

KANT ETİĞİNDE DUYGUCULUK ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEVGÜL ALTUNTOP

MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

FELSEFE
ANABİLİM DALI

MERSİN
EKİM - 2017

KANT ETİĞİNDE DUYGUCULUK ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEVGÜL ALTUNTOP

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

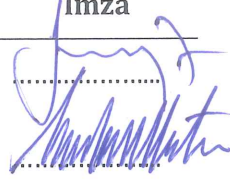
**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN**

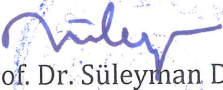
**MERSİN
EKİM - 2017**

ONAY

Sevgül ALTUNTOP tarafından Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN danışmanlığında hazırlanan "Kant Etiğinde Duyguculuk Eleştirisi" başlıklı bu çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy çokluğu ile Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN	
Üye	Prof. Dr. Taşkın KETENCİ	
Üye	Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY	

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 01.11.2017 tarih ve 2017/47 sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Süleyman Değirmen
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi beyan ederim.

ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

20 Ekim 2017 / 20 October 2017

İmza / Signature

Sevgül ALTUNTOP

ÖZET

‘İnsan nedir?’ sorusuna verilen yanıtlar ahlak tartışmalarının gideceği yönü de belirler. İnsanın eyleyen ve eylediğini bilen bir varlık olmasının kaynaklık ettiği bilişsel yönünün yanında bazı durumlarda bilişsel yönünün eşlik ettiği ancak çoğu zaman bilişselliğinin dışında tuttuğumuz duyuşsal yönünün de var olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İnsanın pek çok durumdaki eyleyişine eşlik eden duygular, nereden bakıldıklarına bağlı olarak kimi zaman olumlu olmuş kimi zaman ise olumsuzluk atfedilmiştir. Ancak her iki durumda da ortak olan bir şey vardır ki o da insan eyleyişleri üzerinde bir etkiye sahip olduklarıdır. Duygular ve eylemler arasındaki bağlantı etik tarihinde önemli bir problem olarak görülmüştür ve birçok açıdan bu bağın insanların ahlaksal eylemleri söz konusu olduğunda ne derece etkili olduğu ve duyguların eylemlerimiz üzerindeki yönlendiriciliği sorun edinilmiştir. İnsan doğası akla dayandırılır ve duygular akıldan sonra gelir denirse Kant’ın izinde duygular akıldan önce gelir ve akı belirler dolayısıyla insan doğasını belirleyen şey duygulardır denirse de duyguların izinde gitmiş oluruz. Bu soruyu cevaplayabilmek günümüz etik tartışmalarını anlayabilmemiz açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Kant, ahlak, eylem, akıl, duygu.

Danışman: Yrd. Doc. Dr. Cengiz Mesut TOSUN, Mersin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin.

ABSTRACT

The responses to the question that is "What is human?", also determine the direction of moral debates. Besides the cognitive side is derived from the fact that human has ability operate something and aware of this capability, in some cases accompanied by cognitive side but he/she's sensual side is also existence that the most of time we have kept out of cognition is an undeniable truth. Emotions mostly accompany with an operations of human in many situations, depending on where they are looked at sometimes affirmed sometimes have been attributed as negative. However there is common something in both cases, that is human has an influence on he/she's activities. The connection between emotions and actions is seen as an important problem in the ethical history and in many respects it has been discussed this connection to what extent be effective the matter of human's moral activity and emotions direct our actions. We have gone on Kant's footsteps If told that human nature is based on reason and emotions comes after reason, or on the footsteps of sensualism If told that emotions comes before reason and they determinate reason. Be able to answer this question is important that we can understand the contemporary ethical debates.

Keywords: Kant, moral, reason, emotion, activity.

Advisor: Asst. Prof. Cengiz Mesut TOSUN, Department of Philosophy, The University of Mersin.

TEŞEKKÜR

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde etmeme yardımcı olan Sayın Yrd. Doç. Cengiz Mesut Tosun'a ve Prof. Dr. Taşkır Ketenci'ye desteklerinden dolayı teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. DUYGUCU GELENEĞİN AHLAK ANLAYIŞINA GENEL BAKIŞ	5
2.1. Shaftesbury	5
2.2. Hutcheson	9
2.3. David Hume	14
2.4. J. J. Rousseau	23
3. DUYGUCULARIN TEMEL KAVRAMLARI	27
3.1. Hayırseverlik-İyilikseverlik	27
3.2. Ahlak Duygusu	33
3.3. Duygudaşlık	38
3.4. Vicdan	41
4. AKILCI AHLAK ANLAYIŞI	44
4.1. Genel Anlamıyla Akıl Ahlak İlişkisi	44
4.2. Kant'ın Akılcı Ahlak Anlayışı	46
4.2.1. Pratik Akıl	51
4.2.2. Ahlak Yasası	55
4.2.3. İsteme	57
4.2.4. Ödev	60
4.2.5. Özgürlük	62
5. DUYGUCULUK VE AKILCILIK KARŞITLIĞI	66
5.1. Kant'ın Duyguculuk Eleştirisi	66
6. KANT SONRASI DUYGUCULUK	79
6.1. Schopenhauer	79
6.2. Max Scheler	87
6.3. Nicolai Hartmann	92
6.4. Kant Sonrası Diğer Duygucu Düşünürler	94
7. SONUÇ	97
KAYNAKLAR	102
ÖZGEÇMİŞ	105

1. GİRİŞ

İnsan yargı ve bellek gibi güçlerini kapsayan akılsal yönü; arzu ve tutkularını kapsayan duysal yönü ile bir bütündür ancak insan tüm bunların ötesinde eyleyen bir varlıktır. İnsanın özünü veren ve açımlandığında hareket etmek ve davranışta bulunmaktan farklı bir anlam taşıyan eylem “genel olarak bir şey üzerine etkiye bulunmak” (Cevizci, 2003: 148) anlamını taşır. Eyleme duygular açısından baktığımızda temelde ve öncelikli olarak bir duygunun dışavurumu; akıl açısından baktığımızda da “Bilinçli ve amaçlı öznelerin iradi yapıp etmeleri” (Cevizci, 2003: 148) olarak değerlendirildiği görülür.

Eylemde bulunmak yalnızca bir şeyin yapılması olarak düşünülmemelidir. Çünkü eylemde bulunmak aynı zamanda belli durumlarda bir şeyi yapmamaktır da. Bu durum insanlar arası ilişkilerde söz konusu olan doğru eylemin her açıdan irdelenmesini zorunlu kılıyor. Bu açıdan bakıldığında ‘Doğru eylemin başlangıcının belirli bir düşünme sürecinde mi yoksa anlık duysal tepkilerde mi?’ Bulunduğu sorusu cevaplanması gereken en temel soru olarak karşımıza çıkar.

Ahlaksal eylemin başlangıcının belirli bir düşünme sürecinde mi yoksa anlık duysal tepkilerde mi bulunduğu sorusu günümüz etik tartışmalarında da önemli bir yer tutmaktadır. Duygucu yaklaşım 20. yüzyılın hemen başında Max Scheler ve Nicolai Hartmann’ın ‘İçerikli Değerler Etiği Görüşünde’ ve Ayer, Stevenson ve Hare gibi analitik felsefe geleneğinin temsilcilerinde karşımıza çıkar. Levinas ve Bauman gibi düşünürler tarafından yeniden gündeme taşınan bu yaklaşım aslında çok daha eskilere 17. yüzyıla kadar götürülebilir (Ketenci, 2008: 36).

17. yüzyıl yalnızca duygucu yaklaşımın kökenlerinin dayandırıldığı dönem olması itibarı ile değil Rönesans ile ilk kıvılcımını alan ve 18. yüzyılda Aydınlanma felsefesi ile büyük bir önem kazanan modern felsefenin başlangıcı olması bakımından da önem teşkil etmektedir. Öznenin sorularının cevabını kendisinde aradığı otoriteye başkaldırı ile başlayan ve insanın önce kendi duygularına daha sonra da aklına güvenmesi gerektiği anlayışı ile şekillenen modern felsefenin bu tarihsel gelişimi günümüze ahlaksal eylemin başlangıcı probleminde duyguculuk ve akılcılık karşıtlığı olarak yansımaktadır.

17. yüzyıl filozofları Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury (1671- 1713) ve Francis Hutcheson (1694- 1747) bu tartışmada yalnızca duygucu anlayışın kurucuları olmaları bakımından değil aynı zamanda duygucu geleneğin eleştirisini yapan Kant’ın etik görüşlerine temel oluşturmaları bakımından da büyük öneme sahiptirler. Shaftesbury ve Hutcheson’ın öncülüğünü yaptığı duygucu anlayışa göre ahlaksal ilkelerin dayanağı olan genel geçer yasaların kaynağı akıl değil duygulardır. Duygucular genel anlamıyla adına ahlak duygusu dedikleri bu duyguyu ahlaksallığın temel ilkesi saymışlardır. Shaftesbury ve Hutcheson’ın ahlaksal eylemin başlangıcını duygulardan başlatıyor olmalarında bir geçiş dönemi olarak düşünebileceğimiz 17.

yüzyılın etkisini de ötelememek gerekir. Bu dönemde baskın anlayış hala: Her şeyin yaratıcısı olarak yarattıklarının üzerinde olan mutlak iyilik Tanrı, kendisi iyi olduğu için kendi yansıması olan evreni de iyi olarak yaratmıştır. İnsan bu düzenin bir parçası olarak doğası gereği iyi olan varlıktır ve iyi olan bu doğası nedeniyle iyi olana yönelecektir. Kötülük ise iyinin anlamlı olabilmesi için vardır ve kısmi bir kusurdur. Shaftesbury ve Hutcheson'ın ahlaksal eylemlerin başlangıcını duygulara dayandırması da bu anlayış üzerinde temellenir. Onlar için aksini düşünerek ahlaksal eylemlerin başlangıcını akıl olarak düşünmek insana ait olan bir şeyi insanın dışında aramak olacağından ahlaksal eylemlerin başlangıcı ancak insanın kendisinde olan ahlak duygusu olabilir.

18. yüzyılın başlangıcında ise Rousseau (1712-1778) hem ahlaki öznenin hem de ahlaki eylemin perde arkasını irdeleyerek ahlak tartışmalarına farklı bir boyut kazandırır. Rousseau için ahlak yapay ve insanın doğal halinden önemli ölçüde uzaklaşmasının sonucunda oluşan bir olgudur ve bu olgunun temelinde kişinin kendisini koruma güdüsünün temel ihtiyaçlarını koruması ile sınırlı olduğuna vurgu yapan amour de soi ve merhamet gibi iki doğal güdü vardır. “Bu iki güdünün insanın doğal güdülerini ifade edilmesinin yanında Rousseau'nun insanın doğal halini temelde duyarlılık üzerinden ele alması onu, insanı doğası gereği rasyonel bir varlık olarak gören anlayışlardan uzaklaştırmış olur. Rousseau için insan doğası gereği sosyal bir varlık olmadığı gibi rasyonel ve ahlaki bir varlık olarak da tanımlanamaz. Çünkü insan doğal olarak hisseden ve duyumsayan bir varlıktır. Rousseau insanın doğal halini bu şekilde ifade ederek ahlaki ve manevi hayatın bilişsel bir ayrım yapılmaksızın bütün insanlarda ortak olarak görülen duyarlılık üzerine kurulmasına zemin hazırlar” (Akan, 2016: 144).

18. yüzyılda aynı zamanda hem toplumsal yaşam hem de insanın kendisine bakış açısı köklü değişikliklere uğramıştır. Ancak bir değişim ne kadar köklü olmuş olursa olsun kendisini önceleyen dönemin izlerini taşıdığı da unutulmamalıdır. Nitekim Akıl çağı olarak da adlandırılan Aydınlanma çağının felsefesi ile bütünleşen Immanuel Kant (1724-1804) felsefesi de kendisinden önceki felsefi anlayıştan tam olarak ayrışamamış ve farklı bir boyutta da olsa o felsefi anlayışın izlerini taşımıştır. Kant; Shaftesbury, Hutcheson ve Rousseau gibi düşünürlerin doğru bir başlangıç yapmış olsalar da bu doğruyu devam ettiremediklerini söyler. Kant ahlak duygusunu yok saymaz aksine insanın doğal olan bu duygusunun araştırılarak üzerindeki sis perdesinin aralanması gerektiğini söyler. Onun için insanın ahlak yasasını kendi doğasında araması olağandır. Ancak ahlak duygusu yüzeysel olduğundan ahlaksal yasanın dayanağı olamaz ve bu nedenle de insan yine kendi doğasındaki akıl aracılığıyla ahlak yasasına ulaşmalıdır.

Kant'a göre ahlak yasası söz konusu olduğunda ahlak duygusundan hareket etmek ‘Yanıştan doğruya gidilmez.’ mantık kuralını geçersiz kılar. Çünkü duygular arasında sonsuz farklılıklar vardır ve bu farklılıklar ahlaksal ayrımlara da yansır. Bu durum ahlaklılığa ve onun

değerine aykırı olduğundan bir insan bir başka insan için duygularıyla yargıda bulunamaz. Aykırı olmasının nedeni ise bizi ona iten şeyin erdemli olmanın güzelliğinden ziyade onun sonucunda elde edeceğimiz yararın olmasıdır. Duyularımıza verilen her şey ne olursa olsun bizim tarafımızdan kendi başına olduğu gibi değil görüldüğü gibi görülür. Bu aynı zamanda ahlakın dayandığı zemini deneysel kabul etmek ve bu tek tek kişilerin içerisinde bulunduğu rastlantısal koşulları göz önüne almak demektir. Oysa Kant'a göre ahlakın tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir genelliği olmalıdır ve ahlakın dayandığı zemini deneysel kabul etmek amaçlanan genelliği ortadan kaldırır.

Kant'a göre ahlakın tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir genelliğinin olabilmesi için ahlak ilkelerinin zorunlu ve a priori olması gerekir. Evrensel, zorunlu ve a priori ahlak ilkelerini ise ancak akıl verebilir. Yalnızca kendisine akli kılavuz edinen özgür irade, ahlak yasasına saygıda temellenen ödevden dolayı iyi istemeye yönelerek ahlaki olarak iyi olana ulaşabilir.

20. yüzyıla geldiğimizde ise ahlaksal eylemin başlangıcının anlık duysal tepkilerde olduğu anlayışı Max Ferdinand Scheler (1874-1928) ile yeniden gündeme taşınır. Bu geri dönüşün nedenlerinden biri olarak büyük Dünya savaşlarının yaşandığı 20. yüzyılın hem sosyal hem de politik açıdan hızlı gelişiminin temel nedeni olarak faturanın akla ya da başka bir deyişle aklın ürünlerine kesilmesini göstermek yanlış olmayacaktır. Kant ile altın çağını yaşayan aklın insanın değerini belirleme konusunda eksik kaldığı ve insanın değeri söz konusu olduğunda insanın akılsal varlık olmaktan daha fazlası olduğu anlayışı bu dönemin hâkim anlayışı olmuştur.

Scheler Kant ile birlikte birey olarak değer kazanan insanın değerinin kendisi dışında aranmaması gerektiği vurgusunu yapar. Scheler insan derken kişi olabilmiş bireyden bahseder. Onun için kişi kendi üzerinde bir bilinç olarak hem bilme edimi hem iç ve dış algı edimi hem istenç edimi hem de kendi kendini düşünen özdür. Ona göre kişiyi bu tanımlardan sadece birine sıkıştırmak onu yalnızca akılsal varlık olarak tanımlamak demektir ve aslında diğerlerinin düştüğü hata da budur oysa insanın akılsal varlık olmaktan daha fazlası olduğu açıktır. Bu açıdan bakıldığında insana asıl değerini veren eyleyışlerinin ilk nedeni de insanın bu bütünselliğinde aranmalıdır. Scheler için insanı eyleme iten ilk şey içgüdü, yönelim, niyet anlamlarına da gelen intention'dır. Ancak bu yönelimin hangi şekli alacağını belirleme konusunda Scheler anlama yetisinin de işe karışarak bir bütünlük oluşturduğunu söyler. Scheler insanın somut bir varlık-birliği oluşunu soyut edimlerin somut zeminde gerçekleşiyor olması üzerinden açıklar. Bunun gerçekleştiricisi olarak kişinin özü, her bir edimi kendi bütünselliğinde -özelliklerinde- kavrayarak kendi kendisini gerçekleştirmiş olur. Kişiye asıl değerini veren bu öz ise insanları birbirine bağlayan sevgidir. Kişi olarak insan kişilerin ortak bir doğası içerisinde. Bu doğada kişi; ahlaksallığın önkoşulu olan başkalarının da değerli

olduğu bilincine davranış tarzları ve kişilerin varlıkları üzerinden değil bunlara duygu bakımından ilgi göstererek ulaşabilir. Scheler için sevgi, ahlak yasasının yerine getirilmesidir.

Duygucu ve akılcı ahlak anlayışlarının karşıtlığı her ne kadar bir duygu ve akıl karşıtlığı olarak görülse de özünde eğilim ve akıl karşıtlığıdır. Duygucu filozoflar genel olarak ahlak söz konusu olduğunda insanın; arzuları, eğilimleri ve duygularından arındırılarak yorumlanamayacağını savunurlar. Akılcı ahlak anlayışını savunan düşünürler ise ahlak söz konusu olduğunda insanın arzularının, eğilimlerinin ve duygularının akıl aracılığıyla eğitilmesi ve ahlaklılığın eğilim ve arzuların doyurulmasından ziyade daha yüksek bir amaca hizmet etmesi gerektiğinin vurgusunu yaparlar.

Bizim bu tez çalışmasındaki asıl amacımız da 17. yüzyılda insanlar arası ilişkilerde doğru eylemin duygularla özellikle ahlak duygusu, vicdan, sempati duyguları ile belirlendiğini söyleyen düşünürlerin karşısında Kant'ın konumunu ve eleştirilerini belirginleştirebilmektir.

2. DUYGUCU GELENEĞİN AHLAK ANLAYIŞINA GENEL BAKIŞ

2.1. Shaftesbury

17. yüzyıl İngiliz filozofu Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury (1671-1713) ahlak çalışmaları ile ön plana çıkan bir düşünürdür. 17. yüzyıl filozofu olmasına rağmen felsefesi daha çok Antik Yunan felsefesinin etkisindedir. Düşünür genel olarak felsefesini düzenli bir bütün olarak tanımladığı evren anlayışı üzerinden şekillendirir. Ona göre; insan da evrenin bir parçası olarak bu düzenli bütünselliğe aittir. İnsan bu düzenli bütünselliğin bir parçası olduğunu ise en iyi ahlaksallığında açılar. Shaftesbury, ahlak konusunda döneminin düşünürlerinden bir ahlak duygusunun mevcudiyetini iddia etmesi ile ayrılır. Shaftesbury'nin mevcudiyetini iddia ettiği ahlak duygusu evrendeki düzenin insandaki yansımasıdır ve estetik farkındalığın bir türü olarak ahlak yargısında temellenir.

Shaftesbury bir ahlak duygusunu sunar çünkü bizim ahlaki iyilik ve doğruluğun bilincinde olduğumuzu iddia eder. Ona göre bizler kamu yararını göz önünde bulunduran görüşün bencil olmayan bir noktasında doğru eylemlerin gerçekleştiricisi olarak doğası iyi olan varlıklarızdır (Irwin, 2014). Bu nedenle Shaftesbury için ahlak üzerine yapılacak araştırmalar öncelikle insanın doğası üzerine yoğunlaşmalıdır aksi bir yönelimi ise insan doğasına saygısızlık olarak nitelendirmiştir. Shaftesbury ahlaklılığın insan doğasına ait olduğunun kanıtlamasını da eylemlerin doğal olarak duygusuz olduğu anlayışı üzerinden yapmaya çalışır. Ona göre eylemler doğal olarak duygusuzdur ve onları iyi ya da kötü yapan bizdeki duygulardır. İnsanın iyi olan doğasını iyi olana yönlendiren temel duygu ise genel anlamıyla sevgidir.

İnsanlar açısından en yüce iyi, sevmek ve dünyanın bütün gidişatından mutluluk duymaktır ve bizler bütünü sevmeye doğal olarak eğilimliyizdir. Doğal sevgi, toplumları bir arada tutan ve doğru anlaşıldığında bütün varlık türlerini birbirine bağlayan şeydir ve bu doğru ve yanlış duygusuyla birlikte herkesin doğuştan gelen özel yeteneğinin bir parçasıdır (Shaftesbury'den aktaran Taylor, 2012).

Shaftesbury'e göre insan doğasının bir parçası olarak ahlaksallık, insanın eğilimleri tarafından şekillendirilir ve ahlaksallıkla ilgili herhangi bir değerlendirmeyi akla dayandırmak insanla ilgili bir sorunun cevabını insanın dışında aramak olur. Bu bakış açısı açıldığında Shaftesbury tarafından insanın yapıp ettiklerindeki sorumluluktan kaçması olarak yorumlanmıştır. Çünkü ahlak alanında akli ön plana çıkarmak ahlaki bir öğreti olarak görmekten ziyade alınacak bir ders olarak görmek olur. Shaftesbury aynı zamanda ahlaki özelliklerin insan doğasına ait olmadığını iddia edenlere nominalist gözü ile bakar. Ona göre ahlaki özelliklerin insan doğasına ait olmadığını iddia etmek onları yalnızca birer kavram olarak görmek ve bu kavramların kendilerinde bir değere sahip olduğunu ret etmektir. Oysa ahlaki

özellikler kendilerinde bir değere sahiptir yani herhangi birisi onları iyi olarak tanımladığı ya da iyi olarak tanımlanan bir duruma karşılık geldiklerini kabul ettiği için değil. Shaftesbury'e göre bu ahlaki özelliklerin niteliklerini yok saymaktır. Shaftesbury'nin bu çıkışı ahlaki özelliklerin nesnellğine vurgu yapıyor olması açısından önemlidir. Ona göre ahlaki doğruluk keyfi ya da düzmece olmayan kendisindeki ve şeylerin doğasındaki bir şeyin gerçekliğidir.

Shaftesbury'nin akıl yerine duyuları ön plana almasının açıklaması, öğrencisi olduğu ve aynı zamanda Avrupa aydınlanmasının da gerçek kurucusu olarak kabul edilen 17. yüzyıl İngiliz filozofu John Locke'un (1632-1704) iç duyu ve dış duyu ayrımında temel bulur.* Locke'un düşüncesinin temelini 'en soyut şeylerin bile bir maddesi vardır' anlayışı oluşturur. Bu anlayış ile dış duyu ve iç duyu ayrımına bakmak onu ve dolayısıyla da Shaftesbury'i doğru anlamak için yerinde olacaktır.

Shaftesbury Locke'un iç ve dış duyu ayrımına dayanarak duyuları iç duyu (*reflected sense*) ve dış duyu (*external sense*) olarak ikiye ayırır. İnsanın dışında bulunan fiziksel nesneler dış duyunun konusudur. Bu tür duyular etkilenimlerin ilk basamağıdır. İkinci basamakta dış duyudan gelen verilerin düşünüm (*refleksiyon*) yoluyla yeniden bilincin konusu yapılmasıyla elde edilen etkilenimler bulunur. İkinci basamaktaki etkilenimler, etkilenimlerden elde edilen etkilenimlerdir. Üçüncü duyu basamağında algılanan nesnelerin hoş-hoş olmayan ya da uygun-uygun olmayan biçiminde değerlendirilmesini içeren etkilenimler bulunur. Üçüncü basamaktaki etkilenimler mevcut etkilenimler karşısındaki tepkilerdir ve şeylerin onaylanması ya da reddedilmesi bu sayede olanaklıdır. Dördüncü basamakta kendi eylemini değerlendirebilen kişinin etkilenimleri bulunur. Etkilenime yol açan kaynak da etkilenimin taşıyıcısı da aynı varlıktır. Yalnızca böyle bir varlık ahlaksal duyguları ortaya çıkarabilir ve bu duyguların taşıyıcısı olabilir. Beşinci etkilenim derecesi ise dördüncü basamaktaki taşıyıcı zeminine dayanır. Bu basamaktaki etkilenimlerin taşıyıcısı olan "kişi" neyin değerli ya da doğru olduğunu fark edebilen ve değerli ya da doğru olanın bu fark edilmesini (kavranışını) kendi etkilenimlerinin nesnesi yapabilen kişidir. Bu yetinin temelinde öncelikli olarak kendi eylemini ve bu eylemi ortaya koyan kişiliğini ahlaki olarak değerlendirebilecek ve eylemini doğru ya da yanlış duygusu (*sense of right or wrong*) yani bir ahlaksal yargı altına yerleştirebilecek bir kişi bulunur (Mohr'den aktaran Ketenci, 2012).

Shaftesbury'de açıkça görüldüğü gibi değerli ve doğru olanın anlam kazandığı kişi, doğası gereği doğru ve yanlış duygulara sahiptir. Kişinin sahip olduğu bu duygular eylemlerinde adil ve bozulmuş ayrımı yapmasına yardım eden estetik bir duygu aracılığıyla ahlaki doğruluk ve yanlışlığın farkında olmasını sağlar. Bu farkındalık özünde eylemler söz konusu olduğunda kişinin duygulanımlarının ayrımına varması ve bunlar arasında hoş-hoş olmayanın, uygun-

*J. Locke için bilgi ya doğuştan olmalı ya da dışarıdan gelmelidir. Bilgiyi nasıl edindiğimiz sorununa yöneldiğimizde doğuştan olmadığı açıkça kendisini gösterir. Zihin doğuştan bir tabula rasa'dır ve bilgi dış duyunun iç duyuya rehberlik etmesi sonucu oluşur.

uygun olmayanın değerlendirmesini yaparak yönünü hoş ve uygun olana çevirmesinin sonucunda elde ettiği bir kavrayıştır. Bu denklemde kavrayışın sonucunda ulaşılan ahlaki yargı, eylem ile karşılaşıldığında ahlak duygusunun öncülük ettiği ahlaksal duygudur.

Shaftesbury eylemlerimizin duyusal yatkınlığımız tarafından estetik bir duygu aracılığıyla yönetiliyor oluşunun ilk görüşte tuhaf görünebileceğini kabul eder. Ancak onun için bu bir anlık yanılgıda ısrar etmek gerçeği görmek istememek açısından yanlış bir bakış açısı olacaktır. Bu yanlış anlayışı sürdürmek başka bir deyişle bizim doğru ve yanlış duygulara sahip olmadığımızı düşünmek tüm ahlaki yargılarımızın muhakeme bulundurduğunu kabul etmektir. Oysa bu anlayış ahlaksal eylemlerin başlangıcının belirli bir düşünme sürecinde olduğunu iddia eden ve bu iddiasının ispatını da ahlaksal eylemlerin başlangıcının anlık duyusal tepkilerde olamayacağı üzerinden yapmaya çalışan akılcı ahlak anlayışı savunucularının en çok ret ettiği şeydir.

Shaftesbury eylemler karşısında kişinin doğasındaki yanlış duygular yerine doğru duygulara yönelişinin sebebini ise; belirli bir düzen ve uyum içinde olan yaşamsal dengede kişinin öteki ile karşılaşmasında doğasında olan ölçülülük ve adalet erdemlerini rehber ediniyor olmasına dayanarak açıklar. Kişi başkalarıyla ilişkilerini ölçülülük ve adalet erdemlerinin birleşmesinden oluşan 'hayırseverlik'* erdeminin kılavuzluğunda şekillendirir.

Shaftesbury hayırseverliği insanı iyi olana götüren kılavuz bir erdem olarak seçiyor olmasına karşı çıkan muhaliflerine ve insan doğasının çıkar ve çatışmalara yatkın doğası temel alınarak yapılan eleştirilere ilkenin kendi çözümlemesi ile cevap verir. Hayırseverliğin saç ayaklarından biri olarak öteki ile ilişkilerimizi düzenleyen adalet, yararlılığa indirgenemediğinden kendinde iyidir ve aynı zamanda insanlar arasındaki hiyerarşik uyumu sağlayan şeydir. İnsanlar arasındaki hiyerarşide adalet beraberinde getirdiği eşitlik ile beraber her bir beni öteki ben karşısında değerli kılar. İnsan içerisinde olduğu hiyerarşik düzende kamu yararını yükselten ya da alçaltan doğru ve yanlış duygular ile estetik farkındalığın bir türü olarak ahlak yargısına ahlaksal duygu ile yön verir.

Hayırseverlik ilkesinin diğer bir saç ayağını oluşturan ölçülülük ise uygun-uygun olmayan ve hoş-hoş olmayan arasındaki dengeyi kuruyor olması açısından önem teşkil eder. Shaftesbury'nin temel ilke olarak gördüğü hayırseverliğin bu yönü, insanın çıkar ve çatışmalara yatkın olan duyusal yönünü kabul ederek bu özelliğinin ahlaksallığın dışında bırakılması gerektiği eleştirisini de kendi içerisinde barındırır. Ancak evrendeki uyum ve düzenin evrenin bir parçası olarak insan doğasında da olduğunu söyleyerek bu uyum ve dengeyi sağlayan ölçülülüğün de bir parçası olduğu hayırseverliği kişilere özgü olarak tanımlar. Böylece

*Hayırseverlik kavramı bazı kaynaklarda iyilikseverlik olarak da çevrilmiştir.

hayırseverliği sonradan edinilen erdemlerden ayırır ve insanlarda ortak olan bir duygu olmasına dayandırarak da en temel erdem olarak belirler.

Shaftesbury'nin temel ahlak duygusu olarak insan doğasında bulunduğunu söylediği hayırseverlik terminolojik olarak incelendiğinde; yapılması durumunda ahlaki açıdan olumlanacak ama yapılmaması durumunda da yanlış olmayacak türden bir eyleme denk geliyor. Shaftesbury için ise hayırseverlik: Eğer bir kişi kötü olarak nitelendirilebilecek herhangi bir şeyin olmasını engelleme gücüne sahipse başka bir ahlaki boşluğa yol açmadığı sürece ahlaki olarak bunu yapmalıdır anlamına gelir. Shaftesbury'e göre insan doğasına ait olan bu duygu zorunludur ve insanın çoğunluğun yararını gözeten bu zorunlu duyguya olan eğilimi onu iyi olana yönlendirir.

Shaftesbury'nin ahlak felsefesini zorunluluk atfettiği hayırseverlik duygusuna dayandırması kendi felsefesi içerisinde tutarlılık taşır. Shaftesbury için evrendeki zorunluluk ve erdemde var olan zorunluluk aynı sebebe dayanır. Erdemdeki bu zorunluluk kamu yararını oluşturan ve yükselten bir zorunluluk olarak düzenli bir bütün olan evrenin bu düzenini koruması için gerekli bir zorunluluktur. Ahlak yasası da evreni tam bir uyum içinde yaratmış olan Tanrıdan bağımsız değildir. Ahlak, evrendeki uyumlu düzenin insandaki yansımasıdır ve insan türünün her bireyi ayrı ayrı evrendeki bu uyumu kendi içerisinde barındırır. İnsandaki bu uyumun yansıması için Shaftesbury yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi uygun-uygun olmayan arasındaki uyumu-dengeyi sağlayan ölçülülük ve ben-ben olmayan arasındaki uyumu-dengeyi sağlayan adaleti aynı potada birleştiren hayırseverlik kavramını kullanarak felsefesini kendi içerisinde tutarlılığa ulaştırmış olur.

Yalnız başına ne iyi ne de kötü olan insan, iyiye olan eğilimi ile doğru olanı barındıran hoş ve uygun olana ulaşır. Ahlaksal duygunun etkinliğinin kırıldığı durumlarda ortaya çıkan hoş ve uygun olmayandan yana olan duygulanımların sebebini ise doğası iyi olan insanın iyinin iyiliğini bilmeyişinden kaynaklanan kusurlu durumuna dayandırır. Shaftesbury doğru ve yanlış türünden ahlaksal yargıları, bizi eyleme götüremeyeceği gerekçesiyle akıl ilkelerinden bağımsız tutar ve ahlaksal yargıların ahlak duygusunun algıları olduğunu söyler.

Eylemlerde değerlendirci bir misyona sahip olan ahlak duygusu, herhangi bir duygu gibi insanda kendiliğinden iş gören bir duygu yetisinin ürünüdür. Ona göre ahlaksal onay ya da reddetme, olumlu ya da olumsuz yargı verme akıl ilkelerine indirgenemez bunlar ahlak duygusunun algılarıdır (Kurt, 2009).

Shaftesbury'nin ahlaksal onay ya da reddetmeyi ahlak duygusunun algıları olarak kabul etmesi, duyguların belirsiz olması ve kendimize dahi açık olmaması nedeniyle bilinemeyeceği anlayışından yola çıkılarak eleştirilmiştir. Shaftesbury buna doğrudan bir cevap vermemiş olsa da onun ahlak anlayışının temelini oluşturan Locke dolaylı olarak da olsa bu eleştiriye cevap vermiştir diyebiliriz. Şöyle ki; Locke'a göre bizlerin her bir dış deney unsurunu iç deney unsuru

haline getirmemiz yani ideler arasında bağlantılar kurmamız bizim kendi fikirlerimizdir. Bu nedenle de kendi ruhumuzda olup bitenleri bilebilir olduğumuzdan söz konusu alan bizim için karanlık ve bilinemez değildir.

Duygu ve düşünce arasında bir değer hiyerarşisi kurma çabası da bu konuda sonuçsuz kalacaktır çünkü duyuları anlamlı kılan düşünceler değildir düşünceler duyusal algılarımız üzerine kurulur. Algısal bir temeli olmayan hiçbir düşünce yoktur. Duyguların genel anlayışına göre deneye başvurmaksızın bir bilgi olanaklı olamaz.* Üstelik insanın rasyonel bir varlık olması onun nihai amacı olan bütünü sevmeye eğilimli olmasını olumsuzlamaz. Çünkü bu doğal eğilim onun zihninin de nihai amacıdır.

Shaftesbury Locke gibi düşünürlerden etkilenmiş olsa da genel olarak döneminin düşünürlerinden farklı bir felsefi anlayış geliştirmiştir. Geliştirdiği felsefesi ile de başta Hutcheson ve Leibniz olmak üzere kendisinden sonraki felsefede iz bırakarak birçok düşünürü etkilemiştir.

2.2. Hutcheson

Duygucu yaklaşımın diğer önemli bir ismi ise Shaftesbury'nin öğrencisi aynı zamanda felsefi görüşlerinin de takipçisi olan İskoç filozof Francis Hutcheson'dır (1694-1746). Hutcheson yalnızca 18. yüzyıl ahlak filozofu olması açısından değil aynı zamanda çağdaş etik tartışmalarında merkezi bir rol oynaması açısından da önemlidir. Her düşünürü kendi döneminin koşullarında düşünmek gerekir. Hutcheson'ın yaşadığı dönemde bencilliğin temelde olduğu ahlak teorileri geliştirilmeye çalışılıyordu ve Hutcheson bu konuda özellikle Hobbescu[†] egoist ahlak teorilerine insanlar arasındaki sorunlara çözüm üretemediği gerekçesiyle Shaftesbury gibi ahlaki yargılarda etkin olan ahlak duygusundan bahsederek karşı çıkmıştır.

Hutcheson'ın karşı olduğu Hobbescu egoist ahlak teorileri genel olarak "Kişinin her zaman için kendisine en yüksek miktarda iyiyi getirecek olan şeyi yapacağını savunur. Başka bir deyişle eğer kişinin kendisine eylem ya da eylem kuralı uzun vadede en az alternatif bir eylem

**Kant'a göre ise bizim deneye başvurmaksızın a priori bir şekilde elde edebildiğimiz bilgilerimiz de vardır. Üstelik bu bilgiler hiçbir şekilde deneyden gelmedikleri için deney tarafından da çürütülemezler. Kant bu bakış açısıyla ahlak alanında öykünme ve örneklendirmeleri neden dışarıda bıraktığına da açıklık getirmiş olur.*

†Hobbes "Erdem ve erdemsizliğin bilimi ahlak felsefesidir (...) Fakat ahlak felsefesi yazarları aynı erdemleri ve erdemsizlikleri kabul ettikleri halde erdemlerin iyiliğinin nereden geldiğini göremedikleri için cesareti cesaret yapan gözü peklığın nedeni değil de derecesiymiş gibi veya cömertliği cömertlik yapan bir armağanın nedeni değil de miktarıymış gibi erdemleri bir duygular sıradanlığına bağlarlar... İnsanlar aklın buyruklarını uygunsuz bir biçimde yasalar olarak adlandırırlar ancak bu uygun bir adlandırma değildir çünkü bunlar yalnızca insanların kendilerini korumasına ve savunmasına nelerin uygun olduğu ile ilgili çıkarsamalar ya da teoremlerdir. Yasa ise tam anlamıyla başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür" (Hobbes, 2007: 117) anlayışından dolayı hem Hutcheson gibi duyguların hem de Kant gibi akılcıların önemseydiği ve aynı zamanda da eleştirdiği bir filozoftur.

ya da eylem kuralı kadar kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyiyi meydana getiriyorsa doğrudur” (Frankena, 2007: 39) anlayışı üzerine kuruludur. Hobbes için “Erdem, yüceliği nedeniyle değer verilen bir şeydir ve mukayese ile ortaya çıkar. Çünkü bütün şeyler bütün insanlarda eşit olarak var olsaydı hiçbir şeye fazladan değer verilmezdi” (Hobbes, 2007: 58). Hobbes’un bu tanımına ayrıntılı olarak baktığımızda Hutcheson’ın ahlak anlayışı bizim için daha açık hale gelecektir. Bu tanımda da görüldüğü gibi Hobbes için hangi konuda olursa olsun iyi olan amaca uygunluğunda anlam kazanır ve ahlaki olarak iyi olan Hutcheson’ın iddia ettiği gibi insan doğasına ait bir şey değildir. Hatta şöyle ki Hobbes için ahlak ne Kant’ın dile getireceği gibi nihai bir amaca ne de Hutcheson’ın dile getireceği gibi en yüksek iyiye ulaşmaktır. Onun için ahlak gayretten başka bir şey gerektirmeyen doğa yasalarının bilimidir.

Bu iddia aynı zamanda ahlakın evrensel olduğu iddiasıdır oysa Hobbes için “Bütün şeyler bütün insanlarda eşit olarak var değildir.” söyleminden de anlaşılacağı üzere erdem olarak adlandırılan ahlaki iyi değerini ve anlamını koşul ve durumlarda kazanır. Onun için “Felsefe, madde ve beşeri güç müsaade ettiği ölçüde beşeri hayatın gerektirdiği sonuçları elde edebilmek için herhangi bir şeyin oluşum biçiminden özelliklerine ya da özelliklerinden muhtemel bir oluşum biçimine doğru akıl yürütme yoluyla edinilen bilgidir” (Hobbes, 2007: 459). Ahlak da yaşamın içinde beşeri hayatın bir parçası olarak insanın arzularından ve eğilimlerinden uzak değildir. Her insan kendi yaşamının bilgini olarak kendi yaşamının gerektirdiği sonuçlara ulaşabilmek için kendi oluşum biçiminden ve eğilimlerinden yine kendi oluşum biçimine ve arzularının doyumuna ulaşacak bilgiye sahiptir.

Oysa Hutcheson’ın ahlak anlayışı Hobbes’un aynadaki ters yansımasıdır. Hobbes’un aksine onun için insanın en yüksek iyiye yönelişinin sebebi ne onun kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyiyi meydana getiriyor olması ne de uzun vadede yaptığı hesaplardır. Onun için insanın en yüksek iyiye yönelişinin tek sebebi doğasındaki ahlak duygusudur. Hutcheson ayrıca Hobbes’un egoist ahlak teorisini insanı tek bir yönü ile ele alması ve insanın kendisine atfedilen bu yönü ile de iyi olarak nitelendirilebilecek her türlü özelliği dışarıda bırakarak yalnızca sevgisiz, kıskanç, kindar bir varlığa dönüştüğü gerekçesi ile de ret eder. Yine Hobbes’un karşıtı bir şekilde ahlaki iyi olarak kabul edilen en yüksek iyi onun için insan doğasına aittir ve bütün insanlarda eşit bir biçimde var olan bir potansiyel olarak ahlak duygusu aracılığıyla insan bu nihai amacına ulaşacaktır.

Hutcheson en yüksek iyiye götüren ahlak duygusunu ise; görme, duyma, dokunma, koklama ve tatma beş duyusundan sonra altıncı bir duyu-duygu olarak karşımıza çıkarır. Ancak Hutcheson ahlak duygusu için özel olarak belirlenmiş bir organdan bahsetmez. Hutcheson’ın ahlak duygusu teorisi hem bu nedenle hem de ahlak duygusunu tanımlarken başlangıçta bir duyu işlevinde olduğunu söyledikten sonra onu duygu olarak tanımlamasından dolayı zihinde bir karışıklığa neden olur. Ancak pek çokları için bariz bir hata olarak nitelendirilen bu tutumu

sergilerken Hutcheson ne yaptığını bilmez bir durumda değildir. Hutcheson her ne kadar ahlak teorisinin temeline evrensellik ile bağdaştırılamayan bir duyguyu yerleştirmiş olsa da amacı ahlakın evrensel bir bilim olduğunu göstermektir. Onu ahlakın evrensel bir bilim olduğunu söyleyen diğer düşünürlerden ayıran şey “Erdemin öğrenilebilirliğini ve rasyonelliğini salık veren epistemolojik kavrayışı yadsıyarak daha farklı içgüdüsel, duygulanımcı ve empirist bir yol izlemesidir” (Bakır, 2016: 12). Hutcheson bu amacı doğrultusunda öncelikle işe ahlak duygusunu görme, dokunma, duyma, koklama ve tatma duygusu gibi insanlarda var olduğu itiraza açık olmayan genel bir duyu olarak tanımlayarak başlar daha sonra ise ahlaki mutlulukcu zeminde ele almasından kaynaklı olarak ahlak duygusunu yalnızca bir duyu olarak nitelendirmeyi doğru bulur. Ona göre insanın yaradılışının mükemmeliyeti onun ahlaki mükemmeliyetine hizmet edecektir ve bu ancak kendi doğasında olan ahlak duygusu ile mümkündür. İnsan doğası kendi varoluşunun asıl amacı olan mutluluğa erişebilecek yetkinliğe sahiptir.

Hutcheson için ahlak duygusu yalnızca takdir ve kınamanın sıradan bir şeklini deneyimlemede ortaya çıkan ve insanın mutluluğunu belirleyen bir “yeti”dir. Dahası ve en önemlisi onun için ahlak duygusu ahlaki fikirlerde zihnimizde ortaya çıksa da zekânın minimum bir derecesini gerektiren sadece bir duygudur; düşünmenin bir şekli değildir. “Akıl, insanın doğru önermeleri bulma gücü olduğundan teoriktir ve duygulanımlar olmaksızın tek başına ahlaki bir güdülenme meydana getiremez. Bu açıkça gösteriyor ki; akıl, insanı ahlaki bir eyleme götüremez ve tam da bu nedenle ahlaki farklılıkların kaynağı akıl değil ahlak duygusudur” (Bakır, 2016: 31). Ahlaksal yargılarda akıl pasiftir ve bu durumlarda insanları harekete geçiren şey başka bir deyişle eylemler için olan iki yol haritası vardır. Bunlardan biri insanın kendi çıkarı diğeri ise yardımseverliktir.

Hutcheson insanı harekete geçiren iki nedenden biri olarak gösterdiği bencilliği ahlaki kötülük olarak tanımlar. Hutcheson üçünü Hobbes’a yazdığı *Illustration on the Moral Sense* adlı altı dizilik mektuplardan oluşan çalışmasında bu konu için şunları söyler:

Bu konuda karşıt iki görüş vardır ve bunlardan en eskisi Cicero’nun ilk kitabında güzel bir şekilde açıkladığı ve Hobbes tarafından yeniden canlandırılan Epikuros’un: İnsanın tüm duygularının bencilce olduğunu ya da kişinin tüm eylemlerinde aslında var olan kendi mutluluğunun arzusuna indirgenebileceğini savunan görüşüdür. Bir diğer taraf ise bizim Hristiyan ahlakçılarımızdır ve onlar bencilliği arzulanan mutluluğa ulaşmak için yapılan yalnızca bir seçim olarak tanımlarlar (Hutcheson, 2013: 134).

Hutcheson Hobbes’un yeniden canlandırıdığını söylediği bencil ahlak teorisini “Ahlaka temel olduğunu düşündüğü şeylerin gerçekliğini şüpheye düşürmesi ve kaynağı bencillik olan bir eylemin sonucu ahlaki olarak doğru olsa bile ahlaki bir biçimi yansıtamayacağı” (Başdemir, 2005: 5) gerekçesi ile ret eder. Onun için bencillik öncelikle kişinin kendi menfaati ve kamu

menfaatinin çatışması durumunda her zaman için kendi menfaatinde yana söz söylüyor olması nedeniyle insan doğasının sosyal yapıya hizmet etmemesi sonucunu verdiği daha sonra ise insanın varoluşunun asıl amacı olan mutluluğu, burada mutluluktan kasıt bütün sosyal yapının mutluluğudur, ve ahlaki eylemde aranan ahlaki motifi dışarıda bıraktığı için insanı ahlaki eylem söz konusu olduğunda harekete geçirecek neden olamaz.

Hutcheson için ahlaki dürtü, kendi çıkarlarını olduğu kadar başkalarının çıkarlarını da korur ve bu nedenle mutluluk kişisel haz sonucu elde edilen bireysel mutluluktan ziyade toplumsal mutluluktur. Hutcheson mutluluğu kamu yararı adına heyecan verici bir durum; mutsuzluğu ise böylesi bir heyecanın karşısı bir acı olarak tanımlar. Öyle ki onun için insanı asıl erdemli kılan nokta, kişinin kendi mutluluğu kadar başkalarının mutluluğunu da onaylamasıdır. Üstelik bu duygunun kaynağı herhangi bir ödüle ulaşmak ya da herhangi bir cezadan kaçınmak değildir bu duygunun kaynağı tamamen insanın doğasına ait olan ahlak duygusudur.

Hutcheson ahlaki eylemin temel dayanağı olarak sunduğu yardımseverliği ise tam da burada insanın toplumsal mutluluğa olan eğiliminde açıklar. “Hutcheson ahlak duygusunun varoluşunun arkasında gizemli bir sır zincirinin olduğunu söyler her ne kadar bunun kaynağını açıklayamasa da bencillığe karşı zorunlu olan ve sosyal erdemlerdeki tüm kavranmışlığın temeli olan yardımseverliği kendi zincirinde tanımlar. İnsanoğlu hem diğerlerinin mutluluğunu arzular hem de diğerlerindeki ve kendisindeki bu arzuyu onaylar. Ahlaki düşüncelerin gerçek kökeni ahlak duygusu ve onun getirdiği yardımseverliktir ve insanlığın tümünde bu diğerinin mutluluğunu arzulama duygusu vardır. Kaynağını bizden alan ahlak duygumuz bize erdemi onaylatır ve bu onamanın tek zemini yardımseverliktir. Aynı zamanda ahlak duygusu hem yardımseverliğin onaylanması hem de onun yokluğunun onaylanmamasıdır. Bu nedenle o yardımseverliğin değerlendirilmesi için tam bir yeti olarak nitelendirilmiştir” (McGregor, 2015).

Mutluluğu kendisine amaç edinmiş insanoğlunun hem kendisindeki hem de diğerlerindeki bu arzuyu onaylamasında ortaya çıkan ahlaksallığın tek zemini olarak yardımseverlik her ne kadar aksi güçlü yorumlar yapılsa da Hutcheson’a göre hazdan uzak değildir. İnsanoğlunun bütün arzularının en büyüğü ve en kalıcısı olarak mutluluk* eylemlerin ahlaksal değerlendirmesini yapmada yardımseverliğin öncülüdür. Bu duygu birlikte en iyi için çalışan bütün varlıkların iyi olan doğalarından kaynaklanan arzuların doyumudur.

**Pek çok şeyin uğruna yapıldığı şey olarak tanımlanan mutluluk akılcı ahlak anlayışı ile duygucu ahlak anlayışının ayrıştığı en temel kavramlardan biri olma özelliğini taşır. Akılcı ahlak anlayışının temsilcisi olarak Kant; mutluluk tasarımlarının ve anlayışlarının çeşitliliğini gerekçe göstererek mutluluğun her şeyin arzu ve istekler doğrultusunda geliştiği bir durumu yansıttığını söyler ve erdem, ahlakilik ve akılcılığı mutluluğun önüne koyar. Hutcheson ise mutluluğu hazdan ayrı bir yerde konumlandırmaz ve mutluluğun haz ile olan ilişkisinin onun ahlakın temel duygusu olan yardımseverliğe öncülük etmesine engel olmadığını söyler. Ahlakı duygulardan arındırmanın ahlaki yargılara birer refleks muamelesi yaparak onlarla aramıza mesafe koymak anlamına geleceğini söyler.*

Hutcheson genel kabulün dışına çıkarak ahlaksallık ve hazzı aynı potada eritmeye çalışmış olsa da ifade etmeliyiz ki bu düşüncesi insan doğasının belli bir yönüyle bencil olduğunu kabul etmesi ile eleştiriye açıktır. Şöyle ki; tıpkı Kant gibi birçok kişi Hutcheson'ın da kabul ettiği gibi bir yanıla bencil olan insan doğasının haz kaynağı olan kendi istek ve arzularını doyurmaya odaklı olduğunu dolayısıyla da bu durumun doğal olarak ahlaksallığı dışarıda bıraktığını söyleyebilir. Hutcheson'ın ahlaksallığın tek kaynağı olarak insan doğasını işaret ettikten sonra ahlaksallık ve hazzı aynı sınırlar içerisinde değerlendirmesi bu yönüyle bakıldığında haklı eleştirilere neden olmuştur. Ancak Hutcheson'ın ahlaki anlayışını savunmak isteyen bir başkası çıkıp Hutcheson'ın hazdan kastının ahlaki olarak iyi kabul edilen yani onama ve takdire sebep olan eylemler sonucunda elde edilen haz olduğunu söylerse bu eleştiriler anlamsız olacaktır. Kaldı ki Hutcheson'ın hazdan uzak olmayan ahlaksallıktan kastı da tam olarak budur. Onun için ahlaksallık; insanın iyi olan doğasında temellenen, ahlak duygusunun kaynaklık ettiği, insanın eyleyişlerinin büyük bir çoğunluğunu oluşturan ve toplum tarafından da takdir edilip onurlandırılan iyi eylemlerin sonucunda oluşan haz duygusudur.

Hutcheson da Shaftesbury de ahlak duygumuzun bizi yardımseverliğe zorladığı konusunda hem fikirdirler. Öyle ki, insan doğasına ait olan ve değiştirmenin ya da engellenmenin mümkün olmadığı bu zorunluluk birlikte en iyi için çalışan insanların kendilerinde taşıdıkları iyiyi kabul etmelerini ve bütün insanlarda ortak olan yardımseverlik eğilimine göre davranmalarını gerekli kılar. Doğa insanı bu tür bir anlayışa zorlar.

Duygucu geleneğin iki önemli ismi ahlak duygusunu ahlaksal yargılarda ve ahlaksal eylemlerde konumlandırmada ise farklılaşırlar. "Hutcheson için Shaftesbury'den farklı olarak "ahlak duygusu" (*moral sense*) ahlaksal yargı vermenin değil ahlaksal duyguların kaynağıdır. Ahlak duygusu, ahlaksal duyunun algıladığı nitelikleri yansıtan duygudur." (Kılıç'dan aktaran Ketenci, 2008: 41).

Shaftesbury ve Hutcheson'ın ahlak anlayışlarında farklılaştıkları bir diğer nokta ise 'insanın kendini kayıran duygu ve eylemlerini' konumlandırmada yaşanır. Hatta Shaftesbury ve Kant'ın Hutcheson'ın bu anlayışı karşısında aynı düzlemde olduklarını da söyleyebiliriz. Shaftesbury ve Kant için insanın kendisini kayıran duygu ve eylemleri erdemsizliktir. "Hutcheson ise temelinde mutlu olma isteği olan eylemin erdemsizlik olarak adlandırılmasına karşı çıkar. Şöyle ki, belli bir tutkuyu hissetmek insanı mutlu ediyorsa insan mutlu olmak için onu hissetmek ister fakat kendini bir karşılık elde etmek için bir şeyi hissetmeye zorlayamaz. Bunun yerine insan duyumlar ve arzular ve bu arzusunun bir sonucu olarak haz duyabilir. Eylemin hazzı ima ettiği düşüncesi asılsız bir ahlak psikolojisi ve ahlaki motivasyon teorisidir" (Garrett'den aktaran Bakır). Üstelik Hutcheson için insanın onayladığı şey doğrudan eylemler değil eylemlerin yansıttığı karakter özellikleridir ve onaylama en basit anlamıyla arzu edilen tepkinin ortaya çıkmasıdır.

Hutcheson için bir bireyde aşırı bir öz-kaygı ya da kişisel iyilik kaygısı mevcut ise bu kamu iyiliği ve yararı ile tutarsızlık gösterir ki bu da bencilliğin ta kendisidir. Fakat bireysel iyilik kaygısı kamu yararı ile tutarlılık gösterir ve ona katkıda bulunursa bu bencilik çerçevesinde değerlendirilemez ve dolayısıyla kınanamaz. Hutcheson'ın bu anlayışı Kant'ın ahlak anlayışı ile taban tabana zıttır çünkü Kant için bir eylemin ahlaki olabilmesi için ödevde uygun olması yetmez bir de ödevden dolayı yapılmış olması gerekir. Ancak bu konu daha sonra ele alınacağı için şimdilik bu karşıtlığı ifade etmiş olmakla yetiniyoruz.

Hutcheson'ın ahlak duygusu teorisi öncelikli olarak bir etkenin sebeplerinin neden ahlaki olmak zorunda olduğu daha sonrada saygınlık ya da ahlaki öncelik için söylem tarzını ahlaki yapan şeyi açıklamak konularında birbiriyle ilişkili iki sorunla karşılaşır. Bu iki sorunun cevabı aslında 'Kişinin neden ahlak duygusu önerilerini takip etmek zorunda olduğu?' sorusunun da cevabıdır. Hutcheson için bu sorunun cevabı deneyseeldir çünkü birinin neden ahlaki davrandığının sebepleri de deneyseeldir. Ahlaki iyiyi sürdürmek en büyük mutluluğu yükseltmeye eğilimli olmayı sürdürmeyi içerir ve aynı zamanda bu insanlara onların mutluluğunu onaylatan şeydir. İnsanlığın tümünde hem kendisindeki hem de başkasındaki mutluluğu arzulama ve onaylama isteği vardır ve bu duygu insanlara ahlaki olanı-erdemini onaylatan şeydir.

Hutcheson'ın ahlaka yaklaşımı genel olarak, açıklamasında yeni bir duyguyu temel alması ve bunu tam anlamıyla felsefi zeminde açıklayamaması nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin nedeni ise açıklamasında akli pasif bırakıyor olmasına rağmen bir yandan ahlaki bir duygunun -duyarlı olmak- nesnel ahlak yasalarının temelini oluşturamayacağına vurgu yapıyorken diğer taraftan duyarlılığın yasalarının nesnel sebepler olduğunu öne sürmesidir.

2.3. David Hume

Shaftesbury ve Hutcheson'dan sonra duygu geleneğinin 18. yüzyıldaki en önemli temsilcisi David Hume'dur (1711-1776). Aydınlanma döneminde yaşamış olan İskoç düşünür felsefeye kendi düşüncelerinin yanında başta Kant olmak üzere Adam Smith gibi düşünürlerin felsefelerini de etkilemiş olması ile önemli katkılarda bulunmuştur. Tarih, siyaset, iktisat gibi birçok alanda çalışmalar yapmış olmasına rağmen biz onu daha çok felsefi çalışmaları ile tanıyoruz. Felsefede genel olarak *deneycilik* anlayışını benimseyen Hume, ahlak felsefesinde ise *duygudaşlık* anlayışı ile ön plana çıkmaktadır. Onun bu konudaki görüşlerine ise özellikle İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (1740) adlı eserinin bir bölümünü oluşturan ancak daha sonra geliştirerek farklı bir çalışma olarak sunduğu ve Türkçeye Ahlak olarak çevrilen *An Enquiry*

Concerning the Principles of Morals ve İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir İnceleme adlı çalışmalarından ulaşıyoruz.

Ahlak felsefesini insanın doğal yapısının bilimi olarak değerlendiren Hume, bu bilimin biricik öznesi olan insanın varoluş sebebinin eylemek olduğunu söyler. İnsan eyleyişinin kaynağı konusunda ise hem duyguların hem de akılcıların cevaplanması gereken asıl soruları her iki taraf adına da sorar:

Ahlak ilkeleri akıldan mı duygudan mı türemektedir? Ahlak ilkeleri hakkındaki bilgiyi bir kanıt ve tümevarım zinciriyle mi yoksa dolaysız bir hissediş ve daha ince içsel bir duyu yoluyla mı kazanırız? Doğruluğun ve yanlışlığın bütün sağlam yargıları gibi onlar da her akıl sahibi zeki varlık için aynı mı olmalıdır yoksa güzellik ve çirkinlik algısı gibi tamamıyla insan türünün tikel doğasının ve yapısının üzerinde mi temellenmektedir? (Hume, 2010: 12).

Hume, insanın her ne kadar akıl sahibi bir varlık olsa da anlama yetisinin sınırlılığından dolayı aklının ahlak ilkelerini belirleme amacına hizmet edemeyeceğini vurgulayarak ahlakın kaynağı sorunsalında ortaya çıkan çok sesliliği işlevsellikleri farklı olan yetilerin aynı alanda kullanılıyor olmasından kaynaklandığını vurgulayarak çözümlemeye çalışır. Ona göre; doğru ve yanlış ayırt etmemizi sağlayan yeti ile erdem ve kötülüğü ayırt etmemizi sağlayan yeti uzun zaman birbirine karıştırılmıştır ve tüm ahlakın, düşünme gücü olan her zihne nicelik ve sayı hakkındaki önermeler gibi değişmez gelen, ebedi ve bozulmaz ilişkiler üzerine kurulu olduğu sanılmıştır. Oysa yakın geçmişteki bir filozof* en kandırıcı kanıtlamalarla bize öğretmiştir ki ahlak, şeylerin soyut yapısında yoktur tamamıyla her belirli varlığın duygusuna ya da zihin beğenisine bağlıdır; nasıl ki tatlı ve acı, sıcak ve soğuk ayrımları her bir duyu ya da organın belirli duyumlarından çıkar. Öyleyse ahlak algılarının anlama yetisinin işlemleri arasında değil; beğeniler ve duyular arasında sınıflandırılması gerekir (Hume, 1976: dipnot 10).

Erdem ya da erdemsizlik sadece akıl ya da tasarımların karşılaştırılması aracılığıyla keşfedilebilir olmadıklarından aralarındaki farkı yol açtıkları belli bir izlenim ya da his aracılığıyla saptayabiliyor olmamız gerekir. Açıktır ki ahlaksal doğruluk ve ahlaksal bozulma ile ilgili kararlarımız algılardır ve tüm algılar ya izlenim ya da tasarım olduğu için de birinin dışarıda bırakılması bize öteki için ikna edici bir kanıtlama sunar. O halde sonuç olarak ahlak yargılanmaktan ziyade duyumsanır demek doğru olacaktır (Hume, 2015: 317).

Bu konuda şüphe duyanlar, haz ya da karşıtı rahatsızlık durumlarını açıklamaya kalkıştıklarında erdem ve erdemsizliği de açıklıyor olduklarına dikkat etmelidirler. Hume’a göre “Aslında erdem duygusuna sahip olmak bir kişiliğin düşünülmesinden doyum almakla

**Buradaki gönderme her ne kadar ismini zikretmese de Kant’adır. Hume’a göre Kant sadece muhalif ruhundan dolayı fikirlerinde ısrar ediyordu öyle ki onun bu ısrarı kör bir bağlılıktı. Çünkü herhangi bir tartışmada “Tartışmacıların her iki tarafı da görüşlerini nereden türetirlerse türetsinler duygulanımlara hitap etmeyen herhangi bir mantığın tartışmacıyı sandığı gibi sağlam ilkeleri benimsemeye götüreceğini beklemek boşunadır” (Hume, 2010: 11).*

eşdeğerdir. Övgümüzü ve hayranlığımızı meydana getiren duygunun kendisidir. Burada söylenmek istenen birisi bize haz verdiği için o kişinin erdemli olduğunu çıkarıyor olmak değildir; sırf o kişinin bir şekilde bize haz verdiğini duyumsadığımız için gerçekte o kişinin erdemli olduğunu hissederiz” (Hume, 2015: 317).

Ahlaki ayrımları doğru ve yanlış türünden değerlendirmeler olarak düşünmek akılsal varlık olarak “İnsanları eylemlerinde dışsal nesnelerde bulunmayan bir ilişkiyi ortaya koymaya zorlamaktır” (Hume, 2015: 317).

Ahlaksal ayrımlar tamamen kendine özgü belirli haz ve acı hislerine dayanırlar. Ayrıca kendimizdeki ya da başkalarındaki gözlem ya da iç duyum yoluyla bize doyum veren her bir zihinsel nitelik hiç kuşkusuz erdemlidir. (...). Eğer bir eylem erdemli ya da erdemsiz ise bu eylem ancak bir nitelik ya da özelliğin bir işareti olarak erdemli ya da erdemsizdir. Eylem, zihnin bütün davranışı üzerine yayılan ve karaktere dâhil olan kalıcı ilkelerine dayanmalıdır. Kendileri sürekli bir ilkedен kaynaklanmadıkları için eylemlerin sevgi ya da nefret, gurur ya da kendini küçük görme üzerinde hiçbir etkileri yoktur ve buna göre hiçbir zaman ahlakta düşünülemezler. Ahlakın kökeni hakkındaki incelemelerimizde asla tek bir eylemi değil yalnızca eylemi meydana getiren nitelik ya da özelliği incelemeliyiz. Çünkü yalnızca bunlar kişiyle ilgili hislerimizi etkileyebilecek kadar kalıcıdırlar (Hume, 2015: 383).

Hume, ahlaki ayrımları reddedenlerin “Bütün insanların karakterlerinin ve eylemlerinin herkesin duygulanım ve düşüncesinde benzer olarak yetkilendirildiğine inandıklarını” (Hume, 2010: 11) söyler. Oysa bu onun için kabul edilebilir değildir. Çünkü ona göre; doğanın insanlar arasına yerleştirdiği ve eğitim, örnek alma ve alışkanlık gibi birçok unsurla her geçen gün daha da genişleyebilen fark şüpheye mahal vermeyecek derecede kendisini gözler önüne sermektedir.

Hume, ahlak algılarının beğeniler ve duyular arasında sınıflandırılması gerekliliğini duyum ve düşünce arasındaki öncelik sonralık ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışırken bu açıklamasını kendi felsefesi ile tutarlılık içerisinde algılara dayandırarak yapar. Hume için algılar; duyum, tutku ve duygularımıza karşılık gelen güçlü algılar olarak tanımladığı izlenimler ve izlenimlerin soluk birer kopyası olan tasarımlar* olarak ikiye ayrılır. İzlenimler ve tasarımlar arasındaki fark ise zihne girişleri kadar zihinde bıraktıkları izlerin kalitesi ve canlılığıdır da. Her ne kadar bu iki algıya aynı şey muamelesi yapılsa da Hume için izlenimler bizleri gerçekliğe götürmek konusunda şüphesiz ki daha güvenilirirdir. Çünkü izlenimler bir şeyi olduğu gibi verir; ne ondan bir şey eksiltir ne de ona bir şey katar. Oysa tasarımlar, izlenimlerimizi eksilterek ya da geliştirerek bizi yanıltır. Açıktır ki eğer Kant’ın iddia ettiği gibi olsaydı düşüncelerin

**Hume genel kullanımdan farklı olarak ayrı bir tasarım tanımı yapar. Üstelik bunu yaparak da tasarım tanımına gerçek hakkını verdiğini söyler.*

gerçekliğe daha yakın olması gerekirdi. İzlenimlerin tasarımları öncelemesi istisnai herhangi bir duruma açık olmayan bir zorunluluktur.

Düşünce için sadık bir ayna metaforunu kullanan Hume, bu aynanın objeleri gerçeğe uygun bir biçimde kopya ediyor olsa da** bu kopyaların algılarımızın ilk objeleri ile kıyaslandıklarında silik ve sönük kaldıklarını vurgular. Düşüncemiz bize sınırsızlığı vadetse de yakından bakıldığında düşüncenin çok dar sınırlar içinde kaldığı ve atfedilen yaratıcılık yeteneğinin aslında duyuların ve tecrübenin bizlere sunduğu malzemeleri birleştirmek, büyütmek ya da küçültmek yetisinden başka bir şey olmadığı görülecektir.

Altın bir dağ düşündüğümüzde aslında yaptığımız daha önceden tanıdığımız iki tutarlı ideayı; altın ve dağı birleştirmektir. Erdemli bir at tasarımıyabiliriz çünkü kendi duyumuzdan erdemi kavrayabiliyoruz ve bunu tanıdığımız bir hayvan olan atın görünüşü ve biçimi ile birleştiriyoruz. Kısacası, düşünmenin bütün malzemesi dış ve iç duyumuzdan gelmedir. Bunların sadece karışımı ya da bileşimi zihin ve istemeye aittir. Farklı bir açıdan felsefi dille de söylenecek olursa; bütün idealarımız ki bunlar zayıf algılarımızdır, izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın kopyalarıdır. Ne kadar karmaşık ya da yüce olurlarsa olsunlar düşünce ya da idealarımızı çözümlediğimizde göreceğimiz şey bunların her defasında daha önceki bir his ya da duyguyu kopya eden basit idealardan meydana geldiğidir (Hume, 1976: 13,14).

Ahlaksal olguları da duyumun düşünceye öncelik ediyor olması üzerinden açıklayan Hume duyguların tezahürleri olan idealar arasındaki bağlantı ilkelerine vurgu yapar. İdealar arasında benzerlik, zaman ya da mekânda yakınlık ve neden etki bağlantı ilkeleri olduğunu söyler. Böylece bu üç ilke ile Hume ahlakın kaynağı sorunsalına duygucu anlayışa sahip düşünürlerin yaklaşımlarına farklı ilkeleri temele koymuş olsalar da genel bir açıklama getirmiş olur.

Benzerlik ilkesi ile merhamet ve empatiyi birbirine yaklaştırarak kişinin öteki ile arasındaki mesafeyi kaldırıyor olmasını açıklar. Kişi, karşısındaki ve kendisi arasındaki farklılığı kaldırarak empati aracılığıyla bir benzerlik kurar ve böylece duygucu anlayışta hatırı sayılır derecede taraftar toplayan ve sosyal erdemler olarak tanımladığı; merhamet, yardımseverlik, iyilikseverlik duygularına ulaşır. Zaman ve mekânda yakınlık ilkesi aracılığıyla birebir şahit olduğumuz olaylar ile sadece duyduğumuz olaylara verdiğimiz duygusal tepkiler ve bu tepkilerin derecelendirmeleri arasındaki farka dikkat çekerek zaman ve mekânda yakınlığın duygularımız üzerindeki etkisine vurgu yapar. Neden ve etki bağlantı ilkesi ile de birinin

***Hume bu noktada Platon'un idealizmini tersine çevirir. Platon idealar dünyasının altına yerleştirdiği duyular dünyasını değer olarak da altta görür çünkü onun için her ne kadar her ikisinin de bilişsel olarak karşılığı olsa da bu dünyadaki her şey idealar dünyasının kötü birer kopyasıdır. Bir çizgi ile ayırdığı bu iki dünyada duyuların pasif ve değersiz oluşu ile düşüncenin aktif ve güçlü oluşunu da ayırır. Hume ise güçlülük ve canlılıklarına göre ayırdığı zihin algılarını Platon'un aksine daha az güçlü ve canlı olanları düşünceler ya da idealar olarak adlandırılır.*

yaşadığı üzüntü verici bir durumu düşündüğümüzde yaşadığı acının da insanda hayal ediliyor olabilirliğine dikkati çeker. Aklımızın sürüklediği hayal etmeye yatkın da olsak neden ve etki bağlantı ilkesine ancak tecrübemiz ile ulaşabileceğimizi söyleyerek de düşüncesini kendi içerisinde tutarlı hale getirir.

İnsanlar, her zaman idealar arasındaki duyuların öncelik ettiği bağlantı ilkelerine alışkanlıklarının öncelik ettiğinin farkındalığına ulaşamayabilir ancak bu alışkanlığın kendisini yokmuşçasına saklayabilme gücünden ileri gelir. “Benzer görünen nedenlerden benzer etkiler bekleriz ve bu bütün deneysel sonuçlarımızın özetidir ancak açık görünüyor ki bu sonuç akıl tarafından oluşturulsaydı en başından ve bir defada en uzun tecrübe süresi sonunda olabileceği kadar mükemmel olurdu oysa durum böyle olmaktan çok uzaktır” (Hume, 1976: 32).

Öyleyse insan hayatının yüce kılavuzu olarak alışkanlık, tecrübemizi bize yararlı kılan ve gelecekte geçmiş olaylar zincirinden benzer olaylar beklememizi sağlayan yalnız tek ilkedir. Alışkanlığın etkilemesi olmasaydı bellek ve duyulara dolaysız olarak gelenin ötesinde her olgu sorunu konusunda tümüyle cahil olurduk. Amaçlara araçlar uydurmayı ya da herhangi bir etkinin doğurulması için doğal güçlerimizi kullanmayı bilemezdik. Her türlü eylem, teorik düşünmenin ana kısmı ile birlikte durur kalırdı (Hume, 1976: 39).

Tecrübenin istememizin etkilemesini bize öğretiyorken yaptığı şey bir olayın bir başka olayı düzenli olarak nasıl izlediğini öğretmektir. Bir olayın bir başka olayı düzenli olarak izliyor olması kendisi de tıpkı beden gibi sınırlı olan zihin tarafından açıklanmaya kalkışıldığı zaman kendi başlarına seçik olan duygular ve tutkular belirsizleştirilir ve böylece kaçınılan çokanlamlılığa kapı aralanmış olur. Zihnin ahlaksallıktaki işlevi, algıları kendine malzeme edinmektir. Eğer erdem ya da erdemsizlik gibi ahlaksal bir yargıya zihin yetisi ile ulaşılacak istenirse daha önce de söylediğimiz gibi bu tür bir yargının “Doğruluğuna ya da yanlışlığına erdemin ya da erdemsizliğin eşlik ettiği söylenemez” (Hume, 2015: 312).

Hume aynı sonuca bir de akıl ürünü olan ilkelerin tartışmaya açık duyuşal ilkelerin ise tartışmaya kapalı olduğu düşüncesi üzerinden ulaşmaya çalışır. Ona göre akıl, kendisine ait olmayan bir alanda söz sahibi olmaya çalışırken hiç de yetkin olmadığı bir işe kalkışmıştır. Çünkü açıktır ki herhangi bir akıl yürütme ya da kanıtlamayla ahlakın konusu olan erdem ya da erdemsizliği bir insana atfedemiyoruz. Böylesi bir durum söz konusu olsaydı insanın hangi eyleminin sonucunda hangi duyguyu yaşayacağı da belirlenmiş olmalıydı. Oysa böylesi bir kurgunun bize sağlayacağı tek şey toplumsallığımız içerisinde daha iyi hesap yapmak başka bir deyişle yalnızca toplumun bizden beklentilerine daha iyi uyum göstermeyi öğrenmek olacaktır. Çünkü “Anlama gücünün çıkarımları ve vargıları doğrulukları keşfetse bile keşfettikleri

doğrulukların ilgisiz olduğu yani hiçbir istek ya da isteksizlik doğurmadığı yerlerde tavır ve davranışlar üzerinde hiçbir etkisi olamaz” (Hume, 2010: 14).*

Hume ahlaki belirlenimler ile hem akılsal yargıların hem de duyusal yargıların uyuştuğunu kabul eder ancak vurgulamak istediği; eğer amaçladığımız şey ahlak söz konusu olduğunda etkin olacak bir ilkeye ulaşmak ise bize bunu verebilecek şeyin ancak tüm insanlarda ortak olan bir çeşit içsel duyu olarak tanımladığı ahlak duygusunun olabileceğidir. Ahlaki belirlenimlere her ne kadar hem akıl hem de duyu iştirak ediyor olsa da bunların belirli sınırları vardır. Hume bu irdelemeye kalkışan insanları zihni temele koymaya çalıştıklarında ulaşacakları şeyin sandıkları gibi evrensel bir ilke değil evrensel bir yanılğı olacağı konusunda uyarır. Bunu da zihnin ahlaki olarak övgüye değer gördüğü ya da yerdığı şeylerin bu anlayışı savunanların iddia ettikleri gibi evrensel değerlere değil kişiye ait karakter ya da tutumlara karşılık geliyor olması anlayışı ile göstermeye çalışır. Ahlak adlı çalışmasında bu konu için şunları zikrediyor: “Akıl yürütmenin tek hedefi bu nitelikler açısından her iki tarafta da ortak olan koşulları keşfetmektir. Bir yanda saygıdeğer niteliklerin ve diğer yanda da kınanan niteliklerin mutabık kıldığı bu tikelliği gözlemlemektir. Bu yolla etiğin temeline ulaşmak ve onun kapsamında bütün kınamaların veya onamaların er ya da geç türediği bu evrensel ilkeleri bulmaktır” (Hume, 2010: 16).

Hume ahlaki ya da yükümlülüğü meydana getiren ilişkileri bunun yanında bu ilişkilerin neden oluştuklarını seçik olarak gösterebilirsek bu konulardaki tüm sorunsalları ortadan kaldıracabileceğimizi vurgular. Hume’a göre insanın kendisini diğer her şeyden daha fazla ilgilendiren ahlaka ve onun beraberinde getirdiği sorunsallara kendisini diğer varlıklardan ayırdığını düşündüğü akıl temelli çözümler üretmeye çalışması insanın kavrayışının bir yanılışıdır. Zihnin ahlaksal bir değerlendirme ortaya koyamıyor olmasının nedeni olarak sınırlılığı kendisini hiçbir zaman algı terimiyle kapsayamayacağımız bir durumda ortaya koyamıyor olmasında açıktır.

Ahlaksal değerlendirmelere konu olan eylemler övgüye değer olmaları ya da olmamaları bakımından akıl ile bir uyum ya da karşıtlık içerisinde değillerdir. Onlar yalnızca izlenimler ve tasarımlar olarak iki türe ayrılan algılardır sonuç olarak ya bir izlenim ya da bir tasarım olan algılarımız “Yargılamaktan ziyade duyumsanırlar” (Hume, 2015: 317). İnsanlar bir duygu ya da his olan bu algıları birbirlerine olan yakınlıkları ve benzerliklerinden dolayı tasarımlar olarak görmeye yatkın olsalar da bunlar yalnızca erdemden doğanların hoş erdemsizlikten doğanların hoş olmayan olarak görüldüğü izlenimlerdir ve bu durum her bir deneyimsel tekrarda kendisini daha da güçlendirir. Bir eylemin ahlaki soruşturması yapıldığında, erdem ya da erdemsizliğin

**Hume’un ahlak anlayışı ile Kant’ın ahlak anlayışı ile bir karşıtlık oluştursa da Kant’ın ödev anlayışında temel prensip olarak belirlediği iyi istemeye yani bir şeyi herhangi bir şeyle ilgisinde değil kendisi için isteme konusunda Kant’a yakın görünmektedir.*

varoluşu incelenmek istendiğinde başka bir açıklamaya gerek kalmadan eylemin altında yatan nedenlerin tutkular, güdüler ve istemeler olduğu açıkça görülecektir. Buradan da ulaşılabileceği gibi erdem ya da erdemsizlik durumu; yalnızca eylemlerin altında yatan tutkular, güdüler ve istemeler karşısındaki hoşnutsuzluk ya da hoşnutsuzluğun sonucunda oluşan haz ya da rahatsızlık duygularımızdır. Hume'a göre; bizi ahlaksal olarak olumlayan bu duygular yapı ve mizacımızda kökleşmiştir ve insanların bunlardan soyutlanması olasılık dışıdır. Ancak burada Hume'un kökleşmiş olmaktan kastı ahlak duygusunun doğal olduğu -doğuştan- olmadığı belirtilmelidir. Hume'a göre;

Evrensel olarak kabul edilir ki, bütün uluslarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir birörneklilik* vardır ve insanın doğal yapısı, ilkeleri ve işlemlerinde hep aynı kalmıştır. Aynı güdüler her zaman aynı eylemleri ortaya çıkarır aynı olaylar aynı nedenlerden çıkar. Belirli tutkular çeşitli derecelerde karışmış ve toplum içinde dağılmış olarak dünyanın başlangıcından beri hala insan soyunda gözlenen bütün eylem ve girişimlerin kaynağı olmuştur (Hume, 1976: 68).

Hume, insan eylemlerinde birörnekliliğin bütün insanlarda aynı durumlarda tıpa tıp aynı şekilde hareket etmelerini beklemek olmadığını belirtir. Ancak aynı zamanda birörnekliliğin dışarıda bırakıldığı aksi bir durumda da "İnsan üzerine herhangi bir genel gözlem edinmenin imkânsız olduğunu" (Hume, 1976: 69) söyleyerek birörneklilik aracılığıyla insanlardaki ortak güdülerin ortak davranışlara sebebiyet vermiş olmasını insanlardaki kökleşmiş ahlak duygusuna ve bu ahlak duygusundan insanların kendisini soyutlamasının olanaksızlığına da açıklık getirmiş olur.

İnsanlar kendilerini bu ahlak duygusundan soyutlayamazlar çünkü Hume'a göre; doğanın bir parçası olarak insan da doğanın yasalarına tabidir. Hume bunu şu şekilde açıklar:

Zorunluluk ve nedensellik ideaları tümüyle doğanın işlemlerinde gözlenen birörneklilikten çıkmaz; benzer nesneler sürekli olarak bir arada bulunurlar ve alışkanlık, zihni bir objenin ortaya çıkmasından öbürünü çıkarsamaya zorlar. Bu iki durum maddeye atfedilen zorunluluğun tümünü meydana getirir. Bütün insanlar bu iki durumun insanların istemli eylemlerinde ve zihnin işlemlerinde de yer aldığını hiçbir şüpheye yer vermeden kabul etmişlerse; bundan bütün insanların zorunluluk öğretisinde her zaman aynı kanıyı paylaştıkları ve şimdiye kadar ki tartışmaların birbirlerini anlamamaktan ileri gelmiş olduğu sonucunun çıkması gerekir (Hume, 1976: 67,68).

**Duygucu geleneğin önemli diğer bir ismi olan Max Scheler doğrudan birörneklilik kavramını hedef almasa da çağlar arasında değerleri duyma ve hissetmede değişiklikler olduğunu söyleyerek aynı duyguların aynı davranışları getireceği savını reddeder. Çünkü ona göre dönemler değiştikçe yargıları değerlendirmede de değişiklikler olacaktır. Scheler herhangi bir çağın insanının diğer bir çağın insanının davranışları üzerinde etkisinin olabileceği savını anlamsız ve geçersiz bulur. Scheler için tümevarımsal değerlendirmelerden yola çıkarak insan üzerine yargılarda bulunmak yerine her bir insanın kendi dünyaya bakış açısını ön plana çıkarmak gerekir. Hume'un birörneklilik dediği şey onun için ahlaklılığa değil gelenek ve törelere tekabül eder. Bu konuya Max Scheler'in ahlaki anlayışını incelerken tekrar değineceğiz.*

Doğanın bir parçası olarak doğadaki nedensellik ve zorunluluğa tabii olan insan, dünyanın başlangıcından beri var olagelmış tutkuların çeşitli derecelerde harmanlandığı toplumlarda bu tutkuların kaynaklık ettiği eylem ve girişimlerde bulunmuştur. Hume bu nedenle insanların tutum ve davranışları üzerinden yapılacak olan genellemelerin yanılma payının çok az olduğunu belirterek aynı nedenden dolayı tarihin insan için yeni bir şey söylemediğine de vurgu yapar. Öyle ki uzak diyarlardan gelen bir seyyah bizim tanımadığımız, bizde karşılığı olmayan özelliklere sahip insanları betimlemeye çalışsa “Bedenin işlemlerinde olduğu kadar insanın güdü ve eylemlerinde de birörnekliliği evrensel olarak kabul ediyor” (Hume, 1976: 69) olmamızdan kaynaklı onu bir masalcıyı dinleyeceğimiz ciddiyetle dinleyeceğimizi söyler.* Hume’un birörneklilik dediği şey aslında toplumsal hafızadır.

Hume Ahlak adlı çalışmasında bu toplumsal hafıza anlayışının temellerini atmış İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Çalışma’da ise kesin bir kararlılıkla bu anlayışını savunmuştur. Bu konuya Ahlak’da; toplumun geneli için yararlı olan en temel erdem olarak belirlediği adaletin her insanın algısında bütün zamanlarda yer ediniş edinişmediği üstelik böylesi bir algının bütün zamanlarda var olduğu kabulünden yola çıkılsa da bütün insanlarda bu algıya istikrarlı bir bağlılığın olup olmadığı sorularıyla şüphe ile yaklaşır. Ancak çalışmasının ilerleyen kısımlarında bu şüphelerinden sıyrılarak daha sonra daha kararlı bir şekilde savunacağı birörneklilik anlayışına ulaştığı görülür.

Hume bu soruların cevabından ahlak anlayışını henüz yeni yeni biçimlendirdiği dönemlerde açıktır ki çok da emin değildir. Bu şüphesini de “Her insanın kendisini adalete ve hakkaniyete itaat etmeye bağlayan güçlü çıkarı algılamak için yeterli öngörüsü bütün zamanlarda olsaydı ve şimdiki hazzın ve faydanın çekiciliklerinin tersine genel ve ayrı bir çıkara yönelik istikrarlı bağlılıklarında direktmek için yeterli hafızaları kuvvetli olsaydı bu durumda siyasi toplum veya hükümet gibi bir şey hiçbir zaman olmazdı. Üstelik böylesi bir durumda her insan kendi doğal özgürlüğünü takip ederek bütün türdeşleri ile tam bir uyum ve barış içerisinde yaşardı.” (Hume, 2010: 47) şeklinde ifade eder. Bu temellendirmesinden yola çıkarak ahlak anlayışını siyasi bir yapı olarak devletin varlığı düşüncesi üzerinden temellendirmeye çalışırken insanın doğuştan bir takım ahlaki yetilere sahip olduğu anlayışına da karşı çıkar.

Ona göre devleti zorunlu kılan insan doğasıdır ve insan doğasının zorunlu kıldığı devlet de bir arada yaşayan insan topluluğunun doğasını ehlileştirmek adına ahlak kurallarını icat etmiştir. Bu yapı içerisinde “İnsan tek başına var olmanın imkânsızlığını algıladığından toplumla güçlü bir bağ oluşturur ve toplumda düzeni teşvik eden dolayısıyla da ona bu kadar paha

**Hume bütün çağlarda insanlar aynı da olsa hiçbir bilinen güdüyle düzenli bağlantısı yokmuş gibi görünen ve insanların yönetilmesi için konulmuş bütün davranış ölçülerinin dışında kalan eylemler bulmanın olası olduğunu kabul eder. Fakat böyle düzensiz ve olağanüstü eylemler için nasıl bir yargıya varılması gerektiğini bilmek istediğimizde doğanın akışında söz sahibi olan ve temelini nedensellik ve zorunluluğun oluşturduğu birörnekliliğin yeniden bizim kılavuzluğumuzu yapacağını söyler (Hume, 1976).*

biçilemez bir lütfun sessiz iyeliğini temin eden bütün bu alışkanlıkları veya ilkeleri destekler hale gelir. Kendi mutluluğuna ve refahına kıymet verdiği kadar sosyal ittifakın sağlanabileceği adalet ve insancılık uygulamasını da alkışlar hale gelir” (Hume, 2010: 57). Sonuç olarak da “Ortak çıkar ve fayda ilgili taraflar arasında doğru ve yanlış standardını yanılmaz olarak doğurur” (Hume, 2010: 53).

Açıkça Hume ahlakın insanın bencil olan doğasını ehlileştirmek-eğitmek adına ortaya atılmış kurallar olduğunu söyler. Eğer amacımız Hume’un ahlak anlayışını anlamak yerine muhalefet etmek olsaydı bu söylemlerden Hume’un ahlak felsefesi anlayışında tutarlılık göstermediği ve kendi söylediklerine inanmadığı bu nedenle de söylemlerinin dikkate alınmaması gerektiğini söyleyebilirdik. Ancak bu Hume’a hem yanlı bir bakış açısı hem de haksızlık olacaktır. Çünkü Hume’un birörneklilik ile anlatmak istediği şudur: Eğitilmemiş insan doğası elbette öz-sevgiden (*self-love*) ve kendi menfaatinden yanadır ancak toplum içerisinde doğaya uyum sağlayarak ehlileşen insan, erdeme yönelik genel duygulanımların onayladığı ve zihin üzerinde farklı bir hissiyat ve etki bırakan duygulanımları algılayarak-örnekleyerek kabul eder. Bireyin toplumsallaşarak kendiliğinden öğrendiği-edindiği kurallar bütünü ahlakın temelini oluşturur.* Ancak her insanda bu duyguların ve tutkuların ilk ilkeleri her zaman vardır.** Bizim yaşam içerisinde toplumdan öğrendiklerimiz bunların farkındalığıdır.

Hume’un bu anlayışı özellikle erdeme ikincil bir nitelik kazandırdığı yani erdemi övgü kazanmak ve yergiden kaçınmak için tercih edilen bir olgu durumuna koyduğu başka bir deyişle hazzı ve faydayı temele koyduğu için eleştirilmiştir. Hume ise bu konuda öncelikle böylesi bir çabanın sonucunda görülecektir ki kişi kendi çıkarının ötesine geçerek genelin çıkarına hizmet ediyordur der.

Hume özellikle akılcı filozofların istisnai birkaç durum haricinde insanların kendi çıkarları ile toplumun çıkarlarının çatıştığını düşünmeye yatkın olduğunu söyler. Ancak onların göremediği şudur: “Bu ayrı çıkarların hassaslıkla uyuştugu bütün zamanlarda duygunun duyarlı bir artışını ve erdeme yönelik daha sıcak bir duygulanımı ve aynı şekilde erdemsizlikten iğrenmeyi buluruz. (...) Aksini iddia edenler toplumun çıkarının tamamen bizimle ilgisiz olmadığını kabul etmelidirler” (Hume, 2010: 60,61). Üstelik fayda ya da haz dediğimiz şeyler eylemin yalnızca sonucudurlar oysa bizim aradığımız şey eylemin ilk nedenidir. Çözümü bu

**Hume bütün çağlarda insanlar aynı da olsa hiçbir bilinen güdüyle düzenli bağlantısı yokmuş gibi görünen ve insanların yönetilmesi için konulmuş bütün davranış ölçülerinin dışında kalan eylemler bulmanın olası olduğunu kabul eder. Fakat böyle düzensiz ve olağanüstü eylemler için nasıl bir yargıya varılması gerektiğini bilmek istediğimizde doğanın akışında söz sahibi olan ve temelini nedensellik ve zorunluluğun oluşturduğu birörnekliliğin yeniden bizim kılavuzluğumuzu yapacağını söyler (Hume, 1976).*

***Hume bütün çağlarda insanlar aynı da olsa hiçbir bilinen güdüyle düzenli bağlantısı yokmuş gibi görünen ve insanların yönetilmesi için konulmuş bütün davranış ölçülerinin dışında kalan eylemler bulmanın olası olduğunu kabul eder. Fakat böyle düzensiz ve olağanüstü eylemler için nasıl bir yargıya varılması gerektiğini bilmek istediğimizde doğanın akışında söz sahibi olan ve temelini nedensellik ve zorunluluğun oluşturduğu birörnekliliğin yeniden bizim kılavuzluğumuzu yapacağını söyler (Hume, 1976).*

kadar açık bir problem ancak çözümlenmek istenmediği zaman farklı arayışlara girilir ve aslında diğerlerinin (*akılcılar*) de yaptığı budur.

İnsan doğal olarak türdeşini sever dolayısıyla da türdeşinin esenliğine ve fenalığına ilgisiz değildir. “İnsanların zihinleri; duyguları ve işlemleri açısından benzerdir ve hiç kimse diğerlerinin de belirli bir derecede yetenekli olmadığı bir duygu tarafından harekete geçirilemez. Eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin hareketini diğerlerine de iletmesi gibi tüm duygular da kolayca bir kişiden bir başkasına geçer ve her insanda bu duyguya karşılık düşen hareketlere sebep olurlar” (Hume, 2015: 383).

Doğamızda insancıl olmak ya da başkaları için bir kaygı duymak gibi bir ilkenin olup olmadığı şüphe götürseydi bile yine de sayısız olayda toplumun çıkarlarını ilerletmek için bir eğilimi olan her şeyin bu kadar onaylanır olduğunu gördüğümüz zaman iyilikseverlik ilkesinin gücünü öğrenmek zorunda kalırdık. Çünkü amacın tamamen ilgisiz olduğu yerde bir amaç açısından araç olarak haz vermek her şey için olanaksızdır. Diğer taraftan doğamıza yerleştirilmiş ahlaki yergi ve onamanın herhangi bir genel ilkesinin olup olmadığı şüphe götürseydi yine de sayısız olayda insancılığın etkisini gördüğümüz zaman şu sonuca varmamız zorunlu olurdu. Bu olanaksızdır ama toplumun çıkarlarını ilerleten her şey haz vermelidir ve zararlı olan ise rahatsızlık vermelidir (Hume, 2010: 72).

Toplumun çıkarları karşısında yüreğimiz harekete geçer ve haz duyarız aynı şekilde toplum açısından zararlı olan karşısında da rahatsızlık duyarız. Sonuç olarak Hume için hazlar ve acılar erdem ve erdemsizlikten ayrık değildir. Sonuç olarak eğer erdem ve erdemsizlik haz ve acıdan ayrıştırılamıyorsa bu niteliklerin duyulardan geldiği de açıktır.

2.4. J. J. Rousseau

Aydınlanma filozofu olmasına rağmen Aydınlanma felsefesine getirmiş olduğu eleştirileri ile dikkat çeken Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau (1712-1778) bu konuda değinilmesi gereken diğer bir isimdir. Siyasi düşünceleri ile Fransız devrimini etkileyen Rousseau felsefesi ile de Kant üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Rousseau bir toplum bilimci olarak değerlendirilmesine rağmen aynı zamanda bir ahlakçıdır da. Rousseau ahlaki insan doğasından yola çıkarak temellendirme çabası akıl çağında akla olan güveni sorgulaması nedeniyle olduğu kadar duyguculuk eleştirisi yapan Kant'ın felsefesinin temel taşlarını oluşturan isimlerden biri olmasıyla da değinilmesi gereken bir isimdir.

Rousseau ahlaki bir nitelik olarak ele alırken ahlaki özneyi de ahlaki bir özne olmanın tarihsel ve kültürel arka planı, kökeni ve değeri açısından ele alır. Ona göre insanın eylemleri toplum içerisinde sağlıklı, samimi ve dürüst ilişkilerin ilke ve hedeflerini vurgulayan biçimde ele alınmalıdır. Rousseau bir yandan ahlaklılığın insanın doğal yapısının bir gereği olmaktan ziyade tarihsel süreç içerisinde insanın sosyalleşmesinin ve

kendine özgü yetilerinin pekişmesinin bir sonucu olduğuna dikkat çekerken öte yandan özgür, iyi ve mutlu bir insan olabilmenin ve sağlıklı bir toplum inşa edebilmenin temellerini de sunmaya çalışır. Dolayısıyla Rousseau bir yandan ahlaki kültürel bir olgu olarak ele alıp bizi antropolojinin sınırları içerisine çekmeye çalışırken öte yandan modern birey ve toplumun içine düşmüş olduğu temel problemlerin kökten bir şekilde çözülebilmesi açısından nasıl yaşanmalı sorusuna da cevap vermeye çalışır. Rousseau ahlak olgusunun tarihsel arka planını açıklarken adeta uygarlık ve ahlak karşıtı ilkelci-anarşist gibi bir dil kullanır. Buna rağmen nasıl yaşamalı sorusuna cevap vermeye çalışırken de insanın vardığı tarihsel-kültürel ve psikolojik koşulları gerçekçi bir şekilde dikkate alarak ve nihayetinde insanı bütünsel bir perspektif merkezine oturtarak çözüm önerisinde bulunmaya çalışır (Akan, 2016: 142).

Rousseau insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusuna cevap vermeye çalışırken öncelikli olarak işe “Bir mimarın büyük bir yapıya başlamadan önce toprağın yapıyı taşıyıp taşıyamacağını incelediği ve zeminini yokladığı gibi” (Rousseau, 2008: 45) insanın yapısını incelemek ile başlar. Ona göre insan başlangıçta uygarlık ile bütünleştirilen tüm değer ve getirilerden arınık bir şekilde tüm gereksinimlerinin kendisinin de bir parçası olduğu doğa tarafından karşılandığı bir yaşam sürer. Bu insanın doğal durumudur ve insan doğal durumunda iken iyi ve kötüyü bilmez dolayısıyla doğal durumdaki insan için iyilik ve kötülük gibi kavramlar-sorunlar söz konusu değildir. İnsan ne zamanki doğal durumundan çıkarak uygar duruma gelmiştir o zaman iyi ve kötü kavramları onun için anlam kazanmıştır. Doğal durumdaki insan duyguları (tutkuları) ile yaşadığı ve kendine yetebilir durumda olduğu için başkasına ihtiyaç duymaz dolayısıyla diğer her bir tekle iletişime ya da herhangi bir ilişki kurmaya da gerek duymaz. Başkalarıyla ilişki kurmadığından bireyler arasındaki ilişkilerde anlam kazanan ahlak da onun için söz konusu değildir. Doğal durumdan çıkan uygar insan artık bir anlamda özgürlüğünü kaybetmiştir çünkü her bir tek diğer bir teke bağımlı konuma gelmiştir. Bunun sonucunda da ortaya çıkan ilişkilerde iyi ve kötü kavramları anlam kazanarak ahlak problemi doğmuştur. Doğal durumdaki insanı yönlendiren merhamet ve şefkat duyguları artık uygar duruma geçmiş insan için yeterli değildir.

Doğal durumdan çıkan insan için “Fark etmek ve hissetmek onun ilk hali olacak ve bu durum onda bütün hayvanlarla ortak olacaktır. İstemek ve istememek, arzulamak ve çekinmek ruhunun ilk işlemleri olacaktır ve bu yeni şartlar onun ruhunda yeni gelişmeler meydana getirinceye kadar sürecektir” (Rousseau, 2013: 104). Bu durumda insan için akli düşünme ve muhakeme yapma gibi belirli fonksiyonları yerine getirebiliyor olsa da tam bir farkındalık durumu olarak değerlendirebileceğimiz bilinç açısından hala pasiftir. Dolayısıyla da insanların yapıp etmeleri bilinçli olmadığından henüz eylem niteliği de kazanamamıştır. Çünkü bu konumda insanın yapıp etmeleri yalnızca temel ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir ve bunların dışındaki her şeye karşı ilgi bakımından kördür. “Bu durumda olan insanların aralarında hiçbir

ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görev olmadığı için de iyi ya da kötü de olamazlardı” (Rousseau, 2013: 117).

İnsan doğal bağımsızlığını yitirerek sosyalleştikçe sosyalleşmesinin sonucu olarak kıskançlık, haset, beğenilme arzusu gibi duyguları da geri dönülmez bir biçimde kendi bünyesine almış olduğundan kötülük ile de tanışmış olur. Rousseau’ya göre bu noktadan sonra insanın doğal haline geri dönmesi mümkün değildir. “Rousseau için doğal bağımsızlık halini yitirmiş ve yaşamını sürdürme olanağı türdeşlerine bağlı olan insanın türü varılan koşullar çerçevesinde karşılaşmış olduğu tutku, değer ve kurumları ahlaki açıdan kritiğe tabi tutulmalıdır. Bunu yaparken aynı zamanda bu unsurları bireyin erdemli ve özgür bir şekilde yaşamasını mümkün kılacak bir biçimde düzene de oturtulmalıdır” (Akan, 2016: 146). Rousseau bunun olanağını insanın ayırt edici ve sınırsız niteliği olarak tanımladığı ve aynı zamanda bir yandan insanı doğal bağımsızlık halinden uzaklaştırırken kötülüğe yaklaştıran bir yandan da insanı hataları ile yüzleştirerek erdeme götüren yeti olarak da gördüğü yetkinleşebilme yetisidir. Ona göre “Bu yeti şartların da yardımıyla bütün öteki yetileri art arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur (Rousseau, 2013: 104).

Rousseau’ya göre insanı bir makine olarak tasvir ettiği hayvandan ayıran şey yetkinleşebilme yetisinin temel koşulu olan özgür bir şekilde eyleyişte bulunuyor olabilmesidir. İnsan sahip olduğu özgürlüğü aracılığıyla da yetkinleşebilme yetisinin bizde gerek tür gerekse kişi olarak bulunan iki temel güdüyü geliştirebilme olanağına sahiptir. “Bu iki doğal güdü, kişinin kendi varlığını sürdürme bu bakımdan acıdan uzaklaşma güdüsü olan *amour de soi* ve kendi türünün yaşamış olduğu acı karşısında hissetmiş olduğu tiksintiyi ifade eden merhamettir” (Akan, 2016: 144). İnsan ulaşmış olduğu koşullar çerçevesinde karşılaşmış olduğu tutku, değer ve kurumları bu iki temel güdüyü temele alarak iradesi aracılığıyla ahlaki kritiğe tabi tutar. İnsan bu iki temel güdü aracılığıyla “doğallıktan kültürlenmeye, vahşilikten insanlaşmaya” (Akan, 2016: 145) yönelir. İnsan doğallıktan kültürlenmeye, vahşilikten insanlaşmaya doğru yol aldıkça da ahlaki bir varlık olur. Böylece Rousseau ahlaki insanın doğasında olan bir şey olarak değil insanın toplumsallaşma ve kültürlenme süreci sonucunda sahip olduğu yeni karakteri ile yaşama olanağı veren şey olarak betimler.

İnsan doğasının değişime uğramasının bir sonucu olarak ahlak insanı doğal düzenin içinde basit bir kişi olmaktan çıkarıp eylemlerinden sorumlu özgür bir birey haline getirir. Bu sürecin neden olduğu değişim aynı zamanda insanın iyi ve kötünün bilinçli olarak bilindiği, tercih edildiği dolayısıyla çeşitli türden istek ve eğilimler karşısında tercihte bulunabildiği bir toplum hayatı içerisinde ahlaki varlık olabilmesi anlamına gelir. Ayrıca insanın yaşamış olduğu bu dönüşüme karşın merhamet güdüsü ile aynı kökten gelen doğuştan sahip olduğu ve akıldan önceliği olan aynı zamanda insanı daima iyiliğe yönlendiren ahlaki bir duygu bulunmaktadır. Bu duygu insanın hem kendi hem de başkalarının eylemlerini iyilik ve kötülük açısından değerlendirmesine imkân tanıyan vicdandır. Çünkü akıl çoğunlukla

kişisel çıkara yönlendirir ve sık sık insanı aldatır oysa vicdan insanın gerçek rehberi olup insanı daima dürüstlük, iyilik ve doğruluğa yönlendirir (Akan, 2016: 148).

Rousseau'ya göre eylemde bulunurken insanın gerçek rehberi aklı değil duygularıdır. Bu temel duygu da vicdandan başkası değildir. “Çünkü insan her şeyden önce duyarlı bir varlıktır ve bu bakımdan, fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olan bir varlık olarak insanda hangi kültüre mensup olursa olsun edimi fikirler, akıl yürütmeler veya yargılar değil de duygular ve hisler olan vicdan temelli bir ahlak duygusu bulunmaktadır. Rousseau bu ahlak duygusunun her ne kadar toplumsal ilişkilerin yol açmış olduğu problemlerden ötürü yeterince farkına varılmamış olsa da her insanda doğuştan var olduğu konusunda ısrarcıdır. Ona göre bu ahlak duygusunun her insanda doğuştan var olduğunu ret ettiğimizde insanların acı çeken kişilere tanık olduklarında hissettikleri acıma duygusu, kötü ve zalim olarak görülen insanların kimi durumlarda insanları şaşırtacak bir biçimde iyiliksever ve şefkat dolu eylemlerde bulunmaları açıklanamaz. Aynı şekilde Rousseau'ya göre, insan yüreğinde bu nesnel ahlak duygusunun olmadığı düşünüldüğü durumda insanlarda iyiliksever, şefkatli ve erdemli kişilere yönelik saygı ve sevginin kökeni de cevaplanması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkar. Rousseau ahlaki kökenin insanın kişisel çıkarı veya rasyonel doğası olmadığına insanı iyiliğe, şefkate götüren etkenin çıkar veya rasyonel muhakemelerden ziyade vicdan olduğuna dikkat çeker” (Akan, 2016: 149).

Çünkü Rousseau duyguların zekâ tarafından değil irade tarafından yönlendirilmesi gerektiği vurgusu yapar. İnsan doğası rasyonel olmadığı gibi duyarlılık üzerine yükselen bir yapıya sahiptir. Rousseau'ya göre “Eğer biz bazı filozoflarımızın yaptığı gibi insanın zekâsında aslında ağırlık ve aptallık olduğu halde hüner ve bilgi bulunduğunu varsayarsak insanlar başkalarına ulaşmayan ve bununla birlikte yok olacak olan bir metafiziğe saplanmış olurlar” (Rousseau, 2013: 108).

3. DUYGUCULARIN TEMEL KAVRAMLARI

3.1. Hayırseverlik-İyilikseverlik

Temel ahlak duygusu olarak insan doğasında bulunduğu iddia edilen hayırseverlik kavramına detaylı olarak baktığımızda farklı dillerde farklı anlamlara geldiği görülecektir. Ancak bizim buradaki amacımız daha çok filozofların hayırseverlik kavramı ile hem anlatmaya çalıştıkları şeyin hem de bu kavramı temellendirmelerinin farklı olduğunu göstererek kavramı bizim için daha anlaşılır ve anlamlı hale getirebilmektir.

Genel anlamıyla, karşılık beklenmeden yapılan ve karşdakine maddi ve manevi faydalı olabilmek adına bir şey paylaşma ve verme durumu olarak tanımlanan hayırseverlik bir erdem olarak kabul edilse de detaylı olarak bu kabul gerekçelendirilmemiştir. Ancak sadece bu tanımdan dahi yola çıktığımızda bir erdem olarak nitelendirilen hayırseverliğin yalnızca bir şey yapma ile özdeşleştirildiği ve yapılmaması durumundaki konumunun net olmadığı görülür.

Hayırseverliği bir kavram olmanın ötesinde ahlak sisteminin temel erdemi olarak görmüş olan ve aynı zamanda felsefe tarihinde geliştirmiş olduğu ahlak sistemi içerisinde ilk defa bir ahlak duygusuna vurgu yapan isim olarak Shaftesbury hayırseverliğin bu açığını kapatır. Onun için genel tanımına ek olarak hayırseverlik aynı zamanda kötü olarak nitelendirilebilecek herhangi bir şeyin olmasını engelleme gücüne sahip olunması durumunda başka bir ahlaki boşluğa yol açmadığı sürece ahlaki olarak yapılması gerekli olan eylemdir. Çünkü onun için hayırseverlik, iyi olarak nitelendirilebilecek her şeyin hareket noktasıdır. Başka bir ifade ile hayırseverlik, insanların yanlış duygular yerine doğru duygulara yönelişinin asıl sebebidir.

Shaftesbury için bir organizma olarak bireyin eyleyışlerinin ve dolayısıyla bireyin ahlaklılığının tartışılması özü gereği aslında hayırseverliğin ahlaki konumunun tartışılmasıdır. Çünkü ona göre; ahlak insanın doğasına-özüne ait bir şeydir ve insan doğası gereği ahlaki iyilik ve kötülüğün bilincindedir. Shaftesbury'e göre; ahlakın insanın özüne ait bir şey olduğunun en iyi ispatı; insanın kendi ilgisini-çıkartını örneklemeksizin de ahlaki olarak doğru kabul edilen iyi eylemlere yönelebiliyor olmasıdır.

Shaftesbury ahlaki uygunluk duygusu ve ahlaki üslup kültürünü savunur. Ona göre ahlaki uygunluk duygusu doğru ilkelerin kavranması için bir temsilci olmasa da onun için gerekli bir destekçidir. Eğer bizim duygularımız ahlaki ilkelerimiz tarafından yasaklanmış eylemlerden katı bir şekilde farklılaşmış olsaydı duygularımız ahlaki ilkelerimizin etkisini yok edecekti. Ancak yaşamımızda da örneklediğimiz gibi doğamız gereği sahip olduğumuz duygularımız ahlaki ilkelerimiz ile çatışmaz aksine onların destekçileridir. Bu nedenle de belirli bir düzen ve uyum içinde olan yaşamsal dengede kişinin kendisi dışındakilerle ilişkisini

şekillendiren şey yine kendisinde temellenen ölçülülük ve adalet erdemlerinin birleşmesinden oluşan 'hayırseverlik' erdeminin kılavuzluğudur. Hayırseverliğin temellendiği ölçülülük ve adalet erdemlerine biraz ayrıntılı olarak baktığımızda Shaftesbury'nin neden hayırseverliği temel ahlak duygusu olarak aldığı bizim için daha anlaşılır olacaktır.

Adalet; kendinde iyi olan, yararlılığa indirgenemeyen, her bir benin en az diğeri kadar değerli olduğu anlayışında temellenen eşitlik ve hakkaniyet erdemlerini de içine alan temel ve en kendine özgü erdemdir. "Üstelik adalet, hangi erdemi ele alırsak alalım değinmeden geçemeyeceğimiz ve hiçbir erdemin yerini almadan tüm erdemleri içeren erdem olması açısından kendisini diğer erdemlerden ayırır. Adalet, bütün erdemlerin ufkudur ve onların birlikte var olmalarının yasasıdır. Öyle ki her erdem adaleti gerektirir ve her insanlık onu talep eder" (Sponville, 2016: 89-90). Her insan onu talep eder çünkü insanlar arasındaki ilişkilerde adalet beraberinde getirdiği eşitlik ile beraber her bir beni öteki ben karşısında değerli kılarken karşıt çıkarlar arasında da bir denge kurar. Ahlak söz konusu olduğunda adaletin belki de en önemli işlevi, yalnızca davranışların ahlaka uygunluğunu incelemekle kalmayarak aynı zamanda bu davranışların ahlaka hem uygunluğunu hem de uygunsuzluğunu eleştirmesidir. Adalet aynı zamanda vicdan duygusuna iştirak eden şeydir. Davranışların "Hakka ve doğruluğa saygıyı temele alan ahlak ilkesi ve doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, kişinin kendisi dışındaki kişilere uygun ve doğru bir biçimde davranması" (Cevizci, 2003: 2) olan adalet uygun olması ya da olmaması kişide adına vicdan dediğimiz ahlaki olarak doğru ya da yanlış davranmış olma duygusuna sebep olur.

Bir önerme ya da ilkenin doğruluğu için gerekli ve yeterli koşul olan ölçü-ölçüt kelimesinden türeyen ölçülülük ise davranışlarda uygun-uygun olmayan ve hoş-hoş olmayan arasındaki dengeyi kuruyor olması açısından önem teşkil eder. Bir erdem olarak ölçülülük ahlaki sorgulamaya konu olan davranışın hem anlamında hem de pratikteki uygunluğunda (ahlaki uygunluğunda) aranan şeydir. Aslında davranışın pratikteki uygunluğu insan ilişkilerinde 'doğru' ve 'iyi' olanı bulma çabası olarak da nitelendirebileceğimiz ahlaka doğrudan bir atıftır. İnsanlar arasındaki ilişkilerde 'iyi' ve 'doğru' olan davranışta aranan ve aynı zamanda gerekli de olan ölçülülüğün böylece neden ahlaki ilkede temel olan erdem olduğu da açıklık kazanmış oluyor.

Shaftesbury'nin temel ilke olarak gördüğü hayırseverliğin bir parçası olarak hoş-hoş olmayan, uygun-uygun olmayan arasındaki dengeyi kuruyor olması ile ölçülülük, insanın çıkar ve çatışmalara yatkın olan duyusal yönünün kabul edilerek insanın bu özelliğinin ahlaksallığın dışında bırakılması gerektiği eleştirisini de kendi içerisinde barındırır. Ancak Shaftesbury, bu eleştiriye evrendeki uyum ve düzenin evrenin bir parçası olarak insan doğasında da olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Ona göre evrenin bir parçası olarak insandaki bu uyum ve dengeyi

sağlayan ölçülülük hayırseverliğin saç ayaklarından biri olarak kişilere özgüdür ve tıpkı hayırseverlik gibi sonradan edinilen erdemlerden ayrılır.

Sonuç olarak da Shaftesbury için oluşturduğu parçalarında da gösterildiği gibi hayırseverlik insanlarda ortak olan bir duygu olarak en temel erdemdir. Shaftesbury'nin hayırseverliği ahlak felsefesinin dayandığı temel duygu olarak seçmiş olması ve buna zorunluluk atfetmesi evrendeki zorunluluğu da açıklıyor olması nedeniyle önemlidir. Çünkü Shaftesbury için evrendeki zorunluluk ve erdemde var olan zorunluluk aynı sebebe dayanır. Öyle ki erdemdeki bu zorunluluk kamu yararını oluşturan ve yükselten bir zorunluluk olarak düzenli bir bütün olan evrenin bu düzenini koruması için gerekli bir zorunluluktur. Shaftesbury için ahlak yasası evreni tam bir uyum içinde yaratmış olan Tanrıdan bağımsız düşünülemez ve açıktır ki ahlak evrendeki uyumlu düzenin insandaki yansımasıdır. İnsan türünün her bireyi ayrı ayrı evrendeki bu uyumu kendi içerisinde barındırır. Shaftesbury, insandaki bu uyumun yansıması için yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi uygun-uygun olmayan arasındaki uyumu-dengeyi sağlayan ölçülülük ve ben-ben olmayan arasındaki uyumu-dengeyi sağlayan adaleti aynı potada birleştiren hayırseverlik kavramını kullanarak felsefesine kendi içerisinde tutarlılık kazandırır.

Shaftesbury'nin ardılı Hutcheson için insanları harekete geçiren iki şey vardır; bunlardan biri bencillik diğeri ise “Bireyin bilinçli bir şekilde kendi faydasına olmadığı halde başkalarının faydası uğruna peşinde olduğu arzular” (Bakır, 2016: 79) olarak tanımladığı hayırseverliktir. Açıktır ki insanlar için ahlak gibi bir olgudan bahsediyorsak insanları harekete geçiren iki etkenden birinin ahlaki olana karşılık gelmesi gerekir ve Hutcheson'a göre hem bencillik hem de hayırseverlik aynı eylemi ortaya çıkarsa da bunlardan sadece hayırseverlik ahlaki olarak takdire şayandır. Hutcheson eylemlerin niteliğini faydalılık ya da faydasızlıkta arar. Eylemlerinde etkende yararı (başkalarının yararına olan) arayan kişi, kendisini beğenmeye karşılık gelen bencillikten ziyade hayırseverliği harekete geçirir çünkü hayırseverlik eylemdeki ahlaki onayı ortaya çıkaran etkidir.

Hutcheson'a göre “Hayırseverlik, bencil fayda beklentisine kulak asmadan ve herhangi bir seçim hakkı tanımaksızın insanın ister mutlu olsun ister mutsuz daima başka insanlarla duygudaşlık kurmasına olanak tanıyan duygudur. (...) Çünkü başkalarına duyulan bu duygudaşlık insan doğasının yapısının sonucudur ve insana seçme hakkı olarak verilmemiştir” (Bakır, 2016: 80).

Hutcheson insanların neden hayırseverliği temele alarak eyleyişte bulunduklarını ise insan doğasına dayandırarak açıklar. Hutcheson'a göre “Hayırseverlik, insanda doğal olarak vardır eğer iddia edildiği gibi hayırseverlik insan doğasına ait bir duygu olmasaydı insanın öz-sevgiden farklı bir duygulanıma sahip olmaması gerekirdi. Yine aynı şekilde hayırseverlik, insanda doğal olarak var olmasaydı başkalarının mutluluğunu kendi mutluluğuna araç olarak

tasarlamak haricinde hiçbir şey başkalarının mutluluğu arzusunu canlandıramazdı” (Bakır, 2016: 84). “Eğer insanlarda kendi iradi seçimlerinden bağımsız olarak kendi mutluluklarının başkalarının mutluluğuna bağlı olmasını sağlayan bir kamu duygusunun varlığı onaylanıyorsa bu aslında insan doğasının yaratıcısının iyiliğinin güçlü bir kanıtıdır. Her insan kendisi üzerine düşünerek kendi bilgisine ulaştığında yüreğindeki öteki sevgisinin de varlığına kesin bir biçimde ikna olur ki bu ikna olma duygusu aynı zamanda özünde bir iç bilinçlilik meselesidir” (Bakır, 2016: 81,82).

Hutcheson insanların doğaları gereği onama ve ondan türeyen diğer duygulara sahip olduğunu söyler ve insanlığın varoluşunda temellenen onamanın zemininde olan şey ise açıktır ki hayırseverliktir. Hutcheson her ne kadar insanlığın varoluşunda temellenen onama duygusunun kaynağı olarak gösterdiği hayırseverlik konusuna tam bir açıklama getiremese de bencilliğe karşı zorunlu olan ve sosyal erdemlerdeki tüm kavranmışlığın temeli olan hayırseverliği kendi zincirinde tanımlar. Ona göre hayırseverlik ahlaki düşüncelerin gerçek kökenidir. İnsanoğlunun kendi iyiliği kadar diğerlerinin de iyiliğini onaylıyor oluşu gibi insanoğlu yine kendisindeki kamu yararını gözetken yardımseverlik duygusundan zevk aldığı kadar diğerlerinin de arzuladığı yardımseverliğe inanır ve diğerlerinin de bu arzusunu onaylar.

Hutcheson için de Shaftesbury’de olduğu gibi yardımseverlik hem bir davranışın onaylanması hem de belirli bir davranışının yokluğunun onaylanmamasıdır. Bu nedenle Hutcheson için belirli davranışların hem yapılmasının hem de yapılmamasının beklentisi olarak ahlakın temelindeki ahlak duygusu yardımseverliğin değerlendirilmesi için tam bir yeti olarak nitelendirilmiştir. Eğer ahlak duygusu yardımseverliğin değerlendirilmesi için ikincil dereceden bir yetenek olarak anlaşılırsa o zaman algı pragmatik zeminde yani insanı eyleme iten diğer etken olarak bencilliğe hizmet ediyor olarak değerlendirilmelidir. Oysa hayırseverlik, kişinin başkalarının iyi olma-mutluluk durumunu kendi mutluluğu için araç haline getirmeksizin vardır. Aksi durumda hayırseverliğin ancak başkalarının mutluluğunu kendi mutluluğumuza hizmet ettiği ölçüde onaylayan bir arzu olması gerekirdi. Ancak açıktır ki insan böylesi aracı ve öz-sevgiden kaynaklanan bir niyet olmaksızın da başkalarının mutluluğunu arzular ve onaylar.

Hume için ise hayırseverlik bütün insanların potansiyel olarak taşıdığı sosyal bir erdem olmanın yanında insanların erişebileceği en yüksek meziyetlerden de biridir. İnsanlığa hizmet eden sosyal bir erdem olarak açıktır ki “Herhangi bir insana yüksek bir derecedeki hayırseverlik duygusundan başka hiçbir şey daha fazla değer bağışlayamaz. Hayırseverlik duygusunun değerinin en azından bir parçası bizim türümüzün çıkarlarını arttırmaya yönelik eğilimden ortaya çıkar ve insanlığa mutluluk bahşeder” (Hume, 2010: 24). Doğal erdemlerden biri olarak hayırseverlik insan doğasına aittir ve insan doğasına ait bir şey olarak insandan beklenen en önemli ahlaksal niteliklerden biridir. Hayırseverlik, yalnızca insandan beklenen en önemli

ahlaksal niteliklerden biri olmakla kalmaz aynı zamanda insandan beklenen diğer birçok ahlaksal niteliğin de temelinde olan şeydir.

Hume'a göre "Hayırseverlik, insan sevgisine eşlik eden şey olarak sevilen kişinin mutluluğu için duyulan bir istektir. Birinin bir başkasının mutluluğuna karşı duyduğu istek güdüsü olarak hayırseverlikten kaynaklı eylemde bulunma kararlılığını taşıyan kişi doğal olarak o kararı güçlendirebilecek diğer her görüşe ya da güdüye de uzanır ve ona zihin üzerinde yetke ve etki verir" (Hume, 2015: 258). Hume için hayırseverlik, bir duygulanımdan ziyade bir yatkinliktir ve "Gözlem ve ortak dil tarafından işaretlenen ve açıkça bencil tutkulardan ayrılan kendi nedenleri, sonuçları, nesneleri ve işlemleri vardır" (Hume, 2010: 134). Hume için hayırseverliğin insanlar için bir yatkinlik olduğunun kanıtlarından biri; insanların herhangi bir çıkarı olmaksızın da başkalarının iyiliğini istiyor olabilmeleri iken bir diğer kanıt da; öz-sevgiden ayrık çıkarsız bir hayırseverliğin bütün duyusal hazdan daha önce geliyor olmasıdır.

Kant, yardımseverlik-hayırseverlik-iyilikseverlik kavramlarını kullanmasa da bu kavramlara denk bir anlamda kullandığı duygudaşlık kavramının ahlaktaki yerine değinir.* Onun için duygudaşlık, genel iyiliklilik durumuna eşlik eden şeydir. Kant yukarıda ismini zikrettiğimiz düşünürlerden farklı olarak eğilimleri ve dürtüleri duygudaşlığın önündeki bir engel olarak görür. Bu düşüncesinin temelinde olan şey ise aslında duygularla karşıtlığını başlatan en temel anlayış olarak insan doğasının iyiliği-kötülüğü kabulüdür. Kant'a göre "İnsanın arzularına ve eğilimlerine ait hiçbir şeyi kendi hesabına yazdırmayan aksine ancak eğilimlerin ve duyusal uyarımların arka plana itilmesiyle olabilecek eylemleri kendisi ile olanaklı hatta zorunlu olarak düşünen bir istemeyi kendine yakıştırması bundan ileri gelir" (Kant, 2009a: 76). Çünkü "Güdüler, erdeme götüren ve kötülüğe götüren hareket nedenlerini aynı sınıfa sokar ve bize daha iyi hesap yapmayı öğretir" (Kant, 2009a: 60). Kant için duygudaşlık gibi bir duygu bizi ahlaka götüremez. Çünkü;

İnsanları sevmekten ve duygudaş iyilik isteğinden dolayı insanlara iyilik etmek ya da düzeni sevmekten dolayı adil olmak çok güzel bir şeydir ama gönüllüler gibi gururlu bir kuruntu içinde kendimizi ödev düşüncesinin ötesinde görmeye ve sanki buyruktan bağımsız olarak yalnızca canımızın istediğini yapmaya kalkışırsak (...) Bu bizim diğer akıl sahibi varlıklar arasında insanlar olarak bulunduğumuz yere uygun düşen davranışımızın ahlaksal maksimi henüz değildir. Akıl disiplini altında bulunuyoruz ve akla bağlılığımızın maksimlerinde akıldan hiçbir şeyi sakınmamaya ya da istememizi belirleyen nedeni yasaya uygun olsa bile yasanın kendisinden başka ve bu yasaya saygıdan başka bir yerde görerek,

**Hume bütün çağlarda insanlar aynı da olsa hiçbir bilinen güdüyle düzenli bağlantısı yokmuş gibi görünen ve insanların yönetilmesi için konulmuş bütün davranış ölçülerinin dışında kalan eylemler bulmanın olası olduğunu kabul eder. Fakat böyle düzensiz ve olağanüstü eylemler için nasıl bir yargıya varılması gerektiğini bilmek istediğimizde doğanın akışında söz sahibi olan ve temelini nedensellik ve zorunluluğun oluşturduğu birörnekliliğin yeniden bizim kılavuzluğumuzu yapacağını söyler (Hume, 1976).*

bencil bir çılgınlıkla yasanın saygınlığını, biraz da olsa, azaltmamaya dikkat etmeliyiz. Ahlak yasasıyla ilişkimize tek vermemiz gereken adlar ödev ve yükümlülüktür (Kant, 2009b: 91).

Duyguların bir duygu olarak gördükleri ve başkasının mutluluğunu onda beni ilgilendiren bir şey varmışçasına değil kişinin kendisini tamamen dışarıda bırakarak en az kendi mutluluğu kadar istemesi durumu olarak tanımladığı yardımseverlik Kant'a göre bir duygunun üstlenip yapabileceği bir şey değildir. Kant'a göre bu işi yapabilecek yetkinlikteki tek şey akıl ve onun kılavuzluğudur. Burada da açıkça görüleceği gibi Kant'ın bu konuda problem edindiği şey bu duygunun varlığı ya da yokluğundan ziyade böylesi bir duygunun dayanağıdır. Ona göre bu duygu öncelikle insanın kendisinin amaç olması ilkesine dayanmalıdır ve "İnsanlık ve genel olarak her akıl sahibi doğanın kendisi amaç olması ilkesi, deneyden alınmıyor; ilkin genelliğinden dolayı alınmıyor. Çünkü genel olarak akıl sahibi varlıklarla ilgilidir hiçbir deney ise bu varlıklarla ilgili bir şeyi belirlemeye yetmez. İkinci olarak çünkü deneyde insanlık, insanların öznel amacı olarak başka bir deyişle insanların kendiliklerinden gerçekten amaç haline getirdikleri bir nesne olarak tasarılanamaz" (Kant, 2009a: 48). Bunu ancak akıl yapabilir çünkü ahlaki eylem bir ilgiye değil yalnızca bir yasaya ve onun getirmiş olduğu bir zorunluluğa bağlı olmalıdır ve ilginin bu zorunluluğu dışarda bıraktığı da açıktır.

Schopenhauer'un hayırseverliğin ahlaktaki yeri hakkındaki fikirlerini ancak ara cümlelerde okuyabiliyoruz. Schopenhauer'a göre iyilikseverlik* insan sevgisinde temellenen şeydir. Schopenhauer için bilginin eşlik ettiği iyilikseverliği genel tanımı içerisinde düşündüğümüzde insanı yanlış yapmaktan alıkoyan duygudur; iyiliksever-yardımsever kişi ise "Kendisinden tamamen ayrı bir varoluşa sahip olan başka kimselerle özdeş olduğunun farkındalığına sahip olan kişidir" (Schopenhauer, 2013b: 50). Schopenhauer için iyilikseverlikte anlamlı olan iyi olma durumu tamamen kişinin aleyhine bir durumdur. "Çünkü bu durumda insan sahip olduğu haklardan dahi vazgeçebilecek kadar iyi olmalıdır" (Schopenhauer, 2014b: 51). Bu nedenle de Schopenhauer iyilikseverliğe kuşkulu bir yaklaşım sergiler. Ona göre "Her türlü çıkardan arındırılmış bir iyiliği düşünmek açıklanması zor bir durumdur. Bu nedenle insanlar bir muamma olan bu durumu ancak varsayımlar üzerinden açıklayabilirler" (Schopenhauer, 2013b: 50).

Bir erdem olarak kabul edilen yardımseverliğe genel olarak baktığımızda düşünürlerin yardımseverliği hem bir şeyi yapma hem de bir şeyi yapmama durumu olarak tanımladığını görüyoruz. Kant'ın yardımseverlik ve özdeş kavramları yerine duygudaşlığı kullanmasını haklı çıkaracak şekilde yardımseverliğin özünde olan şey aslında kişinin karşısındaki ile kurmuş olduğu bir duygu birliğidir. Bu duygu birliğinin kökeninde "Bir gün şimdi zarar verdiğin kimse olarak yeniden doğacak ve aynı haksızlığa uğrayacaksın" (Schopenhauer, 2013b: 48) türünden

*Schopenhauer iyilikseverlik demeyi tercih eder.

bencilce bir duygunun mu yattığı yoksa Shaftesbury ve Hutcheson gibi düşünürlerin iddia ettiği gibi kişinin iyi olan doğasının mı olduğu sorusu cevaplanması mümkün olmayan bir sorudur. Her ne kadar kökeni itibari ile aydınlanamayan bir duygu da olsa yardımseverlik, pratikte ‘ben’ ve ‘sen’ ayrımını bir ölçüde kaldırması nedeniyle ahlaki açıdan ‘iyi’ olarak nitelendirilebilecek bir duygudur.

3.2. Ahlak Duygusu

Herhangi bir ahlaki olaya sebebiyet vermiş eylemin ahlakiliği tartışılırken yüzeysel olarak bakıldığında eylemin etkisi üzerine tartışılır. Ancak tartışma derinleştirildiğinde görülecektir ki bundan önce asıl üzerinde durulması gereken nokta eylemin etkisinden ziyade eyleme sebebiyet veren ahlaksal ilkelerin dayanağı olan yasaların kaynağıdır. Ahlaksal ilkelerin dayanağı olan yasaların kaynağını duygular olarak belirleyen duygucu geleneğin temsilcileri bu duyguyu ‘ahlak duygusu’ olarak belirlemişlerdir. Duygucular ahlak duygusunu ahlaki bir norm - eylemleri bağlayıcı bir ölçüt olarak kabul etmişlerdir. Ahlak duygusu, duygucuların felsefelerini açışladıkları bir kavram olmanın ötesinde diğer ahlak anlayışları savunucularının da kendi sistemlerini oturtmalarına öncülük ederek etik tarihinde önemli bir kavram olarak yerini almıştır.

Doğrudan ahlak duygusu kavramını kullananların yanında ahlak duygusunun yerine zaman zaman estetik duygu, vicdan, merhamet gibi kavramlar da kullanılmıştır. Genel olarak ise ahlak duygusu “Varlığı ilk kez Hutcheson ve Hume tarafından öne sürülmüş, neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin bilgiyi temellendiren ve ahlaki bilgi ile ahlaki eylem arasındaki boşluğu ahlaki eylem için bir motif sağlayarak kapatmaya çalışan bir yeti olarak çıkar karşımıza” (Cevizci, 2003: 6).

İlk kez Hutcheson tarafından kullanılmış olmasına rağmen duygucu geleneğin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Shaftesbury, ahlak duygusunu ilk vurgulayan isimdir. Shaftesbury, ahlak duygusunu Cudworth ve Clarke Antik okulunun ahlak anlayışından geliştirmiştir.

Shaftesbury insanın doğası gereği sahip olduğu ahlak duygusunu güzel ve uyumlu olan evrenin bir parçası olarak insanın iyiye olan eğiliminde ve eylemlerinde görülen estetik bir duygu şeklinde tanımlar. Onun için evrendeki güzelliğin ve uyumun yansıması insanın karakterinde daha sonra adına ahlak duygusu denilecek olan bu estetik duyguda karşılık bulur. Shaftesbury bir ahlak duygusunu sunar çünkü insanın doğası gereği ahlaki iyilik ve doğruluğun bilincinde olduğunu iddia eder. İnsan kamu yararını göz önünde bulunduran görüşün bencil olmayan bir noktasında doğru eylemler yapar üstelik insan ahlaki iyi olana karşılık gelen varlıktır. Açıktır ki; insan bir ahlak duygusuna sahip olduğu kadarıyla değerli ve dürüst olanı

dikkate alabilir ve kendi şefkatinin bir nesnesi olan değer ve dürüstlük kavramını fark edebilir başka bir deyişle insan ancak bu koşullarda ahlaki olana erişebilir.

Shaftesbury insanın karakterine yerleştirdiği ahlak duygusunu estetik bir duygu olarak tanımlar. Çünkü ona göre ahlak duygusu ancak estetik farkındalığın bir türü olarak ele alındığında kabul edilebilir olur. Eğer insanların ahlaki yargıya konu olabilecek eylemlerinde güzel, çirkin, itici ya da tiksindirici bir şeyler bulabiliyorsak bu bizim ilgimizin uzananı olsun ya da olmasın herhangi bir sebebin temeline uzanan bir sonucu kaydediyor olmamızdan kaynaklanmaz. Bunu bize verebilecek tek şey kendi ilgimiz olmaksızın da bizi eylemlerde iyi, güzel ve çekici olana götüren ahlak duygusudur.

Shaftesbury için ahlak duygusu insanın eğilimleri ve davranışları arasında bir denge kuruyor olmasında temellenir. Onun için insan davranışlarında aranan bu denge onaylanmayan; kin, nefret, kıskançlık gibi eğilimler ve onaylanan karşıt eğilimler arasındaki oransal durumdur.* Shaftesbury'e göre ahlaklı kişi ahlak duygusunu kendisine kılavuz edinerek onaylanan ve onaylanmayan tutkuları arasındaki doğru ölçüyü bulmuş ve büyük bir sanat yapıtı olan bu evren içinde kendi kişiliğini de biçimlendirerek bir sanat yapıtı haline getirmiş olan kişidir. Shaftesbury'e göre yalnızca böyle bir kişi erdemi araya başka bir şey almadan yalnızca erdemin kendisi için isteyecektir.

Dikkatli gözler Shaftesbury'nin sanatkâr olarak betimlediği insanı sanatını biçimlendirebilme yetisine sahip kişi olarak tanımlayışından ahlak duygusunun insanda bir yatkınlık olarak var olduğunu vurguladığını çıkarımlayacaktır. İnsanda yatkınlık olarak var olan ahlak duygusu aynı zamanda tür olarak insanda genel olan (*commen sense*) bir duygudur. İnsan bu duygu aracılığıyla güzel ve uyumlu olan evrenin bir parçası olarak kendisini güzel ve uyumlu bir bütün haline getirir.

Shaftesbury için ahlaklı insanı sıradan insandan ayıran şey ilk olarak eğilimleri arasında denklik kurarak varoluşunu uyumlu bir düzene erdirmesidir. Shaftesbury bir ahlak duygusu sunuyor olmasına rağmen; insanı eğilimleri arasında denklik kurduruyor ve varoluşunu uyumlu bir düzene taşıyor olması ile etkin bir yapıya büründürerek aslında ahlaki bir bilinç durumuna da indirgemiş olur. Öyle ki Shaftesbury için bu bilinç estetik farkındalığın bir türü olarak ahlak yargısını ve dolaylı olarak ahlak duygusunu verir. Shaftesbury'e göre; sahip olduğumuz ahlak duygusu bizi eylemlerimizde adil ve bozulmuş ayrımı yapan bir estetik duygu ile ahlaki doğruluk ve yanlışlığın farkındalığına sahip kılar.

*Shaftesbury'nin bu anlayışı daha sonra Spinoza ve Nietzsche tarafından daha sistemli olarak açıklanarak felsefelerinin temelini oluşturmuştur. Shaftesbury de tıpkı Spinoza ve Nietzsche gibi insanın kişiliği ile ilgili olan bu karşıt iki eğilimi de kabul eder. Ancak onun için ahlaklılık bu iki durumdan birinin diğerini bastırması değil ikisi arasındaki denge durumudur.

Sonuç olarak Shaftesbury için ahlak duygusunun insanın eğilimlerine ve eğilimlerinin dışı vurumu olan eylemlerine uygulanan estetik bir duygu olduğunu söylemek doğru olacaktır. Shaftesbury'nin bir ahlak duygusunda temellendirdiği ahlak anlayışı Hutcheson ile başlayan ardılları için egoizme karşı koymada geliştirmiş oldukları ahlak teorilerinin temel taşı olması açısından önemlidir.

Shaftesbury'nin sistematik olmayan düşüncelerini sistematik forma sokan ise Hutcheson'dır. Hutcheson da düşüncelerini sistemli hale getirdiği Shaftesbury ile aynı çizgide insanda hem olumlanan hem de olumlanmayan eğilimlerin varlığına dikkat çeker. Hutcheson'a göre; eğilimlerimizin şekillendiği eylemler istencimiz değil duygularımız tarafından yönlendirilir başka bir deyişle eylemlerimizi belirleyen şey çoğu zaman içgüdü olarak da tanımladığımız duygulanımlarımızdır (affection) ve adına ahlak duygusu dediğimiz bu duygulanımlar bütün eylemlerimizi hiyerarşik olarak belirler. Bir karakteri ve bir eylemi onaylayan ya da ret eden ahlaki yargılama yetisi olarak ahlak duygusu bütün eylemlerimizin ve motiflerimizin üzerindedir ve bu işlevselliği ile ahlaki eylemde belirleyici olan şeydir.

Hutcheson ahlak duygusunun eylemler üzerindeki belirleyiciliğini birbirinden çıkan ve yine birbirini doğrulayan iki önerme ile gösterir: Ahlaki özellikler bir ahlak duygusu tarafından tanındıkları için ahlaki özelliklerdir; bir ahlak duygusu ahlak özelliklerini tanıdığı için ahlak duygusudur. Hutcheson'ın burada anlatmak istediği şey bütün insanlık için ortak olan ahlak duygusunun bizim niyetimizden bağımsız ve her şeyin üzerinde olduğu aynı zamanda hükümlerinin de öncüller tarafından sonuçlara aracılık edemeyecek olduğudur. Bu anlayış aynı zamanda Hutcheson'ın ahlak yargılarını düşünmeye uzanmadan ve yargılar ve ilkelerden çıkarım yapmadan olan ani tepkiler olarak tanımladığının da göstergesidir. Onun için ahlaki yargılar beş duyumuzu ek olarak altıncı bir duyu olarak ortaya çıkan ahlak duygusunun ortaya koyduğu duyusal ve duygusal tepkilerdir yani ahlak duygusu bir düşünme şekli değil yalnızca bir duygudur.

Hutcheson için bir eylemin ahlaki olarak doğru olan varoluşu herhangi birinin onu yapmak için sahip olduğu bazı nedenleri içermek zorundadır ve ahlak duygusu bu sebebi onaylayan şeydir. Hutcheson bununla ahlak duygusunun doğrudan ahlaklılığın ilkesini içermediğini ancak bu ilkeleri bizim nasıl göreceğimiz üzerindeki etkisini vurgular. Hutcheson'a göre ahlak duygusu bizlere doğal iyi ve ahlaki iyi olarak ikiye ayrılan iyinin farklı iki türünü ayırmak için izin verir. Bizler zevk duygusunu kullanarak doğal olarak iyi olan şeyi belirleriz. Doğal olarak iyiler, bize zevk veren bireysel bir zevki yetiştirmeye eğilimlidir oysa ahlaki iyilik ahlak duygusu tarafından kavratılır.

Hutcheson ahlaki yargıları, düşünmeden ayırttırarak duyusal ve duygusal tepkilere indirger ve bununla aslında ahlak duygusu ve güdülenme arasında kurmak istediği bağın zeminini oluşturur. Hutcheson'da zorunluluk ve güdülenme arasında bir bağ vardır ve bu bağ

kendisini ahlaki doğruluk ve zorunluluk arasında açılar. Hutcheson'a göre ahlaki doğruluk zorunluluk içermelidir ve ahlaki doğrulukta aranan bu zorunluluk: Birinin neden ahlaklı olmak zorunda olduğu? Sorusunda anlam kazanır. Hutcheson birinin neden ahlaklı olmak zorunda olduğunu açıklamak için ahlak duygusuna çağrıda bulunmaz onun için soru sadece birinin neden ahlak duygusu önerilerini takip etmek zorunda olduğu ile ilgilidir. Bunun cevabı onun için ahlak duygusunun diğer tüm yetilerimizden daha çok zevk ve acı veriyor olmasında açıktır. Hutcheson ahlak duygusunun işlevini beklenen yönde yapamamasını ise ahlak duygusunun onları yanlış tanımlarından ileri geldiğini söyler. Ancak Hutcheson'ın teorisi, ahlak duygusunun neden bir eylemin ahlaki olarak değerlendirildiğini yani aslında genelin beklentisi yönünde nedenleri içermek zorunda olduğunu tam olarak açıklayamamıştır.

Hutcheson ahlak duygusu teorisi ile Shaftesbury'nin iyi bir takipçisi olsa da ahlak duygusunu Shaftesbury'den oldukça farklı bir açıdan ele alır. Onun için ahlak duygusu yalnızca bir duygudur ve bizler deneyimlerimize bakarak gözlemsel ilkeleri keşfettiğimiz şekilde ahlaki ilkeleri keşfederiz. Shaftesbury'de ise ahlak duygusu öylesine deneysel bir yaklaşıma sahip değildir. Shaftesbury için eylemler Tanrı tarafından yaratılan genel sistemi yükselttiğinden erdemli olabilir çünkü onlar tanrının genel sistemini teşvik etmekte bağımsız bir şekilde iyi olan ahlaki emri geliştirirler. Bu iki ismin ayrıldığı diğer bir nokta ise; Shaftesbury için daha önce de belirttiğimiz gibi insanın ahlaki eyleyışlerinin altında yatan tek neden kendi doğasına ait olan ahlak duygusudur. Hutcheson için ise bu neden bir eylemin ahlaki olarak doğru olan varoluşunun herhangi birinin onu yapmak için sahip olduğu bazı nedenleri içermek zorunda olmasıdır.

İlk olarak Shaftesbury anmış olsa da Hutcheson tarafından sistemleştirilen ahlak duygusunu David Hume ise ahlak felsefesi için çıkış noktası olarak görmüştür. Hume'a göre; çağrışım psikolojisinin ilkelerini ahlak duygusuna da uygulayarak ahlaki duygu ve yargıların yapısı ortaya çıkarılmalıdır. Ona göre ahlak felsefesinde yapılacak şey Kant'ın iddia ettiği gibi bir takım soyut yasalar koymak ya da diğer duyguların yaptığı gibi soyut bir ahlak duygusu ileri sürmek değildir. Aksine ahlak felsefesi için öncelikle istenç hayatının psikolojik bağlantısı kavranmaya çalışılmalıdır. Buna da gerçekten ulaşmak isteniyorsa duygulanımların, tutkuların ve istençli kararların esaslı olarak araştırılması gerekir.

Hume'a göre duygulanımların, tutkuların ve istençli kararların esaslı bir araştırılmasına girildiği zaman görülecektir ki "Hem erdem hem de erdemsizlik salt us ya da tasarımların karşılaştırılması yoluyla keşfedilebilir değildir ve bu nedenledir ki aralarındaki farkı yol açtıkları belli bir izlenim ya da his aracılığıyla saptayabiliyor olmamız gerekir" (Hume, 2015: 316, 317). Eylemlerimizin kendi çıkarlarımızla bağlantılı olmaksızın yol açtığı hisler olarak acılar ya da hazların kaynağı ise ancak ahlak duygusu olabilir. Çünkü yalnızca "Bu duygunun kendisi eylemlerimiz karşısında övgümüzü ve hayranlığımızı ortaya çıkarabilir" (Hume, 2015:

317). “Hiçbir şeyin övgümüzü ve hayranlığımızı ortaya çıkaran kendi haz ya da rahatsızlık duygularımızdan daha gerçek olmadığı bizi daha fazla ilgilendirecek bir şeyin olmadığı kadar açıktır” (Hume, 2015: 316).

Ahlak duygusuna getirmiş olduğu eleştirilerle bu konuda değinilmesi gereken en önemli isimlerden biri şüphesiz ki Kant’tır. Kant’a göre ahlaklılık ilkesinde içerikli pratik belirleme nedenlerinden öznel nedenlere karşılık gelen ahlak duygusu insanın doğal yapısında var olan bir şeydir ve bilgisine ancak deneysel olarak ulaşabileceğimizden ahlaklılık ilkelerinin dayandırılabilmesi şey olamaz. “Çünkü ahlak ilkeleri, insanın doğal yapısının özelliklerinde temelini bulamazlar onlar kendi başlarına a priori olarak var olmalıdırlar” (Kant, 2009a: 26).

Kant’a göre ahlaki eylem pratik bir zorunluluğa dayanmalıdır ve herhangi bir duygu bunu veremez. “Deneysel ilkeler, ahlak yasalarının temelini oluşturacak nitelikte hiç değildir. Çünkü bu yasaların temeli insanın doğal yapısının özel kuruluşundan ya da onun içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alınırsa onları fark gözetmeksizin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli kılan genellikleri, bu genelliğin yüklediği koşulsuz pratik zorunluluk kaybolur” (Kant, 2009a: 60).

Kant özel duygu dediği ahlak duygusunun yüzeysel olduğu vurgusunu yapar. Ahlak duygusu yüzeyseldir çünkü o ancak ilgiye hizmet eder ve en fazla günü kurtarabilir. Bu nedendir ki ahlaklılık söz konusu olduğunda ulaşmak istenen evrenselliği veremez. Ahlak duygusu, ahlak söz konusu olduğunda ulaşmak istenen evrenselliği veremediği gibi iyi ve kötü arasındaki farkı da belirsizleştirerek kaldırır. Kant için ahlak duygusu, insanın ahlak yasasına duyacağı ilginin nedeni olsa da ahlaksal yargılarımızın ölçütü olamaz. Çünkü ahlak duygusu, istememize kişinin kendi ilgisi bağlamında etkide bulunur.

Aynı zamanda duyusal bir duygu olarak ahlak duygusu her ne kadar yasaya saygının koşulu olsa da onun belirlenme nedeni olmadığından ahlaka hizmet edemez. “Ahlak duygusu adını taşıyan bu duygu, demek ki, yalnız ve yalnız akıl tarafından meydana getirilir; eylemler konusunda yargıda bulunmak ya da nesnel ahlak yasasının kendisine temel sağlamaya yaramaz. Yalnızca yasayı kendinde maksim haline getirmek için güdü olarak iş görür” (Kant, 2009b: 84).

Kant’a göre; “Kendimizi amaçlar düzeninde ahlak yasaları altında düşünebilmek için etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz. Çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir” (Kant, 2009a: 69). Bu Kant için ahlak duygusunun ahlak yasasının temeli olamayacağını gösteren diğer bir nedendir. Çünkü ahlak yasasını ahlak duygusuna dayandırmak Kant’a göre insandan özgürlüğü ve dolayısıyla da isteme özgürlüğünü çıkararak onu yalnızca belirli bir belirlenmişlik içerisinde düşünmeyi gerektirir. Ahlak duygusuna dayandırılan bir ahlak yasası eylemlerdeki isteme-tercih etme durumunu dışarıda bırakır. Çünkü “Düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak

insan, kendi istemesinin nedenselliğini özgürlük idesi olmaksızın düşünemez” (Kant, 2009a: 71). İnsandan özgürlüğü soyutlamak ahlaki da insanın dışında aramak olur üstelik bu durum insanları herhangi bir şey konumuna düşürerek insanlar ve şeyler arasındaki farkı da ortadan kaldırır. Kant’a göre;

İnsan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki bununla kendini diğer her şeyden nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır. Bu akıl, saf kendi kendine etkinlik olarak anlama yetisinden bile şu bakımdan üstündür; anlama yetisi her ne kadar o da kendi kendine etkinlik ise ve duygu gibi sırf şeyler tarafından uyarıldığımızda (dolayısıyla edilgin olduğumuzda) ortaya çıkan tasarımlar taşımasa da bu etkinliği ile duyusal tasarımları kurallar altına koymaya böylece de bunları bir bilinçte birleştirmeye yarayan kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz ve duyusallığın bu kullanılışı olmasaydı anlama yetisi düşünülemezdi. Buna karşılık akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırt etmekle, bununla da anlama yetisinin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar (Kant, 2009a: 70-71).

3.3. Duygudaşlık

Genel anlamıyla duyguların temel ahlak duygusu olarak gördükleri tüm duyguları kapsadığını söylenebileceğimiz ancak özel anlamıyla “İki insanı birbirine çeken ve birbirine bağlayan doğal eğilim; başkasının halinden anlama başkasının duygularına, sevinç ve özellikle de üzüntülerine katılma durumu; ayrıntılı olarak tanınmayan bir kişiye karşı duyulan ve mantıksal açıklaması olmayan doğal yakınlık; bir başkası için tıpkı kendimiz için olduğu şekilde davranma durumu” (Cevizci, 2003: 122) şeklinde tanımlanan duygudaşlık duygucu ahlak anlayışının 18. yüzyıldaki temsilcisi Hume için ahlakiliğin bağlandığı en temel ilkedir.

Hume için duygudaşlık ahlakiliğin bağlandığı en temel ilke olmanın yanında tıpkı merhamet, iyi huyluluk ve yardımseverlik gibi tüm insanların kendilerinde olanak olarak taşıdıkları ve erişebilecekleri en yüksek meziyetlerden de biridir. Çünkü “Duygudaşlıktan ileri gelen ve insanlık için yüce gönüllülükle alakalı olan her şey insanoğlunun genel iyi niyetine ve onamasına hak kazandıran en temel niteliktir” (Hume, 2010: 20).

Hume iyilikseverliği yardımseverlikten ayırır ve iyilikseverliği daha çok duygudaşlık ile özdeş bir anlamda kullanır. Hume için duygudaşlık insanın başkalarına karşı belirli ilişkileri ve kendi çıkarını gözetmeksizin ve aynı zamanda nedensel bağlantıları da öteleyerek dostluk ve yüce gönüllülük duyguları ile yaklaşması durumudur. Hume’un “Geniş kapsamlı bir iyilikseverlik” (Hume, 2010: 27) olarak tanımladığı duygudaşlık “İnsanın yüreğinin komşusunun çıkarları ile kendi çıkarları arasında bir ayrım yapmadığı ve buna rağmen onun bütün acılarını

ve sevinçlerini aslında sanki kendininkilermiş gibi aynı kuvvetle ve dirilikle paylaştığı” (Hume, 2010: 27) durumlarda geçerlilik kazanır.

Ben ve sen arasındaki ayrımın bir uçurum oluşturduğu yaşam içerisinde duygudaşlığın bu tanımından yola çıkıldığında konumu ve uygulanabilirliği şüpheye açık da olsa Hume “Kabul edelim ki duygudaşlık, kendimiz için duyduğumuz kaygıdan daha zayıftır ve bizden uzakta olan insanlara hissettiğimiz duygudaşlık yakınımıza ve çevremizdekilere hissettiğimizden çok daha azdır. Fakat tam da bu nedenden kaynaklı olarak insanların karakterlerine ilişkin soğukkanlı hükümlerimiz ve söylemlerimiz dâhilinde bütün bu farklılıklara aldırmamak ve duygularımızı daha kamusal ve sosyal kılmak amacıyla duygudaşlık bizim için gereklidir.”(Hume, 2010: 69) diyerek duygudaşlığın değeri konusundaki soruları yanıtlamış olur. Duygudaşlığın kaynağı konusunda ise candan duygulanım, merhamet, duygudaşlık gibi duyguların insan doğasında temellendiğini ve bu nedenle de bu duyguların zihnin zaten hâlihazırda tanışık olduğu yegâne hareketler olduğunu söyler.

Hume’a göre zihin ben ve sen arasındaki çatalı genişletirken duygulanımlar bu çatalı daraltan şeylerdir. Şöyle ki “Sosyal erdemlerin ilk olarak bütün yönerge ve eğitimden önce onları eğitimsiz insan türünün saygısına erdiren ve duygulanımlarına hitap eden bir doğal güzelliğinin ve hoşnutluğunun olduğunun kabul edilmesi gerekir” (Hume, 2010: 56). Çünkü “Hiçbir insan başkalarının mutluluğuna ya da mutsuzluğuna karşı kesinkes ilgisiz değildir. İlkinin haz vermek ikincisinin acı vermek için doğal bir eğilimi vardır ve bunu herkes kendi içerisinde bulabilir. Bu amaca yönelik hangi girişimler yapılırsa yapılsın bu ilkelerin daha basit ve evrensel ilkeler içerisinde çözülebilmesi mümkün değildir” (Hume, 2010: 61). Hume için açıktır ki “Değere ve eyleme eşlik eden ahlaki onamanın” (Hume, 2010: 116) kaynağı duygudaşlık ve yardımseverlik gibi tüm kavramları kapsayan ahlak duygusudur.

Hutcheson için ise duygudaşlık yardımseverlik kavramına karşılık gelir. Hutcheson da diğer duygucu düşünürler gibi duygudaşlığı tüm insanlarda ortak olan ve insanların doğaları gereği sahip oldukları bir kamu duygusu olarak kabul eder. Hutcheson’a göre insanın doğal yapısı “(...) Bencil fayda beklentisine kulak asmadan ve herhangi bir seçim hakkı tanımaksızın insanın ister mutlu olsun isterse mutsuz daima başka insanlarla duygudaşlık kurmasına imkân tanır” (Bakır, 2016: 80). Hutcheson insanın doğal yapısı gereği sahip olduğu böylesi bir kamu duygusunun insanların bütününe mutluluğuna hizmet ettiğini söyler. Çünkü ona göre “Özgeci hayırsever eğilimler insanlar arasındaki anlaşmazlıklara son verecek ve her bir bireyin değerinin faydasını gözetmesi etrafında konumlanmış uyumlu ve bu anlamda mutlu bir toplumun yolunu açacaktır. Yani böylesi bir durumda insanlar kendilerinden önce başkalarını düşünecek ve başkalarının çıkarları her daim kendi çıkarlarından önce gelecektir” (Bakır, 2016: 149).

Sonuç olarak Hutcheson'ın ahlak duygusu hayırseverlik kavramı ile özdeş bir anlamda kullandığı güçlü bir duygudaşlık anlayışına dayanır. Ancak bu konuda Hutcheson felsefesinde belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da Hutcheson için hayırseverlik ya da duygudaşlık gibi bir duygu insanı ahlaki eyleme götüren bir motivasyon iken ahlak duygusunun kendisi “Bu duyguları algılama yetisi ve onaylama merciidir” (Bakır, 2016: 96).

Kant için ise nasıl adlandırdığımızın önemi olmaksızın adına ister yardımseverlik ister duygudaşlık diyelim tüm duygular eğilimlerin doyurulmasını amaçlar ve ben sevgisinden kaynaklanır bu nedenle de herhangi bir duygu bizi ahlaka götüren ilkeyi veremez. Çünkü “Kişisel tercihi belirleyen nedeni herhangi bir nesnenin varlığından duyulan haz ya da acıda gören bütün içerikli ilkeler bütünüyle aynı türdendirler. Hepsi ben sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanırlar” (Kant, 2009b: 25). Çeşitli adlandırmalar altında insanlar için hayırlı ve fena olanın ayrımını duyguların yaptığını söyleyen duyguculara Kant şu karşı çıkar;

İnsan duyular dünyasına ait bir varlık olarak bir gereksinimler varlığıdır. Bu nedenle de aklının şüphesiz duyusalıktan yana vazgeçilmez bir görevi vardır; bu da duyuların çıkarlarını gözetmek ve bu yaşamın mutluluğu için olabilirse de gelecekteki bir yaşamın mutluluğu için maksimler ortaya koymaktır. Ama insan her şeye rağmen aklın kendi başına söylediği her şeye kayıtsız kalacak ve akli yalnızca duyuyu sahibi bir varlık olarak gereksinimlerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üzerine hiç mi hiç yükseltmez. Eğer böyle olsaydı akıl yalnızca doğanın insanı onun için daha yüksek bir amaç belirlemeksizin hayvanlar için belirlediği amaç için donatmak üzere kullandığı özel bir yol olurdu (Kant, 2009b: 69).

Kant için açıktır ki “İnsanları sevmekten ve duygudaş iyilik isteğinden dolayı insanlara iyilik etmek ya da düzeni sevmekten dolayı adil olmak çok güzel bir şeydir ama gönüllüler gibi gururlu bir kuruntu içinde kendimizi ödev düşüncesinin ötesinde görmeye ve sanki buyruktan bağımsız olarak yalnızca canımızın istediğini yapmaya kalkışırsak (...) bu bizim diğer akıl sahibi varlıklar arasında insanlar olarak bulunduğumuz yere uygun düşen davranışımızın ahlaksal maksimi henüz değildir. Aklın disiplini altında bulunuyoruz ve akla bağlılığımızın maksimlerinde akıldan hiçbir şeyi sakınmamaya ya da istememizi belirleyen nedeni yasaya uygun olsa bile yasanın kendisinden başka ve bu yasaya saygıdan başka bir yerde görerek, bencil bir çılgınlıkla yasanın saygınlığını, biraz da olsa, azaltmamaya dikkat etmeliyiz. Ahlak yasasıyla ilişkimize tek vermemiz gereken adlar ödev ve yükümlülüktür” (Kant, 2009b: 91).

3.4. Vicdan

Kant öncesi duygucu ahlak anlayışını savunan son büyük düşünür olarak nitelendirebileceğimiz Rousseau'nun temel ahlak duygusu olarak karşımıza çıkardığı vicdan acıma duygusunun eş anlamlısı olarak kullanılan merhamette temellenir.

Rousseau için eylemler söz konusu olduğunda insanın gerçek rehberi akıldan ziyade duygulardır ve bu duygu da vicdan denilen duygudur. Rousseau'ya göre insan akılsal bir varlık olmadan önce duyarlı bir varlıktır ve bu nedenle hangi toplumda olursa olsun onu ahlaki olana götürecek olan fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olan bir varlık olarak ait olduğu topluma duygularda ve hislerde temellenen vicdan temelli bir ahlak duygusu aracılığıyla uyum sağlar.

Rousseau'ya göre insan doğasına ait olan bu duygu insanı durumlar karşısında değerlendirmeler yapmaya ve yaptığı değerlendirmelerde daima iyi olanı tercih etmeye yönlendiren şeydir. Vicdan insanların kurallara karşı koymasını denetleyen temel duygu olmanın yanında ahlak kavramlarını özümseyerek içselleştirmenin de temel koşuludur. Hatta Rousseau'ya göre insan kendi doğasındaki bu duygu aracılığıyla kurallardan dolayı değil vicdanı gereği doğru olandan yana tavır takınır. Böylece vicdan aracılığıyla ahlak zorunlu kurallar bütünü olmaktan çıkarak insani bir vasıf olma durumu kazanır bu aynı zamanda ahlakın insan doğasına ait olduğunun da ispatıdır. Aslında Rousseau'ya göre vicdan insanın icat ettiği kötülöklere kendi doğasında temellenen bir duyguyla dur diyebilme yeteneğidir. Başka bir açıdan da Rousseau'ya göre vicdan kişiye hem kendi hem de başkalarının gözünde saygınlık kazandıran şeydir. Rousseau bu ahlak duygusunun zaman zaman toplumsal ilişkilerden kaynaklı problemlerden ötürü yeterince farkına varılamadığını kabul eder ancak bu durumdan dolayı böylesi bir ahlak duygusunun her insanda doğuştan var olduğunun da yok sayılamayacağını belirtir.

Schopenhauer'a göre ise vicdan dediğimiz şey yaptıklarımız kadar yapmadıklarımızı da not alan ve bu notların sonucunda kişinin yaptığı değerlendirmelerde kendisinden memnun olmasına ya da olmamasına neden olan yetidir. Vicdan yaptıklarımızın ve yapmadıklarımızın değerlendirmesini 'ben' ve 'öteki' arasında yapılan ayrıma daha doğru bir ifade ile yaptığı ayrımın seviyesine göre yapar. Schopenhauer'un asıl ilgilendiğı şey eylemin nedenidir. Çünkü ona göre "Ahlakta sorun eylem ve sonuçla ilgili sorun değil fakat istemeyle ilgili sorundur ve istemenin kendisi ise sadece insan tekinde gerçekleşir" (Schopenhauer, 2013b: 9). Schopenhauer için ahlaki olarak onaylanmayan eylemler sonucunda kişinin içine düştüğü duygu durumu olarak tabir ettiğimiz vicdan azabı, ahlaki pişmanlıktır.

Ahlaki değerlendirmeye konu olan eylemden önce ona olan eğilimin zihnın karşı dürtüleri açık ve tam olarak düşünmesine izin vermediğı aksine onu hep yeniden kendi lehine olan

dürtülere yönelttiği için kişiye özgür alan bırakmamasıyla ortaya çıkar. Ancak o eylem gerçekleştirildiğinde bu dürtüler etkisini kaybeder. Buna sebep olan şey ise işin kendisidir. Gerçeklik bu saatten sonra zihnin önüne zaten gerçekleşmiş olan eylemin sonuçları olarak karşı dürtüleri çıkarır ve zihin o zaman yeteri kadar düşünülmüş ve titizlikle ölçülüp tartılmış olsaydı bunların daha güçlü olacağının farkındalığına erişir. Sonuç olarak kişi gerçekte iradesine uygun olmayana yaptığının farkındalığına-bilincine ulaşır. Bu farkındalık pişmanlıktır çünkü o tam bir zihinsel özgürlükle yapılmamıştır (Schopenhauer, 2013b: 18).

Schopenhauer'un ifadelerinden vicdanı bir bilgi durumu ile özdeşleştirdiği ve bu nedenle de aslında Kant ile aynı düzlemde olduğu düşünülebilir. Ancak Schopenhauer ve Kant'ı ayıran nokta Schopenhauer'a göre insanı bu duyguya iten şey-ilk neden eyleme iten dürtünün karşıtı bir dürtüdür ve Kant'ın iddia ettiği gibi insanları ahlaki doğruya götüren şey 'zihni bir zorbalık' olarak ifade ettiği ödev gibi soyut bir kavram değildir. Çünkü "İnsanlar yasalarla şekillendirilebilse de gerçek manada yasalar aracılığıyla ahlaklı olamazlar. Kişilerin davranışlarında değişiklik yaratmak yasalarla mümkündür ancak yasaların kişilerin içindeki kötü arzuları dindirmesi mümkün değildir" (Schopenhauer, 2014b: 140).

Vicdan gibi bir duygunun temel ahlak ilkesi olarak kabul edilmesine en büyük eleştiriye getiren Kant için ise vicdan kavramı altında tanımladığımız vicdani rahatlık ya da rahatsızlık kavramları doğru ve yanlış bilgilerimizle ilgili eylemin sonucunda hissettiğimiz ve yaptıklarımızdan memnunluk ya da memnuniyetsizlik duyma hissidir. Kant'a göre "İnsan yaşamaktadır ve kendi gözünde yaşamaya layık olmamaya katlanamaz. Demek ki, bu iç rahatlama, yaşamı hoş kılabilen her şey bakımından yalnızca negatiftir. Çünkü bu rahatlama kişinin durumunun değeri kişi tarafından büsbütün gözden çıkarıldıktan sonra kişisel değerinin de düşmesi tehlikesinin durdurulmasıdır. Bu rahatlama yaşamdan çok farklı olan bir şey için duyulan bir saygının etkisidir; bununla karşılaştırıldıkta ve karşı karşıya konuldukta bütün rahatlıklarıyla yaşamın hiçbir değeri yoktur. İnsan yaşamdan herhangi bir tat aldığından değil artık yalnızca ödevden dolayı yaşar" (Kant, 2009b: 97).

Kant'a göre insan hem yasa koyucudur hem de koymuş olduğu bu yasanın yargıcısıdır ve yasaya aykırı eylemde bulunduğu 'Ben bunu yapmayabilirdim.' diyen yargıç kendi sesini mutlaka duyuracaktır. Çünkü Kant için "Vicdan adını verdiğimiz içimizdeki şu şaşırtıcı yetinin yargılamaları, bu söylenenlere tamamıyla uyar. Bir insan anımsadığı yasaya aykırı bir davranışını istemeden yapılmış bir hata, hiçbir zaman tam olarak kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik dolayısıyla doğa zorunluluğunun akışınca sürüklenip götürüldüğü bir şey olarak istediği kadar süslemeye ve kendini suçsuz ilan etmeye ne kadar uğraşırsa uğraşsın yine de farkındadır ki savunmasını yapan avukat içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır. Meğerki bu haksızlığı yaptığı sırada sırf kendinde olsun yani özgürlüğünü kullanıyor olsun" (Kant, 2009b: 107).

Bu durum başlı başına vicdan denilen duygunun kaynağının da tıpkı diğer duygular gibi eğilimler olduğunu göstermek için yeterlidir başka bir deyişle Kant'a göre duyguların iddia ettikleri gibi bu duygular kendiliğinden ortaya çıkmazlar.

Bizi eyleme götüren kimi duygular inandığımız ilkeler, normlar tarafından belirlenir. Darwin'in verdiği bir örnek Kant'ın düşüncelerinin daha açık hale gelmesine yardımcı olabilir. Batı Avustralya yerlileri arasında, ölen eşin ardından birini öldürmek geleneği vardır. Karısı öldükten sonra bir kadını öldürmesi gerektiğine inanan bir kişi, inandığı bu gereklilik engellenince zayıflar, uyuyamaz ve sonuçta hastalanır. Ancak ölen karısının yerine bir can aldığında sağlığına yeniden kavuşur. Karısı ölen kişinin vicdanı, bir başkasının canını alamadığı, yani "gerekeni" yapamadığı için huzursuzlanmaktadır. Dolayısıyla, karısının ölümünün acısını hafifletmek için bir başkasını öldürmesi gerektiğine inanan bir kişinin vicdanı ile bu inancın gereği yerine getirildiğinde isyan eden bir başka kişinin vicdanı aynı gerekliliği dile getirmezler. Bu şu demektir, vicdan ya da ahlak duygusu görme ya da duyma duygusu gibi kendiliğinden işleyen bir duyunun ürünü değildir. Bu noktada Kant'ın çözümü oldukça tatmin edicidir: Vicdan ya da ahlak duygusu denilen şey, ancak bu duygunun taşıyıcısı olan ahlaksal öznenin insanın değerine duyduğu saygıyla ilişkili olarak 'yaşandığında' anlamlıdır. Kant'ın yargıç örneği de bu noktayı aydınlatmayı amaçlar. Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'un duyguculuğunun temel yanılgısı buradadır (Ketenci, 2012: 52).

4. AKILCI AHLAK ANLAYIŞI

4.1. Genel Anlamıyla Akıl Ahlak İlişkisi

Bir varlık olarak insanın varoluşunun anlamını ararken duyguları mı yoksa akli mi temele alması gerektiği problemi başka bir deyişle insanın kendisini bulma çabasının birinin yokluğunun diğerini anlamsız kıldığı ‘akıl’ aracılığıyla mı yoksa ‘duygu’ aracılığıyla mı anlamlı olacağı tartışması her ne kadar 17. yüzyıla başlatılan bir tartışma olarak görülse de felsefe tarihinde aklın duygular karşısında her zaman farklı konumlandırıldığı ve örtük olarak da olsa bu karşılaştırmanın temelini çok önceye dayandığını söyleyebiliriz.

Felsefe tarihinde akıl ve ahlak ilişkisi Sokrates ile başlar. Sokrates ahlakı genel olarak “Kendini bil!” anlayışında temellendirir ve Sokrates için insanın kendini bilmesi bedeninden ziyade ruhunu bilmesidir. Kendi ruhunu tanıyan insan kendisinden yola çıkarak bütünü tanır ve aynı formülasyonla kendi yararına ve zararına olanın bilgisine erişen insan genelin yararı ve zararına olan şeyin de bilgisine ulaşır. Ruh kendisini yetkinliği olan akıl aracılığıyla tanıdıkça iyinin ve kötünün üzerindeki sis perdesi aralanır sonuç olarak da bu perde aralandıkça insan erdeme yaklaşır.

Sokrates’e göre insanın kendisini bilmesi ile başlayan iyi yaşam serüveni, bu aynı zamanda ahlaki yaşamdır da, ahlaka ulaşabildiği ölçüde nihai amacı mutluluğa da ulaşmış olur. Çünkü Sokrates için erdeme ulaşmak insanın amacı olsa da insanın asıl amacı iyi yaşamaktır. Ona göre önemli olan yaşamak değil iyi yaşamaktır ve iyi yaşamak bilginin eşlik ettiği ahlak ile mümkündür. Sonuç olarak, “Görevinin; insanları ahlak ve bilgelik peşinde olmaya ikna etmek olduğunu söyleyen Sokrates’e göre ahlak ve bilgi aynı şeydir. Ona göre doğrunun ne olduğunu bilen insan doğru davranacaktır çünkü hiç kimse bilerek kötülük etmez. Kötülüğün kaynağı cehalettir. Bilgi ise tüm ahlaksal eylemlerin kaynağıdır ve insan ahlaki davranışta bulunmak için onu araştırır” (Akarsu, 1982: 192). Bu aslında Sokrates’in ahlak anlayışının özetidir. Çünkü onun felsefesi erdemin bir bilgi olduğu ve ancak bilgisizliğin insanı kötülüğe götürebileceği anlayışı üzerinde şekillenir.

Aklı düşünce tarihinin odak noktası haline getiren Platon da akıl ahlak ilişkisi kuran diğer bir isimdir. Platon için ahlaki anlamda “Akıl; içimizdeki yalnızca seven, acıkan, susayan, doymak ve zevk almak isteyen yanın karşıtı hesaplayan ve düşünen yanımızdır” (Platon, 2009: 141). Platon’a göre insan içindeki bu hesaplayan ve düşünen yanı dinledikçe ahlaki doğru, iyi ve güzele ulaşacaktır. Çünkü “Akıl, ölçülüdür ve içimizde olup biten her şeyi yönetmek ona düşer. (...) İstekler beden hazlarına dalarak dal budak salmasın, güçlenmesin, kendi işini görecektir yerde başkalarını kumanda etmeye kalkmasın diye onlara göz kulak olur” (Platon, 2009: 143).

Aristoteles akıl ahlak ilişkisini daha ayrıntılı bir biçimde ele alır. Aristoteles için her varlığın bir varoluş amacı vardır ve her varlığın amacı aynı zamanda onun için en iyi olan şeydir. Aristoteles'e göre insanın varoluş amacı ise yaşamak daha doğru bir ifade ile iyi yaşamaktır. Eudemos'a Etik adlı çalışmasında iyi yaşamının ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılabileceğini sorgulayan Aristoteles bu noktada Sokrates ile aynı çizgidedir. Aristoteles yaşamaktan kastının ne olduğunu Nikomakhos'a Etik'te bitkiler, hayvanlar ve insanlarda ortak olan doğum ve ölüm arasındaki süreçten ziyade insanın ayırıcı özelliği olarak sahip olduğu aklı ile eylemlerine yön verdiği anlamlı bir yaşam olduğunu belirtir. Aristoteles'e göre iyi yaşamayı bilen insan aynı zamanda erdemli yaşamayı da biliyordur. Çünkü erdem; kendileri kadar eylemlerini de belli niteliklerde oluşturan insanlarda bulunan bir özellik olarak iyi yaşamının koşuludur. "İnsanın işi-amacı ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir ve eğer bu böyle ise erdemli insana yakışan bunları iyi ve güzel bir biçimde yapmaktır. Her şey kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa iyiye ulaşılmış olur" (Aristoteles, 2007: 18).

Aristoteles için "Güzel şeylerin her birini bilmek kuşkusuz güzeldir ama erdemle ilgili olarak onun ne olduğunu bilmek değil erdemin nelere bağlı olarak oluştuğunu bilmek en önemli şeydir. Çünkü bizim istediğimiz şey erdemin ne olduğunu bilmek değil erdemli olmaktır" (Aristoteles, 2015: 15). Aristoteles de bu amaçla aklın insan yaşamındaki konumunu belirledikten sonra aklın işlevine değinir. Aristoteles aklın işlevi konusunda ise hocası Platon'a paralel olarak aklın insanın hesaplayan ve düşünen yönü olduğunu söyler. Ruh, akıl aracılığıyla eğilimleri karşısında 'evet' ya da 'hayır' diyerek kendisini iyi yaşama ulaştıracak doğrulara ulaşır. Böylece insan akıl aracılığıyla eylemlerini iyi yaşam olarak nitelendirilebilecek koşullara taşımış olur.

Orta Çağa geldiğimizde genel olarak problem Tanrının bilgisidir. Bu dönemde insan, akıl, özgürlük, ahlak gibi kavramlar dolaylı olarak ele alınmış ve din felsefesinin sorunlarına alt güdümlü olarak işlenmiştir. Orta Çağ'da araç haline getirilen akıl "Akıl, her durumda işe yarayabilen evrensel bir alettir" (Descartes, 1994: 53) diyen Descartes ile birlikte yeniden tam bağımsızlığını kazanamasa da yarı özerk bir duruma gelmiştir.

18. Yüzyıla gelindiğinde ise akıl Kant ile başlayan önlenemez bir yükseliş yaşamıştır. Bu dönemde akıl düşünme ile özdeş olarak kullanılmış ve bilgi için güvenilir bir kaynak ve dayanak olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde akılla yapılan belirlenimler kabul edilmeye daha açık olmuştur. Çünkü akıl yalnızca insanlara soru sorma olanağı vermemiş aynı zamanda bu sorulara verilen cevaplar için de ölçüt olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, zamanla insan nedir? Sorusu 'düşünen varlık' şeklinde yanıt bulur olmuştur. Akıl, insana bir farkındalık varlığı olmaklığı vermiştir ve eğer artık dünyayı-evreni insanlaştıracak anlıyorsak bu anlam arayışını insanın özü olarak kabul edilen akıldan ayırıştırarak yapmak mümkün görünmemektedir.

Kant için akıl, insanları “Tembellikleri ve korkaklıkları nedeniyle düşmüş oldukları ergin olmama” (Kant, 1784) durumundan Sapare Aude!* parolası ile uyandıran ögedir. Kant’a göre doğa insana akli vererek “Onu yabancı bir yönlendirmeye bağlı olmaktan kurtarmıştır. Ancak insanlar doğanın onlara verdiği bu yetiyi kullanmaktan kaçınırlar çünkü tembellikleri ve korkaklıklarından çıkmaları onlara zor gelir. Onlar adına düşünen kitapları (kutsal kitaplar), vicdanlarının yerini tutan din adamları, sağlıkları için karar veren doktorları vardır” (Kant, 1784).

Kant aslında hukuk kurallarının, kutsal kitapların ve bunlar gibi yabancı bir yönlendirmeye dayanan kuralların insanlar tarafından kendi tembellikleri ve korkaklıklarına birer kılıf uydurmak adına dayanak olarak kullanıldıklarına vurgu yapar. Çünkü insan yalnızca yasalara uyan varlık değil aynı zamanda yasa yapabilen varlıktır. “Üstlerinden aldığı bir emir üzerinde, onun yararlılığı ya da yararsızlığına ilişkin olarak akıl yürüten bir subayın tutumu tehlikeli ve zararlıdır, onun ödevi yalnızca itaat etmektir. Fakat eğer bu konuda doğru olmak gerekiyorsa bir bilgin olarak onun askerlik hizmetinin yanlışları üzerindeki eleştiri ve düşünceleri ve bunları kamu önüne yargılanması için götürmek istemesi yasaklanamaz” (Kant, 1784).

Kant için kendini bilme çağına erişmiş insanoğlu, iyinin ve kötünün ne olduğunu düşünmeye koyulduğu zaman bir karara varmak zorunluluğunu da bütün şiddetiyle duymuştur. Bir insanın dürüst olması veya olmaması; adaletli ya da zalim olması bir ve aynı şey olamazdı ve bu muhasebeyi insana ancak akli yaptırabilirdi. Olgü ve değerin bir arada olduğu dünyada insana en iyi kılavuzluk edecek şey ancak akli olabilirdi çünkü “Herhangi bir amaç için olan bir alet yoktur ki aynı zamanda o amaca en uygunu en uyarlısı olmasın” (Kant, 2009a: 10).

Platon’un mağarası ne ise Kant için de ergin olamama durumu odur. Platon’da nasıl ki insanlar mağaradan ilk çıktıklarında gördükleri ışıktan korkar ve geri kaçarlar ancak içlerindeki merak yeniden onları o ışığa götürür Kant için de aklını kullanma cesaretini gösteren kişi mağarasının kapısını aralayıp bir kere aklın ışığını gördüğünde ona doğru yol almaktan kendisini alıkoyamayacaktır. Kant’a göre; akli insanı yığının içinden çıkararak ona birey olmayı gösterebilecek ışıktır. Kant’ın asıl amacı kendisine yabancılaşan insanın bu yabancılaşma sorununu akli aracılığıyla çözümleyebilmektir.

4.2. Kant’ın Akilci Ahlak Anlayışı

“Felsefe tarihinde; Kant öncesi felsefe ve Kant sonrası felsefe ayrımı yaptıracak kadar önemli bir isim” (Cassirer, 1996: 5) olan ve aynı zamanda 18. yüzyılın ve Alman felsefesinin de

*Aklını kullanma cesaretini göster!

en önemli isimlerinden biri olarak karşımıza çıkan I. Kant (1724-1804) Alman Aydınlanma felsefesinin temelini atan isimdir. Din, felsefe, matematik ve fizik eğitimi almıştır ve felsefesine eğitimini aldığı bu alanların hepsinin sınırlarını belirginleştirerek konu edinmiştir. Kant, felsefesinin temelini Leibniz-Wolff felsefesinin eleştirileri üzerine kurar düşünceleri olgunlaştıkça da rasyonalist çizgideki Leibniz-Wolff felsefesini aşarak kendi özgün idealist felsefesini oluşturur. İdealizm, felsefe tarihinde bir sıçramadır çünkü idealizm ile birlikte felsefede kavramlar ve problemler değişir. Başka bir deyişle Kant'ın felsefesi bir eleştiri felsefesidir ve eleştirilerini Saf Aklın Eleştirisi (1781), Pratik Aklın Eleştirisi (1788) ve Yargı Gücünün Eleştirisi (1790) adlı çalışmalarında sunar. Bunların dışında Türkçeye de kazandırılan Prolegomena, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Ethica, Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı gibi önemli çalışmaları da vardır.

Duygucu geleneğin düşünürlerini ele alırken insanı nasıl tanımladıklarını açıklamaya özen gösterdiğimiz gibi akılcı ahlak anlayışının en önemli temsilcisi Kant'ın düşüncelerini de irdelemeye çalışırken insanlığa dair konuştuğumuzdan onun insan tanımından başlamayı yerinde görüyoruz.

Kant felsefesinin temel öznesi olan insanı ayrıntılı bir incelemeye tabi tutmuştur. Onun için insan bir yanıyla doğadaki tüm diğer varlıklar gibi zaman ve mekânla sınırlı ve doğa yasalarına tabi bir varlıktır. Diğer yönünü açıklarken Kant da geleneği bozmamış ve kendisine en yakın aynı zamanda en uzak olan varlık olan hayvandan yola çıkmıştır. Kant için- ki kendisini asıl ilgilendiren insanın bu yönüdür- insan; ahlak, ilişki ve davranışları söz konusu olduğunda hayvandan farklı olarak* aklın yol göstericiliğini kendisine kılavuz edinmiş olan özgür bir varlıktır. Bu tanımlamaları açıkladığımızda Kant'ın insanı bir yanıyla belirlenmiş bir varlık bir yanıyla da kendi kendisini belirleyebilme yetisi ile donatılmış özerk bir varlık olarak tanımladığı görülür. Ancak burada Kant adına yanlış bir anlaşılmaya mahal vermemek amacıyla şunu da belirtmekte fayda görüyoruz: Kant, insanın bu düalist yönünü vurgularken insanı varlıksal olarak iki ayrı bölüme ayırmamıştır Kant'ın ayrımı bilgisel bir ayrımdır.

**Bu noktada Kant'ın insanı hayvandan yola çıkarak tanımlamış olmasına küçük bir parantez açmak doğru olacaktır. Kant'ın bu tanımını açıklamak için Kant üzerindeki Rousseau etkisine bakılmalıdır. Rousseau için insan doğuştan iyidir doğal durumunda insan iyi ve kötüyü bilmez dolayısıyla iyilik ve kötülük gibi sorunları yoktur ne zamanki doğal durumundan çıkarak uygar insan konumuna gelmiştir yani hayvansallıktan çıkarak günümüz tanımıyla insan sıfatına bürünmüştür iyi ve kötü o zaman onun için anlam kazanmıştır. Doğal durumdaki insan duyguları (tutkuları) ile yaşadığı ve kendine yetebilir durumda olduğu için başkasına ihtiyaç duymaz. Diğer her bir tekle iletişimi ya da herhangi bir ilişkisi olmadığından da bireyler arasındaki ilişkilerde anlam kazanan ahlak onun için söz konusu değildir. Doğal durumdan çıkan uygar insan artık bir anlamda doğal özgürlüğünü kaybetmiştir çünkü her bir tek diğer bir teke bağımlı olmuştur bunun sonucunda ortaya çıkan ilişkilerde iyi ve kötü kavramları anlam kazanarak ahlak problemi doğmuştur. Doğal durumdaki insanı yönlendiren merhamet ve şefkat duyguları artık uygar duruma geçmiş insan için yeterli değildir.*

İnsan ancak iki görüş açısında incelenebilir: Bu görüş açılarının birisinden bakılınca insan sadece doğal bir varlık, bir görünüş, *homo phainomenon* olarak karşımıza çıkar. Bu görüş açısından bize insan; heteronom, doğa yasalarına bağlı olan bir varlık olarak görünür. Çünkü böyle bir durumda insan, her doğal obje gibi doğa yasalarına bağlıdır. Fakat biz görüş açımızı değiştirir de başka bir görüş açısından insana bakarsak o zaman insan bize bir akıl varlığı bir *homo noumenon*, otonom bir varlık olarak görünür. Çünkü insan bu yanılla doğa yasalarına değil akıl yasalarına bağlıdır. Bunlar sadece birbirinden farklı olan iki görüş açısidir. Bu görüş açılarından biri insanı doğal bir varlık olarak diğeri ise bir akıl varlığı olarak görür (Mengüşoğlu, 2015: 65).

Kant'ın bu bilgisel ayrımının nedeni insanı muhatap kıldığı: Ne bilebilirim? Ne yapabilirim? Ne umabilirim? Sorularından ikincisinde bir anlamıyla insanı yalnızca somut bir varlık olmaktan daha fazlası yapan Ne yapabilirim?'de yanıt buluyor. Kant için insanın yapabilecekleri aynı zamanda dünyaya geldiği ham yeteneklerinin de sınırlarıdır. Doğanın insana bu ham yeteneği verirken elbette bir amacı vardı. "Doğa insana akıl ve ona dayanan isteme özgürlüğünü vermekle bu ham yeteneğin amacını açığa vuruyordu. Artık insan içgüdüünün yönetimine bırakılamazdı çünkü o doğal ve doğuştan bir bilgi ile donatılmamıştı. O her şeyi kendisi yapmalıydı" (Mengüşoğlu, 2015: 67). Artık insan kendi kendine yetebilen bir varlık olarak yalnızca düşünen değil düşündüğünü de bilen bir varlıktır.*

Bu demek oluyor ki insanı ilgilendiren şey bilginin nasıl var olduğu değil nasıl kullanılacağıdır. Kant'ın bu görüşünden çıkan sonuç ise açıktır Kant'a göre insan bir olanaklar varlığıdır. Olanaklar varlığı olarak insan ham yeteneğine eğitimle şekil vererek hem iyi hem de kötü olur. Çünkü insan potansiyel olarak hem iyiyi hem de kötüyü taşır ve taşıdığı iyi ve kötü olma olanaklılığına duygulanımları karşısında bağımsızlığını elde etmiş olan aynı zamanda olanaklılığının da koşulu olan akli aracılığıyla taraf olur. O kendinde bulduğu bu yetiyle hem kendi olur hem de kendisini diğer varlık alanlarından farklı bir alana taşır. Üstelik bu insanı insan yapan en önemli niteliktir.

Kant insanı olanaklar varlığı olarak tanımlayarak aynı zamanda özgür bir varlık olarak da tanımlamış olur. Çünkü insanın olabileceği şeyler arasından olduğu şey olabilmesi bir iradeyi zorunlu kılar. Bu zorunlu irade insanın kendisini olanak olarak gerçekleştirmesinde açığa çıkar. İnsan yalnızca bu yönüyle doğa yasalarına tabi bir varlık olmaktan daha fazlası olur. İnsanın olabileceği şeyler arasında olduğu şey olmasını sağlayan şey onun özgürlüğüdür. İnsan yalnızca özgür bir varlık olarak ahlak yasasından sorumlu olabilmektedir. Böylece akıl sahibi varlığın

*Bu düzlemde Kant'ın J. Locke'un etkisinde olduğunu da hatırlatmak gerekir. Ancak Kant, Locke'u aşır bu düşünceyi sistematik hale getirerek geliştiren isim olarak felsefe tarihindeki haklı ününü kazanmıştır. Kant'ı Locke'dan farklılaştıran insanı özgür bırakarak insanın etki alanını genişletmesidir. Aynı zamanda iki isim arasındaki bu farklılık Kant'ın Aydınlanma felsefesinin de temelidir. Kant için evreni bilmek anlamında sadece ve sadece insan zihni etkilidir. Öyle bir zihin ki insan kendisi dâhil her şey ile hesaplaşabilir. Bu hesaplaşma alanı 'ahlak' tır ve bu alanda özne insan değil akıl sahibi olan varlık olarak kişidir.

istemelerini doğa nedenselliği dışındaki bir nedenin belirliyor olması (ahlak yasası) özgürlüğün ve ahlaklılığın olanağının koşulunu da oluşturur.

Akılsal ve özgür bir varlık olarak insan önce amaçlarını belirler daha sonra bu amaçlar krallığında oluşturduğu hiyerarşinin doruğuna hem bu amaçların belirleyicisi hem de uygulayıcısı olarak kendisini koyar. İnsan, kendisi için amaç olan şeydir ve bu onu kendinde mutlak değerli yapar. “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık şu ya da bu isteme için rastgele kullanılacak sırf araç olarak değil kendisi amaç olarak vardır” (Kant, 2009a: 45). “Amaçlar düzeninde insanın kendi başına amaç olduğu yani hiçbir zaman herhangi bir kimse tarafından (Tanrı tarafından bile) aynı zamanda kendisi amaç olmaksızın yalnızca araç olarak kullanılamayacağı buna göre de kendi kişimizde insanlığın bizim için kutsal olması gerektiği artık kendiliğinden açıktır. Çünkü insan ahlak yasasının öznesi dolayısıyla da kendi başına kutsal olanın öznesidir” (Kant, 2009b: 143).

Akıl sahibi varlık olarak kendisini ‘şey’ olmaktan çıkararak kişi yapmış olan insan “Doğa yasalarının belirlenimi dışında kalabildiği için özgürdür ve özgür bir varlık olabildiği için de ahlaklı eylemde bulunabilmektedir aynı zamanda bu ahlaklılık da onun değerinin temelini oluşturmaktadır” (Scheler, 2012: 18). İnsanın kendi başına amaç olması birey* olarak nitelendirilmesinde daha açık hale gelir. İnsanın kendi başına amaç olması: Her akılsal varlığın kendisini kendi başına bir amaç olarak düşünmesi bakımından öznel; her akılsal varlığın da aynı şekilde düşünmesi açısından da nesneldir. İnsanın kendisinin amaç olabilmesi için ise öncelikli olarak göreliliğin karşısındaki genel ilkeye ulaşılması gerekir. İnsanın kendisinin amaç olmasını sağlamanın yanında düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi de açığa çıkaran bu genel ilke ise ahlak yasasıdır.

Kant’a göre; ahlak yasası zorunludur çünkü “Aklın pratik ihtiyaçları vardır ve bunlar mutlak zorunludur. Bu durumda yargıda bulunmak zorundayız çünkü aklın saf pratik kullanımı ahlak yasalarının formülasyonundan oluşur ve bizi dünyada mümkün olan en üstün iyi idesine götürür” (Kuehn, 2011: 307). Ahlak yasasını zorunlu kılan bir başka neden de “Ahlakın kendisinin, bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en üstün normdan yoksun olduğu sürece her türlü bozulmaya açık olmasıdır” (Kant, 2009a: 5). Ahlak yasası, eylemin ahlakça iyi olabilmesinin koşulu olarak eylemin hem nedeni hem de denetleyicisidir. Başka bir deyişle eylemin ahlakça iyi olabilmesi için hem ahlak yasası uğruna yapılmış olması hem de ona uygun olması gerekir. Ahlak yasası akıl sahibi tüm varlıklara kendisini istisnalardan ve rastlantısal durumlardan soyutlayarak tamamen zorunlu bir şekilde sunar ve bu zorunluluk ahlak yasasını

**Kant’ın insanı birey-özne olarak tanımlıyor olması onu etkin bir varlık olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Kant için dünya insanın üzerine konuşabildikleridir ve bir olanaklar varlığı olarak özne bilginin başlatıcısıdır. İnsan yalnızca bilmez aynı zamanda kurar da. Bilgi öznedeki başlar ve bütün insanlarda ortak olan bilinç önce kurar sonra bilir.*

sınırsız bir saygıya da layık kılar. Çünkü eylemin ahlaksal değeri söz konusu olduğunda sorun gördüğümüz eylemler değildir bizim için asıl sorun eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir. Bizler eylemlerin arkasındaki gizli güdülere ulaşamadığımızdan ahlak yasasındaki bu zorunluluk bizi yasaya saygıya götürür.

İnsanların eylemlerinin arkasındaki gizli güdülere ulaşamaması eylemlerin ahlaksal değerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Kant bu sorunu ahlak yasasının temeline koyduğu iyi isteme kavramı ile çözer. Kant'a göre; isteme (*wille*) tüm ahlakın özüdür ve eylemlerin ahlaki değerini belirlemede başta ahlak yasası olmak üzere her şeyin koşulunu oluşturan ve her zaman için en üstte duran şeydir. Bir eyleme iyi niteliğini kazandıran şey ile insanı saygıya layık kılan şey aynıdır ve bu iyi istemeden başkası değildir.

İyi olarak nitelendirdiğimiz her şey aynı zamanda karşısı kötü için de kullanılabilir bu durumun tek istisnası iyi istemedir çünkü o kendi başına iyi ve değerli olandır. İyi isteme değerini yararlılık ya da verimsizlikte, amacını gerçekleştirip gerçekleştirilmemesinde değil yalnızca kendisinde taşır. İstemeyi eylemlerden ayırttığımızda nesnel bakımdan zorunlu olmasını beklediğimiz ahlaki eylemler öznel olarak rastlantısal olur ve böyle bir istemenin yasalara uygun belirlenmesi ancak zorlamadır. Oysa isteme bütün eylemlerde kendisi yasa olan şeydir. Bütün eylemlerde kendisi bir yasa olan istemenin değeri öylesine açıktır ki kendisini en sıradan akla bile açar. Ancak şu da belirtilmeli ki ne sıradan akıl ne de sıradan olmayan akıl nesneleri bakımından istemeyi tam ve eksiksiz bir şekilde belirleyemez. Bu nedenle de Kant "Eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer her şeyin koşulunu oluşturan istemeyi geliştirmek için istemeyi de içeren ödev" (Kant, 2009a: 12) kavramına başvurur.

Kant'ın eğilimlerin dışlanması eylemi olarak gördüğü ödev akıl sahibi tüm varlıkların istemesini kapsayan aynı zamanda koşulsuz ve kesin bir şekilde buyuran ahlak yasasının isteme ile olan ilgisidir. Kant'ın ahlak anlayışında iyi istemenin zorunlu kıldığı ödev kişiyi deneysel şartlarından arındırarak tabiat mekanizmasının üstüne çıkarır. Ahlaklılığı ödev buyruğu altında düşünmek tamamen ussaldır çünkü ilk olarak herkes eğer ahlaklılık yasaları eğilimleri ile çatışma içerisinde ise onun yönergelerine boyun eğmeyi istemez bu nedenle ahlak yasalarına nasıl boyun eğileceği konusunda aklın ışık tuttuğu ödevin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Kant bu durumu şu şekilde açıklar:

Ey ödev! Sen hoşla giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan yalnızca boyun eğmeyi isteyen istemeyi harekete geçirmek için insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan ama yine her zaman sözün dinlenmese bile istense de istenmese de kendine saygı uyandıran gizlice ona karşı etkide bulunsalar da önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan ey yüce büyük ad! Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve

eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökenleri nerededir? (Kant, 2009b: 95).

Kant ahlak alanında eğilimlerin dayandığı duyusallığı aşmak ister. Çünkü ona göre ahlakın öznesi insan görünüşlerden ibaret değildir ve “Kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve kendisini saf etkinlik olan her şey bakımından düşünülür dünyada saymalıdır” (Kant, 2009a: 70). Düşünülür dünyada “İnsan kendinde kendisini diğer her şeyden hatta nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayıran akıl yetisini bulur” (Kant, 2009a: 70). Bu yeti aracılığıyla insan kendisini duyular dünyasının belirleyiciliğinden kurtarır ve özgürleşir sonuç olarak da özgürleşen ben özerklik kavramına ulaşarak ahlak yasasına ulaşır. Düşünülür dünyada kişinin eylemde bulunmasını sağlayan şey istemesi iken duyular dünyasında kişinin eylemlerini belirleyen arzuları ve eğilimleridir.

Eğilimler ve arzular kişiyi koşullu buyruklara götürür ve bir beklentiye sokar. Koşullu buyruklarda isteme her zaman bir şeyi başka bir şey için gerekli kıldığından eylem ahlaksal değerini kaybeder. Eylem ahlaksal değerini kaybeder çünkü eğilimler bize ‘Bunu istiyorsan şunu yap.’ türünden buyruklar dayatır.

Başka bir deyişle değişken olan eğilimler kaynağını tatmini mümkün olmayan istek ve arzularımızdan alırlar. Eğilimlerin tatmini mümkün olmadığı gibi geride her zaman doldurmayı düşündüğümüzden çok daha da büyük bir boşluk bırakırlar. Bu nedenle ussal bir varlık için her eğilim düşünüldüğünden daha büyük bir yükür. Bu durum bize Hegel’in köle-efendi diyalektiğini hatırlatır: Efendinin efendiliği kölenin izin verdiği ana kadardır. Birey eğilimlerinin kendi yönetiminde olduğunu düşünse de eğilimleri çoktan onun efendisi olmuştur.

Kant için “Ben her ne kadar bir yanımla duyular dünyasına ait bir varlık olsam da düşünce varlığı olarak kendimi özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı bileceğim. Bunun sonucu olarak da anlama yetisi dünyasının yasaları benim için buyruklar olarak bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olarak görülmelidir” (Kant, 2009a: 72).

4.2.1. Pratik Akıl

Felsefeden doğa bilimlerine kadar evreni bir bütün şeklinde kavrama etkinliği olarak karşımıza çıkan akıl, Kant felsefesinin de üzerinde şekillendiği en temel ögedir. Bir aydınlanma filozofu olarak Kant evreni bilmek konusunda sadece ve sadece insan zihninin etkili olabileceğinin vurgusunu yapar.

Kant’a göre; insan evreni bilmek istiyorsa aklının sınırlarının net olması gerekir. Çünkü “İnsan akli bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır. Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki onları geri çeviremez çünkü ona aklın doğasının kendisi tarafından verilirler ve

gene de onları yanıtlayamaz çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar. Akıl bu güç duruma hiçbir suçu olmaksızın düşer” (Kant, 2010: 13). Kant’ın aklın hiçbir suçu olmaksızın düştüğü güç durumdan kastı dogmatik metafiziktir. Akıl bu güç durumdan kurtarmak için onun nerede nasıl kullanılacağını bilmek gerekir. Kant bu nedenle akli üçe ayırır. İlki, tasarlamasıyla ve kavramasıyla etkin bir varlık olarak tanımladığı insanın bilinçte kurduğu bilgiyi kurmakla yetinmeyerek aynı zamanda bilmesine olanak tanıyan teorik akıldır. İkincisi, insan zihninin kaçınılmaz bir şekilde mutlaka gelip takılacağı “Bütün bilimlerin kraliçesi” olarak tanımladığı deneyimin ötesindeki alan olarak kabul görmüş metafiziğin işlerlik kazandığı salt akıldır. Üçüncüsü ve çalışmamızın asıl konusu olan ise istemenin nedenlerini belirleyen, ahlak alanının temellendirmesini yaptığı pratik akıldır.

Kant Pratik Aklın Eleştirisi adlı çalışmasının asıl amacının da pratik aklın var olduğunu ortaya koymak olduğunu söyler. Kant’a göre “Akıl, saf akıl olarak gerçekten pratik olduğunda gerek kendi gerek kavramların gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlar” (Kant, 2009b: 3). Pratik akıl, yapıp etmelerin gerçekliğini kanıtlarken aynı zamanda yapıp etmelerin kaynağını, içeriğini ve sınırlarını da belirler. Bunu yaparken de görüler dünyasında kendiliğinden bulunmayan, kendisini yalnızca istenç ve sorumluluk sahibi olmasıyla diğer varlıklardan ayırabilen ve istenç ve sorumluluk sahibi olmasından dolayı da özgür iradesiyle kendisine akıl ilkeleri koyabilen insanın çabasıyla oluşturabileceği bir dünyanın olanağını sağlar.

Nesnesi eylem olan pratik akıl; “Tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini doğal yeti buna yeterli olsa da olmasa da bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleri ile uğraşır” (Kant, 2009b: 16). Bunu yaparken de amacı; yalnızca öznenin kendi istemesi için geçerli olmayacak akıl sahibi her varlığın istemesi için geçerli olabilecek nesnel ve zorunlu pratik yasalara ulaşmaktır.

Kant’a göre; bir şeye zorunluluk atfediliyorsa bunun kaynağını akıldan başka yerde aramamak gerekir. Çünkü kendini bilme çağına erişmiş insanoğlu, iyinin ve kötünün ne olduğunu düşünmeye koyulduğu zaman bir karara varmak zorunluluğunu bütün şiddetiyle duymuştur. Bir insanın dürüst olması veya olmaması; adaletli ya da zalim olması bir ve aynı şey olamazdı ve bu muhasebeyi ancak akıl yapabilirdi. Açıktır ki olgu ve değer bir arada olduğu dünyada insana en iyi kılavuzluk yapacak şey ancak akli olabilirdi. Çünkü “(…) Herhangi bir amaç için olan bir alet yoktur ki aynı zamanda o amaca en uygunu ve en uyarlısı olmasın” (Kant, 2009a: 10).

Pratik akıl; insanlara dürüst olmak ya da olmamak, adaletli ya da zalim olmak arasında bir muhasebe yaptırırken bunu belirli ilkeler altında yapar. İnsanların eylemlerine kılavuzluk yapan pratik aklın ilk ilkesi, eylemlerin pratik bir nedene bağlanması gerekliliğidir. Çünkü pratik yasanın varlığının kabul edilebilmesi için ilk koşul eylemin pratik bir nedene bağlanmasıdır. Eyleme götüren istemelerin pratik bir nedene bağlanması onların öznel koşullardan-

maksimlerden ziyade nesnel yasalara bağlanması demektir. Kant için istemeyi belirlemeye yeterli tek bir neden olabilir o da; “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2009b: 35) ilkesidir.

İnsanların eylemlerine kılavuzluk yapan pratik aklın diğer bir ilkesi ise genellik-evrenselliştir. Pratik akıl, ahlak yasasını belirlerken onu deneySELLikten ve arzulama yetisinin içeriğinden başka bir deyişle içerikli pratik ilkelerden uzaklaştırarak genel geçer bir yasa olmasını sağlar. Ahlak yasası içerikli pratik ilkelerden arındırılmalıdır. Çünkü Kant için “Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer” (Kant, 2009b: 24). Bunlar temelini öznenin duyumlama yetisinde bulduğundan ahlakta aranan genelliği-evrenselliği veremezler.

Pratik akıl istemeyi temeli öznenin duyumlama yetisi olan haz ve acı gibi duyguları araya koymaksızın pratik bir yasayla dolaysız olarak belirler. Pratik akıl bunu yaparak ahlak yasasını rastlantısal olmaktan kurtarır. Aklın böylesi bir yasaya ulaşmak gibi bir amacının olmadığı eleştirisi yapılırsa buna verilecek cevap Kant için basittir. Kant’a göre; eğer aklın böylesi bir yasaya ulaşmak gibi bir amacı olmasaydı onun hayvanlardaki içgüdü ile aynı değerde olması gerekirdi. Böylesi bir durumda “Akıl, yalnızca doğanın insanı onun için daha yüksek bir amaç belirlemeksizin hayvanlar için belirlediği amaç için donatmak üzere kullandığı bir yol olurdu” (Kant, 2009b: 69). Kant’a göre ahlakın kaynağını akıl yerine haz ve acı gibi duygularda aramak istemenin nesnesini dolaylı olarak aramak olurdu ki bunun bir yöntem hatası olduğu açıktır.

İnsanların eylemlerine kılavuzluk yapan pratik aklın diğer bir ilkesi de zorunluluktur. Kant’a göre “Ahlak yasasının a priori olarak bilinmesi gerekli olan nesnel bir zorunluluğunun olması gerekir” (Kant, 2009b: 24). Çünkü “Ahlak yasası özüne bakıldığında her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için ahlaksal bir zorlamanın belirlemesidir” (Kant, 2009b: 90). Ahlak yasasındaki zorunluluk ilkesi pratik aklın diğer ilkelerini de içine alan bir ilkedir. Çünkü zorunluluk ilkesini ahlak yasasından çıkardığımızda geriye ne pratik yasanın önkoşulu olan istemenin nedeni ne de genel geçerliliği verecek olan evrensellik kalır. Genel olarak baktığımızda da insanların eylemlerine kılavuzluk yapan pratik aklın ilkelerinin iç içe olduğu ve birbirlerine hizmet ettikleri görülür.

Dolaysız olarak belirlediği istemesinin kaynaklık edeceği ahlak yasasının belirleyicisi olan pratik aklın nesneleri ise iyi ve kötüdür. Ahlaksal yargılara konu olan iyi ve kötü kavramları yalnızca pratik aklın nesneleri değil aynı zamanda pratik aklın temel ilkelerini koyduğu ölçütlerdir. Kant henüz işin başındayken iyi olanı pratik aklın yasalarına dayandırarak hoşagidenen ayırır. Çünkü ona göre ahlak yargılarının en temel ilkesi ancak akılda bulunabilir. Akıl bize iyi olanı; duyusalılık ise hoşagideni verir. Bu durumun sağlamasını ise hoşagidenin öznel zevke dayanması üzerinden yapar. Eğer söz konusu olan ahlaksal yargıysa nedenler nesnel

olmak zorundadır. Aksi durumda öznenin çeşitliliği oranında ahlak yasası varsayılmak zorunda kalınır. Böylesi bir durumda ahlaksallık genel geçer bir hoşnutluk ilişkisine hapsedilmiş olur. Oysa ahlaksallık eylemin kendisinde tüm pragmatik nedenler ve eylemlerden ayrıştırılarak kendisi için düşünülmelidir. Bizler her ne kadar eylemlerimizin pragmatik nedenlerini kendi irademiz ile özdeşleştirsek de onlar ne bizim ne de başkalarının iradesiyle uyum içindedir. Bu nedenle eylemlerimizi genel geçer kılacak kurallara ihtiyaç duyarız. Eylemlerimizin uyum içerisinde olacağı bu genel geçer kuralları verecek olan ise pratik akıldan başkası olamaz. Çünkü “Ahlak yasaları öznelere çeşitliliğine bakmaksızın özgür eylemlere dayanmalı ve genel geçer olmalıdır” (Kant, 2007: 37).

Ahlak yasasının pratik akla dayalı genel geçer yasalar olması gerektiği savı kendi tanımlamasındaki kavramlar açıklanarak da ortaya konabilir. Şöyle ki, olgusal bir durum söz konusu olduğunda pratik aklı işe koşmak kendi başına başka bir çabaya gerek kalmadan o durumu deneme ve yanılma ya da iç görü durumlarından ayırarak genel geçer bir zemine oturtmayı zorunlu kılar. Bu zorunluluk aynı zamanda hiçbir istisna kabul etmeyen, var olmuş var olan ve var olacak olan tüm insanlar için geçerli evrensel zorunluluktur. Söz konusu zorunluluk içerisindeki temel ölçüt ise insanın kendisi için amaç olmasıdır. Her koşul ve durumda istisnası kabul edilmeyen tek ölçüt ise insanın kendisidir.

İnsan doğasının kendi çıkarını gözetmeye yatkın olduğu ahlakın temel ilkelerini hem duygularda hem de akılda arayanların üzerinde uzlaştıkları bir noktadır. Bu nedenle de ahlak söz konusu olduğunda genel geçer yasalara ulaşmak konusunda insanın kendisinin ölçüt olması çeşitli eleştirilere neden olmuştur. Ancak bu eleştiriye getirenlerin gözden kaçırdıkları bir nokta vardır. Kant bu düğümü patolojik çıkarların karşısına ahlaksal çıkarları koyarak çözer. Ona göre insanın söz konusu olduğu her yerde bu tarz karşıtlıklar elbette vardır. Ancak birey olabilmiş insanın bu karşıtlıklarla akıl aracılığıyla baş edebilmesi gerekir. Kant felsefesinin sistematikliği burada bir kez daha açığa çıkar.

Kant henüz felsefesinin temelini oluştururken insanı bir yanıyla belirlenmiş bir varlık bir yanıyla da kendi kendisini belirleyebilme yetisi ile donatılmış özerk bir varlık olarak tanımlayarak bu tarz eleştirilere hem bir önlem almış hem de yanıt vermiş olur. İnsan yalnızca patolojik-belirlenmiş başka bir ifade ile duyusal yönüyle belirlenebiliyor olsaydı hayvandan farkının olmaması gerekirdi (*abritrium liberum*). Oysa insanın bundan daha fazlası (*abritrium liberum*) olduğu herkesçe kabul edilir. Kant’a göre; insan doğuştan getirdiği bu patolojik çıkarlarının kibrini akıl aracılığıyla kırar.

İnsan doğasının kendi çıkarını gözetmeye yatkın olmasından yola çıkılarak insanın eylemlerinin ardındaki gerçek niyetin de asla bilinmeyeceği ve dolayısıyla gerçek anlamda Kant’ın aradığı gibi her durum ve koşulda kişinin ahlak yasası uğruna eyleyişte bulunabileceği bir ahlak sisteminin olamayacağı eleştirisi ile de Kant’ın ahlak anlayışına karşı çıkmıştır. Kant’a

göre ise her ne kadar bizler ahlaksal yargıların temelini duyusal bir zeminde yattığını düşüsek de bu tarz bir yargının duyusal zeminden çıkarak bir bilgi sorunu olabilmesinin tek koşulu akıldır. Kant için ahlak yasasının en son temeli insanın ayırttırılmamış doğasında olamaz. Kaldı ki maksimlerin kaynaklık ettiği eyleyşlerin karşısına konan pratik yasa elbette tam bir kesinliğe ulaşamaz. Ancak açıktır ki eğer ahlak söz konusu olduğunda amaç kaygan bir zeminde duran inançlardan sağlam bir zemine oturtulan bilgiye ulaşmaksa bunun en sağlam yolu elbette akıldır.

Buradan Kant'taki ahlaklılığın kendi çıkarını gözetmemekten kişinin kendisini ötelemesinden bahsettiği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü Kant için kişinin kendi durumundan memnun olması ahlaklılığın birinci koşuludur. Ona göre; insan kaygı ve doyurulmamış gereksinimler altında pratik yasaları çiğnemeye daha yatkındır. Oysa insanın kendisi olmasa da insanlık yine kutsal olan ahlak yasası için her zaman kutsaldır.

Ahlak bizleri kişilere karşı değil kişilere karşı davranışlarımız açısından sorumlu tutar. Eylemi ahlaklı ya da ahlaklı olmayan yapan eylemin kendisi değil eylemin ardındaki zihniyet bir başka deyişle niyettir. Kant için ahlak, pratik akıl ve tutkular arasındaki mücadeledir. Eylemin genel amacından ziyade biçimini veren pratik akıl tam da bu nedenle tutkular ile girdiği mücadelede galip gelmelidir. "Ahlaklılık ilkesi içsel anlıktır onu katışıksız, saf pratik akıl aracılığıyla eylemin kendisinde aramak gerekir. Ahlaklılık genel geçer özgür irade yasasıyla eylemlerin uyumu, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir. Eylemlerimizdeki ahlaksal olarak nitelendirdiğimiz her şey belli kuralları izler" (Kant, 2007: 38). Pratik akıl belli olan kurallar dizgesine araya başka araçlar almadan ulaşır.

Akıl, nesneleri bakımından istemeye ve bütün gereksinimlerimizin karşılanmasına ilişkin emin bir şekilde rehberlik etmeye yeterince uygun olmadığından ki bu amaca yaratılıştan gelen doğal içgüdü çok daha emin bir biçimde götürürdü, ama yine de istemeyi etkilemesi gereken pratik bir yeti olarak bizlere verilmiş olduğundan, doğa yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre aklın hakiki belirlenimi başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi istemeyi ortaya çıkarmak olmalıdır (Kant, 2009a: 11).

Çünkü "Pratik akıl söz konusu olduğunda ilkelerden başlanarak kavramlara gidilir. (...) Konu ise istemedir ve bu, akli nesnelerle ilgisinde değil istemeyle ilgisinde ele almamızı gerektirir" (Kant, 2009b: 17).

4.2.2. Ahlak Yasası

Saf pratik aklın temel yasası olan ahlak yasası "Kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımızda kendisini bize ilk gösteren doğrudan doğruya bilincine vardığımız" (Kant, 2009b: 34) ve "Duyusal bir doğa olarak, akıl sahibi varlıklarla ilgili olduğundan, duyular

dünyasına bu dünyanın işleyişini bozmaksızın bir akıl dünyasının biçimini yani duyularüstü bir doğa biçimini veren” (Kant, 2009b: 49) şeydir.

Ahlak yasası kendisini bize doğrudan doğruya aracısız olarak açar. Çünkü “Teorik aklın bütün ideleri içinde doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek ide” (Kant, 2009b: 4) olan özgürlüğe dayanır. Özgürlük yetisi kabul edilmeksizin ahlak yasasına ulaşamaz. “Haklı çıkarılmak için nedenler gerektirmeyen ahlak yasası özgürlüğün yalnız olanağını değil onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar” (Kant, 2009b: 54).

Ahlak yasasının özgürlüğe dayanıyor olması onun koşulsuz olduğunun en güçlü ispatıdır. Ahlak yasası koşulsuz olduğundan kendisini en sıradan anlama yetisi dâhil herkese açar. Böylece ahlak yasasına uygun eyleyişte bulunmak herkesin imkânı dâhilinde olur. Ahlak yasasının kendisini herkese açıyor olması eğilimlerle uyumlu olduğu ve onlarla çatışmadığı anlamına gelmez aksine ahlak yasasının buyurtuları eğilimlerle çatışma içerisindedir. Herkes büyük bir isteklilik ve hevesle ona uymayı istemeyebilir. Ahlak yasasının buyurtuları eğilimlerle çatışma içerisinde olmasına rağmen ona uymayı sağlayan şey yasaya saygıdır.

Yasaya saygı ahlak yasasını ilgi nesnesi olmaktan çıkaran şeydir. Kant’ın eylemin ödevden dolayı yapılması durumu üzerinden şekillendirdiği ahlak yasasına saygı aynı zamanda kişiyi hem kendi hem de başkalarının gözünde değerli-saygın yapan da şeydir. Aynı zamanda ahlak yasası ile yalnızca kişinin kendisi değil kişinin karşısındaki de değerli olur. “Kendini beğenmişliği saf pratik akıl yerle bir eder. Çünkü kendine değer vermenin ahlak yasasına uygunluktan önce gelen bütün istemleri önemsiz ve geçersizdir. Bu yasaya uygun bir niyetin sağlamlığı kişinin her türlü değerinin ilk koşuludur ve bu koşulun karşısında her türlü kibir yanlış ve yasaya aykırıdır” (Kant, 2009b: 81). Kant’a göre ahlak duygusu olarak nitelendirmeyi hak eden tek duygu da ahlak yasasıdır.

Ahlak yasası koşulsuz olmasıyla ahlakın dayandığı istemeyi nesnel bir zemine taşıyarak genel bir doğa yasası halini alır ve bu durum ahlaki doğruyu herkes için zorunlu kılar. Ahlak yasasının zorunlu kıldığı şey en yüksek iyidir. En yüksek iyi istemeyi belirleme nedeni değildir. “En yüksek iyi hem saf istemenin nesnesi hem de kavramıdır. Onun pratik aklımız yoluyla olanak kazanan varoluşunun tasarımı aynı zamanda saf istemeyi belirleyen nedendir. Çünkü bu durumda başka bir nesne değil gerçekten de bu kavramın içine önceden kapsanmış ve onunla birlikte düşünülmüş olan ahlak yasası özerklik ilkesine göre istemeyi belirler” (Kant, 2009b: 120).

“Ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetim ile teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz. Dolayısıyla da ondan zorunluluk kesinlik beklemekten vazgeçilse bile o hiçbir deneyle doğrulanamaz böylece de a posteriori

olarak kanıtlanamaz ama yine de sapasağlam ayakta durur” (Kant, 2009b: 53). Ahlak yasasının koşulsuz ve zorunlu oluşu aynı zamanda ahlak yasasının değerini de belirleyen şeydir.

Ahlak yasasının kavramları olarak iyi ve kötü için ise Kant “Ahlak yasasının temeline konması gereken iyi ve kötü kavramının ahlak yasasından önce değil ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanması gerekir” (Kant, 2009b: 70) der. “Eylemlerin ahlaksal olarak iyi ya da kötü olduğunu belirleyen kural ise “Tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor” (Kant, 2009b: 77) kuralıdır. Bu aynı zamanda ahlak yasasının “Öyle eyle ki senin istemenin maksimi hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2009b: 35) ilkesidir de.

Ahlak yasasının bilincine nasıl ulaştığımız sorusuna ise Kant “Tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz” (Kant, 2009b: 34) şeklinde açıklık getirir. “Bu temel yasanın bilincine aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılmaz ve kendisini ne saf ne de deneysel herhangi bir görüşe dayanmayan sentetik a priori bir önerme olarak bize kabul ettirir” (Kant, 2009b: 36). Başka bir deyişle ahlak yasası aklın bir olgusu olarak “Deneysel bir olgu değil saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak ortaya koyan tek olgusudur” (Kant, 2009b: 36).

4.2.3. İsteme

Geliştirilen akıl, doğadaki amacının en yüksek pratik belirlenimini “Eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer her şeyin koşulunu oluşturan” (Kant, 2009a: 12) aynı zamanda tüm ahlakın özü olan iyi istemede görür. Bu nedenle “Akıllı nesnelerle ilgisinde değil istemeyle ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde ele almamız gerekir” (Kant, 2009b: 17). “Kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi varoluşuna da bakınca kendisini yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür. Bu varoluşunda da istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur” (Kant, 2009b: 107).

Aklı istemeyle ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde ele aldığımızda ahlak yasasını tüm rastlantısal durumlardan dolayısıyla deneysel koşullardan arındırmış ve istemeyi doğru pratik bir yasa haline getirmiş oluruz. İstemenin pratik bir yasa haline gelmesi, istemenin kendisini içeriksel tüm nedenlerden arındırmış olduğu ve kendi belirlenme nedenini yalnızca yasaya saygıda bulduğu anlamına gelir. İsteme tüm içeriksel nedenlerden arınmış olmalıdır çünkü

içeriksel nedenler ahlaksal öznenin kendi öznel pratik ilkelerini verir. Kişinin kendi öznel pratik ilkeleri de hiçbir zaman genel yasalar olarak düşünülemezler.

İstememin pratik bir yasaya bağlı olduğunu söylediğim anda eğilimimi genel pratik bir yasa olmaya uygun bir belirlenme nedeni olarak öne süremem. Çünkü bu, genel bir yasa olarak konmaya uygun olmaktan o kadar uzaktır ki genel bir yasa biçimine koyulduğunda kendi kendisini ortadan kaldıracaktır” (Kant, 2009b: 31). Eğilimler genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendisini ortadan kaldırır çünkü “Deneyisel belirleme nedenleri herhangi bir dış genel yasa koymaya uygun olmadıkları gibi bir iç yasa koymaya da uygun değildirler. Çünkü her bir insan kendi öznesini ama başka biri de yine kendi öznesini eğiliminin temeline koyar (Kant, 2009b: 32).

Pratik akıl ahlaklılıkta aradığı tüm koşulların-ilkelerin mutlak olarak var olmasını ister ve isteme tüm koşulları sağlayan ilk koşuldur. İsteme ahlak yasasının aradığı koşulsuzluk, zorunluluk ve evrensellik ilkelerini veren şeydir. Şöyle ki; istemeyi eylemlerden ayırttığımızda nesnel bakımdan zorunlu olmasını beklediğimiz ahlaki eylemler, öznel olarak rastlantısal olur. Böyle bir istemenin yasalara uygun belirlenmesi ise ancak zorlamadır. Oysa isteme bütün eylemlerde kendisi bir yasadır. Bir eyleme iyi niteliğini kazandıran aynı zamanda insanı saygıya layık kılan iyi istemedir. “İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil yalnızca isteme olarak yani kendi başına iyidir” (Kant, 2009a: 9). İyi olarak nitelendirdiğimiz her şey aynı zamanda karşıtı kötü için de kullanılabilir bu durumun tek istisnası ise iyi istemedir çünkü o kendi başına iyi ve değerli olandır.

İyi isteme değerini yararlılık ya da verimsizlikte, amacını gerçekleştirip gerçekleştirilmemesinde değil yalnızca kendisinde taşır. Çünkü “Ahlaksal eylem değerini onunla ulaşılabilecek amaçta değil onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur. (...) Eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar, istememizin amaçları ve güdülerini olarak eylemin etkileri eylemin kendisine koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz. Bu değer ancak istemenin ilkesinde bulunabilir” (Kant, 2009a: 15).

Her değerün üstünde aynı zamanda istemenin değerini belirleyecek olan bu ilkenin ondan beklenen etkiyi dikkate almadan kayıtsız şartsız iyi olması gerekir. Bunu belirlemek için sorulacak soru taktır: “Kendi maksiminin de genel bir yasa olmasını isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğin yerde o reddedilecek bir maksimdir. Hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil; olanaklı bir genel yasamada ilke olarak yer almaya uygun olmadığından” (Kant, 2009a: 19).

Reddedilemeyecek yasa ise akıl sahibi her varlığın tutkularından arınmış istemesine kaynaklık edecek ve aynı zamanda kesin bir buyruk olan ilkedir. “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 2009a: 38). Genel bir yasa

olarak kayıtsız şartsız iyi isteme kendisini her zaman bu maksimde açar. Bununla söylenmek istenen yasanın bir genellik olduğu ve içerik olmadığıdır.

Yasayı içerik olarak görmek, istemenin ilkesinin örnekler aracılığıyla yani deneysel olarak bulunabileceğini söylemeye eşdeğerdir. Bu kabul aynı zamanda bizi istemenin öznel ilkesi maksime götüren ve ahlak söz konusu olduğunda aradığımız nesnel pratik yasayı dışarda bırakan ‘Her şey olduğu şekli ile iyidir’ demektir de. Her şey olduğu şekli ile iyi ise o halde olması gereken duruma yönelip taleplerde bulunmak anlamsızdır. Çünkü bu ilkede eyleyişleri harekete geçiren her zaman için sevgili bendir. Eylem, başka bir şey için kişi aracılığıyla koşullu olarak iyidir. Aynı zamanda her içerik bir buyruktur (*imperative*) ve her buyruk ya hipotetik* ya da kategoriktir.** Buyruğun hipotetik ya da kategorik olması demek buyrukların koşullu olması ve istemeyi arzu nesnesi yaparak yalnızca isteme olarak görmemek demektir.

Buyruk, benim aracılığım ile olanaklı hangi eylemin iyi olacağını söyler. Pratik yasa ise “Arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?” (Kant, 2009b: 22) sorularından bağımsız “Eylemin içeriğiyle ve onu ortaya çıkaran sonuçla ilgili değil; biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir ve bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne isterse olsun olabilir. Bu buyruğa ahlaklılık buyruğu denebilir” (Kant, 2009a: 33). Buyrukların taşıdıkları zorunluluklar öznel koşullara; yasaların taşıdıkları zorunluluklar ise nesnel koşullara bağlıdır. Buyruk bir şeyin yapılması ya da yapılmamasının sonucuyla; pratik yasa ise bir şeyin yapılması ya da yapılmamasının nesnel nedenleri ile ilgilidir.

İsteme, kendiliğinden yasa ile uygunluk içerisindedir. İsteme için ‘gerek’ demeye gerek yoktur. İçinde yaşadığımız duyuşal dünyanın bir adım ötesine gitmemize olanak tanıyan ahlak; bizim en yüksek iyiyi gerçekleştirmemiz için çaba harcamamızı ister. Bunun olanağını sağlayan, eyleme iyi niteliğini kazandıran aynı zamanda ahlak söz konusu olduğunda ulaşılmak istenen varsayımlı buyruumlardan kesin buyrumlara ulaşabilmek amacını gerçekleştirecek olan yalnızca iyi istemedir. İyi isteme kesindir, koşulları dışarıda bırakır ve bu yüzden yasaların dayandığı ilkedir.

İyi istemenin olanağını ise Kant şu şekilde açıklar: “Bu durum özel bir açıklama istemez. Amacı isteyen; bunun için elinde olan aynı zamanda onsuz olunamayacak kadar zorunlu olan aracı da aklın eylemini karar verici bir şekilde etkilediği ölçüde ister. Bu önerme istemeyle ilgisinde analitiktir. Çünkü benim etkim olarak bir nesneyi istemenin içinde eylemde bulunan bir neden olarak benim nedenselliğim yani araçların kullanılması düşünülmüştür bile, buyruk da bu amaç için zorunlu eylem kavramını bu amacı isteme kavramının kendisinden çıkarır” (Kant, 2009a: 34).

*İnsanın ulaşmak istediği ya da isteyebileceği amaç için istemesidir.

**İnsanın bir eylemi kendisi için başka bir amaçla ilgili olarak istemesidir.

Ancak şu da belirtilmelidir ki; istemedeki yararlılık ya da verimsizlik, amacını gerçekleştirip gerçekleştirilmeme ve değerini belirlemede olmasa da henüz onu yeterince tanımayanların dikkatini çekmede etkili olabilir. İstemenin değeri öylesine açıktır ki kendisini en sıradan akla bile açar. Açıktır ki ne sıradan akıl ne de sıradan olmayan akıl nesneleri bakımından istemeyi tam ve eksiksiz bir şekilde belirleyemez. Bu nedenle “Eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer her şeyin koşulunu oluşturan istemeyi geliştirmek için istemeyi de içeren ödev” (Kant, 2009a: 12) kavramı irdelenmelidir.

4.2.4. Ödev

Kant, felsefesine sınırlar çizerek hem felsefesine hem de insana geniş bir hareket alanı açar. Kant için sınırlandırmalar engelden ziyade hareket özgürlüğü sağlar. Bu anlayışını iyi isteme kavramına bazı öznel kısıtlamalar ve engeller getiren ancak görünüşteki bu kısıtlama ve engel açıldığında iyi istemeyi daha sağlam bir zemine taşıyacak olan ödev (*Pflicht*) kavramında da örnekler.

“Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant, 2009a: 15). Kant için ödev, pratik aklın zorunluluk ilkesini karşılayan şeydir. Böylece ödev kavramıyla ahlaklılık doğrudan doğruya eğilimlerden arınmış hale gelir. Kant’ın ahlak anlayışında iyi istemenin zorunlu kıldığı ödev, kişiyi deneysel şartlarından arındırarak tabiat mekanizmasının üstüne çıkarır. Çünkü ödev kavramı eylemi deneysel, koşullu ve rastlantısal içeriklerden arındırarak eyleme ahlaksal içerik kazandırır.

Ödev bir yandan yasaya uygun eylemde bulunmanın diğer taraftan da başkalarının sıkıntılarına karşı duyarsızlığın aşılması gerektiğinin zorunluluğunu verir. Bununla söylenmek istenen açıktır; bireyin ahlaksal sorumluluğu yalnızca eylemin öznesi olduğu durumlar ile sınırlı değildir. Birey hem kendi yaptıklarından hem de kendisi dışında da olsa herhangi bir durumda iyilik yapma olanağı elindeyken hangi tarafta durduğundan sorumludur. Doğa, iyilik yapma ya da başkasının acısını azaltma olanağı elindeyken yapmamaktan yana tavır alabilecek türden bir insanı yaratmış olabilir. Böyle olsa bile bu tarz bir insan iyilikli bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha yüksek bir değer vermesini sağlayacak bir kaynak kendinde bulabilir ki bu kaynak ödevden başkası değildir. “Eğilim olarak sevgi buyurulamaz ama ödevden dolayı iyilik yapmak tutkusal sevgi değil pratik sevgidir. Bir sevgi ki duyusun bağımlılığında değil istemede insanın içini eriten duygudaşıklıkta değil eylemin ilkelerinde bulunur” (Kant, 2009a: 15).

İstence uygulanan ‘iyi’ teriminin anlam kazandığı ve Kant için ahlaksal bilincin en önemli özelliği olan ödev, ahlaksal her eyleme kaynaklık eder. Ancak bu noktada Kant ödevler ile uyum içinde olan eylemler ve ödev uğruna yapılan eylemler ayırımına giderek yalnızca ödev uğruna yapılan eylemleri ahlaksal değer taşıyan eylemler olarak nitelendirir. Kant’ın ahlaksal eylemini

dayandırdığı ödev anlayışı kişinin kendisi ile girdiği savaşta kendisinin üstesinden gelmesi olarak betimlenebilir. Ödev, yasa için saygıdan davranma zorunluluğudur.

Bir eylem nedenini yasaya saygıdan alıyorsa ödevden dolayı yapılıyordur. Eylemlerde asıl sorgulanması gereken ödevde uygunluktan ziyade; o eylemin ödevden dolayı mı yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı yapıldığıdır? Bu sorunun öncelikli olmasının nedeni eylemlerin görünüşünün aldatıcı olabileceğidir. Ödevde aykırı olan eylemler zaten bu tarz bir sorgulamaya gerek duymadan kendiliğinden dışarıda kalır. Ödevde uygun olmasına rağmen eyleme iten nedenin eğilimlere dayandığı eylemlerin de çok fazla itiraza mahal vermeden dışarıda kaldığı açıktır. Ancak ödevde uygun üstelik ödevden dolayı yapılmış olduğu halde kuşkulu olabilecek bazı durumlar da olabilir. Kant bu durumu açıklayabilmek adına deneyimsiz müşterinin bakkaldan yaptığı alışverişi örnekler. Bu davranış şeklinin altında: “Benim için yap ben de senin için yapayım”, “Göze göz dişe diş”, “Kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez” mantığı yatmaktadır. Bu mantıktaki kişi, amaca yönelik araçsal ilişkiler kurarak kendi çıkarları için uygun olan kurallara uyar. Böyle bir kişi hoşlandığı sonuçları veren tüm şeyleri iyi olarak gördüğünden onun için doğru, bireyin temel ihtiyaçlarını karşılaması ölçüsünde anlamlıdır. Tıpkı bakkalın deneyimsiz müşterisi ile yaptığı ‘doğru’ alışveriş gibi.

Kant ahlaki eylem söz konusu olduğunda eylemin ödevde uygun olmasının yanında ödevden dolayı yapılmış olması gerekliliğine vurgu yapar. Kant’a göre ancak böylesi bir durumda eylem ahlaksal içeriğe sahip olur. Kant için aksi durumlarda eylem ödevde uygun dahi olsa ödevden dolayı yapılmadığı için herhangi bir ahlaki değer taşımayan başka eğilimlerle aynı düzeydedir. “Yapmayı düşündüğüm eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil sırf bir etkisidir. (...) İstememle hiçbir zaman etki olarak değil sırf neden olarak ilgili olan eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan ancak yasaya saygı olabilir” (Kant, 2009a: 16). Ahlaki değeri etkilerde aramak insan için evrensel olan yasaların karşısında olan göreliliği aramaktır. Bu durum ise ahlaki değeri her bir tek duruma başka bir deyişle örneklemelere indirgemektir.

Bu konuyu daha açık hale getirebilmek için en iyi örneklerden biri Dostoyevski’nin Suç ve Ceza romanındaki Raskolnikov olacaktır. Raskolnikov maddi nedenlerle üniversite eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalır ve iş bulamadığı için çeşitli kişilere çok fazla borçlanır. Yaşadığı sıkıntılı dönemleri vaktinin çoğunu hayal kurmaya ayırarak aşmaya çalışan Raskolnikov, kendisinin de borçlu olduğu tefeci Ivanovna’yı öldürmeyi düşünür. Bu düşüncesinden dolayı kendisiyle girdiği iç hesaplaşmalarda kendisinden nefret eder. Raskolnikov bir süre sonra zihninde ‘birini öldürmek’ ve ‘İnsanların kötü durumlarından yararlanarak haksız kazanç elde eden üstelik kendi kardeşine dahi kötü davranan yaşlı bir kadını öldürmek’ arasında bir ayrım yapar. Zihninde yaptığı bu ayırmada ihtiyar kadını öldürmenin birini öldürmeye eşdeğer olmadığına çünkü o kadını öldürmenin binlerce kişiyi mutlu edecek yüce bir görev olduğuna

kendisini inandırır. Kendisince bulduğu haklı nedenlerle yaşlı kadını ve istemeyerek de olsa bu duruma tanıklık eden yaşlı kadının kardeşini de öldürür. Daha sonra çektiği vicdan azabından her ne kadar 'Ben bir insanı değil bir ilkeyi öldürdüm.' diyerek kaçmaya çalışsa da başarılı olamaz ve suçunu itiraf eder.

İrdelendiğinde alt metinde Raskolnikov'un amacının 'yüce bir görevi' yerine getirmek değil borçlarından kurtulmak olduğu görülür. O sadece yaptığı şeye hafifletici mazeretler bulma çabasına girmiştir. Raskolnikov'un kendi iç muhasebesinde ileri sürdükleri amacıyla bunu yapmış olduğu kabul edilse dahi sonuç değişmezdi. Çünkü o evrensel temelde 'yanlış' olarak nitelendirilen 'insan öldürmek' eyleminin gerçekleştiricisi olmuştur.

Ahlak alanında Raskolnikov'un yaşadığı türden bir iyi-kötü çatışmasına girerek ahlaki değerlendirmeleri ilke ve yasaların dışında örneklendirmelere sığdırma çabası ahlaki, sistemli bir düşünme biçimi olmaktan çıkarır. Akıllara ahlak sistemli bir düşünme biçimi olmak zorunda mıdır? Sorusu elbette gelebilir. Kant'a göre bu sorunun cevabı açıktır. Ahlak sistemi insanın olanak olarak kendini gerçekleştirme biçiminin somutlaştığı bir düşünme biçimidir. Bu koşul ahlaki a priori, evrensel ve zorunlu yapar. Ahlak; a priori, evrensel ve zorunludur ve a priori, evrensel ve zorunlu olduğu için de temelinde iyi isteme olmalıdır. İyi istemenin anlamlı olabilmesi için ise istemenin ödev kavramına dayanması gereklidir.

Ahlaklılığı ödev buyruğu altında düşünmek tamamen ussaldır. Çünkü ilk olarak herkes eğer ahlaklılık yasaları eğilimleri ile çatışma içerisinde ise onun yönergelerine boyun eğmeyi istemez. Bu nedenle ahlak yasalarına nasıl boyun eğileceği konusunda aklın ışık tuttuğu ödevin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Kant bu durumu şu şekilde açıklar:

Ey ödev! Sen hoş giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan yalnızca boyun eğmeyi isteyen istemeyi harekete geçirmek için insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan ama yine her zaman sözün dinlenmese bile istense de istenmese de kendine saygı uyandıran gizlice ona karşı etkide bulunsalar da önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan ey yüce büyük ad! Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökenleri nerededir? (Kant, 2009b: 95). Bu tamamen duyusal olanı aşmaktır.

4.2.5. Özgürlük

Kant'a göre; tanımlayamayacağımız ancak neliğine dair şeyler söyleyebileceğimiz özgürlük, teorik felsefeyi aşarak pratik felsefeye ulaşmanın yoludur. Kant felsefesinde özgürlük, farklı yapılarda olan a priori ve a posteriori kavramlarını bağlayan şema ile aynı işlevdedir. Nasıl ki şema kavramlar ile duyu verisi arasındaki ilişkide köprü konumundadır özgürlük de

birbirinden farklı olan teorik ve pratik felsefeyi birbirine bağlayarak bir yandan öznenin değerinin temelini oluşturur diğer yandan da özne ile yüklem arasındaki bağlantıyı kurar.

Özgürlük, özne ile yüklem arasındaki bağlantıyı öznenin yaptıkları ve yapmadıklarında aklını kullanmasına olanak sağlayarak kurar. Aklını kullanabilme cesaretine sahip ve kişi olabilmiş insan için geçerli olan özgürlük kavramı ilk olarak kişinin davranışlarını düzenleyerek her bir benin öteki karşısında yüklendiği sorumlulukta ortaya çıkar. Daha sonra ise ödevlerin kurallarını sonuç olarak da bu kuralların ölçütlerini belirleyen törellikte ortaya çıkar. Böylece konu alanı yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleşebilecek olanlar olan ahlak için özgürlük zorunlu olur.

Özgürlük zorunludur çünkü yalnızca onun aracılığıyla saf akıl tüm koşullar ve deneyellikten bağımsız bir şekilde pratik olabilir. Çünkü özgürlük, ahlak yasasının nedensellik yasasından ayrı düşünülmesini sağlar. Özgürlüğün bilgisine ne bilinçle ne de deneyle ulaşılabilir. “Özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş de değildir” (Kant, 2009b: 36). “Özgürlük kavramını bize ilk olarak ahlaklılık keşfettirir. (...). Ahlak yasası pratik akılla birlikte işe karışarak özgürlük kavramını bize zorla getirir” (Kant, 2009b: 33).

Özgürlüğün olmadığı durumda ahlaksal yasadan hiçbir şekilde bahsedilemez.* Her ne kadar özgürlük dolaysızca bilinemediği için ahlaksallıktaki bilgimizin temeli olamasa da koşulsuz ahlak yasasından ayırtılamaz. Ahlak yasasının bilgi yetisi aracılığıyla doğa nesnelere uygulanması için anlama yetisinden başka bir yetinin olmadığı açıktır ve bu yetinin olanağı tüm eğilimlerin kırılması ile olanaklı olan özgür istençtedir.

Kant’ın burada bahsettiği özgürlüğün ahlaksal özgürlük olduğu unutulmamalıdır. Kant, bizim günlük kullanımda üzerine durup düşünmeden ve eylemde bulunduğumuz zamanda anlamlı olduğunu varsaydığımız ve adına da özgürlük dediğimiz şeye nedensellik diyerek ahlaksal özgürlüğü ondan ayırır. “Her an muhakkak hep kendi gücümün dışında olan bir şeyle eylemde bulunmaya belirlenmiş olma zorunluluğu altındayım ve daha önce belirlenmiş bir düzene göre hep sürdürdüğüm hiçbir zaman kendim başlatmadığım a parte priori sonsuz olaylar dizisi kesintisiz bir doğa zinciri olurdu dolayısıyla nedenselliğim hiçbir zaman özgürlük olmazdı” (Kant, 2009b: 104). Kant bunu söyleyerek insanı özgür sayma koşulunu doğa zorunluluğundan ayrı konumlandırmasının gerekçesini de net bir şekilde ifade etmiş olur.**

*Özgürlüğün olanağı problemi Kant felsefesi ve Duyguların karşıt anlayışlarla vurguladıkları önemli bir konudur. Çalışmamızın bu bölümünde Kant’ın özgürlük anlayışını genel itibari ile anlatmaya çalışarak üçüncü bölümde çalışmamız itibari ile önemli bir konu olan bu karşıtlığı ayrıntılı bir inceleme ile sunmaya çalışacağız.

**Kant’ın nedensellik ve zorunluluk arasında yapmış olduğu bu ayrım Spinoza’nın zorunluluk ve nedensellik arasında yapmış olduğu ayrıma çok benzer olmasına rağmen Kant’ın bu konuda Spinoza’nın adını anmamaya özen göstermiş olması ilgi çekicidir. Spinoza’nın tüm çabası özgürlük ve istenç arasındaki bağı kırmaktır. Spinoza’ya göre istenç özgür değildir ama yine de insana bu yüklenecekse o ancak zorunlu bir neden olarak düşünülebilir. Spinoza için istenç özgür neden olarak adlandırılmaz çünkü istenç hangi türde

Kant için doğadaki nedenselliğin getirdiği zorunluluk özgürlükle bağdaştırılamayacağı gibi aynı zamanda çelişiktir. Çünkü bu zorunlulukta her eylem kendisini önceleyen diğer eyleme bağlıdır. Bu dizideki zorunluluk sonsuz bir döngü oluşturarak kişinin kontrolünden çıkar. Benim belirleyemediğim sonsuz olaylar dizisinde ben ve benim özgürlüğümün anlamlı olamayacağı açıktır. Kişinin yaptığı eylemi ahlaki açıdan değerlendirebilmek için kişinin eyleminden sorumlu tutulabilmesinin koşulu olarak özgür olması gerekir. Oysa doğal nedenselliğin getirdiği zorunlulukta ortaya çıkan durum önceki zamanın belirleme nedenlerinden çıkan nedenselliğin zorunluluğudur. Kişinin bu durumda yapıp etmelerinde doğal olarak bir sorumluluğu yoktur.

A priori olarak pratik olan bir özgürlük olmadığı sürece ahlak yasası ve bu yasaya göre hesap verme olanaklı olamaz. “Ahlaki özgürlük anlamındaki özgürlük; insanın ihtiyaç ve dürtülere bağımlı ama bütünüyle bunlarla belirlenmemiş bir duyu varlığı olarak kendisine kurallar koyması ve özgür olduğu için bu özgürlüğün korunması adına kendi koyduğu kurallara uyması demektir. Çünkü ancak bu özgürlüğün kurallarına kendini bağlı kıldığında kuralların bağlayıcılığı ve böylelikle de ahlak oluşur. Kuralsız özgürlük insani olmayan bir özgürlüktür” (Pieper, 1994: 35).

Doğadaki nedensellik ile doğa yasasına; özgürlük olarak nedensellik ile ahlak yasasına ulaşılır. Üstelik özgürlük olarak nedensellik nesnel bir nedensellik ilkesidir. Ahlak yasasına götüren nesnel nedensellik olarak özgürlük belirlenim zeminini ancak akılda bulabilir. “Koşullu ve duyusal olan için koşulsuz ve anlaşılır olanı kendi dışımıza çıkmaksızın bulabilmemizi sağlayan şey yalnızca özgürlüktür. Çünkü en yüksek ve koşulsuz olarak ahlaksal yasa yoluyla kendisini ve bu yasanın bilincinde olan varlığı saf anlık dünyasına ait olarak bilen daha da önemlisi böyle bir şey olarak etkin olabilme yolunun belirlenimi ile birlikte bilen bizim usumuzun kendisidir” (Kant, 2007: 135). Bu durum bizlere aynı zamanda ahlak söz konusu olduğunda neden aklın etkin rol oynadığının cevabını da verir.*

Ahlaksal özgürlük belli durumlarda yaptıklarımızı ve yapmadıklarımızı etkilemese de yaptıklarımızın ve yapmadıklarımızın şekillendiricisi olan istek yetimizi belirler. O, istek yetimizi belirlerken bütün koşullardan bağımsızdır. “Aslında ahlak yasası istencin yasası olduğu zaman istenç kendisini her nedeni önceleyen bir nedene bağlayarak duyarlılığın doğal koşullarından tamamen bağımsızlaştırmış olur. İnsan istencinin bu belirlenimini inceleyen

olursa olsun başka bir neden (Tanrı) tarafından belirlenmiş bir kiptir. Kant da tıpkı Spinoza gibi “İstenç de tıpkı zihin gibi düşüncenin bir tavrından ibarettir ve bundan dolayı her istek ancak başka bir gerektirilmiş nedenle var olabilir. Hiçbir zaman istençle ya da istencin kendini uyarladığı şeyle özgür olunmaz öyle ya da özünden doğanla özgür olunur.” (Kant, 2007: 63) der. Kant ve Spinoza; özgürlük ve doğanın her birinin kendi alanında düşünülmesi gerektiği ancak bu şartlarda ikisinin çatışma içerisinde olmayacağı konusunda hemfikirdir. Öyle ki; bunlar hiçbir çatışma olmaksızın aynı eylemlerde yer alabilirler. Onlar için doğadaki nedensellik ve özgürlük çelişik değildir ancak aynı şey de değildir.

**Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki; özgürlük kavramına götüren pratik akıl da olsa özgürlüğün pratik akla ait olması onun pratik akılda içerilmesi anlamına gelmez.*

hiçbir şey yoktur. Ahlak yasası özüne bakıldığında özgürlük aracılığıyla olan bir nedensellik yasası olarak varoluşumuzun yasasıdır ve bu durum başka bir deyişle özgürlük kavramıyla yasa koymadır” (Deleuze, 1995: 70). “İstemenin özerkliği bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir” (Kant, 2009b: 38). Bu ilke her türlü arzu nesnesinden bağımsız ancak yine de istek yetimizin belirleyicisi olarak kişisel tercihlerimizin hem yasa koyucu hem de koymuş olduğu yasalara uyma zorunluluğu taşıyan insan tarafından genel bir yasa olarak belirlenmesidir.

Kant, özgürlüğü belirlenimciliğin karşısına koyarak ancak özgürlük aracılığıyla nesnel ilkelere ulaşılabilceği vurgusunu yapar. Ona göre; bu nesnel ilkeler bir bilim olarak ahlakın evrensel yasalarını verir. Hedeflenen evrensel yasalar da bilinçsiz güdülerin karşıtı olan bilinçli yönelimlere götürür. Özgürlüğün temelini oluşturduğu bu zincir, eğilimin karşısına usu koyarak varsayımlı buyrumlar yerine amaç olan kesin buyrumlara ulaşılmasını sağlar. Böylece özgürlükten başlanarak ahlaka götürecekt olan özerkliğe ulaşılmış olur.

5. DUYGUCULUK VE AKILCILIK KARŞITLIĞI

5.1. Kant'ın Duyguculuk Eleştirisi

Ahlakın kaynağı konusunda duygucu anlayışa sahip düşünürler ile akılcı anlayışa sahip düşünürleri aslında karşı karşıya getiren şey resmin en büyük parçası olan insan doğasıdır. Özele inildiğinde esasında ahlakın kaynağı tartışması insanın doğası üzerine bir tartışmadır.

Kant'ın duyguculara eleştirisi henüz işin başındayken insan doğası anlayışından başlar. Shaftesbury ve Hutcheson gibi duygucular insanın doğal olarak bencillığe yatkın olduğunu ret ederek insanın özünde iyi olduğunu söylerler. Onlara göre; bizler tıpkı fiziksel gelişimimiz gibi ahlaki bakımdan da iyilik ve cömertlik duygularına sahip olacak şekilde büyürüz. Bu nedenle her ne kadar insan düşünen kusurlu hayvan olsa da ondaki yeteneklerin yaradılışı evren ya da tüm olası dünyaların en iyisi için en büyük güzellik ve buyruğu sergilemeye uygundur. Çünkü her şeye kadir iyilik olan Tanrı bizi iyi olarak yaratmıştır.

Duygucular genel olarak doğasını iyi olarak kabul ettikleri insandaki kötüye yönelişi ise; iynin iyiliğinin bilinmesi için zıttı olan kötüye ihtiyaç duyulması üzerinden açıklarlar. Onlara göre kötülük kısmi bir kusurdur ve kötülük bütüne hizmet ettiği evrenin işleyişinin genel yasalara göre olmasının zorunluluğudur. İnsanları kötülüğe götüren şey ise sahip oldukları yanlış fikirleridir. Bu fikirlerdir ki insanın evrende bazı şeyleri kötü ve eksik olarak görmesine neden olurlar.

Öyle ki, Hutcheson bu anlayışı bir adım daha öteye taşıyarak; iyi olmak için hem kendimizdeki hem de diğer insanlardaki iyilik kaynaklarımızı teşhis etmenin önemli olduğunu ve bu nedenle insan doğasının iyiliğine inanmak zorunda olduğumuzu söyler. Ona göre; insandaki iyiliği görmek bizi daha da iyileştirecektir. Hutcheson bu anlayışını Inquiry adlı çalışmasında da devam ettirerek türümüzün mükemmeliyetini; menfaatlerimiz söz konusu olduğunda dahi düzenli ve tarafsız bir şekilde en kapsamlı evrensel mutlak iyiye gücümüz yettiğince yönelmemiz olarak belirtir.

Rousseau'ya göre ise başlangıçta insan doğası için iyi ya da kötü kavramları kullanılamaz çünkü doğal durumdaki insan için iyi ve kötü kavramları henüz anlamlı değildir. Ancak kötülük yapay ve insanın daha sonradan edindiği bir durum olduğundan anlaşılıyor ki aslında insan doğası gereği iyi olan varlıktır. Rousseau için iyi doğan insan uygarlık içerisinde her yerde kötülüğe bulaşmıştır. Üstelik kendisini bu konuda diğerlerinden üstün görenler bile diğerlerinden daha fazla kötü olmaktan kurtulamamıştır.

Kant Rousseau'ya bazı açılardan yakın da olsa genel olarak duygucuların insan doğasının iyi olduğu kabulüne karşı çıkar. Kant için bu isimlerin aksine insan doğuştan ne iyi ne kötüdür. İnsanı iyi ya da kötü yapan toplumsallığı içerisindeki özgür iradesi ile istemesini aklın

rehberliğinde yönlendirmesidir. Bunun aksini iddia ettiğimizde insanın özgür iradesini yok saymış oluruz. Böylesi bir durumda insan insan olmağını dışarıda bırakarak hayvansallaşır. Kant'a göre insanda kendiliğinden iyi olan tek bir şey vardır o da iyi istemektir. İyi ve kötü sınırlarını belirleyen ise bu istence göre yaptığımız tercihlerdir. Aslında iyi olanı belirleyen insandaki zorunlu ahlak yasasıdır ve akıl sahibi her insanda var olan bu yasa iyi istenci belirler.

Kant insanların doğal olarak iyi olduklarını düşünürsek sonuç ne olur diye sorar? Kant'a göre bu durumda ahlaki eylemler söz konusu olduğunda her zaman ilk sözü söylemek eğilimlere düşeceğinden onlar da öncelikli olarak kendi doyumlarını isteyecektir. Bu durumda ahlaksal yasa eğilimleri uygun sınırlar içinde tutabilmek ve daha da önemlisi insanların tümünü hiçbir eğilimi dikkate almayan daha yüksek bir amaca bağımlı kılabilmek adına daha sonra konuşacaktır.

Kant'a göre duygular insan doğasını iyi kabul ederek kendisinin iyi niyet dediği erdemli niyeti daha baştan varsayıyorlardı. Ancak Kant'a göre bu varsayım için öncelikle kişinin varoluşunun değerini bilmesini sağlayan böyle bir niyetin ve düşünme biçiminin olanaklı olduğunu kabul etmek gerekir. Hatta bu kabulden de önce; kişinin varoluşunun değerini bilmesini sağlayan böyle bir niyet ve düşünme biçiminin nasıl olanaklı olduğu? Sorusu cevaplanmalıdır. Kant için bu soru cevabı olmayan bir sorudur çünkü bu niyet ve düşünme biçiminden önce özünde ahlaksal değerle ilgili bir tek duyguya rastlanamaz. İnsan doğal olarak erdemliyse her davranışında dürüstlüğü bilincinde olmaksızın fiziksel koşulları bakımından ne kadar elverişli bir durumda olursa olsun yaşamdan tat alamaz. Çünkü dürüst kişi önceden dürüstlüğü bilincinde değilse mutlu olduğunu duyamaz. Böyle bir niyet varsayıldığında kişinin yasayı çiğnemesi durumunda kendi düşünme biçiminden dolayı kendine yöneltmek zorunda kalacağı kınamalar başka bakımlardan böylesi bir durumda bulunabilecek bütün rahatlık zevkini alıp götürecektir (Kant, 2009b: 126).

Peki, Kant insandaki ahlaki ilerleyişi nasıl başlatmaktadır? Ona göre bir ve ötekinin aynı anda var olduğu toplumda çıkarlar çakişacaktır. Çakişan çıkarlar insanı bir takım ahlaki taleplerle karşı karşıya getirecektir. Bu durum insanın ahlaki bir eğitime tabi tutulmasını zorunlu kılar. Kant'a göre insanın ahlaki eğitimine henüz çocuk yaşta iken başlanmalıdır. Kant için ahlaki eğitimde ulaşılmak üzere belirlenecek ilk hedef kişiliğin oluşumudur. "Kişilik maksimlere uygun davranmadaki hazırlığa bu yöndeki istekliliğe dayanır. İlk başta bu, okul maksimleri daha sonra insanlığın maksimleridir. Başlangıçta çocuk kurallara itaat eder" (Kant, 2013: 102). Aynı zamanda öznel kurallar olan maksimlere uyan çocuk belirli kurallar çerçevesinde yaşamayı ödül beklentisi ve cezadan kaçınmak anlayışından uzak bir ödev anlayışı ile içselleştirerek öğrenir. İçselleştirilen kurallar bir süre sonra istekle, bu istek aynı zamanda ödev bilincinin getirmiş olduğu bir isteklilik durumudur, yapılmaya başlanır.

Çocuk yaşta başlayan ailenin koyduğu kurallara gençlik ile beraber toplumun kuralları ve yetişkinlik ile beraber insanlığın kuralları dâhil olur ve bu kurallar insanlardan bir takım taleplerde bulunur. Bu taleplerin karşılığı akıldır, akıl neyin iyi neyin kötü olduğunu anlamlı kılarken özgür irade de iyi olanı yaparak kötünden kaçınmayı sağlar. Duygucu düşünürler ve Kant'ın bu konuda uzlaştıkları nokta ise ahlakı insan doğasına ait bir şey olarak kabul etmeleridir. Onlara göre ahlaksal olanın kaynağı yine insanın doğasında aranmalıdır.

Kant bu anlayışı ile Hume'un birörneklilik anlayışına da eleştiri getirmiş olur. Kant doğrudan birörneklilik demese de alışkanlıklar üzerine kurulu ahlaki bir sistemin varlığı düşüncesini eleştirir. Kant'a göre ahlak ne türden olursa olsun alışkanlıkların oluşturulması ya da ortadan kaldırılması durumu olarak düşünülmemelidir. Çünkü ahlak zihni eğitmeye ve düşünmeye iten maksimler üzerine kurulmalıdır. Ahlakı alışkanlıklar ile özdeşleştirmek değişen davranış şekillerini ilke olarak edinmek demektir. Kant bunun gerekçesini de alışkanlıkların cezadan kaçınarak ödüle ulaşmak amacıyla yapılan eylemlerin sonucunda ediniliyor olması olarak gösterir. Kant'a göre "Ahlaki eğitim disiplin üzerine değil maksimler üzerine oturtulmalı biri kötü alışkanlıktan alıkoyar iken diğeri zihni eğitir ve düşünmeye hazırlar" (Kant, 2013: 101). Buradan Kant'ın ahlaki eylemi yalnızca bir şeyi yapmaktan kaçınma durumu ile sınırlandırmadığı ahlak söz konusu olduğunda daha aktif bir insan tasviri yaptığını da söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu durum aynı zamanda Kant'ın Hume'un eylemin ahlaklılığını etkisinde aramasına karşı çıkışının da temellendirmesidir. Hume İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'de birisinin komşusunun karısıyla ilişki yaşıyor olmasını değil bu durumun bilinmesinin doğuracağı sonuçları ahlaki değerlendirmeye konu edinir. Yani Hume için erdem ve erdemsizlik eylemin yol açtığı histe açığa çıkar. Kant ise buna şiddetle karşı çıkar. Kant'a göre;

Eylemin ahlaksal değeri ondan beklenen etkide bulunmaz dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler kendi durumunun memnunluk verici olması hatta başkasının mutluluğunu sağlama gibi başka nedenlerden de ortaya çıkabilir. (...) Bu nedenle ahlaksal olarak adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi besbelli ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan ve istemeyi umulan etkide değil de bu tasarım belirlediği ölçüde yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz (Kant, 2009a: 16).

Kant için eylemin ahlaklılığının etkisinde aranması eylemin cezadan kaçınmak ya da ödüle ulaşmak uğruna yapılmasıdır. Kant'a göre "Maksimler insanda kendiliğinden, yani başka bir sebeple değil yalnızca maksimler olarak, kökleşmelidir" (Kant, 2013: 101). Eğer bir kişi yalnızca kötü davranışlarından dolayı cezalandırılmaktan kaçınmak ve uğruna iyiliğinden dolayı ödüllendirilmek için doğru davranışa yönelecekse bu durumda tek amacı hayatta daha başarılı olmak olan birisine dönüşecektir. Bu durum ahlaktaki zorunluluğu sıkıdüzenin getirisi bir

disiplin olarak düşünmek ve ahlaki ilkeyi de değişen davranış nedenleri ile yeniden yeniden kurmak demek olacaktır.

Kant insan doğası üzerinden başlatmış olduğu karşıtlığı ahlakın kaynağı sorunsalı üzerinden devam ettirir. Duygucu filozoflar genel olarak insanın; arzuları, eğilimleri ve duygularından arındırılarak yorumlanamayacağına inanırlar bu nedenle onlar için ahlakın kaynağını duygularda aramak gerekir. Ahlaksal yargıların akıl ilkelerine indirgenemeyeceğini söyleyen duygucular için aklın bizi eyleme götüremeyeceği açıktır. Onlara göre ahlaksal yargılar, insanın doğuştan iyi olduğu savı ile temellendirilen ahlak duygusunda (*moral sense*) aranmalıdır. Ahlakın kaynağı onlar için eğilimlerden doğan ahlak duygusudur. Ahlak duygumuz her zaman bizi yaptıklarımızda olduğu kadar yapmadıklarımızda da ahlaki açıdan onaylanana götürür.

Kant'a göre ise duygucular ahlak konusunda iyi bir başlangıç yapmışlarsa da ilkeleri yüksek düzeyde felsefi kanıta dayandırmakta eksik kalmışlardır. Kant duygucuların bu eksikliklerinin ancak ahlak ilkelerini evrenselleştirerek ortadan kaldırılabileceğini söyler. Kant için ahlak, duyumsal olan her şeyden arınarak değerlendirilmelidir. Eğer duyumsal olandan yola çıkarsak amaç ve araç arasındaki öncelik sonralık ilişkisi sıkıntıya girer ve amaç olanı araçlaştırmış oluruz. Bu, insanın tüm eylemlerdeki kişisel değerini ortadan kaldırarak insanın kendisine yabancılaşmasına neden olur. Kant'a göre;

Ahlak duygusu doktrini nesnelliğini koruyan ve bir şeyi nasıl onaylamamız ya da reddetmemiz, eyleme geçmemiz ya da eyleme geçmekten kaçınmamız gerektiğini bize söyleyen maksimleri ve temel ilkeleri belirleyen bir varsayımdan ziyade bazı eylem türlerini tasvip etme fenomenini açıklayan bir varsayımdır. Ahlak duygusu orijinal bir duygu değildir kendimizi dışsal bir bakış açısında görmemizi ve hissetmemizi sağlayan zorunlu ve içsel bir yasaya dayanır. Kendimizi genel olarak adeta aklın kişileşmesinde hissederiz ve bireyselliğimizi rastlantısal bir mesele olarak ya da evrenselin rastlantıları olarak görürüz (Kuehn, 2015: 193).

Kant'a göre "Belirli özel bir ahlak duygusunu kabul edenlerin ve ahlak yasasını aklın değil bu duygunun belirlediğini söyleyenlerin iddiaları yanlıştır. O takdirde, erdemin bilinci doğrudan doğruya hoşnutluğa ve zevk almaya kötülüğün bilincini ise ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış böylece de her şey yine kişinin kendi mutluluğu isteğine indirgenmiş olurdu" (Kant, 2009b: 44). Oysa Kant erdemin bilincinin kişinin kendi mutluluğu isteğine indirgenmesinin ahlak yasasını vermediği gibi ona karşıt bir durum oluşturduğunu söyler. "Kişinin kendi mutluluğu, istemenin belirleyici nedeni olduğunda bu ahlaklılık ilkesinin tam karşıtı olur" (Kant, 2009b: 40). Çünkü mutluluk yasayı işe yarar, uygun ve iyi olarak değerlendirir iken ahlaklılık yasası hem yapılması gerekeni hem de yapılmaması gerekeni kesin bir şekilde söyler. Mutluluk ve ahlak yasası arasındaki bu karşıtlık yalnızca mantıksal değil aynı zamanda pratik bir karşıtlıktır.

Özellikle Hutcheson bu konuda insanları mutluluk arayan varlıklar olarak tanımlar ve insanların aradığı mutluluk bazılarının söylediği gibi hazdan uzak değildir ve üstelik olmak zorunda da değildir. Çünkü mutluluk bütün arzularımızın en büyüğü ve kalıcı olanının en yüksek ve en kalıcı olarak tecrübe edilmesidir. Hutcheson için mutluluk evrenseldir. Bir eylemin ahlakiliğine eylemi yapanın evrensel mutluluğuna ya da kamusal yararına bakarak değerlendirme yapılır. Öyle ki Tanrı evreni insanların karşılıklı iyilikleri ve mutlulukları için yaratmıştır.

Kant ahlak ve mutluluk arasında kurulan bağın duyguların çıkmazı olduğunu söyler. Kant'a göre düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi ahlak yasası dışında başka bir şeyle kurmaya çalışmak; ahlakın dayandığı zemini deneysel kabul etmek başka bir deyişle tek tek kişilerin içinde bulunduğu raslantısal koşulları göz önünde bulundurmaktır. Mutluluk istemenin belirleyici nedeni olarak kabul edildiğinde içine düşülen yanlış da tam olarak budur. İçinde yaşadığımız duysal dünyanın bir adım ötesine gitmemize olanak tanıyan ahlak; bizim en yüksek iyiyi gerçekleştirmemiz için çaba harcamamızı ister. Bunun olanağını sağlayan, eyleme iyi niteliğini kazandıran aynı zamanda ahlak söz konusu olduğunda ulaşılmak istenen varsayımlı buyrumlardan kesin buyrumlara ulaşabilmek amacını gerçekleştirecek olan tek şey iyi istemidir. İyi isteme kesindir, koşulları dışarıda bırakır ve bu nedenle de yasaların dayandığı olan ilkedir.

Kant'a göre mutluluk ise ahlak için gerekli olan tüm bu koşulları dışarıda bırakan şeydir. Çünkü mutluluk eylemlerde öznel ilkelere yola çıkarak insanları ortalama kurallara ulaştırır. Üstelik eylemleri yönlendirirken insanın patolojik çıkarları ve eğilimlerini temele alır dolayısıyla da mutluluğun temelde olduğu eylemlerden ancak varsayımlı buyrumlara ulaşılabilir. Oysa Kant için ahlaki eylemlerde nesnel ilkelere yola çıkarak evrensel yasalara ve kesin buyrumlara ulaşılmalıdır.

Kant mutluluğun ahlaklılığın temel ilkesi olamayacağını her şeyden önce mutluluğun ahlak ile çelişen kendi tanımının ortaya koyduğunu söyler. Çünkü mutluluk "Kendinden memnun olma hali, hazzın varlığı, acının yokluğu, ben-sevgisidir" (Kant, 2009b: Kavramlar Dizini). Bunun ahlak ve ahlaklılık ile çeliştiği açıktır. Kant daha sonra da mutluluk ahlakının mümkün olmayışını mutluluğun ahlakı temellendirdiği her bir koşul ile çelişkisi üzerinden göstermeye çalışır. Kant'a göre mutluluk istemeyi yalnızca içeriği bakımından belirler. Başka bir deyişle mutluluğun temelde olduğu istemeyi belirleyen yalnızca haz ve acı duygularıdır. Mutluluğun yasadan beklenen bu genelliği dışarıda bıraktığı ve herkesin kendine özgü istemesine hizmet ettiği yani ahlak yasasını genel bir yasa-pratik yasa olmaktan çıkardığı kendisini en sıradan anlama yetisine bile açacak kadar açıktır. Mutluluk pratik yasayı vermez çünkü Kant'a göre "Pratik bir yasa olmasını beklediğim yasa, kendi içerisinde bir aynılığı dile getiren genel bir yasa olmaya uygun olmalıdır" (Kant, 2009b: 31). Mutluluk pratik yasayı

dışarda bıraktığı gibi onu koşullara da bağımlı kılar. Bu nedenle de mutluluğun belirlediği isteme doğrudan doğruya öznel olarak belirlenir.

Kant'a göre mutluluğun ahlak ilkesi olarak kabul edilemeyeceğinin diğer bir gerekçesi ise "Kişi herhangi bir ilkeye göre neyin onu gerçekten mutlu kılacağını tam kesin bir şekilde belirleyebilecek durumda değildir. Çünkü bunun için onun her şeyi bilir olması gerekir" (Kant, 2009a: 35). Oysa açıktır ki insanın bilebileceği ve bilemeyeceği şeyler vardır ve üstelik ona bu sınırı koyan da aklıdır. Kant ahlak ve mutluluk arasında kurulan bağın mutluluk ahlakını savunan ahlakçıların çıkmazı olduğunu söyler. Açıktır ki kesin buyruk tektir: Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğın maksime göre eylemde bulun ve yine açıktır ki mutluluk ilkesi kesin buyruğu dışarda bırakır. Kant'a göre ahlak, eylemin sonucunda kendini neşeli hissetmek değildir; sonunda kendini iyi hissetmesen bile kendine rağmen iyi bir şey yapmaktır. Kendine rağmen iyi olana yönelik insanın dürtüleri ve içgüdüleri ile değil ancak aklının rehberliğinde gerçekleşebilir. Mutluluk ahlaksal yasanın tümleyeni olamaz çünkü ahlaksal yasa kişiye mutluluk sözü vermez.

Tüm bunlardan Kant'ın ahlak alanında mutluluğu dışarda bıraktığı anlaşılmamalıdır. Kant'ın karşı olduğu şey mutluluğun ahlaksal bir ilke olarak görülmesidir. Ona göre insanın özüne ait olan mutlu olma isteğini insandan tamamen soyutlamak mümkün değildir. Mutluluk yalnızca sonlu doğamızın bize dayatmış olduğu bir problemidir. Onun söylemek istediği şey ahlaksal bir eylem yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu olan ödevden dolayı yapılmalıdır. Ödevden dolayı yapılan bir eylem ahlaksal değerini onunla ulaşılabacak amaçta değil onu yapmaya karar verdikten eylemde bulunanın öznel ilkesi olan maksimde bulmalıdır.

Kant'ın ahlak ilkelerini duyusal zemine taşımanın onları tesadüflere açık ve rastlantısal durumlar olarak görmek ile eşdeğer düşünmek olduğu eleştirisine Hume bir metaforla cevap verir. "Bir şeftali ağacının niçin diğerinden daha iyi olduğu söylenir? Çünkü ya daha fazla ya da daha iyi meyve veriyordur. Eğer şeftaliler tam olarak olgunlaşmadan önce solucanlar ya da kurtlar onlara zarar vermiş olsaydı aynı övgü bu ağaca verilebilecek miydi? Ahlak ilkeleri de meyve tarafından bilinen ağaç değil midir? Doğal ve tesadüfi arasında bir olayda ve başka bir olayda kolayca ayırım yapamaz mıyız?" (Hume, 2010: 69). Hume'a göre Kant'ın iddia ettiğinin aksine bu ayırımı akılla yapmaya kalkıştığımızda sonuç alamayız ancak bunu duyusal zemine taşıdığımızda ayırım tüm saydamlığı ile kendisini bize sunacaktır.

Kant eylemler söz konusu olduğunda duyguculardan farklı olarak eylemleri bağlayan nedenlerle ilgilenir. Onun için ancak eylemi akılla ilişkilendirdiğimizde onu bağlayan nedenlere tatmin edici cevaplar verebiliriz. Aksini düşünüp eylemi duygu ile temellendirmeye çalıştığımızda göreceğiz ki cevaplar tatmin edici olmayacaktır. Bu tarz bir temellendirmedeki cevapların tatmin edici olmamasının sebebi ise eylemin bağlayıcı nedeni olarak duygu kabul edilir ve duyusal bir yol izlenir ise ahlaklılık ideleri ilgi üzerine yani eğilim ve beğeniler üzerine

temellendirilmiş olacaktır. Kant'a göre insan, kendi kendisinin yaratıcısı olmadığından kendi varlığının bilgisine deneysel olarak bir iç duyuyla ulaşabilir. Ancak öteki ile ilişkisinde anlam kazanan varlığının bilgisi için aynı koşulların geçerli olması beklenemez. Kişi karşısındaki öteki benin varlığını kabul ettiği anda kendisini duyulur dünyadan ziyade düşünülür dünyada konumlandırmak zorundadır. Daha önce de söylenildiği gibi bu konu üzerine düşünen herkesin en sıradan aklın bile varacağı sonuç bu olacaktır. Ulaşılabilecek sonuç bu olmalıdır çünkü deneyim kişinin kendisinden başka bir şeyi kabul etmez. Kant'a göre duyguların da yaptığı tam olarak budur. Onlar bir şeyi iyi ya da kötü olarak tanımlarken nesnel bir gerçeklikten öte o durumun kendi duyguları üzerindeki tezahürlerini dile getirirler.

Kant için bu konu aslında duygu ve akıl çatışmasından çok eğilim ve akıl çatışmasıdır. Eğilimler ahlak ilkelerini belirsizlik içinde bırakır; akıl ise ahlak ilkelerini kesin ve net bir şekilde belirler. Eğilimler ahlak ilkelerini koşullara; akıl ise ahlak ilkelerini tüm koşullardan bağımsız olarak yalnızca ödev ilkesine dayandırır. Eğilimler eylemin sonucuyla akıl ise eylemin ilk nedeni ile ilgilenir. Eğilimler var olan üzerine konuşur; akıl ise olması gereken üzerine söz söyler. Eğilimlerin dayandığı ahlak ilkeleri insanı belirlenmiş bir varlık olarak; aklın dayandığı ahlak ilkeleri insanı özgür bir varlık olarak kabul eder. Eğilimlerin odak noktasında kaygan bir zeminde duran mutluluk; aklın odak noktasında ise ahlak yasasına saygı vardır.

Ahlak yasasının koşulu olan özgürlüğün olanaklılığı problemi de duygular ve Kant'ı karşı karşıya getiren bir başka kilit problem alanıdır. Bu karşıtlığı özgürlüğü tanımlamadan insanın özgürlüğü üzerine konuşmanın anlamsız olduğunu söyleyen D. Hume üzerinden açıklamaya çalışacağız. David Hume özgürlüğün olanağını ret eden düşünürlerdendir. Hume özgürlüğün olmayışını yüzyıl önceki insan ile yüzyıl sonraki insanın her ikisinde de ortak olan davranışlardan yola çıkarak açıklar. Birörneklilik dediği bu duruma göre; insanlar aynı durumlarda aynı tepkileri verirler ve bu insanoğlunun yaradılışından gelen güdülerden kaynaklanır. Bu durumda insanda bir özgürlükten bahsetmek bizi gerçeklikten uzaklaştırarak bir hayal âlemine götürecektir. "Evrensel olarak kabul edilir ki bütün uluslarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir birörneklilik vardır ve insanların doğal yapısı, ilkeleri ve işlemlerinde hep aynı kalmıştır. Aynı güdüler her zaman aynı eylemleri ortaya çıkarır. Aynı olaylar aynı nedenlerden çıkar" (Hume, 1976: 68).

Hume özgürlüğü ortadan kaldıran bir örnekliliği güdülere dayandırır. Ona göre insanlarda ortak olan bu güdüler insanları davranışa iten biricik neden olarak davranışları belirler. Güdülerin temelde olduğu beslenme, barınma, korunma gibi ihtiyaçlar tüm insanlarda ortaktır.* Tüm insanlarda güdülerin belirlediği bu ortak ihtiyaçların sonucunda ortaya çıkan

**Bu konuda Hume'a haklılık payı yüksek olan bir eleştiri getirilebilir: Hume güdülerin belirlediği beslenme barınma korunma gibi ihtiyaçları merkeze alarak bu yorumu yapmıştır. Ancak bizler biliyoruz ki bizim*

birörneklilik özgürlüğü dışarda bırakmak için yeterlidir. Hume için insanın davranış ve eylemlerinde bir zorunluluk vardır ancak bu özgürlük değildir. Özetle Hume ahlak alanında özgürlüğü kabul etmez.

Kant bilginin tek kaynağının duyu deneyi olduğunu savunan duyucular için özgürlüğün her zaman aşılması zor bir engel olduğunu söyler. Ancak Kant için özgürlük ahlak yasasının varlık nedenidir. Kant'ta özgürlük a priori olarak bilinir ve aklın bir idesidir. Aklın bir idesi olarak özgürlük ahlak yasasının hem koşuludur hem de onun için zorunludur. Ahlak yasası nesnel ilkeler ile evrensel yasalara ulaşmayı hedefler. Yaptıklarımızda olduğu kadar yapmadıklarımızda da akli kullanmamıza olanak tanıyan özgürlük, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin de temelidir. Kant'ın amacı ahlak alanında evrensel ilkelere ulaşarak bu konudaki çok sesliliği ortadan kaldırmaktır. Eğer ahlak bilim olacaksa özgürlüğe yer açmak zorundadır. Ahlak kendiliğindenliğin bilincinde olan özgür birey için geçerlidir ve ahlak yasası için geçerli olan her şey özgürlük için de geçerli olmalıdır. Çünkü farklı yapılardaki şeyler bir ve aynı şeye hizmet edemezler. Bu nedenle Kant için özgürlük olanaklıdır ve kaynağı ancak akıl olabilir.

Kant'a göre "Eğer insandan özgürlüğü soyutlarsak özgürlük düşüncesi altında olmaksızın onun ahlaksal olarak ödev uğruna davranamayacağı açıktır. Bunu başka bir açıdan söylersek böylesi bir durumda ahlaktan bahsedemeyiz. Aynı zamanda özgürlük düşüncesi altında olmaksızın kendimizi evrensel yasalar yapan ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak da göremeyiz" (Copleston, 2004: 186).

Kant'ın özgürlüğü insandan soyutladığımızda ahlaki bir bilim olarak kabul edemeyeceğimiz düşüncesini destekler bir şekilde Hume ahlakın bir bilim olabileceğini düşünmenin büyük bir yanılğı olacağını söyler. Hume'a göre bunu düşünmek büyük bir yanılğıdır çünkü ahlak bir bilim değil bir olgu meselesidir ayrıca "Her bilim insanı tanımaktan geçer ve her biri insanın güçleri ve yetileri ölçüsünde değerlendirilir" (Hume, 2015: 12). Zevk ve duygularımızı değerlendiren ahlaki evrensel ilkelere ulaşılacak bir bilim olarak düşünmek ve akılla temellendirebilmek için öncelikle aklın özünü bilmemiz gerekir. Bu bilgiye sahip olamayacağımız açıktır ve tam da bu nedenle her türlü usamlama metafiziksel bir akıl yürütmedir.

Hume'un ifadesi ile ahlaki bir bilim yapma çabası boş bir hevestir. "İnsanın anlama yetisinin boyutunu ve gücünü bütünüyle kavrayamadığımızdan anlama yetisi ile temellendirilen bilimlerde ne gibi değişiklikler ve ilerlemeler kaydedebileceğimizi ayrıca ortaya koyduğumuz

özgürlüğünü kendimize sorun edindiğimiz insan Rousseau'nun tabiri ile doğal durumdan çıkmış uygar insandır. Uygar insanın Hume'un kast ettiği fizyolojik ihtiyaçlarından önce en tepede kendini gerçekleştirme daha sonra da estetik ve bilme ihtiyaçları vardır. İnsanlarda doyurulma şekilleri oldukça farklılaşan bu ihtiyaçları da düşündüğümüzde özgürlüğün varlığına getirdiği yorumla Hume yeniden sorgulanabilir görünmektedir.

düşüncelerin ve akıl yürütmelerimizde gerçekleştirdiğimiz işlemlerin içyapısını da açıklayamıyoruz” (Hume, 2015: 12). “Ahlak, aklın gözünde meridyenindeki güneş kadar parlak görünebilmesine rağmen ışıyla ya da sıcaklığıyla duyuları etkilemekten sonsuz uzak olan sabit bir yıldız gibidir” (Hume, 2010: 71). Hume için ahlak ancak deneysel felsefe olabilir.

Bir olgu meselesi olan ahlaktan ancak deneysel metodu takip ederek ve tikel örneklerin karşılaştırılmasından genel düsturlar türeterek başarıyı bekleyebiliriz. İlk olarak genel bir soyut ilkenin kurulduğu ve sonrasında çeşitli çıkarımlar ve vargılar içinde dallara ayrılarak genişletilen bir başka bilimsel yöntem de kendi içerisinde daha eksiksiz olabilir izlenimi yaratabilir. Yine de bakıldığında böylesi bir yöntemin insan doğasının kusurluluğuna daha az uyduğu görülecektir. Başka konuda olduğu gibi bu konuda da akıl yanlısamanın ve hatanın yaygın bir kaynağı olmaktadır. İnsanlar artık doğal felsefedeki varsayımlar ve sistemler için tutkularına çare bulmaktadır ve deneyimden türetilen kanıtlar dışındakileri kulak ardı etmektedirler. Bütün ahlaki söylemlerde de benzer bir ıslaha her daim girişmeliler ve kurnazca ya da ustaca hazırlanmış olsa dahi olgu ve gözlemle temellenmeyen her türlü etik sistemi reddetmelidirler (Hume, 2010: 16-17).

Kant ise Hume’un bu eleştirisinin kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyler. Ona göre Hume çıktığı kıvılcımı ateş haline getirememiş ve başladığı işi yarım bırakmıştır. Hume’un göremediği; ahlak söz konusu olduğunda bizler olanın ötesinde ideal olanı ararız. Oysaki deneyin yargıları bizi varsayımlı yargılara götürür ve evrenselliği vermez. Evrenselliği ararken akıldan başka bir dayanak alınması yanlıgı olur, evrensellik söz konusu olduğunda zorunlu olarak akıl denilmelidir. Çünkü deney bir bütünleştirmeye direnç gösterir ve parça parçadır. Öyle ki Kant’a göre aslında Hume da bunu görmüştür. Çünkü eğer Hume deneyin doğruluğu getirdiğine inansaydı deneyi evrensel olarak kabul ederdi. O deneye karşı olan kuşkusunu matematiği analitik olarak görerek açık etmiştir. Bu nedenle onun empirizmi septsizme dönüşmüştür.

Kant için ussalcılık anlaşılan, görgücülük ise dokunulan bir zorunluluk üzerine dayanır. Kant’a göre aksine ahlak bir bilim olmalıdır ki doğada tek başına var olmayan doğru ve iyi gibi kavramlar insanlar arasında bir anlam ifade edebilsin ve aynı zamanda bu iki kavram arasındaki fark belirgin olabilsin. Çünkü bilindiği gibi her doğru ahlaki olarak iyiyi getirmez. Kant’a göre bunu ret ettiğimizde; insanlar, üzerinde uzlaşamadıkları bir konuda aynı şey olmayan doğru ve iyiyeye aynı muameleyi yapacaktır. Bir yandan ‘bir’ olmak isteyen ve bu isteğini de diğer teklerle birlikte paylaşmak zorunda olduğu toplumsal yaşamda yapmaya çalışan insanlar arasındaki anlaşmazlıklar çığ gibi büyüyecektir. Bunun sonucunda da insanların bir arada yaşamaları zaten zor iken daha da zor bir hal alacaktır. Kant için ahlaki olana ancak objektif yasalarla ulaşılabilir ve biz bunu sağlayacak olan bilimsel ahlaka ancak akılla ulaşabiliriz.

Kant’a göre “Eğer bir bilim ilerletilecekse bütün güçlükler açığa çıkarılmalı ve hatta hala gizliden gizliye bu bilimin yolunu kapayan güçlükler aranıp bulunmalıdır. Çünkü bu güçlüklerin

her biri bilimin hem kapsam hem de belirlilik açısından gelişmesi sağlanmadan bulanamayacak olan bir çareyi davet ederler. Böylelikle engeller bile bilimin sağlamlığını arttıran araçlar haline gelir” (Kant, 2009b: 112). Kant bir bilim olarak gördüğü ahlakın önündeki bu engelleri tek tek bulup aştığını ancak ahlakın bir bilim olamayacağını savunanların bu engellerin ardına saklandığını söyler.

Kant için ahlakın bilim olmasının önündeki en büyük engel onun zorunluluk taşıdığını göstermektir. Nitekim Hume’un da ahlakın bilim olamayacağını savunurken öne sürdüğü kavramlardan biri zorunluluktur. Hume’a göre “İnsanlar kendi içlerinde öylesine tutarsızdır ki sık sık zorunluluğun insanlığa ya da üstün güçlere yönelik tüm değer ve değersizliği tümüyle yok ettiğini ileri sürmelerine rağmen yine de bu sorunla ilgili bütün yargılarında bu zorunluluk ilkeleri üzerinde akıl yürütmeyi sürdürürler” (Hume, 2015: 276). Oysa en basit bakış açısıyla biz insanlara rastlantısal olarak sebep oldukları eylemlerden dolayı ahlaki bir değerlendirme yapmıyoruz. Yine aynı şekilde sebebiyet verdikleri ama düzeltmek ya da iyileştirmek adına çaba harcadıkları zamanlardaki eylemler karşısında da onlara karşı bakış açımızı değiştiriyoruz. Hume’a göre buradan çıkarılacak sonuç açıktır: “Eylemler yalnızca zihindeki suça eğilimli tutku ve ilkelerin kanıtlarıdır” (Hume, 2015: 276). Bu nedenle de onları zorunluluk ilkesi başka bir deyişle eylemlerin düzenliliğini varsayan bir ilke altında değerlendiremeyiz.

Kant’a göre ise zorunluluk ilkesi ahlaktan soyutlanamayacak en temel ilkedir çünkü zorunluluk ilkesi aynı zamanda diğer ilkelerin de taşıyıcısı olan ilkedir. Hume’un işaret ettiği nedenleri ahlaka dâhil etmek onu rastlantısal durumlara indirgemek olur oysa ahlak ve ahlak yasası rastlantısallıktan arınık olmalıdırlar. Rastlantısallığı ahlaka dâhil etmek “Ekmek yemek isteyen kendine değirmen uydurmalı” (Kant, 2009b: 29) ilkesini alarak bu ilke üzerine bir ahlak anlayışı inşa etmek demektir. Oysa Kant’a göre ahlak yasası zorunluluğa dayanmalıdır. Çünkü “A priori olarak bilincinde olduğumuz ve zorunluluklu kesinliği olan ahlak yasası aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir. (...) Ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetim ile teorik, kurgusal ve deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz. Dolayısıyla da ondan zorunluluklu kesinlik beklemekten vazgeçilse bile o, hiçbir deneyle doğrulanamaz ve sonuç olarak da a posteriori olarak kanıtlanamaz ama yine de sapasağlam ayakta durur” (Kant, 2009b: 53).

Hume akılda temellendirilen bir zorunluluğa karşı çıkarken aslında karşı çıktığı ‘akıl’ ile temellendirilen evrensel bir ahlak anlayışdır. Hume’a göre ahlaki evrensel kabul edebilmek için iki gerekli koşul vardır ve bu iki koşulu da mümkün kılan şey geniş ve kapsamlı bir duygudur.

Aynı nesneyi genel onamaya telkin eden ve her insanın ya da çoğu insanın onunla ilgili aynı düşüncüyü veya kararı kabul etmesini sağlayan insanlığın bütününde ortak olan bir duyguyu ima eder. Aynı zamanda insanlığın tamamına kadar genişleyen ve en uzak insanların bile eylemlerini ve davranışlarını kurulmuş olan o kural ile anlaşıp

anlaşmamalarına bağlı olarak bir onama ya da kınama nesnesi kılar. Açıktır ki bu iki koşul genel bir sistemin suçlama ya da onamanın kurulmuş bir kavramının temeli olacak kadar güçlü olan insancılık duygusuna aittir. (...) Bir insanın insancılığı herkesin insancılığıdır ve aynı nesne bütün insan varlıklarındaki bu tutkuya dokunur (Hume, 2010: 110).

Kant için ise evrenselliği verebilecek tek şey akıldır. Evrenselliği akıl dışında deneysel bir zeminde aramak pratik kuralı içerik olarak belirlemek demektir. Çünkü “Pratik kuralların bütün içeriği hep öznel koşullara dayanır ve bu öznel koşullar da bu içeriğe bütün akıl sahibi varlıklar için ancak koşullu bir genel geçerlik sağlar. (...) Her isteme ediminin bir nesnesi dolayısıyla da içeriği olması gerektiği yadsınamaz ama bu içerik bundan dolayı belirleyici neden ve maksimin koşulu değildir. Böyle olsaydı genel yasa koyucu bir biçimde ortaya konamazdı. Çünkü o zaman nesnenin varolmasının beklentisi kişisel tercihi belirleyen neden olurdu ve arzulama yetisinin herhangi bir şeyin varolmasına bağımlı olmasının isteme ediminin temeline konması gerekirdi. Bu bağımlılık ise her deneysel koşulda aranabilir. Bu yüzden de hiçbir zaman zorunlu ve genel bir kuralın temelini sağlayamaz” (Kant, 2009b: 39).

Hume’un ahlak söz konusu olduğunda akli ret etmesinin tek sebebi aklın metafiziğe götürmesi değildir. Aynı zamanda bu tarz bir temellendirmenin ‘ahlakı ilişkiye bağlı olarak’ düşünmeyi zorunlu kılıyor olması gerekçesi ile de ret eder. Kant ve Hume her ne kadar farklı sonuçlara varmak adına olsa da ahlakın ilişkiler boyutuna indirgenemeyeceği konusunda aynı yerde durmaktadırlar. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi adlı çalışmasında iyi ve kötü kavramları bakımından özgürlük kategorilerini ayırırken ilişki kategorilerini ayrı bir değerlendirmeye tabii tutar. Ona göre eylemler söz konusu olduğunda ilişki kategorileri: “Kişilikle ilişkisi, kişinin durumuyla ilişkisi ve karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla ilişkisi” (Kant, 2009b: 74) açılarından söz konusu olabilir. Bu eylemleri ahlaki olarak dışarıda bırakacak olan araçsal ilişkiler boyutuna taşır. Kant da zaten bu çizelgenin açıklamaya gerek kalmayacak kadar açık olduğunu söyler. Hume ve Kant’ın bu konuda ayrıştıkları noktayı vurgulamaya çalışacağız bunu gösterebildiğimiz takdirde; bu iki ismin ahlaki temellendirmelerde neden farklı iki tarafı temsil ettikleri daha açık hale gelecektir.

Hume ahlakı ilişkilerden bağımsız düşünmemiz gerektiğini Kant’ın ödevine* karşıt bir şekilde ele alır. Ona göre;

Zihnin bir söz tarafından anlatılan edimi, asla bir yükümlülük dayatamayacağından bir şeyi yerine getirmek için verilmiş bir karar olamaz. Böylesi bir karar olmadığı gibi bir şeyi yerine getirmek için duyulan istek de değildir. Çünkü kendimizi bağlayabilmek için böylesi bir isteğe ihtiyacımız yoktur hatta kendimizi ifade edilen bir isteksizlikle bile bağlayabiliriz. Yerine getirme, sözünü verdiğimiz o eylemin istenmesi de değildir çünkü istencin yalnızca

**Hume’un ödev kavramından kastı Kant’ın ödev tanımı değildir. Hume ödev derken birinin yerine getirmesi için sorumluluk duyduğu ve zorunlu olduğu şeyi kast eder.*

şimdiki zaman eylemleri üzerinde bir etkisi olduğu halde bir söz her zaman gelecek zamanı ilgilendirir. Öyleyse bundan çıkan sonuç açıktır: Zihnin bir söz veren ve yükümlülüğünü üreten edimi; belirli bir şeyi yerine getirme kararı, isteği ya da istenci olmadığından söz vermekten zorunlu olarak doğan o yükümlülüğün istenmesi olmalıdır. Üstelik bu yalnızca felsefenin verdiği bir sonuç değildir, kendi rızamızla bağlı olduğumuzu ve yükümlülüğün yalnızca istenç ve hazzımızdan doğduğunu söylediğimiz zamanki sıradan düşünme ve kendimizi ifade etme yollarımıza da tamamen uygundur. Açıktır ki zihnin bu yargısı tasarımların önyargısından ve dilin yanlış kullanımından ibarettir hatta hiçbir insanın içine düşmeyeceği türde bariz bir saçmalaktır (Hume, 2015: 346).

Hume bu keskin eleştiri ile de kalmaz ve ahlak alanında ödevi ret etme gerekçilerini ifade etmeye devam eder. Ona göre ahlak ilkelerine ödev kavramı ile bir zorunluluk atfetme çabası son derece gülünçtür. Çünkü bunu söylemek sosyal hayatımızda karşılaştığımız –dır ya da –değildir tarzındaki kelimelerin yerine –meli, –malı türünden kelimeler getirmeyi gerekli kılar. Oysa biz bunların nasıl olduğunu açıklayabiliyor değiliz. Bunu açıklayamadığımız gibi böylesi bir tavırla ahlaki belirli bir ilişki formuna da sokmuş oluyoruz.

Dolaylı olarak da olsa Kant’ın ahlak anlayışının en temel kavramlarından biri olan ödevin ahlak alanında zorunluluğu vermediği gibi ahlaki bir temellendirmenin akıldan türetilmeyeceğini de gösterdiğini ileri sürer. “Ahlakın tutkularımızı ve eylemlerimizi etkilediği ve anlama yetisinin sakin ve hareketsiz yargılarının ötesine geçtiği varsayılır. Bu da bazı insanların sık sık ödevleri tarafından yönetildiklerini bazı eylemlerden adaletsizlik anlayışı nedeniyle caydıklarını ve diğer bazı eylemlere ise sorumluluk anlayışı ile mecbur bırakıldıklarını söyleyen genel deneyim tarafından doğrulanır. Öyleyse ahlakın eylemler ve duygular üzerinde bir etkisi olduğuna göre buradan ahlakın ustan türetilmeyeceği sonucu çıkar” (Hume, 2015: 308).

Hume illa bir ödev kabul edilecekse de akılda değil duygularda temellenebileceğini söyler. Ona göre “Bir babayı çocuğunu ihmal ettiği için kınamamızın sebebi; onu her ebeveynin ödevi olan doğal şefkat açısından yetersiz görmemizdir. Eğer doğal şefkat bir ödev olmasaydı çocuklara bakmak bir ödev olamaz ve çocuklarımıza gösterdiğimiz ilgide bir ödevi göz önünde tutmamız olanaksız olurdu. O halde bu durumda bütün insanlar eylem için ödev duygusundan ayrı bir güdüyü varsayarlar” (Hume, 2015: 321).

Kant için ise ödev ahlakçı için, bir sorunu çözmek amacıyla neyin yapılacağını tam olarak belirleyecek ve yanılmaya meydan bırakmayacak bir formülün matematikçiye ifade ettiği şeyi ifade eder (Kant, 2009b: 8). Onun için ödev eylemdeki doğruluk, dürüstlük ilkesidir. Kant’a göre ahlaki eylemde ödevi tartışmak eylemin doğruluğunu tartışmaktır. Eylemlerdeki doğruluk tartışılır ve dolayısıyla bütün insan erdemlerindeki saflık yadsınırsa erdem sonunda sadece bir uydurma sayılmalıdır. Üstelik ona ulaşmak için verilen bütün çabalar boş bir poz ve yanıltıcı bir kendini beğenmişlik olur (Kant, 2009b: 166). Bunun ötesinde ödevi akıl yerine duygularda

temellendirme çabası da boş bir uğraştır. Çünkü ahlaka süreklilik kazandıran ilke ödevdir ve yapıp etmelerimizin ödevde dayanmasını buyuran şey de pratik akıldır.



6. KANT SONRASI DUYGUCULUK

Kant akılcı ahlak anlayışını duygucu ahlak anlayışını savunan düşünürlerin ahlak adına sorulan pek çok soruyu cevaplamak konusunda yetersiz kaldığı anlayışından hareket ederek geliştirmiştir. 20. yüzyıla gelindiğinde ise Kant duygucu ahlak anlayışını yeniden canlandıran düşünürler tarafından benzeri bir eleştiriye maruz kalmıştır. Kant sonrası duygucular Kant'ın eleştiri felsefesine eleştiri ile yanıt vermişlerdir. Ancak Kant sonrası duygucuların Kant'ın akılcı ahlak anlayışına getirdikleri eleştiriler Kant'ın duyguculuğa getirmiş olduğu yıkıcı eleştirilerden farklı olarak duyguculuk ve akılcılık karşıtlığını destekleyen ve insanın yalnızca tek bir yönüne dikkat çekmez. Aksine insanın duyuşsal ve akılsal bir bütün olduğu anlayışından yola çıkarak geliştirilen bir bakış açısında temellenir.

Schopenhauer (1788-1860) ile başlayan akılcılık eleştirisi 20. yüzyılda ahlaksal eylemin başlangıcının anlık duyuşsal tepkilerde olduğunu söyleyen Max Ferdinand Scheler (1874-1928) ile yeniden gündeme taşınır. Bu geri dönüşün nedenlerinden biri olarak büyük Dünya savaşlarının yaşandığı 20. yüzyılın hem sosyal hem de politik açıdan hızlı gelişiminin temel nedeni olarak faturanın akla ya da başka bir deyişle aklın ürünlerine kesilmesini göstermek yanlış olmayacaktır. Kant ile altın çağını yaşayan aklın insanın değerini belirleme konusunda eksik kaldığı ve insanın değeri söz konusu olduğunda insanın akılsal varlık olmaktan daha fazlası olduğu anlayışı bu dönemin hâkim anlayışı olmuştur. Scheler'den sonra duyguculuk Nicolai Hartmann (1882-1950), Alfred Jules Ayer (1910-1989) ve Charles Stevenson (1908-1979) gibi düşünürlerce de devam ettirilmiştir.

6.1. Schopenhauer

19. yüzyıl Alman filozofu Schopenhauer (1788-1860) ahlak üzerine konuşulduğunda değinilmesi gereken önemli bir düşünürdür. Schopenhauer'un felsefesi sunmuş olduğu fikirlerin yanında akıl en parlak dönemini yaşarken akla getirmiş olduğu eleştirileri ile de incelenmesi gereken bir felsefedir. Dönemin felsefesi yüzünü Batıya dönmüşken Schopenhauer daha çok Doğu felsefesi ile ilgilenmiştir. Öyle ki ahlak felsefesinin temelini Hindu metinlerdeki *Tat tvam asi* (Bu Sensin) anlayışında şekillendirir. Schopenhauer'un felsefesi "Kant idealizmi ve Hint felsefesine dayanır. Bütün doktrinini hem özneyi hem de nesneyi kapsayan tasavvur (Vorstellung) ve irade gücü kavramları üzerine kurar. Çünkü onun için Dünya, akılda tasavvur edildiğinden başka bir şekilde düşünülemediği için yalnızca bir tasarım-tasavvurdur." (Schopenhauer, 2013a) Schopenhauer felsefesinin dikkat çeken diğer bir yönü ise özellikle annesi ile iletişimsizliği belki de daha doğru bir ifade ile annesinin ona karşı olan ilgisizliğinde-sevgisizliğinde temellenen kadınlar üzerine düşünceleridir. Bu konudaki düşüncelerini Kadınlar

Üzerine (*Über die Weiber*) adlı çalışmada açık bir şekilde sunmuştur. Diğer önemli eserleri arasında İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), Tabiatla İrade Üstüne (*Über den Willen in der Natur*), İnsan İradesinin Hürriyeti Üstüne (*Über die Freiheit des Mensch-lichen*), Ahlakın İki Temel Meselesi (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*) adlı çalışmaları sayılabilir.

Felsefeye katmış olduklarının yanında özellikle döneminde büyük bir rekabete girmiş olduğu Hegel başta olmak üzere Fichte, Schelling ve Kant gibi isimlere ve felsefelerine getirmiş olduğu nükteli ve alaycı bir üslupla yapmış olduğu keskin eleştirileri ile de tanınmaktadır. Öyle ki Kaufmann onun için “sövgü virtüöz” diyor. Ancak bu isimlerden Kant’ı ayırmak daha doğru olacaktır çünkü Schopenhauer hocası Kant’ı eleştirilerinden mahrum bırakmasa da aynı zamanda ona büyük bir hayranlık da duyuyordu. Kant’ın öğrencisi olarak hem onun felsefesinden esinlenmiş hem de Kant’ın özellikle ahlak anlayışına ciddi eleştiriler getirmiştir. Nietzsche felsefesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Goethe gibi Alman edebiyatının önemli isimlerinden birini de düşünceleriyle etkilemiş ve yalnızca Alman felsefesinde değil Alman edebiyatında da önemli bir isim olmuştur.

Schopenhauer’a göre; “Ahlak, bilimlerin en kolayıdır çünkü herkes kendi görev ve sorumluluklarını kendisi inşa edebilir üstelik bu görev ve sorumlulukları verebilecek en temel ilkeler zaten onda yer almaktadır” (Schopenhauer, 2014b: 11). Schopenhauer herhangi bir öğreti-kurulu bir sistem olmaktan çıkardığı ve insanların en temel ilkelerini zaten kendinde bulabileceğini söyleyerek ortaya koymuş olduğu ahlak felsefesinin temelini, amacını ve hedefini Yaşama İradesinin Tasdiki ve İnkarı adlı makalesinde şu şekilde ifade ediyor:

Ortaya koymuş olduğum ahlak felsefesinin bir temeli, amacı ve hedefi vardır. Ortaya koymuş olduğum ahlak felsefesi; adaletin ve ayrım gözetmeksizin bütün insanları sevmek anlamında sevgiyle şefkatin metafizik temelini teorik olarak gösterdikten sonra bunların eksiksiz bir şekilde nasıl icra edilmeleri gerektiğini gösterir. Bunlarla da yetinmeyip bunlar yerine getirildikten sonra ulaşılabilecek hedefi de gösterir. Tüm bunların ışığında insanlara dünyanın iğrenç tabiatını dürüstçe ve içtenlikle kabul ettirir ve buradan kurtuluşu istemelerini sağlar. Buradan kurtuluş yolu olarak ise yaşama iradesinin yadsınmasını gösterir (Schopenhauer, 2013a: 47).

Schopenhauer sorgulamalarına öncelikle insanın ne olduğunun dolayısıyla insanın dünyadaki yerini ve amacını belirleyerek başlanması gerektiği düşüncesi ile başlar. Ona göre insanın ne olduğu ortaya konabilirse dünyadaki yeri de belirlenmiş olur. Schopenhauer için “ahlak” gibi bir kavramın insanlar için bir şeyler ifade etmesi isteniyorsa öncelikle “kötülük” kavramı kabul edilmelidir. Çünkü “Erdemler ancak kötülük ya da günahların karşıtları, onların etkisiz hale getirilmeleriyle görünür hale gelebilirler” (Schopenhauer, 2013a: 90). İnsanın mükemmel-kusursuz bir varlık olmaması (insan özü gereği bencil-kötüdür) ve iyi (iradesini yadsıyarak ulaşabileceği potansiyel) kadar kötüyü de barındırmasının insanın kusursuz bir

yaratıcının yaratımı olamayacağı sonucunu verdiğini söyler. Ona göre bundan yola çıkıldığında açıktır ki insanın gerçek doğası ancak kendi eseri olabilir. Schopenhauer'un bununla söylemek istediği şey; o dönemdeki "ne yaptığımızın ne olduğumuzu belirlediği" baskın anlayışını tersine çevirerek "olduğumuz şeyin yaptığımız şeyleri belirlediği" anlayışında kendisini açan insanın doğasının iradesi aracılığıyla açığa çıktığıdır. Ona göre; insanın doğası irade olarak ortaya çıkar ve bu aynı zamanda insanın gücüdür de.

İradenin nesnelleştiği alan olarak ahlak için Schopenhauer "Ahlaki-manevi araştırmalar maddi araştırmalardan ve genel olarak bütün diğerlerinden kıyas kabul etmez ölçüde daha önemlidir" (Schopenhauer, 2013b: 7) der. Bu o kadar önemlidir ki; dünyanın manevi anlamı olarak ahlakı hayatın her anında hissetsek dahi açıklamasını yapmamız çok zordur. Buna rağmen yine de "Ahlaka tam ve bütün haklarını sunan tek felsefe" (Schopenhauer, 2013b: 7) olarak bu işe giriştiğini söyler. Schopenhauer'a göre kendi geliştirmiş olduğu ahlak sisteminin geçerliliği tartışılmayacak kadar açıktır ancak dönemin profesörleri onunla olan şahsi meselelerinden dolayı bunu görmezden gelmişlerdir.

Schopenhauer görmezden geldiğini iddia ettiği ahlak sistemini irade ile inşa eder. İrade, insanın kendisini onun aracılığıyla var kıldığı ve aynı zamanda varoluşunun anlamını bulduğu şeydir. Ahlak ve irade ilişkisi ise insanın davranışlarının irade ile olan ilişkisidir. İnsanın kendi var oluşunu algıladıktan sonra kendi varlığının bilincine; "Kendisinin yegâne varlık olmayışına kendisinin bir aynasını oluşturuyorlarmışçasına dışarıdan nesnel olarak sunulan başka varlıklarda kendisini tekrar algılayarak" (Schopenhauer, 2013b: 32) ulaşır. Bu aynı zamanda irade bilgiden önce gelir de demektir. Schopenhauer'a göre insanlar kendisi dışındaki varlıkların da algısına ulaştığı o ilk karşılaşma anında ne Hobbes'un iddia ettiği gibi birbirlerine düşmanca davranacaklar ne de Rousseau'nun iddia ettiği gibi birbirlerini görmezden geleceklerdir. Ona göre böylesi bir durumda "Bireylerin var oldukları ilk andan itibaren sahip oldukları ahlaki mizacın ölçülemez farklılığı kendisini bunların deyiş yerinde ise kural ve ölçüsüne sahip olmamızı gerektirecek kadar açık bir biçimde gösterecektir" (Schopenhauer, 2013b: 65).

Schopenhauer burada insan davranışlarının ilk hareket ettiricisi olarak ahlaki mizaç-karaktere dikkat çeker. Bu bağlamda Kant ile aynı çizgide insanın hem iyiyi hem de kötüyü kendisinde barındırdığını söyler. Ancak ahlak dediğimiz ve insanların belirli kurallar ölçüsünde davranmasını öngören sistem içerisinde biz özü itibari ile vahşi olan insandan değil adına uygarlık dediğimiz bu düzen içerisinde evcilleştirilmiş insandan bahsediyoruz. Buraya kadar Kant gibi düşünen Schopenhauer bu noktadan sonra ise Kant ile tam bir karşıtlık içerisinde.

Kant insanın ahlaksallığını akılsal varlık oluşu ile özdeşleştirirken Schopenhauer bu konuda Kant'a ciddi eleştiriler getirmiştir.

İnsanların davranışlarını yönlendiren şey esas itibari ile ve bir bütün olarak onların muhakeme yetenekleri ve verdikleri buyruklar değildir. Açıktır ki hiç kimse o istek ne kadar keskin ve güçlü olursa olsun şöyle ya da böyle olmayı istediği için şu ya da bu kimse değildir. Onların eylemleri doğuştan getirdikleri ve değişmez olan karakterlerinden kaynaklanır, güdülerle daha yakın ve özel bir biçimde belirlenir ve dolayısıyla bu iki etkenin zorunlu sonucudur. (...) Aklın davranışla ilişkisi yalnızca güdülerin iradenin önüne resim halinde getirilmesinden ibarettir (Schopenhauer, 2013b: 72).

Sonuç olarak da açıktır ki; irade akla değil akıl iradeye bağımlıdır ve akıl irade karşısında ikincil bir değere sahiptir. Kant'ın iddia ettiği gibi aklın iradeyi yönlendirmesi gibi bir özelliği yoktur. Schopenhauer ahlak karşısında akla ikincil bir nitelik kazandırırken ahlak ve isteme arasındaki zorunluluğu görmezden gelmez aksine ona göre ahlaki nitelikler istemenin nitelikleri olmak zorundadırlar. Onun karşı olduğu şey ahlaki niteliklerin isteme ve akıl arasında zorunlu olduğu varsayılan bir takım ilişkilere dayandırılmasıdır.

Schopenhauer'a göre; insan kendisinin yegâne varlık olmayışının farkındalığına eriştiği anda 'ben' ve 'sen' ayrımı yapmaya başlar. Bu ayrım sonucunda ikisi arasındaki ilişki bazen kıskançlık bazen de duygudaşlık eğilimleri ile şekillenir. Kıskançlık ya da duygudaşlık ile şekillenen bu ilişki arasındaki fark aynı zamanda iyi ve kötü arasındaki farktır. Sen ve benin birbirleri karşısında takındıkları tavırda anlamlı olan ve Schopenhauer'un "pratik felsefe" dediği ahlakın temelinde olan eylemler ise kişilerin değişmeyen karakterleri ve bilinçlerinde ortaya çıkan bir güdünün birleşimi tarafından şekillendirilir.* Kendisinin farkına-bilincine varan insan kendisi karşısındaki ötekinin de farkına-bilincine vararak artık bilen konumuna yükselir. Aslında kendini bilme de tam olarak burada gerçekleşir "Çünkü bilinenin karşısında hem bilinen hem de açık seçik farklı bir öge olmasaydı kendini bilme ortaya çıkamazdı" (Schopenhauer, 2009: 107).

Schopenhauer'a göre; "Bilgi ortaya çıkınca aynı zamanda istek doğdu." (Schopenhauer, 2009: 209) ve bu istek kimsenin kendisini ondan soyutlayamayacağı, insan doğasının bir parçası olan eylemlerinin temelindeki şeydir. "İsteme; bilgisiz, kör ve karşı konulamaz bir

**Schopenhauer'un ahlak alanında doğuştan gelen ve değişmez olarak kabul ettiği karaktere işaret ediyor olması kişinin eylemindeki şahsi sorumluluğunu sorgulamaya açık kılmalıdır. Schopenhauer bu eleştirilere karakter tanımını açarak cevap verir. Ona göre "Bir kimsenin öyle olma hali olan karakter deneyseldir ve bu karakteri o kimsenin bütün eylemlerinin bir araya getirildiği bir toplamdan ayrı bir şey yapar. Eylemler öyle olma halinden çıkar ve her biri ait oldukları kimsenin izini taşır. Bu durum karakterin belirsiz bir şey olduğu izlenimini yaratsa da Schopenhauer başkalarının ve hatta kendimizin karakterine ilişkin bilgimizin ancak onun kendisini deneysel olarak açığa vurduğu hallerden geldiği konusunda bizi temin eder. Bunun temellendirmesini de bizim birçok eylemi gözlemledikten sonra zaman içerisinde bir kimsenin sahip olduğu erdemleri ölçebilecek hale geliyor olmamız üzerinden yapar. Aynı şekilde kendi eylemlerimizde de eylem sırasında nasıl davrandığımızı görmeden karakterimizin nitelikleri hakkında doğru bir kanı edinmemiz zordur. Sonuç olarak açıktır ki karakterler deneyseldir. Ancak her ne kadar karakterler eylemlerin gözlenmesi ile keşfedilse de gerçekleştirilen eylemlerin bir toplamından ibaret değildirler" (Janaway, 2007: 90-91).*

dürtü” (Schopenhauer, 2009: 211) olarak bütün canlı türlerinde ortaktır ve insanın iç doğasını oluşturur. Bu bağlamda insandaki “İstek ateşlidir ve tutku düzeyindedir” (Schopenhauer, 2009: 109) ve bu isteğin onaylanması- “gövdenin doyurulması” başka bir deyişle gereksinimlerin doyurulmasıdır. “Bilinçsizlik gecesinden hayata uyanan isteme duygusu kendisini uçsuz bucaksız bir dünyada bir birey olarak bulur. Kendisini ölen, acı çeken, yolunu kaybeden bunca sayısız birey arasında bulan bu duygu, bir kâbus görmüşçesine korktuğu bu dünyadan bilinçsizlik haline geri döner. Fakat o ana değin istekleri ve talepleri sınırsızdır. Dünyada mümkün olan hiçbir tatmin dipsiz bir kuyu olan onun sayısız isteklerini doyumaya yetmez” (Schopenhauer, 2014b: 11).

İstemenin böylesine ateşli oluşu kendi başına doğrudan ve sürekli bir acı kaynağıdır. Çünkü bu niteliğiyle öncelikle bütün istençler sahip olunmayan bir şeye özleminden doğar. Her eksiklik ötekinin zevki yüzünden sınırsızca alevlenir ve bu eksiklik kıskançlığı doğurur. Ancak bencilliğin susuzluğunu gidermek için her şeyi kapma isteği ile yanıp tutuşan biri, her doyumun olsa olsa görünüşte doyum olduğunu er ya da geç öğrenecektir. Başka bir deyişle kişi isteğe ulaşmanın istemenin azgın dürtüsünü yatıştırmadığını öğrenir (Schopenhauer, 2009: 269,270).

“Kendisini dünyanın merkezi yapan; kendi varoluşunu, esenliğini her şeyin önünde gören” (Schopenhauer, 2013c: 251) bireylerin karşılaşmasında isteklerin çatışmasında birey bencilce “Kendisini korumak, okyanustaki bu damlayı biraz daha büyötmek için dünyayı yok etmeye hazırdır” (Schopenhauer, 2009: 246). Oysa Schopenhauer için okyanustaki damla (tek tek kişiler) değil okyanusun kendisidir (insanların bütünü) korunmaya değeri olan.

Schopenhauer için insanın böylesi bir varoluş şeklinin kurtuluşa ihtiyacı vardır. Bu kurtuluşa insan hayatın etik anlamına ulaşır. “Hayatın etik anlamı, bizim iyi ve kötü sözcükleriyle tanımlayarak ulaşmaya çalıştığımız soyutluklardır” (Schopenhauer, 2014b: 35). Schopenhauer, iyi ve kötü kavramlarının göreliliğine dikkat çekerek tarafsız tanımlamalar yapılması gerektiği vurgusu yapar. Onun için gerçek anlamda iyiyi karşılayabilecek tek tanım kişinin kendisini ortadan kaldırılması ve istencin reddi ile yapılabilir. Buradaki istencin-isteme duygusunun reddi; kişinin kendi varlığını diğeri varlıklardan soyutlamaması ile gerçekleşen, başka benlerin de en az kendi benliği kadar değeri ve anlamlı olduğu anlayışında temellenen bir istence kapı aralanması durumudur. Çünkü “Gerçek ahlaklılık duygusu, gerçek ahlaki davranışlar insanın kendi istenci tarafından oluşturulmalıdır. Kişiler bu ahlak duygusunu bireyler olarak başkalarının da isteme duygularını kabul ederek oluşturmalıdırlar” (Schopenhauer, 2014b: 46).

İnsanların varoluşlarının bu anlamda bir kurtuluşa erişebilmesi ancak kişinin kendisi dışındaki varlıklarla açık bir idrak ve gönülden bir inanma duygusu yoluyla bağlantı kurması ile mümkündür. Başka bir deyişle böylesi bir durum ancak kişinin kendisi dışındaki varlıklara yaklaşımını kendi çıkarlarından arındırması durumunda gerçekleşebilir. Schopenhauer’a göre

insanları kurtuluşa götürecek olan şey adaletli ve iyi olma hali olarak da tanımladığı *principii individuationis*'dir ve bu aynı zamanda sevginin de kökenidir.

Bu durum ancak idrak yoluyla benim kendimi karşımdaki ile özdeşleştirerek 'ben' ve 'o' arasındaki sınırı tamamen yok etmem demek olan merhamette gerçekleşebilir. Merhamet, kişinin karşısındakini aracısız olarak algılaması ve belirli durumlar karşısında hangi tavrı takınacağı konusunda yönlendirici olan bir tercih durumudur. Kişinin merhamet duygusuna ulaşabilmesinin ilk koşulu "Her şey benim içindir ve başkaları için olan bir şey yoktur" (Schopenhauer, 2014b: 64) anlayışında büyüyen iyi olanın karşısı bencil ve kötücül gücün bertaraf edilmesidir. Merhamet duygusu bizden yalnızca karşıdaki kişinin acı çekmesine sebebiyet vermememizi değil aynı zamanda bizim dışımızda gerçekleşen durumlara da seyirci kalmayarak böylesi durumlarda belli bir tavır takınmamızı da bekler. Merhamet duygusu ilk önce kişileri kendimizden daha sonra da diğerlerinden korumayı salık verir.

Schopenhauer için bunun ilk parçası adalet diğer parçası insanları sevmektir. Adalet ve insanları sevmek, merhamet dediğimiz duygunun kökeninde olan şeylerdir. Merhametin birinci seviyesi olarak adalet, iyinin karşısı olarak kötülüğü yadsımak ve "Yanlış yapma isteğine karşı koymaktır" (Schopenhauer, 2013c: 274). Adaletli davranan kişi "Doğru ve yanlış arasında yalnızca törel olarak duran sınırı güvence altına alan ve onu herhangi bir güç olmaksızın da tanıyan, ona saygı duyan aynı zamanda kendi varlığını yalnızca kendi enerjisiyle korumak isteyen kişidir" (Schopenhauer, 2013c: 273). Adaletli davranan kişi, ona yalnızca bir tasarım* olarak verilen yabancının da yaşama isteğini en az kendisinininki kadar olumlar. Bu nedenle de kendi varlığına eşdeğer olarak gördüğü yabancının varlığına zarar vermeyi asla istemez. "Kendisini adalete tamamen açan kişi, kendi istemesini onaylayıp yadsıdığı istemenin başkalarındaki belirmelerini kendi istemesine hizmet etmeye zorlamaz. Bu açıdan adalet iyilikle iç içedir" (Schopenhauer, 2013c: 273).

Tüm bunlara ek olarak adil davranan kişi ile adaletli davranan kişinin ayrımının yapılması da önemlidir. Çünkü adil kişi her zaman için adaleti temele alan kişi olmayabilir. Söz gelimi; kişi adil olup adaletin karşısı adaletsizliğe karşı gelmeyebilir. Schopenhauer'un adaletli kişiden kastı aynı zamanda olumlu bir iyilik anlayışına sahip olan yani ihtiyaç duyulduğu anda tarafsız kalmayan ve kendisini adalete tamamen açan kişidir. Adaleti kavrayan kişi aynı zamanda ahlakın iç doğasını da kavrayan kişidir.

*Schopenhauer'a göre dünya; yaşayan ve bilen öznenin tasarımıyla başka bir şey değildir. "Her şeyi bilen ancak kendisi bilinmeyen varlık olarak özne-insan bildiğini sandığı güneşi ya da yeryüzünü aslında bilmemektedir. Onun bildiği yalnızca güneşi gören göz ve yeryüzünü duyumsayan eldir. Bu nedenle de onu çevreleyen dünya ancak tasarım olarak vardır. Çünkü dünya ancak başka bir şey ile ilişkisi içinde daha doğru bir ifade ile tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır ve bu tasarımı kavrayan biri de ancak kişinin kendisi olabilir. A priori olarak söylenebilecek tek doğruluk budur. Öyle ki kendi gövdemize dahi yalnızca tasarımlar olarak bakmalı ve onu yalnızca tasarımlar olarak adlandırmalıyız. (...) Dünya bir yönüyle baştan başa tasarım bir yönüyle de baştan başa istemez" (Schopenhauer, 2013c).

Merhamet duygusunun diğer bir parçası ise Schopenhauer'un olumlu yardımseverlik-duygudaşlık dediği bencillikten arınık olan insan sevgisidir (*caritas*). Schopenhauer'a göre bu duruma da tıpkı adalette olduğu gibi ancak isteme duygumuzdan vazgeçerek erişebiliriz. İnsan sevgisi; insanlar arasındaki duvarı incelten, 'sen' ve 'ben' arasındaki ayrımı ortadan kaldıran saf sevgi durumudur. "Ahlaki görev, sevginin gerekliliği gibi başlıklar altında da toplanabilen bu sevgiyi açıklamak için etik birçok bölüme, paragrafa, ahlak ve sevgi öğretisine ihtiyaç duyabilir. Ancak bu duygunun altında yatan tek ilke (*omnes quantum potes juva*) 'Elinden geldiğince herkese yardımcı ol!' ilkesidir. Bu duygunun tek kaynağı merhamet duygusudur. Yalnızca her türlü çıkardan arınık ve insan sevgisi ile hareket eden kişi gerçekten bir iyilik yapmış olur" (Schopenhauer, 2014b: 107).

Adalet ve insan sevgisi duygularının tatmini ise bizi vicdan duygusuna götürür. Çünkü vicdan; kendi çıkarımızı öteleyerek yaptığımız başka bir deyişle adaleti ve insan sevgisini temele alarak yaptığımız her davranışın ardındaki tatmin duygusudur. "Bu duygu kişinin kendi varlığını kendisinde tanıması gibi başka varlıkları da kendisinde özümseyerek tanımlayabilmesi ile oluşur. Bu duygu aracılığıyla kişi yaşayan tarafının sadece kendisinde değil yaşamdaki her şeyde de yer aldığı gerçeğini kavrar. Bu kavrayış sayesinde kişinin kalbi kendisini daha da bir gelişkin hisseder ve kendisini bencilliğin daraltısından kurtarır" (Schopenhauer, 2014b: 55). Vicdan kişiyi her zaman bencilliğin ayartmalarından korur. Çünkü vicdanını kendisine kılavuz edinen kişi hiçbir zaman kör arzusunun tutsağı olmaz.

Temelini adalet ve insan sevgisinin oluşturduğu merhamet duygusu varsayımlara dayandırılmayacak kadar açık bir şekilde insan bilincinde yatan ve herhangi bir düşünceye ya da fikre, dine ya da dogmaya, terbiyeye ya da eğitime dayandırılmayacak inkâr edilemez bir duygudur. Olumlu olduğu kadar insanlar için gerekli de olan bu duygu her yerde-her insanda rastlanılacak kadar bilindiktir öyle ki bu nedenle de "insancıl" kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılır (Schopenhauer, 2014b: 88).

Ancak bu duygu insanı, serbestçe hakiki adalet ve insan sevgisine götürebilir. Ancak ve ancak merhamet duygusu ile ortaya çıkan bir davranış ahlaki bir değer kazanabilir. Bunun dışında başka güdü ve duygularla tetiklenen davranışların hiçbirisi için ahlaki olma olasılığı dahi söz konusu değildir. Bir kişi için başkasının rahat olması ya da acı çekiyor olması ancak merhameti hissettiği anda anlamlıdır. Her ne kadar bu duygunun etkisi bizzat kişinin kendisinin içinde bulunduğu acı kadar etkin olmayabilirse de yine de çok değerlidir. Açıktır ki yalnızca bu duygu aracılığıyla kişi ile diğer insanları birbirinden ayıran duvarlar ortadan kalkar (Schopenhauer, 2014b: 81,82). Merhamet duygusu ile kişi, ötekinin rahatını ve refahını en az kendisinininki kadar arzular.

Karşımızdakinin acısını kendi içimizde değil de tam da acıyı çeken kişinin yani onun içinden hissederiz; o acıyı onunla ve onun içinden duyarız. Kişi hiçbir zaman kendisi için bu duyguya kapılmaz çünkü her zaman kendisinin bilincindedir öyle ki kişinin kendi durumu,

içinde merhamet duygusu uyandıran kişinin durumundan ne kadar iyiye karşısındakine karşı o kadar çok merhamet duygusu besler. Söz konusu olan acının her an onun acısı olduğunun bilincindedir üstelik bu tasvirde hiçbir zaman yanılmaz. İnsanların yürekleri içlerinde aralarındaki farkın büyüklüğüne istinaden merhamet duygusunu büyütür (Schopenhauer, 2014b: 86).

Schopenhauer, herhangi bir davranışın ahlakiliği tartışılıyorken bir şeyi yapmış olmanın ya da yapmamış olmanın temellendirmesi ister Hutcheson gibi “Duygularımı ahlaki açıdan ele aldım ve anlaşılabilir bir şekilde onlar beni o şeyi yapmaktan alıkoymaya teşvik ettiler.” şeklinde yapılsın ister Spinoza gibi “İnsana insandan daha fazla gereken bir şey yoktur ve ben de tam da bu nedenle o şeyi yaptım-yapmadım.” şeklinde yapılsın ister Kant gibi “Bu şekilde davranmak-davranmamak genel bir ahlak yasasını vermez.” şeklinde yapılsın bunların hiçbirisi hiçbir şekilde ahlaki olanı vermez. Schopenhauer’a göre herhangi bir davranışın ahlakiliği tartışılıyorken bir şeyi yapmış olmanın ya da yapmamış olmanın temellendirmesi ancak herhangi bir neden sunmadan yalnızca insanın kendisinde bulunduğu adalet ve sevgi duygularında temellenen merhamet ile yapıldığında gerçek anlamda ahlaki olacaktır. Çünkü “Merhamet, insanlarda etken olması gereken tek duygudur” (Schopenhauer, 2014b: 114). “İyi bir ahlak için en çok ihtiyaç duyulan şey tüm varlıklara duyulan sınırsız bir merhamettir. Kim ki bu duygu ile doludur o insan güvenilir ve kimseye zarar veremez. O insan herkesi en az kendi kişisi kadar korur ve yardım eder. Onun davranışları adalet ve insan sevgisi ile doludur” (Schopenhauer, 2014b: 118).

Üzerine konuştuğumuz tüm bu şeyler ahlaki bir eylemin temelinde olması gerekeni belirlemek içindir. Bu anlamda Schopenhauer için eylemde bulunmak aynı zamanda istemektir. Çünkü “Bedenin bir eylemi nesnelleşmiş bir irade ediminden başka bir deyişle algıya taşınan bir irade ediminden başka bir şey değildir” (Schopenhauer, 2014a: 25). Schopenhauer için “İstemek, irade etmek ve eylemek, harekete geçmek gerçekte aynı şeylerdir” (Schopenhauer, 2014a: 25). Özetle Schopenhauer beden ve isteme bir ve aynı şeydir demek ister. Bunu söylemekteki amacı; aslında eylemler söz konusu olduğunda “Akılsal olan ile fiziksel olan arasındaki geleneksel ayrımı ortadan kaldırmak ve bunun yerine bir tarafta isteme diğer tarafta zihin ve akıl arasında yapılan ayrımı geçersiz kılmaktır” (Janaway, 2007: 62).

Schopenhauer bunu yapmak ister çünkü onun ahlak felsefesi aslında bir anlamda Kant’ın ahlak felsefesini çürütmek gibi bir gayeyi de taşır. Ona göre erdemler söz konusu olduğunda akıl ikiyüzlüdür çünkü akıl tam olarak hiçbir zaman yapması gerektiği gibi ‘sen’ ve ‘ben’ arasındaki duvarı kaldırmaz. O davranış üzerinde yalnızca kavranılışı açısından bir etkiye sahiptir. Şöyle ki “Akıldan yoksun bir adam çok muhtemeldir ki hainliğini, alçaklığını ve kötülüğünü gösterecektir. Çünkü onun bu durumu bunların görünür hale gelmesine elverişlidir. Oysaki kurnazlık ve temkinlilik bunları daha iyi gizleyebilir. Ancak diğer yandan sağduyu

yoksunluğu bir insanı aklının rahatlıkla kavrayabileceği gerçekleri görmekten kim bilir ne kadar çok alıkoyar” (Schopenhauer, 2013b: 31). İddia edildiği gibi insanların ahlaki davranışlarını yönlendiren esas itibarı ile akıl değildir “Aklın ahlaki davranış ile ilişkisi yalnızca güdülerini iradenin önüne resim halinde getirmekten ibarettir” (Schopenhauer, 2013b: 72).*

6.2. Max Scheler

20. yüzyıla gelindiğinde ise insanbilim de denilen insanı fiziki, sosyo-kültürel ve zihinsel değişimleri ile bir bütün olarak inceleyen antropolojinin bağımsız bir bilim olmasını sağlayan Alman filozof Max Scheler (1874-1928) çıkar karşımıza. 1913-1922 yılları arasında düşüncelerini öğrencisi olduğu filozof Eucken’in etkisinden çıkararak özgün bir zemine taşıyan düşünür *Der Formalismus in der Ethik* (Etikte Biçimcilik ve İçerikli Değerler Etiği), *Vom Umsturz der Werte* (Değerlerin Çöküşü Üstüne), *Vom Ewigen im Menschen* (İnsandaki Sonsuzluk Üstüne), *Die Wissenformen und die Gessellschaft* (Bilgi Biçimleri ve Toplum) ve *Die Stellung des Menschen in Kosmos* (İnsanın Kosmostaki Yeri) adlı çalışmaları ile felsefeye önemli katkılarda bulunmuştur. Aynı zamanda Edmund Husserl (1859-1938), Nicolai Hartmann (1882-1950) ve Friedrich Nietzsche (1844-1900) gibi çağdaşı olduğu düşünürlerin felsefi anlayışlarını da etkilemiştir.

Ancak Scheler Kant’a büyük bir hayranlık duymuş olmasına rağmen ondan çok ayrı bir yolda ilerleyerek Kant etiğine getirmiş olduğu ciddi eleştirileri ile ön plana çıkmıştır. Eleştirilerine öncelikle Kant’ın insan tanımından başlayan Scheler; Kant ile birlikte birey olarak değer kazanan insanın değerinin kendisi dışında aranmaması gerektiğini söyler. Ona göre insanın değerini belirleyen şey insan denilince zihinde beliren akıl değildir aksine insan akılsal varlık olmaktan daha fazlasıdır.

Scheler ilk defa insan nedir? Sorusunu doğrudan insanın kendisini nesne edinerek yani belirli konularda sonuca ulaşabilmek adına cevaplanması gereken bir soru olarak değil türünün temel özelliklerini ortaya çıkarmak ve evrendeki yerini belirlemek adına sormuştur. Bu soru aynı zamanda Scheler’in felsefi anlayışının özeğinde olan sorudur. O bu soruyu felsefesinin merkezine yerleştirerek o zamana kadar dağınık halde olan insanın neliği ile ilgili bilgileri bir araya getirerek antropoloji disiplini düşünce dünyasına kazandırmıştır. Onun için insan tanımı yapılmaya kalkışıldığı ilk anda hataya düşülmüştür. Üstelik şimdiye kadar yapılan gerek teolojik gerek doğa bilimsel gerekse felsefi ‘insan’ tanımlarında kötü bir iki anlamlılık yaratılmıştır. Kant da insan ve hayvanın biyolojik yapı farklılığından yola çıkılarak düşülen bu

*Bu bağlamda Schopenhauer’un ifadesi ile “kral akıl” ve “kral tutku”nun savaşı başka bir ifade ile Kant-Schopenhauer karşıtlığı daha detaylı olarak çalışmamızın üçüncü bölümünde tekrar ele alınacağından şimdilik bu kadarı ile yetiniyoruz.

hataya düşerek insanı kendisine en yakın aynı zamanda en uzak varlık olan hayvandan yola çıkarak tanımlamıştır.

Scheler, 'insan' kavramını bu iki anlamlılıktan kurtarabilmek için insanı başka bir varlıkla kıyaslayarak değil yine kendisinden yola çıkarak düşünmek gerektiği vurgusunu yapar. Scheler'e göre "İnsan için biyolojik temele inen bir varlık kavramı yoktur ve bu nedenle insan biyolojik bir varlık olarak hayvandan ayırt edilemez. Canlı varlıklar arasında bulunabilecek biricik varlık sınırı, biricik değer sınırı birer canlı varlık olan ve genetik, sistematik bakımdan kesintisiz olarak birinden ötekine geçilen insan ile hayvan arasında değil ancak kişi ile organizma arasındadır" (Mengüşoğlu, 2015: 29). Scheler için genetik olarak insan hayvandan ayrı bir varlık yapısına sahip değildir. Psikovital varlık alanıyla insan ve hayvan aynı varlık yapılarına sahiplerken; insan ancak Geist varlığı olarak hayvandan ayrılır. Böylece insan, biyolojik ve psikolojik tanımlardan sıyrılarak kendine özgü bir alanda tanımlanma fırsatı yakalar.

"Geist, insanı şimdiye kadar ruh-beden birliği üzerine yoğunlaşan psikovital alanın dışına taşır. Geist kelimesi 'akıl' kavramını içine alır ancak aynı zamanda 'bir ide bilgisine' 'belli bir varlık alanı'na (*essentia*) yönelen belli bir 'algılama' aktına da sahiptir. Bu nitelikleri ile Geist, bir aktlar örgüsüdür. Ancak aktlar kendilerinden gerçekleştirmediklerinden onların gerçekleştirici olarak bir 'kişi'ye ihtiyaçları vardır. Kişi, hem aktların gerçekleştiricisi hem de merkezidir" (Mengüşoğlu, 2015: 32). Psikovital alanda insan çevresi ile sınırlı iken kişi olarak insan çevresini aşarak dünyaya açılır.

Scheler; Kant etiğine getirmiş olduğu eleştirileri ile duygucu ahlak anlayışını yeniden canlandırmıştır. İnsanların eylemlerinin ahlaki değerlendirmesini yaparken "biçimsel etik"i* karşısına insanın akılsal ve duyuşal dualizminin kabul edilerek ve bu iki yönün de birbirinin ışığını gölgelemesinin olanaksızlığının kabulü ile mümkün olan "içerikli değerler etik"ini koyar. Scheler'in içerikli değerler etiğinde en önemli nokta ise insan derken kişi olabilmiş bireyden bahsediyor olduğu ayrıntısıdır.

Scheler insanı Geist varlığı olarak tanımlayarak Kant'ın başlatıp yarım bıraktığı işi tamamlamış olur. Kant, insanı özne olarak tanımlayarak öznel bir bilgi dünyasının merkezi haline getirdi ancak insanı nesnel varlık alanında irdelemeyi göz ardı etti. Scheler, Kant'ın insanı özne olarak etkin bir varlık haline getirmesine eşdeğer bir şekilde insanı kişi olabilmiş birey olarak tanımlar. Kant'tan farklı olarak ise Scheler'de insanın anlamlı hale geldiği "Kişi, ne sadece bilme edimi ne iç ve dış algı edimi ne sadece istenç edimi ne kendi kendini düşünen bir öz ne de

**Biçimsel etik, eylem ve davranışlar konusunda bağlayıcı maddi zenginlikler (örneklendirmeler) geliştirmeyip eylemin ahlakiliğinin biçimine bağlı kılındığı ve eylemin doğruladığı kuralın mutlak emredilecek bir yasa biçimini alacak şekilde genelleştirip genelleştirmeyeceğine bakan etiktir (Pieper, 2012: 209).*

kendi üzerinde bir bilinçtir” (Akarsu, 1998: 33). Scheler için kişi, bunların tümünün karşılığı olan insanı insan yapan ilke olarak Geist’tır. Açarsak kişi, hem bilme edimi hem iç ve dış algı edimi hem istenç edimi hem kendi kendini düşünen öz hem de kendi üzerinde bir bilinçtir. Kişiyi bu tanımlardan sadece birine sıkıştırmak kişiyi yalnızca akılsal varlık olarak tanımlamak demektir. Diğerlerinin düştüğü hata da budur oysa insan akılsal varlık olmaktan daha fazlasıdır. Scheler’in kendi tanımıyla “Kişi çeşitli tarzda özleri olan, edimlerinin kendisinin de bir özü olan ve her türlü edim ayrılaşmalarından önce gelen somut bir varlık-birliğidir” (Akarsu, 1998: 34).

Scheler’in kişi tanımı kendi başına pek çok şeyi aydınlatır. Scheler’in kişiyi somut varlık olarak tanımlayışından yola çıkarsak ortaya çıkan önemli bir nokta vardır: Scheler, kişinin somut bir varlık-birliği oluşunu Türkçeye yönelim olarak çevrilen ama özünde niyet, amaç hatta cümlelerin içeriğine göre içgüdü anlamına da gelebilecek *intention* kelimesi ile açıklar. İnsanı eyleme iten ilk şeyin intention olduğunu ama bu yönelimin hangi şekli alacağını belirlemede anlama yetisinin de işe karışarak bir bütünlük oluşturduğunu söyler. İnsanın somut bir varlık-birliği oluşunu ise soyut edimlerin somut zeminde gerçekleşiyor olması üzerinden açıklar. Bunun gerçekleştircisi olarak kişinin özü, her bir edimi kendi bütünselliğinde -özelliklerinde- kavrayarak kendi kendisini gerçekleştirmiş olur.

Kişinin özü aynı zamanda insana değerini kazandıran şeydir. Scheler’e göre “Kişinin asıl özü akıl değil sevgidir ve bu sevgi insanları birbirine bağlar. Kendi içine çekilmiş ayırık yaşayan kişi değil, (...). Dünyaya sevgi ile yönelen ve dayanışma ilkesini temele alan, insanların birbirine yardım ettiği bir toplulukla kendini bir duyan kişi ahlaksal bakımdan değerlidir” (Akarsu, 1998: 21). İnsan ancak bu şekilde kendi değerini kazanabilir.

Scheler’e göre kişiye değerini kazandıran özü, tam olarak ne kast edildiği belirsiz olan akıl olamaz.** Çünkü öncelikle akıl kavramı var olmak için hem bir ruha hem de bir bedene ihtiyaç duyar bunlar olmadan var olamaz. Dolayısıyla var oluşu başka nedenlere bağlı olan bir şey insanın özünü oluşturmaz. Scheler’e göre kişinin özünü verecek olan şey ancak sevgi olabilir. Çünkü insan kendisini kendisi dışındaki kişilerden ayırtırmamayı (*identifizieren*) ancak sevgi aracılığıyla gerçekleştirebilir. Scheler için sevgi, kişinin karşısındakinin duygu durumlarını onunla birlikte yaşaması değil onunla birlikte duymasıdır (*mitgefühl*). Birlikte duymak ise; başkalarının yaşantılarını anlamak olarak da tanımlanabilecek; empati, kavrama, sonradan yaşama (*nachleben*) yani belli bir duygu durumunun farkındalığına sonradan ulaşma ya da sonradan duyma değildir. Birlikte duymak; bir nevi kişinin karşısındaki ile aynışmasıdır.

*“Türkçede akıl denilince herkesin ne düşündüğünü bilmek gerçekten güçtür. Batı dillerinde örneğin Almancada, insan akıl sahibi bir varlıktır ve bu yönüyle hayvandan ayrılır. Felsefe tarihi bakımından bakıldığında ise ‘akıl’ tarih boyunca birçok anlamda kullanılmıştır. Aklın birçok anlama geldiğini gösteren ilk kişi ise Kant’tır” (Mengüşoğlu, 2015: 88).

Scheler birlikte duyma durumunun belirli durumlarla karıştırılmaması gerektiği vurgusunu yapar. İnsanların birlikte duyma ile karıştırdığı duygu durumlarından biri duygudaşlıktır. Ancak Scheler'e göre duygudaşlık, kişinin özü olarak kabul edilemez dolayısıyla birlikte duymakla aynı şey de olamaz. Çünkü duygudaşlıkta kişi bir başkasının acı durumunu nesne haline getiremez. Örneğin; aynı yakınlıktaki üç dosttan biri kaybedildiğinde diğer ikisi aynı acıyı yaşayabilir ancak bu kişilerin aynı değeri ve aynı duygu durumunu yaşamalarından kaynaklanır. Onlar aynı duygu durumlarını yaşadıkları için o acıyı birlikte duyarlar. Buradaki durum duyusal bir duygu ya da fiziksel bir acıyı birlikte duyumsamak değildir. Scheler için aynı şekilde başkasının yaşamındaki acıyı kendi acısı gibi duyumsama olarak tanımlanabilecek merhamet de kişinin özünü veremez. Çünkü böylesi bir durumda iki farklı kişi, iki farklı yaşantı vardır ve bu duygu durumu birinin diğerinin duygusunu sonradan duyumsaması ile ortaya çıkar. Birlikte duymak ile karıştırılan bir başka duygu durumu da duygu bulaşmasıdır. Scheler'in kişinin girmiş olduğu ortamdaki duygu durumundan etkilenmesi olarak tanımladığı duygu bulaşmasında başkalarının acılarını ya da sevinçlerini duyumsama ya da onların yaşantılarına katılma yoktur. Bu bilinçdışı ve istemsiz bir durumdur sonuç olarak da birlikte duyma ile denk kabul edilemez. Scheler'e göre birlikte duymak ile karıştırılan bir başka durum ise kişinin kendisini bir başkasıyla bir tutması durumudur. Buradaki kişinin kendisini bir başkasıyla bir tutması bilinçsiz ve istemsizdir çünkü kendisini yabancı bir ben ile bir ve aynı şey sayan kişi kendi benini kaybetmiştir.

Scheler birlikte duymak ile karıştırılan duygu durumlarını ifade ettikten sonra birlikte duymak ve sevginin de karıştırılmaması gerektiğini çünkü ikisinin de bir ve aynı şey olmadığını aralarında bir öz farkı olduğunu söyler.

Başkasını sevmek (*Fremdliebe*), bir başkasının ızdırabından üzüntü duymamızı gerektiriyorken salt bir birlikte duyma, kişinin yaşadığı şeyin değeri için "kör"dür. Sevgi ve nefret edimlerinde ise özü bakımından bir değer veya değersizlik vardır. Birlikte duyma her olabilir biçimde ilkece "değer körü"dür (*Wertblind*). Sevgi ise kendi içerisinde bir değerle bağlantı halindedir ve dolayısıyla hiçbir durumda bir birlikte duyma değildir. Öyle ki salt bencilliğin karşıtı olan kendini sevmeye de (*Selbstliebe*), kendini yargılamada da bir değer vardır. Ancak açıktır ki bunlar birlikte duyma ile meydana gelmez çünkü "kendisiyle birlikte duyma" (*Mitgefühl mit sich*) diye bir şey yoktur. Zaten asıl önemli olan; sevgi duymak yani sevginin bir işlevinin olması değil sevginin bir edim ve hareket olmasıdır. Her duyma gibi birlikte duyma da etkin bir şey değildir yalnızca bir alma ve bir işlemdir (Akarsu, 1998: 73).

Scheler'in kişinin özü olarak tanımladığı ve birlikte duymaktan farklı olan sevgi tam olarak betimlenecek olursa; bazı duygucu ahlak anlayışına sahip düşünürlerin temel ilke olarak aldıkları ve açıldıkları 'başkalarının duygularını paylaşmak' ve 'duygu durumlarını birlikte yaşamak' gibi durumlara karşılık gelen; merhamet, yardımseverlik-iyilikseverlik,

duygudaşlık, empati gibi bir duygu durumu değildir. Ona göre bunlar, bilinç durumunu dışarıda bırakan ‘istemsiz’ ve ‘mekanik’ durumlardır. Scheler’in kast ettiği anlamda sevgiye ulaşabilmek için insanın “Bedeninin ve bedeni ile ilgili olan her şeyin üzerine yükselmesi aynı zamanda kişisel bireyselliğini unutmaması gerekir” (Akarsu, 1998: 68). Özetle Scheler için sevgi, temelini “Başkası da insan olarak, canlı varlık olarak seninle eşittir, başkası da senin gibi gerçekten ve sahiden vardır, başkasının değeri kendi değerine eşittir” (Akarsu, 1998: 70) düşüncesinde bulur. “Gerçek insan sevgisi; vatandaşlarla yabancılar arasında, kötülerle iyiler arasında, ırklar arasında, kültürle kültürsüzlük arasında vb. ayırım yapmaz sadece insan olduğu için bütün insanları kuşatır” (Akarsu, 1998: 91).

İnsan kişi olarak kişilerin ortak bir doğası içerisinde. Bu doğada kişi; ahlaksallığın önkoşulu olan başkalarının da değerli olduğu bilincine, davranış tarzları ve kişilerin varlıkları üzerinden değil bunlara duygu bakımından ilgi göstererek ulaşabilir. Başkalarının bireysel değer özünü gönlün bir hareketi olarak sevgi verir. Scheler’e göre yalnızca normal (*vollsinigkeit*), ancak belli bir gelişme basamağında ortaya çıkan ergin olma durumuna erişmiş olan (*mündig*), kendisi ve bedeni üzerinde söz sahibi olabilen ve aynı zamanda kişinin varlığı ile özsel olarak bağlantılı olan, sorumluluğa sahip kişiler ahlaksal anlamda sevginin gerçekleştiricisi olabilirler. Ancak bu niteliklere sahip kişinin eylemleri ahlaksal olarak değerlendirilebilir. Scheler için eylemin değerini belirleyen şey aynı zamanda eylemle gerçekleştirilen ve eylemin kendisinde olan niteliksel içeriğidir. Başka bir deyişle “Bir eylem, değer içeren bir nesne, bir değer oluşturduğu zaman ahlakidir” (Pieper, 2012: 209). Eylemin ahlakiliğini belirleyen ve hiyerarşik bir düzene sahip olan değeri bizler nesneler ve insanlarda örnekliyoruz olsak da bunların onların özellikleri olmadığını özellikle ifade eder.

Scheler, sezgisel olarak kavrandığını ifade ettiği değerlerin hiyerarşik bir düzene sahip olduğunu söyler. Değerler için ise dört basamak oluşturur en alta tensel ve duyusal değerleri yerleştirir ikinci basamağa hayati duyumsama değerlerini üçüncü basamağa tinsel duyumsama değerlerini koyar son olarak da değerler hiyerarşisinde en üst basamağa da dinsel değerleri yerleştirir. Ona göre bu hiyerarşiyi belirleyen şeyler; süreklilik, bölünemezlik, temel oluşturma, memnuniyetin derinliği ve son olarak da değerlerin mutlak değerlerle ilişkisini ifade eden görelilik ölçütleridir. Scheler aynı zamanda bunların temellendirmelerine gerek olmadığını çünkü herkesin değerlerle ilişkisini doğru çözümlediğinde bu sonuca varacağını söyler.

Scheler, değerleri taşıyıcılarından bağımsızlaştırarak onlar arasında a priori bağlantılar kurar. Böylece onların değişmezliğine de açıklık getirmiş olur. Ona göre değerlerin değişiyor olduğu yanlışlığı bizim onlarla ilgili bilgimizin değişiyor olması ile ilgilidir. Scheler, bu savını soyut kavramları somut örneklemeler olmadan da salt değerler olarak düşünüyor olabilmemiz üzerinden açıklar. Yani değerlerin taşıyıcıları olarak insanlar ya da nesneler ortadan kalktığında onlar hala var olmaya devam ederler.

Scheler, ahlaki akılla örülü mantıktan tümüyle ayrılmış bir biçimde sunmak zorunda olduğu bir ilk a priori içeriğe dayandırır ve bu a priori içerik ona göre “kalbin bir düzenidir”. Kalbin düzeni aklın kavrayamayacağı bir şeydir. Böylece istek ya da tiksinti kavramlarına dayanan ahlaksal değerlendirmeler akılsal değerlendirmelerden tamamen bağımsız bir şekilde konumlanmış olur.

“Akılcı ahlaktan farklı olan içerikli değerler etiği (heyecansal ahlak), gözlemden ve tümevarımdan ahlaksal değerleri çıkarmayı amaçlayan bir araştırma anlamında zorunlu olan bir empirizm değildir. Duygunun ve tercih etme eyleminin tümevarımsal deneyden olduğu gibi düşüncenin saf yasalarından bağımsız kendi öz “a priori” içerikleri vardır. Ve eylemlerin araç gereçlerinin, temellerinin ve karşılıklı ilişkilerinin temel bir sezgisi vardır” (Cuvillier, 2007: 640). Bu temel sezgi; yaşanmış deneylerden ayrılan, içinde değerlerin hiyerarşi derecelerini kavradığımız tercih etme ya da öteleme eylemi olarak tanımlanan heyecansal işlevlerde ortaya çıkar. Tercih etmek ve bir davranışı öteleyerek daha sonraya yerleştirmek çoğu zaman sanıldığı gibi, seçim yapmak ya da saf duygunun bir davranışı değildirler daha çok eylemlerin heyecansal deneylerinin özel bir sınıfıdır. Scheler tercih ve seçim arasındaki farka tercihi değer taşıyıcılarına seçimi ise eyleme atfederek açıklık getirir. Bir rengi bir başka renge, güzeli kötü olana tercih edebilmek de ahlaksal değerlendirmelerde söz konusu olan eylemler arasındaki tercihlerdir. Burada söz konusu olan tercih etme eylemi maddi dayanaklarından bağımsız olarak -bir amaç ya da bir sonucun içeriğinden bağımsız olarak*- değer hissedilen içeriği konusunda hemen gerçekleşir. Değerler arasındaki hiyerarşiyi açık hala getiren ve belirleyici rolü üstlenen tercihte taşıyıcı zorunlu bir seçim yapmak durumunda değildir değer kendi başına sezgisel olarak verilidir. İnsana değerini veren akıllı değildir çünkü değerler sezgi aracılığıyla duyulurlar.

6.3. Nicolai Hartmann

20. yüzyılın diğer bir önemli ismi de yeni-varlıkbiliminin (*Neue-Ontologie*) kurucusu Alman düşünür Nicolai Hartmann’dır (1882-1950). Hartmann yakın olduğu Scheler ve Kant’ın felsefelerinin eleştirisi üzerine felsefesini inşa eder. Bir eleştiri felsefesi yapmış olmasına rağmen kendisine özgü felsefi bir anlayış geliştirmeyi de başararak felsefe dünyasında önemli bir yer edinmiştir. Aynı zamanda insan ve insan sorunlarına dayalı bir felsefi anlayış geliştirmeye çalışan ve Türkiye’de felsefenin gelişmesine ve ilerlemesine önemli katkılarda bulunmuş Türk düşünür Takiyettin Mengüşoğlu’nun (1905-1984) düşünce hayatını etkilemiş olması nedeniyle de bizim için önemlidir.

*Scheler yapısına göre olumlu ve olumsuz olarak ayırdığı değerleri amaçların önüne koyar.

Hartmann ahlak anlayışını genel olarak insan anlayışı üzerinden temellendirir. Bu konuda Kant etkisinde olan Hartmann insanın temel özelliğini; amaç koyabilmesi ve koyduğu bu amaç doğrultusunda eylemlerini şekillendirebilmesi olarak belirler. İnsanın eylemlerini şekillendirebildiği alan olarak ahlakın temel kavramını ise yine her ne kadar temellendirmesi farklı olsa da Kant'a yakın bir çizgide "iyi" olarak belirler. Hartmann'ın ahlak anlayışında iyi, yalnızca temel kavram değil aynı zamanda bütünleştirici-örgütleyici kavramdır. Ona göre; iyi her ne kadar ne doğrudan ne de dolaylı olarak tanımlanamasa da ahlakın diğer temelleri olarak gördüğü soyluluk, zenginlik ve saflık niteliklerini de bir araya getiren şeydir. Hartmann ahlak alanında Kant'ı eleştirmiş olmasına rağmen temel kavram olarak iyiyi seçmesi ve iyiyi saflık-niyet ile bütünleştiriyor olması ile ahlak anlayışının temel kavramları açısından Kant'a oldukça yakındır.

Hartmann'a göre; iyi, kesin ve genel bir talep aynı zamanda bütün değerlerin merkezinde yer alan ahlaksal temel değerdir. Elbette bu iyinin diğer değerlerden ayrı tek başına en yüksek değer olduğu anlamına gelmez; iyinin değerlerin bütün dizgesini kapsadığı anlamına gelir. İyi, aktın arkasında duran ilk eylem ve ilk niyet değeridir. Böylelikle iyi özgürlükle doğrudan bağlantılı bir değerdir. Çünkü kişinin etik özü onun iyiyi ve kötüyü yapabilir olmasıyla yani özgür olmasıyla ilgilidir. Bundan çıkacak sonuç açıktır: Kişi iyiyi gerçekleştirmeye olduğu kadar kötüyü de gerçekleştirmeye eğilimlidir. Başka bir deyişle insan özü gereği amacını hem değerleri gerçekleştirmeye yönelik hem de karşı değeri gerçekleştirmeye yönelik bir şekilde belirleyebilir (Ketenci, 1997: 110).

Hartmann iyi ve kötü olana eylem içerisinde değer kazandırırken eylemin iyi olana yönelebilmesini değerler üzerine o olmaksızın konuşulamayacağını öne sürdüğü değer hiyerarşisinde üstte olana yönelmek olarak görür. Hartmann da Scheler gibi değerler arasında bir hiyerarşi kurar. Kurduğu bu hiyerarşide kişilerle ilişkisinde anlam kazanan ve iyi değerleri en üst basamağa yerleştirir. Bu alan bağımsız ve özgün bir alan olarak insanın eylemlerindeki tüm yarar ve araç değerlerini de içine alır. Daha sonraki sıradüzenini ise: Yaşam içerisindeki hoş-hoş olmayan arasında daha çok hoş olana karşılık gelen keyif ve zevk değerler; canlılara ilişik olan ve yine yaşamın yüksekliğine, açılımına ve gücüne göre canlılarda derecelenen dirimsel değerler; soyluluk, zenginlik ve saflık niteliklerinin iyi olan altında birleştiği ahlaki değerler; güzel kavramı altında bir araya gelmiş estetik değerler; sadece bir değerden ibaret olduğunu söylediği ve hakikat olarak adlandırdığı bilgi değerleri şeklinde yapar.

Hartmann için değerler, ideal varlık alanına; insanlar, real varlık alanına aittirler. Bu nedenle birbirlerinden bağımsız olarak vardırırlar çünkü her ikisi de farklı varlık alanlarına aittir. Ancak tam da bu birbirlerinin dünyasına ait olmayan değerler ve taşıyıcıları arasındaki bağlantı ilişkisinden dolayı ahlaki değerler en güçsüz olanlarıdır. Çünkü insan, değer duygusu ile ait olmadığı bir dünyaya girerek değerleri yeryüzü gerçekliğine çeker ve onları kendisinin ait olduğu reel dünyada gerçekleştirir. Böylece insan, reel varlık dünyasında gerekliliğin

yürütücüsü olur aynı zamanda değerleri bu dünyaya sokan varlık olarak insan, dünyanın anlam vericisidir. Hartmann'a göre bir eylemin ahlaksal olmasının iki koşul vardır: Öncelikle eylem özgürlük içinde yapılmalıdır; ikinci olarak da genelde aksi iddia edilmesine rağmen bir eylemde en yüksek değerler aşağı değerlere üstün tutulmalıdır.

Max Scheler'in içerikli değerler etiğini yorumlayarak nesnel değerlerin ön plana çıktığı ve ontolojik açıdan yaklaştığı bir ahlak anlayışını benimseyen Hartmann'a göre "İsteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak kişinin nesne ile bağlantısında beliren şeyler" (Akarsu, 1998: 49) olarak değerler ve taşıyıcıları arasındaki bağlantı bir "değer duygusu" tarafından sağlanır. Hartmann böylece değer duygusu ile değerler ve taşıyıcıları olarak kişiler arasında bağlantı kurar. Böylece de büyük bir problem olarak karşımızda duran insanın bir var olan (*dasein*) olarak ait olduğu zamansal ve mekânsal olan reel varlık alanı ile zaman ve mekânın dışında olan ve değerlerin ait olduğu ideal varlık alanı arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorunsalına yanıt getirdiğini düşünür. Bu bağlantı ilişkisi ile Hartmann, insanı değer duygusu ile ideal varlık alanına ait olan değer alanına yükselmekte ve değerleri de ideal varlık alanından insanın ait olduğu reel varlık alanına taşımaktadır. Sonuç olarak da insan ait olduğu reel dünyada değerlerin taşıyıcısı olmaktadır.

Hartmann'da değerleri birer olanak olarak taşıyan insanın amacı; en yüksek değer olarak iyiye ulaşmaktır ancak onun bu anlayışı daha doğru bir ifade ile 'iyi' kavramını bir değer olarak görmesi eleştirilmiştir. Bu konuda Kuçuradi şunları söylüyor:

İyi bir değer olarak gören diğer düşünürler gibi Hartmann'da da iyi bir nitelendirme sıfatıdır. Başka bir deyişle iyi; belli özellikler taşıyan bir yaşam tarzının, erdemlerin, istemenin, niyetlerin, yönelimlerin, davranışların ve kişilerin niteliğidir. İyi değerler alanında en üstte duran bir değer olarak kabul eden bu düşünürler iyyinin ne olduğunu değil nelerin iyi olduğunu söyler. Filozofların iyi bir değer olarak kabul ettikten sonra koydukları bu tür ölçütler sadece var olan, yaşanan, yapılan veya istenen bir şeye değer biçmek" için ölçütler olmaktan öteye geçemiyor ve sadece bir olumluluğu dile getiren bir kavram olarak kalıyor. Açık ki iyi bu yönüyle yalnızca değer yargılarının yüklemi olarak anlam kazanıyor (Kuçuradi, 2013: 91-92).

6.4. Kant Sonrası Diğer Duygucu Düşünürler

Duygucu ahlak anlayışı 20. Yüzyılda Ayer, Stevenson ve Hare gibi analitik felsefe geleneğinin temsilcilerinde de karşımıza çıkar. Onlar'a göre ahlaki önermeler hiçbir rasyonellik özelliği taşımazlar. Ahlaki önermeler olsa olsa bir duyguyu dile getirebilirler çünkü ahlaki olarak tanımlanan şeyler kendilerini ancak öznel duygularda açığa çıkarabilirler. "Ayer, ahlaki kavramların analizi mümkün olmayan sözde kavramlar olduğunu bunların doğruluk açısından sınanabilir nesnel bir durum göstermediklerini tersine doğrulukları ve gerçeklikleri bilimsel

olarak kontrol edilemeyecek değer verip onaylama ya da reddetme duygularını ortaya koyduklarını ileri sürer” (Pieper, 2012: 217).

Ayer’e göre ahlaki ifadeler duyguların bir ifadesi olarak ele alınmalıdır. Çünkü duygu ifadeleri bilgi söz konusu olduğunda doğru veya yanlış olamazlar. Dolayısıyla sonuç olarak ahlâkî ifadeler de doğru veya yanlış olamazlar.

Ahlâkî terimlerin referansları yoktur çünkü onlar gerçek anlamda kavramlar değildir. Ayer’e göre ahlâkî bir yargı bir duygu ifadesinden fazla bir şey değildir ve “X iyidir” derken, X’e yönelik olumlu duygumuzu dile getirmekten ve karşıdaki kişide de benzer bir duyguyu uyandırmak istemekten başka bir şey yapmayız. Örneğin, “Senin birini öldürmen yanlıştır.” diyen bir kişi, “Sen birini öldürdün.” önermesine hiçbir önerme ilave etmemekte sadece bu eyleme yönelik duygusal tepkilerini dile getirmektedir. İki kişinin aynı eylemin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda farklı şeyler ifade etmesi aslında onlar arasında bir çelişki olduğunu göstermez. Çünkü her iki kişi de sadece kendi duygusal tepkilerini dışa vurmakta ve herhangi bir önermede bulunmamaktadır (Yıldız, 2012: 20).

Ayer’in çağdaşı Stevenson’a gelindiğinde ise Stevenson’ın Ayer ile karşılaştırıldığında ahlak konusunda akıl yürütmelere ve aklın işlevlerine daha ılımlı baktığı görülür. “Stevenson için ahlaki önermeler birine yapılan kanaate katılma çağrılarıdır. Ahlaki argümantasyonlar, rasyonel gerekçeler ve temellendirmeler içerseler de son tahlilde akla bir çağrı çıkarma daha doğrusu akıl savunması yapma anlamına gelmez duygu ve heyecan uyandırarak ötekini ikna etme stratejisi izleme anlamına gelir” (Pieper, 2012: 218).

Stevenson için ahlaki ifadeler bilgi veren değil etki yaratan ifadelerdir. Şöyle ki “Ona göre herhangi biri “X”i iyi olarak kabul ettiğinde onun lehinde davranmak için kuvvetli bir eğilime sahip olur. Başka bir deyişle bir kişi “X iyidir” derken X hakkında sadece bir inancı ifade etmez aslında o bir tutumu ifade etmekte ve o tutumu başkasında da uyandırmaya çalışmaktadır” (Yıldız, 2012: 22).

Stevenson ve Ayer gibi duygucu teori savunucularına göre ahlâkî konulardaki anlaşmazlıkların sebebi ise duygular ve tutumların temelinde yatan olgusal durumlara yönelik inançlardaki farklılıklardır. Dolayısıyla onlara göre aslında gerçek anlamda ahlâkî bir tartışma söz konusu değildir. Temeldeki olgusal inançlarda uzlaşma olduğu halde anlaşmazlığın devam ettiği durumlarda bu anlaşmazlık duygu veya tutum farklılığından ibaret olduğundan ve objektif ahlâkî olgular da bulunmadığından bu farklı taraflardan herhangi birisinin haklı veya haksız olduğunu belirleyecek bir ölçüt de yoktur. Dolayısıyla burada gerekçelerle temellendirme ve karşıdakini rasyonel bir şekilde ikna etme durumu da söz konusu değildir (Yıldız, 2012: 23).

Duygucu anlayış aslında bir değerler problemi olan ahlakın kaynağı sorunsalını soyut zeminden somut zemine indirgeme çabasıdır. Duygucu anlayışa sahip isimler bu konudaki temellendirmelerini farklı yapmış olsalar da birleştikleri bir nokta vardır ki o da ‘Ne Yapmalıyım?’ sorusuna yanıtın ancak insanın duygusal yönü tarafından verilebileceğidir. Onlar

için insan eyleyen ve eylediğini bilen bir varlıktan daha fazlasıdır. İnsan akılsal bir varlık olmakla birlikte eyleyişine duyguları ile yön verebilen duygusal bir varlıktır. İnsanı yalnızca eyleyen ve eylediğini bilen akılsal bir varlık olarak değerlendirmek yani her bir benin öteki ile karşılaşmasındaki tutumunu akılsal bir forma sokma çabası ibresi her zaman 'ben'den yana dönen bir hesap yapma girişimidir. Çünkü onlara göre akıl mutlaka kendi menfaatini korumaya yönelecektir. Onlara göre akıl neyin iyi neyin kötü olduğunu anlamlı kılabilir ancak neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyemez. Neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyen duygulardır* ve insanın iyi olan doğası onun adına her zaman iyi olandan yana tavır takınacaktır.



**Ahlaksal alanda İyi-kötü, güzel-çirkin, hoş-hoş olmayan arasında yapılacak seçimi yönlendirenin duygular olduğunu iddia eden duygucu anlayış ve bu yönlendirmeyi aklın yaptığını iddia eden akılcı anlayış ahlaksal alanda hesap yapma işini dışarda bırakmışlardır. Her ne kadar duygucular ahlak alanındaki hesap yapma işini akla yüklemiş olsalar da akılcılar da duyguların ahlaksal yargıların temelini oluşturamayacağı savlarını temellendirirken hesap yapma işinin duygular tarafından yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu konu üzerinde daha sonra durulacağı için şimdilik bu kadarını belirtmekle yetiniyoruz daha sonraki bölümlerde bu konu ayrıntılı olarak ele alınacaktır.*

7. SONUÇ

Bu çalışma gösteriyor ki ‘insan nedir?’ sorusuna verilen yanıtlar ahlak tartışmalarının gideceği yönü de belirler. İnsan doğası akla dayandırılır ve duygular akıldan sonra gelir denirse Kant’ın izinde; duygular akıldan önce gelir ve akli belirler dolayısıyla insan doğasını belirleyen şey duygulardır denirse de duyguların izinde gitmiş oluruz.

Günümüzden insana baktığımızda kolaylıkla insan için akılsal bir varlık diyebiliriz. Ancak üzerine biraz durup düşündüğümüzde insanın bundan daha fazlası olduğu sonucuna ulaşmak güç olmayacaktır. Günümüzdeki etik tartışmalarını şekillendiren duyguculuk ve akılcılık karşıtlığının zemininde olan şey de budur.

17. Yüzyılda öncülüğünü Shaftesbury’nin yaptığı duygucu gelenek insanların birbirleriyle ilişkilerini yönlendirenin yardımseverlik, iyilikseverlik, ahlak duygusu, duygudaşlık, vicdan türünden duygular olduğunu söylerler. Adlandırmaları farklı da olsa aslında duyguların genel olarak söylemek istediği şey insanların doğaları gereği iyi olduğu ve doğalarında köklenen bir ahlak duygusu aracılığıyla iyi olana yöneldikleridir. Onlar için genel olarak insanlar arasındaki ilişkilerde anlamlı olan ‘iyi’, ‘kötü’, ‘doğru’, ‘yanlış’ türünden değerlendirmeleri belirleyen duygular ve eylemler arasındaki ilişkilerdir.

17. yüzyılda Shaftesbury’e göre insanı ahlaksal eyleme götüren duygu hayırseverlik olmuştur. Kişi başkalarıyla ilişkilerini ölçülülük ve adalet erdemlerinin birleşmesinden oluşan ‘hayırseverlik’ erdeminin kılavuzluğunda şekillendirerek yanlış duygular yerine doğru duygulara yönelir. Shaftesbury için hayırseverlik insanı iyiye götüren kılavuz erdemdir. Çünkü içinde barındırdığı ölçülülük ile insanın çıkar ve çatışmalara yatkın olan duyusal yönünü dışarıda bırakarak parçası olduğu evrenin uyum ve düzenine uygun bir biçimde eyleyişte bulunmasını sağlar. Hayırseverliğin insanı ahlaksal eyleme götüren temel duygu olmasının diğer bir sebebi de yine kendisinde barındırdığı öteki ile ilişkilerimizi düzenleyen ve yararlılığa indirgenemediğinden kendinde iyi olan aynı zamanda insanlar arasındaki hiyerarşik uyumu da sağlayan adalettir. Ahlak, evrendeki uyumlu düzenin insandaki yansımasıdır ve insan türünün her bireyi ayrı ayrı evrendeki bu uyumu kendi içerisinde barındırdığından insanların bu duyguya yönelmeleri bir zorunluluktur. Shaftesbury için yalnız başına ne iyi ne de kötü olan insan, iyiye olan eğilimi ile doğru olanı barındıran hoş ve uygun olana ulaşır. Ahlaksal duygunun etkinliğinin kırıldığı durumlarda ortaya çıkan hoş ve uygun olmayandan yana olan duygulanımların sebebi ise doğası iyi olan insanın iyinin iyiliğini bilmeyişinden kaynaklanan kusurlu durumudur.

18. yüzyılda Hutcheson için ise ahlaksal eyleme götüren duygu ahlak duygusudur. Her varlık gibi insanın da bir var oluş amacı olduğunu savunan Hutcheson’a göre ahlak duygusu aracılığıyla insan bu nihai amacına ulaşacaktır. Hutcheson’ın felsefesi dönemin bencil ahlak

teorilerine bir başkaldırıdır. Özellikle Hobbes'un insanları eyleme iten temel duygunun ben sevgisi olduğu savına şiddetle karşı çıkmış ve insanları eyleme iten duygunun ben sevgisi değil tüm insanlarda eşit olarak var olan ahlak duygusu olduğunu söylemiştir. Hutcheson'ın bir yeti olarak adlandırdığı ahlak duygusu takdir ve kınamanın sıradan bir şeklini deneyimlemede ortaya çıkar ve insanın mutluluğunu belirler. Dahası ve en önemlisi onun için ahlak duygusu ahlaki fikirlerde zihnimizde ortaya çıksa da zekânın minimum bir derecesini gerektiren sadece bir duygudur; düşünmenin bir şekli değildir. Ahlaksal yargılarda akıl pasiftir ve bu durumlarda insanları harekete geçiren şey ahlak duygusundan başkası değildir.

Shaftesbury'nin hayırseverlik Hutcheson'ın ahlak duygusu dediği bu duyguya Hume duygudaşlık der. Hume için duygudaşlık ahlakiliğin bağlandığı en temel ilke olmanın yanında tıpkı merhamet, iyi huyluluk ve yardımseverlik gibi tüm insanların kendilerinde olanak olarak taşıdıkları ve erişebilecekleri en yüksek meziyetlerden de biridir. Ona göre duygudaşlık başta olmak üzere insanlık için yüce gönüllülükle alakalı olan her şey insanoğlunun genel iyi niyetine ve onamasına hak kazandırır. İnsanlık için gerekli olan duygudaşlık aynı zamanda zihnin hâlihazırda tanışık olduğu yegâne hareketlerdendir.

Rousseau ise bu duyguya vicdan adını verir. Rousseau'ya göre insan doğası gereği duyarlı bir varlıktır. Duyarlı bir varlık olarak hangi toplumda olursa olsun onu ahlaki olana götürecek olan fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olur. Ait olduğu topluma ise duygularda ve hislerde temellenen vicdan temelli bir ahlak duygusu aracılığıyla uyum sağlar. İnsan doğasına ait olan bu duygu insanı durumlar karşısında değerlendirmeler yapmaya ve yaptığı değerlendirmelerde daima iyi olanı tercih etmeye yönlendiren şeydir. Rousseau için vicdan insanların kurallara karşı koymasını denetleyen temel duygu olmanın yanında ahlak kavramlarını özümseyerek içselleştirmenin de temel koşuludur. Hatta Rousseau'ya göre insan kendi doğasındaki bu duygu aracılığıyla kurallardan dolayı değil vicdanı gereği doğru olandan yana tavır takınır. Böylece vicdan aracılığıyla ahlak zorunlu kurallar bütünü olmaktan çıkarak insani bir vasıf olma durumuna gelir. Bu aynı zamanda ahlakın insan doğasına ait olduğunun da ispatıdır.

Shaftesbury, Hutcheson, Hume ve Rousseau'ya baktığımızda genel olarak insanın doğası gereği kamu yararının gerekli kıldığı ahlaki iyilik ve doğruluğun bilincinde olduğu vurgusu yaptıkları ve ahlak felsefesini insanın doğal yapısının bilimi olarak değerlendirdikleri görülür. Onlar için doğadaki her şey gibi insanın da bir varoluş amacı vardır. İnsan bu varoluş amacını en iyi ahlaksallığında dışsallaştırır. Duygucu filozoflar'a göre de genel olarak insan; arzuları, eğilimleri ve duygularından arındırılarak yorumlanamayacağından onlar için ahlakın kaynağını duygularda aramak gerekir. Çünkü insan bir yanıla daima kendinden yana tavır alsa da bir diğer yanıla da en az kendi çıkarları kadar diğerinin de çıkarını ve mutluluğunu kendisine amaç edinir.

Duyguculardan sonra Kant insanın algılanışında köklü bir değişikliğe neden olur. Ona göre duygucular iyi bir başlangıç yapmış olmalarına rağmen düşüncelerini felsefi temele oturtmakta yetersiz kalmış ve dolayısıyla gözden kaçırdıkları pek çok nokta olmuştur. Kant insana gerçek değerini veren ahlak söz konusu olduğunda duygulara bu kadar misyon yüklenilmesinin insanı doğruya ulaşmak konusunda bir çıkmaza sürüklediğini düşünür. Felsefe tarihinde pek çok isim insan aklına gerekli önemi vermek istemiş olmasına rağmen akli yalnızca bir bilgi deposu olarak görerek akla gerçek değerini vermek konusunda eksik kalmışlardır. Kant'a göre bu bakış açısı edilgin bir insan anlayışı kabulüne dayanır. Oysa insan yalnızca bilmez bildiğini de bilir olduğundan insan akli da yalnızca bilgi deposu değildir. İnsan akli aynı zamanda bilgiyi de işleyen bir yetidir. Kant bu konuda insanı ilgilendiren şeyin bilginin nasıl var olduğu değil nasıl kullanılacağı olduğunu söyler. Kant akla bu yaklaşımı ile felsefe tarihi içerisinde bir Kopernik devrimi gerçekleştirir.

Kant felsefesi bir eleştiri felsefesi olduğundan öncelikle insanı ahlaki açıdan iyi olana götüren şeyin neden duygular olamayacağını açıklar. Kant'a göre ahlak alanında ilk sözü duygulara vermek her zaman ilk sözü eğilimlerin söylemesine izin vermektir. Oysa eğilimler insanlar arası ilişkilerde insanları araçsallaştırarak yalnızca kişinin kendi doyumunu hedefler. Bu durum kişinin varoluşsal değerini ikincil bir nitelik olarak görmenin yanında ahlaksal değeri de rastlantısal, koşullu, öznel ve keyfi durumlara indirger. Üstelik ahlaksallığı böylesi bir durum ile özdeşleştirmek bir ve ötekinin bir arada yaşamak zorunda olduğu toplumda insanlardan bir takım ahlaki taleplerde bulunmak anlamsız olacaktır. Çünkü herkes doğası gereği eylemektedir.

Bir ve ötekinin bir arada yaşamak zorunda olduğu toplumda insanlardan bir takım ahlaki taleplerde bulunabilmek için ahlakın duyumsal olan her şeyden arındırılarak sağlam bir zemine taşınması gerekir. Çünkü duyumsal olan eğilimler kaynağını tatmini mümkün olmayan istek ve arzularımızdan aldığından geride her zaman doldurmayı düşündüğümüzden çok daha büyük bir boşluk bırakırlar. Kant'a göre bu taleplerin karşılığı insanı insan yapan en önemli nitelik olarak akıldır. Akıl ahlakı zihni eğitmeye ve düşünmeye iten maksimler üzerine kurarak insanın istemelerinin doğa nedenselliği dışındaki bir neden tarafından belirlenmesini sağlar. Akılsal bir varlık olarak insan önce amaçlarını belirler daha sonra bu amaçlar krallığında oluşturduğu hiyerarşinin doruğuna hem bu amaçların belirleyicisi hem de uygulayıcısı olarak kendisini koyar. İnsanın kendisinin amaç olabilmesi için ise öncelikli olarak göreliliğin karşısındaki genel ilkeye ulaşması gerekir. İnsanın kendisinin amaç olmasını sağlamanın yanında düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi de açığa çıkaran bu genel ilke ise ahlak yasasıdır.

Ahlak yasasının önkoşulu ise "Eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer her şeyin de koşulunu oluşturan" (Kant, 2009a: 12) iyi istemededir. Kant için tüm ahlakın özü olan isteme bütün eylemlerde kendisi bir yasadır. Bu yasa ki bir eyleme iyi niteliğini kazandıran aynı zamanda insanı saygıya layık kılan şeydir. Bu yasa aynı zamanda

kendi başına iyi ve değerli olandır. Kant istemeyi daha sağlam bir zemine taşıyabilmek için ödev kavramına gider. Kant'ın ahlak anlayışında iyi istemenin zorunlu kıldığı ödev, kişiyi deneysel şartlarından arındırarak tabiat mekanizmasının üstüne çıkarır. Ahlaklılığı ödev buyruğu altında düşünmek ise tamamen ussaldır. Çünkü ilk olarak herkes eğer ahlaklılık yasaları eğilimleri ile çatışma içerisinde ise onun yönergelerine boyun eğmeyi istemez. Bu nedenle ahlak yasalarına nasıl boyun eğileceği konusunda aklın ışık tuttuğu ödevin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Kişi aklını kullanarak ödevin yol göstericiliği ile ahlak yasasına ulaşır.

Kant'a göre zorunlu olan bu ahlak yasası bizi dünyada mümkün olan en üstün iyi idesine götürür. Eylemin ahlakça iyi olabilmesinin koşulu olarak eylemin hem nedeni hem de denetleyicisi olan ahlak yasası akıl sahibi tüm varlıklara kendisini istisnalardan ve rastlantısal durumlardan soyutlayarak tamamen zorunlu bir şekilde sunar. Eğilimler ve arzular kişiyi koşullu buyruklara götürürken akılda temellenen ahlak yasası nesnel ve zorunlu buyruklara götürür.

Kant'a göre ahlakın kaynağını akıl yerine haz ve acı gibi duygularda aramak istemenin nesnesini dolaylı olarak aramak olurdu ki bunun bir yöntem hatası olduğu açıktır. Kant'a göre duygular henüz işin başındayken yanıldılar. Ona göre insan her ne kadar hem duyuşsal hem de akılsal bir varlık olsa da insanın doğasının yasalarının farkında olmasını ve kendisini de doğasına uygun bir şekilde gerçekleştirebilmesini sağlayan şey akıldır. Duyguların iddia ettiği gibi akıl insanın doğasına ve varlığını korumasına ters düşebilecek hiçbir şey söylemez. Kant'a göre duygular aracılığıyla ahkaksal ayrımlara ulaşmak ahlaklılığa ve onun değerine aykırıdır. Çünkü böylesi bir durumda bizi ona iten şey erdemli olmanın güzelliği değil onun sonucunda elde edeceğimiz yarar olacaktır. Duyularımıza verilen her şey ne olursa olsun bizim tarafımızdan kendi başına olduğu gibi değil görüldüğü gibi görülür. Bu aynı zamanda ahlakın dayandığı zemini deneysel kabul etmek ve tek tek kişilerin içerisinde bulunduğu rastlantısal koşulları göz önüne almak demektir. Oysa Kant'a göre ahlakın tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir genelliği olmalıdır. Ahlakın dayandığı zemini deneysel kabul etmek amaçlanan genelliği ortadan kaldırır.

Sonuç olarak da Kant'a göre doğru yaşamın rehberi olarak akıl, insanın kendi doğasının yasalarına uygun davranması olan erdemin de gerçekleştircisidir. Çünkü akılsal varlık olarak insan kendi doğal yapısından getirdiği nesnel bir değere sahip olur. Eğer duyguların varsaydığı gibi insan doğasının özünü veren şey duygular olsaydı evrensel bir ahlak yasasına ulaşamazdı. Çünkü duygular arasında sonsuz farklılıklar vardır ve bu farklılıklar ahkaksal ayrımlara da yansır. Bu durum ahlaklılığa ve onun değerine aykırı olduğundan bir insan bir başka insan için duygularıyla yargıda bulunamaz.

Kant sonrası duygular Schopenhauer, Scheler, Hartmann, Ayer ve Stevenson ise Kant'ın kendisinden önceki duygulara getirdiği eleştiriyi Kant'a yöneltirler. Onlara göre Kant

insana değerini verme konusunda iyi bir başlangıç yapmış olsa da insanın birbirinin ışığını gölgelemesinin olanaksız olduğu akılsal ve duygusal yönleri ile bir bütün olduğunu görmezden gelerek akli ön plana çıkarmış ve başarısını devam ettirememiştir. Onlar için akıl insanı diğer canlı varlıklar arasında ayrıcalıklı bir duruma getirmez. Çünkü ‘İnsan akılsal bir varlıktır’ dediğimizde aslında biz insanı ayırıcı özelliği olduğunu düşündüğümüz yetisi üzerinden değil insana en yakın tür olarak gördüğümüz hayvan üzerinden tanımlamış oluruz. Oysa insanın değeri onun dışındaki bir şey üzerinden belirlenemez. Onlara göre kişinin özünü verecek olan şey adlandırmaları farklı da olsa ancak bir duygu olabilir. Akıl ahlak söz konusu olduğunda iyi olanı veren şey değildir. Çünkü “Akla uygun olan ve kötü olan birbiriyle oldukça uyum içerisindedir ve aslında ancak bunların birliği aracılığıyla büyük ve geniş kapsamlı suçlar mümkün olabilir” (Janaway, 2007: 120). Kant sonrası duygucular için insan kişi olarak kişilerin ortak bir doğası içerisindedir. Bu doğada kişi; ahlaksallığın önkoşulu olan başkalarının da değerli olduğu bilincine, davranış tarzları ve kişilerin varlıkları üzerinden değil bunlara duygu bakımından ilgi göstererek ulaşabilir.

KAYNAKLAR

- [1]. Akan, A. (2016). Rousseau'nun eleştirel ahlak düşüncesi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 142, 144, 145, 146, 148, 149.
- [2]. Akarsu, B. (1998). *Max Scheler felsefesi'nde kişi kavramı ve insan olma sorunu*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- [3]. Akarsu, B. (1982). *Mutluluk ahlakı*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- [4]. Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- [5]. Aristoteles (2015). *Eudemos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- [6]. Başdemir, H. Y. (2005). İskoç aydınlanma etiği: Hutcheson, Hume ve Smith. *Liberal Düşünce Dergisi*, 37, 5.
- [7]. Bakır, K. (2016). *Francis Hutcheson ve ahlak duygusu teorisi*. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- [8]. Cassirer, E. (1996). *Kant'ın yaşamı ve öğretisi*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- [9]. Cevizci, A. (2003). *Felsefe terimleri sözlüğü*. (2. bs). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- [10]. Copleston, F. (2004). *Felsefe tarihi, Kant*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları (Özgün çalışma 1988).
- [11]. Cuvillier, A. (2007). *Felsefe yazarlarından seçme metinler*. (Çev. M. M. Yakupoğlu). İstanbul: Doruk Yayınları.
- [12]. Deleuze, G. (1995). *Kant'ın eleştirel felsefesi*. (Çev. T. Altuğ). İstanbul: Payel Yayınları (Özgün çalışma 1963).
- [13]. Descartes, R. (1994). *Metod üzerine konuşma*. (Çev. K. Sahir Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları (Özgün çalışma 1637).
- [15]. Descartes, R. (2008). *Felsefenin ilkeleri*. (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1644).
- [16]. Descartes, R. (2011). *Hakikatin araştırılması ve Dünya ya da ışık üzerine deneme*. (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayınları (Özgün çalışma 1664).
- [17]. Frankena, W. (2007). *Etik*. (Çev. A. Aydın). Ankara: İmge Yayınları (Özgün çalışma 1963).
- [18]. Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu). Ankara: Doğubatı Yayınları (Özgün çalışma 1967).
- [19]. Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. O. Aruoba). Ankara: Hacettepe Ünversitesi Yayınları (Özgün çalışma 1748).
- [20]. Hume, D. (2010). *Ahlak*. (Çev. N. Şimşek). İstanbul: Dergah Yayınları (Özgün çalışma 1751).
- [21]. Hume, D. (2015). *İnsan doğası üzerine bir inceleme*. (Çev. E. Baylan). Ankara: Bilgesu Yayınları (Özgün çalışma 1738).
- [22]. Hutcheson, F. (2013). *Illustration on the moral sense* (B. Peach) Harvard Universty Press. (Özgün çalışma 1746).
- [23]. Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin tanrı öldü sözü ve Dünya resimleri çağı*. (Çev. L. Özşar). Bursa: Asa Yayınları.
- [24]. Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). Ankara: Yky (Özgün çalışma 1651).
- [25]. Irwin, T. H. (2014, 14 Mart). Sahltesbury's place in history of moral realism. *Faculty of Philosophy, Universtiy of Oxford Philos Stud* (2015). 172:865–882. doi: 10.1007/s11098-014-0299-7.
- [26]. Janaway, C. (2007). *Schopenhauer*. (Çev. R. Ç. Ataman). İstanbul: Altın Kitapları Yayınları.
- [27]. Kant, I. (1983). *Aydınlanma nedir?* (Çev. N. Bozkurt). Felsefe Yazıları (Özgün çalışma 1784).
- [28]. Kant, I. (2007). *Ethica*. (Çev. O. Özügül). İstanbul: Pencere Yayınları (Özgün çalışma 1925).

- [29]. Kant, I. (2009a). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. I. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları (Özgün çalışma 1785).
- [30]. Kant, I. (2009b). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları (Özgün çalışma 1788).
- [31]. Kant, I. (2010). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları (Özgün çalışma 1781).
- [32]. Kant, I. (2013). *Eğitim üzerine*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1803).
- [33]. Ketenci, T. (1997). *Hartmann etiğinde değer(ler) kavramı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- [34]. Ketenci, T. (2012, 28 Mayıs). Kant etiğinde duyguculuğun eleştirisi. *Çukurova Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*.
- [35]. Kuçuradi, İ. (2013). *İnsan ve değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- [36]. Kuehn, M. (2011). *Immanuel Kant*. (Çev. B. O. Doğan). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- [37]. Kurt, C. (2009). *Kant'ın etik görüşünde özgürlüğün yeri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.
- [38]. Locke, J. (2004). *İnsan anlığı üzerine bir deneme*. (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları (Özgün çalışma 1690).
- [39]. Mcgregor, R. (2015, 1 Mayıs). Making sense of moral perception. *Department of Philosophy, University of York. Heslington Ethic Theory Moral Prac* (2015). 18:745–758 doi: 10.1007/s10677-015-9601-9
- [40]. Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan felsefesi*. Ankara: Doğubatı Yayınları (Özgün çalışma 1965).
- [41]. Paletta, D. R. (2011, 2 Eylül). Francis Hutcheson: Why be moral? *Philosophy The Journal of Scottish Philosophy* 9.2 (2011): 149–159 doi: 10.3366/jsp.2011.0013
- [42]. Pieper, A. (2012). *Etiğe giriş*. (Çev. V. Atayman, G. Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1999).
- [43]. Platon, (2009). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz). Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- [44]. Rousseau, J., J. (2008). *Toplum sözleşmesi*. (Çev. A. Alper). İstanbul: Oda Yayınları (Özgün çalışma 1762).
- [45]. Rousseau, J., J. (2013). *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı*. (Çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1754).
- [46]. Scheler, M. (2012). *İnsan'ın kosmostaki yeri*. (Çev. H. Tepe). Ankara: Bilgesu Yayınları (Özgün çalışma 1928).
- [47]. Schopenhauer, A. (2013a). *Hayatın anlamı*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1851)
- [48]. Schopenhauer, A. (2013b). *Hukuk, ahlak ve siyaset üzerine*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1841).
- [49]. Schopenhauer, A. (2013c). *İsteme ve tasarım olarak Dünya*. (Çev. L. Özşar). Bursa: Biblos (Özgün çalışma 1819).
- [50]. Schopenhauer, A. (2014a). *Bilmek ve istemek*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1818).
- [51]. Schopenhauer, A. (2014b). *Merhamet*. (Çev. Z. Kocatürk). İstanbul: Dergah Yayınları.
- [52]. Spinoza, B. (2011). *Etika*. (Çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost Yayınları (Özgün çalışma 1677).
- [53]. Sponville, A. (2016). *Büyük erdemler risalesi*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.

- [54]. Taylor, C. (2012). *Benliğin kaynakları*. (Çev. S. A. Baş, B. Baş). İstanbul: Küre Yayınları (Özgün çalışma 1989).
- [55]. Yıldız, A. (2007). *Max Scheler'in değer anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- [56]. Yıldız, A. (2012). *Meta-etik bir teori olarak ahlaki sezgiciliğin savunulabilirliği*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Sevgül Altuntop
Doğum Tarihi : 04.01.1988
E-mail : altuntopsevgul@gmail.com

Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	FELSEFE	Mersin Üniversitesi	2008-2013
Yüksek Lisans	FELSEFE	Mersin Üniversitesi	2013-2017
Doktora			

Görevler :

Görev Ünvanı	Görev Yeri	Yıl

ESERLER (Makaleler ve Bildiriler)

1. Hannah Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığına Akılcı ve Duygucu Ahlak Anlayışı ile Genel Bir Bakış.
2. Mutluluk Ahlakı Mümkün Müdür?