Tek bir insan, iyi ve kötü üzerinde, kendi çağından ve kendi çevresinden başka türlü düşünebiliyor. Öyleyse ahlakı incelemek isteyen bir kimse nasıl hareket edecek? Hangi ahlakı esas olarak alacak? Kendi çağının, kendi ulusunun ahlakından mı hareket edecek, yoksa sadece kendi ahlak anlayışından mı? Karşımıza çıkan ahlak görüşlerinin hepsi de doğruyu kendilerinin getirdiği savında. Mutlak ahlak eğiliminde olmayan hiçbir ahlak yok yürürlükte. Ancak şu var ki, yürürlükte olan ahlakın mutlak ahlak olduğu inancı devam ettiği sürece bir geçerliği vardır, buna inandığı ve inandırdığı sürece yürürlükte kalır. Bu da bir gerçek. Yürürlükte olan ahlaklardan herbirinin kendine özgü yüksek bir yaşama amacı var. Ahlaktaki her doğrultu yüksek bir yaşama amacını dile getirir. Ama herbiri kendi amacını en üstün görür, başkalarının da aynı savda olduklarını bilmezlikten gelir, onlarla aynı düzeyde olmayı kabul etmez. Başkalarını kendi itaati altına almak, hatta onları yok et-

mek ister, bu bakımdan her ahlak despottur. Ama her yürürlükteki ahlak böyle olmak zorundadır da, yoksa kendi kendini ortadan kaldırmış olur. «Benim ilkelerim mutlak bir doğruluğu dile getirmiyor, ister uyun onlara, ister uymayın» diyen bir ahlak yüzünde görülmüş değil. Hepsinin de ilkesi başka başka olduğu halde. Her ulusun, her çağın, her sınıfın —haydutlar çetesinin bile— hatta her tek kişinin kendine öz bir «ahlakı» olduğu, yani «ahlaksal» olan şeylerle bağlantısı olan bir görüşler sistemi olduğu bir gerçek. Herhangi bir yerde geçerliği olan, ya da herhangi bir kimse tarafından tanınmış olan ahlak görüşü anlamında, ahlak şöyle ya da böyle olabilir. Ahlak üzerindeki görüşler çeşitli olabilir. Ancak hepsinde ortak olan bir şey var: «Ahlaklılık» diye bir şeyin kabulü. Ama bu «ahlaklılık», «ahlaksal olan» da nedir? İşte her ahlak felsefesinin araştırdığı ilk soru bu. İnsanın eylemlerini ahlak bakımından değerli ya da değersiz kılan nedir? Bu noktada filozofların iki ana eğilimi ile karşıyoruz. 1. Eylemler, eyleme temel olan, eylemi ortaya koyan düşünüşün niteliğine göre değerlidir ya da değildir. 2. Sonucuna ya da başarısına göre bir eylem ahlak bakımından değerlidir ya da değildir. İkincide eylemi ahlaksal değerli yapan, iyiyi ortaya koyması, iyiyi yaratmasıdır, arkasındaki düşünüş ne olursa olsun. Onu zaten dışarıdan bilemeyiz. Birincide ise eylemi ahlaksal değerli yapan, eylemi gerçekleştiren kişideki iyi düşünüştür. Ama bu düşünüş de nedir? İyi düşünüş hangisidir? Herhangi bir eyleme karar verirken çeşitli motifler karşındayız. Bu motiflerden birini seçmemiş eylemimizi ahlak bakımından iyi ya da kötü yapar. İşte ahlaksal düşünüş derken genel olarak bundan anlaşılan, bu motifler arasındaki düzendir, motifler arasındaki bağlantının iyi kurulmuş olmasıdır. Ancak, bu şekilde bir insanın iyi düşünüşe varabilmesi için motiflerin hangisinin aşağı, hangisinin üstün olduğunu bilmesi gerekir. Bu da başka bir deyişle iyi ile kötüyü ayırabilmektir. Bu da Sokrates'den beri üzerinde düşünülen bir sorun. İyi ile kötüyü ayırabilmek öyle pek kolay değil. Bunun için önce iynin ne olduğunu bilmek gerek. «İyi» nedir? Bu iyi sözünden herbirimizin bir şey anladığına kuşku yok. Ama bu iynin ne olduğunu tanımlamak söz konusu olunca, bunun pek de kolay olmadığı görülür. Herkes kendine göre tanımlayacaktır bu kavramı. Tanımlamalar birbirine uymayacak, hatta bazan biriyle çelişecektir. Nitekim çeşitli ahlak öğretilerinin iyiyi tanımlaması değişiktir. İyi, haz olur, mutluluk olur, ödevi yerine getirme, doğruluk, sevgi vb. olur. Bu iyi anlayışı ahlak tiplerini ayırır. Ahlak öğretilerini birbirinden ayıran da iyi üzerindeki anlayışları, iyiyi tanımlamalarıdır denebilir. Yürürlükteki ahlakların birleştik-

leri nokta: Hepsi iyi ve kötünün ne olduğunu bildiklerine inanıyorlar. Bu inanç bilgi ağacı söylencesine (mitos) kadar geri götürülebilir: «Onu yediğin gün gözlerin açılacak ve Tanrı gibi olacaksın ve iyi ile kötünün ne olduğunu bileceksin», yılan bunu haber veriyor. Bu noktada Nicolai Hartmann'ın bir sözünü analım: «Aldanmanın büyüğü yılanın haberindedir. Günah insanı görür yapmamıştır, Tanrı gibi olmamıştır insan, iyi ve kötünün ne olduğunu da bugüne değin hâlâ bilmiyor» (Ethik. s. 45). Ayrıca, bu düşüncünün içeriği de, düşüncünün dayandığı düzen de çağlara, uluslara göre değişiyor. Toplumun yapısı değişince, davranış biçimleri üzerindeki ahlak değerlemeleri de değişiyor. Ulusların, çağların çeşitliliğine karşılık, ahlak kuralları da ulustan ulusa, çağdan çağa değişir, çeşitli olur. Çevrenin büyüklüğünün değişmesiyle de ahlak görüşleri değişir. Bu konuda Darwin'in verdiği tipik bir örneği biz de alalım: Darwin, ilkel bir Afrikalının komşu bir kabiledeki büyücülükten intikam almak için kaçırdığı bir fırsattan duyduğu vicdan azabını anlatır. Bir misyoner, adam öldürmenin çok ağır bir günah olduğunu kendisine anlatmıştır, öyleki sonunda ilkel adam intikamını almaya cesaret edemez. Ama yerine getirilmemiş «ödev» bilinci onu öylesine baskısı altına alır ki, yemeden içmeden kesilir, artık hiçbir şeyden sevinç duymaz, tat almaz olur. Kısaca ödevini yerine getirememeden doğan bir vicdan azabının bütün belirtilerini gösterir. Sonunda daha fazla dayanamaz, gizlice kaybolur, öteki kabilede bir adamı öldürür ve «huzuru kalple» geri döner. Ödevini yerine getirmiş ve vicdanı cinayetle rahatlatmıştır. İlkel insanın duygusunun uygar insanın duyduğu «vicdan azabı»ndan başka bir şey olduğu iddia edilebilir mi? Elbette medeni insan vicdan azabını başka vesile ile duyacak, genel olarak kaçırılmış bir cinayetten değil de, bu cinayeti işledikten sonra duyacaktır. Kaldı ki adam öldürmenin uygar insan için de ahlaka aykırı sayılmadığı yerler var: Örneğin savaşta. İnsanların büyük çoğunluğu savaşta karşı tarafı öldürmeyi yasak değil, hatta ahlaksal bir ödev sayar. Afrikalı ilkel insanın ahlak görüşü ile Avrupalı uygar insanın ahlak görüşü arasındaki ayrılık, bu görüşün kurulmasındaki ölçüyü veren çevreye dayanır. İlkel için bu çevre kabile, ya da bağlı olduğu soy-soptur, uygar insan içinse bu çevre ulus ya da devlete kadar uzanır; ayrıca, hasımlık biri için süreklidir, beriki için gelip geçici. Bir filozof, iki ulus arasındaki savaş, tıpkı bir ulus içindeki iki kişinin birbirini öldürmesi gibi, ahlaka aykırı buluyorsa, bu, onun ahlak yasalarını koyan insan toplumunun çevresini bütün yeryüzüne genişletmesindendir. Öyleyse bir insanın ahlak görüşü, düşüncüsü, iyi anlayışı, içinde bulunduğu çevre ile, top-

lumla ve kültür dünyası ile ilgili. Böyle olunca, değerli olan, kişilere, toplumlara, çağlara göre değişince, bunların mutlak bir otoritesi olur mu? Mutlak ahlak buyrukları var mıdır, yoksa bu buyruklar doğarlar ve yeniden yok mu olurlar? Burada filozofları Antik-çağdan beri uğraştırmış olan bir sorunla karşı karşıyayız: Ahlak yasaları, ahlak ilkeleri konulmuş mudur, yoksa bunlar doğadan mı vardırler? Başlangıçta, düşünürlerin olduğu gibi kabul ettiği bir durum var: Yasaların geçerliği. Hiçbir şeyin nedenini niçinini aramayan ilkel düşünce, bu buyrukların nereden geldiğini, niçin konduklarını, neden onlara itaat edilmesi gerektiğini sormadan, bu buyruklara itaat ediyordu. Sofistlerden önce hiç kimse bu yasaları incelemeyi, eleştirmeyi, bunların geçerliklerinin neye dayandıklarını sormayı düşünmemişti. Yunan Aydınlanması ile bu kabul-ler sallantıya girdi, bu yasaların nedenleri ve geçerlikleri üzerinde düşünölmeye başlandı. Çeşitli devletlerin, çeşitli kavimlerin politika yaşamında olduğu gibi, törelerinde de çeşitlilikler olduğunun farkına varıldı. Bundan da yasaların bütün insanlar için genel geçer bir değeri olmadığı sonucu çıkarıldı. Bu gibi yaşantılar sonunda şöyle bir soru ortaya atıldı: Kavimlerin devletlerin ve çağların çeşitliliğinden bağımsız olan ve her şeyin ölçüsü olan, her yerde ve her zaman geçen bir yasa var mıdır? Böylece başlangıçtaki fizik problemine koşut bir problemle Yunan ahlak felsefesi de başlamış oldu. Nesnenin hep aynı kalan, her değişmenin üstünde bulunan özüne ilk dönem filozofları doğa (physis) diyorlardı. Doğanın her türlü değişmesinin üstünde kalan bir yasa vardı. Bu doğa yasalarının karşısına da insan tarafından konulmuş olan, belli zamanlarda ve sınırlı çevrelerde geçen yasalar çıkıyordu. İşte bu doğa (physei) ile koyum (thesei) karşıtlığı Yunan Aydınlanmasının karakteristik düşüncesidir. Bu dönemde, sofistlerde, ahlak yasalarının bir koyum olduğu düşüncesi geçerliktedir; bütün ahlak ilkeleri doğadan değil, koyumlardan ortaya çıkar. Öyleyse bütün ahlak yargılamaları da bir uzlaşım (Convention). Ahlak yasaları uzlaşım olunca, insan tarafından konulmuş olunca, onların mutlaklığı da kalkar ortadan. Her zaman, her yerde geçen bir iyi de yoktur artık. «İyi»nin kendisi diye bir şey de olamaz, sadece iyyin değişen içerikleri vardır. Ahlak ilkelerinin değişmez, mutlak olduğu görüşü ile, ahlak değerlemelerinin çağdan çağa değiştiği, ahlak ilkelerinin göreceli bir değeri olduğu görüşü çeşitli belirlenimler içinde bütün felsefe tarihi boyunca sürüp gitmiştir. Ahlak yasalarının doğadan var olduğu, ya da Tanrı tarafından konulduğu kabul edilirse, onların mutlaklığı da kendiliğinden kabul edilir. Ahlak buyrukları kesin bir ilke olarak gösterilir. Ama ahlak

buyruklarının doğmuş, ortaya çıkmış bir şey olduğu söylenirse, o zaman da doğuşlarının nasıl olduğunun gösterilmesi gerekir. Physei ile Thesei arasındaki ayrılığın başladığı Sofistik çağdan beri bu soru hep ayakta kalmış ve haklı olarak her türlü görüş ve öğreti çatışmalarının merkezi olmuştur. Ahlaka uygun davranışın motiflerini doğrudan doğruya toplumda arayanlar olduğu gibi, bu davranışın motiflerini insan psikolojisinde arayanlar da olmuştur. Ahlak değerlerinin başlı başına bir varlık alanı olduğunu kabul edenler olduğu gibi, bir toplum tarafından iyi olarak kabul edilen şeylerin «iyi» olduğunu savunanlar, «toplumun iyi bulduğu şey iyidir» diyenler de var. Bu sonunculara göre bütün ahlak değerlerini belirleyen toplumun ortalama kanısıdır. Öte yandan ahlak değerlemelerini sadece insandaki «ahlak duygusu»na bağlayanlar da var. İnsanla ilgili olayları, kültür olaylarını açıklamada sadece tek motiften hareket etmenin açıklamayı eksik bıraktığı ve tek yanlı bir görüşe vardırıdığına kuşku yok. İlk değerlerin başlıbaşına bir varlık kurduğuna inanılabilir olsa olsa, ama bir gerçekliği olmadığı için tanıtılamaz. Ahlakı yalnızca ahlak duygusuna bağlamak da yetmiyor. Bu duygunun görme işitme gibi özel bir organı yok. Öyleyse böyle bir şeyin varlığını kabul etmek de yalnızca bir varsayım olur. Herkeste de bir ahlak duygusunun varlığından söz edemeyiz, kiminde az gelişmiş, kiminde hiç yok. Ayrıca bağlı olduğumuz çevreye göre duygularımız da bir biçim kazanıyor. Ama aynı çevrede de iki insan birbirinden ayrı nitelikte gelişebiliyor. Oysa, ahlak ilkelerinin, değerli olanın, çağlara, toplumlara göre değişmesi, iyiyi toplumun belirlediğini gösteren oldukça sağlam bir kanıt. Yine de, toplumun değerli bulduğu şey değerlidir demek de yetmiyor. Toplum bazan değerli olmayan şeyi de pekâlâ değerli bulabiliyor. Bir toplumun çoğunluğu bir şeyi iyi buluyor diye o şeye iyi diyemiyoruz her zaman. Sokrates'in de bu çoğunluk düşüncesi ile savaştığını biliyoruz. Sokrates kendi içinde bulunduğu toplumun düşüncelerine karşı çıkmış, bu bakımdan gençliği uyarmaya çalışmış bir bilge. Toplum kendisini gençliği baştan çıkarmak ve Tanrılara inanmamakla suçluyor ve kendisini ölüme mahkûm ediyor. Şimdi biz bugün o topluma baktığımızda, toplumun düşüncelerini mi, yoksa Sokrates'in düşünce ve davranışlarını mı iyi ve değerli buluyoruz? Sokrates toplumun çoğunluğunun göremediği değerleri görmüş, bunları kendi yaşamına uygulamış ve çevresine yaymış bir bilge. Öyleyse o toplumun iyi bulduğu şey, bizim için, hiç de iyi değil. Bazan bütün bir toplumu, bütün bir çağı «kötü ruhların» sardığı görülmemiş bir şey midir? Hristiyan Ortaçağın Enkizisyonları düşünölsün. Bütün bu işkenceler hep bir «yüksek

ide» uğruna yapılmıyor muydu? Bütün bu çoğunluk hareketleri karşısında gerçekten yüksek ahlak ilkelerini hep büyük moralistler, ahlak ve din adamları, filozoflar, yani hep tek tek kişiler getiriyor mu? Değerler de eskiyor, çürüyor, değerini yitiriyor. O zaman büyük kişiliklerin getirdikleri yeni değerler zamanla eski değerlerin yerini alıyor ve topluma mal oluyor. Ancak şu soru da akla gelebilir burada: İster toplumun kabul ettiği eski değerler, ister henüz yürürlüğe girmemiş yeni değerler olsun, bunları iyi bulmamız neye dayanıyor? Değerlerin toplumdan topluma değiştiğini, sadece görelî bir değerleri olduğunu tarih içinde gördüğümüz halde, bizi onlara itaate yönelten nedir? Hatta değerlerin görelî olduğunu kabul etmek insanları sonunda anarşiye götürmez mi? Yarın değerini yitirecek bir şeye bugün ne diye bağlanayım diye sormaz mı insan kendi kendine? Böylece bütün ahlak kuralları altüst olmaz mı? Nitekim Nicolai Hartmann aynı kaygılarla, değer relativizminin insanı sonunda anarşiye götüreceği korkusu ile sanki, değerlerden sıyrılmış bir dünyada insan insan olarak yaşayabilir mi diye soruyor. Ona göre, «değerlerden sıyrılmış, kutsallığını yitirmiş bir dünyada yaşamaya kimse katlanamaz.» (Ethik, s. 9). Demek biraz da pratik kaygılarla değerleri bir mutlaklaştırma var onda. Burada «değerlerden sıyrılmış bir dünyada yaşanabilir mi?» sorusu yerine, değer koymadan, değerleme yapmadan durabilir mi insan diye sormak gerçeğe daha uygun olmaz mı? İnsan başkaları ile birlikte yaşayan bir varlık. Doğduğu günden son gününe değin insan hep başkaları ile bağlantı içinde. Ahlak da, ahlak değerlemeleri de bu başkaları ile olan ilişkilerimizde ortaya çıkan, beliren bir şey. Yeryüzünde tek başına yaşayan bir insanın ahlakından söz edilebilir mi? Kime karşı davranışında ahlaklı ya da ahlaksız olacak? İnsanın bireysel bir yönü de var elbette; insan başkaları arasında da yalnız olabilir, onlardan uzak durabilir, ama insanın bir de toplumsal yapısı var. Aristoteles'in deyişi ile «toplumsal bir canlı varlık» insan aynı zamanda. İnsanın bir yandan bireysel bir varlık olduğu, kendi ben'ine dayandığı, ama öbür yandan her insanın başkaları ile birlikte bulunduğu, bir toplum varlığı olduğu, başkaları ile, «sen»le bir bağlantı içinde bulunduğu göz önüne alınırsa, ahlakın temelinin de bu sen-ben bağlantısında ortaya çıktığı görülecektir. Çevremizdeki insanları seviyoruz, ya da nefret ediyoruz onlardan; hoşlanıyoruz ya da kızıyoruz, herhalde bir ilgi kuruyoruz çevremizle. Onları sevmemiz onlara karşı davranışımızı da belirliyor, onlardan da aynı davranışları bekliyoruz. Başkalarını düşünmeyen, onlara saygı göstermeyen, onları hesaba katmayan insana bencil diyoruz. Bu bencil sö-

zünde ahlakça bir yerme var. Bencil insan da toplumsal bağlantılardan sıyrılmış değil, ama bu toplumsal bağlantılar içinde başkalarının değerlerini hiç göz önüne almadığı için böyle kimseye bencil diyoruz, başkalarına kayıtsız kaldığı için ahlakça aşağı buluyoruz. Bugün bizim kültür çevremizde egemen olan ahlak için de karakteristik olan, bütün ahlak buyruklarının, birlikte yaşanılan insanların istekleri yararına, kendi isteklerimizi baskı altına almaya dayanmasıdır. Bu ahlak başkalarını göz önüne almayı, başkalarına saygı göstermeyi ister ve başkası için kendine karşı durur. Öyleyse kültür çevremizde geçerli olan ahlak da bir «feragat» ahlakıdır. Dinlerdeki ahlakın esası da hep buna dayanır. Gerçi bugünkü dünyamız içindeki çeşitli ahlaklar bu «başkalarını» belirlemede ayrılırlar. İlkel toplulukların saygı gösterdiği «başkası» yalnızca kendi soyu sopy, uluslar için yalnızca kendi ulusu. Ancak bütün bunların üstüne çıkabilen az sayıda filozof kişiler için «başkası» bütün insanlardır. Çevresi genişlemiştir onun. Bu çevrede bütün insanlık yer alır. Bütün dinler bile bu kadarına erişememiştir. Yalnızca «kendin gibilerini» seveceksin diyor Hristiyanlık da. Ama ne olursa olsun bütün bu ahlaklarda esas olan hep başkalarını göz önünde tutmadır; hep birlikte yaşanılan insan, toplum söz konusudur, toplumun istekleri, gereksinimleri düşünülür, toplumun davranışlarımızdan ne beklediği bize bildirilir. Bu bakımdan bütün yürürlükteki ahlak yasaları bir buyruk niteliğini alır. Her ahlak da bu buyruklarının gerçekleştirilmesini, yerine getirilmesini ister, onlara *itaat* edilmesini ister. İtaatse özgürlüğü ortadan kaldıran bir şey. Oysa özgürlük olmayınca ahlakın kendisi de ortadan kalkar. Özgürlük içinde yapılmayan bir eylemin ahlakça hesabı verilemez. İnsanın yapip ettiklerinin hesabını verebilmesi, bir eyleminden sorumlu tutulabilmesi için o insanın özgür olması gerekir. Çelişik bir durum var burada: Ahlaklı olmamız için özgür olmamız gerekiyor, ama öte yandan ahlak, itaati de şart koyuyor. Öyleyse bu itaatin, itaat kavramının ahlak bakımından değerlendirilmesi, temellendirilmesi gerek. İtaat ne çeşitten bir itaat olmalıdır ki ahlaka uygun olabilsin? Hangi itaat ahlaka uygundur? Biz kime itaat edersek ahlaka uygun hareket etmiş oluruz? Bu sorunun bir başka yönü de ahlakta yasa koyucunun kim olduğu sorusudur. İtaat edilmesi gereken buyrukları kim koymuştur? Ahlaktaki yasa koyucu tek insan, toplum, devlet, tanrı olabilir, ben kendim olabilirim. Bu buyruklar kimden gelirse gelsin onlara karşı bir ödev duygusu da var hepimizde. Onları yerine getirmek için bir şey bizi zorlar. Bu bizi zorlayan nedir? Başka sözcüklerle, ahlaka uygun itaatin gerekçesi söz konusudur burada. Niçin itaat ediyoruz? Bizi itaate

zorlayan çeşitli yollar var. Bunlardan biri kör ya da otomatik itaat. Bir buyruğa mutlak bir körlük içinde itaat edebilirim. Sadece buyurulmuş olması yeter. Tam bir körlük, hipnotize olmada görülür. Böyle bir durumda hareketleri yöneten hipnotize edendir; edilenin kişiliği kaldırılmış, daha doğrusu uyuşturulmuştur. Böyle mekanik bir itaat normal olmayan bir durumdur. Ama hipnotize edilmeden de bir çeşit kör itaate ve kör inanca pekâlâ rastlıyoruz yaşamda. Özellikle çocuklarda. Çocuğun henüz kişiliği kurulmadığı için itaati de otomatiktir çoğunlukla. Hipnotize edilen de, çocuğun kör itaati de ahlakça yargılamanın dışındadır. Her ikisinden de itaatinin hesabı sorulamaz. Ama kişiliğin eksik oluşu, kendi kendine düşünebilme yeteneksizliği, çocukta olduğu gibi, yetişkinlerde de olabilir. İnsanlar, hipnotize etmeden de, başkalarını düşünce ve ahlak bakımından uyuşturabilirler, kişiliklerini kötürümleştirebilirler, hatta büsbütün ortadan kaldırabilirler. Böylece yetişkinlerde ve normal insanlarda da kör bir inanmanın ve buna karşılık olan kör bir itaatın koşulları hazırlanmış olabilir. İnsanlar, bencillik duyguları uyandırılarak da, ahlak bakımından körleştirilebilirler. Bir ahlak buyruğunun yerine getirilmesi istenirken gerçi insan bunu yapıp yapmamada özgür bırakılmıştır, ama sonunda ya bir «mükâfat»a kavuşacak, ya da ceza görecektir. İnsanın buyruğu yerine getirirken artık göz önünde tuttuğu «mükâfat»tır; buyruğun içeriği, yani ahlaksal eylem bunun gerçekleşmesi için bir araç olmuştur sadece. Sonunda ahlaksal eylemin değeri artık görülmez olur. İnsanların böyle bir körleşmesi ya da körleştirilmesi karşısında ahlaksal yargılama nasıl olacak? Değişecek mi? Düşünüş ve ahlak bakımından geri kalmış olmanın, ya da burada söz konusu olan düşünüş ve ahlakça uyusukluk durumunun ve buna dayanan kör inanma ve kör itaatın ahlak bakımından kötü bir şey olduğuna, böyle bir şeye değer verilemeyeceğine hiç kuşku yok. Yetişkin insanlardan belli bir ölçüde kişilik bekler, özgür bir düşünce isteriz. Çoğunlukla, bir eylemi ya da bu eyleme temel olan düşünüşü ahlak bakımından yargılar ve değerlendirirken, bu düşünüşün nereden geldiğini sormayız. Karşımızda iki gül ağacı olsa. Biri iyi gelişmiş, sağlam, çiçekleri canlı, öbürü cılız, hastalıklı. Bunlardan hangisinin güzel olduğuna karar vermek için gelişmelerinin nasıl olduğunu sormayız. Cılız kalmış gülün bahçıvanını sorumlu tutarız gerçi, ama bu, ağaç üzerindeki yargımızı değiştirmez. Ya da örneğin, biri bilgi bakımından pek zavallı durumda, bilgisizliğinden boyuna yanılıyor. Neden böyle olduğunu da pekâlâ anlıyoruz: bilgisini artırmak için pek bir fırsat bulamamış. Ama böyledir diye bu adamı bilgice sınırlı değil de, bilgili mi kabul edeceğiz? Böy-

lece bir insanın düşünüşü ya da karakteri üzerindeki yargımız, bu adamın nasıl olup da böyle bir düşünüş ya da böyle bir karaktere varmış olduğu düşüncesinden büsbütün bağımsızdır. Her insanın, her durumda, kendinin olan, ahlaksal bir değeri vardır; biz de o insanı ancak o değerine göre değerlendirebiliriz. Bu ahlaksal değer nereden geldiğini anlamamız, bu aynı değeri ne çoğaltır, ne azaltır, bundan dolayı bizim değerlememiz de değişemez. Biz bir insana iyi ya da kötü derken, karakteri hakkında bir yargıda bulunurken, bu karakterin neden iyi ya da kötü olduğunu, bunun nereden geldiğini düşünmeyiz. Gül ağacının cılız kalmasından bahçıvanı sorumlu tuttuğumuz aynı ölçüde, yetişkin insanın ahlak ve bilgice cılız kalmasından da çevresini sorumlu tutabilir miyiz? Düşünüş ve ahlakça körleşmiş ya da körleştirilmiş bile olsa, bir insanın sorumluluğu başkasına aktarılabilir mi? Ahlaksal sorumluluk, Theodor Lipps'in dediği gibi, «birinin omuzundan alınıp bir başkasının omuzuna verilebilecek bir yük parçası değildir» (Die ethische Grundfragen, s. 106). Çünkü biz her insandan, insan olması bakımından, belli ölçüde de olsa, özgürlük bekleriz, yapıp ettiklerinin bilincine varmış olmasını, hesabını kendisinin verebilmesini bekleriz. Ahlakça sorumluluğu olmayan insanın ahlakından da söz edilemez. Özgürlük olmadan da sorumluluk olamayacağına göre, öyleyse ahlaklılık özgürlükle aynı anlamdadır. İtaati, dar anlamında, yani bir başkasının istemeleriyle belirlenmiş olma anlamında alırsak, hiçbir itaat ahlaka uygun olamaz. Düşünce özgürlüğünün ortadan kaldırıldığı yerde, kör bir inanma ve kör bir itaat söz konusu olacağından, bir başkasının istemelerini körü körüne yerine getirme de her zaman ahlaka aykırı olur. Kısaca, itaat, düşünüş olarak, özgür olmayıp kölelik anlamında alınır, ahlaka aykırıdır. Her insanda bir özgürlük özlemi var. Ama birçokları kendilerinin özgür olduklarını sandıkları halde, gerçekte hiç de böyle değildirler. Başkalarının istençlerine bağlı olmakla ahlakça bir darlık içinde bırakılmışlardır. «Mükâfat ve ceza» düşüncesine, alınyazısının ve başka insanların lütuflarına, alışkanlıklara, geleneklere, toplumun ya da bağlı olduğu çevrenin ön yargılarına bağlıdır. Çoğu zaman çevrelerinin değerlemeleri kendilerine kendi değerlemeleri gibi görünür. Başka kişilere kör bir bağlanma ile, kendi kişiliklerinin özgür olduğunda aldatılmışlardır. Bütün bunlara karşı her ahlak felsefesi, ahlakça bir özgürlüğü, yani kendini ahlak bakımından özgür olarak belirlemeyi ister. Öyleyse felsefenin de insanları özgür kişilikleri olan yetişkinler haline getirmek gibi bir görevi yok mudur? Asıl ödev eğitime ve devlete düşer elbette. Ama devletleri uyaranlar da hep filozoflar olmuştur. İnsan-

ların uyuşuk kalmasından faydalanacak olan devletler de bulunabilir. Çünkü insanlar uyuşturulmakla daha çabuk itaat altına alınabilirler, kör bir itaat ve inançla daha kolaylıkla onlar üzerinde egemen olunabilir. Böyle bir uyuşturmada faydalanıp, insanları düşünce ve ahlak bakımından kötürümleştirerek egemen olmak isteyen insanlar çıkabilir. Şöyle bir durum da bu uyuşturulmaya yardım eder: Çocuklar küçük yaşlarında anlayamadıkları şeyleri ezbere öğrenmeye bırakılır. Soruları cevaplandırılmaz, susturulur sordukça. Kuşkuyla çözülecek yerde, o kuşku duydukları şeyler üzerinde düşünmeleri yasak edilir. Giderek yetişmekte olan insan düşünmeksizin uyacak, kendisine yasak edilen ya da buyurulan şeyleri düşünmeden kabul edecektir. Kendisine buyurulan şey belki doğrudur, önemlidir, ama herhalde bu durumda kendi düşünce etkinliği durdurulmuş, kötürüm edilmiştir. İnsan bir karşı koyma olmadan belli çizgiler içine girmiştir, başkaları için kör bir alet olmuştur, kör bir inanca, kör bir itaate elverişli olmuştur. Etkilerin çoğalması sonunda fanatik olur. Yüksek bir ereği gerçekleştirmek uğruna da olsa, insanları köle haline getirmeye kimsenin hakkı olmadığı gibi, bu, ahlakın kendisini de ortadan kaldırmak olur. Despotluk ahlak bilincinin yıkılmasına yol açar. Başta, her yürürlükteki ahlak despot olmak zorundadır demiştik. Bu despotluk her ahlakın hem tutunmasının hem yıkılmasının nedeni olur. Öyleyse bu noktada eğitime ve devlete düşen bir ödev yok mudur? Denebilir ki, kör olan bir kimsenin yönetilmesi gerekir, öyleyse devlet de uyanmamış halkını yönetecektir. Ama devletin ve eğitimin asıl ödevi de bu gibi körlükleri ortadan kaldırması, insanları uyandırması ve insanları kendi gözleri ile götür kılmasıdır. Kültürün, eğitimin ereği, insanda her şeyden önce insanı başkaları karşısında insan yapan yetenekleri uyandırmak ve onlar üzerinde işlemektir. Eğitimin, özellikle ahlak eğitiminin ereği, insanları ahlak üzerinde kendi kendine yargılama yapabilecek duruma getirmek olmalıdır. Her insan kendi kararlarını kendi özgür düşüncesi ile verebilmelidir. «Gözlerimi kaparım ödevimi yaparım» düşüncesi, bu açıdan bakıldıkta, ahlaka uygun değil, hatta ahlaka aykırıdır. Ödev bilinci toplum için gerekli, yerinde bir şey, ama bu ödevi kör itaatle yerine getirmek kötü; insan artık «gözlerimi açar ödevimi öyle yaparım» diyebilmelidir. Ahlakın içinde tam bir özgürlüğün sözü edilemez elbette. Ahlak bizden buyruklarına itaati bekliyor. Her birimiz bir toplum içinde yaşadığımızı, bir toplum varlığı olduğumuza göre, ahlak-dışı yaşamak da pek olacak şey değil. Öyleyse eğitime düşen: insanları, kör bir itaate götürmeden, kendileri seçecek bir duruma getirmeye çalışmak; içinde bulundu-

ğu durumları olduğu gibi kabul eden insanlar değil, verileni olduğu gibi alan değil, bu verilene karşı tavır alabilen özgür düşünceli kimseler yetiştirmek, öyle ki sonunda kendi seçsin, gerekli olduğu ve gerekli bulunduğu yerde kendi isteği ile itaat etsin. Ahlakta bu buyruk karakterini, gereklilik karakterini ve bu buyruklara itaatin ödev olduğunu en iyi dile getiren Kant olmuştur. Kant, bu gereklilik karakterini ahlakın özü olarak kabul eder. Böylece «ne yapmalıyız?» sorusu Kant'ın ahlak felsefesinin ana sorusu olmuştur. Klasik İlkçağ ahlakının —Sokrates ahlakı, Stoa ahlakı, Epikürosçu ahlak— ise problem koyuşu başka türdür. Bunların ana-sorusu «benden istenilen nedir, benden beklenen nedir?» değil de, «mutlu olmak için nasıl yaşamalıyım?»dır. Bu ahlaklar, bireyin, eyleyenin, kendisinin isteklerinden hareket eder. Bu ahlakların bir gereklilik, bir buyruk niteliği yok, bir isteme niteliği var: buyruk biçiminde dışarıdan gelen bir isteme değil, benden gelen bir isteme. Gereklilik ahlakındaki *yaderkliğe (heteronomi)* karşılık, bu ahlaklarda *özerklik (autonomi)* var. Gerçi Kant da ahlakını heteronom olmaktan kurtarmaya çalışmıştır. Kant'ın ahlakı bir ödev ahlakı, bir gereklilik, bir buyruk ahlakı. Böyle bir ahlakda insanın özgürlüğü ortadan kalkabilir. Ama Kant, Rousseau'dan aldığı *autonomi* kavramı ile özgürlüğü kurtarmaya çalışır: «İnsan ancak kendi yasasını kendisi koyabilirse özgür, dolayısıyla ahlaksal bir kişi olur». Ancak Kant'ta kişi akla dayanan eylemlerde bulunan insandır. Autonomi de aklın ve akla dayanan eylemlerde bulunan kişinin bir özelliğidir. Böyle olunca *autonomi*, aklın bir özelliği olur. Zaten aklın birliğine inanan Kant, kişinin *autonomisinden* çok, aklın *autonomisinden* söz eder. Nitekim özgürlük de Kant'da sadece bir ide'dir. Kant'ın ahlakı daha çok bir kendini «sınırlama» ahlakıdır. Klasik İlkçağ ahlakı ise kendini sınırlama ahlakı değil, kendini gerçekleştirme ahlakıdır, daha çok kendini *geliştirmeye* dayanır. Bu bakımdan özgürlük bu ahlakta daha çok bir anlam kazanıyor. Ancak, kendini sınırlama ahlakı ile kendini geliştirme, kendini gerçekleştirme ahlakı, ödev ahlakı ile kişisel özgürlük ahlakı uzlaşmaz bir biçimde mi birbirinden ayrırırlar, bunlar birbirine yaklaştırılmaz mı? Bir toplum içinde yaşadığımızı göre, o toplumun yasalarına, ahlak kurallarına uymamız da bir ödev olarak karşımıza çıkar. Ama bu kurallar, bu buyruklar «kendinde varlıklar», mutlak varlıklar olarak görülmeyip de, o toplumda yaşayan insanların «ortalama isteğinden» başka bir şey olmadığı anlaşılırsa, bu ilkelere tavır alabilmede özgür olacağımız da kendiliğinden kabul edilir. Gelişmiş, bir kişilik kazanmış insan, o buyrukları, o ilkeleri tartıp biçecek, çağına ve toplumuna göre değerlendirecek,

gerekirse onlarla savaşıacak. Hatta onlara uymak kadar onlarla savaşmayı da ödev bilecek. Kişilerinin özgür yetişmesini istemeyen bir toplum «ödev bilincini» de uyandıramaz ve üyelerinden sadece kör itaat ister. Bu da sonunda toplumun ahlakını da, kültürünü de, o toplumun kendisini de yıkıntıya götürür.

Bu kitabı yazarken biz de bir yandan öğrencilerimize ve felsefeyle ilgilenenlere çeşitli ahlak görüşlerini anlatmayı denedik, bir yandan da bu görüşlerin toplum açısından değerlendirilmelerine önayak olmak istedik. Birinci kitap mutluluk ahlakına, ikinci kitap da ödev ahlakına ayrıldı. Mutluluk ahlakının birinci bölümünde bireysel mutluluk anlayışını ikinci bölümünde toplumu gözönünde tutan, ama bireyi ortadan kaldırmayan mutluluk anlayışını incelemeye çalıştık. Bu yüzden Platon'la Aristoteles'i toplumcu filozoflar olarak Stoa'nın arkasına aldık. Üçüncü bölümü ise artık büsbütün topluma yönelmiş olan Yeniçağdaki ahlak anlayışlarına ayırdık. Bireyden çok toplumun mutluluğu araştırılır bu öğretilerde. «Olabilirdiği kadar çok insanın olabileceği kadar çok mutluluğu» düşüncesi ile kesin formülünü bulan bu anlayış sonunda «fayda» açısından ele alınarak utilitarizm'e varıyor. Ama utilitarizm de temel çizgisi bakımından mutluluk öğretisinden başka bir şey değil. Onun da istediği: Toplumun mutluluğu. Mutluluk ahlakının tam karşısında da Immanuel Kant'ın ödev ahlakı yer alıyor.

## MUTLULUK AHLAKI ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

İnsan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak Eudaimonism denir. Bütün Antikçağ etik'i (ahlak felsefesi) Eudaimonist karakterlidir. Bunu Demokritos'a kadar geri götürebiliriz. Demokritos Eudaimonism'in babası sayılabilir. Yunan Aydınlanması'nda —Sofistler'de—, Sokrates'de, Sokrates'den sonraki okullarda etik hep eudaimonist karakterli kalmıştır. 18. Yüzyıl Aydınlanması'nda da aynı karakteri buluruz. Eudaimonism bütün felsefe tarihi boyunca çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır. Ancak bu mutluluğa nasıl erişilebileceğinde yollar ayrılıyor. Bazan bu mutluluk (Eudaimonism) hazcılık (Hedonism) biçimine giriyor. Bunun da en tipik örneğini Aristippos'ta buluyoruz. Haz (hedone) biricik «iyi» olandır, hayatın amacı da en yüksek haza erişmektir; en yüksek haz da en yoğun hazdır. Epikuros'ta ise en yüksek haz en yoğun olan değil, sürekli olan, bütün yaşam boyunca sürebilecek olan hazdır; ruhun sarsılmazlığı olan mutluluk en yüksek değerdir. Stoa Felsefesinde de mutluluk erdemle özdeşdir, hedonism ortadan kalkar burada. Haz bir duygulanımdır (affekt), duygulanımlar ise insanda aşağı olan, insanı köleleştiren, yenilmesi gereken şeylerdir. Mutluluk kendine egemen olmada ortaya çıkar.

Hristiyanlık da, Müslümanlık da Eudaimonism'in dışında değildir. Öteki dünyaya inanç bunu kendisiyle birlikte getirir: Bir öteki dünya mutluluğu.

Yeniçağda Eudaimonism bireyci (individuel) karakterini yitirir. Modern toplumun, modern devlet ve hukuk anlayışlarının ortaya çıkmasıyla bir yeni Eudaimonism anlayışı da belirir. Tek kişilerin değil, toplumun mutluluğu söz konusudur burada. Bu artık toplumsal bir Eudaimonism'dir; bencil (egoist) temellere değil, özgeci (altruist) temellere dayanan bir yaşama ideali kendini gösterir. Bu eudaimonism insanın kendisinin mutluluğunu değil, herkesin mutluluğunu göz önünde tutar. Tam formülü ile ereği, olabildiğince çok sayıda insanın olabildiğince çok mutlu oluşudur. Herkesin mutluluğunu artırmayı kendisine erek yapan şey iyidir,

ya da topluma mutluluk getiren şey iyidir. Devletin de bütün çabası bu ereğe erişmek, bütün insanları mutlu kılmaktır; burada ölçü çok sayıda insanın mutluluğudur. Bundan dolayı ne yapılsa bu ereğe yararlı olup olmadığı sorulacaktır. Sonunda her şey yarar açısından görülmeye başlayacak, hatta erek yararlılık olacaktır. Bununla da eudaimonism'den utilitarism'e geçilmiş olur, burada yararcılık ilkesi ağır basar. Böylece toplumsal eudaimonism Antik dünyanın bireyci eudaimonism'den en esası noktalarda ayrılan başka bir biçim kazanmış olur.

Eudaimonia sözcüğü neyi dile getirir? Bu, yaşamın amaç ve değerinin insan ruhunda bulunduğunu dile getiren bir kavram. Bu kavram Sokrates'dan sonraki ahlak felsefesinin temel kavramı olmuştur. Bu eudaimonia sözcüğü felsefe kavramları arasına girmeden önce geniş ve zengin bir gelişme evresi bırakmıştır arkasında. Başlangıçta şöyle bir anlam taşır: Kendisinde, daimon'un yani doğrudan doğruya insanın yaşamını kuşatan, insanın yaşamalarının içine sokulan gücün kolayca görüldüğü kimse eu-daimon'dur. İlk sözcük mutlu bir alınyazısı anlamında kullanılıyor. Burada Tanrıca sevilmiş olmak düşüncesi gibi dinsel bir eğilim var. Bu dinsel eğilim daha da bir gelişir. Daimon özellikle insanın içinde bulunan, ekstaz halinde daha da bir yüksek yaşama erdiren o güç'ü dile getirir. Mistik hareketlerin ereği de daimon'u içinde iyi barındırmayı insanlara göstermektir. Daimon'un insan ruhu ile bağlantısı İyonya düşüncesinde bir adım daha ilerler. İnsanın iç yaşamı üzerinde düşünceler burada erkenden uyanmıştır ve bu sözcük ruhla ilgisini yitirmeden dinsel karakterinden sıyrılmaya başlamıştır. Herakleitos'a göre insana karakterini kazandıran daimon'dur. Demokritos'a göre de eudaimonia sürüde bulunmaz, daimon'un oturduğu yer ruhtur. Böylece sözcük anlamını yavaş yavaş yitirmekle birlikte henüz çift anlam taşır. Yerine göre dışarıdan etki yapan bir şey olarak ya da insanın ruhunda yaşayan bir şey olarak anlaşılır. Birinci durumda, yani dışarıdan etki yapan bir şey olarak dış dünyanın yaşama koşullarına göre mutlu olmayı dile getirir. Bu o çağın edebiyatında çok yayılmıştır (Xenophon'un Memorabilia II.I.26'da eudaimonia, zevk ve sefa içinde yaşama anlamına gelen, kakia olarak gösterilmiştir.) İkinci durumda, yani insanın ruhunda yaşayan bir şey olarak ise daimon bir ahlak terimi haline gelir ve ruh durumlarının övgüye değer olanlarını gösterir.

Eudaimonia kavramının özellikle Sokrates'den sonraki felsefenin temel kavramı olduğunu söylemiştik. Ancak Sokrates'den önce de bu kavramın felsefede yer aldığını görüyoruz. Bu bakımdan

eudaimonia kavramını işleyen Sokrates'den önceki filozoflar üzerine de kısaca eğilmek yerinde olur.

Genel olarak bir ahlak felsefesini de, ilk olarak, Yunan düşünce dünyasının oldukça geç bir döneminde, Yunan Aydınlanma çağında, özellikle Sokrates'de buluyoruz. İlk olarak bu Yunan filozofu ahlak soruları üzerinde eleştirci bir gözle düşünülmüş, ahlak soruları üzerinde özgür bir araştırma alanı açmıştır. Gerçi ahlak üzerine düşünceler Sokrates'den önce de yok değil. Daha bilimsel felsefe, varlıkların özü ve yapısı üzerinde özgür bir düşünce doğmadan önce de, mitosları ve masalları işleyen eserlerde, evrenin ve tanrıların doğuşunu inceleyen eserlerde, örneğin Homeros ve Hesiodos'ta da ahlak üzerine düşüncelerle karşılaşırız. Yalnız bu düşünceler dinin ve mitosların etkisinin dışında kalamamışlardır. Önceleri dinin, mitosun cevaplandığı sorular, eleştiren bir düşünmenin ve gözleminin konusu yapılıncaya da felsefe doğmuş oldu. Bu soruların başlıcaları: varolanların kökeni, dolayısıyla evrenin meydana gelişi ile insanın bu dünyadaki yeri ve ödevinin ne olduğu sorularıdır. İşte bu soruları daha Homeros ile Hesiodos'ta buluyoruz. Nitekim Aristoteles Homeros'u ilk filozof olarak gösterir. Aristoteles, Metafizik'inin birinci kitabında, ilk felsefe tarihi denebilecek olan bu kitapta, «En Eskilerin», yani eski ozanların, bu konular üzerinde eski filozoflardan daha önce düşünülmüş olduklarını, yalnız bilimsel olarak değil de, dine bağlı kalarak düşündüklerini söyler. Çünkü ona göre örneğin Homeros bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve yaşamın bir yorumcusudur. Homeros'un kullandığı biçim, bir şiir biçimi, bir bilim öncesi biçimdir elbette. Sonraları bilimsel felsefenin inceden inceye ele aldığı sorunlar Homeros'un destanlarında kapalı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu destanlarda ilk maddenin ne olduğu üzerindeki sorular yanında, olayların anlamı üzerine bir eğilmeyi de buluyoruz. İnsanlarla Tanrıların ilişkisi üzerine, insan yaşamı üzerine pek çok düşünüldüğünü görüyoruz. Homeros'un Tanrı istenci (irade) ile insan istencini karşı karşıya koyuşu, insan istencinin Tanrı istenci karşısındaki durumunu aydınlatmaya çalışması, insan istencine büyük önem vermesi, felsefe tarihinde sonradan istenç özgürlüğü şeklinde ortaya çıkan problemin, daha Homeros'ta başladığını gösterir. Odysseia'nın girişinde Zeus, insanların kötülüğün nedenini kendilerinde arıyacakları yerde, tanrılarda aramaya kalkışmalarına karşı çıkar. Homeros'un insanlık onuru ve saygınlığı, evliliğin yüksekliği, çocuğun önemi üzerindeki sözleri de ahlak üzerindeki düşüncelerini dile getirir. (Bkz. W. Kranz, Antik felsefe s. 8 v.d.). Aristoteles'in «En Eskiler» dediğine tipik bir örnek de Hesiodos'tur. He-

siodos'un «Theogonia» ve «İşler ve Günler» eseri günümüze kalmıştır. Theogonia'da khaos kavramının yer alması, felsefi düşüncenin başladığını gösteren belirtidir. «İşler ve Günler» adlı eseri ise бүtünü ile ahlakça bir yol tutmuştur. Yapılan haksızlıklardan hareket ederek hak ile adaletin önemi üzerine ders veriyor ve insanların gittikçe daha çok soysuzlaşması karşısında duyduğu kaygıların yükü altında ezilmesine karşın doğru ve hakça çalışmanın getireceği uğur ve bereketi insanların zihinlerine yerleştirmeye çalışıyor. Ayrıca bazan kısa bazan uzun bilgece sözler biçiminde çeşitli yaşama ve çalışma kuralları veriyor (Bkz: W. Kranz, Antik Felsefe s. 23 v.d.).

Bu dönemde bu ozanların eserleri yanı sıra «insanın bu dünyadaki yeri ve ödevi nedir? Doğru olan yaşayış hangisidir?» sorusu üzerinde birtakım özdeyişlerle de karşılaşırız. Bu özdeyişler aşağı yukarı İÖ 6. yüzyılda kutlu bir sayı olan yedi ile anılan, ama adları pek değişen bilgelere mal ediliyor. Bu Yedi Bilge arasında felsefenin babası sayılan Thales'in de adı anılır. Bu Yedi Bilge arasında gerçi çeşitli yazarlarda 22 ad gösterilir, ama en çok sözü geçenler Thales, Bias, Solon, Khilon, Pittakos, Periandros, Kleobulos'tur. Bunlardan Thales'i bir yana bırakırsak, ötekiler felsefi düşüncenin temsilcileri değillerdir. Ama yine de ahlak felsefesini bu Yedi Bilge ile başlatanlar var. Bunların özdeyişlerine henüz ahlak felsefesi diyemezsek de, ahlak felsefesine, felsefe düşüncesine bir «hazırlık» olarak kabul edebiliriz.

## Birinci Bölüm

### I. SOKRATES'DEN ÖNCEKİ FİLOZOFLARIN AHLAK GÖRÜŞLERİ

EFESOS'LU HERAKLEİTOS (Yaklaşık olarak: İ.Ö. 540-480) :

Herakleitos'a göre evren, boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişmedir, hiç durmayan bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur. Her şey akar. Bizim bu akışı, değişmeyi göremeyişimiz, kalıcı şeylerin var olduğunu sanmamız, değişmenin belli bir yasaya, belli bir düzene, belli bir ölçüye göre olması yüzündendir. Bu ölçü, bu yasa logos'tur. Evrene egemen olan logos'tur, yasadır, düzendir, akıldır. Bu evren yasasını, bu logos'u dile getiren de, Herakleitos'a göre, polarite'dir (kutupluluk). Logos'un içeriği kutuplu karşıtlar halinde hiç sona ermeyen devinimle gelişip serpilir. Evren bize bir yandan sürüp giden bir devinim, öbür yandan da karşıt şeylerin sonu gelmez bir savaşı olarak görünür. Bu karşıtlar ile bunların arasındaki savaş olmasaydı, evrende nesneler de olmazdı; çünkü nesneler savaşa egemen olan yasanın uzlaştırmasından meydana gelmiş olan birliklerdir, uyumlardır. Birbirinin karşıtı olan yüksekle alçak olmadan uyum da olmazdı. Bu karşıtların arkasında «bir-olan» hep hazır durmaktadır. Evrenin bir-olan temel maddesi de ateştir. Ateş bütün varolanların ilk gerçek temelidir, bütün karşıtların birliğidir, içinde bütün karşıtların eridiği birliktir. Bütün karşıtlar ikili olmakla birlikte aynı şey olup birin ayrı ayrı yanlarıdır. Bu karşıtlar birlik içinde kaynaşmaktadırlar. Bundan dolayı sonsuz devinim nesnelerin varlığında bulunur. Devinim olmasa bu varlık da ortaya çıkamazdı. Bu yüzden «savaş bütün nesnelerin babasıdır», ama bunun ardında bulunan şey «duran» bir şeydir. Sonsuz meydana geliş içinde «varoluş» gizlidir. Bilgi alanında geçen bu yasa Herakleitos için eylem ala-

nında da geçer. Bu iki alanı kesin olarak birbirinden ayırmayan Herakleitos her iki alan için de aynı yasayı koymuştur. Evrenin bu yasasını, logos'u bilmek, tanımak aklın ödevidir. Logos'u tanıyıp öğrenen kimse de doğadaki bu akıl yasasını kendi eylemine de «ölçü» olarak alacaktır.

Herakleitos'a bir «düşünce aristokratı» derler. Yığını hor görür. Ona göre yığın anlayışsızdır, her şeyin dış yönüne takılıp kalır. Bu yüzden değişmeyi de, değişmenin arkasındaki düzeni, yasayı da göremez. Çokluk, yığın sığırlar gibi yaşarlar, «domuzlar arık sudan çok çirkeften hoşlanırlar», bunun gibi çoğunluk da çamur içinde yaşar ve kurtlar gibi topraktan beslenir. Doğarlar, çocuklar meydana getirirler ve ölürler, daha yüksek bir yaşama ereğine bağlanmadan. Anlayışlı kimse ise, yığının çabaladığı şeye, değersiz ve gelip geçici bir şey olarak daha az değer verecektir; kendi aklına eseni değil, sadece genel yasayı ölçü olarak alacaktır; ve bütünü düzenine bağlanmakla, Herakleitos'un en yüksek yaşam ereği olarak gösterdiği hedone'ye (burada memnunluk anlamına) erişecektir. Mutlu olmak insanın kendi elindedir; dünya hep olması gerektiği gibidir; insanın mutluluğu kendini dünya düzeni içinde bulması ile olanaklıdır, bu da insanın ruhunun daimonca olması ile ilgilidir, daimonca olmasına bağlıdır. Yani insanın mutluluğu kendi iç durumuna bağlıdır. Daimon burada dış anlamda değil, iç anlamda alınıyazısıdır.

Ahlak üzerinde bu gibi düşünceleri fragmentler halinde günümüze kadar gelmiş olan Herakleitos'un, ahlak kavramlarını bilimsel bir biçimde belirlediğini gösteren hiçbir ize raslamıyoruz.

DEMOKRİTOS (460/70-370) :

Sofistlere kadar gelen gelişmede Yunan filozofları başlıca varlığın özü ve oluşu problemi ile yani doğayla ilgilenmişlerdi. Sofistlerle artık doğa değil, insan probleminin ele alındığını görüyoruz. Ancak, sofistlerle aynı çağda yaşamış olan Demokritos'un da insan sorunu üzerinde düşündüğünü, «doğru bir yaşamının dayanakları nedir?» sorusunu, kendisinden önceki felsefede bulamadığımız bir ölçüde araştırdığını görüyoruz. Bu bakımdan Demokritos bir geçit döneminin düşünürüdür.

Demokritos felsefesine Elealılar (Parmenides, Zenon) öğretisini çıkış noktası olarak alır. «Var olan», ona göre de, meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır, değişmezdir, kendi kendisiyle hep aynı kalır. Ama Demokritos'a göre, «varolanın» dışında bir «varol-

mayan», yani «boşluk», uzay da vardır. İşte bu uzay yüzünden «varolan», kendileri artık bölünemeyen parçalara ayrılır. Bunlara da Demokritos «atom» diyor. Atomların hareket edebilmesi de boş uzay yüzündendir. Atomların hepsinin yapısı birdir, hepsi cisimseldir, birbirlerinden sadece biçimleri, boşluk içindeki yerleri, ağırlıkları ile ayrılırlar, Demokritos'da ruh da cisimsel bir atomdur. Ruhun iki olayı, algı ile düşünme, ona göre, vücudumuzdaki atomların en incesi, en hafifi ve en düzü olan ateş atomlarının bir hareketidir. Atomlardaki tek değişiklik harekettir, yani yer değiştirmedir. Atomların renk, ses, sıcaklık gibi nitelikleri yoktur. Bu nitelikleri görüp işitmemiz duyuların karanlık bilgisinden gelir. Duyular asıl gerçeği, yani nesnelerin artık bölünemeyen son parçalarını (atomları) bilebilecek kadar keskin değildirler. Duyu bilgisi nesnelerin gerçek yapısını göremez, bunu ancak düşünen akıl kavrayabilir. Öyleyse duyularla bir gerçek bilgiye varamayız, ancak düşünen akıl, atomlarda ve uzayda nesnelerin gerçek özünü kavrayabilir.

Duyulur görünüşleri gerçek özden bu kadar belirli bir şekilde ayıran Demokritos, insan yaşamındaki ödev ve mutluluğu da dış dünyanın verilerinde değil, iç dünyanın gerçek özelliklerinde arayacaktır. Demokritos'un bütün ahlak üzerindeki görüşlerinde ve ilkelelerinde bu karakteri görüyoruz.

Demokritos'un ahlak öğretisi de, Herakleitos'ta olduğu gibi, «ahlak üzerine düşünceler» biçimindedir. Bu düşünceler ahlakla ilgili eylemlerin doğası üzerindeki araştırmalara dayanmıyor ve ahlaka uygun davranış ve ödevlerin sistematik bir ortaya konuluşu olmuyor.

Demokritos'a göre ilk yapılacak şey duygulanımları (affektleri) yenmektir. Ruh hiçbir korku ile, boş inançla ya da başka tutku ile bulanmamalıdır. İnsan, yaşamını dingin ve ölçülü olarak sürdürmelidir. Akıl, gerçek düşünüp taşınma, duygulanımlardan bağımsız, özgür olmayı sağlar. Akıl, çeşitli hazlar arasında, insan için en güzel ve en yararlı olanları ayırmasını bilmelidir. İnsanların yapıp ettiklerinin, kendisine göre ölçüleceği kriterium sadece haz ve acıdır. Haz ve acı, yararlı ve yararsızın ölçüsüdür. Yaşamımızın ereği olarak da Demokritos, ruhun sürekli bir dinginliğini, mutluluğu söz önünde tutuyor. Demokritos bu mutluluğu çeşitli adlarla göstermiştir: eudaimonia, euthymia (ruhun iyi durumda olması), ataraksia (sarsılmazlık, ruh dinginliği). İnsan için yapılacak en iyi şey elinden geldiği kadar yaşamına sevinç katmak, elinden geldiği kadar az acı duymaktır. Ama bundan duyusal hazların en yüksek olduğu anlamı çıkmaz. «Mutluluk ve ruh iyiliği sürüde bulunmaz».

daimonların yeri ruhtur, beden ve duyular insanı mutlu yapmaz, insanı mutlu yapan akıldır.

İnsanın içinde birtakım tutkular vardır, ama bu tutkularla savaşmak, insan için önemlidir, bu savaşı da ancak akıl başarır. İlaç nasıl vücudu hastalıklardan kurtarıyorsa, bilgelik de ruhu tutkularından kurtarır. Gerçek bilgelik, anlayışlı bir düşünme ile ruhu korkulardan kurtarmayı göz önünde bulunduran, bunu başarabilmiş olan bir bilgeliktir. Aklın olmadığı yerde insan yaşamdan zevk alamaz ve özellikle ölüm karşısındaki korkuyu yenemez. Yaşamın zevklerine düşüncesizce kendini kaptıran bir insan mutlu olamaz, ruh dinginliğine erişemez. Mutluluk, özü gereği, ruhun iyi durumda olmasından, ruhun uyum ve değişmez bir dinginlik içinde olmasından başka bir şeyde bulunamaz. Mutluluğu yaratan ölçü, düzen ve uyumdur, insanın kendi kendisi ile ve başkaları ile uyum içinde olmasıdır. Bunu da ancak akıl sağlar.

İnsan istek ve hazlarında ölçülü olmayı, yararına olanı zararına olandan ayırtedebilmeyi, kötülüklerden ve eğriliklerden kaçınmayı, istek ve eyleminde kendini doğasına ve yeteneklerine göre sınırlamayı öğrenmedikçe mutlu olamaz, bunları öğrendiği ölçüde de bu mutluluk insanda daha yetkin, daha güvenilir bir biçimde belirir. Ölçü ve uyum insanı ruh sağlığına ulaştırır. Öyleyse mutluluğa götüren yol, Demokritos için, yeterlik, uyum, ölçülülük ve eylemlerinde arıklık ve ruhun oluşumudur. İnsanın ahlaksal değerinin ölçüsü de düşünüşüdür. Ruh böyle bir durumda olunca insan yalnız iyi olandan, güzel olandan sevinç duyar. Kötüyü yapmak şöyle dursun, istemez bile. Mutluluğa ancak bir çaba ile erişilebilir. Ama mutluluğa eremeyişi insanın kendi suçudur. Tanrılar insana yalnız iyi olanı verirler, ama insan kendi akılsızlığı yüzünden iyiyi kötüye, kendi zararına çevirir. Mutlu olmak sanatı, insanın kendi elinde olanlardan yararlanması ve bununla yetinmesidir, zorunlu olandan, gereksinme duyduğundan daha fazlasını istememesidir. Az isteyen kimseye bu az çok olur. İsteklerin sınırlanması yoksulluğu zenginliğe çevirir. Çok isteyen kimse elinde olanı da yitirir. Aşırı olan her haz, sonunda acı olur, buna karşılık ölçülülük hazzı çoğaltır. Kendinde olmayanı istemek sadece akılsızlıktır. Akıllı kimse elinde olanlardan sevinç duyar ve elinde olmayanlardan üzülmez.

Duyu hazları kısa sürer, sadece ruhun değerleri gerçek bir mutluluk sağlar. Hiçbir güç, hiçbir zenginlik bilgimizi arttırmaz.

Demokritos, sadece eylemlerimizin değil, istemlerimizin de eğrilikten sıyrılmış olmasını ister. Zorlanarak değil, insan kendi düşünüşü ile doğruyu yapmalıdır. Bir kazanç ümidi ile değil, iyiyi yapmak için iyi olmalıdır. İnsan başkalarından çok kendinden

utanmalıdır. Sadece doğruluk bilinci ruh dinginliğini sağlar. Bunun için de Demokritos üç yol gösterir: *doğru düşünme, doğru konuşma, doğru eyleme*.

Bütün yanımların nedeni bilgisizliktir, daha iyinin bilinmesidir. Her iyinin nedeni akılcıca davranmaktır. Bundan dolayı erdem yoluna zorla değil, düşünerek varmalıdır. Ruhu dinginliğe kavuşturan yaşama insanı ancak akıl erdirtir. Ruhu tutkulardan ancak bilgelik kurtarır. Onur, zenginlik gibi dış değerlerle çok ilgilenmemeli, insan sevinçlerini kendi kendinden, kendi ruhundan yaratabilmelidir. Böylece ilkel düşüncede dışta aranan mutluluk, Demokritos'ta içe çevrilmiştir. İç doygunluğun önemi, ruhun iyiliği, ruhun sağlığı ön plana geçmiştir. Tinsel değerlerin egemen olduğu yerde, dış olaylar eylemin yargılanmasında ölçü olamaz elbette, eylemi meydana getiren düşünüş burada önemlidir. Eylemlerinde değil, istençlerinde, insanın değerli olup olmadığı anlaşılır.

Böylece dış dünyadan kopma, Yunan Felsefesinde, düşünsel bir bilgiye dayanan yeni bir şey olarak ortaya çıkıyor. Demokritos yaşam karşısında bir iç özgürlüğe değer veriyor.

Devlet-toplum yaşamını da zorunlu gördüğü halde, Demokritos için en iyisi insanın toplum yaşamından kendini çekmesidir. Herakleitos'un tersine devlet biçimleri arasında demokrasiye bağlıdır. Bir güçlüye bağlanmaktansa, yoksul ama özgür olarak demokraside yaşamayı üstün tutar. Dostluğa büyük bir önem veren Demokritos evlilik karşısında aynı saygırı göstermez. Ancak, evlilik karşısında ahlaksal bir görüş bütün o çağda eksik olan bir şeydir. Kadını da aşağı görür, çocukları olmasını da istemez. Başkalarından istediğini seçebileceği bir çocuk almanın daha uygun olacağını da söyler.

Demokritos'un ahlak yazılarından bize kalan her şey, kendisinin çok deneyimler geçirmiş, gözlemler yapmış, ciddi ahlak ilkelere varmış bir insan olduğunu gösteriyor. Ancak bu gözlemler ve vardığı yaşama kuralları ne denli değerli olursa olsun, Yunan etiğinin ilk bir sistematik betimlemesini gösterebilecek bilimsel temellendirmeler eksiktir bu görüşlerde. Gerçi elden geldiği kadar haz elde etmeyi, elden geldiği kadar acıdan kaçınmayı insan için en değerli bir şey olarak göstermiştir. Ama bu haz ve acının özünün nerede bulunduğunu araştırmamıştır. Belli birtakım ahlak kuralları koymuş, ama bunları belli bilimsel kavramlarla bağlamamıştır. Bundan dolayı Demokritos'un etiği kendi içinde ne kadar değerli olursa olsun, bu etik onun felsefe sistemi yanında sadece ikinci derecede bir önem taşır. Nitekim Aristoteles de —Demokritos'un eserlerini bizim gibi parçalar halinde değil, bütünü ile gör-

miştir— Demokritos'u ahlak felsefesinin kurucusu olarak gösterdiği Sokrates'in karşısına fizikçi olarak, doğa filozofu olarak koymuştur. Aristoteles eserlerinde pek çok Demokritos'un sözünü ettiği halde, bunlardan hiçbirisi ethiği ile ilgili değildir.

Felsefe tarihinde euthymia'yı (ruhun iyi durumda olması) ilk olarak insanın ereği olarak koyması, Demokritos'u kendinden sonraki bütün Yunan ethiği ile bağlaması bakımından, başlangıçta felsefesi için söylediğimiz gibi, etik bakımından da, Demokritos'u bir geçit dönemi filozofu sayabiliriz. Mutluluğun içle ilgili bir şey olmasının, ahlaksal olanın autonomisi düşüncesinin ilk defa kendisinde belirmesiyle Demokritos, Sokrates-Platon ethiğinin büyük idealisini hazırlamıştır. Bir sistem kurmamış, ama bu sistemin çekirdeğini vermiştir. Ruhun iyi durumda olması, mutluluk, bundan böyle bütün Yunan ethiğinin ana-ilkesi olacaktır.

#### SOFİSTLER :

İÖ 5. yüzyılın ortalarına kadar Yunan felsefesinin başlıca problemi doğa idi. Pratik yaşam bilimsel araştırmalardan uzak tutulmuştu. Pratik yaşamın, ahlakın bilimsel oluşumla bağlı olduğu düşüncesi eski düşünürlere yabancı idi. Ancak 5. yüzyılın ortalarında çeşitli nedenler, özellikle Yunanistan'ın geçirdiği politik ekonomik kalkınma, bu durumu değiştirdi. 5. yüzyılın ortalarında Atina'da demokrasinin ortaya çıkışı, belli bir yetiştirme biçimini de gerektirdi. Bundan dolayı, bilgi de toplumsal bir değer, bir güç kazanmaya başladı. Demokrasi düzenine geçen Atina'ya eski eğitim sistemi yetmiyordu artık. Yeni duruma uyabilmek, bu yeni düzende bir rol oynayabilmek için daha çok bilmek gerekiyordu. Bu da «başarılı yurttaş nasıl yetişir?» sorusunu ortaya koydu. İşte *Sofistler* bu sorunun cevabını vermeye çalışmış ve başarılı yurttaş yetiştirme denemesine girişmişlerdir. Böylece felsefenin konusu da artık insana yönelmiş oluyordu.

Yeni toplum düzeni için yararlı yurttaşlar yetiştirmek işi ile uğraşan Sofistler devlet sanatı anlamında «erdem öğreticisi» olmak istiyorlardı. Bunu başlıca gerçek bir ödev olarak görmelerinin nedeni de, bilgi anlayışlarında relativist oluşları idi. Nesnelerin bilimsel bilgisine inanmıyorlar, bu yüzden bununla uğraşmaya önem vermiyorlardı.

Erdem kavramı ilk Sofistlerce, kendi çağlarındaki yurttaşlarının kullandıkları aynı anlamda ve aynı belirsizlik içinde kabul edilmekteydi. Bu erdem kavramında Yunanlıların erdemli insan

için kullandıkları bütün kavramları topluyorlardı: Bir yandan pratik bakımdan yararlı olan yetkinlikler, vücut sağlığı ile birlikte aile ve toplum yaşamı için değeri olan her şey, öte yandan karakterce doğru ve erdemli olmak. Sofistlerin ilk kuşağının ahlak öğreticileri üzerine bize kadar gelmiş olan bildiriler, bu öğreticilerin kendi çağlarında yaygın olan ahlak görüşlerine temelden bir karşı durmadan uzak olduklarını gösteriyor. Platon'un «Protagoras» diyalogunda, Protagoras, öğrencisine kendisinin yanında geçireceği her gün daha iyi olacağını söyler, öğrencisini iyi bir aile babası ve iyi bir yurttaş yapmak istediğini açıklar. Erdemi en güzel şey olarak adlandırır. Ona göre her haz iyi değildir, güzele duyulan haz iyidir, her acı da kötü olamaz. Platon kitabın içinde verdiği mitosta Protagoras'a şunu söyletir: Her hayvanın kendini koruma aracı vardır, Tanrı insanlara da kendini koruma aracı olarak doğru olanla olmayanı ayırmak için bir duyu vermiştir. Her insanda doğadan bu özellik vardır. Böyle bir duygusu olmayan kimse topluluk halinde yaşamaya katılamaz. Politik sorularda herkesin bir oyu olduğundan gençliğin de yetiştirilmesi ve ahlaksal bir eğitimden geçirilmesi gerekir. İnsandaki bu doğal yatkınlığın gelişmesi de öğretimle olur. Öğretim de ancak doğanın ve alıştırmaların kendisine yardım etmesiyle ereğine erişir. Gorgias da kendisi için erdem öğreticisi adını ve sorumluluğunu reddederse de, bu onun erdem üzerinde konuşmasına engel olmaz. Gerçi o erdemin genel belirlenimi üzerinde durmaz, ama erkeğin, kadının ve çocuğun, özgür insanla kölenin erdemlerinin nerede bulunduğunu tek tek olaylarda göstermeye çalışmıştır; bunu yaparken de o zaman geçerlikte olan görüşlerden uzak kalamamıştır. Bundan böyle sofistlerin ahlakını, çağdaşlarının ve halkın düşünce biçimi ile bağlantısı bakımından alırsak bunların arasında bir ayırma yapmak için neden kalmaz ortada.

Ama gerçekte durum böyle midir? Sofistlerin ilk kurucuları o zaman geçerlikte olan ilkelerle her ne kadar çatışma içinde olmasalar bile, yine de onların bütün görüş açıları onları bu çatışmaya zorlar.

Sofismin kendisi, aslında, o zamana kadarki ahlak geleneğinin bir dışına çıkmadır. Sadece kendi varoluşları bile bu geleneğin yetmediğini gösterir. İnsan sadece toplumun törelerine uysavdı, onlarla yetinseydi, ayrıca özel erdem öğreticilerine de gereklilik kalmazdı. Erdem bir kez özel bir öğretimin konusu yapılmıca da, elbette gelenekler olduğu gibi alınmayacak. Sofistlerin baştan beri yanıttığı gibi, erdemin nerede olduğu, doğru ile eğrinin ne olduğu gibi sorular da sorulacaktı. Ancak, Sofistlerin dünya görüşü baki-

mından da bu sorulara ancak şöyle cevap verilebilirdi: Genel geçer bir doğruluk olmadığına göre, genel geçer bir yasa da olamaz. İnsan, tasarımlarında her şeyin ölçüsü olduğuna göre, eylemlerinde de her şeyin ölçüsüdür. Her bir kimseye doğru görünen şey o kimse için doğru olunca, kendisine haklı ve iyi gelen bir şey de o kimse için haklı ve iyidir. Başka deyişle herkes doğaya uygun olan haklarına, kendi istençlerine, kendi eğilimlerine uyar; yasa ya da törelerle engellenirse, bu, doğal olan haklarının bozulması demektir. Onlara göre aynı şey birine iyi bir başkasına zararlı görünür. Öyleyse iyi de doğru gibi görelî (relatif) bir şeydir.

Ahlak kavramları üzerindeki bu kuşkular sonunda bir değer anarşisine götürmüştür Sofistleri. Daha doğa filozoflarında başlayan gelenek-doğa ayrılığını, Sofistler, ahlak alanına da aktarmışlar, ahlak kurallarının da yer yer, zaman zaman değiştiğini görerek bunların insan eliyle konmuş birer koyum olduğunu, bu koyumların da çoğu zaman insanı doğa yasalarına karşı davranışlara zorladığını ileri sürmüşlerdir. İnsanların gerçek bağlanacakları yasalarsa, onlara göre, doğa tarafından konulmuş yasalardır, doğa yasalarıdır. Böylece o zamana kadar Yunanlılarda biricik ahlak otoritesi olan yasa ve gelenekler sarsıntıya uğramış ve geçerliğini yitirmiştir. Her konulmuş ahlak ve hukuk yasası insan özgürlüğünü haksız olarak sınırlayan bir şey olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece Sofistler ahlak alanında da sınırsız bir öznellik getirmişlerdir.

## II. SOKRATES VE SOKRATESCİ OKULLAR

SOKRATES (469-399) :

Sofistlerin bilgi anlayışı, her bakımdan, bireyi göreciliğe götürmüştü. Onlara göre tümel olarak geçerliği olan, yani her yerde ve her zaman geçen ne bir doğru, ne de bir ölçü vardı: «İnsan her şeyin ölçüsü» idi (Protagoras). Sofistlerle aynı çağda yaşayan, ama onlara karşı koyan Sokrates ise, tam tersine, tümel bir doğrunun bulunabileceğine inanır. Gerçi Sokrates de, sofistler gibi, toplumca kabul edilmiş gelenek ve görenekler, töreler üzerinde düşünmeyi kendisine ilke yapmıştır. Ama onun göz önünde bulundurduğu, sağlam, herkes için geçerliği olan bir bilgiye varmaktır. Sokrates

de, sofistler gibi, din-gelenek otoritesine gözü kapalı bağlanmamakla birlikte, akla, düşüncenin nesnel değerine, bireylerin üstünde bir normun bulunduğu sarsılmaz bir inancı vardır. Onun kendine özgü öğretme ve araştırma yöntemi olan diyalog da bu inanca dayanır. Sokrates'in samının (doxa) karşısına koyduğu bilgi (episteme) hemen öğrenilecek, hazır bir şey değildir, birlikte çalışarak, uğraşarak varılacak bir amaçtır. Bundan dolayı onun yöntemi olan diyalog'da düşünceler ortaya konur, bunlar karşılıklı olarak eleştirilir, böylece herkesin kabul edeceği şeye varılmak istenir. Sokrates'e göre bilimsel çalışmanın amacı, duyumlarla edinilen tek tek tasarım değil, kavramdır. Bundan dolayı kavramın belirlenmesi, sınırının çizilip gösterilmesi olan tanıma varmaya çalışılır. Sokrates bu yöntemini —tıpkı sofistler gibi— insan yaşamının sorunlarına uygulamaya çalışmıştır. Onu ilgilendiren sadece «doğru bir yaşayış hangisidir?» sorusu. Doğa felsefesi ile hiç uğraşmamış; kavramsal doğruyu araması da sırf ahlak kaygıları yüzündendir. İnsanın ahlakça kendini yetiştirmesi ile bilim aynı şeydir. Araştırmalar sonunda bulunacak tümel doğru, ahlak bilincine açıklık ve güven sağlayacaktır. (Bkz: Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 47-52).

Sokrates'in bütün düşüncesi, bütün çalışmaları böylece, ahlaka yönelmiştir. (Bu konuda geniş bilgi: B. Akarsu, Sokrates'de Erdem Düşüncesi, Felsefe Arkivi, sayı 13). Bu ana-konuda çıkış noktası da «erdem ile bilginin özdeş, aynı olduğu» görüşüdür. Bütün erdemler doğrudan doğruya bilgeliğe ya da bilgiye dayanırlar, daha doğrusu bilgi ile birliktedirler; çeşitli erdemler olduğu tasarımı da sadece bir görünüştür, aslında sadece tek bir erdem vardır. Bütün insanlarda erdeme karşı aynı yatkınlık bulunması gerekir. Önemli olan bu yatkınlığın iyi bir öğrenimle, eğitimle geliştirilmesidir.

Kendini bilgili sanmak kuruntusundan başka hiçbir şey gerçek bilgiye daha büyük bir engel olamaz. Bundan dolayı ahlak bağlan-tılarında, kendini tanımadan daha zorunlu hiçbir şey yoktur. Çünkü Sokrates'e göre bilgi insanı doğru eyleme, bilgisizlik de insanı eğri, yanlış eyleme götürdüğünden, kendini tanıyan insan kendine yarayanı yapacak, kendini tanımayansa kendi zararına olanı yapacaktır. Bilgi böylece bütün ahlaksal eylemlerimizin kaynağıdır, bütün yanlış eylemlerin temeli de bilgisizliktir.

Sokrates'e göre her erdem bir bilgidir; ama bu bilginin içeriği nedir? Sokrates'in genel olarak cevabı: «İyi»dir. İyi ve doğrunun ne olduğunu bilen kimse erdemlidir, adildir, yiğittir v.b. Ama bu da yine biçimce (formal) bir belirlenim. Erdemli yapan bilgi, iyi-

nin bilgisidir, ama iyi nedir? İşte bunu Sokrates belirlememiştir. İyi, erek olarak düşünölmüş bir kavram, iyiyi yapmak da, bu kavrama uyan eylem, yani pratik uygulanmasında bilginin kendisi. Ahlaksal bilginin özü, iyinin bilgisi, doğrunun bilgisi v.b. ile gösterilmekle, açıklanmadan kalmış oluyor. Zaten Sokrates bu genel belirlemeler üzerine çıkmıyor. Teorik felsefesi genel olarak kavramsal bilgileri istemekle kaldığı gibi pratik felsefesi de kavramlara uygun eylemleri belirlemeden istemekle kalmıştır. Sokrates'te iyi, güzel, yararlı kavramları hep bir anlamdadır. Ona göre hoş ve yaşamı acısız kılan işler güzeldir, her güzel iş de iyi ve yararlıdır. Belli bir ereğe hizmet etmeyen bir iyinin olacağına inanmaz. Her şeyin gördüğü bir iş vardır, bu işi en iyi gören de o şeydir, örneğin göz görür, kulak işitir, bir üzüm kütüğü kendine özgü aletle en iyi kesilir. Öyleyse iyi yararlı olmaktan başka bir şey değildir, güzel de bundan başka bir şey değildir. Bundan dolayı her şey yararlı olduğu şey için güzel ve iyidir. Kimse yararlı bulduğu şeyden başkasını yapmak istemez. İyi yararlı olduğuna göre, hiçbir insan yaptığı işten daha iyilerinin bulunduğunu bilip de yapmamazlık etmez. Öyleyse bir insanın iyiyi yapmaması sadece bilgisizlikten gelir. Bilgisizlik denilen şeyse, değerli şeyler üzerinde yalan yanlış şeyler bilmek, iyiyi kötüden ayıramamaktır. Bundan da şu sonuç çıkar: kimse kötü olan, ya da kötü bildiği bir şeyi isteyerek yapmaz, zaten insanın kötü bildiklerini iyi bildiklerine üstün tutması doğasına aykırıdır. İnsan her zaman iyiyi ister, ancak, iyi sandığı aslında çoğu zaman kötüdür, böylece bilmeyerek kötüyü yapmış olur. Sokrates, sonunda, kimsenin bilerek bir kötölük işleyemeyeceği düşüncesine varıyor. İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, korkulacak şeyleri korkulmayacak şeylerden, yapılması gerekeni kaçınılması gerekenden ayırdedebilen bir insan kötölük işleyemeyecektir. Öyleyse erdem bilgidir.

Bir insanın hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğunu doğru olarak ayırdedebilmesi, onun bilge ve erdemli olduğunu gösterir. Bilge olan insan kendini de tanır, neyi bildiğini, neyi bilmediğini ayırır, başkaları üzerinde de bu ayırmayı yapar, öylece yanlışlığa da düşmez, yapamayacağını bildiği şeyden sakınıp bu işi anlayanlara bırakır. Böylece de bilgeliğin gücü altında her iş yolunda gider, çünkü yanlış işler ortadan kalkınca insanlar doğru yolu tutarlar, böyle olunca da ister istemez bütün işler yolunda gider, onları mutluluğa kavuşturur. Bilge olmak, doğru ve erdemli olmak, bilgisizliğin işe karışmasına engel olur, bilimin gösterdiği yolda yürümekse insanı iyi ve mutlu kılar. Böylece erdemli olmanın da bir yararı var: İnsanı mutlu yapması. Erdem ruha mutluluk, eudai-

monia sağlar. Biz ancak erdemli olmakla, doğru olmakla mutluluğa erişebiliriz, mutlu oluruz. Her davranışında en büyük iyiliği gözeten erdemli kişi gelişigüzel değil, bile bile hareket eder. Y yapmak istediğini bilen, eseri için kullanılması gereken şeyleri şuradan buradan toplayan değil, verilmesi istenen biçimi alabilecek olanları seçen sanatçı gibi davranır. Bunlardan herbirinin sonunda istenen biçimi ve güzelliği elde edebilmesi için, her şeyi bir düzene göre yerleştirir ve her koyduğunu daha önce koyduklarına uydurur. Bir şeyde düzen ve uygunluk varsa o şey iyidir, karışıklık varsa değildir. Ruhumuz için de bu böyledir, uygun ve düzenli ruh iyidir. Ruhtaki düzen ve uygunluğa da yasalara uygunluk ya da yasa denir. İnsanları doğru ve uslu kılan da budur. Her şeyin erdemini yapan düzendir. Bir şeyi iyi yapan, ondan kendine yaraşan bir düzen bulunmasıdır. Bundan dolayı kendisinde kendine uygun bir düzenin bulunduğu ruh da, düzeni olmayan ruhtan daha iyidir. İnsan ancak kendi kendisiyle uyum halinde olduğu zaman mutlu olabilir. Kendi kendisiyle uyum kuramayan bir insan hiçbir zaman mutlu olamaz. Kendi kendisiyle uyum kurabilmek de, insanın davranışları üzerinde her zaman akli egemen kılabilmesi, yapılması gerekenle, kaçınılacak şeyler arasında doğru bir bilgiye varabilmesi ile sağlanabilir. Bilgiden doğan, bilgide sağlam temelini bulan «iyi», insanı mutlu yapar, ruha sağlık, esenlik kazandırır.

Sokrates, devlet düzeni, yasalar karşısında da çok büyük bir saygı gösterir. Bir insan devletin yasalarını beğenmeyebilir, ama yine de onlara karşı duramaz. Devletin buyruğuna her zaman uymalıdır, ya da yasanın kabul ettiği yollardan gidip o yasaları değiştirmeye çalışmalı, insanları uyandırmalı, kandırmalıdır.

Böylece Sokrates doğruluk, iyilik kavramını bir yandan yasalara uymakla açıklamış, hatta kendisi de yasaları bozmamak için haksız bir yargıya bile —hem de kendisini ölüme götüren bir yargıya— boyun eğmiştir, öte yandan var olan yasalarla yetinilemeyeceğini savunmuş, nitekim içinde duyduğunu söylediği bir çeşit Tanrı sesinin - Daimonion'un buyruğu olan filozofluk görevinden de hiçbir zaman vazgeçmeyeceğini de açıklamıştır.

Devletin yasalarına itaat etmeliyiz. Ama neden? Bunun yanında Tanrının yasalarına da saygı göstermeliyiz, ama Tanrının yasalarını nasıl tanıyacağız? Bu soruları cevaplandırmaya çalışmak, ilkesi «açık» bilgiye varmak olan bir filozofu ahlaksal eylemleri bilimsel bir temellendirmeye götüreceği açıktır. Ancak bu temellendirmeyi sonuna kadar götürdüğünü de göremiyoruz Sokrates'in. İyi olanı sonunda yararlıya geri götürmekle, belli bir ereğe varan şeyi iyi olarak kabul etmekle, böylece iyi olan şey yararlıdan

başka bir şey olmayınca, mutlak bir iyi de kalmaz ortada, sadece göreceli bir iyi vardır, yararlı ve zararlı olma da, iyi ve kötünün ölçüsü olur. Ahlak yasaları da yarar motifine dayandırılmış olur. Xenophon'un «Sokrates'ten Anılar»ında şu sözlere rastlıyoruz: Ölçülü olmayız, çünkü ölçülü olan ölçüsüz olandan daha hoş yaşar. Alçakgönüllü olmalıyız, çünkü övünme zarar ve utanç getirir. Dostlar edinmeye çalışmalıyız, çünkü sadık bir dost en yararlı şeydir. Toplum işlerine karışmaktan kaçınmamalıyız, çünkü bütünü iyiliği tek tek kişilere de iyilik getirir. Yasalara itaat etmeliyiz, çünkü bu bizim için de devlet için de en yararlı olandır. Erdemli yaşamalıyız, çünkü erdem tanrılar ve insanlar bakımından en büyük yarar sağlar.

Xenophon'un bu bildirdiklerinden Sokrates'in iyiyi yararlıya bağladığını çıkarabiliriz. Ama bunun yanında Xenophon'da şunlara da rastlıyoruz: İnsanda en değerli olan, insan varlığının tanrısal yanı, ruhtur; çünkü ruh aklın bulunduğu yerdir ve sadece akıllı olanın değeri vardır. Bundan dolayı her şeyden önce bu akıl için özen ister, insan, akli için kaygılanmalıdır. İnsan kendisini ve dostlarını daha yetkin yapmaya çalışırsa daha iyi yaşar. İnsanın tinsel yetkinliği de ilk planda bilgi ile bağlı olduğundan, bilgelik ve erdem en büyük iyi olarak gösterilmiştir; iyi de bütün başka şeylerden, hiçbir şeyle karşılaştırılamayacak şekilde, daha değerlidir. Bu sözler Platon'un Sokrates üzerine anlattıklarına da uyuyor; bütün ahlaksal hayatı bilgiye dayandırmak isteyen ve insanları kendi kendini tanımaya ve kendi üzerinde çalışmaya yönelten bir filozof için de uygundur. Öyleyse Xenophon'da açıkça rastladığımız, ayrıca Platon'da yer yer bulduğumuz ahlak ilkelerinin bir ereğe uygunluk temeline, bir yararlılık temeline dayandırılışını nasıl yargılayacağız? Erdemi yaşamın son ereği olarak açıklamak, ama aynı zamanda erdemi bize vereceği yararlardan dolayı öğütlemek gelişmelidir.

Sokrates'in ahlaksal yaşamayı bilgiye dayandırdığını biliyoruz. Ama bu bilgi kavramı Sokrates'te formel bakımdan (biçimce) belirsiz olduğu gibi, materyel bakımdan da (içerikçe de) aynı belirsizlik içindedir. Pratik bilginin içeriğini kuran iyidir, iyi de yararlı olandır. Ama bu yararlılık, bu ereğe uygunluk nerede bulunur? Neyin yararına, hangi ereğe? İşte burada Sokrates hiçbir alanda konuşmadığı kadar kesin konuşur: Tinsel (manevi) yetkinliği, ruhunun esenliği, kendi ruhu için kavga, insanın en önemli ereği olmalıdır. Öyleyse artık burada mutluluk —erdemli olmakla kazanılan mutluluk— ahlaklılıkla bir oluyor. Mutluluğu ancak erdemli olma yarattığına göre, mutluluk ahlaklı olmaktan başka bir şey değil.

İyiye kötünden ayırdedebilen bilge kişinin mutluluğu söz konusu burada. Erdemle mutluluk bir sıraya konmuş oluyor Sokrates'te. Erdem de bilgidir, akıl bilgisinden başka bir şey değil.

Sokrates'in içinde duyduğunu söylediği ses —kendi deyişi ile Daimonion— de bu mutlulukla = eudaimonia ile bağlantı içinde. Yukarıda söylediğimiz gibi eudaimon, kendisinde daimon'un yani doğrudan doğruya insan yaşamını kuşatan, insan yaşayışlarının içine sokulan gücün bulunduğu kimsedir. Sokrates'in daimon'unu bu bakımdan vicdanla ya da insana doğru yolu gösteren güçle karıştırmamak gerek. Daimonion, Ernst Hoffmann'ın «Griechische Philosophie bis Platon» adlı eserinde belirttiği gibi, sözcük olarak da, anlam olarak da eudaimonia ile bağlantı içinde. Erdemli insanı, mutluluğunu yitirmek tehlikesi içinde bulunduğu zaman uyaran, uyarıcı bir ses. Sokrates doğruluğun, doğru eylemin insana eudaimonia sağladığına inanıyordu. Bu ses mutluluğun, tehlikede olduğuna işaret edince, doğru davranmadığını anlıyordu. Zaten bu ses hiçbir zaman iyiye yapmayı buyurmamıştır. O daha çok alakoyucu bir ses. Kötü bir şeyi yapmaya bırakmayan, kötü eyleme engel olan bir ses. Bizi kötü eylemlere götüren daha çok dış dünyaya bağlı şeyler, duyulara bağlı şeyler, bu ses işte dış dünyanın, duyuların zevkine insanın kendini kaptırmasına engel olan aklın sesi. Sokrates, bilmeden kendi iyiliğine karşı davranmak istediği zaman bu ses kendini gösterir. Bu ses bir eyleme karşı bir uyardıda bulunuyorsa o eylem iyi olamaz.

Aklı, akıl bilgisini ahlaksal eylemlere temel alması Sokrates'i Sofistlerin karşısına koymuştur. Gerçi Sofistler de duyular yoluyla herkes için geçen doğru bilgiye varılabileceğine inanmıyorlardı. Ama bu onları tam bir göreciliğe (relativism) götürmüştü. Tümel, genel geçer bir bilginin olabileceğine inanmıyorlardı. Ahlaksal iyi ve bunun bilgisinde ölçü, Sofistler için, gelişigüzel insan görüşleri idi. Sokrates için ölçü, insan aklının düşünüp taşınarak kavrayabileceği nesnel gerekliliktir. Ancak Sokrates bu kavramsal bilgiyi araştırırken de, tümel tanıma varmak isterken de, yine o içindeki sesin sadece yanlış yolu haber verşi gibi, hep karşındakilerden tanımlar istemiş, verdikleri tanımların eksik ya da yanlış olduğunu göstermiş, onların sanılarının doğru olmadığını, bir episteme'ye varmadığını açığa çıkarmış, ama kendisi de hiçbir zaman bir tanım verememiş, kavramları tam bir belirlemeden hep kaçınmıştır.

## KYNİKLER :

Bilgi konusunda da, ahlak konusunda da Sokrates'in genel karakterli düşüncelerden öteye gitmediğini, erdemin de, bilginin de, mutluluğun da ne olduğunu işlemediğini gördük. Sokrates kimse-nin hocası olmadığını söylerdi. O sadece insanları uyarmak istiyordu, ya da insanları «yaşayışları ve karakterleri üzerinde düşünme-ye» zorluyordu. Bu yüzden Sokrates'in, başka felsefe okulları anlamında, bir okulu olmamıştır. Öğrencileri, daha doğrusu, «genç dostları» onun düşüncelerini çeşitli doğrultularda geliştirmişlerdir.

Sokrates'in akılla yönetilen bilgi ile, değerler üzerinde düşün-mekle erişilen yaşama ereği olan eudaimonia'sı da mutluluğun özü ve koşulları sorusunu çeşitli cevaplara açık bırakmıştı. Sokrates'in bu tutumu öğrencilerini birbirine karşıt yollara götürmüştür. Sokrates bu öğretilerin daha çok kımıldatıcısı olmuştur. Mutluluk nedir? Yaşamının ereği olan mutluluğa insan nasıl erişebilir? Mutlu-luğa götüren yol hangisidir? İşte bu soruların cevabında Sokrates' in öğrencileri birbirinden ayrılıyor. Hepsi insanın mutluluğunu ya-şama ereği olarak alıyor. Ama buna götürecek yolda birbirlerinden ayrılıyorlar. Sokrates'in ölümünden sonra hocalarının öğretisini sürdürmeye çalışan öğrencileri önceleri aralarında serbest konu-şmalar yapmışlar, sonra da birbirlerinden ayrılmaları ile Sokratesci okullar ortaya çıkmıştır.

Dört Sokratesci okul var: Megara Okulu, kurucusu Euklides; Elis-Eretria Okulu, kurucusu Elis'li Phaidon; Kynikler ve Kyrene Okulu. Bunlara Sokrates'in öğretisinden sadece belli birtakım gö-rüşleri ele alıp geliştirdikleri için tek-yanlı Sokratesciler de denir. Hocasının düşüncelerini en derinden ve bütünü ile işleyen Platon olmuştur. Sokratesci okullardan ilk ikisinin öyle pek belirtilmeye değer bir başarısı yok. Kynikler okulu ile Kyrene okulu ise önem-lidirler.

Kynikler okulunun kurucusu Atinalı *Antisthenes*, Sokrates'in öğrencileri arasında en yaşlılarından biri. Doğuşunun İÖ 440 olduğu sanılıyor. Ama tam güvenilir bir tanıklık yok doğumu ve ölümü üzerine. Sadece 366'da yaşadığı kabul ediliyor. Atinalı bir baba ile Trakyalı bir köle ananın oğlu. Önceleri sofist *Gorgias*'ın öğrencisi. Ondan retorik sanatı ile öğretmenlik öğrenmiş. Ancak olgunluk çaığında Sokrates'le tanışmış ve büyük bir hayranlıkla kendisine bağlanmış. Sokrates'in ölümünden sonra *Gorgias*'tan edindiği bu ilk bilgilerine (hitabet, öğreticilik) dayanarak *Kynosarges Gym-nasion*'unda okulunu kurmuş ve uzun zaman okulun başında bu-lunmuş. Öğrencilerinden sadece Sinop'lu *Diogenes*'i tanıyoruz.

Kynik felsefe aslında gerçek Sokratik öğretiden başka bir şey olmak istemiyor. Gerçekten Antisthenes, Sokrates'in en sadık öğrencilerinden biri olarak gösterilebilir. Sokratik düşüncenin temel kavramı olan erdem, onun da en yüksek yaşama ereğidir. Ama Sokrates'in bilimsel ve ahlaksal çabayı birleştirmesi ve bilimi temel yapması Antisthenes'in işi değildi. Gerçi dili çok üstün olan sayısız yazıları olduğu biliniyor, ama hemen hemen hiçbir şey kalmamış onlardan, kalan fragment'lerin de gerçek olduğu kuşkulu.

Antisthenes hocasında her şeyden önce karakterindeki bağımsızlığa, ilkelerinin kesinliğine, kendi kendisi üzerindeki egemenliğine ve yaşamın her alanındaki ölçülülüğüne hayrandı. Sokrates'teki ahlaksal özelliklerin özgür bilimsel araştırma ile özden bağlı olduğunu ve kavramsal bilgi ilkesinin Sokratik bilginin sınırlarını aştığını görmüyordu.

Ahlaksal amaçlara hizmet etmeyen her bilgi Antisthenes ve okuluna göre gereksizdi, hatta zararlı idi, boş bir gurur işi idi. Onlara göre erdem, eylem işi idi, söz ve bilgi gereksizdi. Bundan dolayı mantık ve fizik araştırmalarını değersiz buluyorlardı. İnsanı ahlak bakımından iyileştirmeyecek her sanat ve bilgi için de aynı şeyi kabul ediyorlardı. İnsan başka şeylerle kaygılanınca, diyor örneğin Diogenes, kendi kendini ihmal etmiş olur. Antisthenes için okuma ve yazma bile gerekli değildir. Ama böyle bir sava sınır koymak gerek. Böyle bir görüş çok yazan biri için kavranılır gibi değil elbette; öyleyse bu sözü havada bir söz olmaktan ayırmak gerek: «Kötü bir tanığı okumaktansa, hiç okumamış olmak daha iyidir», ya da «doğruluk kitaplarda değil, ruhta yazılmış olmalıdır» sözleri ile bağlantı kurmak gerek. Yoksa Kynik okulu yukarıdaki sözün gösterdiği gibi bu derecede kültür düşmanı değildir. Antisthenes'in kendisi pek çok yazmış bir insan. Diogenes de öğrencilerine ozan ve yazarların sözlerini hararetle anardı. Yoksa bu kadar çok ve iyi yazmış insanların her türlü kültüre savaş açmış oldukları kabul edilemez. Bununla birlikte değerleri tek yanlı idi. sadece Kynik erdem açısına göre idi; bundan dolayı her kuramsal bilime az değer veriliyor, mantık ve fizik bilgilerine de ahlaksal amaçlara gerekli olduğu ölçüde önem veriliyordu.

Antisthenes'in bize bilinen önermeleri, kavram felsefesine karşı bir polemikçi dile getirir. Doğanın da, ancak insan için doğal olanı belirlemek için, sözünü eder. Bunun için de derin bir araştırma gerekli değildir. İnsanın bilmeye gereksinmesi olan şeyleri sağlam insan aklı verebilir, fazlası yararsızdır. Bu görüşleri temellendirme Antisthenes'in öğretisi, gerçi Sokrates'in belirlenimlerinden yola çıkar, ama sonraki gidişinde ve septik sonuçlarında Gorgias'ın et-

kisindedir. Sokrates bir şey üzerinde bir şey söylemeden önce o nesnenin özünün ve kavramının araştırılmasını istediği gibi, Antisthenes de nesnenin kavramının belirlenmesini ister. Ama o bunun için sofistlik savlara başvurur. Özellikle Gorgias'tan öğrendiği Elea öğretisinin (Zenon) «var olan birdir» anlayışının etkisi altındadır. İlk varlık için bir tanımın olamayacağını ileri sürer. Bir olan aynı zamanda çok olamayacağına göre, o bir olan şey kendisinden ayrı bir yüklemle tanımlanamaz. Her nesne ancak kendisine uyan bir deyişle adlandırılmalıdır; bunun için de hiçbir özneye (süje), özne kavramından ayrı bir yüklem yüklenilmemelidir. Örneğin «insan iyidir» denmemeli, sadece «insan insandır», «iyi iyidir» denmelidir. Bir A öznesi üzerine bir B yüklemi ile bir şey söylenemez, çünkü B, A'dan başka bir şeydir. Öyleyse bir sözcük bir başkası ile açıklanamaz, böylece hiçbir tanımlama da yapılamaz. Doğru kurulmuş olan sadece özdeş yargılardır, A, A'dır gibi. Her kavram açıklamasında bir kavram bir başkası ile açıklandığından, her tanımlama o şeyin kendisiyle ilgili olmayan bir şey olarak ortaya çıkar. Tek tek nesnelerden, ilk varlıktan başkası de hep bileşik şeylerdir. Gerçi bunların tanımı yapılabilir, ama bu da parçalara ayırmaktan ve bunların sayılmasından başka bir şey olmaz, bunun ise bir değeri yoktur. Bileşik nesneleri kurucu parçalarına ayırabilir ve böylece açıklayabiliriz; ama onların da son öğeleri açıklanamaz, sadece başkaları ile karşılaştırılabilir, ama tanımlanmış olmaz; sadece adları sövlenmiş olur, ama kavram belirlenimi yapılmış olmaz; bir tasarım elde edilir, ama bilgi değil. Nesnenin gerçek bir betimlenmesi kendisi tanımlanamayan addır. Başka bir kavramdan çıkarılamayan, bundan dolayı yüklem de olamayan özne kavramı sadece kendine öz bir addır. Bilginin biricik ödevi de öğeleri ayırmak ve bunları adlandırmaktır.

Hiçbir şey bir başka şeyle açıklanamayınca, şu ortaya çıkar: Her gerçek olan doğrudan doğruya bireysel (individuel) olandır, genel kavramlar nesnelerin özünü değil, sadece nesneler üzerinde insanların düşüncelerini dile getirirler. Buna göre, nesneler için ileri sürdüğümüz kavramlar, yalnızca birtakım sözlerdir, nesneleri adlandırdığımız sözlerdir. Kavram diye bir şey yoktur, yalnızca sözcükler vardır. Yargı da bu adların bir araya gelmesinden başka bir şey değildir.

Platon Sokrates'in kavramsal bilgi istemesinden kesin bir gerçeklik (realism) sistemi, kavram realismi, çıkarırken, Antisthenes aynı kesinlikle ondan *nominalism* (adçılık) çıkarır. Genel kavramlar ona göre yalnızca düşüncenin nesneleridir, atları ve insanları görüyorum, ama atlığı ve insanlığı değil. Genel kavramlardan ayrı ola-

rak nesnelerin yalnızca gerçek olmaları gerektiğini söylerken Antisthenes herhalde duyularla algılanan, cisimsel şeyleri düşünü-yordu.

Antisthenes'in bu görüş içinde adlara büyük önem vermesi do-ğal, ama sadece adlar üzerinde kalması ve nesneler üzerine başka hiçbir deyişi kabul etmeyişi gerçekte bilimsel araştırmayı olanak-sız hale getirir. Böylece hiçbir önerme kurmaya olanak kalmaz. An-tisthenes'in öğretisi bundan dolayı her bilim ve yargıyı yıkar.

Kynikler elbette bilimi bir yana bırakmak istemiyorlar. Antist-henes bilgi (episteme) ile sanı (doxa) nın ayrılığı üzerine dört kitap yazmıştır ve bütün okulu da, ancak bu ayırma ile tam bir doğruya varılabileceğine ve yanlış sanının aşılabileceğine inanıyordu. Ama bu bilgi sadece pratik amaçlara hizmet etmeliydi: İnsanları erdemli ve erdemle mutlu yapmaya. İnsan yaşamının son amacını, bütün öteki ahlak filozofları gibi, mutlulukta görüyorlardı kynikler de. Onlar da, hocaları Sokrates gibi, erdemle mutluluğun bir arada bu-lunduğunu ileri sürüyorlardı.

Antisthenes'in tek tek varlıklara yönelen, ancak tek tek nesne-lerin varoluşunu kabul eden nominalisminin, etik'i ile bağlantısı var: bu etik'in yalnızca tek insanın mutluluğunu yansıtması bakı-mından. Mutluluğu doğrudan doğruya boş kuruntulardan kurtul-makla kazanılan neşeli bir ruh dinginliğinde bulunduğu, mutlulu-ğa erişmede erdemle yetinir Antisthenes. Erdem, insana uyan ve bütün dünyada olup bitenlerin değişmelerinden bağımsız kalan bi-ricik şey olduğundan, yalnızca en yüksek değil, biricik değerdir de, mutluluğa götürecektir biricik yoldur. Erdemin dışında insanların de-ğer verdiği hiçbir şeye saygı göstermez Kynikler. Erdemden başka iyi yoktur, erdemsizlikten başka kötü yoktur. Biri ya da öbürü ile ilgisi olmayan şey insan için önemsizdir. Bunun dışında hiçbir şe-ye aldırış edilmemelidir. İyi, herkes için kendine öz olan şeydir. İnsanın gerçek özelliği de düşünce ve ruh yönünde belirir. İnsan sadece düşünce ve ahlak eylemlerinde bağımsızdır. İnsanı alınyazı-sının elinden kurtaracak olan sadece bilgi (phronesis) ve erdemdir (arete). Dış dünyadaki şeylerin hiçbirine ve bu dış dünyanın istek-lerine hizmet etmeyen kimse sadece, özgür bir insandır. İnsanın mutlu olmak için erdemden başka bir şeye hor görmeyi öğrenmeli-dir insan. Zenginlik, güzellik, ün, şan, şeref, hepsi birer boş gurur ve kuruntudur, başka bir şey değil. Bilgelik insanın bunlardan ken-dini kurtarmasındadır. En değersiz, en kötü olan da çoğunluğun en değerli saydığı şeydir, yani: Haz. Bu filozoflar hazzın yalnız iyi ol-duğunu yadsılamakla kalmazlar, en büyük kötülük olarak açıklarlar. Antisthenes'den kalan şu söz: «Haz duymaktansa deli olmayı yeğle-

rim» diyor. Haz, sevgide olduğu gibi, tutku haline gelirse insan isteklerinin kölesi olur sonunda. Hazzın karşısına Antisthenes çalışıp didinmeyi, çaba ve sıkıntıyı koyar; iyi olan budur. Çünkü yalnız çalışma insanı erdemli yapar, onunla insan bağımsız olur. Antisthenes'i bu görüşe hazzın, acının bitmesinden başka bir şey olmadığı görüşü götürmüştür. Çünkü bu görüşe göre daha önce acıyı bilmeden hazza erişilemez. Antisthenes bu ilkeyi kabul edemezdi, çünkü böyle bir hazzı da (iyi olarak) kabul etmekten uzaktı. Tinsel hazların (düşünsel hazların), duyuşsal hazzardan daha değerli olduğu görüşüne de önem vermez Kynikler. Bu gibi hazların da hiçbir şekilde amaç olamayacağı düşüncesindedirler.

Erdem ve eğrilikten başka hiçbir şeye aldırmamak sonucunu çıkarırlar bu filozoflar. Kendimizden, kendi içimizden başka her şeye kayıtsız olmalıyız, hiçbir şeye aldırış etmemeliyiz. Ancak yoksulluğun ve zenginliğin, şeref ve utanç verici olanın, acı ve hazzın, yaşama ve ölümün üstüne yükselebilen kimse, her cyleme ve yaşama durumuna katlanmaya aynı şekilde hazır olan kimse, kimseden korkmayan ve hiçbir şeyden kaygılanmayan kimse, ancak böyle bir kimse, alinyazısına meydan okur, ancak böyle bir kimse özgür ve mutludur. Stoahların apatheia'sı böylece daha kynikler tarafından ileri sürülmüştür.

Yalnız erdem insanı mutlu yaptığına, yalnız ruhun iyiliği bir değer olduğuna göre, erdem nerededir? Antisthenes, Sokrates'le birlikte, buna erdem bilgeliktedir ya da bilgidedir (phronesis) cevabını verir. Yaşamaya değer katan biricik şey akıldır. Bundan da, hocası ile birlikte, şu sonucu çıkarır: erdemın bölünmez bir birliğı vardır, çeşitli insan sınıflarının aynı ahlaksal ödevleri vardır ve erdem öğrenimle ortaya çıkar. Antisthenes ayrıca şunu da ileri sürer: erdem unutulmazdır, insan onu bir kez öğrendi mi, bir daha unutamaz. Ama doğru bilginin nerede bulunduğunu Kynikler tam olarak göstermezler. Çünkü erdemi iynin bilgisi olarak belirlemeye kalkıştılar mı, totoloji (eşşöz) yapmaktan öteye gidemiyorlar. Antisthenes ve okulu Sokrates'in erdem ve bilginin birliğı öğretisini alıyorlar, ama erdemın öğrenilebilirliğinden, bilimsel araştırmadan çok, ahlaksal çalışma ve alıştırmayı, alıştırmalar yapmayı anlıyorlardı.

Antisthenes'e göre «erdem öğrenilebilir». Ama bu eğitim hiç de intellektüel değildir. Antisthenes, diyalektik ve bilimlerle insan düşüncesinin biçim kazanacağına (formation) da pek inanmaz. Kynikler her türlü intellektüel eğitimi reddediyorlar. «İnsan bilge ise, başkaları tarafından bozulmaması için, okumayı öğrenmesi de gerekmez». Gerçekte Kynosarges'te verilen eğitim Sofistlerinkinden başka

türlü değildir. Eristik bir yolla boş tartışmalar öğretilerek öğrencilere mutluluk yolu gösteriliyordu. «Erdem edimlerdir (akt)»: Antisthenes'in başlıca ilkesi idi. Ama bu edim (akt) sadece sözle öğrenilemez; alıştırma ve çalışmalarla buna erişilir. Bu, intellektüel eğitimin büsbütün yeri olmadığı anlamına gelmez elbette. En yüksek erdem, kynikler için, intellektüel bir erdemdir: Bilgidir (phronesis). Bu da akılla, usa vurma ile, düşünüp taşınma ile elde edilir. Bununla birlikte bu düşünüp taşınma, bu usa vurma sözünü, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, yöntemli düşünme anlamında kullanmıyorlar. Intellektüel eğitim daha çok eylemdir (aktion), bir konu üzerinde düşünüp taşınmadır; bu düşünme de eylemi hazırlar ve gerçeğin salt bir kontemplation'unu önler. «Hayatta hiçbir şey alıştırmasız başarılamaz, alıştırma ile her şey yenilebilir». Bize canlılık verecek beden alıştırmaları kadar düşünme alıştırmaları da söz konusu burada, biri ötekini tamamlar. İstenen çaba herhangi bir çaba değil, akılla yönetilen çaba. İyi olan çabanın kendisi değildir elbette, «yararı olmayan çabalar» da var. Felsefenin işi «mutlu olmak için doğaya uygun çabaları seçmektir». Bunda da akla rol düşüyor. Öyleyse kynismin de bir intellektualizm'i var.

Kynik'lerin ana düşüncesi, erdemin kendi kendine yeterliğidir. Ama Kynik'ler yaşama gereksinmelerinden ve hazlarından bağımsız olmak, onlara içten kayıtsız kalmakla yetinmiyorlar da, ereklerine ancak hazdan kaçınmakla erişeceklerini umuyorlardı. Kendi güçlerinin dışındaki hiçbir şeyle kaygılanmıyorlar, hiçbir şeye aldırış etmiyorlardı. Gereksinme duymamak onlarda dünyadan yüzçevirmek anlamına geliyordu. Büsbütün yoksul, dilenci gibi yaşıyorlardı. Yatak bile onlar için fazla idi. O kadar ki Diogenes eti pişirmeden yemekle insanın ateşi bile bir yana itebileceğini deniyordu. Doğaya uygun yaşamak, yapma olan bütün gereksinimleri kaldırmak, en basit gereksinmelerle yetinmek ve gereksinme duymamaya borçlu olunan mutluluk ve bağımsızlığı yaşamak, bu okulun yaşama ilkesi idi. Buna alışmak için de kendini maddesel tinsel sıkıntıya koymak gerektiğine inanıyorlardı. Düşmanlarının yaptığı kötülükleri bile kabul etmeli, çünkü düşmanın yaptığı kötülük insanın kendini tanımasına yardım eder, onlardan alınacak en iyi öğ de insanın kendini düzeltmesi, daha iyi kılmasıdır. Herhangi bir nedenle yaşam artık dayanılamayacak bir biçim alırsa, insanın kendini öldürerek özgürlüğünü kurtarmasını da kabul ederler. Başka insanların ahlakça iyi ve ödev olarak gördükleri şeylere de kynikler pek aldırış etmiyorlardı. Her türlü bağılılık karşısında özgür olmak için bilge, başkaları ile hiçbir bağlantı kurmamalıydı; hiç kimseye bağlanmamak için de kendi ruhsal gereksinimlerinde de kendi kendine yetebilme-

liydi. Kendi gücünün dışında hiçbir şey mutluluğuna etki yapmamalıydı. Aile hayatı da bu arada. Antisthenes, gerçi insan soyunun üremesini zorunlu gördüğü için evliliği kaldırmak istemiyordu, ama Diogenes, bu ereğe kadın ve çocuk ortaklığı ile de erişilebileceğini söylüyordu. Aile kadar, bilge için, yurttaşlık durumu da kayıtsız kalınacak bir şeydi. Hatta kölelik, özgürlük karşıtlığına bile aldırış ettiği yoktu Diogenes'in. Gerçek özgür olan hiçbir zaman köle olmaz, çünkü köle ancak korkan kimsedir, köle olan da aynı nedenle özgür olamaz, görünüşte özgür bile olsa. Bilge başkalarının doğal efendisidir, görünüşte köle bile olsa. Bundan dolayı Diogenes, anlatıldığına göre, kendisinin köle olarak satıldığı sırada bir dostu tarafından kurtarılmayı reddetmiştir. Köleliğin kendisi elbette bununla haklı gösterilmek istenmiyor. Daha çok şu ilke rol oynuyor: İnsanlar arasındaki erdemli olmakla kötü olmak dışında her başka ayırma önemsizdir, anlamsızdır. Dış durumlar önemsizdir, bilge kölelik içinde bile özgürdür.

Kyniklerin devlet yaşamı karşısında da tutumları aynıdır. Antisthenes demokrasiye de, tiranlığa da, aristokrasiye de karşıdır. Çünkü bilgelerin üstünlüğünü, bilgelerin egemenliğini bu devlet biçimlerinden hiçbirisi hesaba katmıyor. Yaşamalarını erdem kurallarına göre düzenleyen birini hangi yasa, hangi gelenek bağlayabilir? Yurduğunu dünya olarak tanırsak hangi devlet bize yetebilir? Kynikler kendilerini yurtsuz olarak görüyor ve hiçbir devlete katılmıyorlardı bu yüzden. Belli bir devletin yurttaşı olmak istemiyor, dünya yurttaşı olmak istiyorlardı. Kynik kendini dünya yurttaşı olarak ilan eder, «politikası da devletin yasalarından çok erdemin yasalarını izler.» İdeal bir devlet tasarladıkları zaman da, bu, gerçekte, her devlet varlığının kaldırılması oluyordu: Bütün insanlar bir arada yaşamalıydılar, hiçbir ulus belli yasalar ve belli sınırlarla ötekilerden ayrılmamalıydı.

En yalın gereksinmelerle kendini sınırlamak olan yaşama biçimleri ile, insanlar doğal durumun yalnlığına dönmeliydiler. Kyniklerin bu kosmopolitliğindeki temel düşünce insanların bir arada yaşamalarından, birbirlerine bağlanmalarından çok, tek kişinin devlet yaşamının bağlarından ve ulus sınırlarından kurtulması düşüncesinden geliyordu. Çünkü Kynikler için esas olan bireydir. Devlet, toplum, tarih gibi bireyüstü kurumlara ilgi göstermeyişleri bu yüzden. Hatta bunlara göre insan genel yaşamdan, toplumsal yaşamdan, politika yaşamından elden geldiği kadar uzak durmalıdır. İnsan gerçekten mutlu olmak istiyorsa, yalnız başına kalabilmeyi, başka insanlara bağlı olmaktan kendini kurtarabilmeyi bilmelidir. Dünya yurttaşı olmak istemelerinin de nedeni budur: Hiçbir şeye bağ-

lanmamak. Burada da onların ahlak öğretilerinin her yaratıcı gücü küçük gören, yadsıyan yıkıcı ruhu gizlidir.

Bu başkalarına kayıtsızlık, aldırışsızlık onlarda bir başka bakımdan da ortaya çıkıyor: İnsanda doğal olan utanma duygusunu da aynı maksatla yadsıyorlar. Gerçi bu duyguyu haksız bulmuyorlar, kökten yadsımaya kalkmıyorlar, ama onlara göre, ancak kötü olandan utanılır. Ama aslında doğru, doğal olan bir şey herkesin gözü önünde yapılabilir. Bundan dolayı her doğaya uygun buldukları şeyi çekinmeden sokak ortasında bile yapmaktan utanmıyorlardı. Kendi kendinden utanmadan yapılabilen bir şey başkalarının gözü önünde de yapılabilirdi. Kendinden utanmayı gerekli görmediği şey için insan başkasından da utanmaz. Başkalarının kanılarına karşı onlar kayıtsızdır.

Kynik'lerin dinle olan bağlantıları da aynı biçimdedir: Halkın inançlarından kuşku duyma. Ancak bu anlayış, Antisthenes'den çok daha önce, daha Sofistlerde (hatta Xenophanes'le) başlamış, bütün aydın çevrelere yayılmıştır. Sokrates çevresi de bunun dışında değil. Bütün dış şeylerden bağımsız olan bilge, dinsel geleneklerden de bağımsız olacaktır elbette. Bilge halkın görüşlerine uymak, inanmak zorunda değildir; ahlaksal durumla hiçbir ilgisi olmayan tanrı hizmetleriyle ilgili eylemlere de bağlanmak zorunda değildir. Kynikler böylece din bakımından Aydınlanma'ya bağlıdırlar. Tanrının var oluşu ile çatışmak istemiyorlar, ama tanrıların çokluğu ve insan biçiminde oluşları onlar için çatışma konusudur. Halk tanrıları onlara göre geleneklerden geliyor, gerçekte sadece tek bir tanrı vardır, görülmez ve tasarımılanamaz. Tanrıya erişmek için tek bir yol vardır: erdem. Bütün öteki şeyler boş inançtır. Bilgelik insanı tanrıya dost yapar. Tanrının kayırmasını kazanmaya çalışmak değersizdir. Bilge tanrıya kurbanlarla, sunularla değil, erdemle saygı gösterir; tapınağın herhangi bir başka yerden daha kutsal olmadığını bilir.

Erdemli olmanın kendi kendine yeterli olduğunu Kyniklerin nasıl kavradığını bütün bu yukarıda anlatılanlar gösteriyor. Bilge her türlü bağlantıdan bağımsız olmalıdır: Gereksinimlerden, isteklerden, önyargılardan ve görüşlerden bağımsız. Yine de Kyniklerin kendi kendilerine yeterliği, başkaları ile bağlantı kurmayı büsbütün bir yana itecek kadar ileri gitmiyor. Bir yandan her erdemli olanın dost olarak başka erdemli olanlarla bağlantı kurmasının doğal olduğunu kabul ederken, öte yandan geriye kalan insanları da kendine çekmeyi bilgenin ödevi sayıyorlar. Resim, mimarlık, musiki, tiyatro gibi sanatları gülünç bulur, bütün kültürle ilgili şeylerle, uzlaşımınla (Convention) alay ederken, bilge olan ilkel insanın

yaşamının, uygar olanlara erdem dersi vereceğine inanırlar. Erdem-in mutluluğunu sadece kendileri için tatmak istemiyorlar, başka-larının da bundan pay almasını diliyor, halkın eğiticisi olarak etki yapmayı istiyorlar. İnsan yığınları hazlarının kölesidir, kuruntu has-tasıdır, Kynikler de onu bu hastalıktan kurtaracak doktor. Kendi-lerinin de bu hasta çevreden zarar göreceklerinden korkmuyorlar, nasıl güneş pis yerleri aydınlatmakla kirlenmiyorsa. Gerçek hiçbir zaman boş değildir. Ama gerçek bir dost bunu söyler. Bu dostluk hizmetinin, insanlığı kurtarmasını istiyor Kynikler. Ama bununla bazılarını yaralamalarına da aldırış etmezler. Çünkü erdemli bir in-san, onlara göre, dayanıklı olmalıdır, kimseye acı vermeyen de hiç-bir şey yapmaz.

Böylece Kynikler, her şeyden önce, insanların yöneticisi olarak ortaya çıkıyorlar. Diogenes'in, esir pazarında satılığa çıkarıldığı za-man alıcının ne bildiğini kendisine sorması üzerine verdiği cevap: «İnsanları yönetmek».

#### KYRENE OKULU :

Sokrates'in kavramsal bilgiye varmak için yaptığı araştırmalar-da kendisinin hiçbir kavramı belirlemediğini söylemiştik. Bu da, bilgi, erdem gibi, mutluluğun özünün ne olduğu sorusunu da çeşitli cevaplara açık bırakmıştı. Sokrates'in öğrencilerinin hepsi mutlulu-ğu yaşama ereği olarak alıyor. Ama buna götürecek yolda birbirle-rinden ayrılıyorlardı. Antisthenes'in gereksinimleri elden geldikince daraltma, kendi kendine yeterlik, en yalın biçimi ile doğal yaşama, sıkıntı ve çabayla erişilebilecek çok sert bir erdem öğretisi karşısın-da Aristippos'un her şeyden sevinç duymaya çalışan, her yaşama durumunda iyiyi, sevincin kaynağını bulmak isteyen haz öğretisi var.

Kyrene Okulunun kurucusu *Aristippos*, Sokrates'e olduğu ka-dar Sofistlere de bağlı. Haz öğretisini de (Hedonism) Sofistlerden aldığı duyumculuk (sensualism) üzerine kurmuş. Ama bu hedonism'in karakteri sokratiktir, özellikle hedonist ereğe ulaşmak için bilgi-yi gerekli gördüğü anlamında.

Aristippos zengin ve refah içindeki Kyrene şehrinden. Yurdu-nun yaşama biçimi onun haz öğretisinin gelişmesinde etkili oldu-ğu kabul edilebilir. Zamanının Sofist kültürünü tanıdığı öğretisin-den çıkarılabilir. Herhalde Sokrates'le tanıştığında belli bir olgun-luğa erişmiş ve bağımsız olarak onun karşısına çıkmış, çevresinde yer almıştır. Ama Sokrates'in ölümü sırasında Aigina'da olduğunu

Platon'dan öğreniyoruz. Sokrates'in ölümünden önce de hocalık ettiği kabul edilebilir, ölümünden sonra hocalığı ise gerçek. Yaşamı üzerine az şey biliniyor. O da, Sofistler gibi, büyük dostunun ilkeleri ile çatışarak, dersleri karşılığı para almış. Yaşamının büyük bir bölümünü de, yine sofistler gibi, belli bir yerde oturmadan, gezgin olarak geçirmiş.

İÖ 435'de doğduğunu biliyoruz, ama ne zaman öldüğü bilinmiyor. 356'da Atina'da olduğu biliniyor sadece. Öğreticilik etmiş ama yazıları olup olmadığı da bilinmiyor. Aristippos'un hedonizm'i ancak sonraları torunu eliyle biçim kazanmıştır (Kızı Arete'nin oğlu Aristippos. Arete de Aristippos Okulundan aydın bir kadın). Aristippos'un, torunu gibi, daha sonraları çeşitli filozoflarca da kullanılan sistematik terminolojiyi kullanarak hazzı «telos»la belirlemediği tahmin ediliyor. Kyrene etik'inin göreceli-duyumcu (relatif-sensualist) altyapısı da ancak üçüncü kuşak tarafından haz öğretisine temel yapıldığı sanılıyor. Aristoteles' Nikomakhos etik'inde Eudoxos adlı birini haz ilkesinin temsilcisi olarak gösterir, Aristippos'un da gelişigüzel başka bir vesile ile sözünü eder. Bundan Eudoxos'un Platon okulunun üyesi olarak Aristoteles'e daha yakın olduğu çıkarılabilir. Ama herhalde Aristippos'un bu Kyrene Okulunun öğretisinin ilkelerini saptadığından kuşku duyulamaz.

Kyrene öğretisi de, Kynism gibi, Sokrates felsefesinin pratik yönüne bağlanır. Aristippos'un da, öğrencilerinin de mantık ve fizik araştırmalarına önem vermediği söylenir, o sadece etik araştırmalara değer verirdi. Kyreneliler kuramsal belirlenimlerle ilgilenmezler, bu belirlenimlerin onlara göre yalnızca etik'i temellendirmede bir anlamları olabilirdi. Felsefenin ereği yalnızca insanın mutluluğundadır, burada Aristippos Antisthenes'le aynı düşüncededir. Ama Antisthenes'in erdemle birlikte gitmeyen bir mutluluk tanımamasına ve erdemi biricik yaşama ereği saymasına karşılık Aristippos için sadece haz (hedone) kendi başına bir erektir, sadece haz koşulsuz bir iyidir, bütün başka şeyler ancak beğeni ve hazza bir araç olabildikleri ölçüde iyi ve istenmeye değerler.

Antisthenes gibi Aristippos öğretisinin de sokratik ve sofistlik öğeleri birleştirdiğini söylemiştik. Bilgi öğretisi özü bakımından Protagoras'ıdır. Kyreneliler duyumlarla (duygulanım = pathos), bizi duygulandıran ve bizim dışımızda bulunan nesnenin kendisini ayırırlar. Yalnızca duyumlarımız bize açık bilgi verir, bu duyumu meydana getiren nesne ise gerçi vardır, ama biz onun üzerine pek bir şey bilemeyiz. Aristippos ve okuluna göre, bütün algılarımız bizim kişisel durumlarımızın duyumlarından başka bir şey değildir.

Bu duyumlarsa bizim dışımızdaki nesneler üzerine en az bir bilgi vermezler. Bizde tatlı, acı, herhangi bir renk duyumları olduğunu pekâlâ biliriz. Ama bu duyumları bize veren nesnelerin tatlı mı, acı mı olduklarını bilemeyiz. Örneğin balın kendisinin de tatlı olup olmadığını bilemem; bildiğim yalnızca balın benim için tatlı olduğudur. Aynı şekilde nesneler aslında gerçekten renkli midir, bunu bilemem, yalnızca nesnelerin bana renkli göründüğünü bilirim. Bundan dolayı biz nesnelerin kendisini değil, bize görünen biçimini algılarız. Bir ve aynı şeyin çeşitli insanlara çeşitli duyumlar, çeşitli izlenimler verdiği de az görülmüş bir şey değildir. Öyleyse herhangi bir durumda bir nesnenin bizim duyu araçlarımızın özelliğinden dolayı ve bizim onları algıladığımız durumlarından dolayı, kendi kendilerinde, aslında, olduklarından başka türlü olmadıklarını nasıl bilebiliriz, ya da aslında bizim onları algıladığımız gibi olduklarına nasıl güvenebiliriz? Başka insanların duyumlarının bizimkilerle aynı olup olmadığını bize gösterecek bir ölçü yok. Aynı nesnelere verilen adların eşitliği bir şey tanıtlamaz. Ancak kendi duyumlarımız üzerinde bir şey bilebiliriz ve bunlarda yanılmayız, nesneler üzerinde ise hiçbir şey bilemeyiz. Aynı şekilde başkalarının duyumlarını da bilemeyiz. Ortak adlar vardır, ama ortak duyum yoktur. İki kişi aynı şeyi duyduklarını söylerse, ikisi de karşısındakinin duyduğu şeyle gerçekten aynı duyumu duyduğundan emin olamaz, çünkü herbiri ancak kendi durumunu duyar, karşısındakininkini değil. Kyreneliler böylece bütün tasarımlarımızın, Protagoras'la birlikte, yalnızca öznel bir şey olduklarını kabul ederler. Protagoras'tan sadece şurada ayrılırlar: Kyreneliler tasarımlarımızı içinde bulunduğumuz durumların duyumuna geri götürürler; bu durumlarda —dış duyumların aracılığı ile olan algılardan değil— ilkel gerçeği, verilmiş olanı araştırırlar. Bilgimiz duyumların bilgisi ile sınırlı olduğuna göre, nesneler üzerinde bilgi edinmeye çalışmak da boşunadır. Böylece Kyrenelilerin bilgi üzerindeki kuşkucu görüşleri her türlü fizik araştırmalarının değersizliği üzerindeki görüşlerine de temel olur. Yine bundan dolayı ancak duyumu ölçü olarak alabiliriz, bu ölçüye göre eylemlerimizin amacını belirler ve değerini yargılayabiliriz. Çünkü nesneler bize ancak duyumlarımızda verilmiş olduğundan, eylemlerimizle erişilen her şey belli duyumların uyarılmasıdır, duyumlarımıza en çok bir şey katan da bizim için en iyi olur. Kyrenelilerin en çok ilgilendikleri, temellendirmeyi istedikleri ahlak ilkelerinin bilgi teorileri ile böylece bağlandığını görüyoruz. Bu bilgi öğretisi bakımından olan öznelcilik (subjektivizm), öznel bir etik'e de temel olmuştur. Sadece bizim kendi bireysel duyumlarımızı bildiğimize göre, ancak onları eylemlerimizin norm'u yap-

biliriz. Bu eylemler de ancak bireysel olan ve elbette hoş olan duyumları erek yapacaklardır kendilerine.

Yalnızca öznel duyumları bilebiliriz. Bundan dolayı yalnızca duyumlar eylemlerimizin yöntemi olabilirler, bu eylemler de hoş olan duyumları, yani haz duygusunu kendilerine erek yaparlar. Aristippos'a göre her duyum duyumların bir deviniminde ortaya çıkar. Bu devinim yumuşaksa, yani bu devinimde bir kimse doğaya uygun bir duruma geçmişse, haz duygusu meydana gelir; sert, fırtınalı, doğaya karşı devinimler acıyı doğurur; sessizlik devinimsizlik durumunda ise, ya da bu devinimin pek zayıf olduğu durumlar da ise hiçbir duyum almayız, ne haz ne de acı. Bu üç devinim durumu için genç Aristippos'un verdiği örnek: yelkenli gemiye uygun deniz rüzgârı, deniz fırtınası, hiç rüzgârın esmemesi. Yelkenli gemiye uygun deniz rüzgârının en iyi durum olduğu gibi, yukarıdaki üç duyumdan da sadece haz (hedone) duyumu istenmeye değer. Doğa da bunu kanıtlar, çünkü herkes en yüksek şey olarak hazı ister ve hiçbir şeyden acıdan kaçtığı kadar kaçmaz. Hazzın yerine acısızlığı koymak da yanlış olurdu, çünkü devinim, olmayan yerde haz da acı kadar olanaksızdır, bu, uykuda olduğu gibi duygusuzluk durumu da yalnızca. Buna göre iyi, hoş olanla ve hazla, kötü de hoş olmayan ve acı ile birlikte. Ne haz ne de acı olan şey ise ne iyi olabilir ne de kötü.

Hazı sağlayan şey iyidir, acı veren şey kötüdür, bu ikisi dışında kalan şeylere de aldırmamalıdır. Hazı istemek insan için en doğal duygudur. Böylece Aristippos için istencin (iradenin) biricik amacı hazdır. Bununla da haz, iynin kendisi olmuş oluyor.

Sokrates iynin içeriğinin ne olduğunu kesin olarak belirlelemişti. İyiye yönelmeli, iyiyi gerçekleştirmeye çalışmalıdır, böylece erdemli olunur. Ama «iyi» denilen nedir? Aristippos bu soruyu hiç kuşkuyla yer bırakmayacak bir açıklıkla cevaplandırıyor: İyi, hazdır; iyi ile haz aynı şeydir. Bu anlayışı ile de Aristippos Hedonizm'in (Hazcılık) kurucusu olmuştur. Bu hedonizm de örneğin Sokrates'de bulduğumuz eudaimonizm'in bir çeşidi. Ancak Sokrates'de eudaimonia (mutluluk), ruhun sürekli olan sağlığı ve esenliği idi. Oysa Aristippos haz deyince, ruhun sürekli olan bir durumunu anlamaz; onun göz önünde bulundurduğu, bir anlık haz duygusudur, bir andaki hazdır. Öyleyse Kyrene Okulu için ahlaksal ilke yapılan haz, tek tek bu andaki haz duyumlarıdır. Geçmiş ve gelecekteki duyumlar haz duyumu olarak göz önüne alınamazlar, çünkü geçmiş artık yoktur, gelecek de henüz gelmemiştir, burada değildir. Öyleyse, bu filozoflara göre, tek tek haz duyumları her türlü etkinliğin ereği olmalıdır. Bundan dolayı, onlara göre, mutluluğa doğrudan doğruya

ve kendisi için değil, herbiri kendi zamanında ve bir an için var olan haz duyumlarına erişmek için çaba göstermelidir. Bütün yaşamın mutluluğu, sürekli mutluluk, yönetici görüş olarak alınırsa, buna göre, bütün yaşamı boyunca erişebileceği hazların tümünü yaratmak da insanın ödevi yapılmış olur. Çünkü bu ilke şimdinin yanında geçmiş ve gelecekteki mutluluğa da çaba göstermemizi ister; bu da bizim elimizde değildir, hem bir haz da vermiş olmaz. Gelecekteki hoş duygusu henüz ortaya çıkmamış bir edimdir, geçmişteki de ortadan kalkmış bir edimdir. Biricik yaşama bilgeliği, bundan böyle, içinde bulunulan andan tad alma sanatındadır: yalnızca şimdi bizindir, artık elimizde olmayan şey için, ya da belki hiçbir zaman erişemeyeceğimiz şey için kaygılanmamalıyız. Hazzın nereden geldiği, hazı doğuran şeyin ne çeşitten bir şey olduğu da Aristippos için önemli değil. Her haz bir haz olması dolayısıyla iyidir, bu bakımdan çeşitli tek tek hazlar arasında hiçbir ayrım yoktur, kendi başlarına alındıkta herbiri öbürüne eşittir, biri öteki kadar iyidir, herbiri hoş bir ruh edimidir ve herbirini doğal olarak isteriz. Ancak, Kyreneliler hazı şimdiki ana bağlamakla maddesel haz ve acılara ruhsal hazlardan daha fazla değer vermiş olurlar, çünkü maddesel duyumlar şimdinin duyumlarıdır, ruhsal duyumlarda ise geçmiş ve gelecek öğeleri var. Kyreneliler tinsel haz ve acılara da maddesel hazların temel olduğunu kabul ederler. Aristippos ancak duyusal hazların gerçek anlamında bir haz olduğunu ileri sürmüştür. Haz öğretisini temellendirişi şöyledir: Daha çocukluktan biz hazza yöneliriz, acıdan kaçırız. Oysa çocuğun tinsel ve ruhsal haz duygusunu tanıyıp tanımadığı kuşkuludur. Hazzın anlık oluşu ve tek oluşu öğretisini fiziksel hazların dışına yaymak güç olmalıdır, çünkü tinsel haz anı aşar ve evrensel bir öğeyi içinde taşır. Tinsel haz, haz olarak kabul edilirse, ancak gerçek duyusal bir hazzın yerine konan bir şey olduğu anlamında bir haz olabilir, buna da erişilemez; algılanan, elle tutulan bir şey olarak haz, - bu da tinsel hazlarda olanaksız. Zaten onlara göre bir şeyin iyi, doğru, soylu, ya da kötü, kızılacak bir şey oluşu sadece uzlaşımların (convention) işidir. Hırsızlık, evlilik dışı davranışlar v.b. lerinde bile, örneğin sonraki Kyrenelilerden Theodoros'a göre, haz veriyorsa kaçınılmamalıdır. Burada Sofistlerin physei-thesei karşıtlığı ortaya çıkıyor. Bi-reysel haz duygusu da, eylemlerin mutlak motifi olarak konuyor. Böylece Kyniklerin töreler karşısındaki saygısızlığı burada (Kyrenede) bencil, bireyci ve doğalcı bir karakter kazanıyor.

Kyreneliler, yalnızca töre ve yasalarca kötü görülen değil, aslında da kötü olan hazlar bulunduğunu kabul etmezler; onlara göre bu haz bir yanılmaya dayanabilir, ama buna rağmen gerçek bir

hazdır. Ama yine onlara göre, haz duyumları arasında özden bir eşitlik olduğu halde belli bir ölçüde derece ayrılıkları da vardır. Çünkü her haz, haz olması dolayısıyla iyi de olsa, bundan hepsinin aynı şekilde eşit olarak iyi olması sonucu çıkmaz, bir haz bir başka hazdan daha çok zevk verebilir, böylece bu ötekine üstün tutulur. Bazı hazlar büyük acılara mal olduğundan katışıksız bir mutluluğa erişmek de güçtür. Bundan dolayı eylemin sonuçlarını hesap etmelidir. Bu yolda Kyreneliler eylemin kendisine bağlı olmaması gereken, dolayısıyla yeniden kazanılacak olan iyi ve kötü karşılığını araştırırlar: Bir eylem hazdan çok acı yaratıyorsa, o eylem kötüdür, o eylemden kaçınmalıdır. Bundan dolayı akıllı, anlayışlı bir kimse devlet yasalarının ve kamuoyunun yasak ettiği eylemlerden kaçınmalıdır. Kyrenelilerin maddesel ve tinsel hazlar arasındaki ayrılığa da dikkatlerini çevirdiklerine değinmiştik. Maddesel hazlar ve acıların tinsel olanlardan daha çok duygularla ilgili olduğunu kabul ederlerse de, her haz ve acının sonunda maddesel duyumlarla bağlı olduğunu göstermeye çalışırlarsa da, duyularla ilgili duyumlara başka bir şeyin katıldığını da görürler, bundan şunu çıkarırlar: Aynı algı çoğunlukla büsbütün başka bir etki yaratabiliyor, örneğin bir başkasının üzüntüsünü görmek gerçekte acı, sahnede haz yaratabiliyor; hatta maddesel durumlarla doğrudan doğruya ilgisi olmayan tinsel sevinçler ve acılar olduğunu da kabul ediyorlar: Yurdunun iyiliği üzerine insan kendisinininki gibi sevinç duyabilir. Haz genel olarak iyi ile, acı kötü ile birlikte bulunduğundan, duyusal isteklerin gerçekleşmesinin mutluluk getireceğini beklemekten Kyreneliler yine de uzaktırlar. Yaşamadan gerçekten tad almak için, her hazzın değer ve sonuçlarını hesaba katmakla kalmamalı, gerçek ruh uyumunu elde etmeye bakmalıdır. Hoş bir yaşamaya erişmek için en özlü araç da, bir sözcükle, bilgidir (phronesis).

Aristippos için iyi: olabildiğince şiddetli olan bir anlık hazdan başka bir şey değildir. Ancak bu çeşit hazzı elde etmek için bilgiye gereksinme vardır. Bu bilgi kavramı, Aristippos'un hedonizm'indeki sokratik öğedir. İnsan mutluluğa ancak bilginin yardımı ile ulaşabilir. İşte bunun için, ama yalnız bunun için, bilgi bir değerdir. Sadece bize yaşama, hoş bir yaşamaya yönelmeyi sağladığından dolayı değil, yaşamın nimetlerini bize doğru olarak kullanmayı öğrettiğinden, bizi önyargılardan ve kuruntulardan kurtardığından; kıskançlık, tutkulu sevgi, boş inanç gibi bizim yaşama mutluluğumuzu yarıda bırakan kuruntu ve önyargılardan kurtardığından, bizi yitirilmiş özlemekten, geleceği istemeden, geçmişe bağlanmaktan kurtulduğu ve bizde kendi kendinin bilincine varma özgürlüğünü yarattığından, içinde bulunduğumuz şimdinin her anından yararlanma-

mız için gereksinme duyduğumuz bilinçli olma özgürlüğünü yarattığından, *bilgi*, haz içinde geçecek uyumlu bir yaşama ermek için, en esaslı *araçtır*. Ruhun geliştirilmesi, oluşturulması bundan dolayı bu filozoflar tarafından şiddetle öğütlenir, felsefe de gerçek insanca bir yaşamaya yol olarak gösterilir; hatta mutluluğun en esaslı koşulunun felsefede olduğunu söyler bu filozoflar. İnsan dış dünyanın bağlantıları ile ne denli bağlı olursa olsun, bilge kişi bütün durumlarda mutlu (hoş) yaşar. Bilgi, bilgisi olana, bilgeye, her şeyden önce, kendi içinde bir güven kazandırır. Bu güven bilgeyi dış dünyaya kapılmaktan kurtarır. Bu güven ona hem çevresine ve içinde bulunduğu koşullara egemen olmak, hem de zevk duyduğu anda bile kendine egemen olmak yeteneğini kazandırır. Kynik'ler gibi Kyreneliler de, insanın dünya karşısında özgürlüğünü elde etmesine çalışırlar. Ancak Kyniklerin, bu içten bağımsız olmayı, insanın dünya nimetlerine yüz çevirmesinde, kendini bunlardan yoksun bırakmasında bulmalarına karşılık, Kyrene Okulu, tam tersine, dünya nimetlerinden akılcıca bir tad alma ile bu bağımsızlığa erişmek istiyorlardı. Kyniklerin ideali: Dünyaya yüz çevirmiş bilge idi; Aristippos ve onun izinden yürüyenlerinki ise: Yaşamdan tad almasını bilen bilge kişidir. Böyle bir kimse her şeyi en iyi yönünden ele almayı, her şeyden yararlanmayı bilir; hiçbir engel tanımadan nesneleri ve insanları kendisi için kullanır; ama bu arada kendini hiçbir zaman zevk içinde yitirmez; tutkularına egemen olmasını bilir; hiçbir zaman olamazı elde etmeye kalkışmaz; pek mutlu olmadığı günlerde bile ruhunun dinginliğini, neşesini yitirmemeyi bilir. Böylece okulun eudaimonist temel öğretisi kaldırılmamış oluyor, ama yine de ilk bakışta beklenilenden başka bir sonuç çıkıyor. Bu bizim Aristippos'un görüşleri ve davranışları üzerindeki bildiklerimize de uyuyor. Onun yönetici düşüncesi şu ilkededir: Hiçbir eğlenceyi kaçırmayan, ama her anda kendi kendinin ve davranışlarının efendisi kalabilen insana yaşam en çok kazandırır. Kyniklerin gereksinimleri azaltması onun işi olamazdı. Dünya zevklerinden akıllı bir biçimde, anlayışla tat almak, onları bir yana bırakmaktan daha büyük bir sanattır derdi. Kendisi de yalnızca rahat bir yaşam değil, hatta lüks içinde, zevk ve sefa içinde bir yaşam sürer. Ziyafetleri, sofrta eğlencelerini sever, pahalı elbiseler giyinir, kurtizan kadınlarla eğlenir. Bu yaşama biçimi için gerekli olan araçları hor görmez; tam tersine, insanın ne kadar fazlasına sahip olursa, o kadar daha iyi olacağını düşünür. Ona göre, zenginliği, çok büyük olduğu zaman kullanılmayan ayakkabı gibi görmemelidir. Bundan dolayı dersleri karşılığı para almakla kalmaz, anlatıldığına göre, başka filozofların yakışsız gördüğü kendini zenginleştirecek yolları aramakta

sakınca görmez. Ancak onu, sıradan bir zevk adamı sanmak da haksızlık olur. O yaşamadan tad almayı ister, ama aynı zamanda bu tad almanın, bu zevkin üzerine çıkmayı da ister. İnsanlarla bağlılık kurmada, insanlardan ve nesnelerden faydalanmada bir çevikliği, gereken cevabı yapıştırmayı kaçırmayan bir şakacılığı yanında, bir ruh dinginliği ve düşünce özgürlüğü de var onda. Böylece, gerektiğinde, acı duymadan, hazdan vazgeçebilir, kayıplara kalp huzuru ile katlanır, elinde olanla da yetinir, her durumda kendini mutlu duyar. İlkesi şudur: Gelecek ve geçmişten hiç kaygılanmamak için içinde bulunulan anı tad alarak yaşamalı, hiçbir durumda insan neşesini yitirmemeli. Böylece Aristippos, çevresindeki şeyler nasıl biçim alırlarsa alsınlar, onlardan en iyi yanları çıkarmasını bilir; en kötü kılıkla en iyi giyimi aynı tavırla taşımasını başarır. Eğlenmeyi sever, ama ondan vazgeçebilir de; isteklerinin efendisi olmak ister, kendi uyumlu yaşamı içinde hiçbir tutkulu istekle rahatsız edilmek istemez. Zenginliğe önem verir, ama kendi başına bir değer vermez, bundan dolayı ondan vazgeçebilir de. Paraya bağlı olmadığından israf eder, gerektiğinde ondan ayrılmasını ve kaybindan dolayı kendini avutmasını bilir. Azla yetinmek istemez, ama açgözlülükten nefret eder. Yumuşak bir yaşam sürer, ama güçlüklerden, sıkıntılardan da çekinmez, türkmez ve beden çalışmalarını öğütler. Genel olarak her şey üzerinde özgürlüğünü değerlendirir, bundan dolayı ne kimseye egemen olmak ne de egemenlik altına girmek ister. Bir devlete bağlanmayı da istemez, çünkü özgürlüğünü hiçbir şey bahasına elden kaçırmak istemez. Aristippos ne efendi ne köle olmak, ne yöneten ne yönetilen olmak ister, sadece özgür olmaktır onun dileği; çünkü ona göre, özgürlük mutluluğa götüren en güvenilir yoldur. (Krşl. : Xenophon, Memorabilien s. 50). Bunu başarabilmek için, özgürlüğü tam yaşayabilmek için de hiçbir devlete bağlanmıyor, «her yerde yabancı olarak yaşıyor». Dinsel inançlara ve geleneklere de kendini bağlamayacağı besbelli. Böyle bir şeyi Aristippos ve okulu hakkında kabul etmek için her türlü neden var.

Aristippos'un yalnız kendisi için değil, başkaları için de yaşamayı kolaylaştırdığı bilinir. Kendisi sevimli ve hoş bir insan, her türlü boş gururun düşmanı, dostlarını avutmasını bilir, kırınglıklara katlanır, çatışmaları yatıştırır, öfkeleri yumuşatır, çatışan dostları barıştırmış. Aristippos zevk ehli bir insan olması yanında düşünen bir kafa, aydın bir insan-olarak görünür; insan durumlarının değişmesi sırasında ruhunun dinginliğini ve özgürlüğünü korumasını, isteklerine egemen olmasını, karşılaştığı her şeye hakkını vermesini bilmiş bir insan. Tad alma ve ölçülü olma sanatının ustası. Ahlaksal görüşlerinin yüzeysel görünüşüne karşın, insanlık yö-

nü ve mutlu neşesi ile kaybettiğini yeniden kazanıyor. Bu çizgiler sadece kendi kişisel özellikleri değil, sisteminin doğrultusunda var. Çünkü bu sistem, insan yaşamında bilginin egemen olmasını ister.

Ancak bu okulda bilgi, yaşama sanatının gerekleri arasında yer alır. Aristippos, Sokrates'den bilgiyi alır, ama bilgiyi kendisi için değil, hazzı elde etmek için ister.

Aristippos ve okulu, bu bakımdan, Sokrates örneğinden oldukça uzak. Orada kavramsal bilgi, burada tek yanlı duyumculuk; orada doymak bilmez bir bilgi susuzluğu ve diyalektik çalışmalar, burada bilgiden yüz çevirme ve her kuramsal araştırmaya kayıtsızlık; orada törelere mutlak bir bağlılık insanın kendi kendisiyle ve başkaları ile yorulmak bilmez çalışması, burada hiçbir şeyin hazdan üstün tutulmadığı ve birtakım araçlarla kolaylaştırılan rahat bir yaşama bilgeliği; orada katı disiplinli, törelere bağlı bir yaşam, yurt sevgisi, dindarlık, burada yaşamı bir hafife alma, kolaya alınan işler, özyurdu bir yana bırakan kosmopolitlik, tanrılardan yüz çevirebilen bir aydınlanma. Buna rağmen Aristippos'un soysuzlaşmış bir Sokrates öğrencisi olduğu ve öğretisinin sokratik felsefeye yalnızca üstünkörü yaklaştığı da söylenemez. Yalnızca kişisel bağlantılar bakımından değil, felsefesi de, öğretisinin ruhu da hiç kuşkuya yer vermeyecek gibi onun etkisindedir. Sokrates'in bilimsel inançlarını ve bilimsel çabalarını paylaşmıyor elbette. Sokrates'in bilgi edinmek için her türlü çabayı göstermesine karşılık Aristippos bilgi olanağını kabul etmez. Sokrates bilmenin yeni bir yöntemini ve yeni bir görüşü temellendirirken Aristippos doğrudan doğruya pratik bir ereğe hizmet etmeyen hiçbir araştırmadan, herhangi bir şeyi öğrenmeyi istemez. Ama yine de Aristippos diyalektikteki olgunluğunu, önyargılardan kurtulan uyanıklığını hocasına borçludur. Hocasının ahlak öğretisinden de, yaşamından da çok şey almıştır. Bu bakımdan Sokrates örneğinden ne kadar uzaklaşsa, yine de gerçekte ona yakındır. Sokrates ahlaksal ödevleri eudaimonist bir biçimde temellendiriyordu, böylece Aristippos da Sokrates'in son ereğinden uzaklaşmadığı kanısında olmalıydı, hoş bir yaşama götüren yollarda başka bir görüşte de olsa. Öte yandan Sokrates'in yaşam çizgileri onda da vardı; olayların üstüne çıkabilen gönül rahatlığı, kendi kendine ve olaylara egemen olabilen düşünce özgürlüğü, dostlukları yaratan sarsılmaz neşe, düşünce gücüne inanmadan gelen ruh güvenliği. Bilgi onun için de en güzel şeydi. O da insanları bilgi ve yetiştirme aracılığı ile dış dünyadan bağımsız kılmak istiyordu.

Aristippos'un öğretisinin ilk doğrultusundan bir hayli uzaklaşmış olduğunu kabul edebiliriz. Sokrates için, yalnızca düşünce karşısında ahlaksal çabayı haklı çıkarmak için yardımcı tasarım olan

eudaimonist yaşam görüşü, burada ilke yapılmıştır, sokratik bilgi de bu ilkenin hizmetine konmuştur. Felsefe, Sofistlerde olduğu gibi, tek tek kişilerin özel ereklarine bir yardımcı haline gelmiş, bilimsel bilgi yerine bireysel bir yetiştirmeye (formation) uğraşmıştır, bu bireysel yetiştirme de yaşama kolaylığı ve yaşamdan tad alma sanatında temellenir; her türlü bilgi de ahlak öğretilerine yardımcı araç olur. Bütün bunlara rağmen Aristippos'u, Schleiermacher'in dediği şekilde pseudo-sokratik (sözde-sokratik) olarak göstermek haksızlık olur. Tek yanlı sokratikler arasında ona yer vermek daha doğrudur. Özellikle iki öge var öğretisinde, bunların bulunması öğretinin özelliğini kurar. Biri haz olarak *haz öğretisi*, öbürü Sokrates'in bilimsel düşünmeden istediği şey aracılığı ile bu öğretinin belirlenmesi ilkesi: *Gerçek hazza götürececek biricik aracın bilgi olduğu*. Birincisi kendi başına alındığında: Duyusal zevkin biricik yaşama ereği olduğunu kabule götürür; ikincisi, sokratik ahlak öğretisini sıkı sıkıya kabule götürür. Aristippos'a göre mutluluğa götüren en güvenilir yol, tam bir bilinç özgürlüğü ile şimdiki anın zevklerine kendini bırakmaktır. Bunun olanaklı olup olmadığı, öğretisinin bu iki temel belirleniminin çelişmeden bir araya gelip gelemeyeceği sorusu, Aristippos'un hiç ele almadığı sorudur.

Sokrates'in öğrencilerinin, hocalarının ölümünden sonra onun düşüncelerini birbirinden ayrı yollarda geliştirdiklerini eudaimonizm'in de başka başka biçimlerde ortaya çıktığını görüyoruz böylece. Antisthenes mutluluğu gereksinimleri azaltmada, kendi kendine yeterlikte ararken, Aristippos hazı kendine erek yapıyordu. Bu iki okulun mutluluk nedir sorusuna verdiği cevaplar ilk bakışta birbirinden ayrı ve birbirine karşıt. Aristippos'un övdüğü, bütün durumlarda iyi bulduğu, yaşamının bir ilk nedeni olarak ve her eylemin itici gücü olarak gördüğü haz, Antisthenes'de aşağı görülür, hor görülür. Hatta haz, kötü ve insanlığın baştan çıkarıcısı olarak görünür Antisthenes'e. Ama bu görünüşte birbirine karşıt olan belirlenimlerde bir ve aynı etik temel kavram var: Akılla yönetilen bilgiye dayanan kendi kendine egemen olma kavramı. Gerçekte bu iki okul içten akrabadırlar. İkisi de felsefeye aynı ödevi veriyorlar: Pratik yetiştirme. Bundan dolayı her iki okul da mantık ve fizik araştırmalarla ilgilenmiyorlar. Çünkü her iki okul da kuramsal bilgiyi kuşkulu karşılıyor. Her ikisi de ahlak felsefesinde aynı ereğe çaba gösteriyor: Bilgi ile insanın kurtuluşu ve insanın dış olaylar ve alını yazısı üzerine yükselmesi. Ancak bu ortak ereğe gidilecek yolda birbirine karşıt araçlar ileri sürerek birbirlerinden ayrılıyorlar. Biri dış dünyanın nimetlerinden yüz çevirme ve isteklerini onlardan bağımsız kılma yolunda, öbürü tad alma ve dış şeyleri kendisi

için kullanma yolunda; ama tad almak için neyin haz vereceğini akılla deneyip seçerek. Her ikisi de sonunda aynı şeyi istiyorlar, ilkeleri yeniden birbiri ile birleşiyor: Kynikler dış şeylerden yüz çevirebilmelerinde, vazgeçişlerinde en yüksek hazı buluyorlar, Aristippos gerçekten sevinç duyabilmek için insanın mallarından ve zevklerinden vazgeçebileceğini de ileri sürüyor. Kynikler de itkiler ve isteklerle sırf savaşıma için savaşmazlar elbette, ruhun özgür ve içten neşeli olması için savaşır, bunun da ancak insanın dışarıdaki şeylerden bağımsız olması ile ve ancak insanın kendi gücü ile kazanılacağına inanırlar. Antisthenes'e yüklenen, «haz iyidir, ancak sonradan pişmanlık yaratmazsa» sözü, az değişiklikle Kyrene Okulu tarafından da benimsenmiştir. Nereden gelirse gelsin, her hazın iyi ve ona erişmek için uğraşılmaya değer olduğunu kabul etmelerine rağmen, herhangi bir hazın ne kadar acıya mal olduğunu ve olacağını da hesaba katmak gerektiğine inanırlar; bundan dolayı düşünen, bilen insan o andaki hazı değil, seçtiği hazı kendine erek edindir.

Bu iki okulun birleştikleri önemli bir nokta da: Her iki okul için de mutluluğun ancak *bireyin mutluluğu* oluşudur. Başkalarına bağlı olmayan, yalnızca kendine dayanan bir insan, gerçek mutluluğa erişmiş olan insandır.

Antisthenes de Aristippos da tam anlamıyla birer bireycidirler (individualist). Bunların her ikisi için de esas olan bireydir, bundan dolayı devlet, toplum, tarih gibi birey-üstü kurumlarla ilgilenmezler. Dinsel gelenekler karşısında aynı tavrı alırlar. Tek kişi kendi düşünüp taşınmalarının bilinci içinde kendi kendine döner, devlete gereksinmesi yoktur ve kendini halkın inançlarıyla bağlı duymaz. Kyrenelilerin çoğunda kişisel tanrılar, hatta çoğu zaman tanrı kavramı bir yana bırakılmıştır. Kynikler ise ateist (tanrıtanımaz) değildirlere, soyut monotheisttirler (tektanrı). «Koyumlara göre birçok tanrı var, doğaya göre sadece bir tek» sözü Antisthenes'in sözüdür.

Yalnızca kişisel değerlere, hem de içinde bulunulan durumun değerlerine yönelmiş olan bu ahlak öğretilerinin bireyin toplumsal davranışlarını nasıl temellendirdikleri de sorulabilir. Kyreneliler yürürlükte olan yasaları biraz olsun tanırırlar. Onların çevresinden şu söz gelmiştir: «Bütün yasalar yürürlükten kalksa da, filozof yasalar varmış gibi yaşamakta devam eder». Bu, insanın düşünüp kendine egemen olmasından, hukuk ve törelerde bulunan aynı değerlemelere ve normlara uymasından başka bir şeyi dile getirmez. Sokrates de aynı tutumu göstermişti. Düşünen insanın otoritesi ile devletteki hukukun otoritesi birbiri yanında idi. Bilge kendini toplum

işlerinden uzak tutar, dostluğu, aileyi, toplumu yadsımamasına karşın. Kynikler bu doğrultuda daha da ileri gitmişlerdir. Bütün uzlaşım-lardan (convention) gelen değer kavramlarına, bütün sosyal kurumlara, evliliğe, devlete v.b.'lerine karşı tavrı almışlardır. Bu onları doğa etik'ine yaklaştırmış, kültür yaşamına karşı da bir düşmanlığa götürmüştür.

### III. STOA AHLAKI

Yunan felsefesinin son gerçek büyük gelişmeleri olan, Yunan felsefesini klasik olgunluğuna erıştiren Platon ve Aristoteles'i atlayıp —daha sonra bir bütün içinde görmek üzere— Aristoteles'ten sonra gelişen felsefe içinde, Hellenizm-Roma felsefesi denilen dönemde yer alan iki büyük ahlak öğretisine geçiyorum: Stoa felsefesi ile Epikuros felsefesi. Bu iki felsefe Sokrates'den önceki Kynik ve Kyrene Okulu gibi birbirine paralel olarak gelişmiş. Bu bakımdan Stoa Kynism'in, Epikuros'culuk Kyrene'nin devamı sayılabilir. Bundan dolayı hemen arkalarından bunları görmek bağlantıyı bize daha iyi gösterecek.

Hellenistik çağın en önemli felsefe öğretisi olan Stoa felsefesi üç dönemde karşımıza çıkar. Eski Stoa (İÖ 4., 3. yüzyıllar), Orta Stoa (İÖ 2., 1. y.), Yeni Stoa ya da Roma Stoası (İS 1., 2. y.).

Stoa Okulunun kurucusu Kıbrıslı Zenon'dur, doğum ve ölüm tarihi bilinmiyor (aşağı yukarı 336-264). İÖ 320 yılı sıralarında Atina'ya gelmiş. Kynik okulundan Krates'le tanışmış, önceleri Kyniklerin pek çok etkisinde kalmış, ama sonra Kyniklerin öğretilerinde pek çok değişiklik yapmıştır. 4. yüzyılın sonlarına doğru Atina'da Stoa Poikile'de (resimlerle süslü direkli bir galeride) okulunu açmış. Okul adını buradan alır: Stoa, direkli galeri demektir. Öğrencilerinden çoğu Zenon'un öğretilerini az çok değiştirmişlerdir. Zenon öldükten sonra okulunda yerine geçen Assos'lu Kleanthes öğretiyi benimseyip bağımsız olarak geliştirmiştir. Okulu yönetmesi 3. yüzyılın 30-40. yıllarına rastlar. Zenon'un öğrencileri arasında bundan başka önemlisi olmamıştır. Bundan dolayı Kleanthes'den sonra okulun Khrysippos gibi birinin eline geçmesi okul için mutluluk olmuştur. Khrysippos'a Stoa Okulunun ikinci kurucusu da derler. Kendisi İÖ 280'de Sicilya'da doğmuştur. Kleanthes'e öğrencilik etmiştir. Zenon'un öğrencisi olup olmadığı bilinmiyor. Çünkü Zenon'

un ne kadar yaşamış olduğunu bilmiyoruz. Kleanthes'in ölümünden sonra okulun yönetimini o üzerine almıştır.

Stoa felsefesi gerçi fizik ve mantığın ayrıntıları ile üzerinde durmuştur, ama sisteminin ağırlık merkezi yine de etik'tedir. Hatta fizik, Stoa felsefesinde etik için bilimsel bir hazırlık yalnızca. Bundan dolayı Stoa sisteminin özü asıl etik'te ortaya çıkar, böyle olunca da etik'in özel bir özenle incelenmesi doğal olur.

Stoa ahlakının genel ilkelerini şu üç görüş noktasına geri götürebiliriz: En yüksek iyi, erdem ve bilge üzerindeki araştırmalar.

İnsanın belirlenmesi ve insanın ahlaksal ödevlerinin araştırılması, Sokrates'ten beri gelen bütün ahlak felsefelerinde olduğu gibi, Stoalılarda da, iyi kavramının ve en yüksek iyi ya da mutluluğun kurucu parçalarının ne olduğu sorusuna bağlanır. Bunun da ancak akla uygun eylemlerde ya da erdemde araştırılabileceğine inanıyorlardı Stoalılar. Bunu da şöyle temellendiriyorlar: Her varlığın ana-itkisi kendini koruma içgüdüğü ve kendini sevmesidir. Bundan da şu çıkar: Her varlık kendi doğasına uygun olan şeye erişmeye uğraşır, böylece en yüksek iyi ve en yüksek erek ya da mutluluk ancak doğaya uygun bir yaşamada bulunabilir. Tek tek şeylerin, bireylerin doğaya uygun olmasını sağlayan da ancak dünya bütünü'nün gidişi ve yasaları ile ya da genel dünya akli ile uyum halinde olmadır. Bilinçli ve akıllı varlığın doğaya uygun olmasını sağlayan da, bu genel yasanın bilgisi, bu yasanın akılla görülüp bilinmesidir. Akıllı varlıkta, yani insanda, hayvanda bulunmayan, içgüdülere ege-men olan akıl ortaya çıktığına göre, insan için doğaya uygun olma akla uygun olmadır. Çünkü doğaya uygun olma sorusunda her varlığın kendisi için doğayla uyum halinde olması söz konusudur; insanın doğasını belirleyen de aklıdır. Bu doğaya uygun yaşama ilkesini Zenon «kendi kendisiyle uyum içinde yaşamak» formülü ile dile getirmiştir, Kleanthes ise «doğa ile uyum içinde yaşamak»la. (Diogenes Laertios, Zenon'un böyle söylediğinden emindir, ona göre doğa sözcüğünü Kleanthes eklemiştir.) Burada doğa (physis) genel olarak doğa ile mi, yoksa insan doğası ile mi ilgili, her ne olursa olsun, genel düşünce şu: Dünyanın gidişinin genel yasaları ve akılla yüklü olan insan doğası ile uyum halinde olduğu ölçüde tek kişi yaşamasında mutluluk ereğine yaklaşıp ve bu yasa ile çatışma içinde olduğu ölçüde bu mutluluktan, bu erekten uzaklaşıp. Yaşamının akla uygun olması, genel dünya düzeni ile uyum halinde olma da, tek bir sözcükle *erdemdir*. Bundan dolayı Stoa'nın ahlak ilkesi kısaca şu önermede dile gelir: «Yalnız erdem iyidir, mutluluk da yalnızca erdemde bulunur». Erdem de doğa ile uyum içinde olma ya da doğaya uygun yaşama ile kazanılır. Erek (telos)

burada doğa ile uyum içinde yaşamadır, yani kendine ve bütüne uygun olmadır. İnsan genel yasaya uymayan hiçbir şeyi yapmamalıdır, bu yasa da her şeyde yerleşik olan akıldır (logos). Bütünü yöneten akıldır.

Stoa etik'inin bu başlıca görüşü Stoa'nın *logos öğretisi* ile anlaşılabilir ancak. Bu da *pneuma öğretisi* ile bağlantı içindedir. «Daha yüksek» olan iki öge, ateş ile hava, başlangıçta ateş soluğu ya da yaşama-soluğunda (pneuma) birleşmişlerdi, bu da bütüne nüfuz ediyordu, «daha aşağı» öğeler olan su ve topraktan kurulu dünyaya. Pneuma, bir yandan Herakleitos'un, öte yandan Anaximenes ve Anaxagoras'ın etkileri altında Stoahılar tarafından ateş soluğu ve aynı zamanda dünya aklı olarak anlaşılan pneuma, etki yapan, biçim veren, canlandıran, yukarıya doğru çabalayan ilkedir; su ve toprak edilgin olan (etkiye uğrayan) maddesel olan, cansız olan, aşağıya doğru çabalayan ilkelerdir. Etki yapanla edilgin olan (etkiye uğrayan) genel olarak birbirlerinin karşısında bulunurlar. Dünya bütünü, bütün kaba maddeden olan parçalarını ince maddeli dünya ruhunun doldurduğu canlı bir varlık olarak (zoon) düşünülmüştür. Dünya-ruhu pneuma'dır, bu da yeniden dünyada tanrısal olandır, salt, yani kaba maddeden sıyrılmış bir tanrısalılık. Böylece monist (tekci) bir pantheism (tümtanrıcılık). Görünüşte cansız olan, ama pneuma ile canlanmış olarak görülen bir pantheism.

Stoahılar doğayı bir basamaklar düzeni olarak anlıyorlar. Bu basamaklı düzende varlığın her sınıfının bağlı olduğu basamak bir pneuma basamağına bağlıdır. Tanrısal pneuma, biçimlerinin çeşitli arıklığına ve inceliğine göre basamaklanır. Bundan da doğadaki çeşitlilikler ortaya çıkar. Anorganik doğada, madenler alanında pneuma ancak gizli, saklı niteliktedir, bir yetenek (hexis) olarak bulunur; madenlerin görünüşteki cansızlığı bundandır. Bitkiler alanında, bu pneuma daha ince bir şekilde doğa (physis) olarak ortaya çıkar; hayvanlar alanında ruh (psyche); insanda insanca akıl (logos); dünya bütününde tanrısal akıl (logos) olarak. Bu tanrısal akıl dünya ruhu ile birdir. Bütün bunlar bir gelişme ilkesine göre oluşurlar. Bu gelişme ilkesi de pneuma'lı cisimler arasındaki (gergin) devinimlerdir. Evrenin bu oluşu tanrı tarafından bütün ayrıntılarında belli edilmiştir ve hep aynı şekilde periodik olarak tekrarlanır.

İnsan, Stoahıların yine logos öğretilerine dayanan fizyoloji ve psikolojisine göre, beden ve ruhun birleşimidir (synkrisis). Ruhunun (psyche) özü de akıldır (logos). Öyleyse beden insanda hiç de doğaya uymayan, doğaya aykırı bir şey değildir, ruh da öyle; insanın gerçek doğası ise akıldır, Stoahıların bu paradoksu (çokluk içinde birlik) genel basamaklar öğretisinin uygulanmasıyla çözülür. Beden

insanın aşağı, bitkisel (vegetatif) doğasıdır; ruhu daha yüksek hayvansal (animal) doğası; akıl (logos) ya da tin ise en yüksek doğasıdır. İlk ikisi sadece sonuncu için vardır. İnsan, akıl, ruh ve bedenle biçim kazanır ve kazanabilir, çünkü bu akıl insanca bir akıldır, yani beden ve ruha bağlı olan bir akıldır. Logos biçimleri (form) daha aşağı olan beden ve ruha nüfuz ettiği gibi, beden ve ruh da insandaki logos için kosmosla ve akılla ilgili koşulları hazırlarlar. Bu logos'un gelişmesi içinde akıl bu bağlantılardan çıkarılabilir. Böylece beden ve ruh, bu logos'ta madde olarak henüz gelişmemiş olan şeyi, logos formunun gelişmesinde gereksinmesi olan, tam madde halinde tamamlarlar. Öyleyse gerçekte insanda *hiçbir şey «doğaya aykırı»* değildir.

Ethik problem de böylece monizm'den ortaya çıkar.

Beden ve ruh, Stoalılara göre, derece bakımından ayrılırlar. Her ikisi de cisimseldir. Ama yine de beden ruhtan daha az değerlidir. Çünkü beden kaba madde olarak ince madde olan ruhun karşısındadır. Bundan dolayı duyusal duygular da, duyu hazları ve acıları da, salt bedenle ilgili olarak, «etin devinimi» olarak görülür. Bu duyumlar, zorunlu olarak, doğaya aykırı değildir, ama doğanın gerçek ereği de değildirler.

Bu gerçek ereğe uyarak insan, fizyolojik-psikolojik varlığının —salt duyu algılarında (işitmek, görmek v.b.) olduğu gibi— üstüne çıkmalı, salt psişik alana geçebilmelidir. Bu da belli bir ölçüde normal yöndeki duygularda, kısmen anormal yöndeki duygularda belirir. Normal duygular birden ürkmeler gibi kaçınılmaz duygulanımlarla (pathos) ilgili hareketlerden başka, özellikle, duyusal davranışlardan gelen utanma ve pişmanlık, doğadan, çocuk oyunlarından, güzellikten, kişisel yakınlık ve cinsel sevgilerden sevinç duygusudur. Anormal duygular arasında tutkular —yani haz ve acı, istek ve korku— bulunur.

Zenon'a göre tutku, «akla ve doğaya aykırı olan ruh hareketi ya da ölçüyü aşan içgüdü»dür. Khrysispos tutkuyu, intellektualist bir biçimde, yanlış yargılar olarak tanımlar. Bunlar da: Haz (hedone), istek (epithymia), üzüntü ya da acı (lype), korku (phobos). Bunların karşısında da eupatheia, ya da ruhun akıllıca olan duygu ve istenç hareketleri var; bunlar da üç çeşit: Tinsel sevinç, akıllıca korku ya da dikkat (eulabeia) akıl istenci (bulesis).

Tutku, Khrysispos'a göre, ruhun yanlış yargıya dayanan hareketi olması bakımından akla aykırıdır. İnsan bunu mutlaka yenmeli, sadece akılla ilgili olan, tinsel-mantıksal varlığını geliştirmelidir. Bu tinsel varlık aynı zamanda apatheia alanı olarak da, daha sonra

eupatheia olarak, erdemli doğaya uygunluk olarak da kendini gösterir. En yüksek yaşama duygusu olan mutluluk da kendiliğinden ortaya çıkar. Buna dayanan eski Stoa etik'i de ancak intellektualist olabilir. Böylece duygu ve istençlerin oluşması, stoalılara göre, aslında sadece düşüncenin (dianoia) oluşmasıdır. İnsanda yönetici olan (hegemonikon), ilk yol gösterici (proegumenon) dianoia'dır. Yani insanın ruhunun birliğini kuran, bu birliği ileri götüren dianoia'dır. Kısaca insanın birliğini kuran düşüncüdür.

Hegemonikon'la proegumenon arasında da bir ayrım var. Hegemonikon yönetici düşünce gücü, insanın yalnız düşünce ve manukla ilgili yaşamasını değil, hayvansal ve bitkisel yaşamasını da yönetir. Proegumenon, bu yönetmeyi gerçekleştiren ahlaksal eylemdir. Öyleyse birincisinin gizilgücül (potentiel), ikincisinin edimsel (aktuel) önemi var. *Ahlaksal ödev* de böylece daha belirli olur. İnsan proegumenon'unun aracılığı ile hegemonikon'unu kurar, bunun aracılığı ile hegemonikon'unu kurar, bunun aracılığı ile de bütün yaşamını yönetir. İnsan, hegemonikon'un kendisinden başka bir şey değildir zaten. İnsan potentiellikten aktualite haline gelişir, öyle ki doğru akıl (orthos logos) insanda aktuel bir şekilde gerçekleşir. O zaman insan doğayla tam bir uyum içinde yaşar, tam olarak doğaya uygun yaşar; böylece ereğine (telos) ulaşır. Mutluluk da onda eksik olmaz artık. Demek ki stoalılara göre mutluluğu doğaya uygun yaşama sağlıyor. Doğaya uygun yaşama da erdemdir. Öyleyse iyi olan da sadece erdemdir. İyi de, Sokrates'e uyularak, yararlı olanla tanımlanırsa, yalnız erdem yararlıdır.

Akıllı varlık için iyi ve kötü —yararlı olan ve olmayan— kendisine karşı duran şeyde değil, sadece ve sadece kendi eylemindedir, kendi elindedir. Kendi elinde olunca da, akla ve kendi doğasına uygun yaşama insan için bir ödev olur (Kathekon).

Bu ödev düşüncesi ile olması gereken yüksek bir düzen karşısındaki «sorumluluk» duygusu da belirmiş oluyor. Ödevini yerine getirmek erdemli eylemle bulunmakla olur. Erdemli yaşama, iyiyi isteme biricik ödevdir. Bundan şöyle bir yaşam görüşü çıkar ortaya: Mutluluk, erdemle, iyi ve yararlı olan, ödev ve akla uygun eylemle birliktedir; erdemin dışında bir iyi olmadığı gibi, erdemin içinde ve erdem için bir kötü olamaz. Erdem biricik iyidir, mutlu olmak için erdem yetiştir.

Stoahların değer anlayışları da bu görüşe bağlıdır: Erdem tek başına mutluluk sağlayabildiğine göre, erdemin dışında hiçbir şey değer sayılamaz. Değerler arasında bir çeşitlilik, bir derecelenme de tanımaz Stoahlar. Gerçi değerler arasında belli bir ayrılığı hisbütün yadsımıyorlar. Ama bu ayrılığı şuradan çıkarıyorlar: Biri,

doğrudan doğruya «kendinden iyi» ve faydalı olan bir değer, öteki, bu kendinden iyi için bir araç olan değer. Aynı kökten birçok iyilerin bulunması, Stoahlara göre, iyi kavramı ile çatışan bir şeydir. Bir iyi, onlara göre, ancak, hiçbir şeye bağlı olmayan, mutlak bir değeri olan şeydir. Bir başka şeyden dolayı bir değeri olan, ya da bir başka şeyle karşılaştırıldığında bir değeri olan şey, iyi adını alamaz. Kendinde ve kendisi için olmayan bir şey hiçbir koşul altında da iyi olamaz. Kötü için de aynı şey. Bundan dolayı sadece mutlak iyi, ya da erdem, «iyi» olabilir, «mutlak kötü» «kötü» olabilir. Bütün başka şeyler, bizim durumumuza ne kadar etki yaparlarsa yapsınlar, ne iyi ne kötü olabilirler, bunlar kayıtsız kalınacak, al-dırış edilmeyecek (adiaphoron) şeylerdir. Bunlar, sağlık v.b. gibi, dışla ilgili değerlerdir. Ne sağlık, zenginlik, şeref, hatta yaşamın kendisi iyidir, ne de bunların karşıtları olan yoksulluk, hastalık, zayıflık, hatta ölüm kötüdür. Bütün bunlar kayıtsız, ilgisiz kalınacak şeylerdir. Dışla ilgili şeyleri, rastlantılara bağlı şeyleri değerler arasında saymaz bu filozoflar. İnsanın ahlaksal özellikleri ile bağlantısı olmayan şeyler iyi olamaz. Hele haz, onlara göre, hiçbir zaman iyi olamaz, yaşamın en yüksek ereği olarak gösterilemez. Hazı baş köşeye oturtan, erdemi köle haline getirir; hazı iyi olarak kabul eden de, iynin gerçek kavramını ve erdemin gerçek değerini yadsımış olur, akıllı bir varlıktan akla aykırı olana erişmeye uğraşmasını, tanrıya yakın olan tinsel varlıktan hayvanın zevklerine erişmeye uğraşmasını istemiş olur. Haz ve erdem, özleri gereği, ayrı şeylerdir; haz ahlaka aykırı olabilir, ahlaksal eylem de sıkıntı ve acılarla bağlı olabilir; haz en kötü olanda da bulunur, erdem ancak iyi olanda. Erdem yüksektir, sarsılmazdır, kalıcıdır, haz ise aşağıdır, kaypaktır, gelip geçicidir. Haz, bundan dolayı, ahlaksal bir erek olarak hiçbir zaman alınamaz; haz bir erek değil, davranışlarımızın bir sonucudur sadece. Haz bir iyi değil, mutlaka kayıtsız kalınacak bir şeydir. Ama her hazzın doğaya aykırı olup olmadığı üzerinde bütün Stoahılar birleşmiyor. Katı Kleanthes'e karşı, doğaya uygun ve istenmeye değer hazlar da bulunduğunu kabul ediyor bazıları.

Erdem mutluluğun bütün koşullarını kendi içinde taşır. Bu erdem mutluluğu ise, —Stoa felsefesi için karakteristiktir— ahlaksal eylemin kendisiyle birlikte getireceği hazzın olumlu karakterinden çok, bağımsızlığın ve ruh dinginliğinin olumsuz karakterinde dile gelir. Huzursuzluktan kurtulmuş olmak, bağımsız olmak, bilgenin gerçek üstünlüğüdür. Felsefeden kazancımız, korkusuz yaşamaktır, hayatın kötülüklerini yenmektir. Her türlü tutkulu haz ve isteklerine egemen olabilen, hiçbir şeye değil, yalnız kendi kendine bağlı

kalan insan mutludur. Bütün bunlar Stoa'nın ahlak anlayışının nasıl olumsuz karakterli olduğunu gösteriyor. Nasıl ki apatheia'ya da en yüksek değeri veriyor bu filozoflar.

İyi tek kişinin de bağlı olduğu tümel bir dünya düzeninde temellenince, insanın karşısına «yasa» olarak çıkar. Ama bu yasa insanın kendi doğasının da yasası olduğundan, iyi de isteklerinin doğal bir konusu olur, doğal itkilerine karşılık olur.

Stoa'nın tümel bir dünya-düzeni içinde iyinin temel olduğu ve insanın karşısına yasa olarak çıktığı görüşü sonradan kısmen Roma hukukunun, kısmen de Hristiyan ahlak öğretisinin temeli olmuştur. Stoa'nın dünyayı düzenleyen akıllı bütün varlıkların genel yasası olarak anlaşıldığı gibi, aklın ahlakla ilgili gerekliliklerinde de tanrılığın buyuran ve yasak eden yasası görülmüştür. Bu tanrısal yasa insan tarafından bilinip kabul edilmekle, insanın yasası da olur. Bundan böyle hukuk ve ahlak yasaları her akıl varlığı için mutlak olarak geçen bir buyruktur. İnsan kendini ahlak bakımından yükümlü duymadan akıllı olarak da duyamaz. Bundan dolayı bu yasanın yerine getirilmesi, insana yalnız dışarıdan konulmuş değil, kendi doğası ile konulmuş bir gerekliliktir. İyi, insan için çabaya değer bir şeydir, istemelerinin doğal bir konusudur. Nasıl ahlaksal gereklilik akıl varlığının doğal itkilerinden, doğal eğilimlerinden geliyorsa, ona erişmeye çalışması, ona yönelmesi, onu erek yapması da doğaldır, doğaya uygundur.

Ancak, bir akıl varlığı için bu ne kadar doğal olursa olsun, insan yine de sırf akıl varlığı da değildir. İnsanda akılla ilgili itkiler yanında akıl dışı itkiler, eğilimler de var. İnsan baştan sona da erdemden kurulu değildir, tam tersine insan ancak duygulanımlarını (pathos) yenmesiyle erdemli olur. Duygulanım ya da tutku akıl ve doğaya aykırı olan ruh hareketi, doğru ölçüyü aşan itkidir. Bütün itkiler ve bütün ruh hareketleri gibi duygulanımların yeri de insanın aklıdır (hegemonikon). Pathos, hegemonikon'un, bir itkinin aşırı olması sonunda, akla aykırı olana çekilip sürüklenmesi durumudur. Bütün duygulanımlar bir yargı eksikliğinden, iyi ve kötü üzerindeki yanlış bir sanıdan doğarlar, örneğin pintilik paranın değeri üzerindeki yanlış bir sanıdan, korku beklenen şeydeki yanlış bir sanıdan doğar. Ama burada sanı —Stoacıların itki üzerindeki görüşleri düşünülürse— duygulanımın kendisinin salt kuramsal bir davranış olduğu şeklinde değil, yanlış tasarının ürünü olarak anlaşılmalı, bu yanlış tasarımı yaratan duygu hareketi olarak anlaşılmalı. Bundan dolayı Stoacılar Sokrates'in «kimse isteyerek kötülük yapmaz» sözünü, determinist görüşlerine karşın, kabul etmezler. Böyle bir şeyi kabul etmekle onları yenmek olanağının

da ortadan kaldırılmış olduğuna inanırlar. Stoalılara göre iyi ve kötü eylemde bulunmak insanın kendi elindedir. Böyle olunca, yani istenç ve itkilerden gelen her şeyin isteyerek yapıldığı kabul edilince, duygulanımlar da bizim gücümüz içine girer. Bütün duygulanımlar kendine egemen olamamaya dayanırlar. Ama akla dayanmayan, akla aykırı itkilerin nasıl meydana geldiğini açıklamak için, Stoalılar, zamanımızda bilindiği kadarı, ciddi bir çalışma yapmamışlardır.

Duygulanımlar tasarımlarla ortaya çıktıklarından, onların özellikleri de yine tasarımlarla ilgilidir. Bundan böyle bütün itkilerimiz iyi ve kötü ile bağlantı içindedir. Bize iyi olarak görünen şeye erişmeye çalışmada da, kötü olarak görünen şeye karşı direnmede de itkiler ortaya çıkar. Bu iyi olan ve kötü olan şeylerin bazıları şu anda vardır, bazıları gelecektedir. Bundan da dört esaslı yanlış tasarım meydana gelir, bunlara karşılık olarak da dört cins duygulanım. İyi üzerinde akla aykırı olan sanıdan şimdi ile ilgili ise haz, gelecekle ilgili ise istek doğar; şimdi ile ilgili kötü üzerinde doğru olmayan tasarımdan kaygı (üzüntü), gelecekle ilgili olandan korku doğar. Duygulanımların bu dört ana türü de sayısız alt türlere bölünür.

Duygulanımlar doğal ölçüyü aşan itkilerdir, ruh gücünün doğru ilişkilerini ortadan kaldıran, akla karşı gelen itkilerdir, bir sözcükle duygulanımlar, tinsel sağlığın bozulması, eksik olması, alışkanlık haline gelince de, ruh hastalıklarıdır. Bundan dolayı Stoalıların görüşü ile, bunların büsbütün bastırılması gerekir ve ancak bu başarıldığı zaman, gerçek bir erdeme ulaşılır. Duygulanımların büsbütün ortadan kaldırılmasında ancak, gerçek bir erdem varlığı kabul edilir. Duygulanımlar doğaya karşı ve hastalıklı bir şey olduklarına göre, bilgenin bunlardan bağımsız olması, kurtulmuş olması, bunlar karşısında özgür olması gerekir. Platon ve Aristoteles'in duygulanımları büsbütün ortadan kaldırmayıp, yalnızca ölçülülük istemelerine karşılık, Stoalılar bu sınırlamayla sonuna kadar savaşırlar. Ölçülü bir kötülük hep kötülük olarak kalır derler. Akla karşı olana, yanıltıcı olana en az ölçüde bile yer verilmemelidir onlara göre. Duygulanım gerçekten kısır ve akla bağlı kılınırsa, o duygulanım artık duygulanım değildir. Bu ad yalnızca aşırı ve akla karşı olan itkiye uygundur. Peripatos okulunun bazı duygulanımların hatta yararlı ve zorunlu olduğunu ileri sürmesi Stoalılara büsbütün yanlış görünür. Onların ilkelerine göre yalnızca ahlaksal iyi olan yararlıdır; duygulanım ise her durumda yanıltıcıdır. Mutlak savaşları duygulanımlara karşıdır. Bilge, onlara göre, duygulanımsızdır, duygulanımlardan sıyrılmış, apatheia'ya erişmiştir. Ancak, bilgenin bu apatheia'sını, bir eksiklik olarak duygusuzluk-

tan ayırmak gerekir, apatheia duygusuz değil, duygulanımlar karşısında, sarsılmaz olmadır. Bilge de acı duyar gerçi, ama onu kötü olarak görmez, bundan dolayı kaygılanmaz ve hiçbir korku bilmez; bilge de hakarete, kötülüğe uğrayabilir, ama yaralanmaz ve kızmaz. Boş gururu yoktur, çünkü şeref ve utanç onu hiç ilgilendirmez, hiç etkilemez. Hiçbir zaman öfkelenmez, haksızlıkla savaşmak ve yürekli olmak için bile bu akıl dışı etkiye gereksinme duymaz. Öte yandan acıma da duymaz bilge, hoşgörülük de göstermez. Kendisinde de olsa kötü saymadığı bir şeyden dolayı başkasına da acımaz.

Erdem, böylece olumsuz bir yolla, duygulanımlardan bağımsızlık, duygulanımlardan kurtuluş, duygulanımlar karşısında özgürlük olarak, apatheia olarak belirlenir. Bu olumsuzlama'da (negation) olumlu olan, doğanın genel yasasına uymadır, akla uygun olarak kendini belirlemedir. Erdem yalnızca aklın işidir, hatta erdem doğru işleyen akıldan başka bir şey değildir.

Erdemin iki ögesi var: teorik ve pratik. Akla uygun eylemin kökü ve koşulu, Stoahlara göre, Sokrates'in ünlü sözü ve Kyniklerin öğretisiyle de bağlantılı olarak, *doğru bilgidir*; doğal ya da sadece alışmalarla kazanılmış erdem Stoahılar tarafından açıkça reddedilir; erdem, sokratik bir yolla bilgi olarak, erdemsizlik de bilgisizlik olarak tanımlanır ve erdemin öğretilabilirliği ileri sürülür. Salt teorik araştırmanın düşmanı olan Stoalı Ariston bile, bu noktada okulla aynı anlayıştadır. Stoahılar her erdemin bilgide temellendiğini ve özü gereği bilgiden başka bir şey olmadığını kesin olarak kabul ederlerse de, böyle bir bilgide de kalmak istemezler, daha doğrusu bilgiyi pratik eylemin üstünde tutmak da istemezler. Daha önce de söylediğimiz gibi, bilgi akla uygun eylem için yalnızca bir araç olarak görüldüğünden, örneğin Zenon'un öğrencilerinden Kartacalı Herillos'un bilimi yaşamın bir ereği olarak ve biricik mutlak iyi olarak açıklamaya kalkışması okulun öğretilerinden açıkça bir sapma olarak gösterilir. Böylece erdem ne kadar bilgi olarak gösterilirse gösterilsin, yine de, aynı zamanda, ruhun sağlığı ve gücü olarak, ruhun doğru ve doğa ile uyumlu bir özelliği olarak anlaşılır; insandan da akla uygun eylemini hiçbir zaman yitirmemesi ve iyiyi araması, iyiye erişmeye çalışması istenir. Bundan dolayı Stoa ilkelerine göre erdem, pratik ve teorik olanın böyle bir bağlılığı olarak ortaya çıkar, burada eylem gerçi bilimsel bilgiye dayanır, ama bilginin de ereği ahlaksal eylemdir, kısaca söylersek, erdem, akla uygun bilgiye dayanan istenç gücüdür. Ama bundan ahlaksal bilginin istemeden önce geldiği ya da istencin bilgiyi yardımcı araç olarak kullandığı gibi bir anlam da çıkarılmamalıdır. Stoahılar için her ikisi ayrılmazdır, bir ve aynı şeydir: erdem bilimsiz, bilim er-

demsiz düşünülemez. Biri olduğu kadar öbürü de ruhun gerçek niteliğidir, ruhun doğru olan doğal durumudur, hatta doğru durumdaki ruhun kendisidir. Bundan dolayı erdem, bilgi olarak da, ruh gücü olarak da gösterilebilir ve bunlardan hangisinin önce geldiği, bu açıdan bakıldıkta, sorulamaz bile.

Stoa okulunun tek tek erdemler ve bunların karşılıklı bağlan-tıları üzerindeki görüşleri de, ancak, bu erdemle bilginin bir ve aynı oluşu göz önünde tutularak anlaşılabilir. Erdeme götüren yol, Zenon'a göre, doğru görüştür, bilgidir (phronesis); Kleanthes'e göre ruh gücüdür; Ariston'a göre, sağlamlık ve iyi ile kötünün bilgisidir; Khrysispos'tan sonra da tam bir bilgi ya da bilgeliktir. Stoa-lılar da Platon'a uyarak dört temel erdem ayırıyorlar: doğru görüş ya da bilgi (phronesis), adalet (dikaio syne), yiğitlik (andreia), ken-dini yenme, ölçülülük (sophrosyne). Phronesis, iyi ve kötü olanın ve ne iyi ne de kötü olanın, yani kayıtsız kalınacak olanın bilgisi; yiğitlik, yapılması gerekenle kaçınılması gerekenin ve ne yapılması ne de kaçınılması gerekenin bilgisi, ya da bilgi yerine bu bilgiyi gösteren davranış koyarak söylersek, yiğitlik, sabır ve metinlikle aklın yasasına korkusuzca itaattir; kendini yenme ya da ölçülülük, kaçınılması gerekenle yapılması gerekenin bilgisi; adalet, bir kim-seye hak ettiğini verme, borçlu olunanı verme bilgisi. Bu tanım-lamaları Khrysispos'un yaptığı sanılıyor. Bu çerçeve içine daha bir yığın erdemler de sığdırılıyor. Gerçi Stoahılar arasında, örneğin Ariston gibi, erdemin kendinde bir olduğunu, birçok erdemler bulun-uşunun yalnızca bir görünüş olduğunu savunanlar var. Ama Khrysispos bunlara karşıdır. Ancak, ona göre de, bütün erdemlerin aynı bir ereği vardır. Bu ereğe ayrı yollardan varmaya çalışırlarsa da hepsi de aynı ahlaksal düşünüş ve kanılara dayanırlar. Herbiri kendi ere-ğine yöneldiği sırada birbirlerinden ayrılırlarsa da yeniden bir ara-ya gelirler, çünkü hiçbir ötekilerin yardımı olmadan kendi ereği-ne erişemez. Bundan dolayı bu erdemler birbirleriyle ayrılmaz bir bağlılık içindedirler, erdemın hiçbir parçası ötekilerden ayrılamaz. Bir erdemın olduğu yerde, bütün erdemler vardır; birinin olmadığı yerde de hiçbir yoktur. Aynı şekilde her erdemli eylemin içinde bütün erdemler vardır, çünkü bu eylemi yaratan ahlaksal düşünüş bütün erdemleri içerir. Erdemi erdem, kusuru kusur yapan sadece ve sadece düşünüştür. Bundan dolayı ancak, yalnızca kendinde iyi olan eyleme değil, aynı zamanda iyiyi istemeden doğmuş olan eyleme erdemli bir eylem denebilir. Ödevin yerine getirilmesi eylem-lerimizin ahlak yasasına uygun olmasına, ödevin yerine getirilme-mesi de bu yasaya uygun olmamasına dayanır. Eylemleri ahlak ya-sasına uygunsa insan ödevini yerine getirmiş olur. Ama ödevin tam

ve doğru olarak yerine getirilmesi, tam bir ahlaksal niteliği olan insanın doğru düşünüşle doğmuş eylemi ile olur. Ama bu nitelik de bir insanda, Stoahıların inancına göre, ya tam olarak vardır, ya da hiç yoktur. Çünkü erdem bölünmez bir bütündür, insanın bazı erdemleri olup bazıları olmaması gibi bir şey olamaz, insanda bu erdem ya vardır ya da hiç yoktur. Ancak doğru düşünüşü olan kimsede, iyi ve kötüyü doğru değerlendiren kimsede erdem vardır, bunlar olmayınca erdem de olmaz, bir üçüncü durum yoktur. Erdem azalıp çoğalmaya elverişli değildir, erdemle erdemsizlik arasında bir *orta* bulunamaz. Eylemlerin değeri düşünüşe göre yargılanınca eylemler arasında bir derece ayrılığı da olamaz; düşünüş ya iyi ya da kötü olabildiğinden, eylemler de ya iyi ya da kötü olur. Erdemin tam olduğu yerde iyi vardır, olmadığı yerde kötü. Bundan da şu çıkarılır: bir yanda erdemliler vardır, bir yanda da kötüler. Bunların dışında başka bir sınıf yoktur, bu iki sınıftan herbiri içinde de derece ayrılıkları olamaz. Kendisinde erdem olan tam olarak erdemlidir, olmayan da tam olarak kötü. Suyun bir karış altında olan da boğulur, elli metre altında olan da. Böylece Stoahlara göre, bütün insanlar iki sınıfa ayrılır: bilgeler ve budalalar. Bu iki sınıf kesin olarak birbirinden ayrıdır, bilgede bir budalalığa, deliliğe rastlanmaz, budalalarda da bilgeliğe. Bilge her türlü yanlış ve yanlışın dışındadır, her yaptığı şey yetkindir, hiçbir kusuru yoktur. Her şey üzerinde doğru bir görüşü vardır, hiçbir şey üzerinde yanlış sanıya kapılmaz. Kötü ise hiçbir şeyi doğru yapamaz, her türlü kusuru işler, hiçbir şey üzerinde doğru bir bilgisi yoktur, aydınlanmamıştır, zorbadır, zalimdir, düşüncesizdir. Yalnızca bilge özgürdür, çünkü yalnız bilge kendini kendi kendisiyle belirler; yalnız bilge güzeldir, çünkü yalnızca erdem gerçekten güzel ve sevmeye değer bir şeydir; yalnız bilge zengin ve mutludur, çünkü yalnızca tinsel değerler en değerli şeylerdir, gerçek zenginlik gereksinmesizliktedir. Yalnız bilgeler itaatten anarlar, ama yalnız onlar egemen olmasını bilirler; bundan dolayı yalnızca bilgeler kral, komutan olabilirler ve yalnız onlar şair, hatip olabilirler. Tanrılar ve Tanrılara saygı üzerinde yalnız bilgelerin görüşü olduğundan, yalnızca onlar gerçek dinli olabilirler. Yalnız bilge sevgi ve dostluğa elverişlidir. Kısaca: Bilge, mutlak şekilde yetkindir, tutkusuz ve gereksinmesizdir, mutlak şekilde mutludur. Stoahların deyimi ile, bilge mutlulukta Zeust' tan aşağı kalmaz. Bilge olmayansa, mutsuzdur, yanlış yoldadır, Stoahların deyimi ile, delidir, ahmaktır, kendi üzerinde ve kendisiyle ilgili şeylerde hiçbir bilinci olmayan insan delidir de ondan.

Bilgeyi bu şekilde belirlemekle Stoa ahlak ideali doruğuna erişmiştir. Sadece erdemle ilgili istenç burada her türlü duyusal yaşa-

ma bağlantılarından bütünü sıyrılmıştır, doğal yaşamın kendine koyduğu her türlü sınırın dışına çıkmış ve her türlü engelden kurtulmuştur, birey de genel yasanın salt bir organı haline gelmiştir. Böyle olunca da şunu sormak gerekir: Böyle bir varlığa artık birey denebilir mi, insanlar arasında insan olarak yaşayan bir varlık olarak düşünülebilir mi? Stoahıların kendileri de bu sorunun sıkıntısını duymuş olmalıydılar. Bundan dolayı bu ideallerini, insan yaşamının gereksinimleri ile, gerçeğin koşulları ile birleştirmeye çalışmışlardır. Stoa ahlakının ilk doğrultusu tek kişinin mutlak bir şekilde genel yasaya bağlı oluşu yolunda idi, ama sonraki gelişmesinde bireylere de bu yasa içinde kendini göstermesi olanağını tanımakla öğreti başlangıçtaki biçimi ile ve Kyniklerle karşılaştırıldığında daha yumuşamış oluyor.

Stoa ahlakı şu tek küçük önermede toplanabilir: Yalnızca erdem iyidir. Ama işte bu söz, başkalarının düşüncesiyle çatışması bir yana, sistemin kendi içinde bile güçlükler yaratıyor. Niçin erdem biricik iyidir, çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir, insan için de doğaya uygun olan akla uygun eylemdir. Oysa Stoa Okuluna göre her varlığın ana-itsisi kendini koruma itkisi idi. Her varlığın kendi doğasına uygun olana erişmeye çalışmasını ve en yüksek mutluluğun ancak doğaya uygun bir yaşamada bulunduğunu da bu ilkedен çıkarıyorlardı. Ama bu ilke (kendini koruma içgüdü) duyusal yaşamın, maddesel yaşamın korunmasını da içerir. Bundan dolayı Stoahlar doğal varlığımız bakımından bir değeri olan şeyleri de doğaya uygun şeyler arasında sayıyorlar: Bu bakımdan ilk olarak doğaya uygun olan şey *sağlıktır*. Ama bu da yine başlı başına bir erek olamaz, sadece erdem ve akıl için bir araçtır. Böylece duyusal varlığımızla ilgili olan şeylere de, az da olsa, bir değer veriyorlar. Ancak, bu türlü nesneler ve eylemleri mutlak değerler ve mutlak değeri olan şeyler arasında saymıyorlar. Ama bunlar bütünü değersiz de değildirler. Gerçi bunlar aldırış edilmeyecek, kayıtsız kalınacak şeylerdir, ama bu hiç aldırış edilmeyecek şeyler arasında da insan doğasına uygun olanla aykırı olanın ayırılması gerekir. Buna göre bu kayıtsız kalınacak şeylerin kendisini de üç sınıfa ayırıyorlar. 1. Ahlak açısından bakıldığında ne iyi ne de kötü olan, ama yine de belli bir değeri olan şeyler; ister insan doğasına uygunluğu dolayısıyla olsun, ister ahlaka ve doğaya uygun yaşamının aracı olması bakımından olsun, belli bir değeri olan şeyler. 2. Kendi içinde ya da daha yüksek ereklerle karşılaştırıldığında doğaya aykırı ve kötü olan şeylerdir. 3. Bu mutlak anlamında ne bir değeri ne de değersizliği olan nesneler ve eylemlerdir. Birinci sınıf, değer verilecek, istenmeye değer şeyler olarak, ikinci sınıf, kaçını-

lacak şeyler, üçüncü sınıf da orta-durum, ara-durum olarak gösterilir. Bu sonuncu dar anlamında adiphora olan şeylerdir. bunlar arasında mutlak olarak kayıtsız kalınacak şeyler yanında sadece az bir değeri ya da değersizliği olan şeyler, ne istek ne de tiksinti uyandıran şeyler sayılır.

İstenmeye değer olan şeyler arasında Stoacılar şunları gösterirler: Yatkınlık, beceriklilik, erdem yolunda ilerleme (bu henüz erdem değildir) gibi ruhla ilgili nitelikler ve durumlar; ayrıca güzellik, sağlık, kuvvet ve yaşamının kendisi gibi bedence üstünlükler; ayrıca zenginlik, itibar, iyi bir soydan gelme gibi dışla ilgili değerler.

Ama bütün bunlar, tam erdem, tam iyi karşısında hep görelî (relatif) şeylerdir. Öyleyse Stoa felsefesinde mutlak iyinin yanında relatif değerler de vardır. Mutlak iyiye ya da erdeme hiç zarar vermeden bunlar da istenebilir, bunlara da çaba gösterilir, ama erek yapılamaz. Örneğin yaşama, sağlık doğal olarak istenen, değer verilen şeylerin başında yer alır, hepsinin dayanağıdır, ama erdem gibi mutlak iyi değildir, gerektiğinde ondan vazgeçilebilir de (Zenon ve Kleanthes kendi istekleriyle yaşamlarına son vermişlerdir). Böylece Stoacıların birtakım şeyleri istemenin doğal olduğunu kabul etmeleri; bunların, relatif de olsa, ahlakça değerleri olduklarını düşünmeleri, onları Kynik'lerden ayıran başlıca bir belirtidir.

Mutlak iyinin yanında istenmeye değer şeylerin de kabul edilmesiyle Stoa felsefesinde ödev kavramı da daha geniş bir anlam kazanmış oluyor. Doğaya uygun olanı, mutlak iyiye, erdemi istemek bir ödevdi. Yani ödev deyince Stoacılar doğru düşünüşe dayanan akla uygun eylemi anlıyorlardı. Öyleyse biricik ereğimiz mutlak iyi olunca, iyinin gerçekleşmesi de biricik ödevimiz olacaktı. Ama şimdi mutlak iyinin yanında istenmeye değer olan görelî değerler de kabul edilince ödevin anlamı da genişlemiş oluyordu.

Böylece Stoa ahlakında değerler arasındaki ayırmaya paralel olarak eylemler arasında da bir ayırma yapılıyor. Doğru —eğri— eylemler, ödevde uygun —ödevde aykırı— eylemler ve —yansız bir orta olarak— ilgisiz kalınacak eylemler. Doğru eylemler doğru düşünüşten çıkmış olanlardır, buna erişmeye çabalamak da mutlak bir ödevdir, tam bir ödevdir. Ödevde uygun eylem de istenmeye değer olan şeylerin seçilmesidir, yani ödevde uygun eylem akıldan değil de, varlığımızı korumak içgüdüsünden çıkmış olan, ama, ahlak bakımından aldırış edilmeyecek bir nitelikte olmasına karşın, akıl karşısında haklı çıkabilen eylemdir. Ama tam ödev erdemli eylemle yerine getirilebilir; erdemli bir yaşama, iyiye isteme, biricik tam ödevdir.

Böylece Stoahıların, mutlak iyi yanında, istenmeye değer olan şeyleri kabul etmeleriyle ve bunları istemeyi ödevde uygun görmeleriyle, sistemlerinin yaşam ve yaşamın pratik gereksinimleri karşısındaki sertlikleri de yumuşamış oluyor. Bu da onları Kyniklerden ayıran en bellibaşlı bir belirtidir. Bu mutlak iyi yanında istenmeye değer olan şeyleri koymaları onların insanları kesin bir şekilde ikiye ayıran görüşlerini de yumuşatmıştır. Başlangıçta, bilge ideale erişmemiş olanların hepsinin, bu ideale ister yakın ister uzak olsunlar, bilge olmadıkları, bunların hepsinin kaçık, ahmak, ruh hastası olduğu öne sürülüyordu. Bu sert ayırmayı da (bilge olanlarla olmayanlar arasındaki bu sert ayırmayı da) sonraları Zenon biraz yumuşatarak bir ara-basamak kabul etmiştir: İlerleyenler basamağı (erdem yolunda), bunlar düzelmeye yatkın olanlardır.

Stoa ahlakının tek kişiye, tek kişinin eylemlerine ve ödevlerine, kendine kadar gelen felsefeden daha bir dikkatle eğildiğini görüyoruz. Bu, sistemin bütün doğrultusunda göze çarpıyor. İnsanın mutluluğu sadece ve sadece iç durumu ile bağlı olduğundan ve bu bakımdan dışarıdan hiçbir etki almadığından, mutluluğa götürecek bilim ilk elde, insanın kendi ahlaksal eylemi ile ilgili olacaktı; bu bilimin toplumla olan ilgisi ise sadece bu toplum için yapılacak eylemlerin tek kişinin ahlaksal ödevleri arasında bulunmuş olması dolayısı ile idi. Bundan dolayı Stoa felsefesinde tek kişinin yükümleri üzerindeki araştırmaların büyük bir yer tuttuğunu görüyoruz.

Bilgenin apatheia (duyumsamazlık) ve adiaphora'sı (umursamazlık) öğretisinde dile gelen her türlü dışla ilgili şeylerden bağımsızlık, insanın kendi ahlaksal durumu dışında her şeye kayıtsızlık, Stoa Okulunda, kynik yaşamın tek yanlılığı ile, kynik ilkelerle bağlantı içindeydi. Ama bu tekyanlılık da Stoa'da başka ilkelerle yumuşatılmış ve ortadan kaldırılmıştır.

İç ve dış yaşamı birbirinden bu denli ayıran, sadece iç yaşamı temel olarak alıp dış yaşamı kayıtsız kalınacak bir şey olarak gören, erdemli düşüncesinin dışında hiçbir değer tanımayan ve her şeyden bağımsız olmada en yüksek ereğini bulan bir ahlak, duygululuğu düşüncenin bir aygıtı haline getirmede ve doğal itki ve bağlantıları özgür istenç alanına yükseltmek istemede bir ahlaksal ödev gördüğü noktalarda sallantıya düşecektir elbette. Aynı şeyi Stoahıların toplum üzerindeki düşüncelerinde de buluyoruz. Aynı şekilde insanı öteki insanlarla doğal bağlantılarından çekip çıkarmak da artık onların maksadı olamazdı. İnsan kendi içinde ahlaksal özgürlüğünü ne kadar tam yerine getirirse, topluma olan itkinin de kendisinde o derece etkili olacağına inanıyorlardı. Böylece Stoa ahlakında relatif olarak birbirinin karşısında duran iki doğrultu orta-

ya çıkıyor: Bireysel (individue) bağımsızlık ve insanın topluluk halinde yaşaması. Birincisi daha ağır basarsa da ikincisi de önemsiz değildir ve Stoa görüşünün haklı bir sonucu olarak ve esaslı bir belirtisi olarak görülebilir. Stoa Okulu sadece akla uygun düşünmeye ve istemeye mutlak bir değer vermekle insanı bütün dış şeylerden ve başka insanlardan bağımsız yapıyordu; ama, yalnız *akla uygun* düşünme ve istemenin böyle bir değeri olduğundan, bu düşünüş biçiminde tek kişinin özgürlüğü ile aynı zamanda bütün insanlar arasındaki bir topluluğun ve onun gerektirdiklerinin de tanınması gerekiyor, öyle ki, her bir kimse kendi özel ereğini bütünüün ereği ve gereksinmelerine bağlı kılacaktı. Çünkü, insan ancak kendi kişisel eylemini genel yasaya uygun kılmakla akla uygun eylemiş ve düşünmüş olacaktı. Bu genel yasa da bütün akıllı varlıklar için bir ve aynı idi. Bütün akıllı varlıklar öyleyse aynı şeye çaba göstermeli ve kendilerini genel yasayla belirlenmiş olarak ve bütünüün bir parçası olarak tanımalı. İnsan da böylece kendi kendine değil, topluluk halinde yaşamalıdır. Stoacılar bu bağlantıyı açık olarak koymuşlardır. Topluluk itkisi, onlara göre, akılla birlikte verilmiştir, çünkü insan bütünüün bir parçası olduğunu kendi aklında görür ve kendi çıkarını bütüne bağlı kılmakla yükümlü olduğunu bilir. Bu bilinçten de topluluk itkisi doğar. Bütün akıllı varlıklar, yani insanlar, aynı akla bağlıdır, bundan böyle hepsinin tek bir hukuku ve tek bir yasası vardır. Hepsi bu yasaya uyarak bütün için çalışırlar. İnsan başkaları için yaşamadan kendi kendisi için yaşayamaz. Bundan dolayı bilge de hiçbir zaman ayrı bir adam değildir. Bütün başka şeyler akıllı varlıktan dolayı var oldukları halde, akıllı varlıklar birbirleri için vardırlar, bundan dolayı onların topluluk halinde olması doğrudan doğruya doğanın bir buyruğudur. Hayvanlarla hiçbir hukuk bağlantımız yoktur, kendi kendimizle de olamaz. Ancak başka insanlara ve tanrılara karşı doğruluk gösterebiliriz. İnsanların doğa üzerindeki gücü de birbirleriyle dayanışmalarına dayanır: İnsan yalnız kalsaydı yaratıkların en zavallısı, en yardımdan yoksunu olurdu (Seneca). Bütün insanların birbirine bağlı olduğu bilincini son Stoacı Marcus Aurelius açıkça dile getirmiştir. Ona göre akıllı varlığı sadece topluluk açısından inceleyebiliriz, akıllı bir varlık ancak toplum için çalışmada kendini iyi hissederek, çünkü bütün akıllı varlıklar akrabadırlar, hepsi toplumsal bir bütün kurarlar, bu bütünde her bir kimse esaslı ve organik bir tamamlayıcı parçadır. Bundan dolayı topluluk itkisi insanın ana itkisidir. İnsanın her eylemi bütüne hizmet olmalıdır, birlikte yaşadığı insanları insan gönülden sevmelidir. Kendini birlikte yaşadığı insanlardan ayıran kimse insanlık kökünden kendini ayırmış

olur. (İmparator filozofun bu görüşü Stoa görüşüne pek de uymuyor).

Birlikte yaşadığımız insanlara karşı davranışlarımız arasında, Stoalılar tarafından iki ödev gösterilmiştir: Doğruluk ve insan sevgisi. Ama böylece Stoalılar birbirine karşıt doğrultulara yönelmiş oluyorlar. Bir yandan bilgeden acıma ve hoşgörülük tanımayan katı ve kesin bir doğruluk (adalet) istiyorlar. Öte yandan da bütün insanların doğal olarak birbirine bağlı oluşlarından kalkarak insan sevgisi erdemi istiyorlar, yani bilgeden iyilikseverlik, yumuşaklık, başkalarını bağışlayan sınırsız bir iyilik bekliyorlar. Stoa ahlak öğretisinin bu doğrultusu özellikle sonraki Stoalılarda, bir Seneca'da, bir Epiktetos'ta, bir Marcus Aurelius'ta, Musonius'ta ortaya çıkıyor. Bu doğrultu da Stoa sisteminin ruhunda var. Ama bu iki doğrultunun, yani eğilmez-bükülmez doğrulukla, hoş gören yumuşaklığın nasıl bağdaşabildiği sorusu da ortaya çıkıyor. Bu soruyu araştıran Seneca şu cevabı verir: Katılık değil, sadece zalimlik yumuşaklıkla çelişir, çünkü hiçbir erdem bir başka erdemle çelişmez, bilge her mutsuz olanın yardımına koşacak, ama onun duygulanımlarını paylaşmayacak, onunla birlikte acı çekmeyecektir, ona acımayacak, onunla birlikte ah, vah! etmeyecektir. Hoş görmeyecek, ama öğüt verecek, iyileştirmeye çalışacaktır.

İmdi, bütün akıllı varlıkların belirtisi olan topluluk, doğal olarak, her şeyden önce, kendi akıllı doğasının açık olarak bilincine varmış olan bilgiler arasında olur. Bütün bilgiler ve erdemli kişiler birbirleriyle dostluk kurarlar, çünkü onların yaşama görüşleri birbirine uyar, çünkü hepsi birbirlerinde erdemi sevmektedirler. Bundan dolayı bilgenin her hareketi bütün ötekilerin de yararına olur; kendi deyişleri ile: Bir bilge herhangi bir yerde akıllıca parmağını kımıldatsa, bundan bütün dünyadaki bütün bilgiler yararlanır. Öte yandan yalnız bilge gerçek sevgiyi bilir, gerçek bir dostluk da bilgiler arasında olur. Yalnız iyiler dost, akraba, yurttaş olabilir, bütün ötekiler ise sadece düşman ve yabancı. Yalnız bilgede dost kazanmak sanatı vardır, çünkü karşı-sevgi ancak sevgi ile kazanılır. Dostluk bilgelerin ve iyilerin bir bağlayıcısı olduğuna göre, onun değerinden kuşku duyulamaz. Bundan dolayı Stoalılar tarafından dostluk da değerler arasında sayılmıştır.

Ancak burada, topluluk gereksiniminin tanınmasıyla, bunun bilgenin gereksinimsizliği ile bağdaştırılması yine bir güçlük yaratıyor. İlk bilge kendi kendine yeterli olduğuna göre başkalarının ona yararı ne? Ayrıca başkalarına nasıl olur da gereksinme duyar? Gerçi, Seneca, okulu adına, buna cevap veriyorsa da yeterli değil. Birinci soruya cevabı: Bilge ancak bilgiler tarafından kendi güçle-

rini harekete getirebilir. İkinci soruya cevabı: Bilge *mutlu olmada* kendi kendine yeter, ama *yaşamada* değil. Bu, soruyu çözen cevap olmaktan uzak. Mutluluk sadece erdemdedir ve erdem biricik değerdir. Dostluk mutluluğun koşulu olmadığına göre, bir değer de olmaması gerekir. Ama diyor Seneca: Bilge dostsuz olmayı *istemez*, ama *onsuz* da olabilir. Öyleyse dostluk gerekli olmaktan çıkıyor. Ayrıca, topluluk içgüdüğü, akıllı varlığın, insanın doğal bir içgüdüğü olarak anlaşıldığına göre, dostluk da, Stoalılara zorunlu görünen, ahlaksal topluluğun biricik yolu değildir. İnsan genel olarak başka insanlarla birlikte yaşamak üzere belirlenmiş olduğuna göre, genel hukuk düzeninden, devletten de nasıl kendini çekebilir? Devlet yaşamında da iyiyi isteyip kötüye engel olması gerekir. Bundan dolayı Stoalıların devlet soruları ile de, aile ile de uğraştıklarını görüyoruz. Evlilikte isteklerde ölçülülük ararlar: Sevgi aklın işi olmalıdır, duygulanımların değil. Devlet biçimleri arasından hiçbirisi Stoalıların devlet idealine uymaz. Bilgelerin devletidir onların ideali (Zenon bunu böyle istemiş, Khryssippos'ca da tanınmıştır bu ilke). Evliliğin, ailenin, tapınağın, mahkemelerin, okulların, paranın olmadığı bir devlet ister onlar. Karşısında başka devletlerin olmadığı, bütün insanların genel bir kardeşliği içinde bütün devlet sınırlarının ortadan kalktığı bir devlet ister Stoalılar. Bundan dolayı bu bilgiler devletin dışında kalan bütün gerçekteki devlet biçimleri kayıtsız kalınacak şeylerdir bilge için. Bu devlet biçimlerine bilge kişi, evrenin gidişinde yer alan şeyler olarak, yani bir ahınyazısı olarak gerçi uyar, ama bunlara elinden geldiğince de uzak durmaya çalışmalıdır. Filozofun devlet işleriyle uğraşmaması daha iyidir. Gerçi Stoalılar arasında Romalılar zamanında devlet adamları yetişmişti. Ama bunlar Stoalı olmaktan çok Romalıdır. Belli devletlerin sınırları ile bağlanmak istemeyişleri Stoalıları kosmopolit bir ideale, bir dünya yurttaşlığı idealine götürecekti elbette. Kendi kendisiyle yetinen bilgenin topluma, devlete gereksinmesi yoktur; bütün tarihsel-ulusal varlıklar aklın önünde ortadan çekilirler, çünkü akıl (doğa) bütün insanlara aynı hakları, aynı yasayı vermiştir. Bu aynı yasaya bağlı olma yüzünden erdemli kişiler yalnızlıktan kurtulmuş, bir beraberlik içinde toplanmış, buluşmuş olurlar. Böylece erdemli kişilerin bir topluluğunu, bir devletini isteyen Stoalıların toplumsal ideali de bir dünya-yurttaşlığı olur. İnsan toplulukları tek tek kişilerde aklın eşitliğine dayandığından bu topluluğu bir ulusla sınırlamak için de neden kalmaz ortada. Bütün insanlar birbirine eşittir, çünkü hepsi aynı ölçüde akıldan pay almışlardır, hepsi *tek* bir bedenin parçalarıdır. Bütün insanlar kardeşler. «Tanrı hepsinin aynı şekilde babasıdır» (Epiktetos). Bundan

dolayı insan, kim ve ne olursa olsun, sadece insan olarak karşımıza çıkar. Köle de bizim saygımıza layık olan, bizden hakkını isteyebilen bir insandır. Bunu kabul etmekle birlikte bu filozoflar kölelik kurumunu bütün bütün de ortadan kalkmasını isteyecek kadar kötülemiyorlar. Sadece bu haksızlığı, teoride olsun pratikte olsun, yumuşatmaya çalışıyorlar. Bütün insanlar akıl varlığı olarak eşit olunca, hepsi sadece ortak bir varlık kurmuş olurlar: Bütün insanların ortak yasası *tek bir akıldır*, tek bir yasaya bağlı olan bütün bu insanlar da *tek bir devletin* yurttaşlarıdır. Gerçekteki tek tek devletlerin de bu bütün tek devlet karşısındaki durumu evlerin kentle ilgisi gibidir. Hiç değilse bilge bu sınırları aşacak, bütün insanları içine alan bu büyük devleti kendine yurt yapacaktır, kendisi nerede doğmuş olursa olsun. İnsan bütün dış şeylerden kendini çekip içine dönmekle, başkalarında da aynı doğanın bulunduğunu görüp, bu eşitlik sayesinde onlarla birlikte tek bir bütüne bağlanmasını da bilecektir.

İnsanlarda salt ve tam olarak egemen olan aynı akıl dünya bütününde de egemendir ve aklı cylemlerinde uygulamak ve bunu başkalarında da kabul etmek insanın görevi olduğuna göre, kendini genel akla ve bu akla dayanan dünyanın gidişine bağlı kılmak da insanın bir o kadar ödevidir. Burada Stoa'nın fatalismi (yazgıcılığı) açık olarak dile geliyor. Her tek kişi dünyada nedenler ve etkiler zincirinin sadece bir sonucu olunca ve genel yasanın bir gerçekleşmesi olunca, bu mutlak zorunluğa uymaktan başka kendine de yapacak ne kalır? Öyleyse dünyanın gidişine katılmak, ona kendini vermek Stoa ahlak öğretisinin gerektirdiği bir şeydir. Erdemli kişi, kendi istencini tanrının istencine bağlı kılmakla tanrılığa saygı gösterir. Tanrının istediğini kendi isteğinden daha iyi olarak kabul eder ve ona kendi özgür istenci ile uyar. Özgürlük ve mutluluk için sadece tek bir yol vardır: Nesnelerin doğasında bulunan şeylerden başkasını istememek, biz istemesek de meydana gelecek olan şeylerden başkasını istememek. Alinyazısına kendini bırakmada Stoa'nın bilge anlayışı tam biçimini bulur: Ruhun dinginliği, insan sevgisi, ödevlerin yerine getirilmesi, Stoahıların tanımlarına göre, erdemden başka bir şey olmayan yaşamada uyum, bu alinyazısına boyun eğmekle kazanılır. Böylece ahlaklılık, Stoa öğretisinde, genel yasayı tanımakla başladığı gibi, bu yasaya mutlak bir bağlılıkla, tam bir boyun eğmekle tamamlanır. İnsan bu yasaya boyun eğmekle mutluluğa erişebilir ancak.

İnsan alinyazısına ancak şu şekilde karşı çıkabilirdi: Kendisini bir kötülük yapmaya ya da bir kötülüğe katlanmaya zorlayan durumlar karşısında bulunursa. Ancak, bu birinci durum, yani kötü-

lük yapmak zorunda kalmak, Stoa görüşüne göre, olacak şey değildir, çünkü erdemli bir eyleme çevrilemeyecek hiçbir şey yoktur. Gerçi bir bilgenin de, alınyazısı ile, katlanamayacağı bir duruma düşürülmesini Stoalılar genel olarak olanaklı görürler: Ama böyle bir durumda bilgenin kendini öldürmekle böyle bir durumdan kurtulmasını da doğal görürler. Stoalıların bilgenin dış şeyler karşısındaki özgürlüğünü insanın kendi isteği ile yaşamdan ayrılması olanağına dayandırdıkları göz önünde tutulursa, bu kendini öldürmenin Stoa ahlak felsefesindeki önemi daha iyi anlaşılır. Kendini öldürme sadece olaylardan bir kurtulma yolu değildir, doğrudan doğruya ahlaksal özgürlüğün en yüksek belirtisi olarak ortaya çıkar. İnsanın yapacağı daha yüksek bir ödev kalmamışsa insan yaşamdan çekilmesini bilmelidir. Ruh dinginliğini düzelmeyecek şekilde bozan şeyler de kendini öldürme nedeni olabilir. Düşünüşü bulanıran düzelmez iyileşmez hastalıklar, yaşlılıktan gelen zayıflıklar, kendisini başka bir yola çekemeyeceği bir despotun zorbalığı hep insanın kendini öldürmesini haklı gösteren şeylerdir. Bunların yanında bir insanın bir başkasına hizmet için de (örneğin yurda) kendini öldürebileceğini, yahut yasak bir eyleme zorlandığında, ağır hastalıklarda, düşünüş zayıflamalarında kendini öldürebileceğini de kabul ederler. Ancak bütün bu durumlar, Stoalıların aslında kayıtsız kalınacak şeyler arasında saydıkları şeylerden başka bir şey değildir. Burada açık bir paradoks ortaya çıkıyor: Sadece mutlak ahlaksal kötünün değil, dış durumlarla ilgili şeylerin de kendini öldürmeyi haklı kılması. Ancak burada şunu da hatırlamalıyız: Yaşam da ölüm de Stoalılar için aynı şekilde bütün dış şeyler kadar adiaphora'dır. Stoalı için kendini öldürme sorusunda gerçek bir değer söz konusu olamaz, burada ahlak bakımından kayıtsız kalınacak iki şey arasından birini seçmek söz konusudur sadece. Bunlardan biri olan yaşam, doğaya uygun bir yaşama için koşullar var olduğu sürece, ölümden üstün tutulabilir ancak. Bilge, Seneca'nın deyişi ile, deniz yolculuğunu ya da evde oturmayı seçer gibi, ölüm yolunu seçebilir. Zamanı gelince bir konuk gibi yaşamdan ayrılır; giyilemez hale gelen bir giysi gibi, bedeni artık kendisine uymuyorsa, onu da bırakır.

Böylece Stoa ahlak öğretisinde iki doğrultunun, tek kişinin bağımsızlığı ile bütüne mutlak bağlılığının pek de çelişmeden bir birlik kurmadığı görülüyor.

Nasıl bir davranışın doğru olduğu sorusuna Stoalılar, genel olarak, doğaya ve akla uygun eylem ya da erdem diye cevap veriyorlar. Ama burada bir ikili cevap var. Erdem tek kişinin bütüne bir kendini verişi, bir boyun eğişi, genel yasaya itaati idi, ama aynı

zamanda insanın kendi kendisiyle uyum halinde oluşu idi, yüksek doğasının aşağı doğasına aklının duygulanımlarına egemen olması, kendi gerçek özüne değgin olmayan her şeyin üstüne çıkması, üstüne yükselmesi idi. Bu iki belirlenim şu şekilde denkleşiyordu: İnsan ahlak yasasına uyan akıllı bir varlıktır, bu yasa da onun kendi doğasıdır. Ama yine de Stoa ahlakında birbiriyle boyuna çatışan iki yön görülüyor: Bir yanda tek kişinin bütün için, toplum için yaşaması, öte yanda da herkesin kendi için yaşaması, kendisiyle ilgili olmayan her şeyden bağımsız kalması, kendi erdemi ile yetinmesi. Bu ilkelerden birincisi insanlara başkaları ile topluluk kurmaya çalışmalarını öğütler, ikincisi ondan yüz çevirmeyi; birinciden doğruluk, adalet, toplu yaşama, insan sevgisi erdemleri ortaya çıkar, ikincisinden iç özgürlük ve erdemli olma mutluluğu. Birincisi kosmopolitlikte doruğuna erişir, ikincisi bilgenin kendi kendine yeterliğinde. Erdem insandan beklenilebilecek her şeyi kuşattığından, insanın mutluluğu da sadece erdemle bağlıdır. Erdemin dışında hiçbir şey iyi olamaz. Erdemsizliğin dışında bir kötü olamaz. Ahlaksal özelliklerimizle ilgili olmayan her şey aldırış edilmeyecek şeylerdir. Erdem akla uygun eylem olduğundan, akıl da sadece bir *tek* olduğundan, erdem bölünmez bir birlik kurar, bundan dolayı insanda erdem ya tam olarak vardır ya da hiç yoktur. Böylece Stoa ahlakının bütün ana çizgileri tek bir temel belirlenimden çıkıyor: Akla uygun eylem ya da erdem biricik iyidir. Buna erişmeye çalışmak da insan için ödevdir. Eylemlerini dünya bütünüünün yasaları ile uyumlu kılması insanın ödevi olarak kabul edilince de, bu dünyayı ve bu dünyanın yasalarını tanımaya çalışması da insandan beklenilmelidir. Böylece ahlaksal ödevlerin yerine getirilmesi için bilgi de gerekli olur. Dünya bütünüünü tanıyarak insan bu bütün içinde kendi yerini bilecek ve bu bütüne uyması gerektiğini öğrenecektir.

#### IV. EPIKÜROS

Epiküros (İÖ 341/2-270) Samos'ta (Sisam adası) doğmuştur. Babası Neokles Atinalı bir öğretmen. Gençliği dar koşullar içinde geçmiş. Felsefe yapmaya daha 14 yaşında başladığını kendisi söylüyor. Kendi kendini yetiştirmekle, bağımsız olmakla övünür. Çağının başlıca felsefe çığırları ile yakından tanışmıştır. 18 yaşında Atina'ya gelir ve orada Platoncu filozoflardan ders görür. Aile Si-

sam'dan sürülüp Kolophon'a yerleşince orada Demokritoscu Nausiphanes'in öğrencisi olmuştur. Batı Anadolu'nun bazı şehirlerinde öğretmen olarak çalıştıktan sonra İÖ 306 yılında Atina'ya gelir ve orada okulunu kurar. Epiküros bu okulunu bir bahçe içinde kurduğundan okuluna Kepos = bahçe de denir. Okulu büyük bir başarı elde edip pek çok yandaş toplamış, bir dostlar çevresi haline gelmiştir. Buradaki felsefe çalışmalarına kadınlar da katılmışlardır. Epiküros pek çok yazmış (300 kadar), ancak bunlardan pek azı günümüze kalmıştır, onlar da: Ahlakla ilgili ana düşünceleri üzerine birkaç parça ile felsefesi bakımından önem taşıyan birkaç mektup. Sayısız öğrencileri arasında en ünlüleri: Metrodoros, Polyainos (her ikisi de Epiküros'dan önce ölmüşlerdir), Hermarkhos (ölümünden sonra okulun yönetimini üzerine almıştır), Kolotes, Polystratos. Yine bu okul çevresinde 2. yüzyılda Protarkhos, Demetrios, Philonides görülür. İkinci yüzyılın ortalarında Epikürosculuk Roma'ya da adım atmaya başlar. Epiküros öğretisini Latin dilinde ilk Roma'ya getiren C. Amafinios'tur. Çabucak da sayısız taraftar kazanmıştır. Epiküroscular arasında en önemlilerden biri de 2. yüzyılın 2. yarısında Atina'da Apollodoros (400'den fazla eseri var) ve onun öğrencisi Sidon'lu Zenon (doğumu İÖ 150). Aynı çağda Roma ve Atina'da Phaidros, az sonra Philodemos (Roma'da). Bu çağda, Cicero da içinde. Roma'da Epiküroscuların sayısı az değil. En ünlüleri de Lucretius Carus (İÖ 95-51), ünlü eseri De rerum Natura. Bu kitabı Epiküros'un fiziğini yansıtır, bundan dolayı Epiküros öğretisinin en değerli kaynaklarından biridir.

Epiküros öğretisini öyle dogmatik bir şekilde tespit etmiş, öyle kesin önermelerle işlemiştir ki öğrencileri buna bir şey katamamış, hiçbir noktasından ayrılmaya cesaret edememişlerdir.

Epiküros'a göre de felsefenin ereği insanı mutluluğa ulaştırmaktır, felsefenin kendisi, söz ve düşünme ile, bizi mutluluğa götüren eylemden başka bir şey değildir zaten. Ama bilginin kendisinde doğrudan doğruya bir mutluluk yoktur, sadece bizi doğru eyleme götürür, ya da doğru eyleme götürecektir engelleri ortadan kaldırır. Bundan dolayı bilim böyle bir ereğe hizmet etmiyorsa, değersiz ve gereksiz görünür Epiküros'a. Bilgince yetismeye, gramer çalışmalarına, tarih araştırmalarına da değer vermez bu yüzden Epiküros, matematik bilimlere de kapalıdır. Bu gibi çalışmalar, ona göre, yanlış tasarımlardan yola çıkarlar, insanın mutluluğuna da hiçbir şey katmazlar, öyleyse bunlarla uğraşmak da faydasız ve gereksizdir. Diyalektik çalışmalara da önem vermez. Tanımlamalar da pek bir işe yaramaz, ona göre, kanıtlamalar da bir yana bırakılabilir. En iyisi filozof sözlerle bağlanmalı, mantık oyunlarını

bir yana bırakmalıdır. Stoacıları mantık alanında uğraştıran bütün problemler Epikuros'ta sadece bilgi teorisi bakımından, o da oldukça yüzeysel olarak ele alınır. Doğa öğretisine verdiği önem çok daha büyüktür. Ama doğa öğretisinin de kendi başına ve kendi için bir önemi yoktur, sadece pratik yararından dolayı bir değeri vardır. Doğa bilgisi, ona göre ruhu boş inançların korkusundan kurtaracak olan biricik araçtır. Ama tanrılar ve ölüm korkusundan kurtulacak olsak, doğa araştırmalarına da gereklilik kalmazdı. Böylece, Stoa'da görülen, felsefenin tek yanlı olarak pratik kavranışı, Epikuroscular tarafından daha ileri götürülmüştür.

Bununla da felsefenin üç dalından (kanonik = mantık, fizik, etik) pratik felsefe, yani etik, en tepeye konmuştur. Mantık fiziğin hizmetine, fizik de etik'in hizmetine konmuştur. Mantık da yalnızca doğruluğun belirtileri üzerindeki araştırmalarla sınırlandığından, kanonik diye adlandırılır, bu da yalnızca ahlakın hizmetine konmuş fiziğe bir giriştir. Mantık (kanonik) bilginin norm'larını (kanon'larını) ve doğruluğun kriterium'larını (ölçüt) öğretir. Kriterium (ölçüt) olarak da Epikuros, algıları, kavramları (prolepsis) ve duyguları gösterir. Algılar, bir yandan, dar anlamında algılar (duyusal algılar), bir yandan da, fantazi tasarımlarıdır. Algılar, algı olmak bakımından doğrudurlar; kavramlar, daha önceki algıların yinelenmesiyle kurulmuş ve bir ad verilmiş tasarımlardır. Algılarımız ve kavramlarımızın olaylarla uyuşmasına bağlı sanılarımız doğru ve yanlış olabilirler, algılarımızla doğruluğu sağlanıp sağlanmadığına göre. Duygular, yani haz ve acı da, kendisine çabalanması ya da kaçınılması gerekenin ölçütleridir. Bunların dışındaki bilgiyi, diyaliktiği gereksiz görür Epikuros. Kavram kurma ve çıkarımlar öğretisini de gereksiz bulur, çünkü yapma tanımlamalar, tasarımlar algının yerini tutamaz. Buna karşılık Epikuros Okulunda tümevarıma (induction) büyük değer verilir, ama yine de sağlam, bilimsel kurallar konmadan. Böylece mantık, sadece, fiziğe, doğa araştırmalarına bir giriş oluyor - nasıl ki fizik de etik'e giriş olacaktır. Doğa öğretisi de pratik yararından dolayı bir önem kazanacaktır. Nesnelerin doğal bağlantılarını bilmekle ruh da boş inançlardan kurtulacaktır. Doğa öğretisi, dünyanın tanrıların eseri olmadığını, tanrıların dünyaya egemen olmadığını, ruhun ölümden sonra sürüp gitmediğini gösterir, bundan dolayı öbür dünya kaygılarından insanı kurtarır. Epikuros'un doğa öğretisi özü bakımından Demokritos'un öğretisiyle uyur. Olup biten her şeyin doğal nedenleri vardır. Var olmayandan hiçbir şey doğmaz ve hiçbir şey de yokluğa doğru çekip gitmez. Var olan sadece atomlardır ve boşluktur bunlar da öncesiz olarak vardır. Doğada bütün olup bitenler

atomların boş uzay içindeki devinimlerinden meydana gelir. Atomların belli büyüklükleri, biçimleri ve ağırlıkları vardır. Atomlar bu ağırlıkları yüzünden yukarıdan aşağıya doğru ve düzenli bir şekilde aynı çabuklukla hareket ederler. Ancak böyle düzenli bir düşmede atomların birleşmeleri açıklanamadığından, Epikuros bazı atomların nedensiz olarak rasgele düşüş doğrultusundan biraz kaydıklarını tasarlar. Bu kayma yüzünden atomlar birbirine çarpmışlar, böylece bir araya birikmişler, birbirine uyanların bir araya gelmelerinden dünyalar oluşmuş. Bu rastlantı kavramını açıklamak için sokmakla Epikuros, Demokritos'un doğada mekanik bir zorunluluk bulunduğu düşüncesini kaldırmış oluyor. Atomların bu düşüş sırasında rasgele kaymalarını kabul etmek Epikuros'a istenc özgürlüğünü (irade hürriyeti) açıklamak için de zorunlu görünür. Yeryüzü ve bizce görülen yıldızlar hepsi birlikte bir dünya kurarlar, bu dünya yanında sonsuz sayıda başka dünyalar da vardır. Tanrılar da bu dünyalar arasındadırlar, yani dünyalar arasındaki boşlukta otururlar ve dünya işleriyle hiç kaygılanmazlar. Böylece Epikuros'un doğa öğretisinde, tanrıların dünya üzerinde hiçbir etkileri yoktur. Tanrılar eksiksiz bir mutluluk içinde bulunduklarından, onların dünya ile ilgilenmeleri böylesine bir mutlulukla bağdaşamaz. İnsanın da son ereği mutluluktur. Felsefenin de tek amacı insanı mutluluğa ulaştırmaktır. Doğada mekanik bir zorunluluk bulunmadığına, öyleyse insanın da kör bir zorunluluğun elinde oyuncak olmadığına göre, insan alınyazısını kendisi çizebilir. İstenc özgürlüğü içinde kendi alınyazısını kendisi belirleyebilir. İnsanın istenc eylemlerinin, pek çok, iç ve dış koşullara bağlı olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın bu etkilere mutlak şekilde bağlı olmadığını, hatta bunlara karşı da karar verebileceğini, nedensiz de seçebileceğini söyler.

Epikuros'un mantık ve fizik üzerine söyledikleri hep ahlaka bir giriştir. Fizik insanı mutluluktan alakoyan önyargılardan kurtaracaktır, etik de mutluluğun özünü ve mutluluğa götürecektir. Burada Epikuros, Yunan felsefesinde kendisinden önce ortaya çıkan bir görüşü, Kyrene Okulunun hedonizm'ini canlandıracaktır. Biricik iyi, mutlak değer, Epikuros'a göre hazdır, biricik mutlak kötü de acıdır. Bu önermeyi kanıtlamak, kendisine gereksiz görünür, çünkü doğrudan doğruya doğa bize bunu gösteriyor ve bunlar bizim bütün yapıp ettiklerimizin ölçüsüdür. Ama ille bir tanık aranıyorsa, bütün canlı varlıkların varoluşlarının daha ilk anından başlayarak hazı aradıklarını ve acıdan kaçtıklarını söylemek yeter. Bundan dolayı haz doğal bir iyidir, doğal bir değerdir, her varlığı tatmin eder ve her varlığın doğaya uygun olan bir duru-

murdur. Bundan da Epikuros'u eski hedonistlerle uzlaştıran genel bir ilke çıkar: «Haz bütün eylemlerimizin ereği olmalıdır.»

Ne haz ne de acı yalın bir şeydir, haz ve acının çeşitli dereceleri ve türleri vardır. Çeşitli haz ve acı duyumları arasındaki bağlantılara bakıp bunların yararlı ve yararsız oluşlarını göz önünde tutmalıdır. İçinde bulunulan duruma göre iyi, kötü bir şey olarak, kötü de iyi bir şey olarak incelenebilir; daha büyük bir acı doğuracaksa hazdan vazgeçmeli, vereceği daha büyük bir haz için de acıya katlanmalıdır. Her olumlu haz bir gereksinime, bundan böyle hazla ortadan kaldırılabilir olan bir acıya dayanır. Bundan da Epikuros şunu çıkarır: Her hazzın gerçek özü ve ereği ancak bir acısızlıkta, acıdan kurtulmada bulunur. İyi, kötünden kurtuluştan başka bir şey değildir.

Kyrenelilerin ruhun dinginliğini ya da acısızlığı değil de, yalnızca yumuşak ruh hareketlerini ya da olumlu hazzı erek olarak koymalarına ve bundan dolayı mutluluğu insanın bütün bir durumunda değil de tek tek hazlarda aramalarına karşılık, Epikuros, gerçi her iki durumu da, yani dinginlik hazzını da, hareket hazzını da, olumsuz hazzı da olumlu hazzı da tanır, ama bunları aynı sraya koymaz, mutluluğun asıl temelini ruhun dinginliğinde ya da ataraksia'da (sarsılmazlık), acıdan, huzursuzluktan kurtulmuş olımda bulur. Olumlu haz, ancak bizi tatmin olmamış, yerine getirilmemiş gereksinimlerin acısından kurtardığı ölçüde, gerçek hazzın, mutluluğun bir koşulu olabilir. Ataraksia da aynı şekilde insanın tinsel özelliklerine dayanır, buna karşılık olumlu haz, bu duyumcu (sensualist) sistem içinde, duyusal uyartılara dayandırılabilirdi ancak. Bundan dolayı Aristippos'un cisimsel, maddesel hazları en yüksek hazlar (iyi) olarak görmesine karşılık, Epikuros'un bunları tinsel hazların aşağısına koyacağı, tinsel hazlara bağlı kılacağı da doğaldır. Hazzı en yüksek amaç olarak alırken onun düşündüğü duyusal hazlar değil, vücudu acılardan ve ruhu huzursuzluktan kurtaran hazlardır. Yaşamayı hoş kılan şeyler, ona göre, içki sofraları, ziyafetler, oğlan ve kadınlardan alınan zevkler, sofrabaşı eğlenceleri değildir, tam tersine yapıp ettiklerimizin temellerini araştıran ve bizi ruhumuzun en büyük düşmanından, önyargılardan kurtaran, onları araştırıp bulan anlayıştır. Her şeyin kökü ve en büyük iyi, öyleyse, bilgidir, doğru görüştür. Yalnız bilgi bizi özgür yapar. Bunu kazanmayı istemek için ne erkendir ne de geç kalınmıştır. Hiçbir zaman geç kaldım diye düşünmemeli, her zaman için bunu kazanmayı istemelidir insan. Bizim kaçınılmaz gereksinimlerimiz çok basittir, çünkü acıdan kurtulmak için pek az şey gerekir. Bu az olana da kolaylıkla erişilir, doğa mutluluğumuzu yeterince

düşünmüştür. Doğaya uygun yaşayan bir kimse hiçbir zaman yoksul olmaz. Ekmek ve suyu olanın Zeus'u kıskanmasına gerek yoktur. Bundan böyle mutluluğun bilge üzerinde bir gücü yoktur, esas olan anlayıştır, akıldadır; bu anlayışla yaşamını düzenlemişse, bu anlayış onda tam olarak varsa, dış felâketlere de kolaylıkla, tatlılıkla katlanır. Beden acıları da Epiküros'a bilgenin mutluluğunu bulandırabilecek bir şey gibi görünmez. Stoa'nın apathie'sini de yapma, doğaya aykırı bulur, bilgenin acı çekerken de mutlu olabileceği, en şiddetli acılarda bile gülebileceği kanısındadır, hatta ona göre, bilge en şiddetli acılar içinde bile ne güzel! diyebilir. Epiküros'a göre esas olan, insanın vücutça durumu, maddesel durumu değil, insanın içinin nitelikleridir. Beden hazları kısa sürer, yalnızca tinsel hazlar, salt ve gelip geçici olmayan hazlardır. Öte yandan tinsel acılar da aynı şekilde daha ağır olan acılardır, çünkü vücut yalnızca şimdiki kötülüklerden acı çeker, ruhsa geçmiş ve gelecektekilerden de.

Bununla birlikte Epiküroscu sistemde beden hazlarının daha önce geldiği, hatta bütün hazların ilk kaynağı olduğu da yadsınıyor. En sonunda duyusal izlenimlere dayanmayan hiçbir tinsel haz duygusunun da olamayacağı, Epiküros'un duyumculuğundan kendiliğinden çıkar. Hatta haz öğretisinde bu duyumculuk daha da ileri gider. Epiküros'un şu sözü de bunu yeterince kanıtlar: «Duyusal hazlar bir yana bırakılırsa, iyi olarak hiçbir şey düşünülemez». Öyleyse duyusal izlenimler hazzın temeli ve aracıdır değildir sadece, bütün haz duyguları duyusal biçimdedir. Hatta bu arada musiki-deki, plastik sanatlardaki estetik haz bile duyusal hazlar arasında sayılır. Duyusal hazların öncelliğini Epiküros'un pek sevdiği öğrencisi Metrodoros daha kesin ve kaba bir biçimde dile getiriyor: Her iyi ve güzel bağırsakla ilgilidir. Bununla kastettiği şu: mideyi zarara sokmayacak ve insana haz verecek bir biçimde yemek ve içmek, mutluluğu ilgilendiren her şeyin ölçüsüdür. Tinsel hazlar da, şimdi duyulan beden hazlarının bilincine varmaya, veya geçmiştekilerini hatırlamaya, ya da gelecektekileri ümit etmeye dayanır. Bu görüşü Epiküros ve okulu tutarlı olarak yürütebilmişler midir diye sorulabilir. Kendi deyişine göre Epiküros ağır hastalığı sırasında beden acılarıyla savaşmış ve içine kapayıp anımsama içinde tinsel hazla bu acıyı yenmiştir. Stoa'da olduğu gibi acı karşısında kayıtsız kalmak değil, bu acıyı yenmek burada söz konusu. Böylece Epiküros'un hedonizm'i duyumculuğa dayanmakla birlikte, kaba bir hazcılık olmaktan kurtuluyor. Epiküros sisteminde mutluluk, dış ve bedenle ilgili değerlerden karşılaştırılamayacak şekilde

çok daha fazla, insanın iç durumu ile bağlıdır. Ama Epikuros'a göre, kaba duyuşal hazlar bizi birtakım yüksek güçler, ölüm, acı karşısındaki korkudan kurtarabiliyorsa, onları bir yana atmada hiçbir sebep yoktur. Ancak bu duyuşal durumların ve etkilerin doğru bir şekilde hesaplanması gerekir. Zaten hazzın hiçbir çeşidi kendi içinde kötü değildir, ama sonuçları bakımından bazı hazlardan kaçınılması gerekir. Hazzın niteliğine bağlı bir değer çeşitliliğinin Epikuros sisteminde yeri yoktur.

Epikuros sisteminde erdem öğretisi de aynı yolla temellendirilir. Epikuros da en katı ahlak filozofları ile erdem konusunda aynı düşünür: erdem mutluluktan, mutluluk erdemden ayrılamaz. Epikuros'un ahlak öğretisi de salttır, ciddidir ve sonuçları bakımından Stoa ahlakının karşısında değildir. (Nitekim Seneca Epikuros'un sözlerini pek çok anar). Ama buna karşılık bu erdem öğretisini temellendirmede Stoa'dan ayrılır, ona karşıt yoldadır. Erdemi sırf kendisi için istemek boş bir kuruntudur Epikuros'a göre. Ancak hazı erek olarak kendine koyan bir kimsenin, eylemleri için gerçek, elle tutulur bir amacı var demektir. Erdemin ancak koşullu bir biçimde, insanı hazza götürmesi bakımından, hazza bir araç olarak bir değeri olabilir. Erdem kendi başına alındıkta insanı mutlu yapmaz, erdemin verdiği haz insanı mutlu yapar. Bu hazzın kendisi, Epikuros'un sisteminde, ödevin yerine getirilmesinin ya da erdemli eylemin bilincinde aranamaz, ancak erdemle erişilen erdemnin sonucu olarak varılan, korku ve tehlikelerden, *huzursuzluktan kurtulmada* aranabilir. Erdem bize huzursuzluktan kurtuluşu, yani hazı sağlayacaktır. Bilgelik ve doğru görüş bizi mutluluğa götürecektir, çünkü bunlar bizi tanrılar karşısındaki ölüm karşısındaki korkulardan kurtarır, ölçsüz istekler karşısında özgür kılar, çünkü bunlar bize acının gelip geçici olduğunu ve yenebileceğimiz bir şey olduğunu öğretirler ve bize doğaya uygun bir yaşamının yolunu gösterirler. Erdem, bilgelik bize kendi kendine egemen olmayı sağlayacaktır, çünkü bize haz ve acı karşısında nasıl davranacağımızı, en çok haz ve en az acıyı nasıl elde edeceğimizi öğretir; erdem bizi yitir yapacaktır, çünkü korku ve acıları yenmemizi öğretir; erdem bize adaleti sağlar, çünkü yalnız erdem bize tanrılar ve insanlardan korku duymadan yaşamayı öğretir. Erdem, Epikuros'a göre, hiçbir zaman kendi kendinin ereği olamaz, mutlu bir yaşamın erdem dışında bulunan ereği için bir araçtır yalnızca. Ama erdem mutlu bir yaşamın öyle güvenilir, öyle vazgeçilmez bir araçtır ki, ne erdem düşünülebilir mutluluk olmadan, ne de mutluluk düşünülebilir erdem olmadan. Böylece, görülüyor ki, Epikuros'un da bilgisi Stoahıların bilgisinden pek ayrı değil. Bilge acılarını yenerek,

acılarına egemen olarak, yaşamını elden geldiğince yetkin yapacak ve doaygunluğunu —mutluluğunu— kendi içinde bulacaktır. Epikuros'un da bilgesi Stoahıların bilgesinden pek ayrı değil. Bilge acılarını yenerek, acılarına egemen olarak, yaşamını elden geldiğince yetkin yapacak ve doaygunluğunu —mutluluğunu— kendi içinde bulacaktır. Epikuros'un bilgesi de duygulanımlardan bağımsız değildir, ama onların, isteklerinin efendisidir ve hiçbir zaman bu duygulanımların yaşamına kötü bir etki yapmasına izin vermez. Yalnız bilgenin kanılarında sarsılmaz bir kesinliği, bir değişmezliği vardır. Yalnız bilge doğru olanı doğru bir biçimde yapmasını bilir. Bilge sıradan insanların öylesine üstündedir ki, ölümlüler arasında bir tanrı gibi dolaşır. Alınyazısının da bilge üzerinde hiçbir etkisi olmaz, bilge bütün durumlarda mutludur.

Böylece çeşitli temel ve doğrultuda olmalarına karşın Aristoteles'ten sonraki felsefede aynı çaba görölüyor: insanı özgür olarak kendi kendine dayandırmak ve kendi kendinin bilinci içinde insanı dış şeylerden bağımsız kılmak.

## İkinci Bölüm

### I. PLATON

Platon'un (428/7-348/7) felsefesi aslında, az işlenmiş de olsa, Ethik'ten başka bir şey değildir. Bu felsefe Sokrates'in erdem üzerindeki araştırmalarından yola çıkar. Bu araştırmalar, Platon'un diyalektik tutumunun ilk gelişmesine ve sonradan kendilerinden idealar öğretisini çıkaracağı kavram belirlemelerine gereç olmuşlardır. Ama sisteminin daha sonraki gelişmesiyle Platon, Sokrates'den kazandığı ahlak üzerindeki görüşlerini genişletmiş ve değiştirmiştir. Başlangıçta sokratik ahlakın etkisinde olan düşüncesi, sonradan metafiziği, antropolojisi ve fiziği ile bağlı olan bir ahlak öğretisi halini almıştır.

Platon'un etik'i de, bütün Yunan etik'i gibi, eudaimonisttir: En yüksek iyi mutluluktur. Platon'un etik'inde üç nokta önemli: 1. Ahlaksal cylemlerimizin son ereği, ya da *en yüksek iyi*, 2. İyinin tek kişide gerçekleşmesi, ya da *erdem*, 3. İyinin topluluk yaşamında gerçekleşmesi, ya da *devlet*. Etik ve politika soruları ayrılmaz bir biçimdedir onda ve özellikle şu eserlerinde ortaya çıkar: *Devlet*'in on kitabında, *Yasalar*'ın on iki kitabında, *Politikos*'da ve *Protagoras*, *Menon*, *Gorgias* ve *Philebos*'ta. Platon her şeyden önce erdem ve iyi kavramlarını tanımlamakla ve insanlara mutlu olmanın yolunu öğretmekle uğraşmıştır. Bu bakımdan gerçekten Sokrates'in felsefesini sürdüren bir filozoftur. Sokrates de bütün insan çabalarının en yüksek ve son konusu, ereği olarak iyiyi göstermişti. Sokrates ve çevresinde iyi kavramı etik'in temel kavramı olmuştu. Sokrates için iyi, insanı mutluluğa götüren, insanın mutluluğuna yarayan şeyden başkası değildi. Platon'da da bütün Yunan ahlak öğretisinde olduğu gibi, en yüksek ahlaksal ödev sorusu, en yüksek iyi sorusu ile, bu da mutluluk sorusu ile bir arada gidiyor.

du. Mutluluk iyiye sahip olmaktır, iyi de herkesin istediği bir şeydi. Burada şunları belirtiyor Platon: Herkes sürekli olarak iyiye elinde bulundurmaya çabalar; işimize yaramazsa, bizi mutlu yapmazsa hiçbir bilimin değeri yoktur (Euthyphron 228 v.d.). Ama Platon'un iyi-yi hoşla karıştırmayı, ya da ahlakı hak ve yarar ile temellendirmeyi kötü görmesi bu düşüncesiyle çelişmez, çünkü mutluluk haz ve yarar ile aynı şey değildir. Mutluluk herkesin istediği bir şeydir Platon'a göre de. Ama iyi ve mutluluğun nerede bulunduğu üzerinde Platon'un sisteminde çifte belirlenim çıkarılabilir. Bir yandan asıl gerçek olan sadece idea'dır, madde ise var olmayandır, hatta idea'nın bir kopyasıdır ve bu idea'nın salt görünüşünü engeller. Ruh da, özü bakımından, cisimsiz bir tin olduğundan ahlaklılık da her şeyden önce olumsuz (negatif) yolla kavranır, yani en yüksek ahlaksal erek ve iyi, duyusal yaşamdan bir kopmada ve salt bir incelemeye çekilmede aranır. Öte yandan idea her biçimlenmenin temeli olduğu gibi, her iyinin nedeni de duyular dünyasında bulunduğundan idea'yı belirlerken insan yaşamından bu yan da belirtilmelidir, salt idea'nın bilgisi yanında, onun duyusal yaşama uyumlu bir şekilde girişi de hesaba katılmalıdır. Her iki belirleme biçimi de Platon'da vardır. Biri, yaşamın en yüksek ödevini duyarlıktan kaçmada aradığı yerlerde; öteki, duyusal güzeli en sevgiye değer bir şey olarak belirlediği yerlerde, hatta salt duyusal hazzı en yüksek iyinin kurucu parçası olarak saydığı yerlerde.

İlk görüşü *Theaitetos*'ta buluyoruz: «Ama kötülük ortadan kalmaz Theodorus. Çünkü her zaman iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Ama aynı zamanda kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına da olanak yoktur; kötülük ölümlü varlıklar ve şu topraklar üstünde egemenliğini sürer. Bu da gösteriyor ki, buradan elden geldiğince çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır» (176a). Bu parçada duyu dünyasından kaçma var. Yeryüzü yaşamında kötünden kurtulunamaz, bundan dolayı elden geldiğince çabuk bu dünyadan kaçıp, erdem (arete) ve bilgi (phronesis) ile kendisine yaklaşılabileceğimiz tanrılığa göçmeliyiz. Aynı düşünce *Phaidon*'da da var (64 v.d.). Ruhun bedenden kurtulması filozofun gerçek işidir. *Devlet*'te de aynı şeyi görüyoruz. (VII. 514 v.d.). Beden içinde karanlık bir cehennemde tutsak gibi yaşıyoruz. Beden ruh için bir köstektir, bir zindandır, daha yüksek yaşamasının bir mezarıdır. Ruhu zincire vuran bir kötülüktür. Onun için ruh ondan elden geldiği kadar çabuk kurtulmak ister. Beden her türlü kötülüğün nedenidir. Gerçi kötünün asıl yeri ruhtur, kötülük ruhun işidir, öbür dünyada kötülükten temizlenecek, arınacak olan ve yine kötülükten dolayı ceza-

landırılacak olan ruhtur, ama ruh bedende olmasaydı kötülüğe de düşmezdi. Beden içine girmekle ruhta aşağı kısımlar da geliştirdi ve kendi gerçek doğasını sakladı. Bizi gerçek doğamızdan çekip çıkaran istek ve tutkular bedenden çıkarlar. Bundan dolayı felsefe özgü gereği bir arınmadır (katharsis). Bütün kötülüklerden kurtulmanın yolu ruhu bedenden ayırmada olduğundan, bu kurtuluşa ancak felsefi çaba ile erişilebilir; bu çaba ile ruh ölümden sonra da bedensiz bir yaşama elverişli olur.

Platon bu görüşünde kalsaydı, bundan ancak olumsuz bir ahlak çıkabilirdi ki, bu da hem Yunan ruhu ile hem de Platon felsefesinin kendisiyle çelişirdi. Ama Platon bu görüşte kalmamış, onu başka düşüncelerle tamamlamış, bu konuda duyuşal olana da önem vermiştir. Buna özellikle sevgi (eros) öğretisinde rastlıyoruz. Sevginin gerçek konusu da ancak kendisi için istenilen değerlerdir ya da idea'lardır. Burada duyuşal görüngüler (fenomenler) idea'yı örten bir şey olarak değil, aynı zamanda onu ortaya çıkaran, açan bir şey olarak görülür.

Aynı doğrultuyu Philebos diyalogunda en yüksek iyinin araştırılmasında da buluyoruz. Gerçi haz iyi olarak kabul edilemez. Ama sadece bilgelik de, hiçbir duygu uyandırmayan bilgelik de istenilir bir şey değildir. Hiçbir haz ve acı duyumu olmayan bir yaşama da sadece bir apatheia'dır, istenmeye değer bir şey değildir. En yüksek iyi, bilgi ve hazzın, ölçü, güzellik ve doğruluğa göre birleşmiş bir karışımıdır. Böylece kynik apatheia'dan uzaklaşmış olan Platon, Aristoteles'de daha bir biçim kazanacak olan, metriopathie'yi koymuş oluyor. Ona göre de mutluluğun biricik yolu erdemdir. Her varlık kendi belirlenimine ancak kendine uyan erdemle erişebildiği gibi, ruh da kendine uygun erdemle ancak kendi belirlenimine erişebilir. Ruh da kendi belirlenimine erişirse iyi yaşar, erişemezse kötü. Öyleyse erdem ruhu mutlu yapar, kötülük mutsuz. Hatta erdem, ruhun doğru niteliğinden, iç düzeninden, ruhun sağlığından ve uyumlu olmasından başka bir şey değildir; kötülük de ruhun kötü durumda olmasından, iç düzenin, uyumlu olmanın bozulmasından başka bir şey değildir. İnsanın adaletli mi yoksa adaletsiz mi olması daha yararlıdır sorusu, insanın sağlam mı yoksa hasta mı olması daha iyidir sorusundan farksızdır. Yalnız erdemli kimse özgürdür, çünkü yalnız o kendi istencine uyar, çünkü onun ruhunda egemen olan akıldır; yalnız erdemli kimse kendi içinde zengindir, mutludur ve huzurludur. Tutkuları baş tacı eden kimse yoksuldur ve köleleşmiştir, korku, kaygı, huzursuzluk içindedir. Ancak öncersiz-sonrasız olanı, idea'ları kavrayan, onunla dolu olan kimse, ger-

çek doygunluğu bulur. Başka hazzlarda doygunluk arayan kimse filozofun hazzından, yani gerçek hazzdan, uzaklaşır. Gerçek felsefe ve tam ahlaklılık (erdem) zaten aynı şeydir.

Sokrates'e göre erdem bilgi idi. Buna da kendiliğinden başka önermeler bağlanıyordu: erdem bir bilgi olduğuna göre onu yerine getirmek için iyiyi tanımak yeter. İyiyi herkes ister. Herkesin istediği iyidir, ama çok kez iyi sandığı aslında kötüdür. Bilmeyerek kötüyü işlemiş olur. Yine bununla bağlı olarak kimse isteyerek kötülük etmez. Ancak bilen iyiyi yerine getirebilir. Öte yandan Sokrates erdem'in öğretilmeyeceği kanısındadır. Platon başlangıçta bu noktalarda hocasının yolundadır. Ama sonradan kendi görüşleri belirdikte Sokrates'in görüşüne yeni bir anlam vermiştir. Platon daha «Protagoras» diyalogunda sokratik tezin yarattığı güçlüğü görmüştür: Erdem bilgi ise öğretilabilir tezinin güçlüğünü. Diyalog'da erdem'in bilgi olduğu tezini savunan Sokrates sonra da erdem'in öğretilmeyeceğine iki kanıt gösterir: İlkin toplum işlerinde herkese danışılması, bu işin yetkililerini bulup onlara sorulmaması; sonra, büyük adamların kendileri erdemli olduğu halde oğullarını erdemli yapamaması. Diyalogun sonunda çelişmeyi gösterir Platon. Her iki düşünür de (Sokrates, Protagoras) baştaki savlarının karşısı düşüncelere varırlar sonunda. Platon burada henüz kendi düşüncelerini saptamış değil. Yalnızca sokratik tezin güçlüğünü görmüş ve onu değiştirmek gerektiğini anlamıştır. «Menon» diyalogunda aynı tartışma aynı biçimde ele alınır. Ama artık Platon erdem'in öğretilibilip öğretilmeyeceği sorusunda kararsız değildir. Platon burada şöyle bir seçenekten kalkıyor: erdem ya «öğretilabilir» (didakton) bir şeydir —böylece çalışma ile kazanılan bir şeydir (asketon)— ya da insana «doğadan-doğuştan verilmiş» (physei paragenomenon) bir şeydir. Erdem öğretilibilirse, onun içeriği ahlak bilincinin, ruhun kendi malı olamaz, onun içinde bulunamaz. Dışarıdan alınmış, öğrenilmiş olmalıdır. Ama o zaman da konulmuş olanın (thesei) konusudur, insan tarafından düşünülmüş bir şeydir ve mutlaklığı yoktur. Sofistlerin bilgi relativliği böylece ahlak bilgisi için de geçer. Erdem bir «doğa vergisi» ise, o zaman bir değer ölçüsü olabilir, her koyumu ve düşünce keyfiliğini aşar, onun üstündür, ruhun kendine öz malı ve ahlak bilgisinin temelidir. Ama öğretilemez.

Böylece etik bilgide «didakton»la «physei paragenomenon» birbirlerini dışarda bırakıyorlar. İşte burada Platon apori'yi çözmek için matematiğe başvuruyor ve doğrudan doğruya *öğrenme fenomeninin kendisine eğiliyor.*

Matematik de bir öğrenme konusudur. Didakton'la physei para-

genomenon birbirlerini dışarda bırakıyorlarsa, bunun matematikte de böyle olması gerek. Oysa matematiğin önermeleri kesin olarak geçer, relatifliği yoktur, konulmuş olanın konusu olamazlar. Öyleyse burada öğretme ve öğrenme fenomeninin kendisine yönelmelidir, onu incelemelidir. Bu fenomeni Platon Menon diyalogunda «kölenin sorguya çekilmesi»nde geliştirir. Köle soruyu çözer, kendisine önceden bir şey söylenmeden. Soruşturma onu bu yola götürmüştür. Öyleyse o bilgi onun kendi içindedir. Öğrenmesi yalnızca kendi içinde bulunan bilginin (konu içeriğinin) bir bilince çıkışıdır. Bilinenin öğretilmesi ise sadece onu bu içeriğe yönetmektir. Onu kendi kendine görmesi, onun üzerinde kendi kendine bir kaniya varması gerekir. Hiçbir gerçek görüş başka türlü olamaz. Öğretme sadece bir «maieutike»dir, bilginin bir doğurtucusudur, doğum yardımcısıdır.

Böylece problemin tutumu temelinden değişiyor. Böylece geometride didaktion'la physei paragenomenon birbirlerini dışarda bırakmıyorlar. Ancak burada seçenek ortadan kalkıyor. Kendine öz bir ilk-bilgi olarak ruhta zaten bulunan bir şey ancak öğretilabilir oluyor bu öğretiye göre. Öğrenme ise bu ilk bilgi üzerine düşünmedir, «anamnesis»dir. Sözcük anlamı ile anımsama, yeniden hatırlama. Ancak anamnesis'in, bilgi öğretisi bakımından, yeniden hatırlamanın psikolojik tasarımı ile ilgisi yok. Anamnesis'i kendi tanımı içinde almak gerek: «kendi içindeki bilgiyi yukarıya çekmek, çekip çıkarmak». Bu yukarı çekme ruhun bir derinliğini dile getirir. Bu deyim Platon'da, Phaidon diyalogunda da görüldüğü gibi, terminolojik bakımdan saptanmıştır. Öğrenmenin özü, «önceden sahip olunan bilginin yukarı çıkması» olarak belirlenmiştir. Öyleyse, Platon'a göre, «öğrenme, anımsamadan başka bir şey değildir» (Menon 81d), başka deyişle «öğrenme yoktur, yalnız anımsamalar vardır» (Menon 82a).

Anamnesis, bilgide a priori olan için Platon'un ortaya koyduğu bir kavramdır. Ancak bu a priorilik onun öğretilir olmasına engel olmaz, hatta ancak a priori olan öğretilir. Ancak burada öğretme, karşdakini kendi derinliğine yöneltmedir.

Ethik bilgi için de aynı şey olamaz mı? Ahlak bakımından iyi olan bir kimse herhangi bir biçimde iyinin ne olduğunu bilir. İmdi, bunu nereden bilir? Doğustan iyinin ne olduğu üzerinde açık bir bilinci de yok. Ama, «iyi»nin bilgisi kendi içinde, ruhunun derinliğinde «önceden sahip olunan bilgi» olarak saklı ise ve oradan düşünme ve derinleşme yolu ile bilincin ışığına çekip çıkarılıyorsa, ya da onu düşünmeye yönelterek öğreten bir bilenin maieutik'i ile bilince çıkarılıyorsa, erdem de, geometrinin öğretilir olduğu anlamda

«öğretilebilir»dir ancak. Yani burada da bilgiyi bir yeniden bulma, bir anımsama söz konusu.

Böylece Platon Menon diyalogunda erdemin öğrenme ile kazanılmış bir bilgi olmadığı sonucuna varıyor. Her insanın içinde bir takım sanılar (doxa) var, bu sanılar ona doğru yolu gösterebilir. İnsan doğru sanı (orthe doxa) ile, samısı doğru oldukça, bilgi kadar, yolunu bulabilir. Öyleyse eylemleri yöneten yalnız akıl, yalnız bilgi değildir, doğru sanı da, sanı doğru oldukça, bu işi görür. Öyleyse bizi doğru yola vardıracak iki şey var elimizde: bilgi ile doğru sanı. Erdeme de ya bilgi ile ya doğru sanı ile varılabilecek. Ancak, erdem bilgi ise öğretilabilir olması gerekir. Oysa erdemin öğretilmeyeceğini ancak anımsama yolu ile ona varılabileceğini, bunun da insanda bulunan sanılarla olabileceğini kabul etmişti Platon. Böylece de erdem bilgi olmaktan çıkıyordu. Erdem, akıl olmadan da olabilir. «Erdem ne doğa vergisidir ne de öğrenilebilir. Erdem, ona sahip olanlara bir Tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur» (Menon 99e-100). Bu tanımlama ile Platon Sokrates'den büsbütün ayrılıyor.

Erdem bilgi olmayınca, daha doğrusu bilgiden başka bir şey olunca, yeni bir tanımlama gerek. Sanı, bilim gibi, bir ve değişmez değil. Sallantılı bir şey, yanlış da olabilir. Böylece Platon erdemi, Devlet diyalogunda, başka bir ilkeye dayandırmayı denemiştir. Burada büsbütün yeni bir anlayış getiriyor, bunu bütün Yunan filozofları, Aristoteles kadar Stoalılar da benimseyeceklerdir, hatta başka biçimler içinde modern ahlak öğretileri de bu görüşü tekrarlayacaklardır. Bu da: Her varlığın kendine öz bir görevi olduğu öğretisi.

Artık Platon Sokrates'in erdemin bir olduğu görüşünden de böylece ayrılacaktır. Ruhun çeşitli görevleri olduğuna göre onlara uyan erdemler de birbirinden ayırırlar. Nitekim devlette de üç takıma karşılık üç çeşit erdem tanır. Ayrıca Platon basbayağı erdemle, tam erdem arasında bir ayırma yapar. Tam erdem, felsefi erdem bilgiye özdeştir. Sokrates'in ilkesi felsefi erdem için tam olarak doğrudur, ama basbayağı erdeme uygulanamaz.

Platon'a göre bilgiye dayanan tam erdemin yanında, sıradan insanın bilgi ile ilgisi olmayan erdemlerinin de bir değeri vardır. Tam erdem öğretime, sıradan insanın erdemi ise alıştırmalara dayanır; bu alışkanlıklardan doğan erdem daha yüksek erdemlerden bir ilk basamak olarak önce gelir. Platon ahlaksal yatkınlıkların çeşitliliğini görmüş ve bunların tek tek insanlarda ahlaklılığın biçim almasına etki yaptıklarını gözden kaçırmamıştır. Ama Platon sonunda birçok erdemler ayırmasını Sokrates'in erdemin birliği öğ-

retisi ile birleştirebilmiştir: Ayrı ayrı erdemleri, bütün olarak incelendikte, tek bir erdemın çeşitli yanları olarak tanımıştır.

İnsanın erdemini ya da erdemlerini tanımak için, insanın doğasını ve kendine uygun olan görevlerini tanımak yeter. Örneğin devlette üç takım insan vardır: işçiler-sanatçılar devleti besler ve yaşamasını sağlar; savaşçılar devleti savunur; yöneticiler devleti yönetir. İyi düzenlenmiş bir devlet ancak iş bölümüne benzer bir kuralın uygulanmasıyla olur; her yurttaş doğanın kendisine önceden çizdiği görevini bunun dışına çıkmaksızın yerine getirecektir. Bu üç göreve karşılık olan üç erdem vardır. Bilgelik, yiğitlik ve kendine egemen olma (sophrosyne); dördüncü bir erdem de adalettir. Adalet devletin çeşitli bölümlerinin iyi bir uzlaşması ve uyumluluğundan başka bir şey değildir. Adalet böylece en yetkin erdemdir ve her şeyin, bütün başka, şeylerin düzenleyicisidir. Bütün erdemler doğal bir yatkınlık olarak insanda vardır, ama bu, insanın genel doğasında bulunan bir yatkınlık olduktan başka, bireylere ve bireylerin mizaçlarına göre değişen bir yatkınlıktır. Örneğin «Devlet adamı»nda (Politikos) sakin ve ateşli mizaçlardaki sophrosyne ve yiğitlik karşıtlığını doğal yatkınlığın bir ayrılığı olarak görür. Sakin mizacın erdemi, sophrosyne, ateşli mizacın erdemi yiğitliktir. Bu erdeme yatkınlığın çeşitli olduğu görüşü sadece yiğitlik ve sophrosyne için değil, eğitimle kazanılmış ve erdem haline getirilmiş doğal yatkınlıklar için de kabul edilir. Aynı şekilde «Devlet»te de felsefe için özel bir yetenekten de söz eder (V. 474c, VI. 485a-487a, 491a v.d. VII. 519a). İnsanda ruhun hangi yanı ağır basıyorsa ona göre erdeme yatkınlık da değişir, çeşitli olur. İsteyen, istek duyan yönü, ya da akıl yönü. Hangisinde ahlak itkisi daha üstün bir şekilde ortaya çıkıyorsa, ona karşılık olan erdeme insan yatkın olur. Ruhun çeşitli bölümleri gibi, ahlaksal yatkınlık basamakları da şöyle bir bağlantı içindedir: daha yüksek olanlar daha aşağı olanları da kendi içlerinde taşırlar. Felsefeye yatkınlıkla birlikte bütün öteki erdemlerin de verilmiş olduğunu düşünüyor Platon (Devlet VI. 487a). Aynı şekilde devlet içinde de daha yüksek takımlarda aşağı takımların erdemleri de vardır.

Ahlaksal yatkınlığın gelişmesi için Sokrates bilimsel öğretim yolunu açmıştı, erdemi doğrudan doğruya bilgi ile bir görmekle. Platon da başlangıçta bu düşüncede idi, ama sonradan güçlükleri görmüş ve Menon'da erdem için iki kılavuz koymuştu; bilimsel bilgi ve doğru sanı. Devlette bir adım daha atar. Burada artık doğrudan doğruya, törelere, doğru sanılara, alışmaya dayanan basbaşağı erdemın (sıradan erdemın) felsefeden ve felsefi ahlaklılıktan önce geldiğini söyler. Örneğin devletinde yöneticilere ilkin musiki

ve beden eğitimi sıradan erdemler kazandırır, ancak sonra bilimsel öğretimle felsefi erdeme geçilir, (Devlet VII. 518d.) ve bununla bağlı olarak Platon artık şunu da kabul eder: Kötülük sadece bilgisizlikten ve yanılmadan gelmez, aynı zamanda, daha çok, isteklerin ve bunlarla bağlı olan haz ve acının ölçsüzlüğünden, kısacası kendine egemen olmanın eksikliğinden ya da bütünü yokluğundan gelir. Platon'un Sokrates'e karşı felsefi erdemle basbayağı erdem arasına koyduğu karşıtlık böylece zamanla kaldırılıp bunlar yeniden birbirine bağlanıyor: Felsefi erdem için basbayağı erdem bir ön-basamak olarak gerekli oluyor ve basbayağı erdem felsefi erdem halinde tamamlanıyor.

Platon gerçi bütün özel erdemlerin sadece erdemin bir gerçekleşmesi olduğunu, bilgi ve bilgeliliğin öteki erdemler olmadan düşünülemeyeceğini, adaletle ve adalet içinde bütün öteki erdemlerin verilmiş olduğunu ve tam olan felsefi erdem içinde bütün ahlaksal çabaların bir birlik halinde toplandıklarını kabul eder, ama burada kalmaz, erdemin bir birliğinin erdemlerin bir çokluğunu da dışarda bırakmadığını, onları olanaksız kılmadığını da ekler. Ona göre ahlaksal oluşumun tam yetkin olmayan daha aşağıdaki basamaklarında bu erdemin bir parçası, öteki parçaları olmadan da, bulunabilir, bundan dolayı da bu erdem gerçek erdemliğini yitirmez. Örneğin devletinde savaşçılar musiki ve beden eğitimi ile ölçülülük (sophrosyne) ve yiğitliğe yöneltirler, onlarda bilgi, böylece de bilgelik (sophia) olmadığı halde (Devlet III. 410b v.d.).

Erdemin tek olmayıp birçok erdemler bulunuşunun nedenini Platon —öğretisinin can damarı buradadır— ahlaksal eylemin ilgili olduğu konuların bir çeşitliliğinde değil, bu ahlaksal eyleme etki yapan tinsel güçlerin, ya da kendi anlayışı ile, ruhun bölümlerinin çeşitliliğinde araştırır; ve bu yolda dört ünlü temel erdem koyar. Bu erdemler gerçi Sofistlerin ve özellikle Sokrates'in araştırmalarında belirmişlerdi, ama ancak Platon'la, hem de sonraki çağlarında, kesin bir tanımlama ile ortaya çıkarlar: 1. *Bilgelik* (sophia) aklın erdemidir; ruhun sağlığı üzerindeki açık görüşü ile ruh yaşamına egemen olur. 2. *Yiğitlik* (andreia), korkulacak ve korkulmayacak şeyler üzerinde aklın yargısıdır, haz ve acıya karşı da insanı korur; insanın hem kendi kendine karşı bir davranışıdır, hem de dış tehlikelere karşı bir davranışı. 3. *Ölçülülük*, kendine egemen olma (sophrosyne), ruhun daha aşağı bölümleri, yürek ve istekler akla bağlı olmalıdır, kime itaat edilmesi, kime buyurulması gerektiğinde akılla uyusmalıdır. 4. Genel erdem olarak *adalet* (dikaiosyne). Bununla bütünü uyumu kurulur. Adalet, ruhun her bölümünün bu bütün içinde kendine uyan görevi yerine getirmesi ve kendini bu

ödevle sınırlamasıdır. Bundan dolayı adalette ruhun iç durumu, iç eylemlerindeki düzen ve ödevin yerine getirilmesi söz konusudur. Böylece ruhun bütün bölümleri kendine düşen işi iyi yaparsa ve hepsi bir uyum içinde bulunursa, ruhun erdemi de doğru bir nitelik kazanır ve bölümleri arasında doğru bir bağlantı kurar.

Tek kişi için en yüksek iyi erdem olduğu gibi, devlet yaşamının da en yüksek ereği erdemdir. Tek kişinin ruhunun doğru bir tutumda olması nasıl ruhun bölümleri arasındaki bağlantıya dayanıyorsa, devlet için de bu, böyledir.

Platon erdemleri gözden geçirirken adaleti en başa koymuştur. Adalet erdemlerin en yükseğidir, yani bütün erdemleri kendisinde toplayan en yüksek erdem. Kendisinde adalet denilen erdemi gerçekleştiren bir insan en yetkin bir insandır, insan idea'sına en fazla yaklaşan insandır. Platon Devlet diyaloguna adalet nedir sorusu ile başlar. Devletin 1. Kitabında Trasymakhos adalet diye bir erdemin bulunmadığını, bunun insan tarafından uydurulmuş olduğunu, gerçekte sadece güçlülerin iktidarı ele geçirmek için yaptıkları savaşların var olduğunu, adaletin güçlünün işine gelen şey olduğunu söyler. Platon yine 1. Kitapta böyle bir toplumun yaşama gücünün kalmayacağını, insanların birbirine yardımının gerekli olduğunu, ancak bir işbölümü ile birbirlerine yardım ederek işlerini yürütebileceklerini ileri sürerek Trasymakhos'un bu görüşünün karşısına çıkar. Platon'a göre devletin doğal kökü de, hiçbir insanın kendi kendine yetmemesi, bu yüzden de bir sürü gereksinimlerini gidermek için başkalarının yardımına gereksinme duyan bir varlık olmasıdır. «Devlet, insanın, tek başına, kendine yetmediği, birçok şeye gereksinme duyduğu anda doğar» (Devlet II. 369b.). Bunun için de insanların, karşılıklı olarak birbirlerine güvenmeleri gerekir. Karşılıklı güven ise, herkesin karşısındakinin adaletli olduğuna güvenmesidir. Böylece toplum yaşamının iyi yürüyebilmesi için tek tek kişilerin adaletli olması zorunludur. Ancak, adaleti sadece insanların birbirleriyle güven içinde yaşamalarının başkoşulu yapınca, adalet artık bir erek olmaktan çıkıp bir araç olurdu sadece. Oysa Platon erdemi devlet yaşamının ereği olarak koymuştu. Öyleyse adalet, Platon'a göre, hiçbir zaman güven yaratan bir araç olamaz, başlıbaşına bir erektir.

Ama bunun böyle olduğunu anlamak için, insanı mutlaka bağlı olduğu bütün çerçevesi içinde göz önüne almak gerekir. Çünkü insan, en iyi, devletten kalkılarak tanınabilir. İnsanın özü ve ereği, ancak içinde yaşadığı toplum açısından kavranabilir, nasıl bir yaprağın anlamını ağacı bakımından anlıyorsak. Devlet, birlikte yaşayan insanların bir toplamı değildir, bir organizmadır Platon'a gö-

re. Nasıl ki tek insan da bir organizmadır, yani bir organizma olarak tek insanla devlet aynı özdedirler. Platon'a göre de insan —sonraları Aristoteles'in koyduğu deyimle— «toplumsal bir canlı varlıktır», yani kendi cinsinden olanlarla birlikte yaşamak ve toplum kurmak zorunda olan bir yaratık. Hatta Platon daha da ileri giderek, insanın ancak içinde bulunduğu devlet bakımından anlaşılabilceğini de ileri sürer. Platon insanın mutluluğunu sağlayacak olan yaşama biçimini ararken de tek kişiyi değil de toplumu göz önünde bulundurur. Öteki Sokratesçilerin bireyci (individualist) olduklarını söylemiştik. Bu Sokratesçi okullar sadece tek insanı, yani «birey»i esas olarak alıyorlar, bundan dolayı da insana kendini devletten, toplumdan uzak tutmasını, her şeyden önce kendini gözetmesini, kendi mutluluğunu geliştirmesini öğütüyorlardı. Platon'un ahlaki ise, bu bireyci ahlak anlayışı ile tam bir karşıtlık içinde bir toplumsal ahlakıdır. Onun için Platon, tek kişinin değil, toplumun mutluluğunu göz önünde bulundurup araştırır. Bu mutluluğa da en yetkin biçimi ile devlette erişilir. Bireyle devlet belli bir bağlantı içindedirler. Bireyler sadece, devleti kurmaz, devlet de bireylere biçim verir. Birey içinde yaşadığı devlete benzer, devletin görünüşü ne ise, bireyin görünüşü de odur, yetkin devlet yetkin bireyler yaratır, bozuk ve eksik bir devlettense, bozuk ve eksik bireyler çıkar. Bu düşüncesini Platon yanlış devlet biçimlerini göstermekle açıklıyor.

Yanlış devlet biçimlerinden biri militarist devlet, yani bir askeri grubun egemenliğinde bulunan devlettir. Bu devlet biçimine Platon *Timokratie* diyor. Böyle bir devlette en yüksek değer, en yüksek erdem şan ve şereftir. Böyle bir devlette savaş erek olur, çünkü şan ve şerefe ancak savaşta erişilir. Böyle bir devletin yarattığı insan tipinde şan ve şeref tutkusu bütün öteki değerleri bir yana itmiştir.

Yanlış devlet biçimlerinden ikincisi *paranın* ön plana geçtiği devlettir (*Plutokratie*). Bu devletin karakteristiği zenginlerle fakirler arasında nefrettir. Bir yanda zenginler öte yandan zengin olmak isteyenler vardır. Bu da birbirine karşı kin yaratır. Böyle bir devlette her şey paraya ve zenginliğe yönelmiştir. Yalnız devletin değil, bireyin de ereği budur. Birey için de başlıca değer zengin olmaktır. Bütün öteki değerler para tutkusu karşısında ikinci plana çekilirler. İşte burada da devletin, belli bir insan tipine biçim verdiği görülüyor.

Üçüncü yanlış devlet biçimini de Platon kendi ülkesi Atina'da buluyor. Bu da *Demokrasi* idi. Demokrat devletin alnyazısını Halk Meclisi ve bu mecliste esen hava belirler. Demagoglar tarafından

idare edilen ve istenilen yana sürüklenen bu Halk Meclisinin boyuna değişen görüşleri yüzünden Atina çok zarar görmüştü. Hatta bu meclisin dizginsiz heyecanı yüzünden Atina bir defasında sonu felâketle biten bir savaşa bile sürüklenmişti. Yine bu Halk Meclisinin yersiz heyecanlara kapılması haksız davaların açılmasına sebep olmuştu. Sokrates'in böyle bir davaya kurban gitmiş olması da Platon'a etki yapmış olabilir. İşte böyle bir devlette büyüyüp yetişen yurttaşlar da, Platon'a göre, zorunlu olarak, belli bir tipte olurlar. Bu biçim bir devlet boyuna değişip dalgalanan heyecan ve tutkuların elinde kaldığı için, yurttaşlar da aklın değil, heyecan ve tutkuların etkisinde kalırlar, onlara da egemen olan tutkulardır.

Sonuncu yanlış devlet biçimi de, Platon'a göre, *tiranlıktır*, zorba devlettir. Zorba yönetimler sadece despot ve köle insanlar yetiştirir. Çünkü despot ruhlı ve köle ruhlı olmak, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Her köle olan despot bir ruh taşır; köle kölelikten kurtulur kurtulmaz derhal bir despot kesilir. Aynı şekilde despotun da elinden olanakları alınır alınmaz hemen köle ruhlı olur. Öyleyse yanlış devlet biçimlerinden herbiri kendine uygun yanlış bir insan tipini yaratıyor.

İmdi, bu yanlış devlet biçimleri karşısında doğru olan, sağlam olan devlet biçimi hangisidir? İşte Platon «Devlet»inde (Politeia) her şeyden önce bu ideal devlet tipini geliştirir.

Platon'un etik ve politika üzerindeki ana düşüncesi: Ruhun her bölümünün ve devlette her takımın kendine uygun ödevle sınırlanmış olduğu düşüncesi idi. Böylece devlet her şeyden önce yurttaşlar arasındaki bir iş bölümüne dayanır. Ama onun devletinde yaşamın sadece fiziksel gereksinmelerin doyurulması ile sınırlanmış olması da olanaksızdır, Platon'un gerçek düşüncesi devletin ancak ahlaksal bir zorunluluğa dayandırılabilceği idi. Gerçi Platon'a göre insanın asıl ödevi kendi kendine yönelmedir, devlet yaşamına katılması buna bağlı, bundan çıkarılmış, koşullu bir ödevdir. Devlet işlerine karışmayı büyük bir ödev olarak görürse de, insanın asıl en yüksek en güzel ereğini filozofun dingin yaşamında, önce-siz ve sonrasız olan özlüğü araştırmasında bulur. Ama insan olmaya layık bir varlığı da politika dışında, devlet yaşamının dışında düşünemez. Bundan dolayı devlet yaşamına etki yapmak onun gözünde ahlaksal bir zorunluluktur. Ancak bu zorunluluk dolaylı bir zorunluluktur: Devlet insan eyleminin en yüksek bir konusu değildir, ama bilimin ve erdemin var oluşu için bir yana bırakılmaz bir koşuldur. Var oluşunu güven altına alan egemenliğini yeryüzünde kuran biricik araçtır. Eğitim ve öğretimin eksik olduğu bir yerde erdem de rastlantının işi olur. Çünkü doğa erdemliyi yaratma-

da öylesine hasistir ki, en yetenekliler bile kötü etkiler altında bozulabilirler. Eğitimse, devletten başka nerede yapılabilir? Kötü düzenlenmiş bir devlette ise, kötü etkiler altında ancak bozuk düzen insanlar ortaya çıkabilir ve orada ahlaksal durumun yükselmesine de hiç ümit kalmaz. Felsefe ve erdem yolunda kurtulmuş belki birkaç kişi çıkabilir, ama onlar da pek bir şey yapamaz, çevrelerindeki haksızlıklar yüzünden olsun, onlarla yaptıkları savaş yüzünden olsun zamanla göçüp giderler. Ancak devletin yeniden düzenlenmesi, yeni bir biçim kazanması bu durumu düzeltebilir. Ancak devlet, iyinin kötüyü yenmesini sağlayabilir. Platon'un isteği «bütün devlette elden geldiğince büyük bir mutluluk sağlamaktır» (Devlet II. 420b). Devletin asıl ereği bundan böyle vatandaşlarının erdemli olması ve halkın bütününün mutluluğudur. Erdem ve mutluluk da bir arada gider. En yüksek ödevi bakımından devlet bir eğitim kurumudur. Devletin asıl ve gerçek belirleyicisi ahlaklılık ve bilime özendir, bir sözcükle, felsefedir. Sıradan devletin koyduğu bu yüksek erekten uzaklaşmış ve böylece bozulmuş olan erekse büsbütün değersizdir. Gerçek devlet bundan böyle gerçek erdemlin bir örneği olmalıdır. Platon'un adalet kavramını ilkin devlette araştırması ve bütün erdemleri onda geliştirmesi, (Devlet II. 368e v.d.), devlet yaşamının ödevleri üzerindeki belirlenimlerine tümü ile uyar. Devletin son ereği olan bütünün mutluluğu, ahlak idea'sının bütün olarak devlette gerçekleşmesinde bulunur. Gerçek bir ahlaklılığı ortaya koyabilmekle ancak bir devlet, devlet adını almaya layık olur. Ama ahlaklılığı sağlam temellere dayandıran, içeriği bakımından arındıran, sıradan erdemlin rastlantılarından kurtaran, kuruluş ve varoluşunu sağlayan, Platon'a göre, felsefedir. Devlet yaşamının en yüksek ödevi öyleyse ancak devleti felsefe ile temellendirmekle, devleti felsefeye dayandırmakla çözülebilir. Devlette her şey, her kurum, her kural ve ölçü bilimsel bilgiden hareket ederse, ancak o zaman her şeyin tek bir devlet ereğine hizmeti sağlanmış olur. Gerçek devletin temel koşulu, bundan dolayı, felsefenin mutlak egemenliğidir. «Başa filozoflar geçmez ya da baştakiler felsefe yapmazsa, devlet gücü ile felsefe bir elde bulunmazsa, devletlerin ve insanlığın acıları sona ermeyecektir» (Devlet V. 473c). Bu sözler Platon'un bütün devlet (politika) anlayışının anahtarıdır. Bundan dolayı Platon devleti yönetenlerin sıkı bir felsefe eğitiminden geçmesini ister.

Platon'un devleti bireyin büyütölmüş bir biçimi, bireyi de devletin küçöltölmüş bir biçimi olarak kabul ettiğini söylemiştik. Buna göre devleti de insan ruhu ile karşılaştırır. İnsan ruhunda nasıl itki, istenç, akıl olmak üzere üç bölüm varsa, devlette de bunlara

karşılık üç takım vardır. İtkilere karşılık besleyenler —işçiler, köylüler, sanatçılar - istence karşılık koruyanlar - bekçiler - akla karşılık öğretenler - yöneticiler. Günlük gereksinimlerinin ardından koşan yurttaşların büyük çoğunluğu topluluk yaşamının maddesel temellerini sağlar. Bunlar esas olarak bedenle çalışırlar. Bunların üstlerine düşen ödevi yapması ve koruyucuların (bekçilerin) buyruklarını yerine getirmesi yeter. Bundan dolayı bu sınıfa uyan erdem: çalışkanlık ve itaattir. Koruyucular takımı hep bütünü göz önünde tutmak zorundadırlar, onun için devletin özünü bilmeleri, bu yüzden de sıkı bir eğitim ve öğretimden geçirilmeleri gerekir. Bunların erdemi yiğitliktir. Ama kaba ve yaban olmamaları gerek. Bunlar halkın koruyucusudurlar, ama efendisi değil. Uzun ve sıkı eğitim ve öğretimden geçirilmeleri de bundandır. İki doğrultuda yetiştirilirler: beden eğitimi ve musiki. Musiki derken Platon, hem musikiyi hem de edebiyatı anlar. Ancak musiki ve şiir başlıbaşına bir erek olamaz, eğitimin emrinde bir araçtır yalnızca. Sanatın ereği estetik hazzı yaratmak değil, ruhu eğitmektir. Koruyucular takımını sadece eğitmek de yetmez, bunların baştan iyi seçilmeleri gerekir. Bunların yaşamı doğdukları günden başlayarak devletçe düzenlenecektir. Evlenmeleri de kendi haline bırakılamaz. İşçiler takımı istedikleri gibi evlenip çocuk yetiştirebilirler. Oysa koruyucular gelecek kuşakların sağlam olması için ancak devletin başındakiler tarafından seçilerek evlenebileceklerdir. Bu seçme evlenmelerden doğacak çocuklar da ailelerine bırakılmaz, devlet eli ile eğitilirler. Böylece Platon bu takım için aile yaşamını kaldırır. Özel mülkiyet de kaldırılmıştır bu takımda. Paraları da mülkleri de olmayacaktır bu takımdan olanların. Ancak, bu takımlar bir kast gibi görünüyorsa da, bunlardan birbirine geçilebilir. «Koruyucuların işe yaramaz çocukları doğarsa, onları öteki takımlara, başka takımlardan yetenekli bir çocuk doğarsa, koruyuculara gönderilmesi gerekir» (Devlet IV. 423d).

Koruyucular takımının da üstünde olan son bir takım da yöneticiler takımı. Bunların ana erdemi bilgeliştir. Halk bilgiye değil de gelenek-göreneğe dayanan basbayağı erdem ile yetinecekti. Koruyucular takımı da kesin anlamında erdemli değildir, çünkü felsefi bilgiden yoksundurlar. Yöneticiler takımının ise tam bir özenle yetiştirilmesi, çok ciddi bir eğitim ve öğretimden geçmesi gereklidir. Yöneticiler koruyucuların gördüğü eğitimden başka felsefe de okuyacaklardır. İdealar öğretisi ve diyalektik üzerinde uzun yıllar çalışacaklardır.

Böylece bu üç takımın herbirinin kendisine uyan erdemlerinden başka, bir de bu üç takımı da kapsayan bir erdem de vardır:

Herkesin üzerine düşen ödevi yapması. Herkes yatkınlık ve yetiştirilmesine göre bütüne hizmet edecektir ve kimse kendi ödevinin üzerine çıkmayacaktır. Zaten doğanın kendisi de insanları çeşitli yetenekte yaratmakla bu takım ayrılıklarına neden olmuştur. Platon'a göre insanların çoğunda, para kazanmayı, maddesel hazları amaç bilen ruhun aşağı itkileri egemendir; ancak bu itkilere karşı durabilen az sayıda insanda şeref duygusu ağır basar ve ancak bir avuç insan nesneleri düşünce ile kavramak, eylemlerini akla dayatmak, felsefi bir yaşam sürmek gereksinimini duyar. Kendilerinde ruhun üç bölümünden biri ya da öbürü ağır bastığına göre insanlar da üç kategoriye ayrılır: Parayı sevenler, şerefi sevenler, bilgiyi sevenler. Bu üç değerden birine ulaşmayı istemesine göre üç insan tipi meydana gelir. Ama insanların çoğunda itkiler ağır bastığından, yığın hiçbir zaman filozof olamaz; o ana erdemi, bütün erdemlerin kendisinde birleştiği gerçek bilgiye dayanan erdemi, yani felsefi erdemi hiçbir zaman edinemez. Platon'un ideal devletinin yasası da bu yüzden tam bir *aristokrasidir*. «En iyilerin», yani bilgililerin, erdemlilerin başta bulunmasını isteyen bir devlet biçimidir. Devlet sanatı da bu üç takımın birbiriyle olan ilişkilerini iyi düzenlemektir. Hükümetin bütün işleri de yöneticiler takımına düşer. Bundan dolayı onlar da kendilerini bütün bütüne toplum yaşamına vereceklerdir. Devletin erdemi de toplum yaşamının iyi yönetilmesine dayanır. Yöneticiler gerçek bilgiye sahip olurlarsa, devlet de erdemli olur. Devletin adaleti takımlar arasındaki bağılıkların bütünündedir. Herkes kendine düşen işi yapacak ve sınırı aşmayacaktır. Yalnız *bilenlerin* egemen olmaya hakları vardır.

Böylece Platon'un toplum görüşünde takımların ayrılması, daha aşağı olanların daha yüksek olanlara mutlak şekilde bağlı oluşu esastır. Ancak, Platon yaşlılık yıllarında yazdığı «Yasalar» (Nomoi)de daha realist bir görüşle yöneticilerin de üstünde yasaları tanımıştır. Onları da yasaya bağlı kılmıştır. «Yasalar»da bir yeni düşüncesini daha buluyoruz: Daha önce (Devlet'te) toplum içindeki üç bölümün, bireyin ruhunun üç bölümüne karşılık olduğunu söylemişti. Yasalar'da ayrıca bunları evrenin üç bölümü ile de karşılaştırır. Evrende de idea'lar dünyası, ruh dünyası ve cisimler dünyası var. Cisimler dünyasında idea'ların —ya da aklın— egemenliği ruhun aracılığı ile olur. Devlette düzen varsa bireyin ruhu da düzenli oluyordu, bunun gibi devletin kendisi de kosmos'u yansıtmalıdır. Çünkü kosmos (evren) öncesiz-sonrasız bir düzeni dile getirir. Platon'a göre, yıldızları gözlemekle, gökyüzünde her şeyin mutlak yasalara bağlı olduğunu görür ve böylece bütün evrendeki düzen ve güzellik idea'sına ulaşırız. Bundan böyle yasa kavramını da, en

iyi şekilde, yıldızlar dünyasının yasalılığında kavrayabiliriz. İşte insanların yeryüzünde kurdukları devlet için de, gökyüzünün bu düzeni bir örnek olarak alınmalı, bu devlette de yıldızlar dünyasının yasaları türünden yasalar egemen olmalıdır. Öyleyse devlet de evreni yansıtacaktır. Orada da erdem bütün bölümlerin birbirleriyle uyuşmasında, uyumunda ve bütün bunların *bütünü*n ereğine bağlı kılınmasındadır.

## II. ARİSTOTELES

Aristoteles'e (374-322) göre bilim başlıca üç çeşittir: kendi kendisi için araştırıldığında *teoriktir*; davranışlarımız için kurallar koymak üzere araştırıldığında *pratik*tir; yararlı ya da güzel, iyi şeyleri yaratmak için araştırıldığında *poetik*tir. En yüce pratik bilim bütün ötekilerin kendisine bağlı olduğu *politika*'dır, daha doğrusu *toplumsal* bilimdir. *Ethik* bu bilimin ancak bir parçasıdır, bundan dolayı Aristoteles bağımsız bir bilim olarak «ethik»ten hiç söz etmez» yalnızca «karakter incelemesinin» ya da «karakter üzerinde tartışmamızın» sözünü eder. Böylece Aristoteles'te etik sözcüğü de karakter bilimini dile getirecektir.

Politika bilimi, bütünü içinde, iki bölüme ayrılmıştır: Etik ve politika. Aristoteles'in etik'i toplumla ilgilidir, toplumsaldır, politikası da etik'le, ahlakla ilgilidir, töreldir. Etik'te tek kişi özü bakımından toplumun bir üyesidir, politikada da devletin erdemi yurttaşların erdemine bağlıdır. Yine de bu ikisi arasında bir ayrılık vardır. Ama aralarındaki bağlantının yapısı üzerinde Aristoteles yeterince açık değildir. Etik'in başlangıcında devletin iyiliğini bireyden «daha büyük ve daha tam» olarak gösterir. Ama devletin yalnızca bireyin ahlak yaşamına hizmet etmesi gerektiği sorusu ile insanın isteklerinin akla itaat etmesi gerektiği sorusunu tartıştığında bireysel yaşama verdiği değer genişler.

Aristoteles'in etik üzerine üç kitabı var: *Ethika Nikomakheia* (Nikomakhos Ahlakı), *Ethika Eudemia* (Eudemos Ahlakı), *Ethika Megala* (Büyük Ahlak). Bunlardan yalnızca birincisinin, Nikomakhos Ahlakının doğrudan doğruya Aristoteles'in olduğu kabul ediliyor.

Aristoteles etik'inin genel tutumu Nikomakhos etik'inin ilk sözlerinde ortaya çıkıyor: «Her sanat, her bilimsel araştırma, her

eylem ve isteyerek seçme bir iyiye çabalar görünüyor»; «iyi» de şöyle tanımlanır: «Her şeyin yöneldiği, eğilim duyduğu erek». Her eylem kendisinden başka bir şeye yönelir ve bu şeyi yaratma eğiliminden değerini alır. Aristoteles'in etik'i ereksel (teleolojik) bir etik'tir. Ahlaklılık onun gözünde kendilerinde iyi oldukları için bazı eylemleri yapmak değil, «insan için iyi olan» şeye bizi yaklaştırdıkları için o eylemleri yapmaktır. Böylece ahlakta iyiyi insan için iyi olan şeyler sınırlamış oluyor. Bu görüşün, gerçekte, değeri kendinde olan eylemle, değerini başarısından alan, ortaya koyduğu şeyden alan eylem arasındaki ayrılıkla ilgisi yoktur. Bu ayrılığı kabul etseydi Aristoteles, Kant'ın öğretisinin öncüsü olurdu. Yani bir yanda iyyinin kendisi diye bir şeyin var olduğu, öte yanda bir de değerini başarısından alan bir iyyinin var olduğu düşüncesinin Aristoteles'te yeri yoktur. Gerçi bu ayrılık onun etik'inde de kendini gösterir, ama genel olarak, bu da insan eylemini araç ve erek kategorileri ile yorumlamasıdır. Her eylemin kendinde bir değeri olan son bir ereği olmalıdır. Ve her eylemin son ereği aynı olmalıdır. O zaman da iki soru: Bu erek nedir? Bunu araştırarak bilim hangi bilimdir? İkinci soruyu cevaplandırmak kolaydır. Hangi bilimlerin incelenmesi gerektiğini politika bilimi gösterir; politika bilimine en şerefli sanatlar bağlıdır; politika bilimi ne yapmamız gerektiğini ve nelerden kaçınmamız gerektiğini bize söyler; öyleyse insan için neyin «iyi» olduğunu inceleyen bilim politika bilimidir. Öteki soru, bu erek nedir sorusu daha güçtür ve etik'in gelişmesini gerektirir. Etik «başka türlü olmaya elverişli olan şeylerle» uğraşır ve etik'ten, matematik gibi «zorunlu olan şeylerle» uğraşan bir bilimin yapabileceği tam tanıtlamalar beklenemez. Aristoteles evrende zorunlu öğelerle olumsal öğeleri ayırır. Gerçi belirlenmemiş olayların varlığını söylemek isterken her zaman açık değildir; ama, herhalde, insan eylemlerinde bir olumsuzluk bulunduğuna inanır. Çünkü, ilkin, eylemlerimizin fizik sonuçları kesin olarak önceden görülemez; sonra, gelecekteki eylemler belirlenmemiştir; yani, pratik alanda bir belirlenimcilik (determinism) yok. Bu olaylar hangi eylemlerin en iyi sonuçları vereceğini kesin olarak söylemeyi olanaksız kılarlar. Ama bunu yapacak bilim, «ödevin» neyi dile getirdiğini, yapmamız gereken şeyi niçin yapmamız gerektiğini araştırarak soyut etik değildir, verilmiş durumlar içinde ne yapmamız gerektiğini bize bildirmeyi deneyen uygulanmış etik, ya da olaylar etik'idir.

Etik'le kesin bilimler arasındaki ayrılık böylece daha iyi anlatılmış oluyor. Etik ilk ilkelere hareket etmez, ilkelere yükselir. Akılla bilinebilir olan «kendinde» şeylerden değil, bize yakın olan

şeylerden, yani olaylardan yola çıkar ve olaylardan altta bulunan nedenlere yükselir. Olayların kaçınılmaz bilgisini elde etmek için de iyi bir eğitim zorunludur. Matematik duyulur verilerin kolay bir soyutlanmasıyla kazanılmış ilk ilkeleri inceler; matematiğin özü bu ilk ilkelerden sonuçlar çıkarmaktır. Etik'in ilk ilkeleri ise, insanın yapıp ettiklerinin ayrıntıları içinde derinden düğümlenmiştir, bu yüzden aynı kolaylıkla çıkarılamaz; etik'in özü de bu ilkeleri kesin olarak ortaya çıkarmak, ayırmaktır. Bunun için iki şey zorunludur: İlkin inceleme yapacak kimsenin ahlak soruları üzerinde, toplumun ortaklaşa bilgeliğini gösteren genel sanıları kabul edecek biçimde yetişmiş olması gerekir. Bu sanılar ne açıktır, ne de birbirini tutar, ama var oldukları kadar, ilk ilkelere erişmek için kendilerinden hareket edilebilecek biricik verilerdir. İkinci koşul bu inançları incelemek, ilk bakışta görülemeyen, ama erişildiklerinde açık olan, «daha akılla bilinir» doğruları ortaya çıkarmak için, birbirleriyle karşılaştırmak, kesin olmayışlarından ve birbirini tutmazlıklarından arındırmaktır.

Etik tanıtlayıcı olmadığına göre diyalektik midir? Aristoteles'e göre, evet. Diyalektiğin yararlarından biri de bizi doğruca ilk ilkelere vardırmasıdır. Kısaca, Aristoteles, doğru olarak bilinen, doğru olarak kabul edilen ilkelerden değil de; «büyük sayıda insanların» ya da «bilgelerin» (özellikle Platon Okulunun) kanılarından hareket ederken diyalektik biçimini kullanır. Ama, bundan etik'in ancak, kendisinin de kabul etmediği, kanılar üzerine dayanmış, yani yalnızca insanların görüşlerine dayanan uzun bir kanıtlama olduğu sonucunu da çıkarmaz.

Aristoteles de çokluğun anlayışına uygun olarak yaşamın ereğinin *eudaimonia* olduğunu kabul eder. *Eudaimonia* sözcüğü ilksel anlamında iyi bir daimon'u olma anlamına geliyordu. Oysa Yunan günlük dilinde bu sözcük yalnızca mutluluğu, dış mutluluğu dile getiriyordu. Bu da, hazdan yalnızca süreklilik, derinlikle ayrılan bir duygu durumunu dile getirir. Aristoteles'e göre *eudaimonia* bir çeşit edimdir, eylemdir, yalnızca haz doğal olarak ona katılır. Yoksa Aristoteles hedonist değildir.

İnsan için iyinin *eudaimonia* olduğunu söylemenin yetmeyeceğini biliyordu Aristoteles. Bu *eudaimonia*'yı ne çeşit bir yaşamının kuracağını, bu *eudaimonia*'yı sağlayanın ne olduğunu da bilmek gerekti. Ayrı ayrı insanların bu bakımdan yöneldiği birbirinden ayrı dört çeşit ilke vardı ona göre: İnsanların büyük çoğunluğu hazza yönelmişti, erek olarak hazı görüyordu, ama bu ancak kölelere ve hayvanlara yaraşan bir erekti. İnsanların bir bölümü, daha iyiler, erek olarak şerefi görüyorlardı: bu, politika yaşamının konusu idi.

Yaşamının ereği bize uyan bir şey olması gerektiğine göre, bu, şeref olamazdı, çünkü şeref dışla ilgili bir şeydir. Oysa en yüksek değer bize bağlı bulunan, bizim içimizde olan bir şeydir. Şeref kendimize özgü erdemi sağladığı için istenir, o zaman da erdem, politika yaşamının yöneldiği, daha gerçek bir erdem olur, ama şeref gerçek bir erek olarak göz önüne alınmaz. Bazı insanlar da zenginlik isterler, ama bu bir araçtır, erek değil. Aristoteles'in en yüksek erek olarak koyduğu teorik (kendini düşünceye veren) yaşamdır.

Platon «iyi idea'sını» bütün iyiliklerin kaynağı olarak gösteriyordu. Aristoteles bu anlayışa karşıdır: 1. İlk «iyi» teriminin her şeye uygulanabilecek ortak bir anlamı yoktur, ona göre. Platon'un diyaloglarında iyi ayakkabılardan, iyi bir kunduracıdan, iyi bir yurttaştan, bir anlam ayrılığı yapılmaksızın, söz edilir ve ahlaksal iyyinin ayrı bir özelliği olup olmadığı üzerinde düşünülmez. Sokrates ve çoğu Antikçağ filozoflarında hep genel türden iyi ile ahlaksal iyi aynı bir anlam içinde incelenmiş, ahlaksal iyyinin differentia specifica'sını (özel ayırım) kuran belirtisi hiç sorulmamıştır. İşte ilk defa Aristoteles bunu yapmış ve bu differentia specifica'yı (özel ayırım) şu şekilde belirlemiştir: Bir kimsenin iyi bir kunduracı, iyi bir gemici, iyi bir yapı-ustası olduğunu söylediğimiz zaman, bu kelimeyi *iöre-dışı* kullanıyoruz, ama onun *iyi bir insan* olduğunu söylerken burada sözcük *ahlaksal* bir anlam kazanıyor. 2. Tikel görünüşlerinden bağımsız olan bir iyi idea'sı yoktur. 3. İyyinin ayrı bir idea'sı olsaydı bile, pratikte hiçbir işe yaramazdı. İnsan için iyi, en büyük iyidir, yani ahlak alanındaki iyi en yüksek iyidir, bu en yüksek iyyi görülemek günlük yaşayışlarımızda bize yardım etmelidir.

İnsan için iyyinin de iki özelliği var: İnsan için iyi erek olmalıdır, kendi başına bir erek olmalıdır, yani herhangi başka bir şeye erişmek için bir araç olarak değil de, kendisi için seçilmiş olmalıdır. Bu insan için iyi, ayrıca, kendi kendine yetmelidir, yani seçilmiş olmaya değer bir yaşamayı kendi kendine vermelidir. Bu iki özellik mutlulukla ilgilidir. Ama asıl bu mutluluğun ne olduğu araştırılmalı. Bu soruyu cevaplandırmak için Aristoteles Platon'un iş ve görev kavramlarına başvurur. Aslında Aristoteles insana en büyük doygunluğu verecek olan yaşama biçiminin hangi yaşama biçimi olduğunu araştırır, ama bunun için de, insanın karakteristik görevinin, insana özgü görevin ne olduğunu araştırmanın zorunlu olduğunu söyler. Flüt çalanın görevi flütünü çalma olduğu, bağ bıçağının görevi üzümleri kesmek olduğu açıktır. Bunun gibi gözün, elin görevlerini görmek kolaydır. Ama insanın görevinin ne olduğunu görmek hiç de kolay değil. Aristoteles soruyu, yalnız insanın yapabileceği şeyin ne olduğunu sormakla çözüyor. Çoğalma ve genişle-

me hayvanlarda da bitkilerde de var; duyumlar hayvanlarda da var, bunlardan hiçbiri insanın karakteristik görevi olamaz. Ama insanda, Aristoteles'in *to logon ekhon* dediği, «bir planı, bir kuralı olan» ötekilerin üstünde daha yüksek bir yeti var. Bu yetide de bu planı anlayan bir alt-yeti ve buna itaat eden bir başka alt-yeti var. İlkin, mutluluk bu yetinin bir yaşayışı olmalıdır. Bundan başka mutluluk yalnızca bir güç değil, bir edim (akt) olmalıdır. Ayrıca mutluluk erdeme uygun olmalıdır, hem de birden fazla erdem varsa, bunlardan en iyi ve en tam olanına uygun olmalıdır. Son olarak mutluluk yalnızca kısa dönemlerde değil. Bütün bir yaşamda görünmelidir, ömür boyunca sürmelidir, bütün bir yaşam boyunca sürüp gitmelidir.

Bu tanımlama mutluluk üzerindeki genel düşüncelerle pekiştirilir, ama aynı zamanda onları düzeltir. Bazılarına göre mutluluk erdemdir, diyor Aristoteles, ama bize göre erdemin yönettiği bir çeşit eylemdir. Bazılarına göre mutluluk hazdır, ama bize göre haz ona zorunlu olarak katılır. Bazılarına göre eudaimonia bir dış mutluluktur, bize göre bu dış mutluluk olmadan, insan gerçek bir eudaimonia olan en yüksek etkinliği, «iyi» edimini harekete getiremez. Genel olarak mutluluk anlayışlarında ortaya çıkan başlıca öğeler böylece Aristoteles'in tanımlamasında da eşit olarak yer alırlar. Erdem en yüksek etkinliğin çıktığı kaynaktır, haz ona doğal olarak katılan bir şeydir ve dış mutluluk da doğal bir koşuldur. Ama Aristoteles şunu da ekler: karakter güzelliği kötü bir talihle de parıldayabilir.

Mutluluğu erdeme uyan bir etkinlik olarak anlayınca, Aristoteles, erdemin doğasını da araştıracaktır elbette. Nikhomakhos Etik'inde VI. kitabın sonuna değin bununla uğraşır. Bir plan yapan ya da onu yürüten akıl dışında, bu planı izleyen, ona uyan bir başka bölüm daha var. Bu, istek yetisidir; bu yeti kendi kendisinin efendisi olan insanda yaşamın kendisine koyduğu kurallara bağlı kalır, kendini tutamayan insanlarda ise bu yeti bu kurallara karşı gelir, bu kurallara itaatsizlik eder. Böylece iki çeşit erdem vardır: Akla uykun erdemler - düşünce erdemleri (dianoetik erdemler), karakter erdemleri (etik erdemler), karakter erdemleri (ethik erdemler). Düşünce erdemlerini Aristoteles VI. kitapta araştırır, karakter erdemlerini II.'den V.'e kadar olan kitaplarda. II-III. kitaplarda iyi karakter ve iyi eylemin genel doğası üzerinde tartışılır. III-IV. kitaplarda Aristoteles zamanındaki Yunanlılarca kabul edilen başlıca erdemlerin ayrıntıları üzerinde tartışılır. V. kitap adaleti en büyük ayrıntıları ile inceler.

Aristoteles'te bütün insan eylemlerinin ereği iyidir, hem de bu

eylemle kazanılan iyidir. Her eylem bir iyiye çabalar. Ama herkesin erişmeye çabaladığı iyi başka. Böylece günlük yaşamda bir değerlerin çokluğu ile karşılaşırız. Böyle olunca da bir soru çıkıyor ortaya: Bütün bunları, Platon'un yaptığı gibi, en yüksek iyyinin tek bir birlikli kavramı altında toplamak olanaklı mı? Ya da bu çeşitliliği birlikli bir kavram altında toplamak nasıl olanaklıdır? Böyle yaparsak, en yüksek iyi *ide*'sinin kendisi için çaba gösterilen bir iyi olarak bütün yaşanmış iyilerin üstüne çıkarılması gerekirdi, buna karşılık bütün daha aşağı değerlerin de yalnızca araç olarak görünmeleri gerekirdi. Gerçekte Platon, *idea*'sını böyle kavramıştı. Ama Aristoteles'in gerçekçi anlayışı bu ikiciliğin (dualism) karşısına çıkar. Her türlü deneyimsel yaşama sırt çeviren bir iyi hiçbir zaman insan eylemlerinin ereği olamaz ona göre.

Böylece Aristoteles, daha baştan insanın özünü dıştan kuşatan günlük yaşamın değerleri ile deneyimsel yaşama sırt çeviren Platon'un değerler öğretisi arasında yerini alır. Platon'un *idea*'lar öğretisini verilmiş gerçeklikle barıştırmak etik alanında da kendisine koyduğu bir ödevdir. Onun, etik'inde aradığı mutlak iyi değildir; her eylemde bir başka iyi olduğundan böyle bir şeyin olup olmadığı kuşkulu görünür, ama bu etik'te araştırılan, gerçeklikte verilmiş olduğu şekliyle, insan eylemlerinin en yüksek ereğinin ne olduğudur. Her varlık basamağının kendine özgü bir en yüksek iyisi vardır. Bunun *insan için* ne olduğunu belirlemek etik'in ödevidir. İnsan eylemlerinin de son ereği en yüksek iyidir, yani bir başkası dolayısıyla değil, doğrudan doğruya *kendisi için* kendisine erişmeye çalışılan ve yaşama en yüksek değeri vermek için kendi kendine yeten şeydedir en yüksek iyi. Bu en yüksek iyi, her eylemin çaba gösterdiği ya da çaba göstermesi gerektiği en son erek kavramı her etik'in temel kavramıdır. Her etik bütün başka şeylere değerini veren ve bundan dolayı kendisi için çaba gösterilen biricik şey olan mutlak değeri belirlemek ister. Bu en yüksek iyiyi Aristoteles de etik araştırmalarının en üstüne koyar ve bütün Yunan filozoflarıyla birlikte bunu eudaimonia'da görür. Ama bu mutluluğun nerede bulunduğu tartışma konusudur. Bazıları hazzı, bazıları pratik eylemlere, bazıları da bilimsel yaşama değer verirler. Bunlardan birincisi yani haz, en yüksek iyi olamaz, çünkü haz kendi kendine yeten bir şey değildir; ayrıca her haz istenmeye değer bir şey değildir, çünkü en kötü insan da duyusal hazzı duyabilir, buna da mutluluk diyemeyiz, gerçek iyiye ancak erdemli insan ulaşabilir. Aynı şekilde şeref ve zenginlik de en yüksek iyi olarak kabul edilemezler. Zenginliğin kendi başına bir değeri yoktur, kendisi için istenmez, sadece başka şeyleri elde etmek için bir araçtır, böylece yük-

sek anlamda iynin ilk belirtisi eksiktir onda. Şeref de bize belli bir erdem sağladığı için istendiğinden kendi başına gerçek bir erek olarak öne sürülemez. İnsanın mutluluğu ancak insanın kendine özgü eyleminde bulunabilir. Ama bu nasıl bir eylemdir? Yaşama ile ilgili bir eylem olamaz, çünkü bu bitkilerde de var; duyusal eylem de olamaz, bu da hayvanlarda var. Öyleyse bu eylem ancak aklın eylemi olabilir. Aklın eylemi de, doğru olarak gerçekleştiğinde, erdemdir. Buna göre insana özgü mutluluk erdemli eylemdir. Bu erdemli eylemlerin çok olduğunda da en yüksek ve en tam olan erdemli eylemdir. Bu da teorik ya da salt düşünce eylemidir. İnsan aklının en özlü yetisidir ve en yüksek olana yönelir. Kendine yabancı dayanaklara ve dış yardımlara en az bağlı olandır; ereği kendi içindedir ve sadece kendisi için değerlendirilir. Düşünce eyleminde insan huzura kavuşur. Akıl bizde tanrısal olandır, insanın gerçek özüdür. Sadece akıl eylemi insanın doğasına tam olarak uyar, insanı tam bir doyunluğa ulaştırır ve insanın varoluşunu insanlığın sınırından tanrılığa yükseltir. Bunun yanında da mutluluğun ikinci esaslı kurucu parçası olan ahlak eylemi vardır. Ancak, düşünce içinde, insanın tanrısal yanı olan eylem de bulunduğuna göre, bu aynı zamanda insan-üstü bir şeydir, buna karşılık törel erdem (etik erdem) ise gerçekten insana özgü bir iyi olarak gösterilebilir.

İlkin mutluluk yaşamda belli bir olgunluğu gerektirir. Bir çocuk henüz ahlak bakımından akla uygun eyleme elverişli olmadığı için, erdemli olmadığı gibi, mutlu da olamaz. Gelip geçici mutluluk da yetmez. Mutluluğu ancak belli bir olgunluğa erişmiş bir yaşama içinde arayabiliriz. Mutluluk yetkin ve olgun bir yaşam süren ruhun erdemli eylemidir. Ama insanın tam bir mutluluk için belli dış değerlere de gereksinmesi vardır. Mutlu olmanın kendisi elbette mutluluktan başka bir şeydir. Yiğit bir insan yoksulluğu, hastalığı, mutsuzluğu bile ahlakça güzel bir davranışa çevirebilir. Gerçek mutlu olan hiçbir zaman bayağılaşamaz, acınacak bir hale gelemmez, ve erdemli olan az bir mutluluk değeri ile de yetinebilir. Ama yine de insan birçok işlerde onlarsız edemez; zenginlik, güç, etki olmadan birçok şeyler yapılamaz; iyi bir soydan gelme, güzellik, çocuk sevgisi yetkin bir yaşama mutluluğunun içine girerler; dostluğa mutlu olanın mutlu olmayandan daha çok gereksinmesi vardır. Sağlık, mutlu bir yaşamada ruhun değerleri yanında değersizdir gerçi, ama bedenın değerleriyle ve dış üstünlüklerle belli bir ölçüde donatılmış olmak da gereklidir, istenilir bir şeydir. Mutluluk veren şeyler bundan dolayı kendilerinde alındıkta gerçekten bir değerdirler, aynı zamanda insanlar için bazan kötü de olsalar.

Hazzı da Aristoteles mutlulukla birlikte alır. Platon hazzı olup

bitenler alanına, kavramsız varlık alanına sokmuştu, Aristoteles ise hazı her eylemin bir tamamlanması, sonucu olarak ele alır. Ona göre haz bir oluş, bir hareket değil, bir erektir, kendisinde her hareketin dinginliğe erişeceği bir erek. Bir eylem ne denli soylu ise, o denli yüksek bir haz ona bağlıdır. Düşünme ve ahlaksal eylemse en salt hazı verir. Tanrının mutluluğu da en yüksek eylemden doğan hazdan başka bir şey değildir. Bundan dolayı hazza çaba, Aristoteles'e göre, zorunludur ve yaşama içgüdüsiünden ayrılamaz. Gerçi en yüksek iyi, haz olamaz, ona göre; ayrıca hazzın çeşitli türleri arasında bir ayırım vardır ve her hazzın ancak onu ortaya koyan eylem ölçüsünde bir değeri vardır; ancak erdemli insanın hazı gerçek bir hazdır, gerçekten insana uyan bir hazdır. Ama yine de Aristoteles hazzı mutluluk kavramının dışında bırakmaz.

Ama mutluluğun asıl kurucu parçasının ancak bilimsel ve ahlaksal eylem olabileceğini Aristoteles sık sık söyler. Eylemin hazla olan bağlantısında da eyleme mutlak bir üstünlük verir. Hazza adanmış bir yaşama, ona göre, insana layık bir yaşama değildir. Pratik eylem insanca bir eylemdir gerçi, ama teorik eylem daha çok insancadır. Haz, eylemlerimizin bir amacı ve hareket nedeni olmamalı, ancak doğaya uygun eylemlerimizin zorunlu bir sonucu olmalıdır. Bunların ikisi ayrılması gerektiğinde, erdemli bir insan hazzsız eylemi eylemsiz hazza üstün tutmalıdır. Ama gerçekte erdem, insanın hazla erdemi birbirinden ayırmamayı bilmesindedir, insanın erdemli bir eylemden sevinç duyabilmesindedir. Mutluluğun da, insanın tinsel ve törel durumuna bağlı olduğuna inanır Aristoteles, çünkü yalnız bu durumlarda sürekli bir sevincin dayanağını bulmaktadır; erdemli insanın mutluluğu da dışla ilgili şeylerle kolaylıkla sarsılamaz ve en acı yaşantılar bile onu mutsuzluğa düşüremez. O da Platon'la birlikte, gerçek değerlerin ruhun değerleri olduğuna, bedenle ve dışla ilgili şeylerinse ancak ruh değerleriyle ilgili oldukları ölçüde bir değeri olabileceğine inanır. Hatta gerçek kendini-sevmenin ancak daha yüksek değerlere erişmeye çalışmada bulunabileceğini, dostları ve yurdu için insanın gereğinde bütün dışla ilgili çıkarlarını hatta yaşamını bile feda edebileceğini de söyler, çünkü ona göre bu gibi durumlarda ahlakça güzel bir eylemde bulunmanın kazancı vardır insanda. Güzel ve büyük bir eylemin, hiçbir büyüklüğe erişememiş uzun bir yaşamadan, çok daha büyük bir değeri vardır ve daha yüksek bir mutluluk sağlar. Haksızlık etmekten haksızlığa uğramayı da daha iyi bulur Aristoteles. Mutluluk akla uygun eylemde, erdemli eylemde bulunur. Bütün öteki şeyler ancak erdemle bağlılığı bakımından göz önüne alınırlar. Mutlak değerler yalnızca tinsel ve törel değerlerdir.

Böylece erdem mutluluğun en temelli koşulu olarak kabul edilince, etik'e düşen ödev de erdem kavramını araştırmak, erdemin kurucu parçalarını ortaya koymaktır. Erdemin de tinsel eylem gibi, iki özelliği vardır. Düşünce ile ilgili (dianoetik) ve ahlakla ilgili (etik) özellikleri. Dianoetik erdemler aklın etkinliği ile ilgilidir, etik erdemler ise ruhun akıl dışı bölümlerine akılla egemen olmayla ilgilidir. Dianoetik erdemlerin yeri düşüncedir, ahlak erdemlerinin yeri istenç (irade). Etik'i asıl ilgilendiren de bu etik erdemlerdir. Aristoteles Etik'inin 1. kitabında ruhda akıl ve akıl dışı ayırımını yapar ve akılı da ikiye ayırır: Düşünme yetisi ve isteme yetisi. Etik de bundan böyle akılla egemen olunan istençin, yani istencin işidir.

*Ethik erdemler:* Etik erdem kavramını bulmak için Aristoteles ilkin bu erdemlerin bulunduğu yeri belirler. Ahlaksal erdem bir duygulanma (Affekt) ya da salt bir yetenek değildir, bizim içimizin belli bir niteliğidir, bir *hexis*'tir. Duygulanımlar duygulanım olmaları bakımından ne övgü ne de yerginin konusu olabilirler, sırf kendilerinde alındıklarında ne iyi ne de kötüdürler; istenerek yapılmış şeyler değil, istencin dışında olan şeylerdir; erdemde ise istencin bir etkinliği söz konusudur. Duygulanımlar belli hareketlerdir, erdemse sürekli bir durumdur. Aynı şekilde salt bir yetenek de ahlaksal yargılamamanın konusu olamaz. Yetenek doğustandır, erdemse değil. Erdem şundan dolayı da salt bir yetenektan ve aynı şekilde bilimden ayrılır: çünkü, yetenek ve bilim aynı zamanda karşıt yönlerle de gidebilir, erdemse yalnız bir yöne: İyiye bilen ve yapabilen, buna belli bir yeteneği, gücü olan kimse kötüyü de bilir ve yapabilir; iyiye isteyen kimse ise aynı zamanda kötüyü isteyemez. Öte yandan erdem dış davranışlardan da ayrılmaktadır. Ahlaksal bir eylemde bulunmak isteyen kimse yalnızca doğruyu yapmakla kalmamalı, aynı zamanda *doğru düşünüş* içinde hareket etmelidir. Dış başarı değil, sadece bu düşünüş eyleme ahlaksal bir değer verir. Bundan dolayı, belli bir eylemle değil, eyleyenin niteliği ile ilgili olduklarından erdeme ve doğru görüşe varmak oldukça güçtür.

Bu niteliği Aristoteles istencin niteliği olarak belirler. Böylece ahlak alanı Aristoteles'te yukarıya ve aşağıya doğru sınırlanmıştır. Etik erdem, eyleme yönelmiş erdem, bir yandan, salt doğal yatkınlıktan, bundan dolayı da ahlakla ilgisi olmayan şeyden ayrıldığı gibi, öte yandan salt bilmeden, bundan dolayı eylemle ilgisi olmayan şeyden de ayrılır. Ahlaklılığın temeli ve şartı belli doğal özelliklerdir: Ahlaksal eylemde bulunabilmek için ilkin insan olmalıdır, ruh ve bedeni bakımından erdemi doğal olarak alabilecek nitelikte olmalıdır. Çünkü içinde ahlaksal özelliklerin belli bir ölçüde zaten

bulunduğu belli doğal nitelikler (physikai hexeis), belli etkiler ve eğilimler her erdemden önce gelirler. Ama bu doğal yatkınlık yine de henüz ahlaksal değildir; çocuklarda hatta hayvanlarda bile bulunur. Böylece Aristoteles fizik erdemlerin de sözünü etmiş oluyorsa da, bunları açık bir şekilde gerçek anlamındaki erdemden ayırır. Gerçek anlamında erdem ancak, doğal olan itkilere akılla varılan doğru görüşün katılması ve onları yönetmesiyle ortaya çıkar. Doğal yatkınlık ve doğal içgüdünün etkisi bize bağlı bir şey değildir, oysa erdem bizim elimizdedir, bizim gücümüz içindedir. Doğal yatkınlık bizde doğustandır, erdemse alıştırmalarla yavaş yavaş belirir.

Aristoteles bütün istenç dışı eğilimleri ahlaksal olandan ayırma, ahlaksal eylemin dışında bırakma ilkesinde öylesine ileri gider ki, ahlaksal olana temel hazırlayan şeyleri bile bu ilkeye uygular; korku, kaygı, acıma v.b. gibi salt duygulanımları sırf kendi başlarına ne övülecek ne de yerilecek şeyler olarak açıklamakla kalmaz, isteklerdeki ölçüyü de erdemden, ölçüsüzlüğü de dar anlamdaki kötülükten ayırır; hatta utanmayı da bir erdemden çok bir duygulanım olarak kabul eder. Ona göre ahlaksal olan sadece akılla ilgili doğru görüşle yapılan şeydir. Ancak, erdem doğru görüşten ayrılamadığı gibi, ahlakla ilgili bir şey olarak doğru görüşle karıştırılamaz da. İstenç, akıl ve isteklerin bir araya konuluşu olduğu gibi, istencin ahlaksal nitelikleri de yine aynı alana, akıl ve isteğe bağlıdır. Bütün etik erdemler haz ve acı ile ilgilidir, çünkü bu erdemler bu duyguları doğuran ruh hareketleriyle ve eylemlerle ilgilidir. Haz ve acı isteklerin doğrudan doğruya mihenk taşlarıdır, eylemlerimiz için ölçüdürler, iyi ve belli bir anlamda yararlı olana da temel olurlar. Bundan dolayı Aristoteles, Sokrates'in «erdem bilgidir» önermesiyle de çatışır. Aristoteles'in bu görüşten ayrılması, bu görüşün erdemi sadece bilgiye dayandırması ve ruhun akılla ilgili olmayan yönünü göz önüne almaması ve temellendirmelerinde doğru olmayan, doğruluğu bilinmeyen varsayımlara dayanmasındandır. Sokrates kötülüğün, bir şeyin kötülüğü üzerindeki kanı ile ilgili olmadığını ileri sürer. Aristoteles burada teorik bilgi ile pratik bilgi arasındaki ayrılığın gözden kaçtığını gösterir. Ona göre insanın salt bir bilgiye sahip olmasıyla, yani insanda olmuş bitmiş bir şey olarak bilginin bulunmasıyla, eylem olarak böyle bir bilgiye sahip olması, yani o bilgiyi işlemesi arasında, o bilgiyi gerçekleştirmesi arasında bir ayrılık vardır. İyinin ne olduğunu bilmek, onu hemen yapabilmek demek değildir. Belli bir eylemin iyi ya da kötü olduğunu bilebilirim, ama bu bilgi tek tek durumlarda bende saklı kalabilir, onu tek tek durumlara uygulayamam, öyle ki bir kötülüğü, onun kötü olduğunun o anda bilincine varmadan —aşında bil-

diğim halde— yaparım. Ayrıca, o bilginin içeriği bakımından da genel ilke ile, bu ilkenin pratik uygulanması arasında bir ayrılık vardır. Yani belli bağlantılar içinde her eylem genel bir kurala bağlı bulunuyorsa, eyleyenin, genelliği içinde, bu ahlak kuralını gerçi tanıdığı, ama bunu tek tek olaylara uygulayamadığı ve ahlak ilkesi yerine duyuşsal isteklerine uyduğu pekâlâ düşünülebilir. Bundan dolayı Sokrates'in «Kimse isteyerek kötülük etmez» demesine karşılık Aristoteles insanın eylemlerinin efendisi olduğunu söyler ve insanın eylemlerindeki bu özgürlüğü, bu özgür istemeyi, pratik davranışı teorik davranıştan ayıran ayırdedici belirti olarak kabul eder.

Bundan böyle Aristoteles'e göre ahlaksal eylem doğal olan itkilerle akla uygun olan doğru görüşten kurulmuştur; daha tam söylendiğinde, ahlaksal eylem, ruhun akla uygun olmayan, ama akla uygun belirlenimleri alabilen bölümünün, yani isteklerin, akla itaat etmesinde, akla uymasında ortaya çıkar. Ahlaksal eylemin son kaynağı akla uygun istek ya da istençtir; istencin en esaslı özelliği de özgürlüktür, bu özgürlük sayesinde istenç, duyuşsal itkilerle akla uygun itkileri seçmede karar verir.

Aristoteles isteklerin akılla yönetilmeleri ve yönetilmemelerine göre çeşitli karakterler aldığını kabul eder. Bir istek ya akla uygun bir düşünme ile yönetilir ya da akıldan yoksun, akılsız olabilir. İsteğin bu akıldan yoksun olan türü duyuşsal hazza ve kaygıya duyulan itkidir. Akılla yönetilen isteğe Aristoteles, Platon'la birlikte dar anlamında istenç der —istenci pratik akılla karıştırmamak gerektiğine de işaret eder Aristoteles. Çünkü, istenç, özü bakımından, bir istemedir, pratik akılsa eylemle ilgili düşünmedir— akılsız olan istemeye de istek der. İsteğin akılla çifte bağlantısı var: Bir yandan istek akla bağlıdır, akla itaat eder, öte yandan akla karşı da durur, çünkü doğası gereği akıldan yoksundur, aklın gerektirdiklerine karşı gelişi pek de az değildir üstelik. Özgür istenci ile insan bu ikili itki arasındadır. Biz kendimiz eylemlerimizin yaratıcısı olduğumuzdan, iyi ya da kötü olmak da elimizdedir. Aristoteles bu düşüncesini erdemin özgür olarak istenmesiyle ve ahlaksal hesap verme ile kanıtlar. Ahlaksal bir yargılamaya dayanması gereken her eylem bu özgür istemeyi gerektirir Aristoteles'e göre. İsteme özgürlüğü olmadan hiçbir istenç eylemi de olamaz. İstenç akıl ve istekten kurulmuş eylemden başka bir şey değildir zaten. İstencin özelliği ise özgürlüktür. Tam ahlaklılık da ancak, özgürlüğün doğa durumuna geldiği yerde ortaya çıkar. Özgürlüğün doğa durumuna geldiği yerde tam ahlaklılık vardır. Erdem istencin kalıcı bir niteliğidir, özgür eylemlerle kazanılmış bir alışkanlıktır. Öyleyse erdemin nasıl ortaya çıktığı sorusuna şu cevabı verebiliriz Aristoteles'e göre: Ne

doğadan ne de öğretim yolu ile, yalnızca alıştırma ile. Erdemin doğuşunda üç temel gösteriyor gerçi Aristoteles: Physis, ethos, logos. Ahlaksal alışmanın doğru görüşten önce geldiğini Platon da söylemişti. Ancak, bu alışma ile kazanılan erdemler etik erdemlerdir sadece. Filozofun yüksek erdemi bu alışma ile kazanılan erdemden ayrılır. Etik erdemse ancak alışma yolu ile gerçekleşir. Çünkü erdeme olan doğal yatkınlık ne denli erdemin koşulu olursa olsun ve ahlaksal bilgi ne denli erdemin ürünü olursa olsun, yine de erdemin gerçek özü erdemli eylemle ortaya çıkar; bu eylemle, ilkin özgür kararlar yapılan şey, sonradan alışmalarla yapıla yapıla değişmez bir karakter halini alır. Ahlak öğretilerinin anlaşılması bile, Aristoteles'e göre, erdemli davranışlarda bulunmak, bunlarda alıştırma yapmakla bağlıdır: Bu konudaki dersleri dinlemek isteyen kimse, önceden erdeme alışmış olmalıdır, ahlak istenci ahlak bilgisinden önce gelmelidir. Bundan dolayı da erdem belli bir tinsel olgunluğa erişmeyi gerektirir. Genç insanların geometri ve matematik yapabildikleri halde pratik bilgelikte, ahlaksal görüşte başarı gösteremeyişleri ahlaksal görüşün daha çok tek tek olaylarla ilgili oluşundandır. Tek tek olaylara da insan görüp geçirerek erişir. Genç adamın ise görmüş geçirmişliği yoktur. Çünkü görmüş geçirmiş olma uzun bir zaman ister. Genç adamın matematikçi olabildiği halde filozof ya da doğa bilgini olamayışının nedenini, Aristoteles, matematiğin konularının soyut olmasında, felsefe ve doğa bilgisinin ilk önermelerinin ise tek tek olaylar içinde yaşayarak kazanılmış olmasında ve genç adamın henüz bu konuda görüşleri olmamasında buluyor. Çocuklar ve kölelerin de gerçek anlamında erdemleri yoktur. Çünkü bunların olaylar içinde kazanılmış yaşantıları olmaması yanında istençleri de henüz yoktur, ya da istençleri henüz tam yetkin değildir. Ahlak bakımından pek bir kesin görüşleri olmadığından, ahlak bakımından henüz oturmamış olduklarından çok genç yaştakiler de etik'le uğraşmamalıdır.

Bütün bunlar ahlak eyleminin formu ile ilgilidir, içeriği üzerinde henüz bir şey bilmiyoruz: Erdem istencin ahlaksal niteliğidir, ama istencin hangi niteliği ahlaksaldır? Buna Aristoteles ilkin genel olarak cevap veriyor: yalnız insanın kendisini iyi yapan nitelik değil, aynı zamanda insanın kendine öz eylemini de doğru olarak yöneten nitelik ahlaksaldır. Doğru olan bir eylem de pek azdan da, pek çoktan da kaçınan, «doğru olan orta»yı bulan eylemdir. Erdem *mesotes*'dir. Bu orta çizgiden bir ya da öteki uca kayan kimse yanlış yoldadır. Bu doğru olan ortanın nerede bulunduğunu eylemlerimize konu olan şey değil, bizim kendi doğamız belirlemelidir. Ahlaksal eylemlerimizin ödevi de bu doğru olan ortayı bulmaktır,

davranışlarımızda ve eylemlerimizde ölçüyü aşmamaktır. Ama bu ölçüyü, eylemlerimiz için doğru olan ortayı, doğru ölçüyü bize kim sağlayacaktır? Buna da Aristoteles, doğru görüş diye cevap veriyor. Doğru görüşün ödevi de tek tek durumlarda bu doğru olanı bulmadır. Buna göre erdem de, istencin, doğru görüşün verdiği akla uygun belirlenimlerle bizim doğamıza uyan ortayı bulan niteliğidir.

Aristoteles'in erdemleri ikiye bölmesi, ayrıca etik erdemler arasında bir çok erdem sayması da onu Sokrates'den ayırır. Gerçi Aristoteles'e göre de en tam, en yetkin erdem özü gereği «bir»dir, ama erdemin koşulu olan ahlaksal yatkınlık, başka başka insanlarda çeşitlidir. Örneğin kölenin istenci özgür bir insanın istencinden başka biçimdedir, kadının, çocuğun istenci de olgun bir erkeğinkinden yine başka biçimdedir. Bundan dolayı tek tek kişilerin ahlaksal eylemleri ve ödevleri de çeşitli olmalıdır. Bir kimsede olan bir erdem bir başkasında olmayabildiği gibi, her insan sınıfının da kendine öz ödevleri ve ona uygun erdemleri vardır. Ancak Aristoteles, etik'inde bunların sözünü etmez, yalnızca erdemi ancak erekte ortaya çıkan en tam biçiminde inceler, zaten erkek ona en tam, en yetkin insan olarak görünür.

Aristoteles erdemi mesotes olarak gösterdikten sonra bunu tek tek erdemlere de uygular.

Aristoteles etik erdemler arasında ilkin *yiğitliğin* sözünü ediyor. Yiğitlik delice atılganlıkla korkaklığın arasında bulunan «doğru orta»dır. Kendine egemen olma da, Aristoteles'e göre, yiğitlikle birlikte ruhun akılla ilgili olmayan bölümünün üstünlükleridir. Kendine egemen olma, ölçülü olma (sophrosyne) haz duyumlarında doğru olan ortayı bulmadır. Kendine egemen olma dizginsizlikle duygusuzluğun ortasında bulunur. Bunlar gibi Aristoteles daha bazı erdemler sayar, örneğin: *cömertlik*, müsriflikle cimriliğin; *denge oluş*, hiç kızmama ile deli gibi kızıp köpürmenin arasında bulunan doğru olan ortadır. Aristoteles'e göre ara sıra kızmak hiç de fena bir şey değildir. Çünkü yaşamda kızmanın da bir anlam kazandığı yer vardır, yalnız bunu akılla dizginlemeyi bilmelidir. Sevgi ve bütün tutkular için aynı şey söylenebilir. Aristoteles, Stoahılar gibi, tutkuların büsbütün susturulmasını istemez. Duygular da ölçülü olmayı ister. Yani Stoahıların apatheia'sına karşılık o metriopathe'yi koyar.

Aristoteles'in üzerinde önemle durduğu ve etik'inde bütün bir V. bölümü ayırdığı bir etik erdem de *adalettir*. Etik'le politikanın sıkı bir bağıllığı içinde bu erdemi özel bir özenle inceler. Adalet insanın başkalarıyla olan bağıllıklarında ortaya çıkması bakımından bütün etik erdemler arasında en üstün olanıdır. Adalet

yurttaşlar arasındaki eşitliğe saygı gösterip yasalara uyma ve değerli şeylerin bölünmesinde yarar ve zararların dağıtımında doğru olan ortayı bulmadır. Bu da haksızlık yapma ile haksızlığa uğramanın arasında bulunan doğru ortadır. Ama adaletin en yüksek biçimi de toplum yararına yapılan doğru işlerde ortaya çıkar. Adalet, yurttaşlar arasındaki her türlü bağlantıları doğru olarak göz önüne almaktır. Yasaları saymak, eşitliğe uymak adaletli olmaktır. Ama yasalar da yaşamın her alanı ile ilgilidirler. Bu yasaların ereği bütün bir halkın ortaklaşa yararınadır, ya da belli bir soydan gelen kişilerin ya da sadece bir grubun yararındadır. Öyleyse ereği kendi üyelerinin mutluluğu kadar bütün bir toplumun mutluluğunu da sağlamak olan bir eylemi adaletli bir eylem olarak sayar Aristoteles. Tıpkı yiğit bir adamın savaşta ölümü göze alıp yurdu için savaşması gibi. Bu anlamdaki adalet en tam anlamındaki adalettir ve bundan dolayı etik erdemler arasında en yüksek, en yetkin olanıdır. Çünkü insan bu yetkinliği yalnız kendinde değil, başkalarıyla olan bağlantılarında gerçekleştirir. Bu anlamda adalet ahlaksal değerliliğin bir parçası değil, ahlaksal değerlilikle özdeştir. Ancak, Aristoteles adalet kavramını, adaletin insanın toplum yaşamı ile ilgili bir erdem olduğu anlamında görmez yalnızca; daha dar anlamında adaleti, değerlerin bölünmesiyle ilgili olan, «doğru olan orta»nın kazanılmasının —çünkü doğru olan orta, her erdemde olduğu gibi, en yüksek ölçüdür— ya da yarar ve zararların paylaşılmasındaki doğru bağlantıların bir erdemi olarak anlar. Bu da doğru kurallara, eşitlik yasalarına uymakla olur. Ancak, bu doğru olan orta nerededir, nasıl bulunur? Bunu belirleyen ölçü hangisidir?

Doğru olanı bize bulduracak olan doğru görüştür. Yanlış olan uçların karşıtlığından «doğru olan orta» ortaya çıkacaktır. Ama hangi eylemlerin yanlış olduğuna bizi vardıracak olan da yine doğru görüştür. Bundan dolayı etik erdemlerin anlaşılması için de doğru görüşün özünün ne olduğunu incelemek gerekecek. Böylece Aristoteles Etik'inin VI. bölümünde *dianoetik erdemler* dediği erdemleri ele alıyor. Bu düşünce erdemlerini incelemesine iki gerekçe gösteriyor: 1. Erdemli insanı «doğru kurala» uygun eyleyen kimse olarak tanımlamıştı. Bu kuralın kurulması düşünce ile ilgili (intellektuel) bir işlemdir, öyleyse onun doğasını incelemeliyiz. 2. Mutluluğu da «ruhun erdeme uygun etkinliği (aktivite), ya da, birden fazla erdem varsa, en yüksek ve en tam olanına uygun eylemi» olarak tanımlamıştı. Mutluluğun ne olduğunu bilmek istiyorsak, etik erdemleri olduğu kadar, dianoetik erdemlerin doğasını da incelemeli ve bunların arasında hangi erdemin en yüksek olduğunu araştırmalıyız.

Aristoteles, aklın iki eylemini birbirinden ayırır: Teorik olanla pratik olan. Teorik olan zorunlu olanla ilgilidir, olumsuzluğa yer vermez, varolanda değişmeyenle ilgilidir. Pratik olan olumsal olanla ilgilidir, değişen varlıkla ilgilidir. Biri spekülâtif düşünmedir, öbürü hesaplayarak, tartarak düşünmedir.

Aristoteles'e göre doğru olanın bilgisini ve eylemi sağlayan ruh-ta üç yeti var: duyum, akıl ve istek (çaba gösteren istek). Bu üç yetiden duyum eylemin kaynağı olamaz; hayvanlarda da duyum olduğu, ama eylemi yaratamadığı bunu gösterir. Öteki iki yeti ise eylemi başka başka biçimlerde belirlerler. Etik erdemlerinde (karakter erdemlerinde) bir seçme durumu, bir karara vardırın davranış var; seçme ya da karar verme de özgür bir istektir, düşünüp taşınma ile sağlanan bir istektir, yani seçme (karar), bir ereğe ulaşmak isteyen istekle, bu ereğe götüren yolları bulan aklı içerir (hesap eden tartan aklı). Bundan da şu çıkar: Kararın iyi olması için tartan düşüncenin ve isteğin doğru olması gerekir ve isteğin objesinin tartan düşüncenin evetlediği şeyle özdeş olması gerekir. Yani, isteğin, tartan düşüncenin doğru bulduğu şeyi istemesi gerekir. Bu düşünüp taşınan, tartan düşüncenin ve bu doğru olanı kavramanın ereği bir eylemdir. Ereği bir eylem, bir yaratma, bir meydana getirme olmayan spekülâtif düşünmede ise durum başkadır: burada «iyi» ve «kötü» yalnızca «doğru» ve «yanlış»ı dile getirir. Yani onun aradığı sadece doğruluktur (hakikat). Ereği bir eylem olan düşünceye dayanan davranışta ise doğruluk doğru olan istekle birliktedir, yani dürüst olan isteği yerine getirme yollarıyla uzlaşır. Salt düşünce harekete getirmeyen, yalnız canlandırıcı bir güç, düşünceyi bir ereğe yöneltir. Bir eylemin yaratıcısı olan insanda öyleyse istekle akıl birlikte olmalıdır. Eylemin kökü —ereğin bir nedeni olarak değil, sadece hareket ettiren kökü— karardır, birçok olanaklar arasındaki karar. Kararın kökü ise, istek ve düşünüp taşınmadır. Öyleyse bir yandan akıl ve düşünme olmadan, öte yandan ahlaksal bir temel davranış olmadan karar da olamaz. Bir insanın, düşünce ve karakter sağlamlığı olmadan yapıp ettikleri arasında değerli bir eylem olduğu düşünülemez. Bir eyleme ve bir ereğe yönelmemişse sadece düşünme hiçbir şeyi harekete getiremez. Yaratıcı düşünceyi de ancak bir ereğe ve eyleme yönelen düşünce yönetir; çünkü bir şey ortaya koyan herkes bunu belli bir ereğe göre yapar; ortaya koyma, yaratma kendi başına bir erek değildir, bir şeyle, bir şeyi biçimlendirmekle ilgilidir. Oysa eylemin kendi başına bir ereği vardır. Çünkü değerli olan eylem bir erektir ve buna çabalama isteği bu doğrultudadır. Öyleyse karar verme durumla-

rında ya istekle yönetilen akıl ya akılla yönetilen istek vardır; bu anlamda eylemin kökeni insandır.

Böylece düşünme yetisinin iki bölümünün de başarısı, doğru olanın bilgisidir. Doğru olanı kavramayı başaracak olan o sağlam temel davranış da öyleyse bu iki bölümden herbirinin erdemidir. Yani bu her iki bölümün de erdemi doğruyu kavrayabilen ana-tumdur.

Ruhta doğrunun bilgisini gerçekleştiren, bizi doğruya erıştiren beş temel biçim vardır Aristoteles'e göre: 1. Tekhne - pratik eylem (pratik işler) ya da yapabilme gücü, sanat; 2. Episteme - bilimsel bilgi (bilim); 3. Phronesis - ahlaksal doğru görüş (pratik bilgelik); 4. Nous - dolaysız anlayış (intuitif akıl); 5. Sophia - felsefi bilgelik (teorik bilgelik).

1. Pratik yapabilme (tekhne): Tekhne, çoğu yanlış olarak, sanat sözcüğü ile çevrilir. Oysa tekhne, her türlü yapıp etmeleri, yapabilme gücünü, bir şey ortaya koyma gücünü dile getiriyor. Tekhne'nin etik'le ilgisi yoktur, çünkü ödevi bir şey ortaya koymadır, etik eylem ise bir yaratma değildir. Aynı şekilde bilimsel bilgi de etik alana girmez, çünkü konusu değişmez olandır, etik ise insanın değişen eylemleriyle ilgilidir.

Zorunlu olmayan, olasılık içinde geçen, değişmeye elverişli olan şeylerde ortaya koyabilme, yaratma olanağı ile eylemde bulunma olanağı ayrılmaktadır. Eylem ile bir şey ortaya koyma iki ayrı etkinlikler; bundan dolayı ereği eylem olan düşünüp taşınan davranışla, ereği yaratma, bir şey ortaya koyma olan düşünüp taşınan davranış başka başka şeylerdir. Hiçbiri ötekinde birlikte verilmemiştir. Çünkü eylemde bulunmak bir şey ortaya koymak değildir, bir şey ortaya koymak da eylemde bulunmak değildir. Örneğin yapı yapma yeteneği pratik bir yapabilmendir, bir tekhne'dir ve özü gereği ereği bir şey ortaya koyma olan, yaratma olan düşünüp taşınan bir davranıştır. Ereği ortaya koyma olmayan hiçbir tekhne (pratik yapabilme) yoktur. Ve tekhne olmayan böyle hiçbir davranış da yoktur. Bir şey ortaya koymak isteyen davranış bir tekhne'dir. Öyleyse ereği yaratma olan ve doğru bir plana göre, bir kurala göre yönetilen davranış tekhne ile özdeştir. Her pratik yapıp etmenin var oluş nedeni yaratanda bulunur, yaratılmış şeylerde değil. Her tekhne ne zorunlu olan şeylerle ne de doğayla ilgilidir. Bunların varoluş nedeni kendi içlerindedir. Oysa tekhne'nin varoluş nedeni bir şey ortaya koymadadır. Tekhne'nin ereği kendi içinde değil, bir şey yaratmada, bir şey ortaya koymadadır. Tekhne bir eylem değildir ve bu anlamda zorunlulukla değil, olumsuzlukla, raslantı ile hareket eder. Bu arada Aristoteles Agathon'un bir mısraını

anar: «Sanat rastlantıyı sever, rastlantı da sanatı». Kısaca tekrarlarsak tekhne, ereği bir şey ortaya koyma olan, yaratma olan doğru bir plana göre yönetilmiş bir davranıştır. Konusu da değişmeye elverişli olan şeylerdir.

2. Bilimsel bilgi (episteme) zorunlu ve öncesiz-sonrasız olanla uğraşır. Sınırsız bir zorunlulukla var olan her şey öncesiz-sonrasızdır, öncesiz-sonrasız olan da oluşmaz ve yok olmaz. Yani bilimsel bilgi başka türlü olabilmek olanağını dışarıda bırakır. Ayrıca bilimsel bilginin konusu öğretilebilir olan şeydir. Her öğretim de bilinen-den hareket eder, tümevarım (Induktion) ya da tasımla (syllogism) gerçekleşir. Tasımın genelden hareket etmesine karşılık tümevarım genelin bilgisi için bir çıkış noktasıdır. Bunlar da tasımla kazanılmaz. Çıkış noktalarını bilen kimsenin bilimsel bilgisi var demektir. Bilimsel bilgi (episteme), değişen bir şey olmaları bakımından kendi konusu olmayan insan eylemlerini yönetemez.

3. Pratik bilgelik - Ahlaksal doğru görüş (phronesis): Bu noktada Aristoteles Platon'dan kesin olarak ayrılır. Platon'un phronesis'inde eidos var-eidos, görülen şey, biçim, Platon'da idea-, burada bilgi akt'ı ile ahlak akt'ı birliktedir. Aristoteles'de ise bu eidos-bağlantısı yok. Onun phronesis'i bütün «tinsel yeteneklerin» toplamıdır. Bu tinsel yetenekler sayesinde biz asıl ereğimize erişmeye hazırız ve bu ereğimizi yerine getirir, çabalarımızı biçimlendiririz. Hangi insanların doğru görüşü (phronesis) olduğunu bilirsek bu ahlaksal doğru görüş kavramı üzerinde de açık bir kavram edinebiliriz, diyor Aristoteles. Bunların belirtisi şu: Kişiliği için iyi ve yararlı olan şeyleri, ama sağlığını ya da güçlü olmasını sağlayacak araçlar gibi dar anlamında değil, geniş anlamında, iyi ve mutlu bir yaşamaya götürecek yolları bulma anlamında, doğru olarak hesaplayan, düşünüp tartan kimsede ahlaksal doğru görüş vardır. Pratik yapıp etmeler alanına girmeyen değerli bir son ereği göz önünde tutarak düşünüp taşınarak davranan kimselerde de ahlaksal görüşün sözünü ederiz. Öyleyse doğru olarak düşünüp taşınma yeteneğinde olan kimsenin ahlaksal doğru görüşü vardır. Ama değişmeye elverişli olmayan değişmesine olanak olmayan şeyler üzerinde kimse düşünüp taşınmaz. Bilimsel bilgi zorunlu çıkarımlara dayandığına, ama temel varsayımları değişebilen şeylerde zorunlu çıkarımlar yapılamadığına ve zorunlu olarak var olan şeyler üzerinde bir düşünüp taşınmanın yeri olmadığına göre, ahlaksal doğru görüş bilimsel bilgi olamaz; çünkü eylemin alanı değişen bir alandır. Ahlaksal doğru görüş pratik yapabilmek de olamaz, çünkü eylemde bulunma ve ortaya koyma-yaratma cinsleri bakımından ayrı şeylerdir. Öyleyse ahlaksal doğru görüş, doğru bir plana göre yönetilen, bir

planla bağı olan eyleme yeteneğidir; *insan için* değerli olan şeyler alanında, değerler alanında eylemlerde bulunma yeteneğidir. Bir şey ortaya koymanın ereği kendi dışında idi, eylemde ise böyle değil, değerli eylemin kendisi bir son erektir.

4. Dolaysız anlayış (nous): Bilimin hareket ettiği temel önermeleri, öncülleri kavrayan yetimiz dolaysız-anlama, doğrudan doğruya kavrama yetisidir (intuitif akıldır). Dolaysız anlayış ile ilkeleri «induktion» (tümevarım) yolu ile kavrar. Ama burada induction' dan anlaşılan, modern mantıkçıların anladığı bir tümel doğru bilgiye vardır «tam induction» değildir, sadece olası bir sonuca vardır «tam olmayan tümevarım» da değildir, belli sayıda tikel durumların denenmesinden sonra anlığın (intellekt), o anda apaçık gibi görünen, tümel bir doğruluğu yakalaması sürecidir. Bu anlamdaki bir tümevarım dolaysız anlayışın bir edimidir (akt'ıdır).

5. Felsefi bilgelik - teorik bilgelik (sophia): Felsefi bilgelik bilginin en tam biçimidir. Bilge sadece en yüksek ilkelerden, temel önermelerden, öncüllerden çıkarılan şeyleri bilmekle kalmaz, bu ilk önermeler üzerine de güvenilir bir bilgisi olmalıdır. Öyleyse felsefi bilgelik dolaysız anlayışla gidimli (diskursif) bilginin birliğidir; en yüksek varlık biçimlerinin bilgisidir. Pratik yapıp etmeler alanında heykeltıraş Phidias gibi en yetkin ustalara da bilge denebilir, ama buradaki bilgelik yapılan şeylerin en yetkin, en tam olmasından başka bir şey değildir Aristoteles'e göre. Felsefi bilgelikte ise bilginin yetkinliği, tamlığı söz konusudur. Pratik bilgeliğin -ahlaksal doğru görüşün de üstündedir. Çünkü pratik bilgeliğin konusu çeşitlidir. Felsefi bilgi ise tektir. Felsefi bilgelikle, pratik bilgelik içine giren, devlet-toplum bilgisi de özdeş olamaz, çünkü bütün insanların iyiliği için tek bir bilim yoktur, her tek tek iyilikler için ayrı ayrı bilimler vardır. Kısaca felsefi bilgelik, en yüce varlık biçimleri üzerindeki bilimsel bilgi ve dolaysız anlayıştır. Yoksa pratik bilgelik gibi «insan için iyi» olan şeylerle uğraşmaz. Teorik akıl, en yüksek doğruları, en yüksek kavram ve yargıları doğrudan doğruya kavramaya, bunları bilmek için bilmeye —insanın iyiliği için değil— yönelir. Pratik bilgelikte bir hesaplama, tartma var, insan için iyi olanı arama var, bu da ancak değişmeye elverişli olan şeylerde yapılabilir. Felsefi bilgeliğin konusu ise değişmez olandır, değişmeye elverişli olmayandır. Pratik bilgelik ayrıca, doğrudan doğruya genel olanla ilgilenmez, çünkü onun özü eylemdir; eylemse tek tek durumlarla ilgilidir. Pratik bilgelik bilimsel bilgi olmadığı gibi dolaysız anlayışa da karşıttır. Çünkü dolaysız anlayış başka açıklamalara yer vermeyen en yüksek kavramsal koyumlarla ilgilidir, ahlaksal doğru görüşse tek tek şeylerle ilgilidir. Ahlaksal anlamda de-

ğerli insan pratik bilgelik, ahlaksal doğru görüş olmadan olamaz, karakter erdemleri (etik erdemler) olmadan da ahlaksal doğru görüş olamaz bir insanda. Ama ahlaksal görüş de felsefi bilgelikle —nasıl ki pratik bilgelik de teorik bilgelikle— aynı sıraya konamaz. *Intuitif aklın ve bilimsel bilginin* birliğinde insan en yüksek ve en değerli olanın bilgisiyyle *bilgelige* (sophia) ulaşır. Bu üç kavram bundan dolayı salt teorik davranışı gösterirler, bunlar değişmeye elverişli olmayan, bundan dolayı da insanın eylemlerinin konusu olmayan şeylerin bilgisini ve yasalarını verirler; insan eylemleri ve yapıp etmeleriyle uğraşan tekhné ve phronesis'tir. Tekhné' de bir şey ortaya koyma söz konusudur, phronesis'te bir eylemde bulunma. Böylece ahlaksal davranışın yönetimi için bütün bilgi eylemleri arasında sadece phronesis kalıyor. Ama bu da yetmez. Çünkü eylemlerimizin son ereği üzerinde, Aristoteles'e göre, düşünüp taşınma değil, istenç karar verdirir, daha doğrusu istencin nitelikleri. Yani herkes mutluluğa erişmeye çabaladığına göre, her bir kimsenin bu mutluluğu aradığı yer o kimsenin ahlaksal niteliği ile bağlıdır. Phronesis pratik düşünüp taşınmalar içinde yer alır, bunların doğrultusu da pratik ereklendir ve genelden çok tek tek olaylarla ilgilidir; doğru görüşü bilimden ve teorik akıldan ayıran da budur. Böylece doğru görüş pratik aklın erdemi olarak ortaya çıkar. Konusu da ya tek tek insanlar ve bu insanların iyiliği ya da toplum ve toplumun iyiliğidir. Birincisi dar anlamında ahlaksal doğru görüştür, ikincisi politika. Teorik aklın yetkinliği, tamlığı bilgelikte belirir, pratik akılla ilgili erdemler de doğru görüşte (phronesis'te). Phronesis'in doğal temeli, verilmiş bir erek için uygun olan ortayı bulma yeteneğidir. Bu yetenek iyi bir ereğin hizmetinde ise erdem ortaya çıkar, değilse kötülük. Ereklereimizin nasıl bir niteliği olduğu da istencimize bağlıdır; istencimizin nasıl bir niteliği olduğu da erdemimize bağlıdır, böylece doğru görüş de erdemle bağlıdır. Ama aynı şekilde erdem de doğru görüşle bağlıdır. Çünkü erdem istenci iyi bir ereğe yönelttiği gibi, doğru görüş de doğru olan ortayı bularak bu ereğe uymayı istence öğretir. Bundan dolayı etik erdemle phronesis karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar. Etik erdem istence iyiye giden bir doğrultu verir, doğru görüş de bize hangi eylemin iyi olduğunu bildirir. Erdem ve phronesis birlikte oluşur ve gelişirler, her ikisi de yavaş yavaş ve alıştırmalarla. Her erdemli eylem aynı zamanda phronesis'i gerektirir ve her pratikteki doğru görüş de erdemi. Her ikisi de özleri gereği birbirleriyle bağlıdırlar.

Etik erdemlerin en üst sınırında phronesis olduğu gibi en aşağı sınırında da, istençten değil de doğal itkilerden gelen hareketler bulunur. Bunlar da, duygulanımlardır (affekt). Böylece Aristoteles

ruh hareketlerindeki doğru davranışlarla yanlış davranışlar arasında bir ayırma yapar. Doğru davranış ölçülülük, yanlış davranış da ölçüsüzlüktür. Bunların her ikisini de ahlaksal özellikler olan kendine egemen olmakla (sophrosyne) dizginsizlikten şu şekilde ayırır: İsteklere egemen olma ya da isteklerin egemen oluşu ahlak alanında istencin doğrultusuna, ruh hallerinde ise istencin kuvvetli ya da zayıf oluşuna dayanır. Duygu alanındaki ölçülülük ve ölçüsüzlük de, tıpkı ahlak alanındaki kendine egemen olma ve dizginsizlik gibi, bedenle ilgili haz ve acılarla ilgilidir, ama onlardan şu şekilde ayırır: Orada yanlış olan, duygulanımlardan, burada ise istencin niteliğinden meydana gelir. Bedenle ilgili hazlara erişmede, zayıf olan, acılardan kaçmada istencinin kötülüğünden değil de, zayıflığından dolayı doğru ölçüyü aşan kimse ölçüsüzdür, bu doğru ölçüyü elinde tutan da ölçülü. Böyle bir kimseyi gerçek anlamında erdemliden ayıran, bu kimsenin gerçek erdemlide olmayan kötü isteklerle savaşmasıdır. Yani gerçek erdemli kötü isteklerden kurtulmuştur, onlar karşısında özgürdür. Ancak, Aristoteles'e göre, özü akıl olan insan en yüksek olgunluğuna bilgide eriştiği için phronesis'i en yüksek bilgi olarak göz önüne almamalıdır. Teorik aklın ürünü olan dianoetik erdemler en yüksek erdemlerdir. Öyleyse en yüksek mutluluğa da insanı en yüksek erdem olan dianoetik erdemler erdştirir. Teorik akıl en yüksek kavramları, en yüksek doğruları doğrudan doğruya kavrar. Teorik aklın gelişmesiyle, bu en yüksek kavramların bilinmesine, Aristoteles, theoria der. Pratik yaşamın bütün isteklerinden kurtulup, theoria'ya yönelmekle de insan tam bir mutluluğa erişir.

### Üçüncü Bölüm

#### RENAISSANCE'DAN BU YANA EUDAIMONİST (UTİLİTARİST) AHLAK ÖĞRETİLERİ

Antik dünyadaki eudaimonist ahlak öğretilerini böylece gördükten sonra Ortaçağı atlayıp Renaissance'dan bu yana gelişen eudaimonist ve utilitarist görüşlere geçmek istiyorum. Gerçi Ortaçağda egemen olan Hristiyan Felsefesinin tutumu da aslında eudaimonisttir. Ama Hristiyan Felsefesi bir öbür dünya mutluluğunun sözünü ediyordu insanlara. Ancak Renaissance'la yeniden bu dünyanın değerlerine dönmüştür.

Ortaçağda felsefenin ana-cizgisi ilkin dinsel idi. Renaissance'ın ana eğilimi ise kendini her türlü bağlılıktan sıyırmak, yalnız kendine dayanmaktı. Bundan dolayı Renaissance düşüncesi her türlü tarihsel otoritelerden de bağımsız kalmaya çalışır. Bundan başka Ortaçağ Felsefesi birlikli-kapalı bir sistemdi. Renaissance'da ise Antikçağın düşünce dünyasındaki çeşitlilik ve özgürlük yeniden belirmiş, düşünürler de kendi kişiliklerini ortaya koyabilmişlerdir. Felsefe üzerinde çalışanlar da artık, Ortaçağda olduğu gibi, din adamları değil, araştırmacılar, özgür düşünceli yazarlardır.

Gerçi Ortaçağın birlikli-kapalı sistemi içinde de mezhepler arasında ayrılıklar görülür. Ama ne kadar ayrılık olursa olsun bütün Ortaçağ ve Hristiyan çağı boyunca dinsel inançların getirdiği bağlantılar dışında insan için ahlaksal bir hizmet ve ahlaksal bir iyilik beklenemezdi. Ahlak da din açısından ele alınıyordu yalnızca. Din dışında bir ahlak düşünüleliyordu.

Bu koşullar altında etik de bir bağımsızlık kazanamıyordu. Her mezhep kendini koruma itkisi ile etik'in kuruluşuna karşı duruyordu. Bağımsız bir etik araştırması yapılabilmesi için, dinsel öğeleri bir yana bırakarak ahlaksal yaşamın, genel olarak insan eylemlerinin ayrık, kendi doğal yasaları ile egemen olduğu bir alanı olarak incelenebilmesi için, düşünce ve inanç özgürlüğüne erişebil-

mek için, uzun kanlı savaşlar ve kurbanlar gerekti. Ancak böylece etik teolojik bağlarından kurtuldu, felsefe araştırmalarının bağımsız bir dalı oldu. Bu, bilim ve düşüncenin bütün alanlarının önünde giden dinin zorlamalarına karşı bir özgür düşünce savaşı idi. Bu savaşı anlatmanın burası yeri değil, sadece etik'in teolojiden, dinsel görüşlerden kurtulması önemli bizim için. Bu bağlantı içinde ilkin büyük kahraman düşünür *Giordano Bruno* (1548-1600) akladır. Sadece belli bir mezhebe değil, bütün bir teolojiye, bütün bir Hristiyanlığa tam içten bir özgürlükle, tam bir bilinçle karşı çıkan ilk düşünür Bruno olmuştur diyebiliriz. O, savaşını dinin dogmatismine karşı yapmıştır. Ve bunun karşısına düşünce ve araştırma özgürlüğünü koymuştur.

Dinsel düşünceleri sarsan, bağımsız düşünceyi getirenlerden biri de 16. yüzyılda Fransa'da *Michel de Montaigne* (1533-1592) olmuştur. Her şeyden önce Stoa Felsefesi Montaigne üzerine etki yapmıştır. Stoa ahlakının doğaya uygun yaşama formülü onun ahlakının da merkez noktasıdır. Ama Stoa ile bu ruh akrabalığını Epiküros'la da bağlamıştır Montaigne. Birbiri karşısında olan bu iki okul onda bir sentez halinde birleşirler. Doğa içgüdüleri bizi hazza yöneltir, duygulanımlar da bizim sağlam yaşamımızla ilgilidirler. Onlar olmadan ruh hareketsiz kalır, tıpkı dingin bir açık denizdeki gemi gibi. Ama bu içgüdü yaşamını bir disiplin altına almadan gerçek bir yaşama sevinci ve gerçek bir ahlaklılık da olamaz. Mutluluğumuz bu içgüdü ve duygularımızın akılla ayarlanmasına bağlıdır. Yoksa aşırı duygular bizi doğamıza aykırı yollara saptırırlar. Doğaya uygun yaşamaksa ruha sağlık verir. Stoa ve Epiküros'un etkileri yanında kuşkucu görüşlerin de etkisini buluruz onda. Kilise inançlarının henüz gücünü yitirmediği sırada Montaigne, dindeki yanılgıların, dinden sapmaların hiç de cinayet olmadığını, bütün dinsel görüşlerin, kanıların alışkanlıklardan doğduğunu ve bunların çokluğunun doğru olanı güvenle belirlemeye engel olduğunu söylemeye cesaret edebilmiştir. Bu düşünceler gerçi ondan önce de vardı, ama bütün bir toplumun karşısında kimse bu kadar açık konuşmamıştı.

Montaigne 18. yüzyılın ortalarına kadar Fransa'nın yönetici ahlak yazarı olarak kalmıştır. Düşüncelerini «Denemeler» (Essais)'le daha çok edebi bir biçimde yazmıştır. Çağdaşı ve dostu *Pierre Charron* «de la Sagesse» adlı kitabında Montaigne'in düşüncelerini sistematik olarak işlemiştir. Bu kitap yeni bir dilde teolojinin yardımı olmadan bir ahlak sistemi kuran ilk denemedir. Ama teorik açıklamalara dayanmaz, pratik son ereklere yönelmiştir. Ama yine de modern ahlak bilincinin savaşçıları arasında gösterilebilir Charron da.

FRANCIS BACON (1561-1626) :

İngiltere'de pratik ahlakı dinsel kanılardan bağımsız olarak kuranların başında da *Francis Bacon* (1561-1626) gelir. Dini büsbütün bir yana bırakarak, kilisenin tek ve biricik yol olarak gösterdiği dinsel inançlar olmadan da insanı mutluluğa götürecektir pratik davranışların bir sistemini kurmak istiyordu Bacon.

Bacon dinle felsefenin alanlarını birbirinden ayırmıştı. Etik'in araştırdığı iyi görelidir ve insanın yeryüzündeki yaşaması ile sınırlanmıştır. En yüksek iyi, mutlak iyi ise öbür dünyada idi, ona erişilecek yol felsefe ile değil, dinle bulunabilirdi. Bu iki görüşü birbirine geri götürme ya da birini öbürüne göre ölçme denemesi yapmadan karşı karşıya koyması Bacon'ın karakteristik görüşü idi. Çok incelediği atheizm'in ya da boşnancın insanın ahlaksal davranışını bozuk bozmayacağı sorusunu da, Bacon, bu görüşüne uygun olarak çözdü.

Ahlak alanını din alanından büsbütün ayırdığından, insanın yeryüzündeki esenliği ve ahlaklılığı ile ilgili yıkıcı etkileri dinsel kanıların yokluğuna bağlamak için hiçbir neden yoktu, Bacon'a göre. Başka deyişle: Dinsel kanıların yokluğu ahlakta yıkıcı bir etki yapamazdı. Din olmadan da ahlaklılık olabilirdi. Felsefesinin ağırlık merkezi olan bilgi ahlak görüşünde de rol oynar. Doğaya egemen olmak için, onu bilmeliyiz diyen Bacon, ahlak alanında da töre ve görenekleri bilginin yönetmesini ister. İnsanlarla bir arada yaşayan bir hayvanın, örneğin bir köpeğin belli bir ölçüde kendini aşırp daha iyi ikinci bir doğa edinmesi gibi, insan da, gerçi, tanrısal varlığı örnek almakla bir güç kazanabilir ve gerçek ahlaksal büyüklüğe varabilir. Böyle bir şey ahlaklılığın kaynağı olabilirse de, buna karşılık bağnazlık ve boş inançlar da ahlaklılığın bütün dayanaklarını çökertirler ve devletleri yıkıntı ve çöküntülere götürürler. Oysa atheist düşünceler hiç de ahlaklılığı sarsmazlar. Boş inançların egemen olduğu yerde doğal bağlantılar da çözülür, bilgi onları yönetecek yerde ahmaklar ve düşüncesizler bilenleri kendileriyle birlikte sürüklerler.

İlkin Bacon tarafından ortaya atılan bu konu İngiliz Felsefesinde olduğu kadar Fransız Felsefesinde de güçlü bir yankı bulmuştur. Halkın bağnazca boş inançlara dayanan dinine bu karşı çıkışını Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hume da bütün bütüne paylaşmışlardır, hatta daha da sert çıkışlarla. Fransa'da da *Bayle* bu konuyu derinlikle işlemiştir, daha sonra *Helvetius*, *Holbach* da aynı yoldadırlar.

Ahlaksal olanın kaynağı olarak Bacon, Renaissance çağına öz-

gü, Renaissance'ın karakteristik kavramı olan *lex naturalis*'i (doğal yasası) gösterir. Ancak bundan büsbütün insana özgü bir yeteneği mi düşündüğü, yoksa deney ile kazanılmış doğru görüşü mü anladığı belli değildir. Bacon'un kararsız kaldığı bu soru üzerinde sonradan düşünürler ikiye ayrılacaklar. Etik'teki iki büyük doğrultu olan *duygu etik*'i ile *anlayış etik*'i bu soruyu birbirine karşıt olarak cevaplandıracaklardır. Burada önemli olan, Bacon'ın dinsel kamilar karşısında ahlaka bağımsızlık tanınmasıdır.

İyi kavramı Bacon'a göre *yararlı* kavramı ile örtüşür. Yararlı olanda da çifte ahlaksal erek vardır: Bireysel iyilik, ya da bireyin iyiliği ve toplumsal iyilik, ya da bütünün iyiliği. Doğanın her alanında olduğu gibi insan yaşamında da topluluğun iyiliği bireylerin iyiliğinden önce gelir. Gerçek erdem de öyleyse topluma yararlı eylemdir. İngiliz-İskoçya Etik'inde sonradan geniş olarak incelenecek olan bu konu böylece ilk olarak Bacon'da ele alınmış oluyor: İnsanın, bütünün iyiliğine yönelmiş olan, toplumsal eğilimleri ahlaksal olanın kaynağı olarak görünüyor. *Lex naturalis* üzerindeki eski görüş yeni bir belirlenim kazanıyor ve çağın psikolojik gidişi içinde doğuştan olan toplumsal duygu olarak beliriyor, metafizik görüşler gittikçe geriliyorlar. Ruhun yönetilmesi ve ahlaksal olanın ortaya çıkarılması için duygulanımların belirtilmesi ve bunların incelenmesinin zorunlu olduğu görüşü Bacon'dan sonraki İngiliz Felsefesinde gittikçe daha kesin bir şekilde ele alınacaktır. Spinoza'nın ünlü sözü olan «duygulanımlar ancak duygulanımlarla yenilebilir» sözü daha Bacon tarafından her ahlaksal kültüre bir hazırlık olarak gösterilmişti ve sonradan Hume'da da aynı biçimde yeniden ortaya çıkacaktır. Bacon umut ve korku duygulanımlarını insanın içgüdülerini yenmesinde en önemli iki etken olarak göstermiştir. Sonradan Hobbes ve Locke de bundan yararlanmışlardır. Böylece ahlaka psikolojik öğeler sokulmuş oluyordu. Bacon'daki bu düşünceler sonraki düşünürlerde tam bir gelişmeye ulaşacaklardır. Ama bu gelişmenin başında Bacon'ı görüyoruz. Nasıl ki Bacon modern deney bilgisinin de kurucusu sayılır ve modern mantığın da başında yer alır.

Bacon'dan sonra 17. yüzyılın ortalarında İngiliz Felsefesi iki yolda gelişiyor: Biri Bacon'ın felsefe temeli üzerinde, öbürü Cambridge'de görünen rationalist bir teoloji ya da teolojik felsefe. Birincisinin temsilcisi Hobbes, ikincisinin temsilcileri «Cambridge Okulu»ndan *Ralph Cudworth* ve *Henry More* ve *Richard Cumberland*. Bunlar Hobbes'la tam bir karşıtlık içindedirler ve teolog olarak reformcu kilise çevrelerine bağlıdır.

THOMAS HOBBS (1588-1679) :

Bacon'la bağhlık içinde Hobbes, ahlakın metafizik ve dinle temellendirilmesinin karşısında yer alır ve ahlakı da empirik gerçekler temeli üzerinde açıklamaya çalışır ve böylece doğal bir ahlak kurar. Bacon'un gerçek bilimin ancak kendilerine dayandırılabilceğı dış olayların araştırılması ve sınıflandırılması yöntemini almakla ve bunu insanın içinde bulunduğı toplumun ve bütün ahlaksal ve tinsel düzenin incelenmesine de uygulamakla Hobbes'un, gerçekten Bacon'ın öğrencisi olarak gösterilmesi doğrudur. Ancak her iki düşünür arasında derin bir ayrılığın bulunduğunu da gözden uzak tutmamalıdır.

Hobbes var olanın psikolojik çözümlemesini (analizini) yapmakla kalmaz, aynı zamanda olması gerekeni de hukuk bakımından kurmayı dener. Ve bunu kurarken gerçi, kendi anladığı ve kavradığı biçimde, insan doğasının olaylarına dayanır, ama açıklamaya çalıştığı o düzenin kendisi hiçbir zaman bu olaylar toplamı değildir, o aynı zamanda bir *ideal* koyar. Hobbes'un koyduğu bu devlet ve toplum ideali bizim konumuzun dışında ise de, ahlak üzerindeki görüşleri bu kuruluşlarla sıkı sıkıya bağlıdır.

Hobbes felsefe sistemini «Elementa Philophiae» adlı eserinde geliştirmiştir. Bu eserde asıl temel «de corpore» bölümüdür, öteki bölümler «de homine» ve «de cive» bu temel üzerine kurulmuşlardır. «De homine» de birkaç antropolojik ve psikolojik inceleme vardır, özellikle algılar ve duygulanımlar üzerinde durulur ve din kavramının felsefeden ayrılığı belirtilir. Sistemin üçüncü bölümü olan «de cive» daha önemlidir, burada Hobbes ahlak ve devlet öğretisini geliştirir. Bu konudaki düşüncelerini ayrıca Leviathan (Tevrat'ta geçen bir devin adı) ve «Elements of Law natural and politic» (Doğal Hukukun ve Devlet Hukukunun İlkeleri) adlı eserlerinde buluyoruz.

Bütün karmaşıklığı içinde insan eylemlerini ve her şeyden önce, yapma bir kuruluş olan devleti Hobbes yalın ilkelerden kalkarak açıklamaya çalışır. Bu ilkeler de akılla varılan tanımlamalardan değil, deneyle kazanılmış ve deneyle temellendirilmiş kabullerden çıkarılırlar. Buna varmak için de Hobbes insanın doğal durumundan hareket eder. Bu doğal durum da herkesin herkese karşı savaşıdır. İnsan doğadan bencildir ve onda egemen olan kendini koruma içgüdüsüdür. Doğadan bütün insanlar eşittir ve doğa herkese her şey üzerinde eşit haklar vermiştir. Herkes elbette, kendi iyi bulduğu şeyi ister, kendi çıkarı için çalışır, böylece başkalarıyla

çatışma durumuna girer. Ama böyle herkesin herkese savaşı durumu tek kişiye yarar sağlamaz, çıkarını engeller ve kimse bu durumu iyi görmez, bundan dolayı bu durumdan çıkmak ister. Ama Hobbes insanın asıl doğasında toplumsal bir varlık değil, ayrık bir varlık görür. İnsan, aslında, bencil bir şekilde ayrık olan tek varlıktır, ahlaksal olan da barış ve güven içinde bir yaşamaya araçtır yalnızca. Hobbes, böylece Yeniçağ Felsefesinde her türlü ahlaklılığı insanın kendini sevmesi ve insanın bencilliği ile açıklama denemesi yapan ilk düşünür olmuştur. İnsanın bütün eylemlerini tek bir ilkeye geri götürmüştür Hobbes: Kendini sevmek ve kendini koruma içgüdüsü. Bütün tek tek insanların birbiri karşısında tam bir ayrıklığı olan bu doğal durum, yani herkesin herkese karşı savaşı durumu, insanın hak-hukuk denilen şeyden anladığı her şeyin tam bir yokluğunu da dile getirir. Herhangi bir topluluk gücünün olmadığı yerde yasa da yoktur, yasanın olmadığı yerde haksızlığın da sözü edilemez. Doğruluk ve eğrilik, duygular ve duygulanımlar gibi, dünyada tek başına olan bir insanda da bulunmalıydı, oysa böyle bir şey olamaz. Doğruluk ve eğriliğin, hak ve haksızlığın yalnızca bir toplumda yaşayan insanlar için bir anlamı vardır, tek tek kişiler için değil.

Buna şöyle bir itiraz yapılabilir: İnsan tek varlık olarak düşünülemez, doğası gereği topluluk yaşamına gereksinmesi vardır, öyleyse hak ve haksızlık kavramları insanın varoluşu ile birlikte konulmuştur. Bu itirazı Cumberland yapmıştır da. Aristoteles'den beri insanın doğadan bir toplum varlığı olduğu görüşü doğal hukukun temeli olarak kabul edilmiştir. Hobbes'a göre Aristoteles'in insanlar için söylediği *zoon politikon* sözü belli hayvan türleri için söylenebilir: Aynı içgüdülerle yönetilen, hareketleri ortak bir eylemde birleşen arılar, karıncalar v.b. gibi. Onlarda da bir düzen vardır, gerçi bu düzene «devlet» denemez, ama yine de bunlardaki doğal içgüdüler barış içinde birlikte yaşamayı sürdürürler. İnsanlarda durum başkadır. Gerçi insan daha doğduğundan başlayarak yalnızlık içinde bulunamaz. Çocuğun başkalarının yardımına gereksinmesi vardır. Yetişmiş insansa daha iyi yaşamak için yine başkalarının yardımını gereksinir. İnsanda da doğadan bir karşılıklı yardım içgüdüsü olduğu yadsınamaz. Ama yakından bakılırsa insandaki doğal toplumlaşma insanın gerçek özünden, iç özünden çıkmaz; topluluğun sağladığı yararlardan çıkar. İnsanın topluluk halinde yaşaması doğal bir durum değildir, eğitimin ürünüdür. Ama böyle herkesin herkesle savaş halinde bulunduğu bir doğal duruma hiçbir zaman yeryüzünde rastlanmadığına da işaret eder Hobbes. Bu da iki türlü yorumlanabilir: Ya, böyle bir şeyin kabulü gerçeğe uymu-

yor; ya da, bu doğal durum toplumsal düzenle pek erkenden aşılmıştır. Hobbes'un gerçek görüşü de budur.

İnsan hakkında bu genel görüşünü Hobbes tündengelim yolu ile tanıtlamaya çalışır, yani bunu insanların eşit oluşundan çıkarır. Bu eşitlik herkese başkalarında bulunamı kendine çekmeye, başkalarına kendi çıkarı için kötülük etmeye izin verir. İnsanı başkalarına kötülük eden bir durumda kabul etmekle Hobbes, insanı kötü, bozulmuş kabul eden Hristiyanlığın düşüncesi ile birleşmiş gibi görünüyor gerçi. Hristiyanlığa göre de insan kötüdür, suçludur, bozulmuştur. Ama burada Hobbes'un görüşü insan hakkında büsbütün yeni bir anlayış getiriyor. Hristiyanlıkta insan ilk durumunda iyidir, ancak kendisine yasak edilen bilgi ağacına dokunmakla düşmüştür, kötü olmuş, bozulmuştur. Oysa Hobbes'a göre insan bozulmamıştır, henüz olmamıştır, ancak topluluk içinde oluşur. Böylece anlayış yeni bir biçim alır ve psikolojik temellere dayandırılır, insanın dünyaya getirdiği biricik şey duyarlık ve düşünme yetisidir.

İşte Hobbes'u Yeniçağ Felsefesinde etik araştırmaların başına koyan, bu yeni anlayışı, bu yeni *problem koyuşudur*. Ve onun yaratıcı etkinliği de olumlu çözümlemelerden çok buradadır.

Hobbes başlangıçtaki bu doğal durumdan hukuk ve ahlakı nasıl geliştiriyor? Burada en önemli etken zorunluluk ve gereksinmedir. İnsanın kendi gücüne dayanmaktan başka hiçbir güvenliği olmazsa, bütün gereksinmelerini kendi çalışmasıyla sağlaması gerekirse, herhangi bir iş yapmaya da olanak kalmaz: Endüstri, ticaret, sanat v.b. gibi. Bunun yerine her yanı korku ve ölüm tehlikesi kaplar. Bu doğal durumda, Hobbes'un kendisinin de belirttiği gibi, derin bir çelişme vardır. Herkes doğal bir zorunlulukla iyiye çabalar, iyiyi ister; ama kimse böyle bir genel savaş durumunu iyi olarak kabul edemez. Böylece insanların karşılıklı korkusu onları yalnızlıktan çıkarır ve insan kendine yoldaşlar arar. Ve böylece tek kişilerin sınırsız bağımsızlığı olan doğal hukuktan doğal bir yasa gelişir. Bu yasa da, insanların kendilerini korumaları için yapmaları gerekeni öğreten, akıl yasasından başka bir şey değildir. Akıldan da Hobbes herkesin eylemlerinin yararlı ve zararlı sonuçları üzerinde düşünüp taşınmasını anlar. Bu doğal yasanın bozulması da, insanların yanlış çıkarımlarından, kendini korumak için başkalarına karşı da kaçınılmaz birtakım yükümleri olduğunu görmemelerinden gelir. Öyleyse barış için biricik olanak başkalarına da kendi kadar hak tanımak ve başkalarına karşı kendi özgürlüğünü aynı şekilde onlardan beklediği ölçüde sınırlamaktır. Tütün iviliğini ve korunmasını erek edinen ve tek tek insanların doğal haklarını sınırlayan bu akıl yasasından Hobbes yarar görüşüne bağlı olan do-

ğal bir ahlaklığın da temellerini geliştirir. Yarara dayanmayan her görüşü de reddeder. İyi ve kötünün ne olduğu üzerinde insanların sonsuz çeşitlilikte olan düşüncelerinde bir tek değişmez nokta var: *Barış isteği*. Doğal yasaya da değer ve anlamını veren budur. Yürürlükte olan yasalar ve ahlak kuralları ne kadar değişirse değişsin, bu genel ahlak ve hukuk ilkesi hiçbir zaman değişmez; gelip geçici de değildir. Akıl barıştan başka bir erek koyamadığı gibi, buna götürecek doğal yasadaki başka bir yol da bulamaz. Öyleyse ahlak ve hukukun tümünün çabası, her yapıp edileni aklın buyruğuna göre yönetmektir. Ama burada esas olan iç düşünüş değil, dış yapıp etmelerdir.

Ahlak buyrukları bir karşılıklılığı da şart koşarlar. Barışın sağlanması birlikli bir istençle, toplumsal bir güçle olur. Bu da ancak tek tek kişilerin kendi istençlerini başkalarının istençlerine —bu bir insan ya da bir topluluk olabilir— bağlı kılmasıyla olanaklıdır. Bu da ancak devlette başarılıdır. Böylece Hobbes devlette tek tek kişilere hak ve haksızlık üzerinde öznel ve bireysel kararlar vermek hakkını tanımaz artık. Bu karar yalnızca yasa koyucuya ya da ege-men olana aittir. Bununla Hobbes'un istediği, barışın kurulmasının her ahlak ve hukuk düzeninin ana ereği olmasıdır. Birlikli bir güç genel geçer olan belli noktalar koymasa, hak ve haksızlık, yararlı ve zararlı üzerinde insanların görüşleri çeşitli olacağından barış da sağlanamayacaktır. Öyleyse Hobbes için barışın korunması doğal yasanın ilk ve en soylu buyruğudur. İnsanların hukuk düzeni içinde birlikte yaşamasına Hobbes en yüksek değeri vermiş oluyor. Toplum yasalarının hiçbirisi doğal yasaya karşı olamaz. Toplumda yürürlükte olan yasaların doğal yasayla çelişme içinde olmadıkları sürece ancak, toplum yasalarına itaat doğal yasayı yaralamaz. Doğal yasayla çelişme içinde ise toplum yasasına itaat kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Böylece hukuk normlarının her gelişmesi bu yürürlükteki hukukun akıl hukuku ile çelişme içinde bulunmasına dayanır.

Hobbes'un genel olarak insanın özünün niteliği ve ahlaksal yaşama olayı üzerindeki görüşleri göz önünde tutulursa, Hobbes'un «*ahlaksal olanı*» pek bir yüksek yere koymadığı görülür. İnsanı bencil, kendine düşkün ve bu kendine düşkünlüğünde yalnızlaşmış bir tek varlık olarak görür; ahlaksal olanı da sadece güvenilir ve barış içinde bir yaşama ereğine araç olarak değerlendirir; gerçekte ahlaksal olanı sadece doğal hukuk yönünden kabul eder. Ama Hobbes'un öğretisi tek yanlılığı içinde hiç de havada kalmış bir öğreti değildir. Hobbes Yeniçağ Felsefesinde her ahlaklılığı insanın bir *kendini sevmesinin* biçimlenmesi olarak açıklama denemesi yapan

ilk düşünürdür. İnsan eylemlerinin tümünü ahlaksal yaşamın karmakarışık görünüşleri içinde bir tek ilkeye geri götürme (indirgeme) denemesi yapan ilk düşünürdür.

JOHN LOCKE (1632-1704) :

Locke ve Locke'a dayanan İngiliz utilitarist okulu Hobbes'la sıkı bir bağlılık içindedir.

Ahlak üzerindeki görüşlerini Locke özellikle «Essay concerning Human Understanding» (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme)'nin *ikinci bölümünde* ve «The reasonableness of Christianity» (Hristiyanlığın Akla Uygun Oluşu) adlı eserinde dile getirmiştir. Essay'si insan bilgisinin kaynağı, kesinliği ve sınırı üzerinde bir araştırma ve inançların, kanıların, sanıların derece ve temelleri üzerinde bir araştırmadır. «Hristiyanlığın akla uygun oluşu» eserinde de Hristiyanlığın en uygun, gerçek bir akıl dini, doğal bir din olduğu gösterilmek istenmiştir.

Essay'nin birinci kitabında Locke, doğuştan düşüncelerin olmadığını ileri sürmüştü. Doğuştan olan teorik ilkeler olmadığı gibi, aynı şekilde, doğuştan olan pratik ilkeler, pratik önermeler de yoktur. Böylece Locke en yüksek ahlak kavramlarının ya da belli ahlak kurallarının doğuştan olduğu görüşüne karşı çıkar. Gerçi bu sav yeni değil, ahlaksal olanın doğuştan, doğadan insanda bulunmadığını, bir gelişme süreci sonunda kazanıldığını Hobbes da söylemişti. Ama Locke'un bunu kanıtlama biçimi yenidir. Doğuştan ahlak kavramları ya da belitleri (axiom) yoktur, çünkü ilkin genel olan, hiçbir kuşkuyla yer vermeyen pratik doğruluk (hakikat) yoktur; ikinci olarak, insanın gülünç olmadan nedenini soramayacağı bir ahlak kuralı düşünülemez; üçüncü olarak bütün bu doğuştan kurallar zamanla aşırlılar. Gerçekten doğuştan pratik ilkeler olsaydı, bu söylediklerimiz olamazdı. Öyleyse bizde, kendimizin ve başkalarının eylemleri için genel geçer ve zorunlu olan diğer yargıları çıkaracağımız hiçbir doğuştan ilke yoktur. Ahlak kurallarının geçerli olduklarını kabul etmek için, kanıt göstermek gerekir; oysa «neden yalan söylememelidir» sorusunu bir Hristiyan sorsak «Tanrı böyle buyurmuş» diyecek, Hobbes bunu toplumun isteği ile kanıtlayacak, bir başkası da insanın şeref ve namusundan söz açacak. Gösterilen kanıtların her birinin başka başka oluşu da, bunların doğuştan olmadığını gösterir. Gerçi her insan mutluluğu ister, acı ve sıkıntıdan kaçır, bu her insanda böyledir. Ama bunlar yalnızca istemelerimize yön verirler; istemelerimizi harekete getiren şeylerse ruhu-

muzda baştanberi yerleşik olan izlenimler değildir. Ayı ayrı kişilerin ve çeşitli toplumların başka başka pratik ilkeleri vardır. Toplumun varlığı ve herkesin mutluluğu bakımından belli birtakım ahlak kurallarına uymanın zorunlu olması, insanları belli birtakım ilkeleri kabul etmekte birleştirir. İlkeler içindeki kavramlar da doğuştan değil, tam tersine uzun uzadıya düşünüp taşınarak kurulabilmiş olan soyut kavramlardır; bu kavramlar da kendilerinin kuruluşundan çok önce var olan haz ve acı duyumlarına dayanırlar. İyi ve kötü de haz ve acıdan, ya da bunların ortaya koyduğu şeyden başka bir şey değildir. *Ahlaksal iyi* ya da *ahlaksal kötü* bizim isteyerek, özgür olarak yaptığımız eylemlerin yasalarla uyup uyuşmamasıdır; böylece biz yasa koyucunun istencine göre ya iyi bir şey yapmış oluyoruz, o zaman ödülle ereceğiz, ya da kötü bir şey yapmış oluyoruz, o zaman da ceza göreceğiz. Yani ya haz ya da acı duyacağız. Böylece de ahlak haz ve acıya, yani eylemlerimizin sonuçlarına dayanır. Burada ölçü olan *yüküm* düşüncesidir (ide). Yasa koyucu olmadan yüküm olamaz, yüküm olmadan da ahlak. İnsan eylemlerinin norm'u olarak ortaya çıkan her şey bu kaynaktan çıkmış olmalıdır.

İnsanların hak ve haksızlığı kendilerine göre ayırdığı yasaları, ahlak ayırmalarına kaynak olan yasaları üçe ayırır Locke: Tanrısal yasa, toplumsal yasa (devlet yasası) ve kamuoyu yasaları. Bu bölümlmeye insan eylemlerinde karşılık olan: 1. Ödev ve günah, 2. Suçsuzluk ve suç, 3. Erdem ve erdemsizlik. Yani ödev ve günah için ölçü, tanrısal yasadır; suç ve suçsuzluk için ölçü devlet yasalarıdır; üçüncüsüne Locke felsefi yasa da diyor, çünkü bununla en çok filozoflar uğraşırlar, bu da erdem ve erdemsizlik için ölçü olur.

İlk olarak Locke'un bu Tanrı yasasını koyması empirisme'le bağdaşır mı bağdaşmaz mı? Locke doğuştan bir Tanrı tasarımı tanımamasına karşın, Tanrı buyruklarına büyük yer veriyor ve bunun aklın bulabileceği bir doğru olduğunu söylüyor; bu her din ve ahlakın kendisine bağlı olduğu bir doğruluktur ve matematiksel kesinlikle geçer. Böylece Locke yasaların bu üç temel biçimi ile hic de kendisiyle uyuşmayan bir teori ortaya koymuş oluyor.

Şimdi bu üçlü yasa koyuş nasıl kurulur ve hangi temel üzerine davatılır? Doğuştan ve doğrudan doğruya bilinen ahlak görüşleri olmadığına göre, insan eylemleri için yasa olarak ortaya çıkan her şeyin doğuşunun açıklanması gerekir.

Tanrısal buyruğa iki yolla erişilir: Doğa ışığı ile ve vahiyle (Tanrının kendini açması ile). Doğrudan doğruya bir tanrısal vahiyin gerçekliği kadar, bunun olabilip olamayacağından da Locke pek kuşku duymuyor. «Hıristiyanlığın Akla Uygun Oluşu» adlı yazısında

bu tanrısal esin inancına iyice sadıktır. «İnsan Anlığı Üzerinde Bir Araştırma» yazısında da bundan kuşku duymaz ve bu mucize olarak gördüğü şeyi incelemek için akla dayanır. Ona göre filozofların ahlak üzerindeki bütün yazıları Yeni Ahit ahlakının arkasına çekilmişlerdir. Bu kitap da tam, arık ve yetkin bir ahlak kodex'idir. Bu kitaptaki bütün görüşler sadece insanlığın mutluluğuna yönelmiştir ve herkesin kendi buyruklarını yapmak istemesiyle genel esenliği sağlar. Bundan dolayı Locke, kendisi ayrıca uygulanmış bir etik üzerine bir deneme yapmaya da girişmemiştir. Bunu Molyneux'ye 1696'da yazdığı bir mektupta kendisi belirtiyor. Ona göre vahiyin yararı ve değeri, doğal görüşün insanı ahlak bakımından yetkinleştirebilmesindedir. Doğal görüş, ahlakı aklın yaptığından daha çok yetkin yapar ve daha iyi yaptırımlar (sanction) koyar. Kısaca, Locke'a göre, pratik yaşama bilimi olarak etik İncil'in yazıldığından beri artık özü bakımından tamamlanmıştır. Ama Locke üzerinde Hristiyanlığın dogmatismi hiçbir rol oynamaz. İsa'nın Tanrı tarafından tanrısal bir mission'la gönderilmiş olduğuna inanmak ve ondan çıkan ahlak öğretisine dayanmak; Locke'a göre Hristiyanlığın özü budur.

Locke'un bu görüşünde, zamanla —kendinden sonra gelenlerde de— mucize yönü gittikçe silinmekle birlikte, Hristiyanlığın iç doğruluğu, yani doğal dinle uyuşması, akılla bulunan teorik ve pratik temel doğrularla uyuşması görüşü daha büyük önem kazanmıştır. Locke'un kendisi de tanrısal yasanın bu iki bilgi kaynağını —vahiy ve aklın ışığı— yan yana koymakla bu yolu göstermiştir. Doğanın ışığı tam aydınlandıkça, vahiy karanlıklaşacaktır; vahiy ışığı çoğalırsa doğanın ışığı sönük kalacaktır. Locke ikisi arasında belli bir eşitlik koymak ister. Tanrısal yasa ve doğal yasa her ikisi de ahlaksal yaşam için bilgi kaynağıdır. Tanrısal olan İncil'de gösterilmiştir, doğal olan da devlet yasalarında kamuoyundaki değerlemlerde dile gelir.

Ancak, bu doğal yasa, onda, Hristiyan Etik'inin aynı kavramı dile getirişinden başka türlü belirlenir. Bu noktada Hobbes'un etkisi görülür. Doğuştan bilinç içerikleri olmadığına göre, doğal yasa da, insan kurumları ve deney temeli üzerinde kurulmuş olan iyi ve kötünün bilgisinden başka bir şey değildir. Öyleyse ahlaksal bir yargılamanın biricik doğal kaynağı, belli bir eylemin yararlı ya da zararlı oluşu üzerindeki deneyden başka bir şey olamaz.

Ahlak yasalarının doğrudan doğruya çıktığı bir yer olmalıdır, bu da doğa yasasına (Law of natur) dayanır. Bu da, eylemlere damgasını basan şeylerin Tanrı tarafından istenmiş genel bir düzenidir

ve bu düzen sayesinde bir eylem zorunlu olarak mutluluk, öteki eylem mutsuzluk yaratır. Bu düzen de Locke'a göre, değişmezdir. Tanrı kendi doğasına karşı gelemaz ve Tanrı kendi yarattığı bir dünya düzenini değiştiremez. İnsana bu düzende kendini ahlaksal olarak gösteren şey Tanrının vahiy yolu ile buyurduğu şeyle aynıdır. Deney ile ve Tanrının koyduğu doğal düzeni gözlemekle birbiriyle uyuşan bir sonuca erişilir. Toplumsal hukukun ve kamuoyunun belirlenmeleri de buraya dayanır ve bundan dolayı çifte karakter gösterir. Yani tanrısal yasanın ve doğal yasanın nesnel bir düzen ortaya koymalarına karşılık, toplumsal yasada ve kamuoyunda nesnel (objektif) ve (subjektif) öğeler karışık olarak bulunur. Burada objektif doğa düzeninin insan bilgisinin aracılığı ile sürdürülmesi gerekir. O zaman da mutluluğa dayanan etkenlerin ve insan eylemlerinin bunlara göre belirlenen normlarının doğru olarak nasıl kavranacağı sorulabilir. Bir yandan bu toplumsal yasalar ve kamuoyu yasaları çok çeşitlilikler içinde karşımıza çıkıyorlar, öte yandan da tanrısal kurallarla ve doğa yasalarıyla uyuyorlar.

Pratik sorulara uygulandıkta vicdanla akıl da aynı anlama gelir Locke'da. Akıl, ne yasadır ne de yasa koyucu, yasaları bulmak, tanımak ve onları yorumlamak yeteneğidir sadece. Bilginin özel bir alanını kuran pratik bir akıl yoktur. Aynı şekilde Locke, vicdanı, doğuştan olan, her türlü deneyden önce gelen bir yasa olarak gören ve bu yasanın ahlak kavramlarımızı yöneten ve bizim hareketlerimizi düzenleyen bir otorite olduğunu, böylece de bir yasa koyucu ve aynı zamanda yasa ve yargıç olduğunu kabul eden her türlü vicdan üzerindeki anlayışları da reddeder. Böyle bir vicdan olsaydı, insan karakterinde de değişmez olan, hep aynı kalan bir öğe bulunmuş olurdu. Böyle bir şeyi Locke empirik metoduna bağlı olarak kabul etmez. Böyle bir şeyi kabul etmek, her doğal gücün işlemlerle yetkinleştiğini, bir yana bırakılırsa zayıfladığını gösteren deneylerle çatışırdı, diyor Locke. Doğuştan kavramlarsa ne düzeltilebilirler, iyileştirilebilirler, ne de bozulabilirler. Böylece Locke, o zamana kadar ki vicdan öğretilerinin tersine vicdanın ancak bir yargıç olabileceğini, ama hiçbir zaman yasa ve yasa koyucu olamayacağını savunur. Vicdan, yasa olarak geçen şeyi yargılar, ona uyar ya da onu yadsır. Yasanın olmadığı yerde vicdan da yoktur. Yasa koyucunun olmadığı yerde de yasa yoktur.

Daha önce Locke'un ahlaksal olanın matematiksel kesinliğinden söz ettiğini söylemiştik. Locke, doğuştan ahlak ilkeleri olmadığını, kendiliğinden apaçık olan ahlak belitleri olmadığını her ahlak kuralının ya vahiy yolu ile ya da deney ile kazanıldığını açık olarak söylediği halde, ahlaksal olanın matematik bir tanıtılamaya

elverişli olduğunu çelişmeye düşmeden nasıl gösterebilir? Bu çelişmeyi şöyle çözüyor: Etik'teki matematiksel kesinlik ahlak kurallarının bulunuşu ile ilgili değil, tek tek olayların bu kurallarla uzlaşıp uzlaşmaması ile ilgilidir. Bir ahlak olayı bu kurallarla uyuyorsa iyidir, uyuyuyorsa kötü.

Ahlak öğretisinin ilgilendiği nesneler (obje) ahlak ide'leridir, yani konulmuş normla karşılaştırarak ahlaksal karakterini belirlediğimiz eylemler üzerindeki tasarımlardır. Bundan da şu çıkar: Matematik real bir kesinliğe ne kadar elverişli ise, ahlaksal görüşümüz de real bir kesinliğe o kadar elverişlidir. Çünkü matematiğin tanıtımları sadece onların temelinde bulunan tasarımların çelişmezliğine ve belirli oluşuna bağlıdır ve herhangi bir yerde gerçeklikte kendisine karşılık olan bir nesne bulunsun bulunmasının geçerliktedir; bunun gibi ahlaksal açıklamaların doğruluğu ve kesinliği de insanların gerçek yaşamından ve erdemin gerçekten varoluşundan ve erdemli kimselerin varoluşundan büsbütün bağımsızdır. Her ahlak öğretisi genel ahlak önermelerinin gelişmesi ve uygulanmasıdır yalnızca, bu ahlak önermelerinde kendileriyle ilgili tasarımların gerçekliği ise söz konusu değildir.

Öyleyse burada artık sübjektif alandayız, mantık alanındayız. Locke ahlak kavramlarının ve axiom'larının kaynağı sorusu ile ilgilenmez, bu kavramları matematikçinin uğraşı alanı olan büyüklükler ve şekiller gibi öne sürer. Onu ilgilendiren, etik ide'lerden de, matematik ide'lerde olduğu gibi, aynı kesinlikle sonuç önermelerinin çıkarılabileceğini göstermektir. Ama matematiksel tanıtılmanın ahlakın temel yargılarına kadar götürülebileceğine inanmak da yanlış olurdu. Örneğin adaletin ahlaksal olduğu matematik yolla tanıtılamaz, ama adalet üzerinde verilmiş bir kavramdan, hangi eylemin bu kavramla uyuyup uyuyamadığını tam bir kesinlikle pekâlâ tanıtlayabiliriz.

Locke'un temel görüşü yeni değildir. Doğal yasalar ve devlet hukuku üzerindeki öğretilerin çıkış noktası en esaslı noktalarda Hobbes'la birleşiyordu, ama hukuk alanının yanında ahlaksal olanı da özellikle incelemesi ve ahlaksal olanın kaynağını sadece egemen olanın istencinde değil, kamuoyunda araması ile Hobbes'u aşıyordu. Ama Tanrı tarafından konulmuş doğal düzende ahlak temelinin verildiği ve bu temel üzerinde insanın gözlem ve deneylerle yavaş yavaş hukuk ve ahlak düzeninin yapısına eriştiği ve bunların da eylemlerinin yararlı ve zararlı sonuçlarının yönetici ölçüleri olduğu düşüncesi Cumberland'den gelir. Her iki düşünürde de «Law of Nature» kavramı aynı anlama gelir. Ayrılık sadece şuradadır: Locke kendi bilgi teorisi görüşüne uyarak ahlaksal olanın ayrıca toplum-

sal içgüdü ile temellendirilmesini fazla bulur; haz ve acı duyma yeteneğinin dışında ve insanın deneylerini pratik olarak değerlendirmesini ve eylemlerinin sonuçlarını önceden görmesini sağlayan düşünce yetisinin dışında hiçbir şeyin insanda doğuştan olmadığını açık olarak belirtir. Böylece Cumberland'ın ahlaksal olanın son kaynağı olarak kabul ettiği şeyin, Locke'a göre, yine kaynağı sorulabilir.

Locke ahlaksal olanı doğrudan doğruya haz ve acıdan, yani eylemlerimizin sonuçlarından çıkarır. Böylece eudaimonizmin ve utilitarizmin büyük tema'sına dokunulmuş oluyor. Antik etik'te olduğu gibi, aynı kesinlikle, Locke da, ahlaklılıkla mutluluk arasında çözülmez bir bağlantı görüyor. Ama bu bağlantının kavranışı sadece bireysel değildir, tersine toplumsaldır. Her yasa koymanın en derin temeli, türün sağlığıdır, türün iyiliğidir. Tanrısal yasa da toplum ve töre yasaları da başka bir şeyi göz önünde tutmaz. Ancak, toplumun iyiliği, kendine bağlı olan bireylerin iyiliğini de dile getirir. Ama birey bu bağlantıyı görmese de, kendi davranışlarını genel iyiliğe bağlı kılmak için motifler de eksik olsa, tanrısal ve doğal yasalarla kurulan yaptırımlar (sanction) bu işi görür.

Locke ahlak görüşlerine sistematik bir form vermemiş olmakla ve bunu sadece bilgi öğretisi, din felsefesi ve pedagojik araştırmalarla bağlantı içinde incelemekle birlikte, ahlaklılıkta yaşamın en önemli ödevini gördüğünden ve bunu temellendirmeyi her felsefenin en büyük ereği saydığından kuşku duyulamaz. Bu görüşü özellikle eğitim üzerindeki yazılarında açıkça görülür. Bilginlik ve meslek oluşumu değil, kişisel erdem, Locke'a göre, her eğitimin ana ereğidir. Dünyayı iyileştirmenin gizi de, ona göre, insanın iyileşmesindedir. İnsanlarsa bilgi yığını ile değil, karakterin eğitilmesiyle ancak daha iyi olurlar. Locke intellektüel gelişmeyi de bir yana bırakmaz. Akıl, ona göre, insanı ışığa götüren yönetici yıldızdır, yaşamın kılavuzudur. İnsanı özgürlüğe götüren ilke de akıldır. Yani akıl insanı kör içgüdülerin egemenliğinden kurtarır ve yaşamını ilkelere ve yasalara göre düzenler. Empirist Locke bu noktada iyiden iyiye rationalisttir. Aklın istenç üstündeki gücünden hiç kuşku duymaz. İstenç özgürlüğü, ona göre, anlamsız bir sözdür. Özgürlük sorusu istençle değil, insanla ilgilidir. İstencin değil, ancak kişiliğin özgürlüğünden sözedilebilir.

Bacon'dan sonra İngiliz felsefesinin iki yolda geliştiğini söylemiştik. Biri Bacon'ın felsefe temeli üzerinde, öbürü de Cambridge'de görülen rationalist bir teoloji ya da teolojik felsefe. Bacon'ın felsefe temeli üzerinde Hobbes'u, sonra da Locke'u gördük. Yine bu

temel üzerinde Hume'a geçmeden önce Hobbes ve Locke'un karşısına çıkan filozoflara da dokunalım. Hobbes'un karşısına intellektualist ve rationalist Cudworth çıktığı gibi, aynı çizgi üzerinde Locke'un karşısına da intellektualist *Samuel Clarke* (1675-1729) ile *Shaftesbury* (1671-1713) çıkmıştır.

Clarke ahlakın temelini nesnelerin doğasında bulur. Ahlak yasaları da, ona göre, nesnelerin doğal nitelikleri gibi, insana kendini zorla kabul ettiren doğal kurallardır. Eylemlerimiz de, Tanrı için bile değişmez olan kurallara uymak zorundadırlar.

Bir yandan naturalismi ile Clarke'nin intellektualizminin karşısına öte yandan da realismi ile Locke'un ahlak nominalizminin karşısına çıkan Shaftesbury ise Locke'dan sonra Locke'a karşı gelişen ahlak felsefesinin en güçlülerindendir. Ahlaksal olanın özü üzerindeki görüşünü şu tanımlaması çok açık dile getirir: «Bir birey iyi ya da erdemli adına layık olmak istiyorsa, bütün eğilim ve duygulanımları, bütün düşünce ve duyu çeşitleri, içinde bir parça olduğu türünün ya da sistemin iyiliğine uygun ve o türün ya da o sistemin gerektirdiği gibi olmalıdır.»

Yalnızca bu tanımlama bile Shaftesbury'nin ahlaklılık kavramını dile getiriyor; iyiyi toplumsal eğilimle aynılaştırıyor, böylece de, Yeniçağ Felsefesinin başından beri yapıldığı gibi, dikkatini ahlaksal olanın doğal hukuk yönüne çevirmiş oluyor Shaftesbury.

Antik Çağın, özellikle Yunan dünyasının hayranı olan Shaftesbury'nin insan ideali de Antik Çağın özgür insanı, güzel ile iyiyi uzlaştırmış insanıdır. «Evren güzel ve uyumlu bir bütündür», insan da kendini bu düzenli bütün içinde güzel ve uyumlu bir bütün olarak yetiştirirse mutlu olur. Ahlaksal olan da ölçülü, uyumlu olandır. Bu ölçüyü, bu uyumu gerçekleştirecek olan insanda birtakım duygular vardır, bunlar doğustandırlar. Bunları da Shaftesbury üçe ayırır: Toplumun iyiliğine yönelmiş olan doğal eğilimler (*özgeci eğilimler*), insanın kendi çıkarımı güden *bencil eğilimler*, bir de ne toplumun ne de kendinin iyiliğine yarayan, böylece de *doğaya aykırı* denebilecek eğilimler. Özgeci duygular da bencil duygular kadar doğaldırlar. Ancak insan sadece özgeci duygularla ahlaklı olamaz, ahlaklı olabilmek için bunların akılla yönetilmesi, böylece de insanda bir ahlak duygusunun (moral sense), bir ahlaksal yargılama gücünün yaratılması gerekir. Erdemli (ahlaklı) kimse, ahlak duygusunu kendisine kılavuz yaparak tutkuları arasında doğru ölçüyü bulmuş olan kimsedir. Böyle bir kimse artık sırf «erdemli olmak için» erdemli olacaktır; öbür dünyada ödüle erişmek için değil. Gerçek mutluluğun da biricik yolu erdemdir.

Aynı yüzyılda Shaftesbury'ye karşıt bir anlayış geliştiren filozof Bernard de Mandeville (1670-1733) ise Hobbes ve Locke geleneğine uyarak bir eylemin ahlaksal değerini sonuçları ile ölçer. Onun ilgilendiği başlıca soru: Toplumun iyiliği ve kültürün gelişmesi için ahlaksal olanın anlamı nedir? sorusudur. Ama bu soruyu Mandeville olumsuz cevaplandırır. Yani ahlaklılık tam gerçekleşirse, toplum da gelişemez, ona göre. Bu görüşü «Arı Masalı» (The fable of the bees) adlı kitabında edebi bir biçimde anlatır. Bu masalla anlatmak istediği Mandeville'in: ahlaklılık ile uygarlığın bir arada gidemeyeceği, bir de ahlak ile mutluluğun uzlaşamayacağıdır. İnsan erdemli olmakla mutlu olmaz, toplum yaşamının gelişmesini sağlayan, erdem değil, bencilliktir. İnsan eylemlerinin kaynağını kendini sevmeye, bencillikte gören öğretiler arasında hiçbiri bu kadar kesin açıklıkla dile getirilmemiştir. Bu aşırı ahlak kötümserliğinin aynı zamanda aşırı nominalist (adcı) bir tutumu da var: Ahlak denen şey boş bir sözcüktür, insanların bilerek koyduğu bir yanılmadır. İnsanların kendi hiçbir çıkarları olmadan toplumun yararına çalışması olanaksızdır. Ahlaklılık da sadece politik bir yaratmadır, salt yapma bir şeydir. Esas olan insanın bencil çıkarlarıdır.

Egoismi temel ilke olarak alanların karşısında ve Shaftesbury doğrultusunda olan *Joseph Butler* (1692-1752) ise bencil ve özgeci içgüdüler arasında yapılan ayırmayı ele alıp eleştirir. Ona göre, içgüdülerin ilk yöneldiği şey haz değildir, ilk olan gereksinmenin duyulmasıdır; haz bu gereksinmenin giderilmesinin bir sonucudur sadece. Ama buna rağmen Butler yine de utilitaristler arasında sayılır. Butler ahlak duygusuna «vicdan» adını verir. «Mutluluğumuzu doğru olarak anlarsak» diyor, «vicdan ve kendini sevme bizi hep aynı yola götürürler. Ödevlerimiz ve çıkarlarımız tümüyle örtüşürler». Ayrıca, «ahlak ve dini yaralamadan itiraf etmeli ki» diyor, bütün tasarımlarımız arasında en önemlisi mutluluk ve mutsuzluk üzerindeki tasarımlarımızdır. Butler, bir eylem üzerine olumlu ya da olumsuz bir yargıda bulunmayı bir ahlak fenomeni olarak görür. Ama ahlak yargısı, ona göre, eylemin sonuçlarıyla değil, doğrudan doğruya eylem ve buna temel olan düşünüşle ilgilidir.

Shaftesbury'nin yolunda yürüyenlerden biri de Francis Hutcheson (1694-1747) dur. Bir sanatçı filozof olan Shaftesbury'nin ahlak görüşlerini bir sistem halinde toplayıp yaymıştır Hutcheson. Ona göre de, ahlaksal olan, kendini sevme duygusu ile toplumsal duygular arasındaki uyumlu bağlantılardır. İnsanda hem bencil eğilimler hem de başkalarına iyilik yapmak isteyen özgeci eğilimler vardır, ikisi de doğaldır. Ama ahlak yargılarımız, özgeci eğilimlere bencil eğilimler karşısında bir öncelik tanır. Kendini sevmenin, baş-

kalarının iyiliğini istemekle, yenilmesi gerekir. Özgeci eğilimlerin bu üstün gelişine Hutcheson, Shaftesbury'nin deyimini kullanarak, *moral sense* der. Bu bencil ve özgeci eğilimler yanında insanda bir de «daha yüksek eğilimler» vardır. Bunlar insanı hem sürekli mutluluğa ve yetkinliğe ulaştırırlar, hem de «bütünün mutluluğuna» götürürler. Aklın, bilginin ilerlemesi bu yüksek eğilimleri geliştirir. Ama Hutcheson'a göre, istençlerimizi belirleyen akıl değil, duygudur. Bizi bir eyleme götüren bilgi değil, istektir. Bilgi bize yüksek bir amaç gösterebilir ancak. Birtakım duyguları karşılaştırır ve bunlar arasında mutluluğumuz için en değerli hazları ve iyilikleri verecek olanları bildirir. Hutcheson'a göre de bizi mutluluğa götürecektir erdemdir.

DAVID HUME (1711-1776) :

Bacon'dan beri gelişen İngiliz-İskoç Felsefesinin doruğunda Hume'u görüyoruz. Ahlak üzerindeki görüşlerini ilkin ilk eseri olan «Treatise of Human Nature» (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) nin ikinci ve üçüncü bölümlerinde ortaya koymuştur. 1. Bölümde: Anlık, 2. Bölümde: Passionlar, 3. Bölümde: Moral incelenmiştir. Bu eser ilkin hiçbir etki yapmamış. Sonradan bu eseri yeniden işleyerek «Enquiry concerning Human Understanding» (İnsan Anlığı Üzerine Bir Araştırma) adı altında yeniden yayımlanmış. Bundan sonra da 1751'de ahlak üzerindeki görüşlerini topladığı «Enquiry concerning the Principles of Morals» (Ahlak İlkeleri Üzerine Araştırma) eserini yayımlıyor. Hume'un kendisi, felsefe, tarih, edebiyatla ilgili eserleri arasında bu eserini en iyi bulur. Bu eserde bir sanatçı gibi konusunu işlemiş, edebi bir form altında, ama felsefi içerikten yoksun değil.

Hume, ahlak olaylarını araştırmasında genel olarak deneyden hareket eder. Hume'a göre bir insanın ahlaksal durumunu ve değerini tanıyabilmek için o insanın *içini* görmemiz gerekir, ama bunu da ancak eylemlerine bakarak anlayabiliriz. Öyleyse ahlaksal bir yargılamada hareket edebileceğimiz belirtiler ancak eylemlerdir. Ancak, bu yargılarımız nereden çıkarlar, akıldan mı, duygudan mı, yoksa bunların arasında bağımsız bir yetiden mi? Böylece Hume ahlakla ilgili değer yargılarının doğuşu sorununu ortaya atar. Ancak, bu sorunu çözmeden önce, empirik olarak verilmiş ahlak olaylarını deney ve gözlem yardımıyla tanımlamak ister. Bunun için de kendisinin temel görüş olarak kabul ettiği şu görüşten hareket eder: Erdemler ve kötülükler övülen ve yerilen belli özelliklerdir. Bun-

ları kişisel olarak değerlendiririz; yararlı ve hoş olan her şey de bu değerlendirme için ölçüt (kriterium) olarak görülür.

Bu varsayımdan kalkarak erdemleri dörde ayırır Hume.

1. Toplumsal erdemler: İyilikseverlik ve adalet.
2. Kendimize yararlı olan özellikler.
3. Bize doğrudan doğruya hoş gelen özellikler.
4. Başkalarına doğrudan doğruya hoş gelen özellikler.

İnsanın kişisel değerlendirmeleri ahlaksal iyi olarak gösterilirse erdem kavramının pek geniş bir belirlenmesi yapılmış olacaktı. Bundan dolayı Hume, gerçek anlamında ahlaksal karakteri toplumsal erdemlerde bulan Hutcheson'a yönelir ve ahlak idealini Shaftesbury doğrultusunda bulur. Onun da insan ideali, antik dünya örneğine uygun olarak insanın kişiliğinin çok yanlı gelişmesindedir. Böylece Hume Shaftesbury ve ondan sonrakilerin doğrultusunda duygu ahlakı yanında yer alır. Ahlaklılık, ona göre de, duygunun konusudur. Aklın ahlaksal değer yargılarının kuruluşunda sadece ikinci derecede bir rolü vardır. Akıl gerçi bize eylemlerin ve karakterlerin yararlı ve zararlı eğilimleri üzerinde bilgi verebilir, ama övülecek ve yerilecek şeyleri ayırmaz, bunları yapan duygularımızdır, bir iç eğilim ya da duyumun ya da bağımsız bir ruhsal ögenin ortaya çıkmasıdır. Shaftesbury ve Okulunun bu özel duyguyu (Affekt) kabul etmesinden ve Hutcheson'un kısaca bunu moral sense olarak adlandırmasından, yani bunu bir yeni duygu olarak göstermesinden sonra Hume da bu duyguyu çözümlemeye çalışmıştır. Hume buna *duygudaşlık* (*sympathie*) der. Ama *sympathie* derken anladığı ayrık bir içgüdü ya da soyut bir birlikte-duyma ilkesi değil; onun anladığı her yerde kendiliğinden ortaya çıkan duygulanımlardır (affekt): *sympathie* her yerde bize yabancı sevinçleri ve yabancı acıları birlikte yaşatır. Başkalarının sevinç ve acılarını, *sympathie* ile, birlikte yaşarız. *Sympathie* sayesinde ancak genel iyiliği kendi isteklerimizin konusu yapabiliriz ve ancak *sympathie* ile bütünün çıkarlarından birçok noktalarda ayrılan, hatta ona karşı gelen kişisel çıkarlara karşı koyabiliriz.

Ahlaksal eylemin değeri yararlı ya da zararlı etkilerine göre ölçülür. Başkalarının eylemlerini, *sympathie* sayesinde, genel iyiliğe yaptığı etki ile tartmak alışkanlığından, kendi eylemlerimizi de artık bu ölçüye göre yargılarız. Bu değerlemelerin toplamı da *vicdan* denilen şevdir. Bu da insana baştan verilmiş bir şey değildir, insanların birlikte yaşamalarında *sympathie* ile ilgili duygulardan gelmiştir. *Sympathie*'nin, Hume'un «ahlak ilkelerinde» belirttiğine göre,

hiçbir zaman herhangi bir gizli, saklı kalmış bencil bir kökü yoktur. Sympathie, öncel olan, kendi başına olan bir duygudur (affekt). Erdemler arasında Hume adalete özel bir yer verir. Toplumun iyiliğinin, fazla ile eksik arasındaki bir ara durumda, ancak doğru belirlenmiş bir sistemin kurulmasıyla başarılabileceğini deneyler bize gösteriyor Hume'a göre. Böyle bir sistem insanların başkalarıyla birlikte yaşamaları kadar kaçınılmazdır. Başka sözlerle söylersek, ancak adaletle bütünün yararı güven altına alınabilir. Ama adalet «doğal» yani öncel duygulanımlara dayanan bir erdem değil, yapma bir erdemdir. Burada Hume Hobbes'un nominalismine dayanır, adalet, insanın içinde bulunduğu bağlantılardan düzenli olarak gelişmiştir.

Erdemler karşısındaki yüküm sorusunu da inceleyen Hume, bunu vicdanla değil, ilgilenilen bir gereksinmenin varoluşu ile açıklar. Yararlı ve hoş özellikleri olan bir şeye biri sırf kendi etkisi bakımından bu gereksinmeyi duyar. Aynı şey toplumsal erdemler için de söz konusudur. Bu erdemlerin sağlanması bir iç doygunluk ve yeterlik verir, bu erdemlerin üstün oluşunun psikolojik motifi de buradadır.

#### JEREMİA BENTHAM (1748-1832) :

Utilitarizmin en tipik iki temsilcisinden biri olan Bentham'ın ana eseri olan «Principles of Morals and Legislation» (Ahlak ve Yasa Koyma İlkeleri) 1789 yılında yayımlanmıştır. Bentham'ın bütün sistemi mantık bakımından tutarlı açık ve seçik kavranılır bir düşünce yapısı gösterir. Spekülatif düşünceye yer vermez, tam pratik yapılıdır.

Bütün canlı varlıklar, Bentham'a göre, hazza yönelir, haz elde etmek için çabalarlar; doğaları gereği acıdan kaçınır, haz isterler. İnsanın eylemleri de bunun dışında değildir. Bu dünyanın hazlarından yüz çeviren dindar insan bile öbür dünyada mutluluğa erişmek istemesiyle yine hazzı arıyor demektir. Bu kuralın —her varlığın haz araması kuralının— dışında kalan sadece, Bentham'ın çileci (asket) tipler olarak gösterdiği, pek az sayıdaki insanlardır; bunlar acıyı hazza üstün tutarlar. Bentham bunların bütün davranışlarının saçma, anlamsız olduğunu göstermeye çalışır. Bunlar normal bir insan toplumundan çok gerçekte bir deliler evinde yaşar gibidirler. Bu çilecileri, diyor, deliliği ile bir yana bırakırsak, bir başka sınıf insan da var ki, bunlar da ereklarının hazza çabalamak olmadığını, şeref, ödev, vicdan ve bunun gibi şeylerle hareket ettiklerini ileri sürerler. Bentham bütün bu soyut ilkelerin, daha doğ-

rusu ahlaksal duygulara dayanan her düşüncenin, çözümlendiğinde, hiç de eylemde bulunan insanın acıdan kaçmak ya da hazzı elde etmek istemesinden başka bir şeyi dile getirmediğini göstermeye çalışır. Öyleyse bu ilkeler, utilitarismin, son ilkelerine henüz götürülmemiş olan, tam olmayan biçimlerinden başka bir şey değildir. Sırf kendi başına ele alındığında en şiddetli, en güçlü haz duyumunun en çok istenmeye değer olduğundan da kuşku duyulamaz. Anda ve an için yaşayan insan, her defasında eylemleriyle en büyük haz duyumuna erişmeyi düşünüyorsa elbette akla uygun eylemlerde bulunacaktır. Yani bir hesaplama, bir akılla tartıp düşünme söz konusudur burada da. Ama gerçek yaşamın ilişkilerinde bu hesaplama her zaman kolay olmaz. İnsan yaşamında bir dizi eylemler, duygular, algılar vardır; ve her biri yeniden çağrışım yasalarına göre yeni sonuçlar doğururlar, bunların da her biri haz ve acıyla belirlenirler. Ama her haz arkasından mutlaka yeni bir haz getirmez, hatta çoğu zaman acı getirir, ama bazan acı duyumu arkasından haz da getirebilir. Bu olay bir ahlak bilimini zorunlu ve yararlı kılar Bentham'a göre. Ancak haz verecek şeylerin ölçüsünü acı vereceklerin karşısında iyice tartıp değerlendirmeyi bilen kimse, daha büyük hazlar için daha küçük hazzardan yüz çevirmeyi öğrenen, hatta sırasında daha büyük hazzla erişmek için acıyı üzerine almaya hazır olan kimse, erdemli bir insan adını almaya hak kazanmıştır; böyle bir kimse artık mutluluğunu rastlantıya değil, kendi akıllılığına ve kendi eylemine borçludur. Böylece de etik, tümü ile haz ve acı duyumlarına dayanmasına karşın, kesin bir rasyonel bilimdir. Bu duygulardan her biri hesaplanarak haz ve acı duyumları birbiriyle karşılaştırılarak bir eylemin erdemli olup olmadığı anlaşılır. Bu değerlendirmede göz önünde tutulan görüş noktaları haz ve acı duygularının şiddeti, güvenilirliği, sürekliliği, hızı, verimliliği ve arıklığıdır; örneğin sarhoşluğun bir kötülük mü bir erdem mi olduğuna karar vermek için, Bentham'ın bu görüş noktalarına nasıl dayandığını görelim: Şiddet bakımından içki, yüksek derecede haz verici bir şeydir, haz vericiliğinin güvenilir oluşu da aynı şekilde yüksek not alır, haz verişindeki çabukluk da aynı şekilde yüksek not alır. Sadece bu üç nokta göz önünde tutulursa, —bütün bunlar içki içmenin haz verici oluşu bakımından lehinde noktalar— sarhoş olan kimse erdemli insandır, akıllıdır. Ama sadece bunlar değildir göz önünde tutulan. İçkili durumun sürekliliği pek azdır, çünkü hiç kimse bu durumda bilinçle uzun zaman kalamaz. Verimlilik ve arıklık düşünülürse hele, tutulacak hesap çok daha kötü biçimlenir. Sarhoşluğun verdiği haz sadece yeni hazlar getirmemekle de kalmaz, üstelik er-

tesi günü insan kendini fena hisseder, çalışması güçleşir. Arıklık bakımından da kuşkuludur içki içme, daha doğrusu hiç de arık bir duyum olarak görülemez, çünkü bir acı duyumu, tatsızlık duyumu da zorunlu olarak kendisine bağlanır. Bu hesabı, bu tartmayı açık olarak yapan her akli başında insan, kendini bu duruma sokmaktan kaçınacaktır. Soyut bir ölçülülük sevgisinden değil, doğru hesap etmemiş olacağını açık olarak gördüğünden. Böylece bu, yukarıda söylediğimiz kötülüğe düşen insanı yargılamada doğru bir ölçü de olacaktır: Kötü insanlar yoktur, kötü hesap eden kimseler vardır. O da erdemli insanın istediği aynı şeyi ister, o da her canlı varlığın istediği şeyi, yani mutlu olmayı ister. Onun yanlışlığı, o zorunlu olan hesaplamayı ya hiç yapmamasında ya da eksik yapmasındadır.

Bundan ayrıca şu da çıkar: Hiçbir hazdan yüzçevirme bir belirlayıcı olarak görülemez. Daha büyük bir acıdan kaçınmayı ya da daha büyük bir hazza erişmeyi düşünmeksizin bir hazdan kaçan kimse hiç de erdemli kişi değildir, tam tersine bir delidir. Bentham bu düşüncesinin doğruluğundan hiç kuşku duymaz. En adi bir suçlunun suçundan duyduğu zevk bile, kendi başına alındığında, kötü görülemez. Ama gerçekte onun hareketi tek başına kalmaz, arkasından birtakım acılar getirir, bunlarla karşılaştırıldığında da haz bir *hiç* olur. Böylece erdem ve mutluluğun, kötülük ve mutsuzluğun karşılıklı kavramlar olduğunu moralist bir insan tanımlayabilir. Erdem ve mutluluk ayrılabilirse, akla uyan bir insanın mutluluğa yöneleceğinden Bentham kuşku duymaz, ama yine ona basit bir düşünüp taşınma böyle bir şeyin hiçbir zaman olamayacağını gösterir.

Şimdiye kadar eylemde bulunan insanı kendisi bakımından ele aldık, bu ele alış, Bentham'a göre, bilimsel bir ahlakın dayanabileceği biricik ve doğru çıkış noktasıdır. Ama yaşamımın son ereğinin, yani benim kendi mutluluğumun bağlı olduğu benim kendi eylemim değildir yalnızca, kendi iyiliğim ve acılarımla birlikte yaşadığım insanların eylemlerinin de etkileri altındayım. Bu insanlar kendi eylemleriyle yeniden benim eylemimi de kendileriyle birlikte yaşamaya sürüklerler. Başkalarının eylemlerini de birlikte yaşarız böylece. Bundan dolayı birlikte yaşadığım insanların eylemlerinin benim iyiliğime olmasına çalışmalıyım, bunun için de bir tek araç var elimde: Benim eylemlerimin de onların iyiliğine olması ve böylece onların iyilikseverliğini de kazanmış olurum. Ama bu, bir insanın kendi erişeceği bir hazdan birlikte yaşadığı herhangi bir insanın iyiliği için yüzçevirmesi anlamına alınmamalı. Bunu yapan bir insan, elindeki bütün altını bütünü ile açık elle başkasına veren insan gibi, kendi kendini yıkar. Ama bu aynı şey toplum temelinde gerçekleşir. Toplum için doğru hesap edilmiş kurbanlar, ken-

dini feda edişler, kaybolmuş sayılmazlar, verimli bir şekilde faiz getiren ve kendilerini her zaman yeniden ele geçirebileceğimiz biriktirme kurumlarına yatırılan paralar gibidirler. Her eylemimizde «olabildiğince çok sayıdan insanın olabildiğince çok mutluluğunu» göz önünde tutarsak, kendi iyiliğimizin de bu eylemle en iyi şekilde sağlanacağına güvenebiliriz. Kısaca Bentham'a göre, insan kendi iyiliği için herkesin iyiliğini göz önünde tutmak zorundadır. Ahlaklı kimse kendi mutluluğunu isteyecektir, ama bunu «çok sayıda insanın çok sayıda mutluluğunu» istemeden gerçekleştiremeyeceğini bilecektir.

JOHN STUART MILL (1806-1873) :

Bentham'ın en güçlü düşünce mirasçıları iki Mill, yani James Mill'le oğlu John Stuart Mill'dir. 18. yüzyıl İngilteresindeki düşünceleri 19. yüzyıla bağlayan yolda Bentham bir köprü idi. James Mill Bentham'ın etik üzerindeki görüşlerini anlayarak kendi görüşlerini ona bağlamış ve Bentham'ın düşüncelerini bütün İngiltere'ye yaymıştı. Ama bunlardan en fazla etkilenen de oğlu J. S. Mill oldu. Kendi biyografisinde S. Mill, Bentham'ın «Ahlak ve Yasa Koymanın İlkeleri» adındaki eserini okuyunca bambaşka bir insan oldum, diyor, Bentham'ın anladığı yararcılık ilkesi benim şimdiye kadarki inanç ve bilgilerimin bozuk düzen, bölük pörçük bölümlerini bir araya toplayan bir kilit taşı oldu.

Eserleri: A system of Logic, On Liberty, Utilitarianism, Autobiographie, mektuplar v.b.

Mill, bir etik sistemi yazmış değil. Ama toplum yaşamını etik norm'lara göre akla uygun bir şekilde biçimlendirmek onun son ereği ve araştırmaları da bu doğrultuda. Bireysel etik alanında artık yeni bir şey yapılamayacağını Mill gibi biri tam bir açıklıkla anlamıştı. İnandığı bir ilkenin geçerliğini her kuşkunun üstüne çıkarmayı ve bir de Bentham'ın tek yanlılıklarını düzeltmeyi ve onun etik ilkelerini en yüksek doruğuna erdirmeyi kendine ödev bildi. Bu ilkelerden Mill, bir *toplumsal etik* geliştirdi.

Mill, ahlak sorularının toplumsal alanda bulunduğuna inanıyordu. Yeni norm'ların ve değerlemelerin sadece bireyden ve bireyin akla dayanan otomisinden gelişmeyeceğine ve sadece birey için kurulamayacağına da inanıyordu. Mill'in eserlerinin pek çoğunda bu toplumsal etik konusu ele alınıyor ve bireyle toplum arasında denkleme için bir formül aranıyor. Herkesin iyiliği ve ko-

runması için zorunlu olan kurallarla, bütünü gelişmesinde kaçınılmaz olan bireysel güçlerin bağımsızlığı ve çeşitliliği arasında bir denkleşme, herkesin iyiliği ilkesi ile gelişme ilkesi arasında bir denkleşme.

Mill'e göre de, bütün insan eylemlerinin son ereği Antik Felsefedeki anlamda en yüksek iyi, tek tek kişiler için olsun, tür için olsun, elden geldiğince acıdan kurtulmak, elden geldiğince sevinç dıymaktır, hem nicelik hem nitelik bakımından. Her eylemin bu son ereği de zorunlu olarak aynı zamanda ahlaklılığın da ölçütüdür.

Bu ölçüt istencrek konulmuş değildir, doğada vardır ve deneyler bunu gösterir. Haz ve acı duyguları arasında nicelik ve nitelik bakımından da ayırma yapar Mill. Çeşitli değerleri tanıyan kimse ancak, çeşitli değerler arasında bir karşılaştırma yapabilir. Başka hazları bilmeyen kimse bu konuda bir şey söyleyemez. Bu bakımdan kaba duygulu insanla, bilen, düşünen insan arasında da ayırım vardır. Düşünsel ve toplumsal duyguları bir kez olsun belli bir derecede yaşayabilmiş olan insan bu duyguları duyuşal hazlarla değiştirmeyi istemeyecektir. Bu her iki haz biçimini, beden hazlarını ve düşünce hazlarını tanıyan bir kimse, düşünce hazlarını üstün tutacaktır. Elbette daha gelişmiş yetileri olan, düşüncelerini geliştirmiş insanın mutlu olması daha güçtür, daha fazla şeylere gereksinmesi vardır onun mutlu olmak için. Düşünce bakımından gelişmiş, gereksinimleri çeşitleşmiş insanın mutluluğu bulması daha güçtür. Ama böyle bir insan «mutlu bir domuz olmaksansa mutsuz bir insan olmayı» üstün tutar.

Bilinç formları arasında bu doğal değer ayırmaları olayı hep kalacaktır: Bu ayırma «insan değerleri» denilen her şeyin temelidir. Haz ve acıdan başka duyuş nitelikleri yoktur Mill'e göre. Çeşitli kaynaklardan gelen haz ve acı Bentham'ın açık bir şekilde ortaya koyduğu noktalar göz önünde tutularak incelenmiştir: Şiddet, süreklilik, verimlilik v.b. gibi. Düşünce etkinliğinden ya da sanat yaratmalarından alınan hazzı herhangi bir duyuş hazzı olarak düşünemeyiz, ama bu, hazzın başka bir nitelikte olmasından değil, daha «soylu» olduğundan değil, tam tersine bu hazzı daha soylu diyorsak, onu üstün tutuyorsak, bu çeşit hazların yukarıda saydığımız ölçütlere daha büyük ölçüde uyduğundan, belli bir davranışla haz ya da yararın daha büyük oluşundan. Ama bu nitelik bakımından olan ayrılıkları haz ve acı üzerindeki temel karşıtlığın dışına çıkarırsak, tek tek etkenler de karşılaştırılmaz, hiçbir hesap da yapılamaz. O zaman utilitarizm de, Mill'e göre, belli özellikler ve davranış biçimlerinin değerini, sonuçları bir yana bırakarak,

«kendi içinde» bulan sezgisel (intuitif) etik'in düştüğü yanlışlığa düşecektir.

Ahlaklılığı Mill'in anlayışı ile şöyle tanımlayabiliriz: İnsan davranışlarındaki norm'ların toplamı. Bunların yerine getirilmesiyle bir mutluluk durumu elden geldiğince geniş çevreye götürülebilir. Yoksa insanın yaşamında gerçekten bir mutluluğa erişip erişemeyeceği Mill'e göre sorunsaldır (problematik). Ama bir eudaimonist elden geldiği kadar dünyayı acıdan kurtarmaya çalışmalıdır. Ancak toplumun gelişmesi, bilimin ilerlemesiyle bunlar yenilecektir.

İkinci Kitap

İMMANUEL KANT'IN  
AHLAK FELSEFESİ

## KANT'IN AHLAK FELSEFESİ ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

Kant'ın ahlakı bir ödev ahlakıdır. Ödev de temelini ahlak yasasına saygıda bulur Kant'ta. Bu saygı duygusu ahlak yasasından önce gelmez, bu duyguyu ahlak yasasının kendisi belirler. Bir «ahlak duygusu»nun sözünü eden ahlakçıların düşündüğü gibi, iyi ve kötünün ne olduğunu bir duygunun belirlediğini kabul etmez Kant. Ancak bu *yasa karşısında*, ahlak duygusu da denilebilecek olan «yasa saygı» duygusunu yaşarız. Ahlak yasasına saygı, insana kendi değerini duymayı da öğretir ve kendisine kendisinin de beklemediği bir güç kazandırır.

En önemli ahlak yapıtı olan «Pratik Aklın Eleştirisi»nde Kant, gönlü iki şeyin doldurduğuna değinir: «*Üzerimde yıldızlı gök ve içimde ahlak yasası*» (s. 186).

Gök bize duyulur dünyaya bağlı olduğumuzu anımsatır ve karşısında kendimizi bir hiç olarak duyacağımız bir sonsuzluğu, uzayda ve zamandaki sınırsızlığı gözümüzün önüne serer.

Buna karşılık ahlak yasası, görülmeyen bir benliğimin, bir «kişiliğimin» beni duyulur-üstü bir dünyaya bağladığı bilincini uyandırır bizde.

Ama bu gök ile ahlak yasasının insanda uyandırdığı hayranlık ve saygı, boş hayallere dalmaktan, yanılmaktan korumaz insanı. Göğü inceleme insanı yıldız-biliciliğine (astroloji) götürebileceği gibi, ahlak yasası üzerine düşünme de insanı boş inançlara götürebilir.

Ama eleştirici ve yöntemli bir araştırma, örneğin bir Galilei'nin araştırması doğa bilimini gerçek yolda ilerletmiştir. Kant da kuramsal felsefesinde olsun, ahlak felsefesinde olsun bu eleştirici düşünüş ve araştırmayı uygulamış, salt ve deneyle karışmış olan (empirik olan) arasındaki temel ayırımı gerçekleştirmiş ve böylece felsefe ve ahlakı da doğru yolda ilerletmeyi istemiştir. Bunu başarmıştır da. Bugün felsefe akımlarının pek çoğunun temelinde Kant'

ın felsefesi yer alır. Bu bakımdan güncelliğini günümüzde de yitirmemiştir.

Ahlaksal olan üzerindeki eleştirici ve yöntemli bir çalışmanın gerçek erdem öğretisine de yol açtığına inanır Kant. Yaşamın anlamını ve gerçek biçimini ortaya çıkaracak olan bu yolla, felsefe de yalnızca meslek adamlarının değil, geniş çevrelerin de saygısını sağlar ona göre.

Biz de bu ikinci kitapta Kant'ın bilim ve ahlak karşısındaki bu büyük ilgi ve saygısını dile getiren düşüncelerini doğrudan doğruya kendi yapıtları üzerinde araştırıp aktarmayı denedik. Bu arada görüş açılarından ve yorumlarından yararlandığımız başka yazarların kitaplarını da Kaynakça'da gösterdik. Ayrıca Kant'ın kuramsal felsefesine de genişçe bir yer ayırdık. Bunu da iki nedenle yaptık: İlkin, Kant ahlak felsefesini kuramsal felsefesine koşut bir biçimde geliştirmiş ve ahlak felsefesinin bellibaşlı kavramlarını ve sorunlarını kuramsal felsefesinde temellendirmiştir. Bu kavramlar bilinmeden Kant'ın ahlak felsefesinin de anlaşılamayacağı kanısındayız. Bir de Kant'ın yapıtları henüz tüm olarak dilimize çevrilmemiş, Kant üzerinde pek bir araştırma da yapılmamıştır. Böylece Türk okuyucusuna kolaylık sağlamak amacı ile Kant'ın kuramsal felsefesi de bu kitapta yer almıştır.

## Birinci Bölüm

### KANT'IN KURAMSAL FELSEFESİ

#### I. KANT'IN «ELEŞTİRİ» ÖNCESİ DÖNEMİNDEKİ DÜŞÜNCELERİNİN OLUŞMASI

Kant'ın düşünce yaşamı başlangıçta, kendisinin de söylediği gibi, oldukça dağınıktı. Kant ilkin pietist bir eğitim aldı, düşünce-sine büyük etki yapacak, sert ahlak kurallarına sıkı sıkıya bağlı bir eğitim. Pietistler çok ibadet eder ve pek çok ahlak alıştırmaları yaparlardı. Kant daha erkenden pietismin bu ibadet yanını sevimsiz bulmuş, ama moral yanını sevgi ile karşılamıştı. Pietizm Protestanlık içinde kuru dogmatisme ve biçimsel pratiğe karşı gönlün, iç yaşantıların, bireysel inancın bir tepkisi idi. Gittiği okulda da pietist eğitim görmüş olan Kant, kendisine verilen bu eğitime ve derslerine çok bağlı idi. Aynı biçimde severek izlediği bir başka ders Latince idi. Latin dili ve edebiyatında da disiplin, düzen ve ödev düşüncesinin dile gelişini yaşıyordu. Bilim bakımından okul kendisine pek az şey vermiş, asıl gelişmesi Üniversitede, özellikle kendisine Newton'un yapıtını tanıtan fizik hocasının etkisiyle başlamıştır. Bu yapıtın kapalılığı, tutarlı oluşu, birliği Kant'ı etkilemiştir. Kant bu yapıtta eksiksiz bir bilim örneği görür. Kant'ın bilim yaşamı böylece fizikçi olarak başlar. Üniversitede felsefe, matematik, dinbilim okumuş, fizik derslerini dinlemiştir. Ancak Kant'ın fizikçiliği pratik değil, teoriktir. Onun yaptığı fiziğin temelleri üzerinde düşünmektir. Çıkış noktası da Newton fiziği, özellikle onun çekim yasasıdır. Kant Newton fiziğini benimsemiş, giderek onun evren dizgesi kuramını geliştirmeyi, tamamlamayı denemiştir. Kant'ın 1755'te yayımladığı «Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı» (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels) adlı yapıtında doğa bilimi ile uğraşması son noktasına erişir. Newton'dan da ileri

gider bu yapıtta. Newton'un genel ilkeleri ve yöntemi ile evrenin oluşunu kurmaya girişir.

Kant, bu doğa bilimi çabası yanında, kendisini doğrudan doğruya felsefeye geçiren sorunlarla da uğraşmıştır. Doğa yasalarında Newton'a bağlı olmakla birlikte, felsefe sorunlarında, zamanında egemen olan, Leibniz-Wolff felsefesinin etkisi altındadır. Bu felsefeye göre bilmenin başında deney değil, kavramlar bulunmalıdır. Sonra kavramlardan yasalar çıkarılmalıdır. Kant için de başlangıçta bilimlere böyle kavramlar aramak çok doğaldır. Bilim az sayıdaki basit kavramlardan hareket edip, bu kavramlardan yasalar türetmeli ve bundan da bir dizge oluşturmalıdır. Deney bu dizgenin doğruluğunu ancak sonradan doğrular.

Ama 1760 yılından sonra Kant'ın felsefesinde bir değişme görülür. Artık Kant Wolff felsefesinin birtakım dayanaklarından kuşku duyacaktır. İnsan düşüncesinin yaratması olan kavramlardan gerçekte ilgili birtakım soruları ne hakla çıkarabiliriz? diyecektir. Kant'ın matematikle de uğraştığını görüyoruz bu arada. Berlin Akademisinin yarışmasına verdiği yazıda —«Fizikötesi Bilimlerde Apaçıklık Üzerine İnceleme» (Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften; 1763)— felsefe ile matematiğin bağlantısını araştırıyor Kant. Matematik, temel kavramlardan, belirtileri (aksiyom) çıkarır, bunlardan da matematiğin bütün bir yapısını kurar. Ama bu, doğa bilimine de aktarılabilir mi? Matematiği insan düşüncesi yaratmıştır. Doğa bilimi ise bizim yaratmamıza olanak olmayan bir varlıkla ilgilidir. Gerçi matematik bu gerçeği kavramak için bize yardımcı olabilir, ama gerçek üzerindeki bilginin yapısı büsbütün başka türlü olacaktır. Cisim üzerine bilgimizi ne gibi bir temele dayatacağız? Fiziğin temeli hangi kavram olacaktır? Ruhbilime hangi kavram temel olacaktır? Bunları aramak zorundayız. Bu temel yapacağımız kavramları bulmaya götürecek yol da, ancak deney yoludur.

Bu düşüncesiyle Kant, Wolff felsefesinin rationalist temelinden ayrılmış olur. Deneye yer veren bir niteliğe bürünür düşüncesi. Kant'taki bu değişikliğe David Hume'un yapıtlarının yol açtığına kuşku yok.

Bu bilim ve felsefe soruları yanısıra Kant'ı daha başlangıçtan beri ahlak soruları da uğraştırmıştır. İngiliz ahlakçılarının —Shafesbury, Hutcheson, Hume— araştırmalarından büyülenmiş ve Rousseau hayranlığı ile dolu olarak ahlak soruları üzerine eğilmiştir. Beğeni, ahlak duygusu, ödev idesi, onur ve iyi nitelikler kavramlarını araştırır. Kant'ın ilgileri öylesine geniş ki, büyücü Swedenborg'la bile ilgilenir, bir inceleme de yazar ve burada büyücü-

nün düşleri ile fizikötesinin düşlerini karşılaştırır: «Fizikötesinin düşleri ile aydınlatılmış, bir büyücünün düşleri» (Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Metaphysik - 1766). Kant bir yandan da, Leibniz'in «Nouveaux Essais»sinin etkisi altında belki de, Leibniz'in uzay ve cisimlerin bağlantısı üzerindeki problemini inceliyordu. En sonunda Kant, Hume'un etkisi altında, kendi deyişiyle, dogmatik uykusundan uyanır, nedensellik sorunu nu ve insan bilgisinin nesnelliği sorununu inceler.

İşte Eleştiri'ler Kant'ın düşünce dünyasındaki bu düzensizliği düzene koyma denemesi olmuştur. Kant'ın kendisi de 1777 yılına değin bölük pörçük çalıştığını söyler.

Ancak kesin olan bir şey var. Onun düşüncesinde iki ana dal pek erkenden kendini gösterir: Ahlak ve Bilim.

Tam bir bilim idesini ona göre Newton gerçekleştirmiştir. «Gökyüzü Kuramı» yazısında Newton'un bilgilerinin çerçevesini genişletebileceğine inanır ve evren dizgesinin oluşumunun aynı kesinlikle gösterilebileceğini belirtir. Onun gözünde bilim, gerçek dünyanın yasalarını gösteren bir şey olarak ve zorunlu bir kesinlikle geçen bir şey olarak, bir olgudur, bir gerçekliktir.

Bu düşüncenin tarih bakımından önemi var. Eskiler için, genellikle, bilim değil, varlık verilmiş olan bir şeydir, felsefenin konusudur. Bilim metafizikle uyuşmuyorsa, bilim baş eğmelidir.

Kant için felsefe araştırmalarının konusu doğrudan doğruya varlık değildir, bilim ve ahlaktır. Bunlar gerçekliği olan şeylerdir ve bunlar sorun olarak verilmiş şeylerdir. Felsefe bunların varoluşlarının olanaklı olup olmadığını tartışamaz. Kant bunların olanağı sorusunu hiçbir zaman öne sürmez. Onların varoluşu Kant'ın çıkış noktasıdır.

Bilim ve ahlak olanaklı mıdır? diye sormaz Kant, nasıl oluyor da bilim ve ahlak var oluyor? diye sorar. Bu Newton'un koyduğu soruna benzer: Dünya vardır, onu bir dizgeye indirgemek söz konusudur. Kant'ın tutkusu da fizikötesinin bir Newton'u olmaktır.

Ancak, bu iki dalın varoluşu büyük güçlükleri de içinde saklar. İlk bilimle ahlak nasıl uyuşuyorlar? «Büyücünün Düşleri»nde Kant bilginin dünyası ile moralistin dünyasının birleşmesindeki güçlükleri göstermişti. Bilim zorunluluk idesine dayanıyordu, ahlak özgürlük idesine. Bilim ve ahlak Kant'ın düşüncesinin ileri dönemlerinde bile henüz çelişme içinde. Bundan nasıl çıkılacak? Hume bu çelişmelerden birini, düşünce yasası ile nedensellik yasası arasındaki çelişmeyi görmekle septisizme varmıştı. Ona göre düşüncenin

nesneleri kesinlikle tanınması olanaksızdır. Kant Hume'un bu septsizmine karşı çıkar. Kant'a göre bilimle ahlaki uyuşturmamak gerekir; çünkü onlar verilmişlerdir, uyuşmaları da aynı şekilde verilmiştir.

Eleştiri sorunu da böylece doğar Kant'ta: Bilim nasıl olanaklıdır? Ahlak nasıl olanaklıdır? Ahlakla bilimin uyuşması nasıl olanaklıdır?

Hume'un felsefesiyle dogmatik uykusundan uyandığını söyleyen Kant, Hume'un vardığı kuşkuculuğun da karşısına çıkar. Çünkü Hume bu tutumuyla bilimi de ahlaki da yıkıyor ona göre. Kant'a göre bilimin temeli olan apaçık birtakım bilgilere varmamız gerekir. Özellikle doğa biliminin ana kavramı olan neden-etki ilkesi boş bir düşünce olamaz. Bilime temel olacak birtakım önermeler vardır, ama henüz bu önermeler bulunmuş değildir. Bunların aranması gerek.

Newton fiziği ile karşılaştığından beri Kant'ı uğraştırmış olan iki kavram var: *uzay* ve *zaman*. Bunlar fizik için zorunlu kavramlardır. Bunlar olmadan fiziğin çalışmasına olanak yok. Her şeyi içine alan uzay var. Sonra yine bağdaşık olan, başı ve sonu olmayan bir zaman var. Her gerçek olan da uzay ve zaman içindedir.

Bu başı ve sonu olmayan uzay ve zaman nedir? Biz bu kavramları nereden biliyoruz. Bütün gerçek şeylerin bu başsız ve sonsuz uzay ve zamanda olduklarını nereden biliyoruz? Hume bütün kavramların deneyden çıktığını söylemişti. Bu sonsuz olan uzay ve zaman kavramı da deneyden mi çıkıyor? Sonsuzluğu da deney mi bize gösteriyor? Bu olamaz. Biz bunları nesneleri algıladığımız gibi algılayamayız. Ama bununla birlikte bunları kullanmayan, bunlardan kaçınan hiçbir fizik de yoktur. Fizik nasıl nedensellik kavramını, neden-etki ilkesini bir yana bırakamıyorsa, uzay ve zaman kavramını da bir yana bırakamaz. Bizim tasarımıladığımız şeyler mutlak bir şekilde uzay ve zaman içinde yer alır. Uzay ve zaman olmadan somut olarak bir şeyi tasarımılayamayız. Ama benim tasarımılayamayışım böyle bir şeyin olmaması demek değildir. Bizim görülebilemediğimiz, ama düşünebildiğimiz şeyler de vardır.

Böyle bir ayırmayı Kant, 1770 yılında kendisini Kürsü Profesörlüğüne yükselten «De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis» (Duyulur ve Düşünüldür Dünyaların Formları ve İlkeleri) adlı Dissertation'unda yapmıştı. Bu yapının çıkış noktası duyulur bilgi ile düşünüldür bilgi arasındaki ayırma ve bunun karşısında da duyulur bir dünya ile düşünüldür bir dünya, görüngü-

ler dünyası (fenomenler dünyası) ile kendinde şeyler dünyası (numenler dünyası) arasında bir ayırmadır. Bir yanda uzay ve zaman içinde duyulara verilmiş olan görüngüler dünyası, bir yanda da akıl-la erişilen ideler dünyası.

Görüngüler ve kendinde şeyler dünyası derken ne anlıyor Kant?

İlk görüngü (Phainomenon) nedir? Günlük dilde özneden (subjekt) bağımsız olarak var olan şeye nesne denir. Felsefesal anlamda görüngü de günlük dilde nesne dediğimiz şeyle aynıdır. Ancak şu biçimde: Örneğin gökteki ay günlük dilde kendi başına var olan bir nesnedir; bilgi kuramı bakımından ise bir görüngüdür, ancak algı-layan bir özne için var olan ve bu özneden bağımsız, saltık bir var-lığı olmayan bir görüngü. Algı (Sensatio) tek kişinin empirik bilin-cinde gelip geçici olan bir şeydir; görüngü bir algı, bir sensatio de-ğil, duyulur olandır (sensibile), olabilir algının sürekli bir objesi-dir. Ay var olan bir cisimdir, bunda kuşku yok Kant'a göre. Hiç kimse onu görmese de görülme de yine vardır; onun gerçek olu-şu şu ya da bu bilincin onu algılaması ile bağlı değildir. Ama öte yandan ayın sözünü ederken düşündüğüm her şey içeriği bakımın-dan algı ile ilgilidir. Ayın bizlerce dile getirilen gerçekliği bu algıla-ra dayanır. Aydan edindiğimiz algılar olmasa, böyle bir objenin de sözünü edemezdik. Ayın kendisi nesnenin kendisi olarak vardır, ama bizim kendisinin sözünü ettiğimiz ay, ancak bir özne için ger-çektir, o bir «görüngü»dür. Bütün cisimler için de bu böyledir. Öyleyse görüngü: Duyarlılığı ve anlığı (Verstand) olan bir özne için, ya da Kant'ın deyimi ile, «genel olarak bir bilinç» için olabilir algı-ların bir toplamıdır.

Kendinde şey (Ding an sich) ya da noumenon derken ne anlı-yor Kant? Öznelerin dışında bir gerçekliğin var olduğundan Kant hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Bir bilinç onu bilse de bilme de o şey vardır. Duyulur bir dünyanın görüngüsü kavramı, görünen bir gerçeğin varoluşunu zorunlu kılar. Olmayan bir şeyin görüngüsü de olmaz. Görüngü kavramı görünen bir gerçek kavramının zorunlu bir bağlılaşık kavramıdır. Gerçek olan bir şey olmasaydı görüngü kavramının da anlamı kalmazdı. Kendinde şey duyulur görünün ob-jesi olamaz Kant'a göre; o ancak düşüncenin objesidir, hem de zo-runlu bir objesi. Ancak insan düşüncesi doğrudan doğruya duyulur görü ile bir içerik kazandığından, kendinde şey kavramı da içeriği olmayan bir şeydir, varolanın boş bir kalıbıdır (form), anlığın em-pirik objenin (görüngünün) karşısına transsendental obje olarak koyduğu bir x'dir. Bir kendinde şey, bir noumenon, positif anlam-da, duyarlığa gereksinimi olmadan görülebilen, nesneleri doğru-dan doğruya kavrayabilen bir intellekt için vardır ancak; demek

ki tanrısal bir intellekt için vardır. Böyle bir varlık için nesneler görülen kavramlardır; başka deyişle, idelerdir. Böyle bir kavram bizim için sorunsal (problematic) bir kavramdır, böyle bir kavramı düşünebiliriz, ama onu görülemeyi gerçekleştiremeyiz. Bu kavrama belli bir açıdan içerik kazandırabiliriz ancak, bunu da kuramsal akıl yapar. Salt düşünce görüngülere dayanmaz. Bu kavramların bütünü de, positif anlamda, akılla-kavranan düşünülür (intelligibile) dünyayı kurar.

Böylece Kant üç şeyi ayırmaktadır:

1. *Öznel bilinç içeriği*: Belli bir tek kişinin bilincindeki gerçek algılar ve tasarımlar (Sensatio).

2. *Nesnel görüngüler dünyası*: «Genel olarak bir bilinç» için olabilir olan bütün algıların toplamı (Mundus Sensibilis).

3. *Kendi başına var olan gerçeklik*: Algılayan bir özne ile herhangi bir bağlantısı olmaksızın var olan gerçekler dünyası (Mundus Intelligibilis). Duyulur görü kalıplarının (form) dışında olan, algıya bağlı insan bilgisinin erişemeyeceği bir dünya.

Görüngüler dünyası salt görü kalıplarıyla, kendinde şeyler dünyası salt önsel (a priori) kavramlarla bilinebilir. Salt görünün kalıpları da uzay ve zamandır. Duyular dünyası uzay ve zaman içindedir; uzay ve zaman duyularla ilgili görümüzün genel kalıpları olduklarından görüngüler dünyasının da genel kalıplarıdır. Matematiksel bilgilerde ortaya çıkan uzay ve zaman bağlantıları bilgisinin, uzay ve zaman içinde bulunan nesneler için de geçerliği vardır. Buna göre uzay ve zamanın idealitesi, matematiğin objektif koşuludur. Matematik görünün salt kalıplarıyla görüngüler dünyasına egemen olduğu gibi, fizikötesi de salt intellekt kavramlarıyla düşünülür dünyayı kavrayabilir ancak; bunun için de sağlam ilkelerin konması gerekir. İşte Kant fizikötesinin nasıl kurulacağını yakında açıklayacağını bildiriyorsa da bu Dissertation'unda, bu yazısından sonra tam on bir yıl susmuş ve ancak 1781'de «Salt Aklın Eleştirisi» (Kritik der reinen Vernunft) adlı yapıtını yayımlamıştır, ama beklenilenden bütünü başka bir sonuçla: Burada yeni bir fizikötesinin ilkelerini vermiyor, fizikötesi kurmak için atılan ilkeleri eleştiriyor. Fizikötesinin sorularını çözmeye aklın gücü yeter mi, yetmez mi önce bu araştırılmalıdır, diyor.

## II. KANT'TA YÖNTEM

Kant'ın eleştirisi felsefesinin temelleri ile ilgili ana yapıtı, «Salt Aklın Eleştirisi» ile, bu yapıtın kolay anlaşılması için sonradan yazdığı «Prolegomena»dır.

Yöntem sorusu ele alınan konu ile ilgilidir. Kant'ın ne araştır-  
dığını sormakla onun izlediği yolu da hesaba katmış oluruz.

Kant «Eleştirisi»indeki ana motifi 1783'de yazdığı «Prolegomena»nın daha adında belirtmiş olur, bu yapıt «Bilim olarak ortaya çıkabilecek gelecekteki her türlü fizikötesine prolegomena» (giriş) olarak yazılmıştır. Bir de «Eleştirisi»nin 2. baskısına (1787) yazdığı önsözde açıklar Kant bu ana motifi.

Kant yapıtıyla *büsbütün yeni* bir şey getirdiğinin bilincindedir. Öğretisinin anlaşılması için ilkin şunu ister Kant: «Düşünme biçiminde devrim» (r.V.21-B XIX). Kendinden önceki düşünme biçiminde yapacağı değişimin Copernicus (Kopernikus) un açtığı yolda olmasını ister, fizikötesinde de aynı şeyi yapmayı dener. Görünün nesnelerle bağlantısı aynı biçimde araştırılır ona göre; Nesneler bizim bilgimize uyar, bilgimiz nesnelere değil; başka deyişle, bilim, bizim kendimizin nesnelere koyarak düşündüğümüz kavramlardan doğar. «Görü nesnelerin niteliğine uymak zorunda olsaydı, önsel olarak ondan nasıl bir şey bilebilirdik, bilmiyorum; ama nesne (duyu objesi olarak) görü yetimizin niteliğine uyarsa, böyle bir olanağı pek güzel tasarlayabilirim» diyor Kant (r.V.20-B XVII).

«Salt Aklın Eleştirisi»nin 1. Önsözü Kant'ın şu sözü ile başlar: «İnsan aklının bilgilerinin bir çeşidinde garip bir alınyazısı var: Kaçınmadığı sorular yüzünden tedirgin olmak; gerçi bu sorular aklın kendi doğasından çıkarlar, ama o bunlara yanıt da veremez; çünkü bunlar insan aklının her türlü gücünün üstüne çıkarlar». Ama bu sorular insan usunun doğasından çıktığı için bu sorulara yanıt vermemezlik edememiştir insan; bu yüzden de «sonu gelmeyen çekişmelerin» içine düşmüştür. Bu çekişmelerin geçtiği alanın adı da fizikötesidir. Bir zamanlar fizikötesine «bütün bilimlerin Kraliçesi» (r.V.5-A VIII) gözü ile bakılıyordu, ama çağımızda hor görülüyor, «itilip kakılıyor», bu gibi araştırmalara aldırış edilmiyor, diyor Kant. Ama bu aldırışsızlık boşunadır; çünkü bunların konusuna insan doğası ilgisiz kalamaz. Duyulur-üstü nesnelerin bilgisinin var olduğundan kuşku duyulamaz, birçok sistemlerde vardır bunlar. Ama bunlar haklı olarak mı vardır, doğru mudurlar yanlış mı? Buradaki çatışmalı sorun bir yargıç bekliyor. Duyulur-üstü fizikötesinin haklı olup olmadığı hemen söylenemez. Fizikötesi ger-

çeği de matematik ve doğa bilimi kadar var. Ama bunun gerçekliği ni hangi hakla evetliyor ya da yadsıyoruz? Karar keyfi değil, bilimsel olmalı. Bilim olarak bir fizikötesi olanaklı mıdır, değil midir? İşte ana soru bu. Bunun yargılanma yeri de «Salt Aklın Eleştirisi» olacak.

Eleştiriden de Kant'ın anladığı «Kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisi» değil, «genel olarak Akıl yetisinin deneyden bağımsız olarak elde etmek istediği bütün bilgiler bakımından bir eleştirisi, dolayısıyla, genel olarak bir fizikötesinin olanaklı olup olamayacağı sorusunun çözülmesi ve fizikötesinin hem kaynaklarının hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesi»dir (r.V.7 v.d.-A XII).

Kant'a göre fizikötesi ya bilim olmalıdır, ya da hiçbir şey değildir. Felsefe birbiriyle çatışan fizikötesi sistemlerden kurtulmalı, sağlam temellere dayanan süreli bir bilim olmalıdır. İkinci Önsözün bütün yönetici düşüncesi şudur: Bilginin yeni eleştirisi «bilime giden güvenilir bir yolu» (r.V.19-BXV, 21-BXIX) göstermelidir. Kant'ın istediği her şeyden önce «fizikötesinin olanağının kaynakları ile koşullarını göstermek ve baştan aşağı yabani otların bürüdüğü bir toprağı temizlemek ve düzeltmektir.» (r.V.13-A XXI). İlk Önsözünde şöyle bir savı ile karşılaşırız Kant'ın: «Burada çözülmeden kalan, hiç değilse, çözülmesi için anahtar verilmeyen tek bir fizikötesi sorun» bırakmamak. Çünkü Kant'a göre «salt akıl tam bir birliktir.» (r.V.8-A XIII).

İmdi, felsefenin böyle bir bilimselliğine, tamlığına ve birliğine ne yolla erişilecek? Temel-önermelere (ilkelere) birlikli bir gidişle, demek ki «zaten var olan bir bilimi düzene koyma yöntemi ile değil de, bilimi boyuna yeniden yaratan» yöntemle (Pr.1-255). Kant daha çok önceleri felsefeyi değil, felsefesal düşünmeyi öğretmek isterdi. «Salt Usun Eleştirisi»ni de İkinci Önsözde «bir bilim sistemi değil, bir yöntem denemesi» (r.V.23-B XXII) olarak gösterir.

Bu yeni yöntemi Kant çeşitli adlarda adlandırır, ama en çok «eleştiri» olarak. Bu yöntemi felsefede o güne dek kullanılan iki yöntemin karşısına koyar. Dogmatik ve septik yöntemler. Eleştiri dönemi yazılarında, özellikle «Salt Aklın Eleştirisi»nde her şeyden önce kendisinden önceki fizikötesinin dogmatizmine karşı eleştirici saldırılar görülür. «Yüksek kuleler» benim için değil, diyor. Onun yeri «deneyin verimli düzlükleri»dir. Ama avnı şekilde septisizme varan yalın empirizmin de karşısındadır. «Eleştiri» Yunanca aslına uygun olarak (krinein=ayırarak, yargılamak demek) ayırmadır. Burada da deney alanını duyulur-üstü alanından ayırma. Ayırma, bir de «salt olanı» ayırmadır. «Salt» da içinde duyudan hiçbir şey bulunmayanla ilgilidir.

Öyleyse bu eleştirinin, bundan böyle bu yeni felsefenin konusu akıldır.

Kant'ın zamanında bilginin iki kaynağı olduğu kabul ediliyordu: *Deney* ve özdeşlikle çelişmezlik ilkesini dile getiren bir şey olarak *mantıksal usavurma*. Bununla birlikte daha Descartes salt mantıkla deney arasına anlığın doğrudan doğruya kavraması (l'intuition de l'entendement) dediği şeyi koymuştu. Başka bir açıdan Leibniz nesnelerin bilgisine erişmek için özdeşlik ilkesinin yeterli olmadığını açıklayarak ve yeter neden ilkesini katarak salt mantıkla deney arasında araştırma alanı açmıştı. İşte bu yolda ilerler Kant. Aristoteles'in ortaya attığı biçimsel usavurma ile İngiliz felsefesinin ortaya attığı deney arasında aklı, yani gerçekliğin temel koşullarını önsel olarak bilme yetisini koyar. Akıl ise, bu durumda, bütün bir bilimsel bilgimizin, yani matematik, doğa ve fizikötesi bilgimizin toplamıdır. Öyleyse akıl ruhselbilimsel çözümleme ile eleştirilecek değil, bilimsel geçerlik değeri denenecek, eleştirilecek, koşulları saptanacak, başka deyişle, onda salt olan deneyle karışmış olandan ayrılacaktır. Kant'ın yöntemi ruhselbilimsel bir yöntem olmadığı gibi, —çünkü Kant'ın ereği insan ruhunu deneye başvurarak gözleme ve bundan deneysel bir bilgi sistemi kurmak değil, deneyi de eleştirmektir—, ontolojik bir yöntem de değildir —çünkü Kant'ın incelediği konu her şeyden önce bilgidir, varlık değil. Onun sorunu bilgi yetilerimizin aracılığı ile kavradığımız gerçekliğin kendi başına mı var olduğunu, yoksa bizim için mi var olduğunu araştırmak değil, «deneyin her türlü gereç ve yardımından yoksun kaldığında akıl ile ne dereceye kadar bir iş görülebileceğini» (r.V.9-A XIV) ortaya çıkarmak ve böylece de bilim olarak bir fizikötesinin olanaklı olup olmadığını araştırmaktır.

Bunun için Kant'ın izlediği yol da şu: Bütün gerçek bilgiler bireşimsel önsel (sentetik a priori) yargılara dayanırlar. Kant'ın diliyle söylersek: Bilimin içeriğini, saltık *tümelliği* ve sarsılmaz *zorunluluğu* içinde yeni bilgiler getiren, bilgiyi genişleten yargılar kurarlar. Fizikötesinin de bilim olabilmesi için bu gibi yargılara dayanması gerekir. «Eleştiri»nin ödevi de öyleyse, ilkin, bu gibi bireşimsel önsel yargıların (bilgilerin) nasıl olanaklı olduğunu, başka deyişle, bilimin nasıl olanaklı olduğunu araştırmak. İlkin nesnel denen, positif bilimlerin nasıl olanaklı olduğu araştırılacak. Salt matematik nasıl olanaklıdır? Salt doğa bilimi nasıl olanaklıdır? Ama bu kesin bilimler dışında başka sorunlar da —Tanrı, ruh, özgürlük gibi sorunlar da istesek de istemesek de bizi üzerinde düşünmeye zorladıklarından— fizikötesi sorunlar olarak karşımıza çıkarlar.

Bundan çifte soru doğar: 1. Genel olarak, başka deyişle, doğal yatkınlık olarak bir fizikötesi nasıl olanaklıdır? 2. Bilim olarak fizikötesi nasıl olanaklıdır?

### III. SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ

Salt aklın eleştirisinden Kant, her türlü deneyden bağımsız olarak aklın varmaya çalıştığı her türlü bilgi bakımından akıl yetisinin bir eleştirisini anlıyor. Böylece de bir fizikötesinin olanaklı olup olmadığının araştırılmasını ve bunun sınırlarının belirlenmesini istiyor. Demek soru şu: Akıl neyi başarır, neyi başaramaz? Bu soru şöyle de dile getirilebilir: İnsan aklının gücü nereye değin gider? Sınırları nereye varır? İnsan aklı deneye bağlı olmayarak yalnızca kendi kendine neyi başarabilir? Deneyin her türlü gereç ve yardımından yoksun kaldığında akıl ile ne dereceye değin bir iş görülebilir? İşte Kant bu soruyu ortaya koyar.

#### 1. SALT BİLGİ - EMİRİK BİLGİ (A PRIORİ - A POSTERİORİ BİLGİ):

Kant'a göre bütün bilginin deneyle başladığından hiç kuşku duyulamaz. Zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur. Birçok tümel kavramları düşünmeden, bulmadan, ya da genel yasaları koymadan önce, görür, işitiriz. Doğuştan olan kavramlar deyince, diyor Kant, insanda her türlü deneyden önce var olan birtakım kavramlar, bilgiler düşünülüyorsa, böyle bir şey yoktur. Bununla birlikte, her bilgi zaman bakımından deneyle başlarsa da, bütün bilgilerimiz deneyden çıkmaz, demek deney, zaman bakımından her türlü bilgidен önce geliyorsa da, hiçbir zaman her bilgi yine de deneyden çıkıyor denemez. Aklın, intellekt'in deneyden almadığı ve doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgiler vardır. Bu bilgilere Kant *a priori* (önsel) der ve bunları *a posteriori* (sonsal) olan, yani kaynakları deneyde bulunan empirik bilgilerden ayırır. Örneğin kırmızı rengini bilmek için daha önce bu rengi görmemiz gerekir. Ama «birlik» gibi, «nedensellik» gibi kavramları rengi gördüğümüz gibi göremeyiz. Bir ateş görüyorum ve sıcaklığın yayıldığını duyuyorum, bu ateş bu sıcaklığın nedenidir, diyo-

rum, böylece ateşle ısı arasında bir bağlantı kuruyorum, ama bu zorunlu bağlantıyı görüyor muyum? *Burada ben deneye bir şey katıyorum.* Bununla birlikte birtakım bilgileri, deney kaynaklarından türetilmiş oldukları halde, a priori gibi kabul ederiz. Doğrudan doğruya deneyden değil de, kendisini deneyden çıkardığımız genel bir kuraldan türettiğimiz için bu bilgilerin a priori olduğunu sanırız. Örneğin: Evinin temellerinin altını kazan birisi için evinin yıkılacağını a priori olarak bilebilirdi deriz. Oysa bu kimse bunu a priori olarak hiç de bilemezdi; çünkü cisimlerin ağır olduğunu, altlarından dayanakları çekilirse düştüklerini daha önce deneyden öğrenmiş olması gerekirdi. İşte bundan dolayı a priori bilgiler deyince Kant, şu ya da bu deneyden değil de, saltık olarak her türlü deneyden bağımsız olarak meydana gelen bilgileri anlıyor. A priori bilgilerden de empirik olanla hiç karışmamış olanlarına ise salt bilgi diyor. Örneğin, «her değişmenin bir nedeni vardır» önermesi a priori bir önermedir, ama salt değildir, çünkü değişme ancak deneyden çıkarılabilen bir kavramdır.

Salt bilgiyi empirik bir bilgidен güvenle ayırdedebilecek belirtileri Kant zorunluluk ve tümellik olarak gösteriyor.

Bir önerme zorunlu olarak düşünülüyorsa o önerme a priori'dir, deneyin gösterdiği şey zorunlu olamaz, deney bize bir şeyin şöyle ya da böyle olduğunu öğretirse de başka türlü olamayacağını öğretmez. Öyleyse zorunluluğun olduğu yerde a priorilik vardır. Sonra deney, yargılarına hiçbir zaman kesin bir tümellik veremez, onun için şöyle denir: Şimdiye dek görüp bildiklerimize göre şu ya da bu kuraldan bir ayrılma olmamıştır. Demek ki bir yargı kesin bir tümellikle düşünülüyorsa, hiçbir olağandışıya yer verilmiyorsa, bu yargı deneyden türetilmiş olmayıp, saltık a priori geçerliktedir. Öyleyse zorunluluk ile kesin tümellik a priori bir bilginin güvenilir belirtileridir ve bunlar birbirlerine ayrılmayacak gibi de bağlıdırlar.

İnsan bilgisinde zorunlu ve tümel olan salt a priori yargıların gerçekten bulunduğunu göstermek için Kant matematiği örnek olarak verir. Matematiğin hemen bütün önermeleri a prioridir. Matematik bize deneyden bağımsız olarak a priori bilgide ne denli ileri gidebileceğimizin parlak bir örneğini verir.

## 2. SENTETİK A PRIORİ YARGILAR :

İmdi, insan bilgisinde a priori bilgilerin olduğu bir gerçek, ama bu a priori bilgiler deneyden çıkmıyor da nereden çıkıyor? İnsan aklı bu a priori bilgilere nasıl varabiliyor? Bu bilgiler insan aklının kendisinden çıkıyorlarsa, öyleyse akıl, kendi dışındaki dünya için ne hakla birtakım bilgiler ortaya atıyor?

Kant'a göre, aklımızın gördüğü işlerden büyük bir bölümü, belki de en büyüğü, nesnelerden edinmiş olduğu kavramların *çözümlemesidir*. Düşünmek bir bakıma bir çıkarımdır. Bir şeyden başka bir şeyi çıkarmaktır. «Bütün insanlar ölümlüdür» önermesinden tek tek insanların bu arada benim de öleceğimi çıkarırım. Bu tümdengelimli bir çıkarımdır. Ama bu mantıksal çıkarım bize yeni bir şey öğretir mi? Bu iş gerçi bize bir yığın bilgi sağlar gibi görünüyor, ama bunlar kavramlarımızın açıklanmasından, aydınlatılmasından başka bir şey değildirler, bize yeni bir şey öğretmezler. Oysa bilim birtakım bilgilere varmak ister. Yeni bilgilere de yalnızca çözümleme ile varılamaz. Yeni bilgilere varmak için elimizdeki konunun *çözümlemesiyle* çıkarılamayacak olan, bu konu içinde düşünülmemiş olan yeni bir yüklem bu konuya eklenmesi, katılması gerekir. Böylece Kant iki çeşit bilgiyi ayırmış oluyor.

Bütün yargılarda konunun yüklemle iki türlü ilintisi olabilir. Ya B yüklemi A konusuna (özne) bir şekilde bağlıdır, bu A kavramının içinde bulunan bir şeydir, bu kavramın dışına çıkmaz; bu şekildeki yargılara Kant *çözümsel* (analitik) yargılar diyor; bunlara *açıklayıcı* yargılar da denebilir. Ya da B yüklemi A kavramının dışında bulunur, A ile bağlantı içinde olsa da; bu şekildeki yargılara da *bireşimsel* (sentetik) yargılar diyor Kant; bunlara *genişletici* yargılar da denebilir. Çünkü *çözümsel* yargıların konu kavramına hiçbir şey katmamalarına karşılık *bireşimsel* yargılar konu kavramına, bu kavramda hiç de düşünülmemiş olan ve bu kavramın *çözümlemesi* ile çekip çıkarılamayacak olan bir yüklem katarlar. *Çözümsel* yargılar *önsel* (a priori) yargılarıdır, bunları deneye dayatmak saçma olur; çünkü bunlar kavramın dışına çıkmayan yargılardır, deneyin tanıklığına gereksinimleri yoktur. Örneğin «bütün cisimler yer kaplar» önermesi *çözümsel* bir yargıdır. Çünkü yer kaplama cisim kavramının içindedir. Bu önerme *önsel* bir önermedir, bir deney yargısı değildir. Çünkü deneye geçmeden önce yargının bütün koşulları kavramda zaten bulunuyordu.

Deney yargılarının ise tümü *bireşimseldir*. Örneğin «bütün cisimler ağırdır» önermesinde cisim kavramına, bu kavramın içinde bulunmayan, ancak deneyle bu kavrama bağladığımız ağırlığı da ek-

lemiş oluyorum. Böylece ağırlık yüklemine cisim kavramına eklenmesi bize bireşimsel bir yargı veriyor. Demek ki ağırlık yüklemine cisim kavramı ile birleştirilmesi (Synthesis) deneye dayanır.

Çözümsel yargılar bilgimizi genişletmiyordu. Öyleyse *bilim* ancak *bireşimsel yargılarla* iş görebilir; gerçeklik üzerinde bize bir şey öğreten bireşimsel önermelerdir. Ama bilim kullandığı önermelerin *zorunlu* olmasını ve *tümel* olarak geçmesini de ister. İşte bilim için önemli olan, öyle bilgiler toplamaktır ki, bunlar hem önsel olsunlar, hem de kavramın dışına çıksınlar. Bütün bilimler bu çeşitten önermeler kullanır; bunlara *bireşimsel önsel (sentetik a priori) önermeler* denir.

Bireşimsel önermelerde kavramın dışına çıkılıyor, konuya bir şey daha, bir X katılıyordu, bunu da bize deney sağlıyordu. Ama bireşimsel önsel yargılarda bu yardımcı araç yok. Örneğin «her olup bitenin bir nedeni vardır» önermesinde neden kavramı, olup biten varlığın büsbütün dışındadır, onun içinde değildir. Öyleyse genel olarak olup bitene bakıp ondan büsbütün başka olan bir şeyi ona nasıl bağlıyorum ve onunla zorunlu olarak ilişkili olduğunu nasıl biliyorum? «Burada anlığın (Verstand) A kavramının dışında bu kavrama yabancı olan, ama yine de ona bağlı saydığı bir B yüklemine bulduğunu sanırken dayandığı bu bilinmeyen X nedir?» (r.V.47-B 13). Nasıl oluyor da anlığımız kavramın dışında ona yabancı olan bir yüklemi bu kavrama bağlayabiliyor? Bunu yaparken dayandığı şey nedir? Bu, deney olamaz. Çünkü sözü geçen ilke deneyin sağlayacağından daha büyük bir tümellik ve zorunlulukla, dolayısıyla önsel olarak geçer; yalnızca kavramlarla bu ikinci tasarımı birincisine ekler. Öyleyse yukardaki soruyu şöyle formülleyebiliriz: Nasıl oluyor da anlığımız deneye dayanmadan bu bireşimi (Synthesis) yapabiliyor? *Bireşimsel önsel yargılar nasıl olanaklıdır?* İşte Kant'ın deyişiyle, deneyden bağımsız olan salt aklın eleştirisinin ana sorusu budur.

Matematik yargıların hepsi bireşimseldir, ama aynı zamanda empirik değildirler, önsel yargılardır.  $7+5=12$  örneğinde, bu 7 ile 5'in birleşimini düşünmekle 12 kavramı da düşünülmüş olmaz. 12 kavramını bulabilmem için, bu kavramlardan birini karşılayan görüyü yardıma çağırıp, örneğin 5 parmağımın ya da 5 noktanın yardımı ile görüde verilmiş olan 5'in birimlerini art arda 7 kavramına ekleyerek bu kavramların dışına çıkmam gerekir. Görüntün yardımına başvurmadan yalnızca kavramlarımızın çözümlenmesiyle toplamı hiçbir zaman bulamayız. Salt geometrinin önermeleri de bireşimsel önsel önermelerdir. Örneğin iki nokta arasındaki doğru çizginin en kısa olduğu önermesi de bireşimsel bir önermedir, çünkü

doğru kavramı bir büyüklüğü değil, yalnızca bir niteliği gösterir, demek ki *en kısa* kavramı *eklenmiştir*, burada da bireşimin olanaklı olması için *görünün* yardımı gelmesi zorunludur. Burada yüklem konu kavramına zorunlu olarak bağlıdır, ama bu zorunluluk kavramın kendisinde bulunan bir zorunluluk olmayıp, bu kavrama katılması gereken bir görü yüzünden bu bağlılık zorunlu olur:

Doğa bilimlerinde de bireşimsel önsel yargılar ilkeler olarak vardır. «Cisimler dünyasındaki bütün değişmelerde maddenin niceliği değişmez kalır», «her devinimde etki ve tepki birbirine eşittir» önermelerinde olduğu gibi. (r.V.50-B 17).

### 3. TRANSENEDENTAL FELSEFE :

«İnsan aklının doğası için kaçınılmaz bir bilim» (r.V.50-B 18) olarak görülen fizikötesinde de, gerçek bir bilim olabilmesi için, bireşimsel önsel bilgiler olmalıdır. Örneğin «dünyanın bir başlangıcı var mı yoksa öncesiz mi?» gibi soruları yanıtlamak için salt aklın gücünün kendisiyle yetinilemez. Fizikötesi, nesnelerinin bilinmesi ya da bilinmemesi bakımından bir kesinliğe ulaşmak, sorularının konuları karşısında aklın gücü ve güçsüzlüğü üzerinde bir karar vermek, böylece de salt aklımızın bilgilerini ya güvenle genişletmek ya da onlara belli sınırlar koymak zorundadır. Kant'ın ereği, bilgi alanında güvenilir, belli, temiz sınırlar çizmektir. Aklın eleştirilmeden dogmatik olarak kullanılması insanı temelsiz savlara vardırır, aklın eleştirilmesi ise insanı zorunlu olarak bilime ulaştırır. Aslında Kant'ın «Salt Aklın Eleştirisi»de eleştirdiği de «akıl yetisinin kendisi»dir (r.V.56-B 27). Akıl önsel bilginin ilkelerini sağlayan yetidir. Salt akıl da, bir şeyi, işin içine hiç deney karıştırmadan yalnızca önsel olarak bilmeye yarayan ilkeleri içine alan akıldır.

«Nesnelerle değil de, genel olarak nesneleri önsel olarak bilişimizle uğraşan her bilgiye» (r.V.55-B 25) Kant transsendental diyor-du. Bu gibi kavramlardan kurulu bir dizgeye de (sistem) *transsendental felsefe* adını verir. Bu felsefenin konusu nesnelerin yapısı olmayıp, bu nesnelerin yapısı üzerine yargıda bulunan anlaktır, hem de yalnız önsellik bakımından ele alınan anlık. Transsendental felsefe salt aklın bütün ilkelerinin bir dizgesidir. Böyle bir bilimi bölümlerken en çok dikkat edilecek nokta: «İçlerinde empirik bir şey bulunan kavramlardan hiçbirinin» (r.V.58-B 28) bu bilime alınmamasıdır, önsel bilgilerin büsbütün salt olmasıdır.

Kant'a göre insan bilgisinin, belki de bizce bilinmeyen bir kökten çıkmış olan, iki gövdesi vardır: *duyarlık* ile *anlık*. Duyarlık ile bize nesneler *verilir*, anlık ile bu nesneler üzerinde *düşünüür*. Transsendental felsefe adını alacak bir bilimin salt önsel önermelerden kurulu olması gerektiğini söyledikti. Öyleyse *duyarlık*, ancak, nesnelerin bize verilmelerinin koşullarını oluşturan önsel tasarımlar kendisinde varsa, transsendental felsefeye girebilir. «Duyarlığın önsel ilkeleri üzerindeki bir bilime» de, Kant, *transsendental estetik* diyor (r.V.64-B 35). (Burada estetik sözü bugün kullanılan anlamda değil, Aisthesis=duyum, duyarlık *duyu bilgisi*); «salt düşünmenin ilkelerini içine alan bilime» de *transsendental logik* diyor (r.V.63-B 33). Transsendental estetik'te duyarlığın kalıpları (form) aranıp incelenir, transsendental logik'te düşünmenin kalıpları (form).

#### 4. TRANSENDENTAL ESTETİK :

Bir bilginin nesnelerle (objelerle) ilgisi ne biçimde olursa olsun, yine de ona nesnelerle doğrudan doğruya ilgi kurduran *görüldür*. Bu görüş ise ancak nesne bize verildiğinde ortaya çıkar, bu da yine nesnenin, ruhu belli bir şekilde uyarması ile olanaklı olur. «Nesnelerin bizi uyarışı yüzünden tasarımlar edinme yeteneğine (Receptivitaet) *duyarlık* denir» (r.V.63-B 33). Demek ki duyarlık yolu ile bize nesneler *verilirler* ve ancak duyarlık bize görüler sağlar. Duyarlığın alıcılığına karşılık anlık etkindir (*spontan*); anlık ile duyarlıkla verilen nesneler üzerinde *düşünüür* ve kavramlar oluşturulur. Ama bütün düşüncenin, ister doğrudan doğruya, ister dolaşısıyla, görülerle, böylece de duyarlıkla ilgisi olması gerekir, çünkü hiçbir nesne bize başka bir biçimde verilemez. İnsan düşüncesi ancak duyulur görüş ile bir içerik kazanır.

Görüngüde duyumu karşılayana, Kant, görüngünün maddesi, çeşitli görüngülere bir düzen veren şeye de görüngünün biçimi (formu) diyor. Bütün görüngülerin maddesi (duyum) bize sonsal (a posteriori) olarak verilmiştir, ama formları, Kant'a göre, ruhta önsel (a priori) olarak bulunmalıdır, çünkü duyumların belli bir form içine kondukları şey yine duyum olamaz. Öyleyse duyulur görülerin salt formuna ruhta a priori olarak rastlanacaktır. İçlerinde duyumla ilgili hiçbir şeyin bulunmadığı tasarımlara da salt tasarımlar denir. Duyarlığın bu salt formunun kendisine de *salt görüş* diyor Kant. (r.V.64-B 34) Salt görüş duyuların gerçek bir nesnesi ya da duyum olmadan da, duyarlığın yalnızca bir formu olarak ruhta a priori bir

şekilde meydana gelir. Böylece Kant transsendental estetik'te, ilkin, geriye empirik görüden başka bir şey kalmaması diye, anlığın kavramlarla düşündüklerini çekip çıkararak, duyarlılığı ayırır. İkinci olarak da, geriye salt görüden ve görüngülerin yalnızca formundan, yani duyarlılıkta a priori'yi sağlayan o biricik şeyden başka bir şey kalmaması diye, bu görüden duyumla ilgili olan her şeyi ayırır. Duyulur görünümün a priori bilgi ilkeleri olarak da Kant iki salt formu saptar, bunlar da *uzay* ile *zamandır*. Böylece, duyarlılığın a priori ilkeleri olduğunu göstermesi Kant'ın en özgün yanıdır. Kant'ın düşünme biçiminde devrim yapacak büyük buluşu da budur.

Dış duyu aracı ile biz nesnelerin uzay içinde bulunduğunu tasarlarız. İç duyu aracı ile biz ruhun kendisini ve iç durumunu görürüz, bunu da ancak belli bir form —zaman— yapabilir, öyle ki iç belirlemelerle ilgili olan her şey, zaman bağlantıları içinde tasarlanır. Öyleyse zaman dışarda bir şey olarak görülmez, uzay da bizde bulunan bir şey olarak görülmez.

İmdi, uzay ve zaman nedir? Demokritos ve sonraları Newton'un ileri sürdüğü gibi gerçek varlıklar mıdır? Yoksa uzayı maddenin, nesnenin öz-niteliği olarak öne süren Descartes'in sandığı gibi yalnızca nesnelerin belirlenimleri mi? Ya da Leibniz'in dediği gibi, nesneler görülmedikleri zaman bile nesnelerin kendisinde bulunan ilinekleri mi? Ya da uzay ve zaman yalnızca görünümün formu ile dolayısıyla da ruhumuzun subjektif (subjektif burada öznelin —süjelerin— tümü için aynı bir geçerliliği olan anlamında) yapısı ile ilgili olan, bu yapı olmadan hiçbir nesneye bu yüklemeleri ekleyemediğimiz şeyler midirler? (Bu son tanımlama Kant'ın kendisinin görüşüdür.)

Bu görüşlerden hangisinin doğru olduğuna karar vermek için bir açıklama yapılması gerektiğini ve açıklamanın, kavramın a priori olarak verildiğini gösteriyorsa, metafiziksel bir açıklama olacağını söylüyor Kant. (r.V.66-B 38).

1. İlkın uzay ve zaman herhangi bir deneyden çıkarılmış empirik kavramlar değildirler. Çünkü belli duyumların benim dışımda olan herhangi bir şeye bağlanmaları için ve nesnelerin başka başka yerlerde bulunduklarını tasarımılayabilmem için «uzay tasarımının *temelde bulunmuş* olması gerekir.» (r.V.67-B 38). Bundan dolayı uzay tasarımı deneyden çıkarılmış olamaz, dış deneyin kendisi bile ancak bu tasarım yüzünden olanaklı olur. Aynı şekilde zaman tasarımı da a priori olarak temelde bulunmasaydı, aynı zamanda olma ya da art arda gelme algılanamazdı.

2. İkinci olarak, uzay, bütün dış görülerin temelinde bulunan zorunlu a priori bir tasarımdır, zaman bütün görülerin teme-

linde bulunan zorunlu bir tasarımdır. Uzayın olmadığı hiçbir zaman tasarımlanamaz, ama içinde nesnelerin olmadığı bir uzay pekâlâ düşünülebilir. Öyleyse uzay, görüngülere bağlı olan bir belirlenim değil, «görüngülerin olanaklı olmasının koşuludur.» (r.V.67-B 39). Görüngüler bakımından zamanın kendisi de ortadan kaldırılamaz, oysa görüngüler zamanın dışına çıkarılabilir. Öyleyse zaman a priori olarak verilmiştir. Görüngülerin hepsi ortadan kaldırılabilir, ama zamanın kendisi bu görüngülerin görülenmelerini sağlayan bir tasarım olması bakımından ortadan kaldırılamaz. Zaman genel olarak bütün görüngülerin önsel (a priori) koşuludur. Uzay dış görünün kalıbı (formu) olduğundan, yalnız dış görüngülerin önsel koşuludur. Buna karşılık zaman bütün görüngülerin önsel koşuludur, çünkü konusu ister dış nesneler olsun, ister olmasın bütün tasarımlar, ruhun belirlenimleri olmaları bakımından hep bir iç durumla ilişkilidirler, bu iç durum da iç görünün formu olan zamana bağlıdır; böylece de zaman iç görüngülerin doğrudan doğruya, dış görüngülerin de dolayısıyla önsel koşuludur.

3. Uzay ve zaman düşünce ile varılan (diskursiv-gidimli) ya da tümel kavramlar olmayıp, duyulur görünün salt kalıplarıdır (formlarıdır). Çünkü ancak tek bir uzay ve tek bir zaman tasarımlanabilir. Aynı uzaylar ve aynı zamanlar yalnız bir ve aynı tek bir uzayın, bir ve aynı tek bir zamanın parçalarıdır. Bu parçalar her şeyi içine alan tek uzaydan önce gelemeyiz. Uzay bu parçalardan kurulmuş değildir, aslında uzay ve zaman tektirler. Onlardaki çeşitlikler yalnızca sınırlamalardan gelir. Bundan da uzay bakımından görüldükte, uzayla ilgili bütün kavramların temelinde empirik olmayan bir görünün, önsel bir görünün bulunduğu açıktır. Bundan dolayı geometrinin bütün ilkeleri de —örneğin «bir üçgenin iki kenarının toplamı üçüncü kenardan büyüktür» önermesi, çizgi ve üçgen kavramlarından çıkarılmış olmayıp— bir görüden, hem de önsel olan bir görüden zorunlu bir kesinlikle çıkarılmıştır. «Başka başka zamanlar aynı anda olamazlar» önermesi de tümel bir kavramdan çıkarılamaz, bu önerme de önsel bireşimsel (sentetik a priori) bir önermedir, o da bir görüden, zaman tasarımından doğrudan doğruya çıkarılmıştır. Bu önermeler deneyden de çıkarılamaz, çünkü deney ne sağlam bir tümellik, ne de zorunlu bir kesinlik verebilir. Oysa bu önermeler zorunlu ve tümel olarak geçerler. Görülüyor ki bu önermeler ne tümel kavramlardan çıkarılmışlardır, ne de deneyden, yalnızca önsel bir görüden zorunlu bir kesinlikle çıkarılmışlardır.

4. Uzay ve zaman verilmiş sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanabilir. Belki her zaman büyüklüğü, ancak kendisine temel

Her tek bir zamanın sınırlamaları ile olanaklıdır. Öyleyse zaman tasarımı da sınırsız olarak verilmiş olması gerekir. Ama bir nesnenin her parçası ve her çeşit büyüklüğü ancak bir sınırlama ile kesin olarak tasarımlanabileceğine göre, tasarımın bütünü kavramlarla verilemez, oysa uzay ve zaman sonsuz olarak düşünülebilir, çünkü uzayın ve zamanın bütün bölümleri aynı zamanda sonsuzdurlar. Öyleyse uzay ve zaman tasarımları önsel bir *görüdürler*, bir kavram değil.

Uzay ve zamanın bu önselliğinden bireşimsel önsel bilgilerin olanağı da doğar. Bütün geometri ilkeleri ve zamanın belitleri —axiom— (zaman yalnızca tek boyutludur, başka başka anlar aynı zamanda doğillerdir, art arda gelirler), ayrıca devinim öğretisi de ancak uzay ve zamanın önsel bir *görü* olması ile apodiktik, yani zorunlu bir kesinlik kazanırlar. Geometrinin bütün önermeleri apodiktiktir, demek ki bunların zorunlu oldukları bilinmektedir, örneğin: «uzayın yalnız üç boyutu vardır» önermesi ne empirik önerme ne de deney yargısı olabilir, ne de bunlardan çıkarılabilir. Öyleyse bu gibi önermelerin, uzay üzerine böyle bir bilginin, olanaklı olabilmesi için uzay tasarımının önsel bir *görü* olması, yani nesnenin algılanmasından önce bizde bulunması, dolayısıyla salt olan, empirik olmayan bir *görü* olması gerekir.

Burada şöyle bir soru ile karşı karşıya geliyoruz: Nesnelerin kendisinden önce gelen, kendisinde bu gibi kavramların önsel olarak belirlenebildiği bir *görü* nasıl oluyor da ruhta bulunabiliyor? Yukardaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Kant'a göre, uzay ve zamanın öznal bir kaynağı vardır. Uzay ve zaman yalnızca özcede bulunurlar; ve öznenin biçimsel bir niteliği olarak nesnelerce uyarılıp nesnelerden doğrudan doğruya tasarımlar, başka deyişle *görü*ler elde etmesi dolayısıyla, böylece de genel olarak dış duyunun formu olması bakımından uzayın, iç duyunun formu olması bakımından da zamanın özcede bulunmaları gerekir.

Bundan böyle Kant'a göre, uzay ve zaman kendi başlarına var olan, ya da nesnel bir belirlenim olarak nesnelerde bulunan, böylece nesnelerin *görü*lerinin bütün öznal koşullarından sıyrıldığında bile var olmalarını sürdüren bir şey değildirler (r.V.70-B 42, 76-B 49). Çünkü ne saltık ne de görelî belirlenimler, ilgili oldukları nesnelerin var olmasından önce, dolayısıyla da önsel olarak *görü*lenemezler. Oysa uzay ve zaman, bizim *görü*lerimiz için öznal koşullarından başka bir şey olmayınca, nesnelerden önce, böylece de önsel olarak tasarımlanabilirler.

Uzay dış duyunun, zaman da iç duyunun formundan başka bir şey değildirler, yani uzay ve zaman duyarlılığın öznal koşuludurlar;

bizim için dış görü ancak uzayla, iç görü de ancak zamanla olanaklı olur. Öznenin alıcı olmasından dolayı nesnelerce uyarılması, zorunlu olarak bu nesnelerin bütün görülerinden önce geldiği için, bütün görüngülerin formu olan uzay ve zamanın bütün gerçek algılardan nasıl önce olduğu, dolayısıyla da nasıl ruhta önsel olarak verilmiş olabileceği, Kant'a göre, böylece kolayca anlaşılır.

Bundan dolayı uzayın ve zamanın sözünü yalnız insan bakımından edebiliriz. «Ancak kendisiyle dış görüyü edinebileceğimiz önsel koşulu, yani nesnelerce uyarılabilmemizi bir yana bırakacak olursak, uzay tasarımı hiçbir şey dile getirmez.» (r.V.71-B 42). Aynı şekilde kendi kendimizi içten görüleme ve bu görü aracılığı ile tasarımlama yetisi içinde bütün dış görüleri kavrama biçimimizi bir yana bırakır, böylece de nesneleri kendi başlarına var olabilecek şekilde alırsak, zaman hiçbir şey değildir (r.V.78-B 51). Uzay ve zaman tasarımı, ancak nesneler bize göründüklerinde, yani duyarlılığın konuları (*objeleri*) olduklarında nesnelere eklenebilir. Öyleyse uzay ve zamanın ancak görüngüler bakımından bir gerçekliği vardır, çünkü duyularımızın konusu (*objesi*) olarak kabul ettiğimiz şeyler nesnelerdir; ama görümüzün duyarlığını, yani bize öz olan o tasarımlama biçimini bir yana bırakır da *genel olarak nesnelerin* sözünü edecek olursak uzay ve zaman artık nesnel bir şey olmaktan çıkarlar. Demek ki uzay ve zaman bizim (insanların) —duyulur olan, yani nesneler tarafından uyarıldığı sürece ortaya çıkan— görümüzün önsel koşullarından başka bir şey değildirler ve öznenin dışında kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Ama nesnenin her türlü görüşü bir yana bırakılır da genel olarak nesnenin kendisinin sözü edilirse, o zaman nesnelerin uzayda ve zamanda bulunduğunu söyleyemeyiz. Öyleyse şu koşulu eklemek gerekiyor: Duyulur görünün konuları olarak bütün nesneler, görüngüler olarak uzayda ve zamanda bulunurlar. Duyarlığın özel koşullarını nesnelerin değil de, yalnızca bunların *görüngülerinin* olanaklı olmasının koşulları olarak alabileceğimiz için bizce dışarıda görülenebilen bütün nesneleri içine aldığını söyleyebiliriz, ama görülensinler görülmesinler nesnelerin kendisini değil. Örneğin: «Bütün nesneler uzayda yan yana bulunurlar» önermesinin, ancak bu nesneler duyusal görümüzün konuları (obje) olarak alınırılsa bir geçerliği vardır. Öyleyse burada bir koşul ileri sürmüş oluyoruz. Ama «bütün nesneler, dış görüngüler olarak, uzayda yan yana bulunurlar» dersek, o zaman bu önermenin hiçbir koşula bağlı olmayan bir geçerliği olur.

Böylece Kant uzay ve zamanın *empirik bir realitesini*, yani duyularımıza verilebilecek olan bütün nesneler bakımından *objektif bir geçerliği* olduğunu ileri sürer. Görümüz her zaman duyulur ol-

duğundan, uzay ve zaman koşuluna bağlı olmayan bir obje hiçbir zaman deneyde bize verilemez. Buna karşılık, Kant, uzay ve zamanın mutlak bir realitesi olduğunu ileri süren, uzay ve zamanı bir özellik olarak nesnelere bağlayan her türlü görüşü yadsır. Nesnelerin kendisinde bulunan özellikler, zaten hiçbir zaman duyular yolu ile bize verilemezler. İşte burada Kant, uzayın ve zamanın *transcendental idealitesini*, yani duyularımızı aşan idealitesini ileri sürer. Buna göre uzay ve zaman, duyulur görünümün öznel koşulları bir yana bırakılacak olursa, hiçbir şey değildirler ve ne bir töz (subtans) ne de bir ilinek (accidens) olarak nesnelerin kendisine yüklenilemezler. r.V.71 v.d.-B 44, 78 v.d. - B 52).

Bundan başka uzayda görülen hiçbir şey nesnenin kendisi değildir: uzay nesnelerin kendisine ait form da değildir. Zaten biz objelerin kendisini bilemeyiz ve bizim dışarıdaki objeler dediklerimiz yalnızca duyarlılığımızın tasarımlarıdır, bunların formu da uzaydır, iç duyularımızın formu da zaman. Nesnenin kendisini ise bu tasarımlarla bilemeyiz, nesnenin kendisi hiçbir zaman oluşturulup aranamaz da.

Ama duyularla ilişkili olup da aynı zamanda önsel olan, uzaydan ve zamandan başka hiçbir şey de yoktur, öyleyse bireşimsel önsel (sentetik a priori) önermeleri olanaklı kılan da uzay ve zaman tasarımlarıdır.

«Buna göre uzayla zaman, önsel olarak çeşitli bireşimsel bilgilerin kendisinden çıkarılabildiği iki bilgi kaynağıdır» (r.V.81-B 55), uzay bilgisi ve bağlantıları bakımından salt matematik buna parlak bir örnektir Kant'a göre. Kısaca uzay ve zaman her çeşit duyulur görünümün salt formlarıdır, böylece de bireşimsel önsel önermeleri olanaklı kılarlar. Ama bu bilgi kaynakları yalnızca duyarlılığın koşulları olmakla kendi sınırlarını önsel olarak belirlerler, böylece bunlar kendinden nesneler olarak değil, görüngüler olarak incelenen objelere uygulanırlar. Bunların geçtiği alan yalnızca görüngüler alanıdır, bu alanın dışına çıkılırsa bu formlar nesnel olarak kullanılamazlar.

##### 5. TRANSCENDENTAL ANALİTİK:

İnsan bilgisinin, Kant'a göre, iki gövdesi olduğunu söylemiştik: *Duyarlık ile anlık*. Duyarlığı transscendental estetik bölümünde inceleyen Kant, anlığı da transscendental analitik bölümünde ince-

ler. Duyarlık ile bize objeler *verilir*, anlık ile bu objeler üzerinde *düşünüdür*. Anlığı «Salt Aklın Eleştirisi»nin ikinci bölümü olan transsendental logik'in birinci kesiminde, transsendental analitik bölümünde ele alır Kant. Anlığımız işin içine karışmadan hiçbir bilgi meydana gelemez Kant'a göre. Anlık ile objeler düşünülür derken, bu düşünme nedir? Duyarlıkta bize objeler verilmişti. Gözlerimi açarım ve karşımda renkleri, sesleri v.b. olan bir dünyayı verilmiş olarak bulurum. Öyleyse algı bize verilmiş bir şeyi sağlıyor. Düşünme ise bir edimdir (akttır), bir etkinliktir. Biz düşünmede duyarlıkla bize verilmiş olan gereçleri işleriz. Bu da bir bağlama, bir birleştirme, bir *synthesis* aktıdır. Bundan dolayı her bilgide mutlaka iki yan vardır: 1. Algı ile sağlanmış olan gereçler, 2. Düşünmenin bağlayıp birleştirici etkinliği.

Düşünmede algıdan alınan birçok şeyler, birtakım kavramlar altında toplanırlar. Örneğin, «bu yazı tahtası karadır» önermesinde ben bu yazı tahtasını kara kavramı altına koymuş olurum. Bu kavram altına koymaya *yargı* denir. Bütün düşüncelerimiz yargılar şeklinde olur. Demek ki *düşünme yargıda dile gelen bir synthesis*'tir. Ancak düşünmede bir gerece de gereksinme vardır. Bu gereç de ancak algı ile elde edilebilir. Öte yandan hiçbir algı da yoktur ki içine düşünme edimi karışmamış olsun. Tebeşir örneğini alalım. İngiliz filozofları —bir Berkeley, bir Locke, bir Hume— bu cisim dediğimiz şeyin duyumların bir toplamı olduğunu ileri sürüyorlar. Onlara göre tebeşir demek, gördüğüm renktir, dokunduğum sertliktir, yere bıraktığım zaman çıkardığı sestir, yani bütün bu izlenimlerin toplamıdır. Ama gerçekte böyle midir? Kant buna şöyle cevap verirdi: Bu tebeşir dediğim cisim, bu duyumların yalnızca toplamından kurulu bir şey olamaz. Bunlar bir de düşünme eylemimle bu duyumlarımı *birlik* haline getirdiğim bir *bütündür*. Bu duyumların çokluğundan bir objenin meydana gelmesi için çeşitli edimlerin işine karışması gerekir.

Düşünmemizdeki bu edimler, birtakım birleştirici kavramlar olmasaydı, bu evren insan için kaotik, karışık bir evren olurdu. İşte algıların bu kaotik dünyası içinde düzenli bir dünyanın meydana gelmesini sağlayan, düşünmemizdeki bu birleştirici edimlerdir. Kant düşünmemizin böyle bağlayıcı, birleştirici 12 tane formu olduğunu söyler. Bunlara da *kategoriler* adını verir. Bilgimizde, yargılarımızda bu 12 kategori zorunlu, kaçınılmaz rol oynar.

## Kategoriler çizelgesi (r.V.118)

1

*Nicelik*

Birlik

Çokluk

Bütünlük

2

*Nitelik*

Gerçeklik

Hiçlik (Olumsuzlama)

Sınırlama

3

*Bağıntı: (Relation)*İçinde olma ve altında olma  
(töz ve ilinek)Nedensellik ve bağlılık  
(neden ve etki)Topluluk (eyleyenle edilgin olan  
-eyleme uğrayan- arasındaki  
karşılıklı etki)

4

*Kiplik: (Modalite)*

Olanak-Olanaksızlık

Varolma-Varolmama

Zorunluluk-Rastlantısallık

Bunlar bilğimiz için zorunlu olan kavramlardır. Ama algıdan ve deneyden gelmezler, demek ki önsel (a priori) kavramlardır. Bu kavramlar olmadan bizim için nesneler dünyası meydana gelemez. Bütün algılarımıza temel olan kavramlardır. Böylece Kategoriler, salt düşünmeden çıkan bağlayıcı kavramlardır. Salt düşünmeden çıkan bu formlar bizim anlığımızın ortaya koyduğu şeylerdir. Öyleyse biz bunu ne hakla gerçekler dünyasına da aktarıyoruz? Örneğin, neden-etki, töz-ilinek kavramları salt anlığın yarattığı kavramlardır. Ama biz gerçek olan dünyada da bir neden-etki bağlantısının, bir töz ve ilineklerin bulunduğunu iddia ediyoruz. Bunu ne hakla yapabiliyoruz? Kant bu soruyu yanıtlamak için salt anlık kavramlarının bir deduktion'unu yapar.

Kant, başlıca araştırdığı şey olan kategorilerin transsendental deduktion'unu «salt anlık kavramlarının deduktion'u» başlığı altında inceler ve bu bölümü, «Eleştiri»nin önsözünde, yapıtının en önemli ve en güç bölümü olarak belirtir. Duyarlığın yalın tasarımı ile anlığın yalın kavramlarının yapısını çıkış noktası olarak alır. Bu ilkelerin, görüngülerin nesnelleşmesini (objektivation) nasıl

zorunlu olarak yarattıklarını gösterir. Duymak için duyarlığın yasalarına göre düzenlenmiş bir çokluk gerekir; düşünmek için de anlığın yasalarına göre düzenlenmiş madde (duyu gereçleri) gerekir.

Böylece, Kant'ın o zamana değin deney kavramları olarak kabul ettiği kavramların —varoluş ve nedensellik gibi— düşünme yasaları olduğu, uzay ve zamanın duyarlığa bağlı oluşu gibi bunların da anlığa bağlı olması gereken düşünme yasaları olduğu bulunmuş oluyordu. Bu kavramlar\* deneyle kurulmuyor, deney onlarla kuruyor. Ancak, bu kavramlar bizim düşünmemizin yaratmaları olduğuna göre, bu kavramları gerçek dünyaya ne hakla aktarıyoruz? İşte sorunun çözülmesinin bağlı olduğu nokta, «salt anlık kavramlarının deduktion'u» ile ilgilidir. Bunu çözmek için şu düşünceye dayanıyor Kant: Bu evren bizim düşünmemizle, bizim kavramlarımızla ortaya çıkmış bir evrendir. Bu dünya bizim düşünmemizin bir ürünüdür. Bu nesneler dünyası bizden bağımsız bir şey değildir, bizim düşünmemizin etkinliği, aktifliği sonunda ortaya çıkan bir şeydir. Bu nesneler dünyası bir görüngüler, fenomenler dünyasıdır ve bu görüngüler dünyası iki yolla biçimlenir: 1. Düşünme edimi, 2. Algılar. Algıda verilmiş gereçleri düşünmemizin bağlayıcı formları ile işleyince bu dünya ortaya çıkar. Bu düşünme edimi sonunda iki şey belirir: Bir yanda objeler dünyası, öte yanda şimdi şu anda düşünen kişi olan özne (süje). Bu objeler algılandıklarında değil, bunlar tamalgılarının (apperzeption) düşünüldüklerinde ortaya çıkar diyor Kant. İşte bu tamalgı sırasında bir de kendi özümüz bulunduğunun farkına varırız. Bizim karşımızda bir nesneler dünyası var ve kendimizi bu nesneler dünyası ile ilişkili biliriz. Bu özne (süje) ve nesne (obje) birbirine bağlıdırlar. Bu objelerle bağlantı kurma, onları her bilebilme, bilen bir süjenin, bir bilincin de varolmasını zorunlu olarak gerektirir. Bu bilinç nesneleri bilebildiği gibi kendi kendini de bilebilir. Ama bunu çoğu kez düşünmeyiz, kendi kendimizin farkında olmayız. Ama her objeyi bilmede, bir kendi kendini bilme de, olanak olarak, vardır. Kant düşünmedeki bu «ben»e, bu bilince «tamalgının transsental birliği» diyor.

Tasarımların çeşitliliği, yalnızca alıcı durumda olan bir görüde bize verilmiştir. Ancak, bu çeşitliliğin bağlanıp birleştirilmesi duyular yolu ile olamaz; duyulur görünümün salt formunda da bulunamaz. «Bu birleştirme tasarım gücünün etkinliğinin (spontaneite) bir edimidir» (r.V.137-B 130). Bu tasarım gücüne de, duyarlıktan ayırmak üzere, anlık (verstand) adını verir Kant; böylece her bağlayıp birleştirme bir «anlık-eylemi»dir (Verstandeshandlung). Bir anlık eylemi olan bu birleştirmeye de *synthesis* der Kant. Nesnelerce verilmeyip yalnızca öznelerce meydana getirilebilen biricik tasarım da bu bağ-

layıp birleşmedir. Çünkü bağlayıp, birleştirme öznenin etkinliğinin (spontaneitesinin) bir edimidir. Bu synthesis'in karşıtı gibi görünen analysis ise bu synthesis'i gerekli kılmaktadır. Çünkü anlık, daha önce bağlayıp birleştirmeden hiçbir şeyi çözümleyemez.

Ama bağlayıp birleştirme kavramı, çeşitliliğin synthesis'inden başka, bir de bu çeşitliliğin birliğini de kendisiyle birlikte getirir. Bağlayıp birleştirme çeşitliliğin *sentetik* (bireşimsel) birliğinin tasarımıdır. Öyleyse, bu birliğin tasarımı bağlayıp birleştirmeden çıkmaz, tersine bu bağlayıp birleştirme kavramını olanaklı kılan, çeşitliliğin tasarımına eklenen bu birliğin tasarımıdır. Her çeşit bağlayıp birleştirme kavramlarından önce gelen bu birlik, birlik kategorisi de değildir. Çünkü kategori bu bağlayıp birleştirmeyi daha önceden gerekli kılar. Bu çeşitliliğin birliğini sağlayan nedir öyleyse?

«*Düşünüyorum* bütün tasarımlarımla birlikte *gidebilmelidir*.» (r.V.140-B 132). Yoksa düşünemeyeceğim bir şeyi tasarımılamış olduğumu söylemiş olurum. Her düşünmeden önce gelen tasarıma *görü* (Anschauung) diyordu Kant. Öyleyse görünün her çeşitliliğinin, bu çeşitliliği algılayan aynı öznedeki *düşünüyorum* ile zorunlu bir bağlantısı vardır. Bu çeşitten bir tasarım ise spontaneite'nin bir edimidir, o halde bu tasarım spontan olmayan yalnızca alıcı olan duyarlığa ilişkin bir şey olamaz. Bu tasarıma Kant empirik algıdan ayırmak üzere salt apperzeption (tamalgı) adını verir. Bilinçli algılama diyebileceğimiz bu tamalgı (apperzeption) bir kendi kendinin bilincine varmadır, bir özbilinçtir (Selbstbewusstsein) Kant'a göre. Bütün başka tasarımlarla birlikte gidebilmesi gereken ve her bilinçte bir ve aynı olan *düşünüyorum* tasarımını meydana getiren de bu özbilinçtir. İşte «bu tasarımın birliğine özbilincin (ya da apperzeption'un) *transscendental birliği*» (r.V.141-B 132) diyor Kant. Apperzeption (tamalgı) daki birliği sağlayan da bu apperzeption'daki bilinçtir, ben'dir. Çünkü, belli bir görüde verilen çeşitli kavramlar, bütünü ile bir özbilince ait olmasaydılar, bütünü ile benim tasarımlarım olmayacaklardı. Ama bu tasarımlar, ben bunların bilincine varmasam da, yine de genel bir bilince bağlı olacaklardır. Demek ki her algılamanın, her kavramının a priori önkoşulu olan apperzeption'daki bu bilinç, bu ben, bir birlik olarak, tek kişinin ben'leri değildir, bütün tek tek kişiler için olanaklı olan her bilginin, her kavramının koşulu olan bir ben'dir, bir bilinçtir.

Görüde verilmiş bir çeşitliliğin tamalgısındaki bu özdeşlik tasarımların bir bireşimine dayanır ve bu bireşimin bilinci ile olanaklı olur. «Çünkü çeşitli tasarımlarla birlikte giden empirik bilinç kendi başına dağınık bir durumdadır ve öznenin özdeşliği ile bağ-

lantısı yoktur» (r.V.142-B 133). Öyleyse her tasarımın bilincine varmamla bu bağlantı kurulmuş olmaz; bir tasarımı başka bir tasarıma *eklememle* ve tasarımların bireşiminin bilincine varmamla ancak bu bağlantı meydana gelir. Böylece verilmiş tasarımların çeşitliliğini bir bilinçte bağlayıp birleştirmekle bu tasarımlardaki bilincin özdeşliğini tasarımılamam olanaklı olur. Bu da, bu tasarımları bir özbilinçte birleştirebilirim demektir. Tasarımların çeşitliliğini bir *bilinçte* kavrayabildiğim içindir ki, bu tasarımların hepsine birden ben'im tasarımlarım diyebiliyorum; yoksa bilincine vardığım tasarımlar kadar çok ben'lerim olurdu.» Önsel olarak verilmiş olan görülerin çeşitliliğindeki bireşimsel birlik, öyleyse, *benim* her belli düşünmemden önsel olarak önce gelen tamalgının birliğinin temelidir» (r.V.144-B 134). Ama bağlayıp birleştirme objelerde bulunmaz, bağlayıp birleştirmeyi gerçekleştiren anlıktır. Zaten anlığın kendisi de önsel olarak bağlayıp birleştirme yetisinden ve verilmiş tasarımların çeşitliliğini tamalgının birliği altına götürme yetisinden başka bir şey değildir, bu da tüm insan bilgisinde en yüksek ilkedir.

Duyulur görünün salt formları olan uzay ve zaman henüz bilgi değildirler. Yalnızca bilginin olanağını sağlayan önsel görüş kalıplarıdır (formlarıdır). Uzay ve zaman içinde bir şeyi bilmek için, verilmiş çeşitliliğin bireşimsel bir biçimde bağlanıp birleştirilmesi gerekir. Bilincin bireşimsel birliği öyleyse her bilginin nesnel (objektif) koşuludur. Verilmiş tasarımların çeşitliliğini bir tamalgı altına götüren anlığın bu eylemi, aynı zamanda, bir yargıda verilmiş olan kavramları nesnel bir birlik halinde bağlayıp birleştirme eylemidir. Öyleyse verilmiş kavramların çeşitliliğini nesnel geçerli yargılar halinde bağlayıp birleştiren de bu anlık eylemidir.

Bütün duyulur görüler kategorilere bağlıdır, çünkü ancak kategorilerle bir duyulur görülerin çeşitliliği bir bilinçte bir araya gelebilir. Bundan da şu çıkar: Bir görünün verilmiş çeşitliliğinin empirik bilinci bir önsel salt bilince bağlı olduğu gibi, empirik görüşü de önsel salt bir duyulur görüye bağlıdır. Bu önerme ile de salt intellektuel kavramların deduktion'una bağlanmış oluyor Kant. Bununla da Kant «empirik görünün birliğinin, kategorinin verilmiş bir görünün çeşitliliğine dikte ettiği bir birlikten başka bir şey olmadığını» (r.V.157-B 145) göstermek ister. Kategoriler, yalnızca, bütün gücü düşünme olan, yani kendisine görüde verilmiş olan çeşitliliğin bireşimini tamalgının birliğine ulaştıran bir anlık için kurallardır. Başka deyişle Kategoriler anlığın başlayıcı formlarından başka bir şey değildirler. Öyleyse anlık kendi kendine hiçbir şey bilmez, ancak kendisine verilmiş olan görüşü, bilgi gereçlerine bağlayıp birleştirir ve düzenler.

Öyleyse bir objeyi düşünmekle bilmek aynı şey değildir. Bilginin iki parçası var: kavram ve görü. Kavramla bir obje düşünülür, görü ile obje verilir. Kavrama, bu kavramı karşılayacak olan hiçbir görü verilmemişse, bu kavram formu olan ama konusu olmayan bir düşünce olur ve bu kavramla hiçbir şey bilinmez, çünkü düşünce mi uygulayacağım hiçbir şey olamaz. Öte yandan bizim için olanaklı olan her görü duyusaldır; böyle olunca bizde bir objenin düşüncesi, bu düşünce duyu objeleri ile ilişkili ise ancak bilgi olur. Duyu dünyası ile ilgili olmayan salt kategorilere dayanan bir düşünme olabilir, ama bu boş bir düşünme olur. Bilgi duyularla verilmiş olan gereçlerin düşünme ile işlenmesidir. Bundan dolayı «görüsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördürler». İçleri duyu gereci ile dolmamış kavramlar boş olduğu gibi, kavramsız görüler de yalnız başlarına şekilsiz birer yığındırlar. Kavramın gerecini sağlayan görüdür, görünün birliğini sağlayan da kategori. Ancak bu ikisinin, duyarlılıkla anlığın birlikte çalışması ile bilgi oluşur. İşte duyarlılığın alıcılığının formları olan uzay ve zamanla, anlığın spontaneitesinin (etkinliğinin) formları olan kategoriler arasındaki bu ilgiyi göstermesi Kant'ın en önemli buluşlarından biridir. Kendisinden önceki metafiziklerin yanlışlığa düşmesi de bu ilgiyi görememektendir Kant'a göre. Öyleyse bilgiyi ancak deney dünyasından, Kant'ın diliyle söylersek, duyulur dünyadan (mundus sensibilis), yani fenomenler, görüngüler dünyasından elde edebiliriz. Bu görüngüler dünyası da bizim anlığımızın etkinliği ile biçim kazanmıştır, bizim kendi bilgi formlarımızın kurduğu şeylerdir. Noumen'ler dünyasını, nesnelerin kendisini ise biz bilemeyiz. Bu dünya kavramlarla düşünülebilirse de, boş bir düşünme olur bu. Görü ve deneye dayanmadığı için, bireşimsel yargılar da kurulamaz bu düşünmede. Bir bilgiye ise ancak bireşimsel yargılarla varabiliriz. Salt çözümsel yargılarla (analytisches Urteil) hiçbir bilgi elde edemeyiz. Biz noumen'i düşünebiliriz, ama bilemeyiz. Böylece Kant «Salt Aklın Eleştirisi»nin ana sorusunu da yanıtlamış olur. Bu soru da insan bilgisinin sınırı sorusudur. Her türlü deneyden bağımsız olan bir bilgi olup olmadığı sorusu. Kant'a göre böylece deneyden bağımsız olan bir bilgi olamaz.

#### 6. TRANSCENDENTAL DİYALEKTİK :

Yapıtının bu bölümünde Kant, Tanrı, evren, ruh üzerinde dogmatik spekulation'lardan kurulu bir fizikötesini eleştirmeye geçerek, bu çeşitten bir fizikötesinin bilim olarak olanaklı olmadığını

göstermeye çalışır. Ancak, Kant'ın asıl istediği, duyulur-üstü olanın bir bilimi olarak ortaya çıkan fizikötesinin salt akla dayanan tanıtlamalarının yanlışlığını ortaya koymak değil, bu gibi sorulardan kaçınamayan aklın yapısını araştırmaktır. «Diyalektik»in ödevi de budur. Diyalektik kavramından da Kant aklın bir kendi kendisiyle çatışmasını, aklın bir kendi kendisiyle çelişmesini anlıyor. Bu çelişme de şuradan çıkıyor: Akıl saltığa, koşulsuz olana ulaşmak ister. Ama buna da, saltık olana, koşulsuz olana da görüngüler alanında rastlanamaz; çünkü bu alanda her şey koşulludur, her şey bağlıdır; saltık olana ancak «şeyin kendisi», «noumenon» alanında rastlanabilir. Bu alansa bizce görülenemez, bize görülür bir biçimde verilmemiştir. Bu da bizi saltık, koşulsuz olanı görüngüler alanında aramaya, böylece de bu görüngüleri sanki «şeyin kendisi» imiş gibi kavramaya zorlar. Oysa bu yolda karşımıza çıkan her şey bir kuruntudur, bir görüntüdür. Akıl bu kuruntulara her zaman düşer, akıl için kaçınılmaz bir şeydir bu. Bundan da aklın bir diyalektik (eytişimi), bir antinomisi (çatışkısı), aklın bir kendi kendisiyle çelişmesi ortaya çıkar. İşte bu eytişimin kaynağını araştırmak ve onun aldatıcı görüntüsünü bir yana atmak, bütün bir akıl yetisini araştırmaktan daha az önemli değildir Kant'a göre. «Analitik» anlıkla ilgili olduğu gibi, «transsendental diyalektik» de böylece doğrudan doğruya akılla ilgilidir. Ama bilginin her türlü içeriğinden sıyrılmakla akıl biçimsel yani mantıksal bir biçimde kullanılabilirdiği gibi, ne duyulardan ne de anlıktan edinmediği belli birtakım kavramlar ve ilkelerin kaynağını içinde bulundurmakla da real bir biçimde de kullanılabilir. Böylece de akıl hem mantıksal hem de transsendental bir yetidir, bundan dolayı akıl için ikisini de kuşatan daha yüksek bir kavram araştırılmalıdır; ayrıca, mantıksal kavram, aynı zamanda, transsendental olana anahtar olabilmelidir.

Anlık, kurallar aracılığı ile görüngüleri birleştirme, birlik haline getirme yetisi idi, akıl ise anlığın kavramlarını ilkeler altında birleştirme yetisidir, ya da daha kısa söylersek, *ilkeler yetisidir*. Mantıksal olarak kullanıldığında akıl, yargıların, çıkarım önermelerinin genel koşullarını araştırır; ama bu koşul için akıl yeniden bir koşul araştırır ve bu uzayıp gider. Mantıksal bakımdan aklın kendine öz ilkesi şudur öyleyse: Anlığın koşullu bilgisi içinde koşulsuz olanı bulmak. Ama bu mantıksal ilke de şunu kabul etmekten başka bir şey değildir: Koşullu olan verilmişse birbirine bağlı olan koşulların bütün bir dizisi de verilmiştir. Öyleyse akıl bu koşullar dizisini sonuna dek tamamlamaya ve bu dizinin bütününe, koşulların totalitesini kavramaya zorlanır. İşte Kant'ın yapmak istediği, bu yolda karşımıza çıkan her şeyin bir kuruntu bir görüntü oldu-

ğunu göstermektir. Kuruntu bu tek tek olayların bir bütüne doğru genişletilmesindedir. Bu bütün bizim için transsendent (aşkın) kalır; deney dünyasında kendisine karşılık olarak bir şey bulamayız. Biz her türlü koşulların dışında kalan bir şey düşünebilsek bile, bu yolda kesin olarak hiçbir şey bilemeyiz. Ama bizim aklımız, yapısı gereği, böyle bir denemeye her zaman girer. Koşullara bağlı olan şeyleri bilen insanda, şu koşulların arkasında bulunan koşulsuz olanın, hiçbir koşula bağlı olmayanın idesi de vardır.

Duyularda kendisine karşılık olan bir nesnenin verilmediği zorunlu bir akıl kavramına «ide» diyor Kant. «Deney olanağını aşan bir akıl kavramı» (r.V. 354-B 377) dir ide. Anlığın ürünleri olan kategorilerin karşısına aklın ürünleri olarak ide'leri koyuyor. Ancak, aklın bu ide'leri ile hiçbir bilgi elde edilemez. Salt akıl hiçbir zaman nesnelerle bağlantı kuramaz, salt akıl bu nesneler üzerindeki anlık kavramlarıyla bağlantı içindedir. Anlığın kavramları yargıların biçimlerinden çıkarıldığı gibi, transsendental akıl kavramları da aklın çıkarımlarının biçimlerinden çıkarılır. Aklın çıkarımları da kategorik (koşulsuz), hypothetik (koşullu) ve disjunktif (ayrık) olabilirler. Bizim tasarılarımızın kurabileceği her bağlantı da üç çeşittendir: Özneye olan bağlantı, nesneye olan bağlantı, bir de görüngüler olarak nesnelere olan bağlantı ya da düşünmenin konuları olarak nesnelere, yani genellikle her türlü nesnelere olan bağlantı. Buna uygun olarak da üç transsendental akıl kavramı vardır: 1. Bir öznedeki kategorik synthesis'te koşulsuz olan, 2. bir dizinin halkalarının hypothetik birliğindeki koşulsuz olan, 3. bir dizgedeki bölümlerin disjunktif synthesis'indeki koşulsuz olan. Bu akıl kavramlarından ilki, düşünen öznenin saltık birliği olarak *ruh*, ikincisi görüngü alanındaki koşullar dizisinin saltık birliği olarak *evren*, üçüncüsü genellikle düşünmenin bütün nesnelerinin (konu) saltık birliği olarak *Tanrılık*, ya da her gerçekliği kendi içinde tutan varlık olarak Tanrılık. Bu üç ide'ye uygun olarak aklın üç diyalektik (eytişimsel) çıkarımı vardır. Burada eytişime düşülmesi, düşünmede yanlış bir yol tutulduğundan olmuyor, salt aklın yapısından geliyor. Bundan dolayı bu alandaki kuruntular, görmedeki optik yanılmalar gibi, insan aklı için kaçınılmaz kuruntulardır; gerçi bunlar eleştirilerek aydınlığa çıkarılabilir ve zararsız duruma getirilebilirler, ama ortadan büsbütün kaldırılamazlar.

Aklın bu üç ide'sine uygun olarak üç fizikötesi alanı çıkmıştır ortaya: rasyonel ruhbilim, rasyonel evrenbilim, rasyonel tanrıbilim. Rasyonel ruhbilim «ben bilincinden» kalkarak ruhun töz olarak

varoluşunu, yalın bir töz olarak bozulamaz olduğunu, intellektuel bir töz olarak bir kişi ve ölümsüz olduğunu tanıtlamaya çalışır. Oysa ben bilincinden kalkarak, hiçbir koşula bağlı olmayan, töz olarak bir ruhun var olduğu yargısını çıkarmak, yanlış bir çıkarımdır. Düşündüğüm ben'in düşünen ben olarak, düşünmede her zaman ancak özne olarak geçerli olması gerektiği apodiktik (zorunlu) bir önermedir; ama bundan nesne (obje) olarak ben'in kendi başına var olan bir varlık ya da bir töz olduğu anlamı çıkmaz. Ayrıca düşünen bir varlık olarak benim varoluşumu, benim dışımda bulunan başka nesnelerden, bu arada kendi bedenimden de ayırabileceğimi söylemem, çözümsel (analitik) bir önermedir; ama kendi üzerimdeki bu bilincin benim dışımdaki nesneler olmadan da olanaklı olup olmadığını ve benim öyleyse bedenim olmadan da varolabileceğimi hiçbir zaman bilemem. Rasyonel ruhbilimdeki eytişimsel görüntü, ya da yanlış çıkarım mantığı, benim empirik varoluşumdan soyutlanma olanağının, düşünen ben'imın ayrı bir varoluşu olanağı ile karıştırılmasına dayanır.

Akıl çıkarımlarının bu birinci türü, en yüksek ilkesi yüklemnin özneye olan bağlantısını dile getirmek için aklın kategorik çıkarımlarıyla bağlılık içinde, genel olarak bütün tasarımlardaki öznel koşulların koşulsuz birliği ile ilgili idi. Rasyonel evrenbilimde de eytişimsel kanıtların ikinci türünü görüyoruz, burada da aklın hypotetik çıkarımlarıyla görüngü alanındaki nesnel koşulların koşulsuz birliğine varılmaya çalışılır. Burada dört evrenbilimsel ide ile karşılaşırız. Akli görüngülerin nesnel synthesis'ine uyguladığımızda, aklın kendiliğinden düştüğü hem de hiçbir zaman kaçınmadığı çatışmalar (antinomi) ortaya çıkar.

Evrenbilimsel ide'lerden dört çatışma, demek ki birbiriyle çelişen dört önerme çıkar:

1. Birinci çatışma evrenin niceliği ile ilgili. Sav (Thesis): Evrenin zamanda bir başlangıcı, uzayda bir sınırı vardır. Karşısav (Antithesis): Evren başsız ve sınırsızdır.

2. İkinci çatışma evrenin niteliği ile ilgili. Sav: Evrende her töz artık bölünemeyen son parçalardan kuruludur. Karşısav: Artık bölünemeyen son parçalar yoktur.

3. Üçüncü çatışma nedensel bağlantı (kausale Relation) ile ilgili. Sav: Etkiler dizisinde artık nedeni olmayan bir başlatma yeteneği olarak transsendental anlamda bir özgürlük vardır. Yani nedensellik yasalarına göre artık açıklanamayan olaylar vardır. Karşısav: Özgürlük yoktur. Evrende her şey doğa yasalarına göre olur.

4. Dördüncü çatışma kiplik (modalite) ile ilgili. Sav. Evrende

zorunlu bir varlık (Tanrı) vardır. Karşısav: Evrende zorunlu bir varlık (Tanrı) yoktur (r.V.454-468).

Bu dört birbirine karşıt savda bütün düşünce tarihi boyunca sonu gelmeyen çekişmeleri sürdüren iki büyük düşünce doğrultusu da karşı karşıyadır. Karşısavlarda, Kant'a göre, empirizmin ilkesi göze çarpar, savlarda da dogmatizmin ilkesi. Demek bir yanda rationalist-dogmatik düşünce doğrultusu, öte yanda empirist-septik düşünce doğrultusu. İdealist ve materyalist doğrultu da denebilir.

Kant böylece aynı inandırıcı kanıtları olan savları ve karşısavları karşı karşıya koyarak aklın eytişimini göstermek ister. Kant'a göre, bu sorunların hem savlarını hem karşısavlarını aynı kesinlikle tanıtlamak olanağı vardır. Ama o zaman da çelişmelere düşülmüş olur.

Nicelik ve nitelik çatışkalarına Kant *Matematiksel çatışkılar*, son iki çatışkı olan nedensel bağlantı ve kiplik çatışkalarına da *devimsel çatışkılar* (dinamik antinomiler) adını verir. Çatışkaları çözümlerken Kant, matematiksel çatışkılar için ne o - ne o sonucuna varır, yani bu çatışkılarda ne sav ne de karşısav haklıdır. Eytışimsel olan karşısavların her ikisinin de yanlış oldukları açıklanmak zorundadır. Birinin doğru olmayışından öbürünün doğru olduğu da çıkarılamaz. Böylece ilk iki antinomide savlar ve karşısavlar da aynı şekilde yanlıştır; çünkü her ikisi de yanlış varsayımlarla kurulmuşlardır, yani uzay-zaman dünyası (doğa) kendinde şey (Ding an sich) olarak var sayılmıştır. Oysa bu doğanın bizim deney bilgimizin bir ürünü olduğunu, yani duyarlık ve anlığın birlikte çalışmasının bir ürünü olduğunu Estetik ve Analitik bölümlerinde görmüştük. Bu görüngüler olarak var olan doğayı kendinde şey olarak düşününce de transsendent alana, bilgi bakımından bize kapalı olan alana, geçilmiş olur ve çelişmelere düşülür. Fizikötesi öğretilerinin yanılmaları da böylece, görüngüleri şeyin kendisi olarak kabul etmelerinde bulunur. Biz ancak görüngüleri bilebildiğimizden, görüngüler dünyası da tek tek deneylerin toplamından başka bir şey olmadığından biz ne sonlu ne de sonsuz bütünü bilebiliriz.

Devimsel çatışkılarda ise, biri görüngüler dünyası ile, öbürü duyulur-üstü dünya ile ilgili olmakla, birbiri karşısında olan her iki sav da doğru olabilir. Burada formül: Hem o - hem o; demek hem sav hem karşısav haklı olabilir. Savlar «kendinde şey» alanı ile karşısavlar da «görüngüler» alanı ile ilgili olduklarından burada çelişmeye düşülmeden birbirine karşı olan her iki sav da doğru olarak kabul edilebilir. Özgürlükten çıkan bir nedensellik, yani nedenler dizisi boyunca geriye doğru gidildiğinde ilk, koşulsuz, kendiliğinden etki yapan ve bu nedenler dizisini başlatan nedenler

«kendinde şey» olarak pekâlâ düşünülebilir-salt kuramsal bilimsel yolla bilinemezlerse de. Zorunlu bir varlığın (Tanrının) varoluşu için de aynı şey geçerlidir. Karşısavlarda dile gelen düşünceler için de aynı şey söylenebilir. Görüngüler dünyasında bütün olaylar, doğa olayları olarak kavrandıklarına göre, doğal nedensellik yasasına bağlıdırlar ve zorunludurlar (özgür değildirler). Aynı şekilde deney alanında koşulsuz olan zorunlu bir varlığın varoluşu da kabul edilemez.

Bu çatışıklardan Kant en çok özgürlük çatışkısı üzerinde durur ve özel bir önemi vardır Kant'ta bu çatışkının. Bu çatışkının çözümlenmesi doğa ile özgürlüğün birbiriyle nasıl birleşebildiklerini gösterir. Görüngüler dünyasında geçen her şeyin zaman bakımından kendisinden önce gelen bir nedeni vardır, bu nedenin de bir başka nedeni, bu uzayıp gider, öyle ki bu dünyada kendiliğinden devinime geçen hiçbir eylem olamaz. Ancak Kant'a göre, doğa olayları için geçerli olan bu nedensellik, evrendeki bütün olayları açıklayacak tek nedensellik olamaz. Bu evrende öyle olaylar var ki, bunlar için «özgürlükle olan nedenselliğin» göz önüne alınması gerekir. Etkisine görüngüler alanında rastlanmakla birlikte, kendisi görüngü olmayan bir nedenselliği düşünebiliriz. Böylece Kant'a göre, bu iki çeşit nedensellik bir arada bulunabilirler: Özgürlükle olan nedensellik kendinde şey (intelligibil —akıllabilinir— düşünülür) alanında, doğadaki nedensellik de görüngüler alanında. Ama aslında her iki nedensellik birbirinden büsbütün ayrı olan iki alanda ortaya çıkmıyor. Uzay-zaman içinde bulunan görüngüler dünyası (doğa) intelligibil dünyanın (noumenon) bir görüngüsünden başka bir şey değildir. Kant'ın demek istediği, doğadaki zorunlu nedensellikle özgürlükle olan nedenselliğin bir arada bulunmasının olanaklı olduğudur. Özgürlükle olan nedensellik derken de Kant'ın göz önünde bulundurduğu, bir nedenler dizisini başlatan ilk nedendir. Bu da iki çeşittir: 1. Evrende nedenler zincirinin kendisiyle başladığı bir ilk neden vardır ve bu ilk nedenin artık başka bir nedeni olmadığından, özgür bir nedendir. Bu nedene başlatıcı neden de denebilir. 2. Bu evrendeki olayların dizisi içinde de «başlatıcı nedenler», spontan, özgür nedenler ortaya çıkabilir. Bununla da Kant özgür öznelere, yani insanı kasteder. Kant'ın burada asıl göz önünde bulundurduğu, bir nedenler dizisini başlatan insandır. Kant'ın istediği de insanın özgürlüğünü, istenç özgürlüğünü kurmaktır. Bu da Kant'ta ahlak kaygıları yüzündendir. Çünkü doğada nedensellik tek yasa olarak kabul edilirse, insanın özgürlüğü de ortadan kalkmak tehlikesine düşer. Özgürlük de ancak ahlak bakımından kurtarılabilir. Çünkü her şeyin zorunlu nedensellik yasalarıyla belirlenmiş olduğu bir

dünyada, insana ahlak istemleri (talep), ahlak buyrukları konamazdı. İstencinde (irade) özgür olmayan bir insandan bu buyruklara uyması da beklenemezdi.

Bundan böyle Kant özgürlük üzerindeki düşüncelerini insana uygulayarak, insanı iki dünyaya da bağlı olan bir yaratık olarak ele alıyor. İnsan duyular dünyasının görüngülerinden biridir, aynı zamanda doğal nedenlerden biri de olduğundan, nedenselliği empirik yasalara bağlı olmak zorundadır. Ama öte yandan salt tamalgıyla (apperzeption'la) kendi kendini, belli yetileri —anlığı ve aklı— olması bakımından, intelligibil bir obje olarak tanır. İnsanın doğal nedensellik yasasının dışında bazı şeyler yapabilmesi, insanı yalnızca bir doğa varlığı olmaktan çıkarır ve onu bir nedenler dizisini kendiliğinden başlatmak gücünde olan özgür bir varlık yapar. Bunu gösteren de «gereklilik» diye bir şeyin olmasıdır. Gereklilik de bir çeşit yasadır, Kant'a göre, ama doğadakinden büsbütün başka bir yasa.

İnsanın intelligibil karakteri uzay-zaman içinde geçen doğa yasalarına bağlı değildir. Bu alan insanın özgürlük alanıdır. Bizim özgür davranışlarımız doğrudan doğruya intelligibil varlığımızın, duyarlılığı aşan aklımızın ürünleridir. Özgür davranışların temeli akıldır. Bu davranışların aklın buyruklarına, aklın yasalarına uymaları gerekir. Ama aklın yasaları, doğa yasaları gibi zorunlu yasalar değildir, nedensellik yasasına bağlı değildirler. Bu yasalar noumenon'un yasaları olan «gereklilik» yasalarıdır. Bu yasalar insanı zorlamazlar, yalnızca bazı şeylerin yapılmasını gerekli görürler, insanın bu şeyleri yapmasını isterler. Ama insan bunlara uyup uymamakta özgürdür. İnsanın sorumluluğu da bu özgürlüğe dayanır. Empirik yönü ile nedensellik yasasına bağlı olan insan, intelligibil yönü ile de gereklilik yasasına bağlıdır.

Empirik yönü ile fenomenler dünyasına bağlı olan insan intelligibil karakteri ile de bunların dışına çıkıyor. Ama nasıl oluyor da uzay zaman dışında olan bir intelligibil karakter fenomenler dünyasında, yani uzay zaman içinde olup bitenleri etkileyebiliyor? Kant bu güçlüğü kendisi de görmüş, bundan dolayı da bu karakter bilmez, yalnızca düşünülebilir demişti. Ama işte bu son düşünceleri Kant'ı salt akıldan pratik akla geçiren düşünceler olmuştur. İnsanın özgürlüğe dayanan ahlaksal yönü görüngüler (fenomenler) dünyası içinde değildir. Bu özgürlüğün nasıl gerçekleştiği de insan aklının bilebileceği bu duyulur dünyada değil, aklın pratik alandaki kullanılmalarında araştırılmalıdır. Böylece salt akıl alanında yapılamayan bir fizikötesinin pratik akıl alanında olanaklı olduğunu göstermek istemiştir Kant.

## İkinci Bölüm

### KANT'IN AHLAK FELSEFESİ

#### I. ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEMİNDE AHLAK SORUNLARI

Kant'ın «Eleştiri» öncesi dönemini de felsefe tarihçileri genellikle ikiye ayırırlar: Birincisi 1756/57 yıllarına dek uzanır, ikincisi de 56/57 yıllarından 1770 yılına dek. İlk döneminde Kant ahlak sorularına çevirmiyor dikkatini. Bu sorulara dokunsa da, bunlar kuram olmaktan çok, kişisel görüşler. Onun ilgisini çeken daha çok doğa bilimi bu dönemde. Yazılarında doğa bilimleriyle ilgili araştırmalar yer alıyor. Bu ilk dönemindeki yazılarında ahlak sorularına sadece şöyle bir dokunulmuş, ama yine de «Eleştiri» dönemindeki etik'inin temel çizgilerini bulmak güç değil. Özellikle, ahlaksal yaşamın akıl ilkelerine dayanması gerektiği düşüncesi daha bu yazılarda belirir. Akılla duyarlık arasındaki savaşı, ahlak olayının en bellibaşlı belirtisi olarak görür. Bu kanı, bir yandan dindar bir aile içinde yetişmiş ve eğitim görmüş olan Kant'ın kişiliğinden gelir; öte yandan Leibniz-Wolff felsefesinin etkisinden. Bu filozoflar aklın aydınlanmasıyla insanların duyarlığa egemen olacaklarına ve böylece de gerçek bir iç özgürlüğüne erişeceklerine inanırlar. Bu akılla duyarlık karşıtlığının, etik'i kuramsal incelemesinde değil yalnızca, kendi pratik davranışlarında da önemli rol oynadığını Kant'ın biyografileri bildiriyor. Bu dönemde ilgisi daha çok doğa bilimi olmakla birlikte «gök kuramı...» adlı yapıtında evrenbilimsel öğretisinin ahlak ve dinle bağlantısına da dokunur ve öğretisi ahlak ve dinle çatışırsa onu ortadan kaldırmaktan çekinmeyeceğini de söyler.

Kant 1756/57 yıllarında, Üniversitedeki öğretim üyeliği sırasında, ahlak dersleri vereceğini ilan eder. Bu dersleri hazırlamak için

Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'a başvurur. Bu filozoflarda din-den sıyrılmış bir ahlak bulur. Bundan sonra bu ikinci döneminde etik ilkeler ilk sıraya geçerler. İngiliz ahlakçılarının, özellikle Hutcheson, Shaftesbury ve Hume'un, ayrıca bir coşku ile okuduğu Rousseau'nun etkisi büyüktür bu dönemde. Rousseau'yu okurken duyduğu heyecan öylesine büyük olmuş ki, bu coşku içinde Kant, alışkanlıklarını bile unutmuş ve her zamanki gezi saatini bozmuştur.

İngiliz ahlakçılarının özellikle yöntemleri Kant'ı ilgilendirmiş ve etkileri de özellikle Kant'ın ahlak araştırmalarının yöntemi üzerinde kendini göstermiştir. O zamana değin Wolff'un etkisinde olan Kant'ın dikkati artık İngilizlerin iç gözleme dayanan yöntemine çevrilmiştir. Onların yöntemi ruhbilimsel gözlemlere ve iç olayların çözümlenmesine dayanıyordu, bu olaylarda ahlaksal eylem inceleniyordu. İngilizler ahlakta, insanın içinde bulunan «ahlak duygusu»na dayanıyorlardı.

Kant 1763'te Berlin Akademisinin yarışmasına katıldığı «Doğal Tanrıbilim ve Ahlak İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma» (Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral) adlı yazısında, bu ahlak duygusunun önemini belirtmiş ve ona akıl karşısında bağımsız bir değer tanımıştı. Ama yine bu yazıda Kant'ın İngiliz ahlak felsefesinin sonuçlarıyla yetinmediği de görülür. Onu aşmayı dener, ama olumlu bir kesinliğe de erişemez henüz. Kant, bu yapıtta bir yandan da Wolff'un rasyonel ilkelerinin etkisi altındadır. Wolff'a göre ahlakın iki niteliği vardır: Form olarak yüküm, içerik olarak (obje olarak) yetkinlik. Wolff yükümü yetkinliğin genişlemesine dayandırır. Bu koşullu yüküm kavramı da Kant'ı doyurmayacaktır. Ancak bu yüküm kavramını İngiliz filozoflarında da yeterli şekilde bulamıyor Kant.

Kant'ı İngilizlerden ayıran en önemli nokta, *iyi* kavramı ile *gereklilik* (Sollen) olarak karşımıza çıkan *yasa* kavramının, araştırmasının merkez noktasında bulunmasıdır. Oysa İngilizlerin çabası iyi kavramını kesin anlamı içinde kavramak ve bundaki yükümleyici etkeni temellendirmek değildi; onlar insan doğasında iyiyi yaratan, iyiyi ortaya koyan, iyinin kendilerinden çıktığı ruhsal öğeleri tanımak istiyorlardı. Kant ahlakın ilk temellerinde, ilkelerinde felsefi bir açıklığa erişilmesinin gerekli olduğunu düşünüyor ve bunun olanaklı olduğuna inanıyordu; ama henüz buna erişemediğini de kabul ediyordu. Daha bu yüküm kavramında, eylemsel bilgelikten kalkarak temel kavramların kesinliğine ulaşmanın olanaklı olmadığını, insanın buna ulaşmaktan ne denli uzak olduğunu görüyordu. Yükümün dile getirdiği formül şudur: Şunu ya da şunu yapma-

*lıdır*, şunu yapman *gerekir* (sollen), ya da şunu bırakmalıdır, şunu bırakman *gerekir*.

İmdi, gerekliliğin de (das Sollen) iki anlamı var: İlkin «gereklilik» bir erek için bir araç olarak bir eylemin zorunluluğunu dile getirir. Ama burada ereğin gerçekten istenip istenmediği açık kaldığından bu zorunluluk sorunsaldır (problematic) ve bir yükümü içermez. İkinci olarak gereklilik, bir eylemin doğrudan doğruya kendi başına bir erek olarak zorunluluğunu dile getirir. Burada eylemin kendi başına bir erek olarak yapılması gerekir ki, yüküm de ancak o zaman ortaya çıkar. Kendi başına bir erek olduğu için bir eylemi yapmakla yükümlü olmalı insan. Kant'ın aradığı bu çeşitten bir yüküm.

Aynı yapıtta Crusius'un ahlak kuramına da eğilen Kant Crusius'ta şöyle bir öğreti bulur: Her bilgi için iki çeşit ilke gerekir: 1. Biçimsel ya da mantıksal ilkeler, 2. İçeriksel (materiel) ilkeler. Bu öğretinin ahlaka uygulanabileceğine inanır Kant ve ahlak yasası üzerine bu iki ilkeyi birleştiren karmaşık bir formül vermeyi dener. Düşünmenin biçimsel ilkelerine (özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine) uyan bir ilke olarak şu formülü verir: Elinden gelen en yetkin olanı yap, buna engel olacak her şeyi bırak, her şeyden sakın. İçeriksel (materiel) ilkeler bakımından da duygu aracılığı ile eylemin içeriğini (materie) belirleyen ilkeleri gösterir.

Kant burada biçimsel ilkelerle içeriksel ilkeleri birleştirme çabasında: İngilizlerin deney ve duygu ilkeleriyle Wolff'un (rational) ilkesi. Biçimsel ilke olarak verdiği formülde Wolff'un etkisi altındadır. Wolff'a göre, iç ve dış durumlarımızı en yetkin yapan şey «iyi» dir, tersi de kötü. Ama içeriksel, yani içerik bakımından somut olarak belirlenmiş buyruklara nasıl varıyoruz? Wolff'a bağlanarak verilen yukarıdaki bu biçimsel ilkenin yükümleyici bir niteliği yok. İşte burada Kant İngilizlerin duygu ahlakına bağlanıyor ve onu tamamlamayı deniyor: «Çözümlemeyen bir iyi duygusunun» var olduğunu kabul etmekle. Anlık gerçi iyi üzerindeki kavramları çözümleyebilir, giderek çözümlemesi gerekir de; ama sonunda belli bir şekilde «iyinin yalnız duyumlarına» ulaşır. «Haz duygusu» olarak kavranan bu duyumlar belli nesnelerin, daha doğrusu, eylemlerin tasarımı ile birleşince, şunun ya da bunun iyi olduğunu söyleyen en yüksek, artık daha fazla temellendirilemeyen yargılar ortaya çıkar: Örneğin «seni seveni sen de sev» önermesi tanımlanamayan içeriksel bir yüküm ilkesidir.

Böylece sonradan eleştiri felsefesinde öylesine önem kazanacak olan biçimsel içeriksel ayrılığının daha burada nasıl belirdiğini görüyoruz. Kant'ın ilk kavramı Wolff'dan, ikinciye de İngilizlerden

aldığı açık. Kant, en yetkinle ilgili olan en yüksek biçimsel ilkeyi (imperatif) Wolff'a borçludur. Ama en yetkin olanın ne olduğu sorusuna yanıtı da İngilizlerden alıyor: Doğrudan doğruya olan, artık daha fazla çözümlenemeyen bir duygu bize hangi eylem biçiminin iyi, böylece «en yetkin olanın» hangisi olduğunu söyler.

Kant'ın İngiliz Ahlakçılarının «ahlak duygusu» ile yetinmeyip de, Wolff'a başvurarak en yüksek biçimsel ilkeyi araştırması, kendisine ahlaksal olan için temel olarak görünen *yükümü* İngiliz filozoflarında yeterli biçimde bulamayışındandır.

İngilizlerin ahlak duygusu daha çok estetik bir karakterde. Oysa ahlaksal olanda daha fazla bir şey var: Yüküm, yani, duygunun iyi bulduğu şeyi de gerçekleştiren, gerekli olanı yerine getirme. Öyleyse duygu, ancak, yükümün o en yüksek biçimsel ilkesine bağlı olmakla (subsumiert) ahlaksal olana erişebilir, yani yüküm karakterini alır.

Kant'ın «Eleştiri» öncesi yazılarında, ayrıca, ahlaksal olanı *düşünüşe* (Gesinnung) dayandırdığını da görüyoruz. Düşünüş eylemin dış başarısı ile değerlendirilmez, tersine doğal istemelere karşı duruşla, onların yenilmesiyle değerlendirilir. Bu düşünüş kavramı da sonradan Kant'ın felsefesinde önemli yer tutacaktır. Bu noktada, aynı zamanda, Kant'ın ahlak felsefesinin önemli bir özneliliği olan ödev ve eğilim karşıtlığının da, bir taslak halinde de olsa, belirdiğini görüyoruz.

1764'de yayımladığı «Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler» (Beobachtungen über des Gefühl des Schönen und Erhabenen) adlı yazısında da Kant, ahlak önermelerini duyguya dayandırmakla İngiliz ahlakçılarının etkisi altındadır. Ama burada da Kant'ın rationalist ilkesi eksik değil. İnsan, diyor, duygunun rastlantısal ve kör devinimlerine bırakılmamalıdır. Duyguda tutarlı bir ahlak eylemi için hiçbir güvence yok. İyi üzerindeki tek tek duyumlar, ahlak eyleminin kendilerine uyacağı ilkeler halinde toplanmalıdır. Böylece Kant İngiliz Ahlakçılarını aşmak isteyerek yalın bir duyguyla belirlenmiş erdemlerle, bir ilkeyle belirlenmiş erdemleri ayırır. Bu ilkeyi de Roussaeu'dan aldığı, insan doğasının iyiliği ve değeri (Würde) olarak tanımlar. Ama bu duygu ve kavramlar karışımı da Kant'ı pek doyurmayacaktır.

«Yasaya uygun» (Legalitaet) ve «ahlaklılık» (Moralitaet) karşıtlığı da kendini gösterir burada. «İyi yüreklilikten» doğan ve ancak «rastlantıyla» erdem ilkeleriyle uyuşan eylemler de vardır. Oysa Kant'a göre, ancak rastlantılardan kurtulmuş ilke, bu «erdemli içgüdüleri» ödevle bağlantı içine koyabilir. Böylece gerçek erdem, eğilimden değil, ilkedен doğar, ancak ilkeler üzerinde denenebilir.

Kant'ın nesnel geçerli olanı isterken, duygunun sallantılı öznel niteliğini yeterli bulamayacağı belli.

«Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler» yapıtında Rousseau'nun etkisi de büyük. Ahlak önermelerine temel olması gereken duyguda, İngilizler, iyi eylemin dayanması gereken güzellik ögesini bulmuşlardı, böylece onların «ahlak duygusu» kavramı daha çok estetik bir karakterde idi. Rousseau ise insan doğasının —kendini erdemli eylemlerde ortaya koyan— *değerini* (Würde-Dignité) kutluyordu. İngilizler için «ahlak duygusu» son olaydı; Rousseau ise törel bilinçle (vicdan) aynı tuttuğu bu duyguda tanrısal olanın bize açıldığına inanıyordu; bu duygu ile biz duyulur-üstü gerçeklikle bağlantı kuruyorduk. Bu düşünce Kant'ın dinsel yaşama atmosferine de uyuyordu. Böylece Kant'ta şu eğilim belirdi: Duyulur-üstü olana spekülâtif aklın kuramsal çabalarıyla değil, doğrudan doğruya ahlak bilinci ile erişilebilir. Böylece ahlaksal eylem, insanı Tanrıya yaklaştıran en değerli şey olunca, bilgiye de bağlı olamazdı artık. Bundan böyle bilgi gururu insanın değeri (Würde) önünde eğilmektedir. Kant «Rousseau beni doğru yola getirdi» derken, anladığı şuydu: Rousseau onu Aydınlanmanın bilgi gururundan kurtarmıştı. «O zamana dek bilimle dolu idim, insanın değerini koydum şimdi oraya» diyordu Kant, Rousseau'yu okuduktan sonra. Rousseau, Kant'a göre, bir çeşit ahlak düzeninin Newton'udur. Rousseau, ahlak ögesinde insan doğasının birliğini (Unite) kuran şeyi bulgulamıştır; tıpkı Newton'un bütün doğa yasaları arasında bağ kuran ilkeyi bulması gibi. Erdem o zamandan beri artık kişisel bir yetkinlikte değil, insanlar arasındaki dürüst ilişkilerde aranmaktadır.

Ama Kant Rousseau'yu yeterli bulmaz. Çünkü onun ahlak ilkeleri kesin olarak formüle edilmiş değil, ahlak yasasının tanımından çok, ahlak yasasının duygusu var onda da.

Kant'ın «Eleştiri öncesi» dönemindeki ahlak yazılarını «Eleştiri» dönemi yazılarıyla ortak yapan düşünceler arasında şu görüş de ortaya çıkıyor: Ahlak dine bağlı değildir, tam tersine, daha çok din ahlaka dayanır. Bu düşünce özellikle şu yazısında var: «Fizikötesinin Düşleriyle Aydınlatılmış Bir Büyücünün Düşleri» (Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch Traeume der Metaphysik, 1766). «Nasıl? Ancak bir başka dünya olduğu için mi erdemli olmak iyidir, ya da bir zaman gelecek eylemler salt kendilerinde iyi ve erdemli olduklarından değil de, başka bir gerekçeyle mi ödüllendirilecekler?» «Gelecekteki ceza korkusu olmadan sevdiği kötü şeyleri bırakan kimseye iyi denemeyecek mi?» «İnsanın iyi davranışlarını öbür dünya umuduna dayandırmaktansa, gelecekteki dünyadan

beklenen şeyleri, iyi düzenlenmiş bir ruhun duyumlarına dayandırmak insan doğasına ve ahlakın arıklığına çok daha uyar görünüyor». İşte bu düşüncelerinde Kant'ın Rousseau ile bölüştüğü «ahlak inancı» var.

Ancak, daha önce Wolff da ahlak eylemini bir yüksek güç karşısındaki kölece korkudan bağımsız olarak ele almış ve bir «doğal yüküme» dayandırmıştı. İngiliz Ahlakçıları da insanların dinsel inançlardan bağımsız olarak ahlaksal bakımdan iyi olabileceklerini belirtmişlerdir. Giderek ahlaksal eylemin arıklığı öbür dünyanın ceza korkusundan kurtulmalı idi.

Ama Kant'ın «... Büyücünün Düşleri» yazısında, ahlak duygusunun fizikötesi uyarınca açıklanması ile, İngilizlerin araştırmalarını aşan bir eğilim de var. Ahlak yargılarındaki tümel karakter belirtilmiş ve ahlak yasası, kendi istencimizin genel istençle uyuşması olarak açıklanmıştır. Bütün düşünen (aklı olan) varlıklar dünyasındaki düşünme yasalarına (tinsel yasalara) uygun bir ahlak birliği de buradan doğar Kant'a göre. Genel istençten de istençteki yasalılık anlaşılmaktadır. Buradaki «bütün aklı olan varlıklar dünyasındaki birlik» düşüncesi, Kant'ın Eleştiri dönemi ana ahlak kitaplarından biri olan «Törelere Metafizikine Temel Koyma»daki «kendi başına ereklere bir genel ülkesi ideali» düşüncesine bir hazırlıktır denebilir. Böylece ahlak duygusunu özel istencin genel istençle bağlanması olarak açıklamakla Kant, bu rationalist karakteri ile, yeneden İngiliz duygu etik'inin etkisini aşmış oluyor.

İngilizlerden bu ayrılma ve onları aşma isteği Kant'ın mektuplarında da görülür, ama daha açık olarak 1770'deki Dissertation'unda beliriyor. Bilgi için bırakılamaz şeyler olan tümellik ve zorunluluğu ahlak için daha da yüksek derecede istiyordu Kant. Bunun da ancak ahlakı rationalist temellere dayandırmakla olabileceğine inanıyordu. Bu Dissertation'da tam bir kesinlikle şunu açıklıyor: En yüksek ahlak ilkelerini veren akıldır. Ama bu yapıtta henüz bunu temellendiremez. Ahlakın duyguya dayandırılmasına karşı çıkılır ve «Eleştiri döneminde» daha kesinlikle karşılara çıktığı duygu ahlakı temsilcileri de Epiküros'un yanına konur.

«Salt Akılın Eleştirisi»nden az bir zaman önce yazılmış olan ve çok sözü edilen Fragment 6'da da ahlak yasasını akıl ilkesi olarak gören iki ilginç düşünceye rastlıyoruz. Biri mutluluk kavramından yola çıkıyor ve ahlak yasasını «mutluluğun önsel düzenleyici (a priori regulatif) bir ilkesi» olarak gösteriyor. İkincisi özgürlük kavramından yola çıkıyor ve ahlaklılığın özgürlüğün zorunlu yasası olduğunu gösteriyor. Bu özgürlük kavramı Eleştiri felsefesinde büyük rol oynayacaktır.

Kant'ın özgürlük öğretisinin ilk belirlediği yer «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*» (1755) adlı yazıdır. Kant burada Christian August Crusius'a karşı Leibniz-Wolff felsefesinin belirlenimci (determinist) özgürlük anlayışını temsil eder. Bu görüş mekanik olaylardaki zorunluluğu insanın (ve Tanrının) özgür eylemlerinden ayırır; özgür eylemler de gerekli koşullar altında meydana gelirler, bu koşulların var oluşu ile olup biterler, ama olup bitmeyebilirler de. Bütün nesnelerin zorunlu ve değişmez zincirlemesi ile (stoik fatum-Stoacıların alinyazısı anlayışı) ne gerçek özgürlük ne de bununla ilgili olarak ahlak ortadan kalkar. Fiziksel olaylar da özgür eylemler de belirlenmişlerdir (determinedirler), her ortaya çıkan daha önceki ile belirlenmiştir, o da daha önceki ile. Ancak, özgür eylemler intellektüel motiflerle, mekanik olaylar dış etkilerle, içten spontan (kendiliğinden) bir eğilim olmadan, zorunlu kılınırlar.

Öyleyse olup bitenlerin (olayların) zorunluluğu her yerde aynıdır. Doğrunun dereceleri olmadığı gibi, belirlenmiş olmanın da derecesi yoktur. Çok zorunlu olmak söz konusu edilemez, zorunluluğun nereden geldiği söz konusu edilebilir yalnızca. İnsan eylemlerinin belirlenmiş oluşu öznenin dışında bulunan bir nedenden gelmez, neden onun kendisinde, isteyerek boyun eğdiği eğilimlerinde bulunur. Her istenç kararında güdüler (motif) iki yana da çevrilir, ama insan özgür olarak hoşuna giden bir yana karar verir. Eylemin tam nedeni öyleyse bu özgür istenç kararıdır. Buna «spontan» denebilir mi diye soruldukta, elbette, diyor Kant, çünkü spontaneite yalnızca bir iç ilkedен çıkan eylemi dile getirir. Bir eylemin istençle yapılmış olması, istence karşı olmaması yeter. Eylem aslında kaçınılmazdı, ama eyleyen bundan kaçınmak da istemezdi, böylece eylem bu istemenin ve başka olayların sonucu olarak zorunlu idi. İstencin kayıtsız oluşu insan için mutsuzluk olurdu. Çünkü o zaman akıl değil, bir alinyazısı ya da bir rastlantı onu belirlerdi.

Özgürlük bilinci elbette var insanda, ama özgürlüğün doğru bir kavramının kurulması gerek. Özgür eylemek, yalnızca, kendi istencine uyarak, hem de bilinçle, eylemek demektir, bunu da belirlenim (determination) yasası ortadan kaldıramaz. Eğilimlerimize uyarak erişmek istediğimiz bir şeye çabalamamızın bilincinde olduğumuz gibi, bu çabamızın nesnel nedenlerini istersek değiştirebileceğimizin de bilinci vardır bizde. Ama dikkatimizi bu başka şeye çevirmek için belirleyici nedenlerin var olması zorunludur. İstenci bir yana çeken nedenlerin üzerinde bilinçsiz olunabilir. Ama o zaman yüksek isteme yetileri değil, aşağı yetileri karar veriyor demektir, akıl da bulanık tasarımlara yönelmiş olur. İnsanın bütün belir-

leyici nedenlere karşıt olarak istediğini seçebileceğine inanan belirlenmezci (indeterminist) özgürlük anlayışı anlamsızdır. Gerçek özgürlük, insanın keyfi olarak bir şeye sürüklenişinde bulunmaz, en iyinin tasarımı ile belirlenmiş olmasında bulunur. Akıllı varlıklar da fiziksel nesneler ya da hayvanlar gibi dış etkilere karşı edilgin kalsaydılar, ahlakça kötü eylemlerin suçu da Tanrıya kalırdı. Ancak istençle yapıp eden, kendi kendini belirleyen insanda (akıllı varlıkta) olup bitenler, bir iç ilkedir, bir iç istemeden, şu ya da bunun için verilen özgür bir karardan olup biterler. Ancak böyle olan insan kötü eyleminden dolayı suçlanabilir.

Leibniz-Wolff felsefesinin etkisi altındaki bu belirlenimci özgürlük anlayışı Kant'ın «İyimserlik Üzerine Birkaç Düşünme Denemesi» (Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus - 1759) yazıtında da görülür.

Ancak 1760 yıllarından başlayarak belirlenimci özgürlük kavramının doğruluğundan artık kuşkuya düştüğü görülür. 1760 yıllarında Kant'ın ahlak üzerindeki düşünceleri daha çok ahlakın en yüksek ilkesi sorununa yönelmiştir. Özgürlük sorununa yalnızca gelişigüzel değinilmiştir bu yıllarda.

Kant, «Tanrının Varoluşunu Tanıtlamada Biricik Olanaklı Kanıt» (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes - 1763) yazısında, özgür seçmedeki nedenin «rastlantısal» olduğuna, ayrıca özgürlükten doğan eylemin rastlantısal oluşunun yeterince kavranmamış olduğuna işaret eder. Aynı şekilde «Doğal Tanrıbilim ve Ahlak İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma» (Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral - 1763) yazısında özgürlük kavramının «şimdiye dek henüz anlaşılmamış» kaldığına değinir.

Fragment 6.'da Kant ahlak buyruklarının temellendirilmesi üzerindeki çeşitli kuramları gözden geçirir ve hepsini yetersiz bulur. Ahlakı aykırı eylemlerin hoş görülmemesi bütün ahlaklarda ortak ilkedir, ama bu hoş görmemenin neye dayandığı kendisi için soru konusudur, üstelik bu hoş görmeme «genel ve zorlanmamış» olduğuna göre. Bu ilke aynı zamanda özgürlüğün sınırlanması olarak kavranabilir. Özgürlüğümü nasıl kullanabileceğim söz konusudur burada. Gerçi duyarlığımın zorlamaları karşısında özgürüm, ama işte bundan dolayı aklın sınırlayıcı yasasına bağlı olmam gerekir, yoksa benim kendi istencimden söz edemem. Aklın sınırlayıcı yasası olarak ahlak yasasının burada zorunlu olarak tanınması gerekir. İstenci belirleyen de bu yasadır, aklı ortadan kaldırmadan bu yasayı ortadan kaldıramam. Hiçbir eylem bu yasayla çelişmez, çünkü o zaman kendi kendinden hoşnut-olma ilkesi ile çelişirdi, bu

ilke de her mutluluğun koşuludur. Özgür istencin bu niteliği, yani istencin akıl yasası ile belirlenmiş olması, bir anlamda «gerçek özgürlük», insanın kişisel ve koşulsuz değerini kurar. İstemenin yasayla belirlenmiş iç birliği olmadan, Kant'a göre, özgürlük «büyük bir kötülük» olmak zorundadır. Yasayla belirlenmemiş bir özgürlük istemek, «akılsız hayvanlar» olmayı istemek demektir. Gerçek özgürlük rastlantılara ve gelişigüzel içgüdülere dayanan davranışlarda değil, gerçek ben'imizin belirlediği aklın, istencimizi belirlemesinde bulunur, ta ki bu istenç gerçekten kendi istencimiz olsun.

Kant'ın özgürlük üzerindeki görüşü başlangıçta Leibniz-Wolff felsefesine tam bir bağlılık içinde gelişiyor. Sonra bu görüşten kışkuya düştüğü bir dönem başlıyor. Sonunda eleştiri felsefesi içinde özgürlük öğretisinin yeni bir biçimlenişi ile karşılaşyoruz; burada en temelli noktalarda ilk dönemindeki özgürlük anlayışı ile karşıtlık içindedir. Ancak, özgürlük sorununun eleştiri felsefesinin biçimlenişinde önemli bir rol oynadığı da bir gerçek. Nitekim Kant'ın kendisi son yazılarında (1790 yılları, Fragment 53) belirtir bunu: *Bütün fizikötesinin iki «kardinal ilkesi», var, Kant'a göre, «uzay ve zamanın düşünceliği (idealitesi) ile «özgürlük kavramının gerçekliği (realitesi)».* Birinci kaldırılırsa kuramsal bilgi için bireşimsel önsel (sentetik a priori) önerme olamaz. İkinci kaldırılırsa koşulsuz eylem yasası, yani ödev yasası olamaz. Aynı şekilde son yazılarında şu sözleri buluyoruz: Nesneleri noumen'ler ve fenomen'ler olarak ayırmayı zorunlu varsayımlar olarak kabul etmenin bir büyük nedeni, bunlarsız özgürlüğün savunulamayacağıdır; özgürlük olmadan da ahlakın öne sürülemeyeceğidir.

Ahlak yasasını akıl ilkesi yapan bir başka düşüncüsü de, Kant'ın Eleştiri öncesi döneminde, mutluluk kavramında ortaya çıkıyor. Somut nesneleri iyi bulmamız nesnel nedenlerden, yani bizim bireysel ve özel niteliklerimizden gelir. Yasalarda ise her akıllı varlık için «zorunlu bir iyi bulmanın gerekçesi» vardır. Bundan dolayı yasalara göre iyi olana da kayıtsız kalamayız, çünkü buradaki iyi genel olarak mutlulukla, bundan böyle benim çıkarımla da uygundur.

Mutlulukta da iki şey ayrılabilir: «içerik» (materie) yani duyu-sal istekler ve «biçim» (form); istekler arasında bir iç uyum meydana getiren bu formdur, bu iç uyum da «iyi düzenlenmiş bir özgürlük»ten başka bir şey değildir. Mutluluğu meydana getiren bütün öğelerdeki önsel birlik özgürlüğün varoluşunun zorunlu koşuludur. Bu birlik istencin genel yasalarındaki özgürlüktür, yani ahlaklılıktır. Mutluluğu olanaklı kılan da budur. Çünkü mutluluk özel durumların hoş oluşu ile aynı şey değildir. Mutluluk aklın onayladığı önsel bir temelden gelmelidir.

Erdemin büyük bir iyilik, bir iyi durum meydana getirdiği bir gerçek. Ama onun yüksek değeri burada değil, Kant'a göre, o zaman erdem bir araç olmuş olurdu. Erdemin asıl değeri insana verdiği iç doygunluktur (Selbstzufriedenheit). Bu iç doygunluk, bu kendi kendinden hoşnut olma mutluluğun asıl dayanağıdır. Bu olmadan mutluluk olamaz. Ama bu, doğanın bir armağanı olmakla, rastlantıya bağlı olamaz, özgür istence dayanması gerekir. Çünkü ancak özgür istence dayanırsa biz onu kendi kendimize yaratabiliriz. Bu özgürlük gerçi duyusal zorunluluklardan bağımsız olmalıdır, ama bir iç uyum meydana getirebilmesi için, bu özgürlüğün de yasaları olması gerekir. Kişinin değerini ortaya koyacak olan da bu uyumdur. Kendi içinde bir iç birlik kuran, böylece ahlaksal bir dönüşüm kazanan insan mutlu olmaya layıktır. Öyleyse mutluluk insanın kendi bireysel açısından değil, önsel genel açıdan gelebilir, yani salt akıldan. «Çünkü akıl genel olarak mutluluk için zorunludur ve buna layıktır».

Kant burada ahlaksal olanı mutluluğa bir araç olarak gören mutçuluğu (eudaimonismus) aşmaya ve ahlaksal olanın kendi değerini taşımaya ve ortaya koymaya çalışıyor. Ama isteğine de tam olarak varamıyor henüz.

## II. AHLAK FELSEFESİNDE YÖNTEM

Yöntemin ele alınan konu ile ilgili olduğunu söylemiştik birinci bölümde. Bir soruyu çözmek için bir filozofun kullandığı yöntem, bu sorunu koyuş biçimine de bağlıdır. Kant ahlak sorununu nasıl koyuyor?

Bu konuda çeşitli görüşler var: Bazılarına göre, Kant'ın sistemi modern bir skolastiktir ve yapısı da Hristiyan ahlakının dogmalarına rasyonel bir form vermekten başka bir şey değildir. Bazılarına göre, ise sistemi yalın bir ruhbilimsel çözümlemedir, araştırmalarına temel olarak insan ruhunu almıştır.

Kant'ın ahlakla ilgili ana kitapları arasında önemli yer tutan «Törelere Metafiziğine Temel Koyma» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten - 1785) ile «Pratik Akılın Eleştirisi» (Kritik der praktischen Vernunft - 1788) gözden geçirilirse bu yorumların hiçbirinin Kant'ın düşüncelerine uymadığı görülür.

Kant, ahlak sorunlarına iki açıdan eğilir: insan olarak, filozof

olarak. İnsan olarak Kant, topluma karışmış ve onu merakla incelemiş, gözlemiş bir insan. Yazınla, ahlak bilimleriyle uğraşmış, insanbilim (anthropologie) dersleri vermiş. Ahlak sorununun onun için canlı bir gerçekliği var, bir soyutlama değil, kendisinin dışında değil. Bundan dolayı günlük yaşamda yaşanan ahlak sorunlarıyla ilgili. Nitekim Kant, filozof olarak da, herhangi bir ahlak felsefesi kuramını değil, gündelik yaşamdaki ahlak duygusu ve yargılarını çıkış noktası olarak alır. Çünkü en yalın insanda bile ahlaksal yükümlülük bilgisinin, ödev duygusunun bulunduğu inanır. Herkes-te bulunan bu genel ahlak bilincinden, salt akıldan gelen şeyi ayırmak ister Kant.

İnsanların ortaklaşa yaşamlarındaki ahlakla ilgili konular üzerindeki yargılarını ayırıp toplayabiliriz. Bu yargıları hazır buluyoruz karşımızda; öyleyse onları belirleyen ilkelerin neler olduğunu bilmeyi soru olarak koyabiliriz. Sokrates de araştırmalarına gerekç olarak, ahlak konuları üzerindeki ortak düşünceleri ele alıyordu ve bunlardan tümel bir tanıma varmak istiyordu. Ama bu yöntem yeterli mi? Örneğin gökbilimde (astronomi) Kepler'in doğrudan doğruya gözlemlerden çıkardığı yasalarla yetinilemiyordu. Gerçek bilim Newton'la kurulmuştu. Newton bu empirik yasalardan deduktion'lar (tumdengelimli çıkarımlar) yaparak, maddenin asıl özünden çıkarılmış bir ilkeye varmaya çalışıyordu. Kant, ahlakta da buna benzer bir yöntemle çalışıp çalışılamayacağını soruyor kendi kendine. Bu tumdengelim (deduktion) dayanan yöntemle elde edilecek ilkeler empirik olamazlardı. İnsanların bu ilkeleri kabul ettiklerini biliyoruz, ama bu ilkelerin gerçekten yükümleyici olup olmadıklarını bilmiyoruz.

Bu ahlak ilkelerinin çok özel bir yapıları var. Ortak yaşamdaki ahlak yargılarının çözümlemesinden çıkarılacak en temelli ahlak kavramlarından biri olan örneğin «insanın değeri» gibi kavramlar, ayrıca ahlak ilkelerinin yükümleyici niteliğini dile getiren yüküm idesi, ahlak kavramlarının olayların yalın bir ürünü olmadığını ve bunların deneyden çıkarılamayacağını gösteriyor. Burada var olana geri götürülemeyecek olan bir gerekli olan var. Bu kavramlar önseldirler. Öyleyse ahlak sorununu yeniden koymak ve Newton'un fizik dünyasında yaptığı gibi, pratik koşullar içinde de bu kavramların çıkarılabileceği bir ilkenin bulunup bulunamayacağını araştırmak gerekir. Ahlak kavramlarını, onların gerçek ilkesi üzerine dayandırabilirsek, bu kavramların değerlerinin de felsefe açısından sözünü edebiliriz. Ayrıca, ortak kavramların yalın bir çözümlemesi bize ahlak üzerinde tam bir fikir de veremez. Onları

eleştirip nesnel olarak bir temele oturtursak, ancak o zaman, bu kavramları kesin olarak formüle edebiliriz.

Böylece Kant sorunu bir yeni biçimde ortaya koyuyor. Ancak burada bir güçlkle karşılaşır. «Salt Akıl Eleştirisi»nde şu sonuçlara varmıştı:

1. Duyulur-üstü olanın bilgisine erişmek olanaksızdır. Klasik metafizik olanaklı değildir.

2. Bizim etkinliğimizin bir alanı olan doğa nedensellik yasalarına bağlıdır. Fenomenler öyle zincirlenmiştir ki burada özgürlük olamaz.

Ahlakın kavramları duyulur-üstü nesneleri gerektirir görünüyor. Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü kabul etmekle yüküm, ahlaksal yaptırım ve erdemle mutluluğun uyuşması gibi kavramları bir temele oturtabiliriz. Oysa bu duyulur-üstü nesneler bilinemez bizim için. O zaman da ahlakın temeli bilgi değil, bir çeşit duygu olur. Böyle olunca da ahlak kaynağında mistik olur ki bunu Kant kabul etmez. Öte yandan ahlakı doğa üzerine de temellendiremeyiz, bu mekanik dünyada özgürlüğe yer yok.

Bu ikilemden nasıl çıkılacak? Duyulur-üstü nesneleri algılamak için görüsel bir akıl gerekli. Bu da bizde yok. Bizim görümüz duyu-sal bir görü ve ancak görüngüleri bilebilir. İmdi ahlak ne şeyin kendisinin (kendinde şeyin) bilgisi üzerine, ne de doğa bilgisi üzerine dayandırılmayacağına göre, aklın kendisi üzerine, duyarlılığın formlarından sıyrılmış salt akıl üzerine dayandırılabilir mi? Bunu bilmek söz konusu artık Kant'ta. Salt akıl kendi kendine pratik olabilir mi? Akıl, kendi başına, istenci belirleyebilen ve doğanın yasalarından ayrı olan bir yasanın yeterli ve zorunlu koşullarını içinde bulundurur mu?

Kant ilkin çözümleme ile ortak ahlak kavramlarından ilkelere uzanıyor. Ve bu çözümsel (analitik) incelemeye, ilkelere varmak ve onları akıl yolu ile temellendirmek isteyerek, bireşimsel (sentetik) bir incelemeyi ekliyor.

Kant ahlakın temelini ararken onu ne doğanın dışında ne de içinde arar, istediği ahlak ilkelerini doğrudan doğruya salt akıldan çıkarmaktır. Böylece «Törelere metafiziği» felsefesinin zorunlu bir bölümü olarak belirtilir, bu da salt ahlak olmalıdır. Kant'ın ahlak felsefesine temel olarak yazdığı yapıtına «Törelere Metafiziğine Temel Koyma» adını vermesi de bundan dolayıdır.

İlkin Kant'ın «törelere metafiziği» dediği nedir?

Felsefenin iki konusu var: Doğa yani var olan her şey ve töreler yani olması gereken şey ya da —yine Kant'ın diliyle— özgür davranışlar alanı.

Felsefe, bilgisinin temelini deneye dayandırırorsa empiriktir; salt akla, a priori ilkelere dayandırırorsa, öğretisini deneyde verilenden çıkarmazsa salt felsefe ya da metafizik olur. Öyleyse bu deyim dizesel (sistematik) bağlantı içinde salt akla dayanan felsefi bilgiyi dile getirir.

Felsefenin salt bölümünü kuran fizikötesinin de iki konusu var: Doğa ve töreler. İşte Kant'ın «Töreler Metafiziğine Temel Koyma» kitabında söz konusu olan: Yapıp ettiklerimizi ve bir yana bıraktıklarımızı önsel (a priori) olarak belirleyen (norm koyan) ilkeleri içeren töreler metafiziğidir.

Burada hemen şu soru akla gelir: Genel olarak töreler metafiziği, ya da başka türlü söylersek, salt ahlak felsefesi olanaklı mıdır? Bu, ahlak yasalarının deneye değil de, ilkece doğrudan doğruya önsel olarak salt akıl kavramlarına dayanıp dayanmamasına bağlıdır. Bunun olabileceği, Kant'ın kanısına göre, daha herkesin bilincinin içinde bulunan «ahlak yasası ve ödev düşüncesinde» belirlir (Grl. 23). Bu ahlak yasaları buyurdıkları şeyleri koşulsuz zorunlu olarak öne sürerler, deneyse hiçbir zaman salt zorunluluk vermez; ayrıca bu yasalar akıllı olan her varlık için geçerli olmak isterler. Öyleyse, akıllılığı bir yana, ancak deneyle tanınabilecek olan insan doğasına ve insanın içinde yaşadığı koşullara dayanmazlar. İnsanın empirik bilgilerine dayanmayan, akıllı varlık olarak insana önsel yasalar koyan böyle bir töreler metafiziği, Kant'a yalnızca olanaklı değil, giderek zorunlu görünür; (Grl. 24 v.d.). İlkin, aklımızda önsel olarak bulunan pratik ilkelerin kaynağını, yani en yüksek ilkeyi araştırmak için, bundan böyle kuramsal bilgi amacıyla zorunludur; ikinci olarak, ahlaksal olanın kendisinin ilerlemesi amacıyla zorunludur; çünkü ahlaksal olanın en yüksek ilkesinin bilgisi, aynı zamanda, doğru olarak ahlaksal yargılarda bulunmak için yönetici bir yoldur ve ayrıca ödevin «salt» tasarımı insan yüreğine en güçlü etkiyi yapar. «Töreler Metafiziğine Temel Koyma» yapıtında varılmak istenen erek de, ahlaklılığın en yüksek ilkesini araştırıp saptamaktır. Demek ki iyi ile kötünün ne olduğunu ayırmada ölçüt olacak en yüksek ilkeyi araştırmak ister Kant burada. Ancak burada söz konusu olan ahlaklılığın yeni bir ilkesini koymak değildir. Burada istenen, sıradan insan aklının, açık bir bilinçle olmasa da, yargılarında bir ölçü olarak gerçekten gereksinme duyduğu ilkeyi, elden geldiğince soyut, ama açık bir belirlilik içinde formüllemektir.

Kant «Töreler Metafiziğine Temel Koyma» yapıtının önsözüne Yunan Felsefesinin bilimleri bölümlenmesinin nesnenin doğasına tam tamına uygun olduğunu söylemekle başlar. Yunan Felsefesi bi-

limleri üçe ayırıyordu: 1. Fizik (doğa öğretisi); 2. Ethik, ethos (düşünme biçimi, töreler) öğretisi; 3. Logik (Mantık), bilen aklın (logos) öğretisi. Kant bu bölümlemeye alt bölümlemeler olarak bir de «içeriksel-biçimsel» (materiel-formel), «empirik bilgi-salt bilgi» ayırmalarını da katar. Materiel, burada, maddeden (Materie) kurulmuş, cisimsel anlamına değil, içeriği olanı ya da nesne (obje) olarak belirleneni dile getirir. Düşünce her olabilir «materie» (nesneler) ile ilgilenebilir, ama doğru olması için, anlık için bir «kanon» olabilen belli mantıksal yasalara (normlara) uyması gerekir. Bu yasalar (normlar) tümüyle genel ve «formel»dir, çünkü düşünmenin ve bilmenin hangi nesnesi için olursa olsun geçerlidir.

Düşünmenin nesneleri de iki alana ayrılır: Doğa ya da zorunluluk alanı, insan ya da özgürlük alanı. Her iki alanda da yasalar egemendir. Ama doğa yasaları olması zorunlu olanı dile getirir, zorunlu olayların yasalarıdır; insan için geçerli olan töre yasaları ise olması gerekeni dile getirir, özgür insan için yasa olmakla doğa yasalarından ayrılırlar.

«Empirik» ve «salt» bilgi ayırmasına gelince: İlki deneye dayanır, ikincisi aklın salt düşünmesine dayanır. Salt bilgi önsel (a priori) olacaktır, yani deneyden bağımsız olacaktır. Deney bize nesne bağlantılarının gerçekten böyle olduğunu, başka türlü olmadığını öğretir, ama başka türlü olamayacağını öğretmez; salt bilgi ise nesne bağlantılarının böyle olmak zorunda olduğunu öğretir.

Düşünmenin biçimleriyle (form) sınırlı olan mantığın (logik) deneye hiç gereksinmesi olmamasına, böylece büsbütün «salt» felsefe olmasına karşılık, fizik ve etik «salt» (rasyonel) ve «empirik» bölümlere ayrılmaktadır, buradaki bilginin yalnızca akla ve deneye dayanmasına göre. İşte bu «salt» bölüme Kant «Metafizik» diyor. Bu fizikötesi (Metafizik) sözcüğü Aristoteles'in yapıtları sıraya koyulurken fizikten sonraya —fiziğin ötesinde, arkasında anlamına Meta ta physika— konmasıyla çıkmış. Aristoteles'in kendisi buna «ilk felsefe» der. Principiel soruları —ilkelerle ilgili soruları— inceler. Böylece tam aslına uygun olarak Kant, doğa ve ahlakla ilgili temel soruları açıklamasını doğa ve töreler «metafiziği» olarak gösteriyor. Öyleyse fizikte bir salt bölüm «doğa fizikötesi» var, bir de empirik bölüm, bu sonuncusu günlük dilde fizik, gökbilim, kimya, dirimbilim (biyoloji) v.b.'lerini içine alıyor. Kant'ın «doğa fizikötesi» dediği de «doğa felsefesi» olarak ortaya çıkıyor.

Ethik'in «salt» ya da «rasyonel» bölümü, ahlak ilkeleriyle uğraşır, empirik bölümü ise insanların «gerçekte» yapıp ettikleriyle ahlakın normlarına uygun olarak biçim kazanan törel davranışlarıyla ilgilenir, bu her eğitimin de ödevidir. Deneye dayanan insan bil-

gilerini içine alan bu empirik bölüme Kant, «pratik anthropologi» der.

Kant'ın ereği, etik'in salt bölümünü, böylece de «salt bir ahlak felsefesini» incelemek (Grl. 23). Bütün ahlak normları gerçekteki insanın doğasından çıkmış olsaydılar bu olanaksız olurdu. Çünkü bu doğayı biz ancak deneyden tanırız; o zaman töreler öğretisinin de yalnızca empirik bir bölümü olurdu; önsel geçerliği olan töreler fizikötesinin konusunu kurabilen bir bölümü olamazdı.

Bütün ahlak yasalarının salt koşulsuz olduğunu bundan böyle önsel olduğunu, kendilerinde salt bir zorunluluğu da birlikte getirdiklerini görebiliriz Kant'a göre. Demek ki bu yasaların zorunlu oluşlarının temelini insan doğasının değişen deneylerinde ya da çevrenin rastlantısal bağlantılarında değil, akıllı bir yaratık olarak insanın özünde bulunduğunun bilinci var bizde.

İnsan elbette çeşitli doğal eğilimlerin etkisindedir. Ama salt etik'in bir doğa varlığı olarak gerçekteki insanla ilgisi yoktur, tam tersine doğrudan doğruya insanın *olması gereken* «akıl varlığı» ile ilgilidir. Ama akıl varlığı için hangi yasaların geçerli olduğu ancak önsel olarak saptanabilir, bu da ancak töreler fizikötesi ile açık olarak ortaya konabilir. Etik empirik olanla her türlü karışmadan kurtulmalıdır. Bundan böyle ahlak yasası «kendi saltlığı ve katışık-sızlığı» ile «salt bir felsefe» içinde araştırılabilir ancak. Fizikötesi olmadan ahlak felsefesi de olamaz (Grl. 25).

Ahlak felsefesi olarak yapmak istediği şeyi daha önce Wolff'un yapmış olduğunun akla gelebileceğine de işaret eder Kant (Grl. 25 v.d.): Çünkü Wolff da «genel pratik dünya bilgeliği»nin sözünü eder. Ama Wolff'un bu «genel pratik dünya bilgeliği» dediği şeyde «salt» ve «empirik» ayrılığı ortaya konmamıştır ve istemeyi belirlemede empirik olanla, bundan böyle belli doğal koşullar altında harekete geçen eğilimlerle «salt» olan, koşulsuz olarak geçerliği olan ahlak buyrukları da birbirinden ayrılmamıştır. Bu ahlak buyruklarını bir ilkeye bağlayarak bütünlüğü içinde sistematik olarak ortaya koymak bir töreler fizikötesinin ödevidir.

Ancak Kant «... Temelkoyma» yapısında yalnızca bir hazırlık yapar; doğrudan doğruya bir «eleştiri» yolu ile, yani salt olanı empirik olandan ayıran eleştirici bir düşünüşle, salt aklın «pratik» olduğunu, yani bizim eylemlerimiz için yasalar koyduğunu göstermek ister. Bize olması gerekeni bildiren pratik aklın yanında, bize olanı bildiren teorik akıl (kuramsal akıl) —ya da spekülâtif akıl— vardır. Aklın deneye dayanmadan, böylece yalnızca salt olanda kalarak —bundan dolayı spekülâtif olur— bilgi edinmesini istemenin diyalektik olduğunu, yani kendisini çelişmelere düşüreceğini «Salt Ak-

kalmışsa da, yine de hep ahlaksal olanın akıl karakterini belirlemeye çalışmıştır. İnsan doğasını İngilizlerin yaptığı gibi araştırmak gerçekliği bozmaktır, der ve bundan ilkelere varılamaz ona göre. Böylece çözümlemesinde kullandığı gerekç de, insan doğası değil, insanların yargıları, ortak ahlak kavramları olmuştur. Kant bu yalın çözümleme yöntemine bir şey daha katıyordu: Varsayıma dayanan deduktion, yani, bir ilkeyi varsayım olarak koyma ve ondan sonuçlar çıkarma ve bu sonuçları verilmiş gerçeklikle karşılaştırma yolu. Bu yöntem bilimsel yasaların bulgulanmasında kullanılan yöntemin aynıdır.

Kant ahlak sorunlarını çözmede iki türlü yöntem kullanır: Bir yandan deney verilerini çıkış noktası olarak alır ve çözümleme ile bu verilerden en genel önermelere yükselir; öte yandan, akıl kavramlarını ilkeler olarak alır ve bu kavramlardan görüngülere, verilere, deneye iner. Kant'ın kendisi de «Törelere Metafizikine Temel koyma»nın Önsöz'ünde yöntemini çözümsel (analitik) ve bireşimsel (sentetik)'in bir bileşimi olarak göstermiştir (Gr. 28). İlk çözümsel yöntemle ortak ahlak kavramlarından ilkelere uzanıyor. Bu çözümsel incelemeye, ilkeleri akıl yolu ile temellendirmek istediğinden, bireşimsel bir incelemeyi de ekliyor. İstedığı salt olanı, empirik olanla karışmasından ayırmaktır. Bu bir «çözümleme» (analyse) ödevidir. Bunun için de bir yandan felsefi bir kendi bilincine varma basamağına yükselmek için «basbayağı ahlaksal akıl bilgisinden» yola çıkar, sıradan insanda ahlaksal olana karşı duygularla ilgili içgüdüsel bilgiyi çözümler ve böylece en yüksek ilkeyi belirlemeye çalışır, öte yandan yeniden bu ilkeyi inceleyerek bu ilkenin uygulandığı basbayağı bilgilere yönelir. Böylece de salt bilgiye bundan böyle salt ahlak felsefesine varmak için popüler ahlak felsefesini —ki onda salt ve empirik olan eleştirilmeden karışmıştır— araştırmakla işe başlar. Kant burada yalnızca analitik işlemle yetinmemiş, eylemlerdeki empirik olarak verilmiş olan gerçeklerde de salt olana yönelmiştir. Pratik aklın hangi davranışlarının iyi, hangi davranışlarının kötü olarak yargılandığını örneklerle de gösterir. «Empirik» olanı yeniden önceden çözümlenmiş olan «salt» olanla birleştirerek sentetik yola girer.

İnsanlar günlük yaşamda törel bilinçlerinin (vicdanlarının) sesine uyarak içinde bulundukları bir olayı iyi ya da kötü olarak kabul ederlerse de, «iyi» ve «kötü»nün kendisinin neyi dile getirdiğinin hesabını genel bir biçim içinde veremezler; bundan dolayı günlük yaşamda bir davranışı «iyi», bir başkasını «kötü» olarak değerlendirenken hangi ölçüyü aldıklarının da hesabını veremezler. İşte Kant bu ölçüde açıklığa erişmekle ahlakın temel ilkesini de ortaya

çıkarcasına inanır. Ahlak kavramlarını çözümlerken Kant'ın istediği, bu kavramların nasıl ortaya çıktığını araştırmak değil, içerdikleri ilkeleri bulmaktır.

Böylece Kant yeni bir ahlak kurmak istemediğini, «ahlaklılığın yeni bir ilkesini ortaya koymak» (pr.V.8 dipn. - 14) istemediğini, yalnızca zaten var olan, ama içgüdülerle duyulan ve işlenmiş olan ahlaklılığı kendi varlığının bilincine yükseltmek ve geçerliliğinin ilkesini ortaya koymak istediğini özellikle belirtir.

### III. TEORİK AKIL - PRATİK AKIL

Kant'ın felsefesinin iki konusu olduğunu söylemiştik: doğa ve töreler; bir yanda var olan her şey (doğa), öte yanda olması gereken şey ya da özgür davranışlar alanı (ahlak). Felsefe bilgisinin temelini deneye dayandırırsa empirikti, salt akla, a priori ilkelere dayandırırsa salt felsefe ya da fizikötesi oluyordu. Salt felsefenin de yine iki konusu var: Doğa (var olan) ve töreler (olması gereken). Böylece bize olanı bildiren teorik akıl yanında, olması gerekeni bildiren pratik akıl vardır.

Kuramsal (teorik) akıl var olanı bilme yeteneğidir; «deneyden» (iç ve dış duyulardan) bağımsız olduğunda da «salt»tır, a priori bilgi verir. Kant akli eleştirmesinde, «salt» kavramların ve ide'lerin ancak deneyle birlikte olunca bilgi vereceklerini, salt aklın yalnızca kendi başına bilgi edinemeyeceğini göstermişti. Kendinden önceki fizikötesinin sandığı gibi yalnızca akla dayanarak a priori düşünme ile varlık sorularının temellendirilemeyeceğini, burada bir boş gurur bulunduğunu, bir fizikötesinin bu anlamda olanaklı olamayacağını ortaya koymuştu.

Pratik akılda, yani olması gerekeni bilme ve onunla da eyleme yönelik (pratik) davranışlarımızı yönetme yeteneğimizde ise böyle bir tehlike yok Kant'a göre. Çünkü «akıl salt olarak gerçekten pratikse» (pr.V.3-3), bundan böyle istenci yönetmeye elverişli ise, kendisinin ve kavramlarının gerçekliğini ve geçerliğini olaylarla tanıtlar. Öyleyse «eleştiri» kendini «salt pratik aklın bulunduğunu» (pr.V.3) öne sürmekle sınırlamalıdır. Bunun için de genel olarak pratik akli araştırır Kant, salt pratik akli değil. Burada araştırıp eleştirdiği de aklın «pratik yetisi», yani doğrudan doğruya ahlak yetisinin kendisidir. Kant ahlak felsefesini sistematik olarak geliştir-

diği «Pratik Aklın Eleştirisi» yapıtını «Salt Aklın Eleştirisi»ne koşut olarak yazdığı halde, niçin salt pratik aklın eleştirisi demeyip de «Pratik Aklın Eleştirisi» dediğini yapıtının Önsöz'ünde böylece açıklar.

Aklın böyle bir pratik yetisi varsa, başka deyişle, akıl «salt» olarak pratikse yani istenci kendi başına empirik verilere dayanmadan yönetebiliyorlarsa, istence bir yasa, kendi yasasını koyabiliyorsa, özgürlük de, kesin ve mutlak anlamında, var demektir. (Görelili, empirik bir özgürlük kavramı da vardır, ama ahlaksal sorumluluk için yetmez Kant'a göre).

Kuramsal akıl nedenler zincirini boyuna ileriye götürerek ilk nedene değin ulaşmakla «transsendental» özgürlük kavramına erişmişti. Çünkü böyle bir ilk neden, ilk neden olması bakımından, etkisinde kendinden önce gelen bir nedene gereksinme duymazdı, bundan böyle de özgürdü. Ama kuramsal açıdan bu mutlak özgürlük kavramı pek güvenli değildi, «sorunsal» (problematik) kalıyordu. Kuramsal bakımdan gerçi bu kavram bir çelişme göstermez, mantıksal bakımdan olanaklıdır, ama bu kavramın bir gerçekliği olup olmadığı, gerçekte kendisine karşılık olan bir şeyin bulunup bulunmadığı kuramsal yolla tanıtlanamaz. Ama akıl a priori pratikse, empirik iticilere gereksinme duymadan, kendi yasası ile istemelere etki yapar, böylece de özgür olarak etki yapmış olur. Bununla da özgürlüğün boş bir hayal olmadığı ortaya konmuş olur. Gerçekliği pratik aklın apodiktik (zorunlu) yasası ile tanıtlanınca da, özgürlük kavramı salt spekülative aklın bütün bir sistemi için de anahtar olur, Tanrı ve ölümsüzlük gibi salt ide olan bütün öteki kavramlar da bu özgürlük kavramı ile «nesnel bir geçerlik» kazanırlar, bundan böyle özgürlüğün gerçek olması ile bu kavramların da «olabilirliği» tanıtlanmış olur (pr.V.4. v.d. - 6). Özgürlük ide'sinin gerçek olduğunu gösteren de ahlak yasasıdır Kant'a göre. «Ama özgürlük spekülative aklın bütün öteki ide'leri arasında olabilirliğini a priori olarak bildiğimiz tek ide'dir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur» (pr.V.4-5).

Ancak, burada özgürlüğü ahlak yasasının koşulu olarak görmekle, ileride daha açık olarak öne sürüleceği gibi, özgürlük ide'sinin ahlak yasası ile kendini ortaya koyduğunu, ahlak yasasının özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulu olduğunu söylemek arasında bir tutarsızlık yok diyor Kant. Göstermek istediği şu: Özgürlük ahlak yasasının bir «ratio essendi»si (varlık nedeni), ahlak yasası ise özgürlüğün bir «ratio cognoscendi»sidir (bilgi nedeni). (pr.V.4 dipn. - 6). Demek özgürlük olmasa ahlak yasası olamazdı. Ahlak yasası da olmasa özgürlüğün bilincine varamazdık.

Bu ahlak yasası kendi başına geçerlidir ve bizi, Tanrı ve ölümden sonra yaşam olmasa da, yükümler. Tanrı ve ölümsüzlük ahlak yasasının koşulları olamazlar. Yalnızca özgürlük, ahlak yasasının koşuludur. Kuramsal akılda Tanrı ve ölümsüzlük kavramları «olanaklı» olarak açıklanmıştı, pratik akılda ise, özgürlük ide'sinden yola çıkılarak onaylanırlar. Orada sorunsal (problematik) olan, burada yalındır (assertorik)\*.

Kant böylece iki «Eleştiri» arasında hiç de çelişme olmadığını da belirtiyor. Böylece «Salt Aklın Eleştirisi»nde kategorilerin (nedsellik, neden ya da töz gibi en yüksek anlık kavramları) duyu yaşantılarının ötesinde kullanılamayacağını açıklarken «Pratik Aklın Eleştirisi»nde deneyde hiçbir zaman gösterilemeyen bir ilk, özgür nedenin akıllı varlığa uygulanabileceğini söylemede çelişme görmüyor Kant. Çünkü «Salt Aklın Eleştirisi»nde bu kategorilerle deneyden bağımsız olarak ve deney sınırlarının ötesinde hiçbir kuramsal bilgiye erişemeyeceğimiz belirtilmişti. «Pratik Aklın Eleştirisi»nde ise özgür neden, töz olan ölümsüz ruh gibi kavramlara gerçek bir şeyin karşılık olduğu söylenecektir; ama bununla birlikte, bunlar üzerinde kuramsal bir bilgi verilmemiştir, yalnızca pratik davranışlarımız bakımından önemli olan bir kanı haklı gösterilmiştir. «Pratik kavramlar» «pratik kullanmalar» derken kastettiği de budur Kant'ın.

Ancak Kant bunu yaparken «Salt Aklın Eleştirisi»ndeki öğretilerden yola çıkıyor: Duyulur yaşantılarda verilmiş olan gerçeklik «şeyin kendisi» değildir, yalnızca «görüngü»dür. Biz kendi kendimizi de kuramsal olarak ancak kendimize göründüğümüz gibi, yani özgür olmayan bir doğa varlığı olarak tanıyabiliriz, asıl olduğumuz gibi, bundan böyle özgür olarak değil. «Kendinde şey» ya da «noumenon» olarak özgür bir neden olduğumuzu, «görüngü» ya da «phainomenon» olarak da doğal zorunluluğa bağlı olduğumuzu kabul eden Kant'ın öğretisinde, kuramsal bilen insanlar olarak doğal zorunluluk kavramından ayrılamayacağımız gibi, pratik-etik varlık olarak da özgürlük kavramından ayrılamayız. Böylece doğal zorunlulukla özgürlük bağlantısı, Kant'ın «Salt Aklın Eleştirisi»nde gösterdiği gibi, iki dünyanın ayrılığı ile kendini belirtir. Bu ayrılık insanın duyu dünyasında «görüngü» (phainomenon) olarak ele alındığında doğal nedenselliğe bağlı olan bir varlık, «kendinde şey» (noumenon) olarak ele alındığında da özgür bir varlık olarak düşünülmelerini olanaklı kılar.

\* Problematik: S P olabilir (böyle olabilir). Assertorik: S p'dir (böyledir).

Ancak, bu duyulur-üstü dünya bakımından bilgimiz bir noktada olumludur Kant'a göre: Akıl bize koşulsuz buyruk (kategorik imperatif)'ta isteme ve eylemenin bir yasasını verir. Bu ahlak yasasının nasıl olanaklı olduğu sorusu da «Törelere Fizikötesine Temelkoyma»da bir varsayımla yanıtlanır. Ancak bir varsayıma dayanarak koşulsuz buyruğun olanaklı olduğunu kabul edebiliriz, o da özgürlük idesidir. «Özgürlük ide'si beni düşünülür (intelligibil) bir dünyanın üyesi haline getirir» (Gr.116). Kendimizi özgür olarak kabul edersek ancak, bu buyruğun olanaklı olduğunu, yani bizim için geçerli olduğunu kavrayabiliriz; kendimizi akıllı ve ahlaksal sorumluluğu olan insanlar olarak göz önüne alınca da, bu zorunlu olur. Ama bu varsayımın kendisini, yani özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu, insan aklı hiçbir zaman açıklayamaz.

Ancak Kant «Pratik Aklın Eleştirisi»nde sorunu bir başka biçimde ele alır. «Salt Aklın Eleştirisi»nde sorun, salt aklın a priori olarak nesneleri nasıl tanıyabileceği sorusu idi, «Pratik Aklın Eleştirisi»nde salt aklın a priori olarak istenci nasıl belirleyebileceği sorusu söz konusudur. Orada bilgi nesnelerinin (obje) bize verilmesini sağlayan görünümün nasıl a priori olanaklı olduğu gösterilmeye çalışılmıştı. Burada da salt aklın kendi başına istenci nasıl belirleyebileceği gösterilmeliydi. Pratik aklın eleştirisinde isteme yetisinin nesnelerinin nasıl olanaklı olduğunu açıklamak gerekmez, yalnızca aklın istenci nasıl belirleyebileceği gösterilmeliydi, yalnızca empirik tasarımlar aracılığı ile mi bunun olduğu, yoksa salt aklın mı pratik olduğu ve salt aklın deneye bilinmeyen olabilir bir doğa düzeninin bir yasası mı olduğu açıklanmalıydı. Böyle bir duyulur-üstü doğa düzeninin olanağı önsel (a priori) görüşü gerektirmez. Çünkü burada söz konusu olan, istencin belirlenmesinin deneye mi, salt akılla mı olduğu ve özellikle salt akılla bunun nasıl olduğudur. Öyleyse burada görüden kalkmak gerekmez, istencin nesnelerinin görülmesi, ahlaksal olanda görülebilen başarılar, sonuç değil, özgür bir istenç olmakla istenci belirleyen gerekçedir burada söz konusu olan, yani arkadaki düşünüşdür (iyi istenç). İstenç yalnızca salt akıldan geliyorsa, akıl yetisi ile istediğini yapabilir de yapmayabilir de; bundan dolayı «eleştiri» salt aklın nasıl pratik olduğu, bundan böyle doğrudan doğruya istenci nasıl belirleyebildiği ile ilgilenmez.

Bu durumda «eleştiri» salt pratik yasalardan ve onların gerçekliğinden başlamalıdır. Görü yerine de, intelligibil dünyada bu yasaların var oluşunu kavratan şeyi, yani özgürlük kavramını temele koymalıdır. Çünkü bu yasa istenç özgürlüğü ile bağlantı içinde olanaklıdır. Ama ahlak yasasının ya da özgürlüğün bilincinin nasıl olanaklı olduğu daha fazla açıklanamaz. Oysa bu yasanın anlam ve öne-

mi belirtilmekle ahlaklılığın en yüksek ilkesi ortaya konmuş oluyordu.

İmdi, Kant «Pratik Aklın Eleştirisi»nde «salt pratik aklın temel önermelerinin deduktion'u üzerine» adlı bölümünde (pr.V.50/51-72/87) tümdengelim (deduction) yolu ile akıl yasasının nesnel ve genelgeçer olduğunun tanıtlanabilip tanıtlanamayacağı sorusunu ele alır. Ancak ahlak yasasının çıkarımı (deduktion'u) için yapılan çabaların olumsuz sonuçlanacağını da belirtir. Ahlak yasasının olanağının nesnel ve genelgeçer olduğunu tümdengelim yolu ile haklı çıkarmanın, salt anlığın ilkelerinin tümdengelimli çıkarımında olduğu gibi yürüyeceği umulamaz Kant'a göre. Çünkü kuramsal anlığın ilkeleri deney nesneleri ile yani görüngülerle ilgilidir ve bu görüngülerin kategoriler altında toplanarak bilinebilmesiyle tanıtlanırlar. Böyle bir yolu ahlak yasasının deduktion'unda kullanamam, diyor Kant (pr.V.55-80). Çünkü burada nesnelerin niteliği üzerinde bir bilgi değil, nesnelerin varoluşunun gerekçesi olabilecek bir bilgi söz konusu: salt aklı istenci doğrudan doğruya belirleyen bir yeti olarak göz önüne alabilen bir bilgi söz konusu. Öte yandan ahlak yasası, Kant'a göre, salt aklın bir olgusu (faktum) olarak karşımıza çıkıyor, bu yasanın var olduğunu önsel olarak biliyoruz, onun bilinci var bizde. Böyle olduğuna göre, «ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir deduktion'la tanıtlanamaz» (pr.V.56-81). Bu yasaı kuramsal olarak ne spekulatif yolla ne de deneye dayanan akılla tanımlayabiliriz, «yine de kendi başına vardır», «kendisini haklı çıkaran bir gerekçeye gereksinmesi de yoktur» (pr.V.56-82).

Ahlak yasasını —deduktion yolu ile tanıtlanamazsa da— spekulatif akıl yine de olanaklı olarak kabul etmek zorundadır. Çünkü bu yasa, kendisi tanıtlanamazsa da, özgürlüğün tanıtlanmasına yarar, özgürlüğün yalnız olabileceğini değil, gerçekliğini de tanıtır. Ahlak yasası kuramsal olarak çözülemez bir soru olan özgür olup olmadığımız sorusunu evetlemekle, salt akla karşı da özgürlüğü haklı çıkarmış olur. Daha önce «özgür olarak eylemde bulunan bir neden» üzerindeki salt sorunsal olan düşünce şimdi «nesnel bir gerçeklik» kazanır, ama ancak pratik davranışlarımız bakımından. Bu da ancak noumenon'lar olarak özgür olduğumuz inancına dayanılarak kabul edilebilir. «Ahlak yasası gerçekte özgürlükle olan nedensellik yasasıdır, böylece de duyulur-üstü bir doğanın olanağının bir yasasıdır» (pr.V.56-82).

Burada «Törcler Fizikötesine Temelkoyma»dan bir ayrılma var. «Temelkoyma»da ahlak yasası özgürlük temeline oturtulmuştu. «Pratik Aklın Eleştirisi»nde ise ahlak yasası özgürlüğe güvenlik ve gerçeklik verir, onun bilincine varabilmemizi sağlar.

Kant «Pratik Aklın Eleştirisi»nde salt aklın analitiği ile salt pratik aklın analitiğini karşılaştırır (pr.V.104 v.d. - 159 v.d.) ve bu her iki «Eleştiri»deki «analitik» bölümlerinin birbiriyle ters yönde gidişlerinin nedenini aydınlatmaya çalışır. Kuramsal akılda duyarlıktan (görüden) kalkıp kavramlar (kategoriler) yolu ile temelönermelere (ilkelere) ulaşmıştır. Pratik akılda ise temelönermeden (ahlak yasasından) yola çıkıp yine kavramlar (iyi ile kötü) yolu ile duyarlığa ulaşmıştır, ancak duyarlık burada görülerle değil, duygularla temsil edilir ki Kant bunu da duyarlık sayar.

Salt kuramsal aklın analitiğinin görüden, böylece de duyarlıktan başlamasının nedeni, kuramsal aklın anlığa verilmiş olan nesnelerin bilgisi ile ilgili oluşundandır. Buna karşılık pratik akıl nesnelerle ve bu nesneleri bilmekle ilgili değildir, bu nesneleri (bu nesnelerin bilgisine uygun olarak) gerçekleştirmekle, yani bir istençle ilgilidir. İstenci de akıl belirlediğine göre, istençte bir nedensellik yasası var. Nedensellik de görünün bir nesnesi olmadığından, tam tersine nedensellik kavramı, hep bir yasayla ilgili olduğundan, pratik akıl olarak istenç ancak bu yasayı dile getirdiğinden, pratik aklın analitiğinin de ödevi «pratik önsel temelönermelerin olanağından» başlamak olmalıdır. Kısaca söylersek: Pratik akıl istençle ilgili olduğundan, istenç de bir yasayı dile getirdiğinden pratik aklın analitiği de yasadan başlamalıdır (pr.V.104-160).

Kuramsal akılla pratik akıl arasındaki —tersine de olsa— bu koşutluk, Kant'a günün birinde bütün bir akıl yetisinin (kuramsal ve pratik) birliği görüşüne varılabileceği ve «her şeyin tek bir ilkedен çıkarılabileceği» umudunu da uyandırır (pr.V.106-162). Nitekim Kant'tan sonra gelen Alman İdealizminin temsilcileri Fichte, Schelling, Hegel bütün bir akıl dizgesini (sistemini) tek bir ilkedен çıkarma denemesi yapmışlardır.

Her iki analitiğin yapısı tam bir benzerlik göstermekle birlikte kuramsal ve pratik akıl bilgisinin içeriği bakımından sonuçta dikkate değer bir ayrılık çıkıyor. Her iki analitikte de bireşimsel önsel (sentetik a priori) önermelerle karşılaşıyoruz, kuramsal akılda her doğa bilgisinin temel önermeleri olan nedensellik önermesi ya da «madde ve enerjinin korunması», «doğada maddenin miktarı hep aynı kalır» önermeleri gibi; pratik akılda da ahlak yasası (kategorik imperatif) gibi. Ama kuramsal akılda temel önermelerin geçerliği bilimden verilen örneklerle kolaylıkla ortaya konur; pratik akılda ise ahlak yasasının geçerliği, başka deyişle, aklın pratik olduğu «faktum»u, yanlış yollardan, özellikle mutçuluktan kurtulmak için, henüz bilime, yani burada etik'e yönelmeden önce, sıradan insanın pratik aklının yargılarında ortaya konmuştur.

Her iki analitikte ayrıca sentetik a priori önermelerin «deduktion»u üzerine de birer bölüm var. Böyle bir deduktion'u, yani «böyle a priori bir bilginin olanağının açıklanmasını» (pr.V.109-167) Kant kuramsal bir bilgi bakımından başardığına inanır; pratik akıl bilgisi bakımından ise deduktion'un olanaksız olduğunu göstermiştir.

Kuramsal bilgimizde yalnızca duyulur doğa ile ilgiliyiz, bizim istencimiz de «görüngü» olarak kavrandığında (ruhbilimsel olarak ele alındığında) bu duyulur doğanın yasalarına bağlıdır. Pratik bilgimizde ise duyulur-üstü bir doğa ide'sini kavırıyoruz, bu ide sayesinde de, «salt» olarak, «kendinde şey» olarak istenç, duyulur doğaya egemen olabiliyor, onun üstüne çıkabiliyor. İnsan kendini «anlık dünyasının» üyesi düşündüğünde, bilgi sınırını aşmamış olur, ama düşünülür (intellektibil) dünyaya yönelip oradan olumlu bilgiler elde etmek isterse pekâlâ bu sınırı aşmış olur.

İmdi, aklın pratik olarak kuramsal olanın sınırını aşması nasıl açıklanacak? İnsan kuramsal akıl bakımından ancak bir duyu varlığı, bir doğa varlığı olarak kalır, pratik akıl bakımından ise duyulur-üstü, düşünülür bir dünyanın üyesidir ve ahlak yasası ile belirlenmiştir; ahlak yasası ise doğa yasalarından özce ayrıdır. Hume'a göre, insan neden-etki (Ursache Wirkung) arasındaki zorunluluk bağlantısını algılayamadığından —olayların ancak zaman bakımından bir ardarda gelişini algıladığından— nedensellik kavramının geçerliği yoktur. Yalnızca alışkanlıklara dayanan, tasarımların birbirine bağlanması söz konusudur; bu da, yanlış olarak, olayların nesnel zorunlu bir zincirlenmesi gibi kabul edilir. Böylece Hume sınırsız bir empirizm getiriyor. Buna göre de deney her ilkenin temeli oluyordu. Bunun da, Kant'a göre, (felsefe olarak) bütün bir doğa bilimi bakımından bir septisizme götürmesi gerekir. Kant burada «felsefe olarak»ı ekliyor. Çünkü Kant verilmiş olandan yola çıkan bilgiyi (empirik bilgi) ilkelerden yola çıkan bilgiden (felsefi bilgi) ayırıyor. Buna göre doğa bilimi içinde her nedenle ilgili bilgi felsefi bilgidir, çünkü onun temelinde nedensellik ilkesi bulunur. Bu ilke de yalnızca deneyle temellendirilirse, o zaman onda zorunluluk ve tümellik olamaz. Bununla da kuşkuculuğa (septisizm) geniş bir yol açılmış olur. Matematik bile bundan kendini sonunda kurtaramaz.

Bizim kuramsal bilgimiz «kendinde şey» ile ilgili olsaydı, Hume'un nedensellikten kuşkusu haklı olurdu Kant'a göre (pr.V.62 v.d. - 92). Çünkü öznelardan ve her türlü bilgiden büsbütün bağımsız olarak var olan «kendinde şey»i biz ancak, onların kendilerini bize deneyde bildirdikleri ölçüde bilebilirdik.

Buna karşılık Kant «Salt Aklın Eleştirisi»nde kuramsal bilgimizin nesnelerinin «kendinde şey» olmayıp yalnızca «görüngüler» olduğunu ve bu görüngülerin ancak belli düşünce bağlantılarıyla (kategoriler) bizim için deney nesneleri haline geldiğini gösterdiğine inanır. «Salt Aklın Eleştirisi»nde Kant, Kategorilerin duyu verilerine, görüngülere, deney nesnelerine uygulanmakla onlar üzerindeki bilgiyi meydana getirdiklerini göstermişti. Ama bu kategorilerin, örneğin nedensellik kategorisinin deney sınırlarını aşan nesneler üzerine uygulanması nasıl olacak? Çünkü bu kavramın nesnel gerçekliğini ancak deney nesnelerinden çıkarabilmişti Kant. Duyulur-üstü nesneler üzerinde hiçbir intellektuel görüşümüz olamayacağından, onlar üzerinde «kuramsal bir bilgi» elde edemeyiz. Ama, bu kategoriler aracılığı ile deney sınırının ötesindeki nesneler de *olanaklı* olarak *düşünülebilirler*.

«Pratik Aklın Eleştirisi»nde Kant kategorileri niçin kendinde şeye (noumenon'a) aktardığını açıklar (pr.V.65 v.d. - 96 v.d.). Bunu kuramsal bir bilgi elde etmek umudu ile yapmıyor. Çünkü Kant'a göre, duyularla ilgili deneyle, duyulur-üstü olan arasındaki «uçurum» bizim için kapanamaz. Ama burada pratik bir neden var. Bu pratik neden bize kategorileri kendinde şeye aktarmayı zorunlu kılar. İstenc kavramı bir «etki yapan» kavramını, böylece nedensellik kavramını da içermektedir. «Salt» istenc kavramı da her türlü doğal nedensellikten ayrı olan bir özgür nedensellik kavramını içerir. Bundan böyle özgür bir istenci olan varlık kavramı bir kendinde neden (causa noumenon) kavramıdır. Bu kavrama pratik bir gerçeklik verilebilir. Çünkü bu özgür istenci kullanma hakkı duyularla ilgili deneye dayanmaz, çünkü bu kavram a priori geçerlidir. (Salt Aklın Eleştirisinde bunu göstermiştir Kant). Kısaca, kategorileri, örneğin nedensellik kavramını ancak pratik bakımından duyulur-üstü olana uygulayabiliriz, kuramsal olarak değil, çünkü duyulur-üstü olanın bilgisine insan aklı ulaşamaz. Bütün öteki kategorileri de duyulur-üstü olana uygulayabiliriz, ama elbette ancak pratik bir maksatla ve ancak ahlak bilincimiz bizi buna haklı kılırsa.

Öyleyse ahlak kavramları anlığın kuramsal kavramlarından ayrıdır. Anlığın kavramları, «çeşitli olarak verilmiş görüleri» (pr.V. 76-114) örneğin duyusal duyuları birleştirmeye ve nesnelere bağlamaya, nesnelerle bağlantı kurmaya yararlar. Buna karşılık ahlak kavramlarında, birbirleriyle birçok bakımdan çatışan ama özgür akıl istencinin birliğine boyun eğen doğamızla ilgili isteklerimiz yer alırlar.

Kuramsal anlığın kategorilerine, verilmiş olan duyusal görülerden bu kategorilerin aracılığı ile doğayı kurabildiğimizden, «doğa

*kategorileri*» denilebilmesine karşılık, iyi ve kötü üzerindeki ahlak kavramları da «*özgürlük kategorileri*» olarak adlandırılabilirler (pr.V.77-115).

Bu «doğa kategorileri» ancak duyularla verilmiş olana, deney gerçeklerine uygulanmakla bir anlam kazanırlar; buna karşılık «*özgürlük kategorileri*»nin ise bir anlam, bir önem kazanmak için görüleri beklemeye gereksinimleri yoktur, çünkü bunların verilmiş bir gerçeklikle ilintisi yoktur, tam tersine kendileri bir gerçekliği, yani istemedeki ahlaksal bir düşünüşü meydana getirirler. Bundan dolayı doğa kategorileri karşısında «açık bir üstünlükleri» vardır.

Bu özgürlük kategorileri pratik aklın *bütün* bir alanını kuşatırlar; pratik akıl ise ya empirik olarak verilmiş olan çabaların hizmetine girebilir, ya da deneyle bağlı olmadan salt akıl olarak istenci belirlerse, ahlaksal olanın kaynağı olur. Böylece özgürlük kategorileri çizelgesi ahlakla ilgisiz (ahlaka kayıtsız) kavramlardan ahlak kavramlarına yönelir.

Bu özgürlük kategorileri çizelgesi «Salt Aklın Eleştirisi»nde kurulmuş olan kategoriler çizelgesinde uygun olarak biçimlendirilmiştir.

### Özgürlük Kategorileri Çizelgesi (pr.V.78-117)

#### 1.

##### *Nicelik*

*Subjektif, maxime'lere göre (Bireyin istencindeki düşünüşleri)*

*Objektif, ilkelere göre (Buyrultular-Vorschriften)*

*A priori, özgürlüğün hem objektif hem subjektif ilkeleri (yasalar)*

#### 2.

##### *Nitelik*

*Davranışların pratik kuralları*

*(Praeceptivae - kural koyucu)*

*Bırakılanların kuralları*

*(Prohibitivae - yasaklayıcı)*

*Ayrıkların pratik kuralları*

*(Exceptivae - ayırklayıcı)*

#### 3.

##### *Bağıntı*

*Kişiliğe*

*Kişinin durumuna*

*Kişinin bir başkasının durumuna olan karşılıklı*

*(bağıntısı)*

## 4.

*Kiplik (Modalite)*

*İzin verilen ve İzin verilmeyen*  
*Ödev ve Ödeve aykırı*  
*Yetkin ödev ve Yetkin olmayan ödev*

Kant doğa kategorilerinde nicelik kategorisi olarak birlik, çokluk, bütünlüğü sayıyordu. Özgürlük kategorilerinde de özgür istencin eylemlerinde tuttuğu yol bu kavramlara karşılık olur. Özgür istenç ya bireyin kendisinin (tek kişinin) kendi düşüncesine göre yürüttüğü subjektif maxime'lere (özel ilkelere göre) eyleme geçer, ya belirsiz bir çokluk için geçerli olan objektif davranış kurallarına, buyruklara (Vorschriften) göre eyleme geçer, ya da özgür akıl varlığı olarak, her akıllı özne için a priori ve objektif geçerliği olan yasalara göre eyleme geçer.

Nitelik bakımından olan ilgi daha açık beliriyor. Gerçekliğin (Realite'nin) mantıktaki evetlemenin karşısına kural koyucu, Hiçliğin (olumsuzlama-Negation) karşısına yasaklayıcı kurallar konulmuştur. Ayrıkların pratik kuralları ise sınırlıdır, belli koşullarda geçerlidir, bundan böyle sınırlamanın karşısına konulmuştur.

Bağıntı (Relation) kategorisindeki koşutluk aynı açıklıkta değil. Kuramsal olanda nesne ve özelliği (töz-ilinek), nedensellik (neden-etki) ve karşılıklı etki var. Özgürlük kategorilerinin buna bağlantısı da şu biçimde anlaşılabilir: Kişilik belli bir ölçüde ahlaksal tözdür. Kişinin durumuna olan bağıntının nedenselliğe koşut konusu da şöyle açıklanabilir: Bütün bu kategorilerin özgür akıl varlığının etkinliği ile ilişkisi vardır. Her özgür kişi etkin olmayı ister. Bu da ahlaksal anlamda şu demektir: Kişinin ahlaklılığı doğrudan doğruya o kişinin kendi özgür istemesine dayandığından, ahlaksal kişiliğe herhangi başka bir şey yapılamaz. Bundan böyle bir başkasının ancak durumuna etki yapılabilir. Bir kişinin ancak durumu düzeltilebilir ya da onun durumuna zarar verilebilir, kişiliğine değil. Kişiler arasındaki bu gibi etkilerin karşılıklı meydana gelmesi de kuramsal kategorideki «karşılıklı etki»ye karşılık olur.

Kiplik (Modalite) bakımından olan bağlantılar: «İzin verilen» ve «izin verilmeyen» kavramları «olanak» ve «olanaksızlık» kavramlarına karşılık konmuştur. Çoğunlukla törelerce izin verilene «ahlakça olabilir (olanaklı)» deriz.

Aklın pratik olarak kuramsal olanın sınırını aşabileceğini gösterdikten sonra Kant ayrıca, pratik akla bir öncelik, bir üstünlük

(primat) de tanır. Pratik akıl kuramsal aklın erişebildiği şeylerden başkasını kabul edemez ve gerçek olarak düşünemezse, o zaman kuramsal aklın pratik akıl karşısında bir önceliği, bir üstünlüğü var, kuramsal aklın ilgileri önce gelir demektir (pr.V.138-216). Pratik akıl yalnızca duyularla bağlı olsaydı, yani yalnızca duyularla, doğa ile ilgili eğilimlere bağlı olsaydı ve yalnızca bu eğilimlerin ilgisini gösterseydi yine yukarıda ortaya atılan kural, yani kuramsal aklın üstünlüğü kuralı, doğru olurdu.

Ama salt akıl pratik olabiliyorsa, yani pratik akıl «ahlak yasası bilincinde belirdiği gibi» tam bir bağımsızlık içinde bizi «salt» olarak belirliyorsa ve «bir ve aynı akıl ister kuramsal ister pratik maksatla olsun önsel ilkelere göre yargılama yapıyorsa» durum değişir (pr.V.139-218). Böylece belli kuramsal önermelerin «salt aklın *pratik ilgilerine ayrılmaz bir şekilde bağlı oluşu*» (pr.V.139-218) ortaya çıkıyorsa, salt spekulatif akılla salt pratik aklın bu bağlanmasında pratik aklın üstünlüğü yadsınamayacaktır. Öyleyse «rastlantısal ve gelişigüzel olmayan, tam tersine önsel olarak aklın kendisine dayanan, bundan böyle de zorunlu olan» (pr.V.140-219) bu gibi önermelerin öne sürülmesiyle pratik akıl artık önceliğini, üstünlüğünü kazanacaktır. Çünkü pratik akılla salt akıl arasında böyle bir bağlılık olmasa akıl kendi kendisiyle çelişirdi. Her ilginin pratik oluşu da bunu doğrular Kant'a göre. Bizim kuramsal bilgimiz de ancak «pratik kullanmalarında tamlığına erişir» (pr.V.140-219).

#### IV. KANT'IN AHLAK FELSEFESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

##### 1. İYİ İSTENÇ

Kant'ın ahlak sorunlarını çözmede iki yöntem kullandığını söylemiştik (196 v.d.). Bir yandan deney verilerini çıkış noktası olarak alır ve bu verilerden en genel önermelere yükselir; öte yandan, akıl kavramlarını ilkeler olarak alır ve bu kavramlardan görüngülere, deneye iner. Demek ki ilkin çözümsel (analitik) yöntemle ortak ahlak kavramlarından ilkelere uzanır; ilkeleri akıl yolu ile temellendirmek istediğinde de, bu çözümsel incelemeye bireşimsel (sentezik) bir incelemeyi de ekler. Çözümlemesinde kullanacağı gereç de İngiliz Ahlakçılarının yaptığı gibi insan doğası değil, insanların yargılarıdır, ortak ahlak kavramlarıdır. Kant bu yalın çözümleme yön-

temine bir şey daha katıyordu: Varsayıma dayanan tımdengelim (deduktion). Bu da şu demek: Bir ilkeyi varsayım olarak koyma ve ondan sonuç çıkarma ve bu sonucu verilmiş gerçeklikle karşılaştırma. Ahlak kavramları arasında, eylemlerin ahlak bakımından değeri yargılandığında, insanın başvuracağı bir kavram arıyor Kant ve genel olarak kabul edilen ahlak yargılarını, ahlak kavramlarını çözümlemesinde böyle bir şey de buluyor: *İyi istenç*. Bu iyi istenç kavramını çözümlemekle işe başlar Kant.

İyi istenç kendi başına, doğrudan doğruya iyi olan, başka değeri niteliklerin ve iyilerin kötüye de kullanılabilmelerine karşılık, saltık (mutlak) değeri olan biricik şeydir, Kant'a göre. «Hiçbir sınır olmadan», yani saltık olarak, doğrudan doğruya ve her koşul altında «iyi olarak kabul edilebilecek olan *iyi istençten* başka hiçbir şey yoktur yeryüzünde» (GrI. 30).

Başka yüksek değerler de var elbette ve gerçekte birçok bakımlardan iyi ve değeri olabilirler bunlar, ama saltık bir iyilikleri yoktur, saltık iyi değildirler, duruma göre kötü de olabilirler. Örneğın anlama yetisi, düşünme yeteneği, yüreklilik, kararlılık, yargılama gücü iyi ve istenmeye değer şeylerdir; ama bu doğa vergisi şeyleri kötüye kullanan bir istenç oldu mu, bunlar da zararlı ve kötü olur. Zenginlik, güçlölük, onur giderek sağlık bile böyle.

İyinin iki ana türü var: Bir şey ya başka bir değeri olanı etkilediği için iyidir, böylece de herhangi bir ereğe erişmede araç olarak işe yarar, o zaman «yararlı» olanla ilgilidir, değeri kendi içinde değildir, değerini yararlı olmadan alır; ya da bir şeyin değeri kendi içindedir; kendi başına değerlidir bir şey, «kendi başına iyi»dir, «kendinde iyi»dir. Böyle bir kendi başına değer olarak, «kendinde iyi» olarak da «iyi istenci» gösteriyor Kant. (GrI. 31).

Elbette bu yalnızca bir istekle, iyi eylemeyi istemekle, ya da iyi duruma erişmeyi istemekle karıştırmamalı; bu iyi istenç iyi eylemeye tam bir içten kararla ona hazır olmada bulunur (GrI. 32). Demek ki iyi eylemeye tam bir içten karar varsa, ancak orada iyi istenç vardır. Öyleyse iyi istenç güçlü bir düşünüşdür; ahlakça iyi düşünüşte ortaya çıkar, sonucu ne olursa olsun (GrI. 63). Ahlaksal eylem dışla ilgili eylemlerde ve onların sonuçlarında, başarılarında belirmez. Bir eylemin ahlaksal değeri başarısında, sonucunda değil, eylemin arkasındaki düşünüştedir. Ahlaksal iyi «duyulur görüde kendisine karşılık olan bir şeyin bulunamayacağı, duyulur-üstü bir şey» olduğundan (pr.V.80-120), yani ancak akılla-bilinir, düşünölür olana ilişkin olduğundan, bir eylemin ahlaksal değeri de ortaya koyduğu başarıda, sonucunda değil, o eylemin arkasındaki düşünüştedir. Eylemleri meydana getiren istençteki düşünüşdür; bu düşünüş

durumlar gerektirdiği zaman kendisine uygun olan bir eyleme geçer.

İmdi, iyi istenç kavramını aydınlatmak ve geliştirmek için Kant ödev kavramına başvurur ve bir eylemin ahlaksal değerini doğrudan doğruya ödev bilincinin kendisine dayandırır. Bir eylemi ödev olduğu için yapıyorsak, eylemimizi belirleyen neden ödevse, bizi bu eylemi yapmaya sürükleyen herhangi bir eğilim değil de ödevse, bu eylemin ahlakça bir değeri var demektir. Eğilimin de eylemlerimizde bir etkisi vardır elbette, ama ahlak eylemini belirleyen neden olamaz bu eğilim.

Eyleyenin bilincinde ödevden başka neden yoksa eylemin ahlaksal, böylece de saltık değeri var demektir. Ama bu değeri belirleyen öğeyi de tam olarak göstermek gerek: Bu erişilmesi gereken bir maksat, bir niyet (Absicht) olamaz, çünkü herhangi bir ereğe erişmekle değil, kendi başına iyi olmalı bir eylem. Bir eylemi kendi başına iyi yapan da o, eylemin herhangi bir eğilimden değil, ödevden gelmesidir. Ödev de bir eylemin, *zorunlu olarak*, yasa karşısındaki saygıdan doğmasıdır (Grl. 45). Ancak burada zorunluluk, doğa zorunluluğu değil, doğrudan doğruya akla dayanarak bir eylemin *gerekli* olmasıdır; böylece de akılla, yani nesnel gerekçelerle belirlenmiş bir istenç için zorunlu olmasıdır. Bir eylemin ahlaksal değeri istemenin maddesinde, içeriğinde bulunmadığından, istenç için nesnel yasa olan şeyde bulunur. Öyleyse yasa belirleyici neden olursa istenç iyidir. Ahlaksal bir eylemin özel bir belirtisi: Bir buyruğa, bir ahlak yasasına karşılık olduğundan dolayı istenmelidir bir eylem, sonunda acı bile doğsa. İstemenin ahlaksal değerini belirleyen, istemenin ahlaksal bir değeri olduğuna karar verdiren, şunun ya da bunun istenmiş olması ve buna erişilmiş olması değil, istenilmiş olan şeyin kendisine göre istendiği ilkedir. Demek bir eylem bir yasa ya uygun olarak doğru olduğu için isteniyorsa ancak iyidir.

Buna göre ahlaksal eylemi belirleyen kendiliğinden içimizde kıpırdayan herhangi bir eğilim değil, yasa karşısındaki *saygı yaşamıdır*. Saygı duygusu Kant'ın özellikle belirttiği gibi, (Grl. 42 dipn.) eğilim, korku v.b. gibi bütün öteki duygulardan temelden ayrıdır. Bu duyguları, eğilimleri biz birtakım etkilerle «alırız», varlığımızın doğayla ilgili yönüne ilişkindir bu duygular, onlar karşısında edilgin bir davranışımız var. Oysa saygı etkin, «kendi başına etki yapan» bir duygu, demek ki bizim düşünen ben'imizden çıkıyor. Bu akılla ilgili yasa karşısındaki saygı kavramı her eğilimin üstündedir. Doğal olarak çoğunlukla eğilimlerimize uyararak eylemlerde bulunuruz, ama yine de yasalar karşısındaki saygıya öncelik tanınması gerektiğinin bilinci vardır bizde.

Böylece «sıradan insanın aklının» ahlak bilincindeki ilkeye varmış oluyor Kant (Grl. 45). Gerçi bu ilke sıradan insanın ahlak bilincinde genel bir biçim içinde ayrı olarak düşünülmüş değildir, ama her zaman göz önünde bulundurulmaktadır ve yargulamalarında ölçü olarak gereksinim duyulmaktadır. Herkeste, en geri kalmış, düşünce bakımından gelişmemiş insanda bile, içgüdüsel olarak yaşıyan şeyi şu önermeler içinde kavranılır biçimde formüle edebiliriz: 1. Yalnızca iyi istencin kendi başına bir değeri, saltık bir değeri vardır, 2. İyi istenç, —ödev kavramından yola çıkarak anladığımız gibi (ödev bilinci)— genel yasa karşısındaki salt saygı ile belirlenmiş istençtir.

İyi istenci kendi başına, kendi içinde bir değer olarak koymak «fantazi» gibi görülebilir kolayca (Grl. 32); gerçekte iyi istencin değeri yalnızca insanın mutluluğu için yararlı olanı getirmesinde bulunduğu düşüncesine varılabilir. Ama mutluluk insan yaşamının gerçek ereği ve anlamı olsaydı, her varlığı yaşama amacına uygun olarak kuran doğa, insanı da yalnızca bir içgüdü varlığı olarak yaratırdı Kant'a göre. Kültürü kuran akılla yönetilen istemelerin insanı hiç de mutlu kılmadığını deneyler gösteriyor, tersine «boğazına dek çabalar içine batmış insan» (Grl. 34). Öyleyse pratik akılla yapacağımız şeylerin amacı mutluluğumuzu artırmak olmamalı, iyi istencin gerçekleşmesi olmalıdır, bu iyi istenç de ancak akılla ilgili bir istenç olabilir.

Doğada her şey yasalara göre olup biter, ama yalnızca akıl taşıyan varlıkta yasaların bilincine vararak etki yapmak yeteneği vardır. Bu da şu demektir: Yalnızca akıllı varlıkta, bir «istenç» vardır.

İstencimizi belirleyen neden dışla ilgili herhangi bir şeyse bunu istemenin akla uygun olup olmadığı üzerinde bir yargıda bulunmadan önce, ilkin bu istediğimiz şeyi gerçekleştirebilir miyiz, gerçekleştiremez miyiz? Ya da ona erişebilir miyiz, erişemez miyiz? Bunu saptamak zorundayız. Buna karşılık istencimizi belirleyen salt akılsa, ereğe erişmek için elverişli olup olmadığımız söz konusu değildir burada, yalnızca bu ereği genel olarak isteyebilip isteyemeyeceğimiz söz konusudur. Salt akılcı belirlenmiş bir istencin istediği şey doğrudan doğruya *iyidir*, hor gördüğü de *kötü*. Başarı ya da başarısızlık ahlaksal isteme için ikinci planda kalır; isteme ve eylemlerimizin ahlaksal değeri için başarı ve başarısızlık hiçbir zaman karar verdirici olamazlar.

Ahlaksal olanın bir yasadan çıkarılması gerekmeseydi, de, istencin ereği olan herhangi bir şeyden türetilseydi, o zaman iyi ve kötünün ne olduğunu ancak deney bize söyleyebilirdi, bu iyi ve kö-

tü kavramları da o zaman hoş ve hoş olmayan kavramlarından ayıramazlardı.

Felsefe Okullarının eski bir formülü olan şu sözün: «nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali» (İyiye neden olan şey dışında hiçbir şeyi istemiyoruz, kötüye neden olan şey dışında hiçbir şeyi hor görmüyoruz), gerçi bir doğruluğu dile getirdiğini kabul ediyor Kant (pr.V.70-103), ama iyi ve kötü terimlerinin iki anlamlılığı yüzünden insanı kolaylıkla yanıltabileceğini de ekliyor. Çünkü iyi hem «iyi»yi (das Gute) hem de «iyi durumda olmayı» (das Wohl), kötü de hem «kötü»yü (das Böse) hem de «kötü durumda olmayı» (das Übel) dile getirir, böylece ahlaksal olanla fiziksel olan birbirine karıştırılacaktır. Fiziksel olan için *haz ve acı duyumlarımız* ölçüdür, ahlaksal olan içinse «*ahlak yasası*» tarafından belirlenmiş *istememiz*. (pr.V.71-105).

Öyleyse burada özden ayrı olan iki değer türü söz konusudur: ahlaksal iyi, bir *kişi-değeridir*; hoş olansa, bir *durum-değeri*. Ama fiziksel bir kötülüğün ahlak bakımından değerlendirildiği yerler de var, örneğin hak edilmiş bir cezada. Duyusal varlıklar olduğumuzdan iyi ve kötü durumda olmanın elbette bizim için büyük bir önemi vardır, ama bu son ve en yüksek değer değildir, yoksa insan pek de öyle hayvan basamağının üstüne çıkamazdı (pr.V.72 v.d. - 108). Akli olması yalnızca insana gerçek insan değerini vermeye yetmez; çünkü insan aklını pekâlâ mutluluğun hizmetine koyabilir. Mutluluksa en son erek değildir Kant'a göre. Mutluluk da değerli elbette, ona çabalamalıyız. Ama ahlaksal bilincimizin (vicdanımızın) gösterdiği ilkin iyiyi istemektir. Eğilimler mutluluğa aykırı bir şey oldu mu geri çekilirler. Öyleyse mutluluk bir başka şeyle bağlıdır. Oysa iyi istenç saltık değerlidir, bir başka şeyle bağlı değildir. İnsan ancak mutlulukla ilgilenmeyen salt akıl kendisini yönettiğinde «ahlaksal» varlık olur.

Ahlaksal olan isteme ve eylemlerle mutluluk çabalarının yönettiği isteme ve eylemler arasındaki ayrılık şuradadır: Mutlulukla ilgili isteme ve eylemlerde bir haz nesnesi (obje) erek olarak öne sürülmüştür, ahlaksal olanda ise belirleyici olan akıl yasasıdır.

## 2. ÖDEV

İyi istenç kavramını tam olarak belirlemek, aydınlatmak ve açıklığa erdirmek için Kant ödev (Pflicht) kavramını inceler (Grl. 35 v.d.).

İyi istencin ödevle bağlantısında insan eylemlerini şu şekilde bölümler Kant:

1. Ödevle aykırı olanlar,
2. Ödevle uygun olanlar.

a) Eğilimden çıkan,

b) Ödevden çıkan (Ödevle karşı saygıdan çıkan, hem de içinde hiçbir eğilim olmadan, hatta eğilime karşı gerçekleşen eylemler).

Birincileri, yani ödevle aykırı olanları, belli bir maksatla yapıp yararlı bile olsalar, bir yana atıyor Kant. Çünkü bu eylemler ödevle çeliştiğinden, bunların ödevden gelip gelmedikleri de söz konusu edilemez artık. Ödevle uygun eylemleri de incelemek, bunlar arasında eğilimden çıkanlarla ödevden çıkanları göstermek için bir dizi örnek verir Kant:

Örneğin bir bakkal müşterisi olmayanlara da aynı davranıyor, daha pahalı satmıyor malını, herkesten aynı parayı istiyor. Öyle ki bir çocuk bile onun dükkânında aldanmadan alışveriş edebiliyor. Öyleyse bu bakkal «dürüst» davranıyor. Ama bakkalın bunu ödev saygısından ya da dürüstlük ilkesinden yaptığını sanmaya da yetmez bu. Onun çıkarı öyle gerektiriyor. Akıllı, kurnaz bir bakkal çok müşteri çeksın diye böyle davranabilir. Öyleyse eylemin burada ödevle bir ilgisi yok, kendi çıkarını düşünme söz konusu. Onun da yaşamını korumak, yaşamasını sürdürmek ödevi. Gerçi yaşamını *ödevle uygun* bir biçimde koruyor, ama bu ödevden çıkan bir eylem değil, ödev karşısındaki saygıdan doğan bir eylem değil.

Buna karşılık mutsuz bir insan, yaşamını korumayı değil, ölmeyi isteyebilir de, yine de, yaşamı sevdiğinden ya da korktuğundan değil, yalnızca ödev düşüncesinden yaşamını sürdürür: o zaman düşüncesindeki maxime'in ahlaksal bir içeriği vardır.

Bir başka örnek olarak da Kant Hristiyanlığın «yakın sevgisi» buyruğunu gösteriyor (GrI.39; krş. pr.V.97-148). Doğal eğilim olarak sevgi kendiliğinden vardır, bizim istencimizle bağlı değildir, öyleyse buyurulamaz da. Hiç kimse kimseyi bir buyrukla sevmemez. O halde eğilim anlamında yakın sevgisi bizim ödevimiz olamaz, tam tersine istencin başkalarına iyilik etmeye hazır olması anlamında yakın sevgisi bizim ödevimizdir. Öyleyse yakınları sevmek de onlara karşı ödevlerini yerine getirmek demektir. Bu anlamda yakın sevgisi eğilimden gelen bir sevgi değil, pratik bir sevgi, yani ahlaksal bir sevgidir. Eğilimden gelen sevgi duyumlarla ilgilidir, ahlaksal sevgi istençle. Öyleyse ancak bu sonuncu buyurulabilir.

Bu örneklerden Kant'ın ödev üzerine ne düşündüğünü çıkarabiliriz: Ödev, istence buyurulan şeydir, böylece de istenç için ahlak-

sal bir zorunluluğu dile getirir. İkinci olarak Kant şunu ileri sürer: Bir ödev eyleminin (ödevden çıkan eylemin) değeri, erişilmek istenen maksatta, niyette (Absicht), bundan böyle güdülen başarıda değildir, kararı verdiren maxime'dedir, o eylemin bu maxime'e göre istenilmesindedir (Grl. 39). Bununla da anlatılmak istenen şu: Bir ödev eylemi için doğal olarak verilmiş istekler, eğilimler ölçü olmaz; çünkü bunlar hep «materiel» yani içerik bakımından belirlenen maksatla ve bunun sonucu başarı ile ilgilidir. Çünkü eylemlerimizde bulunabilecek olan niyet-maksat ve eylemlerimizin ereği olarak bu maksadın etkisi ve başarısı eyleme saltık ve ahlaksal bir değer veremez. Bu gibi başarılar göreceli olarak ne denli değerli olurlarsa olsunlar, istence hiçbir saltık değer veremezler, «eylemin ahlaksal değeri kendisinden beklenen etkide değildir» (Grl. 41). Ahlaksal değer ancak, eylemleri etkileyebilecek olan ereklere bir yana bırakmakla, istencin ilkesinde bulunabilir. İstencin ilkesi de yasa karşısındaki saygıdır. Bir eylem doğrudan doğruya doğru olduğu için, yasa karşısında saygıdan isteniyorsa, saltık değerlidir. Böylece yukarıda anlatılan iki düşünceden bu düşüncelerin sonucu olarak bir üçüncü önerme çıkar: «Ödev yasa karşısındaki saygıdan doğan bir eylemin zorunluluğudur» (Grl. 40).

Ödev eylemini bir buyruk olarak belirleyen ilk önermeye Kant «zorunluluk» belirtisini katar; ikinci önermeye de bu eylemin belli bir maksadı gerçekleştirme isteği ile, bir başarı isteği ile «buyurulmamış» olduğunu, tam tersine, doğru olanı istemek için, ilke karşısındaki saygı ile «buyurulmuş» olduğunu ekler. Bu ilke «biçimsel» (formel)dir, çünkü bütün eylemlere uygulanabilir, isteme ve eylemenin istediği erek «materiel» yani içerik bakımından belirlenmiş bile olsa. Böyle bir erek elbette ki her zaman vardır; istencin her zaman içerik bakımından belirlenmiş olan herhangi bir şeyi istemesi gerekir. Ama istemenin ahlaksal değerini belirleyen, istenilmiş olan şeyin kendisine göre istendiği *ilkedir*. Demek bir eylem bir yasaya uygun olarak isteniyorsa ancak o zaman ödevdir. Buna göre ahlaksal eylemi belirleyen yasa karşısındaki saygıdır.

İmdi, istencin «iyi» bir istenç olması için, istenci belirlemesi gereken nasıl bir «yasa» olmalıdır?

İstencin ahlaksal iyiliği, daha önce de söylediğimiz gibi, istencin çabaladığı, ya da eriştiği şeyle bağlı değildir. Yasa, öyleyse bize istemenin belli bir içeriğini ya da ereğini «dikte» edemez (buyuramaz), yalnızca yasaya uygun eylemimizi, böylece en doğru olanı yapmamızı bizden isteyebilir. Yan tutmayan bir ölçü içinde her durumda doğru olan şeyi bulmalıyız. Öyleyse kendi kendime sormayım: İstememdeki maxime'in (maxime'i Kant istemenin subjek-

tif ilkesi olarak tanımalar - Grl. 41 dipn.) genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim? (Grl. 42). Daha yalın söylenirse: Herkesin benim eylemeyi tasarladığım şekilde eylemesini isteyebilir miyim? *Her durumda* kendi kendime sormam gereken bu soruya gerçekten evet diyebiliyorsa «iyi» istencim var demektir; istencin «iyi» olması, öyleyse, genel bir yasaya uygun olan şeyi istemesi, ya da kendi ilkesini genel bir yasa olarak isteyebilmesidir.

İnsanın bir şeyi genel bir yasa olarak isteyebilmesi ya da istememesi neye bağlıdır? Bunu Kant'ın verdiği örnek üzerinde inceleyelim: Herhangi bir zorunluluk halinde, yerine getiremeyeceğimi bildiğim bir sözü veremez miyim? Tutamayacağım bir sözü vermemişim iki gerekçeyle olabilir: ya kurnazlık ya da ödev uygunluk duygusundan. Çoğu zaman kurnazlıkla düşünüp tutamayacağımız bir sözü vermeyiz. Çünkü bu tutamayacağımız söz o anda bizi kurtarsa da, arkasından getireceği bir sürü uygunsuzluklar bizi güç durumda bırakabilir, diye düşünürüz. Bundan dolayı da akıllıca (kurnazca) davranıp, genel ilkeye uyararak, tutmayacağımız bir sözü vermemeyi alışkanlık haline getiririz. Ama burada genel ilkenin temelinde hep bir sonuçları düşünme var. Oysa, ödev düşüncesi ile doğru olmak büsbütün başka bir şeydir. Birinci durumda yalnızca benim için bir yasa söz konusudur. O zaman da bazı durumlarda bu kurnazlık ilkesinden ayrılmam pekâlâ benim işime gelebilir. İlkeyi ödev olarak koymada ise durum değişik. Tutulmayacak bir sözün ödev uygun olup olmadığını anlamak için şunu kendi kendime sormalıyım: tutulmayacak bir söz verişle beni yükümden kurtaracak olan ilkemin, kendim için olduğu gibi başkaları için de geçerli olmasından hoşnut olabilir miyim? Ve herkes başka türlü içinden çıkamayacağı bir yükümden yalan yere söz vererek kurtulsun diyebilir miyim? Böylece hemen, yalanı, genel bir yasa olarak yalan söylemeyi hiçbir zaman istemeyeceğimi içimden farkedirim. Çünkü böyle bir yasaya göre gerçekte hiçbir söz verilemeyecektir artık. Her söz vermede başkalarının inanması istenir. Ama söz boyuna yalan yere verilirse inanmayı da gittikçe sarsar. Söze inancı ortadan kaldırır. Yalan yere söz verme bir genel yasa yapılıncı, inancı ve güveni de büsbütün yok edecek, verilen sözleri de —ki başkalarında inanç uyandırmak ister bu sözler— anlamsız kılacaktır. Böylece de benim ilkem, genel bir yasa olur olmaz, kendi kendini yıkmış olacaktır. Öyleyse tutamayacağımı bildiğim bir sözü vermenin «genel bir yasa» olmasını isteyemem, çünkü o «genel bir yasa yapıpır yapılmaz, kendi kendini yıkıyor» (Grl. 44).

Öyleyse benim istememin ahlakça iyi olup olmadığını anlamak için öyle «keskin bir zekâ» (Grl. 44) gerekli değil, yalnızca kendi ken-

dime şu soruyu sormam yeter: İlkenin genel bir yasa olmasını isteyebilir misin? İsteyemiyorsan, demek ki kötüdür, hem de, sana ya da başkalarına vereceği zararlardan dolayı değil, «ilke olarak genel bir yasa olmaya elverişli olmadığından» (Grl. 45).

Ama o genel yasa (örneğimizde: tutulmayacak bir sözün verilebileceği) hiç de *kuramsal* bakımdan çelişmeli olmayabilir; çünkü tutmayacağını bile bile söz vermedeki genel yasayı insan kendi kendisiyle çelişmeye düşmeden düşünebilir, ama *pratik* bakımdan kendi kendisiyle çelişmeden onu isteyemez ve gerçekleştiremez; çünkü bir yandan bir şeyi yasa olarak koyuyor (söz vermeyi), öte yandan aynı zamanda birinciye olanaksız kılan başka bir şeyi (verilen sözü tutmamayı) da yasa olarak koyuyor.

Öyleyse yeniden sorabiliriz: Bir ilkenin genel bir yasa olmasını ne zaman isteyebilirim? Verdiğimiz örneğe uyarsak: *kendi istememde çelişmeye düşmüyorsam*. Bu durumda ilkemi yasa olarak koyabilirim. Bu yasa karşısında saygı duymaya akıl bizi zorlar. Ancak bu yasa karşısındaki saygıyı Kant temellendiremez, bu saygının neye dayandığını henüz kavrayamadığını belirterek bir «değer değerlendirmesi» yapar: Genel yasaya saygıda «eğilimlerle değerlendirilen şeylerin her türlü değerinin üstünde olan bir değer değerlendirilmesi» (Grl. 45) vardır ve eylemlerin pratik yasa karşısındaki salt saygıdan doğması zorunluluğu ödevi kuran şeydir. Bu ödev, «her değer üstünde olan *kendinde* iyi istencin koşuludur» (Grl. 45).

Bundan böyle artık Kant sıradan insan aklının ahlak bilgisinden «felsefi» ahlak bilgisine yükselmektedir. Ancak, popüler ahlak felsefesinde «empirik» olanla «rasyonel» olan (a priori geçerli olan) birbirine karışmış olduğundan, ilkin bunların birbirinden ayrılması gerekecek. Bu da ancak ahlak felsefesinin ödevi olan, a priori geçerli olanı kendi başına incelemekle yapılabilir Kant'a göre.

Kant, ödev kavramını pratik aklın günlük kullanılmalarından, sıradan insanın ahlak bilincinden çıkarıyorsa da, bundan, bu kavramın *empirik* bir kavram olduğu, deneye dayandığı sanısına da varılmaması gerektiğini de söyler (Grl. 49). Çünkü deney bize hiçbir zaman gerçek bir «ödev eylemini» gösteren güvenilir bir örnek veremez, demek deney, eylemin yalnızca ödev *uygun* değil, aynı zamanda «ödevden» çıktığını, yani yasa karşısındaki salt saygıdan çıktığını göstermez. Dahası, kendi kendimizi incelediğimizde bile, belli bir durumda gerçekten «ödevden» mi hareket ettiğimizi, yoksa ödev *uygun* davranmak için herhangi bir gizli, ahlak dışı bir itici gücün mü bizim hareketimizi belirlediğini tam bir kesinlikle söyleyemeyiz. Kant'ın kendi yüksek ahlak idealizmine karşın, insanın gerçek nitelikleri üzerinde her türlü iyimser hayalden kendini

nasıl uzak tuttuğunu da görürüz; öylesine ki «dünya yüzünde herhangi bir gerçek (sahici) erdemin gerçekten bulunup bulunmadığından» bile kuşku duyar (Grl. 51). Ama yine de erdem ide'sinin ve ödev ide'sinin yükümleyici gücüne ve nesnel geçerliğine sarsılmaz bir inancı vardır —idealizminin gücü de burada—; yani bu ide'lerin geçerliğinin deneye dayanmadığında, «empirik» ya da «a posteriori» temellendirilemeyeceklerinde hiç kuşkusuz yoktur. Bu konuda iyice açıktır. Ödev ve bununla ilgili olarak erdem, ahlaklılık, iyi ide'lerinin deneyden bağımsız olarak a priori gerçeklikleri vardır. Deney bize her zaman, gerçek olanı ve bununla ilgili olarak şimdiye dek gerçek olmuş olanı gösterir yalnızca, ama hiçbir zaman gerçek olması gereken şeyi ve her akıllı varlık için mutlaka geçerli olacak şeyi göstermez.

Böylece ahlak alanında rasyonel (a priori geçerliği olan) olanla empirik olanı birbirinden ayırmanın, genelgeçer olanı arayan Kant için ne denli önemli olduğu anlaşılıyor. Ahlak ide'lerinin ve bizi onların bilincine vardırان şeyin a priori geçerli olduğu açık olarak ortaya kondu mu, deney ona uymasa ya da çok az uysa bile, yine de sarsılmaz kalır. İnsanlar ahlakı hiçe sayarsalar ya da ona pek az saygı gösterebilirler bile, yine de ahlaksal olan geçerliğini ve yükümleyici gücünü yitirmez.

Öyleyse ahlaksal olanın ne olduğunu deneydeki örneklerden çıkaramayız. Kendimize ahlak bakımından örnek olacak kimseyi seçtiğimizde de, bu isterse kutsal bir kişi olsun, o kimsenin örnek olarak alınabilecek bir kimse olup olmadığını kendimiz yargılamak zorundayız. Bu yargılamayı da aklımızda canlı olarak yaşayan ahlak ilkelerine göre yapabiliriz ancak. En yüksek iyi olarak Tanrı kavramını nereden çıkarıyoruz? «Doğrudan doğruya, aklın a priori olarak ahlaksal yetkinlik üzerine tasarladığı «ide»den (Grl. 53). Ama bu a priori geçerli olanı empirik olandan ayırma «popüler pratik felsefe» yoktur. Ancak Kant, bu popüler ahlak felsefesini küçümsemiyor, giderek onu saygı-değer buluyor. Yalnızca bu popüler ahlak temel soruları, ilke sorularını (prinzipiel soruları) aydınlatamaz. Bu «töreler fizikötesinin» işidir. İşte a priori olanı saptaması töreler fizikötesini popüler ahlak felsefesinden ayırır.

Ödev ide'sinin deneyden bağımsız olarak a priori geçerli oluşunu da Kant ahlak yasası varsayımı ile açıklar. Ahlak yasası, ileride görüleceği gibi, «aklın bir faktum'u» olarak karşımıza çıkar.

«Pratik Aklın Eleştirisi»nde Kant eylemleri yasaya uygun ve yasadan gelen eylemler olarak ayırır (pr.V.84 v.d. - 127 v.d.). Herhangi bir eylem ahlak yasasına uygun olabilir, ama burada istenci belirleyen doğrudan doğruya ahlak yasası değil de, herhangi bir duygu,

eğilim v.b. ise, o eylem gerçi yasaya uygundur, ama bu, eylemin ahlaksal eylem olması için yetmez. Bir eylemin ahlaksal değeri olması için, doğrudan doğruya ahlak yasasının istenci belirlemiş olması gerekir; demek ki bu eylem bu yasa için bu yasa uğruna yapılmış olmalıdır. Burada «yasaya uygunluk» (Legalitaet) ve «ahlaklılık» (Moralitaet) ayrılığı belirir. Bu, «Törelere Fizikötesine Temelkoyma»daki «ödevde uygun» ve «ödevden gelen» arasındaki ayrılığa karşılık olur. Ancak, «Temelkoyma»daki düşünce gidişi ile «Eleştiri»deki düşünce gidişi arasında temelden bir ayrılık var: «Temelkoyma» da Kant ödev kavramını daha başlangıçta ortaya atmıştır ve ondan yasa kavramını çıkarmıştır. Denebilir ki bu yasa kavramını elde etmek için ödev kavramını öne sürmüştür. Orada, doğrudan doğruya ödev yaşantısı olan sıradan insanın ahlak bilincinden yola çıkar. «Pratik Aklın Eleştirisi»nde ise, eleştirinin tam sistematik-felsefi gidişi içinde büsbütün soyut bir kavram olan yasa kavramı ile işe başlar ve sonradan ödev kavramına ulaşır. Çünkü yasayı, ödev olarak, ancak eğilimlerine bağlı olan, bu eğilimler içinde davranışlarda bulunan ve yasaya çoğu zaman hiç de hoşlanmayarak, sevinç duymayarak boyun eğen bir varlık yaşamaktadır. Ancak bununla da eğilimlere karşı ve «hoşlanmayarak» yapılan bir şeyin ödev olduğu da söylenmek istenmiyor.

Kant'ın göstermek istediği şu: Ahlaksal isteme, doğrudan doğruya eğilimlerden gelen ve «mutluluğa» erişmeye çabalayan bir istençten temelden (ilkece) başka bir şeydir. Ahlaksal isteme, yasa düşüncesi ile belirlenmiştir, eğilimlere, hoşumuza giden, hoşlanarak istediğimiz şeylere hiç önem vermez, bundan dolayı da ödev olarak yaşanır. Bir buyruğun seve seve yerine getirilmesini istemek de kendi içinde çelişmeli bir şeydir, bir buyruk için bu gereksizdir de. Bir buyruk yerine getirilmelidir, ama bunun seve seve olması gerekmez; tam tersine yalnızca «yasa karşısındaki saygıdan» gelmelidir ödevi yerine getirme (pr.V.97-148).

Ama Kant ahlaksal istemenin eğilimlere hiç yüz vermediğini söylerken, bununla durmadan eğilimlere karşı hareket etmek gerektiğini de söylemek istemiyor. Eğilimlerimiz de rastlantısal olarak ödevin bize buyurduğuna yöneliyorsa ne iyi! O zaman ödevi yerine getirmek daha kolay olurdu.

Kant, aynı zamanda, doğrudan doğruya «ödevden» yani «yasa karşısındaki salt saygıdan» çıkmayıp da eğilimlerden gelen «yasaya uygun» eylemlerin de değerini büsbütün yadsımıyor. Örneğin, «insanlara sevgiden onlara iyilik etmek pek güzel bir şey» (pr.V. 96-146). Ama bu bizim davranışlarımızın gerçek ahlaksal maxime'i

olamaz. Bu gibi davranışlarda kendine özgü ahlaksal değer yok henüz.

Ama insanın kendi isteği ile bütün varlığını kaplayan her türlü eğilimleri ile yasayla tam bir uyuma varacağını, ahlaklılığı tam anlamıyla «isteyerek» seve seve duyabileceğini istemesi kendinin üstüne çıkmak olurdu. Yasayla bizim aramızdaki uzaklık, boyuna azaltılabilir ve azaltılması gerekirse de, yine de bizim için hep kapanmaz kalır. Bundan dolayı yasa hep yeniden ödev olarak ortaya çıkacaktır, bizim kendi isteklerimizle uyacağımız bir şey olarak değil.

Bir ödevin köktü, kaynağı nedir? Bizim kişiliğimizden başka bir şey değil Kant'a göre. Akıllı varlık olarak intelligibil dünyaya ilişkin olan ve böylece de «doğanın mekanizminden bağımsız ve özgür» olan *kışiliğimiz*. Böylece «duyulur dünyaya ilişkin olan kişi (insan), aynı zamanda intelligibil dünyaya da ilişkin olduğundan, kendi gerçek kişiliğine bağlıdır» (pr.V.101-155). Öyleyse, insan iki dünyaya da bağlı bir varlık olduğundan, kişilik olarak, gerçek özünün yasa karşısındaki saygı ile, yani ödevle belirlenmiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur Kant'a göre.

Şöyle bir durumla karşılaşırız burada: Bir yandan ahlaksal kişilik, yasaya salt saygıdan uyması gereken akıl varlığı, salt «ide» olarak, bundan böyle de gerçek olmayan, ama gerçekleşmesi ödevimiz olan bir şey olarak ortaya çıkıyor. Öte yandan «duyulur-üstü var olan» bir şey olarak belirtilen, noumenon olan kişilik, görün-güler dünyasına ilişkin olan doğayla ilgili ben'imizin temelinde bulunan gerçek bir şey olarak ortaya çıkıyor. İleride göreceğimiz gibi, özgürlük kavramı da aynı durumdadır Kant'ta.

### 3. AHLAK YASASI (KATEGORİK İMPERATİF)

#### a) *Kategorik İmperatif'in Anlamı :*

Bir eylemin ahlaksal değeri olması için doğrudan doğruya ahlak yasasının istenci belirlemiş olmasını öne sürüyordu Kant. İmdi, bir soru daha çıkıyor karşımıza: İyi bir istenç olması için istenci belirlemesi gereken nasıl bir yasa olmalıdır?

Doğada her şey belli yasalara göre olup biter, bu yasaların tasarımına ya da bilgisine «ilke» (Prinzip) denir; bu yasaları kavrama, böylece de ilkeler edinme yetisi de akıldır. «Yalnızca akıllı varlıkta yasaların *bilincine vararak*, yani ilkelere göre, eylemde bulunma yetisi, yani *istenç vardır*» (Grl. 58). Bu da şu demektir: Akıllı

varlıkta yalnızca, bir «istenç» vardır. Akıl eylemde bulunduğunda pratiktir, başka deyişle istenci var demektir. Öyleyse istenç ilkelere göre (bilincine varılmış, başka deyişle tasarımılanmış, yasalara göre) eyleyen yeti olarak açıklanabilir. Ama yasa zorunluluğu dile getirir, istençse, kendini belirleyen, kendi itici güçlerine göre eyleyen yeti olarak özgürlüğü dile getirir. Yasadan başka bir itici gücü olmayan, bundan dolayı yasadan başka bir şeyi istemeyen bir istenç düşünebiliriz; böyle bir istençte zorunluluk ve özgürlük bir ve aynı şeydir, bu istençte yasa başka bir itici olmadan tam bir özgürlükle kendini gösterir; böyle bir istenç tam olarak iyidir, salttır, ya da *kutsaldır*. Ama, aynı zamanda duyularla bağlı (belirlenmiş) olan, böylece de istencin ve yasaların yanında başka itici güçleri de bulunan akıllı bir varlığı ele alırsak, böyle bir varlığın istenci yasalara uygun olarak da belirlenebilir, yasalara karşı olarak da. Böyle bir istence yasa kendini zorlayamaz, istenç zorunlu olarak bir yasaya uymak zorunda değildir, çünkü istenç başka türlü de karar verebilir; böyle olmasa özgür olmazdı ve yasaya uymaktan başka bir şey yapamazdı. Ama yine de bu yasa zorunluluk olarak ortaya çıkıyor, yoksa yasa olamazdı. Öyleyse burada zorlamayı dışarda bırakan bir zorunluluk olmalıydı; istenci zorlamayan, ama onu yükümlleyen, onu ödevlendiren, yasaya uymaya onu gerekli kılan bir zorunluluk. Böylece yasa, ödev olarak, «yapman gerekir» diyen bir *buyruk* (imperatif) olarak kendini gösterir. Yasanın bir buyruk olarak istence kendini göstermesinde bir zorunluluk var gerçi, ama bu zorunluluk bir doğa zorunluluğu değildir, istemenin zorunluluğunu dile getirir. Öyleyse burada bir «gereklilik» söz konusudur. Gereklilik de içinde zorlama olmayan bir zorunluluktur. Doğa yasası buyruk değildir, çünkü ona karşı konamaz. Cisimler doğa yasasına uymak *zorundadırlar*. Ama «istenç ahlak yasasına uymak zorundadır» demek saçma bir şey olur, çünkü o zaman bu istenç istenç olmaktan çıkar, yasası da ahlak yasası olamaz artık. Doğa yasası «bu böyle olmak zorundadır» der; ahlak yasası «şöyle eylemelisin» «eylemen gerekir» der. Her ikisi de zorunludur, ama birincisi mekanik anlamda zorunluluktur, ikincisi «ahlaksal zorunluluk»tur.

Duyulur doğa ile bağlı olan, böylece empirik olarak belirlenmiş olan bir istence, istenç yasası «buyruk» olarak kendini gösterir. Bundan dolayı insan istencinde ahlak yasası ancak buyruk biçiminde (imperatif formunda) kendini dile getirir. Bütün pratik yasalar buyruktur, oysa doğa yasaları buyruk olamazlar. Her buyurulan eylem ya erişilmesi gereken erek bakımından iyi olarak kabul edilmektedir, ya da kendi başına iyi olarak geçerlidir. Birinci durum-

da eylem bir ereğe eriştiren araçtır, ikinci durumda bir araç değil, kendi başına bir erektir. Bir eylem belli bir ereğe eriştiren araç olarak *yararlıdır*, kendi başına erek olaraksa gerçek anlamında *iyidir*. Pratik yasaların konusu öyleyse ya yararlı eylemlerdir ya da «iyi» eylemlerdir. Buna göre buyrukların biçimi de (form) ikiye ayrılır. Yararlı eylemi isteyen biçimde buyruk erekle belirlenmiştir: bu ereğe erişmek istersen, eylemini de buna göre yapmalısın. Bundan dolayı bu buyruğun biçimi de «*koşullu*» (hypothetik) dur. İyi eylemin buyruğu ise herhangi bir erekten bağımsızdır, hangi durumda olursa olsun mutlak olarak geçer. Bu buyruğun biçimi de «*koşulsuz*» (kategorik)dir (Grl. 60). Buna göre bütün pratik yasalar (buyruklar) ya koşulludur ya da koşulsuz. Ama ancak koşulsuz (kategorik) olarak buyurulan ahlaksal iyidir. Öyleyse ancak koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) ödev olabilir. Koşullu buyruklar (hypothetik imperatifler) ancak bir koşul altında geçerlidirler, yani burada istencin belli bir maksadı, niyeti (Absicht) vardır (Grl. 61). Bu göz önünde bulundurulmuş maksat yalnızca olanaklı olabilir, o zaman koşullu buyruk yalnızca «sorunsal» (problematik)dir, ya da bu maksat bütün insanlarca gerçekten kabul edilmektedir, o zaman da «yalın» (assertorik) dir, örneğin mutluluk maksadı ile buyrulan buyruk. Gerçekten bütün insanlar doğal bir zorunlulukla mutluluğa erişmeye çabalar Kant'a göre. Koşullu buyruklara da uymak bir akıl buyruğudur, ama bunların geçerliği mutlak değildir, belli bir maksadı göz önünde bulundururlar, bir koşula bağlıdırlar; bir başka şeye araç olarak olabilir bir eylemin zorunluluğunu ileri sürerler. Başka deyişle: Bir ahlak eylemi yalnızca bir başka şey için araç olarak *iyi* olursa buradaki buyruk koşulludur. Koşullu buyruk da bir akıl buyruğudur dedik. Çünkü, bir ereğe ulaşmak isteyen kimsenin bunun için zorunlu olan aracı da istemesi akla uygundur. Öyleyse o da deneyden bağımsız olarak a priori geçerliği olan bir akıl buyruğudur (Grl. 62). Koşullu buyruk karşısına, doğrudan doğruya ahlaksal iyi olarak gördüğü *koşulsuz buyruğu* (kategorik imperatif'i) koyuyor Kant. Mutlak olan, hiçbir koşula bağlı olmayan, başka deyişle: her koşul altında geçerli olan bir buyruk. Bir eylemi başka herhangi bir erekle bağlılık kurmadan yalnızca kendisi için, nesnel zorunlu olarak buyuran bir buyruk. Demek ki bir eylem kendinde (an sich) iyi olarak, bundan böyle kendi başına akla uygun bir istenç için de zorunlu olarak, bu istencin ilkesi olarak göz önünde tutuluyorsa, buradaki buyruk koşulsuzdur (kategorik). İşte ahlak yasası olan da böyle bir kategorik imperatif'tir. Bunda hiç kuşku yok. Çünkü şu ya da bu maksadı gütmem benimle ilgili bir şey; öyleyse koşullu buyruklar belli bir maksat güttü-

ğüm koşul altında geçerlidirler ancak. Oysa ahlaksal olan, bana kayıtsız koşulsuz, yani bütün durumlarda buyurulmuştur.

Öyleyse koşullu buyruğun sorunsal ya da yalın olmasına karşılık, koşulsuz buyruk zorunlu (apodiktik)\* pratik bir ilke olarak geçer. Çünkü koşulsuz buyruk, ahlak eylemini herhangi bir maksada bağlamadan, yani herhangi bir başka ereği göz önünde tutmadan nesnel zorunlu olarak açıklar (Grl. 61). Bu buyruk, «eylemin maddesi (içeriği) ile ve bu eylemden çıkan sonuçla, başarı ile ilgili değildir, tam tersine kendisinin çıktığı biçim (form) ve ilke ile ilgilidir, eylemin özden iyi oluşu da düşünüşte bulunur, sonuç ne olursa olsun» (Grl. 63).

İmdi, koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) neyi dile getirir?

Her koşullu buyruğun (hypothetik imperatif'in) anlamı mutlaka bir koşula bağlıdır, yani herhangi bir ereği isteme ile bu ereğe ulaşmak için zorunlu olan aracı buyurur bu buyruk.

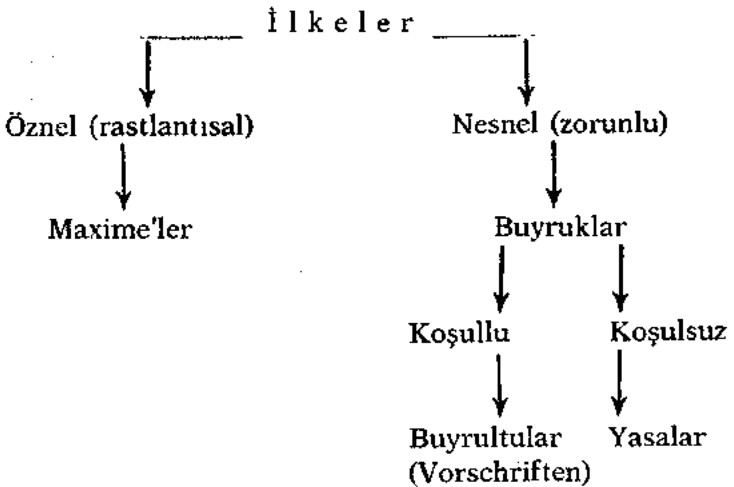
Koşulsuz buyrukta ise durum başka; burada koşul olarak hiçbir erek öne sürülmemiştir. Doğrudan doğruya benim istememdeki maxime'in genel bir yasaya uygun olmasını dile getirir bu buyruk. Öyleyse bu buyruk anlamını, doğrudan doğruya, hiçbir şeye bağlanmadan kendisi verir. Buna göre koşulsuz buyruk yalnızca biricik, tek bir buyruktur, o da şu: «Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maxime'e göre eyle» (Grl. 70). Başka türlü söylendikte: «Öyle hareket et ki, istencinin maxime'i her zaman aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçebilsin» (pr.V.36-54).

Kant ilkin, istencin salt öznel ilkeleri olan maxime'leri nesnel geçerli olan ilkelerden, yani pratik yasalardan ayırır. Maxime, aklın öznenin koşullarına göre belirlediği pratik kuraldan, bundan böyle öznenin eylemine temel olan ilkedен başka bir şey değildir. Demek ki maxime'ler yalnızca o maxime'le ilgili olan özne için geçerlidir, örneğin belli bir ereği gelişigüzel isteyen bir insanın bu ereğe erişmek için belli maxime'lere uyması. Yasa ile nesnel ilke olarak, yani bütün akıllı varlıklar için geçerli olan bir ilke olarak düşünülmüştür. Böylece yasa, kendisine göre eylemde bulunulması gereken bir ilkedir, yani bir buyruktur (Grl. 69 dipn.;pr.V.21-35). Bu yasalar da (pratik yasalar) ancak salt akıl, her türlü rastlantısal empirik koşullardan bağımsız olarak kendi başına pratikse, bundan böyle istenci belirleyebiliyorsa vardır, yoksa bütün pratik ilkeler yalnızca

\* Yalın (önerme) = S P'dir, ya da S P değildir; yalnızca gerçek olarak dile gelmiş bir şeyi gösterir: «bu masa karadır» gibi. Sorunsal = S belki P'dir; zorunlu (apodiktik) = S zorunlu olarak P'dir; «üçgen üç köşelidir, zorunlu olarak».

maxime'ler olarak kalırlar. Doğa bilgisinde olup biten şeylerin ilkeleri aynı zamanda doğa yasasıdır. Pratik bilgide ise ilkeler henüz yasa değildir. «Pratik kural her zaman aklın bir ürünüdür, çünkü bir maksada erişmek için araç olarak eylemi önerir» (pr.V.22-36). Ama bu kural, aklın tek başına istenci belirleyemediği bir varlıkta, bir buyruktur, yani eylemin nesnel zorunluluğunu dile getiren bir gereklilikle belirtilen bir kuraldır ve akıl istenci bütün bütüne belirleyebilirse, eylemin bu kurala göre olup biteceğini dile getirir. Öyleyse buyrukların nesnel bir geçerliği vardır ve öznel ilkeler olan maxime'lerden büsbütün ayırdır. Buyruklar da koşullu ve koşulsuz olarak ayrılıyordu. Koşullu buyruklar yalnızca «beceriklilik buyrukları» (direktif) dırlar: «Belli bir başarıya (ereğe) erişmek istersen şöyle hareket etmelisin», ama bu çabanın arkasındaki istenç (ya da düşünüş) nasıl olursa olsun. Çünkü burada düşünüş değil, yalnızca erek, başarı söz konusu. Çünkü burada davranış ahlak açısından değerlendirilmemiştir. Koşulsuz buyruklara gelince: yalnızca bunlar pratik yasalardır. Öyleyse maxime'ler gerçi ilkelerdir, ama buyruk değildirler. Buyrukların kendisi ise, koşullu iseler, yani istenci doğrudan doğruya istenç olarak değil de, yalnızca istenilen bir etki için belirliyorlarsa, yani koşullu iseler, gerçi pratik buyrukturlardır, ama yasa değildirler. (pr.V.22-37).

Şöyle bir şema ile gösterilebilir:



Ahlak yasası olarak da elimize, yukarıda formülünü verdiğimiz, koşulsuz buyruktan (kategorik imperatif'ten) başka bir şey kalmıyor. Bu koşulsuz buyruğun anlamını Kant, «Törelere Fizikötesine Te-

melkoyma» da, yeni formüllemelerle, örneklere de uygulayarak, daha tam bir şekilde açıklamaya, aydınlatmaya çalışır. (Grl. 70-97). Biraz önce söylediğimiz formüle «temel formül» ya da Kant'ın deyiimi ile «genel formül» (Grl. 92) dersek, bundan da «türetilmiş formüller» diyebileceğimiz üç formül çıkar. İlk türetilmiş formül: «öyle hareket et ki, eyleminin maxime'i senin istencinle *sanki genel bir doğa yasası* haline gelebilsin» (Grl. 70). Temel formüldeki «genel yasa» kavramı burada özel bir şekilde «doğa yasası» haline geliyor. Çünkü Kant'a göre doğanın en temelli belirtisi olayların yasallığıdır, «nesnelerin varoluşu genel yasalara göre belirlenmiş olduğuna göre» en genel anlamında *doğa* dediğimiz şeyi kuran, yasaların genelliğidir (Grl. 70).

Kant bir dizi örnek vererek bu ilk türetilmiş formülünü somut olarak açıklamaya çalışır.

1. Bir yığın talihsizlikler sonunda umutsuzluğa düşerek yaşamını sürdürmeyi lüzumsuz bulan bir insanın buna bir son vermeyi düşünmesi ödevle aykırı mıdır değil midir? Bu kimsenin eyleminin öznel ilkesi (maxime) genel bir doğa yasası olabilir mi? Doğanın yasası yaşamının sürdürülmesidir; yaşamayı ortadan kaldırmaksa bu sürdürmeyle çatışır, öyleyse doğa olarak sürüp gidemez. Böylece de bu ilke genel bir doğa yasası olarak kabul edilemez ve ödev ilkesiyle çelişir.

2. Bir başkası sıkıntı içinde kalarak borç almayı düşünür, ama borcunu ödeyemeyeceğini de bilir. Ancak, belli bir zamanda ödeyeceğine söz vermezse parayı alamayacağını da görür. Bu durumda yerine getiremeyeceğini bildiği sözü vermeli mi? Böyle bir ilkeyi genel bir yasa yaparsa, çelişmeye düşeceği açıktır. Boşuna verilen sözler inanmayı ortadan kaldıracağından, kendi kendini de ortadan kaldırmış olur.

3. Bir üçüncü kendisinde, kendini her türlü işe yarayacak insan haline getirebilecek bir yetenek bulur. Ama bu doğal yatkınlığını geliştirmeye çalışacak yerde rahatlık içinde, kendini eğlenceye vermeyi yeğ tutar. Ama böyle bir şeyin, doğal yatkınlığını harcayıp kendini eğlenceye vermenin ödev denilen şeyle uyumadığını kendi kendine soracak olursa, genel bir yasa olarak böyle bir ilkenin var olması olanaklı olsa bile, bunun genel bir doğa yasası olmasını *isteyemeyeceğini* görür. Çünkü Kant'a göre, her akıllı varlık, bütün yeteneklerini geliştirmeyi zorunlu olarak ister, bu yetenekler kendisinin her istediğini gerçekleştirecektir de ondan, her maksadına yarayacaktır da ondan.

4. İşi iyi giden bir dördüncü, kendisine yardım edebileceği bir başkasının büyük bir sıkıntıda olduğunu görür, ama, «bana ne» der, «bir başkası mutlu imiş ya da sıkıntıdaymış beni ilgilendirmez». Böyle bir düşünme biçimi genel bir doğa yasası yapılıysaydı, insan soyu kalmazdı ortada. Ama, böyle bir ilkenin genel bir doğa yasası olarak ortada kalması olanaklı olsaydı bile, böyle bir ilkenin doğa yasası olarak geçerli olmasını *istemek* olanaksızdır. Çünkü buna karar veren bir istenç kendi kendisiyle çelişmeye düşer. Çünkü başkalarının sevgi ve yardımlarına gereksinme duyduğu durumlara girdiğinde, kendi istencinden çıkan doğa yasasının kendinde her türlü umudu ortadan kaldırdığını görür.

Bu örneklerden bir ilke açık olarak ortaya çıkıyor: «İnsan, eylemlerindeki maxime'in genel bir yasa olmasını *isteyebilmek* zorundadır» (Grl. 74). Bu, ahlak yargılamasının bir «kanon»udur.

İlk iki örnekte ahlaka aykırı bir eylemin pratik bir çelişmeyi içerdği görülüyor. Bu gibi eylemlerdeki ilkenin pratik bir çelişme olmadan genel bir doğa yasası olarak düşünülmesi olanaksızdır. Üçüncü ve dördüncü örneklerde ise durum değişik. Bu gibi eylemlerde böyle olanaksızlık yok. Ama bu ilkenin doğa yasası olarak genelleştirilmesini *istemek* olanaksızdır; çünkü böyle bir istenç kendi kendisiyle çelişmeye düşecektir. Şöyle de düşünülebilir: Özgür bir varlık olarak kendimi bu ilkenin dışında bırakabilirim. Ama böylece de kendi istencimde çelişmeye düşmüş olurum. Çünkü bir yandan, nesnel bir şekilde belli bir ilkenin genel yasa olarak zorunlu olduğunu kabul ediyorum, ama öte yandan öznel bir şekilde kendimi bu ilkenin dışında bırakmakla bu ilkenin genelliğini kaldırıyorum.

Kant, koşulsuz buyruğun anlamını iyice açıklamak için temel formülünden ikinci bir formül daha çıkarmak üzere sorunu yeni bir açıdan ele alıyor: «Eylemlerini, her zaman, genel bir yasa olmasını kendisinin isteyebileceği bu gibi ilkelere göre yargılaması *her akıllı varlık* için zorunlu bir yasa mıdır?» (Grl. 77-78). Bu da şu demektir: koşulsuz buyruğa uyması insan için zorunlu bir yasa mıdır?

Bu böyle ise, yasanın önsel olarak, akıllı varlıktaki istenç kavramı ile bağlı olması gerekir. Her istencin, zorunlu olarak bir ereği, bir amacı olacağına göre, her şeyi istemesi gerekir. Bu ereğin de istence başka türlü değil de bunu istemesinde karar verdiren bir nedeni olmalıdır. Öyleyse erek, istencin kendini belirlemesinin nesnel bir nedenidir. Erekler de değerlemelerden doğarlar. İmdi, erek öznenin rastlantısal özelliklerine bağlı ise, örneğin kendisine etki yapan eğilimlerine, isteklerine bağlı ise, burada değerın yalnızca «görelî» bir gerçekliği vardır, yani doğrudan doğruya bu özellikte:

olan bir özne ile bağılılığı içinde geçerlidir ancak; ve bu öznenin böyle bir değerlendirme sonucu erek koyuşu da aynı şekilde «görelî», «gelişigüzel» olur. Böyle erekler ise ancak koşullu buyruğun nedeni olabilirler. Yasa ise «mutlak değeri» olan bir şey olmalıydı; öyle olunca da mutlak bir ereği, tek tek öznelerin rastlantısal özellikleriyle bağılı olmayan «kendi başına bir ereği» ortaya koyması gerekirdi yasanın; ancak böyle bir mutlak erekte koşulsuz buyruğun nedeni bulunabilirdi.

İmdi, diyor Kant, «İnsan ve genel olarak her akıllı varlık, kendi başına (kendinde) bir erek olarak *vardır*, gelişigüzel kullanımlar için *salt bir araç* olarak değil» (GrI. 80). Bunun dışında her şeyin görelî bir değeri vardır. İnsanın dışında her şey «eşya»dır ve yalnızca bir araç olarak kullanılabilir. Yalnız «kişilerin» mutlak değeri vardır. Kendinde değeri vardır; kişiler araç olarak kullanılamaz. «Bütün değerler bir koşula bağılı olsaydı, bundan böyle de rastlantısal olsaydı, akıl için hiçbir zaman en yüksek pratik bir ilkeye de rastlanmazdı» (GrI. 80-81).

Yalnızca kişi mutlak bir değer ve bundan böyle mutlak bir erek, kendinde bir erek olunca, bundan da şöyle bir koşulsuz buyruk çıkar: «İnsanlığı kendi kişiliğinde olsun, bir başkasının kişiliğinde olsun hep bir erek gibi görerek hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak kullanmayacak *ekilde eyle*» (GrI. 81).

Bu ikinci türetilmiş formülü de Kant, önce verdiği örnekler üzerinde açıklar. İlkini kendini öldürmeye kalkan kimsenin, bu davranışının kendi başına erek olan insanlık (kişilik) ide'si ile uyuşup uyuşmadığını kendine sorması gerekir. Güç bir durumdan kurtulmak için kendi kendini öldürüyorsa, kendi kişiliğini daha iyi bir yaşama için *yalnızca bir araç* olarak göz önünde tutuyor demektir. İnsana bir eşya değildir, yalnızca bir araç olarak kullanılamaz. Bütün eyleminde her zaman kendi başına bir erek olarak göz önüne alınmalıdır. Öyleyse insan kendi kişiliğinde bile insanı yok edemez.

İkinci örnekte, başkasına karşı yalan yere söz veren kimse başkası *bir araç* olarak kullanıyor demektir. Böyle bir sözü vermekle kendi maksadı için karşısındakini bir araç olarak kullanıyor demektir.

Üçüncü örnekte (her şeyi yapmaya yetenekli olup da bunu göstermeyen) insanın ödevine uygun hareket etmiş olması için eylemin kendi başına erek olarak kendi kişiliğinde insanlıkla çatışmış olması yetmez, bu erekle uyushmalıdır da. İnsanın daha büyük bir olgunluğa erişmesi doğanın ereğidir. Bu bizim kişiliğimizde elirmezse onu geliştirmek de ödevimizdir.

Dördüncü örnek başkalarına yardım edebilecek durumda olup da aldırmayan kimse ile ilgili idi. Başkalarına yardım ödevi doğanın bir ereğidir, insanın doğal eğilimi kendini mutlu kılmaktır. Kimse başkalarının mutlu olmasına yardım etmezse gerçi insanlık batmaz, ama bu, kendi başına erek olarak insanlık ide'si ile olumlu bir biçimde uyuşmaz. Kendi başına erek olan öznenin ereği benim de ereğim olmalıdır.

Bu kendi başına erek olarak insanlık ilkesi (bu, her insanın eylemlerinde özgür oluşunun da koşuludur, Kant'a göre) deneyden çıkarılmamıştır: İlkın bütün akıllı varlıkları kaplayan genelliğinden dolayı, ayrıca, burada insanlık, insanın (öznel) ereği yapılmadığından dolayı. Demek ki insanlık, insan için bir erek haline getirilen bir nesne yapılmamıştır. Burada nesnel bir erek olarak karşımıza çıkar, bundan dolayı da «salt akıldan çıkmış olmalıdır» (Grl. 84).

Bu ikinci türetilmiş formülünü örnekler üzerinde açıklarken Kant özel olarak şunu da belirtir: Burada şu ünlü «kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma» sözünün ilke yapıldığı ya da ölçü olarak alındığı sanılmamalı. Çünkü burada ne kendine ne başkalarına karşı ödev söz konusudur; dahası böyle bir formül ilke olarak alınırsa, bir suçlu kendini cezalandıran yargıca karşı da aynı formülü kanıt olarak öne sürebilir (Grl. 82 dipn.). Kant'ın formülü bu ünlü sözden çok daha geniş ve genel bir anlamdadır. Kant'ın sözü, bir şeyi kendine yapılmasını istemediğin için başkalarına da yapma gibi bencil bir görüşden kaynaklanmıyor. Bir yandan, genel bir yasa olmasını istediğin şeyden kendini dışarıda bırakmayı isteyemezsin, yoksa istemen çelişmeli olur. Öte yandan, başlı başına bir erek olan insanlık ide'sine saygı göstermen gerekir. Bu kendi başına erek olarak insanlık ide'sine saygı göstermen gerekir. Bu kendi başına erek olarak insanlık ide'si deneyden çıkarılamaz, çünkü bu erek nesnel bir erek olarak karşımıza çıkar, bundan dolayı da ancak salt akıldan çıkarılabilir.

Buna göre, her pratik yasa koymanın temeli *nesnel olarak kuralda* (Regel) ve bunu yasa (doğa yasası gibi bir yasa) olmaya elverişli kılan genellik formunda bulunur (birinci formüle göre), ama *öznel* olarak da *erekte*. Her ereğin öznesi kendi başına erek olarak (ikinci formüle göre) her akıllı varlıktır.

Bundan da istencin genel pratik akılla uyuşmasını sağlayan üçüncü pratik ilke (üçüncü türetilmiş formül) çıkar: «Genel bir yasa koyucu istencin ide'si olarak her akıllı varlığın istenci ide'si» (Grl. 84). Bunu buyruk formülünde söylersek: Öyle hareket et ki, istencinin ide'si genel bir yasa koyucu istencin ide'si olarak tanınsın. Burada istencin pratik ilkesi genel pratik akılla uyuşma ha-

lindedir. Başka deyişle her akıllı varlığın istenci kendini genel yasa koyucu bir istenç olarak ortaya koyar. Bu formülü temel formülünden ayıran, akıllı varlığın yasaya yalnızca bağlı olmayıp, «kendisinin de yasa koyucu» olduğu düşüncesidir. Bu da ikinci formülde belirtilen «kendinde erek» olarak akıl varlığının niteliğinden türetilmiştir, nasıl ki yasa düşüncesi de birinci formülden alınmıştı. Bu üçüncü türetilmiş formülde yeni olan, öyleyse, «kendi kendine yasa koyucu olma», yani «*autonomi*» (özerklik) kavramında ortaya çıkar.

Yasalara boyun eğen birini düşünelim. Bu yasa onda çekici ya da zorlayıcı bir gücü olan herhangi bir «ilgi» uyandırmış olabilir. O zaman «neden bu yasaya boyun eğeyim» sorusuna kolaylıkla yanıt verebilir. Ama bu durumda ancak koşullu buyruklara ulaşır. Çünkü bunların yükümleyicilikleri koşul altındadır, özne kendisini çeken ya da zorlayan herhangi bir ilgi ile boyun eğmiştir. Bu da bir «*heteronomi*» (yaderklik), başkasının yasa koyması, «*yabancı*» bir yasa koyma olur. Çünkü burada yasa öznenin dışında «*yabancı*» bir şeydir, ancak ilgi duydukça boyun eğeceği yabancı bir şey. Buna karşılık kendisi yasa koyan (autonom-özerk) bir özne yasada «*yabancı*» bir şey görmez, tersine «*kendinden*» bir şey, kendi istediği bir şeyi görür. Elbette bu kimse de yasaya boyun eğecektir, yasaya uyacaktır, ama uyması bir ilgi ile, bir başka şeyle bağlı değildir (Grl. 85 v.d.).

İstencinin bütün ilkelerini genel bir yasa olarak koyabilen ve kendinde bir erek olarak incelenebilen bir akıllı varlık kavramı kendisine bağlı bir başka kavramı da, «bir erekler ülkesi» kavramını da birlikte getirir. Ülke derken de Kant, «çeşitli akıllı varlıkların (tek tek insanların) topluluk yasaları yolu ile sistematik olarak bağlanıp birleşmesini» (Grl. 87) anlar. Bununla da bireysel etik'ten toplumsal etik'e bir köprü kurmuş olur. Yasalar ereklere göre belirlediklerinden, kişisel ayrılıklar bir yana bırakılırsa, bütün ereklere bir bütünü, yani bir erekler ülkesi sistematik bağlılık içinde düşünülebilir ve yukarıda saydığımız ilkeler de ancak bu erekler ülkesine göre olanaklı olur. Çünkü her akıllı varlık, kendisini ve başkalarını hiçbir zaman bir araç olarak değil, her zaman kendinde bir erek olarak göz önünde tutması gerektiği yasasına bağlıdır. Bundan da her akıllı varlığın toplulukla ilgili objektif yasalarla, yani bir erekler ülkesi ile sistematik bağlılığı doğar.

Ancak, her akıllı varlık, kendisi yasa koyucu olmakla birlikte, bu yasalara uyması da gerektiğinden, bu erekler ülkesine bir üye olarak bağlıdır; öte yandan burada bir «kurucu üye»dir de, ken-

disi bir yasa koyucu olduğundan, bir başkasının istencine değil, kendi istencine uymuş olduğundan. «İster yalnızca bir üye, ister kurucu üye olarak her akıllı varlık, istencin özgürlüğü ile olanaklı olan bir erekler ülkesinde, kendini her zaman yasa koyucu olarak göz önünde tutmak zorundadır» (Grl. 88). Ahlaklılık da öyleyse her eylemin bu yasa koyma ile olan bağlantısında bulunur, bir erekler ülkesi de ancak bu bağlantı ile olanaklıdır. Ama bu yasa koymanın da her akıllı varlıkta (insanda) bulunması ve onun kendi istencinden çıkabilmesi gerekir. İlkesi de şudur: Hiçbir eylem genel bir yasa olan ilkeden başka bir ilkeye göre yapılamaz, istenç de «kendi maxime'i ile kendini aynı zamanda genel bir yasa koyucu olarak» göz önüne alabilmelidir (Grl. 88). Burada gerçi, diyor Kant, istencin maxime'i ile genel yasa koyucu olarak akıllı varlığın bir nesnel yasasının uyuşmasında doğadan bir zorunluluk yok, ama burada, ilkeye göre eyleme zorunluluğunda, pratik bir zorunluluk, yani *ödev* var. Öyleyse ahlak yasası her akıllı varlık için bir ödevi dile getirir. Bu akıllı varlığın istenci doğadan yasayla uyuşmasa da, pratik olarak uyuşmak zorundadır, bu bir ödevdir. Ödev erekler ülkesinde yalnızca kurucu üyelerde değil, her üyede aynı ölçüde kendini gösterir.

Bu ilkeye göre eylemenin pratik zorunluluğu, yani ödev, duygulara, eğilimlere, itkilere dayanmaz, «akıllı varlıkların birbirleriyle olan bağlantılarına» dayanır (Grl. 89). Bu bağlantı içinde her akıllı varlığın istenci aynı zamanda yasa koyucu olarak göz önüne alınmalıdır, yoksa akıllı varlık kendinde bir erek olarak düşünülemez. Öyleyse akıl, genel yasa koyucu olarak istencin her maxime'ini başka istencilere bağlar, bunu da pratik bir neden ya da gelecekteki bir çıkar düşüncesiyle değil, kendisinin koyduğundan başka yasa-ya boyun eğmeyen bir akıllı varlığın değeri (saygınlık - *Würde*) ide' sine dayanarak yapar. Değer (saygınlık) kavramı da, Kant'a göre, ancak akıllı varlığa, ahlaklılığa ve özerkliğe (autonomi) elverişli olan kişiye uygundur.

Bundan böyle ahlaklılık, akıllı varlığın kendi başına erek olabilmesinin koşuludur, çünkü erekler ülkesinde yasa koyucu bir üye olmak ancak bununla olanaklıdır. Öyleyse ahlaklılık ve insanlık, buna elverişli olduğundan dolayı tek mutlak değeri olan şeydir. Yasa koymanın kendisinin de mutlak bir değeri olması gerekir. «Öyleyse *autonomi* (özerklik) insan doğasının ve her akıllı varlığın değerinin temelidir» (Grl. 91).

Böylece Kant ahlaklılık ilkesini ortaya koyan bu üç türetilmiş formülünün birbiriyle ve temel formülle olan bağlantısını da belirtir. Her maxime'in ilkin tümelliliği dile getiren bir biçimi vardır;

ahlak buyruğunun formülü de sanki genel doğa yasası gibi geçebilecek ilkeleri seçmek zorunluluğunu dile getirir. İkinci olarak her maxime'in bir maddesi (materie), yani bir içeriği vardır. Burada formül erekların çokluğu içinde kendinde erek olan akıllı varlığı, yani kişiyi ayırır; mutlak erek olarak kişiyi yorar. Üçüncü olarak her maxime şu formülle tam bir belirlenimi dile getirir: Her maxime kendi yasa koyuculuğu ile (yasaını kendi koymakla) bir doğa ülkesi olan olabilir bir ereklar alanında bir uyum kurar. Erekbilim (Teleoloji) doğayı bir ereklar ülkesi gibi görür, Kant'ın gözünde ahlaksa, olabilir ereklar ülkesini bir doğa ülkesi gibi görür. Ama orada ereklar ülkesi var olanı açıklamak için kuramsal bir ide'dir. Burada ise pratik bir ide'dir, «var olmayan ama bizim yapıp ettiklerimizle gerçekleşecek olan bir pratik ide» (Grl. 92 dipn.). Doğa ülkesi bir mundus sensibilis'tir, yani duyuyla algılanabilen bir dünya, ereklar ülkesi mundus intelligibilis'tir, yani düşünülebilen bir dünya. Ayrıca doğada birbirine dayanan nedenler olmasına karşılık ereklar ülkesinde özgür olarak istenmiş maxime'ler vardır.

Koşulsuz buyruğun bu formüllerinin birbiriyle bağlantısı «Salt Aklın Eleştirisi»ndeki nicelik kategorilerinin bağlantısı gibidir: Birlik kategorisi, istencin formuna (yani genelliğine); çokluk, madde-sine (objelere, yani ereklere); bütünlük de, sistemin kendisine karşılık olur. Böylece ilkelerin bütünlüğü yasa koymanın bütünlüğü ile, daha doğrusu birlikli bir yasa koyma ile uyuşur.

Ama en iyisi, Kant'a göre, ahlak yargılamalarında sağlam ve sarsılmaz yöntemi izlemeli ve kategorik imperatifin genel formülünü kullanmalıdır: «Aynı zamanda genel bir yasa olabilecek olan maxime'e göre eyle» (Grl. 92).

İmdi, bu formülü yeniden başlangıçtaki çıkış noktası olan iyi istenç kavramıyla bağlarsak maxime'ini genel bir yasa yapan istenç mutlaka iyi olacaktır; kötü olamaz, çünkü hiçbir zaman kendi kendisiyle çelişemez. Şu ilke de her zaman en yüksek yasa olur: Her zaman, genel bir yasa olmasını *isteyebileceğin* maxime'e göre eyle. Bu, bir istencin hiçbir zaman kendi kendisiyle çatışmayacağı, çelişmeyeceği biricik koşuldur ve böyle bir imperatif de kategoriktir. Ama eylemin ahlaksal olması için de autonom olması koşulu vardır, yani yasanın autonom (özerk) olarak istenmiş olması zorunludur. Özerk (autonom) bir istençten çıkan eylem ancak, ahlaksaldır.

Böylece özerklik (autonomi) kavramını Kant ahlak yasasının en kesin bir özbelirtisi olarak öne sürer. «İstencin özerkliği her ahlak yasasının ve bu yasalara uyan her ödevin biricik ilkesidir» (pr.V.39-58). Buna karşılık istençteki her yaderklik (heteronomi) ise hiçbir yükümlülük kuramayacağı gibi, yükümlülük ilkesine ve

istencin ahlaklılığına karşıdır da. Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her içeriğinden bağımsız olmada ve aynı zamanda istencin genel yasa koymanın salt formu ile belirlenmesinde bulunur. Bu *bağımsızlık olumsuz* (negatif) anlamda bir özgürlüktür, salt pratik aklın kendi yasasını kendi koyması ise *olumlu* (pozitif) anlamda bir özgürlüktür. Öyleyse ahlak yasası salt pratik aklın özerkliğinden (autonomisinden) başka bir şeyi dile getirmez, yani özgürlükten başka bir şeyi dile getirmez.

*b. Kategorik İmperatif Nasıl Olanaklıdır?*

*(Ahlak'ta sentetik a priori)*

Buyrukları (imperatif'leri) belirleyip açıklaması yanı sıra Kant'ı ilgilendiren ana soru «bütün bu buyrukların nasıl olanaklı» olduğudur. Bu soru buyruğun buyurduğu eylemin nasıl gerçekleştiğini araştıran bir soru değildir; buyruğun nasıl olup da istence kendini zorunluluk olarak kabul ettirmesini anlamaya yönelir (Gr. 64).

Koşullu buyrukta bunu anlamak kolaydır; çünkü herhangi bir şeyi istediğim zaman ereğe ulaşmak için gerekli olan şeyi de, bunun için zorunlu olan aracı da birlikte istemiş olurum. Ereği istemenin içinde aracı isteme de zaten vardır ve bu erekten çözümleme yapılarak bu araç çıkarılabilir. Koşullu buyruklarda herhangi belli bir ereği isteme koşul olarak öne sürüldüğüne ve bu istemeden de koşullu buyrukça buyurulmuş olan aracı isteme de analitik bir biçimde çıkarılabildiğine göre, koşullu buyruk «analitik» —pratik bir biçimde kavranılabilir. Örneğin: «Şu malı almak istiyorsan parasını ödemelisin». «Şu malı almak istersem» önermesi ile ilgili— olarak benim için koşullu (hypothetik) bir gereklilik de onu «ödemem gerekliliği» de birlikte verilmiştir. Bu gereklilik aynı zamanda benim almak isteyen istencimdedir ve bu istencimden çıkarılabilir. Öyleyse koşullu buyruğun nasıl olanaklı olduğunu anlamada bir güçlük yoktur.

Buna karşılık asıl zor olan koşulsuz bir buyruğun (kategorik imperatif'in) nasıl olanaklı olduğu ve kendi geçerliği içinde nasıl kavranılabileceği sorusunu yanıtlamaktır. Çünkü bu buyruk, koşullu buyruk gibi, herhangi bir koşula bağlı değildir, öyleyse bir ereğe ulaşmak için gerekli olan araç koşulu ile de açıklanamaz. Koşulsuz buyruğun olanağı, yani istenç için yükümleyici yükü deneyden de çıkarılamaz. Deney dünyasında rastladığımız gerçek istenç eylemleri ahlak dışı birtakım açıklanamaz itici güçlerle yönetilmiş olabilirler pekâlâ. Öyleyse koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğu «büsbütün önsel (a priori) olarak» araştırılacaktır (GrI. 68). Baş-

ka herhangi bir itici güç, örneğin eğilimler olmadan, doğrudan doğruya, yani kategorik bir şekilde, «kendisi için buyuran pratik bir yasanın var olduğunu ve bu yasaya uymanın ödev olduğunu» (Grl. 75), böylece de kategorik imperatif'in yükümleyici bir gücü olduğunu araştırmak ister Kant.

Ayrıca, hypothetik imperatif'in analitik-pratik olarak kavranılabilmesine karşılık kategorik imperatif «sentetik-pratik» bir önerme olmalıdır. Çünkü bu imperatif akıllı varlığın istencine herhangi bir koşul olmadan, doğrudan doğruya «gerekliliği» *katar*.

Bu düşünceleriyle Kant, etik'in (bununla ilgili olarak «Pratik Aklın Eleştirisi»nin) temel sorununu, bilgi öğretisinin («Salt Aklın Eleştirisi»nin) temel sorununa tümüyle koşturarak kurmuş olur. Burada da karşımıza çıkan soru aynı sorudur: Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır? Ahlakta da kategorik imperatif'in nasıl olanaklı olduğu, yani sentetik a priori pratik önermelerin nasıl olanaklı olduğu gösterilmelidir. Bilgi öğretisinde kuramsal biçimde, yani var olan üzerinde söylenilebilecek yargıların (önermelerin) kavranılabilirliği söz konusu idi. Etik'te ise, pratik biçimde olan bir önerme, bir kategorik, yani olması gerekeni dile getiren, böylece isteme ve eylemlerle ilgili olan bir önerme söz konusudur.

İmdi, Kant'ın kendisine koyduğu yeni ödev «deduktion»dur, yani akıl yasasının nesnel ve genelgeçer olduğunu tanıtlamaktır. Bu tanıtlanabilirse istenç yasası olarak kategorik imperatif'in de nasıl olanaklı olduğu açık olarak ortaya konmuş olacaktır. Ancak, ahlak yasasının «deduktion»u için yapılan çabaların olumsuz sonuçlanacağına değinir Kant. «Ahlak yasasının nesnel gerçekliği deduktion yolu ile tanıtlanamaz»; bu yasanın geçerliğini kuramsal olarak ne spekulatif yolla, ne empirik yolla, ne de deneye dayanan akılla tanıtlayabiliriz, böyle bir *yasa kendi başına varsa da* (pr.V.56-81/82).

Kant bu sorunu, koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğunu «Töreler Fizikötesine Temelkoyma» da insanın iki dünyanın üyesi olması görüşü ile açıklamaya çalışmıştır (Grl. 115 v.d.). Akıllı varlık olarak insan kendini duyulur algılarımıza verilmiş olan «doğa» arasında sayamaz, insan kendini ancak düşünme ile erişebileceğimiz «düşünürlü» dünya arasında saymak zorundadır ve bundan böyle de kendini «özgür» ve «özerk» (autonom) görmek zorundadır. Kendimizi «yükümlü» olarak düşünürken de, kendimizi yalnızca doğa-varlığı, dolayısıyla da duyu-varlığı olarak değil, aynı zamanda düşünen akıllı bir varlık olarak da ele almış oluruz; çünkü doğal eğilimlerimizin boyun eğeceği koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) ancak kişiliğimizin intellektüel çekirdeğinden çıkabilir.

Koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğu sorusunun da böyle-

ce çözülmüş olduğuna inanır Kant: «Özgürlük ide'sinin beni intelligibil dünyanın bir üyesi yapmasıyla koşulsuz buyruk da olanaklı olur» (Grl. 116). Yalnızca düşünülür bir dünyanın üyesi olsaydı, insanın eylemleri her zaman istencin özerkliğine uygun *olacaktı*; ama insan aynı zamanda duyulur dünyanın da üyesi olduğundan, eylemlerinin de istencin özerkliğine uygun olması *gerekir*. Böylece *kategorik gereklilik sentetik a priori bir önerme* olarak kendini gösterir. Başka türlü söylersek: Aynı zamanda duyulur dünyaya da bağlı olan ve doğal istek ve eğilimlerden etki almış istencime, akıl istenci olarak anlık dünyasına bağlı olan bir «salt» (empirik etkilerle harekete geçmemiş olan) istenç ide'sinin katılmasıyla kategorik imperatif olanaklı olur.

Böylece Kant ahlak yasasının varlığını özgürlük ide'sine dayandırmış oluyor. Ancak özgürlük kavramı, bir salt akıl ide'si olduğuna, böylece de deney olayı değil bir düşünce olayı olduğuna göre, özgürlüğün gerçeklik dünyasında bir karşılığı olup olmadığı kuşkuludur. Özgürlük salt bir ide olduğuna göre, nesnel gerçekliğini hiçbir zaman deneye dayandıramayız. Öyleyse intelligibil dünyadan bilgiler edinemiyeceğimize göre, «özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu» açıklayamayız; ya da Kant'la birlikte söylersek: «Salt aklın nasıl pratik olabileceğini», yani salt aklın isteme ve eylemlerimizi nasıl yönetebildiğini açıklayamayız. Bunu yapmaya kalkıştı mı «akıl kendi sınırlarını aşmış olur» (Grl. 123).

Öyleyse koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğu sorusu ancak «tek bir varsayımla» yanıtlanabilir, yani ancak bir varsayıma dayanarak koşulsuz buyruğun olanaklı olduğunu kabul ederiz; o da «özgürlük ide'sidir (Grl. 126). Ancak kendimizi özgür olarak kabul edersek bu buyruğun olanaklı olduğunu, bizim için geçerli olduğunu kavrayabiliriz; kendimizi akıllı ve ahlaksal sorumluluğu olan insanlar olarak göz önüne alınca da, bu zorunlu olur. Ama bu varsayımın kendisinin, yani özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu insan aklı hiçbir zaman açıklayamaz. Burada bilginizin bir sınırı ile karşılaşırız. Böylece «salt aklın nasıl olup da pratik olduğunu», isteme ve eylemlerimizi nasıl yönettiğini açıklamada insan aklı yetersizdir (Grl. 127).

### c) Aklın «Faktum»u Olarak Ahlak Yasası :

Özgürlükle ahlak yasasının karşılıklı bağlantısı «Pratik Aklın Eleştirisi»nde de başlıca sorunu olmuştur Kant'ın. Ancak burada sorunu bir başka türlü sonuçlandırır. «Temelkoyma»da ahlak yasasını özgürlük temeline oturtmuştu, ama bizi ahlak yasasının bilin-

cine vardırıran özgürlüğün açıklanamayacağına da işaret etmişti. «Eleştiri» de ise özgürlük yine temeldedir, «ahlak yasasının varlık nedenidir» (ratio essendi). Ama özgürlüğün bilinmesini sağlayan da ahlak yasasıdır. Kant'ın diliyle: «Ahlak yasası özgürlüğün bilgi nedenidir» (ratio cognoscendi) (pr.V.4 dipn. - 5).

Pratik bilginin özgürlükle mi, yoksa ahlak yasası ile mi başladığı sorusuna Kant, özgürlükle başlamaz yanıtını verir. Çünkü özgürlüğü ne doğrudan doğruya bilebiliriz, ne de deneyden çıkarabiliriz. Doğrudan doğruya bilemeyiz, çünkü özgürlüğün ilk kavramı olumsuzdur (negatif); deneyden de çıkaramayız, çünkü deney bize yalnızca görüngüler dünyasının yasalarını verir. Öyleyse «bizim doğrudan doğruya bilincine vardığımız şey ahlak yasasıdır» (pr.V.34-53). Bu ahlak yasasının bilincine nasıl varıyoruz? Salt kuramsal temel önermelerin (ilkelerin) bilincine nasıl varıyorsak burada da öyle, yani zorunlulukla. Ama orada doğal bir zorunluluk var, burada ahlaksal bir zorunluluk. Bilincine vardığımız yasa da daha önce formülünü ve anlamını gördüğümüz koşulsuz buyruktur (kategorik imperatif).

Salt geometrinin, pratik önermeler olarak, varsayımdan başka bir şeyi içermeyen, koyutları (postulat'ları) vardır; bunlar herhangi bir işlem yapılmasını olanaklı kılarlar. Bir şeyin istendiğinde, buyrulduğunda ise o şeyin yapılması gerekir. Bunlar, öyleyse, istencin sorunsal (problematik) koşulu içinde geçen pratik kurallardır. Ama burada kural, mutlaka belli bir biçimde davranılması gerektiğini söyler. Öyleyse pratik kural mutlak olarak, kategorik pratik a priori bir önerme olarak tasarımılanmıştır. İstenç de bu önerme ile doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. «Çünkü salt, *kendinde pratik akıl* burada doğrudan doğruya yasa koyucudur» (pr.V. 36-55). İstenç de empirik koşullardan bağımsız salt bir istek olarak, bundan böyle yasanın *salt formu* ile belirlenmiş olarak düşünülür ve bu belirlenme nedeni de her maxime'in en yüksek koşulu olarak göz önüne alınır. «Genel bir yasa koymanın olanağı üzerindeki önsel düşünce, deneyden ya da herhangi bir dış istençten hiçbir şey almaksızın, *yasa* olarak doğrudan doğruya buyurulmuştur» (pr.V.36-55). Hem de bir buyrultu olarak değil, maxime'in biçimi (formu) bakımından önsel (a priori) olarak istenci belirleyen bir kural olarak. Böylece ilkenin yalnızca *öznel* bir biçimi olan bir yasa, yasanın *nesnel* biçimi aracılığı ile istenci belirleyen neden olarak «hiç değilse» düşünmek olanaksız değildir. Bu temel yasanın bilincine Kant «akılın bir faktum'u» (bir akıl olgusu) der. Çünkü bu yasa bilinci, ne salt ne de empirik görüşe dayanmayan «a priori sentetik bir önerme» olarak kendisi için kendini bize kabul ettirir

(pr.V.36-56). Böylece Kant'a göre, «ahlak yasası, önsel olarak bilincine vardığımız, salt aklın bir olgusu olarak ve apodiktik bir kesinlikle geçen bir yasa olarak verilmiştir» (pr.V.56-81). Aklın bu olgusu, yani pratik yasanın bilinci yadsınamaz, insanların eylemlerinin ahlaka uygun olup olmadığı üzerindeki yargılama biçimlerinde bunu görebiliriz. İnsanlar kendi gerçekteki istemelerini, salt olan, yani doğrudan doğruya akılla belirlenen bir istencin ide'si ile karıştırırlar. Ama ahlak yasasının nesnel gerçekliği deduktion yolu ile tanıtlanamaz, tanıtlanmaya gereksinmesi de yoktur. Ancak, ahlak yasasının kendisi tanıtlanamazsa da, bu yasa özgürlüğün tanıtlanmasına yarar. Ahlak yasası kuramsal olarak çözülemez bir soru olan özgür olup olmadığımız sorusunu evetlemekle, salt akla karşı da özgürlüğü haklı çıkarmış olur. «Ahlak yasası gerçekte özgürlükle olan bir nedensellik yasasıdır», (pr.V.56-82) bundan böyle duyulur-üstü bir doğanın olanağının yasasıdır; bireşimsel önsel (sentetik a priori) bir önerme olarak ne salt ne de empirik görüye dayanır; «salt aklın biricik olgusu» (faktum'u) olarak verilmiştir (pr.V.37-56).

Bundan da Kant şu sonucu çıkarır: «Salt akıl yalnızca kendisi için pratiktir ve (insanlara) *ahlak yasası* dediğimiz genel bir yasa verir» (pr.V.37-56).

#### d) *Ahlak Yasasının Biçimsel (Formel) Niteliği :*

İstencin iyi bir istenç olması için yasayla belirlenmiş olmasını öne sürüyordu Kant. İmdi, istenci iyi bir istenç yapabilmesi için bu yasanın nasıl bir niteliği olmalıdır? İstencin ahlaka uygun olması, istencin erişmeye çalıştığı şeyle bağlı değildi. Belli bir ereği, istenci belirleyen neden olarak öne süren bütün pratik ilkeler empiriktir ve pratik yasalar olamazlar. Çünkü insanların böyle bir ereğe erişmek için istekleri olup olmadığı önsel olarak değil, ancak deneyle bilinebilir (pr.V.23 v.d. - 39). Böyle rastlantıyla belli bir ereğe erişmek isteği olan kimseler için de, ancak, koşullu buyruklar olan buyrultular geçerli olabilir. İstenci bütün erekle ilgili isteklerden sıyrınca da geriye «eylemlerin genel yasalılığından başka bir şey kalmaz» (GrI. 42).

Pratik yasa ancak biçimsel olabilir, demek ki istence materyel bir erek, içerik bakımından belli bir erek koyamaz. Bunu Kant'ın diliyle söylersek: «Kendi maxime'ini pratik genel bir yasa olarak düşünmesi gerektiğinde akıllı bir varlık bunu ancak, istenci materyel olarak (içerikçe) değil, biçim (form) olarak belirleyen bir ilke gibi düşünebilir» (pr.V.31-48). Pratik ilkenin maddesi (içeriği) istencin objesidir. Bu obje istenci ya belirler ya belirlemez. Belirler-

se istençteki kural empirik bir koşula (istenci belirleyen haz ya da acı duygusu ile olan bağlantısına) bağlı olacaktır, bundan dolayı da pratik yasa olamayacaktır. İmdi, bütün içeriklerini, istenci belirleyen bütün nesnelerin (objelerini) bir yasadan sıyrırsak, geriye «genel bir yasa koymanın salt bir formundan» başka bir şey kalmayacaktır (pr.V.31-49). Öyleyse insan kendi öznel pratik ilkesini, yani *maxime*'ini ya aynı zamanda genel bir yasa olarak düşünemez, ya da bu yasanın ilkeyi genel bir yasa haline getiren salt formunu pratik yasa yapmayı kabul etmek zorundadır.

Bu düşüncesini aydınlatmak için Kant yine ahlak yasasının anlamını aydınlatmak için verdiği örneklere benzer bir örnek veriyor: Gelirimi arttırmayı düşünerek bana bırakılan bir emanetin üstüne oturuyorum. Sahibi ölmüş ve kendisine yazılı bir şey de vermemiş olduğum bir emanet. Buradaki *maxime*'imin genel bir ahlak yasası olarak geçerli olup olamayacağını kendi kendime sormalıyım. Buradaki *maxime*'imi yasa yaparsam şunu kabul etmiş olurum: Herkes, üzerinde bulunduğunu kimsenin tanıtlamayacağı bir emaneti inkâr edebilir. Oysa böyle bir ilkenin yasa olarak kendi kendini ortadan kaldıracığı açıktır. Çünkü böyle yapılırsa, emanet diye bir şey de kalmaz ortada. Böylece istencin pratikteki kendi kendisiyle çelişmesi burada da ahlaka aykırılığın belirtisi olarak gösterilmiş olur (pr.V.31 v.d. - 49 v.d.). Böylece Kant'a göre, istenci belirleyen, yasanın salt formu olmalı ve bu form her türlü içerikten sıyrılmış olmalıdır. Ancak, yasanın formel nitelikte olması demek, hiç içeriği ya da anlamı olmaması demek değildir. Buradaki anlam, yalnızca, çok geneldir, ama işte bundan dolayıdır ki bir eylemin ahlaka uygun olup olmadığına karar vermek için olayları çeşitli değişimleri içinde veren *her türlü durumlara* bu yasa uygulanabilmelidir. Öncelikle ancak iyiye yönelmesi gereken istenç bile yine de materyel olarak belirlenmiş içeriğini bu durumdan alır. Örneğin başkasına yardım etmek iyidir. Ama yine de böyle içerikçe belirlenmiş bir ilkeyi genel bir yasa yapamayız. Çünkü bazan bir başkasına yardım etmemek iyi olabilir; örneğin, yardım edilecek insan bir cinayet tasarlıyorsa. Ama yardım edilecek insan kendi suçu olmadan bir gereksinme içinde ise, böylesine yardım etmek iyidir. Demek ki her durumda iyi olan, içerikçe belirlenmiş genel bir yasa olamaz. Öyleyse *her durumda* kendi kendime sormam gerekir: Kendi *maxime*'imin genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim? Bundan da şu çıkar: İçerik bakımından belirlenmiş ahlak buyrukları (on buyruk da bunların içinde) mutlak bir şekilde *genel yasalar* olarak geçerli olamazlar; pek çok durumlarda geçerli olsalar bile, hiç de istisnasız bir şekilde geçerli değildirler. Örneğin yalan söylemek kötüdür, on buy-

ruktan da biridir; ama öleceği bilinen bir hastaya yalan söylenebilir. Öyleyse istenci belirleyen yalnızca ilkenin salt yasa koyucu formudur. Böylece de yasanın formel (biçimsel) oluşu, yasanın bütün ahlak buyruklarına uygulanabilmesini sağlar.

İmdi, salt biçimin (formun) belirlediği bir istencin niteliği nedir? Yasanın biçimi ancak akılla tasarlanabileceğine, bundan böyle duyuların objesi olamayacağına göre, görüngüler alanına bağlı olamaz; böylece doğanın ve doğal zorunlulukların da dışındadır. İstencin öznel ilkesini yasa haline getirecek salt yasa koyma formundan başka bir şey de olamayacağına göre, böyle bir istencin görüngüler dünyasının doğal yasalarından, yani nedensellik yasasından bağımsız olması gerekir. Böyle bir bağımsızlık da en kesin anlamında *özgürlük* demektir. «Öyleyse, yalnızca maxime'inin salt yasa koyucu formunu yasa yapabilen istenç özgür bir istençtir» (pr.V.33-52).

Kant sorununu bir de ters yönden ele alıp çözmeye çalışır: Özgür bir istenç ne yolla belirlenebilir? Burada özgür bir istenci belirleyen yasanın nasıl bir yasa olduğunu bulmak söz konusudur.

Pratik yasanın maddesi (içeriği), yani maxime'in objesi ancak empirik olarak verilebilir. Özgür bir istencin ise, duyular dünyasında yer alan empirik koşullardan bağımsız da olsa, bir istenç olarak bir belirleyicisi olmalıdır. Öyleyse yasanın içeriğinden bağımsız olan bir istencin yine de yasa içinde bir belirleyici nedeni olması gerekir. Bu yasada da, yasanın maddesi dışında, yasa koyucu formdan başka bir şey yoktur. Öyleyse ilkede bulunan «yasa koyucu form, istenci belirleyebilecek olan *biricik* şeydir» (pr.V.34-52). Başka deyişle istenci belirleyen bütün materyel erekler duyular dünyasında yer aldığından, özgür bir istenci belirleyen neden de ancak *biçimsel* (formel) olabilir. Özgürlüğün kendisi ise her maxime'in biçimsel koşuludur, özgürlüğün en yüksek pratik yasa ile uyuşmasını sağlayan da ancak bu biçimsel koşuldur. İstemenin maddesi, pratik yasanın varlık koşulu olarak görülürse bundan da istencin yaderkliği (heteronomi), yani doğa yasalarına bağlılığı doğar ve istenç artık yasa koyamaz, yalnızca duyusal yasalara uyan buyrultular verebilir. Böyle olunca, genel yasa koyma biçimini (form) kendilerinde bulundurmayan maxime'ler de hiçbir yükümlülük veremeyecekleri gibi, salt pratik aklın ilkesine, bundan böyle ahlaksal düşünüşe de karşıdirlar, bunlardan çıkan eylemler yasaya uygun bile olsa. «Öyleyse, materyel (bundan böyle empirik) koşula bağlı olan pratik bir buyrultu hiçbir zaman pratik yasa sayılamaz» (pr.V.39-59). Özgür olan salt istencin yasası istenci empirik olandan büsbütün başka bir alana çevirir ve onun dile getirdiği zorunluluk, doğal zorunlu-

luk olmadığından, «bir yasanın olanağının yalnızca biçimsel koşulunda bulunabilir» ancak (pr.V.40-60). Pratik kuralların bütün içerikleri öznel koşullara dayanırlar ve hepsi de insanın mutluluğu ilkesine yönelirler. Ahlaksal istemelerimizin de materyel bir objesi vardır elbette. Ahlaksal istemelerimizde de hep bir ereğe çabalarız, belli bir şeyi isteriz. Ama bu materyel obje maxime'i belirleyen neden ve maxime'in koşulu olamaz.

Ahlaksal istemeyi belirleyen nedeni, kendi istemesini herkesin istemesi (genel yasa) yapabilen biçimsel etkenden başka bir yerde araştıran ahlak dizgeleri (sistemleri), ahlaksal olanın özünü gerçek anlamıyla belirtmezler. «İstenci belirleyen en yüksek neden olarak genel bir yasa koymanın salt biçimini» öne süren «salt aklın biçimsel pratik ilkesini», ahlaklılık ilkesi olarak kabul edilebilecek «*bir-cik olanak*» olarak görür Kant (pr.V.50-71).

#### 4. ÖZGÜRLÜK

Özgürlüğü Kant «Salt Aklın Eleştirisi»nde, deney dünyasında kendisine karşılık olan bir gerçekliğin bulunmadığı bir salt akıl kavramı, bir ide olarak öne sürmüştü (173 v.d.). Öyleyse özgürlüğün var olduğu deney yolu ile tanımlanamazdı. Görüngüler dünyasında (doğada) her şey nedensellik yasalarına göre olup bitiyordu. Ancak bu nedensellik kavramı evrendeki bütün olayları açıklayacak nitelikte de değildi. İşte Kant doğadaki nedenselliğin yanı sıra bir de «*özgürlükle olan nedensellik*» kavramını geliştiriyor ve görüngüler alanında etkisine rastlanan, ama kendisi görüngü olmayan bir nedenselliği düşünebiliriz diyordu. Böylece iki çeşit nedensellik çıkıyordu karşımıza: Görüngüler alanında doğal nedensellik, akılla kavranan (intelligibil) alanda özgürlükle olan nedensellik geçerlidir. Özgürlükle olan nedensellik derken de Kant'ın anladığı, bir nedenler dizisini başlatan ilk nedendi. Bu da iki çeşitti: 1. Evrende, nedenler dizisinin kendisiyle başladığı, artık başka bir nedeni olmadığından özgür olan bir ilk neden; 2. Bu evrendeki olayların dizisi içinde başlatıcı neden olarak ortaya çıkan özgür nedenler. Bununla da Kant'ın göz önünde bulundurduğu insandı. Doğal nedensellik yasasının dışında bazı şeyler yapabilmesi, insanı yalnızca bir doğa varlığı olmaktan çıkarıyor ve onu nedenler dizisini kendiliğinden başlatabilen özgür bir yaratık yapıyordu. Bunu gösteren de «gereklik» diye bir şeyin olması idi. Empirik yönü ile nedensellik yasasına bağlı olan insan, intelligibil yönü ile de gereklik yasasına bağlı idi. Ama nasıl oluyor da uzay zaman dışında olan bir intelliği-

bil karakter görüngüler dünyasında, yani uzay zaman içinde olup bitenleri etkileyebiliyor sorusundaki güçlüğü gören Kant, bu karakter bilinemez yalnızca düşünülebilir demişti (178). İnsanın özgürlüğe dayanan ahlakla ilgili yönü görüngüler dünyası içinde değildir. Bundan dolayı bu özgürlüğün nasıl gerçekleştiğini insan aklı bilemez. Öyleyse bunu, duyulur dünyada değil, aklın pratikteki kullanılmalarında araştırmalıdır. Böylece özgürlük Kant'ın ahlak felsefesinin bellibaşlı sorunu olmuştur.

«Törelere Metafizikine Temelkoyma»nın 3. bölümünde Kant özgürlük kavramını ele alır. İlk, özgürlüğün doğal zorunluluktan bağımsızlık olduğunu söylemekle «negatif» bir açıklama yapar. Bu açıklamaya göre, doğadaki nesnelerin etkileri kendilerine yabancı nedenlerle belirlenir, öyleyse burada *heteronomi* egemendir. Oysa akıllı bir varlığın istencini niteliği özgürlük olan bir nedensellik belirler. Öyleyse burada istenç kendisini belirleyebilecek olan yabancı bir nedenden bağımsızdır. Bu açıklama, Kant'ın kendisinin belirttiği gibi, negatiftir, bundan dolayı «verimsizdir» de, çünkü özgürlüğün yalnızca ne olmadığını söyler, ne olduğunu değil.

Özgürlüğün positif belirlenmesi nasıl olacak? Özgür bir istenç, öyleyse, etki yapan bir şey olarak, böylece de «neden» olarak düşünülmelidir. Her neden de, Kant'ın doğal olarak kabul ettiği gibi, yasalara göre etki yapar. Akılla ilgili istençse —bütün doğa yasalarına karşıt olarak— kendi kendinin yasası, yani *autonom* olunca, özgür bir neden olarak gösterilebilir. Öyleyse özgürlük de *autonomiden* (özerklik) başka bir şey değildir (Grl. 106).

İstencin özgürlüğünü insan doğası üzerindeki deneylerden, yani empirik yolla ortaya koyamayız. Bunu önsel olarak, kuramsal yolla tanıtlama işini de Kant «Salt Aklın Eleştirisi» ile «Pratik Aklın Eleştirisi» yapıtlarında ele almıştır (Bkz. 198 v.d.). «Temelkoyma»da yalnızca, özgürlüğü pratik önsel bir ide olarak öne sürmekle, aynı zamanda pratik güdülere (motif) dayanan bir inanca işaret etmekle yetinir. Bunu da şöyle açıklar: «Ancak özgürlük *ide'sine* göre eylemde bulunabilen bir varlık, işte bundan dolayı, pratik bakımdan gerçekten özgürdür» (Grl. 107). Böylece istenci olan her akıllı varlığın eylemlerini gerçekleştirebilmede zorunlulukla özgür olacağını ileri sürer Kant. Kant sorunu bir de ters yönden ele alır: Kendimizi özgür, tam olarak söylersek, özgür olarak etki yapan bir neden olarak düşünecek yerde, bir başka açıdan bakarak, kendimizi özgür olmayan, eylemlerini doğa zorunluluğu içinde yapmak zorunda olan bir varlık olarak düşünemez miyiz? (Grl. 111).

Gerçekte insan kendini özgür ve kendi kendine etki yapabilen bir varlık olarak gördüğünde kendini akılla kavranan (intelligibil)

bir dünyanın üyesi olarak göz önüne alır; buna karşılık kendini özgür olmayan bir doğa ürünü olarak ele aldığında, kendini duyulur (sensibil) dünyanın üyesi olarak görecektir. «Görüngü» ve «kendinde şey» olarak da gösterilebilecek olan bu iki dünyanın ayrılığını Kant «Salt Aklın Eleştirisi»nde ayrıntılarıyla göstermişti. Ayrıca «anlık» ve «akıl» ayırmasını da yapmıştı bu kitabında. Anlığı, duyularla verilen izlenimleri, ak, kara, acı, soğuk gibi duyumları, gerçeklik olarak, yasalara uygun «doğa» olarak gösterme yetisi olarak belirtmişti. Buna göre anlık gerçi etkindir, ama etkinliğinde, bize nesnenin kendisinin etkisiyle verilmiş olan duyum gereçlerine gereksinmesi vardır. Buna karşılık, Kant'ın gerçeklik dünyasında hiçbir karşılığı olmayan «ide»leri yaratma, ide'leri meydana getirme yetisi olarak anladığı «akıl», «salt bir kendi kendine etkinlik», «salt bir spontaneite» olarak kendini belirtir (Grl. 113).

Akıllı varlık olarak insan kendini algılarımıza verilmiş olan «duyular dünyası» (doğa) içinde sayamaz, insan kendini ancak düşünme ile erişebileceğimiz «düşünülr» dünya (akılla kavranan dünya) içinde saymak zorundadır ve bundan böyle de kendini «özgür» ve «autonom» görmek zorundadır. Bir yandan duyular dünyasında yer almakla doğa yasalarına bağlıdır, öte yandan akılla kavranan dünyada yer almakla da, doğadan bağımsız olan, empirik olmayan, ancak akılla temellendirilen yasalara bağlıdır.

Akıllı bir varlık, bundan böyle akılla kavranan dünyaya bağlı bir varlık olmakla insan, özgür bir varlık olmaktan başka türlü düşünülemez. Çünkü duyular dünyasının nedenlerinden bağımsız olmak özgürlükten başka bir şey değildir. «Bundan böyle özgürlük ide'si ile özerklik (autonomi) kavramı ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır» (Grl. 114). Ama bu özerklik kavramı ile de ahlaklılığın genel ilkesi birbirine bağlıdır. Kendimizi yükümlü olarak düşünürken de kendimizi yalnızca doğa varlığı olarak değil, aynı zamanda düşünülr dünyanın üyesi olan akıllı bir varlık olarak da göz önüne almış oluruz.

Özgürlük her ahlakla ilgili yargılamamızın da koşuludur. Bütün insanlar istençleri bakımından özgür olarak düşünürler kendilerini. Bundan dolayı ahlak eylemleri üzerindeki her yargı da şu şekilde olur: «şöyle şöyle... *olmalıydı*, şöyle şöyle... *olmamış olsa bile*» (Grl. 118).

Özgürlük deneyden çıkardığımız ve geçerliğini deneye dayandırabileceğimiz bir kavram değildir. Aynı şekilde —özgürlükle birleşemeyecek olan— doğal zorunluluk da bir deney kavramı değildir; çünkü zorunluluk kavramını, bundan böyle önsel bir bilgiyi birlikte getirir. Ancak, bu kavram deneyle doğrulanabilir. Doğal zorun-

luluğu öne sürdüğümüzde doğa bilimi ile bunun doğruluğu ortaya çıkarılabilir. Doğa üzerinde anlıkla ilgili birçok kavramlar, doğal zorunluluk kavramları, geçerliklerini deney dünyasındaki gelişigüzel birçok örneklerle tanıtırlar. Buna karşılık özgürlük kavramı, bir salt akıl ide'si olduğuna göre, böylece de deney olayı değil, bir düşünce olayı olduğuna göre, özgürlüğün gerçeklik dünyasında bir karşılığı olup olmadığı kuşkuludur. Özgürlük salt bir ide olduğuna göre, onun «nesnel geçerliğini» hiçbir zaman deneye dayandıramayız. Ama özgür olduğumuz kanısından da ayrılamayız. Özgürlük ancak, kendinde bir istenç bilinci olduğuna inanan bir varlıkta aklın zorunlu koşulu olarak geçerlidir. İstenç bilinci olan varlık derken de anlaşılan şudur: Kendinde yalnızca istekler yetisinden ayrı bir yetinin, yani eylemlerini doğal içgüdülerden bağımsız olan bir aklın belirlediği bir yetinin bulunduğu bilincinde olan bir varlık. Kendimizi yalnızca bir doğa varlığı olarak görseydik düşüncemizin de, isteme ve eylemlerimizin de doğal koşullara göre olacağını kabul edecektik. O zaman da bir şey nasıl olmuşsa öyle olmak zorunda olurdu, başka türlü olamazdı. «Böyle olmalıydı» sözünün de hiçbir anlamı kalmazdı.

Kuramsal akıl nedenler zincirini ileriye doğru götürecektir ilk nedene dek ulaşmakla *transsendental özgürlük* kavramına ulaşmıştı. Ama kuramsal açıdan bu mutlak özgürlük kavramı «sorunsal» kalıyordu. Özgürlüğün bir gerçekliği olup olmadığı kuramsal yolla tanımlanamaz deniyordu. «Salt Aklın Eleştirisi»nde kategorilerin, nedensellik, töz gibi anlık kavramlarının duyu yaşantılarının ötesinde kullanılamayacağını açıklarken, «Pratik Aklın Eleştirisi»nde deneyde hiçbir zaman gösterilemeyen bir ilk, özgür nedenin akıllı varlığa (insana) uygulanabileceğini söylemede bir çelişme görmüyordu Kant. Ancak, «Pratik Aklın Eleştirisi»nde bunu yaparken «Salt Aklın Eleştirisi»ndeki bir öğretiden yola çıkıyordu: «Deney dünyasına verilmiş olan gerçeklik «şeyin kendisi» değildir, yalnızca «görüngü»dür. «Kendinde şey» (noumenon) olarak özgür bir neden olduğumuzu, «görüngü» (fenomen) olarak da doğal bir zorunluluğa bağlı olduğumuzu kabul eden Kant'ın öğretisinde «neden» gibi salt anlık kavramı olan kategorilerin ancak görüngülere uygulandığında nesnel geçerli olabileceğini, yani bilgiler vereceğini, noumenon'ları ise bilemeyeceğimizi de söylemesiyle bir çelişme olduğu ileri sürülebilirse de, Kant, «neden ve etki» kategorisinin noumenon olarak ben'e uygulanmasının kuramsal bir bilgi vereceğini öne sürmüyor; çünkü ona göre, ben'in kendisini neden olarak düşündüğümüzde, onu özgür olarak düşünüyoruz, özgürlük ise kuramsal bilimiz için bilimez olarak kalır. Ama «görüngü» olarak bizim ben'imizin yani

duyularla algıladığımız şeyin temelinde «kendinde şey» olarak ben'in, yani özgür ben'in, bulunduğunu biliyoruz. Bu özgür ben kavramını da pratik —ahlaksal— davranışlarımızı açıklayan bir kavram olarak kullanabiliriz. Ahlaklılık ilkesini çözümleyerek özgür istencin özerk ve akıl yasasına bağlı bir istençle aynı anlama geldiğini gördük. Böylece Kant, özgürlük sorunu üzerinde «Salt Aklın Eleştirisi»ndeki açıklamalarına boyuna başvurarak kavramın kuramsal ve pratik kullanılması arasındaki ayrılığı belirtmek ister. Bu arada şunu da göstermek ister Kant: Özgürlüğü bir doğa bilimi açısından ruhbilimsel inceleme, ruh olayları alanında da doğal bir nedenselliğin egemen olduğunu varsaymak zorundadır ve bundan dolayı ancak belirlenimci (determinist) bir özgürlük anlayışını kabul edebilir, transsendental inceleme ise, etik'in varsaymak zorunda olduğu, mutlak özgürlük kavramına ulaşır. Empirik etik'e karşıt olarak Kant, ahlaksal istemenin önsel geçerli olan akıl yasası ile belirlendiği düşüncesindedir. İsteme yetimizin doğrudan doğruya hazla harekete geçtiğini kabul eden eudaimonist etik'te ahlakın en yüksek ilkesinin de empirik olarak konmuş olduğunu söyler; çünkü tek tek insanlara haz olarak görünen şey, bireylere göre çeşitlidir ve ancak empirik olarak saptanabilir. Özgürlük kavramında olduğu gibi önsel, deneyden bağımsız bilginin varolduğu varsayımını «Pratik Aklın Eleştirisi»nin önsözünde haklı çıkarmaya çalışır Kant. Böyle bir şey kuruntu olsaydı, bilinçle bağlantı kuracak bir bilgi olamazdı, öyle olunca nesnel zorunlu karakterli bir bilgi de olamazdı. Bu gibi bilgileri deneye dayandırmak istemek, Kant'a göre, taştan su çıkarmak gibi bir şeydir (pr.V.13-24). Özgürlük de duyulur-empirik görüde hiçbir zaman verilemez, özgürlük ancak duyulur-üstü kavranan intellektuel (intelligibil) bir «görü» ile kavranılabilir. Böyle bir görüye de insanlar erişemez. Özgürlüğün bilincine ise bir akıl olgusu olan ahlak yasası ile varıldığını görmüştük. (Bkz. 232 v.d.). Böylece «özgür olarak eylemde bulunan bir neden» üzerindeki salt «sorunsal» olan düşünce, ahlak yasası ile «nesnel bir gerçeklik» kazanır, ama ancak pratik davranışlarımız bakımından (pr.V.58-85). Bu da ancak noumenon'lar olarak özgür olduğumuz *inancına* dayanılarak kabul edilebilir. Çünkü kuramsal bakımdan bunun üzerinde daha fazla hiçbir bilgiye ulaşamayız. Böylece özgürlük bizim için yine «bilinemez» kalır. Bu bilinemezi çözmek için, özgürlüğün bilgisine erişmek için, duyulur görüden başka bir görüşümüz, yani «intellektuel» bir görüşümüz olması gerekirdi. Ancak o zaman, salt mantıksal olan neden-sonuç (Grund-Folge) bağlantısının, neden-etki (causa-Wirkung) bağlantısı olarak nasıl kendini ortaya koyduğunu saptayabilirdik, yani özgür istencin «kendinde

neden» (*causa noumenon*) olarak var olduğunu tanımlayabilirdik. Pratik akıl da bunu başaramaz, ama buna gereksinmesi de yoktur, çünkü onun ereği kuramsal bilgi değil, doğrudan doğruya istenci belirlemektir (pr.V.58 v.d. - 85 v.d.). Akıl yasası ile belirlenmiş istenç de ancak etki yapan bir «neden» olabilir. Ahlak yasası da ancak özgürlük varsayımı üzerine temellendirilebiliyordu. Öte yandan özgür olduğumuz inancına bizi vardırان da ahlak yasasıdır ve aklın bir olgusu (faktum'u) olarak karşımızdadır.

Bu bağlantı içinde Kant, etik için başkoşul olan kesin, «transcendental» anlamında özgürlük kavramını, empirik ruhbilimsel görüşlerden büsbütün ayırır. Burada yine «Salt Aklın Eleştirisi»ndeki «kendinde şey» - «görüngü» ayrılığı ve ancak görüngülerin kuramsal bilgimiz için elverişli oldukları öğretisi belirir. Çünkü bir bilgi için, bütün olaylarda, bundan böyle insanın istenci ile ortaya çıkan bütün eylemlerinde doğal nedenselliğin geçerlikte olması önsel geçen bir koşuldur. Buna göre doğal nedenselliğe dayanan doğa bilimi ve ruhbilimsel açıdan ele alınan her eylem, özgürlükle olan nedenselliğe karşıt olarak, kendisinden zaman bakımından önce gelen bir koşulla belirlenmiştir. Bundan şu çıkar: «Geçmiş zaman benim elimde olmadığından, *elimde olmayan* belirleyici nedenlerle yaptığım her eylemin zorunlu olması gerekir, yani eylemde bulunduğum sırada hiçbir zaman özgür değilim» (pr.V.110-169). Doğal nedenselliğe dayanan doğa bilimi ve ruhbilimi açısından yapılan inceleme insanın özünü gerçekten ortaya koyacak, onun «kendinde» nasıl olduğunu tanıyacak durumda olsaydı, bu koşullar içinde özgürlük kavramı da «boş» ve «olanaksız», bir kavram olurdu. Ahlaklılık kavramı da aynı şekilde boş bir kavram olurdu, çünkü ahlaklılığın da ancak özgürlükle birlikte bulunduğu zaman bir anlamı vardır. Öyleyse bu birbiri karşısında duran iki kavram, doğal zorunluluk ve özgürlük kavramları kurtarılmak isteniyorsa, bu ancak her ikisini kendi yerlerine koymakla yapılabilir: doğal zorunluluğu «görüngüler» alanına, özgürlüğü de «kendine şeyler» alanına (pr.V. 111-170).

Bu iki kavramı kurtaracak ve onları birlik içine getirecek bir başka yol da gösterilmiştir: belirlenimcilerin yolu. Belirlenimcilik (Determinism) bu görüngü ve kendinde şey ayrılığını göz önüne almaz; doğada «kendinde» gerçekliği görür ve bütün olaylar için doğal nedenselliğin geçerliğini tanır, hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan. Böylece bütün istenç kararları da doğal zorunlu olur. Ama belirlenimci istenç kararlarının dış nedenlerle değil de, iç nedenlerle, kendi özümüzle ilgili nedenlerle yönetildiğini ileri sürerek bunların «özgür» olarak gösterilebileceklerine inanır. Ancak burada mut-

lak bir özgürlük, doğa yasasından gerçek bir sıyrılma söz konusu olamaz, tam tersine yalnızca «karşılaştırmalı» (komparatif) ya da «görelî» (relatif) özgürlük, doğa yasasının ayrıksız egemenliğinin içinde olan bir özgürlük söz konusudur.

Böyle bir belirlenimci özgürlük anlayışını Kant pek bir «zavallı» bulur (pr.V.112-172). Çünkü, ona göre, biz ancak bu anlamda özgür olsaydık, istenç kararlarımızı belirleyen nedenler, onları yerine getirdiğimiz zamanda artık elimizde olamazdı. Kendimiz karar veremezdik, geçmişteki herhangi bir etken kararı verdirirdi. O zaman istenç kararlarımızın hesabını nasıl verirdik? Ahlak ve hukuk bakımından bu kararlarımız için nasıl sorumlu tutulabilirdik? Öyleyse bizim ahlak bilincimiz için bu «ruhbilimsel», «görelî» özgürlük yeterli değildir. Bizi doğanın mekanizminin gerçekten üstüne çıkaracak, ondan kurtaracak «mutlak», «*transsendental*» özgürlüğün olması gerekir. Bu ruhbilimsel özgürlükle yetinmek istersek, yalnızca automatlar olurduk, gerçi «maddesel» (materiale automaton) değil, ama «tinsel» automatlar (spirituale automaton) (pr.V. 113-174). Giderek Leibniz'le birlikte, cisimsel gerçekliğin de aslında tinsel (manevi) varlıklardan (monad) kurulu olduğunu kabul etsek de, yine de gerçek özgürlüğü bununla kurtaramayız Kant'a göre, çünkü ruh olaylarını da monad'ların (Tanrının) belirlediğini, öyleyse yine zorunluluğun geçerli olduğunu gösterir bu öğretî. O zaman da özgürlüğümüz, «bir kez çekilince kendiliğinden dönen bir dönerdolabın özgürlüğünden daha iyi durumda olmaz» (pr.V. 113-174).

Öyleyse geriye Kant'ın «Salt Aklın Eleştirisi»nde gösterdiği doğal zorunluluk ve özgürlüğü şu şekilde bağlamak olanağından başka bir şey kalmıyor: Doğal zorunluluk olayların zaman bakımından sıralanışı ile doğrudan doğruya görüngüler dünyasında geçerlidir; özgürlük, hem de mutlak özgürlük ise zaman dışı *intelligibil varoluşumuz* için geçerlidir. Bir noumenon olarak insanın akıl yasasına bağlantısı bir zaman bağlantısı değildir. Zaman içindeki bütün eylemlerse, «kendinde» ben'in kendi özgür istemesiyle yarattığı intelligibil karakterin *görüngülerinden* başka bir şey değildirler.

Böylece bu birbiriyle çatışan iki kavram —doğal zorunluluk ve özgürlük kavramları— ancak, doğaya bağlı duyu-varlığı ve salt görüngü olarak insanı, onun intelligibil özünden, «kendinde şey» olarak insandan ayırmakla bağdaştırılabilir Kant'a göre.

Ama Kant özgürlük sorununu bu çözümünde yine bir «güçlkle» karşı karşıyadır. Bütün evrenin, bu arada insanın, Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilince, insanın bütün eylemleri de Tanrı tarafından belirlenmiş olamaz mı? O zaman da insan «kukla» ya da «auto-

mat»tan başka bir şey olmaz mı? (pr.V.117-180/181). Gerçekten uzay ve zaman (bundan böyle zamanda nedensellikte belirlenmiş olan zamanın gidişi) nesnelerin kendilerine bağlanırsa, o zaman özgürlük kurtulmuş olamazdı; giderek Tanrının kendisi uzay ve zaman dışı açıklansa bile. Uzay ve zamanın düşünceliği (idealitesi) kabul edilmezse, yani uzay ve zamanın yalnızca duyarlılığımızın formları olduğu, «gerçek» (real) olmayan, kendinde varoluşu olmayan şeyler oldukları öğretisi kabul edilmezse, Spinoza ile birlikte uzay ve zamanı «ilk varlığın» (Tanrılığın) belirlenimleri olarak açıklamaktan ve nesneleri olduğu gibi insanları da bağımsız olarak kendi kendine var olan tözler (substans) olarak değil, yalnızca ilk varlığın içinde bulunan ilinekler (accidens) olarak kabul etmekten başka yapacak bir şey kalmaz (pr.V.118-182). O zaman Tanrı biricik töz olurdu ve bütün insan eylemleri de ancak Tanrının eylemleri olurdu.

Ama Kant, uzay ve zaman «kendinde şeyler» ile ilgisi olmayan, yalnızca insana özgü duyulur tasarım biçimleri olarak ele alınır, durumun başka olacağını söyler. Gerçi uzay ve zaman nesnelerin kendisine bağlanmaz, ama buna karşılık *yaratılış* (Schöpfung) *kendinde şey* ile ilgilidir. O zaman Tanrı *görüngülerin* yaratıcısı olarak ortaya çıkmaz, bundan böyle görüngüler dünyasında yankılanan insan eylemlerinin ilk kımıldatıcısı olarak da kabul edilmez, kendinde şey olarak ele alınan eylemde bulunan varlığın ilk nedeni olsa da.

Burada eleştirici bir soru kendini gösterir elbette: İnsan eylemleri, kendinde şey olarak insanın intelligibil özünün görüngüleri olarak ortaya çıkınca, bu kendinde şeyin tanrısal yaratıcısı da aynı zamanda dolaylı olarak o eylemlerin de ilk kımıldatıcısı olarak görülemez mi?

Kant'ın kendisi de insanın özgürlüğü ile tanrısal bir yaratıcı etkenliğin var oluşunun bağdaştırılması üzerindeki bu öğretisinden pek de tatmin edilmiş görünmüyor: çünkü, «güçlüğün burada ortaya konulan çözülüşünün kendi içinde daha çok bir güçlük sakladığını ve daha aydınlık bir betimlemeye hiç de elverişli olmadığını» kendisi de itiraf eder (pr.V.119-184).

Ancak Kant, salt spekülatif aklın ide'leri arasında özgürlüğe böylesine büyük bir önem vermesinin nereden geldiğini de açıklar (pr.V.120 v.d. - 185 v.d.).

«Akıl kavramı» olan özgürlük ide'sinde «anlık kavramı» olan nedensellik kategorisinin yerleşik olduğunu daha önce göstermişti Kant. Genel olarak akıl ide'lerinin anlığın kavramlarına (kategorilere) olan bağlantısı şöyledir: Akıl ide'leri mutlak olana, koşulsuz ola-

na yönelen kategorilerdir. Nedensellik kategorisinin, kendi başına, duyulur olarak verilmiş olayları birleştirmeye, bunlar arasında bir bireşim (synthesis) kurmaya yaramasına ve bunu her nedenin kendi bakımından yeniden kendinden önce gelen bir nedenle bağlı olacak şekilde sonsuza dek götürebilmesine karşılık, akıl idesi olan özgürlükte bir koşulsuz, mutlak bir *ilk* neden düşünülmüştür. Ama bu kavram bizim kuramsal bilgimiz bakımından erişilemez (trans-sendent) kalır; çünkü kendisine karşılık olacak hiçbir görü verilemez.

Kant «Salt Aklın Eleştirisi»nde kategorileri iki sınıfa ayırmıştı: *matematiksel* kategoriler, *devimsel* (dinamik) kategoriler. Matematik olanlar: nesnelerin tasarımıyla yalnızca bireşimin birliği ile ilgili olan; devimsel olanlar: nesnelerin varoluşundaki bireşimin birliği ile ilgili olanlar, devimsel olanlar. Bütün kategorilerde bir synthesis, bir bağlayıp birleştirme vardır. Zaten kategoriler duyulur görüde verilmiş olan çeşitlilikleri, duyumları nesnelerin tasarımına bağlamaya yararlar. Buna göre matematiksel kategoriler, örneğin nice-lik: birlik, çokluk, bütünlük yalnızca nesnelerin «tasarımı» ile ilgilidirler; ayrıca bu tasarımın niteliği, nasıl olduğu söz konusudur. Buna karşılık devimsel (dinamik) kategoriler, örneğin nedensellik ya da varoluş —bununla ilgili olarak zorunluluk— nesnelerin varoluşu ile ilgilidirler.

Nesneler bize nitelikleri içinde uzay ve zamanla bağlantılı olarak göründüklerinden, matematiksel kategoriler aracılığı ile ancak aynı türden olanları (benzer olanları) birleştirebiliriz; burada koşulsuz olanın koşullu olana bağlantısı hiçbir zaman bulunamaz, çünkü koşullu olan duyulur görüde uzay zaman içinde verilmiştir, sonsuza dek giderek mutlakı, koşulsuz olanı aradığımızda bu koşulsuz olanın kendisi hep yeniden uzay ve zamana bağlı, böylece de hep koşullu olarak kalacaktır, demek ki uzay ve zaman içinde koşullu olandan çıkmadan sonsuza doğru ilerlenir. Salt kuramsal aklın «diyalektiğinde» bu matematiksel kategorilerle hiçbir zaman koşulsuz, mutlak olana ulaşamayacağı böylece gösterilmiştir. Örneğin, Kant'a göre, dünyanın uzay zaman içinde sonlu olduğu ve yalın bölümlerden kurulduğu da, sonsuz olduğu ve sonsuza dek bölünmez olduğu da aynı ölçüde kesin olarak tanımlanabilir.

Devimsel (dinamik) kategoriler ise duyulur verileri ve böylece de aynı türde olanları birleştirmekle sınırlı değildir. Böylece biz bunların aracılığı ile duyulur dünyada koşullu olanlara koşulsuz olanı, örneğin bir ilk, kendisi koşullu olmayan, bundan böyle de özgür olan nedeni, ekleyip düşünebiliriz. Ama bunu ancak belirsiz

olarak yapabiliriz, çünkü biz koşulsuz olanı görüleyemeyiz, çünkü bu bizde bulunmayan intellektuel görüş ile görülenebilir ancak; ve burada kategori ile yapılan birleşim de «aşkın» (transsendent) olur, yani deneyin sınırını, duyulur verilerin sınırını aşar.

Böylece «Salt Aklın Eleştirisi»nde «Diyalektik» bölümünde Kant, devimsel kategorilerde koşulsuz (mutlak) olanı araştırmanın iki çeşidinin de ele alınabileceğini göstermişti: Hem duyulur verilerde, böylece koşullu olanda sonsuza doğru ileri adım atılabilir (doğa biliminin yaptığı gibi), hem de duyulur olandan duyulur-üstü olana (intelligibil olana), böylece de koşullu olandan koşulsuz olana (mutlaka) geçilebilir. Böylece de insan eylemlerini, onları duyulur dünyada gerçekleştirdiğimize göre, doğal nedensellikle bağlılık içinde, *zorunlu olarak* ele alabildiğimiz gibi, aynı zamanda bu eylemleri bizim intelligibil ben'imize geri götürdüğümüze göre, *özgür* olarak da göz önüne alabiliriz.

Kuramsal bir inceleme içersinde bu salt bir olanak olarak kalır ve ancak ahlak yasası yaşantısı ile (pratik) bilgi haline gelir. Özgür olduğumuz önermesi kuramsal anlamda erişilmez, aşkın (transsendent) olurdu, bundan dolayı bize kapalı kalırdı, ama «pratik bakımdan», yani ahlak bilincinin ışığında, bizim için «aşkın» değil, «içkin» (immanent) olur. (pr.V.122-189).

Ama ikinci devimsel ide, bir «zorunlu varlık», yani Tanrı ide'si bakımından durum aynı ölçüde elverişli değildir. Çünkü bu ide'yi, Tanrıyı, «bizim dışımızda» var olan bir şey olarak düşünmek zorundayız. Oysa özgürlüğü bizim kendi, ama elbette intelligibil benliğimize bağlıyoruz.

Ancak özgürlüğü de, Tanrı ve ölümsüzlük gibi, yalnızca bir «koyut» (postulat) olarak belirtir Kant. Demek gerçek olan anlamında değil, var olmak zorunda olan, var olması gereken bir şey anlamında vardır özgürlük. Koyutu (postulat'ı) da Kant «a priori mutlak olarak geçen bir *pratik* yasaya ayrılmaz bir şekilde bağlı olması bakımından *kuramsal* olan, ama kuramsal olmakla da tanımlanamayan bir önerme olarak» tanımlar (pr.V.141-220). Koyutlar «kuramsal dogmalar» değil, «pratik bakımdan zorunlu olan varsayımlar»dır, bundan böyle spekulatif bilgimizi genişletmezler, ama genellikle spekulatif aklın ide'lerine nesnel geçerlik verirler (pr.V. 152-238).

Özgürlük de bir koyuttur, çünkü özgür olduğumuz inancı gerçekte «kuramsal bir dogma» değil, «pratik bakımdan zorunlu olan bir varsayımdır» yalnızca.

Çünkü ahlak yasasına boyun eğmemiz pratik bakımdan zorun-

lu ise, bunu yapabileceğimizi de, yani özgür olduğumuzu da, eğilimlerin doğal yasalarından bağımsız olduğumuzu da varsaymak zorundayız.

Ama özgürlüğe inancın Tanrı ve ölümsüzlüğe inançtan daha derin, daha güvenilir bir temele dayandığı da kabul edilmektedir. Çünkü özgürlük olmadan genel olarak ahlaklılık da olanaksız olurdu.

## V. PRATİK AKLIN DİYALEKTİĞİ

### 1. AHLAKLILIK - MUTLULUK BAĞLANTISI

Ahlak buyruklarının temellendirilmesini Kant daha «Eleştiri öncesi» döneminde bile akla bağlıyordu. Mutluluk da aklın onayladığı bir temelden gelmeliydi. Ahlaklılığın değerini bir iyi durum meydana getirmesine bağlarsak, o zaman ahlaklılığı bir araç durumuna getirmiş oluruz. Ama ahlaklılığın verdiği bir iç doygunluk var ki, bu, mutluluğun asıl dayanağıdır. Bu olmadan mutluluk da olamaz. Ama bunun da rastlantılara değil, özgür istence dayanması gerekir. Çünkü ancak istencimizin özgür olmasıyla biz bunu kendi kendimize yaratabiliriz. Bu özgürlük de bizde bir iç uyum yaratır. Kişinin değerini ortaya koyan da bu uyumdur. Kendi içinde bu uyumu kurabilen insan mutlu olmaya layıktır. Bu uyumu kuran, mutluluğu sağlayan da salt akıldır. Çünkü akıl genel olarak mutluluk için zorunludur ve buna layıktır. Ancak bu görüş, ahlaklılığın mutluluğu da birlikte getireceği görüşü «Salt Aklın Eleştirisi»nde ortadan kalkmıştır. Bunun ancak intelligibil dünyada olanaklı olduğu, deney dünyasında gerçekleşen bir kavram olmadığı açıkça belirtilmiştir. Mutluluğun burada değilse bile, öbür dünyada ahlaklılığa bağlı olacağı düşüncesi Tanrı ve ölümsüzlük postulat'larına dayandırılıyordu. Böylece sonradan «Pratik Aklın Eleştirisi»nde erişilen görüş «Salt Aklın Eleştirisi»nde hazırlanmış oluyordu. Aynı şekilde pragmatik yasalarla ahlak yasasının ayrılışını da buluyoruz «Salt Aklın Eleştirisi»nde. Pragmatik yasalar duyuların istediği ereklere hizmet ederler, buyrukları koşulludur, yani empirik olarak verilen başka ereklere bağlıdır, başka ereklere öne sürerler, mutluluğa erişmek istediğimizde bir çeşit kurnazlık kurallarıdır. Bunlar empirik ilkelere dayanırlar. Ahlak buyrukları ise «salt pra-

tik» yasalarıdır, bunların ereği de akıl tarafından önsel bir şekilde verilmiştir; buyrukları koşullu değil, koşulsuzdur, mutlaktır, kesindir. Bu gibi eylemleri mutlu olmak için değil, mutluluğa layık olmak için yapmamızı buyururlar.

Böylece Kant, koşulsuz buyruk formülünü «Salt Aklın Eleştirisi»nde vermiş oluyordu. Buyrukları verenin akıl olduğunu, «ahlak yasasının» aynı zamanda benim maxime'im, yani eylemimin özel ilkesi olması gerektiğini daha bu yapıtında bildiriyordu. Ancak, «Salt Aklın Eleştirisi»nde en yüksek ahlak buyruğunu Kant'ın kendisi de başka türlü anlamıştır. «Ne yapmalıyım» sorusuna verdiği yanıt: «Mutlu olmaya layık olacak şekilde eyle»dir. Ama aslında *mutluluğa layık olmak ahlaklı olmaktan başka bir şeyi dile getirmiyordu. Ama Kant bu formülünü sonraki yazılarında kullanmaz artık. Yine de şurası açık: Ahlaksal olanı eudaimonist görüşten ayırmada «Salt Aklın Eleştirisi»nde sonraki yazılarında olduğu kadar ilerlemiş değil. «Salt Aklın Eleştirisi»nde ahlaklılığın mutluluğu da birlikte getireceği, genel olarak mutluluğa da etki yapacağı görüşü var henüz. Buna karşılık «Pratik Aklın Eleştirisi»nde erdemle mutluluk arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı açıklanmıştır.*

Mutlulukla ahlaklılığın gittikçe nasıl birbirinden ayrıldığı Kant'ın yazılarında kolaylıkla izlenebilir. «Fragment 6» da ahlaklılık doğrudan doğruya doğal içgüdülerden gelişen erekler düzeni olarak, böylece de mutluluğun bir temel koşulu olarak anlaşılmıştı. Ama burada tek tek varlıkların çeşitli ereklere düşünölmüş olduğu halde, «Salt Aklın Eleştirisi»nde ahlaklılığın *genel* bir erek düzenini gerektirdiği ve bundan dolayı ahlaklılığın kendinden bir mutluluğu geliştiremeyeceği, çünkü ahlaklılığın ancak herkesin *olması gerekeni* yaptığında ortaya çıkacağı dile getirilmişti. «Pratik Aklın Eleştirisi»nde ise genel olarak ahlak yasalarına uymanın mutluluğu zorunlu olarak birlikte getirmeyeceği, çünkü mutluluğun daha çok yaşamın doğal gidişine bağlı olduğu açık olarak belirtilmiştir.

Mutluluk öğretisini ahlak öğretisinden ayırmanın pratik aklın «analitiğinin» ilk ve en önemli ödevi olduğunu söyler Kant (pr.V.107-165). Ama bu ayırma Kant'ın açıkça belirttiği gibi, bir «karşı karşıya koyma» değildir (pr.V.108-166). Çünkü mutluluğa yönelmenin büsbütün ortadan kaldırılması gibi bir buyruk verilmiş değildir ahlak öğretisinde, yalnızca herhangi bir şekilde ödevle çatıştığı zaman mutluluğun geri çekilmesi söz konusudur burada. Giderek, bazı durumlarda insanın kendi mutluluğunu düşünmesi de ödev olabilir Kant'a göre. Ancak kendi mutluluğunu gerçekleştirmek doğrudan doğruya bir ödev olarak konamaz, hele bir ödev ilkesi olarak hiçbir zaman. İmdi, «biricik olan salt pratik akıl yasa-

sından (ahlak yasasından) başka» istenci belirleyen bütün nedenlerin hepsi empirik olduklarından, böylece mutluluk ilkesine bağlı olduklarından, en yüksek ahlak ilkesinden ayrılmak zorundadırlar ve ahlaklılığın koşulu olamazlar (pr.V.108/109-167). Ahlaksal isteme doğrudan doğruya eğilimlerden gelen ve mutluluğa erişmeye çabalayan bir istemeden temelden (ilkece) başka bir şeydir. Ahlaksal isteme, yasa düşüncesi ile belirlenmiştir, eğilimlere, hoşumuza giden, hoşlanarak istediğimiz şeylere hiç önem vermez. İstencimizi belirleyen neden olarak belli bir ereği ileri süren bütün pratik ilkeler empiriktir. Çünkü insanların böyle bir ereğe erişmek için istekleri olup olmadığı önsel olarak değil, ancak deneyle bilinebilir.

Bütün materyel pratik ilkelerin hepsi, yani belli içeriği olan her ahlak ilkesi, tek bir ilkeye, kendini sevme ya da insanın kendi mutluluğu ilkesine bağlıdır. Belli ereğe yönelen bütün isteklerde haza ve mutluluğa erişmek çabası olduğuna göre, bütün materyel pratik ilkeler de bencil (egoist) ilkelerdir Kant'a göre. Bu erekler ister duyularla, ister akılla ilgili erekler olsun. Mutluluğu da Kant «yaşamın çekicilikleri, hoş olan yönleri üzerine akıllı varlığın bilinci» olarak anlıyor (pr.V.25-40). Bu anlamda mutluluğu her akıllı, ama sonlu varlık (insan) ister. Ama bu mutluluğa çabalamadan ahlaklılık çıkarılamaz. Çünkü o zaman ahlak norm'ları genelgeçerliğini yitirir. Çünkü insanların mutluluğu aradığı yer herkese göre değişir. Böyle olunca da herkes için çeşitli ahlak buyrukları doğacaktır. Oysa insan ancak, mutlulukla ilgilenmeyen salt akıl kendisini yönettiğinde «ahlaksal» varlık olur. Ahlaka uygun isteme ve eylemlerle mutluluğa yönelen isteme ve eylemler arasında şu ayrılık var: mutlulukla ilgili isteme ve eylemlerde bir haz nesnesi (objesi) gerçek erek olarak öne sürülmüştür, ahlaksal olanda ise belirleyici olan akıl yasasıdır. Bir haz objesi istemelerin ereği olunca, doğa yasalarına bağlı olan bir eğilimin ardından gidilmiş olur, bundan da yaderklik (heteronomi) doğar. İstenç artık kendisi yasa koyamaz. Daha önce gösterdiğimiz gibi (Bkz. 227 v.d.), özerkliği (otonomi'yi) ahlaklılığın temel ilkesi olarak almış olan Kant, ahlaksal olanın özü ve geçerliğini açıklamaya çalışan başka ahlak anlayışlarını da bir gözden geçirir. Bu ahlak anlayışları istencin içerikçe belirlenmiş bir objesinden yola çıkmaları gerektiğini çok doğal görürler. Bu obje ise ancak empirik yolla saptanabilirdi. Bu içerikçe belirlenmiş olan obje de mutlulukta, yetkinlikte ahlak duygusunda ya da Tanrı istencinde aranıyordu. Böylece bu filozoflar ahlak norm'larını empirik belirlenimlere bağlı kılıyorlardı. Bundan da heteronomi, yani bizim önümüze yabancı bir şeyin egemenliği doğuyordu. İşte Kant, ahlaklılığı bir ereğe erişmek için araç olarak gören, ah-

lak norm'larını bu ereğe erişmek için kaçınılmaz ve yararlı bir şey olarak bu ereğe bağlayan, yani heteronom olan ahlak görüşlerini inceleyip eleştirir.

Ahlak felsefesinin bu yanlış olarak konulan «heteronom» ilkelerini de Kant «empirik» ve «rasyonel» olmak üzere ikiye ayırır (Grl. 99 v.d.). Empirik olanlar ahlaklılığı insan doğasının deney dünyasında ortaya çıkan niteliklerine dayandırmaya çalışan görüşlerdir. Kant'ın çağında yeniden güç kazanmış olan «mutlulukçu» ahlak felsefesi bu aradadır. Bu görüş, bütün insan çabalarının ereğinin mutluluğa erişmek olduğunun deneyden çıkarılabileceğine inanır. Kant, insanın doğal, ahlak öncesi durumu bakımından bu görüşü kabul eder. Ama ahlak felsefesinde mutluluğa, bu öğretinin ahlaksal olanı mutluluğa erişmek için yalnızca bir araç olarak görmesinden dolayı, kesin bir şekilde karşıdır. Bu görüşü eleştirmesinden şunları belirtir:

1. Ahlaksal olanın mutluluğa götüren en güvenilir yol olduğunu, böylece de iyi bir davranışın arkasından mutluluk geleceğini deney hiçbir zaman göstermez.

2. Bir insanı mutluluğa erişmek için becerikli ya da akıllı (kurnaz) yapmakla onu ahlakça iyi, «erdemli» kılmak temelden ayrı bir şeydir.

Empirik ilkeler (Kant'ın anlayışıyla hepsi mutlulukçudur) arasında, insan doğasında zaten var olan bir «ahlak duygusunu» ahlaklılığın temeli olarak kabul eden görüşler de vardır. Kant bu görüşü öteki görüşten daha yüksek bulur, çünkü bu görüş erdemi doğrudan doğruya bir iyi bulmanın objesi olarak ve kendi başına bir değer olarak tanır, mutluluğa erişmek için yalnızca bir araç olarak görmez. Ama Kant'ın burada kabul etmediği şudur: empirik ilkeler hiçbir zaman mutlak zorunlu ve genelgeçer yasalar olarak temellendirilemezler. Çünkü deney dünyasında ahlak duygusundan yoksun insanlara pekâlâ rastlanabilir.

Rasyonel ahlak görüşlerini de Kant ikiye ayırır:

1. Ahlaklılığı «yetkinlikle» (Vollkommenheit) bir tutan görüş,
2. Tanrıbilimsel (Teolojik) görüş.

Yetkinlik kavramı deneyden çıkarılamaz, deney hiçbir şeyi tam, yetkin göstermez, öylece yetkinlik önsel bir kavramdır, bir akıl kavramıdır. Ama «boş» bir kavramdır, yalnızca en yüksek bir durumu dile getirir: İnsan «tam» iyi olduğu gibi, «tam» kötü ya da «tam» aptal da olabilir. Öyleyse bu kavram, ahlaksal olanı türsel (spesifik) olarak belirten bir kavram olamaz, yani ahlaksal olanı

bütün öteki gerçeklerden (niteliklerden) ayıran bir özellik olarak öne sürülemez.

Ahlaksal olanı «en yetkin varlık olarak tanrısal istencin» buyruğu olarak gören tanrıbilimsel görüşü de Kant büsbütün değersiz bulur. Çünkü ilkin, Tanrının yetkinliğini görüleyemeyiz, ancak ahlaklılığın en üstün yeri tuttuğu kavramlarımızdan çıkarabiliriz; ayrıca, bunu yapmazsak, tanrısal istenci belirlemek için elimizde yalnızca güçlülük tasarımı ile şeref, egemen olma istekleri ve intikam itkileri kalır (çünkü din öğretilerine göre Tanrı kendisine boyun eğeni ödüllendirir, eğmeyen cezalandırır). Bunlarsa ahlaksal özellikler değildir. Böylece «en yetkin» tanrısal istenç de ahlak ilkesi yapılamaz.

Böylece Kant ahlak yasalarını kendisinden çıkarmak için istemenin bir objesini (ereği) temel yapan bütün ahlak görüşlerinde heteronomi olduğunu belirtir. Çünkü bunlarda ahlaksal davranışta bir ereğe yönelme, ereği isteme vardır. Bu da ancak koşullu bir buyruk ortaya koyabilir. O zaman ahlaksal iyi de, kendi başına bir değer olarak istenmiş olmaz, o erek için, öyleyse bir yabancı istenç için ve yalnızca bir araç olarak istenmiş olur.

İçerikçe belirlenmiş bütün ahlak kuralları öznel koşullara dayanırlar ve hepsi de insanın *kendi mutluluğu* ilkesine geri götürülürler. Oysa ahlaksal istenç için karakteristik olan ereğe erişmenin en yüksek bir şey olmamasıdır.

Eudaimonist etik'e kesin bir karşıtlık içinde Kant, insanın «*kendi mutluluğunu*» istencinin en yüksek ereği yapmasını «ahlaklılık ilkesinin» tam bir karşıtı olarak belirtir (pr.V.41-61). Ama ahlaksal istemeyi belirleyen nedeni, kendi istemesini herkesin istemesi yapabilen biçimsel belirlenimden başka bir yerde araştıran herkesin yaptığı budur Kant'a göre. İnsan elbette mutçuluğun öğütlerine göre de yaşamasına bir biçim verebilir, ama bu biçimde ahlaka uygun yaşadığını sanmak tam bir yanılmadır.

İnsan kendi mutluluğunu değil de «*genel mutluluğu*» (toplumun mutluluğunu) ya da genel bir iyi yaşamayı en yüksek erek yapsa da, yine bundan da ahlak yasası çıkarılamaz. Çünkü insanlar bu ereğin içerik bakımından nasıl belirleneceğinde uyuşabilseler bile, buna ortalama olarak en iyi hangi davranış biçimleriyle erişilebileceğini ancak deney bize bildirebilir. Bu şekilde ahlak buyrukları «genel», (genel) yani doğrudan doğruya ortalıkta rastlanan kurallar olurlardı gerçi, ama olağandışı kurallara da yer verirdilerdi. Oysa gerçekte ahlak norm'ları «*tümel*»dir (universal) ve olağandışı hiçbir şeye yer vermez. Ancak böyle olunca bu norm'lar sözcüğün kesin anlamında «yasa» olurlar zaten (pr.V.42 v.d. - 63 v.d.).

Mutlulukçu ahlak öğretilerine karşı ayrıca şu kanıtları da ileri sürer Kant: Mutluluğumuzu aramayı akıllılık (kurnazlık) bize «*öğütler*». Oysa ahlak yasası «*buyurur*». Öğütle bizi yükümleyen buyurma arasında da büyük bir ayrılık vardır. Ahlak buyrukları karşısında çoğu zaman insanın kendi mutluluğunu özveri ile gözden çıkarması bile ahlaksal bir ödevdir Kant'a göre. Ayrıca, insanın kendi mutluluğunun ya da genel mutluluğun neyi gerektirdiğini kestirmek güçtür; buna karşılık ahlaksal ödevin ne olduğunu herkes kolaylıkla yargılayabilir. Ödevin kategorik buyruğuna uymak her zaman herkes için olanaklıdır; çünkü burada söz konusu olan insanın istencine yön vermesi, yani düşünüşüdür, o da insanın elindedir. Buna karşılık mutluluğa erişip erişemeyeceğim, çoğu zaman, benim elimde olmayan durumlara bağlıdır: «Herkesin mutluluğunu araması gibi bir buyruk vermek akılsızca bir şey» çünkü gereksiz (pr.V.44-65). Ahlaksal davranışı buyurmak, insanlara ahlaklı olmalarını buyurmak ise tam tamına akla akla uygun bir şey.

Beceriksizliği yüzünden insanın mutluluğunu elden kaçırmaması insanın canını sıkarak elbette; ama ahlaka aykırı davranan insanın kendisine saygısı kalmaması gerekir, ahlak yasasını eylemleriyle karşılaştırırsa.

Mutçuluğun en ince şeklini, ancak iyi bir ahlaksal bilinçle (vicdanla) bağlı olan kendi kendisiyle uyum içinde olmada, bir kendinden hoşnut olmada (Zufriedenheit) görür Kant. Mutluluğun bu soylu biçimi, erdemle bağlı istence, bir ahlak duygusuna bağlıdır. Bu soylu mutluluğu duyan kimse bir ölçüde ahlaklıdır; buna Kant da değer verir. Ama gerçek anlamında ahlaksal iyi olan, bir «duyu», «duyum», «duygu» ile bağlanamaz. Akıl yolu ile varılabilir ancak ahlaksal iyiye. Çünkü ancak akıl «yasa» düşüncesini gerçekleştirebilir.

Kant mutçulukla bu eleştirici bir gözle tartışmasına ahlaksal olanı materyel bir ilkedен çıkarmaya çalışan, bundan dolayı da, kendisine göre, yanlış olan bütün ahlak görüşlerini bir gözden geçirmesiyle son verir (pr.V.48 v.d. - 69 v.d.). Bu arada eğitim ve devleti ahlak ilkesi olarak göz önünde bulunduran ahlak anlayışlarını da sayar. Örneğin ahlak norm'larının geçerliğini egemen olan eğitimde gören Montaigne'i ve bunu devlet yasalarında bulan Mandeville'i eleştirir. Ahlaksal iyiyi fiziksel (doğal) duyguların doyurulmasında bulan mutlulukçu görüşün temsilcisi olarak Epikuros'u, iyinin yetkinlikle aynı anlama geldiğini savunan görüşün temsilcisi olarak Zenon'un kurduğu Stoa Okulunu ve bunun yanında aynı düzeyde olan Alman Aydınlanma filozofu Christian Wolff'u, ahlaksal iyiyi ahlak duygusuna dayandıran Hutcheson, iyiyi Tanrının istedi-

ği bir şey olarak gören tanrıbilimsel ahlakçıları, bu arada çağdaşı Crusius'u anar.

Bütün bu ahlak görüşlerinde ahlak ilkeleri «materiel» olduğundan —ve hepsini de Kant mutlulukçu olarak gördüğünden— bu görüşlerin hiçbiri ahlaksal olanın özünü gerçek anlamıyla belirtmezler. Geriye de ahlaksal olanın özü olarak, ahlak ilkesi olarak, Kant'ın kendi koyduğu «biçimsel» (formel) ilkedен başka bir şey de kalmaz.

## 2. EN YÜKSEK İYİ

Salt akıl her zaman diyalektiğe, yani kendi kendisiyle çelişmeye düşer, Kant'a göre, ister kuramsal ister pratik kullanılmaları bakımından göz önüne alınsa da. Salt aklın kuramsal kullanılmasında ortaya çıkan diyalektiği «Salt Aklın Eleştirisi»nde çözmeyi denedikten sonra Kant aynı şeyi salt pratik aklın diyalektiği için de başarmaya çalışır. Burada da kendi kendisiyle çelişme aynı şekilde, mutlak olana, koşulsuz olana erişmek çabasından hem de akılla ilgili istencimizin bir nesnesinin (objesinin) «mutlak bütünlüğüne» (absolute Totalitaet) erişmek çabasından çıkar. Bu erekse öteden beri «en yüksek iyi» olarak gösterilmiştir (pr.V.125-194). Bizim istememiz bu en yüksek iyiye erişmek ister. Ama en yüksek iyi salt bir istencin bütün bir nesnesi ise, o zaman —ahlak yasasının istencimizin itici gücü olarak nasıl gerçekleştiği anlatılırken gösterildiği gibi— ahlak yasası «en yüksek iyi»nin de biricik belirlenme nedeni olarak incelenmek zorundadır. İmdi bu yasaya uyma en yüksek iyi kavramında ilk ve en temelli parça olarak ele alınırsa, salt istenci belirleyen neden de doğal olarak bunun içine girer.

İlkin Kant bu en yüksek iyi kavramındaki «en yüksek» (Höchst) sözcüğünün iki anlam taşıdığını ve bunun karışıklığa yol açtığını söyler (pr.V.127-198). En yüksek, ilkin, en üstte olan (supremum) sonra da en tam, en yetkin olan (consummatum) anlamlarına gelir. Birincisi, «kendisi bir başka şeye bağlı olmayan, koşulsuz (mutlak) olan bir koşuldur (originarium)»; ikincisi, aynı türde olan daha büyük bir bütünün parçası olmayan bir bütündür (perfectissimum)» (pr.V.127-198). Erdemi (mutlu olmaya layık olmak bakımından) «en yüksek iyi» de en üst sıraya koyduğumuzda, erdem en yüksek iyunin belirleyici nedeni olarak almış oluruz. Ama erdem böylece ilk değer sırasını tutsa da ve böylece «en üstte olan bir iyi» olsa da, sonlu olan, mutluluğa çabalayan bir akıllı varlıkta, «en tam», «en yetkin» anlamında bir «en yüksek» iyi olamaz. Bu-

nun için erdemin ödüllенmesi gerek, mutluluğa bağlanması gerek, erdemli kimşenin mutlu olması gerek. Giderek bu yalnızca kendini erek olarak gören, yan tutan kişinin (insanın) gözünde böyle değil, kişiliği dünyada kendi başına erek olarak gören, yan tutmayan aklın gözünde de böyledir.

Burada Kant'ın nesnel geçerliğini kabul ettiği materyel bir değer yargısı çıkıyor ortaya. Bu materyel değer yargısını aynı zamanda sisteminin bundan sonraki yapısının da temeli yapacaktır Kant. Erdemin ödüllendiği, böylece adaletin egemenlik sürdüğü bir dünyanın, bunun olmadığı bir dünyadan daha değerli olacağını söylüyor Kant. Böyle bir dünyanın olması gerektiği koyutunu da (postulat) bu yargı üzerine dayamıştır. Böyle bir şeyin, bu dünyada gerçekleşmezse, öbür dünyada gerçekleşmesi gerekir. Öyleyse insanlar ölümden sonra da yaşamlarını sürdürmelidirler ve öbür dünyada bir Tanrılığın onların üzerinde gücü olmalı ve erdemlerine karşılık olacak mutluluğu onlara vermelidir. Böylece de «en yüksek iyi» daha iyi bir dünyada gerçekleşecektir. İşte Kant'ın pratik aklın diyalektiğinde geliştirdiği koyutlar (postulat'lar) öğretisi buna dayanır.

Bunu böylece belirttikten sonra Kant'ın salt pratik aklın çatışkısını (antinomi'sini), kendi kendisiyle çelişmesini nerede gördüğünü «diyalektik» üzerinde açıklamaya çalışalım.

Bizim ahlak bilincimiz erdem ve mutluluğun birlikte gitmesini ister. İmdi, bu bağlantı nasıl düşünülmektedir? Ya «analitik» ya da «sentetik» olarak ele alınabilir. Birinci durumda bir «neden-sonuç» bağlantısı, yani mantıksal bir bağlantı, bir birliktelik, giderek bir «özdeşlik» (identitaet) var (pr.V.128-199). Demek mutlulukla erdem bir şey olarak görülüyor, Eski Yunan'da olduğu gibi. Ancak bunlar kendi içlerinde ayrılıyorlardı. Örneğin Epikurosçulara göre bilinçli olarak insanın kendini mutluluğa yöneltmesi erdemdi. Stoahlara göre, bilinçli olarak insanın kendini erdeme yöneltmesi mutluluktu. Her iki okul için de erdem ve mutluluk iki ayrı şey değil, değişik açıdan ele alınmış olan aynı şeydir.

Görünüşteki bu birleşmeye karşın bu iki okulda derinden bir ayrım var elbette. Epikurosçular ahlaklılığı haz ve mutluluğa olan duyusal gereksinime, böylece de insanın duyusal yönüne dayandırıyorlardı. Stoahılar ise ahlaklılığı insanın mantık yönüne, yani her türlü duyusal temellerden bağımsız olan pratik akla dayandırıyorlardı. Ama bu özden ayrılıklarına karşın ikisinde ortak olan, erdem ve mutluluğun aslında aynı şey olduğudur, bunu da Kant «Analitik» bölümünde eleştirip göstermiştir.

İmdi, en yüksek iyi kavramında olması istenen mutluluk ve erdem bağlantısının analitik olarak değil, «sentetik» olarak düşünülmesi gerekir Kant'a göre. Bu durumda da «gerçek bir bağlantı» (reale Verbindung), yani «neden-etki» bağlantısı, «nedensellik» var. Ama bu bağlantıyı, erdem-mutluluk bağlantısını, deney dünyasında göremediğimizden, tam tersine bu bağlantı ahlaksal olarak, bundan böyle önsel olarak gerekli kılındığından (istemede bulunulduğundan), ancak transsendental bir inceleme onu ortaya koyabilir.

«En yüksek iyi»deki erdemle mutluluk arasındaki bağlantı ancak neden-etki bağlantısı olarak düşünülebilir; çünkü en yüksek iyi ancak bizim isteme ve eylemlerimiz yolu ile etkiye bulunan bir şey olarak geçerlidir. Öyleyse ya bizim mutluluğa çabamız erdemnin nedeni olmalıdır, ya da erdeme çabamız mutluluğumuzun nedeni olmalıdır. Ama birincisi, yani mutluluğumuzun erdemnin nedeni olması «mutlak şekilde olanaksızdır; çünkü ahlaksal eylemin (bununla birlikte erdemnin) ancak bu eylem yasa karşısındaki salt saygıdan isteniyorsa gerçekten ahlaksal olduğunu, mutluluk için bir araç olmayacağını «Analitik»te kanıtlamış olduğuna inanır Kant (pr.V. 131-204).

Ama ikincisi de «olanaksız» görünüyor; çünkü erdemli yaşamın hiç de mutlu olmak için bir güven sağlamadığını deney bize gösteriyor. Ahlaksal eylemlerin bizden ne büyük «feragat» istediğini çoğu zaman yaşıyoruz. Ahlaksal davranmanın bazan bizim için ne çok acılara mal olduğunu da biliyoruz. İşte burada salt pratik aklın «antinomisi» karşısındayız. Bu antinomi şu çatışmada ortaya çıkıyor: En yüksek iyyinin kuruluşu, yani erdem ve mutluluk arasındaki uyum ahlak bakımından istenmiştir. Ama erdemle mutluluğun bu bağlantısı ne analitik ne de sentetik yolla ortaya konabilmiştir; böyle de bu bağlantı olanaksız olarak görünüyor. Bununla da en yüksek iyyinin kurulmasını buyuran ahlak yasası da giderek geçerliliğini yitirir gibi görünüyor. Ama akıl, gerçekleşmesi yine aynı akıl karşısında olanaklı olmayan bir şeyi istemekle, gereklilik olarak öne sürmekle, kendi kendisiyle çelişmeye düşmüş olmaktadır.

İmdi, akıl kendi kendisiyle çelişmesinden nasıl kurtulacak? Aklın «en yüksek-iyi»nin gerçekleşmesini buyururken olanaksız olanı istemesi nasıl çözülecek?

Analitik yol bize kapalı; çünkü erdem ve mutluluğun özdeşliği hiçbir zaman ortaya konamaz. Öyleyse yeniden sentetik yola başvuracak Kant. Burada da bir çeşit real bağlantı, yani mutluluğa çabanın «erdemli düşüncüsü» meydana getirmesi kesin olarak olanaksız; ama öteki çeşitten bir bağlantı, yani «erdemli düşüncünün

zorunlu olarak mutluluğu meydana getirmesi hiç de *mutlak olarak* olanaksız değil. Böyle bir şey, yalnızca, bizim duyulur dünyamızda, böylece deney alanında ortaya çıkmıyor. Ama ahlak yasası bir «salt intellektüel belirleme nedeni» olarak beni aynı zamanda duyulur-üstü bir dünyanın da üyesi yaptığına göre, böyle bir şey «hiç de olanaksız» değildir. Yani «doğanın intelligibil olan ilk kumildatıcısı»nın, neden olarak ahlaksal düşünüşle etki olarak mutluluk arasında «zorunlu bir bağlam» kurmuş olması hiç de olanaksız değildir (pr.V.132-206/207).

Böylece pratik aklın bir kendi kendisiyle çelişmesi gibi görünen «en yüksek iyi», «pratik bakımdan olanaklı» olarak ortaya çıkar; bundan dolayı da ahlakça belirlenmiş bir istencin «gerçek nesnesi», «en yüksek ereği» olur (pr.V.133-207).

Ama en yüksek iyunin *bu yeryüzündeki yaşamda* henüz gerçekliğe erişmemiş oluşunu Kant, Epikuroşçuların görüşünü tartışıp eleştirerek bir kez daha ortaya koymaya çalışır. Buradaki ana düşünce de şu: Epikuros en soylu mutluluğun kaynağını iyunin yarar gözetmeyen bir ortaya konuşunda, bir «iç sevinç»te buluyorsa, burada zaten erdemli bir düşünüşü olan kişinin ancak böyle bir haza da elverişli olacağını gözden kaçırıyor Kant'a göre. Yoksa mutluluğa çaba, en soylu bir mutluluk da olsa, onu hiç de erdemli yapamaz. Ahlak yasasının belirlediği bir istenç iyi eylemde bir haz da bulacaktır elbette, ama bu haz istenci belirleyen neden olamaz, olmamalıdır da. Çünkü ahlaksal istemelerde belirleyici neden «duyusal» olmamalıdır, bu neden ancak pratik aklın kendisinde bulunabilir. İnsan bir duyusal itici gücü gerçek anlamında ahlaksal eylemi belirleyen bir neden olarak ele alırsa, «kendi bilinci üzerinde optik bir yanılmaya», bir görüş yanılmasına düşer (pr.V.134-209).

Epikuros'la bu hesaplaşmasından sonra, burada ancak şu ortaya çıkıyor Kant'a göre: ahlaklılık mutluluk bağlantısı bu dünyada gerçekleşemiyor, ama bunun öbür dünyada olanaklı olduğunu düşünebiliriz, kuramsal bakımdan bilemezsek de. Böylece burada ahlaklılık hep ön sırada, mutluluksa ikinci sırada kalmak zorunludur.

En yüksek iyunin gerçekleşmesinin ne ölçüde bizim elimizde olduğu, ne ölçüde bir başka yerden umut edebileceğimizi de Kant ayrıca araştırmaya değer bulur.

İmdi, en yüksek iyunin gerçekleşmesine çalışan yasa bizim istencimiz için mutlak olarak geçerlidir. Kant'ın deyişyle: «En yüksek iyunin bu dünyada gerçekleşmesi ahlak yasası ile belirlenmiş bir istencin zorunlu bir nesnesidir» (pr.V.140-219). İstençte ise düşünüşün

ahlak yasasına «tam bir uygunluğu», en yüksek iyunin en üst sıradaki koşuludur. İstencin ahlak yasasına tam uygunluğu ise «kutsallık»tır, bir «yetkinlik»tir; bu yetkinliğe de duyulur dünyaya bağlı olan varlıklar (insanlar) hiçbir zaman kendi bu dünyadaki varoluşları sırasında erişemezler. Bu yetkinliğe ancak, o tam uygunluğa varmak üzere «sonsuz doğru giden bir ilerleme» içinde rastlanabilir. «Bu sonsuz ilerleme ise ancak, bu akıllı varlığın sonsuz doğru sürüp giden bir varoluş ve kişiliğinin var sayılması ile olanaklı olur» (pr.V.141-220); buna da ruhun ölümsüzlüğü denir. Öyleyse en yüksek iyi pratik olarak ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımı ile olanaklıdır; böylece de ahlak yasasına ayrılmaz bir şekilde bağlı olmakla salt pratik aklın bir koyutu (postulat'ı) olur.

Salt aklın pratik ilgisine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan önermelere Kant «postulat» (koyut) der. Ama olup bitmek zorunda olan bir şey anlamında değil, var olmak zorunda olan (var olması gereken) bir şey anlamında; örneğin: bir Tanrı, bir öbür dünya düşüncesi. Konutu (postulat'ı) da Kant, önsel mutlak olarak geçen bir pratik yasaya ayrılmaz bir şekilde bağlı olması bakımından kuramsal olan, ama böyle olmakla da tanıtlanamayan bir önerme olarak tanımlıyordu.

Kısaca yeniden söylersek, ruhun ölümsüzlüğü, en yüksek iyunin gerçekleşmesini isteyen ahlak buyruğuna (mutlak önsel olarak geçerli olan ahlak yasasına) ayrılmaz bir şekilde bağlı olan kuramsal bir önerme, bundan böyle de bir koyuttur.

En yüksek iyunin ilk ve en önemli parçasının, yani ahlaklılığın gerçekleşmesi, ölümsüzlüğü koyut olarak koyduruyordu bize; ölümsüzlük gerekli oluyordu böylece. Ama ikinci parçası da, yani mutluluk da gerçekleşebilmelidir. Bu ise doğanın bizim ereğimizin bütünü ile (erdem ve mutluluk) ve istencimizi belirleyen en esaslı nedenle (ahlaksal olanla) uyum halinde olmasına dayanır. Öyleyse ahlaksal istemelerimizin de mutluluğa olan özlemimizin de doğa-gerçekliği içinde yerine getirilmeleri gerekir. Ama bizler, mutluluğumuzu gerçekleştirebilmek bakımından doğanın efendileri değiliz. Öyleyse ahlak bakımından gerekli kılınmış (istenmiş olan) erdem ve mutluluk uyumunu kuran doğadan ayrı bir doğa nedenini koyut olarak koymak zorundayız. Bu doğa nedeni de böylece Tanrılık olarak tasarımlanmak zorundadır. Bir Tanrının var olduğu önermesi de böylece, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ve bunun olanacağını bulmak ödevimizle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Bundan böyle, «Tanrının varoluşunu kabul etmek ahlaksal bakımdan zorunludur» (pr.V.144-226).

Ancak, bu ahlaksal zorunluluk «öznel»dir, çünkü bir gereksin-

medir, *nesnel* değildir, öyleyse ödev olamaz. Çünkü bir şeyin varoluşunu kabul etmek bir ödev olamaz, bu yalnızca aklın kuramsal yönünü ilgilendiren bir şeydir. Burada ayrıca «Tanrının varoluşunun, her türlü yükümlülüğün bir nedeni olarak» (pr.V.144-226) kabul edilmesinin zorunlu olduğu gibi bir düşünceye de yer verilemez. Çünkü yükümlülüğün de ancak aklın özerkliğine dayandığını Kant birçok kez göstermiştir.

Salt kuramsal bakımdan incelendiğinde, Tanrının bu kabulü yalnızca bir *varsayım*» (hypothese) olur, pratik gereksinme bakımından ise bir «inanç» hem de salt «akıl inancı» olarak gösterilebilir (pr.V.145-227).

Eski Antik Okullar, Epikuroşçular ve Stoahılar en yüksek iyinin «olanağını» ortaya koymaya dek gitmiyorlardı; çünkü onlar en yüksek iyinin gerçekleşmesini, Tanrının varoluşuna gereksinme duymadan, yalnızca *insanlardan* bekliyorlardı -özgür insan istencinden.

Hristiyanlık öğretisine gelince: Bir din öğretisi olarak değil de, yalnızca bir etik olarak ele alındığında, kendi postulat'lar öğretisi ile uyuştuğunu söyler Kant. «En yüksek iyi» öğretisi Hristiyanlıkta «Tanrı ülkesi» olarak belirmiştir, bu ülkede «doğa ve ahlak» yani mutluluk ve erdem Tanrının kutsal istenci ile bir uyum içine konmuştur. Ahlaksal eylemin gerçek itici gücünü yalnızca ödev tasarımı ve ödev saygısında gördüğünden ve insanı ancak böyle bir şeyin mutluluğuna layık yapabileceğini kabul ettiğinden Hristiyan ahlak ilkesi tanrıbilimsel, bundan böyle heteronom değil, autonom'dur Kant'a göre (pr.V.148-232).

Böylece din-ahlak bağlantısı Kant'ta şu biçimde belirir: Kendi başına geçerli olan ahlak yasası en yüksek iyinin gerçekleşmesine çalışmayı gerekli kılar. Bunun ise ancak böyle bir iyinin olanaklı olduğu varsayımı ile bir anlamı vardır. Bu en yüksek iyinin gerçekleşmesi ise, ancak, Tanrının etkinliği aracılığı ile düşünülebilir. Öyleyse yükümleyici gücü içinde ahlak dine bağlı değildir, tam tersine —en yüksek iyi yolunda— ahlak insanı dine götürür. Tanrı buyruğunu ahlaksal ödevlerde gördüğümüze göre, dinin özü de ahlaksaldır. Gerçek ahlaksal eylem yalnızca ödevden çıkmalıdır, umut ve korku gibi yarar gözeten hiçbir itici güç araya karışmamalıdır (Tanrısal ceza ve ödül gibi). Ahlak bir mutluluk öğretisi olamaz. Öteki dünyadaki mutluluğa «umut» ancak, —böyle bir umutla etkilanmeden— iyiyi iyi için yapmakla haklı çıkabilir. Ahlak bizi mutlu kılacak bir öğreti değildir, yalnızca bizi mutluluğa layık kılması gerekir (pr.V.149-234). Ayrıca Tanrısal Yaratışın son ereğinin insanları mutlu kılmak olduğu da düşünülmemeli, tam tersine en son

erek en yüksek iyi olmalı; bunun da asıl ve ilk parçası ahlaklılıktır. Böylece Kant mutluluk öğretisini kesin olarak yadsır. Çünkü bu öğretiye göre en yüksek değer mutluluktur, ahlak da bir araç olur bu ereğe erişmede. Oysa Kant'a göre, «ahlak hiçbir zaman mutluluk öğretisi olarak ele alınmamalıdır» (pr.V.149-234). Ancak mutluluğun bir değeri olmadığını da hiçbir zaman söylememiştir Kant. Yalnızca mutluluğun akıllı varlığın en yüksek ereği olamayacağını söyler. Erdemin ödülllenmesi de Kant'ta bencil bir mutluluk isteğinin gerektirdiği bir şey olarak değil, salt ahlaksal bir adalet duygusunun gerektirdiği bir şey olarak düşünölmüştür.

Kant'ın «Salt Aklın Eleştirisi»nde Tanrıyı sisteminden kovmasına karşılık «Pratik Aklın Eleştirisi»nde ona yeniden kapıyı açtığı ileri sürölür genellikle. Oysa Kant, «Salt Aklın Eleştirisi»nde, yalnızca Tanrı ide'sine gerçek bir Tanrılığın karşılık olduğunu kuramsal bakımdan tanıtlanamayacağını ortaya koymuştur. Tanrının varlığını ancak olanaklı olarak kabul edebileceğimizi belirtmiştir, bu olanak da ancak «akıl inancı» ile pekiştirilebilirdi, bunu da «Pratik Aklın Eleştirisi»nde göstermeye çalışmıştır.

Kant'ın postulat'lar öğretisinin materiel bir değer yargısına dayandığını söylemiştik. En yüksek iynin gerçekleştiği bir dünya, böyle bir şeyin gerçekleşmediği bir dünyadan daha değerlidir (Bkz. 253). Postulat'yı da şuna dayandırır: Deney dünyası, en yüksek iynin gerçekleşebileceği bir öbür dünya ile tamamlanmalıdır. Kısaca: Tanrı ve ölümsüzlüğün varoluşu değerlidir, ahlaksal bakımdan gereklilik olarak öne sürölmüştür, istenmiştir, öyleyse varolmaları gereklidir.

Bir varlık yargısı bir değer yargısına dayandırılabilir mi diye sorulabilir burada. Kant'ın kendisi de bu düşünce ile hesaplaşma ve «en yüksek iyi» üzerindeki açıklamalarının Tanrı ve ölümsüzlük üzerine hiçbir kuramsal tanıtlama olmadığını; koyutların gerçi kuramsal önermeler (öyleyse varlık yargıları) olduklarını, ama bir kuramsal önerme olarak tanıtlanamayacaklarını belirtmiştir. «Koyutlar kuramsal dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu varsayımlardır» (pr.V.152-238) öyleyse Tanrı ve ölümsüzlüğü kabul etmemiz bir bilgi değil, bir inanç işidir Kant'a göre.

Özgürlüğü de bir koyut (postulat) olarak öne sürmüştü Kant. Özgür olduğumuz inancı da gerçekte kuramsal bir öğreti değil pratik bakımdan zorunlu bir varsayımdı yalnızca. Ama Tanrı ve ölümsüzlüğe inancın özgürlüğe inanç kadar güvenilir bir temele dayanmadığını da kabul eder Kant. Tanrı ve ölümsüzlük olmadan en yüksek iynin gerçekleşmesi olanaksız olurdu yalnızca, oysa özgürlük

olmadan genel olarak ahlaklılık olanaksız olur. En yüksek iyinin gerçekleşmesi gerekliliği (istemi), erdemin ödüllendiği zaman daha değerli bir şey olacağı gibi bir materyel değer yargısına dayanıyor, oysa özgürlük aklın bir olgusu (faktum'u) olan ahlak yasasının temeli oluyordu.

Kant, özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük koyutlarıyla salt aklın kuramsal bilgisinin de bir gelişme yapabileceğini ileri sürer. Dayandığı temel de şu: Bu ide'lere gerçekte gerçek bir şeyin karşılık olduğuna artık güvenebiliriz. Öyleyse bu gerçekliklerin varoluşu tanınmış olur, ama onların nitelikleri belirsiz kalır. Burada kuramsal bilgimizin de bir genişlemesi var; ancak Kant bu genişlemeye olumsuz bir anlam verir. Tanrının varoluşunun tanınıp niteliklerinin belirsiz kalması şeklinde olan kuramsal bilginin bu genişlemesi «insanbiçimciliği» (anthropomorphism'i), yani her türlü boş inançların kaynağı olan Tanrıyı insan biçiminde düşünmeyi de, her türlü «bağnazlığı» (fanatizmi) de ortadan kaldırır.

Biz, Tanrı ve ölümsüzlük ide'lerini, insanlardan aldığımız yüklemlemlerle belirliyorsak, diyor Kant, bu ne bir insanbiçimciliktir (salt akıl ide'lerinin duyulaştırılması) ne de bir bağnazlık. Çünkü bu yüklemlemler yalnızca ahlaksal bakımdan gerekli kılınmış olma bağlantısı içinde anlık ve istençtir. Anlık ve istencimizin ruhbilimsel yönü burada büsbütün bir yana bırakılmıştır. «Doğal Tanrı öğretisi» denilen bir öğreti, koyutlara (postulat) karşın, yoktur Kant için; çünkü her türlü insanbiçimli şeyleri bir yana bırakınca «geriye yalnızca salt bir söz (Wort) kalır» (pr.V.158-249).

Bizi ancak ahlak bilimi üzerine kurulmuş koyutlar Tanrıya götürdüğünden, bundan şunu çıkarabiliriz; Kant'a göre: Tanrı kavramının fizikle, yani en geniş anlamıyla doğa öğretisi ile de, doğa felsefesi anlamında fizikötesi ile de ilgisi yoktur; tam tersine Tanrı kavramı ahlak öğretisine ilişkin bir kavramdır, bir ahlak kavramıdır. Ancak ahlaktan yola çıkarak «ilk varlık» yani Tanrı üzerinde «tam belirlenmiş bir kavrama» erişebiliriz (pr.V.160-251). Ama bu da biraz önce söylenilen, koyutlar yolu ile Tanrının ancak varoluşunu bilebiliriz, niteliklerini değil, öyleyse 'Tanrı salt bir sözden başka bir şey değildir' düşüncesini Kant'ın gözünde yeniden sallantılı bir duruma sokar. Empirik yolla Tanrının tam belirlenmiş kavramına hiçbir zaman erişemeyiz. Öyleyse bu kavramı pratik aklın bir nesnesi (objesi) olarak kabul etmek zorundayız. Bundan böyle en yüksek varlık olarak bir ilk varlık kavramını, salt pratik aklın bir nesnesi olarak en yüksek iyi kavramı aracılığı ile, ahlak yasası belirler, bu ilk varlığı aklın fizik, bundan böyle spekulatif gidişi orta-

ya koyamaz. Öyleyse Tanrı kavramı, fiziğin yani kuramsal aklın bir kavramı değildir, bir ahlak kavramıdır.

Kuramsal aklın bir gereksinmesi «varsayım»lara (hypothese'lere) götürür, pratik aklın bir gereksinmesi ise «koyut»lara (postulat'lara). Varsayımlar güvensizdir, akılla ilgili olan sanılardır. Koyutları ise ödevle temellenir, «kendi kendisi için zorunlu (apodiktik) olan belli yasalara, yani ahlak yasasına» dayanırlar (pr.V. 164-257). Ancak bu gereksinmeyi Kant eğilimlerden çıkan öznel bir gereksinmeden ayırır. Burada nesnel bir gereksinme, en yüksek iyinin gerçekleşme olanağını kabul etme, buna inanma gereksinmesi söz konusudur. Bu da ahlaksal olanla ilgisi olması bakımından, akıl yasasından çıkar. Bu inanç daha çok da ahlaksal düşünüşten çıkar, Kant'a göre. Bu inanç buyurulmuş değil, yargılarımızın özgür olarak istenmiş bir belirlenimidir. Öyleyse bizim kuramsal aklımızın öznel bir gereksinmesi ile çelişme içinde değildir.

Tanrının varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kuramsal bakımdan güvenilir bir şekilde bilemeyeceğimiz bazılarına büyük bir eksiklik olarak görünüyor Kant'a göre. Böyle güvenilir bir bilgiye erişseydik, Tanrı ve ölümsüzlük mutlak egemenlikleriyle sonsuz olarak gözümüzün önünde bulunurdu. O zaman ahlak yasasına şimdikiinden daha çok uyulurdu belki. Ama «umut ve korkudan uyulurdu, ödevden değil.» Böylece de gerçekten bir ahlak düşünüşü gelişemez, o zaman eylemlere de gerçek bir ahlaksal değer verilemezdi, Kant'a göre. Öbür dünya düşüncesi kuramsal bilgimiz için kapalı kalırsa durum başka olur; o zaman «gerçekten ahlaksal olan, doğrudan doğruya yasaya yönelen düşünüş» ortaya çıkar. Böylece Tanrısal bilgelik bize kapalı kalmakla, bize açılmasından «daha az saygıya değer» değildir (pr.V.168 v.d. - 264 v.d.).

## YARARLANILAN KAYNAKLAR\*

### I

- Archambault, Paul, *Stuart Mill*, Paris.
- Allan, D.J.-Wilpert, *Die Philosophie des Aristoteles*, Hamburg 1955.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, (Übers. von Franz Dirlmeier) Akademie - Verlag, Berlin 1956.
- Brochard, V., *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1926.
- Barth, Paul, *Die Stoa*, 6.Aufl. Stuttgart 1946.
- Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Tome I, 6.ed. 1955, Tome II, 5.ed. 1950.
- Chevalier, Jacques, *Histoire de la Pensée*, Paris 1955.
- Ditrich, Ottmar, *Geschichte der Ethik I-II* Leipzig 1923.
- Friedlaender, Paul, *Die platonischen Schriften*, Berlin 1930.
- Gadamer, Hans, *Platos dialektische Ethik*, Leipzig 1931.
- Gigon, Olaf, (Über, und eingeleitet), *Epikur, von der Überwindung des Furcht-Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung-Fragmente*
- Gomperz, *Griechische Denker, I*. Berlin 1922.
- Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce II*. Paris 1908. III. Paris 1910.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1961.
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 3.Aufl., Berlin 1949.
- Heimsoeth, Heinz, *Ahlak Denen Bilmeci* (5 konferans), İstanbul 1957.
- Hensel, Paul, *Hauptprobleme der Ethik*, Berlin 1920.
- Hobbes, Thomas, *Naturrecht (Elements of law natural and Politik) mit einer Einführung von F. Tönnies*, Berlin 1926.
- Hoffmann, Ernst, *Griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg 1951.
- Hume, David, *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, (übers. mit Einleitung von Carl Winkler), Hamburg 1962.
- Jaeger, Werner, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.
- Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik, I-II*, Berlin 1906.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, İstanbul.
- Lipps, Theodor, *Die ethischen Grundfragen*, 3.Aufl. Leipzig 1912.
- Maier, Heinrich, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.
- Mill, J. Stuart, *Faydacılık*, M.E.B.
- Mill, J. Stuart, *Hürriyet*, M.E.B. 1956.

\* Çalışmada alıntılar için verilen sayfa numaraları yapıtların burada gösterilen basımlarındandır; kısaltmalar yanlarında gösterilmiştir.

- Olle, L. - Laprunce, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris 1881.
- Paulsen, Friedrich, *System der Ethik*, I-II, Berlin 1921.
- Platon, *Saemtliche Dialoge*, Otto Apelt I-VI, Leipzig 1919.
- Platon, (Eflatun), *Sokrates'in Savunmasi, Kriton, Lakhes, Euthyphron, Gorgias Protogoras, Menon, Devlet I-IV; Philebos, Theaitetos, Phaidon, Phaidros, Devlet Adami*, M.E.B. Yayınları, Devlet I-X. (Çev. S. Eyüboğlu).
- Pohlenz, Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1949.
- Polin, Raymond, *Politique et Philosophie chez Hobbes*, Paris 1953.
- Rivaut, Albert, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1948.
- Robin, Léon, *La Morale Antique*, Paris 1947.
- Ross, W.D., *Aristote*, Paris 1930.
- Salomon, Max, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden 1937.
- Schlick, Moritz, *Fragen der Ethik*, Wien 1930.
- Schmidt, H. (hrsg.), *Epikurs philosophie des Lebensfreude*, Leipzig.
- Solovine, M., *Epicure doctrines et maximes*, Paris 1925.
- Ueberweg/Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 14.Aufl. I-III, Basel/Stuttgart 1958.
- Wiese, Leopold von, *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und der Gesellschaft*, Bern 1947.
- Windelband, *Platon*, 7.Aufl., Stuttgart 1923.
- Windelband, *Geschichte der Abendlaendische Philosophie* 4.Aufl., München 1928.
- Windelband, *Geschichte der Abendlaendische Philosophie im Altertum*, München 1923.
- Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1899.
- Wundt, Max, *Geschichte der griechischen Ethik*, I-III, Leipzig 1908.
- Xenophon, *Memorabilien*, Goldmann, Verl., München 1960.
- Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, I-III, Leipzig 1922.

## II

- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg 1956 (r.v.).
- Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg 1952 (pr.v.).
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilstkraft*, F. Meiner Hamburg 1954.
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3.Aufl., Reclam-Stuttgart 1952 (grl.).
- Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, F. Meiner, Hamburg 1954.
- Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, F. Meiner, Hamburg 1951 (Pr.).
- Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg 1956.
- Aster, Ernst von, *Immanuel Kant*, 2.Aufl. Leipzig 1918.
- Bart, Heinrich, *Philosophie der praktischen Vernunft*, Tübingen 1927.
- Boutroux, Emile, *La Philosophie de Kant*, Paris 1926.
- Delbos, Victor, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris 1905.
- Erdmann, Johann Eduard, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, 3/1, Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, Stuttgart 1931.
- Fischer, Kuno, *Immanuel Kant und seine Lehre*, 5.Aufl. teil: I-II Heidelberg 1909/1910. (Geschichte der neuern Philosophie Bd. 4-5).
- Grayeff, Felix, *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants* (Ein kommentar zu den grundlegenden Themen der Kritik der reinen Vernunft) R. Meiner, Hamburg 1951.

- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn 1929.
- Heimsoeth, Heinz, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* (Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen) Köln 1956.
- Heimsoeth, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (çev. T. Mengüşoğlu) İstanbul 1967.
- Heinemann, Fritz, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, Giessen 1913.
- Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik* Bd. II (Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert, 2 Aufl. Stuttgart) Berlin 1912.
- Krüger, Gerhard, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tübingen 1931.
- Külpe, Oswald, *Immanuel Kant* (Darstellung und Würdigung), 4.Aufl. Leipzig/Berlin 1917.
- Lotz S.J., Johannes B., *Kant und die Scholastik Heute* (Pullacher Philosophischen Forschungen - Bd. 1) München 1955.
- Martin, Gottfried, *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln 1951.
- Messer, August, *Kants Ethik, Eine Einführung in Ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung*, Leipzig 1904.
- Messer, August, *Immanuel Kants Leben und Philosophie*, Stuttgart 1924.
- Messer, August, *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*, Leipzig 1929.
- Paulsen, Friedrich, *Immanuel Kant, Seine Leben und seine Lehre*, 4.Aufl. Stuttgart 1904.
- Reich, Klaus, *Rousseau und Kant*, Tübingen 1936.
- Ross, David, *Kants ethical Theory* (A commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) 2.ed. Oxford 1962.
- Ruyssen, Théodore, *Kant - Les grands Philosophes*, 3.ed. Paris 1929.
- Simmel, Georg, *Kant* (sechzehn Vorlesungen) 4.Aufl. München/Leipzig 1918.
- Vorländer, Karl, *Immanuel Kant - Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*; Leipzig 1913.
- Vorländer, Karl, *Immanuel Kant - Der Mann und das Werk, Bd. 1*, Leipzig 1924.



Bedia AKARSU, 1921'de İstanbul'da doğdu. 1943 yılında İ.Ü. Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra "Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlamı" sorununu incelemek üzere Ernst von Aster'in yanında başladığı doktora çalışmasını hocanın ölümü üzerine bir sürc bırakmak zorunda kalarak 1953 yılında yeni bir yaklaşımla Prof. Dr. Joachim Ritter'ın yanında tamamladı. 1956-58 yıllarında Heidelberg Üniversitesinde Prof. Dr. Hans Gadamer'in yanında çalıştı. 1960'da "Max Scheler'de Kişilik Problemi" adlı çalışmasıyla doçent oldu. 1968 yılında İst. Üni. Ed. Fakültesinde Felsefe profesörü olan Akarsu, özellikle ahlak felsefesi, kültür felsefesi, dil ve tarih felsefesi üzerinde dersler vermektedir. T.D.K. üyesi olan Akarsu günümüzde kurumun ikinci başkanıdır.

**Başlıca yapıtları:** Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlamı; Max Scheler'de Kişilik Problemi; Modern Toplumda Kadın; Ahlak Öğretileri I. Mutluluk Ahlakı; Ahlak Öğretileri II. Kant'ın Ahlak Felsefesi; Atatürk Devrimi ve Yorumları; Felsefe Terimleri Sözlüğü; Çağdaş Felsefe.

Prof. Bedia Akarsu bu yapıtında mutluluğu temel olarak alan ahlak öğretileriyle, Immanuel Kant'ın ödevi temel olarak alan ahlak felsefesini inceleme konusu yaparken, ahlak anlayışlarının doğasından kaynaklanan buyurucu, yetkeci karakterinin karşısında, kör bir itaatle sürüklenmek istemeyen özgür istenciyle eylemde bulunan insanın konumunu da araştırmaktadır. Yazar birinci kitapda, özerklik (autonomi) ve özgür istencin biçimlendirdiği eudaimonist nitelikteki ilkçağ ahlak anlayışını derinlemesine incelerken, tümüyle toplumsal mutluluğa yönelmiş yeniçağ ahlak felsefelerinin de özgün bir panoramasını vermektedir. Akarsu, ikinci kitapda ise, Türkiye'de, üzerinde yeterli derecede araştırma yapılmamış olan Kant'ı ele alırken, filozofun kuramsal felsefesine de geniş bir yer ayırmış, böylece Kant'ın genel felsefesine koşut olarak gelişen ahlak felsefesini de Türk okuyucusuna kapsamlı bir biçimde tanıtmıştır.