

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>

Doğan Özlem Etik

Ahlak Felsefesi



Doğan Özlem

1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlamayamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'te Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yükseköğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'te başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980'de, otuz altı yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içinde, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yeniden akademik hayata döndü ve uzun süre bölüm başkanlığı yaptı. 2003'te adına armağan kitap yayımlandı. 2004'te TÜBA – Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü'nü aldı.



Doğan Özlem'in
Notos Kitap'tan çıkmış kitapları

Bilim Felsefesi
Hermeneutik ve Şiir
Mantık
Tarih Felsefesi
Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi
Metinlerle Hermeneutik Dersleri I
Metinlerle Hermeneutik Dersleri II
Felsefe ve Doğa Bilimleri
Söyleşiler - Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni
Etik - Ahlak Felsefesi
Persona
Kant Üstüne Yazılar
Türkçede Felsefe

Çeviri Kitapları

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri



Doğın Özlem
Etik
Ahlak Felsefesi

Notos Kitap 097

Kuram 021

Felsefe 016

©Doğan Özlem, Etik - Ahlak Felsefesi, 2004

©Notos Kitap Yayınevi, 2013

Birinci Basım Nisan 2014

İkinci Basım Kasım 2015

ISBN 978-605-5904-83-8

Sertifika 16343

Editör

Kaan Özkan

Kapak Resmi

Arthur G. Dove, Fog Horns, 1929

Notos Kitap Yayınevi

İnönü Caddesi, Dümen Sokak, 7/7

Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul

0212 243 49 07

www.notoskitap.com

facebook.com/NotosKitap

twitter.com/NotosKitap

Baskı ve Cilt

Pasifik Ofset

Cihangir Mahallesi, Güvercin Caddesi No: 3/1

Baha İş Merkezi, A Blok

Avcılar İstanbul

0212 412 17 77

Sertifika 12027

Doğan Özlem Etik

Ahlak Felsefesi

Felsefe



İçindekiler

11	Birinci Baskıya Önsöz
13	İkinci Baskıya Önsöz
15	Giriş

BİRİNCİ BÖLÜM

17	Etiğin Konumu ve Temel Problemleri
17	Etiğin Konumu
17	Ahlak Denilen Fenomen
21	Etik-Ahlak Ayrımı
21	a. Temel Ayrımlar
23	b. Etik Görecilik (Rölativizm)-Etik Evrenselcilik (Üniversalizm)
25	c. Ahlaktan Etiğe
28	Etikte Temellendirme Tarzları
28	Kozmolojik Temellendirme
29	Dinsel/Teolojik Temellendirme
31	Antropolojik Temellendirme
31	a. Doğalcı Antropolojik Temellendirme
32	b. Tinselci Antropolojik Temellendirme
33	Felsefi Etik-Dinsel/Teolojik Etik Ayrımı
34	Etikte Temel Problemler
35	En Yüksek İyi
36	Doğru Eylem
39	İrade (İstenç) Özgürlüğü

İKİNCİ BÖLÜM

44	Başat Sayılan Problemlere Göre Etik Tipleri
44	Etik Tiplerini Sınıflandırmada Ölçütler
44	Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri
45	Eylem Motivasyonuna Göre Etik Tipleri
46	Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri
46	“En Yüksek İyi”yi Başat Problem Sayan Etik Tipleri

46	a. Mutlulukçu Etik
46	b. Sokrates'in Mutluluk Etiği
48	c. Platon: İdealist Mutlulukçuluk
55	d. Aristoteles: Mutluluk ve Erdem
60	e. Hazcılık (Hedonizm)
61	f. Epikürosçuluk
63	g. Kinizm: Aldırmazcı Mutlulukçuluk
64	h. Stoacılık
69	i. Yararcılık
74	“Doğru Eylem” Problemini Başat Sayan Etik Tipleri
74	a. Kant'ın Ödev Etiği (Deontolojik Etik)
83	b. İçerikli Değer Etiği (Aksiyojik Etik)
100	“İrade (İstenç) Özgürlüğü” Problemini Başat Sayan Etik Tipleri
102	a. Belirlenimci Etik
102	b. Spinoza: Özgürlük ve Zorunluluğun Bağdaşabilirliği
105	c. Schopenhauer: Etik Kötümsercilik
108	d. Doğa Bilimci ve Sosyolojik Etikler
110	e. Özgürlük (İstenç Özgürlüğü) Etiği
111	f. Nietzsche: Güç İstenci
116	g. Varoluşçu (Ekzistensiyalist) Etik
119	h. Kierkegaard: Tanrı Varoluşçuluk
121	i. Heidegger: Dasein ve Ekzistens
125	j. Jaspers: Ekzistens ve Tarih
130	j. Sartre: Toplumcu Varoluşçuluk

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

134	Eleştirel Etik
134	Etik Teorilere Eleştirel Yaklaşım
134	“Ahlaklılık” Tanımlarındaki Çeşitlilik
135	Etik Teorilerde Deneyimci, Sezgi ve Rasyonalist Tavrılar
136	“Ahlaksal Eylem” Tanımları
137	Etik Bilgi
137	Olan-Olması Gereken Ayrımı
140	Etik ve Tarih Bilinci

147	Normatif Etik-Eleştirel Etik
147	Meta-etikler
150	Etiğin Duygusal Teorisi (Ayer)
156	Ahlak Mantıkçılığı (Hare)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

162	Etik Üzerine Birkaç Değerlendirme
162	Ortonomi Etiği
170	Felsefi Etiğin Olabilirliği

EK

174	Etik-Ahlak Ayrımı Üstüne
174	“Etik”i “Ahlak”tan Ayırmanın Güçlüğü
175	“Ahlak”, “Etik”, “Moral” Terimleri
175	“Ahlak” Tanımlarındaki Çeşitlilik
178	Bazı “Etik” Tanımları
179	Etikteki Ahlak, Ahlaktaki Etik
182	Etiğin Olanaklılığı, Olanaksızlığı
183	Bir Değerlendirme Notu

185	Kaynakça
192	Dizin

BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

1981-1982 öğretim yılında ahlak felsefesi dersi için hazırlamış olduğum *Etik - Ahlak Felsefesi* adlı teksiri, 1995'e kadar aralıksız verdiğim bu derste temel metin olarak kullandım. Aynı ders döneminde bilim felsefesi dersi için hazırlamış olduğum *Bilim Felsefesi* adlı ders teksirini ise, yirmi beş yıla yakın bir süre derslerimde kullandıktan sonra, en nihayet 2003'te kitap halinde yayımlayabilmişim.¹ Şimdi de ahlak felsefesi dersleri için on beş yıl boyunca kullanmış olduğum teksiri kitap halinde okura sunuyorum.

Teksir metnini tümüyle gözden geçirdim, ifadede ve terminolojide bazı iyileştirmelere gittim ve metni yeni bir bölüm ekleyerek genişlettim. Böylece teksir bir kitap hacmine ulaşmış oldu. Eldeki kitaba teksir metninde ele alamamış olduğum bazı konuları da ekledim. Teksir metninin sonundaki Türkçe kaynakçayı bu kitaba da aynen alarak korudum. Kitaba ise konuyla ilgili geniş bir kaynakça ekledim.

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

¹ Kitabın yeni basımı: *Bilim Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

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

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

Gökova, Akyaka
2004

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Eldeki kitap ilk kez 1981’de ders teksiri olarak yayımlanmıştı. Teksir, 2004’e kadar, zaman zaman eklemeler yapılarak genişletildi, 1981-2004 arasındaki 23 yıl boyunca yüzlerce öğrenciye ulaştırıldı ve en nihayet 2004’te İnkılâp Kitabevi tarafından kitap olarak yayımlandı.

Kitabın elinizdeki bu ikinci baskısında bir ekleme ve değişikliğe gitmedim. Sadece, kitabın sonuna “Etik-Ahlak Ayrımı Üzerine” adlı yazımı ekledim.

İstanbul, Üsküdar

Mart 2010

GİRİŞ*

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

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

* 1981-1982 tarihli teksir metninin girişidir.

* * *

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

Yararcılık, John Stuart Mill

Pragmacılık, William James

Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi, Immanuel Kant

Varoluşçuluk, Jean-Paul Sartre

BİRİNCİ BÖLÜM

ETİĞİN KONUMU VE TEMEL PROBLEMLERİ

Etiğin Konumu

Ahlak Denilen Fenomen

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

Ne var ki insan, akıl sahibi varlık olarak, gözlemleyen, sey-

reden, bağıntı kuran ve bunların temelinde *bilen varlık* olmak yanında ve belki bundan da önce, *tasarlayan, amaçlayan, plan yapan, amaca uygun araç yapan, seçim ve tercihlerde bulunan* ve tüm bu tasarı, amaç, plan, seçim ve tercihlere bağlı olarak *eylemde bulunan* bir varlıktır. İnsanlar da hayvanlar gibi çeşitli *davranışlar* sergilerler. Fakat sadece insana özgü bir davranış şekli vardır ki, buna *eylem* adının verilmesi gerekir. *Eylem*; bir ilke, norm, inanç, değere vb. bağlı, istençli (iradi) davranıştır.

Filozoflarımız, yüzyıllardan beri, aklın bilme ve eyleme amaçlı olarak kullanımını göz önünde tutarak, *teorik akıl* ile *pratik akıl* ayrımı yapagelmışlerdir. Teorik akıl, nesne ve olgulara yönelik olarak, bilen, seyreden, bağıntı kuran akıldır; pratik akıl ise, tasarımlar yapan, amaçlar koyan, seçim ve tercihlerde bulunan, koyduğu amaca uygun araçlar yapan ve tüm bunlarla ilişki içerisinde eylemi yönlendiren akıldır.¹

Eylemleri belli amaç ve tasarımlara göre ve araç kullanarak yönlendirme yetisi de diyebileceğimiz pratik akıl, insanlara toplumsal işbölümü içerisinde alet yapma ve yeni aletler bulup geliştirme ve bunları bireysel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesi için üretim amaçlı olarak kullanma, yaşamını daha rahat kılma olanağını vermiştir; insan, pratik akıl yardımıyla, ihtiyaçlarının karşılanması için nesnelerin üretiminde ve araçların yapımında başvurulan yöntem, beceri ve el yatkınlıklarının tümünü ifade edecek şekilde, “teknîği” yaratmıştır. Teknik, doğada var olan nesneleri toplumsal yaşamda kullanım değeri olan araç ve gereçlere dönüştürme faaliyeti ve bu faaliyet sırasında belli bir plana göre yönlendirilmiş beceriler ve başvurulan yöntemler topluluğu olarak da tanımlanabilir. İnsanın en eski tanımlarından birinin *homo faber* olduğunu biliyoruz.² Bunun gibi, *homo technicus* da, *homo faber*’i de içerecek şekilde, pratik akıl yardımıyla çevresini düzenleyerek doğaya egemen

olan insanı tanımlamaktadır. Bu kullanımıyla pratik akla *araçsal akıl* da denebilir.

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

kanlık, görenek ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimine *ahlak* (*moral*) denir. Nasıl ki pratik akıl varlığı olarak insanın alet yapan, çevresini düzenleyen, doğaya egemen olan yanına *homo faber*, *homo technicus* gibi adlar veriyorsak, yukarıda betimlemeye çalıştığımız yaşama biçimi içindeki görünümüyle de ona *homo moralis* diyebiliriz.

“Ahlak” dediğimiz ve her insan topluluğunda çok çeşitli duygusal eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, geleneklere vb. bağlı eylemler alanı olarak karşımıza çıkan bu fenomen, nasıl bir fenomendir?

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

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

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

Etik-Ahlak Ayrımı

a. Temel Ayrımlar

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

Bu noktada hemen, ivedilikle saptanması gereken husus, *etik* ile *ahlak* arasındaki ayrımıdır.

Ahlak, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin vb. belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı

olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan ahlak (moral), her yanda yaşamımızın içindedir; o, tarihsel olarak kişisel ve grupsal/toplumsal düzeyde yaşanan bir şeydir; ona her tarihsel dönemde, her insan topluluğunda mutlaka rastlarız. Bir “Hristiyan ahlakı”ndan, bir “İslam ahlakı”ndan, bir “Yahudi ahlakı”ndan, bir “Konfüçyüsçü ahlak”tan, bir “Budist ahlakı”ndan söz edildiğini biliriz. Bunun gibi, bir “hümanist ahlak”, bir “hoşgörü ahlakı”, bir “ödev ahlakı” olduğu söylenir. Yine bunun gibi, bir “aristokrat ahlakı”, bir “burjuva ahlakı”, bir “köle ahlakı” olduğunu söyleyenler vardır. Ayrıca “iş ahlakı”, “meslek ahlakı” (tıp ahlakı, ticaret ahlakı, bankacılık ahlakı vb.) ve “bilim ahlakı” da yukarıda sayılanlara eklenebilir. Öyle ki, *ahlak üzerine düşünmeye, ahlak üzerine felsefe yapmaya* başlayan kişinin, yani *etik* içine adımını atmış olan bir insanın gözlemsel düzeyde ilk saptadığı şey, bir *ahlaklar çokluğu*dur. Etiğe adımını atar atmaz bir ahlaklar çokluğuyla karşılaşan kişinin yapacağı ilk saptamalardan biri, tüm bu çok çeşitli ahlakların dayandıkları değer, norm, inanç ve düşüncelerin görelî kaldıkları, kısacası *ahlak ilkelerinin göreliliği* olabilir. O kişi, sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmayacak şekilde, tarihte de ahlak ilkelerinin hep görelî kaldığı saptamasında bulunabilir. Hemen ardından o kişi, tüm insanları birleştirici nitelikte, temel ve evrensel ahlak ilkelerinin tarihte ve halihazırda mevcut olmadığı ve bu göreliliğin aşılamayacağı yargısına ulaşabilir. O kişi, bu gözlemiyle ve yargısıyla yetinip kendi öznel eğilimleri ve inançları doğrultusunda kendisine göre bir ahlaksal yaşam sürdürmeye karar verebilir. Veya aynı kişi, bu göreliliği hazmedemeyip tüm insanlık için birleştirici olabilecek temel ve evrensel ahlak ilkeleri konumlamaya ve böylece kaotik nitelikteki mevcut çeşitliliği aşmaya yönelebilir.

b. Etik Görecilik (Rölativizm)

Etik Evrenselcilik (Üniversalizm)

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

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

Sofistler, “Her şeyin ölçütü insandır” şiarı altında, bir doğa felsefesi olarak başlayan ve her konuda doğayı ölçüt kılan Grek felsefesinde insanı ölçüt kılan (*homo mensura*) bir felsefe tarzı geliştirirlerken, yani felsefi ilgiyi doğadan insana çekerlerken; aynı zamanda etik tarihinde göreciliğin, *etik göreciliğin* (rölativizm) de ilk temsilcileri oluyorlardı. Sofistler için “iyi” veya “kötü” insan eylemlerini değerlendirebileceğimiz, tek ve değişmez anlamlı ve herkes için genelgeçer ve bu anlamda evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan-bağımlı, insan kaynaklı, kısacası insana göreli şeylerdir. Gerçi insana göreli olmaları, yine de onların insanlararası bir genel geçerliklerinin olabileceğini düşündürebilir. Başka bir deyişle, onların, doğa yasaları gibi insandan bağımsız bir genelgeçerlikleri olmasa da insan eliyle ve insanlar arasında oluşturulmuş bir genelgeçerlikleri olduğu veya olabileceği pekâlâ düşünülebilir. Oysa sofistlere göre, “iyi” ve “kötü”, insana göreli olmakla kalmazlar; üstelik *insanına göreli* şeyler olurlar. Örneğin, “yarar” ve “haz”zın insana göre, yani tüm insanlar için “iyi” oldukları söylenebilir. Oysa sofistlerin gözünde

herkes için genelgeçer yarar ve hazlar yoktur; yarar ve hazlar insana göre olmaktan öteye, insanına göredirler. Birinin yararına olan bir başkasının yararına olmayabilir; birinin haz aldığı bir şeyden bir başkası haz almayabilir vb.

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

Etik göreciliği ve bağlı olarak değer göreciliğini temsil eden sofistlerin karşısında, insanın ahlaksal yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlak geliştirme konusundaki çabalarıyla, Sokrates’in ve Platon’un, felsefe tarihinde *etik evrenselciliğin* (üniversalizm) temsilcileri oldukları görülür. Sokrates ahlaksal yaşamda “tümel doğrular” olduğunu, bunların diyalektik ve *maiotik* (akılda zaten mevcut olanı uyarma, hatırlatma yoluyla açığa çıkarma, doğurtma) yollardan ortaya çıkarılabileceğini iddia eder. Ona göre “iyi”nin, “doğru”nun, “erdem”in, “cesaret”in, “adalet”in vb. birer “öz”ü vardır. Bu özün her an ve durumda bilincinde değilizdir; o, örtük olarak bilinç ve belleğimizin derinliklerine saklanmış gibidir. Fakat rasyonel irdeleme, doğruyu ortaya çıkarma amaçlı konuşma (diyalektik) yoluyla, tıpkı bir ebenin bir çocuğu doğurtması gibi (maiotik), bu özler, tümel tanımlarıyla ortaya çıkartılabilir ve insanın ahlaksal yaşamı bu tümel tanımlarda ifade edilen tümel doğrulara göre düzenlenebilir. Dolayısıyla Sokrates, herkesin “iyi”den, “erdem”den vb. söz ettiğini, fakat kimsenin bunların tümel tanımlarını yapmadıklarını belirterek, insanların bunların toplumca benimsenmiş töre, görenek ve alışkanlıklara göre yapılagelen ve fakat hiçbir genelgeçerlik taşımayan tanımlarıyla yetin-

diklerini söyler. Oysa bir töre veya görenek açısından “iyi” diye belenmiş olan şey, bir başka töre ve görenek açısından “iyi” sayılmayabilmektedir. Sokrates’e göre sofistler de görecilikleriyle bu durumu onaylar görünmekte ve ahlaksal yaşamdaki kaotik durumu daha da ağırlaştırmaktadırlar. Oysa yapılması gereken, ahlaksal yaşama yön veren temel kavramların tek, herkesçe kabul edilebilir, bu anlamda evrensel olan tanımlarını ortaya koymak olmalıdır. Ahlaksal yaşam için genelgeçer olacak tanımlar için ölçüt; *bilgi, doğru bilgidir*. Doğru eylem doğru bilgiden çıkar. Öyle ki, bilgi yönünden “doğru” olan, ahlak yönünden “iyi”dir de. Buna göre, doğru bilgiyi izleyen, doğru bilgiye dayalı eylem ahlak yönünden de doğrudur ve bu eyleme yön veren ilke, hem bilgi hem de ahlak ilkesi olarak, “iyi”dir. Daha sonra Platon, “Her şeyin ölçüsü tanrıdır” diyerek, “iyi”yi ideal bir alana taşıyacak ve hatta onu bir *idea* olarak mutlaklaştıracaktır. “İyi” böylece kendinden pay alınan, eylem sırasında kendisine yönelinen, insanüstü bir konuma da yükseltilmiş olur. Bu, en iyi “tanrı iyidir” önermesinde ifadesini bulur ve daha sonra Hristiyanlık ve İslamiyet gibi tektanrılı dinlerin geliştirdikleri hemen tüm ahlak öğretilerine de kaynaklık eder.³

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

c. Ahlaktan Etiğe

Ne var ki sofistler de, Sokrates ve Platon da “ahlak” denen fenomenin “ne olduğu”nu, onun ne’liğini, insan yaşamında neden var olduğunu, nereden kaynaklandığını sormuyorlardı.

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

Etik ve *ahlak* (moral) arasında yaptığımız bu ayrımı rağmen günlük dilde, hatta felsefede, her iki sözcüğün birbiri yerine kullanılageldiğini de sık sık görmekteyiz. Dedik ki, *ahlak* fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal, toplumsal düzeyde yaşanan bir şey, bir fenomen olmasına karşılık; *etik*, bu fenomeni

ele alan, ahlak görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır. Tam bu nedenle, örneğin ileride “İçerikli Değer Etiği” başlığı altında Scheler’le birlikte kendisinden söz edeceğimiz Nicolai Hartmann, “Ahlaklar çokluğuna karşı etik tektir,” der.⁴ Öbür yandan, etimolojik bir irdeleme bize şunu da gösterir: *Etik* sözcüğü Grekçe “ethos”, *moral* sözcüğü ise Latince “mos” sözcüklerinden gelir. Ve “ethos” da, “mos” da töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vb. anlamlarına gelir. “Moral” karşılığı dilimizde kullandığımız “ahlak” sözcüğü de Arapça “hulk” kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarını taşır. Buna göre, “etik”, “moral” ve “ahlak” sözcükleri, nüanslar göz ardı edilirse, aynı anlama sahip sözcüklerdir ve onları etimolojilerine göre değil, felsefede kazanmış oldukları anlamlarını dikkate alarak birbirinden ayırıyoruz. Ve bu sözcükleri bundan sonra, felsefede kazanmış oldukları anlamları dikkate alarak kullanacağız. Burada hemen şunun belirtilmesi uygun olur: Etiğin görevi, herhangi bir ahlak geliştirmek, ahlaklar çokluğuna bir yenisini eklemek ve insanlara bu ahlaka uyulmasını öğütlemek değildir. Tam tersine, etik, “ahlak” denen fenomeni inceleme alanıdır. Başka bir deyişle etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlakı teorik bir inceleme konusu kılan felsefe disiplini-dir. Fakat şimdiden belirtelim ve ileride üzerinde duracağımız gibi, etikçilerin, ahlak fenomenine ve çeşitli ahlak görüşlerine bakış ve değerlendiriş tarzlarına, kendileri farkında olsun veya olmasın, şu veya bu ölçülerde belli bir ahlakın, tikel bir ahlak görüşünün bakış ve değerlendiriş tarzı sızmış, sinmiş olabilir.

Böyle durumlarda etik ile ahlak arasındaki sınırların belirsizleştiği, bunların iç içe girdikleri görülür. Ve bu hiç de seyrek

rastlanan bir durum değildir. Öyle ki, etik-ahlak ayrımı, her zaman belli ölçülerde bulanık bir ayrım olarak kalır.⁵

Etikte Temellendirme Tarzları

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

Kozmolojik Temellendirme

Sofistler, septikler, agnostikler vb. dışında Grek filozofları ve genellikle Grek halkı, evrendeki düzen ile insan yaşamındaki düzen arasında bir farklılık görmüyorlar, insan yaşamındaki düzeni evren düzeninin (kozmetik düzenin) bir devamı sayıyorlardı. Onlar için evrende bir akıl, *logos* vardı ve *logos*'un hükmettiği bu evren, “akılsal düzene sahip evren” anlamına gelmek üzere, *kozmos* olarak adlandırılıyordu. Pek tabii ki, insanlar bir kez içinde yer aldıkları evrenin bir *kozmos* olduğuna inandılar mı, onlar için “iyi yaşam”, “ahlaksal yaşam”, *kozmosla*, *kozmetik düzenle uyum içindeki bir yaşam* anlamına gelir. Evren ile insan arasındaki uyumu ve türdeşliği göstermek için Greklerin kullandıkları iki terim vardır: Evren insana göre *makrokozmos*; insan ise evrene göre *mikrokozmostur*. Bu demektir ki insan, kendi içinde büyük evrenin, makrokozmosun hem formlarını, hem öğelerini barındıran bir küçük evrendir.

Tabii böyle bir anlayış altında ahlaksal yaşam da bir çeşit doğal yaşam sayılıyor veya doğal yaşamın bir uzantısı olarak görülüyordu. Başka bir ifadeyle, evren ile insan (özellikle ahlaksal yaşamı içindeki insan) arasında öz ve nitelik yönünden bir fark olduğu veya olabileceği fikri, Grek düşüncesine büyük ölçüde yabancı bir şeydi. Bu durumda, *varlık düzeni* ile *ahlak düzeni*, *olgu* ile *değer*, *doğa yasası* ile *ahlak ilkesi* vb. birbirlerinden öz ve nitelik bakımından ayrı şeyler olarak görülmek bir yana, tersine, birbirinden türetilbilir şeyler olarak görülüyorlardı. Evren düzeni aynı zamanda ahlak düzeni için de örnek ve model oluşturuyor; doğa yasası potansiyel bir ahlak yasası olarak düşünülüyordu. Örneğin stoacılar, ileride de göreceğimiz gibi, kendi ahlak öğretilerinin temel ilkesini “doğayla uyum içinde yaşamak” olarak belirlemişlerdi. Başka bir deyişle, onlar için “iyi yaşam”, “ahlaksal (ahlaklı) yaşam”, aklın yol göstericiliğinde gerçekleştirilmesi gereken bir çeşit doğal yaşamdır.

İşte, evren ile insanın ahlaksal yaşamı, olgu ile değer, varlık düzeni ile ahlak (ve bağlı olarak, toplum, hukuk, siyaset vb.) düzeni arasında öz ve nitelik bakımından bir ayırım yapmayan, tam tersine, ahlak fenomenini kozmolojik yönden temellendiren bu temellendirme tarzına *kozmozolojik temellendirme* diyoruz.

Dinsel/Teolojik Temellendirme

Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak kabul eden dinlerde, özellikle semavi dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet) ahlak fenomenini temellendirme tarzı, artık sadece kozmolojik bir temellendirme tarzı değildir. Burada “iyi”, en azından, artık kozmik düzenle uyumlu olmakla sınırlı değildir. “İyi”, Tanrı'nın kutsal iradesi, onun buyruklarıdır. Kozmik düzen de kendi irade ve buyruklarına göre onun kendisinin şekillendirdiği bir

şeydir. “Doğru” veya “doğru eylem” de böylece bu iradeye, bu buyruklara uymak, itaat etmek olur. Tabii buna göre “kötü” de bu iradeye, bu buyruklara aykırılığı ifade eder. Ve bu iradeye, buyruklara aykırı eylemler de “yanlış”, “yanlış eylem” olarak adlandırılır. Örneğin, Hristiyanlıkta Tanrı’nın, kendi iradesini ya buyruklarda (*Eski Ahit*’teki On Emir vb.) ya da kendini insan kılığında cisimleştirerek (bedenlenme, *incarnation*) ve yetkin bir kişilik halinde İsa (Christus) olarak ortaya koyarak (kişileşme, *personification*) açımıladığına (*relevation*, *Offenbarung*) inanılır. Böylece insanın ahlaksal yaşamı Tanrı’nın irade ve buyruklarına göre yönlendirilmesi ve düzenlenmesi gereken bir yaşam olarak anlaşılır. İslamiyet (özellikle Ortodoks İslamiyet) bedenlenme ve kişileşmeyi kabul etmemekle birlikte ahlaksal yaşamın Tanrı’nın vahiy yoluyla peygamberlere ilettiği irade ve buyruklarını içeren kutsal kitaba (*Kuran*’a) göre düzenlenmesini talep eder. Başka bir deyişle, semavi dinlerde ahlaksal yaşam, Tanrı’nın irade ve buyruklarına göre yönlendirilen ve düzenlenen yaşamdır. Ve semavi dinler, başka (özellikle din dışı) bir ahlaksal yaşam şeklinin toplumsal meşruluğunu kabul etmez istemezler ve hatta bu çeşit bir ahlaksal yaşam şeklini, kendi akideleri doğrultusunda yasaklarlar.

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

Antropolojik Temellendirme

Ahlaksal yaşamı evrenden (*kozmos*) ya da bir dinin akidelelerinden veya sadece Tanrı'dan yola çıkarak temellendirmek istemek, düşünce tarihinde en sık rastlanan durumdur. Bununla birlikte, özellikle “özne merkezli” olarak nitelendirilen yeniçağ felsefesiyle birlikte, ahlaksal yaşamı *insandan* yola çıkarak temellendirme girişimlerinin, diğer temellendirme şekillerinin bir ölçüde önüne geçtiği bile söylenebilir.

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

a. Doğalcı Antropolojik Temellendirme

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

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

b. Tinselci Antropolojik Temellendirme

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

ahlaksal yaşamını kendi koyduğu bir yasaya, “ahlak yasası”na göre belirleyip düzenleyebilir. Ve o ancak bu sayede, yani kendi yasasını kendisi koyarak (*otonomi*) ve bu yasanın buyruğunu yerine getirmeyi *ödev* kabul ederek özgür olabilir ve özgür olma olanağı ancak insana açık bir olanaktır. Burada artık insan, ahlaksal yaşamı, doğa ortasında ve fakat doğal yanından az çok bağımsız bir dünya, özgürce kurduğu, kendisine ait bir dünya olarak kurmuş olur. Kant çıkışlı bu antropolojik temellendirme tarzına *tinselci antropolojik temellendirme* adını veriyoruz.⁶

Felsefi Etik-Dinsel/Teolojik Etik Ayrımı

Dinsel/teolojik etikte ahlaksal ölçütleri koyan, iradesine ve buyruklarına koşulsuz uyulmasını talep eden bir Tanrı, bir tanrısız otorite vardır. Bu ölçütler ve buyruklar, dogmalar halinde karşımıza çıkarlar. Bu demektir ki bunlar üzerine asla tartışılmaz. Bunlar, üzerinde düşünülmesi, irdelenmesi ve eleştirilmesi gereken değil, mutlak olarak inanılması gereken ölçütler ve itaat edilmesi zorunlu sayılan buyruklardır. Oysa felsefede, özellikle eleştirel felsefede, bizzat ölçütleri koyduğuna inanılan da dahil olmak üzere, bu dinsel/teolojik ölçütlerin ve buyrukların da ele alınıp irdelenmesi ve eleştirilmesi gerekliliği vardır. Çünkü felsefeyi felsefe kılan, onu diğer düşünüş şekillerinden ayıran en önemli yön, onun istisna tanımayan eleştireliliğidir. Bu da ahlak fenomenini, ahlaksal yaşamı dinsel/teolojik dogmalara başvurmadan ele almayı gerektirir. İşte, felsefi etik ile dinsel/teolojik etik arasındaki temel ayrım burada karşımıza çıkar. Gerçi felsefi etikte ele alınan sayısız konu ve sorun, aynı zamanda dinsel/teolojik etikte de ele alınır. Fakat yinelemek gerekir ki, dinsel/teolojik etik, temel hareket noktasını felsefi etik gibi gözlemci, irdelleyici ve eleştirel bir tavırda değil, tersine, tanrısız açıda,

vahiyde ve tanrısal buyruklarda bulur. Ve en önemlisi, dinsel/teolojik etik, bu bakımdan bir etikten çok, bir ahlak öğretisine yakındır; hatta dinsel/teolojik etikleri birer ahlak öğretisi olarak kabul etmek daha uygun olabilir. Örneğin bir “Hristiyan etiği”, bir “İslam etiği”nden söz edenler vardır. Yüzyılların birikimine sahip bu etikler, hemen tüm etik sorunlara da el atmışlardır. Fakat biraz önce belirttiğimiz gerekçelerle, bunlara “Hristiyan ahlakı”, “İslam ahlakı” denmesi daha uygundur.

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

Etikte Temel Problemler

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

Etik tarihi boyunca aslında birbirinden bağımsız olmayan, tam tersine birbirinden kopmaz olan bu üç problemten ve üç sorudan birine öncelik veren, fakat öncelik tanınan probleme ve soruya göre öbür iki problemi mutlaka çözmeye ve öbür iki soruya da mutlaka yanıt getirmeye çalışan çok çeşitli etik teorilerle karşılaşırız. Öyle ki, bu çok sayıda etik teoriyi tek tek ele almanın güçlüğü, bunları belli tipler altında toplama gereğini ortaya çıkarır. Bu tiplerin sayısı bile hiç de az değildir.

Şimdi, önce üç temel problemle ilgili çözüm denemelerindeki bazı ortak yönler ve üç temel soruya verilen belli başlı yanıtlara değineceğiz. Daha sonra bu çözüm denemelerine ve yanıtlara göre birbirlerinden ayırt edilen etik tiplerine geçeceğiz.

En Yüksek İyi

Pek çok etikçi için bir “en yüksek iyi” (*agathon*, *summum bonum*) sayılışına dayanmayan herhangi bir ahlaksal yaşam biçimi yoktur. Bu etikçilere göre, özellikle günümüzde eylemlerini ve yaşama biçimlerini “iyi”, “kötü” gibi değerlendirme ölçütlerine tâbi tutmadan düzenlemek isteyen, hatta bu gibi değerlendirme ölçütlerini “aşılmış”, “geride kalmış” sayarak aşağılayan insanların çoğalmasına rağmen, farkında olsunlar olmasınlar, bu insanlar da dahil olmak üzere, herkesin kendine göre benimsediği veya bir grup (parti, sendika, cemaat, devlet vb.) tarafından kendisine benimsettirilmiş bir “iyi”yi gerçekleştirmeye çabaladıkları açıktır. Örneğin, kişisel bakıldığında, sağlık, güvenlik, refah vb. gibi şeyler “iyi”dirler ve yine bunlar kişinin “mutluluğu” ile ilgilidirler. Eylemlerimizi şöyle bir sınıadığımızda, onları, *değerli* bulduğumuz bazı şeyleri gerçekleştirmek veya *değerli* bulduğumuz bazı amaçlara ulaşmak için yaptığımızı saptarız. Buna göre, en değerli bulduğumuz şey “en yüksek iyi” olarak görünür bize. Böyle görüldüğünde, bazı çağdaş etikçilere göre, insan yaşamının anlam ve değeri, bazıları farkında olmasalar da, herhangi bir “en yüksek iyi”yi gerçekleştirme veya ona ulaşma çabasında belirir. Gerçekten de etik tarihine bakıldığında (özellikle etik ile ahlak arasında bulanık bile olsa belirgin bir ayrımın yapılmadığı başlangıç dönemlerinde) böyle bir “en yüksek iyi” konumlamaya çalışmak, çok sık rastlanan bir durumdur. Örneğin, bu “en yüksek iyi”,

ulaşılacak veya gerçekleştirilmek istenen bir şey olarak, çeşitli ahlak öğretileri tarafından, doğaya uygun yaşama (stoacılar), acıdan kaçıp olabildiğince haz duymak (haz; Aristippos, Kirene Okulu), yarar (sofistler, Mill vb.) olarak tanımlanır.

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

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

Doğru Eylem

“Ne yapmalıyım?” sorusuna verilen yanıt hep “Doğru olanı yapmalısın!” olmuştur. “Doğru olanı yapmak”, aynı zamanda

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

Başka bir deyişle, ahlaklılığın kökeni insan aklındadır ve eylemi doğru eylem kılan tek şey, otonomidir. Doğal gereksi-

nimlerin veya toplu halde yaşamanın gerekleri arasında birçoğunun yerine getirilmesinde bir otonomi söz konusu olmayacağından, eylemlerimizin büyük bir bölümü, Kantçı etik açısından “ahlaksal” sayılamaz. Ahlaksal (ve aynı anlama gelmek üzere doğru) eylemler, eylemler çokluğu ve çeşitliliği içinde ancak küçük bir bölümü oluştururlar. Bir üçüncü görüşe göreyse, doğru eylem, insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerini gidermeye yönelik, bu anlamda *yarar* getiren eylemdir ve doğru eylemin ölçütü yarardır vb.

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

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

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

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

İrade (İstenç) Özgürlüğü

Yukarıda *en yüksek iyi* ve *doğru eylem* problemlerine ilişkin ana tutumlarına birkaç cümleyle değindiğimiz ve ileride

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

Istenç (*irade*) *özgürlüğünü* savunanlar, savunularını daima etik tarihinde *etik belirlenimcilik* (*determinizm*) denen bir temel ve yaygın görüş ve tavra tepki ve karşıtlık içinde yaparlar. Etik belirlenimcilikte, doğal olguları ayrıcalıksız belirleyen ve aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ifade eden *nedensellik yasasına* dayanılarak, insanın kendisi de bir organizma olarak bu yasaya bağlı olduğundan, onun ahlaksal yaşamda vereceği tüm kararların da (insan farkında olmasa da) yine bu yasaya göre verilmiş olacağı; kısacası, onun ahlaksal yaşamının da doğal yaşamı gibi belirlenmiş olduğu ileri sürülür. İnsanın biyolojik, psikolojik davranışları ve tepkileri gibi, ahlaksal eylemleri de belirlenmiştir. Ahlaksal eylemi doğal davranıştan ayırt etmemizi sağlayacak bir ayrım, örneğin insanın kendi kararlarını verebilen bir varlık olması, bunun onu diğer organizmalardan

ayırıldığı düşüncesi, otonomi ve özgürlük fikri birer yanılısamadır, birer kuruntudur. Belirlenimcilere göre, insanın biyolojik, psikolojik davranışları ve tepkileri ile ahlaksal davranışları, ne var ki, birbirlerine iyice geçmişlerdir, tam bir karmaşa haline dedirler. Ve bu karmaşa doğabilimsel ve psikoanalitik yöntemlerle ele alınıp çözümlenebilir ve insanın ahlaksal davranışları daha uygun istikametlere yönlendirilebilir. Kısacası, etik belirlenimcilik, insanın belli durumlarla sınırlı kalsa bile özgürce kararlar alıp eylemlerini yönlendirebileceğini, bu eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenebileceğini kabul etmez.

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

Etik tarihinde etik belirlenimcilik ile istenç (irade) özgürlüğü savunucuları arasında ortaya çıkan tartışma, günümüzde de devam eden bir tartışmadır. İstenç (irade) özgürlüğünü reddeden katı etik belirlenimciler kadar etik belirlenimciliği tamamen reddeden uç istenç (irade) özgürlüğü taraftarları da vardır. Yine etik tarihinde Kant, insanda ikili (düal) bir yapı olduğunu, insanın bir yanıyla doğa varlığı olarak doğal belirle-

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

¹ Grekçe *theoria*, bakma, seyretme, geneli görme; *pragma* (*praxis*) ise, işler hale getirme, yürürlüğe koyma, eyleme geçirme, eylemde bulunma anlamlarına gelir.

² *Homo faber*: Alet yapan, aletle iş gören varlık olarak insan. Latince *fabere* fiili, alet yapmak, işlemek; *fabricum*, *fabrica* (fabrika) ise işlik, üretim yeri anlamına gelir.

³ İkinci Bölüm'de "Platon: İdealist Mutlulukçuluk" başlığı altında, Platon'un hemen tüm Batı felsefesini ve Hristiyanlık, İslamiyet gibi dinleri etkilemiş ve bir ölçüde bu dinlerin teorik yapılarının temellerinde yer etmiş olan ontolojik belirlemelerine ve metafiziğine daha geniş yer verceğiz.

⁴ Hegel, etik-ahlak ayrımını başka terimlere başvurarak yapar. Biz yukarıda "moral" sözcüğünü "ahlak" karşılığı kullandık. Bunun gibi, "moralite" (*Moralitaet*) de tabii, "ahlaklılık" anlamına gelir. Almanca "Sittlichkeit" terimi de esasında "ahlaklılık" demektir. Ne var ki Hegel, Sittlichkeit'i ahlaklılık anlamında kullanmakla birlikte "Moralitaet'i, büyük ölçüde, bizim yukarıda "etik"ten anladığımız anlama yakın bir anlamda kullanır.

⁵ Bu konuda Dördüncü Bölüm'de "Felsefi Etiğin Olabilirliği" başlıklı alt-bölüme bakınız.

⁶ Etikte burada belirtilen temellendirme tarzlarının bir kısmını da içeren farklı bir sınıflandırmadan, "Eylem Motivasyonuna Göre Etik Tipleri" başlığı altında ve fakat sadece etik tiplerinin adlarını anarak, yukarıda söz ettik. Aslında bu sınıflandırmada anılan etik tiplerinin hemen hepsi, bizim burada izlediğimiz sınıflandırma içinde de, farklı adlarla da olsa, yer alırlar. Onları sadece adlarıyla anmakla yetinmemizin en önemli nedeni, tekrarlardan kaçınmak olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

BAŞAT SAYILAN PROBLEMLERE GÖRE ETİK TİPLERİ

Etik Tiplerini Sınıflandırmada Ölçütler

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

Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri

Etik tiplerini etiğin üç temel problemine (“en yüksek iyi”, “doğru eylem”, “istenç –irade– özgürlüğü”) getirilen çözüm denemelerini dikkate alarak sınıflandırmak en uygun sınıflandırmalardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu üç temel problemden hangisini başat sayarsa saysın, diğer ikisini dışta bırakan bir etik tipi yoktur. Başka bir ifadeyle, tüm etik tipleri bu üç temel probleme de mutlaka bir çözüm getirme çabası içinde-

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

Eylem Motivasyonuna Göre Etik Tipleri

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

yon türünden söz edilir:

Transandantal motivasyon, öznel motivasyon, nesnel motivasyon.

a. Transandantal motivasyon adı altında: 1. tinsel motivasyon 2. ontolojik motivasyon 3. mutlulukçu motivasyon 4. aksiyolojik (değere bağlı) motivasyon 5. deontolojik (ödeve bağlı) motivasyon çeşitleri ele alınır.

b. Öznel motivasyon adı altında: 1. rasyonel motivasyon 2. istence (iradeye) bağlı motivasyon 3. emotif (heyecansal) motivasyon 4. kişisel motivasyondan söz edilir.

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

Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri

“En Yüksek İyi”yi Başat Problem Sayan Etik Tipleri

a. Mutlulukçu Etik

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

b. Sokrates’in Mutluluk Etiği

Sokrates, Batı düşünce tarihinde bir ahlak öğretisi geliştiren

ilk filozoftur. Sokrates'i en azından başlangıçta bir sofist olarak gören felsefe tarihçileri vardır. Fakat Sokrates, içinden geldiği sofist geleneğe, özellikle bu geleneğe özgü rölativizme daha sonra şiddetle karşı çıkmıştır. Bu bakımdan Sokrates, etik tarihinde rölativizm-mutlakçılık/evrenselcilik kutuplaşmasında ikinci kutupta yer alan ilk filozoftur da. Sokrates'in ahlak öğretisi, mutlulukçu, *eudaimonist* bir öğretimdir. Buna göre mutluluk, insan eylemlerinin en son hedefi, "en yüksek iyi"dir. "En yüksek iyi" olarak mutluluk, aynı zamanda en yüksek *değer* olarak anılır. Sokrates, daha önce rölativizm-mutlakçılık/evrenselcilik tartışması üzerinde dururken de belirttiğimiz gibi, bilgisel "doğruluğu" ahlaksal "iyi"yi önceleyen, onu temellendiren bir şey sayar. Başka bir deyişle, bilgisel doğru ve iyi birbirini tamamlayan, iç içe, hatta özdeş şeylerdir ki doğru ile iyinin bu özdeşliği dolayısıyla, Sokrates'te bilgi öğretisi aynı zamanda bir ahlak öğretisini potansiyel olarak barındırır. Öyle ki bu, Sokrates'in öğretisini tekçi (monist) bir öğreti kılar. Sokrates, *daimon* adını verdiği, insanın yazgısını etkileme gücüne sahip bir çeşit ruhsal ve tanrısal varlık, bir çeşit güç olarak tanımladığı bir şeye inanır. Her insanın bir *daimon*'u vardır. İşte insan, kendi *daimon*'u ve doğasıyla uyum içinde olduğu sürece mutlu olabilir. Buna göre mutluluk, insanın bedensel ve tinsel olarak kendini düzene sokmasıyla sağlanabilir. Bunun için de önce kendini tanıması, bilgi yoluyla olgunlaşması gerekir. "Kendini tanı!" buyruğu, Sokrates'in dilinden düşürmediği bir buyruktur. Tabii ki bilgi yoluyla mutluluğa ulaşmak, bir *değer* olarak mutluluğu gerçekleştirmek, bazı erdemleri gerektirir. Bu erdemlerin başında da şüphesiz, bilgelik gelecektir. (Daha sonra Sokrates'in öğrencisi Platon, mutlu olmak için gereken erdemleri dörde çıkaracak ve bunları, kendine hâkim olma, bilgelik, cesaret ve adalet olarak sıralayacaktır.) Sokrates'in ahlak öğretisi, mutluluğu bir *erek* olarak konumlandırması bakımından, yani

insan eylemine yol açan şeyi bir erek olarak düşünmüş olması nedeniyle, aşağıda ele alacağımız diğer mutlulukçu öğretiler gibi, bir *teleolojik etik* tipi altına da yerleştirilir.

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

c. Platon: İdealist Mutlulukçuluk

Platon, bilindiği üzere, idealizmin felsefe tarihinde ilk ve bazılarına göre hâlâ en önemli temsilcisidir. O da hocası Sokrates gibi, genel felsefesinde de, ahlak öğretisinde de sofistlerin rölalivizmine tepki içerisinde evrenselci/mutlakçı/özcü bir tavır geliştirmiştir. Platon felsefesinin anahtar kavramının *idea* olduğu bilinir. İdealar, algılanan dünyanın gerçek dünya olmayıp bir *fenomen* dünyası olduğunu ileri süren Platon'a göre, algı dünyasının ötesinde olup ancak düşünmenin (*ideien*) konusu olabilen gerçek dünyayı, *numen* dünyasını oluştururlar. İdealar ancak rasyonel yoldan bilgisine ulaşılabilen şeyler olabilirler. Onlar hakkındaki bilgi, *episteme* olarak, tam ve eksiksiz bilgidir, *hakkattir*. Fakat idealar yalnızca rasyonel yoldan nesne kılınabilen şeyler olarak kalmazlar; onlar aynı zamanda insanın ahlaksal eylemlerini yönelttiği *erekler* de olurlar. Onlar eylemlerimizi

kendilerine bakarak denetleyebileceğimiz, yargılayabileceğimiz evrensel ölçütlerdir de. Ona göre de insanın ahlaksal yaşamının ereği, “en yüksek iyi” olarak, mutluluğa, mutluluk ideasına ulaşmaktır. Bunun için de insanın çok çeşitli bedensel ve psişik edim ve işlevlerinin bir denge ve uyum içinde olması gerekir. Ve ancak sağlıklı bir bedende (*soma*) ve ruhta (*psike*, *psühe*, *psyche*) bir denge ve uyum ortaya çıkabilir. Organizma bir bütündür ve bütünü oluşturan parçalardan biri, örneğin bir organımız hasta olduğunda, bu hastalık bütün bedenin dengesini ve uyumunu bozar. Beden için organların birlikli ve tam işlevsel olması nasıl ki denge ve uyum için koşulsu, ruhun da kendi parçalarının birlikli ve tam işlevsel olması ruhsal denge ve uyum için koşuldur. *Eudaimonia*’ya, mutluluğa da ancak bu denge ve uyum ile ulaşılabilir.

Anlaşılabileceği gibi, Platon’un mutlulukçuluğunun ardında bir varlık öğretisi, bir ontoloji yatmaktadır. Daha önce de gördük ve bundan sonra da göreceğiz ki, “İyi”nin temelini Varlık içinde bulmak, Sokrates’ten Kirene Okulu’na ve nihayet stoacılığa kadar Grek felsefesinde genellikle karşılaşılan bir durumdur. Varlık’tan (*Sein*) her söz edildiğinde, o, *Varolan*’dan (*Seiende*) özenle ayırt edilir. Varlık, Batı felsefesinin Platoncu geleneğinde Varolan karşısında “aşkın” (transandant) sayılır. Bu demektir ki Varlık’ın bilgisi deneyimsel yolla elde edilemez. Deneyim sadece Varolan’ın bilgisini sağlayabilir. Çokluk halinde ki Varolanların algı yoluyla sağlanan bilgisi aşağı dereceden bir bilgidir; oysa Varlık’ın bilgisi için algı bilgisini “aşan” bir bilme tarzına gereksinim vardır. Varlık’ın aşkınlığı aynı zamanda deneyim dünyasında (algılanabilir dünyada) bir şeyin bir başka şeyle, parçanın bütün, bütünün parça ile koşullu olma halinin aşılmış olmasını da ifade eder. Varlık, Platoncu anlamda kendinelik, yani tözselliktir. “Ontolojik ayrım” denen şey de bura-

da karşımıza çıkar. Bu ayrım Varlık olarak bir ilk temel (*arkhe*) ile bu temele dayanan ve ondan türeyen, çıkan ve dolayısıyla ilk temele göre ikincil olan ve ikincil kalan bir şey olarak Varolan arasındaki ayrımdır. Fakat Varlık sadece Varolanlar için ilk temel veya taşıyıcı (*substanz*, *substare*: taşımak, bir şeyin altına girip onu sırtında taşımak) olmakla kalmaz; o aynı zamanda bunlar için ilk örnek, prototiptir (*Urbild*). Öyle ki Varolanlar onun kopya, numune veya suretidirler (*Abbild*). Bu demektir ki Varolanlar kendilerinden ve kendiliklerinden var olmazlar, daima bir niteliğe sahip, o nitelikle belirlenmiş bir konumdadırlar. Örneğin bir at asla “kendinde” (*An sich*) olamaz, o daima “hızlı”, “yavaş”, “iri”, “zayıf” vb. olabilir. Varolanlar bir nitelikle belirlenmiş olarak sadece kendilerini belirleyenden (Varlık) aldıkları pay (*metheksis*) oranında bir varoluşa sahip olabilirler. Bu nedenle aynı at örneğin “iyi” olmaklığını da Varlık’tan pay almasına borçludur.

Bu Platoncu belirlemeler tamamen mantıksal kılıklıdır. Varlık ve İyi sadece düşünme yoluyla tanımlanmıştır. Çünkü gündelik varoluştan, Varolanlar çokluğundan Varlık sferine ancak düşünme, salt düşünme yoluyla geçmek olanaklıdır. Platon’un *Devlet*’te verdiği örnek şudur: Güneş verdiği ışıqla görme yetisine görmeyi ve görülene görülen olmayı sağlar. Fakat güneş ne görme yetisiyle ne de ışıqla özdeştir; tersine, her ikisi için temel durumundadır. Bunun gibi, İyi ideası bilinene “hakikat” olmayı bahşeden ve bilene bunu “hakikat” olarak bilmeyi sağlayandır. *Parmenides* diyalogunda Varlık biriciktir; çok olamaz; zamansal veya uzamsal hiçbir belirlenim taşımaz. Dolayısıyla onu Varolanları tanımladığımız gibi tanımlayamayız. “İyi” aynı zamanda Varlık’ın yetkinliği veya Varlık’ın tamlığı olarak tanımlanabilir ki, yetkin olan şey ancak bir idea olarak düşünmenin nesnesi olabilir, gündelik yaşamın somutluğunda

Bir-Oлма, Bir sayısı ve İyi arasındaki bağıntıda Birlik'in İyi'nin kaynağı olduğunu zaten daha önce sayılar sistemi için Bir'i kaynak göstermek suretiyle Pythagoras söylemişti. Buna karşılık, Kötü'nün kaynağı çokluktur.

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

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

İyi'nin Varlık'ın olanaklı en büyük yetkinliği olarak anlaşılmış olması, "kötü"nün Varlık'tan yoksunluk olarak anlaşılmaması-

nı getirmiştir. Origenes'te, Augustinus'ta, Skolastikte, Giordano Bruno'da ve Spinoza'da bu durum hep tekrarlanır. İşin ilginç yanı, bu filozof ve okullarda "kötü" sözcüğünün değil, "fena" sözcüğünün kullanılmış olmasıdır. (Almancada kötü anlamına gelen "schlecht" sözcüğü, üstü örtülü olmak, perdelenmiş olmak, perdelemek, peçelemek anlamlarına gelen "schleichen" fiilinden gelir.) Gerçekten de "fena" sözcüğü, yokluk, yoksunluk bildirir ki, Varolanlar dünyası Varlık dünyası karşısında bir kopya, suret olarak, sınırsızca akıp giden, ele avuca gelmeyen, şekillenemeyen, belirsiz, kısacası Varlık'tan yoksun olması dolayısıyla "fena" bir dünya ve tüm bunlardan dolayı yetkin olarak kavranamayan bir dünyadır. İyi, Doğru ve Güzel, ancak şekil almışlıkta, konturlu olmada kendilerini gösterirler. Varolanlar dünyasını bir yokluk dünyası ve bir "fani" dünya olarak görmek, hepsi de Platon çıkışlı olan panteist ve özellikle mistik/tasavvufi nitelikteki düşünce tarzında zaten belirleyicidir. Bizim için önemli olan şunu saptamaktır: Etik tarihine baktığımızda, bugün "iyi" teriminin karşıtı olarak kullandığımız "kötü" teriminin hiç de bireyin ahlaksal eylemleri kastedilerek kullanılmadığını, "kötü"nün bireye mal edilmediğini görürüz. O, ontolojik ayrının gereği, Varolanlar dünyasının bir niteliği olarak ve "fena" diye adlandırılır. (Türkçeye Arapçadan geçmiş bir sözcük olan "fena"yı, gündelik dilde "kötü" karşılığı kullanmaya devam ediyoruz. Fakat "fena"nın asli, birincil anlamı "yokluk"tur ve sözcük tasavvufta bu dünyanın sonlu, gelip geçici, ölümlü dünya, "fani" dünya sayıldığını göstermekte, bu demektir ki, onun Varlık dünyasının Tanrı'nın silik bir kopyası sayıldığını belirtmekte kullanılır.)

İyi ile Varlık arasındaki bağıntı için Platoncu-Aristotelesçi gelenekte doğa kavramı da devreye girer. Platon'a göre doğa (physis), güç kullanmak veya gücü yönlendirmektir. Veya Aristoteles'e göre oluş'un çıktığı, neş'et ettiği kaynaktır; aynı

zamanda form-madde birliği, hareketi kendi içinde taşıyan ve tüm canlıları kendi nihai hedeflerine, ereklerine yönlendirendir. Erek (*telos*) ve şekil (*morphe*) kategorileri, Greklere özgü doğa kavramı için göstergeseldir. Doğa, erekli ve şekil almış olandır.

Platon'un ahlak öğretisi, yukarıda genişçe bir şekilde üzerinde durulmuş olan ontolojisine koştur olarak geliştirmiş olduğu ruh öğretisine dayanır. Ruh üç parçalıdır: En aşağı düzeyde güdüler, bedensel istekler, arzular, iştahlar yer alır. Burası yaşamın sürdürülmesi için gerekli maddi gereksinimlerin hissedildiği yerdir. Ruhun en üst parçası ise, merak, anlama ve anlamlandırma isteği ile hakikati keşfetme veya kavrama dürtüsünün yeri olarak, akıldır. Akıl, idealar dünyasına yükselecek, bilginin ve eylemin ilk ilkelerini (*prothe principiae*, *Urprinzip*) keşfederek, birey olarak insanı ve aynı zamanda toplumu yönetecek olan parça, tanrının ruha yerleştirdiği kutsal parçadır. Akıl ile en alt parça arasındaki parça ise, *nefs* (*pneuma*) veya *can* adını alır.

Varlığın bizzat bir erek taşıdığına inanan Platon, kendi teleolojisi doğrultusunda, doğayı da en yüksek idea olarak İyi ideası (en yüksek iyi) altında her şeyin işlevsel olarak birbirine bağlandığı bir düzen içerisinde görür. Böyle olunca, işlevini yerine getiren insan, erdem sahibi insandır. *Erdem* (*arete*), bir işlevi yerine getirme yeterliliği, becerisi ve kapasitesidir. Erdem, bir şeyin, bir organizmanın kendi işlevini gerçekleştirmesiyle belirir. Ruhun parçaları arasında denge ve uyum sağlama da erdemle ilgilidir. Ruhun her bir parçasının işlevselliğini sağlayan erdemler vardır. Örneğin istek, arzu ve iştahların bulunduğu parça için temel erdem, *ölçülülüktür*. Bu erdem, istek ve arzulara aşırıya kaçmama, ölçüyü kaçırmama, yapay gereksinimleri bastırıp gerçek gereksinimleri karşılama yeterliliği ve becerisidir. Bu nedenle ölçülülük erdemi, aynı zamanda kendini kontrol erdemi, *özdenetim* olarak adlandırılabilir. Bu erdem anlayışıyla

Platon, mutluluğu zevkperestliğe dönüşmüş hazcılıkta bulan bazı Kirene Okulu filozoflarına da, mutluluğu dünyaya sırt çevirmek, her türlü hazdan kaçınmakta bulan kiniklere de karşıdır. Ruhun orta parçasında ise, akıl olarak üst parça ile istek, arzu, iştah olarak alt parça arasında aracılık işlevi yüklenmiş bir erdeme gereksinim vardır. Bu erdem, üst parçanın, aklın sesini dinleyip alt parçanın, istek, arzu ve iştahın aşırılıklarını önleme erdemi olarak *cesarettir*. Bu, aynı zamanda *istenç* sahibi olmayı kapsar. İnsanın bilerek yanlış da yapabileceğini düşünen Platon, onda doğruyu yapma istencinin bulunduğunu, başka bir deyişle, insanın istenç sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla bu istenç eşliğinde doğruyu yapma cesaretine sahip olduğu sürece ahlaklı olabileceğini belirtir. Ruhun en üst parçasına uygun düşen erdem ise *bilgeliktir*.

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

demektir ki adalet, bireysel ve toplumsal düzeyde, bir uyum ve denge halidir. Adil insan, mutlu ve güçlü insandır.

d. Aristoteles: Mutluluk ve Erdem

Aristoteles, daha önce etik-ahlak ayrımını işlediğimiz sayfalarda değindiğimiz gibi, *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında kendisinden önce ortaya konulmuş hemen tüm ahlak öğretilerini sistematik ve eleştirel bir tutumla ele almış olmasıyla, sistematik bir felsefe disiplini olarak etiğin kurucusu, ilk etikçi sayılır. Fakat aynı Aristoteles, başta bu kitabı olmak üzere, ahlakla ilgili diğer yazılarında, aynı zamanda kendi ahlak öğretisini ortaya koyan ahlakçı bir filozof olarak da karşımıza çıkar.

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

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

İnsan varlığının formu, bedenini oluşturan anorganik ve organik öğelerden onun hisseden, eyleyen ve düşünen varlık haline dönüşmesinde içerilmiş olan şeydir. Bu anlamda insa-

nın formu, bedeninin belli türde eylemlerde bulunabilme yetisi olarak “ruh”tur. Ruhun üç ayrı düzeyi ve iki ayrı parçası vardır. Birinci düzey, insan varlığının bitkisel ruh düzeyi olup, doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme işlevlerini yerine getirir. İkinci düzey, insanın hayvanlarla paylaştığı özelliklerden meydana gelen hayvansal ruhtur ve duyum alma, hareket etme, hissetme, belli türde tepkiler verme, isteme, kendi hareketine neden olma türünden eylemlerle karakterize olur. İnsan ruhunun üçüncü düzeyi ise, sadece insana özgü olup onu tüm diğer varlıklardan ayıran, onu her ne ise o yapan akıldan meydana gelir. Aklın da pratik ve teorik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl, kendisine değişmez, ezeli-ebedi nesneleri konu alır, varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını gösterir ve teoriler oluşturur. Aklın bizatihi kendisi için istenen söz konusu etkinlik, *sophia*, teorik ya da felsefi bilgeliktir. Buna karşın pratik akıl gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevi işlerle uğraşan, bedensel istekleri ve arzuları yönlendiren, istek, arzu ve iştahları denetim altında tutan akıldır. Aklın dünyaya dönük olan bu parçası, insana eylemlerinde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar. Pratik bilgelikse, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma yeterliliğidir.

İnsan ruhunun ilk iki düzeyi, Aristoteles’e göre, ruhun irrasyonel; teorik ve pratik akıldan meydana gelen üçüncü düzey de rasyonel parçasını oluşturur. İrrasyonel parçanın rasyonel parçanın yol göstericiliğine gereksinim duyduğu açıktır. Çünkü ruhun irrasyonel parçası benlik dışı şey ve kişiler tarafından etkilenir. O, söz konusu dışsal etmenler karşısında, bir seçim ilkesinin yokluğunda, aşk veya nefretle, tutku veya sinirle tepki gösterir. Buna göre, seksüel arzular, kişinin başkalarına istekle yönelmesine ve bağlanmasına, sinirliliği ise kişi ve nesnelerden

uzaklaşmasına neden olur. Bütün bu arzu ve duygular, aşk ve nefret, tutku ve sinir, bir ölçüden ve yol göstericiden yoksun olduklarında, ya kişiyi bütünüyle baştan çıkararak onu insanlığından uzaklaştırıp özüne yabancılaştırır veya yalnızca sınırlı bir doyum sağlarlar. Örneğin, ne bir bitkinin ne de bir hayvanın, seçim ilkesi bir yana, seçim şansı vardır. Bir hayvanın davranışı, nesnesine ve amaca bağlı olarak, haz veya acıyla sonuçlanır. Sadece bu hayvansal düzeyle sınırlı kalındığında, haz iyi, acı da kötüdür. Bununla birlikte, hazla geçen yaşam, hazzın sağladığı gerçekleşme, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de sadece hayvanlara özgü olmak durumundadır. Dahası, haz hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi olmayıp insanın sadece kendisine değil de kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır.

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

İnsanın kendisine ait bir etkinliğinin ve belli bir işlevinin olduğu düşüncesi, Aristoteles'in kendi teleolojik metafiziğinin bir ürünüdür. Aristoteles tüm doğal organizmaları ereğe yönelmiş sistemler olarak görür. Buna göre, insanın işlevi ruhun akla uygun gerçekleşimi veya edimselleşmesi olup insan için gerçekten iyi olan, tam, kendisine yeter bir şey olarak *eudaimonia*, insanın form kazanması, yani ruhunun, onu başka varlıklardan ayıran parçasının tam bir etkinlik hali içinde, tümüyle gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. İnsanın nihai ereği olarak mutluluğun, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerekir. Buna göre, insanın kendisini gerçekleştirmesinin sonu-

cu olan mutluluk bütün insanların her şeyden çok peşine düşükleri bir hedef olmak durumundadır. Mutluluk, ikinci olarak, mutlak anlamda tam olmalıdır; yani ona, başka bir şeyin bir aracı olarak değil, bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncü olarak, o kendi kendisine yeten bir şey olmalıdır; diğer bir ifadeyle, o kendisini daha değerli kılacak başka hiçbir şeyle zenginleştirilmemelidir.

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

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

Ahlaksal erdemler pratik aklın ürünü olup ruhun arzu, istek ve iştahla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvansal düzeyini denetim altına alması ve ona yol göstermesi için gereklidirler. Bu erdemler, insanın kendisini filozof veya bilim insanı olarak gerçekleştirmesini değil de sorumlu ve karakter sahibi bir varlık olarak geliştirmesini sağlarlar. Başka bir deyişle bu erdemler, insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Çünkü insan diğer varlıklardan sadece rasyonel veya entelektüel etkinlik bakımından değil, fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi, eylemlerinden, bunlar denetlenebilir oldukları sürece, sorumludur. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendisine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık veya ahlaksal bir özne olarak potansiyel güçlerini yaşama geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak, rasyonel ve sorumlu özneler olarak özümüzü ifade ettiği gibi, insanın nihai ve en yüksek ereğine de hizmet eder. İnsan hayvansal doğasını yok sayamaz veya reddedemez; onun yerine onu akıl (pratik akıl) yoluyla denetim altına alabilir ve almalıdır. O; arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine bunları eğitip düzene sokmalıdır. Bunu başaramazsa insanlığından uzaklaşır. Bu yüzden ahlaksal erdemler, ifrata ve tefrite düşmeden, iki aşırı uç arasındaki “altın orta”yı bulmakta hizmet eden erdemlerdir. Fakat orta yol herkes için aynı olmadığı gibi, her eylem için de bir orta yol yoktur. “Altın orta”, koşullar değiştiği ölçüde, her insana göreli olur. Fakat hep bir “orta” vardır. Buna göre *cesaret* erdemi, korkaklık ile hesapsız atılganlık, *cömertlik* erdemi müsriflik ile cimrilik, *ağır-*

başlılık erdemi utangaçlık ile utanmazlık, *adalet* erdemi haksızlık yapma ile haksızlığa maruz kalma arasındaki doğru ortadır. Bunun dışında, doğaları gereği “kötü” olan eylemler, örneğin kin, hırsızlık, cinayet vb. eylemler için doğru orta hiçbir şekilde söz konusu olamaz; bunlar kendi başına kötüdürler.

e. Hazcılık (Hedonizm)

Mutlulukçu etik tipi içine giren alt tiplerden biri *hazcılık*tır (*hedonizm*). Bu etik tipine göre ahlaksal eylemin yönelmesi, gerçekleştirmesi gereken şey, eylemin yöneldiği “en yüksek iyi”, erek ve değer olarak hazdır (*hedone*). Haz, mutluluktur. “Doğru eylem”in ne olduğu da buna göre tanımlanır: Bir insan eylemi, özellikle ahlaksal eylem, ancak haz getiren veya hazzı amaçlayan bir eylemse “doğru eylem” olur. Haz ise, büyük ölçüde bedensel haz olarak anlaşılır. İnsan eylemlerinin nihai ereğinin bedensel haz olması olağandır. Çünkü insanlar yaratılışları gereği, doğallıkla acıdan kaçınıp hazzı yönelen, haz peşinde koşan varlıklardır.

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

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

f. Epikürosçuluk

Antikçağda "iyi"yi, "en yüksek iyi"yi mutluluk saymakla birlikte, mutluluğu bedensel hazza indirgeyen hazzcılıktan çok, hazzcılığın çok daha incelmış ve genişletilmiş bir biçimi olan, Epiküros'un temsil ettiği ve *niteliksel hazzcılık* olarak da adlandırılan etik anlayışın daha yaygın olarak benimsendiği belirtilir. Bu anlayışta, insanın ahlaksal eylemlerinin ereğinin yalnızca bedensel hazza ulaşmak olmadığı, hatta daha çok tüm yaşam süresi, tüm bir ömür göz önünde tutulduğunda, uzun vadeli yarar ve çıkarlarımızı gözetmemiz gerektiği, bu yüzden bir anlık ve gelip geçici hazların sağlayacağı geçici mutluluklar yanında ve hatta onlardan daha çok, sürekli mutluluk getirecek hazlara yönelmenin esas olduğu öğretilir. Şiddetli hazlar, yokluklarında, kendilerini tutkuyla aramaya ve böylece aynı şiddette acılara yol açarlar. Başka bir ifadeyle, şiddetli hazlara yönelen kişi, aynı yoğunlukta acılara da maruz kalmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla hazzcılığı Aristippos'un ılımlı hazzcılığıyla sınırlandırmak gerekir.

Aristippos insan eylemlerinin ereğini, en yüksek derecede ve şiddette hazlara ulaşmak değil, *en az acıyla yaşamayı sağlayacak en çok hoşnutluk durumuna ulaşmak* olarak belirlemişti. Mutluluk durumu, bir ılımlılık durumuydu.

Epiküros için de “en yüksek iyi” hazdır; ne var ki haz, Aristippos’un bedensel isteklerin, içgüdülerin, tutkuların doyumunu olarak sınırladığı niceliksel hazdan ibaret değildir. Gerçi haz, Aristippos’un belirttiği üzere, bir hoşnutluk ve ılımlılık yaşantısıdır. Ne var ki haz niceliksel hazla sınırlı değildir. Gerçi bedensel hazları asla ihmal etmemek gerekir, çünkü onlar zaten doğallıkla yöneldiğimiz hazlardır. Ne var ki onlar Aristippos’un sandığının tersine, tek bir tür değildirler; hazların bir başka türü daha vardır ki bunlara “tinsel hazlar” veya *niteliksel hazlar* adı verilebilir. Epiküros, Kirene Okulu’nun hazcılığından, niteliksel hazlara yer vermesi, hatta onları bedensel hazlardan daha önemli ve değerli saymasıyla ayrılır. *Niteliksel hazlar* zihinsel hazlar, entelektüel hazlar olarak da adlandırılabilirler. Başlıcaları yeme içmeyle sağlanan hazlar, seksüel hazlar olmak üzere bedensel hazlar ve salt doğal kaynaklı olmayan, zenginliğin ve lüksün sağladığı hazlar bir ömür boyu süremezler; buna karşılık öğrenmekten, düşünmekten, sanatsal etkinliklerde bulunmaktan vb. duyulan hazlar, entelektüel hazlar, niteliksel hazlar olarak sürekli olmaları bakımından ömür boyu mutluluğun esas kaynağı olurlar. Epiküros, bedensel hazları *kinetik hazlar*, entelektüel hazları ise *statik hazlar* olarak ayırmıştır. Sürekli mutluluk için kinetik hazlardan çok, statik hazlara yönelmek gerekir. Ayrıca Epiküros, kinetik hazlar olarak bedensel hazların bedensel gereksinimlerin doyumuyla sağlandığını, fakat tam bir doyuma ulaşmanın da asla gerçekleşemediğini belirtir. Öyle ki, bedensel hazların peşinde koşanlar hep doyumsuz kalırlar ve bu da onların acı çekmelerine yol açar. Oysa statik hazlar olarak entelek-

tüel hazların peşinde olanlar, uzun süreli, hatta bir ömür boyu devam eden hazlar yaşarlar. Entelektüel hazlar için de, daha Sokrates'in belirttiği gibi, bazı erdemlere gereksinim vardır ve temel erdem bilgeliktir. Bilge insan kendini tanıyan ve yaşamını dengeli sürdürmeyi bilen insandır. Aynı şekilde, bir diğer erdem, ölçülülük, şiddetli ve geçici hazlardan kaçınmayı, cesaret ise bilgi eşliğinde temelsiz korkulardan kurtulmayı sağlarlar.

g. Kinizm: Aldırmaz Mutlulukçuluk

Sokrates'in ardılları olan Antisthenes, Diogenes ve Krates tarafından temsil edilen Kinik Okul, Sokrates'in diğer ardıllarınca temsil edilen Kirene Okulu'ndan farklı olarak, mutluluğu insanın dışa dönük eylemlerinde, hazzı arayışında değil, tam tersine, içe dönük bir mutlak bağımsızlık hali içinde yakalamanın olanaklı olacağından hareket etmiştir. Mutluluk, bir kendine yetme ve mutlak bağımsızlık yaşantısıdır. Sokrates'in öğrencileri olarak kinikler de bir kozmolojiden, *kozmos-logos* özdeşliğinden yola çıkarlar. Bu yüzden ahlaksal yaşamı akla göre kurmak gerektiğini iddia etmeleri bakımından rasyonalisttirler.

Kinik Okul'un kurucusu Antisthenes, Sokrates'ten farklı olarak, bilgiyi ve bilimi ahlakın temeli yapmaz. Bilgi, ahlaklı yaşam için bir temel değil, sadece bir araçtır. Antisthenes, iç bağımsızlığı, dünya nimetlerinden uzak durmayı (acının yanında hazdan da kaçınma), kendi kendine yetmeyi mutluluk için gerekli koşullar olarak sıralamıştır. Tabii ki bu sıralananlar, mutluluğa götürecek insani yetenekler, beceriler olarak erdemlerdir. Bu nedenle kiniklerin ahlak öğretisi, büyük ölçüde bir erdem öğretisi olarak karşımıza çıkar. Mutluluk, sayılan bu erdemler yardımıyla insanın isteklerinden, arzularından bağımsızlaşması durumudur; arzunun, isteğin yokluğudur. Mutlu olmak hiçbir şey karşısında tasa duymamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi

gerektirir. Bir şeye gereksinim duymamak, aynı zamanda bu dünyaya boşvermek, ona sırt dönmektir. Doğaya uygun yaşamak, en temel gereksinimler dışında tüm gereksinimleri yapay ve kışkırtıcı şeyler olarak ortadan kaldırmakla sağlanır. Antisthenes, bunu gerçekleştirmenin bir çeşit inziva ve çilekeşlikle sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu dönemi geçiren insan, başkalarının ahlaksal görüşlerine ve iddialarına ancak dudak bükerek, aldırılmaz. Mutlak bağımsızlık, başkalarıyla hiçbir şekilde bağ kurulmamasını gerektirir. Dış etkiler ve bağlar, aldırılmazlıkla sağlanmış mutluluğu zedeler, giderek ortadan kaldırır. Bilge kişi, ne başkalarının görüşlerine aldırır ne de yurttaşlığın getirdiği sorumlulukları yerine getirir. O, köle bile olsa, aldırılmazlığının getirdiği mutluluğunu yaşamayı sürdürür.

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

h. Stoacılık

Stoacılık bazı bakımlardan Kinik Okul'un görüşlerini benimseyen filozofların geliştirdikleri bir ahlak öğretisini içerir.

Grek kozmolojisinde gördüğümüz, evrenin rasyonel ve erekli bir yapıya sahip olduğu görüşü, stoacılığın da benimsediği bir görüştür. Kozmik bütünün bir parçası olarak insan, bu bütüne hâkim olan rasyonel/erekli yapıyı, ahlaksal yaşamında da örnek ve model olarak almalıdır. Tabii ki stoacılıkta da insan eylemlerinin “en yüksek iyi” olarak mutluluğa yöneldiği belirtilir. Stoacılığın kinizm, hazcılık ve Epikürosçulukla ortaklaşa paylaştığı görüş, onların da mutluluğu “akıl yoluyla doğayla uyum içinde yaşamak”ta bulmalarıdır. Ne var ki onlar “doğayla uyum içinde yaşama” konusunda, Kireneliler ve Epiküros’tan çok, kiniklere yakın dururlar. Evrenin akla uygun bir düzeni vardır. Başka bir deyişle evrene, *kozmosa* akıl, *logos* hükmeder; ona düzenini ve işleyişini o verir. İnsan da evrenin bir parçası olarak aynı akılsal düzen ve işleyiş altındadır. Başka bir deyişle, *makrokozmos* olarak evren yanında insan da bir kozmos, bir *mikrokozmostur*. Ne var ki bedensel güdü, itki ve etkilenimler, evrendeki akılsallıktan sapmalar olarak, insanın doğal düzenine uymayan davranışlarda bulunmasına yol açarlar. Özellikle aşırı istekler, tutkular, duygulanımlar insanın ruhsal dengesini bozar ve onu mutsuzluğa sürüklerler. Bu nedenle mutluluk, insanın kendi ruhunu her türlü isteğe, tutkuya, duygulanıma açık tutmasıyla, örneğin şiddetli hazlara yönelmesiyle sağlanmaz; tam tersine, bunlar mutsuzluk getirirler. O halde insan, aklını kullanarak ölçülü yaşamalı, ruhsal dengesini zorlayan istek, tutku ve duygulanımlarını bastırabilmeli, onları denetleyebilmelidir. “Doğru eylem”, buna göre, doğa düzenini gözetken akılcı eylemdir. *Erdem*, insanın akıl yoluyla doğa düzenine boyun eğme, kendini denetleyebilme yetenek ve becerisidir. Doğa yasası (*nomos physikos*) aynı zamanda potansiyel ahlak yasasıdır.

Başlıca temsilcileri Kıbrıslı Zenon, Kleanthes, Krissippos ve Marcus Aurelius olan stoacılık, doğayla ancak onun düzenini ve

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

Stoacılığın da esas itibariyle bir erdem öğretisi olarak karşımıza çıktığını belirtebiliriz. Doğaya uygun yaşamak, diğer mutlulukçu öğretilerin çoğunda belirtildiği gibi, başlıca erdem olarak *bilgeliliği* gerektirir. Ayrıca doğanın gidişatını, ondaki düzeni tam bir rıza ile kabul etmek olarak tanımlanan öbür önemli erdem, *tevekküldür*. Doğanın akışına müdahale etmek boşuna olduğu gibi, aynı zamanda yanlıştır ve insanı mutsuzluğa sürükler. Bilgelik de zaten büyük ölçüde tevekkül sahibi olmak anlamına gelir. İnsanda istikrarsızlık ve dengesizliğe yol açan duygu ve tutkular aslında doğanın rasyonel ve ereкли yapısına aykırıdır ve bunların karşısında bir ruhsal bağımsızlık elde etmek gerekir. Bu yönden kinizme yaklaşan stoacılık, ne var ki, kinizmin toplum dışılığı savunan, münzevi ahlaksal yaşam anlayışını benim-

semez. Tam tersine, stoacılığa göre, evrendeki rasyonel düzen ve erek, insanı toplum içinde görevler yüklenip bunları yerine getirmeye sevk eder. Bu vurguyla stoacılar felsefe tarihinde *doğal hukuk* düşüncesinin de ilk temsilcileri olmuşlardır.

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

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

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

Azat edilmiş bir köle olan Epiktetos, stoa ahlakının sert bir temsilcisi olarak tanınır. Bir stoacı olarak bağımsız, sade, mazbut bir yaşam sürmüş ve kendisine rehber olarak Sokrates'i, Grek stoacılığının temsilcilerini, özellikle Diogenes'i seçmiştir. Epiktetos, *irade* (istenç) kavramını etiğe genişliğine sokmasıyla da tanınır. Ona göre iradeden bağımsız bir "iyi"den ve "kötü"den söz edilemez. Yine ona göre insanın yapabileceği ve yapamayacağı şeyler vardır. İnsan yapamayacağı şeylerin olmasını da tabii

ki önleyemez. O, yapamayacaklarının bilincinde olmalı, yapabileceği şeyleri bilmeli, istencini bu yolda kullanma erdemine, bilgeliğe sahip olmalıdır. İnsanın özgürleşmesi, yapabileceklerinin ve yapamayacaklarının bilincinde olmasından ve duygu ve tutkularını kontrol edebilmesinden geçer. Bilgelik, bir yönüyle, olaylara hiçbir zaman tam hâkim olamayacağımızın bilinciyle, tevekkül sahibi olmaktır. İnsan, dünya denen tiyatro sahnesinde sadece bir oyuncudur. Oyunu o yazmamıştır, rolünü kendisi belirlememiştir. Onun rolü, tanrı ya da kozmosa egemen olan ilke tarafından belirlenmiştir. O sadece kendi arzu ve tutkularını akıl yoluyla denetleyebilir, mutluluğunun kaynağı olan bağımsızlığını da böyle elde edebilir.

Marcus Aurelius, Roma imparatorudur ve *Kendime Bakışlar* adlı eserinin de ortaya koyduğu üzere eser, Aurelius'un kendisini tam bir stoacı disiplinle eleştirmeye ve denetlemeye çalışmasının öyküsüdür. Stoa ahlakı, insanın kendisiyle sürekli hesaplaşmasını, kendisini stoacı ilkelere göre yargılamasını gerektirir. Aurelius'un en çok eleştirdiği zaaf ve duygular, ölçsüzlük, kendini öfkeye kaptırma, her işi olurluna bırakma ve kendini beğenmişliktir. Marcus Aurelius'a göre tanrı, insana ödevini yerine getirecek yetenekleri, erdemleri vermiştir. O ancak bunları kullandığı sürece ahlaklı ve mutlu olabilir. Stoacılık, ona göre aynı zamanda alçakgönüllüğün de öğretisidir. Marcus Aurelius, ayrıca tüm stoacılarda olduğu gibi ruhun ölümsüzlüğüne de inanır.

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

i. Yararcılık

Hedonizm de, *eudaimonizm* de, stoacılık da temel karakteristikleri bakımından *bireyci* öğretilerdir. Bunlarda *tek kişinin* mutluluğu en büyük erek ve eylemin dayandığı ilke olarak “en yüksek iyi”dir. Antikçağda geliştirilmiş ve yaygınlaşmış olan bu öğretiler, yeniçağın etik öğretilerini de etkilemişlerdir. Antikçağın mutlulukçu öğretilerinden etkilenen ve Anglosakson dünyasında yaygınlık kazanmış olan bu modern öğretileri *yararcılık* (*utilitarizm*) adı altında toplamak olanaklıdır. Gerçi bu öğretilerde antikçağın kozmolojik metafiziğine yer verilmez; hatta bunlarda her türlü metafiziğe karşı bir tepkiye rastlanır. Bununla birlikte antikçağ öğretilerinde olduğu gibi, bunlarda da kalkış noktası yine insan doğasıdır, insanın ahlaksal yaşamını doğal yaşamının bir uzantısı kabul etmektir. Yararcı öğretiler, kendi doğalcı tutumları doğrultusunda, tüm ahlak ilkelerinin, tüm değerlerin temelinde psikik etkenlerin yattığını ileri sürerler. Buna göre, antikçağın mutlulukçu öğretilerinde olduğu gibi, bu öğretilerde de tüm insanların kendi mutluluklarının peşinde koştukları kabul edilir. Bununla birlikte, yararcı öğretileri antikçağın öğretilerinden ayıran bir yön de vardır. Antikçağın mutlulukçu öğretileri, bireyci olmaktan da öteye, bencil (*egoist*) öğretilerdir; tek kişinin mutluluğuna odaklanırlar. Buna karşılık yararcı öğretilerin önemli bir kısmında tek kişinin kendi başına mutluluğa erişemeyeceği, tek kişinin mutluluğunun toplum içinde ve *toplumsal yarar* çerçevesinde gerçekleşebileceği düşünülür. Hatta bu yararcı öğretiler, bireyci olma adına antikçağın öğretilerinden daha fazla layık oldukları gibi, *yarar* kavramını toplumsallık zemininde düşünmüş olmaları bakımından hem bireyci, hem toplumcu yönleri birlikte içerirler.

Yararcı öğretiler, çok büyük ölçüde yeniçağ İngiliz felsefesinden çıkmış öğretiler olarak görünürler. 20. yüzyılda İngiliz-

ce konuşulan ülkelerde, Anglosakson dünyasında ortaya çıkan pragmatizm ve operasyonalizm gibi öğretiler de büyük ölçüde yararçı öğretilerin birer devamıdır.

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

Bacon'ın kendisi bir ahlak öğretisi, bir etik teori geliştirmemiştir. O, yararcılığa giden yolu hazırlamış, yararçı öğreti ise Hutcheson, Bentham ve özellikle John Stuart Mill'in ellerinde geliştirilmiştir. Yararçı öğretiler, insanın, doğası gereği bencil ilgi ve eğilimlere sahip bulunduğu ve onun bu bencil istek ve eğilimlerini, bedensel ve psikik ihtiyaçlarını, tutkularını doyurmak, böylece mutluluğa ulaşmak peşinde olduğu noktasından hareket ederler. Öyle ki yararçı öğretileri kalkış noktaları itibariyle hazcı öğretilerden ayırt etmek ilk bakışta kolay değildir. Yararçı öğretilere göre, insanın başkaları karşısındaki ilk tavrı, doğadan gelen bencilliğine uygun bir tavidir. İnsan, doğası gereği bencildir ve onun bu bencilliği hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamaz. Ne var ki aynı insan, zayıf bir doğa varlığıdır da. Onun güçlü pençeleri, keskin dişleri, kalın postu vb. yoktur. Za-

yıf bir hayvan olarak o, yine bencilce bir isteğini, güvenlik içinde yaşama isteğini, ancak sürü halinde yaşayarak sağlayabileceğini anladığı anda birlikte yaşamının koşullarını da üretmek, yani toplumsallaşmak zorunda kalmıştır. Böylece onda, ister istemez, doğuştan getirdiği bencil eğilimler yanında bir de *başkalarını gözetme* denen bir ilgi oluşmuştur. Gerçi bu başkalarını gözetme ilgisinin sonradan edinilmediğini, doğuştan olduğunu söyleyen yararçı öğretiler de vardır. Örneğin Shaftesbury, bu ilgiye, *özgeci* (diğerkâm, *altruist*) bir duygu halinde doğuştan sahip olduğunu belirtir. (Sonra göreceğimiz gibi, *özgecilik* –diğerkâmlık, altruizm– aşırı bireyci olmayan tüm öğretilerin kalkış noktasında yer alır.) Samuel Butler da Shaftesbury gibi düşünür. Butler’a göre de insanda doğuştan gelen bir *kendini sevme* (*self-love*) eğilim ve ilgisi yanında, yine doğuştan gelen bir *türdeşlerinin iyiliğini isteme* (*benevolence*) eğilim ve ilgisi vardır. Butler’a göre bu iki eğilim ve ilgi, insanın ahlaksal yönünü oluşturan temel dayanaklardır. Çünkü insanın tüm ahlaksal eylemlerini bu iki eğilim ve ilgi aynı anda etkili olmak suretiyle yönlendirirler. Başka bir deyişle, bu iki eğilim ve ilgiden bağımsız bir insan eylemi yoktur. Başkalarına yönelik olmadığını, salt kendimize yönelik olduğunu düşündüğümüz, öyle sandığımız eylemlerde bile bu iki eğilim ve ilgi etkilidir. Bu demektir ki kendi iyiliğimizi istemek de başkalarının iyiliğini istemekle, eğilim ve ilgi olarak aynıdır. Ve zaten Butler’a göre bu iki eğilim ve ilgi birbirini hiçbir zaman dışta bırakmazlar. Kendini sevme eğilimi ve ilgisi, *tek kişinin mutluluğunu* o kişinin tüm yaşamı için tek erek kılarken; türdeşlerinin iyiliğini isteme eğilimi, ilgisi, aynı ereği tüm topluma yayılmış, tüm toplum için geçerli bir erek, bir “en yüksek iyi” yapmak ister. Öyle ki, eylemlerimiz tüm toplumun iyiliğini de gözetken eylemler oldukları sürece tek kişi açısından da *yararlı* olabilirler. Daha sonra Hutcheson’ın, Butler’ın bu düşüncelerini, *çok sayı-*

da insanın en büyük oranda mutluluğu formülü altında topladığı görülür. Ondan sonra Bentham, Hutcheson'ın bu formülünden hareket ederek bir toplumsal yarar etiği geliştirmeye çalışmıştır.

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

Locke da bu konuda Hobbes gibi düşünür. O da ahlak fenomenini doğal durumdan toplumsal duruma geçiş gerekliliğinin bir ürünü olarak değerlendirir. Hobbes ve Locke, daha sonra Shaftesbury ve Butler'ın doğuştan sahip olduğumuzu söyledikleri *özgeci* (diğerkâm, *altruist*) eğilim ve ilginin, sonradan ve karşılıklı yarar gözetilerek oluştuğunu söylerler ve hatta bir ahlakın oluşabilmesinin ancak sonradan edinilen böyle bir *özgecilikle* olanaklı olacağını ileri sürerler. Fakat onların burada ele almakta olduğumuz yararcı öğretiler açısından önem ve değeri, özgeci olunmadan yarar, özellikle *karşılıklı yarar* fikrinin ortaya çıkamayacağını vurgulamış, bu suretle ahlak fenomenini, özel-

likle ahlakın kaynağı problemini bir ölçüde sosyolojik diyebileceğimiz bir tutumla ele almış olmalarıdır.

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

Yararcı öğretilerde şu temel yönleri ayırt edebiliriz:

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

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

“Doğru Eylem” Problemini Başat Sayan Etik Tipleri

a. Kant’ın Ödev Etiği (Deontolojik Etik)¹

Etik tarihine bakıldığında, antikçağdan yeniçağda Kant’a kadar etikte başat problemin “en yüksek iyi” problemi olarak kaldığı ve çözüm denemelerinin mutlulukçu bir çizgiyi izledikleri görülür. Hazcılıktan, Epikürosçuluktan, stoacılıktan, yeniçağın yararcı, pragmatist ve operasyonalist öğretilerine kadar tüm öğretilerde en yüksek iyi “mutluluk” olarak görülür ve bu mutluluk, bedensel haz, sürekli hoşnutluk durumu, doğaya akıl yoluyla uyum göstermeyle ulaşılan dinginlik, bireysel yarar, toplumsal yarar vb. olarak değişik şekillerde tanımlanır. Örneğin etiğin kurucusu olarak gördüğümüz Aristoteles de bir ahlakçı tavrıyla, insan yaşamının, özellikle ahlaksal yaşamın ereğinin mutluluk olduğunu öğretir; fakat yine de etikçi yanının ağır bastığı bir tavırla, mutluluğun ne olduğu konusunda hiçbir uzlaşım olmadığını da belirtmekten geri kalmaz. Öyle ki ahlakçı Aristoteles’i etikçi Aristoteles uyarır ve frenler gibidir.

İşte Kant, etiğin temelini, üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan “mutluluk” gibi bir ereğe bağlamanın yanlış olacağından hare-

ket eder. Başka bir deyişle, adı “mutluluk” olarak konulmuş olsa da *herkesin* üzerinde uzlaşacağı bir “en yüksek iyi” yoktur. O halde, etik için bir temel aranacaksa, bu temel başka bir yerde aranmalıdır. Kant, daha önce *Salt Aklın Eleştirisi* adlı kitabında gerçekleştirdiği teorik akıl analizi ile, bilginin oluşumunu sağlayan *a priori* temeller olarak zihin kategorileri ve duyarlık formlarını ele almıştı. Bunlar bilginin oluşumunu sağlayan *a priori* temeller, bilgi yapıcı yasalar, epistemolojik formlardı. Şimdi Kant, etik alanında gördüğü ve hiçbirinin sağlam ve genelgeçer temellere dayanmadığını saptadığı öğretiler çokluğu karşısında, etiğin de *a priori* temelleri olabileceği sayılısıyla yola çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle Kant’a göre, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için aynı olan, herkes için geçerliliğe sahip bulunan *a priori* bir temelin, bir yasanın bulunması gerekir. Kısacası etik, ancak genelgeçer bir yasaya dayandığı takdirde biricik ve evrensel bir etik olabilir. Böylece Kant, ilk kez sofistler ile Sokrates ve Platon arasında ortaya çıktığını ve daha sonra hemen tüm etik tarihinde karşılaştığımızı daha önce belirttiğimiz *etik rölativizm-etik mutlakçılık* (evrenselcilik) karşıtlığında mutlakçıların, evrenselcilerin yanında yer almış da olur.

Etik için aranan ve mutlak geçerliliğe sahip evrensel yasa, nasıl bir yasa olacaktır? Bu yasa öyle bir yasa olmalıdır ki, bu yasaya uyan tüm insan eylemleri “ahlaksal” olabilsin. Doğa yasası gibi genelgeçer, evrensel olacak; ama bu kez doğa için değil de ahlaksal yaşam için düşünülmüş böyle bir *ahlak yasası* nasıl konumlanabilir? Sorunun böyle sorulmuş olması, Kant’ın doğa yasası örneğine göre düşündüğü böyle bir ahlak yasasının doğa yasası gibi *olan* bir şey değil, bir *olması gereken* olarak tasarlandığını gösterir. Başka terimlerle ifade edilecek olursa, doğa yasası *verili* bir şeyken; ahlak yasası *verilenmiş* (*gegeben*, *given*), bu da demektir ki doğal belirlenim içindeki insanın sonradan rasyo-

nel yoldan tasarlayıp uygulamaya sokmaya çalıştığı bir yasadır. Kant'a göre böyle bir ahlak yasası, insanın hem kendisi için istemiş ve kendisine koymuş olduğu, eylemlerini ona göre yönlendirdiği bir *bireysel ilke* hem de aynı zamanda başkalarının da isteyebileceği ve başkalarının da kendilerine koymuş oldukları, eylemlerini ona göre yönlendirdikleri bir *genel ilke* olarak konumlanabilir. Böyle bir yasayı ise, ancak *özgür* bir insan *isteyebilir*. Özgürlük zaten insanın isteyerek, yani istencini (iradesini) harekete geçirerek kendisine yasa koymasından (*otonomi*; *oto*: kendi, *nomos*: yasa) başka bir şey de değildir. Ahlak yasası bir “en yüksek iyi” de değildir. “İyi”, ancak böyle bir yasayı isteme ve ona uymada kendini gösterebilir.

Bu belirlemelere göre, ahlaksal yaşam ancak *istenç* (irade) ve *ahlak yasası* olarak iki temele dayandırılabilir. Bu demektir ki bu temellerden yoksun bir yaşam ahlaklılık taşımaz. Çünkü herhangi bir ilkeye veya buyruğa isteyerek (iradeyle) bağlanmadan ve sadece bu ilke veya buyruğa sorgusuz sualsiz boyun eğerek yapılan eylemlerle yetinildiğinde veya sadece doğal duygulanımlara ve güdülere göre hareket edildiğinde, böyle bir durum olsa olsa bir *legalite*, kendini mevcut ve yaygın olarak kabul görene uyarlama durumu olabilir, bir *moralite* (ahlaklılık) durumu olmaz.² Öyle ki doğal eğilim, güdü ve itkilerle, psikik motiflerle ve toplumsal alışkanlıklarla, irdelenmeksizin benimsenmiş ve içselleştirilmiş, kemikleşmiş törelere uyarak yapılan eylemler hiçbir şekilde *moralite* taşımazlar.

Görülebileceği gibi, Kant yaptığı bu *moralite* tanımıyla, insanın doğallığını çıkış noktası yapmış tüm etik öğretilerini yadsır; onları ahlaklılık alanının dışına atmış olur. “Mutluluğu” “en yüksek iyi” saymak, onu erek haline getirmek, Kant'a göre tamamen yanlıştır. Ahlaklılık “mutluluk” ile ilgili bir şey olamaz. Çünkü insan mutluluğa zaten doğal eğilimleri, güdülerini,

arzularının yönlendirmesi altında ulaşabilmektedir. Mutluluğa ulaşma konusunda, özellikle mutluluğu bedensel haz ve arzuların tatmini olarak anladığımızda, hayvanlardan herhangi bir ayırımımız yoktur; çünkü hayvanlar da doğaları gereği böyle bir mutluluğu kovalarlar. Ahlaklılığı mutluluğa endekslediğimizde, ahlaklılık artık sadece insana ait bir fenomen veya durum olmaktan çıkar; toplu halde yaşayan, özellikle eşeyli yoldan üreyen tüm hayvanlar için de geçerli bir fenomen veya durum olurdu. Bu nedenle Kant, ahlaklılığı sadece insana özgü bir fenomen veya durum olarak kurabilmek, temellendirebilmek için insanın doğal yanından az çok özerk olduğunu düşündüğü öbür yanından, *akıl sahibi varlık* veya kendisinden sonra genişliğine kullanılan bir terimle, *akıl sahibi varlık* olmayı sadece bir yön olarak içeren *tinsel varlık* olarak insandan yola çıkmak ister. Biz doğal yanımızdan belli ölçülerde bağımsız bir yaşam biçimini akıl sahibi varlık olarak gerçekleştirme olanağına sahibizdir. Bu olanağı kullanıp kullanmamak bize kalmıştır. Bu olanağı kullanmadığımız sürece bir doğa varlığı olarak kalırız. Bu olanağı kullanmaya başladıkça, yani “Aklını kullanma cesaretini göster!” buyruğuna uyduğumuz sürece, kendimizin yaptığı ve isteyerek uyduğu bir evrensel ahlak yasasının buyruğu altında yaşamaya geçer, yani *ahlaksal varlık* olabiliriz. Buradan hareketle *tinselliği* de tanımlayabiliriz: *Tinsellik*, insanın kendi akli, duyguları, istekleri, tutkuları, düşünceleri, ideleri ve idealleri, kurumlaştırmaları vb. doğrultusunda, kendi düşüncesi ve emeğiyle ortaya koyduğu her şeydir. *Ahlaklılık* da anlaşılacağı üzere tinselliğin en önemli bileşenleri arasında yer alır.

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

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

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

Demek ki ahlak yasası doğa yasası değildir; onun belirleyiciliği doğa yasasınınki gibi zorunlu değildir. Ahlak yasasına uymak bizim için bir zorunluluk değil, bir *ödev*dir. *Ödev*, tanım gereği, yapmayı, yerine getirmeyi kendi istencimizle üstlendiğimiz, sorumluluğunu üzerimize aldığımız bir buyruktur. Onu görevden ayıran da budur. *Görev* de gerçi bir *ödev*dir; o da yapmayı, yerine getirmeyi üstlendiğimiz, yerine getirme sorumluluğunu üzerimize aldığımız bir buyruktur; fakat burada yapmamız gereken, bizim dışımızda, bir otorite (devlet, kurum, aile büyüğü vb.) tarafından bize buyrulmuştur. *Ödevde* tam bir *otonomi* varken, *görevde* *otonomi* ve *heteronomi* bir aradadır. Yine de *görevdeki* *heteronomi*, doğa yasalarının dıştan belirleyiciliğindeki *heteronomi* değil, insan dünyasında ve insanlararası-

lık zemininde gerçekleşen bir heteronomidir. Dolayısıyla, kendi dışımızdaki bir otoritenin buyruğu olarak görev, kendisini tam anlamıyla içselleştirerek, benimseyerek ve özgürce onaylayarak yerine getirdiğimiz sürece ödevle dönüşür. Aksi halde aynı görev, isteksizce katlanılan bir angaryaya dönüşebilir, hatta bir çeşit zulüm olarak hissedilebilir.

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

Kant, ahlak yasasını, birer formül halinde, aşağıdaki cümlelerle betimler:

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

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

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

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

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

Kant için ahlak yasası şu veya bu somut duruma uygun bir içeriğe sahip değildir. Ahlak yasası içerikli değil, formel bir yasadır. Böyle bir yasayı hazza, mutluluğa, yarara vb. göndermeler yaparak somutlaştıramayız. Çünkü haz, mutluluk, yarar vb. insanın nedensellik yasalarınınca belirlenmiş doğal yanına ait şeyler olarak, varoluşlarını heteronomiden alırlar. Dolayısıyla bu türlü içerikler, özgür insanın istençli olarak yönlendiği değil, doğal insanın istençsiz olarak yönlendirildiği ve tam da bu yüzden ahlaklılık taşımayan içeriklerdir. Ahlaklılığın biricik göstergesi, yineleyelim, insanın kendi istenciyle ve aklıyla kendine koymuş olduğu yasanın buyruğuna girmesidir. Bu yasa, bir doğa yasasının *zorunluluğuna* sahip değildir. Fakat bu yasa, onu kendisine koyan insan tarafından tıpkı doğa yasasıymış gibi zorunluymuşçasına konumlanır. Dolayısıyla ondaki zorunluluğun kaynağı doğa değil, biziz. Ahlak yasası bize kendisine uymamız gerektiğini buyurur; ona uymak bize bir *ödev* olarak görünür.

Bu yüzden, doğa yasasını *zorunluluk* (*müssen*) tasarımı altında düşündüğümüz halde, ahlak yasasını *gereklilik* (*sollen*) tasarımı altına sokarız. Doğada olup biten her şeyi tek bir sözcükle “olan” olarak adlandıırırsak, ahlak yasasının bize buyurduğu şey, bir “olması gereken” olarak adlandırılabilir. Zaten *ödev* teriminde de eylemlerimizi bir *olması gerekene* göre yönlendirmemizin vurgulandığı açıktır. Burada bu *olması gereken*, yine de bir *neden* konumundadır. Fakat onu doğal nedenden ayıran, onun özgürce tasarlanmış ve konulmuş olmasıdır. Bu nedenle Kant için ahlaklılık, *özgürlükle gelen bir nedensellik* doğrultusunda varoluş kazanabilir. Eylemlerimizi “doğru eylem” kılan, onların özgürlükle gelen bir nedenselliğe tâbi olmalarıdır. Böyle bir nedensellik türü, yineleyelim, doğada yoktur, ancak ahlak alanında, tinsel dünyada bulunur.

Tüm bu belirtilenler, Kant’ın *ödev* etiğinin etikte temel problemin “doğru eylem” problemi olduğu sayılıştısını benimseyen bir anlayışın ürünü olduğunu da gösterebilir. Kant etiğinde *doğru eylem*, istençle ve akılla, bu demektir ki özgürce konan bir *ödev*in gereğini yerine getirmeye yönelik eylemdir ve sadece insana özgü ve insana aittir. Başka bir ifadeyle, *doğru eylem*, *ödevi gerçekleştirmeye yönelik eylemdir*. Şu da anlaşılır ki, Kant için etik, *doğru eylemin ne olduğu sorusunu yanıtlama girişimidir*.

Ahlak yasasının içeriksiz olduğunu belirtmiştik. O, hem bireysel bir ilke hem de herkesin isteyebileceği ve onaylayabileceği bir genel ilke olarak, formel bir yasadır. Bununla birlikte o, her somut durum için uygulamada geçerli kılınabilir de. Örneğin bir dükkândan bir ödeme yapmadan mal alınamaz. Çünkü herkes böyle yaparsa, ekonomik, toplumsal, hukuksal ve ahlaksal bir yaşam oluşturulamaz. Böyle bir durumu ise, ne bireyler ne de genel olarak toplum ister. Bu yüzden salt, formel, içi boş, hiçbir belirli durum için somutlaştırılamayacak olan bu

yasa, ancak kendisine tek tek her bir eylemimiz için bir ölçüt olarak başvurulduğunda bir işlev yüklenebilir, uygulamaya ışık tutabilir. Tüm bu nedenlerle Kant etiğine ödev etiği (deontolojik etik), *gereklilik etiği* adları yanında *formalist etik* adı da verilmiştir. Kant, formel bir yasa olarak ahlak yasasını, nasıl ki zihin kategorileri teorik aklın *a priori*'leri iseler, "pratik aklın *a priori*'si" olarak konumlamak ister. Özgür istencin ve pratik aklın meyvesi olan bu yasa'yı *a priori* kılan bir başka önemli yön de onun bir "istenemeyen yasa" da olamamasıdır. Ahlak yasası istenen ve istendiği için kendisine bağlanılan bir yasadır. İstenmeyen bir yasa ahlak yasası olamaz. Fakat ahlak yasası aynı zamanda kendisine karşı durmayı "isteyemeyeceğimiz" bir yasadır da. Örneğin bir kimse birisinden borç para aldığı anda borcunu ileride ödemeyi hiç düşünmediği halde en kısa zamanda ödeyeceğine dair yalan söyleyebilir, hatta ödeyeceğine yalan yere yemin bile edebilir. O bunu birkaç kez tekrarlayabilir ve her seferinde borç para aldığına bakarak, sonunda şöyle bir ilkeye bile ulaşabilir: "Geriye ödemeyeceğini bile bile borç para isteyip alabiliyorsan; geriye ödeyeceğine dair söz vermelisin." Diyelim ki o kimse böyle bir ilkeyi bir ahlak yasası olarak benimsemiş olsun. Ne var ki, o bu ilkeye göre eylemde bulunmaya devam ettiğinde, bir süre sonra ona kimse borç para vermemeye başlayacaktır. Çünkü o, kendi istenciyle kendisine bir ilke koymuştur gerçi; fakat bu ilke başkalarının da kendi istençleriyle kendilerine koydukları bir ilke haline gelmediğinden, daha doğrusu gelemediğinden, asla bir ahlak yasasına dönüşemeyecektir. O kimse de en nihayet, kimse-den borç para alamayacağını anladığında, kendisine koyduğu ve bir ahlak yasası haline getirmek istediği bu ilkeyi bizzat kendisi artık "isteyemeyecektir"; başkalarının istemediği bir ilkeye göre yönlendirdiği eyleminin de "doğru eylem" olmadığını görecektir.

Kant etiğinin etik tarihinde bir dönüm noktası olduğunu

belirtmiştik. Gerçekten de Kant'tan sonra Kant'la tartışmak, genel olarak felsefede, özel olarak etikte, başlıca uğraşlardan biri olmuştur. Örneğin hemen aşağıda ele alacağımız *değer etiği* de ve daha sonra üzerinde duracağımız *özgürlük etiği* de hem Kant'tan hareket eden hem de Kant'la tartışan etikler olmuştur. Kant'ın "özgürlük" kavramını tanımlayışı kendisinden sonraki etikler için büyük ölçüde kalkış noktalarından birini oluşturmuşsa da onun hiçbir doğallığa, özellikle insanın duygu, heyecan, arzu dünyasına yer vermeyen formalizmi, ağır eleştirilere uğramıştır. Örneğin Schiller, Kant'ın ahlak yasasını konumlayış tarzındaki bu sertliği çok ağır bir biçimde eleştirmiş ve bu yasanın despotluğunun korku verici olduğunu söylemiştir. Schiller'e göre, insanın kendisine özgürce koyduğunu düşündüğü ahlak yasasına bağlılığı öylesine bir bağımlılığa dönüşebilir ki ahlaksal özgürlük, insanın kendi kendisini mahkûm ettiği görkemli bir kölelik haline gelebilir. Hegel'e göre, ahlak yasasının bu formel geçerliliği, her tarihsel dönemde birbirleriyle durmadan çatışan çok çeşitli ahlak ilkeleri ve ahlaksal değerler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıramaz. Hegel için Kant etiği, tarihselliği ihmal eden, hatta tanımayan bir etiktir. Max Scheler, Hegel'den de etkilenerek, Kantçı formalizmin ahlaksal yaşamın çok açık bazı fenomenlerini bile açıklamaktan uzak olduğunu belirtir. Tüm bu eleştirilerin haklı yönleri vardır ve biz de ileride bu eleştirilere yer vereceğiz. Yine de Kant etiği, bu eleştirileri yapanları da derinden etkilemiş, hatta onlara belli ölçülerde yön vermiş bir etik olarak, formel düzeyde de olsa etiğin dayanacağı bir temel ilkeye işaret etmiş olması bakımından, etkileri hâlâ sürmekte olan bir etiktir.

b. İçerikli Değer Etiği (Aksiyolojik Etik)

İçerikli değer etiği, hem Kant'tan etkilenmiş hem de Kant'la

sürekli tartışma içinde geliştirilmiş olan bir etikdir. Bu etik, Kant'ın ahlaklılığı konumlayış tarzını ve otonomi düşüncesini korumakla birlikte Kant etiğinin *formalist* niteliğine karşı çıkar. Hermann Lotze, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert gibi filozofların katkıda bulundukları bu etik, esaslı olarak Max Scheler tarafından geliştirilmiş, daha sonra Nicolai Hartmann tarafından sistematize edilmiştir.

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

İşte Scheler, Kant'ın bu otonomi düşüncesini korumakla birlikte onun ahlak yasasını içi boş, formel bir yasa olarak belirlemiş olmasına şiddetle karşı çıkar. Scheler için Kant, ahlaklılığı duygularından, isteklerinden, arzularından, heyecanlarından, sevgilerinden, nefretlerinden vb. arınmış bir varlığa, bu anlamda içeriksiz (*immateryal*) bir akıl varlığına, yani bir "X"e bağlıyordu. Örneğin Kant için dostluk, sevgi gibi şeyler ahlaksal bir nitelik taşımazlar; onlar duygusal (*emotional*) şeyler olarak insanın doğal eğilimlerinden kaynaklanırlar ve bu yüzden insanın duygusal yaşamının herhangi bir ahlaksal nitelik taşıdığı asla ileri sürülemez. Kant'ın neden dolayı tüm mutlulukçu/yararcı etikleri yadsıdığını hatırlayalım. Örneğin Kant şöyle demiştir: "Gereksinimlerimizin kaynağı olan eğilimlerin mutlak bir değeri yoktur ki onlar arzu edilebilsinler. O halde, onlardan tamamen kurtulmak her akıl sahibi varlığın arzusu olmalıdır." İşte, Scheler'in "X" dediği tam da Kant'ın böyle tanımladığı bir insandır. Akıl sahibi olarak bu insan, sanki somut bir dünyada yaşamayan, hissetmeyen, acıları, sevinçleri, sevgileri, umutları,

özlemleri, nefretleri, aşkları, tutkuları, heyecanları vb. olmayan formel bir yaratıktır. Oysa Scheler'e göre, insanın *somut ahlaksal yaşamı* tam da bunlarla örülüdür. Başka bir ifadeyle, insanın somut ahlaksal yaşamını ele alabilmek için tam da onun akıl varlığı olmaktan önce bir *duygu varlığı* olduğunu görmek gerekir. Bu demektir ki Kant'ın soyut, içeriksiz, salt bir akıl varlığından ibaret kılınmış insanının yerine, *içerikli* insanı koymak gerekir. Öyle ki ahlaklılık, akıl sahibi insandan çok, *duygusal insandan* yola çıkılarak temellendirilebilir.³ Scheler için bir şey sevgi duyduğumuzda veya o şeyden nefret ettiğimizde, o şey bizim için bir *değer* taşır. Biz her zaman nesneler ve durumlar karşısında hoş-nahoş, güzel-çirkin, yararlı-yararsız gibi nitelendirmelere başvurarak, o nesneleri ve durumları *değerlendiririz* de. Öyle ki bizim, nesneler ve durumlar karşısındaki biricik tavrımız *bilgisel/kavrayıcı tavır* değildir; nesnelere ve durumlara bu tavrımıza yapışık bir başka tavrıla ânında yöneliriz ki, bu ikinci tavra *değerlendirici tavır* diyoruz. İşte bu tavrımız altında tüm nesneler ve durumlar bizim için *değerli* veya *değersiz* sayılırlar. Bu nedenle, insan hep bir değerler çokluğu içinde yaşar. Nesneleri ve durumları hoş-nahoş, güzel-çirkin, yararlı-yararsız vb. olarak değerlendirmemizi sağlayan, onların bizde uyandırdıkları duygulardır. İleride Scheler'in değerler çokluğunu nasıl sınıflandırdığını da göreceğiz. Fakat şimdiden söyleyebiliriz ki, tüm değerler duygusal kaynaklı olmasa da değerlerin büyük bölümü duygusal kaynaklıdır. Ve Kant, bu değerler çokluğunu, insanın zengin değerler dünyasını neredeyse bir kalemde silip atmıştır. (Gerçekten de Kant'ta "değer" kavramına pek az, o da ancak ayrıntıda yer verilir.) Scheler için değerler; hoştan, nahoştan kutsal ve kutsal olmayana kadar tam bir çeşitlilik ve zenginlik arz ederler ve onlar her şeyden önce insan yaşamına "anlam" katan, bu dünyayı "anlamalı" kılan şeylerdir. İşte, ahlaklılığa bir

temel aranırken, insanın nesnelere ve durumlara anlam katmasını sağlayan duygusal yanı ele alınıp çözümlenmeli, onun eylemlerinin formel bir ahlak yasasına göre değil, değerlere göre yönlendiği gösterilmelidir. Ancak bu yolla Kant'ın boş, içeriksiz etiği içerikli bir etikle aşılabılır.

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

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

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

Scheler için Kant, insanın duygusal yanının önemini gereği gibi değerlendirememiştir. Oysa örneğin "sevgi" temel duygusal edimlerimizden biri, duygusallıksa değerlerin taşıyıcısı, kaynağıdır. Ve en önemlisi, ahlaklılık da duygusal yoldan bilincine varabildiğimiz bazı değerlerin, *ahlaksal değerlerin* yaşama geçirilmesi, onların bizden talep ettiklerinin gerçekleştirilmiş olması durumudur.⁴

Scheler için ahlaklılığın temelini akılda bulmak, etiği mantığa ve epistemolojiye indirgemekten başka bir şey değildir ve Kant'ın yaptığı bu olmuştur. Oysa akıl, ister kavrayan, bilgi üreten, seyreden akıl olarak *teorik akıl* olsun, ister araçlar ya-

pıp çevresini düzenleyen, ahlaksal ilkeler üreten *pratik akıl* olsun; en nihayet, insanın sahip olduğu yetiler içinde sadece bir yetidir. İnsan akıl sayesinde neden-sonuç, amaç-araç ilişkisini kavrayabilir; özellikle pratik aklına başvurarak kendine koyduğu amaçlarla (ereklerle) eylemleri arasındaki neden-sonuç bağıntısını görebilir ve amaçları (erekleri) ile eylemleri arasındaki tutarlılığı veya tutarsızlığı denetleyebilir. Zaten Kant da ahlak yasasını konumlarken pratik aklın bu niteliğini gözetmişti. Ne var ki Scheler'e göre, konulan amaç (erek) ile ona göre yönelen eylem arasındaki neden-sonuç (veya motif-eylem) bağıntısı *kavranılabilir (konseptiv)* nitelikte olmasına karşılık, örneğin "güzel" veya "yüce"yi alımlama tarzı böyle değildir. "Güzel" ve "yüce" birer değerlerdir ve ancak, insanın duygu dünyası harekete geçirilerek *anlaşılabilir (verstehbar)* olma özelliği taşırlar. İnsanın temel edimlerinden biri olan *anlama*, onun sadece neden-sonuç bağıntısı temelinde kavrayamayacağı şeyleri içsime yetisi olarak da görülebilir. İşte, insan yaşamına bakıldığında, insan eylemlerini yönlendiren nedenler, akıl yoluyla kavranılabilir olan nedenlerden, örneğin Kant'ın ahlak yasasında olduğu gibi kavranılabilir *ilkelere* çok daha fazlasıyla duygusal-sezgisel yoldan farkına varılabilen, yani *anlama* konusu olan şeyler olarak *değerlerdir*. Scheler şöyle der: "Kant'ın insan kavramını içeriksiz bırakarak formalize etmesi, daraltması, insanı sadece akıl varlığı olarak görmesi, geniş bir alanı kaplayan duygusal yaşamı ve duygusal edimleri ihmal etmesi, hatta bunları insanlık dışı sayması, etiği yanlış sonuçlara götürmüştür." Böyle olunca, bir etik insanın sadece akılsal buyruklara dayalı eylemlerini değil, tüm eylemlerini gözetken bir zeminde kurulabilir. İnsanın duygusal yanını ihmal eden bir ödev etiği, daha sonra Karl Jaspers'in de dediği gibi, uygulamada bir "soğuk bürokrat ahlakı"na yol açar ve karşımıza "kalem efendisi" bir insan tipi çıkar.

Scheler'e göre bir etik, insanın iki temel edimi olduğu görölerek kurulabilir: 1. *Kavrayıcı edimler*. 2. *Duygusal edimler*. Kavrayıcı edimlerin çözümlemesini Kant, özellikle *Salt Akılın Eleştirisi*'nde yetkin olarak yapmıştır. Bunlar, duyarlık formları (uzam, zaman), zihin kategorileri (nicelik, nitelik, bağıntı vb.) olarak epistemolojinin konusudurlar. Duygusal edimlerse "hissetme" (*Fühlung*), "isteme", "sevgi", "nefret", "tercih etme", "seçme", "tercihte bulunma" türünden edimler olup bir akıl eleştirisinin, bir epistemolojik incelemenin konusu olamazlar. *Duygu* (*emotio*)-*duyum* (*sensatio*) ayrımı, Scheler için ahlaklılığın temelini görebilmek için bir kalkış noktasıdır. Duyumlar epistemolojinin konusudurlar; duygular ve özellikle duygusal edimlerse, en geniş kapsamıyla bir *değerler felsefesinin* inceleme alanında yer alırlar. Etik de ahlaksal değerler ile eylemler arasındaki bağıntının incelenme yeri olarak, böyle bir değerler felsefesinin bir alt dalı olarak konumlanmalıdır. Scheler'e göre mutlulukçu/yararcı etiklerde duygu-duyum ayrımına açıklıkla rastlanmaz. Veya duygusallık (*emotionality*) duyumsallığa (*sensuality*) bağlanır ve duygu, duyumun bir türevi sayılır. Bu, kısmen doğru olan bir saptamadır; yani duyguların bir kısmı duyumlardan türevlenirler. Fakat edim niteliğindeki duygularda (isteme, sevgi, nefret, tercih etme vb.) durum değişir. Bunlar da duyum kaynaklı olsalar bile farklılaşmış, edimselleşmiş duygulardır. Böylece Scheler, Kant'ın formalist etiğini insanın duygusal yanını dışladığı için eleştirirken, mutlulukçu/yararcı etiği de duygusal edimlerin niteliğini kavramamakla eleştirir. Scheler'e göre Kant, ahlaklılığı insanın otonomisine bağlamakta gerçi haklıdır; fakat bu otonomiye duygusal yanından arındırılmış, kupkuru bir akıl varlığına, bir "X"e bağlamakta hatalıdır. Kant, kendi çağının bilgi dağarcığı içinde insanı hayvandan ayıran temel yönü akılda bulup ahlaksal yaşamı akla dayatmak isterken; Scheler'e göre *bugün* (20.

yüzyılın ilk yarısı) akıllı insana özgü, onun tekelinde olan bir yeti olarak görmüyoruz. Zoologlar birçok “yüksek hayvan”da (yunus, fil, fare vb.) “akıl” olarak adlandırılabilen bir yetinin mevcudiyetini bize göstermişlerdir. Akıl, insanı hayvandan ayıran öznelilik olmaktan çıkar gibidir.⁵ Buna karşılık Scheler’e göre, insanı hayvandan ayıran bir öznelilik vardır ve bu öznelilik, tam da Kant’ın dışladığı *duygusalılık*, özellikle *duygusal edimler*dir. Öyle ki Scheler’e göre örneğin “sevgi”, “nefret”, “tercih etme”, “karar verme” edimleri yalnızca insanda bulunur. İnsanı hayvandan ayıran ve onun hayvanın gerçekleştiremediği bir şeyi, bir *tinsel yaşam* kurmasını sağlayan şey, onun duygusalılığı, duygusal donanımdır. Gerçi Kant da insanı tinsel varlık olarak konumlar. Fakat Kant’ın tinsel varlığı, esasında kuru bir akıl varlık olmakla sınırlandırılmıştır. Başka bir deyişle Kant, insanın tinselliğini onun akılsallığına indirger. Oysa akıl, insanın sahip olduğu yetiler çokluğu arasında sadece bir yetidir ve onun tinsel donanımı içinde büyük bir yer tutmaz. İnsan, sahip olduğu duygusal edimler sayesinde hiçbir canlıda bulunmayan bir *değer duygusu*na sahiptir ve duygusal edimlerin nesneleri, yöneldikleri şeyler sadece insan ürünü ve insana geçişli şeyler olarak *değerler*dir. Bu edimler değerlere yöneliktir; tıpkı kavrayıcı edimlerin nesnelere ve olgulara yönelik olmaları gibi. İşte, ahlaksal yaşam da insanın değerler çokluğu içinde bir tür olarak ortaya çıkan ahlaksal değerlere yönelik etkinliğinin bir ürünü olarak varoluş bulur.

Anlaşılabileceği üzere, Scheler için değerler, yineleyelim, kavrayıcı edimlerin yöneldiği, algılama konusu olan nesneler değildirler. Örneğin “güzellik”, “çirkinlik” gibi değerler nesnelerin bizzat kendilerinde bulunan nitelikler olamazlar; böyle olsaydı, onlar doğrudan algı konusu olurlardı. Kendinde güzel, kendinde çirkin bir nesne yoktur; güzellik ve çirkinlik, nesnelerin duygusal edimler aracılığıyla bizde bıraktıkları etkiler, bizim

nesnelere yüklediğimiz değerlerdir. Gerçi değerler de kavrayıcı edimlerle mantıksal yoldan tanımlanabilirler, onların kavramları ortaya konulabilir. Ne var ki, bu yolla elde edebildiğimiz, sadece onlar hakkındaki rasyonel tasarımlar olmaktan öteye geçemez. Oysa değerler, daha önce de değindiğimiz gibi, rasyonel yoldan kavranabilecek şeyler olmaktan çok, “sevgi”, “nefret”, “isteme”, “tercih etme” gibi duygusal edimler aracılığıyla, içsel yaşanmışlık ortamında anlaşılabilir olan şeylerdir. Bizim örneğin “güzel”, “hoş” gibi değerler hakkında geliştirdiğimiz kavramlar, bunları duygu dünyamızda, içsel yaşanmışlık zemininde anlamamızın yanında dar ve kuru kalıplar, ad kavramları (*nominalar*), adlandırmalar olarak kalırlar. Kısacası, değerler kavranılabilirliğin ötesindedirler. Değerler alanı mantık dışı (*alogik*) ve akıl dışı (irrasyonel) bir alandır. Onların mantıksal yoldan oluşturulmuş kavramlarının birer addan ibaret kalmasının nedeni de budur. Onlardaki irrasyonellik, ancak onlara uygun düşen duygusal edimler aracılığıyla anlaşılabilirliklerini olanaklı kılar. Scheler’e göre Kant, düşünme yetisini kavranılabilirlik ve zihinsellikle sınırlandırmış olmakla, onun değerlere bağlı kullanımına yasak da koymuş oluyordu. Böylece etik Kant’ta, daha önce de belirttiğimiz gibi, insan eylemlerini neden-sonuç bağıntısı temelinde ele alan tuhaf bir epistemolojiye dönüşmüştür. Oysa Scheler için duygusal-sezgisel-heyecansal bir düşünme şekli de vardır ve insanın değerlere bağlı yaşamı ancak böyle bir düşünme şeklinin konusu olabilir ve etik de ancak böyle bir düşünme şekli altında varoluş bulabilir. Scheler’e göre bu konuda, Augustinus’un “duygu mantığı”, Pascal’ın “gönül mantığı” dediği bir düşünüş şekli gereklidir. Böyle bir mantık için değerlerin önemli bir kısmı *a priori* özler olurlar. Değerler (özellikle hemen aşağıda ele alacağımız tinsel değerler ve mutlak değerler) insanın kendisine koyduğu amaçlar, erekler veya Kant’ın ahlak yasası gibi evren-

sel geçerliliğe sahip buyruklar değildirler. İnsan değer koymaz; değer zaten vardır; dolayısıyla insan olsa olsa ve ancak *değerin arkasından gider* ve onu *gerçekleştirmeye* çalışır. Değerler insanın istencinden bağımsızdırlar. İstenç, ancak değeri gerçekleştirme etkinliğinde belirir. İnsanı doğa varlığı olmanın yanı sıra tinsel varlık kılan yön tam da budur.

Şimdi, bu değer çözümlemesi ışığında değerler çokluğuna yönelebilir ve hangi değerleri gerçekleştirdiğimizde “ahlaklı” olabileceğimizi sorabiliriz.

Scheler değerleri birkaç açıdan sınıflandırmıştır. O önce, tüm değerleri “sevgi” ve “nefret” edimlerine bağlı olarak, *olumlu değerler* ve *olumsuz değerler* olmak üzere ayırır. Hoş-hoş olmayan, güzel-çirkin, yararlı-yararsız vb. gibi. Her değer de insanların onu gerçekleştirme derecesine göre en az güzel, en çok güzel vb. kendi içinde çeşitli derecelenmeler gösterir. Fakat ister olumlu, ister olumsuz olsunlar tüm değerler, kendi aralarında tam bir hiyerarşi içinde sıralanırlar.

Scheler’in değerler hiyerarşisinde dört ana grup değer bulunur:

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

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

Tinsel (geistige) değerler: Genellikle toplumsal/kültürel or-

tamda ortaya çıkan bu değerler, kendi içlerinde üç alt gruba ayrılırlar:

a. *Eстетik değerler* (güzel, çirkin, yüce vb.)

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

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

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

Scheler'e göre değerlerin bu hiyerarşisi hiç değişmez. Bu hiyerarşi, bizim, değerleri *anlamamızdan* bağımsız olarak vardır. Biz bu hiyerarşi içinde bir alttakini bir üsttekine göre daha yüksek buluyorsak, bu bizim kişisel bir "tercih yanılığı" içinde olmamızdandır. Bu nedenle, değerler bizim tercihlerimiz açısından bize *görelî* görünebilirler; fakat kendi aralarında bir *görelîlik* yoktur. Öbür yandan, bir kimsenin güzel bulduğunu diğeri güzel bulmayabilir. Fakat o kişinin güzel bulduğu şeyi bırakıp çirkin bulduğu bir şeyi tercih etmesi olanaksızdır.

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

Görelî değerler; dirimsel, duyusal ve tinsel değerlerdir. Bunlar nesnelere ilişkin değerlerdir. Nesnelerin kendi başlarına değer taşımadıklarını belirtmiştik. Nesneleri bize değerli veya değersiz gösteren, kendi duygusal edimlerimizdir. İşte tam da bu nedenle, dirimsel, duyusal ve tinsel değerler *insana göre* olmaları anlamında *görelidirler*. Bu değerler içinde özellikle tinsel (kültürel) değerler, nesnelerle en az ilişkili değerler olarak gö-

rünseler de bunların da kökenlerinde fiziksel/biyolojik yapımıza ilişkinlik gösteren dirimsel ve duyusal değerler yatar.

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

Scheler’e göre dirimsel ve duyusal değerlerin taşıyıcısı olarak insan, canlı varlıklara özgü değerleri gerçekleştirmeye çalışır; onun bu çabası doğal bir çabadır ve istençli değildir. Bu nedenle bu değerlerin gerçekleştirilmesi istençli bir eylemi gerektirmediğinden, ahlaklılık da taşımaz. Bunun gibi, tinsel ve mutlak değerler de kendi başlarına bir ahlaklılık taşımazlar. Fakat bunların gerçekleştirilmesi istençli eylem gerektirdiğinden, bunlar gerçekleştirilmeye çalışıldıkları ve gerçekleştirildikleri sürece bir ahlaklılık taşırlar. Bu değerler, gerçekleştirilmeleri için insanın istençli eylemini gerektirdiklerinden, insan için bir *otonomiyi* de getirirler. Öyle ki Scheler’e göre, *değeri isteme* edimi ve *değeri gerçekleştirme* etkinliği, bizzat ahlaklılığı yapan, onu oluşturan edim ve etkinliklerdir. İnsanın otonomisi, onun Kant’ta olduğu gibi formel bir ahlak yasasının buyurduğunu, bir kategorik imperatifi yerine getirmesinde değil, değeri istemesinde ve onu gerçekleştirmesinde belirir. Otonom bir varlık olarak insan, kendi özgür istenciyle değerlerin gerçekleştircisi olduğu sürece ve kadarıyla “ahlaklı”dır. Tinsel ve mutlak değerleri *ahlaksal değerler* kılan yön de budur. Bu durumda “iyi” olumlu değerler, “kötü” olumsuz değerler için kullanılan nitelemeler olurlar. Ahlaksal değerleri gerçekleştirmeye yönelen kişi de artık, doğal varlık olarak insan değil, *kişidir*. Başka bir deyişle

kişi, tinsel ve ama özellikle mutlak değerleri gerçekleştirme yolunda çaba sarf eden insandır. “İyi” veya “kötü”nün tanımları da buna bağlıdır. “İyi”nin tek ölçütü, gerçekleştirilmek istenen değerın “tercih edilen değer” olmasıdır. “Kötü”, tercih edilmeyen, bu nedenle gerçekleştirilmek de istenmeyen veya bir dış otorite tarafından çeşitli yollarla gerçekleştirilmeye zorlanan değerdir. “En yüksek iyi”, kutsal değerleri gerçekleştirmeye yönelmiş olan insanın, *kişinin* erek olarak önüne koyduğu *ideal* öz-dür. Böylece insan, tinsel değerlerden de ötede, kutsal değerleri gerçekleştirdiği ölçüde ahlaklı insan, *kişi* veya *ahlak varlığı* olur. Scheler’e göre, insanın gerçekleştirmeye çalışacağı ideal öz, *tanrısal* öz-dür. İnsan ancak bu yolla “tanrısallığın varlık birliği”ne katılabilir; ancak burada tanrısal istenç ile insan istenci bir birliğe girebilirler ve ancak burada *kişi* kendisini tanrısal istenci gerçekleştiren varlık olarak hissedebilir.

Böylece Scheler, çok geniş ve kapsamlı çözümlmelerden sonra ahlaklılığı, Kant’ın etik dışında bırakmış olduğu bir alana, teolojik ve dinsel alana çekmiş olur. Kant’ın kuru ve formel akıl varlığından ibaret ahlaksal insanının yerini Scheler’de tanrısal istenci gerçekleştirmeye çalışan, Tanrı’ya iman etmiş biri alır. Scheler “tanrısal istenç” dediğinde ise, özellikle ilk döneminde, açıkça, Hristiyanlığın Tanrısının istencini kasteder ki, böylece onun etiği, çok üst düzeyde ve çok geniş kapsamda geliştirilmiş olsa da bir çeşit Hristiyan etiği niteliği de taşır.

Max Scheler’den sonra Nicolai Hartmann’ın içerikli değer etiğini kendi ontoloji öğretisi, “yeni ontoloji” adını verdiği öğretisi içinde temellendirdiği görülür. Scheler, değerlerin etikteki yer ve önemine işaret eden ve bu konuda önemli çalışmalar ortaya koymuş olan Windelband, Rickert gibi Yeni Kantçı filozoflardan, çok geniş, çok kapsamlı bir değer analizi ve bu analize koşut bir yaşama felsefesi geliştirmiş olmasıyla ayrılır.

Hartmann'a göre de Scheler, değerlerin etik içindeki yer ve önemine derinliğine işaret eden ilk filozof olmuştur. Fakat Hartmann'a göre, Scheler'in içerikli değer etiğinde, özellikle kutsal değerler ve tanrısal istenç konularında pek çok spekülasyon da vardır. Bir ateist olarak Hartmann, Scheler'i iki açıdan eleştirir: 1. Scheler, dirimsel/duyusal varlık olarak *insan* ile özellikle mutlak değerlerin gerçekleştiricisi olarak *kişiyi* birbirinden öylesine ayırır ki, *kişi* sanki bedenden yoksundur. Oysa Hartmann için insanı böyle birbirinden kopuk parçalara ayırmak yanlıştır. Aslında Scheler, Kant'ın bir hatasını, insanı iki parçaya bölme hatasını bir başka şekilde tekrarlamıştır. 2. Scheler, insanı kutsal değerlerin gerçekleştiricisi kılmakla, onun otonomisini aslında Tanrı'nın buyruğuna girmeye dönüştürmüş olmaktadır. Hartmann bu noktada Scheler'in karşısına Kant'ı çıkarır ve Scheler'de Tanrı buyruğuna sokulmuş olan otonomiye, Kant'ın konumladığı şekliyle, Tanrı dahil hiçbir dış otoriteye dayanmaksızın insanın kendi kendisini kendi istenciyle belirlemesi olarak tanımlar. Gerçekten de Kant, "İnsan Tanrı için bile araç olamaz" demekle, ahlak ile teoloji ve dini birbirinden koparır-casına ayırmıştı. Oysa Scheler, insanı, Tanrı buyruğunu kutsal değerler halinde gerçekleştiren bir araç haline sokmuş oluyordu ve otonomi, bu Tanrı buyruğuna değer duygusuyla uymak olup çıkıyordu. Fakat Scheler'i Kant'a dayanarak eleştiren Hartmann, Kant'ı da Scheler gibi, özgürlüğü insanın biyolojik/psşik yanından bağımsız bir salt akıl varlığına mal etmekle eleştirir. Hartmann için doğal yanından tamamen arınmış bir *akıl varlığının* (Kant) veya aynı doğal yanından ötede bir varoluş kazanmış olarak *kişinin* (Scheler) sahip olduğu veya olabileceği bir şey olarak "mutlak özgürlük" anlamında bir özgürlük bulunmadığını belirtir. Böyle bir özgürlük insana verilmemiştir ve o, kendi çabasıyla ona asla ulaşamaz. Hartmann'a göre özgürlük, neden-

sellik yasalarına bağlı olan insanın belli bir aşamada ulaştığı bir durum, “bağımlılıklar içerisindeki bağımsızlık”tır.

Hartmann kendi özgürlük ve buna bağlı etik anlayışını, yine kendi geliştirmiş olduğu “yeni ontolojisi”nin belkemiğini oluşturan tabakalar öğretisi çerçevesinde belirler. Hartmann’a göre, Kant’ın ve Scheler’in ortak hataları, özgürlüğe yer açabilmek için insanı parçalamış olmalarıdır. Oysa Hartmann için insan bir “ontik bütün”dür; bu bütün içinde birbirinden kopuk parçalar değil, birbirine bağlı yönler vardır. Hartmann varlığı dört tabaka halinde ele alır. Varlık tabakaları adını verdiği bu tabakalar: 1. *anorganik varlık tabakası* 2. *organik varlık tabakası* 3. *psişik varlık tabakası* 4. *tinsel varlık tabakası* olarak sıralanırlar. Bu tabakalar içinde taşıyıcı olan tabaka, anorganik varlık tabakasıdır; bu demektir ki bu tabaka diğer tabakaların da varoluş koşuludur. Organik varlık tabakası, kendisinden önce gelen anorganik varlık tabakasının bir devamıdır, varoluşunu ona borçludur. Fakat onu anorganik varlık tabakasından ayıran yönler de sahiptir ve kendisinden sonra gelen tabakalar için koşul ve taşıyıcıdır. Psişik varlık tabakası, anorganik ve organik varlık tabakalarının bir devamı, bunun gibi, tinsel varlık tabakası da ilk üç tabakanın bir devamıdır. Tabakaları birbirinden ayıran yönlerse şunlardır: Bazı tabakalar için geçerli olup da öbür bazı tabakalar için geçerli olmayan yasalar ve kategoriler vardır. Örneğin “zaman” kategorisi tüm tabakalarda geçerlidir. Buna karşılık, “nedensellik yasası” anorganik, organik ve psişik varlık tabakalarında tam geçerliliğe sahipken, tinsel varlık tabakasında bir dereceden sonra geçerli değildir. Tinsel varlık tabakasında, doğal nedensellik yanında, fakat onun üstünde ve ona benzemeyen bir başka belirlenim şekline, Hartmann’ın *artı belirlenim (plus determination)* adını verdiği bir nedensellik şekli olarak *ereksel nedensellik* bulunur. İnsan burada eylemlerini de-

ğerlere göre yönlendirir ve böylece kendi istenciyle, yani özgür olarak, *değerlerin belirlenimi* altında yaşamaya başlar.

Hartmann için değer konusu metafiziğin bir konusudur; ama doğaüstünü konu edinen bir metafiziğin değil de Kantçı anlamda, yani insanın kendi kapasitesinin ne'liğini ve özelliklerini araştıran bir metafiziğin konusudur. Kant, değer konusuyla hemen hiç ilgilenmemiştir. Bununla birlikte değerler, Kant'ın, niteliğini çok iyi belirttiği, fakat içeriğini belirlemediği ahlak yasasının temel özelliklerine sahiptirler. Örneğin tüm değerler olmasa da ahlaksal değerler bir *olması gerekeni* ifade ederler ve normatif niteliktedirler. Bu nitelikleriyle, yine Kant'ın belirttiği gibi, deneyim konusu kılınamazlar, birer bilgi nesnesi haline getirilemezler. Birçok değer teorisi vardır; fakat bunlar değer ne olduğunu, ne'liğini bir türlü açıklayamazlar; çünkü değerler hakkında epistemolojik ve bilimsel araştırmayla ancak çok dar ve kuru tanımlara ulaşılabilir. Öte yandan hiçbir insan, yaşamının erek ve anlamının ne olduğu sorusunu sormadan edemez; ne var ki bu soruya deneyimsel ve akılcı bir yanıt da bulamaz. Değerleri dışlayan Kant etiği, bu soruya "ahlak yasasına uymalısın, yaşamın o zaman anlam kazanır," gibi bir yanıt getirebilir; fakat içeriksiz bir ahlak yasasına uymak nasıl olanaklı olabilir ki? Öbür yandan Scheler değerler konusunu temelli ve kapsamlı bir şekilde ele almakla etiğin oturması gereken zemini göstermiş olmakla birlikte, en sonunda o, kendi değerler felsefesinden bir din metafiziği çıkarmış olmakla, Kant'ın birbirinden titizlikle ayırmaya çalıştığı etik, teoloji ve din alanlarını yine birbirine karıştırmıştır.

Hartmann için değerler, özellikle tinsel değerler, metafiziğin, ama bir insan metafiziğinin konusu olarak, tinsel varlık alanının bir bölümünü oluşturan *ideal varlık alanı* içinde yer alırlar. Onların ideal varlıklar olmaları, tanrısal nitelikli veya Tanrı kay-

naklı olmalarını gerektirmez. Scheler'in hatası, Hıristiyanlıkta sık sık görüldüğü üzere ve Platonizmin bir mirası olarak, ideali-te ile tanrısallığı yer yer birbirine karıştırmış olmasıdır.

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

Değerler bizim onları anlamamıza bağlı olmadıkları gibi, insanın onları şu veya bu sanmasına da bağlı değildir. Değerler (tinsel değerler) ideal varlıklardır. Onlar, bizim onları gerçekleştirip gerçekleştirmememizden bağımsızdırlar. Fakat insan onları bir *olması gereken* halinde duygusal dünyasında hissetmeye başlar başlamaz, o değerler de insanı belirlemeye başlarlar. Fakat bu belirlenim doğal belirlenim gibi kesin değildir. İnsan, değere uyup uymamakta, değeri gerçekleştirip gerçekleştirmemekte serbesttir. Çünkü değerlerin belirleyiciliği, yineleyelim, bir doğa

yasasının belirleyiciliği gibi zorunlu ve kaçınılmaz değildir. Değerlerin belirleyiciliği bir *zorunluluk* (mecburiyet) olarak değil, bir *gereklilik* (icap) olarak hissedilir. İnsan değerde, bir *olması gerekeni* hissettiği sürece, değer gerçekleşebilir. Öyle ki, insan bu yol üzerinde, doğada bulunmayan bir şeyi, *sorumluluk* denen şeyi tanır ve onu değeri gerçekleştirme yükümlülüğü olarak hisseder ki, insanı ahlak varlığı kılan da budur. O böylece değeri ulaşılması gereken bir *erek* olarak da hissetmiş olur ki; bu yine, erek denen şeyin mekanik doğada olmayan, ancak insana ait bir şey olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda, insanın kendi ürünü olan bir *ereklilik* (*finality, Zweckmäßigkeit*) içinde yaşayan bir varlık olduğunun belirtilmesidir. Başka bir deyişle ereklilik, ancak tinsel varlık tabakasında ve ahlaksal insanı ahlaksal insan yapan bir hal olarak ortaya çıkabilir. İnsanı ahlaksal varlık kılan, demek ki daha önce de değindiğimiz gibi, *ereksel nedensellik*dir. İnsan bu sayede doğa düzenine ve ama daha çok toplumsal düzene, sınırlı da olsa bir yön verebilir; doğal nedenselliğin, mekanizmin demir pençelerinden kendisini biraz kurtarabilir. Bu olanağı kullandığı sürece insan, kendisini *nedensel belirlenimden* (*causal determination*) *ereksel belirlenime* (*final determination*) geçmiş bulur ki; insanı özgür kılan tek şey, bu geçişi gerçekleştirmiş olmasından başka bir şey değildir. Buna göre, özgürlük bir olanaktır; insanın gerçekleştirmesi gereken bir şeydir. Fakat özgürlük, Kant'ta ve Scheler'de olduğu gibi, doğal yanından arındırılmış bir *akıl varlığının* veya *kişinin* gerçekleştirdiği bir şey değildir. Özgürlük, bir *bütün* olarak insanın belli bir alanda, değerler alanında gerçekleştirdiği bir şeydir. İnsan bu alan içinde ve değerler karşısında “seçme” ve “tercihte bulunma” olanağına sahiptir; bu olanağı kullanıp kullanmamakta da serbesttir. Bu olanağı kullanmadığı sürece bir doğal varlık olarak kalır; “karar verme”ye, “seçme”ye, “tercihte bulunma”ya ve böylece değeri

gerçekleştirmeye başladığı anda ise artık, özgürdür.

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

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

“İrade (İstenç) Özgürlüğü” Problemini Başat Sayan Etik Tipleri

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

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

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

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

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

Şunu da belirtelim: Gerçi özellikle Kant'ın, Scheler'in ve Hartmann'ın etikleri de pek tabii ki birer özgürlük etiği sayılabilirler; onlar olsa olsa, "*istenç özgürlüğü*" problemini başat

problem sayan etik tipinden “doğru eylem” problemini başat problem sayması dolayısıyla ayrılabilir ki, biz de onları bu kıtapta bu aynın doğrultusunda ele aldık.

a. Belirlenimci Etik

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

b. Spinoza: Özgürlük ve Zorunluluğun Bağdaşabilirliği

Belirlenimci etiğin ilk önemli temsilcisi olarak Spinoza’yı görüyoruz. Spinoza’da Museviliğe özgü akideler ile antikçağın kozmolojik, ortaçağın teolojik temellendirme tarzlarının ilginç bir bileşimini buluruz. Spinoza için tek töz vardır: Tanrı. Evren (kozmos) tanrının bir görünümüdür ve bize iki yolla açıktır: 1. Yer kaplama. 2. Düşünce. Tanrı ve evren (kozmos) bir ve aynı şeylerdir. Biz, mutlak töz olarak tanrıya yer kaplama ve düşünce aracılığıyla açığızdır. Başka bir ifadeyle biz, tanrıyı yalnızca bu iki nitelikle tanırız. Bu demektir ki evreni düşünceyle kavrarız ki, bu ikisi aslında aynı tözün iki nitelik halinde görünümünden başka bir şey değildir. Düşüncenin düzeni ile eşyanın (varolanların) düzeni aynıdır. Yer kaplama, değişme yoluyla hareket ve durağanlığı; düşünce, değişme yoluyla zekâ ve istenci oluştururlar. Bu haliyle düşünce, *ruhtur*. Düşünce, evreni, sonsuz ve mutlak tözün, yani tanrının bir görünümü halinde, bir sonsuzluk ve zorunluluk olarak kavrar. Evrende her şey belirlenmiştir. *İstenç*, olsa olsa düşüncenin bir eğilimi, bir yönelişi, bir kıpırtısı olabilir ve istencin bu bakımdan düşüncenin öbür yüzünden, yani zekâdan esasen bir farkı yoktur. *İstenç* de

zekâ gibi edilgindir, belirlenmiştir. İstenç ancak ahlaksal yaşamda etkin olabilir; ama bu etkinlik bile bizim yaradılışımızla ilgili bir belirlenimin ürünü olabilir. Bu nedenle, insan ancak evreni (bu demektir ki tanrıyı) anladığı sürece bu belirlenimin kölesi olmaktan kurtulur. Ve insan için özgürlük, aslında salt bir zorunluluk halindeki evreni ve tanrıyı bir ve aynı şey, yani yine salt zorunluluk olarak kavramaktır. Özgürlük, zorunluluk bilincidir. Dolayısıyla özgürlük ancak ve sadece düşüncede olabilir ve ahlaklılığa bir ölçüt aranacaksa, bu ölçüt, evren ve tanrı hakkındaki bu zorunluluk bilincinin bizzat kendisi olabilir.

Spinoza'ya göre, bir özgür varoluş ancak kendi doğasının zorunluluğundan çıkabilir ve kendi eylemini kendisi belirleyebilir. Böyle bir özgür varoluş ise ancak tanrı olabilir; herhangi bir sonlu (fani)⁶ varoluşa böyle bir şey verilmemiştir. İnsanlar özgür hareket ettiklerini sanırlar, fakat bu bir yanılgıdır. İnsan ruhunda bağımsız veya özgür bir istenç yoktur. Şunu veya bunu istemenin daima bir zorunlu nedeni vardır. Her şey bir başka şey tarafından, o başka şey de yine bir başka şey tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle, istenç özgür olamaz; tersine o sadece bir zorunlu neden olarak anlaşılabilir. Bu durumda insan için özgürlük tek bir durumda olanaklıdır: İçinde bulunduğu zorunlulukların, belirlenimlerin bilincinde olmak. Bunu da akıl ve zekâ sağlar. “İyi”, zekâyı geliştiren; “kötü” (fena), zekâyı bulandıran, köstekleyen şeydir. İnsan eylemleri belirlenmiştir. Tam da bu nedenle, ahlaklı yaşam, evren-tanrı birliğindeki zorunluluğa boyun eğme, ona uymadır. Bununla birlikte bu zorunluluğun bilincine ulaşmış kimse, yani ahlaklı kimse için bu boyun eğme sevinçli bir boyun eğmedir. Ne var ki, bu zorunluluk yine de özgürlüğü engellemez. İşte, Spinoza'nın etiğini özgül kılan yön, onun zorunluluk ve özgürlüğün özellikle etikte bağdaşabilirliği hakkındaki görüşleridir ki, bunlar üzerinde

özel olarak durmak gerekir.

Spinoza'nın genel felsefesine olduğu kadar etiğine de *mekaniist/metafiziksel belirlenimcilik* adı verilir. Ve Spinoza'nın ahlak öğretisi, onun sisteminin en olgun meyvesi durumundadır; onun başyapıtı da zaten *Ethica* (Etik) adını taşır. Spinoza, başlangıçta, ahlak alanının da nasıl zorunluluklarla örülü olduğunu açıklar. Önce *erdem* kavramı ile doğamızda bulunduğunu düşündüğü “kendini koruma isteği” arasında bir bağ kuran Spinoza'ya göre bu isteğin kökeninde kendimizi güçlendirme ve yetkinleştirme itkisi vardır. Öyle ki, “erdem” ile “güçlü olmak” ve “yetkin olmak” eşanlamlıdır. Spinoza için ahlak yasası doğa yasasına aykırı olamaz; hatta onunla aynı şeydir. İnsan, bedenini doğal olarak geliştirmek ister. Ruhun gelişmesi ise düşünme yoluyla gerçekleşir. Erdemli bir ruh, yetkin olan, yani en açık ve seçik tasarımlara sahip olan ruhtur. Başka bir deyişle, erdemli olmayı sağlayan, açık ve seçik bilgilerdir. Erdemli kimse, bilgili olduğu için güçlü de olan kimsedir. Etkin olma ile erdemli olma arasında da yakın bir bağ vardır. Ruh ne kadar etkinse, o kadar yetkin, yani erdemli olur. Tutkular ruhun bulanık ve karışık olan edilgin halleridir. Tutkularda beden de edilgindir, çünkü kendi dışındaki etkenlerin güdümündedir. Bu nedenle tutkulara bağımlı olma, güçsüz olma, yetkin ve erdemli olamama demektir. Buna karşılık açık ve seçik düşünme, ruhun tam etkinlik durumudur. Bu çeşit düşünme sırasında ruh kendi kendisini belirlemekte, hiçbir yabancı etki altında kalmamaktadır. Teorik etkinlik ruh için bir sevinç ve mutluluk halidir. “Açık ve seçik düşünme bir erdemdir” diyen Spinoza'nın, burada Aristoteles'in dianoetik erdemlerini kastettiği açıktır. Teorik etkinlik kendimizi koruma ve olgunlaştırmanın en yüksek formudur. Özgür olup olmamamız, ruhumuzun etkin veya edilgin olmasıyla bağıntılıdır. *Ahlaksal özgürlük*, nedensel zorunlulukla çelişik değildir; tersine, özgür-

lük zorunluluğun bir en yüksek gerçekleşmesidir. Özgürlük, bir sonlunun ("fani") eylemlerinde sadece kendi özbelirlenimine (*self-determination*) uyması demektir. Özgür olmayış ise, aynı sonlunun öbür sonluların etkilerine bağlı olması anlamına gelir. Özgürlük, kendimizi kendimizin belirlemesinden başka bir şey değildir. Özgür bir ruh, kararlarını akıl yoluyla alır. Tutkular insanı köle yapar; insan ancak düşünme halindeyken özgürdür. Gerçek bilgidен başka bir şey olmayan erdem, hem kuvvet, hem özgürlüktür. Buna göre ahlaksal yaşamda amaç, düşünce gücüyle tutkuları yenmek olmalıdır. Tutkular da onları bilmek ve kavramakla yenilebilirler. Ahlaksal yaşam, aklın tutkulara karşı bir savaşıdır ve insanı özgür olmayıştan özgürlüğe yükseltme olanağı, ancak ahlaksal yaşamda bulunur. Spinoza, insanı özgürlüğe ulaştıran gerçek bilginin tanrı bilgisi olduğunu söyleyerek, özgürlüğün tanrıyı bilmek ve sevmekle olanaklı olacağı sonucuna da varır. Çünkü tanrı bilgisi ve sevgisi, en yüksek değer olarak aynı şeydirler. Dolayısıyla bizim kendi içimizde taşıyıp geliştirdiğimiz de tanrının kendisinden başka bir şey değildir. Ve insanın yetkin olması da ancak bu özdeşliği, yani içimizde taşıyıp geliştirdiğimiz şeyin tanrı ile aynı olduğunun bilinciyle olanaklıdır. Böylece Spinoza'nın ahlak öğretisi de panteizminin bir ürünü olarak karşımıza çıkar.

c. Schopenhauer: Etik Kötümsercilik

Belirlenimci etiğin etik tarihindeki öbür önemli temsilcisi Arthur Schopenhauer'dir. Schopenhauer de Kant'tan yola çıkar. Ona göre, Kant'takine benzer biçimde, evren benim tasarladığım gibidir, benim tasarımımdan bağımsız haliyle evrenin ne olduğunu bilemem. Evren bana sahip olduğum duyarlık formları, zihin kategorileri aracılığıyla açıktır. Tam da bu yüzden, evren bana duyarlık ve zihin yetilerimin gösterdiği, aktar-

dığı evren olur. Bununla birlikte, ben bu evrende tek başıma değilim. Benimle aynı duyarlık ve zihin yetilerine sahip olsalar ve evreni aynı yetilerin gösterdiği bir evren, benimkinin aynısı bir evren olarak tanısalar da benim dışımda *başkaları* da var. İşte bu *başkalarının* varoluşuna dayanarak, evrenin benden (tabii benim dışındakilerden de) bağımsız bir gerçekliği olduğunu onaylayabilirim. Böylece Kant'ın görünür (*anschauliche*) evrenin ötesinde ve bilinemez saydığı “kendinde şey”i (*Ding an sich*), başkalarının da onayladığını gördüğüm, benim algıladığım evrenden başkası olamaz. Böyle olunca ben, bu tek ve biricik gerçekliğin bir parçası olurum ve o gerçekliğin içindeyimdir. Evren bana yine öznel olarak açıktır; fakat ben yukarıda belirtilen gerekçelerle, onun bir parçası olarak onun hakkında yargılar verebilirim. Schopenhauer'e göre, Spinoza düşünce ile evreni özdeş sayarken buna yakın bir şeyler kasıtmekteydi. Descartes'tan Hegel'e kadar tüm rasyonalistler de bu düşünce-evren özdeşliğini, farklı şekillerde de olsa, vurgulamışlardır. Fakat Schopenhauer'e göre, rasyonalistler şurada yanılıyorlardı: Düşünce, insana *sonradan* gelen bir şeydir. O, evrenle birlikte ortaya çıkan bir şey olamaz. Öyleyse, evrenle özdeş olan, fakat düşünce olmayan ve düşünceden önce gelen bir şey olmalıdır. Schopenhauer'e göre bu şey, *istenç*dir. Evrenle özdeş olan bu istenç, *evren olarak istenç* olarak da adlandırılabilir. İstenç, evren istenci, evreni, bu arada beni ve düşüncemi de yapan şeydir. Evren, istencin nesneleşmesidir. Örneğin, bednim istencin bir ürünüdür. Var olan her şeyin ilkesi olan istenç, doğada bir *zorunluluk* olarak kendisini gösterir. Bu demektir ki, doğada her şey belirlenmiştir. Fakat istenç bazen *bilinçlidir* ve bu görünümüyle insanda *özgürlük* halinde beliren şeye karşılıktır. Fakat ister bilinçli ister bilinçsiz, ister zorunlu ister özgür olsun, evrendeki her şeyin yapıcısı, kendiliğinden ve ba-

ğimsız bir şey olarak, istençtir; evren istencidir. İstenç, insanda eğilimler, yönelişler olarak ortaya çıkar. İnsan bu eğilim ve yönelişlerin etkisiyle hazza, mutluluğa, yarara dönük eylemlerine hep ahlaksal eylem olarak bakagelmiştir. Oysa bunlar istencin insandaki bencil yansımalarından başka bir şey değildirler. Schopenhauer'e göre bu bencil yansımaların yanı sıra istencin genellikle nasıl edimselleştiğine baktığımızda, aslında evren bize "kötü" görünür. Bu kötülük, ancak evrene egemen olan şeyin yadsınmasıyla, yani *istencin yadsınmasıyla* giderilebilir. İstencin belirleyiciliği altında genellikle mutsuz olan insan, ne var ki bu istenci reddetmekle mutlu da olamaz. Olsa olsa bu kötülüğün verdiği acıdan kurtulabilir ve ancak *olumsuz mutluluk* denen bir çeşit mutluluğa erişebilir. İnsan için özgürlük de ancak burada ortaya çıkabilir. Böyle bir özgürlük içinse, insanın evrene egemen olan istenç, evren istenci yanında, kendisi için bir istenç bir *kendinde istenç* (*Wille an sich*) geliştirmesi gerekir ve ancak bu yolla kendisini evren istencinden "kurtarıp" tam olarak özgür olabilir. Ne var ki, Schopenhauer insanın böyle bir tam özgürlüğe kavuşabileceği konusunda hiç de iyimser değildir. Tam tersine o, insan istencinin evren istencinin çoğu kez kör bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında insanın yapabileceği fazla bir şey olmadığını düşünür. Bu yüzden Schopenhauer, felsefe tarihinin "kötümser filozof"u olarak anılır. Bununla birlikte, evren istencini yadsımakla, insan kendisini oradan buraya sürükleyip duran ve onu hep bir tedirginlik içine sokan şeyin, evren istencinin kör belirleniminin yerine bir iç barışa, iç dinginliğe de kavuşur. Burada artık, evren istenci ortadan çekilmiştir, geriye yalnızca bilgi, zorunluluğun bilgisi kalmıştır. Artık, hiçbir şey insanın öznel istencini harekete geçiremez. Böylece Schopenhauer, Budizmin Nirvana öğretisinden esinlenen bir asketizm (münzevilik) önermiş

olur. Bu inziva dünya nimetlerinden el etek çekmek için değil, kendimizdeki evren istencini kırmak içindir.

d. Doğa Bilimci ve Sosyolojist Etikler

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

Öbür yandan, yeniçağla birlikte gelişen doğa bilimci/olgucu düşünüş tarzı altında, ahlak fenomenine bir sosyal olgu olarak yaklaşılmaya başlandığını da görürüz. Yeniçağın *doğa bilimci/olgucu* düşünüş tarzı, çok büyük ölçüde belirlenimci/meکانist bir düşünüş tarzıdır da. Bu düşünüş tarzı altında her şeyin doğal nedenlere dayalı olarak açıklanabileceğine, her şeyin doğabilimsel anlamda yasalarının ortaya konulabileceğine inanılmıştır. Buna bağlı olarak, ahlak “olgu”sunu biyolojik ve sosyolojik yönlerden ve tam bir belirlenimci anlayışla açıklama girişimlerine rastlanır. Bu düşünüş tarzının 19. yüzyıldaki gelişmiş bir devamı olan *pozitivizm*, ahlaklılığın kaynağını da doğada ve insanın biyolojik/psikolojik yapısında bulur. Örneğin, pozitivist tarihçi ve tarih filozofu Hippolyte Adolphe Taine, toplumsal yaşamı, tabii ahlaksal yaşamı da içerecek şekilde, “tıpkı bir böceğin anatomi ve fizyolojisini incelercesine incelemek” gerektiğini, ahlaksal yaşamın ve özellikle değerlerin; hayvansal güdülerin, tutkuların, hegemonya arzularının vb. üstlerine tinsel kılıflar giydirilmiş, cilalar çekilmiş şekilleri olduğunu belirtir. Örneğin, Herbert Spencer için ahlaksal yaşam, biyolojik yaşamın yüksek

ve farklılaşmış bir uzantısından başka bir şey değildir. Ahlak olgusu, doğa yasalarının belirlenimi altındaki doğada özel türden bir doğal olgudur. Spencer'in bu görüşleri, daha sonra *biyolojist etik* adı altında anılmıştır. 20. yüzyıl başlarında ise, pozitivist sosyolog Émile Durkheim, ahlakı, toplumlaşmayı sağlayan ve yöneten yasalar, toplum yasaları altında açıklanabilecek bir olgu olarak ele alır ki, onun bu konudaki çalışmalarında dile getirdiği düşüncelerine daha sonra topluca *sosyolojist etik* adı verilmiştir. Sosyolojist etiğe yön veren anlayışın *sosyolojik belirlenimcilik* olarak adlandırıldığını da görürüz. Sosyolojist etikte toplum da doğanın bir parçası olarak görülür ve onda da doğa yasalarının geçerli olduğu ileri sürülür. Sosyolojist etiğin bir diğer türü de bir 19. yüzyıl akımı olan ve günümüzde yeniden canlanan/canlandırılan *sosyal Darwinizm*dir. Buna göre doğada savaş ve var olma yasaları geçerlidir ve bu yasalar toplumda geçerliliklerini sürdürürler. Örneğin doğanın da kendine özgü bir ekonomisi vardır; bu demektir ki, doğa israftan hoşlanmaz ve dolayısıyla zayıfları ve güçsüzleri eler. Bu doğal eleme toplumda da geçerlidir. Toplum yasaları, “sosyal doğa yasaları”dır ve doğal belirlenim ile sosyal belirlenim arasında öz bakımından hiçbir fark yoktur. Sonuç olarak, insanın ahlaksal yaşamı da tam olarak belirlenmiştir; orada insan istenci özgür değildir. Ahlaksal yaşam doğal yaşamın bir uzantısıdır.

Karl Marx için ahlak, *altyapı* olarak üretim ilişkilerinin belirlediği toplumsal yaşamda, egemen sınıfların veya güçlerin ideolojilerine göre tanımlanan “iyi” ve “kötü” tasarımları altında yönlendirilmek istenen insan eylemlerinde ve bir *üstyapı* oluşumu olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, Marksizmde her türlü insani ilişkinin belirleyicisi olan maddi üretim biçimleri, *altyapı*, insanın ve toplumun kültürel yaşama tarzını (dinsel, ahlaksal, sanatsal vb. tarzları), yani *üstyapıyı* belirler. Bu

nedenle ahlak, bir üstyapı olgusu olarak, üretim araçlarını ele geçirme savaşı veren sınıfların ideolojilerine göre ele alınması gereken bir olgudur. Bu demektir ki herhangi bir ahlak, ancak bir ideolojinin içinde ve onun bir devamı olarak varoluş bulabilir. Marx'a göre sınıflar arasındaki savaş, topluma işlerliğini veren diyalektik yasaların getireceği bir zorunlu sonuç olarak, ezen ve ezilenlerin ortadan kalkacağı bir "sınıfsız toplum" ile sona erecek, bu toplum özgür ve eşit insanların oluşturduğu bir toplum olacaktır. Görüleceği gibi, Marx da Spinoza, Schopenhauer ve pozitivistlerden tamamen farklı kaygılarla ve farklı bir kalkış noktasından hareket etmekle birlikte, tıpkı onlar gibi, insanı ve (ahlaksal yaşamı da içerecek şekilde) toplumsal yaşamı bir zorunluluklar alanı olarak görür; tıpkı onlar gibi insanı ve toplumsal yaşamı belirlenimci bir bakış açısı altında ele alır. Fakat o da, yine Spinoza ve Schopenhauer gibi, insanın bu zorunlulukların bilincinde olarak özgür olacağını vurgulamayı ihmal etmez ve zaten Marx'ın öğretisi, genel çizgileri itibariyle bir toplumsal özgürlük öğretisi olarak karşımıza çıkar. Aslında şurası ilginçtir ki, belirlenimciliği, zorunluluğu en katı biçimiyle anlayan ve savunan filozoflarımızın hemen hepsinde, istenç özgürlüğüne bir açık kapı bırakıldığı görülür.

e. Özgürlük (İstenç Özgürlüğü) Etiği

Buraya kadar ele aldığımız ödev etiğinde de, içerikli değer etiğinde de, hatta olumsuz açıdan ele alınmış olsa da belirlenimci etikte de "istenç özgürlüğü" veya kısaca "özgürlük" probleminin nasıl belirleyici bir rol oynadığını göstermeye gayret ettik. Örneğin, daha önce de değindiğimiz gibi, Kant'ın ödev etiğini, "doğru eylem" problemini başat problem almasından ötürü ayrı bir sınıfa soktuysak da gördük ki, Kant etiği de aslında bir özgürlük etiğidir. Ve onun *otonomi* anlayışının Scheler

ve Hartmann'ın içerikli değer etiklerini de belli ölçülerde bir özgürlük etiği kıldığını belirtmemiz uygun olur. Bunun için sadece Scheler ve Hartmann'da da ahlaklılığın Kantçı otonomi kavramına dayatıldığını hatırlamak yeterlidir. Fakat hem Kant etiğinde, hem içerikli değer etiğinde, insanın hem nedensellik yasalarına tâbi bir doğa varlığı olarak *heteronomisinden* söz edilir hem de onun, eylemlerini kendine koyduğu bir yasaya (ahlak yasası) göre yönlendirebilmesi (Kant) veya bir değeri istençle gerçekleştirebilmesi bakımından *otonomi* sahibi olduğu belirtilir. En katı belirlenimci etikte bile, biraz yukarıda da belirttiğimiz gibi, paradoksal görünse de özgürlüğe bir açık kapı bırakılır ve bir bakıma bu heteronomi-otonomi ikiliği tekrarlanmış olur.

f. Nietzsche: Güç İstenci

Nietzsche, genel felsefesinde irrasyonalist bir kalkış noktasına sahiptir. O, akılsal yoldan kavranabilir olan bir dünya, bir kozmos fikrini reddeder. Ona göre dünyayı akılsal yoldan kavrama girişimlerinin tümü, birer basitleştirmedir. Bu, felsefe sistemleri için de böyledir. Felsefe sistemleri, yaşamının zenginliğini yoksullaştıran, onu dar kalıplar içine tıkıştıran rasyonel kurgulardan ibarettirler. Ona göre felsefe, dünya hakkında bir rasyonel kurgu ortaya koyma işi değil, yaşamadan yola çıkan, yaşamayı aydınlatmaya yönelik bir düşünme çabasıdır. Böyle bir felsefe, filozofun kendi düşüncelerini yaşantılarından çıkardığı bir felsefe olabilir. Bu görünümüyle Nietzsche'nin öznelci bir felsefe içinden konuştuğu izlenimi edinilebilir. Ne var ki Nietzsche, kendi felsefesini nesnelci bir söylem içinde sunar. Çünkü o, özne-nesne ayrımını da reddeder. Onu yine de yeniçağın öznelci felsefesi içinden konuşan, fakat bu felsefe de dahil, öznelci olsun nesnelci olsun, gelmiş geçmiş hemen tüm büyük felsefeleri kurgusal ve kalıpçı sayan bir filozof olarak görmek uygun olabilir.

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

Nietzsche'nin felsefesi tam da bu anlamda, yani *oluşa* gönderme yapma, onaylama anlamında bir oluş felsefesi ve aynı anlama gelmek üzere bir yaşama felsefesidir. Nietzsche, Sokrates öncesi filozoflarda olduğu gibi, dünyayı canlı sayan bir anlayışa, canlı-maddeciliğe (*hylozoizm*) bağlıdır. Ona göre oluş, dünyanın ilk maddesinin (*hyle*) bir açılımından ibarettir. İlk maddeyi açılma sokan, getiren ise *yaratma* ve *güç istencidir* (*Wille zur Macht*). Aslında yaşama ve oluş, bir var olma ve hâkim olma içgüdüğü olarak güç istencinin bir görünümü, hatta kendisidir. Öyle ki Nietzsche'de "yaşama", "yaratma", "oluş", "güç istenci" terimleri büyük ölçüde eşanlamli terimlerdir. Ve yaşama, bir oluş olarak, nedensiz, ereksiz, sonuçsuz bir akıttır; bir organik/fizyolojik süreçtir; bir gerilimdir, azalan ve çoğalan kuvvetlerin birbirleri

içine geçmiş bir hareketidir; kuvvetlerin, güçlerin her an yenilenen bir doğuş ve batış sürecidir; bir güçler karmaşası ve güçler savaşıdır; bir yeniden yapılanma ve bozulma (dekadans) ve tüm bunların birlikteliğidir. Ve tam da bu anlamda yaşama bir *sürekli tekrardır*, karşıtların oyunudur. Dolayısıyla yaşamanın her evresi yeni bir yaratma ve yeni bir perspektif demektir.

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

İşte, Platonizm, Hristiyanlık ve onlarla şu veya bu yönden ilişkili olan tüm etikler, yaşamanın özünü, yani onun esasında değerlerden bağımsız bir fizyolojik süreç olduğunu göz ardı eden sahtekârlık örnekleri olmuştur. Oysa dünya "iyi ve kötünün ötesinde", dinamiğini yaratmada ve güç istencinde bulan bir süreç, bir ırmaktır. Onun bir nedeni ve ereği yoktur. Oluşun bir uzantısı olan kültür alanında, ahlak dünyasında da "iyi", "kötü", "erdem" vb. gibi şeyler yoktur. Yaşamayı dizginlemek, ona bir şekil ve düzen vermek, onu denetlemek için uydurulan tüm teolojiler, dinler ve bu arada etikler, yaşamanın özünde bulunan şekilsizliği, doluluğu, doludizgin akışı hiçbir zaman düzgün, denetimli ve şekillenmiş bir akışa dönüştüremezler. İşte Nietzsche, yaşamanın önündeki yapay setler olarak, çoğu

Platoncu idealizmin ürünü olan felsefeleri, onların içerdikleri etikleri ve bunlardan pek çok şeyi kendisine mal etmiş olan Hıristiyanlığı reddetmek, yaşamanın önünü açmak gerektiğini söyler. Mevcut bozuluştan çıkışın ilk yolu, buna göre *nihilizm* olarak belirlenir. Felsefi planda nihilizm, pek tabii ki, her türlü ontolojiyi, metafiziği, epistemolojiyi yadsımak anlamına gelir. Hakikatin yadsınması, elbette ki etik alanında da mevcut değerlerin, ahlak ilkelerinin yadsınmasını getirir. Bu anlamda nihilizm, aynı zamanda yaşamanın katılaştırılmasına karşı bir protestodur da. Nihilizm, dekadant kültürden, özellikle dekadant din ve dekadant ahlaktan (Hıristiyan ahlakı) bağımsızlaşmanın ilk adımıdır. Birey açınsındansa, insanın din ve ahlak öğretileri tarafından bastırılmış olan içgüdülerine, arzularına yeniden açılım sağlamak, “vücudun sesi”ne kulak vermektir. Ne var ki bunu her insan başaramaz. Kitleler, bir sürü içgüdüleriyle, hep bir yaygın ahlak, bir sürü ahlakı içinde yaşarlar. Sürü ahlakı ve din, kitlelerin sığınağıdır. Dolayısıyla, yaşamanın katılaştırılmasına karşı nihilist bir protestoyu gerçekleştirecek olan insan, sorgulayan, kendindeki güç istencini harekete geçirebilen, bu konuda çile çekmeyi göze alabilen insandır. Bunu başarabilecek olan insan sayısı pek azdır. “Özgür karakterler”e her yerde rastlanmaz. Böyle bir insan “Diyonizyan bir insan”dır; “iyinin ve kötünün ötesine geçme”yi başarabilmiş insandır. O artık kendini aşmıştır, kendi güç istenciyle yeni değerler, yeni anlamlar yaratabilecek duruma gelmiştir. O artık, bir gelecek ideale sahip ve bu ideale göre yasalar koyabilen insandır. O artık, insan olarak kendini aşmış, *üstinsan* olmuştur. Ve ancak böyle bir insan gerçek anlamda özgür olabilir.

Nietzsche, özel anlamda bir etik sunmaz. Fakat kendisinden sonra hemen tüm etikler, onun etiğe ilişkin görüşleri karşısında olumlu veya olumsuz bir tavır alma gereğini duy-

muşlardır. Bu bakımdan 20. yüzyılda etiği Nietzsche kadar etkilemiş bir başka filozof yoktur. O, özellikle “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”ne ilişkin görüşleriyle hep gündemdedir. Onun için, yukarıda belirttiklerimizi bazen yinelemek pahasına, onun bu görüşlerine kısaca değinme gereği vardır.

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

Mutlak değerler, hele hele kutsal değerler, Nietzsche için Hristiyan uydurmacılığının ve ikiye bölünmüşlüğüne ürünlerinden başka şeyler değildirler. Buna karşılık Nietzsche, değerlerin güç istenciyle yaratılması ve böylece insanın kendini aşması, üstinsan olması gerektiğini ileri sürer. İnsan, mevcut değerleri olduğu gibi bir yana bırakmalı, yeni değerler yaratmalıdır. Bunun için de mevcut değerleri aşındırmak, onları yıkıcı bir tavırla derinliğine eleştirmek ve yeni değerler ileri sürmek, kısacası *değerleri yeniden değerlendirmek* zorundadır. Böyle bir insan için artık de-

ğerler hazır olarak bulunan şeyler değil, hep yeniden yaratılması gereken şeylerdir. Yaşamının dizginsiz akışı içinde insan, güç istenciyle, her yaşama aralığında değerler yaratır. Yaşamının her ânı kendi perspektifini üretir ve tam da bundan ötürü perspektifler çokluğu kadar değer vardır. Ve insan, ancak belli bir perspektif altında değer yaratabildiği ölçüde *üstinsan* olarak özgürdür. *Üstinsan* geleneğe ve muhafazakârlığın rahatlığına ve uyuşturucu kafa lüksüne itibar etmeyen insandır. *Özgürlük*, böylece, *güç istenci*yle değerler yaratmak ve yaratılan bu değerlere göre yaşamaktır. Ahlaklılığın başka bir ölçütü de yoktur.

g. Varoluşçu (Ekzistensiyalist) Etik

Hemen tüm etik öğretilerinde ortak olan bir husus vardır: Etik öğretilerin büyük bir kısmı, özellikle antikçağınkiler, bir varlık öğretisine, açık veya örtük halde dayanırlar. Zaten ilkçağdan yeniçağa kadar felsefenin temel disiplininin varlık metafiziği, varlık felsefesi, varlık öğretisi olarak ontoloji olduğu bilinen bir şeydir. Başka bir ifadeyle, *Varlık (essentia)* her şeyi önceler, her şeyin taşıyıcısıdır. Bu durumda, insanın ahlaksal yaşamı da ister kozmolojik, ister teolojik/dinsel, ister antropolojik bir temellendirme tarzından yola çıkılmış olsun, öncelikle Varlık içindeki yeri ve Varlık'ın bir uzantısı olarak görülür ve öyle ele alınır. Buna göre insan belirlenmiştir, bir zorunluluklar ağı içinde yaşar. Özgürlük, bu durumda, ancak bir istisnai durum, hatta zorunlulukların çevrelediği bir alandan sapış, o alanın dışına tuhaf bir kaçış, bir çeşit anomali olarak görülür. Ne var ki, birkaç sayfa önce iki kez yinelediğimiz gibi, en katı bir belirlenimcilik bile bu sapış, kaçış ve anomaliye küçük veya büyük bir yer açmaktan kendini alamaz. Yeniçağla birlikte, felsefede en temel disiplinin ontoloji olmaktan çıkmaya başladığı, onun yerini epistemolojinin aldığı görülür. Bu şu anla-

ma da gelir: Felsefe problemlerine ve insana artık, Varlık'tan, "nesne"den hareketle değil de bizzat insandan, "özne"den hareketle yönelmek. Descartes'tan Kant'a kadar artık, felsefe özne merkezli hale gelmiştir. "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, Descartes'ın ünlü "cogito"su, var olmanın öznenin bir saptamasına ve onayına gereksinim duyduğunun ifadesidir. Artık, Descartes'tan sonra felsefede Varlık'tan değil, (büyük harfle) Özne'den yola çıkmak, büyük ölçüde felsefe yapma tarzı olup çıkmıştır. Descartes'tan başlayarak yeniçağın deneyimci (empirist) veya akılcı (rasyonalist) hemen tüm filozoflarını, Locke'tan Berkeley, Hume, Kant'a kadar, özne merkezli felsefeler geliştirmiş filozoflar olarak görürüz.

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

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

Aydınlanmacı Batılı, örneğin ayrıcalıklara yer vermeyen bir *eşitlik* idealine sahiptir ve kendisini ekonomik bakımdan gü-

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

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

Peki, “ekzistens” terimiyle kastedilen nedir? Onu “varoluş”

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

h. Kierkegaard: Tanrı Varoluşçuluk

Erken varoluşçuluğun en önemli adlarından biri olan Kierkegaard, rasyonalist tip felsefeye karşı irrasyonalist bir felsefe geliştirir. Onun yaşadığı dönemde rasyonalist tip felsefenin en önemli adı Hegel'dir. O, Hegel'in antikçağ felsefesine doğru bir çeşit geriye dönüşü gerçekleştirmek istediğini, antikçağa özgü nesnelci bir söylem içinde, insanı Tanrı'nın projesini bu dünyada gerçekleştirmekle yükümlü bir edilgin konuma yerleştirdiğini belirtir. Kierkegaard'a göre Hegel bizi bir maddeci belirlenimcilikten kurtarır gibi görünürken, aslında tinselci bir belirlenimciliğin kurbanı kılmıştır. O, insanın en doğal güdülerine bile bir tarihsel/tinsel belirlenim yüklemiş, onu "tanrısal bir mekaniğin silik bir parçası" haline getirmiştir. Bu durumdaki insanın kendiliğinden yapacağı bir şey yoktur; o sadece tanrısal mekanik çarkının bir küçük ve önemsiz dişlisinden ibarettir. Kierkegaard, Hegel'in görünüşte insanı yüceltirken aslında onu nasıl silikleştirdiğini şu ünlü sözleriyle belirtir: "Bu adam (Hegel) burnunu da mı silmez kendiliğinden?" Kierkegaard'a göre Hegel felsefeyi yeniden ortaçağın Tanrı merkezçiliğine çekmek istemekle, yeniçağın insan merkezli (özne merkezli) felsefe yapma tarzının gerisine düşmüştür. Oysa Kierkegaard için felsefe

artık, insanı merkeze almayan bir konumlama tarzına geri dönmeyiz. Öyle ki felsefe artık ancak öznel ve öznelci olabilir.

Kierkegaard'ın bu noktaya kadar yeniçağın özne merkezli felsefe tarzı içinden konuştuğu bellidir. Ancak o, bundan sonra özgül tavrını ortaya koyar. Ona göre felsefe tabii ki özne merkezli olmak zorundadır; fakat bu da yetmez, felsefenin asli görevi, insanın iç varlığına, insanın iç dünyasına yönelmek, bu dünyayı aydınlatmaktır; böyle bir aydınlatma da rasyonel yoldan çok, irrasyonel bir içsellik ve duygululukla gerçekleştirilebilir. Toplum içindeki konumuyla insan, toplum yaşamının getirdiği ortak normlar, kurallar, ortak davranış biçimleri vb. içerisinde sıradanlaşır. O, herkesin herkese benzediği bu yaşam içinde silişir, onun birey olma olanakları iyice daralır. İnsan bu silişlikten, toplu halde yaşamaya bu "kişilişsiz katılma"dan ancak kendisine, iç dünyasına dönerek sıyrılabilir. Bunun için de insanın toplu yaşam içerisinde kendisini kendi olarak hissetmesini sağlayacak bir *endişe* (tasa, *Angst*) halini yaşaması gerekir. Endişe, ona bu dünyada aslında yapayalnız olduğunu, kendisinin bu dünyaya Tanrı tarafından terk edilmiş olduğunu duyumsatır. Gerçi o, kitle içinde "eridikçe", kitle içinde kendini güvenli hissettikçe, içindeki bu endişeyi iç dünyasının derinliklerine gömer, onun bir uyarıcı olarak öne çıkmasını bilinçsizce erteler. Onun "kendine gelme"si için içindeki bu endişeyi dürtüp uyardırması gerekir. İnsan bu endişeyle yaşamaya başladığı anda, yani "uyandığında", *var olmaya*, kendisini sarıp sarmalayan kitle yaşamının dışına çıkmaya (*exsis tere*: dışına çıkmak) başlar. Varoluş haline gelmek, toplu yaşamın ve kitle kültürünün dışına çıkmakla, yani *ekzistens* olmakla olanaklıdır. Varoluş veya ekzistens, bir "kendini fark ediş"i gerektirir; fakat bu bir "kendini düşünme" de değildir. Varoluş düşünsel yoldan, hele rasyonel düşünme yoluyla ve nesnel olarak ne'liği saptanabilecek bir

şey değildir. Tam tersine, varoluş irrasyonel bir şeydir; sezilen, hissedilen bir haldir. Onu kavramlarla yakalamaya, onun rasyonel yoldan ne'liğini ortaya koymaya kalkıştıkça o kaçır, sıvışıp kaybolur. Kierkegaard'a göre, Descartes'ın tersine, varoluşa düşünme yoluyla, "cogito"yla ulaşılamaz; var olmak düşünmek değildir. Var olmak kendini duymak, kendini sezmektir; "kişi" olmaktır. Kierkegaard, daha önce Scheler'de gördüğümüz "kişi" kavramına bazı yönlerden benzeyen bir "kişi" kavramıyla karşımıza çıkar. Kişi olmak bir süreç gerektirir. Kişi olmak, önce kendini tanımaktan (rasyonel düşünme ve dış deneyime değil de iç deneyime, sezgiye dayalı bir kendini tanımaktan) geçer. Kendini tanımaya, yani ekzistens olmaya başlayan insan, daha sonra kendisini *diğeri* ile, yani Tanrı ile bağlantı içinde görür. Endişe (tasa), iç deneyim ve sezgi sayesinde Tanrı'yla bağlantı içinde olan insan, artık tam anlamıyla ekzistens olmuştur. Özgürlük de ekzistensin Tanrı'yla bağlantı içinde olma halidir.

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

1. Heidegger: Dasein ve Ekzistens

20. yüzyıl varoluşçuluğuna egemen formunu veren filozofun Martin Heidegger olduğu söylenir. Gerçi Heidegger "20. yüzyıl varoluşçuluğunun babası" olarak anılmayı hiç de kabul etmemiş, felsefesinin özellikle Fransa'da önemli bir kısmıyla eksik anlaşıp çarpıtıldığını, kendisinin bir varoluşçu öğreti değil, bir varlık öğretisi geliştirmek için çaba sarf ettiğini ısrarla belirt-

miştir. Ne var ki Heidegger'in varlık öğretisi, birçok bakımdan klasik varoluşçu öğeleri içerir. Bu nedenle, kendisi amaçlamamış olsa bile onun varlık öğretisinde varoluşçuluğa mal edilebilecek ve varoluşçuluğa yön vermiş birçok düşüncenin yer almış olduğu açıktır.

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

Heidegger için insan olarak bizim bir kendiliğimiz vardır; hatta varoluşumuzun özü *kendi olmaktır* (*Selbstsein*). Fakat varoluş tanımlanabilir bir şey de değildir. Tanımlanabilseydi, teorik aklın bir nesnesi olmakla sınırlı kalırdı. Fakat tanımlanamayan bu varoluşu tanıyabilme olanağımız yine de vardır: Varoluşu Varlık'a gidişinde yakalayabilir, tanıyabiliriz. Zaten varoluştan Varlık'a giden tek canlı da insandır. Burada Heidegger'in de Kierkegaard gibi yeniçağın özne merkezli felsefe yapma tarzı içinden konuştuğu, fakat onun da Kierkegaard gibi özneyi yeniçağın, özellikle Aydınlanma'nın "rasyonel özne"si ile sınırlan-

dırmadığını, hatta “özne”nin kapasitesini sınırsızca genişlettiğini söyleyebiliriz. Heidegger “özne” teriminden pek hoşlanmaz; onu yeniçağın Aydınlanmacı tininin bir sayılısı kabul eder. Ve tam da bu nedenle “özne” yerine “Dasein” (sözcük anlamıyla, orada olan) terimini kullanır. Dasein henüz, Kierkegaard’ın *endişe* (tasa, *Angst*) sahibi “ekzistens”i gibi, *kaygı* (*Sorge*) sahibi olarak “soru soran” haline gelememiştir. Soru sormaya başladığında ve soru sorabildiği için öbür tüm varolanlar (*Seiende*) arasından kendisini çekip çıkaran, onların dışına çıkan (*ex-siste-re*), yani *kendisi olan* (*Selbstsein*) haline gelebilir. Öyle ki bu durumdaki insanın bütün öteki nesneleri, varolanları kavrayabilmesi kendi kendisini anlayabilmesinden (*selbstverstehen*, *vorstehen*) ötürüdür. *Anlama*, yeniçağın modern “özne”sinin “bilme”sinden farklı olarak, varoluşun, artık ekzistense dönüşmüş olan Dasein’in, rasyonel, irrasyonel, sezgisel vb. tüm düşünme kapasitesini harekete geçirerek gerçekleştirdiği bir edim, bir edimler topluluğudur. Dolayısıyla yeniçağın “özne”si “bilir”; buna karşılık ekzistens, Heidegger’e göre, “anlar”.

Heidegger’in öznelci ontolojisinin çıkış noktasının şimdi daha açık hale gelmiş olduğu umulabilir. Bir varlık öğretisi, bir ontoloji, artık eskiden beri yapılageldiği üzere Varlık’tan (*Sein*, *essentia*) değil, ancak kendi kendini *anlayabilen* ve kendisi olabilen insan, ekzistensten hareketle kurulabilir. Bu durumda ekzistens olarak insan, “Varlık”ın edilgin bir parçası değil, tam tersine “Varlık”ın çobanı’dır; o, Varlık’ı kendine göre güder. O, kendisi hakkındaki sorularına verdiği yanıtlarla kendi varoluşunu kurarken, Varlık’ı da kurmuş olur.⁷

Dasein olarak insanın kendisi olma yolundaki ilk iki adımdan biri, kendisini bir dünya içinde bulması, *dünyada-olmaklık* (*in-der-Welt-Sein*) denen şeyin bilincine varması; ikincisi ise *başkalarıyla bir arada bulunmak* (*Mitsein der anderen*) durumu-

nu saptamasıdır. Bu durumda yeniçağın “özne”sinin kendisinden ayırdığı, karşısına nesne olarak koyduğu bir “dış dünya” da yoktur; sadece, dünyada-olmaklık diye bir şey vardır. Böyle bir saptama, modern felsefenin özne-nesne ayrımını da geçersiz kılan bir saptama olur. Dünyada-olmaklığı, “bilme” yoluyla değil, eylemle, iş yaparak, bu dünyayla kaygı temelli bir ilişki kurarak (*besorgen*) *anlan*ır. Buna bağlı olarak Varlık’ı bilgi kategorileriyle değil, kendi varoluşsal ölçütlerimizle tanımış oluruz. Başkalarıyla bir arada bulunmak, insanın kendisini daima bir *başkaları ortamında* bulması anlamına gelir. Bu ortam, anonimleşmiş bir ortam, Heidegger’in “man alanı” dediği bir ortamdır. (“Man”, Almancada “yapılır, edilir” diye çevrilebilecek bir yardımcı fiildir. Herkesin yaptığını yapmak, herkes gibi olmak, herkes gibi davranmak anlamına da sahiptir.) “Man alanı” her yeri kaplar, herkesi sıradan insan kılar. Bu alan sorumsuzdur; bu alanda “hiç kimse yoktur” veya herkes vardır; “man alanı” kitledir, kamuoyudur, halktır. İnsanın ekzistens olabilmesi, bu alan içindeki tutum ve çabasına kalmıştır. İnsan bu alan içinde sıradan bir kişi olarak da kalabilir; kaygı ile kendisine yönelip ekzistens olmaya da geçebilir. Bu alan içinde kendisinden kaçmayan, tam tersine, kendi üstüne giden, kendini soruşturan insan kendisini kurabilme, inşa edebilme olanağına sahiptir. Fakat öbür yandan bu “man alanı” bizi çepeçevre kuşatmıştır, içimize işlemiştir; ondan sonuna kadar kaçmak olanaksızdır. Bu nedenle varoluşsal yaşam, çift yüzlü bir yaşamdır: 1. Kendi içinde kendini kurarak elde edilmiş yaşam. 2. Kendinin olmayan bir dünyadaki yaşam. Birinci durumda insan, sıradanlıktan çıkıp kendi olmaya yönelmiş demektir. İkinci durum, bizim içine “atılmış” olduğumuz bir durumdur. “Kimse bize bu dünyaya gelmeyi isteyip istemediğimizi sormadı.” İçine “atılmış” olduğumuz bu dünyada kendimiz olmaya çalıştığımız andan itibaren, kendimi-

zi vatansız (*heimatlos*) hissetmeye başlarız. Başka bir deyişle, ekzistens için “man alanı” kendini vatanında hissetmediği bir alan, içinden çıkmak (*ex-sistere*) istediği bir alandır. O, soru soran olarak ekzistens olmaya ve kendini gerçekleştirmeye (*Selbstverwirklichung*) başladığı anda istenç sahibi, özgür insan da olmaya başlamış demektir. Özgür insan, kendini gerçekleştirmiş insandır; “man alanı”nın dışına çıkabilmiş olandır. Ekzistens olarak bu insanın Kierkegaard’da olduğu gibi ekzistensini borçlu olacağı bir Tanrı’ya gereksinimi de yoktur. Ayrıca böyle bir Tanrı da zaten yoktur. Özgür insan artık kendisine *erekler* koyup bu erekler doğrultusunda eyleyebilen insan olarak *kişidir* de. Ekzistens, “man alanı”ndan sürekli bir çıkış, onu sürekli bir aşmadır. Ekzistens olabilen insan aynı zamanda kendi söylemini de (*Rede*) üretebilen insandır. Söylem (*Rede*), dil (*Sprache*) demek değildir. Söylem, kendini dilde yansıtan ekzistenstir. Veya söylem, ekzistensin dilidir. Dil, kavramlar kurmamıza, terimler üretmemize, ayrımlar yapmamıza, ad koymamıza olanak sağlayan anonim bir insan ürünü olarak “man alanı”nda yer alır. Kendini gerçekleştiren kişiler, ekzistensler ve bunlara kulak veren toplumlar yoksa, dil bir pratik uzlaşım ve bildirişim aracı olmaktan öteye geçemez. Kendini ve dolayısıyla söylemini gerçekleştiren kişi ve toplumlar varsa, dil artık bir anonim araç olmak yanında, “anlamların taşıyıcısı” olmaya, tarihselleşmeye başlar. Tarihe yön veren etkenlerin en önemlileri arasında söylemler yer alır, diller değil. Özgür insan, kendini, söylemini gerçekleştiren tarihsel insandır. İnsanın özgür olabileceği tarihten başka bir yer de yoktur.

i. Jaspers: Ekzistens ve Tarih

Karl Jaspers, Heidegger’den etkilenmekle birlikte, onun tanrıtanımazcı (ateist) tavrına karşıt olarak bir inanç etiği geliştirmiştir. Jaspers’in de çıkış noktası Kant’tır. Ona göre Kant;

“evren”, “Tanrı”, “ruh” gibi ideleri “akıl ideleri” saymakta haklıdır. Bu ideleri aklımız kaçınılmaz olarak doğurmakla birlikte onları kavramakta duyarlılığımız yetersiz kaldığı gibi, aklımız da (teorik akıl) bunlarla ilgili olarak antinomilere düşmekten kurtulamaz. Bu durum, bu ideler karşısında aklın sınırlılığını da gösterir. Bu sınırlılığın farkına varıldığı anda ise, bu idelerin artık aklın değil, olsa olsa *inancın* konusu olabilecekleri de anlaşılmış olur. Kant, “İnanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım,” derken haklıydı. Jaspers’e göre ideler aklın değil, inancın nesnesi olan “gerçeklik”lerdir. Onlar hatta Platoncu anlamda mutlaklık da taşırlar. İnsan onların mutlaklığını kendi eylemlerini sınarken tanıyabilir. Onların farkına varan insan, kendisinin “nesneler içinde nesne olmayan” bir yönü olduğunu da sezer. İşte felsefe, insanın bu sezgisini izleyerek gerçekleştirdiği bir düşünme etkinliği olmalıdır. Felsefenin bir düşünme etkinliği olarak yerini de buna göre saptamak gerekir.

Jaspers’e göre, biz Varlık’la nesneler çokluğu içinde karşılaşırız. Bu çokluğu bilimler inceler. Fakat dikkat etmek gerekir ki bilimin incelediği Varlık değil, işte bu nesneler çokluğudur. Bu yüzden bilğimiz nesnelerin bilgisidir, nesnelerce sınırlanmıştır. Fakat Varlık nasıl kavranacaktır? Jaspers’e göre, felsefe tek tek bilimlerin bir toplamı veya sentez yeri değildir. Tersine, bilimler *nesnel*, felsefe ise ancak *kişisel* olabilir. Bilimler nesnelere, felsefe ise eylemlerimizin kaynağına eğilir. Bilim zorunlu olanın bilgisi peşindedir, felsefe ise bu zorunluluğu aşıp özgürlüğe götürür. Bilim yasalarla ilgilenir, felsefe ise bir defalılığı ve tarihselliğiyle *insana* yönelir. Bilim bilgiyi “korumak” ister; felsefe ise, her tarihsel dönemde bilimin doğrularını yeni doğrular bulmak üzere “kırar”. Öbür yandan felsefe sanat da değildir. Sanat, insana özgü bir “kuruntu”nun ürünüdür. Sanat, bize duyguların motive ettiği bir dünya sunar; felsefenin sunmaya çalıştığı dünya ise,

insanın kendi kararlarını kendisinin verdiği bir dünyadır. Sanat, insan daha rahat katlansın diye, bu dünyaya yeni biçimler verir, onu güzelleştirir; felsefe ise, tam tersine, dünyayı tüm bozuklukları ve çirkinlikleriyle insana göstermek peşindedir. Felsefenin bunu yapmaktaki amacı da insanı bir yandan nesnellikten ve bilimden, öbür yandan duygusallıktan ve duygusallığın motive ettiği sanattan sıyrıp kendi varoluşuna gidecek yolu göstermektir. Felsefe din de değildir. Din (semavi dinler) vahye, kutsal kitaplara ve bunların açımına dayanır; felsefe ise bir üst merci ve dolayısıyla açım tanımaz. Din bağlılık ister; felsefe ise tam tersine özgürlük peşindedir. Din dogmalara dayanır, insana güven ve garanti vaat eder; felsefe ise, tam tersine, aynı insanı, kendi varoluşuna gidecek yolu göstermek üzere güvensizliğe iter.

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

Varoluş bir nesne değildir, dolayısıyla bilgi konusu olamaz. O ancak açığa çıkarılabilen, aydınlatılabilen bir şeydir. Zaten felsefenin işi de bu açığa çıkarma, aydınlatmadır. Jaspers'e göre, nesnelere yönelik tavrıyla bilincimiz henüz Heidegger'in "man alanı" adını verdiği alandan kopmuş değildir. İnsan ancak bilincine bir *kendini oluşturma* (*Selstwerden*) istenci katabildiği süreçte ekzistens olmaya geçebilir. "Man alanı", insanın üzerinde bir çadır gibidir; o bir kabuktur. İnsan bu çadırın dışına çıkabilmesi, bu kabuğu kırabilmelidir ki, ekzistens olabilsin. Bu kabuk hep vardır ve hep kırılmayı bekler. Bu yüzden ekzistens olmak kırıldıkça yeniden oluşan bu kabuğu sürekli kırmayı gerektirir. Örneğin dil, anlamları kalıplaştıran bir kabuğa benzer ve Heidegger'in dediği gibi "man alanı"na aittir. Dil gerçekleri ka-

ulaştırır. İnsan dilin bu kabuğunu kırmak, dildeki katılaşmayı yumuşatmak zorundadır. Öyle ki, insan ekzistens olmakla, bildirişim ortamı olan dilden iletişim ortamı olan dile geçer ki, böylece *varoluşsal iletişim* de denebilecek bir iletişim tarzı gerçekleşir. Dili bildirişim ortamı olmaktan çıkaracak olan şey, Heidegger'in belirttiği gibi, söylem geliştirmektir.

Jaspers'in, "man alanı"na ilişkin betimlemeleri Heidegger'in kilerden daha somut ve zengindir. Toplum içindeki konumuyla insan, yerine her zaman bir başkasının ikame edilebileceği bir atomdur. Burada "kanaatler, erekler, sevinç ve kaygılar, fark edilmeksizin bir insandan öbürüne geçer; fark edilmeksizin başkasının düşüncesi benimsenir. Böylece herkesin yaptığını yapmaya, herkesin düşündüğü gibi düşünmeye, herkesin inandığı gibi inanmaya başlarım." Kısacası "man alanı", "başkalarıyla aynı durumda olma"yı ifade eder. Burada varoluş, ekzistens, toplumun kuşatımı altındadır; içsel yaşantıların kazanımlarının yerini dışsal şeyler, örneğin kurumlar (kilise, ulus, töre, sendika, parti vb.) ve dıştan benimsetilmek istenen düşünceler, özellikle ideolojiler almıştır. İnsan burada özgür değildir. Kilise de, parti de onu özgür yapmaya değil, eşit yapmaya çalışırlar. Oysa eşit olan ama özgür olamayan insan hiçbir şekilde ekzistens olamaz. Kendileri birer ekzistens olmaya gayret etmemiş olan din adamları, parti politikacıları, kendileri gibi ekzistens haline gelememiş insanları, kitleleri, kendi inanç ve dogmalarına bağlanmaya çağırıp dururlar. Oysa inançlar, dünya görüşleri, ideolojiler, ekzistens olmayı engellerler.

Jaspers, "çadır"dan çıkmak, "kabuk"u kırmak için üç koşul sayar: 1. yalnızlık 2. cesaret 3. savaşıma.

Kendisini kitlesel duygudaşığa bırakan, sevgisini orta malı haline getiren insan ekzistens olamaz. İnsan önce başkaları ile arasına bir mesafe koyabilmeli, sevgisini yeni bir biçimde baş-

kalarına açabilmek için bir “sevgi inzivası”na çekilmeli, yalnız olmayı başarabilmelidir. Yalnızlık, kendi içimize dönüp ekzistensimizi aramanın ilk koşuludur.

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

Bu iki koşulu göğüsleyen insanın savaşıacağı üç şey vardır: 1. ölüm 2. acı çekme 3. suç.

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

Acaba tüm bu aşamalardan sonra insan artık, ekzistens olabilir mi? Jaspers’e göre kendi başımıza ekzistens olamayız. Çünkü bizi sınırlayan *başkaları* var. Fakat bir “mutlak”a, Tanrı’ya gitmek için duyusal/deneyimsel olanın üstüne çıkamayan bilimi aşabilir, bu yanıla ekzistensimizi gerçekleştirebiliriz. Özgür istenciyle kendini gerçekleştirmiş olan insan, *kışı*, ahlaksal bakımdan “doğru”yu da gerçekleştirmiş olur. Ne var ki bu “doğru” sadece ona aittir, nesnel değildir. Yine bunun gibi, ekzistens,

tarihsel olarak oluşan, gerçekleşen bir şeydir; dolayısıyla onun evrensel doğruları değil, “tarihsel an”lara bağlı doğruları olabilir. Ekzistens olmak, tarihsel olmak demektir. Bu konuda Heidegger gibi düşünen Jaspers’e göre, evrensel, kesin ve kalıcı doğrular peşinde koşmak, hatta egzistens olmayı önler. Çünkü evrensel, kesin, kalıcı doğrular tarihsel bir ne’lik olarak insana verilmemiştir. Bu çeşit doğrular peşinde koşmak, egzistensin kendisini henüz tanımadığının bir işaretidir. Ekzistensin her tarihsel dönemde değişik doğruları vardır ve ahlaksal yaşam egzistens olabilen insanlara özgü bir yaşamdır. Böyle olunca özgürlük mutlak ve hele koşulsuz bir şey olamaz. İnsan, tarihselliği içinde sınırlanmış olduğundan ve geçmişte yapmış olduğu seçimler onu bağladığından, yaşamının amacını dilediği gibi belirleyemez. Burada olayların art arda dizilişi olarak *tarih* (*Historie*) ile insanın tarihte derinlere kök salmış somut durumu, tarihsel süreç içinde belli bir anda doğmuş olması durumu, *tarihsellik* (*Geschichtlichkeit*) ayrımı yapmak gerekir. İnsan yaşamının anlamı ancak tarihsellik içinde, bir tarihsel bağlam içinde bulunabilir. Ve insan kendi tarihselliğinin bilincinde olarak seçim ve tercihlerde bulunabildiği oranda özgürdür. Bu, tarihsellik içindeki insandan, Dasein’dan ancak sınırlı bir derecede egzistens olabilen insana geçiş anlamına da gelir.

j. Sartre: Toplumcu Varoluşçuluk

Jean Paul Sartre daha çok, tanrıtanımazcı bir çizgide Heidegger’i izler. Onun kendi öğretisine verdiği “ekzistensiyalizm” adı, daha sonraları, Kierkegaard’dan Heidegger’e kadar bu filozofların felsefelerine verilen ad olmuştur. Sartre, Kierkegaard’ın “endişe” (*Angst*), Heidegger’in “kaygı” (*Sorge*), Jaspers’in “acı” (*Schmerz*) dedikleri ve varoluş olmaya götürdüğünü ileri sürdükleri duyguya “bunaltı” (*Angoisse*) adını verir.

İnsan kendisini yapmaya bu duyguyla başlar; insanı Varlık'a açan da bu duygudur. Bu açılış sırasında dünya insana düzensiz, pis, karşı duran, zalim, saçma bir şey olarak görünür. Bu haliyle dünya insana "sülük gibi yapışmıştır". Bu dünyaya karşı içinde uyanmaya başlayan bunaltıyla insan, gitgide nesnelerin bir kendiliğindenliği olduğunu kavrar ki, nesnelerin bu kendiliğindenlikleri *kendinde-varlık* (*en soi, an sich*) olarak adlandırılır. Varlık'ın yabancısı *hiçlik*'tir. Varlık-hiçlik ayrımıyla birlikte Varlık'ta bir delik açılmış olur ki, bu delikten *kendisi-için-varlık* (*pour soi, für sich*), yani kendi bilincine erişen varlık, insan çıkar. Öyle ki insan, kendisini, kendini düşünme yoluyla "bulur". O, kendisini düşünmezden önce bir hiçlikti; kendisi hakkında sorular sormaya başlar başlamaz hiçlikten çıkıp var olmaya, ekzistens olmaya geçiş yapar. Soru sormak, Heidegger'de olduğu gibi, sadece *kendisi-için-varlık*'a aittir. Onu *kendinde-varlık*'tan ayıran da budur. O, ancak kendisini gerçekleştirebildiği oranda *kendinde-varlık* olmaktan çıkar ki, bu, onun *özgür* olmasından başka bir şey de değildir. Onu hiçbir şey bu özgürlükten ayırmaz. İnsan, ekzistens olacaksa, "özgür olmaya mahkûmdur". Ekzistens olarak o, kendi kendisini sürekli yeniden yaratmak zorundadır; yoksa Jaspers'in dediği gibi, *kendinde varlık* onu bir kabuk gibi sarmaya hep hazırdır.

Ekzistens olarak insan, ilk anda kendisini bu dünyada terk edilmiş bulur, umutsuzdur; geçmişine dönemez, şimdiki zaman ise onun için boş bir olanaktır, geleceğe de güvenemez. Böylece kendisini "saçma" bir dünya içinde hisseder. Doğmak, yaşamak ve ölmek: Tüm bunlar ona saçma gelir. Ama tam da bu anda insan *başkalarını* hisseder ve kendisini bir merkez olmaktan çıkarır. O âna kadar varoluşunu öznel bir tarzda duyuyordu; şimdi ise *başkaları* vardır. Bu noktada Marksizmden etkilenmiş olan Sartre için *başkaları*, kısaca *toplumdur*. Böyle olunca, insan

başkalarının da sorumluluğunu hissetmeye başlar. Öyle ki özgürlük, ancak başkalarının sorumluluğunu üstlenmekle olanaklı hale gelir. Tüm eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmiş olan insan, artık ancak özgür insandır ve o ancak bu haliyle ekzistens olabilir. Bu yüzden tek mutlak değer özgürlüktür. Fakat sorumluluğa bağlanan, sorumluluk sayesinde olanaklı olan bu özgürlük, aslında katı bir ahlak gerektirir. Doğru eylem, sorumluluğu özgürce üstlenilmiş olan eylemdir. Fakat genelgeçer ve mutlak bir doğruluk da yoktur. Her çağ kendi doğrusunu yaratır. Ahlaklılık, her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar.

¹ Grekçe *deon* “ödev” anlamına gelir. Grekler *deon*’u, bir yasa veya yükümlülükten çıkan, ona bağlı ve ilişkin olan durum, hareket tarzı olarak tanımlıyorlardı. “Deontoloji” terimi ilk kez J. Bentham’ın 1834 tarihli aynı adlı kitabında kullanılmıştır.

² Bugün legalite terimini daha çok hukuksal boyutuyla, yasalılık veya yasa uygunluk anlamında kullanıyoruz. Kant’ta ise terimin daha geniş bir anlamı vardır ve bu geniş anlamıyla legalite, sıradanlık, mevcuda uyma, özel bir ilgi ve çaba göstermeksizin, alışkanlıkla, töre ve geleneklere bağlı olarak eylemde bulunma, ritüele ayak uydurma vb. anlamlarına gelir.

³ Fakat Scheler’in burada, Kant’ın duygusallığı da kapsayacak şekilde insanın doğal yanından hareket etmiş olduğu için yadsıdığı mutlulukçu/yararcı etik tipine yönelmediği de ileride görülecektir.

⁴ Biraz ileride görüleceği üzere, Scheler karşımıza çok zengin bir değerler hiyerarşisiyle çıkacaktır. Dolayısıyla ahlaksal değerler bu hiyerarşi içinde ancak bir bölüm, bir basamak olarak kendilerini gösterirler. Onlar, diğer değer türlerinden gerçekleştirilmelerinin gerekmesi nedeniyle ayrılırlar. Bu demektir ki, bu gereklilik tüm değerler için söz konusu değildir.

⁵ Scheler’in, aklı insanın tekelinden çıkarması eleştirilere yol açmıştır. Bazıları, yüksek hayvanlarda “akıl”a benzer bir yönün olduğunu ve hatta

insan aklı ile yüksek hayvanların aklı arasında bir derece farkının bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu derece farkının çok yüksek bir fark olması itibarıyla bir nitelik farkı şeklinde de görülmesi gerektiğini ileri sürerler.

⁶ “Fena” ve “fani” sözcüklerinin tüm panteist ve mistik metafiziklere kaynaklık eden Platoncu anlamları için yukarıda “Platon: Idealist Mutlulukçuluk” başlıklı altbölüme bakınız.

⁷ Heidegger’i anlatırken temkini elden bırakmamak gerekir. Heidegger’in karanlık dili, kullandığı terimlerin çokanlamlılığı; farklı, karşıt ve hatta çelişik Heidegger yorumlarına yol açmıştır. Örneğin Heidegger’in yendiğin özne merkezci felsefesine tepki olarak kendi ontolojisini nesne merkezci bir tavırla kurduğunu belirtenler vardır. Ben, onun ontolojisini öznelci bir ontoloji olarak yorumlayanların görüşlerini paylaşıyorum.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELEŞTİREL ETİK

Etik Teorilerine Eleştirel Yaklaşım

“Ahlaklılık” Tanımlarındaki Çeşitlilik

Geçen bölümde ele aldığımız tüm etik tiplerinin, başat problemleri ister “en yüksek iyi”, ister “doğru eylem” isterse “istenç özgürlüğü” olsun, kendilerine göre bir *ahlaklılık* (*moralite*) tanımı yaptıkları görülür. Hedonist, *eudaimonist*, yararçı, tüm doğalcı etiklerin, ahlaklılığı, insanın doğal (ve –doğal kaynaklı saydıkları– toplumsal) istek, eğilim ve gereksinimlerini gidermeye yönelik eylemlerinde buldukları söylenebilir. Kant’ın ödev etiği (deontolojik etik) ise, tam bir karşıtlıkla, ahlaklılığı insanın duyusal/duygusal yanından bağımsız, otonom bir akıl varlığı olarak kendisine koyduğu ahlak yasasına bağlı eylemlerinde bulur ve tüm doğalcı etikleri tam da bu nedenle, yani insanın duyusal/duygusal yanından hareket etmekle insanı hayvana indirgedikleri için reddeder. İçerikli değer etiği, dirimsel, duyusal/duygusal, tinsel değerlerden söz ederek, hazcı, *eudaimonist*, yararçı etikleri kısmen onaylar; fakat Kant’tan etkilenecek o da ahlaklılığı, kısmen tinsel değerlerin, fakat özellikle mutlak değerlerin gerçekleştirilmesine yönelik eylemlerle sınırlar. Özgürlük etiğinde Nietzsche doğallık-tinsel ayrımına âdeta meydan okurcasına, ahlaklılığı güç isten-

cine sahip insanın eylemlerine dayandırır. Varoluşçu etikse, ahlaklılığı özgür eyleme bağlar; ne var ki artık, ahlaklılık ne Kant'ın belirttiği gibi bir ahlak yasasına uymakta ne de içerikli değer etiğinde ileri sürüldüğü gibi *a priori* bir değer bilinci eşliğinde bazı değerlerin gerçekleştirilmesindedir. Belirlenimci etikte ise ahlaklılık, çoğunlukla, doğal zorunluluklara bilinçli bir boyun eğiştten başka bir şey değildir.

Etik Teorilerde Deneyimci, Sezgici ve Rasyonalist Tavrılar

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

etikler olarak adlandırabiliriz. Kant'ın, ahlaklılığı akla bağlayan etiği ise *rasyonalist etik* adını alır. Bununla birlikte, yukarıda da değindiğimiz, duyum-duygu-akıl üçlüsünü, hangisini başat alırlarsa almış olsunlar, tüm etiklerde bir arada bulmak olanaklıdır. Örneğin Kant'ın duyum ve duyguları dışta bırakır görünen etiğinde, “saygı” duygusu önemli bir yer işgal eder. Duyum-duygu ikilisini başat sayan *doğalcı etiklerde*, özellikle stocacılıkta, insanın doğaya akıl yoluyla uyması gerektiği belirtilir vb.

“Ahlaksal Eylem” Tanımları

Hemen tüm etiklerde, ahlaklılık tanımlarına bağlı olarak değişik *ahlaksal eylem* tanımlarına rastlanır. *Doğalcı etikte* ahlaksal eylem, en yüksek iyi olarak “mutluluk” ereğine yönelik eylemdir. *Sezgici etikte* ahlaksal eylem, bir ereğe yönelik eylem değildir. O, zaten bir idealite halinde var olan bir değer gerçeleştirilmesine yönelik eylemdir. *Ödev etiğinde* (deontolojik etik) ahlaksal eylem, insanın kendi özgür istenciyle kendine koyduğu bir ilkeyi, ahlak yasasını gerçekleştirmeye yönelik olan eylemdir vb.

Yönelinen hedefe göre ahlaksal eylem tanımları değişse de hazcılığın bazı uç örnekleri dışında hemen tüm etikler, ahlaksal eylemin daima *başkalarına yönelik eylem* olduğunu öğretirler. Hatta buna dayanarak, hemen tüm etikler için geçerli bir ahlaksal eylem tanımı bile yapılabilir: Ahlaksal eylem, 1. *istençli* 2. *başkalarını gözetten* bir eylemdir. Gerçekten de doğuştan yalnız bir insanın yapıp ettiklerinde bir ahlaklılık, onun başkalarına yönelik bir eylem geliştirmesi söz konusu olamayacağından, yoktur. Ormanda kaybedilen ve tek başına büyüyen film kahramanı Tarzan'ın bir ahlaksal eylemde bulunması olanaklı değildir. O ancak, yine ormanda kaybolmuş bir başka kişiye, Jane'e

rastladıktan sonra başkalarını gözeten bir eylemde, ahlaksal eylemde bulunabilmiştir. Fakat bir toplum içinde doğup büyüdükten sonra yalnız kalmış bir insanın eyleminde, örneğin bir adada yalnız yaşamak zorunda kalan Robinson Crusoe'da, istençli ve başkalarını gözetten bir eylem bilinci önceden oluşmuş olduğu için, örneğin o bir maymunla birlikte yemek yerken, maymunla yemeğini bir ahlaksal eylemde bulunuyormuşçasına, "paylaştığını" söyler vb.

Etik Bilgi

Olan-Olması Gereken Aynımı

Felsefe anlayışlarının, kavrayışlarının, felsefe tiplerinin her çağda temel disiplin olarak kabul edilen bir disipline göre şekillendiği söylenebilir. Örneğin, eskiçağın temel felsefi disiplininin *ontoloji* olduğu ve bu ontolojiye evreni düzenli ve yasalı bir evren, yani *kozmos* olarak tasarlayan bir *kozmolojik metafizik* tipinin eşlik ettiği, bilinen bir husustur. Ortaçağ felsefesinin temel disiplini ise bir *teolojik metafizik* olmuştur. Her iki çağda da evreni, toplumu ve insanı bir en yüksek ilkedен, ilkelerin ilkesinden hareketle bir bütünsellik içinde kavrama kaygısının ağır bastığı görülebilir. Yeniçağla birlikteyse, felsefenin temel disiplininin ağırlıklı olarak *epistemoloji* olduğunu söyleyebiliriz. Epistemolojinin temel disiplin olması ise, öbür felsefe disiplinlerinin de bu temel disipline göre değerlendirilmesi, sınıflandırılması ve hatta bazılarının elenmesine yol açmıştır. (Tabii bu eleme epistemolojist bakış açısına göre bir eleme olduğu, bu bakış açısını benimsemeyenlerin gözünde bir değer taşımadığı, kendiliğinden anlaşılır.) Örneğin yeniçağ felsefesinde epistemo-

lojinin bir disiplin olarak kurucularından sayılan John Locke, “Tanrı”, “ruh”, “kozmos” gibi tasarımlara başvurmadan önce, onları nasıl olup da bildiğimize ve dolayısıyla bilginin kaynaklarına, sınırlarına ve niteliğine (ne ölçüde doğru olduğuna) eğilmemiz gerektiğini bildirirken; felsefenin temel disiplininin neden dolayı epistemoloji olması gerektiğinin gerekçelerini de sıralamış ve diğer disiplinlere buradan geçilmesi gerektiğini ileri sürmüş oluyordu. Bu yeni temel disiplin çerçevesi içinde, örneğin David Hume, Locke’la birlikte, bilginin kaynağını deneyimde (empiri) bulurken, örneğin Immanuel Kant, bilginin duyuların zihnimizin düzenleyici ilkeleri, kategoriler altında biçim alması yoluyla oluştuğunu söylüyordu. Böylece yeniçağ epistemolojisi, deneyimci (empirist) ve akılcı (rasyonalist) çizgilerde olmak üzere iki temel çizgide gelişimini buluyordu. Bununla birlikte, her iki çizgide yer alan filozoflar da bilginin bize duyular yoluyla açık olan nesneler dünyasına, olgulara ilişkinliği konusunda birleşiyorlardı. Kısacası bilgi, *olan* ile ilişkiydi; ancak *olanın* bir bilgisinden söz edilebilirdi. Böyle olunca, *olanın* ötesindeki şeylerin bilgisi peşine düşmüş bulunan ilkçağ ve ortaçağın ontolojileri, metafizikleri, bu türlü bir bilginin olanaksızlığı ileri sürülerek bir elemeye tâbi tutuluyorlardı.

Bu konumlama içinde etiğin yeri ne olacaktı? Yeniçağ epistemolojisinin gözünde etik alanı *olan* ile değil, *olması gereken* ile ilgilenen bir alandır. “İyi”, “kötü”, “değer”, “ödev”, “sorumluluk”, “norm” vb. gibi etiğe özgü kavramlar ile olgu ve nesne kavramları arasında doğrudan ve nedensel bir bağıntı kurulamaz. Etik kavramlar nesne ve olgu kavramlarından çıkarılamayacakları gibi, nesne ve olgu kavramları da etik kavramlardan elde edilemezler. Kısacası, yeniçağ epistemolojisi, *olan-olması gereken* karşıtlığıyla karşımıza çıkar. Epistemolojik kaygılarla ve epistemolojiye öncelik verilerek yapılan bu ayrım ve ko-

nulan bu karşıtlık, etiğin yerini belirlemede de temel ölçüt olmuştur. Özellikle Anglosakson ülkelerde yaygınlık kazanan bir anlayış doğrultusunda, *olgu* ile *değer*, *olgu* yargısı ile *değer* yargısı, *bilgi* ile *inanç*, *bilim* ile *ahlak*, *bilim* ile *siyaset* vb. arasında yapılan köktenci ayrımların temelinde hep bu *epistemolojizm* yatmaktadır.

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

Fakat insanın bir ahlaksal yaşamı olduğu da kuşkusuzdur. Ahlaksal yaşam bir olgudur. Bu olguyu da kavramak, bir yandan pozitif bilimler olarak sosyal bilimlerin görevidir; öbür yandan ahlaksal yaşama yön verdiği görülen “iyi”, “kötü”, “değer”, “norm”, “erdem” vb. gibi kavramların felsefi yönden irdelenme-

si ve bunların epistemolojik açıdan ne ifade ettiklerinin ortaya konulması gerekir. Yeniçağın deneyimci filozofları, ahlaksal yaşamı doğal yaşamın bir uzantısı sayarlar ve bu yaşamı insanların çıkar ve yarar düşüncesinin belirlediğini ileri sürerler. Onlar için *olması gereken*, çıkar ve yarar getiren her şeydir. Kant gibi bir rasyonalist ise, çıkar ve yarar düşüncesine göre kurulmuş bir ahlaksal yaşamı reddeder ve ahlaksal yaşamın bir akıl ilkesine dayanması gerektiğini düşünür. Kant için *olması gereken*, insanın yerine getirmeyi kendi kendisine taahhüt ettiği ahlak yasasıdır. Fakat her iki tarafta da ahlaksal yaşamın teolojik ve metafiziksel önkabul ve inançlara göre düzenlenmesi gerektiği düşüncesi reddedilir. *Olması gereken* ya deneyimsel ya da akılsaldır; fakat teolojik ve metafiziksel değildir; kozmolojik ve mistik bir kökene ise hiç sahip değildir.

Etik ve Tarih Bilinci

Yeniçağ epistemolojisinden çıkan bir ayrım olarak olan-olması gereken ayrımı, 18. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmaya başlayan, fakat esasen bir 19. yüzyıl akımı olan *tarihselcilik* için de belirleyici olmuştur. Başta ahlaksal değerler olmak üzere, birer olması gerekeni ifade eden siyasal, ideolojik, estetik, dinsel vb. tüm değerlerin özne kaynaklı ve öznel nitelikli olduklarından hareket eden tarihselcilik, bunların insan eylemlerinin en önemli belirleyicileri olduklarını belirtmiş ve tarih dünyasını, doğal dünya ortasında ve fakat insanın kendisi için kendisine kurduğu bir dünya olarak kabul etmiş, bu dünyaya *tinsel dünya* adını vermiştir. Böyle olunca, tinsel dünya büyük ölçüde, bir olması gerekenler topluluğu ışığında kavranabilir bir dünya, yani olgu ve nesne olmayan, sadece anlam taşıyan şeyler olarak bu olması gerekenler ile insan eylemleri arasındaki

bağıntıyı esas alan bir yönelim ve değerlendirme tarzının, yani *anlamanın* konusu olur. 19. yüzyılın son çeyreğinde Wilhelm Dilthey, tinsel dünyayı konu olarak alan bilimler grubuna *tin bilimleri* adını vermiş ve bu bilimleri olgu ve nesne dünyasını inceleyen ve *doğa bilimleri* adı verilen bilimlerden konu ve yöntem bakımından ayırırken, şu hususlara dikkati çekmiştir: İnsanın başta ahlaksal olmak üzere, siyasal, dinsel vb. yaşam tarzlarını herhangi bir evrensel ahlak ilkesi, bir siyasal/ideolojik temel inanç veya dinsel akide açısından temellendirme ve açıklama girişimleri bundan önce hep vardı ve herhalde bundan sonra da hep olacaktır. İnsanın, içinde bulunduğu doğayı, toplumu, kültürü kavrama ve açıklama isteği, hele bunlar için evrensel yasa ve ilkeler bulma veya koyma çabası hiç bitmeyecek bir çabaymış gibi görünüyor. Çeşitli felsefeler, ahlaklar, dinler vb. bu yoldaki çabalarını sürdürmektedirler.

Fakat burada gözden kaçan bir şey vardır: Toplumsal yaşam, insanların bu evrensel yasa, ilke bulma veya koyma çabalarının ürünleri olan ve her biri bir olması gereken tasarımına dayalı olarak geliştirilmiş bulunan ekonomi tipleri, etik tipleri, siyasal düzen çeşitleri, siyasal ideolojiler, hukuk anlayışları estetik görüşlerin yön verdiği, belirlediği bir yaşam olarak varoluş bulabilir. İşte, bunun görülmesi, yeni bir felsefi ve bilimsel görüş tarzı için bir başlangıç olmuştur. Önce şunun altının çizilmesi gerekir: İnsani/toplumsal yaşam, doğa ortasında ve fakat doğanın edilgin bir uzantısı olmayan bir yaşamdır. Bu yaşam, Greklerin, özellikle ontolojik/kozmolojik temellendirmeden hareketle felsefe yapan Grek filozoflarının büyük kısmının sandıklarının tersine, *oluşmuşluk* ifade eden doğa düzeninden farklı olarak, sadece insana ait ve onu ilgilendiren bir *oluşturulmuşluk* gösterir. İnsanda bir *özgür istenç* vardır ve onun oluşturduğu tüm sosyal düzenlerde istençli olarak benimsenip yaşama geçirilmiş veya

geçirilmeye çalışılmış olması gerekenler bulunur. Ve şunun da görülmesi gerekir ki bu olması gerekenler, değer, norm, kural vb. olarak her dönemde, her tarihsel çağda sürekli değişirler; her dönem, her tarihsel çağ, kendi olması gerekenlerini üretir, bunları kendi yaşamına geçirir veya geçirmeye çalışır. Her dönem, her çağ, kendi inanıp bağlandığı değerler, idealler, normlar, ilkeler, inançlar vb. doğrultusunda kendi yaşama biçimi, stili, tarzı olarak kendi *tinini*, tinsel dünyasını yaratır. Ve bir dönemi, tarihsel çağı, bir ulusu, bir uluslar öbeğinin az çok ortak hale gelmiş yaşama biçimini, stilini ve en nihayetinde bir kültürü *anlamak*, onların bir defalık bir yaşamışlıkları olduğu, yani tarihselliğe sahip bulunduklarının görülmesiyle başlar. Bu şunu da getirir: İnsan dünyası, tarih dünyası, tinsel dünya adlarıyla anılan bu dünya, olması gerekenlere göre kurulmaya çalışılan, fakat her zaman bu gerekliliklerin tam olarak gerçekleşmediği bir dünyadır da. Örneğin demokrasi, bir siyasal düzen olarak, insanlık tarihine baktığımızda hiçbir tarihsel dönemde fiilen ve eksiksiz gerçekleşmiş bir şey değildir. Demokrasi, dayandığı idealler bakımından bir olması gerekendir. Fakat insanlık tarihi onun bazı dönemlerde ve ancak kısmen gerçekleştirilebildiğini yeterince gösteriyor. Demek ki insan dünyası, tinsel dünya, *gereklilik* (olması gereken) tasarımlarına göre oluşturulan bir dünyadır ve fakat bu tasarımların hiçbir zorunlu belirleyiciliği de yoktur. Kısacası, insan dünyasında, tinsel dünyada *zorunluluk* yoktur. Zorunluluk, düzen ve işleyişi nedensellik yasalarına dayandırılan doğa alanı için varsayılır ki, 20. yüzyılın başından bu yana, zorunluluk fikri doğa bilimlerinde bile hiç de *tam zorunluluk*, tam belirlenim (determinasyon) olarak değil, (çelişkili gibi görünen bir adla) *olasılıklı zorunluluk* olarak anlaşılmaktadır.

İster tam zorunluluk, ister olasılıklı zorunluluk olarak anlaşılsın, zorunluluğu gereklilikten ayıran temel yön şudur: Zo-

runluluk, insan dışında ve insanı da oluşturan nedenselliklerin toplu adıdır. Buna karşılık gereklilik, özgür istenç sahibi olarak insanın kendi içinde ve kendini (ve toplumu) oluşturmak üzere kendisi için tasarlayıp kurduğu ve yaşama geçirmeye çalıştığı, insana özgü bir nedensellik türüdür. Bu nedenle, istençli insan eylemleri için, doğa için düşünülen bir terim olarak *neden* (causa) terimine değil, *motif* ve *motivasyon* terimlerine başvurmak daha uygundur. İnsanı *tarihsel varlık* yapan en önemli yönlerden biri de onun, kendisinin kurmuş olduğu ve sürekli değişen bir motivasyon bağlamı içinde yaşıyor olmasıdır. Herhangi bir yaşama biçimini kendisi için kurmuş ve onun kendisi tarafından kurulmuş olduğunun bilincinde olan insan, bu yaşama biçiminin bir başka biçimde kurulabileceğini de düşünebilir durumda olan insandır. Çünkü o, insani/toplumsal yaşama biçiminde zorunlulukların değil, gereklilik tasarımlarının belirleyici olduğunu kavramıştır. Bu bakımdan, toplum düzenleri, ahlaksal normlar, siyasal rejimler vb. o insana, yine kendisinin oluşturduğu ve bu demektir ki bir başka biçimde de oluşturulabilecek şeyler olarak görünürler. Örneğin, liberal ekonomi ve liberal siyasal düzen bir kader değildir, çünkü insan tarafından oluşturulmuşluk taşımaktadır; bu demektir ki onun yerine bir başka ekonomik ve siyasal düzen pekâlâ oluşturulabilir; yeter ki insanlar bunu istesin ve gerçekleştirilmesi yolunda çaba sarf etsinler, mücadeleyi, hatta gerekirse savaşı göze alabilsinler. Çünkü tarihte oluşmuşluk değil, oluşturulmuşluk saptayan insan, aynı oluşturulmuşluğun bir başka ifadesi olarak, tarihin büyük ölçüde insani seçimlere ve kararlara, ahlaksal normlara, siyasal, hukuksal, ideolojik tercih, seçimlere ve kararlara göre şekillenen bir dünya olduğunu da bilen insandır.

“Tarihi insan yapar” sözü, 19. yüzyıl başından beri sık sık söylenmiş bir sözdür. Bu söz, burada “insan”dan hangi insanın

kastedildiğini açık hale getirmek koşuluyla doğru bir sözdür. Tarihi yapan insan, pek tabii ki doğal yanıyla insan değildir; doğal belirlenim altındaki insanın böyle bir olanağa sahip olamayacağı bellidir. Öyleyse tarihi yapan insan, doğal belirleniminin yanı sıra özgür istenciyle kendisine şekil verebilen, bir tinsel dünya kurabilen insandır. Tarih içindeki insanı da bir doğal belirlenim kuşatır. Fakat tarihi yapan insan, doğal belirlenim altındaki insandan çok, bu belirlenimin yanı sıra kendi belirlenimini kendisi yaratabilen insandır. Tarih, bu yanıyla insanın bir yaratısıdır.

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

Ne var ki, yeniçağla birlikte gelen olan-olması gereken ayrımını kabul etmekle birlikte, yukarıda betimlemeye çalıştığımız türde bir tarih bilincinin hemen hiç yönlendirici olamadığı bir başka felsefi ve bilimsel tavır olarak, karşımıza *pozitivizm* çıkar. Yeniçağın bilimselci düşünme tarzı, 19. yüzyılda pozitivizmle birlikte pekiştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Erich Rothacker yeniçağın bilimsel düşünme tarzının, Galileo ile birlikte, Platonizmin idealar dünyası için değil de bu dünya, fenomenler dünyası, olgusal dünya için tepetaklak edilmiş bir versiyonu

olduğunu belirtmiştir.¹ Özellikle doğa bilimleri için pozitivist bilim anlayışı örnek ve model oluşturmıştır. 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivistin kurucusu olan August Comte'un çabalarıyla geliştirilen "sosyoloji", nasıl ki fizik bilimi doğa bilimleri için temel bilim ise, daha sonra "sosyal bilimler" adı verilen bilimler için de bir temel bilim olarak konumlanmıştır. Pozitivist ilkelere dayanılarak ve doğa bilimleri örneğine göre yapılandırılmak istenen sosyal bilimlerin taşıyıcısı olarak düşünülen sosyoloji, bu nedenle, Comte'un verdiği adla bir "sosyal fizik" olmalıydı. Bu şu anlama gelir ki, insanı/toplumlar olaylar da, doğal olgu ve olaylarla türdeşirler, aralarında öz bakımından bir ayrım yoktur; doğa yasaları toplum için de geçerli olan yasalardır. Olsa olsa topluma hükmeden yasalar, doğa yasalarından bazı yönlerden farklılıklar gösterse bile bunlar öze ilişkin farklılıklar değildirler. Bu nedenle, toplumu da özel bir doğal olgu olarak incelemek gerekir. Hatta H. Taine, insanı ve toplumu bir böceği nasıl inceliyorsak tıpkı öyle, herhangi bir "olgu" gibi incelememiz gerektiğini bile ileri sürebilmiştir.

Konumuzla ilgili olarak burada anmamız gereken ad ise, Émile Durkheim'dır. Durkheim pozitivist gelenek içinde ahlak "olgu"suyla özellikle ilgilenen sosyolog olmuştur. O, pozitivist sosyolojinin bir alt dalı olarak "ahlak sosyolojisi"nin kurucusu olmuş, hatta pozitivist yöntemlerle çalışacak bir *ahlak bilimin*den söz etmiştir. Durkheim'a göre böyle bir bilim, ekonomik ve siyasal etkenlerle bir arada, bir sosyal grup veya genelde toplum içinde yaygın ve geçerli olan ahlaksal değerleri iki açıdan incelemelidir: 1. Değer, ilke, norm vb. türünden ahlaksal belirleyicilerin tarihsel kaynakları ve meydana geliş nedenlerini ortaya koymak. 2. Bunların toplum içindeki olgusal işlevlerini görüp göstermek. Durkheim toplumsal olaylarda ahlaksal etkenlerin belirleyiciliğini saptamanın büyük önemine dikkati çekmekle

birlikte ahlaksal etkenleri toplumsal olaylar için az çok bağımsız değişken sayan ve onları işlevsel bir sistem olarak toplumun açıklanmasında başat nedenler arasında gören bir “ahlak bilimi” peşindeydi. Kuşkusuz ki, pozitivist yönelimli böyle bir bilim içinde amaç, “olan”ı açıklamaktır. Pozitivist/pozitif bilim, olması gerekeni incelemek, açıklamak gibi bir görevle yükümlü değildir. O, olması gerekeni olsa olsa olan’ın, konu ahlak olduğuna göre, ahlaksal eylemlerin açıklanmasında, bu eylemlerin nedenleri olarak görmek durumundadır. Hele pozitivistizmin, yeniçağ epistemolojisinde olan-olması gereken ayrımını esas alan bir bilgi görüşüne dayandığı anımsandığında, olması gerekeni doğrudan ele alamayacağı da bellidir. Pozitivist/pozitif sosyal bilimler, bununla birlikte, bu olması gerekenleri, tıpkı doğal olay ve olguların nedenleri gibi, birer neden olarak görmekten de kaçınmazlardı. Çünkü ahlaksal eylemlerin de doğabilimsel yoldan, yani neden-sonuç bağıntısı temelinde açıklanması gereği vardı. Bu durumda bu olması gerekenleri (başta değerler olmak üzere) olgu gibi görmek, bu konuda sık sık tekrarlanan bir ifadeyle, “değerleri olgu gibi ele alma” gereği duyulmaktaydı. Ne var ki değerlerin olgu gibi ele alınamayacağı, onların doğal değil, tinsel kaynaklı oldukları burada pek görülemiyordu. Sonuçta Durkheim’ın tasarladığı anlamda bir “ahlak bilimi”nin olanaksızlığı anlaşıldı. Fakat en önemlisi, pozitivist modele göre kurulan bir “ahlak bilimi”nin ve genelde “sosyal bilimler”in, kendilerini “olgu” ile, yani gözlemlenebilir olanla, kısacası bugün mevcut olanla sınırlandıran inceleme tarzında tarihin ve tarihselliğin asla söz konusu olamayacağının görülememesiydi. Tarih, pozitivistler için tıpkı doğal olaylar gibi, toplumsal olayların ardışıklığından ibaretti ve bugünü kavramak için kendisine yönelinmesi zorunlu olmayan bir alandı. Tarih, ancak bugünün olay ve olguları için olumlu veya olumsuz örneklerin

seçilebileceği bir olaylar deposundan ibaretti.

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

Normatif Etik-Eleştirel Etik

Meta-etikler

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

Etik bilginin kaynağını değişik yerlerde bulan filozoflarımız, bu bilgiye götürecek yol ve yöntemleri de elbette değişik şekillerde sunarlar. Örneğin deneyimciler için etik bilgi bir çeşit *ic deneyim* yoluyla elde edilir. Sezgiciler içinse, etik bilgiye özel bir yöntemle değil, sezgiyle, bir *a priori* değer bilinciyle ulaşılır.

Rasyonalistler için etik bilgi, duyuşal/deneyimsel yoldan değil, akılsal sınama yoluyla elde edilebilir vb.

Bu çeşitliliğe rağmen buraya kadar ele almış olduğumuz hemen tüm etik tiplerine baktığımızda, etik ilkelerin *buyurucu* ve *normatif* geçerliliğe sahip oldukları sayılıştısının, tüm etikler hakkında geçerli bir “bilgi” olarak kabul edilebileceği açıktır. Fakat etik ilkelerin buyurucu ve normatif niteliği hiç de her zaman bunların ifade ediliş tarzlarında görülmeyebilir. Tam tersine, etik tiplerinde, bu tiplerin başat ilkelerinin sanki birer olgu saptaması gibi sunulduklarını görürüz. Örneğin, “Tüm insanlar en yüksek derecede hazza ulaşmaya çabalarlar”; “Kendin için isteyeceğin yasa, başkalarının da isteyebileceği bir yasadır”; “Herkes çıkar ve yararını gözetir” vb. Oysa bunlar buyurucu ve normatif ifadeler olarak şöyle dile getirilmeliydiler: “Tüm insanların en yüksek derecede hazza ulaşmaları gerekir”; “Kendin için isteyeceğin yasa, başkalarının da isteyebileceği bir yasa olmalıdır”; “Herkes kendi çıkar ve yararını gözetmelidir” vb. Çünkü tüm bu etik tiplerinde “olan” değil, bir “olması gereken” dile getirilmekte; bu, ifade edilsin edilmesin, bir *norm* niteliği taşımaktadır ki, bu husus tüm bu etikleri *normatif etik* olarak da anmamızı gerektirir.

Tüm etikleri normatif etik olarak nitelendirmemizi, bu etiklerden herhangi birinin içinden konuşmamız değil, tersine onlara onların dışından, gözlemci bir tavırla bakmamız sağlamaktadır. (Bunun ne kadar olanaklı olduğunu hemen aşağıda tartışacağız.) İşte, etik tiplerini betimlemeye, onları birbirleriyle karşılaştırmaya, çözümlemeye, ortak ve farklı yanlarını göstermeye, dayandıkları ilkelerin ve normların çeşidine göre onları sınıflandırmaya yönelik bir etik çalışmasına, *eleştirel etik* diyoruz. Eleştirel etiğin ilk ve anıtsal örneği olarak karşımıza Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı yapıtının çıktığını daha

önce belirtmiştik. Aslında biz de bu kitapta, bu bölüme kadar, betimleyici yani ağır basan bir eleştirel etik çalışması ortaya koymaya gayret ettik. Gerçekten de bu bölüme kadarki çalışmamız, eleştirel etik içinde *betimleyici etik* adını alabilecek bir alana girer. Bu bölümün bundan sonraki sayfalarında ise, eleştirel etiği, diğer yönlerini de görmemizi sağlayacak bir tutumla ele alacağız.

Yukarıda şunu saptadık: Tüm etikler normatiftir. Ne var ki, tam da *normatif* olmaları bakımından, kendi ilkelerinin evrensel olduğunu ne kadar iddia ederlerse etsinler, evrensel olamazlar; çünkü her normun, ait olduğu etiğe göre ve bu etiği benimsemiş olanlar için bir geçerliliği olabilir. Yararcı etiğin normlarını deontolojik etik, deontolojik etiğin normlarını mutlulukçu etik reddeder vb. Bu demektir ki genelde, herhangi bir etik kendi normlarının evrenselliğini ne kadar ileri sürmüş olursa olsun, tam da bu nedenle, yani ortada aynı konuda birden fazla evrensellik iddiasının mevcudiyeti nedeniyle, evrensel olamaz. Bunu saptamış olmakla, bir *evrensel etiğin* olamayacağını da saptamış oluruz. Eleştirel etiğin bize sağladığı ilk ve en önemli saptama budur. Bu, geleneksel etik rölativizm-etik evrenselcilik/mutlakçılık tartışmasında rölativistlerin haklı olduklarını da gösterir.

O zaman şunu da sormak durumunda kalırız: Evrensel oldukları iddiasıyla karşımıza çıkan ve çıkanları etik ilkelerin, normların kozmolojik/metafiziksel/teolojik kökenli oldukları sayılısı kabul edilemez bir sayılı ise, bunların kaynağını arayabileceğimiz yer olarak geriye sadece insanın iç deneyimi, sezgileri ve aklı kalıyor. Daha önce “etik bilgi”nin olanağı konusunda da karşımıza bu üç kaynak çıkmıştı. Anglosakson dünyasında yaygın olan deneyimci epistemolojinin 20. yüzyıldaki bir uzantısı olan neopozitivist bilgi anlayışı, analitik felsefe ve dil çözümlemeci felsefe ve yeniçağın deneyimci epistemolojisi ile

koşut bir gelişime sahip olan geleneksel yararçı/pragmatist etik tipinin yandaşları, 20. yüzyılda bir *çözümlemeci etik* geliştirmişlerdir. Onlara göre, kendisi herhangi bir etik önermeyen, fakat etikleri ele alıp çözümlemesi dolayısıyla, tüm etikler karşısında tarafsız kalan ve bu nedenle onların üstünde bulunan böyle bir çözümlemeci etik, aynı zamanda bir *meta-etik* olarak da adlandırılmalıdır.²

Meta-etik terimi özellikle Anglosakson felsefe çevrelerinden çıkmış bir terimdir. 20. yüzyılda birçok Anglosakson kökenli filozofun etik görüşleri bu ad altında anılır. Bu meta-etikler arasında, George Edward Moore'un *bilişsel/sezgici*, David Ross'un *deontolojik/sezgici*, neopozitivist Moritz Schlick'in *doğalcı*, John Dewey'nin *bilimselci* meta-etikleri sayılabilir. Biz bu meta-etikler içinde, A.J. Ayer'in *duygusalci* meta-etigi ile Richard Mervyn Hare'in *ahlak mantıkçılığı* adıyla anılan meta-etigi üzerinde duracağız.

Etığın Duygusal Teorisi (Ayer)

Başlıca temsilcisinin A.J. Ayer olduğu bu çözümlemeci etik içinde öncelikle tüm normatif etiklerin reddedildiği görülür ve bu etiklerin yöntemlerinin yanlışlığı üstünde durulur. Buna göre tüm bu etikler ve başvurdukları yöntemler, bizim ahlak sözlüğümüze, ahlak vokabülerimize girmiş olan bazı sözcüklerin (etik içi kavramların) betimlenebilir birer gerçeklikleri olduğu sanısından hareket etmekle yanılır içindedirler. Oysa etik alanında karşılaştığımız kavramların hiçbir gerçeklik içeriği, olgusalılığı yoktur. Ahlaksal değer yargılarında dile getirilen şeyler, bireyin psikik yapısında kaynağını bulan duygusal içeriklerdir, duygulardır. Kavram ve yargılar bunların üstüne geçirilmiş sahate kılıflardan ibarettirler.

Tüm etik alanını, kavramlarını ve problemlerini epistemolojik bir zeminde ele alıp eleştiren bu çözümlemeci etiği önceleyen epistemolojik iddialar şunlardır: Tüm bilgimiz ya analitik ya da sentetiktir. Analitik bilgi, deneyim dünyasına gitmeden, mantıksal yoldan elde edilmiş bir bilgi, bir totoloji bilgisidir. Sentetik bilgi ise, duyum içeriğinin zihinsel işlemlerden geçirilmesiyle oluşan, yani bunların sentezi olan bir bilgidir. Ve bu iki tür bilgi dışında bir üçüncü bilgi türü de yoktur. Analitik bilginin yineleyici/totolojik karakterli olduğu anımsandığında aslında tek bir bilgi türü, *olgu bilgisi* vardır. Şimdi durum bu olunca, bir norm bilgisinden, bir değer bilgisinden, kısacası bir *etik* bilgiden söz edilemez. Değerler deneyimsel yoldan doğrulanabilir olan olgusal içeriklere sahip değildirler. Onlar olguları işaret etmedikleri, bilgisel içerikleri bulunmadığı için anlamsızdırlar da. Ayer'e göre, "değersel önerme", "normatif önerme" diye bir önerme türü olamaz. Ne var ki, bilgisel içerikleri olmayan bu değerler, normlar, ahlak ilkeleri, kurallar vb. duygusal kaynaklı ifadeler olarak insanın bireysel ve sosyal yaşamında büyük rol oynarlar. Bu nedenle bunlarla insan eylemleri arasındaki nedensellik bağına kurmak, toplumsal olguları bu yoldan açıklamaya çalışmak da bilimsel açıdan büyük önem taşır. Ama bu değerler, normlar bilimlerin, "sosyal bilimlerin" gözünde, sadece eylemlerin nedenleri olarak görülürler. Çünkü bilimin amacı, örneğin "iyi"yi tanımlamak değil, bir toplumda insanların "iyi"den ne anladıklarını deneyim yoluyla saptamak ve "iyi"ye yüklenen bu anlam doğrultusunda insan eylemlerinin nasıl belirlendiğini saptamak, eylemleri nedenlerine göre açıklamaktır. Peki ama değerlerin ve normların kendi başlarına tanımlanmasıyla bilimlerin, "sosyal bilimlerin" ilgilenmiyorsa, bu işi hangi bilgi disiplini üstlenecektir? Analitik felsefecilere, mantıkçı empiristlere göre aslında bu konuyla "geleneksel felsefe"de hemen her filozof ilgi-

lenmiştir. Analitik felsefeciler, mantıkçı empiristler, “geleneksel felsefe” adı altında, deneyim kaynaklı bilgilerimiz yanında teolojik, ontolojik, metafiziksel ve ahlaksal bilgilerimizin de bulunduğu ve bu alanların bilgisinin deneyimsel kaynaklı bilgiden daha değerli olduğu sayılısıyla çalışan felsefeyi anlarlar. Onlara göre, bu felsefe “geleneksel”dir ve aşılması gerekir. Çünkü bilgi, yukarıda da değindiğimiz gibi, sadece olgu bilgisi, deneyim kaynaklı bilgidir; “bilgi” adı altında sunulan teolojik, metafiziksel, ontolojik, ahlaksal bilgiler sahte bilgidirler, aslında bilgi değildirler. Onlara göre, “geleneksel” felsefede hemen her filozof, her felsefe okulu bir evrensel ahlakın var olduğuna ve bunun bir bilgisinin ortaya konulabileceğine inanmışlardır. Oysa burada tüm felsefe tarihine yayılmış bir büyük yanılgı vardır. Yanılgı, etik kavramların olgulara, nesnelere ilişkin kavramlar gibi tanımlanabileceğinin sanılmış olmasıdır. Oysa, tekrarlayalım, etik kavramların olgusal içeriği yoktur. Gerçi Ayer’e göre, yeniçağın başlarından beri etik kavramları olgu kavramlarından ayırmaya, olan-olması gereken ayrımı doğrultusunda dikkatle çalışılmıştır. Ne var ki bu kavramlara yine de bir tür bilgisel geçerlilik yüklemekten tam olarak vazgeçilememiştir. Örneğin doğalcı etikler insanların hep hazzı, yarara yöneldikleri gibi bir “olgu”dan, “olan”dan yola çıkarak, hazzı veya yararı aynı zamanda bir “olması gereken”, bir “iyi” olarak konumlamak istemişlerdir. Oysa haz verdiği halde “kötü” sayılan şeyler de vardır; uyuşturucu kullanmak gibi. Ayrıca sadist ve mazohist davranışlar da haz sağlar; fakat onlar da “kötü” sayılırlar vb. Dolayısıyla hazzı evrensel anlamda bir “iyi” saymak, olgusal olarak olanaklı değildir. Bunun gibi, bir varoluşçunun kendi ekzistensini oluşturmak üzere kendisine özgürce seçtiğini bildirdiği bir norm, başka bir varoluşçu için hiç de uygun bulunmayabilir. Tanrıci varoluşçular ile tanrıtanımaz varoluşçular aralarında hiç de an-

laşamazlar vb. Hele hele “mutlak” değerlerin varlığını kabul etmek, bunların akılsal, duygusal veya sezgisel yoldan bilinebileceğini sanmak, hiçbir şekilde ve en ufak ölçüde doğrulanamaz.

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

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

Çözümlemeci etikçilerin, meta-etikçilerin Kant’ın rasyonalist etiğine itirazları da şöyledir: Kant etiği, “Öyle eyle ki eyleminin dayandığı ölçüt başkaları için de kendi istençleriyle ge-

çerliliğini onayladıkları bir ölçüt olabilsin” diye formüle edilen ahlak yasasını aslında bir psişik motiften yararlanarak evrensel kılmak istemiştir. İnsanların çoğunda, yasaların karşı konulamazlık etkisi bıraktığı bilinen bir şeydir ve bu, insanları yasalara itaate yöneltir, hatta zorlar. İşte Kant, etiğinin temelini oluşturan ahlak yasasını, insanların çoğunun psikesindeki bu itaat etme duygusunu, boyun eğme eğilimini gözeterek ortaya koymuştur. Oysa böyle bir itaat duygusunun ve boyun eğme eğiliminin herkeste bulunduğunu, onun evrensel olduğunu kanıtlamak olanaklı değildir.

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

Bunun gibi, etik önermeler de aslında önerme değildirler, çünkü ne doğru ne de yanlışlar. Esasında etik kavramlar kavram değil, *duygu belirten sözcükler*dir. Bu sözcükler duygu belirttikleri kadar başkalarının da duygularını uyandıran, etkileyen, yönlendiren bir *buyuruculuk* işlevine de sahiptirler. Onlar duyguları dile getirdikleri, birer duygu anlatımı oldukları için asla olgusal doğruluk-olgusal yanlışlık kategorileri bağlamında ele alınamazlar. Etik kavramlar, yineleyelim, kavram kılığına girmiş veya sokulmuş duygu sözcükleridir. Onları sözde kavram yapan yön de budur. Fakat bu sözcüklerden örülmüş ve bir mantıksal şema içine oturtulmuş bir *değerler sistemi* oluşturmak da pekâlâ olanaklıdır. Fakat onların böyle rasyonel bir kılığa büründürülmüş olmaları, olgusal geçerliliklerini asla sağlamaz. Bu yüzdendir ki, etik içi tartışmalar asla bir sonuca varamayan tartışmalardır. Çünkü burada tartışılan şeyler olgular ve olgu

kavramları değil, duygular ve duygu sözcükleridir. Yine bu yüzden etik içi tartışmalar, ancak tartışan kişilerin aynı duyguları paylaşmaları halinde kesilebilir. Aslında ahlak filozofları olmasa da belli bir ahlakı, bir etik tipini (aynı şekilde bir dini veya ideolojiyi) öğretenler, onun militanlığını yapanlar, rasyonel irdelemelere ve kanıtlamalara başvurmaktan çok, mümin ve müritler arasında bir *duygudaşlık* yaratmayı amaçlarlar. Etik sözcüklerin yol açtığı tepkiler de bu yüzden filozoftan çok, psikolog ve sosyologu ilgilendirir, ilgilendirmelidir. Etik dendiğinde bundan “doğru” bir ahlak sisteminin geliştirilmesi anlaşılıyorsa, bu anlamda etik diye bir şey olamaz. Yapılabilecek olan tek şey, kişilerin ve toplumların olgusal olarak saptanabilir olan ahlaksal alışkanlıklarını ve bunların nedenlerini araştırıp sergilemektir ki, bu da felsefenin değil, bilimlerin, “sosyal bilimler”in işidir. Öyle ki etik, psikoloji ve sosyolojinin bir kolu, bir alt dalı haline getirilmelidir. (Yukarıda Durkheim’ın “ahlak bilimi” projesinden söz etmiştik. Durkheim, meta-etikçilerin bu bakımdan bir öncüsü olarak da görülebilir.) Felsefeye bu konuda düşen tek görev, etik teorilerin, etik tiplerinin yapısını mantıksal bir çözümlemeye tâbi tutmak olabilir. Etik teorilerin başlıca yanılması, duygu adlarını kavram, duyguları dile getiren cümleleri önerme saymak olmuştur. Çözümlemeci etiğin araştırmalarından öğrenilebilecek en önemli şey, “etik bilgi”nin kendi psişik ve bedensel donanım ve yapımızla ilgili bir bilgi olduğudur.

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

Ayer’in etiğin duygusal teorisi adıyla andığı kendi teorisinin bir devamı olarak, C.L. Stevenson’ın görüşlerine de kısa-

ca değinmek gerekir. Stevenson, Ayer'in ahlak kavramlarının kökeninde duyguların bulunduğu şeklindeki iddiasını onaylar. Bununla birlikte o, ahlak kavramlarının ve önerme özelliği taşımadığını düşündüğü ahlaksal ifadelerin, bilgisel içerikleri olmadığından tartışılmazlığı görüşünü savunan Ayer'e karşı, bu alanın da bazı rasyonel öğelerle zenginleştirilebileceğini, ahlaksal tartışmaların olanaklı olduğunu ve bu tartışmaların bir çözüme bağlanabileceğini ileri sürmüştür. Stevenson, Ayer'in, etiği psikolojiye, bir duygu psikolojisine indirgemesine karşıdır. Ona göre, ahlaksal yargılar, duygulardan çok bir ahlaksal duruşu yansıtır; hatta yalnızca bununla da kalmayıp, onları şekillendirme ve değiştirmeye de yararlar. Gerçi ahlaksal yargılar bilimsel açıdan temellendirilemezler; onlar olgu önermeleri değildir. Bununla birlikte, onların duygusal bir anlamı vardır. Onlar bir yandan insanların duruşlarını ifade ederken, öbür yandan da bireylerin duruşları arasındaki uyumsuzlukları yansıtır. Öbür bireylerin duruşlarında değişikliğe yol açarlar. Bu nedenle etiğin temel görevi, ahlak kavramlarının duygusal anlamlarını, ahlaksal yargıların duyguları açığa vurmak ve başkalarının duruşlarını etkileme işlevlerini çözümlemektir. Etik, ancak bu görev doğrultusunda bir *meta-etik* olabilir.

Ahlak Mantıkçılığı (Hare)

Bu yönelimin yanı sıra 1960'lı yıllardan sonra ortaya çıkan ve Kant'ın ödev etiği (deontolojik etik) ile Anglosakson kaynaklı yarar etiğini bağdaştırmaya çalışan, Richard Mervyn Hare'in öncülük ettiği ve *ahlak mantıkçılığı* adıyla anılan bir başka yönelim de vardır. Burada, felsefi etiğin bir "ahlak mantığı" olması gerektiği savunulur. "Ahlak mantığı" terimiyle de her biri bir olması gerekeni ifade eden veya ona göre anlam kazanan "iyi", "ödev",

“sorumluluk”, “erdem”, “istenç”, “eşitlik”, “adalet” vb. gibi kavramların ve bunları içeren yargıların çözümlenmesi kastedilir. Buna göre, Ayer gibi bu kavramların kavram olmadıklarının, sadece duygu adları olduğunun belirtilmesiyle yetinilemez. Çünkü kavramları içeren bir *ahlak dili* vardır. Genel olarak dil iki öbeğe ayrılır: 1. Betimleyici dil. 2. Olması gerekenin dili. Betimleyici dil; durum, olay ve nesneleri, bunların nitelik ve bağıntılarını anlatan dil olarak “olan”la ilgilidir. “Ahlak” denen olgunun ne’liği ve niteliği, ne var ki, bu dille anlaşılamaz. Çünkü bu ahlak, “olması gereken”le ilgili bir alandır. Bu yüzden bu alanı “olması gerekenin dili” içinde ele almak gerekir. “Ahlak dili” de denen bu dil de kendi içinde ikiye ayrılır: 1. Buyruk dili. 2. Değer yargılarıyla ilgili dil. Buyruklar tikel (Buraya gel!) veya tümel (Herkesin başkalarına yardım etmesi gerekir!) olabilir.

İşte bazı tümel buyruklar tikel buyrukların dayanağı ilkeler durumundadırlar ki, “ahlak” dediğimiz alan, bu tümel buyruk kipindeki ilkelere göre şekillenen bir alandır. Demek ki bunların dile getirilmesi, dilimizdeki bir *kipsel olanak* sayesinde. Aristoteles üç kipsel (modal) önerme türü ayırt etmişti: 1. *Apo-diktik* (zorunlu) *önerme* (A’nın B olması zorunludur). 2. *Assertorik* (yalın) *önerme* (A, B’dir). 3. *Problematic* (olanaklı) *önerme* (A, B olabilir). Oysa Aristoteles’in saydığı bu üç kip yanında bir de dördüncü kip olarak *gereklilik kipi* vardır. Aristoteles, olan-olması gereken ayırımından habersiz olduğundan, onun bu dördüncü kipi tanıması olanaksızdı. Oysa günlük dilde “Yapmam gerekir”, “I must”, “I ought”, “Ich soll” gibi ifadelerde bu kip her zaman iş başındadır. Aristoteles böyle bir kipe yer veremezdi. Çünkü Grek teolojisi, kozmoloji ve ontolojisi, geçen sayfalarda sık sık değindiğimiz gibi, ahlaksal ve en genelinde tinsel dünyayı doğanın bir uzantısı sayıyor, ona insana ait bir özerklik tanımıyordu. Grek dünyası *gereklilik kipi* yerine yalnızca zorun-

luluk kipini tanıyordu. Gerçi gereklilik kipi de bir zorunluluk kipi türüdür; fakat bu kipte zorunluluk bir doğal zorunluluk olarak değil, insanın kendisine koyduğu bir ödevle göre kendisini belirlemesi anlamındaki bir zorunluluk, daha önce de birkaç kez değindiğimiz gibi, sadece insana ait ve insan dünyasında rastlanan bir zorunluluk, yani *gereklilik* olarak anılır.

İşte, ahlak mantığı, gereklilik kipiyle ilgilenen bir *ödev mantığı* (deontik mantık) olarak da karşımıza çıkar. Bunun gibi, ahlak mantığı, birer “olması gereken” olarak tümel buyrukları içeren ahlak dilinin mantığıdır. Peki, bu tümel buyrukların içeriğinde neler vardır? Bu tümel buyrukların içeriğini *değer yargıları* oluşturur. Bunu, içerikli değer etiğinde Scheler ve Hartmann da belirtmişlerdi. Fakat şüphe yok ki değerler, içerikli değer etiğinin savunduğu gibi idealiteler olmayıp duygusal kökenli şeylerdir. Bu yüzden ahlak mantıkçısını ilgilendiren şey, değerlerin kendileri değil, bu değerlerin ifade edildiği dil kalıbını, yani “olması gereken” kalıbını çözümlenektir. Bu açıdan Hume ve Kant’tan bu yana yapılagelmekte olan olan-olması gereken ayrımı, bir ahlak mantığının kurulabilmesi için de gerekli olan bir ayrımdır. Çünkü betimleyici dilden (örneğin bilim dilinden) ahlak diline geçmek olanaksızdır. Hiçbir betimleyici cümle (bilgisel içerikli cümle) bir değer cümlesine dayanak olamaz ve bunun tersi de doğrudur. Buna göre, hiçbir bilim bize ahlakın ne’liğini ve özellikle değer ne olduğunu öğretemez ve bilimin bizi zorladığı bir ahlak, bir “bilimsel ahlak” da olamaz; bilimsel verilerden kalkılarak bir ahlak görüşü geliştirilemez. Çünkü “olması gereken”in alanı, bir seçme, değerlendirme, karar verme, amaç gütmeye, tercihte bulunma alanıdır. Bilim, “olan”ı betimleyerek bilgilerimizi ve dünyaya bakış açımızı genişletir; fakat o, “olması gereken”i bize öğretmez. Bilimin bildirdiklerinin bilincinde olarak, ne yapılması gerektiğine karar verecek olan sadece biz-

leriz. Olan ile olması gereken arasında, demek ki doğrudan bir ilişki olamaz; ancak dolaylı bir ilişki olabilir. “Olan” hakkındaki bilginiz arttıkça, “olması gereken” hakkında daha sağlıklı kararlar verebilir, daha sağlıklı seçimler yapabiliriz; fakat bu bilgiler hiçbir zaman “olması gereken”in doğrudan belirleyicisi olamazlar. Bilim bize ne yapmamız gerektiği hakkında direktifler veremez. Ne yapmamız gerektiğine bilim değil, biz karar veririz. Kararımızı yönlendirecek olan şeyler bencil eğilimlerimiz, ekonomik çıkarlarımız, istek ve tutkularımız vb. olabileceği gibi, örneğin “toplumsal eşitlik” gibi bir değer de olabilir. Ve özellikle böyle bir değerın bilgisi bilimde mevcut değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bilim (sosyal bilimler) bir değerın bir toplumda bireylerce nasıl anlaşıldığını ve benimsendiğini anket, soruşturma gibi yollarla saptayabilir; fakat kendisi bir değer ortaya koyamaz. Kısacası, ahlak ilkelerinin, normların, değerlerin kökenlerini ve gerekçelerini bilgide ve bilimde bulamayız. Bu köken ve gerekçeleri ancak kendi duygusal yaşantılarımızda, toplumsal töre ve geleneklerde, dünya görüşlerinde, ideolojilerde vb. bulabiliriz. Fakat bu duygusal zemini, toplumsal töre ve gelenekleri, dünya görüşlerini, ideolojileri vb. aştığını söyleyip kendi özgür seçimiyle kendisi için ahlak ilkeleri konumlamayı deneyen insan bile bu ilkelerini dayandırmak konusunda, nihai olarak, kendi duygusal/psşik yapısından başka bir yer de bulamayacaktır. Öyleyse ahlak ilkelerinin, ahlsal buyrukların hiçbir nesnel geçerliliği olamaz. Böyle olunca da bir “bilimsel ahlak”, bir “bilimsel toplum” ideali, “olması gereken”i “olan”a indirgeme çabası olarak bir konfüzyon, bir karıştırmadan ibaret kalır ki, bu böyle bir idealin gerçekleşemez olduğunun yeterli kanıtıdır. Bir “bilimsel toplum”dan değil, olsa olsa, toplum bireylerinin bazı duyguları ortaklaşa paylaştıkları bir “duygudaş toplum”dan söz edilebilir.

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

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

Şunu söyleyebiliriz: Hiçbir değer, hiçbir ahlak ilkesi evrensel değildir ve evrenselleştirilemez. Fakat toplum içinde birbirimizle en az sorunlu bir konumda yaşamamızı sağlayacak bazı duygular ve sezgiler yaygınlaştırılabilir. Bunların başlıcalarından biri, Hare'e göre şu özdeyişte dile getirilmiş olanıdır: "Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan, sen de başkalarına öyle davran!" Ahlaklılık konusunda en uygun sınaama, bir toplumda bireysel ve grupsal düzeyde yukarıdaki özdeyişte dile getirilen duygusallık halinin ne ölçüde yaygınlaştığını saptamaktır. Dolayısıyla Hare'e göre bu özdeyiş tam bir *etik ölçüt* olmayı da ifade eder. Fakat bu ölçüte yakından bakıldığında, bunun Kant'ın "Öyle eyle ki eyleminin dayanacağı ilke, başkalarının da kendi

özgür istençleriyle onaylayacağı bir ilke olsun!” ifadesiyle tanımladığı ahlak yasasına benzerliği de ortadadır. Gerçekten de ahlak mantıkçılarında, özellikle yukarıdaki paragraflarda görüşlerini aktardığımız Hare’de, Kant etiği ile yararçı etiği bağdaştırma eğiliminin ağır bastığı görülür. Örneğin, Hare’e göre Kant, “olması gereken”i bir *a priori* olarak konumlamak istemesinde haklıydı. Fakat yine Hare’e göre, Kant’ın bu içeriksiz, soyut ahlak yasası somut yaşamda da gerçekleştirilmek zorundadır ki, bu durumda bizim ahlaksal *düşünme tarzımız*, pratik yaşamda, hem birey açısından hem de toplum düzeyinde “hep yarar”ı izler.

¹ E. Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, 1995, s. 76

² Ne var ki biraz ileride, böyle bir meta-etik de örtük olarak etikler arasında yer alan bazı etiklere, örneğin (ve en büyük ölçüde) yararçı/pragmatist etiğe ait önkabuller içerdiğine değineceğiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ETİK ÜZERİNE

BİRKAÇ DEĞERLENDİRME

Ortonomi Etiği

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

ilk filozof olsa da bu öğretileri kendi ahlak öğretisi açısından, yani yanlı ve taraflı bir bakışla eleştirmekten geri kalmıyor, bu bakımdan bir ahlakçı olarak da karşımıza çıkıyordu.

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

Bu durumun bilincinde olarak, 20. yüzyılın ilk yarısında Dilthey okulundan O.F. Bollnow (1903-1991) tarafından geliştirilen ve *ortonomi etiği*¹ olarak adlandırılan bir etik üstünde ayrıca ve özellikle bu son bölümde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

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

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

İşte, ortonomist görüşe göre, bu tuhaf durumu çözümleye-

bilmek için olgu ile değer arasına konan *ayrım* kadar bu ikisini birbirine bağlayan *bağıntıyı* da yeniden ele almak zorundayız.

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

“Olgudan ahlak ve töre, ahlak ve töreden olgu çıkar” (*ex factis mores et leges, ex moribus et legibus facta*).

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

Durum bu olduğuna göre, etiğe eleştirel bir ilke ararken, belki yine Kant’tan yola çıkılabilir: “Görüden (*Anschauung*) yoksun kavram boş, kavramdan yoksun görü kör kalır.” Kant’ın salt akıl için yapmış olduğu bu saptamayı, bir eleştirel ilke olarak pratik

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

Öbür yandan, Kant'ın eleştirel ilkesini yine Kant'ın formel etiğine uygulayıp bu etiği de eleştirmeliyiz. Çünkü etik formalizm, ne deneyime, ne toplum yaşamına ne de insan doğasına uygundur. Kant'ın formalizmi, daha Schiller'in belirttiği gibi, "ödev" kavramına öylesine bir geçerlilik, hatta katı zorunluluk yüklemektedir ki, doğal ve duygusal yanıyla hiçbir insan böyle bir zorunluluk altına girmek istemez ve bundan hep kaçınır. İnsanın doğal ve duygusal yanını ihmal eden bir etiğin, Kant'ın ödev etiği gibi bir etiğin yaşama geçirilme şansı çok azdır. İnsan hiçbir kaçamak bırakmayan bir ahlak yasası altında yaşamaya yatkın olmadığı gibi, zaten onun her durumda bağlanabileceği böyle bir evrensel yasa da olamaz. Örneğin, "Yalan söylememen gerekir" gibi bir ahlak ilkesini mutlak bir yasa haline getirmek, hatta tehlikeli de olabilir. Çünkü örneğin savaş sırasında bir annenin evde saklanmakta olan oğlunun yaşamını kurtarmak amacıyla, kapısını çalan düşman askerlerine oğlunun evde olmadığını söylerken yalana başvurmuş olmasını, hiçbir dinsel, metafiziksel ve ahlaksal ilke adına yargılama hakkımız olamaz.

Fakat etikte mutlakçılığın, evrenselciliğin reddedilmesi, ortonomist etik yandaşlarına göre, bizi karşıt noktaya, etik rölativizme de sürüklememelidir. İşte tam da bu noktada, rölativizm mutlakçılık/evrenselcilik karşıtlığı bağlamında bir "orthos", bir orta yol veya bir birleşme ortamı bulunabilir. *Orthos*, her türlü etik için geçerli olabilecek bazı *düzenleyici ilkeler*dedir. Burada artık, sofistlerle Sokrates ve Platon arasında başlayıp sonradan farklı biçimlerde de olsa Hume ve neopozitivistler ile Kant ve içerikli değer etikçileri arasında sürüp gitmiş olan karşıtlık aşılabılır. Gerçi bu karşıtlık uç bir öznelcilikte veya uç bir mutlakçılıkta direnildiği sürece aşılamaz. Fakat bir seçim öznelciliği ile bir *değer nesnelciliği* pekâlâ bir araya getirilebilir. Etiğin temel sorusu hep, bireyci/öznelci bir kalkış noktasına bağlı olarak,

“Neyi seçmeliyim?” olmuştur. Bu bireyci/özelci soruya verilen yanıt da hep, “Doğru olanı seçmelisin!”dir. Oysa bu “doğru”, kitabımızın ilk sayfalarında da değindiğimiz üzere hemen her filozofta, her felsefe okulunda başkadır. Felsefe disiplinleri içinde etikten başka, bir soruya bu kadar çok ve değişik yanıtın verildiği bir başka disiplin yoktur.

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

Fakat her sert tepkinin bazı aşırılıkları da beraberinde taşıdığı, tarihten öğrendiğimiz bir husustur. Günümüzün aşırılığı, bireyin neredeyse toplum karşısında özerkleşmiş, ahlaksal, siyasal, hukuksal bakımdan diğerlerine (devlete ve topluma) karşı en az sorumlu bir konuma yerleştirilmiş olmasıdır. Günümüzün bireyi, “Neyi seçmeliyim?” sorusuna “İşime geleni, bana çıkar ve yarar sağlayanı seçmeliyim” diye yanıt verir hale gelmiş, bireycilikten egoizme kaymıştır. Oysa Herder’den, Hegel’den, Marx’tan vb. bu yana biz insanlar, kendi yaptığımız bir şeyin, *tarihin* ürünleri olduğumuzu yeterince öğrenmiş bulunuyoruz. Bu nedenle, “Neyi seçmeliyim?” sorusuna verilecek yanıt, ancak birlikte yaşadığımız insanlarla ve totalitarizme dönüşmeyecek bir duygudaşlık zemininde ve bir *ortak sorumluluk duygusu* eşli-

ğinde oluşturulabilir. Bu sorumluluk duygusu, beraberinde *hak* ve *görev* bilincini de getirir. Bu yüzden, doğru yanıt önce şu soruyu yanıtlamayı gerektirir: Başkalarının aynı durumda sana karşı aynı şeyi yapmasını isteyebilir misin? Bu soru, doğru yanıtta götürecektir, yönlendirici etik ölçüttür. Ve bir etik, bu nedenle ancak bir ortonomi etiği veya asgari duygudaşığa dayanan bir *toplumsal etik* olabilir.

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

bizzat toplumsallığı da olanaklı kılan değerlerdir ve Bollnow'a göre, bunlar hukukun, devletin, siyasetin zemin olarak dayandığı şeylerdir.

Özetle, bir "doğru etik" hiçbir tarihsel dönemde tarihüstü ilkelere, evrensel olduğuna inanılan değerlere dayanmadığı gibi, bir otonomi etiği de olmamış, tersine hep bir ortonomi etiği olagelmıştır. Dolayısıyla, günümüzde etik problemlerine yönelirken felsefe tarihini yeterince işgal etmiş olan teoriler bolluğunun pek tabii bir bilgisine sahip olunmalı; fakat esasen tarih araştırmalarının sonuçlarına daha fazla itibar edilmelidir. Bir ortonomi etiği günümüzde ancak *tarih bilinci* eşliğinde yaşam bulabilir. Çünkü günümüzün liberal/kapitalist dünyasında yaşanan bireyci, hatta egoist etik, insanlık tarihine bakıldığında, insanlığın olağan gelişimine, ortonomiye aykırı bir etikdir. Otonomi etiğinden bakıldığında, günümüzde bir anomali yaşandığı açıktır.

Felsefi Etiğin Olabilirliği

Kant, etiğin ana görevlerinden birinin, ahlak alanında "sıradan ahlak bilgisinden felsefi bilgiye geçişi sağlamak" olduğunu belirtmişti. Kitabın başından beri belirtmeye çalıştığımız üzere, "ahlak" denen ve hepimizi sarp sarmalayan bu fenomeni anlamaya, açıklamaya ve temellendirmeye yönelik bir felsefi disiplin hep olagelmıştır. Başka bir deyişle, etiğin konusu, insanın temel yaşama biçimlerinden biri olan "ahlaklılık"tır. Bu anlamda etik, tarihsel çerçevede yaşanan bir fenomen olarak sayısız ahlaklarda temel olan öğeleri ortaya çıkarmaya yönelik bir felsefe disiplini-dir. Fakat gördük ki, "ahlak" denen fenomeni açıklamaya yönelik pek çok etik tipi vardır ve bizzat "ahlaklılık" bu etik tiplerin-

de çok değişik şekillerde konumlanmış, tanımlanmıştır. Ayrıca, ahlak fenomenine eğilirken, bir etikçi de, bilinçli veya bilinçsiz, bazı ahlaksal inançlarla ve eğilimlerle pekâlâ iş görebilmektedir. Öyle ki birkaç kez üstünde durduğumuz gibi, etikçi ile ahlakçı arasında açık seçik bir ayrım yapma olanağımız yoktur. Fakat etikçi ile ahlakçı arasındaki bir ayrımı belki Ayer'in şu sözlerinde bulabiliriz: "Ortaya bir ahlaksal ilkeler kodeksi atan ve bizi bunları izlemeye davet eden bir ahlak öğreticisinin yaptığı ile görevi, tam tersine, daha çok onların yapısını çözümlemek olan bir etikçinin yaptığı arasında, her durumda hiç de göze batmayan bir ayrım vardır." Bu ayrım bile eleştiriye açık bir ayrımdır. Çünkü ahlak öğretisi geliştirmiş filozoflarımızın bazıları da, başta Aristoteles olmak üzere, ahlak öğretilerinin kapsamlı bir çözümlemesini gerçekleştirmeyi ihmal etmemişlerdir. Etikçi, ilk bakışta, bize şu veya bu türden bir ahlak öğretisine uymayı öğütleyen kişi değil, ahlak denen olguyu çözümlemek isteyen kişidir. Yine de bu çözümleme işine bir ahlaksal tavrın, bir perspektifin, bir dünya görüşünün vb. bilinçli bilinçsiz yön vermiş olmaması olanaklı değildir. Bu durum, ahlak öğretilerine nötr, yansız bir şekilde, perspektiflerüstü bir konumdan bakma olanağını problematik kılmakta ve hatta meta-etik bir yana, genellikle bir etiğin olanağını sallantılı hale getirmektedir.

Bize göre, etik-ahlak ayrımı hep bulanık kalacak bir ayrımdır ve nötr, yansız bir etik, hele bir meta-etik olanaksızdır. Anglosakson ülkelerinde geliştirilmiş olan meta-etikler, bu ülkelerin felsefe geleneklerine son üç yüz yıldır yön vermiş olan empirist/pozitivist/pragmatist bir epistemoloji ve bilimselciliğin, yani her konunun ve alanın pozitif, yansız bir biçimde incelenebileceğine duyulan naif bir inancın, bir çeşit ideolojinin ürünleridir. İnsan tarihsel bir varlıktır ve her çağda ve dönemde içinde bulunduğu çağın, dönemin, kültürün kodları, bilme

ve eyleme olanak ve tarzları altında bilir ve eyler. Bu kodların, olanak ve tarzların üstüne veya dışına çıkmak, nesneleri, konuları, alanları pozitive etmek olanaklı değildir. Tarihsel varlıklar olarak böyle bir olanak bize açık değildir. Dolayısıyla, her konu, nesne ve alan bize ancak belli bir perspektiften, belli bir tarihsel konumdan hareketle açık olabilir. O halde, kendisine ahlak öğretilerini karşılaştırmalı ve çözümlemeci bir tavırla ele alma görevi yükletilmiş olan etik, bir meta-etik olarak karşımıza çıkarılmış olsa da bunu ancak belli bir perspektiften ve belli bir tarihsel konumdan hareketle yapabilir. Meta-etik ahlak fenomeninin ve ahlak öğretilerinin pozitif bir inceleme alanı olma iddiasını terk etmelidir. “Etikçi” diyeceğimiz bir felsefeci, bir felsefi araştırmacı tipi tabii ki olacaktır. Fakat etikçi, etik adı altında yaptığı tüm karşılaştırmalarda ve çözümlemelerde, kendi ahlaksal tavrını her vesileyle belirtmeyi, karşılaştırma ve çözümlemelerini bu tavır doğrultusunda gerçekleştirdiğini sürekli vurgulamalıdır. Etikçi olmanın bir ahlaksal sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk da kendi tavrını saklamama, onu açıkça ortaya koyma sorumluluğudur. Tam da bu nedenle, bir ahlaksal sorumluluk bilincine sahip olunmadan bir etik çalışması ortaya konamaz. Ahlakçı olmadan etikçi olunmaz.

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

¹ Ortonomi, Grekçe “orthos” (orta, ortam) ve “nomos” (yasa, kural) sözcüklerinden oluşmuş bir terim olarak, gevşek bir çeviriyle, “her ortama

uygun norm" diye çevrilebilir.

² Pozitivizm, Latince *ponere* fiilinden gelir. Bu fiilden türetilmiş olan *positio* sözcüğü karşıya koymak, karşıda durmak (poz vermek, poz almak vb.) anlamlarına gelir. Almancada "nesne"ye verilen adlardan biri, "karşıda duran" anlamında "Gegenstand"tır. İşte, konuyu, nesneyi, alanı pozitive etmek, onu öznenen bağımsız, onun karşısına koyduğu veya karşısında duran bir şey olarak konumlamak anlamına gelir.

EK

ETİK-AHLAK AYRIMI ÜSTÜNE*

“Etik”i “Ahlak”tan Ayırmanın Güçlüğü

Özellikle yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden bu yana kimi filozoflar ve felsefe çevreleri tarafından “etik” ve “ahlak” kavramları arasında belirgin bir ayrım yapma konusundaki çabaların yoğunlaştığı bilinen bir husustur. Bununla birlikte iki kavramı anlam içerikleri bakımından birbirinden ayırmanın büyük güçlükler içerdiği de süreç içinde görülmüştür. Ben bu kavramlar arasında belli bir noktaya kadar bir ayrım yapmayı gerekli bulmakla birlikte özellikle tarihselci/göreci açıdan baktığında ayrım yapmanın bir noktadan sonra olanaksız olduğunu da düşünüyorum. Burada önce iki kavram hakkında yapılan çeşitli tanımlardan bazılarını, hatırlatma amacıyla ve daha sonra karşılaştırma yapmak ve eleştirmek üzere sunacağım. Daha sonra her ahlakta bir etiğin, her etikte bir ahlakın içerilmiş olduğuna ilişkin bir iddiada bulunacağım. Son olarak, bir etiğin kaçınılmaz olarak bir ahlakı içermesinin onun tarihselliğinin bir gereği olduğuna işaret edeceğim. Pek tabii, tüm bunları burada bir bildirinin dar kapsamı içinde ancak satırbaşları ve değinmeler düzeyinde işleyebileceğim açıktır.

* Örsan K. Öymen ve öğrencilerinin düzenledikleri “Assos’ta Felsefe” başlıklı toplantıda (3-5 Şubat 2006) bildiri olarak sunulmuştur.

“Ahlak”, “Etik”, “Moral” Terimleri

Önce şunu saptamak gerekir: “Etik” ve “ahlak” (*moral*) arasında ayırım yapma çabalarının yoğunluğuna rağmen günlük dilde ve hatta felsefede “etik”, “ahlak” ve “moral” sözcüklerinin birbirleri yerine kullanılageldiği de bilinir. Aslında etimolojik bir irdeleme, bu sözcüklerin az çok eşanlamlı olduklarını da gösterir.¹ “Etik” sözcüğü Grekçe “ethos”, “moral” sözcüğü Latince “mores/mos”tan gelir. Ve “ethos” da, “mores/mos” da töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşikleşmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vb. anlamlarına sahiptir. “Moral” karşılığı dilimizde kullandığımız “ahlak” sözcüğü de Arapça “hulk” kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarını içerir. Demek ki, etik-ahlak ayırımı, sözcüklerin etimolojileri dikkate alınarak yapılmış bir ayırım değildir. En azından, “ahlak” ve “moral” sözcüklerinin etimolojilerine uygun bir anlam içeriğine sahip oldukları söylenebilse de “etik”, özellikle felsefede özel ve özgül bir anlam da kazanmış görünüyor. Aşağıda iki terimin anlamları üstüne aktaracaklarımın “etik”in farklılaşan anlamını birkaç yönüyle sınırlı kalsa da daha açık kılacağını umuyorum.

“Ahlak” Tanımlarındaki Çeşitlilik

“Ahlak” kavramının tanımlarındaki çeşitliliğin felsefenin diğer temel kavramlarının tanımlarındaki çeşitlilikten çok daha fazla olduğu bilinen bir şeydir. Burada ahlak üstüne ancak birkaç tanım örneğiyle yetinebileceğim açıktır.

1. Ahlak tek kişinin, bireyin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç,

töre, alışkanlık, görenek vb. ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimidir.²

2. Ahlak bir kişinin, bireyin, bir grubun, bir halkın veya halkın bir kesiminin, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu veya ağıdır.³

3. Ahlak, “iyi” olduğuna yaşama deneyimiyle veya düşünüp tartarak ya da herhangi bir irdeleme ve eleştiri olmaksızın din, devlet veya cemaat türünden bir otorite kaynağı tarafından ikna veya dayatma, hatta zor yoluyla benimsetilmiş bir yaşama tarzı ve kurallar topluluğu ve bu tarz ve kurallara uygun eylemler bütünüdür.⁴

4. Ahlak, bireylerin veya toplulukların belli yaşam ilgileri ve değersel yönelimler bakımından kendisine uyararak yaşama yükümlülüğünü hissettikleri temelli dünya görüşüdür.⁵

5. Ahlak, mutlak anlamda “iyi” olduğu düşünülen bir yaşam görüşünde yapılanıp yerleşiklik kazanan, gelenek ve göreneklerle taşınan, yazılı ya da yazılı olmayan eylem kurallarıdır.⁶

6. Ahlak, bilinçli olarak seçilen veya bilinçsiz olarak bağlanılan yaşama değerleri, erekları ve tasarımları topluluğudur.⁷

7. Ahlak, belli bir toplum içinde yaşayan insanların kendileriyle, birbirleriyle, kurumlarla ilişkilerini düzenleyen ilkeler, değerler, kurallar, töreler bütünüdür.⁸

8. Ahlak, bir ulustan bir başka ulusa, bir dönemden bir başka döneme, bir yaşam dünyasından bir başka yaşam dünyasına hem kapsam, hem içerik bakımından değişiklik gösteren değerlemeler alanıdır.⁹

9. Ahlak, kişinin karakter sağlamlığını oluşturan tutumlar, eğilim ya da eylemler topluluğudur.¹⁰

10. Ahlak, değerlerin yaşama geçirilmesinde birinci dereceden bağlayıcı olan yaradılış, doğa, huy, tıynettir.¹¹

Daha da çoğaltılabilecek olan bu tanımlara dayanarak, “ahlak”ın ne’liğine ilişkin birkaç noktanın altı çizilebilir:

1. Bir “bireysel ahlak”tan ve bir de “toplumsal ahlak”tan (topluluk ahlakı) söz etme gereği vardır. Bireysel ahlaktan, bireyin kendi seçim ve tercihleri, eğilimleri doğrultusunda kendisince geliştirip bağlandığı bir ahlakın kastedildiği açıktır. Ne var ki, toplumsal ahlaktan, (asgari ölçülerde bile kalsa) bazı toplumsal uzlaşılardan tamamen bağımsız bir bireysel ahlakın olanağı problematiktir. Bireyin bir bireysel ahlak geliştirmesi olanaklıdır; bununla birlikte, onun, kendi ahlakını geliştirirken başvurduğu seçim ve tercihlerin hiç olmazsa bazılarında, farkında olsun veya olmasın, toplumsal ahlaktan, uzlaşılardan uzakta kalmış olması olanaklı değildir.

2. Ahlaksal yaşam, ister bireysel ister toplumsal bazda olsun, bilinçli seçim ve tercihlerle inşa edilmiş yönler içerdiği gibi, yarı bilinçli, hatta bilinçsiz bağlanışların da şekillendirdiği bir yaşamdır.

3. Özellikle toplumsal ahlak, toplum içinde yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen değerler, kurallar, töreler topluluğu olma yönüyle, toplumsal düzenin sağlanması ve idamesinde çok önemli bir istikrar ögesidir. Bir ahlakın, özellikle toplumsal ahlakın sınırları toplumun yerleşik değerlerince, ortak görünün (*common sense*) kabul edebileceği eylemlerle çizilir. Tutucu düşünürlerin ve politikacıların, mevcut toplumsal ahlakı ısrarla sahiplenmelerinin ardında, onun toplumsal istikrar ögesi olmasının çekiciliği yatar.

4. Bir toplumsal fenomen olma yönüyle ahlak, ulustan ulusa, dönemden döneme, kültürden kültüre farklılık gösterir ve

tarihsel süreç içinde değişir. Uluslarüstü, kültürlerüstü, tari-
hüstü bir ahlak olamaz.

Bazı “Etik” Tanımları

“Ahlak” tanımları kadar olmasa da “etik” üstüne tanımlarda da bir çokçeşitlilik görülür. Bu tanımlardan birkaçını aşağıda veriyorum:

1. Ahlak, bireysel veya toplumsal planda fiilen yaşanan bir fenomenken, etik, bu fenomen üstüne kapsamlı bir felsefi düşünmenin gerçekleştirildiği alandır. Bu anlamıyla etiğe “ahlak felsefesi” de denebilir. Ahlak felsefesi olarak etik, praksis alanına ait bir fenomen olarak ahlakı ve tekil ahlaklar çokluğunu teorik bir inceleme ve eleştiri konusu kılan felsefe disiplini-
dir.

2. Ahlak üstüne bir düşünme etkinliği olarak etik, tek tek ahlaklar, ahlak öğretileri üstüne bir düşünme etkinliği olmaktan çok, bunlarda geçen “iyi”, “kötü”, “mutluluk”, “yarar”, “haz”, “irade”, “erdem”, “ödev”, “değer”, “sorumluluk”, “özgürlük”, “adalet”, “eşitlik”, “yükümlülük”, “gereklilik” gibi kavramların anlamlarını en genel düzeyde çözümleme görevini üstlenmiş olan felsefe disiplini-
dir. Bu görünümüyle etiğe, özellikle 20. yüzyıl Anglosakson felsefesinde ayrıca “meta-etik” adının da verildiğini görüyoruz.¹² Buna göre, etiğin (meta-etik) görevi, herhangi bir ahlak geliştirmek, ahlaklar çokluğuna bir yenisini eklemek, insanlara bu yeni ahlaka uyulmasını öğütlemek değildir; tersine o, yansız ve nesnel bir tutumla bir ahlak yargıları mantığı, bir ahlak dili çözümlemesi olmak ister. (Bu anlamda bir etiğin, bir meta-etik olanağı konusundaki eleştirimi konuşmamın son bölümünde sunacağım.)

3. Belli bir ahlak anlayışının savunusu, ahlak alanına gi-

rer, Buna karşılık, bir savunu konusu kılınmaksızın, ahlaklar, ahlak anlayışları hakkında yansız ve nesnel bir düşünme şekli geliştirmek, ahlakları özellikleriyle betimlemek, etiğin başlıca görevlerindendir. Bu yönüyle etiğe “betimleyici etik” denebilir.

4. Etik, ahlaksal yargılar vermez; bu yargılarda ne söylemek istendiğini analiz eder. Bu yönüyle etik, bir “ahlak yargıları mantığı” olarak da karşımıza çıkar.

5. Ahlak kural koyucu, normatiftir; etik ise eleştireldir. Bu yönüyle o, aynı zamanda “eleştirel etik” adını da alır.

Etikteki Ahlak, Ahlaktaki Etik

Yukarıda beş maddede aktardığım etik tanımları, aynı zamanda etiği ahlaktan ayıran yönleri bizzat içeren tanımlardır. Şimdi, ahlak tanımları üstünde bir ölçüde uzlaşma sağlansa bile etik tanımlarında uzlaşmanın birkaç nedenden dolayı pek olanaklı olamayacağını belirtmenin yeridir. Bu nedenleri şöyle sıralamak olanaklı görünüyor:

1. “Ahlakçı” ve “etikçi” diye iki farklı düşünür tipi ayırmak bir gereklilik olmakla birlikte, bir yerden sonra bir zorlamadır. A.J. Ayer, ahlakçı ile etikçiyi ayırma konusunda şunları söylüyor: “Ortaya bir ahlaksal ilkeler kodeksi atan ve bizi bunları izlemeye davet eden bir ahlak öğreticisinin yaptığı ile, tam tersine, görevi daha çok onların yapısını çözümlemek olan bir etikçinin yaptığı arasında, her durumda hiç de göze batmayan bir ayrım vardır.”¹³ Ne var ki Ayer’in ahlakçı ile etikçi arasında, hiç de göze batmasa bile, yine de bir ayrım olduğunu ileri sürerken dayandığı gerekçeler tartışmalıdır. Ayer, bir mantıkçı empirist olarak, ahlak kavramlarının ve ahlak yargılarının nötr ve nesnel bir tavırla inceleme konusu kılınabileceğine inanmakta ve bü-

yük bir güvenle ve sonradan “etiğin duygusal teorisi” adıyla da anılan bir çerçevede ahlak kavramlarının ve yargılarının bir çözümlemesine girişmektedir. Ne var ki aynı Ayer, “sorumluluk”, “belirlenim” ve “özgürlük” gibi kavramları kapsamlı bir şekilde çözümlerken ve özellikle belirlenim-özgürlük kavram çifti üstünde dururken, ahlak alanındaki belirlenimin bir nedensellik türü olarak zorunlu belirlenim (determinasyon) şeklinde anlaşılması gerektiğini, aksi takdirde insanları eylemlerinden ötürü sorumlu tutmanın olanaksızlaşacağını belirterek, özgürlükle belirlenimin bağdaşırılığını savunan bir özgürlükçü ahlak tipi içinden bize seslenmekten kendini alamamıştır. Bu durum, Ayer’i ahlakta karşıt bir noktadan, zorunlu belirlenimcilikten hareket etmiş olsa da bir Spinoza ile aynı alan, ahlak alanı içinde değerlendirmemizi, ikisini de “ahlakçı” olarak adlandırmamızı zorunlu kılar. Bunun gibi, A.R. Hare de “ahlak mantıkçılığı” adı altında geniş kapsamlı bir ahlak dili çözümlemesi geliştirirken, yani bir çözümlemeci etik çalışması gerçekleştirirken, sonunda şunları belirtmekten geri kalmaz: Hiçbir ahlak ilkesi evrensel değildir ve evrenselleştirilemez. Bununla birlikte toplum içinde birbirimizle en az sorunlu konumda yaşamamızı sağlayacak bazı duygular ve sezgiler yaygınlaştırılabilir ve az sayıda ahlak ilkesinde birleşilebilir. Hare’e göre bu türden ahlak ilkeleri de Kant’ın ödev ahlakı ile Anglosaksonlara özgü yarar ahlakının belli yönlerini birleştirmek suretiyle elde edilebilir. Ayer ve Hare’in girişimlerine başka girişim örnekleri de eklenebilir. Sadece bu iki örnek bile şunun görülmesini sağlayabilir. Ne kadar yansız ve nesnel olduğu iddiasıyla karşımıza çıkarılırsa çıkarılsın, hiçbir etik şu veya bu türden ahlaksal içermelerden tam olarak arınmış olamaz. Etikçi Ayer’de Aydınlanmacı esintiler taşıyan bir özgürlük ahlakının, etikçi Hare’de ödev ve yarar ahlaklarından belli yönlerin benimsendiği ve önerildiği görülür.

Genelleme yapmanın tüm tehlikelerine rağmen şöyle bir genellemeye başvurmak kaçınılmaz görünüyor: *Her etikte, açık veya örtük, bir ahlak veya bir veya birkaç ahlakın belli yönleri içerilmiştir.*

2. Bunun tersi de belli ölçülerde doğru görünüyor. 20. yüzyılın başından beri etiğin kendisine temel görev olarak koyduğu “iyi”, “kötü”, “erdem”, “sorumluluk”, “özgürlük”, “mutluluk” gibi temel bazı kavramların kendilerine göre bir tanımını yapmayan, bunları kendi temel postülaları ışığında değerlendirmekle sınırlı kalsa da irdeleyip çözümlemeyen bir ahlak da pek yoktur. Örneğin “sorumluluk”, “özgürlük”, “mutluluk” kavramlarının mutlulukçu ahlak öğretilerinde, yararcı anlayışta, ödev ahlakında, bu öğretiyi, anlayış ve ahlakların kendi postülaları doğrultusunda, ama mutlaka tanımlamaya, irdelemeye, çözümlemeye tâbi tutulduklarını saptarız. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’i bu konuda ilk ve hâlâ en iyi örneklerden birisidir. Aristoteles, kendisinden önce ortaya konulmuş çeşitli ahlak görüşlerini sınıflandırarak sistematik bir biçimde eleştiren, ahlak üstüne araştırmalara ilk kez bir sistematik getiren filozoftur. Bu yönüyle o, ilk etikçi, hatta etiğin kurucusudur. Bununla birlikte aynı Aristoteles, *Eudemos’a Etik*’te ve fakat esaslı olarak *Nikomakhos’a Etik*’te kendi ahlak görüşünü de geliştirmiş ve bilindiği üzere, Greklere özgü bir mutlulukçu ahlak tipi içerisinde kapsamlı bir erdem ahlakı ortaya koymuş, böylece ahlaklar çokluğuna bir ahlak daha katılmıştır. Aristoteles’te etikçi ve ahlakçı kimlikler yan yana, hatta iç içe geçmiş bir halde önümüzdedir. (Bunun başka türlü olamayacağına konuşmamın sonunda ayrıca değineceğim.) Yine bir genellemeye sığınarak şunu söylemek gerekli görünüyor: *Her ahlakta, açık veya örtük, bir etik yön içerilmiştir.*

Etiğin Olanaklılığı, Olanaksızlığı

Yukarıda “Bazı ‘Etik’ Tanımları” başlığı altında birkaç etik tanımı verdim. 1 ve 5 numaralı tanımların etiğin biçimsel tanımları olarak fazla tartışma konusu olamayacağını düşünüyorum. Ne var ki 3, 4 ve 5 numaralı tanımlardaki görünümüyle etiğin olanaklı olup olmayacağını tartışmak gerekir. 3, 4 ve 5 numaralı tanımlar etiği ahlaktan, tekil ahlaklardan bağımsız kılmakta, etiği onların üstünde bir konuma yerleştirmektedir. Başka bir deyişle, burada bir etiğin, özellikle bir meta-etikin inceleme, çözümleme ve eleştiri konusu olan ahlaklara, ahlaklar çokluğuna yansız ve nesnel bir tavırla yönelebileceği, onun bu olanağa sahip olduğu varsayılmaktadır. Bu varsayımın, 20. yüzyılın ilk üç çeyreğinde Anglosakson felsefesine damgasını vuran çeşitli pozitivist/neopozitivist eğilimlerde herhangi bir kuşkuyla yer bırakmayacak ölçüde ortaklaşa benimsendiğini görüyoruz. Oysa yukarıda her etiğin bir ahlak, her ahlakın bir etik içerdiğini belirtmiştim. Bu şu anlama da gelir: Herhangi bir tekil ahlaktan, bir ahlak anlayışından, bir ahlaksal tavırdan bağımsız bir etik olamaz. Her etik, etikçinin kendisi ifade etmiş olmasa da herhangi bir veya birden fazla ahlakın belli ilke ve kabullerini içerir, içermek zorundadır. Konuşmamın son bölümünde, biraz sonra, bunun etiklerin ve ahlakların tarihselliğinden kaynaklandığına değineceğim. Burada şunu belirtmekle yetinebilirim: Ahlak fenomenini, tekil ahlaklar çokluğunu yansız ve nesnel olarak ele alıp inceleme, çözümleme ve eleştirme etkinliği olarak tanımlanan bir etik, ahlaksal ilke ve kabulleri örtük veya gizli halde içerdiğinden, içermek zorunda olduğundan olanaklı değildir.

Bir Değerlendirme Notu

Sözlerimi, tarihselci/hermeneutik felsefe içinden birkaç değerlendirme notuyla bitirmek isterim.

Bana göre etik-ahlak ayrımı hep bulanık kalacak olan bir ayrımdır. Anglosakson felsefe dünyasında geliştirilmiş olan meta-etiklerse, bu dünyada yaygın olarak benimsenen empirist/pozitivist bir epistemolojinin ve bilimselciliğin, yani her konunun ve alanın pozitif, nesnel biçimde incelenebileceğine duyulan naif bir inancın, bir çeşit ideolojinin ürünleridir. İnsan tarihsel bir varlıktır ve o, her çağda ve dönemde içinde bulunduğu çağın, dönemin, kültürün kodları, düşünme olanakları ve düşünme tarzları altında bilir ve eyler. Yeni bir düşünme olanağı, yeni bir düşünme tarzı yaratmak her zaman olanaklıdır. Ne var ki, bu olanak ve tarz da süreç içerisinde, yaratıldığı dönemin, çağın, kültürün malı olup çıkar, bunlara eklemlenir. Dolayısıyla, kültürel kodların, olanak ve tarzların üstüne veya dışına çıkılamaz; çıkılacağını sanmak tarih bilincinden yoksunluğun bir göstergesidir. Tarihsel varlık olarak insan, tam da tarihselliğinden ötürü, yanlıdır; onun zihni yönelim-bağımlıdır, yönelimseldir (*intentional*). Yönelim-bağımlı olmak demek, kültür ve tarih bağımlı olmak, yani yanlı ve perspektifli olmak demektir. Dolayısıyla insan, bir konuya, nesneye veya alana ancak belli bir perspektiften, belli bir tarihsel konumdan hareketle bakma olanağına sahiptir. O halde, ahlak fenomenini ve tekil ahlaklar çokluğunu irdeleme, betimleme, karşılaştırma ve çözümleme görevini üstlenmiş bir etik, bir meta-etik olarak karşımıza çıkarılmış olsa bile, görevini ancak belli bir perspektiften ve belli bir tarihsel konumdan hareketle yerine getirebilir. Özellikle meta-etik ahlak fenomeninin, ahlaklar çokluğunun pozitif bir inceleme alanı olma iddiasını terk etmelidir.

“Etikçi” diyeceğimiz bir filozof, bir felsefi araştırmacı tipi tabii ki olacaktır. Fakat etikçi, etik adı altında yaptığı tüm irdeleme, betimleme, karşılaştırma ve çözümlemelerde, kendi ahlaksal tavrının bilincinde olmalı ve bunu açıkça ifade etmelidir. Bu bir ahlakın, “sorumluluk ahlakı”nın gereğidir. Etikçi olmanın bir ahlaksal sorumluluğu vardır.

¹ Örneğin, MacIntyre’da “etik” ve “moral” terimlerinin hemen hemen eşanlamı olarak kullanıldığını görürüz. Bkz. Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, Çeviren Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

² Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

³ a.g.e., s. 17.

⁴ a.g.e., s. 202.

⁵ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, ss. 24-25.

⁶ a.g.e., s. 25.

⁷ a.g.e., s. 25.

⁸ a.g.e., s. 25.

⁹ a.g.e., s. 25.

¹⁰ a.g.e., s. 25.

¹¹ a.g.e., s. 25.

¹² Anglosakson felsefe çevrelerinde ahlak karşılığı olarak “moral” terimi yanında “etik” (*ethics*) teriminin, hatta daha yaygın olarak kullanıldığı görülüyor. Bu durumda “meta-etik” terimiyle aslında tekil ahlaklar çokluğu üstüne bir felsefe etkinliği ve tarzı olarak “ahlak felsefesi”nin kastedildiğini belirtmek gerekir.

¹³ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, 1946, s. 123.

KAYNAKÇA

Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, Çeviren Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Akarsu, Bedia, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1962.

Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri I (Mutluluk Ahlakı-Eudaimonia)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1967.

Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri II (Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1968.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, A.J. Ayer'in "Ahlak Felsefesinin Eleştirisi" adlı yazısı, Çeviren Necla Arat, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, ss. 274-291.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, "Varoluşçuluk" (ss. 108-139), "Sartre'dan Metinler" (ss. 236-247) ve "Heidegger'den Metin" (ss. 232-235) başlıklı bölümleri, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.

Arat, Necla, *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Etik ve Estetik Değerler Arasındaki İlişi Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1979.

Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, 2 cilt, Sosyal Yayınları, İzmir, 1985.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çeviren Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

Aster, Ernst von, *Felsefe Tarihi Dersleri*, Çeviren Macit Gökberk, Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul, 1943.

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Middlesex, 1946.

Bochénski, Józef Maria, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çeviren Serdar Rıfat Kirkoğlu, İstanbul, 1983.

Bollnow, Otto Friedrich, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen, 1947.

Bollnow, Otto Friedrich, *Konkrete Ethik*, Göttingen, 1956.

Bollnow, Otto Friedrich, *Wesen und Wandel der Tugenden*, 1970.

Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çeviren Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Broad, Charlie Dunbar, *Five Types of Ethical Theory*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1930.

Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997.

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

Ceylan, Yasin, "Din ve Ahlak", *Doğu Batı*, sayı 4, 1998, ss. 107-114.

Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, Çeviren Öner Ünalın, Onur Yayınları, Ankara, 1973.

Delius, Harald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.

Descartes, René, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çeviren Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1964.

Dietrich, Otmar, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, 7 cilt, Leipzig, 1923-1966.

Epikür (Epiküros), *Mektuplar ve Maksimler*, Çeviren Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

Fahrenbach, Helmut, *Existenzphilosophie und Ethik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.

Fahrenbach, Helmut, "Sprachanalyse und Ethik", *Das Problem der Sprache* içinde, Hans-Georg Gadamer (Ed.), Münih, 1967.

Gadamer, Hans-Georg, *Platos Dialektische Ethik und Andere Studien zur platonischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968.

Grégoire, François, *Büyük Ahlak Doktrinleri*, Çeviren Cemal Süre-

ya, Varlık Yayınları, İstanbul, 1971.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967.

Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin, 1949.

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, Çeviren Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, Çeviren Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.

Heimsoeth, Heinz, *Ahlak Denen Bilmece*, Çeviren Nermi Uygur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Heinemann, Fritz, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Derleyen ve Çeviren Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.

Heistermann, Walter E., "Pragmatizmde Hakikat Mefhumu", Çeviren Hüseyin Batuhan, *Felsefe Arkivi*, cilt III, sayı 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1952. Höffe, Otfried (Der.), *Einführung in die utilitarische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*, C.H. Beck, Münih, 1975.

Hudson, William Donald, *Modern Moral Philosophy*, Garden City, Doubleday, New York, 1970.

Hühnerfeld, Paul, *Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman*, Çeviren Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Hünler, Solmaz Zelyüt, *İki Adalet Arasında. Liberal ve Komüniter-yan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2 cilt, Cotta, Stuttgart, 1906-1923.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çevirenler Ioanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1981.

Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çeviren Nejat Bozkurt, Remzi

Kitabevi, İstanbul, 1984.

Kaufmann, Walter, İnsanı Anlamak, 2 cilt, Çeviren Aziz Yardımlı, İdea Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Kierkegaard, Søren, *Korku ve Titreme*, Çeviren N. Ekrem Düzen, Ara Yayıncılık, Ankara, 1990.

Kierkegaard, Søren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çeviren Süha Ser-tabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Kierkegaard, Søren, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Kraft, Victor, *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, Springer-Verlag, Viyana, 1976.

Krämer, Hans Joachim, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.

Kron, Helmut, *Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem der ethischen Relativismus*, Frankfurt-Bonn, 1960.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Llyod, Genevieve, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, Londra, 1996.

Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlak*, Çeviren Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi - Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çeviren Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, Çeviren Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Maggee, Bryan, *Yeni Düşün Adamları*, Hazırlayan Mete Tuncay, MEB Yayınları, İstanbul, 1979.

Maggee, Bryan, "Ahlak Felsefesi" başlığı altında R.M. Hare ile yapılan söyleşi, *Yeni Düşün Adamları* içinde, Çeviren Rona Aybay, MEB Yayınları, Ankara, 1980.

Maggee, Bryan, "Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk", *Yeni Düşün Adamları* içinde, Çeviren Ülker Gökberk, MEB Yayınları, Ankara, 1980.

Markoviç, Mihailo, *Hümanizm ve Ahlak Felsefesi*, Çeviren Ali Ünlü, İstanbul, 1998.

Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çeviren Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yayınları, Ankara, 1998.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida*, Çeviren Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara, 1998.

Metinlerle Ortaçağda Felsefe, Derleyenler Betül Çotuksöken- Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1989.

Mill, John Stuart, *Faydacılık*, Çeviren Nazmi Coşkunlar, MEB Yayınları, Ankara, 1964.

Murdoch, Iris, *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*, Çeviren Selahattin Hilay, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.

Nagel, Thomas, “Aristoteles’in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri”, *Doğu Batı*, sayı 4, 1998, ss. 137-145.

Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, 1886. (Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çeviren Ahmet İnam, Say Yayınları, 2013.)

Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, 1887. (Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Çeviren Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, 2000.)

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Çeviren Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1997.

Onart, Adnan, “Ahlak Felsefesinde Doğalcılık Nedir?”, *Felsefe Arşivi*, sayı 20, 1977, ss. 79-97.

Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.

Özlem, Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.

Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997.

Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap Ya-

yınevi, İstanbul, 2012.

Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.

Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999.

Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri*, 2 cilt, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012-2013.

Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002.

Patzig, Günther, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971.

Pieper, Josef, *Die Wirklichkeit und das Gute*, J. Hegner, Leipzig, 1939.

Plamenatz, John Petrov, *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford, 1949.

Platon, *Diialoglar*, Çeviren Tanju Gökçel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çeviren Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları I-II*, Çeviren Mete Tunçay-Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayını, Ankara, 1967.

Reichenbach, Hans, "Etiğin Yapı ve Niteliği", *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* içinde, Çeviren Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, ss. 185-201.

Reiner, Hans, *Die philosophische Ethik, Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart*, Heidelberg, 1964.

Rossi, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, Çeviren Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren Rasih Nuri ileri, Say Yayınları, İstanbul, 1995.

Ryffel, Hans, *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophische Problem*, 1957.

Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, Çeviren Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1980.

KAYNAKÇA

Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Bern, 1954.

Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri, Çeviren Takiyettin Mengüşoğlu*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968.

Schopenhauer, Arthur, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Berlin, 1982.

Schopenhauer, Arthur, *Aşkın Metafiziği, Çeviren Selahattin Hilav*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1997.

Schrey, Heinz-Horst, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, 1977.

Schwartz, Eduard, *Ethik der Griechen*, Stuttgart, 1951.

Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4 cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

Spinoza, Baruch, *Etika, Çeviren Hilmi Ziya Ülken*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.

Stern, Alfred, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, Basel, Münih, 1967.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi, Çeviren Hülya Tufan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Uygur, Nermi, "Ahlak Öğretilerinin Eleştirisi", *Felsefe Arkivi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1965.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak, Ülken Yayınları*, İstanbul, 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.

Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.

Weischedel, Wilhelm, *Recht und Ethik*, Karlsruhe, 1956.

Welte, Bernhard, *Determination und Freiheit*, Knecht, Frankfurt am Main, 1969.

Werkmeister, William Henry, *Theories of Ethics*, Johnsen Publishing Company, Londra, 1961.

Wittmann, Michael, *Die moderne Wertethik*, Aschendorff, Münster, 1940.

DİZİN

- adalet 24, 38, 47, 54-55, 60,
92, 157, 178
Adjukiewicz, Kazimierz 185
agathon (bkz. en yüksek iyi,
summum bonum, iyi)
Agnostikler 28
ahlak 11, 13, 16-17, 20-43,
46-49, 51-55, 58-61, 63-91,
93-95, 97, 99-100, 102-105,
107-111, 113-117, 121,
129-130, 132, 134-137,
139-141, 143-147, 150-152,
154-172, 174-184
ahlak bilimi 145-146, 155
ahlak dili 157-158, 178, 180
ahlak duygusu 147
ahlak-etik ayrımı (bkz. etik-
ahlak ayrımı)
ahlaklılık 37, 40, 43, 76-78,
80-81, 84-86, 88, 93-94, 103,
108, 111, 116, 132, 134-136,
160, 163, 170
ahlak mantıkcılığı 150, 156, 158,
161-162, 180
ahlaksal buyruk (bkz. buyruk,
imperatif)
ahlaksal erdemler (bkz. erdem)
ahlak sezgisi 147
ahlak yasası 29, 33, 39, 48, 65,
75-84, 86-87, 90, 93, 97,
104, 111, 134-136, 140, 154,
161, 167
Akarsu, Bedia 185
Akath, Füsün 187
akıl 17-19, 24, 28-29, 32, 37-38,
48, 53-59, 63, 65-66, 68,
74-75, 77, 80-82, 84-89,
94-95, 99, 103, 105, 112,
122, 126, 132-136, 140, 147,
149, 165-166
Akinhay, Osman 188
akıl olgusu (*Faktum der*
Vernunft) 80, 84
aksiyolojik etik (bkz. değer etiği,
içerikli değer etiği)
algı 48-49, 89, 98
Alogan, Yavuz 186
Alkor, Can 189
altın orta 59
Altınörs, Atakan 190

- altruizm (bkz. özgecilik,
 diğerkâmlık)
 Angst (bkz. endişe)
 anlama 53, 87, 90, 92, 123,
 141-142, 166
 Annikeris 60
 Antisthenes 63-64
 antropolojik temellendirme 31-33
apatheia 66
 araçsal akıl 19
 Arat, Necla 185
 Aristoteles 26, 39, 52, 55-58,
 68, 74, 104, 122, 148, 157,
 162, 171, 181, 185
 Aristippos 36, 60-62
 Aster, Ernst von 185
 ataraksiya (*ataraxia*) 66
 Augustinus 52, 90
 Aurelius, Marcus 65, 67-68
 Aybay, Rona 188
 Ayer, Alfred Jules 150-152, 154-
 157, 162-163, 171, 179-180,
 184-186

 Bacon, Francis 70
 Batuhan, Hüseyin 187
 belirlenimci 41, 100-102, 105,
 108, 110-111, 135
 belirlenimcilik 40-41, 100, 104,
 109-110, 116, 119, 180
 bencillik (bkz. egoizm)
 Berkeley, George 117
 Bentham, Jeremy 70, 72, 132
 betimleyici etik 149, 153, 179

 Bezirci, Asım 190
 bilimsel ahlak 158-159
 bilgelik 38-39, 47, 54, 56, 58,
 63, 66, 68
 bireycilik 168
 Birkan, Tuncay 189
 Blondel, Maurice 30
 Bochénski, Józef Maria 186
 Bollnow, Otto Friedrich 186
 Bozkurt, Nejat 187
 Brenkert, George G. 186
 Broad, Charlie Dunbar 186
 Bruno, Giordano 52
 Budizm 107
 bunaltı 130-131, 135
 Butler, Samuel 71-72
 buyruk 19-21, 29-30, 33-34, 39,
 78, 157-159, 176
 Büyük İskender 64

 Cassirer, Ernst 186
 cesaret 24, 38, 47, 54, 59, 63,
 128-129
 Ceylan, Yasin 186
 Chrissippos (bkz. Krissippos)
common sense (bkz. ortak duyu)
 Comte, August 145
 Coşkunlar, Nazmi 189

 Çotuksöken, Betül 189

daimon 47
 Darwin, Charles 186
 Darwinizm 109

- Dasein* 121, 123, 130, 135
değer 18, 20-22, 29, 37, 39-42,
46-47, 51, 60, 69, 83,
85-100, 105, 108, 111, 113-
116, 132, 134-136, 138-140,
142, 145, 147, 150-151, 153-
154, 157-160, 163-167, 169-
170, 176-178
değer duygusu 89, 95, 98,
100, 153, 166
değer etiği 27, 37, 39, 45, 83,
94-95, 100, 110-111, 134-
135, 153, 158, 163, 167
değerlendirme 15, 19, 35, 141,
158, 162, 183
değer göreceliği 24
değer yargısı 139, 150, 157-158,
165
Delius, Harald 186
deontik mantık (bkz. ödev mantığı)
deontolojik etik (bkz. ödev etiği)
Derrida, Jacques 189
Descartes, René 106, 117, 119,
121, 186
Dewey, John 150
dianoetik erdemler 58, 104
Dietrich, Otmar 186
diğerkâmlık (bkz. altruizm,
özgecilik)
Dilthey, Wilhelm 141, 163
Diogenes, Laertios 188
Diogenes (Sinoplu) 63-64, 68
dinsel/teolojik temellendirme
29-30
doğa bilimi 31, 141-142, 145,
164
doğabilimsel 41, 146
doğa bilimci 32, 108
doğal hukuk 67
doğru 19, 24-26, 30, 34, 36, 47,
51-52, 54, 60, 66, 88, 126,
129-130, 132, 138, 144,
154-155, 158, 160, 162, 164,
168-169
doğruluk 40, 47, 132, 153-154
Durkheim, Émile 109, 145-146,
155
duygu 21, 39, 57, 66, 68, 71,
77, 83-90, 95, 126, 130-131,
135-136, 150, 154-157, 159-
160, 163, 165, 180
duygulanım 65-66, 78
duygusallık 86, 88-89, 127, 132,
160, 165
duygudaşlık 128, 155, 160,
168-169
duygudaş toplum 159-160
duygusal edim 86-90, 92
duyum 56, 58, 88, 135-136,
138-139, 151
egoizm 73, 168
ekzistens 118-121, 123-125,
127-131, 135, 152
ekzistensiyalizm (bkz.
varoluşçuluk)
eleştirel etik 134, 147-149, 153,
162-163, 179

endişe 120-121, 123, 130, 135
entelekhia 55

en yüksek iyi 26, 34-36, 39,
 44-47, 49, 51, 53, 57,
 60-62, 65, 69-71, 73-76,
 94, 108, 134, 136

Epiktetos 67

Epiküros 61-62, 65, 186

Epiküroşçuluk 61, 65, 74

erdem 24, 37-40, 47, 53-55,
 58-60, 63, 65-66, 68, 73,
 104-105, 113, 139, 157,
 178, 181

Erdost, Muzaffer İlhan 189

erek 38, 46-49, 51, 53, 55,
 57-58, 60-62, 65-67, 69, 71,
 73-74, 87, 90, 94, 97, 99,
 112-113, 125, 128, 136, 176

ereksel 96, 99

erekselci 55

eşitlik 92, 117-118, 157, 159, 178

ethos 27, 164, 169, 175, 188

etiğin duygusal teorisi 150,
 155, 162, 180

etik 11-13, 15, 17, 21-28, 32-41,
 43-48, 51-52, 55, 58, 60-61,
 67, 69-70, 72-77, 81-84,
 86-88, 90, 94-97, 100-105,
 108-111, 113-117, 125, 132,
 134-141, 147-156, 158, 160-
 172, 174-175, 178-184

etik-ahlak ayrımı 13, 21, 28, 43,
 55, 171, 174-175, 183

etik bilgi 137, 147-149, 151, 155

eudaimonia (bkz. mutluluk)

eudaimonik erdemler 58

eudaimonizm (bkz. mutlulukçuluk)

evrensel 21, 23-25, 48-49, 75,
 130, 141, 149, 152, 154,
 160, 167, 170, 180

evrensellik 149

evrenselci 28, 48, 75

evrensel ahlak 22-24, 77, 141,
 152

evrenselcilik 23-25, 47, 75, 149,
 167

eylem 18-21, 23, 25-26, 30,
 34-45, 47-48, 51-53, 55-56,
 59-63, 65-66, 69, 71, 74-76,
 78-82, 86-88, 90, 93, 96,
 102-103, 105, 107, 109-111,
 115, 124, 126, 132, 134-137,
 140, 143, 146, 151, 160,
 172, 176, 180

Fahrenbach, Helmut 186

felsefi etik 33-34, 43, 156, 170

Foucault, Michel 189

formalist etik 82, 86, 88

Gadamer, Hans-Georg 186

Galilei, Galileo 144

gereklilik 33, 72, 81-82, 99, 132,
 142-143, 157-158, 178-179

Gorgias 51

Gökberk, Macit 185, 187

Gökberk, Ülker 187-188

göreci 174

- görecilik 23-25, 47, 75, 149, 167
 görelilik 22-23, 59, 92
 görelilik 22, 92
 görev 67, 78-79, 169
 Grek Stoacılığı 66-67
 güç istenci 111-116, 134
 Hare, Richard Mervyn 150, 156, 160-163, 180, 188
 Hartmann, Nicolai 25, 27, 42, 84, 94-98, 100-101, 111, 153, 158, 166, 187
 haz 23-24, 36, 54, 57, 60-63, 65, 70, 74, 77, 80, 107, 134, 148, 152, 178
 hazcılık 54, 60-62, 65, 69, 74, 136
 Hegesias 60-61
 hedonizm (bkz. hazcılık)
 Hegel, Georg Wilhelm 43, 83, 106, 119, 168
 Heidegger, Martin 121-125, 127-128, 130-131, 133, 185, 187-189
 Heimsoeth, Heinz 187
 Heinemann, Fritz 187
 Heistermann, Walter E. 187
 Herder, Johann Gottfried 168
 hermeneutik 183, 190
 heteronomi 78-80, 111
 Hristiyanlık 25, 29-30, 43, 68, 94, 98, 113-115, 121
 Hilâv, Selahattin 189, 191
 Hobbes, Thomas 72
homo faber 18, 20, 43
homo technicus 18, 20
homo moralis 20
 Höffe, Otfried 187
 Hutcheson, Francis 70-72
 Hudson, William Donald 187
 hukuk 29, 67, 72, 141, 168, 170
 Hume, David 117, 138, 147, 158, 163, 167
 Hühnerfeld, Paul 187
 Hünler, Hakkı 184, 187-188
 Hünler, Solmaz Zelyüt 184, 187
 imperatif (bkz. buyruk, ahlaksal buyruk)
 inziva ahlaki 121
 irade (bkz. istenç, isteme)
 İslam 22, 25, 29-30, 34, 43
 istenç 18, 26, 34, 39-41, 44-46, 54, 67-68, 76, 78-82, 84, 91, 93-95, 97, 100-103, 106-116, 125, 127, 129, 134, 136, 141, 143-144, 153, 157, 161
 isteme 56, 71, 76, 88, 90, 93
 istenç özgürlüğü 26, 100-101, 110, 134
 Jaspers, Karl 87, 125-131
 Jodl, Friedrich 187
 Kant, Immanuel 16, 32-33, 37-39, 41-42, 45, 67, 74-90, 93-97, 99-101, 105-106, 110-111, 117, 122, 125-126,

DİZİN

- 132, 134-136, 138, 140, 147,
153-154, 156, 158, 160-163,
165-168, 170, 172, 180, 185-
187, 189
- karar 26, 40-42, 59, 100, 105,
127, 143, 159
- karar verme 22, 42, 54, 89, 99,
158-159, 165
- Karasan, Mehmet 186
- kategorik imperatif (bkz. koşulsuz
buyruk)
- Kaufmann, Walter 188
- kaygı 19, 110, 123-124, 128,
130, 135, 137-138, 165
- Kierkegaard, Søren 119-123, 125,
130, 188
- Kinik Okul 63-64
- Kinikler 63-65
- Kirene Okulu 49, 54, 60, 62-63
- Kleanthes 65-66
- koşulsuz buyruk 79-80, 93
- kozmos* 28, 31, 48, 63, 65, 68,
102, 111, 137-138
- kozmolojik temellendirme 28-29,
102, 108, 116, 141
- kötü 19, 21, 23, 30, 35, 40,
51-52, 56-57, 60, 66-67, 93,
103, 107, 109, 113-114, 138-
139, 52, 178, 181
- kötümsercilik 61, 105
- Kraft, Victor 188
- Krämer, Hans Joachim 188
- Krates 63
- Krissippos 65-66
- Kuçuradi, Ioanna 187
- Küçük, Mehmet 190
- legalite 76, 132
- liberalizm 168
- Llyod, Genevieve 188
- Locke, John 72, 117, 138
- logos* 28, 31, 48, 63, 65
- Lotze, Rudolf Hermann 84
- Maggee, Bryan 188
- Maritain, Jacques 30
- Markoviç, Mihailo 189
- makrokozmos* 28, 65
- Marx, Karl 109-110, 168, 186,
189
- Marksizm 109, 131, 188
- Megill, Allan 189
- Mengüşoğlu, Takiyettin 189
- meta-etik 147, 150, 153, 155-
156, 161-162, 171-172, 178,
182-184
- mikrokozmos* 28, 31, 65
- Mill, John Stuart 16, 32, 36, 70,
73, 189
- Moore, George Edward 150
- moral 20, 22, 26-27, 43, 175,
184, 187, 189
- moralite 43, 76
- motivasyon 42-43, 45-46, 143
- motif 42, 76, 87, 143, 154
- Murdoch, Iris 189
- Musevilik 102

- mutlak değerler 37, 90, 92-95, 115, 132, 134
- mutluluk 38, 46-47, 49, 51, 55, 57-58, 60-63, 65, 73-76, 80, 104, 107-108, 136, 178, 181, 185, 189
- mutlulukçu 45-48, 60, 69, 73, 74, 84, 88, 108, 132, 149, 181
- mutlulukçuluk 43, 48-49, 63, 69, 133
- Nagel, Thomas 189
- nedensellik 81, 96, 99, 112, 143, 180
- nedensellik yasası 40, 78-80, 96, 111, 142
- neden 26, 28, 40, 42, 56, 81, 87, 90, 103-104, 108, 112-113, 138, 143, 145-146, 151, 155, 168, 179
- nefret 56-57, 84-85, 88-91, 98
- Nietzsche, Friedrich 111-115, 134, 189
- Nirvana 107
- neopozitizm (bkz. pozitivizm)
- norm 18-22, 40-42, 120, 138, 139, 142-143, 145, 148, 149, 151-152, 159, 173, 176
- normatif 97, 148-149, 151, 153, 179
- normatif etik 147-148, 150, 153
- Oedipus 101
- olan-olması gereken ayrımı 36, 137-140, 144, 146-147, 152, 157-158, 162-163
- olgu yargısı 139, 165
- olgu yargısı-değer yargısı ayrımı 139, 165
- olması gereken 19, 36-38, 41, 48, 75, 79, 81, 97-100, 137-142, 144, 146-148, 152, 157-159, 161-164
- oluşmuşluk 141, 143
- Onart, Adnan 189
- operasyonelizm 70, 74
- Origenes 52
- ortak duyu (*common sense*) 70, 177
- ortonomi 164, 168, 170, 172
- ortonomi etiği 162-164, 169-170
- ortonomist etik 163, 172
- otonomi 33, 37-38, 41, 76, 78, 84, 88, 93, 95, 110-111, 118, 168, 170, 172
- ödev 22, 33, 46, 68, 78-81, 132, 138, 156, 158, 167, 178, 180-181
- ödev etiği 32, 39, 45, 67, 74, 81-82, 87, 110, 134-136, 149, 156, 162, 167
- ödev mantığı 158
- ölçülülük 53, 63
- örnek 29, 50, 65, 80, 101, 113, 136, 145, 162, 166, 180-181
- Örs, Hayrullah 186
- özgecilik 61, 67, 71-73
- özgür istenc 80, 82, 93, 101, 129,

DİZİN

- 136, 141, 143-144, 161
özgürlük 41-42, 76, 81, 83,
95-96, 99, 102-107, 110-111,
116, 118, 126-127, 131-132,
178, 180-181
özgürlük etiği 45, 83, 101, 110,
111, 134, 186
Özlem, Doğan 161, 184, 186-187,
189-190
- Parmenides 50
Pascal, Blaise 90
Patzig, Günther 190
Phronesis 39
Pieper, Josef 190
Plamenatz, John Petrov 190
Platon 24-25, 38, 43, 47-55, 68,
75, 113, 133, 166-167, 188,
190
Poole, Ross 190
Popper, Karl R. 190
pozitivizm/neopozitivizm 41,
107-110, 144-147, 150, 164-
166, 171, 173, 182-183
pragmatizm 38, 70, 74, 150, 161,
171, 187
pratik akıl 18-20, 56, 58-59, 82,
87
Prometheus 101
Protagoras 24
Pythagoras 51
- Reichenbach, Hans 190
Reiner, Hans 190
rölativizm, relatif (bkz. görecilik,
görelî)
Rızatepe, Harun 190
Rickert, Heinrich 84, 94
Roma Stoacılığı 67
Ross, David 150
Rossi, Jean-Gérard 190
Rousseau, Jean-Jacques 190
Rothacker, Erich 144, 161
ruh 49, 51, 53-59, 65, 68, 102-
105, 115, 126, 138
- Sartre, Jean-Paul 16, 130-131,
185, 189, 190
Scheler, Max 25, 27, 83-101,
110-111, 121, 132, 147, 153,
158, 166, 185, 189, 191
Schiller, Friedrich 83, 86, 167
Schlick, Moritz 150
Schopenhauer, Arthur 105-107,
110, 191
Schrey, Heinz-Horst 191
Schwartz, Eduard 191
seçim 18, 41-42, 56-57, 130,
143, 159, 167, 177
seçme 99, 158, 165
Sena, Cemil 191
Seneca, Lucius Annaeus 67
Septikler 28
Sertabiboğlu, Süha 188
sevgi 84-85, 88-91, 93, 98, 105,
128-129, 165
sezgi 121, 126, 147, 149, 153,
160, 166, 180

ETİK - AHLAK FELSEFESİ

- sezgici 147, 150, 153-154
 sezgici etik 135-136
 Shaftesbury (Anthony Ashley-Cooper) 71-72
 Sofist 47
 Sofistler 23-25, 28, 36, 48, 75, 167
 Sokrates 24-25, 46-49, 51, 60, 63, 66-67, 75, 112, 167
sophia 39, 56, 58
 sorumluluk 41, 61, 64, 78, 99, 129, 132, 157, 168-169, 172, 178, 180-181, 184
 Spencer, Herbert 108-109
 Spinoza, Baruch 52, 102-106, 110, 180, 188, 191
 Stern, Alfred 191
 Stevenson, Charles Leslie 151-152
 Stoacı 38, 67-68
 Stoacılar 29, 36, 67-67
 Stoacılık 49, 64-69, 74, 104
summum bonum (bkz. en yüksek iyi, *agathon*)
 Süreya, Cemal 187

 Şentuna, Candan 187

 Taine, Hippolyte Adolphe 108, 145
 tarih bilinci 140, 144, 170, 183, 190
 tarihsellik 83, 126, 130, 142, 146, 174, 183
 tarihselcilik 140, 161
 tarihselci 147, 174, 183
 teknik 18-19, 187
 telos, thelos (bkz. erek)
 teolojik temellendirme 29-30, 51, 102
 teorik akıl 18, 58, 75, 82, 86, 122, 126
 tercih 18, 41-42, 92, 94, 99, 130, 143, 158, 165, 177
 tercih etme 88-90
 Theodoros 60-61
 tin 123, 142
 tinsel 32, 37, 42, 46-47, 62, 77, 81, 89-94, 96-99, 108, 119, 134, 140-142, 144, 146, 157
 tinselci 32-33, 119, 147
 tin bilimleri 100, 141
 toplumsal etik 169
 Touraine, Alain 191
 Tufan, Hülya 191
 Tuncay, Mete 188

 utilitarizm (bkz. yararcılık)
 Uygur, Nermi 187, 191

 Ülken, Hilmi Ziya 191
 Ünalın, Öner 186
 Ünlü, Ali 189
 üstinsan 114-116

 varlık 17-18, 29, 32 40-43, 47, 49-60, 70, 77, 79-80, 84, 89, 91, 93-100, 112, 116-117, 119-124, 126, 131, 139, 143, 153, 164, 166, 171-172, 183

DİZİN

- varoluşçuluk 16, 117-119, 121-122, 130, 152, 166, 185, 188, 190
varoluşçu etik 135, 163
vicdan 38-40
Weber, Max 189
Weischedel, Wilhelm 191
Welte, Bernhard 191
Werkmeister, William Henry 191
Windelband, Wilhelm 84, 94
Wittmann, Michael 191
yabancılaşma 57
Yahudilik 29
Yakupoglu, M. Mukadder 188
yalın ahlaklılık 169
yalın değerler 169
yarar 23-24, 32, 36, 38, 42, 61, 69-70, 72-74, 80, 107, 140, 148, 152, 161, 168, 180
yararcılık 16, 69-70, 73
yararcı 38-39, 69-74, 181
yarar etiği 32, 72, 88, 108, 132, 134, 149-150, 161-162
yararcı etik 32, 72, 88, 108, 132, 134, 149, 161-162
Yardımlı, Aziz 188
Yeni Kantçılık 94
Yıldırım, Cemal 190
zekâ 102-103
Zenon (Kıbrıslı) 65-66
zorunluluk 78, 80-81, 99, 102-107, 110, 116, 126, 142-143, 158, 167

Doğan Özlem

Etik

Ahlak Felsefesi

“Her ahlakta bir etik, her etikte bir ahlak içerilmiştir.”

İnsan, toplumsallığı gereği tek başına ele alınamayan bir varlık. Bu bakımdan, doğduğu andan itibaren belli bir dille, dünya görüşüyle, estetik beğeniyle, inanç sistemiyle çevrelenmiş durumda. İnsanı bulunduğu toplumda kodlayan şeylerin belki de toplamı ahlak. Nasıl oturup kalkmak gerektiğinden tutun da saygıdan ne anlamamız gerektiğine, müzik beğenimize, damak tadımıza, ekonomimize kadar her şey, ahlak denen bu dizge aracılığıyla belirleniyor.

Buna karşılık, insan kültür tarafından var edildiği gibi, kültürü de var eden bir varlık. O halde, bu iç içeliğe rağmen ahlaki aşan evrensel ilkelere bağlı bir etikten söz edilebilir mi? Ahlak söz konusu olduğunda yerelliğe mahkûm kalmaktan kurtulmak mümkün mü? Bu yöndeki her çaba, yine buna girişenin kültürel kodlarıyla sınırlı kalmayacak mıdır?

Doğan Özlem’in **Etik - Ahlak Felsefesi** adlı kitabı bu bağlamdaki soruları tarihsel bir perspektiften ele alıp her zamanki gibi eleştirel bir dille tartışmaya çağırıyor.

4. Basım



18 TL

ISBN 978-605-5904-83-8

