



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Egoizmin İki Yüzü: Thomas Hobbes ve Ayn Rand

Doktora Tezi

Mustafa SARP

Felsefe Anabilim Dalı

Ankara, 2025

Egoizmin İki Yüzü: Thomas Hobbes ve Ayn Rand

Mustafa SARP

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR

Tez Jürisi

Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR

Prof. Dr. Nurten GÖKALP

Prof. Dr. Beyhan ZABUN

Prof. Dr. Kamil ŞAHİN

Prof. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ

Doktora Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Ankara – 2025

ETİK BEYAN

Bu tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez ve Proje Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı; tezin tamamında akademik kurallara ve etik ilkelere uyduğumu ifade ederim. Yararlandığım eserlerin tamamını metin içinde referanslandığımı ve kaynakçada kılavuzda tanımlanan şekilde yer verdiğimi, haricindeki ifadelerin bana ait olduğunu, herhangi bir kaynaktan kopyalama yapmadığımı ya da yapay zeka aracılığı ile üretilmiş ifadelere metinde yer vermediğimi beyan ederim. Herhangi bir zamanda bu beyanıma uygun olmayan bir durumun tespit edilmesi halinde, aleyhime doğacak bütün hak kayıpları dahil tüm hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Mustafa SARP

16/07/2025

ONAY

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Programı öğrencisi Mustafa SARP tarafından hazırlanan “EGOZİMİN İKİ YÜZÜ: THOMAS HOBBS VE AYN RAND” başlıklı tez çalışması 16/07/2025 tarih ve 11:00 saatinde yapılan tez savunma sınavında aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile DOKTORA TEZİ olarak **KABUL** edilmiştir.

	Kabul	Ret
Danışman: Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	☒	☐
Üye: Prof. Dr. Nurten GÖKLAP Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	☒	☐
Üye: Prof. Dr. Beyhan ZABUN Gazi Üniversitesi	☒	☐
Üye: Prof. Dr. Kamil ŞAHİN Kırıkkale Üniversitesi	☒	☐
Üye: Prof. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	☒	☐

Egoizmin İki Yüzü: Thomas Hobbes ve Ayn Rand

Mustafa SARP

Doktora Tezi

Danışman: Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR

T.C. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2025, Ankara

ÖZET

Etik bir teori olduğu iddia edilen egoizm, bu alanda çalışan pek çok kişinin eleştirilerine maruz kalmıştır. Bunun birincil nedeni kendisiyle ilişkilendirilebilir. Bireylerin kendi refahlarını artırmak için hareket etmeleri gerektiği ve yalnızca bu tür eylemlerin ahlaki açıdan değerli kabul edilebileceği yönündeki temel iddia, egoizmin dikkatleri çekmesi için yeterli görünmektedir. Dahası özgeci tutumların içinde bile egoist bir ilkenin var olduğu inancı, eleştirilenler için son tartışma noktası olmuştur. Fakat egoizmin yine de bu iddiayı sürdürmekte ısrar etmesi ve varsayımlarını güçlendirmek adına kendi içinde gelişme göstermesi, övgüye değer bir çaba olarak görülebilir. Bu gelişim, egoizmin tarih boyunca psikolojik, etik ve rasyonel boyutlar da dahil olmak üzere çeşitli şekillerde tezahür etmesine yol açmış ve böylece etik alandaki varlığını tesis etmiştir. Psikolojik kategori betimleyici bir yaklaşıma doğru kayarken, etik ve rasyonel kategoriler normatif etik çerçevesindeki temel varsayımlarını korumuştur. Bütün bunlara rağmen eleştirilerin yoğunluğu azalmamıştır. Bunun altında yatan sebebin ise egoizm kavramının kendi olduğu söylenebilir. Özellikle egoist ve egotist kavramlarının birbiri yerine kullanılması, bu teorinin anlaşılmasını perdelemektedir. Bu açıdan ilk olarak bu kavramlardan ne anlaşılması gerektiğine değinilmelidir. Sonrasında ise psikolojik egoizm açısından Thomas Hobbes'a; rasyonel egoizm için de Ayn Rand'ın fikirlerine bakılmalıdır. Buna ek olarak egoizmin hazcılık, faydacılıkla ve özgecilikle ilişkisine değinmek de yararlı olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada egoizm kavramın temellerine ve bu teorinin hazcılık, faydacılık ve özgecilikle ilişkisine değinilerek; Hobbes'un ve Rand'ın egoizmlerinin temel varsayımlarına bakılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Egoizm, Psikolojik Egoizm, Etik Egoizm, Rasyonel Egoizm, Thomas Hobbes, Ayn Rand.

The Two Faces of Egoism: Thomas Hobbes and Ayn Rand

Mustafa SARP

Ph. D. Thesis

Supervisor: Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR

T.C. Ankara Hacı Bayram Veli University, Graduate School Of Education

Department of Philosophy

2025, Ankara

ABSTRACT

Egoism, which is claimed to be an ethical theory, has been subject to criticism from many people working in this field. The primary reason for this can be attributed to itself. The basic claim that individuals should act to increase their own well-being and that only such actions can be considered morally valuable seems sufficient to draw attention to egoism. Furthermore, the belief that an egoistic principle exists even within altruistic attitudes has been the final point of contention for critics. However, egoism's insistence on maintaining this claim and its development within itself to strengthen its assumptions can be seen as a commendable effort. This development has led to egoism manifesting itself in various forms throughout history, including psychological, ethical, and rational dimensions, thereby establishing its presence in the ethical field. While the psychological category has shifted toward a descriptive approach, the ethical and rational categories have retained their fundamental assumptions within the framework of normative ethics. Despite all this, the intensity of criticism has not diminished. It can be said that the underlying reason for this is the concept of egoism itself. In particular, the interchangeable use of the terms egoist and egotist obscures the understanding of this theory. From this perspective, it is necessary to first address what these concepts mean. Then, Thomas Hobbes should be examined in terms of psychological egoism, and Ayn Rand's ideas should be examined in terms of rational egoism. In addition, it would be useful to discuss the relationship between egoism and hedonism, utilitarianism, and altruism. Therefore, this study examines the foundations of the concept of egoism and its relationship with hedonism, utilitarianism, and altruism, and attempts to examine the basic assumptions of Hobbes' and Rand's egoism.

Keywords: Egoism, Psychological Egoism, Ethical Egoism, Rational Egoism, Thomas Hobbes, Ayn Rand.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın yürütülmesi sırasında desteğini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Recep Batu GÜNÖR'e, yoğun çalışmalarım boyunca sabır gösterdiği ve bana katlandığı için sevgili eşim Eda SARP'a, çalışmam süresince kendisine zaman ayıramamış olmamı yaşından büyük bir olgunlukla karşılayan oğlum Bora İlbey SARP'a, çalışmam boyunca iş yükümü azaltarak bir çok konuda yanımda olan Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü Bölüm Başkanı Prof. Dr. Kamil ŞAHİN'e ve değerli iş arkadaşlarıma, bu tez çalışmam boyunca araştırmalarımı sabırla okuyan, inceleyen ve katkıda bulunan Prof. Dr. Nurten GÖKALP'e ve Prof. Dr. Beyhan ZABUN'a ve çalışmam boyunca manevi desteklerini esirgemeyen tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

Özet	iv
Abstract	v
Teşekkür.....	vi
İçindekiler	vii
Tabloların Listesi	ix
Resimlerin Listesi	x
Kısaltmalar Dizini	xi
1. GİRİŞ.....	1
2. EGOİZM ÜZERİNE	7
2.1. Egoizmin Nedir, Ne Değildir?.....	7
2.2. Egoizm Türleri.....	11
2.2.1. Psikolojik Egoizm.....	12
2.2.2. Normatif Egoizm	22
2.3. Eleştiriler	33
2.3.1. G. Moore'nin Egoizm Eleştirisi.....	34
2.3.2. Kurt Baier Egoizm Eleştirisi.....	36
2.3.3. Fred Feldman'ın Eleştirisi	39
2.4. Egoizmle İlişkili Etik Teoriler.....	40
2.4.1. Hedonizm (Hazcılık)	41
2.4.2. Faydacılık	49
2.4.3. Özgecilik.....	61
3. HOBBS'UN EGOİZMİ	71
3.1. Hobbes Düşüncesinin Temelleri.....	75
3.1.1. Hareket ve İnsan Üzerine.....	78
3.1.2. Doğa Üzerine	94
3.1.3. Devlet Üzerine	104
3.2. Hobbes'un Psikolojik Egoizmi.....	108
3.2.1. Eleştiriler.....	119
4. AYN RAND'IN EGOİZMİ.....	125
4.1. Ayn Rand Felsefesinin Temel Kavramları	126
4.1.1. İnsan.....	128
4.1.2. Felsefe.....	138
4.1.3. Objektivizm	142

4.1.4. Değer.....	147
4.2. Ayn Rand'ın Rasyonel Egoizmi	174
5. T. HOBBS VE A. RAND EGOİZMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	189
5.1. İnsan Kavramının Karşılaştırılması	190
5.2. Değer Kavramının Karşılaştırılması	197
5.3. Egoizmlerinin Karşılaştırılması	205
6. SONUÇ	215
Extended Abstract	229
Kaynakça.....	231
Özgeçmiş.....	239



TABLÖLARIN LİSTESİ

	Sayfa
Tablo 2.1. Egoizm Türleri.....	11
Tablo 2.2. Hazları Doğuran Arzular	45



RESİMLERİN LİSTESİ

	Sayfa
Resim 2.1. Asch'ın Çizgi Deneyi.....	19
Resim 2.2. Egoist ve Hedonist ilişkisi	48



KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullunılmış kısatlamalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar

Açıklamalar

BKZ.

Bakınız



1. GİRİŞ

“Hepimiz birimiz, birimiz hepimiz için” Alexandre Dumas'nın *‘Üç Silahşörler’* romanında geçen ve çok sayıda kişi tarafından benimsenen bir slogandır. Bu cümlelerin birliktelik ve dayanışma kavramlarını simgelediği büyük bir çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Bu bağlamda, bu ve benzer türdeki diğer ifadeler takdiri hak etmektedir. Ancak bireylerin doğuştan iyiliğe, güzelliğe, adalete, birlik ve beraberliğe yatkın olmaları bu tür ifadeleri kabullenmelerinde önemli bir rol oynamakta mıdır, yoksa başka faktörler de devreye girmekte midir? Bu sorulara yanıt vermek gerekir. Zira insanların çoğu zaman kendi doğalarına doğrudan zıt şekilde hareket ettikleri bilinen bir gerçektir. Onun bu marjinal özelliği, insanı diğer varlıklardan farklı kılmaktadır. İnsanoğlunun bu yönünün, insanlar arasında büyük bir çekişme ve anlaşmazlığa da yol açtığı kabul edilmelidir. Bu noktada akla şu soru gelebilir: İnsanların dayanışma ve birliktelik ilkelerini korumak için pek çok girişimde bulunduğu gerçeğine rağmen insanlar arasında gelişen anlaşmazlıklar, “birimiz hepimiz için” duygusunun aslında pratikte herhangi bir karşılığı olmadığını mı göstermektedir?

İnsanların yardımseverlik adı altında birbirlerinin özerkliğine zarar verdikleri ve birinin diğerini kontrol etmek için çoğu zaman zorbalıkla hareket ettiği bir gerçektir. Bununla birlikte, insan ilişkilerine bakarak herkes için neyin iyi olduğunun belirlenmesi gerçekten de zordur. Çünkü bu, insanın olaylara ve diğer kişilere farklı açılardan bakabilmesini ve başkalarıyla empati kurabilmesini gerektirir. Fakat tek başına da bunun yeterli olduğu söylenemez. Çünkü bireylerin eşdeğer bir empati derecesine ulaşabilecekleri varsayılsa bile, bunun insanların karşılaştıkları içsel çelişkilerden kaçmalarını ne ölçüde kolaylaştıracağı bir muammadır. Dahası, bu empati bireylerin başkalarının bakış açılarını anlamalarını sağlarken, kendi ilgileriyle çeliştiklerinde başkalarının seçimlerini tarafsız bir şekilde değerlendirmelerine ne ölçü de izin verecektir? Kısacası Ayn Rand’ın da merak ettiği üzere ‘insan kendi ideallerini takip ederek kendini mutlu etmeyi mi seçecek, yoksa başkalarının ihtiyaçlarını kendi mutluluğunun önüne mi koyacaktır?’ (Rand, 1984, s. 4,5). Bu sorulara net bir yanıt verebilmek gerçekten büyük güç gerektirse de bu soruların yanıtlarını vermeye çalışan küçük bir azınlık, felsefi teoriler içinde çok sayıda eleştiriye maruz kalarak; bu konuda günah keçisi haline getirilmiştir.

Çalışma alanımızın sınırları açısından bizi ilgilendiren “egoizm” ve onun insan eylemlerini neyin belirlediğine ilişkin yaklaşımıdır. Egoizm, insana özellikle yukarıda belirtilen paradoksu aşması için iddialı bir reçete sunmaktadır. Walker haklıysa, etik bir ideoloji olma iddiasındaki egoizm, insanların birbirlerinin arzularını engelleyen her türlü saplantılı dürtüden kurtulmalarını sağlar (Walker, 1972, s. 14). Walker'ın ortaya koyduğu fikir, kuşkusuz aşırı iddialıdır. Walker ve diğer egoistlerin başlıca iddiaları, onları göz ardı etmek ya da bir kenara atmak yerine, bizi egoizmi ve onun temel ilkelerini bir etik teori olarak incelemeye zorlamaktadır.

Egoizm üzerine gerçek bir merak ve bilme arzusuyla yapılan bu çalışma, egoistlerin temel iddialarının sadece okların kendilerine dönmesine hizmet ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Egoizmin günümüz etik tartışmalarında kabul görmemesinin nedeninin bir ölçüde kendisinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Ayrıca egoizmin acımasız ve haksız eleştirilere maruz kalmasının başlıca nedeninin bilerek ya da bilmeyerek yanlış yorumlanması olduğu söylenebilir. Egoizme yöneltelen eleştiriler, daha yakından incelendiğinde, ahlak felsefesinde başka hiçbir teorinin egoizm kadar yanlış anlaşılmamış, kötülenmemiş ve hakarete uğramamış olması (Burgess-Jackson, 2003, s. 357) dikkat çekicidir.

Egoizm, etik bir teori olduğunu iddia etmesine rağmen, yıllar boyunca önemli ölçüde ihmal ve küçümseme ile karşı karşıya kalmıştır. Egoizmin küçümsemesi o kadar ileri boyutlara ulaşmıştır ki, hiçbir şekilde saygı görmeyen egoizmi sadece safların savunabileceğine inanılmıştır. Ona saygı duymak anlam yüklemeyi, kabul etmeyi ve nihayetinde onu algılamayı gerektirdiğinden; eleştirmenlerin ortaya koydukları en etkili yaklaşım, egoizmi yok saymak olmuştur (Burgess-Jackson, 2003, s. 357,358). Buna rağmen, haleflerinin egoizmi bir etik teori olarak kabul ettikleri açıktır. Dahası, egoizm için çeşitli argümanlar sunarak ona ahlaki bir bakış açısı kazandırmaya çalışmışlardır.

Bir teorinin etik alanda kendini kabul ettirebilmesi için öncelikle ahlaki bir perspektife sahip olması gerekir. Etik tartışmalarda ahlaki bir perspektif iki temel özellik ile karakterize edilir: Bunlardan ilki, yerleşik etik kurallara bilinçli bir bağlılığı içerir; ikincisi ise bu kuralları bilinçli bir şekilde aşma potansiyeliyle ilgilidir. Bu nitelikler etik bir duruş için elzemdir (Mulholland, 1989, s. 546). Çünkü insan, ancak bunlar aracılığıyla iradesini gerçekleştirme olanağını keşfedebilir. İnsanın yaşamı boyunca karar verirken iradesini kullanabilmesi ise özgür olduğu anlamına gelir

(Topçu, 2012, s. 73). Bütün bunları ise ancak 'kişi' ortaya koyabilir. Fakat bir insanın kişi olabilmesi kendiliğinden gerçekleşen bir durum olmayıp; bazı niteliklere sahip olmasını gerekli kılar. Bu niteliklerin en önde geleni akıldır. Bu konuyla ilgili olarak Boethius'un özellikle 'kişiyi' rasyonel bir varlık olarak (Copleston, 1950, s. 3) nitelendirdiği görülür. Ayrıca buna ek olarak Locke da 'kişi'yi düşünen bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlamalara rağmen akıl sahibi olmak 'kişi' olabilmek için gerekli olsa da bunun tek başına yeterli olmadığı anlaşılır. Çünkü Locke'nin iddia ettiği gibi 'kişi', akıl sahibi olmanın yanı sıra bir bilince de sahip olmalıdır (Locke, 1992, s. 211). Sonuç olarak, 'kişi'nin diğer bir niteliği olarak karşımıza bilinç çıkar. Fakat bu da hayati önem taşımakla birlikte yetersizdir. Çünkü insanın akla ve bilince sahip olduğunu göstermesi de gerekir. Bunun tek yolu ise bu niteliklerini içeren eylemlerde bulunmasıdır. Öyle ki Jung'un 'kişi'yi 'insan davranışlarında tezahür eden ben' (Bozkurt, 2014, s. 65) olarak tanımlaması bu belirlemeye örnek verilebilir. Bütün belirlemelerin ışığında bir varlığın 'kişi' olarak nitelendirilebilmesi için sadece rasyonelliğe sahip olması yeterli değildir; bilince de sahip olması ve bunu ortaya koyması elzemdir ki anlaşıldığı üzere 'kişi', kendini ancak davranışları ve jestleriyle ortaya koyabilir. Bu da ahlaki bir duruma işaret eder. Bu açıdan bakıldığında 'kişi', *"ahlaki hareketin gerek etkeni gerekse hedefi"* (Ülken, 2001, s. 208) olarak karşımıza çıkar. Fakat burada bir noktanın altı çizilmelidir ki o da ahlaki hareketin statik değil dinamik bir özellikte olduğudur. Dolayısıyla 'kişi', oluş sürecindeki akış halinde bir varlık olarak kabul edilir ve bu ahlaki aksiyon sürecinde 'kişi', her koşulda kendinden haberdar olan ve her durumda kendi idrakine sahip bilinçli bir varlık (Gökalp, 2021, s. 131) olarak tezahür eder.

Yukarıdaki ifadeler ışığında akla 'Egoizm ve faili olan egoist, bu özellikleri taşımakta mıdır?', 'Egoizm için bir iradi saha var mıdır?', 'Egoist için bir 'kişi' diyebilir miyiz?' şeklinde sorular gelebilir.

Benzer nitelikteki sorular, daha da çoğaltılabilecek olsa da, şu anda bunlara yanıt vermek için çok erken olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla, sorulara yanıt bulmaya çalışmadan önce, çalışmanın hangi iddiaları gündeme getirmeyi amaçladığını belirlemek faydalı olacaktır. Çalışmanın ilk iddiası, 'egoizm kavramının içindeki muğlaklığın, onun bir etik teori olarak anlaşılmasını engellediğidir. Bu iddianın anlaşılır hale gelebilmesi için öncelikle egoizmin kavramsal çerçevesine bakılmaya

çalışılacaktır. Egoizmle ilgili yapılacak olan kavramsal araştırma, aynı zamanda egoizmin gelişimsel çerçevesini çizmede de yararlı olacaktır.

Bu çalışmanın ikinci ve en önemli savı ise ‘egoizmin bir etik felsefe olarak kabul edilebileceği ve ancak bunun egoizmin tüm türlerini kapsayabilmesi için her birinin kendi etik kategorisi içinde değerlendirilmesi gerektiği’ iddiasıdır. Özellikle eleştirmenlerin en çok ilgi gösterdiği psikolojik egoizm, ancak betimleyici etik perspektiften bakıldığında etik bir teori olarak kabul edilebilir. Aksi takdirde, normatif bir kategori, bu egoizm biçimini etik değerlendirmelerin dışında bırakır. Thomas Hobbes ve fikirlerinin tezin önemli bir unsuru olarak çalışmaya dahil edilmesinin nedeni de burada kendini gösterir. Çünkü psikolojik egoizmi en sağlam biçimde Hobbes’un düşüncelerinin yansıttığı görülmektedir. Onun fikirleri ortaya koyularak psikolojik egoizmin betimleyici yönünün daha belirgin hale getirilmesi hedeflenmektedir.

Bu da bizi tezin üçüncü savı olan ‘Thomas Hobbes’un egoizminin psikolojik egoizm olarak kabul edilmesi, daha uygundur’ iddiasına götürmektedir. Bu bağlamda, Hobbes’un fikirlerinin bu şekilde kabul edilmesini mümkün kılan onun ‘hareket’ ve ‘insan’ hakkındaki fikirlerine ayrıntılı olarak yer verilecektir. Ancak, Hobbes’un egoizminin daha eksiksiz bir resmini ortaya koyabilmek için etik ve rasyonel egoizm türlerinin de tanımlanması gerekmektedir.

Betimleyici etik kategorisi içinde anlaşılması gereken psikolojik egoizme ek olarak, normatif kategoriye dahil edilmesi gereken etik ve rasyonel egoizmin temel kavramlarını incelemek, bu üç egoizm türü arasındaki ilişkilerin anlaşılması için gereklidir. Özellikle, egoizmin psikolojik ve rasyonel formlarının daha iyi anlaşılması konumuz açısından gereklidir. Çünkü bu tezin son savı, ‘rasyonel egoizmin temellerinin bir dereceye kadar psikolojik egoizmin varsayımlarına dayandığı ve egoizmin en güçlü çeşidi olan rasyonel egoizmin psikolojik egoizm olmadan, anlaşılamayacağı’ iddiasıdır. Bu nedenle, rasyonel egoizmin en etkili temsilcisi olarak kabul edilen Ayn Rand, tezin önemli bir unsuru olarak çalışmaya dahil edilmiş ve böylece egoizmin kendi içinde meydana gelen evrimsel gelişiminin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır.

Son olarak, çalışmanın zorluklarını aydınlatmak için önemli bir hususu vurgulamak gerekir. Egoizmi çevreleyen belirsizliği açıklığa kavuşturmak, Thomas Hobbes’un teorilerini derinlemesine incelemek ve Ayn Rand’ın rasyonel egoizm ve

objektivizminin temel iddialarını daha iyi anlamak için bu konularda İngilizce olarak yayınlanmış birçok makale, tez ve eserler tarafımızca çevrilmeye çalışılmıştır. Özellikle, felsefi alanda bir etik teori olarak egoizm üzerine yeteri kadar Türkçe çalışmanın bulunmaması nedeniyle, bu konuda yayınlanmış olan İngilizce tezler, kitaplar ve makaleler incelenmiş ve gerekli yerlerde kullanılmıştır. Ayrıca, Thomas Hobbes'un Türkçeye çevrilmemiş olan İngilizce yazılarına başvurulmuş ve ilgili pasajlar gerektiği şekilde çevrilerek araştırmaya dahil edilmiştir. Ayn Rand'ın neredeyse tüm eserleri Türkçeye çevrilmiş olsa da herhangi bir felsefi yanlış yorumlamayı önlemek adına eserlerinin orijinal İngilizce baskılarına başvurulduğunu ve bu metinlerin çalışmanın ilgili bölümlerinde çevrilerek kullanıldığını vurgulamak önemlidir. Sonuç olarak, her ne kadar meşakkatli bir süreç olsa da bu çalışmanın tüm emekler göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi önemli bir anlam ifade edecektir.

İngilizce metinleri çevirirken Türkçeye nasıl aktarılması gerektiği hususunda zorlandığımız bir kavramın varlığına da dikkat çekmek gerekmektedir. Bu kavram, egoizmin tanımlanmasında merkezi bir yer tutan 'Self-Interest' terimidir. 'Self-Interest' kelimesi, hem egoizmle ilgili metinlerde hem de Thomas Hobbes ve Ayn Rand'ın eserlerinde birçok kez karşılaşılan ve bu metinlerin anlaşılmasında merkezi bir role sahip olan önemli bir kavramdır. Bu açıdan da bu kelimenin doğru bir şekilde Türkçeye aktarılması mühimdir. Özellikle etikle ilgili bazı Türkçe çalışmalara bakıldığında; bu çalışmaların hemen hepsinde 'Self-Interest' kelimesinin 'Kendi Çıkarı' olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun nedeninin İngilizce-Türkçe çeviri sözlüklerinin bu terimi, 'Kendi Çıkarı' şeklinde çevirmiş olduğu söylenebilir. Fakat 'çıkar' kelimesi kendi içinde negatif bir anlam taşıdığından; etik alanda var olmak isteyen bir teorinin kendini tanımlarken; 'çıkar' kavramını kullanması pek de uygun görülmemektedir. Bu sebeple, her daim bu çalışmaya destek olan tez izleme komitesi tarafından bu problem, etraflıca tartışılmış ve ortak bir kararla 'Çıkarı' kelimesi yerine 'İlgisi' kavramını kullanmanın daha uygun olacağı belirlenmiştir. Bu açıdan çalışmanın İngilizce metinlerden yararlanılan kısımlarında 'Self-Interest' kavramı, 'Kendi İlgisi' olarak kullanılmıştır. Ancak, Türkçe metinlerden doğrudan alıntı yapılan yerlerde ise yazarın orijinal ifadesine dokunmamak adına 'Kendi Çıkarı' kelimesi olduğu gibi bırakılmıştır. Dolayısıyla doğrudan alıntı yapılan Türkçe ifadeleri

okurken, bu ayrıntının göz önünde bulundurulması bu çalışmanın anlaşılması adına önemlidir.

Bütün bunlardan hareketle bu çalışmada izlenecek yollar şu şekilde belirlenmiştir. Öncelikle egoizm kavramına etraflıca bakılıp kavramın etik sınırı çizilmeye çalışılmıştır. Bunun akabinde psikolojik egoizm açısından Thomas Hobbes'un fikrilerine, rasyonel egoizm açısından da Ayn Rand'ın düşüncelerine etraflıca yer verilmiştir. Sonrasında bu iki düşünürün egoizm yorumlarının karşılaştırılması yapılmıştır ve sonuç olarak incelemeler doğrultusunda bu tezin iddialarının elde edilen bulgularla ne ölçüde uyduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.



2. EGOİZM ÜZERİNE

2.1. Egoizmin Nedir, Ne Değildir?

Etimolojik olarak Yunanca ‘ego’ (εγω) kavramından türetilen ‘egoizm’, Fransızca ‘egoisme’ ve İngilizce ‘egoism’ şeklinde kullanılmış; Türkçeye ‘egoizm’ olarak geçmiştir. Bu kelime çoğunlukla ‘bencillik’ ve ‘hep kendinden söz eden’ anlamlarına gelmektedir (Nişanyan, 2009, s. 153). Türk Dil Kurumu’nun sözlüğüne baktığımızda ise egoizm, “bencillik” olarak tanımlanmaktadır¹.

İngilizce sözlüklere bakıldığında, iç içe girmiş olan ‘egoizm’ ve ‘egotism’ kavramlarıyla karşılaşılır. Özellikle ‘egotism’ kelimesinin ‘insanın sadece kendini düşünmesi’ ve ‘kendisini diğer insanlardan daha iyi ve daha önemli görmesi’ anlamlarını taşıdığı anlaşılr (Cambridge University, 2003, s. 392). Bu bilgiler ışığında gündelik konuşma dilinde ‘egoism’ ve ‘egotism’in kaçınılmaz bir şekilde eş anlamlı kelimeler olarak birbirlerinin yerine kullanıldığı görülebilir. Fakat egoizmin, felsefi düzlemde ele alınması ve etik ile bağının ne boyutta olduğunun net bir şekilde gözler önüne serilmesi isteniyor ise bu iki kavram arasındaki farkların belirlenmesi zaruriyet içermektedir. Çünkü egoizmin egotizmle az da olsa bir bağı olduğu kabul edilse bile bu iki kavram, birbirlerinden net bir şekilde ayrılmaktadırlar. Şöyle ki; eğer bir ‘Ben’ her vakit kendi önemini abartıyor, diğer insanların ilgi odağı olmak anlamında tüm ilgilerin merkezinde kendisinin olması gerektiğini düşünüyor, abartılmış bir egoya sahip olduğunu göstermek için elinden geleni yapıyorsa bu kişiye ‘egotist’, düşünce yapısına da ‘egotizm’ demenin daha uygun olduğu anlaşılr. Bu açıdan tabiri caizse ‘egotist’ gerçekten seilmeyen bir kişiyi ifade edebilir. Fakat buna karşın ‘egoizm’, ‘Ben’in eylemlerinin ahlaki açıdan doğruluğunun gerekliliği ve yeterliliğiyle ilgili şartların neler olabileceğini ortaya koymaya çalışan öncelikle felsefi, sonrasında etik bir teori olarak anlaşılmaktadır (Feldman, 1978, s. 84) . Bu noktada aralarında az da olsa bir bağ bulunan egoizm ve egotizmin hem kavramsal hem de mantıksal açıdan birbiriyle alakası olmadığı açıkça görülebilir. Kısacası bu bilgiler ışığında bu durumu şu şekilde formüle etmek mümkündür: Bir kişi ‘egoist olmaksızın egotist’ ve ‘egotist olmaksızın da egoist olabilir.’ (Feldman, 1978, s. 84). Çalışmamız boyunca bu ayrımın göz önünde bulundurulması, problemin daha net anlaşılabilmesi adına önemlidir.

¹ Bkz. Erişim: <https://sozluk.gov.tr>

Günlük söylemde sıklıkla egoizm ile karıştırılan bir diğer kavramın da ‘narsisizm’ olduğu ileri sürülebilir. Narsisizm daha detaylı incelendiğinde durumun oldukça farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Amerikan Psikoloji Derneği tarafından da psikolojik bir rahatsızlık olarak kabul (Vaknin, 2007, s. 28) edilen narsisizm, *“kişinin diğer herkesi dışlayarak kendine aşık olması ve saplantı haline getirmesi, egotistçe ve acımasızca haz, hakimiyet ve hırs peşinde koşması anlamına gelen ve yaşam boyu süren bir özellik ve davranış örüntüsü”* (Vaknin, 2007, s. 35) şeklinde tanımlanmaktadır. Burada narsisizm tanımı içinde geçen ‘egotist’ kavramına odaklanmak önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, ‘egotist’ ile ‘narsist’ arasında bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. ‘Egotist’, ‘narsist’e benzer şekilde, derin bir öz-sevgi sergileyen ve dikkati yalnızca kendisine çekmeye çalışan bir karakterdir. İkisi arasındaki tek benzerlik tabi ki bu değildir. Bu çalışma açısından bunlar arasındaki önemli olan ortak nokta ise her ikisinin de tipik olarak tanımlandığı şekliyle etik karakteri temsil etmemesidir. Buna karşılık, ‘egoist’ etik bir karaktere sahip olduğunu ileri sürer. Bu konuya netlik kazandırmak adına egoizmin kavramsal sınırlarını daha da net çizmek gerekir ki bunun için felsefe sözlüklerine de bakmanın yararı olacaktır.

Felsefe sözlüklerine bakacak olursak, ‘egoizm’in *“her insanın kendi iyiliğini gözetmesi ve kendi çıkarlarını hayata geçirmesi gerektiğini, yaşamdaki en yüksek iyinin kişinin kendi için tüm tatminleri karşılaması ya da gerçekleştirmesi olduğunu, kalan tüm değerlerin bundan çıktığını savunan anlayış.”* (Cevizci, 2002a, s. 337) şeklinde ifade edildiği görülebilir. Bu ifadelere ek olarak Süleyman Hayri Bolay ise egoizmi, ahlakta yer alan ahlaki değerleri yok sayan bir davranış biçimi ve insanın kendi çıkarlarını toplumsal ilişkilerinde daima öne çıkarması, şeklinde ifade eder; hatta Süleyman Hayri Bolay, egoizmi insanın kendi ‘Ben’ini hayatın merkezine koyma eğilimi olarak açıklar (Bolay, 2013, s. 43). Feldman’ın yukarda bahsettiği ayrım doğrultusunda Süleyman Hayri Bolay’ın tanımı ‘egotist’e daha uygun düşmektedir.

Felsefi sahanın daha da derinlerine inerek etik alana doğru eğilecek olursak özellikle normatif bir etik² teori bağlamında herkesin kendi ilgisini (self-Interest) göz

² Normatif etikten kasıt nedir? Burada ifade edilmek istenen her türlü mekan ve zaman ögesinden soyutlanmış; yalnızca kural-şekil açısından ahlaki ön kabuller üzerine sorgulama yapan felsefi tarzdır. Bu açıdan geometri ya da matematiğe benzetilebilir. Çünkü oda gerçekle bağlantısı olmayan soyut kavramlar üzerine yoğunlaşır (Ülken, Ahlak, 2001, s. 14). Normatif Etik ahlakın temel ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Hangi eylemlerin doğru ve yanlış olduğunu, bu açıdan hangi eylemleri yapılabileceğine ve hangilerinin yapılamayacağına dair belirlemeler yapmaya çalışır. Buna ek olarak insanın temel ahlaki haklarının, sorumluluklarının, erdemlerinin ve görevlerinin neler olabileceğini

önüne alarak eylemde bulunması gerektiği iddiasını taşıyan egoizm için insan, kendisine yardım etmek için elinden gelen her şeyi yapma yükümlülüğünü taşır. Öyle ki bu durum insanın kendine karşı ahlaki bir sorumluluğudur. Dolayısıyla bu sorumluluk gereği kendi yararına olmadığı müddetçe bir fail olarak kişi, eylemi gerçekleştirmek için herhangi bir ahlaki zorunluluğa sahip değildir (Feldman, 1978, s. 80). Bu yüzden egoist, varlık koşulu gereği kendi refahını maksimize edebilecek şekilde eylemde bulunması gerektiğine inanan ve bunun için de elinden geleni ortaya koyacak biçimde hareket eden bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Bu noktada etik bir teori olduğunu iddia eden egoizme daha yakından temas edebilmek adına bu yaklaşımın felsefi sahadaki farklı kategorilerine değinmek gerekebilir.

Felsefi bir teori olarak baktığımızda egoizmin etik sahada çalışma yapan bazı araştırmacılar tarafından iki temel kategori içerisinde ele alındığı görülür (Campbell, 2001, s. 446-450). Bunlardan ilki yukarıda açıklaması bir nebze yapılmaya çalışılmış olan normatif olanıdır, diğeri ise onun psikolojik boyutudur. Normatif kategori, egoizme ahlaki bir nitelik kazanma imkanının kapılarını açarken; psikolojik kategori, sıklıkla insanın doğasına vurgu yaparak kişinin yalnızca kendi ilgisine göre hareket ettiğini düşünür. Özellikle psikolojik egoizme örnek olarak Thomas Hobbes'un insanın her daim haz peşinde koşan ve acıdan kaçınan bir güdüde hareket ettiği düşüncesi verilebilir. (Campbell, 2001, s. 446) Hobbes'un bu konudaki fikrilerine çalışmanın üçünü bölümünde etraflıca yer verilecektir.

Psikolojik egoizmin aksine normatif kategori, insanın doğasını ön plana çıkarmaksızın, insanların kendi ilgileri için davranışları gerektiğinin altını çizmeye çalışır. Yani tavsiye eder. Bu açıdan bu kategorideki egoizmi, etik egoizm olarak isimlendirmek mümkündür (Campbell, 2001, s. 446). Etik egoizm, kişinin nihai anlamda yalnızca kendi refahını araması gerektiğinin önemini ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan egoizmin bu kategorisi, 'değerli tek şeyin bireyin kendi için yine kendi refahının olduğunu' ve 'bu doğrultuda hareket etmesi gerektiğini' temel ilke olarak kabul eder (Runes, 1942, s. 88). Buna karşın insanın doğasına odaklanan ve en basit ifadeyle bir güdü olarak kişinin kendi refahına duyduğu arzuyu merkeze alan

ortaya koyma çabası içine girer (Kagan, 1992, s. 223). Etiğin bu türü insana yaşamı sürecince rehberlik eder ve ona eylemlerini ortaya koymada belirli normlar sağlar. Kendini burada ifade eden ahlak filozofunun iddiası insana hangi eylemi yapması ve hangisinden kaçınması gerektiğini gösterebileceğidir. Kısacası Bu alan, bir insanın etik açıdan erdemli olarak nitelendirilmesini sağlayacak ilkelerini neler olduğunu ortaya koyma çabasıdır. (Cevizci, 2002b, s. 7,8). Bu konu hakkında çalışmamızın ileriki kısımlarında ayrıntılı birli verilecektir.

psikolojik egoizm (Runes, 1942, s. 88), insanın her zaman kendi iyiliğini aramak zorunda olduğunu varsayar. Fakat psikolojik kategoriye nazaran etik egoizm, insanın kendi iyiliğini araması gerektiğini vurgular. Burada ‘gerekli’ ifadesi önem taşımaktadır çünkü bizi ahlaki açıdan ‘yapabilir’e götürür. Bu da yapılması istenen bir eylem için failin yapıp yapmama konusunda bir seçeneğinin olduğu anlamına gelir. (Nielsen, 1959, s. 502) Seçenek beraberinde iradeyi doğurur. İşte tam da burada ‘gereklilik’le birlikte egoizmin, normatif etiğin alanına sığmadığı daha net bir şekilde görülebilmektedir.

Etiğin normatif alanında kendine yer bulan egoizm, ahlaki duruşunu sağlamlaştırsa da böyle bir niteliğe ulaşmasının pek de kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki onun süreç boyunca kendi içinde farklılaşmalar da yaşadığı açıkça görülmektedir. Bu farklılaşmaların nedeni, gelen eleştirilerin yoğunluğu olabileceği gibi bütün bunlar teorisinin kendi doğasından da kaynaklanabilir. Sebebi her ne olursa olsun, bu noktada net olan husus, normatif egoizmin kendi içinde evrimleştiği iddiasının pek de yanlış olmayacağıdır. Özellikle ilk merteye olan etik egoizmin dahi kendi içinde kişisel, bireysel ve evrensel (Philosophy.lander.edu, 2024) olarak ayrılmış olması ve en nihayetinde rasyonel egoizm (Campbell, 2001, s. 448) şeklinde kendini göstermesi, egoizmin kendi içindeki yetkinleşme sürecini açıkça ortaya koymaktadır.

Egoizm tanımları, genel olarak değerlendirildiğinde problemin merkezinde insanın bulunduğu anlaşılır. Alt kategorilerinin birbirlerinden ayrılma noktası, insan ile eylem arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuyla alakalıdır. Bu ilişkinin ‘Ahlaki Gereklilikle’ mi, ‘Rasyonel Gereklilikle’ mi yoksa ‘Güdüsel Bir Zorunluluk’ şeklinde mi kurulduğu bu ayrımın belirleyicisidir. İlkinde etik, ikincisinde rasyonel üçüncüsünde ise psikolojik olan tür karşımıza çıkar. Bunlar arasındaki farkı daha net ifade etmek gerekirse, psikolojik egoizmde bir eylemin faili olarak insanın içindeki itici gücün etkisiyle her daim kendi ilgisi doğrultusunda hareket edeceği inancı hakimdir. Bu açıdan psikolojik egoizm, insanın başka türlü bir davranışta bulunmasının imkansızlığını vurgular (Audi, 1999, s. 255). Açıkça anlaşıldığı üzere burada alternatifsizlik kendini göstermektedir. Fakat etik alanda var olabilmekten bahsediyorsak kurallara bilinçli bir şekilde bağlı kalmanın yanı sıra, bir alternatif oluşturması açısından bu kuralları çiğnemenin de olasılık dahilinde olması gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır (Mulholland, 1989, s. 546). Tam da burada etik egoizmin insanın kendi iyiliğini düşünerek hareket etmesi gerektiği varsayımı, ona

böyle bir alternatif sunar. Son olarak rasyonel kategoriye bakıldığında ise insanın eylemlerini yine kendi refahına göre gerçekleştirmesi, zorunluluk ve gereklilikten öte rasyonel bir tavidir. (Shaver, 1999, s. i). Bu açıdan bir akıl varlığı olarak insanın kendi refahını maksimize edecek biçimde davranışta bulunması kadar makul bir alternatif yoktur. Kısacası egoizmin türleri arasındaki ayrım, kişisel çıkar ve bu kişisel çıkar doğrultusunda nasıl bir itici güçle eylemde bulunulduğuna dair yorumlardaki farklılaşmaya dayanmaktadır (Audi, 1999, s. 255). Tanımlamalar ve açıklamalar ışığında egoizmin türlerini daha anlaşılır bir şekilde ortaya koyabilmek adına şöyle bir tablo oluşturulabilir:

Tablo 2.1. Egoizm Türleri

EGOİZM		
Psikolojik Egoizm	Normatif Egoizm	
	Etik Egoizm	Rasyonel Egoizm
	Kişisel- Bireysel-Evrensel	

2.2. Egoizm Türleri

Egoizmin etik tartışmalar içinde saygı görmediğini söylemek pek de yanlış olmaz. Özellikle faydacılıkla kıyaslandığında faydacılığın eleştirmenlerin ilgisini çektiği ve gelişmesine izin verildiği görülürken (Burgess-Jackson, 2003, s. 529); egoizm için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Öyle ki faydacılığın asırlar boyunca Bentham, Mill gibi güçlü savunuculara sahip olduğu görülmektedir. Ama bununla beraber Kant, Ross ve Rawls gibi bir o kadar da sağlam eleştirmenlerin dikkatini çekmiştir. Uzun yıllar boyunca bu iki grup arasında ortaya çıkan çatışma, etik alanda boy gösteren birçok ahlak felsefecisinin yararlanabileceği ve kendi fikirlerini geliştirebileceği olanakları ortaya çıkarmış ve etik tartışmaların seviyesini ileriye taşımıştır (Burgess-Jackson, 2003, s. 530). Fakat aynı durum egoizm için geçerli olmamıştır. Savunucular ve eleştirmenler arasındaki çatışmadan doğacak yeni etik olanaklar bir yana, egoizmin savunucuları felsefe ders kitaplarında küçümseme ve aşağılamaya maruz kalmışlardır. Özellikle Ayn Rand gibi önemli savunucular, ‘kaçıklar’ olarak nitelendirilmişlerdir (Burgess-Jackson, 2003, s. 530). Egoizme eleştiriler kısmında bu konulara ayrıntılı bir şekilde değinilecektir. İsteyerek ya da

istemeyerek egoizmin bu kadar görmezden gelinmesinin sebebi, onun psikolojik egoizm yönünün eleştirilerin odağı haline gelmesi ve normatif bir etik teori olarak anlaşılmak istenmemesi olarak söylenebilir. Bu yanlış anlamaların asıl nedenlerini daha iyi ortaya koyabilmek adına, bu bölümde egoizmin üç ana biçimi arasındaki niteliksel farklılıklar gösterilerek; bunların ayrıntılı açıklamaları yapılmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Psikolojik Egoizm

Genel olarak Hobbes ile özdeşleştirilen egoizmin bu türü, insanın doğası gereği kendi istek ve yönelimlerini gözettiğini savunur. Başka bir deyişle insanlar, var oldukları andan itibaren doğaları gereği kendi istek ve arzularıyla eylemlerini gerçekleştirirler. Bunun da ötesinde psikolojik egoizmin en önemli temsilcisi olan Hobbes'un iddia ettiği üzere, her bir kişi bu koşullar içerisinde aynı şeyi arzulama ve isteme hususunda eşittir. Bu eşitlik durumu ise kendi içinde bir güven eksikliğini barındırır. Bu eksikliğin nedeni her bir insanın kendi istekleri ve çıkarları doğrultusunda eylemde bulunmasıdır. Bunun başka bir alternatifi yoktur. Çünkü her bir insanın doğası gereği dürtülerine aykırı bir eylemde bulunması varlık koşulları açısından imkansızdır. (Gökalp & Günör, 2022, s. 79,80) Kısaca insan, seçimi gereği değil; varlık doğası gereği egoisttir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse psikolojik egoizmin ön kabulü olan bu durum, bir seçim meselesi değil, zorunluluktur.

Psikolojik egoizm, herkesin hayatı boyunca iyi bir yaşam sürmek istediğini ve bunun için de elinden her ne geliyorsa yapmak zorunda olduğunu iddia eder (Günör, 2019, s. 65). Dolayısıyla psikolojik egoizmin bu iddiası, insanın varlık doğasının değiştirilemez şekilde 'bencil' olduğu düşüncesini de destekler. İnsanın bencil bir doğaya sahip olmasından kasıt ise failin tüm eylemlerinin sadece tek hedefi olduğudur. Bu hedef de onun kişisel tatmininden başka bir şey değildir (Billington, 2011, s. 57). Bundan dolayı psikolojik egoizm açısından insanın ulaşması gereken yalnızca bir durak vardır, o da kişinin 'kendi mutluluğu'dur. Öyle ki bu, bir ilke niteliğindedir. Fakat psikolojik egoizmin kabul ettiği bu ilke, sadece kişinin kendi refahını düşünecek şekilde eylemde bulunmasını değil; aynı zamanda diğer insanlara yardım etmeyi de destekler. Çünkü egoizmin bu türünün önemli varsayımlarından biri de başkalarının refahını artırmaya yönelik eylemlerin temelinde kişinin kendi mutluluğu ilkesi olduğudur (Campbell, 2001, s. 447) (Feldman, 1978, s. 84). Bütün bunların ışığında

rahatlıkla söylenebilir ki psikolojik egoizm için diğerkam gibi görünen bir eylemin altında dahi kişisel çıkarlar yatmaktadır. Öyle ki hastalar arasında yaşayan ve tıbbi bilgisi olmadan onların yardımına koşan bir kişinin temel hedefi kişisel içsel tatmin ve diğerleri tarafından saygı duyulmak olabilir ya da başkaları için hayatını tehlikeye atan birinin varmak istediği yine kendi mutluluğu olabilir. Çünkü bunu yapmadığı takdirde kötülenme kaygısı onun refahını etkileyecektir (Billington, 2011, s. 58). Bu bakımdan psikolojik egoizme göre özgeci olarak görünen eylemlerin egoist bir güdüyle kişisel refah için yapılmış eylem olarak yorumlanması makul gelebilir. Dolayısıyla fail başkalarına yönelik eylemini özgeci bir arzuyla değil Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle 'bak ne baba yiğit bir adam'³ (Ülken, 2004, s. 108) desinler diye yapabilir. En azından psikolojik egoizm açısından durum böyledir. Özellikle psikolojik egoizmin kendini konumlandığı noktadan Kriton'un "...Sokrates... *sen ölecek olursan...bir daha benzerini bulamayacağım bir dosttan yoksun olmam bir yana, ...çoğunluk, seni para vererek kurtarmak elimdeyken bundan kaçındım sanacaklar. Serveti dosttan üst tutuyor diye bilinmekten daha utanç verici ne olabilir?*" (Platon, 2006, s. 19 (44c)), şeklindeki ifadelerine bakıldığında Kriton'un tüm çabasının altında yatan şeyin aslında 'Kendi Mutluluğu' ilkesi olduğu düşünülebilir. Sonuçta o da bir insandır ve öyle davranmayı seçtiği için değil zorunluluktan Sokrates'e yardım etmeye çalıştığı söylenebilir.

Kriton'un buradaki endişesi, Kantçı ya da özgeci bir perspektiften bakıldığında çok daha farklı bir biçimde yorumlanabilir. Fakat psikolojik egoist açısından durum başkadır. Şöyle ki psikolojik egoizm için Kriton'un arzu ve istekleri onun başka bir biçimde davranmasına mani olduğundan Kriton, kaygılarını azaltmak adına elinden ne geliyorsa yapmak zorundadır. Bu hususta bir alternatifte sahip değildir. Bu yüzden dostu Sokrates'e yardım etmeye çalışması, dışarıdan bakıldığında kişinin başkası için kendisini feda etmesi olarak yorumlansa da psikolojik egoizm için durum hiç de sanıldığı gibi değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere psikolojik egoizm,

³ Hilmi Ziya Ülken 'Aşk Ahlakı' düşüncesinde insanın varoluşa geldiğindeki durumunu ve bundan Aşk Ahlakı'na nasıl yükselebileceğini açıklayama çalışır. İnsanın bir dizi mertebelerden geçmesi gerektiğini ve bu mertebelerin hiyerarşik bir özellikte olduğundan söz eder. Yani bir mertebe başarılmadan diğerine sıçramak mümkün değildir. Bu mertebeler Halk Mertebesi, Vatandaş Mertebesi, Yurt Sever Mertebesi, İnsani Yurt Sever Mertebesidir. Ülken'in burada kaleme aldığı söz, onun 'Yurt Sever Mertebesi'nde bulunan insanın tavrıdır. Bu mertebe önemli 'Ben'dir. (Ülken, 2004, s. 102-103;146-147) Burada insan yaratmış olduğu ideal düzeni şahsi bir düzen olarak algılar. (Ülken, 2001, s. 187). Ülken'in çizmiş olduğu bu insan tipini konumuz açısından değerlendirdiğimizde bu karakterde psikolojik egoisti görmemiz mümkündür.

failin bu eyleminin altında yatanın aslında kendi refahını koruma kaygısı olduğunu kabul eder. Epistemolojik açıdan Kriton'un egoist olup olmadığını bilmek pek mümkün değildir. Fakat Kriton'un felaket derecede acı duymaktan kaçınmak istemesi bulunduğu refah durumunu arttırmasa da en azından refah seviyesini stabil kılması açısından psikolojik egoist'e yakışır bir tavır olarak kabul edilebilir. Böylece psikolojik egoizm penceresinden bakıldığı takdirde Kriton'un alternatifsizlik içinde olduğu daha net bir şekilde görülebilir.

Anlaşıldığı üzere psikolojik egoizm, insanı alternatifler içinde resmetmekten çekinir. Başka bir ifadeyle insanın kendi refahına göre davranması 'gerektiğini' değil, böyle olmak 'zorunda' olduğunu iddia eder. İnsan, doğası gereği başka türlü davranamaz (Audi, 1999, s. 255). Bundan dolayı egoizmin bu türünün, normatif etikle ilgili olmaktan daha çok psikolojik bir analizle ilgili olduğunu söylemek daha doğru olabilir. Çünkü psikolojik egoizm, ahlaki bir değerlendirme yapmaktan uzak olup, insanın eylemlerin altında yatan güdünün egoist doğasını göstermeye çalışmaktadır. Ama bu nitelik onun normatif etik alandan uzaklaştırırsa da psikolojik egoizmin etik için önemsiz bir teori olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Bunun nedeni psikolojik egoizmin etik egoizm ile ilişkisidir. psikolojik egoizm'in insanın doğasına ilişkin varsayımlarını yok saymak, etik egoizm açısından insanın doğası gereği yapması mümkün olmayan şeylerin ondan talep etmesi anlamına gelir (Campbell, Egoism, 2001, s. 446). Bu durum ise etik egoizmi bir çıkmaza sokar. Çünkü ahlaki yükümlülükle ilgili gerçek şudur ki *"hiç kimse aslında gerçekleştiremeyeceği bir eylemi gerçekleştirmekle yükümlü değildir"* (Feldman, 1978, s. 88). Bu açıdan bakıldığında psikolojik egoizm için insanın kendi refahına uygun olmayan bir eylemi yerine getirmekle ahlaki açıdan yükümlü sayılamayacağı (Campbell, 2001, s. 447) rahatlıkla söylenebilir.

Psikolojik egoizmin savunduğu fikirleri insanın tüm eylemlerinde açıkça görmek kolay değildir. Hatta bu açıdan mantıksız bir teori olarak yorumlanabilir. Çünkü doğası gereği kendi ilgisi peşinde koşması beklenen insanın bunun dışında hareket ettiği gözlenir. İnsan, açıkça çıkarına uygun olmayan eğilimler gösterebilir. Dolayısıyla bu tür gözlemler psikolojik egoizmin varsayımlarını eleştiriye açık hale getirebilmektedir. Ama psikolojik egoizmin bunlara yanıtı nettir. Bu eğilimlerin tümü kişisel çıkarın araçlarıdır. İnsan bu tavırlarında dahi güdüsel olarak kendi iyiliğini aramaktadır (Campbell, 2001, s. 447). Kısacası psikolojik egoizme göre fedakarlık,

sabır ya da yardımlaşmak gibi eylemlerin temelinde de insanın kendi mutluluğunu istemesinden başka bir şey bulunmamaktadır.

Psikolojik egoizm, daha önce de ifade edildiği üzere, insanın ilk bakışta egoist olarak görülmesi mümkün olmayan davranışların dahi iç gözlemde egoist olarak kabul edilebileceğini savunur. Bu konudaki temellendirmelerini ise psikolojik gözleme borçludur. Dolayısıyla psikolojik egoizmin ahlaki bir teori olarak geçerli olup olmayacağı aslında etik tartışmalardan öte psikolojik bir sorundur (Nielsen, 1959, s. 503). Bunu daha net görmek için bazı psikolojik çalışmalara göz atmak gerekir.

‘İnsanı harekete geçiren şey nedir?’ ya da ‘İnsan birçok eylem içerisinde neden diğerlerine nazaran bir eyleme doğru yönelim göstermektedir?’ gibi sorulara cevap aramaya kalkıştığımızda bu konuda psikolojik çalışmalar yapan birçok kuramcıyla karşılaşırız. Örnek olarak psikanalitik yaklaşımla ilgili çalışmalar, bu kişilerin insanın eylemde bulunmasını ‘bilinç dışı’ ve ‘iç güdü’ kavramlarıyla açıkladıkları görülür. Psikanalizciler, insan davranışının altında yatan sebebin iç gerilimin azaltılması olduğu kanısındadırlar. Dolayısıyla tüm davranışların psişik nitelikte olduğunu iddia ederler. Fakat bu varsayımlarını temellendirirken insan iradesine pek yer vermediklerinden dolayı da eleştirilmektedirler. Bunun yanında yukarıdaki sorulara ilişkin diğer bir açıklama da dengelenmiş dürtü teorisinden gelir. Buna göre insan davranışlarının itici gücünün öncelikle fizyolojik ihtiyaçları gidermeye yönelik bir yapı olduğu kabul edilmektedir. Bu itici gücün adı ise ‘homeostasis’dir. Bu kavram, insanın bir organizma olarak mevcut durumunu en uygun sınırlar içinde tutmaya yönelik göstermiş olduğu davranış sürecini ifade eder. Örnek olarak; beyinde bulunan hipotalamusun insanı açlık ve susuzluk konusunda davranışa itmesi durumu verilebilir (Gökalp, 2010, s. 133). Açlığı ve susuzluğu dindirme isteğinin insanın en temel arzularından olduğu düşünülünce, psikolojik egoizmin insanın eylemleri hakkındaki varsayımlarının psikolojik analizlere dayandığı fikri daha anlaşılır hale gelmektedir.

İnsan davranışlarıyla ilgili çalışma yapan bir başka yaklaşım ise ‘hümanist’ görüşüdür. Burada insanın hür iradesiyle ilgili bir durumun varlığı göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır. Bu iradi özelliğiyle insan, kendini gerçekleştirme yönelik davranışlarda bulunmaktadır. Hümanist bakış açısına göre insan açlık gibi basit güçler sebebiyle davranışlarına yön verecek basit bir varlık değildir. İnsan davranışlarını etkilemede sosyal çevrenin etkisini göz ardı etmek, insanı eksik anlamlandırmak demektir (Gökalp, 2010, s. 134). Hümanist teori insanı sadece

biyolojik isteklere sahip basit bir varlık olarak görmez aynı zamanda insan ve eylemleri arasındaki bağlantının kendini gerçekleştirme isteği olduğunu da iddia eder. Tüm eylemlerin hem başlatıcısı hem nihai hedefi kendini gerçekleştirme ilkesinin psikolojik egoizmin temel varsayımı olan ‘her bir insan, kendi refahını maksime edecek şekilde eylemde bulunur’ ile benzerlikler taşıdığı kabul edildiğinde, egoizmin bu kategorisin psikolojik öğeler taşıdığı iddiasının netlik kazandığı görülebilir.

İnsanı ve onun davranışlarını şekillendiren öğeler olan ‘güdüler’le ilgili çalışmalar, psikolojik egoizmin fikirlerinin kavranmasında yardımcı olacaktır. Güdüler, insanı uyaran ve belli bir hedefe yönelten içsel istekler olarak karşımıza çıkar ki bu açıdan bakıldığında ‘güdü’, bireyi içten yönlendiren bir güçtür. (Morris, 2002, s. 409). İçsel bir güç olarak güdü, insanın doğasında mevcuttur. İnsan eylemlerine güç veren ve onu yönlendiren bir süreç olarak güdü, ihtiyaçlar, bilişsel öğeler ve duygular açısından ortak bir alan ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Reeve, 2009, s. 8). Kısacası ihtiyaç, biliş ve duygular güdünün türlerinden başka bir şey değildirler.

İhtiyaçlar, insanın yaşamını devam ettirebilmesi, beslenmesi ve büyümesi için elzem olarak kabul edilen güdülerdir. Açlık ve susuzluk bu ihtiyaçlara verilebileceğimiz biyolojik örneklerdir. Bunun yanında psikolojik ihtiyaçlar da vardır. İnsanlar arasındaki ilişkiye dayanan yetkinlik ve ait olma, psikolojik ihtiyaçlara örnek verilebilir. İhtiyaçlar; istekleri, arzuları ve çabaları üreterek insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan davranışların güdülenmesine hizmet ederler (Reeve, 2009, s. 9). Bu noktada güdülerin psikolojik egoizm açısından önemi daha anlaşılır hale gelmektedir.

Bilişsel güdü, insanın düşünce yapısı etrafında kendini gösterir ve bu düşünceler de inançlar ve beklentiler gibi zihinsel durumları kapsar. Buna örnek olarak sporcular verilebilir. Bu kişilerin kazanma hedefleri boyunca bir planları vardır, kendilerine inançları vardır ve bu kişiler kazanma ya da kaybet hususunda beklenti içindedirler. (Reeve, 2009, s. 9). Burada bütün süreci başlatan ve devam ettiren insandaki bilişsel güdülerin olduğu görülmektedir.

Güdüyle ilgili diğer bir husus ise bu kavramın duygu kavramıyla sıklıkla karıştırılmasıdır. Fakat bu kavramların birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır (Gökalp, 2010, s. 135). Bu konuda psikoloji alanında farklı kabuller olsa da Reeve, duyguların insanın tepkileriyle ilişkili güdüler olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan duygular, yaşamımızda karşılaştığımız olaylara uyumlu bir şekilde ne biçimde tepki

göstereceğimizle ilgilidirler (Reeve, 2009, s. 9). Korku, neşe, hayret ve kızgınlık gibi insan tepkilerinin ifade ederler. Güdüler ise insan eylemleri için itici bir güç oluştururlar ve insanı etkilerler (Morris, 2002, s. 409). Bu açıdan bakıldığında heyecanlanma, kızma ve şaşkınlık gibi olaylara karşı gösterilen tepkiler duyguları ifade ederken, güdü ise insanı hareket ettirici güç olarak anamlandırılır.

Bütün bunlara ek olarak bütün güdüsel hareketlerin, biz onların farkında olsak da olmasak da, gayri ihtiyari gerçekleştiklerini (Morris, 2002, s. 409) söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Bu da psikolojik egoizmin ortaya koymaya çalıştığı teorisi için önemli bir anahtardır. Çünkü güdü yukarıda açıklamaya çalışıldığı üzere insanda davranış üretmek için içten gelen bir güç ise ve bu bazı zamanlar kontrol edilmeksizin gerçekleşebiliyorsa psikolojik egoizmin insanın eylemlerini doğası gereği gerçekleştirdiği iddiası (Nielsen, 1959, s. 503), daha da güçlenmektedir.

Psikolojik egoizmin fikirlerini anlamlandırmak için ‘güdü’lere dair insan davranışlarıyla ilgili psikolojik çalışmalara verilen bu örneklere ek olarak insanın sosyal davranışları üzerine çalışmalar yapan sosyal psikolojik açıklamalara da bakmak yararlı olacaktır.

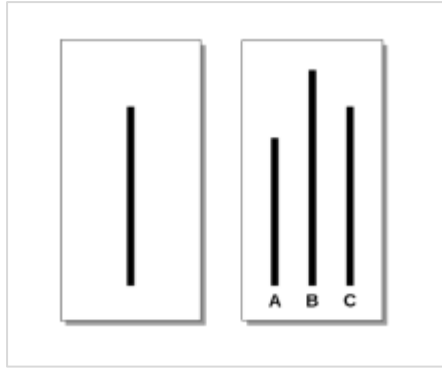
Bir toplumdaki üyelerin tümü tarafından paylaşılan insan eylemlerine yönelik kurallar anlamına gelen kültürel normlar hakkında sosyal psikolojik açıklamalara göz gezdirdiğimizde bir fail olarak insanın eylemlerinin aile, gruplar ve topluluklar gibi mikro ölçekli toplumsal yapılar tarafından etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu normların ilginç bir özelliği vardır ki o da formel yazılı kurallar şeklinde varlıklarını ortaya koyabildikleri gibi informal olarak ‘alay’, ‘kaş çatma’ ve ‘ilişkiyi kesme’ gibi farklı biçimlerde de kendini göstermesidir. Fakat her ikisinin de yaptırım açısından vardığı yol aynıdır; o da ‘ceza’dır (Morris, 2002, s. 630). Fail, eylemleri sonunda o veya bu şekilde cezayla karşı karşıya kalmak istemiyorsa normlara uygun hareket etmelidir. İşte buna sosyal psikoloji, ‘uyum’ adını vermektedir. Uyum, fail ile failin içinde bulunduğu cemaat arasındaki çatışmayı simgeler. İnsanın içinde bulunduğu bu çatışmayı kendi başınlığıyla sonlandırması pek mümkün görülmemektedir. Kişi kendi istekleri, beklentileri ve inançlarından ait olduğu zümrenin istek, beklenti ve inançlarına doğru bir sıçrayış gerçekleştirmek zorunda kalmaktadır. Sosyal psikolojiye göre birey, bu şekilde ait olduğu zümreye uyum sağlamış olur (Morris, 2002, s. 631). Stirner, bu durumu özellikle eleştirir. Toplumun sahip olduğu normlar aracılığıyla bireyi kendine uyumlu hale getirmesini bir kandırmaca olarak niteler. O, bu konuda

“Binlerce yıl sürüp giden bir kültürün egemenliği size ne olduğunuzu göstermemek için karanlığını yaymış ve sizi bir egoist olmadığınız, bir idealist ("iyi insan") olmak için yaratıldığınıza inandırmıştır” (Stirner, 2013, s. 205) diyerek, toplumsallaşmanın insanı kendi doğasına yabancılaştırdığına dikkat çekmek istemiştir.

‘İnsan, kendi istek, beklenti ve inançlarının bir kısmından veyahut hepsinden ne amaçla vazgeçer?’, ‘Diğerlerini önemseydiğinden mi, yoksa daha gizli ve ileriye dönük kendi refahını düşündüğünden mi?’ gibi soruların konumuz açısından cevaplanması gereklidir. Psikolojik egoizmin cevabının ne olduğu belli olsa da onun bu cevabı vermesindeki nedenleri daha iyi anlayabilmek için ‘uyum’la ilgili Solomon Asch’in çalışmalarına bakmak yararlı olabilir.

Asch, 1955’te yayınlanmış olan ‘*Scientific American*’ dergisindeki makalesine *“Başkalarının görüşlerinin kendi görüşlerimiz üzerindeki etkisi tam olarak nedir? Başka bir deyişle, sosyal uyumluluk dürtüsü ne kadar güçlüdür?”* (Asch, 1955, s. 31) sorusuyla başlar. Asch, bu yazısında sosyal psikoloji alanındaki bir araştırmada genellikle üniversite öğrencilerinden oluşan denekler seçildiğini ve araştırmanın başında bu kişilere farklı farklı konulardaki fikirlerinin ve tercihlerinin neler olduğunun sorulduğunu ifade eder. Araştırmanın devamında belli bir otoriteye ve gruba maruz bırakılan deneklerin deney sonunda başta beyan ettikleri fikir ve tercihlerinin- kendilerine zıt görüşle karşılaşmalarına rağmen- otoritenin ya da çoğunluğun fikrine yöneldiğinin (Asch, 1955, s. 32) altını çizmektedir.

Asch, bu konudaki deneylerin sonuçlarını teyit etmek amacıyla kendisi de bir dizi deney gerçekleştirmeye çalışmıştır. Burada karşımıza Asch’in ünlü ‘çizgi deneyi’ çıkar. Tümü üniversite öğrencilerinden oluşan bir grup oluşturulur ve bir sınıfa yerleştirilir. Deneyci deneklere ne yapmaları gerektiğiyle ilgili bir bilgi verir. Denekler, kendilerine gösterilecek olan çizgilerin boyutlarını karşılaştıracaklardır. Önlerine iki kart koyulur. Birinde tek bir dikey siyah çizgi şekli varken, diğerinde boyutları farklı üç dikey çizgi şekli vardır. Denekler, birinci karta bulunan tek dikey çizginin boyutuna uygun olanı diğer karttaki üç çizgi içerisinden aynısı olduğunu düşündükleriyle eşleştireceklerdir. Bir çizgi aynıdır, diğer ikisi farklı boyutlardadır.



Resim 2.1. Asch’ın Çizgi Deneyi

Bu deney grubunda sadece bir kişi denektir ve denek bundan habersizdir. Deneyin başlamasıyla birlikte kontrol grubu anlaşmalı bir şekilde yanlış olan cevaptan birini işaret eder ve bu durumda deneğin ne yapacağı gözlenir. Denek önceleri doğru cevabı verirken daha sonra şaşırtıcı bir şekilde kontrol grubuna uyma davranışı sergiler (Asch, 1955, s. 32) . Asch konuyla ilgili “...sonraki denemelerde anlaşmazlık devam ettikçe kişi giderek daha endişeli ve tereddütlü hale gelir. Cevabını açıklamadan önce duraksayabilir ve alçak sesle konuşabilir ya da mahcup şekilde gülümseyebilir...” (Asch, 1955, s. 32) demektedir. Asch, grup içinde bireyin apaçık fiziksel kanıtları bile görmezden gelecek derecede grup baskısına uyma davranışı gösterdiğini vurgular (Morris, 2002, s. 631). Bu durum öyle bir hal alır ki öncesinde kendinden emin olan denek, ‘ben hatalıyım onlar haklı’ (Asch, 1955, s. 33) düşüncesiyle karşı karşıya kalır.

Asch, ileri bir adım atarak deneyde bazı değişiklikler yapar. Böylece grup içinde kendi fikir, istek ve inançlarını değiştiren insanın, gruptaki üye sayısı azalırsa ya da grup baskısı ortamdaki tamamen kalkarsa ne yönde bir davranış sergileyeceğinin cevabını arar. Deneklerin her biri muhalif yönde cevap veren tek bir kişiyle karşı karşıya kaldığında doğru cevap neyse onu verme davranışı göstermişlerdir. Muhalif cevap üye sayısı arttıkça deneklerin uyum gösterme eğilimi artarken muhalif üye sayısı azaldıkça denekler, tam tersi yönde yani kendi fikir ve inançları yönünde davranışta bulunmuşlardır (Asch, 1955, s. 34). Asch araştırmanın devamında, muhalif grubun üye sayısının deneğin kararlarını belirlemeye etkisi olsa da tek başına bir etken olmadığının da altını çizmektedir. Çünkü muhalif grup üye sayısının yanında, bu üyeler arasındaki oy birliğinin ve aynı zamanda deneğin fikrini destekleyen üyelerin var olmasının da etkisi olduğunu (Asch, 1955, s. 34) gözlemlemiştir.

Asch'ın bu araştırmasının sosyal psikoloji açısından tartışmasız önemi büyüktür, fakat psikolojik egoizm için de bir o kadar önem arz ettiği söylenebilir. Çünkü bu çalışmalar ışığında şu çıkarımı yapabilmek mümkün olabilir: Kişi bir gurubun üyesi olmayı her şeyden çok isteyebilir çünkü onun için çekicidir. Hatta grup üyeleriyle etkileşim halinde olma arzusu, bu ihtimal dahilinde olsa dahi, onun bu isteğini perçinleyecektir. Özellikle grup üyelerine nazaran daha aşağı bir statüye sahip olan kişinin uyum isteği daha çok artacaktır. Bu durumda uyum sağlamak için elinden geleni yapmaya çalışacaktır. Sonuç olarak kabul edilmeme, dışlanma ve ötekileştirme korkusu kişiyi kendi istek, fikir ve inançlarından feragat etmeye zorlayacaktır (Morris, 2002, s. 632). Bu açıklamalar, psikolojik egoizmin daha önce de belirtildiği üzere ilk bakışta özgeci gibi görünen bir eylemin, uzun vakitte de olsa, altında gizli bir egoist çıkarın olabileceği iddiasını daha anlaşılır hale getirmektedir.

Sosyal psikolojik araştırmaların ışığında insanın kendi istek, beklenti ve inançlarından ne amaçla vazgeçtiği sorusuna tekrardan dönüldüğünde, psikolojik egoizmin buna 'insanın gizli ve ileriye yönelik kendi refahını düşünmesi' cevabını vermesi daha olasıdır. Bu olasılığı artırmak adına şu örnek verilebilir: 1981 yılında Alman ordusundan kaçan Yahudilere yardım eden ve Yahudi olmayan hayatta kalmış birkaç kişiye neden yardım ettikleri sorulmuştur. Ukraynalı bir kurtarıcının verdiği yanıt şudur: "*Yahudilerin ne hissettiğini anlamak kolay olmuştur; çünkü Yahudiler ve Ukraynalılar her yerde benzer durumdaydılar*" (Morris, 2002, s. 638). Burada yardım etme eylemini gerçekleştiren itici güç, kişinin kendisinin de aynı zulme uğrayabileceği olasılığına dair endişesidir (Morris, 2002, s. 638). Kriton'un endişesinde olduğu gibi burada da kişinin yardım etme isteğinin ardında yatan şeyin refah seviyesinin düşmesine dair kaygının giderilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada, özgeci bir eylem eğer insanın kendi ilgisine yönelikse psikolojik egoizmin bu tür eylemlere belirli ölçüde izin verdiği (Feldman, 1978, s. 84) anlaşılır.

'İnsanlar, her daim nasıl eylemde bulunurlar?' sorusu etik sahadaki tartışmalarda cevaplanmaya çalışılan en genel sorulardan biridir (Lemos, 1960, s. 540). Psikolojik egoizm de buna cevap vermek için çabalar. Onun bu çabaları doğrultusunda anlaşılan ise insanın bir eylemi gerçekleştirmesinin altında yatan temel ilkenin ona bu eylemin çıkar, refah ve mutluluk sağlayabilir olmasıdır. Kısacası "*Kişi ancak ve ancak tüm eylemleri motive eden tek olmasa da baskın arzusunun kişinin kendi ilgisini (self-*

interest) ilerletme arzusu olduğunu savunuyorsa psikolojik bir egoisttir” (Lemos, 1960, s. 542) ve bu durum tüm insanlar için geçerlidir.

Bununla beraber daha önceden de ifade edildiği üzere, bu tavır, faalin kendi refahı için bir araç olarak başkasının refahını artırmaya yönelik eylemini gerçekleştirmesine mani değildir (Lemos, 1960, s. 542). Fieldmen’in ifade ettiği gibi insanın kendi ilgisinin gözetilmesi şartıyla psikolojik egoizm, her daim özgeci davranışlara izin verebilir (Feldman, 1978, s. 84). Ama burada önemli bir noktanın altını özellikle çizmek gerekir. O da psikolojik egoizm için bu durumun araç statüsünde kalması zorunluluğudur. Daha açık bir şekilde ifade edilmek gerekirse bir başkasının refahının, egoistin refahına yönelik olsa da, egoist tarafından sadece araç olarak kabul edilmesi ve aynı zamanda amaç olarak istenmesinin mümkün olmamasıdır. Çünkü psikolojik egoist, davranışın baskın ve tek güdüsünün kendi refahını koruma ve ilerletme olduğunun dışında herhangi bir dış amaca yönelik bir hoşgörüyü sahip değildir (Lemos, 1960, s. 542). Tek amaç yine kendisidir. Diğer her şey buna araç statüsünde hizmet edebilir.

Psikolojik egoizmin iddialarını daha anlaşılır kılan sosyal psikoloji gibi alanların çalışmalarının yanında biyolojik çalışmalardan da kısaca söz etmek gerekir. Özellikle R. Dawkins’in eserinde kaleme aldığı *“bu kitapta başarılı bir gende ağır basan niteliklerden birinin insafsız bir bencillik olduğunu savunacağım”* (Dawkins, 2021, s. 39) şeklindeki ifadeleri psikolojik egoizmin varsayımları açısından ilgi çekici gelebilir.

Dawkins’in ifadesi çok keskindir ve bu cümlesinin peşinden genin bu bencil niteliğinin insanın davranışlarında da bencilliğe neden olacağını, hatta bunu yaparken de bazı durumlarda bireyleri, sınırlı bir yapıda özgeciliğe de itebileceğini vurguladığı görülmektedir (Dawkins, 2021, s. 39). Bu noktada, Dawkins’in bir hayvan bilimci ve biyolog olduğunu unutmamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında egoist ve özgecilik kavramlarıyla ilgili olarak Dawkins’in psikolojik egoizmle aynı şeyi kastetmiyor olduğu düşünülebilir. Ama Dawkins, eserin ilerleyen kısımlarında bu iki kavramın net bir tanımını yaparak, *“Daha fazla ilerlemeden önce bir tanıma ihtiyacımız bulunuyor. Bir varlık, eğer bir başka varlığın refahını kendi refahı pahasına artıracak biçimde davranıyorsa, özgeci olduğu söylenir. Bencil davranış bunun tam tersidir.”* (Dawkins, 2021, s. 42) demektedir. Dawkins’in ifadelerine bakıldığında Dawkins ve psikolojik egoizmin bencil bir eylemden anladıklarının aynı olduğu net bir şekilde görülebilir. Çünkü psikolojik egoizm için de fail, kendi refahını düşünecek şekilde eylemde

bulunmanın dışında davranamaz ki bu Dawkins'in bencil davranış dediği duruma karşılık gelir.

Dawkins, araştırmalarının doğrultusunda psikolojik egoizmi destekler biçimde özgeci bir davranışın altında aslında genin bencil niteliğinden kaynaklı egoist bir isteğin var olduğunun altını çizmektedir. Dawkins'e göre özgeci eylemler aslında birer maskedir. Onun kendi ifadesiyle “*görünüştaki özgecilik eylemleri gerçekte maske takmış bencilliklerdir*” (Dawkins, 2021, s. 43). Dawkins, bir biyologdur ve ‘*Gen Bencildir*’deki çalışmalarının etik çalışmalar olmadığı açıktır. Fakat burada hem psikolojik hem de biyolojik çalışmaların bazı iddialarını ortaya koymaktaki amaç, aslında psikolojik egoizmin önermelerinin analitik olmayıp empirik özellikte olduğunu göstermeye çalışmaktır (Nielsen, 1959, s. 503). Çünkü analitik önermeler, “*saf mantık ilkelerine göre yapılan kavram analizleridir.*” (Tuğcu, 2001, s. 47). Bu önermeler olgusal içerikten uzaktır ve doğruluk değerleri apriori olarak belirlenir. Özneyi yüklemde tekrarlarlar ve onun hakkında yeni bir bilgi vermezler (Emiroğlu, 2009, s. 124). Empirik önermelerin doğruluk değeri ise gözlem yoluyla ortaya koyulabilir (Özlem, 2004, s. 135). Bu açıdan konuyu yüklemde tekrarlamayıp konu hakkında yeni bir bilgi verirler. Görülmektedir ki psikolojik egoizmin de insan ve eylemleri hakkında, teorisi kabul edilsin ya da edilmesin, yeni bir açıklama yapmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden onu saf metafiziksel bir etik teori olarak görmek yerine daha çok psikolojik ve biyolojik temelli bir etik teori olarak görmek onun temellendirmelerini anlamakta daha yararlı olacaktır.

Psikolojik egoizmin bu empirik yapısını ve varsayımları altında yatan temel ilkeler, daha ayrıntılı bir şekilde araştırmanın ikinci bölümü olan Hobbes'un Egoizmi kısmında ele alınmaya çalışılacaktır. Bu açıdan egoizmin diğer kategorilerine bakmak yararlı olacaktır.

2.2.2. Normatif Egoizm

Normatif egoizm, genel manada iki şekilde kendini göstermektedir. Bunlardan ilki daha önce de kısaca değinilen ‘etik egoizm’dir. Diğeri ise insanların rasyonel hareket edebilmeleri için yalnızca kendi ilgilerini gözetmelerinin gerekli olduğunu ifade eden ‘rasyonel egoizm’dir (Campbell, 2001, s. 446). Bu bölümde egoizmin bu iki türü ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır. Fakat kavramların zihinlerde

daha iyi yer edebilmesi adına öncelikle normatif ifadesinden anlaşılması gerekenin ne olduğuna kısaca değinmekte yarar vardır.

Genel anlamda etiğin üç ana kategoride ele alındığı görülür. Bunlar betimleyici, normatif ve metaetik şeklinde isimlendirilir. Betimleyici etik herhangi bir kural koymak yerine sadece tasvir eder. Diğer bir deyişle insanın davranışlarını laboratuvarında gözlem yapan bir kimyager edasıyla sadece gözler ve not alır. Gözledikleri eylemlerin sonuçlarını betimler. Bu noktada şu rahatlıkla söylenebilir. Bu tür etik kategori, olması gerekenle ilgilenmez. Onun merkezinde ‘olanlar’ ya da faklı bir ifadeyle ‘olgular’ vardır. Psikolojik egoizmde de olması gerekenle ilgili bir iddiayı görmek mümkün değildir. O, insanın doğası gereği yapıp yapmadıklarını konu alır ve bu doğrultuda bir iddia ortaya koymaya çalışır. Buna örnek olarak psikolojik egoizmin ‘insan doğası açısından kendi iyiliği için her daim kendi refahına göre hareket eder’ önermesi verilebilir. Görüldüğü üzere betimleyici kategoride de ideal peşinde koşulmaz, bu konularla ilgilenilmez (Cevizci, 2002b, s. 6). Bu açıdan bakıldığında betimleyici etiğe ait bir önermenin doğruluk değeri, bu önermeyi oluşturan kişi ya da kişilerin ahlaki görüşlerine ya da bu konudaki inançlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla ahlaki bir önerme, bu önermeyi ortaya koyan kişinin beğenileri, istekleri ve inançlarıyla ilgili bir ifade olarak karşımıza çıkar (Kılıç, 2006a, s. 186). Betimleyici etik teorisinin tanımları çerçevesinde psikolojik egoizm için betimleyici etiğin bir örneği olduğu söylenebilir. Fakat normatif kategori için durum aynı değildir.

Betimleyici kategori, tasvirici özelliğiyle her ne kadar önem arz etse de yeterli gözükmemektedir. Çünkü etik kavramının temelinde yatan, kişi ya da kişilere, ‘iyi ve kötü olanın ne olduğu’, ‘neyin yapılıp-neyin yapılmaması gerektiği’, ‘insanın hangi nihai amaçlarla eylemlerini gerçekleştireceği’ gibi tavsiyeler vermek olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında etiğin betimleyici özelliği sadece onun bir yüzü olarak anlaşılır; diğer yüzünün ise onun yönlendirici ilkeleri ortaya koyması olduğu görülür. Kısacası betimleyici ve normatif kategori aynı sahanın iki faklı yüzüdür. Etiğin tasvirici yanı önemli bir özellik olsa da klasik anlamda bakıldığında⁴ onun diğer görevinin ilkeler koyması olduğu anlaşılmaktadır (Cevizci, 2002b, s. 8). Bu

⁴ Ahlak terimi klasik anlamda, “*insan tabiatı hakkındaki kanaatleri iyi ve arzu edilir şeyler hakkındaki değerlendirmeleri, yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirleyen kuralları, bizi doğru ya da yanlış bir hareket tarzını seçmeye sevk eden sebepleri*” (Kılıç, 2006a, s. 178) ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında geleneksel anlamda ahlaki akıl yürütmenin “*ahlaki ilkeleri ve ahlaki kuralları keşfetme*” (Kalin, 1975, s. 323) faaliyetinden başka bir şey olmadığı anlaşılır.

kategorideki önermelere örnek olarak ‘gençler, büyüklerinin sözlerini dinlemeli ve onlara her daim yardım etmelidir’ önermesi, verilebilir. Burada da görüldüğü gibi olan değil olması gereken ilke olarak ifade edilmiştir. Konumuz gereği egoist bir ilkeye örnek olması açısından ‘bir fail olarak insanın her zaman ve her yerde kendi refahına göre eylemde bulunması gerekir’ ifadesi için de aynı durum söz konusudur. İşte burada ilerde bahsedilecek olan etik egoizmin sahasına girilir. Ama önce diğer bir etik kategori olan metaetikten de söz etmekte yarar vardır.

Metaetik, ahlaki tartışmalara ‘iyi nedir?’, ‘erdem nedir?’, ‘iradi bir davranıştan ne anlamamız gerekiyor?’ gibi sorularla başlar. Bu açıdan o, tamamen analitiktir. Yani diğer bir ifadeyle sadece ahlak ve ahlakla ilgili tüm kavramları analiz edip tanımlamaya çalışır. Metaetik, belli başlı açıklamalar dışında insanı yönlendirmek amacıyla onun davranışını şekillendirmesi için ilkeler ortaya koymaya çalışmaz (Kılıç, 2006a, s. 186). Metaetiğin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Anglo-Sakson camiada etkisini gösteren bu etik tür, ahlak felsefecilerinin normatif etikle ilgilenmelerinin anlamsız olduğunu iddia eder. Bu iddiaya göre insanın ahlaki sahada genel ilkeleri kavrayabilecek ve bunları ortaya koyabilecek özel bir gücü olduğunu düşünmek yanılsamadır. Dolayısıyla bir insanın başka bir insana nasıl davranması gerektiğiyle ilgili öneride bulunması söz konusu değildir. Kimsenin bunu iddia etmeye hakkı olamaz. Bu açıdan bakıldığında etik sahada felsefecilerin tek görevi bu alandaki kavramları ele alıp, analiz edip bunların anlamlarını açıklama çabası olmalıdır (Cevizci, 2002b, s. 9). Metaetiğin bu ısrarının temelinde filozofa yüklediği anlamın yattığı anlaşılmaktadır. Etiğin bu türüne göre filozof vaaz veren değildir, olmamalıdır da; bunun yerine o, tüm felsefi kaygısını etik dilin mantıki çözümlemesine yönlendiren kişi olmalıdır (Grewirth, 1960, s. 188). Her ne kadar böyle bir iddiada bulunsa da metaetiğin asıl çalışma sahasının normatif etiğin ortaya koyduğu ilkeler üzerinde yoğunlaştığı gerçeğini de yok saymak mümkün görünmemektedir. Çünkü yakından bakıldığında metaetiğin normatif etiğe ait olan ‘dürüstlük, iyidir’ ya da ‘insan, iyiyi amaç olarak eylemelidir’⁵ gibi ilkelereki kullanılan kavramlar üzerinde analizler yapmaya çalışmakta olduğu anlaşılır. Teoride değilse de pratikte metaetiğin aslında normatif etiği yok saymak yerine etik alanda açıklama yapabilmek için hem

⁵ Burada Kant’ın “kişi gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir” (Kant, 2002, s. 45) ifadesini özellikle vermek yararlı olacaktır.

betimleyici hem de normatif etiği kapsayan söylemler (Cevizci, 2002b, s. 10) oluşturmaya çalıştığı söylenebilir.

Bu açıklamalar doğrultusunda artık bu çalışmanın asıl konusu olan normatif egoizmin iki alt türü olan etik ve rasyonel egoizme geçilebilir.

2.2.2.1. Etik Egoizm

Etik egoizmin en büyük sorunu onun bir önceki bölümde bahsedilen psikolojik egoizm ile çok karıştırılmasıdır. Bunun ilk nedeni, bu ikisinin birbirlerine çok benzemesidir. İkinci nedeni ise eleştirmenler tarafından bilinçli olarak her ikisinin aynıymış gibi algılanmak istenmesidir. Bu konuya ‘Egoizme Eleştiriler’ adlı bölümde yer verilecektir.

Etik egoizm hakkında öncelikle ortaya koyulması gereken şudur: İnsan, psikolojik egoizmin iddia ettiği üzere doğasında bulunan bir itici güçle hareket etmek zorunda değildir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse psikolojik egoizm, kişinin her daim kendi refahını düşünerek hareket etmek zorunda olduğunu ifade ederken; etik egoizm, böyle bir zorunluluğun olmadığını özellikle vurgular. Aslında etik egoizme göre de insan, kendi refahını düşünerek hareket etmiştir. Fakat bu doğasındaki zorunluktan değil, öyle olması gerektiğini düşündüğü içindir (Gökalp & Günör, 2022, s. 80). Bu da psikolojik egoizm ile etik egoizm arasındaki en önemli ayırt edici özelliktir.

Failin, eylemini kendi refahını düşünerek gerçekleştirmesi gerektiği fikri, egoizme normatif etiğin kapılarını tamamen açarak egoizmi psikolojik egoizmin sahip olduğu biyolojik ve psikolojik betimlemelerden arındırır (Nielsen, 1959, s. 502). Çünkü insanın tüm eylemlerinde kendi iyiliğini araması gerektiği ifadesi, insanı ‘kendi ve eylemi’ arasındaki zorunluktan kurtarmaktadır. Böylece insana hür bir sahanın kapısını aralama imkanı verir. Şöyle ki ‘gerekir’ ifadesi zorunlu bir emir olmayıp, bir tavsiye özelliğini barındırır. Psikolojik egoizmin ‘yap’ından ‘yapabilir’e geçişi ifade eder. ‘Yapabilir’ ise bir fail olarak insanın yapıp yapmamayı tercih edebileceği anlamına gelir. İnsan, burada zorunluluktan seçenekler sahasına sıçrar (Nielsen, 1959, s. 502,503). Sonuçta normatif etik pencereden bakıldığında seçimin olmadığı yerde ahlakın aranması mümkün olmadığı gibi ahlaki bir sahadan söz ediliyorsa orada seçimin bulunması gereklidir. Çünkü *“seçimin olmadığı yerde, ahlaki yargıda bulunulamaz ve seçim varsa bundan da kaçınılamaz”* (Billington, 2011, s. 53).

Böylece ancak bu gereklilik ilkesi sayesinde egoizm, normatif bir etik kimliği tam anlamıyla kazanabilmekte ya da başka bir ifadeyle normatif etik sahaya sıçrayabilme imkanı elde edebilmektedir.

Egoizme bu etik sahada bulunma imkanını tanıyan gereklilik ilkesinin daha net anlaşılır hale gelebilmesi için ‘Tüm ahlaki eylemlerin sonunda failin kişisel çıkarı olması gerektiği’ iddiasından anlamamız gereken nedir?’ ve ‘Etik egoizm, bireyin yalnızca kendi ilgisine göre hareket etmesi gerektiğini iddia ederken ne kastetmektedir?’ gibi soruların cevaplanması önemlidir.

İlk olarak burada her bir failin sadece kendi kişisel çıkarlarının rehberliğinde hareket etmesi gerektiği anlaşılabilir ki etik egoizm, böylece ‘kişisel (personal) etik egoizm’ olarak kategorize edilebilir. Burada belli bir kişinin çıkarı önemli olup, diğer insanların nasıl davranması gerektiği hakkında yorum yapılmaz; daha açık bir ifadeyle fail, kendisi dışında diğerlerinin nasıl hareket etmeleri gerektiği konusunda herhangi bir etik söylemde bulunmaz hatta buna ihtiyaç dahi duymaz. (Österberg, 1988, s. 36). Kısacası etik egoizmin bu türünde failden kasıt, belirli bir kişidir ve onun herhangi bir durumda kendisine en çok fayda sağlayacak şeyi yapması gerektiği düşünülür. (Campbell, 1972, s. 249). Fakat ‘Yapmak zorundadır’ ile ‘Yapmalıdır’ arasındaki fark etik bir çizgiyi ifade etse de, yani ‘gereklilik’ ilkesi etik bir nitelik taşısa da, bir eylemin ahlaki alanda yer alabilmesi için gerekli bir şart olmakla beraber yeterli gözükmemektedir. Bunun yanında ahlaki bir ilkedен söz ediyorsak bu ilkenin diğer insanlar içinde kapsayıcı olması lazımdır. Bu etik çıkmaz, özellikle kişisel etik egoizmde çok net bir şekilde görülebilmektedir. Sonuçta sadece belli bir faili işaret ederek, kişinin ‘kendi refahına göre hareket etmesi gerektiği’ iddiasının aynı zamanda tüm insanların amacı olduğunu ortaya koymak pek de kolay değildir (Nielsen, 1959, s. 507). Hatta kişisel etik egoistin bu amacın aksine davranması gerekir. Kabul ettiği ilkeyi başka birine önermesi, kendisi için bir çelişki doğuracağından bunu yapmamalıdır. Bu onun kişisel çıkarına aykırı bir davranış olur. Etik egoizmin bu biçiminin kaderi bu açıdan fazla sürmez. Çünkü kişisel etik egoizmin etki alanı bireyde kalarak diğerlerine doğru genişletilememiş ve böylece evrenselleşememiştir ki kişisel etik egoizm, “*bu açıdan açıkça başarısızdır*” (Österberg, 1988, s. 36). Örneğin Bora’nın kendi refahını artırmak istemesi ve ona göre eylemde bulunmasının gerekliliği sadece Bora için geçerli olur. Bora için diğer insanların hiçbir önemi olmadığı gibi Bora’nın ortaya koyduğu eylemin öneminin de diğer insanlar için bir

anlamı yoktur. Böylece kişisel etik egoizmin kabul ettiği bu ilke, tek bir kişiyi bağlayan ve diğerlerini dışarıda bırakan bir kural halini alır.

İkinci olarak şu şekilde yorumlanabilir: Egoist, kendi ilgisine göre hareket ederken diğer insanların da bu ilgiye göre hareket etmesi gerektiği düşünülebilir. Burada karşımıza ‘bireysel (individual) etik egoizm’ çıkar. Etik egoizmin bu türüne göre diğer faillerin tümünün tek bir egoistin çıkarına hizmet etmesi gerekir (Regis, 1979, s. 45). İlkinde fail, kendi ilgisine göre hareket ederken ve diğerlerinin ne yaptığını umursamazken; ikincisinde yani bireysel etik egoizmde sahneye failin yanında diğer insanlar da girer. Başka bir deyişle egoist, diğerlerinin varlığını fark etmeyi kabullenir. Fakat bu kabullenişin tek nedeni, sadece yine onun çıkarına hizmet etmelerini istemesidir. Böylece etik egoizm bir üst seviyeye sıçrasa da yine çıkmazla karşılaşır. Bu da kişisel olanla aynıdır. Etik bir sahada bulunması tehlikeye girer. Sonuçta bireysel egoizm, “*egoistin başka hiç kimseyle değil kendisiyle ilgileneyeceği bir tutumdur*” (Medlin, 1957, s. 112). Bu noktada diğer insanların eylemlerini failin eylemlerine bağlayıcı bir etik ölçü bulmak mümkün görülmemektedir. Bundan dolayı da bireysel etik egoizmin iddiasının etik bir iddia olduğu konusunda şüpheler söz konusudur (Medlin, 1957, s. 113). Ahlaki bir nitelik taşımadığı düşünülen böyle bir varsayımın egoizmin etik sahada var olmasına hizmet etmediği kabul edilmiştir (Nielsen, 1959, s. 507,508) ve hatta son çalışmalarda bireysel etik egoizmin ahlaki bir teori olmadığı gerekçesiyle terk edildiği ifade edilmektedir. (Regis, 1979, s. 45). Şöyle ki bireysel etik egoizme göre Bora, kendi ilgisini maksimize ederken; diğerlerinin de buna hizmet etmesi beklenir. Bu açıdan Bora için diğer insanlar sadece onun refahını artırdıkları sürece değerlidir. Tam da burada akla ‘Neden diğer insanlar böyle bir eylemde bulunmayı kendilerinde gerekli görsünler?’ sorusu gelebilir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere Bora ve diğerleri arasında bağlayıcı etik bir ölçü görmek mümkün değildir. İşte bu noktada bireysel etik egoizm, yerini bir üst versiyonu olan evrensel etik egoizme bırakır.

Üçüncü görüş tüm insanların her zaman kendi refahlarını en üst seviyede tutacak şekilde eylemde bulunduklarını (Quinn, 1974, s. 458) iddia eden ‘evrensel etik egoizm’dir. Kişisel etik egoizmde kişinin tüm odağı kendisidir. O, hiç kimseyle değil sadece kendisiyle ilgilenir. (Medlin, 1957, s. 112) Buna karşın evrensel etik egoizmde “*herhangi bir kişi her zaman faydasını maksimize edecek şekilde hareket etmelidir*” (Österberg, 1988, s. 36) ilkesinden hareketle herkesin kendi ilgisinin peşinden gitmesi

gerektiği savunulur. Buradaki temel varsayım herkesin kendi başının çaresine bakması gerektiğidir. Daha açık bir ifadeyle tüm insanlar diğerlerinin ne istediğine bakmaksızın, kendi istekleri doğrultusunda eylemde bulunmalıdırlar (Medlin, 1957, s. 116). Böylece etik egoizm savunucuları, egoizmin bu biçiminin diğer etik egoizm türlerine nazaran evrensel mertebeye yükselebileceğini düşünmektedirler.

Evrensel etik egoizmin buna olan inancının temelinde insanların bu ilkeyi kabul etmeye elverişli oldukları düşüncesi yatar. Buna ek olarak, evrensel etik egoizme göre aslında insanların kendi refahı için hareket etmesi, beraberinde toplumsal refahı da artırabilir. Bu yüzden bu kategori aslında dolaylı bir sonuçsalcılık⁶ olarak kabul edilebilir. Yani buna göre her fail kendi refahı doğrultusunda eylemde bulunduğu anda yine herkes daha iyi durumda olacaktır (Britannica, 2023). Başka bir ifadeyle egoist bir eylem, failin iyiliğinin yanı sıra ortak iyiliği de maksimize etmektedir (Österberg, 1988, s. 31). Özellikle buna Nielsen'in etik egoizmle ilgili düşünceleri örnek verilebilir. Onun ifadelerinden hareketle anlatmak istediğinin evrensel etik egoizm olduğu görülür.

Nielsen, 'tüm ahlaki eylemlerin sonunda failin kişisel çıkarı olması gerektiği' düşüncesinin anlaşılır hale gelmesi için etik egoizmin bir 'araç doktrini' olarak kabul edilmesinin daha yararlı olacağı görüşündedir. Bu türden bir etik egoizm, kişinin kendine has iyiliğinin peşinde koşmasının her zaman bütünü iyiliğine en iyi şekilde katkıda bulunacağını iddia eder. Burada 'ortak iyi' kavramı ortaya çıkar. Buna göre etik egoizm için kişinin bilinçli bir şekilde kendi refahını araması, beraberinde 'ortak iyi' olarak ifade edilen ortak refahı oluşturur (Nielsen, 1959, s. 508). Onun bu ifadelerinde evrensel etik egoizmi kastettiği görülebilir. Buna göre insanlar kendilerini düşünerek eylemde bulunurlar ama böylece hem bireysel hem de toplumsal anlamda ilerleme gerçekleşmiş olur (Gökarp & Günör, 2022, s. 80). Şöyle ki Bora, kendi refahını düşünerek eylemde bulunur. Aynı şekilde Bora dışındaki tüm insanlar için de durum benzerdir. Herkes yalnızca kendi ilgisine göre eylemde bulunur; bununla birlikte bu eylemler arasında bağlayıcı bir ilke söz konusudur. Bu ilke, her bir kişinin bireysel refahının dolaylı yoldan bütünü refahına katkıda bulunacağına dair inançtır.

Etik egoizm, 'herkesin kendi ilgisine göre hareket etmesi gerektiği' ilkesindeki belirsizlikleri kaldırmak amacıyla farklı yorumlara maruz kalmıştır. Bu çabanın altında

⁶ Dolaylı Sonuçsalcılık, bir eylemin ahlaki özellikte olmasının nedeninin başka bir eylemin sonuçlarına da bağlı olabileceğini savunmaktadır.

etik egoizmin kendisini en sağlam hale getirmek istemesi yatmaktadır. Fakat bütün bu çabalar beraberinde yeni soruları getirmektedir. Sonuç olarak üç farklı yorum da eleştirilere açıktır. Fakat burada etik egoizmin yerini daha net bir şekilde belirlemek adına Kalin'in çalışmasına değinilmesi yararlı olacaktır.

Jesse Kalin, *'İki Tür Ahlaki Akıl Yürütme: Bir ahlak teorisi olarak etik egoizm'* adlı çalışmasında öncelikle etik egoizme yöneltilen eleştirilerin yetersiz olduğunu ifade eder ve sonrasında etik egoizmin yerini tayin etmeye çalışır. 'Geleneksel' ve 'geleneksel olmayan' etik bakış açılarından söz ederek etik egoizmi, geleneksek olmayan bakış açıları içerisine yerleştirmiş olduğu görülür. Kalin'e göre etik egoizm, tek bir etik ilke olarak ele alınırsa teorinin şu şekilde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker: İnsan eylemde bulunmadan önce her türlü hesabı yapar ve ancak çıkarına uygunsa bu eylemi gerçekleştirir. Bu yüzden o, bu teoriye yöneltilen eleştirilerin o veya bu şekilde hatalı olduğunu savunur. Özellikle bu konuda *"Bu görüşe⁷ karşı...eleştiriler ya bu görüşün ölümcül bir mantıksal kusura sahip olduğunu ya da mantıksal olarak tutarlı olsa bile ahlakın temel parçalarını açıklayamayacağını göstermeye çalışır. Ancak bu iki itiraz da hatalıdır"* (Kalin, 1975, s. 323) demektedir.

Kalin, bu konuyu ele alırken öncelikle iki türlü ahlaki akıl yürütmenin açıklamasını yapar. Bunlar 'geleneksel' ile 'geleneksel olmayan' bakış açılarıdır. İlkine göre ahlaki faaliyet aslında ahlaki ilkeleri ortaya koymaktan başka bir durumu ifade etmezken, bu faaliyet, ikincisi için bir var olanı ortaya koyma işi olmayıp, bir var etme meselesidir (Kalin, 1975, s. 323,324). Geleneksel olmayan görüşe örnek olarak Kalin, futbol oynamak⁸ isteyen bir grup genci örnek verir. O, oyuncu sayısının eşit bir şekilde dağılım yapılamadığı ve topun oynanacağı alanın da azımsanmayacak ölçüde dar olduğu bir durumun tasavvur edilmesini ister. Yeterli bir alanın, gerekli oyuncu sayısının ve kalenin olmaması gibi bir durumda bu gençlerin ne tür bir davranış sergileyeceği önemlidir. Özellikle her biri, enerjilerini atmaya ihtiyaç duymakta ve kendi iyiliklerini düşünerek top oynamak istemektedirler. Kalin tam burada şu soruyu sorar: 'Bütün bu bilgiler ışığında bu çocuklar nasıl davranmalıdırlar?'. İlk olarak şu akla gelebilir. Futbol oynama kuralları bellidir. Kalenin boyutundan sahanın yüzölçümüne ve oyuncu sayısına kadar her şey kurallarla belirlendiğinden oyun oynamamayı tercih edebilirler. İkinci olarak bulundukları koşullara göre kendi

⁷ Etik Egoizm.

⁸ Kalin burada Beyzbol örneğini verir. Burada daha anlaşılır olmak adına futbol örneğini verilmiştir.

refahlarını düşünerek hareket eder ve imkanlar dahilinde yeni kurallar inşa edebilirler. Örneğin ufak taşlardan çok küçük bir kale yapabilirler, bir kişi kaleci oyuncu olarak oynama şansı kazanabilir ya da ‘herkes tek’ kuralıyla bağımsız bir oyun kurabilirler. İşte bu ikincisi geleneksel olmayan görüşün tam da kendisidir. Burada mevcut kuralları uygulamak yerine gençlerin yeni kuralları var ettiklerinin (Kalin, 1975, s. 324) altı çizilmelidir. Hatta bu kurallar ortak bir karar olarak da verilmeyebilir. Topun sahibi ya da yaşça en büyük olan imtiyazlı bir kişi kendi yeni kurallarını koyabilir ve diğerlerinin buna uymasını isteyebilir. Öyle ki Kalin’e göre “*Bazen insanlar istismar edilmekten kaçınmak istediklerinden daha fazla oynamak isterler*” (Kalin, 1975, s. 324). Bu açıdan bakıldığında diğerlerinin bunu kabul etmesi şaşırtıcı bir durum değildir.

Geleneksel görüş penceresinden bakıldığında durumun farklılaştığını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Kalin bu sefer Robinson Crusoe örneğinden konuyu irdeler. Crusoe’nin tek başına bir adada olduğunun varsayılmasını ister. Herhangi bir kişiyle iletişim halinde değildir. Soru şudur: ‘Crusoe ahlaki bir yargıya varabilir mi?’. Geleneksel görüş buna evet cevabını vermektedir. Özellikle Kant açısından Crusoe, değerleri sorgulayabilir ve ahlaki yargılara ulaşabilir. Crusoe, bir ahlak varlığı⁹ olarak kabul edildiğinden ahlaki yasaları tek başına keşfedebilir. Öyle ki adada tek başına kalan Crusoe’nin umutlarını yitirip intihara yönelmesi ahlaki açıdan mümkün değildir. Çünkü Kanta göre o, bu eylemin ahlak dışılığını tek başına olsa bile keşfedebilecektir. (Kalin, 1975, s. 325). İnsanın içinde bulunan ahlak yasası, var olan kuralları keşfetmesini sağlayacaktır.

Bütün bu tartışmaların ışığı altında etik egoist nereye yerleştirilebilir? Geleneksel olana mı yoksa diğerine mi? Yukarıdaki ifadelerden hareketle etik egoistin bulunduğu yerin ikincisi olduğu anlaşılır (Kalin, 1975, s. 338). Çünkü geleneksel görüş açısından ahlaki akıl yürütmede amaç, var olan belirli ahlaki kuralların doğruluğunu veya yanlışlığını keşfetmekken, geleneksel olmayan düşüncede ise karşılıklı etkileşimle birlikte yeni kurallar ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Etik egoistin de

⁹ Kant insanı tabi ve akıl olmak üzere iki yönü olan bir varlık şeklinde ele alır. Bu onun varlık dünyasını fenomen ve numen olarak ikiye ayırmasıyla ilişkilidir. Buna göre Homo Phaenomenon yaniyla insan fiziki evrene ve buradaki varlıklara bağlıdır. Ancak Homo Noumenon olarak insan bu maddi dünyayı aşar ve ‘Kişi’ ve ahlaki eylemleri taşıyıcısı olma özelliğini kazanır. Burada artık o bir akıl varlığıdır. Akıl varlığı olarak insan, pratik aklın yasalarına bağlı olarak hareket eder. (Mengüşoğlu, 1969, s. 9,18-21). Akıl varlığı olarak insan için, “*dünyada ve dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez*” (Kant, 2002, s. 8)

yapmaya çalıştığı şeyin kendi refahını maksimize edecek şekilde hareket ederek, diğer insanlarla etkileşiminde yeni kurallar meydana getirmek olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak etik egoizm, normatif bir etik teori olarak ahlaki açıdan her zaman ve her durumda failin kendi refahını arttırmaya veya en azından mevcudu korumaya yönelik eylemde bulunması gerektiğini savunur. Bir eylem, insanın çıkarını ön görüyorsa bu eylemi gerçekleştirmek ahlakidir. Bu açıdan bakıldığında her bir insan, kendisi için en uygun olan her neyse ona göre eylemde bulunmalıdır. Bu çabanın sonunda bunu başarmayabilir. Çünkü her daim başarıya ulaşmak mümkün değildir. Fakat yine de bunu denemek gerekir (Nobis, 2020, s. 1). Top oynamak isteyen çocukların durumunun burada tekrar hatırlanması yararlı olacaktır. Çünkü elindeki imkanlara göre yeni kurallar oluşturup, her şeye rağmen kendi refahlarını maksimize etmeye çalışmakta oldukları görülür. Bütün çabanın sonunda oyunun oynanmaması olasılığına rağmen bu alternatiften vazgeçmemeleri bu durumu daha anlaşılır kılmaktadır.

Tüm biçimleriyle etik alanda var olmak isteyen etik egoizm, taktiri hak ettiği düşünülen birçok varsayım ortaya koymuş olsa da bu teorinin kabullerinde hala önemli boşluklar görmek mümkündür. Sonuçta bir teoriyi ahlaki alana yerleştiren ilkenin ne olduğu önemlidir. Etik egoizm, her ne kadar burada zorunluluk ile ilişki olan psikolojik egoizmden gereklilik ilişkisiyle ayrılmış ve ahlaki bir ilkenin evrenselliği barındırması gerektiği hususunda dikkate değer çabalar ortaya koymuş olsa da eleştirmenlerini tatmin etmediği görülür. Bundan dolayı egoizm bu noktada evrimleşerek başka bir mertebeye sıçramaya çalışır (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2025). Bu yeni biçim normatif egoizmin diğer bir türü olan rasyonel egoizmdir.

2.2.2.2. Rasyonel Egoizm

‘Yaşamınızın belli bir anında yapmanız gereken en makul şeyin kendi ilginizi gözetmek olduğunu o an için bile olsa hiç düşündünüz mü?’. Buna evet cevabını veren bir kişi Shaver’e göre rasyonel egoist olarak değerlendirilebilir. Daha ılımlı bir şekilde ifade edilmesi gerekirse egoist değilse bile potansiyel sahibi olduğu söylenebilir. Çünkü o, bu konuda “*genellikle yapılacak en rasyonel şeyin kişinin kendi ilgisini (self-interest) gözetmesi gerektiği düşünülür. Bu görüş rasyonel egoizmdir.*” (Shaver, 1999, s. i) demektedir.

Rasyonel egoizme göre ahlak alanından söz ediyorsak, bir eylemin bu sahada değerlendirilmesi için o eylemin öncelikle rasyonel nitelikte olması gerekir. Burada rasyonel egoizm açısından ‘bir eylemin rasyonel olarak nitelendirilmesi için gereken egoist ilke nedir?’ sorusuna Shaver, “*bir eylemin rasyonel olabilmesi için failin refahına katkıda bulunmasının gerekli ve yeterli olduğu*” (Shaver, 1999, s. 2) cevabını verir. Bu açıdan rasyonel egoizm, “*kişinin kendi en büyük iyiliğini hedeflemesinin her zaman rasyonel (akıllıca, makul, akla uygun), her zaman doğru (ahlaki, övgüye değer, erdemli) olduğunu ve bunu yapmamanın asla rasyonel ve doğru olmadığını savunan*” (Baier, 1993, s. 201) bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır.

Failin rasyonel olarak kendi ilgisini (self-interest) en üst düzeye çıkarması olarak anlaşılan rasyonel egoizm, büyük ihtimalle aldığı eleştirilerden dolayı belli bir süreç içinde geniş bir mana kazanarak insanların bireysel faydalarını (individual utility) maksimize etmeleri gerektiği şeklini almıştır. Bu tanımların ortak yönünün failin refah durumunu artırması olduğu anlaşılmaktadır (Campbell, 2001, s. 448). Ayrıca buradaki ‘rasyonel’ kavramında ne anlaşıldığı da önemlidir. Bundan kasıt egoistin kendi refahını düşünerek ortaya koyduğu eylemin rasyonel bir eylem olduğudur. Buradaki rasyonel kavramın aslında bir ölçüde epistemolojiyle ilişkisi vardır. Çünkü rasyonel eylemden anlamamız gerekenin ‘tamamen bilgilendirilmiş eylem’ olması gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle rasyonel eylem, failin öfke ve arzularını kendi refahını artırıcı bir eyleme dönüştürmeden önce gücünün yettiği ölçüde gerçekleştirmek isteği eylemle ilgili tüm bilgilere sahip olması anlamına gelir (Brandt, 1972, s. 682). Buna ek olarak ‘tamamen bilgilendirilmiş eylem’ fikrine göre nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bir seçimle karşı karşıya kalan failin zihninde kendi refahıyla uyuşan tek bir eylem tasarısı olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Bu açıdan bakıldığında şunu söylemek daha doğru olacaktır: Fail, aklındaki olası tasarıların arasında kendi refahına uygun olabileceğini düşündüğü en güçlü olan tasarımı eylem olarak gerçekleştirmeyi tercih edebilir (Brandt, 1972, s. 684). Örnek olarak şunlar verilebilir: İlk olarak sağladığı menfaatler açısından bakıldığında iki eylem aynı düzeyde refahı sağlayacaksa ve hangisi daha az maaliyetle failin bu durumunu gerçekleştiriyorsa o eylemin yerine getirilmesi eylemi rasyonel kılar. Buradaki az maaliyetten kasıt bir eylemin diğerine göre daha az yorucu ya da az güç isteyen bir nitelikte olduğudur. İkinci olarak, maaliyet açısından eşit iki eylemden biri, diğerine göre failin refaha düzeyini artıma konusunda daha yüksek bir olasılığa sahipse failin

yüksek olasılıklı olan eylemi gerçekleştirmesi, rasyonel bir eylem olarak kabul edilir (Brandt, 1972, s. 685). Rasyonel egoizm açısından bu örnekler çoğaltılabilir.

Rasyonel egoistin temel sorusu şudur: 'Kendi refahım açısından ne yapmalıyım, benim için en makul olan nedir?'. Egoistin bu sorusunun ahlaki bir karakter taşıdığı görülmektedir. Bu soruya rasyonel egoizmin vereceği 'rasyonel bir akıl yürütme sonunda kendi refahımı maksime edebileceğim en uygun eylemi gerçekleştirmektir' cevabı, onun ahlaki bir teori olarak görülmesini sağlamaktadır (Brandt, 1972, s. 688). Bu açıdan bakıldığında rasyonel egoistin eylemlerinde sergüzeşt bir tavır içine girmekten kaçınacağı anlaşılmaktadır ki bu kaçınmanın altında da yine kendi refahını maksimize etmesi olduğu görülmektedir. Özellikle rasyonel eylemin sergüzeşt tavırları tamamen dışladığıyla ilgili fikirleri Ayn Rand'ın objektivist etiğinde görmek mümkündür. Onun bu konudaki düşüncelerine ve rasyonel egoizmin temel varsayımlarının analizine 'Ayn Rand'ın Egoizmi' adlı bölümde etraflıca yer verilecektir. Bundan dolayı bu noktadan itibaren egoizme yönelik eleştirilerin neler olduğuna bakılmasına geçilebilir.

2.3. Eleştiriler

'*Deontolojik Egoizm*' adlı çalışmasında Keith Burgess-jackson, egoizm için o, "ahlak felsefesinin Rodney Dangerfield¹⁰'dir. Hiç saygı görmez" (Burgess-Jackson, 2003, s. 357) demektedir. Jackson açısından egoizmin bazı iddialarının makul tarafları da vardır. Fakat eleştirmenler, teorinin bu yönünü görmezden gelerek ona karşı pek adil davranmamışlardır. Jackson, özellikle Moore gibi egoizmin tamamen mantıksız ve tutarsız olduğunu göstermeye çalışan eleştirmenlerin aynı sert tavrı faydacılık ve hazcılık gibi teorilere göstermediklerinin altını çizmektedir. Egoizm, bu adil olmayan eleştirilerin yanında apriori olarak da çürütülmeye çalışılmış, isteyerek ya da istemeyerek yanlış anlaşılmıştır. (Burgess-Jackson, 2003, s. 357). Jackson'un bu belirlemeleri ışığında egoizmin kendini temellendirmeye çabalamasının gerçekten de taktir edilmeye değer oluğu anlaşılmaktadır. Fakat eleştirmenlerin egoizme farklı açılardan yaklaşıp onu çürütmeye çalışmasının egoizmin bu çabasını zayıflatığı da bir gerçektir.

¹⁰ Rodney Dangerfield, "Saygı görmüyorum" sözüyle ün salmış bir stand-up komedyeni ve aktör.

Bazı açılardan farklılaşmalar gösterebilir de egoizmi eleştirenlerin birleştikleri nokta şudur: Onlara göre egoizm, insana nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili iyi niyetli bir temellendirme sunmaz. İlk önceleri sadece psikolojik egoizme yönelik bir karşı çıkış söz konusuyken, güncel tartışmalarda artık bunun egoizmin tüm türlerine yönelik olduğu görülmektedir. Bu konuda güncel eleştiriler, değerlendirildiğinde egoizmin bu eleştirilere maruz kalması açısından gerçekten de faydacılıktan daha popüler bir teori oldu görülür. Anti-tezi diye kabul edebileceğimiz özgeciliğin egoizm kadar tartışılan bir konu olmaması da ilginçtir (Machan, 1979, s. 1). Aslında ikisi arasındaki tek farkın insana nasıl bir anlam yükledikleri ve varsayımları için gerçekleştirdikleri akıl yürütmelerde kullandıkları öncüller olduğu söylenebilir. Bu konuya ileride etraflıca yer verilecektir. Ama şimdi egoizm hakkında ona yöneltilmiş olan belli başlı eleştirilere bakmak yararlı olacaktır.

2.3.1. G. Moore'nin Egoizm Eleştirisi

Egoizme karşı en önemli eleştiri G. Moore tarafından gerçekleştirilmiştir. Moore, çalışmasında bu teorinin kendi içinde tutarsızlıklara sahip olduğunu göstermeye çalışır. Moore'a göre tüm versiyonları göz önünde bulundurulsa da egoizm, hiçbir açıdan bir etik anlayış ortaya koyamamıştır. Moore iddialarını temellendirmek adına öncelikle bir egoizm tanımını yapar (Feldman, 1978, s. 90). Ona göre egoizm, tüm insanların rasyonel olarak kendi mutluluğunu istemesi gerektiğini savunan bir teoridir. Aynı zamanda egoizm için var olan tek iyi şey, her bir insanın kendi mutluluğunu en üst seviyede elde etmesidir. Dolayısıyla egoizm açısından bir eylem, ancak insanı kendi mutluluğuna ulaştırabiliyorsa ahlaki açıdan iyidir. (Moore, 2002, s. 148). Moore'un burada rasyonel egoizmi kastettiği anlaşılmaktadır. Ona göre, egoizm, kendi içinde çelişmektedir. Sonuçta egoizmin burada savunduğu şey, her bir insan için tek iyi olan şeyin yine o insanın kendi refahını maksimize etmesidir.

Moore, *“egoizmin saçmalığını tam olarak ortaya koymak için, inandırıcılığının dayandığı bazı karışıklıkları incelemek”* (Moore, 2002, s. 149) gerektiğini ifade eder. Ona göre bu incelemenin en başında ‘diğer insanların refahı’ ile ‘failin kendi refahı’ arasındaki farktan tam olarak ne anlaşılması gerektiğiyle ilgili zihinsel karmaşa, yer almaktadır (Moore, 2002, s. 149). Burada kastedilen çelişki şudur: Her fail kendi refahını hedeflediğinden bir dizi farklı istek meydana gelecektir. Böyle bir farklılaşma söz konusuyken nasıl olur da tek bir iyi isteğe ulaşılabilir? Bu kendi içinde bir çelişki

ve anlamsızlık içermektedir. (Feldman, 1978, s. 90). Bu açıdan Moore'a göre egoizmin savunulmasının sebebi de aslında burada yarattığı anlamsızlıktır. Onun açısından *“egoizm yaygın olarak savunulur çünkü anlamı açıkça algılanmaz.”* (Moore, 2002, s. 149). Bu yüzden Moore, egoizmden şunları cevaplamasını istemektedir: ‘Kendi iyiliğim’ ile ne kastedilmektedir?, ‘Bir şey benim için hangi anlamda iyi olabilir?’. Moore açısından bu soruların cevapları belirsizlik içinde bırakılmıştır. Bu ‘kendi iyiliğim’ ifadesi hakkında etraflıca düşünülürse diyor Moore, şu çelişki açıkça görülebilecektir: Refahını düşünmesi açısından kişinin kendi iyiliğinin aynı zamanda ‘gerçekte iyi’ olarak kabul edilmesi anlamsızdır. Çünkü ona göre *“bir şeyden 'kendi iyiliğim' olarak söz ediyorsam, kastettiğim tek şey, kendi zevkimin benim olması gibi, yalnızca benim olacak”* (Moore, 2002, s. 150) bir şeydir. Bu açıdan tek kişiye ait olan bir iyinin aynı anda mutlak bir iyi olduğunu iddia etmek, diğer insanların da kendi refahları açısından bu iyiyi isteyeceklerini söylemek demektir. Böyle olursa bu şeyin iyiliği hiçbir şekilde şahsa ‘özel’ olamaz ve kişinin ‘kendi iyiliği’ olmaktan çıkar. Ya da failin kendi refahına yönelik ‘kendi iyiliği’ geçerliyse; bu sefer de rasyonel ve herkesin isteyeceği mutlak bir iyiliğin kabulü anlamsızlaşır. Dolayısıyla birinin kabulü diğerini ortadan kaldırmaktadır (Moore, 2002, s. 150). Bu açıdan Moore, *“egoizm'in savunduğu şey, her insanın mutluluğunun tek iyi olduğu -bir dizi farklı şeyin her birinin var olan tek iyi şey olduğu- mutlak bir çelişkidir! Herhangi bir teorinin daha eksiksiz ve kapsamlı bir şekilde çürütülmesi istenemez”* (Moore, 2002, s. 150) diyerek; egoizmin barındırdığı çelişkinin altını çizmek istemiştir.

Moore, eleştirisine *“bir şeyin bir kişi için nihai rasyonel amaç olup da bir başkası için olmamasının herhangi bir anlamı var mıdır?”* (Moore, 2002, s. 151) sorusuyla devam eder. Moore'a göre eğer ‘nihai’ ifadesi ile anlatılmak istenen ‘amacın kendi içinde iyi olduğu’ ve ‘rasyonel’ kavramıyla da vurgulamak istenen ‘gerçekten iyi olduğu’ ise, o halde, bir şeyin ‘nihai rasyonel bir amaç’ olması, onun ‘kendi içinde gerçekten iyi’ olduğu anlamına gelir. Bu da onu ‘Evrensel İyi’nin bir parçası kılar. Bunun dışında bir anlam yüklemenin imkansız olduğunu ifade eden Moore'a göre *“egoist'in mutluluğu ya kendi içinde iyi olmalı ve dolayısıyla Evrensel İyi'nin bir parçası olmalıdır ya da kendi içinde hiç iyi olamaz”* (Moore, 2002, s. 151). Dolayısıyla Moore açısından egoist, bir çıkmazın içindedir ve bu ikilemden kaçış yok gibidir.

Moore'nin fikirlerine ek olarak Feldman da benzer bir açıdan egoizme eleştiride bulunmaktadır. Egoist, şu ilkeyi savunur: ‘Bir eylem failinin refahını maksimize

ediyorsa iyidir.’. Eğer bu doğru kabul edilirse o zaman ‘F’ eylemini doğru yapan tek ölçüt a’nın mutluluğunu en üst düzeye çıkarmasıdır¹¹. Ve yine bu doğru kabul edilirse, a’nın mutlu olması tek iyi şeydir. Bu niceleyiciler mantığı açısından ‘Fa’ şeklinde gösterilebilir. Bu durum diğer tüm insanlar için de geçerlidir. Yani her x için F eylemini iyi kılan şey, F eyleminin her x için mutluluğu en üst düzeye çıkarmasıdır. Sonuç olarak her x için mutlu olmak, tek iyi şeydir. Bu $\forall xFx$ şeklinde gösterilebilir. Feldman’a göre bu egoizmin çelişkisidir (Feldman, 1978, s. 91). Çünkü tekil bir önermenin tümel bir önermeyle eşdeğer olması mantıken mümkün değildir.¹²

İfade edilen gerekçeler nedeniyle Feldman’a göre Moore, eleştirilerinde haklıdır (Feldman, 1978, s. 91,92) ve bu eleştiriler göz önüne alındığına egoizm büyük bir çıkmazın içindeymiş gibi anlaşılabilir. Fakat gerek Moore’un gerekse Feldman’ın egoizme yönelttikleri eleştirilerin sadece egoizm için geçerli olabileceğini varsaymak bir yanılsamaya neden olabilir. Çünkü aynı iddialar hazcılık ve faydacılık gibi birçok etik teori için de öne sürülebilir ve bu teorilerin aynı sorunları çözmede zayıf kaldığı görülebilir. Fakat bu, her birinin etik bir teori oldukları kabulünü ortadan kaldırmamıştır. Kısacası egoizme yöneltilen eleştirilerin bir bakıma haklı tarafları olsa da onun etik bir teori olduğu iddiasını tamamen ortadan kaldırdığını varsaymak egoizmi eksik anlamış olmak demektir.

2.3.2. Kurt Baier Egoizm Eleştirisi

Baier, egoizmin mantıksız sonuçlarının olduğunu göstermeye çalışarak bu teoriyi eleştirmiştir. Bu eleştirisini de bir örnekle açıklamaya çalışır. Bu örnekte Baier, iki kişi belirler. Bunların her ikisi de aynı amacı güder. Her fail kendi kişisel çıkarını maksimize etmek ister. Fakat her ikisinin birden hedefe ulaşması söz konusu değildir. Eğer Bora hedefe ulaşacaksa, Eda’nın çabalarını engellemelidir. Eğer Eda ulaşacaksa da bu seferde o, Bora’yı engellemelidir. İşte Baier’e göre böyle bir durumda egoizmin

¹¹ Burada ‘F’ harfi bir eylemi ifade etmektedir ve niceleyiciler mantığında yüklemi sembolize eder. ‘a’ ise özneyi ifade eder.

¹² Niceleme mantığında ‘Fa’da bulunan ‘F’, yüklemi; ‘a’, ise belirli tekil özneyi ifade eder. Bu yüzden de ‘F’, yüklem ve ‘a’ ise ad sembolü olarak isimlendirilir. Tek yargı bildirdiğinden basit bir önermedir. ‘Ahmet kendi refahını maksimize eder’ klasik önermesi buna örnek verebilir. ‘ $\forall xFx$ ’ ise Tümel bir önermeyi ifade eder. ‘Tüm x’ler için x, F’dir’ demektir. ‘Tüm x’ler, kendi refahını maksimize eder’ buna örnek verilebilir. Feldman, burada mantıki açıdan egoizmdeki çelişkiyi göstermeye çalışmaktadır; yani ‘Fa $\equiv \forall xFx$ ’ olması bir çelişkidir. Çünkü bu iki önermenin eşdeğerlik denetlemesi modern mantık niceleme kuralları gereği yapıldığında eşdeğer olmadığı görülecektir. Bunun için iki önerme ancak ve ancak ile birleştirilir ve sonrasında oluşturan bileşik önermenin değili alınır. Özellemler yapılır. Yollar incelenir. Değillenmiş önermenin tüm yolları kapalı çıkmayacağından sonuç eş değeri çıkmayacaktır. Niceleyiciler için bkz. (Özlem, 2004).

ilkesi tutarsızlık göstermektedir. Tutarsızdır çünkü egoizm bir açıdan Bora'nın kendi refahını en üst seviyeye getirmek adına hedefe ulaşması gerektiğini savunur. Bu açıdan Bora, kendi kişisel çıkarını düşünerek Eda'yı engellemelidir. Fakat aynı durum Eda için de geçerlidir. Eda da kendi refahını maksimize etmek ister. O, eylemde bulunarak hedefine ilerlemeli ve bunu yaparken de Bora'yı engellemelidir. Baier'e göre genel bir ahlaki ilke olan 'kimsenin bir şeyi yapma çabası başka bir kimse tarafından engellenmemelidir' ifadesi göz önüne alındığında burada egoizmin genel kabulü açısından bir çelişki ortaya çıkar. Çünkü egoizme ait olan 'herkesin kendi refahını maksimize edecek şekilde eylemde bulunması gerekir' ilkesiyle hareket eden iki egoist, eğer aynı şeyi elde etmeyi isterlerse Baier'e göre bu iki kişinin birbirlerini engellemek için ellerinden gelen her neyse yapmaları gerekmektedir. Bu da daha önce söz edilen ahlaki ilkeyle çatışan bir durumdur (Feldman, 1978, s. 92). Bu açıdan Baier, eleştirisinde Bora ve Eda'nın kendi refahlarını maksimize etmek adına birbirlerinin eylemlerini engellemesini, bir etik teori olduğunu iddia eden egoizmin bir çelişkisi olarak göstermeye çalışılmaktadır.

Baier'in eleştirisinde dikkat edilmesi gereken bir ayrıntı vardır. Bu da onun genel bir ahlaki ilkeyi egoistin ilkesiyle birleştirmesidir. 'Kimse kimsenin eylemde bulunma çabasını engellememelidir' ilkesi, egoistin kendi iddia ettiği bir ilke değildir. Bu açıdan Baier'in eleştirisi eleştirilebilir. Diğer bir husus ise Baier'in burada verdiği örneğin sadece egoizmin çelişkisini göstermek için kullanılmaması gerektiğidir. Bu örnek rahatlıkla faydacılığın çelişkilerini göstermek açısından da kullanılabilir (Feldman, 1978, s. 92). Dolayısıyla böyle bir örnekten hareketle egoizm, bir etik teori olmaktan menedilecekse aynı durumun faydacılık ve benzer teoriler için de geçerli olabileceğinin altı çizilmelidir.

Baier'in egoizme yönelttiği eleştirinin eleştiriye açık olduğu anlaşılır. Özellikle Jesse Kalin, '*Baier'in Etik Egoizmi Çürütmesi*' adlı çalışmasında Baier'in tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır. Kalin bu çalışmasında her insanın genel olarak kendi refahına uygun bir şekilde eylemde bulunması gerektiğini ifade eden etik egoizmi Baier'in eleştirdiğini, bu ahlaki teoriye karşı çıktığını ve diğer filozofların da bu iddiaya rahat bir şekilde katıldığını belirtmektedir. Fakat Kalin, bütün bunlara rağmen Baier'in ileri sürdüğü iddiaların egoizmle ilgili böyle bir sonuca varmak için yetersiz olduğunun da altını çizmek gerektiğini (Kalin, 1971, s. 74) ifade eder.

Kalin şu soruyu sorar: ‘Tutarlı bir egoistin ahlaki yargılarda bulunması neden imkansızdır?’. Bunu cevaplamak adına Kalin, Baier’in örneğini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Baier’e göre Bora ve Eda her ikisi de ülkenin başkanı olmak ister. Bora için başkan olmak ve bu konuda Eda’yı elemek, Bora’nın refahı açısından en uygun olandır. Aynı durum Eda için de geçerlidir. Kalin’e göre

“Tek bir başkan olabilir ve iki tarafın çıkarları uzlaşmaz bir özelliktedir. Eda’ya¹³ suikast düzenlemek Bora’nın çıkarına olacaktır ve Bora’nın ona suikast düzenlemesini engellemek de Eda’nın çıkarına olacaktır”; ya da tam tersi. Etik egoizm göz önüne alındığında, bu tam olarak Bora ve Eda’nın yapması gereken şeydir.” (Kalin, 1971, s. 74) .

Kalin’in vermiş olduğu örnekten hareketle her ne kadar başkasının çıkarıyla çatışsa da egoistin kendi refahını artırmak adına bir eylemde bulunması kadar makul bir durumun olmadığı anlaşılır. Fakat burada Kalin için Baier’in vermiş olduğu ‘ahlak alanında söz sahibi olmak bir egoist açısından imkansızdır’ soncunun altında yatan sebebe de bakmak gerekir. Kalin’e göre bunun altında daha önce de ifade edildiği üzere ‘bir kimse, her şey göz önünde bulundurulduğunda, bir başkasının yapması gereken şeyi yapmasını asla engellememelidir’ ilkesi yatmaktadır. Bu açıdan Kalin’e göre yalnızca bu ilkeye bağlı kalan Baier’in bu ilkeye ters bir davranışı ahlaki saymaması doğaldır. Fakat Kalin, Baier’in iddiasını şu örneği vererek eleştirir. Mustafa çocuğuna yeni bir ‘batman’ oyuncak alacağına söz versin. Batu da aynı oyuncak için kendi çocuğuna söz versin. Ve bu oyuncaktan sadece bir tane kaldığı varsayılın. Mustafa, oyuncakçıya gider ve son kalmış olan bu oyuncak çocuğuna alır ve böylece söz vermiş olduğu çocuğuna karşı yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Bunu yaparak aynı zamanda Mustafa, ‘Batu’nun aynı eylemi yapmasına da engel olmuştur. Burada Baier’in bağlı kaldığı ahlaki ilkenin tersine davranarak Mustafa, bir başkasının yapması gereken şeyi yapmasını engellemiştir. Ama buna rağmen Mustafa’nın eyleminde yanlış bir şey olmadığı görülür (Kalin, 1971, s. 75,76). Bu noktada Baier’in egoizmi eleştirmek için kullandığı genel ahlaki ilke olarak kabul ettiği ‘bir kimse, her şey göz önünde bulundurulduğunda, bir başkasının yapması gereken şeyi yapmasını asla engellememelidir’ ilkesi, Kalin açısından egoizmi eleştirmek için yeterli

¹³ Kalin, buradaki örnekte ‘B’ ve ‘K’ harflerini kullanmıştır. Bu çalışmada ise daha anlamlı olabilmesi adına B yerine Bora, K yerine de Eda isimleri kullanılmıştır.

görülmemektedir. Özellikle bu durumu netleştirmek adına Kalin, “etik egoizmde yanlış olan pek çok şey olabilir, ancak Baier, bunun saçma olduğunu çünkü taraftarlarının ahlaki yargılarda bulunamayacağını düşünmekle yanılmaktadır.” (Kalin, 1971, s. 77) demektedir.

Kalin, Baier’in genel ahlaki ilkeyi egoizmin ilkesiyle birleştirerek egoizmi eleştirmesinin yersiz olduğunu göstermeye çalışmıştır ve bu ilkenin egoist ilkeyle de çatışmadığını vurgulamak istemiştir. Eleştirileri daha iyi anlamak için şimdi de Feldman’ın eleştirisine bakmak uygun olacaktır.

2.3.3. Fred Feldman’ın Eleştirisi

İnsanların kendi refahlarına yönelik bir eylemi seçmiş olmasının mutlaka mantıklı bir sebebi olacağı kabul edilebilir ve bir ölçüde de hoş görülebilir. Fakat insanların kendi refahlarına yönelik gerçekleştirdikleri bu eylemlerin aynı zamanda ahlaki bir eylem olarak kabul edilmesi gerektiği fikri, tartışmaya açıktır. Bundan dolayı egoizmin ‘kişinin kendi refahına uygun olan şeyin aynı zamanda ahlaki açıdan da iyi bir şey olabileceği’ iddiası, eleştirmenlerin en çok tartıştıkları noktadır. Eleştirmenler, bu tartışmalarda farklılaşmalar gösterebilir de çoğunda oluşan ortak bir kanı söz konusudur. Temel varsayımlarıyla dikkatleri üzerine çeken egoizm hakkında eleştirmenlerin vardığı bu ortak kanı ise egoizmin ahlaki bir doktrin olarak kabul edilmesinin hatalı olabileceğidir. (Feldman, 1978, s. 93). Özellikle Feldman ‘Etiğe Giriş’ adlı eserinin egoizmle ilgili bölümünün son kısmını egoizmin çürütülmesine ayırmıştır ve bununla ilgili olarak “egoizmi çürütmenin en doğrudan yolu, basitçe bazı sonuçlara işaret etmektir. Bu sonuçlar üzerinde tarafsızca düşünürsek onun yanlış olduğunu görürüz” (Feldman, 1978, s. 95) demektedir.

Feldman, egoizme yönelik eleştirilerine eserinin ‘Egoizmin Çürütülmesi’ bölümünde şu örneği vererek başlamaktadır. Ona göre Bay X, büyük bir emeklilik fonunun muhasebecisidir. Yatırılan paranın kaydını tutma görevi Bay X’in sorumluluğundadır. Bay X uzun yıllar bu işte çalıştığından işin tüm açığını bilir ve buradaki parayı yakalanmadan çalabilmenin bilgisine de sahiptir. Bay X, aynı zamanda yatla dünya turu yapmak istemektedir. Buradaki parayı çalıp bir yat alıp güney denizi adalarına kaçabilir ve buradaki anlaşılmaya göre de suçluların iadesi olmadığından Bay X, bu işten çok rahat bir şekilde kurtulabilir. Fakat aynı zamanda böyle bir ihtimal gerçekleşirse bu emekli fonuna yatırım yapan yaşlı insanlar, emekli

maaşlarını alamayacak ve zorluk çekeceklerdir (Feldman, 1978, s. 95). Feldman'ın verdiği örnekte iki durum söz konusudur. İlk 'a' olasılığıdır. Buna göre Bay X parayı çalabilir. Bu onun refahını maksimize eden bir durumdur. İkincisi ise 'b' olasılığıdır ve buna göre parayı çalmayabilir. Bu 'b' olasılığı Bay X'in refahını maksimize etmez.

Feldman'a göre egoizm açısından Bay X'in parayı çalması gerekir. Çünkü 'bir eylem ancak ve ancak failin refahını maksimize edecekse doğrudur' temel ilkesi, bunu gerekli kılar. Aynı zamanda egoizmin penceresinden bakıldığında bu ilke, kişinin eyleminin ahlaki bir eylem olarak kabul edilmesine de imkan tanır. Dolayısıyla egoist için Bay X'in parayı çalması kadar makul ve bir o kadar da ahlaka uygun bir durum yoktur. Fakat Feldman bunun yanlış olduğunu vurgular. Çünkü ne olursa olsun çalma eyleminin kendisi, bizihihi olarak ahlaken yanlıştır ve aynı zamanda da zalimcedir. Feldman, vermiş olduğu bu örnekle birlikte egoizmi çürüttüğünü iddia etmektedir (Feldman, 1978, s. 96). Yalnız burada Feldman'ın eleştirisinin farklı şekilde değerlendirilmesi de mümkündür. Yukarıdaki örnekte 'a' eyleminin iyi olduğunu ve failin refahını arttırdığını Feldman'ın kendi iddia etmektedir. Bay X'in egoist olduğu varsayılrsa dahi onun refahını Feldman'ın belirlemiş olduğu görülür. Bu durum egoizmin temel ilkesine terstir. Çünkü bu Feldman'ın bir varsayımdır, Egoist'in değildir. Aynı zamanda daha önce de söz edildiği üzere egoist'in dolaylı bir sonuçsalci olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan bakıldığında kişinin seçmiş olduğu eylemin sağladığı anlık refah, dolaylı sonuçsalci bir refaha ulaştırmıyorsa bu eylem, egoist tarafından görmezden gelinebilir. Bu da Feldman'ın iddia ettiğinin aksine egoistin seçimleri arasında 'b' eyleminin de olabileceğini gösterir. Sonuçta rasyonel egoizm bölümünde özellikle vurgulandığı üzere failin tek bir eylem tasarısı olduğunu düşünmek insanı eksik anlamaktır. Bu açıdan da fail, birçok tasarıdan tümünün bilgisine sahip olarak içlerinden birini seçip eylemde bulunacaktır. Feldman'ın varsayımı bu tasarılarından sadece biridir ama tek seçenek değildir. Dolayısıyla Feldman'ın eleştirisinin zayıf kaldığı noktaların olduğunu görmek mümkündür.

2.4. Egoizmle İlişkili Etik Teoriler

Önceki bölümlerde ele aldığımız egoizmle ilgili açıklamalar ve ona yöneltilen eleştiriler ışığında egoizmin varsayımlarının yanlış değerlendirilmelere müsait olduğunu kabul etmek gerekir. Bu da onun kabul ettiği 'kişinin başkalarına önem

vermeksizin kendi ilgisini göz önünde bulundurarak eylemde bulunması, ahlaki açıdan da iyidir' ilkesinin bir neticesidir. Bu kabulün bir bedeli olarak daha önce de ifade edildiği üzere bir etik teori olarak gerçekten egoizm kadar yanlış yorumlara maruz kalmış bir başka teori yok gibidir.

Aslında bu soruna neden olan sebeplerden biri, kavramın tanımlanması sırasında başvurulmuş analitik yöntem olabilir. (Robinson, 2013, s. 81) Analitik ve empirikten ne anlaşılması gerektiğiyle ilgili daha önceki bölümlerde söz edilmiştir. Analitik tanımlar apriori bir özellik taşıdıklarından her ne kadar zorunlu doğrular gibi görünseler de ön kabullere göre şekillenirler. 'Üçgen, üç kenarlıdır.'¹⁴ da olduğu gibi. Bu yüzden egoizmin kendini bir etik teori olarak kabul etmesinin altında yatan sebepleri ele alırken sadece analitik açıklamalara bağlı kalmak yerine egoizmin varsayımlarını daha anlaşılır kıla bilmek adına onunla benzer ve ona karşıt olan teorilerle ilişkisine değinmek de yararlı olabilir. Dolayısıyla, bu noktada ilk olarak egoizme en yakın olduğu düşünülen hazcılık ve faydacılığa bakmak, daha sonrasında onun karşıtı olduğu iddia edilen özgecilikten söz etmek uygun olacaktır.

2.4.1. Hedonizm (Hazcılık)

Hedonizm, çeşitli biçimlerde birçok filozof tarafından sahiplenilmiş ve savunulmuştur. Bu açıdan tarihi çok eskilere dayanan popüler bir değer teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Eski Yunan düşünürleri arasında pek çok defa ele alınmış, eleştirilmiş ve savunulmuştur. Platon, Aristoteles, Epiküros bu tartışmalarda yer alan önemli filozoflar olarak karşımıza çıkarlar. Daha yakın bir geçmişe gidildiğinde ise İngiliz filozofları arasında Bentham, Mill, Sidgwick ve Moore gibi hedonizmi ele alıp tartışan filozofları görmek mümkündür (Feldman, 2001, s. 662). Birçoğu bu görüşü savunmasa da eleştiriler yönelterek, hedonizmin gelişimine destek olmuştur.

Farklı filozofların hedonizme farklı tanımlarla yaklaştığı görülür. Her tartışmada bu tanımların yeni versiyonları gündeme gelir. Fakat bu çalışmada hedonizm hakkında yapılan tüm farklı tanımları ele almak, konu sınırlaması açısından uygun olmadığından

¹⁴ 'Üçgen, üç kenarlıdır.' ya da 'Dörtgen, dört kenarlıdır.' gibi önermeler, analitiktirler. Yeni bilgi vermezler, öznenin özelliklerini tekrarlarlar. Analitik önermelere 'Tanrı, mükemmel varlıktır.' önermesi de verilebilir. Egoizm açısından bakıldığında ise 'Egoist, kendini düşünenidir' önermesi örnek olarak verilebilir. Burada da egoizm kavramı hakkında yeni bir bilgi verilmemekte; sadece öznenin bir özelliği yüklemde tekrar edilmektedir.

onun temel varsayımından hareket ederek egoizmle ilişkisine ve ilişkisizliğine değinmeğe çalışılacaktır.

Moore, ‘Etiğin İlkeleri’ adlı çalışmasında ‘hedonizm’ kavramına ilişkin kendi kabul ettiği tanımı yapar. Ona göre hedonizm “*yalnızca hazzın bir amaç olarak iyi olduğu*” (Moore, 2002, s. 115) ilkesini savunan bir doktrindir. Burada bir amaç olarak iyi olan hazdan ne anlaşılması gerektiği önemlidir. Bu ilkenin alt metninin daha iyi anlaşılabilmesi adına hazcılıkla ilgili Yunan düşüncesindeki temsilcilerine ve onların temel varsayımlarına bakmak önem arz etmektedir.

Jeremy Bentham’ın ‘*Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş*’ adlı eserinin ilk bölümünde kaleme aldığı

“Doğa, insanoğlunu iki egemen efendinin, acı ve hazzın yönetimi altına vermiştir. Ne yapmamız gerektiğine işaret etmek ve ne yapacağımızı belirlemek yalnızca onlara aittir. Bir yanda doğru ve yanlış standardı, diğer yanda nedenler ve sonuçlar zinciri onların tahtına bağlanmıştır. Yaptığımız her şeyde, söylediğimiz her şeyde, düşündüğümüz her şeyde bizi yönetirler: tabiiyetimizden kurtulmak için yapabileceğimiz her çaba, bunu göstermekten ve doğrulamaktan başka bir işe yaramaz. Bir insan sözde onların imparatorluğundan vazgeçmiş gibi görünebilir; ama gerçekte her zaman onlara tabi kalacaktır.” (Bentham, 2000, s. 14)

şeklindeki ifadeleri, onun insan eylemlerinin tek belirleyicisi olarak hazzı işaret ettiğini açıkça göstermektedir.

Bentham, bir faydacıdır. Fakat bu yukardaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere onun faydacı teorisinin temelinde hazcı bir kabulü görmemiz mümkündür. Faydacılığın ilk standart biçimlerinde hazcılığın ilkelerinin etkili olduğunu görmek egoizm açısından önemlidir. Çünkü aynı durum, belli ölçülerde egoizmin ilkel hali için de söylenebilir. Ama bütün bunlara rağmen ne egoizmi ne de faydacılığı tamamen hazcı bir değer ilkesine bağlamak doğru olur. Aksi taktirde bu durum her ikisinin de eksik anlaşılmasına sebebiyet verebilir.

Hedonizm, insanın yaşamındaki davranışlarını yöneltten tek içsel ilkenin haz olduğunu kabul eden ve hazzı tek içsel iyi olarak belirleyen görüştür. Hedonizm, insanın karşı koyulmaz bir şekilde hazın peşinde koştuğunu düşünür ki burada

egoizmde olduğu gibi irade kavramı tehlikeye girmiş olur. Hedonizmin bu biçimi psikolojik hedonizm olarak isimlendirilmektedir. Daha sonraki bir form olarak etik biçimi ise, insanın haz peşinde koşmasının bir zorunluluk değil bir gereklilik olduğunu ifade eder (Audi, 1999, s. 364). Dolayısıyla hedonizmin gerek varsayımları gerekse farklı türlere sahip olması açısından egoizmle benzer nitelikler taşıdığı söylenebilir.

Platon ve Aristoteles'in etik görüşlerine karşı bir görüş olarak öne sürülen hedonizm, *“yalnızca hazın özü itibariyle ve gerçekten iyi, acının ise biricik kötü”* (Cevizci, 2002b, s. 44) olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte hazzı tek ilke olarak kabul eden hedonizmin gerek psikolojik gerekse etik formlarının temelini ilk Yunan filozoflarına kadar uzandığını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Bu konuda Sokrates'in insanın mutluluğu elde etmesinin ancak iyiye yönelmesiyle mümkün olabileceğiyle ilgili düşünceleri örnek verilebilir. Çünkü onun iyi ve erdemle ilgili fikirleri, kendinden sonrakileri büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle kendisinden sonraki dönemde ortaya çıkan Sokrates sonrası okullar, onun tartışmalarından hareketle iyi üzerine sorgulamalarda bulunmuşlardır. Buna örnek olarak Sokrates'in öğrencisi olan Kireneli Aristippos verilebilir. Ona göre 'İyi Nedir?' sorusunun cevabı hazzdır. Aristippos için haz veren her şey iyi, acı veren her şey de kötüdür. Bu açıdan bakıldığında haz, insan davranışlarında itici veya frenleyici gücü olarak karşımıza çıkar. Ona göre eğer Sokrates'in ifade ettiği üzere yaşamın nihai hedefi mutluluksa, bunun için de erdemli olmak gerekiyorsa ve buradaki anahtar 'iyi' kavramının bizatihi kendisiyse bu akıl yürütme Aristippos'u şu önermeye götürmektedir: İnsan için tek iyi şey vardır, o da hazzın elde edilmesidir (Hançerlioğlu, 2012, s. 293). Bu açıdan bakıldığında ona göre hazzın insanın nihai hedefi olduğu görülür.

Aristippos her ne kadar öğrencisi olsa da hocası Sokrates'in ahlakla ilgili görüşlerinden sıyrılır. Ona göre *“bilge bütün bilgisini hazzı elde etmek için kullanabilen kişidir... İnsanın tek ereği sürekli olarak hazza yönelmek olmalıdır”* (Hançerlioğlu, 2012, s. 294). Buradan hareketle onun hazzı insan doğasına bağladığı anlaşılır. Bu yüzden onun hazzcılığı, bir psikolojik hedonizm olarak kategorize edilebilir (Cevizci, 2002b, s. 45). Çünkü ona göre insan bedeni, Herakleitos'un iddia ettiği gibi her şeyin değiştii ilkesine tabidir. Bu açıdan değişim ve akış içinde var olan bir beden olarak insan, kendi içinde yumuşak ve sert hareketlere maruz kalır. Bu sayede birtakım duygular meydana gelir ve yumuşak olanlar haz verici, sert olanlar da acı veren duygulara sebep olur. Haz verici olanlar insanın haz veren şeye doğru

davranışta bulunmasına, acı verenler ise ondan kaçınmasına sebep olacaktır. Buradaki hedef ise haz verenlere doğru sürekli olarak yönelmektir (Arslan, 2006, s. 166). Sokrates'in nihai hedef olarak mutluluğu belirlemesi göz önünde bulundurulduğunda Aristipos'un mutluluktan kastettiği şeyin olabildiğince hazzı elde etmek olduğu anlaşılır.

Aristippos'un yaşam tarzını takip edenler, 'Kireneliler' (Cyrenaic) olarak adlandırılmaktadırlar. Bunlara göre de acı ve haz olmak üzere iki durum söz konusudur. Aynı Aristippos'ta olduğu gibi bu haz ve acıyı oluşturan şey yumuşak ve sert hareketlerdir. Bununla birlikte bunlara göre hazlar arasında hiçbir fark da yoktur. Net bir ifadeyle bir haz, diğerinden daha büyük ya da önemli değildir. Hepsi aynıdır. Tüm canlılar için haz hoşken; acı ise istenemeyen bir şeydir ve haz sadece kendisi için istenmelidir (Laertius, 2020, s. 75,76). Daha net bir ifadeyle haz, araç değil amaçtır. Bu noktada Aristipos'un ve Kirene okulunun önemi, ahlak felsefesi açısından haz ve mutluluğu özdeşleştirmeleri ve en yüksek iynin haz olduğunu savunmaları açısından ilk olmalarıdır (Arslan, 2006, s. 167). Aristipos ve Kirene okulu temsilcilerinin fikirleri ahlak felsefesi tarihi içinde hedonizm olarak adlandırılmakta ve bu fikri savunulara da hedonist denmektedir.

Bu görüşün diğer bir temsilcisi ise Epiküros'tur. Laertius Diogenes'in ifade ettiği üzere Aristippos'un hazzı yönelimi ile Epiküros'un fikirleri farklılaşmaktadır (Laertius, 2020, s. 389). Epiküros, Laertius'a göre *"haz konusunda 'Kireneliler'den ayrılır. Çünkü onlar durağan olan hazzı değil, yalnızca hareket içeren hazzı kabul ederler. Epiküros... hem zihnin hem de bedenin hazzını kabul eder..."* (Laertius, 2020, s. 389). Laertius'un aktarımları ışığında görülmektedir ki Epiküros, Aristippos'un salt bedensel hazzına karşı, tinsel hazzın varlığından söz etmektedir. Onun için en büyük haz ve bu açıdan ulaşılması gereken tek şey, aslında ruhun dinginliğidir (Hançerlioğlu, 2012, s. 294); buna da ancak ve ancak bilgelikle ulaşılabilir.

Epiküros, hazlar arasında ayrım yapmaktadır. Bu da onu Aristipos'tan ayıran başka bir özellik olarak karşımıza çıkar. Onun böyle bir ayrıma gitmesinin sebebi, hazların oluşumunda temelde üç farklı arzu biçimini kabul etmesidir. Bunların ilkinde yemek yeme arzusu örnek verilebilir. Bu açıdan bu ilki doğal olduğu kadar zorunludur da. Diğerine cinsel arzular verilebilir ve bunlar doğaldır fakat zorunlu değildirler. Son olarak üçüncüsüne baktığımızda Epiküros, zenginlik gibi hem doğal hem de zorunlu

olmayan arzuları (Cevizci, 2002b, s. 49) örnek vermektedir. Buradan da karşımıza şu tablo çıkar:

Tablo 2.2. Hazları Doğuran Arzular

HAZLARI DOĞURAN ARZULAR		
Doğal ve Zorunlu Olan	Doğal ama Zorunsuz Olan	Doğal ve Zorunlu Olmayan
Yiyecek	Cinsellik	Lüks Tutkusu

Epiküros'un düşüncelerinden de anlaşıldığı üzere arzulardaki farklılaşmalar, insanın farklı niteliklerdeki hazlara yönelmesine sebep olur. Dolayısıyla Aristipos, ayırım yapmayıp hazzı sadece beden seviyesinde ele alırken; bedensel hazları yok saymayan Epiküros, zihinsel ya da tinsel olana yönelik bir hazzın daha değerli olduğuna işaret etmektedir. Tinsel olan hazzın daha değerli olduğunu ortaya koyabilmek adına Epiküros'un haz açısından iki kavramdan söz ettiği görülür. Bunlar, 'statik' ve 'kinetik' hazlardır. Epiküros için hem statik hem de kinetik haz önemlidir. Statik, hareketsiz; kinetik ise hareketli olan hazlara karşılık gelir (Arslan, 2008, s. 132). Epiküros için önemli olan statik hazlardır. Ona göre hazzın bu biçimi acının yokluğunu ifade etmektedir. Buna duruma aç olan ve yemek yemek isteyen bir kişi örnek verilebilir. Yemek yerken yemeğin bizatihi kendisinin kişide uyandırdığı haz, kinetik bir hazdır. Yemeğin lezzetinin verdiği hazzın dışında yemekten önceki açlık acısının ortadan kalkması ise statik hazdır. Burada rahatlama ve dinginlik söz konusudur (Arslan, 2008, s. 133). Epiküros, kinetik türdeki hazları yadsımasa da onun için önemli olan statik olanlardır. Dolayısıyla o, elde edilmesi gerekenin yemeğin lezzetinin meydana getirdiği haz olmadığına; açlığın giderilmesi sonucunda oluşan rahatlama hissi olduğuna dikkat çeker.

Epiküros bedensel hazzın insanı doyumsuzluğa iteceğini belirtmektedir. Çünkü böyle bir durumda daima bir fazlası istenecektir. Bu da onu mutsuzluğa sürükleyecektir. Bu noktada insan bu hale düşmek istemiyorsa kendi doğasını iyi bilmelidir. Buradan da Sokrates'te de olduğu gibi temel erdemin bilgelik olduğu sonucu çıkar. Ona göre bilge olan insan, kendi ihtiyaçları için yeterli olanı belirleyebilen ve bunları kolay bir şekilde sağlayabilen kişidir. Bunu yapabilen kişi, önemli olanın bedensel değil; ruhsal olduğunu bilir ve ona göre hareket eder (Cevizci, 2002b, s. 50). Hatta ruhsal hazları, bedensel olandan üstün tutar ve olabildiğince bedensel hazlardan uzak durmaya çalışır. Çünkü Epiküros'a göre yeme, içme ve

cinsellik gibi hazlar aşırı karışık ve insanın bunlar hususunda ölçüyü kaçırmaması her daim olasıdır (Arslan, 2008, s. 135). Bu açıdan kinetik hazlar zevkten daha çok acıya sebep olacaklarından insan, bu tür tehlikelerin farkındalığıyla eylemde bulunmalıdır.

Epiküros için söylenmesi gereken diğer bir husus ise erdemlerin de haz için seçileceğidir (Laertius, 2020, s. 390). Özellikle adalet bir erdemdir fakat kendisi bizzat iyi olduğu için istenmez; sağladığı haz doğrultusunda tercih edilir (Arslan, 2008, s. 141). Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere bu tür erdemler, aslında insan yaşamını düzenleyerek ona haz sağladıkları için tercih edilirler.

Sonuç olarak bu tür bir ahlak savunucusunun öznelci bir karakter taşımakta olduğu görülmektedir. Ama yine de Epiküros’a haksızlık yapmamak adına onu Kireneliler’den bir noktada ayırmak yararlı olacaktır. Epiküros, mutluluğa dikkat çekerek; ulaşılması gerekenin anlık haz, olmadığını düşünür. O, insanın amacını “*her türlü acının ortadan kalkması*” (Laertius, 2020, s. 390) olarak belirler. Yani, hayattaki en önemli haz, dinginliğin kendisidir.

Gerek Aristipos’un gerekse Epiküros’un ifadelerinden hareketle hedonizm için egoizmin bir türü olduğu söylenebilir (Sober, 1992, s. 97). Egoizm, ahlaki açıdan insanın nihai hedefinin kendi refahını düşünecek şekilde davranışta bulunması olduğunu savunur. Burada kişinin kişisel çıkarları ön plandadır. Hedonizmde ise insanın tek nihai amacının acıdan kaçınmak ve hazzı ulaşmak olduğu görülür. Daha açık bir ifadeyle hedonizm, insanın doğası gereği hazzı yöneldiğini, acıdan ise uzaklaştığını ifade etmektedir. Bu açıdan bu etik görüşe göre insanın tek çıkarı vardır, o da hazzın kendisidir. Fakat egoizmde durum farklılaşır. Çünkü bir egoistin hazzı daha geniş bir eylem yelpazesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eğer kendi ilgisini destekliyorsa hazzı ulaşmak belli ölçüde egoistin isteyebileceği bir durum olabilir; fakat bu onun için tek koşul değildir. Çünkü failin davranışlarının amacı kendi refahını maksimize etmektir ve buna göre de eylemde bulunacaktır. Eğer ahlaki açıdan gerekliyse hazzı ulaşmak bu eylemlerden biri olabilir. Ama kişinin kendi ilgisine ilişkin sahip olduğu tek eylem tasarısı da hazzı ulaşmak değildir. Bu noktada rahatlıkla şu söylenebilir. Bir egoist, belli bir anda hedonist olabilir. Egoist için böyle bir olasılık her daim olmasa da bazı anlarda mümkün olabilir. Çünkü refahın maksimize edilmesinde gerekli olan, o anki hazzı elde etmekse egoist bunu etik açıdan tercih

edebilir. Bu açıdan haz, onun için bir araç haline gelir. Fakat amaç, her zaman olduğu gibi yine kendi refahını maksimize etmektir.

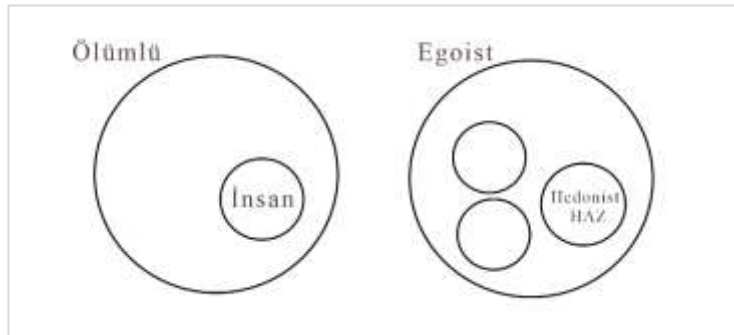
Hedonist açıdan aynı şeyi söylemek zordur. Haz her daim bir amaç olarak karşımıza çıkar. Özellikle erdem bile bir araç olarak hazzı ulaşılmak için istenmektedir (Laertius, 2020, s. 392). Bu açıdan hedonist bir fail için “*hazdan başka hiçbir şey iyi değildir*” (Moore, 2002, s. 113). Aristippos açısından amaç kinetik hazlardır. Bu hazların dışındakileri bir haz olarak kabul etmez. Bunlar, ulaşılmak istenen tek şeydir. Yemek yerken duyulan haz gibi anlık bir haz, onun için insan davranışını yönlendiren yegâne itici güçtür. Bu hazlar, sürelidir ve anlıktır. Bu açıdan insanın yapması gereken, sürekli olan bu hazları olabildiğince en uzun sürede yaşamaya çalışmasıdır. Burada insanın kendi refahını üst seviyeye çıkaracak tek şeyin haz olduğu görülür. Epiküros ise kinetik-statik hazlar ayrımı yaparak statik hazların ortaya çıkardığı dinginliğin daha önemli olduğuna işaret eder. Daha önce de ifade edildiği üzere dinginliğin elde edilmesi, bir erdemdir. Epiküros, burada her ne kadar hazzın niteliğini üst seviyeye çıkarmaya çalışmış olsa da tek itici güç nihayetinde yine hazzın kendisidir. Çünkü onun dinginlik olarak isimlendirdiği durum, sonuçta bir hazdır ve nihai amacın tam da kendisidir. Buradan da onun statik hazzı elde etmeyle mutluluğa ulaşmayı aynı şey olarak kabul ettiği anlaşılır (Laertius, 2020, s. 386). Sonuç olarak Epiküros açısından da eylemleri şekillendiren haz dışındaki diğer itici güçlerin tüm versiyonları yadsınarak, insan eylemlerinin tek amacının hazzın bizatihi kendisi olduğu kabul edilir. Bütün ifadeler ışığında egoist ve hedonistin özdeş kabul edilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

Bir diğer önemli nokta ise hedonizmin neyin iyi, neyin kötü olduğuna dair bir görüş ortaya koymaya çalışmasıdır. Yoksa hedonizmde eylemin doğru ve yanlışlığına dair ayrıca ahlaki bir belirleme söz konusu değildir (Feldman, 2001, s. 664). Buradaki iyi ve kötü belirlemesi, yaşanan haz ve acıyla ilişkilidir. Bu haz ve acı ise dış nesneye yönelik bir değerlendirmedir. ‘Meyve, iyidir’ ya da ‘taş, kötüdür’ gibi değer ifadeleri burada örnek verilebilir. Çünkü kimse yerken taştan¹⁵ haz almayacaktır. Daha net bir şekilde ifade edilmesi gerekirse hedonizmde haz, iyi ve doğru ya da acı, kötü ve yanlış

¹⁵ Burada taş örneğini özellikle verilmiştir. Hedonizme eleştiri olarak karşımıza çıkan en ünlü varsayım ‘Butler’in Taşı’ olarak bilinen bir eleştiridir. Butler bu eleştirisinde arzular ve dış nesne arasında bir bağ olmasaydı hazlar arasında bir fark olamayacağından “yemek yemekten taş yutmaktan daha fazla zevk ya da haz alınmazdı.” (Sober, 1992, s. 97) demektedir. Bunu için Elliot Sober’in “Hedonizm ve Butler’in Taşı” adlı çalışmasına bakabilirsiniz.

iç içedir. Buna örnek olarak ‘yemek yemek haz verir’, ‘yemek yemek iyidir’ ve ‘yemek yemek doğrudur’ cümleleri verilebilir. Dolayısıyla hedonist açısından yemek yeme eylemi insanın refahını artıran bir eylemdir; bunun tek nedeni ise haz vermesidir. Fakat egoizm için bu durum farklıdır. Bu noktada egoist şunu varsayar: İnsanın kendi refahını maksime etmesi gereklidir çünkü bu ahlaki açıdan doğru bir eylemdir. İyi ise bu ilkeye uyan olası tüm koşullardır. Bu haz olabildiği gibi başka bir şey de olabilir; hatta acı bile. Kısacası hedonist için farklı olsa da egoist için haz, tek itici unsur değildir.

Egoizm ve hedonizm arasındaki ilişkiyi daha net bir şekilde ortaya koymak adına bu ikisine kavramlar mantığı açısından da bakmanın yararı olabilir. Dolayısıyla yukarıdaki açıklamalar ışığında öncelikle bu ikisi arasında ‘tam girişimlilik’ ilişkisi olduğu söylenebilir. Kavramlar arasındaki bu ilişkiye göre iki kavramı arasında bir kavram diğerinin tüm üyelerini kapsamak zorundadır (Emiroğlu, 2009, s. 69). Buna insan ve ölümlü kavramları örnek verilebilir. Ölümlü kavramı, insan kavramının tüm üyelerini kapsarken; insan kavramı ölümlü kavramını tüm üyelerini kapsayamaz. Bu yüzden de şöyle denir: ‘Tüm insanlar ölümdür ama tüm ölümler insan değildir.’. Ölümlü ve insan terimleri arasındaki bu kavramsal ilişki, egoizm ve hedonizme de uyarlanabilir. Egoizm ve hedonizm kavramları açısından tam girişimlilik ilişkisi göz önüne alındığında ‘tüm hedonistler için egoisttir’ demek mümkün görülürken, ‘tüm egoistler, hedonisttir.’ iddiasında bulunmak imkan dahilinde görülmemektedir. Bu durum aşağıdaki şekilde gösterilebilir:



Resim 2.2. Egoist ve Hedonist ilişkisi

Bu açıdan bakıldığında bazı etik çalışmalarda hedonizmin egoizmin yakın türü olarak ele alınması (Scarre, 2002, s. 10) daha açık bir hal almaktadır.

Egoizmin hazzın bir amaç olarak kabul edildiği felsefelerle özdeş görülmesinin sebepleri yukarıdaki ifadelerden hareketle anlaşılır hale gelmektedir. Ama egoizmin bunları kapsamasının yanında; bunlardan daha fazlası olduğu da kabul edilmelidir. Egoizm, Robinson'un ifadesiyle “bireyin” kendinin “tüm kuramların ve tüm formüllerin üzerinde olduğunun farkına varmasıdır” (Robinson, 2013, s. 81). Bu açıdan bakıldığında hedonizmle ilişkisi göz önüne alındığında egoizmi üst bir teori olarak ele almak, pek de yanlış olmayabilir.

2.4.2. Faydacılık

Hedonizm, insanın yaşamını konu alan ve onun refahını amaçlayan bir teoridir (Dimmock & Fisher, 2017, s. 11). Yaşam süreci içinde bulunan insan için yaşadığı hayatın niteliğinin neliğini sorgulayan ve bunu hazza bağlayan bir anlayış olarak karşımıza çıkar. Kendisi için hazdan başka etken bir güç kabul etmez. Bundan dolayı insan yaşadığı hayat içinde ne kadar haz alırsa yaşamı da o kadar iyidir ve değerlidir. Bu açıdan bir önceki bölümde egoizmle çok sık karıştırıldığından etraflıca söz edilmiştir. Dolayısıyla bu karmaşanın giderilmesi amacıyla da hedonizm ve egoizmin benzeyen ve ayrılan yönleri gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat birbirlerine benzemesi açısından hedonizm ve egoizm arasında ortaya çıkan bulanıklığın aynı zamanda diğer bir etik teori olan faydacılık için de geçerli olduğu söylenebilir. Hal böyleyken nasıl ki aralarındaki farkı net bir şekilde ortaya koymak adına egoizm ve hedonizmin ayrıldığı noktaların belirlenmesine çalışıldıysa aynı gayretin faydacılık için de gösterilmesi gerekir.

Hedonizm, insana şunu vaat eder: ‘Eğer insan mutlu olmak ya da içinde bulunduğu hayatı daha iyi bir seviyeye taşımak istiyorsa bunun anahtarı ‘Haz’dır. Sonuç olarak bu etik teoriye göre mutlu olmak haz içinde olmak demektir. Hedonizm, bedensel olan birçok konuda haklı gibi görünüyor olsa da yanıtı bıraktığı bazı deneyimler de yok değildir. Şöyle ki kişinin güzel bulduğu bir kızla ya da yakışıklı bulduğu bir erkekle evlenmiş olması, onu mutlu edebilir ve hedonist, kolayca bunun nedenini hemen hazza bağlayabilir. Hatta bir bakıma haklı da olabilir. Fakat hazcı görüşlerin, özellikle şu an bu çalışmaya yoğunlaşmış bir insanın bu konuda uyumak, yemek yemek gibi birçok bedensel arzuyu askıya alarak; bunlar yerine yığınla kitap okuyup, araştırma yapmayı tercih etmesini açıklamada yeterli olmadığı söylenebilir.

Hedonizmden anlaşılması gereken, insana haz verdiği ölçüde bir şeyin kişi tarafından istenebileceği ise (Nozick, 1990, s. 104) hedonizm, şu sorulara ayrıca cevap vermelidir: ‘Kişi bu hazzı ne kadar ister?’, ‘Kişi bu iyi kabul ettiği şeyi diğer şeyleri feda edecek kadar istiyor mu?’, ‘Hazdan daha fazla başka şeyler de istenebilir mi?’. Bu ve benzeri soruların yanıtlanması adına resim yapmak isteyen birinin durumu, örnek verilebilir. Bu kişinin resim yapma faaliyetine bakıldığında resim yapmasının nedeni, diğerlerinin bunu bilmesi için olmayabilir. Sadece bu faaliyetin kendisinin değerli olmasından dolayı bunu yapmak isteyebilir. Bunu gerçekleştirirken bedensel olarak yorulacağı, uykusuz kalacağı ve yıpranacağı unutulmamalıdır. Dolayısıyla insanın hayatında haz veya acıdan bağımsız bir şekilde bazı şeyleri yapmayı isteyebileceği durumlar görülebilir. (Nozick, 1990, s. 104) Bu açıdan hedonizmi, Robert Nozick ‘Deneyim Makinesi’ örneğini kullanarak eleştirmektedir. O, bu örneği açıklamak adına

“Size arzu edebileceğiniz herhangi bir deneyimi (ya da deneyimler dizisini) yaşatabilecek bir makine hayal edin. Bu deneyim makinesine bağlandığınızda, harika bir şiir yazma ya da dünya barışını sağlama ya da birini sevmeye ve karşılığında sevilme deneyimini yaşayabilirsiniz. Bu şeylerin hissedilen zevklerini, "içeriden" nasıl hissettirdiklerini deneyimleyebilirsiniz. Deneyimlerinizi yarın, bu hafta, bu yıl ve hatta hayatınızın geri kalanı için programlayabilirsiniz. Hayal gücünüz zayıfsa, biyografilerden çıkarılmış ve romancılar ve psikologlar tarafından geliştirilmiş öneriler kütüphanesini kullanabilirsiniz. En güzel hayallerinizi "içeriden" yaşayabilirsiniz.” (Nozick, 1990, s. 104,105)

demektedir ve bu açıklamalar ışığında Nozick, burada şu can alıcı soruyu sorar: Yaşamınızın şu andan sonrasını böyle bir makinaya bağlı olarak yaşamak ister miydiniz?

Bu soruya kolay kolay cevap verilememesinin nedeninin insanın gerçekliğe olan güçlü bağlılığı olduğu söylenebilir. Fakat insan, bu bağlılığı kolayca edinmemiştir. O, gerçeğe olan bu bağı çok sayıda aldanmanın sonunda karşılaştığı acı deneyimi sayesinde kurmuştur (Silverstein, 2000, s. 296). Eğer gerçeklikle kurulan bu bağı güçlü olması, insanı mutlu ediyorsa, ki öyle gözüküyor, haz mutluluğa ulaşmada tek

ölçü olmaktan çıkar. Öyle ki acılar da dahil olmak üzere başka faktörlerin de mutluluğa etkisi olduğu söylenebilir.

Nozick'in sorduğu soruya bir hedonistin hemen 'evet' cevabını vermesi pekala beklenebilir. Fakat burada merak edilen diğer bir şey, 'Bir faydacının cevabı ne olurdu?' sorusunun yanıtıdır. Bu açıdan faydacılığın temel iddialarına bakmak gerekir.

Faydacılık, normatif kategoride değerlendirilmesi gereken bir teori olarak karşımıza çıkar. İnsanın ahlaki eylemlerinin hedefi olan nihai iyinin aynı zamanda failin iyiliği olduğunu ve bu iyiliğin de failin refahına ilişkin deneyimsel gerçekler tarafından belirlendiğini savunan faydacılığın (Lyons, 2001, s. 1737) ilk sistemli ve kapsamlı biçimi Bentham'da görülür. Bentham, '*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*' adlı eserinde insan üzerinde iki gücün egemen olduğunu ifade eder. Bunlar haz ve acıdır (Bentham, 2000, s. 14). İnsanın yapması veya yapmaması gereken şeyin ne olduğu, bu ikisi tarafından belirlenmektedir. Öyle ki insanın sadece eylemlerini değil düşüncelerini de yönetirler. Bu insanın doğasında mevcuttur ve onları yadsıması olası değildir. Hatta bunun için gerçekleştirilecek her çaba, yine insanı bu iki gücün varlığıyla karşı karşıya getirecektir. Dolayısıyla bu ifadelerden Bentham'ın fikirlerinin hazcılıkla benzer öğeler taşıdığı ve her ikisinin de aynı şeyleri savundukları söylenebilir. Fakat bu, Bentham'ın eksik anlaşılması anlamına gelecektir. Çünkü Bentham'ın Epikürosçu manada salt bir hazcı olmadığı onun fayda tanımında gizlidir. Ona göre fayda, insanın herhangi bir şeyde mevcut olan zevki, mutluluğu ya da iyiliği ortaya çıkarma ya da bir şeyden doğa bilecek mutsuzluğu engelleme özelliğidir (Dimmock & Fisher, 2017, s. 13). Özellikle onun

“Fayda ile kastedilen, herhangi bir nesnenin fayda, avantaj, zevk, iyi ya da mutluluk üretme (mevcut durumda tüm bunlar aynı şeye gelir) ya da (yine aynı şeye gelir) çıkarı düşünülen tarafa zarar, acı, kötülük ya da mutsuzluk gelmesini önleme eğiliminde olduğu özelliktir.”
(Bentham, 2000, s. 15)

şeklindeki ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Bentham, etik anlayışında haz ve acıdan söz etse de bu iki doğal güçle bağlantılı olan tek bir ilkenin var olduğuna da işaret eder. Bu ilke, onun terminolojisinde 'Fayda İlkesi' olarak isimlendirilir. (Bentham, 2000, s. 14). Bentham'ın faydacılığına göre bir eylemin doğru ya da yanlış olması, bu eylemin araçsal değerleriyle belirlenmektedir. Tüm eylemler araçtır ve amaç ise eylemler sonunda çıkacak haz miktarıdır (Lyons, 2001, s.

1738). Eylem ve haz arasındaki ilişki ise rastgele değildir. Bu ilişkiyi belirleyen şey de ‘Fayda İlkesi’dir. Bentham bu konuyla ilgili olarak “*fayda ilkesi bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır: bu nedenle başlangıçta bununla ne kastedildiğine dair açık ve kesin bir açıklama yapmak uygun olacaktır. Fayda ilkesi ile her türlü eylemi onaylayan ya da onaylamayan ilke kastedilmektedir.*” (Bentham, 2000, s. 14) demektedir. Bu açıdan bakıldığında ‘Fayda İlkesi’, failin eylemleri eğer mutluluğu teşvik ediyorsa bunları onaylayacak, etmiyorsa engellemeye çalışacaktır (Dimmock & Fisher, 2017, s. 14)¹⁶. Bentham’ın haz ve acıyı iki güç olarak kabul etmesi ve akabinde bunların miktarını ölçebilecek bir ‘Fayda İlkesi’ni ortaya koyması, onun ahlak teorisinde aslında hedonistik değer ve davranış teorilerinin birbiri içine girdiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun düşüncelerini sadece hedonist ya da faydacı kategoriye yerleştirmek, onu eksik anlamak demektir. Bu yüzden Bentham’ın fikrileri için en doğru kategorinin hedonist faydacı (Dimmock & Fisher, 2017, s. 13) kategori olduğu söylenebilir.

Bütün bunlardan hareketle Bentham’ın faydacılığının sonuçsalıcı bir özellikte olduğu görülebilir. Çünkü eylemin ahlaki değeri eylemin sonunda elde edilen faydaya entegre edilmiştir. Bu açıdan Bentham’ın faydacılığı, teleolojiktir de. Buna göre belli sayıda eylem içinde fail, bu eylemlerin hangisini sonucunda diğerlerine nazaran daha fayda sağlıyorsa o eylem onun için doğru olacaktır (Dimmock & Fisher, 2017, s. 14). Böylece fayda, birey üzerinde gerçekleşebildiği gibi cemaat ya da cemiyetler üzerinde de gerçekleşebilir. Birincide bireyin mutluluğu, ikincide topluluğun mutluluğu ‘Fayda İlkesi’ tarafından desteklenecektir (Bentham, 2000, s. 15). Bu durumda farklı faydacı teoriler gündeme gelmektedir. Örneğin eylem faydacılığı, doğrudan failin eylemlerine yoğunlaşır ve failin faydayı artıracak eylemlerde bulunmasının gerekliliğini kabul eder. Yalnızca bu şekilde gerçekleşen eylemler, ahlaki açıdan doğudurlar. Diğer bir tür olarak dolaylı faydacılık, karşımıza çıkar. Dolaylı faydacılıkta kabul gören ise topluluk için azami derecede fayda sağlayan davranışın ahlaki açıdan da doğru bir davranış (Lyons, 2001, s. 1739) olduğudur.

Faydacılığın sonuçsalcılığı büyük bir yapının sadece bir kısmını ifade eder. Faydacılık dahil olmak üzere sonuçsalcı teorilerin kendi aralarında ayrıldıkları görülür.

¹⁶ Bentham’ın bu konudaki düşüncesi modern mantık açısından şu şekilde ifade edilebilir: [(Davranış Yap) ↔ Çünkü Faydayı Artırıyor] ∨ [(Davranışı Yapma) ↔ (Çünkü Fayda Sağlamıyor/ Azaltıyor)] Modern mantık önerme sembollerinde ‘↔’ ancak ancak, ‘∨’ veya anlamlarına gelir.

Bunun nedeni ise ele aldıkları bir davranışı, doğrudan mı ya da dolaylı olarak mı değerlendirdikleridir. Dolaylı bakış açısı, eylemin anlık sonucuna bakmaz, daha sonra sebep olabileceği muhtemel sonuçlarını göz önüne alarak eylemin ahlakiliğini ortaya koymaya çalışır. Doğrudan bakış açıları ise eylemin ahlaki olarak değer kazanmasını, anlık olarak en iyi sonucu göstermesine bağlamaktadırlar. Örneğin insanın bir ücret karşılığında da olsa sistemin kölesi olması doğrudan bakış açısına göre kesinlikle ahlaki olarak iyi kabul edilmez. Çünkü eylemin sonunda gerçekleşen köleliğin herhangi bir faydası olduğu düşünülmez. Fakat dolaylı bakış açısına göre kişinin para kazanmasının kendine ve ailesine fayda sağlayacağı göz önünde bulundurulur. Bu yüzden de köle olma eyleminin bizi kendisi olmasa da muhtemel etkilerinden dolayı ahlaki bir değeri olduğu kabul edilebilir. Bentham açısından bakıldığında da bunu sağlayanın ‘Fayda İlkesi’ olduğu söylenebilir. (Lyons, 2001, s. 1741). Burada önemli olan dolaylı sonuçsalcı teorilerde olduğu gibi eylemin sonunda anlık fayda değil; bu eylemin sebep olduğu diğer eylemlerden beklenen faydalardır. Bu açıdan anlık fayda ya da zarar görmezden gelinebilir. Aşî olmak böyle bir duruma örnektir. Anlık olarak eylemin kendisi bize acı verse de aşî eyleminin sonunda gerçekleşen iyileşme eyleminden duyulan fayda, bu eylemin anlık acısını failin askıya almasına sebep olacaktır.

Bentham’ın faydacılığının ilginç yanı, bir fayda hesabı formülü vermesidir. ‘*Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş*’ adlı eserinin dördüncü bölümü olan ‘Çok Fazla Zevk veya Acının Değeri, Nasıl Ölçülür?’ başlığı altında Bentham, failin ahlaki açıdan ne yönde hareket etmesi gerektiğini ortaya koyacak bazı ölçülerin olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Buna göre failin bir hazzı ya da acıyı değerlendirirken hazzın veya acının yoğunluğunu, süresini, kesinliğini veya belirsizliğini, yakınlığını veya uzaklığını, doğurganlığını, saflığını ve kapsamını ölçü olarak alması gerekmektedir (Bentham, 2000, s. 31,32). Eğer insan faydacıysa, önemli bir karar anındaysa ve zihni bulanıklaşmışsa yardımına bu ölçüler hemen yetişecektir. En azından Bentham açısından böyle kabul edilmektedir (Dimmock & Fisher, 2017, s. 16). Konunun daha iyi açıklanabilmesi açısından örneğin zaman ayarlı bomba yüklü ve içinde yolcuların da bulunduğu bir tren düşünölsün. Bomba, on dakika içinde patlamaya ayarlanmış durumdadır ve tren kesinlikle durdurulamamaktadır. Trenin varış istasyonuna ulaşmasına sadece on dakika kalmıştır. Failin bu treni uzaktan patlatma gücü ve yetkisi vardır. Belirtilen koşullarda oluşan ikilem ise şudur: Fail,

patlatmazsa yolcular belli süre daha yaşayabilir fakat şehirdeki birçok insan bu patlamadan ölebilir. Patlatırsa masum insanları öldürmüş olur. Soru şudur: ‘Fail, Ne yapmalıdır?’. Ne kadar işe yaradığını bilmek mümkün olmasa da Bentham’ın ifade ettiği ölçü işte burada bir faydacının yardımına yetişmektedir.

Burada Bentham’ın bu teorisinin bir özelliğine daha dikkat çekmek gerekmektedir. O da failin bir eylemi gerçekleştirme kararı verirken tarafsız olmasının gerekliliğidir. Yani bir eylemde bulunurken amaç faydanın maksimize edilmesiye tüm bireylere tarafsız yaklaşmalı ve ona göre davranışta bulunulmalıdır. Anlaşıldığı üzere failin burada sahip olduğu duygularının yadsınması söz konusudur (Dimmock & Fisher, 2017, s. 19,20). Dolayısıyla Bentham’ın bakış açısı birçok açıdan eleştiriye açıktır.

Stuart Mill, Bentham’ın fikrilerinden etkilenmiş olmasına rağmen onun ortaya koymaya çalıştığı faydacı teorisinin temellerinden de rahatsızdır. Bu yüzden de bu teoriyi güncellemeye ve geliştirmeye çalışmıştır (Dimmock & Fisher, 2017, s. 20). Bentham’ın hazlar arasında niteliksel farkları kabul etmemesi ve yalnızca niceliksel bir fark olduğunu savunması, onun teorisini eleştiriye açık hale getirmiştir. Şöyle ki Bentham’a göre bulmaca çözerken duyulan zevk ile dondurma yerken duyulan zevk arasında sadece niceliksel bir ayrım vardır. Bu onun düşüncesindeki büyük bir açıktır (Billington, 2011, s. 184). Diğer ise hayvan ve insan arasında zevk noktasında bir fark görmemesidir. Yani insanın duyduğu zevk, hayvanın duyduğu zevkten daha değerli değildir. Bentham’ın faydacılığının birçok açığı olmasından dolayı Mill, bu teoriyi revize etmek istemiştir. Bunu yaparken de insanın hayvandan ayrılan özelliklerinden hareket ettiği (Mill, 1946, s. 18) görülmektedir.

Mill, faydacılığı eserinin ‘Faydacılık Nedir?’ başlıklı kısmında açıklamaktadır. Ona göre faydacılık, “*fayda veyahut en büyük saadet ilkesinin ahlakın temeli olarak kabul eden görüş*”tür (Mill, 1946, s. 15). Bununla birlikte o, faydacılığa farklı bir yön kazandırmaya çalışır. Onun düşüncesinde iki şeyin altını çizmek gerekir. İlki hazlar arasında kesinlikle niteliksel farklar olduğudur; ikincisi aşağı derecede hazlara bağlı kalmak, onun ifadesiyle ancak “*domuza yaranan*” (Mill, 1946, s. 16) bir kabuldür ya da ‘aptalın’, ‘cahilin’ fikri olabilir. Bu konuyla ilişkili olarak Mill, “*insan denilen mahlukların pek azı bile kendilerine hayvanlara mahsus en mükemmel zevkler vaat edilse bile hayvan olmayı kabullenmeyeceklerdir. Hiçbir zeki adam ahmak olmayı...istemez*” (Mill, 1946, s. 18) demektedir.

Hazlar arasındaki niteliksel farkı ortaya koyarak çalışmalarına başlayan Mill, ayrıca Bentham'ın kabul ettiğinin tersine insan ve hayvan hazları arasındaki farka da dikkat çekmek ister. Buna ek olarak Bentham'ın teorisini geliştirmek adına Mill'in fayda ile failin kişisel mutluluğu arasındaki bağı ortadan kaldırarak; diğer insanlarla birlikte ulaşılması gereken ortak mutluluğa bağlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu açıdan o, faydayı insana sadece maddi ve manevi huzur veren bir ilke olarak değil; aynı zamanda çevresindeki diğer insanları da kapsayan bir ilke olarak tasarlar (Ülken, 1958, s. 204,205). Ona göre yüksek yetilere sahip olan bir kişi mutlu olmak için aşağı bir hazdan ve bireysel mutluluktan daha üst şeylere ihtiyaç duyacak ve buna göre davranması gerekecektir. Hatta bu bireysel anlamda ona acı dahi verebilir (Mill, 1946, s. 19). Dolayısıyla Mill'e göre asil bir karaktere sahip olan kişinin bu özelliği kendi mutluluğunu ele etme çabasıyla ilgili olmaktan çok, diğer insanların mutluluğunu da düşünerek eylemde bulunmasıyla ilişkilidir (Mill, 1946, s. 23). Böylece önemli olanın aslında 'en büyük mutluluk' ilkesi olduğu anlaşılmaktadır (Kılıç, 2006b, s. 272). Burada Mill'in insani bir özellik olan 'asil' kavramıyla 'mutluluk' kavramları arasında bir bağ kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Faydacılığı da bu iki kavrama bağlı olarak inşa etmeye çalıştığı görülmektedir.

Burada cevaplanması gereken iki soru olabilir: ilki, 'Bu dünyada Mill'in çizmiş olduğu faydacı teorinin çerçevesinde bir mutluluk elde edilebilir mi?' sorusudur. İkincisi ise 'Failin bütün faydacı eylemlerine rağmen diğer herkesin mutluluğuna ulaşmaması durumunda ne olacaktır?' sorusudur (Billington, 2011, s. 185). Mill, bu konun altın özellikle çizer. Ona göre insanın tüm çabasına rağmen kesin kez böyle bir mutluluğa ulaşabileceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü onun düşüncesinde mutluluğun bizatihi kendisi yanıp yanıp sönen bir ışık gibidir. Bu açıdan asil kişi, bunu bilerek eylemde bulunmalı ve hayatın ona sunacaklarından daha fazlasını ummamalıdır. Mill'in faydacı faili, mutluluk umudunu taşıyan biri olmakla birlikte mutluluğa kesin kez ulaşamayacağı bilincine de sahiptir. Bu yüzden sergüzeştçe mutluluk peşinde koşmak yerine olabildiğince saadetsizlikten kaçınmayı yeğleyecektir (Mill, 1946, s. 25). Sonuçta insanı bu saadetten uzaklaştıran öğeler bellidir. Bunlar bencillik hırsı, kültür eksikliği ve yokluğudur. Bu durumdan kaçınmak isteniyorsa yapılması gerekenler ilim, sanat ve felsefeyle uğraşmaktır (Ülken, 1958). Anlaşıldığı üzere bu durumu da Mill, 'asil' olmak şeklinde nitelendirmektedir.

Klasik faydacılar olan Bentham ve Mill'in devamında bu teoriyi yakın zamanda savunan düşünörlere baktığımızda G.E. Moore, H. Sidgwick, R. M. Hare, P. Singer gibi isimlerle karşılaşırız. Hazcı olmayan çağdaş faydacı temellendirmelere örnek olarak burada Singer'e az da olsa yer vermek, egoizmi karşılaştırmamızda yararlı olacaktır.

Singer bir faydacıdır ve bu konuyla ilişkili olarak *“tüm eylemlerin sonuçlarına göre değeriendirileceğine dair normatif ilke -eylem faydacılığı ilkesi- çok sayıda eleştiriye maruz kalmıştır, ancak benim de aralarında bulunduğum taraftarları olmaya devam etmektedir”* (Singer, 1972, s. 94) diyerek maruz kaldığı tüm eleştirilere rağmen faydacılığın önemli bir takipçisi olduğunun altını çizmektedir. Fakat, Singer'in faydacı teorisi alışılmışın dışında hedonistik bir unsur içermez. Her ne kadar onun görüşleri de teleolojik, göreceli ve maksimize edici bir özellikteyse de Singer, eylemin kendisine değil fail ve eylem arasındaki bir yapıya dikkat çeker. Bu da 'tercih'tir. Singer'in burada dikkatimizi çekmek istediğı şey, eylemin sonunda elde edilen hazdan çok, kişi olarak insanın kendi tercihini gerçekleştirmiş olmasından dolayı yaşayacağı tatminlik hissidir. Dolayısıyla fayda ilkesi burada eylemin sonunda duyulan hazza bağılı olarak değil, tercihin gerçekleşmesindeki tatmin duygusuna göre çalışır (Dimmock & Fisher, 2017, s. 25). Singer, 'Faydacılık İçin Bir Argüman' adlı çalışmasında 'tercih' ve 'refah' kavramları arasında bir ayrımın yapılması gerektiğini ifade eder. Ona göre bireyin tercihlerinin onun refahını tam olarak yansıtmadığı durumlar oluşabilir (Singer & Ng, 1981, s. 229). Çoğunluğa uymak için onların tercihlerini tercih edebilir, tercihler konusunda cahil olabilir ve bunların dışında irrasyonel de davranabilir. Bu tür sebeplerden dolayı Singer için öncelikle kişinin refahı ile tercihleri arasındaki ayrımın net bir şekilde ortaya koyulması önemlidir (Singer & Ng, 1981, s. 230). Bu ayrımın belirlenmesinde yukarıda belirtilen davranış gruplarının etkisi büyüktür. Özellikle ona göre bu üç gruba girecek herhangi bir saptırıcı unsur olmadıkça fail, rasyonel bir nitelikte tercihte bulunmuş sayılır. Dolayısıyla ancak o zaman bireyin tercihleri onun refahının göstergesi olarak karşılık bulacaktır (Singer & Ng, 1981, s. 231). Başka bir ifadeyle Singer için yalnızca rasyonel tercihler insanı refaha sevk edecektir.

Singer'in faydacılığının bir 'Tercih Faydacılığı' olduğu söylenebilir. Buna göre 'tercih', bir kişinin rasyonel bir değerlendirme sonunda kendi ilgisini maksimize etmek üzere yapmış olduğu seçimdir (Pauer-Studer, 1993, s. 135). Singer'e göre

rasyonel olarak bir fail, iyi olanı elde etmeyi tercih ederse bundan tatmin olacaktır. Bu tatminden dolayı da yaşamı daha iyi hala gelecektir. Şöyle ki kişi, eğitim alıp belli bir makama gelmeyi tercih etmek yerine sanayi de bir makine ustası olmayı tercih edebilir. Bu onun kendi hakkında düşünüp taşınıp verdiği bir karardır. Bu şekilde karar verip, kendi tercihini gerçekleştirmiş olması da onu tatmin edecektir. Böylece kendi refahını da arttırmış olacaktır. Bu tercih, sonunda fail için daha az ekonomik güce ya da düşük bir sosyal statüye sebep olsa da fark etmez; Singer için kişi, yine de faydayı elde etmiştir. Kısacası onun düşüncesinin merkezinde her şeyden önce bir kişi olarak insanın kendi vardır ve buna ek olarak insanı farklı kılan öge ise kendi tercihleridir (Dimmock & Fisher, 2017, s. 25). Kendi rasyonel tercihlerini verebilen kişi, kendi açısından faydalı olanı gerçekleştirmiş olmaktadır ki bu durum, Singer’in fikirlerinin etik tartışmalar içinde ‘Tercih Faydacılığı’ olarak yorumlanmasını daha anlamlı kılmaktadır.

Gerek Bentham ve Mill gibi klasik faydacılar gerekse Singer gibi çağdaş faydacıların genel fikirleri göz önüne alındığında bu teorisyenler, faydanın neliğine dair açıklamalarında farklılaşmalar gösterebilirler de fayda ilkesinin o veya bu şekilde iyi olanı ortaya koymaya yönelik bir ilke olduğu konusunda birleşirler. Bu birleşimin ayrıldığı husus ise daha çok maksimize edilmesi gerekenin toplam fayda mı yoksa bireylerin ortalama faydası mı (Scarre, 2002, s. 10) olduğudur.

Sonuçsalıcı kategori içinde yer alan faydacılığın egoizmle olan ilişkisine baktığımızda her ne kadar benzer bazı yönler görmek mümkünse de birbirlerinden ayrıldıkları noktaların var olduğu açıkça görülmektedir. Fakat iki teori arasındaki farklılıklardan önce söz edilmesi gereken konu, faydacılığın kendisini etik açıdan egoizmden daha sağlam bir teori olarak görmeye çalışmasıdır. Bunun nedeni de faydacılığın kabul ettiği ‘fayda ilkesi’dir. Faydacılar, ‘fayda ilkesi’nin insanlığın geneli kapsadığını kabul ederek; genel ortak bir faydanın elde edilmesinin zorda olsa imkan dahilinde olduğunu göstermeye çalışırlar. Böylece kendilerinin egoizmden daha sağlam bir etik teori olduklarını iddia ederler. Özellikle bu konuda Sidgwick, “faydacılık, eğer kabul edilirse, Sezgicilik ve Egoizmi geçersiz kıldığı kabul edilmelidir.” (Sidgwick, 1962, s. 420) demektedir. Fakat yine de bu ilkenin faydacılığın iddia ettiği gibi egoizmi yerinden sarsacak kadar geçerli bir ilke olduğu tartışmaya açıktır. Her ne kadar Sidgwick egoizmin geçersizliğini vurgulamaya çalışsa da egoist, buna “yaşamak insanın birincil güdüsü, tüm yaşamsal tezahürlerin ilk ve

son güdüsüdür. Egoizmi inkar etmek yaşamı inkar etmektir” (Wastiaux, 2013, s. 3) cevabını vererek faydacılığın iddiasının geçersizliğini göstermeye çalışmaktadır.

Burada egoist ve faydacı arasındaki karşılıklı diyaloglar uzatılabilir. Fakat burada yapılmaya çalışılan aralarında bir çatışma olduğunu göstermek yerine farklarını ortaya koymak olduğundan öncelikle şu soruyu sormamız gerekir: ‘Kişi bir davranışı gerçekleştirirken hangi ilkeyle gerçekleştirmektedir?’, ‘En çok sayıda insanı kapsayacak şekilde en üst mutluluğu elde edecek bir ilkeyle mi yoksa kendi refahını maksimize etme gerekliliğiyle mi?’.

Egoist, eylemde bulunurken şu akıl yürütmeyi yapar: ‘Öyle davranmalıyım ki bu eylemim kendi refahını en üst seviye taşımalı. Çünkü ancak bu şekilde ahlaki bir davranış sergilemiş olacağım.’. Bu açıdan Egoist için değerli olan, kendi refahıdır. Şöyle ki önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere egoizm için geçerli olan kabul şudur: Uzun vadede de olsa bir eylem yalnızca failin refahını maksimize ediyorsa ahlaki olarak doğrudur. Eğer bir ahlak alnından söz ediyorsak, ki egoist bu alanın varlığını kabul eder, Egoist kendi refahını düşünecek şekilde eylemde bulunmalıdır. Başka bir ifadeyle Egoist için “*kendi kişiliğimize asgari... özen göstermezsek...varlık nedenini yitirir*” (Marestan, 2013, s. 6). Kısacası bir egoist için fail, öncelikle yine kendinden sorumludur.

Faydacı, fayda ilkesiyle hareket eder. Ona yap ya da yapma diyen bu ilkenin failden beklentisi, kendi de dahil olmak üzere failin mümkün olduğunca çok kişinin iyiliğini kapsayacak bir biçimde hareket etmesidir. Sonuç olarak gerçekleştirilen bir eylem, olabildiğince çok insanı içine alabilecek bir şekilde en büyük faydayı gerçekleştiriyorsa bu eylem ahlakidir. Faydacı, bireysel istekleri göz ardı ederek; hem kendi hem de diğer insanların faydasını sağlayacak şekilde hareket edecektir. Bu açıdan bir eylem kendi refahını değil de en yüksek insan refahını teşvik ediyorsa doğrudur. En azından Mill ve Sidgwick gibileri için böyledir. Sidgwick’in ifade ettiği gibi “*faydacı gelecek için etki yaratmaya çalışacaktır, ancak tutarlı bir Egoist'in yapması gereken şey şimdiki zamanda yapmaktır.*” (Sidgwick, 1962, s. 499). Ama Singer’in durumu biraz daha farklıdır. Özellik onu kişinin tercihlerine dikkat çekmesi, hazcı-faydacı bir platformdan uzaklaşması, eylem-faydacılığından sıyrılıp, Tercih-Faydacılığını inşa etmesi, şu soruyu sormamıza neden olabilir: Acaba burada ‘egoist-faydacılıktan söz edilebilir mi?’.

Singer, insanın eylem sonrasındaki duyacağı hazzın ya da elde edeceği iyinin her zaman önemli olmadığını özellikle vurgular. Hatta iki eylem arasında kalan insanların bazen daha az refah sağlayacak olanı seçtiğine dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder. Ama yine de insanın daha az refah sağlayacak olana yönelik bu seçimi, elde etmesi gereken mutluluğa da engel değildir. Çünkü sonuçta Singer için önemli olan, kişinin kendi tercihini gerçekleştirmesinden elde ettiği mutluluktur. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği üzere tercih ve refah arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiğini düşünen Singer, herhangi bir eylem sonunda elde edilecek üst refahın değil; kişinin tercihini gerçekleştirmesiyle ulaştığı tatminin sağlayacağı refahın önemli olduğunu göstermek istemiştir. Gerçekten de insan sonuçta çok yüksek bir ekonomik ve sosyal güce sahip olmayacağını bilse de kendi tercihi olan basit minimal bir hayatı yaşamaktan daha fazla mutluluk duyabilmektedir. Bu da aslında daha çok egoiste yakışan bir hareket olarak görülebilir. Çünkü egoizm, *“bireyin...tüm formüllerin üzerinde olduğunun farkına varması”* (Robinson, 2013, s. 81) gerektiğini vurgulayarak egoisti *“kendi doğasına uygun olarak gördüğü ve arzuladığı gibi yaşayan”* (Martucci, 2013, s. 79) biri kişi olarak görür. Böylece ‘kendi tercihlerini gerçekleştirmekten tatmin duyma’ ifadesi, bir egoist tarafından ‘kendi refahını gerçekleştirecek şekilde hareket etmesi gerektiği’ şekline rahatlıkla dönüştürülebilir. Bu da Singer’in faydacısının bir egoist olarak yorumlanmasına imkan tanıyabilir.

Faydacılık birçok açıdan egoizmle benzer özellikler gösterse de çok net bir şekilde ikisinin ayrılığını görmek mümkündür. Öncelikle dolaysız faydacılık açısından bakıldığında eylemin sonucunda anlık olarak kişinin faydayı elde etmesinin önemli olduğu görülür. Fakat egoizm açısından bir eylemin sonuçta kişinin refahını maksimize etmesi beklense de daha üst bir refah için bu durum askıya alınabilmektedir. Dolayısıyla eylemin anlık sonucu fayda sağlamasa da egoist, bu eylemi ileri bir refah açısından yine de tercih edebilir. Diğer bir yandan faydacılığın Mill versiyonunda ise bu iki teori arasında ayrılık kendini daha net bir şekilde göstermektedir. Çünkü Mill, faydacılığı daha sağlam bir etik teori haline getirmek istemiş ve burada teorinin merkezine ‘Fayda İlkesi’ kavramını yerleştirmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu ilkeyle birlikte faydacılık, haz miktarıyla eylem arasında bir bağ kurmuştur. Bu bağ sayesinde bireyin diğer insanların da faydasını düşünecek şekilde eylemde bulunabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu da egoizmle faydacılığı tamamen ayırmak için yeterli bir neden olarak karşımıza çıkar. Çünkü

egoizm açısından failin kendi refahını maksimize etmesinden öte bir dış itici güç kabul edilmez. Dolayısıyla egoist failin en net özelliği, tüm eylemlerini yine kendi iyiliğini düşünerek gerçekleştirmesidir. Bazı durumlarda egoist bir başkasını düşünerek eylemde bulunsa da bu araç olmanın dışına çıkamaz. Başka bir ifadeyle egoist ilke için tek amaç vardır; o da yine kişinin kendi iyiliğidir. Diğer tüm olasılıklar buna araç olarak hizmet ettiği sürece belli bir an için hoş görülebilir.

Faydacılığın egoizme en çok yaklaştığı anın Singer'in tercih faydacılığı olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla daha önce de vurgulandığı üzere onun faydacılığının egoist tarzda yorumlanması akla yatkındır. Özellikle onun 'rasyonel tercihler'in önemli olduğu hakkındaki fikirlerinin rasyonel egoizmle bazı açılardan örtüştüğü de görülür. Fakat daha net bir şekilde bakıldığında tercih faydacılığının kişinin kendi tercihlerinden tatmin duymasıyla ilgili kabulü, belli bir ölçüde egoist için kabul edilebilir olsa da tercih ve refah, her daim aynı şeyi ifade etmeye bilir. Çünkü egoizm için geçerli olan, bir kişinin her daim kendi refahını maksimize edecek şekilde eylemde bulunması gerektiğidir. Ahlaki olarak iyi olan da budur. Yukarıda verilmiş örneğe tekrar bakıldığında, kişinin daha minimal bir hayatı kendi tercih etmesinden dolayı mutlu olması, tercihin bizatihi kendisini ön plana çıkarmakta ve tercih etmenin bizatihi kendisi amaç haline gelmektedir. Kişi, minimal bir hayattan huzur duyduğundan değil böyle bir hayatı tercih etmesinden dolayı mutlu olur. Dolayısıyla Singer'in düşüncesinde amaç, kişinin kendi olmaktan çıkmakta, kişi araç haline gelmektedir. Amaç ise tercih ediyor olmanın kendisidir. Bu noktada egoizmden net bir şekilde ayrılığını görmek mümkündür. Çünkü egoizmin perspektifinde kişinin kendi refahı dışında hiçbir şey amaç olarak kabul edilmez. Her şey, buna araç olarak hizmet ettiği sürece anlamlıdır. Aksi taktirde hiçbir manaları yoktur.

Sonuç olarak gerek hazcılıkla gerekse faydacılıkla birçok açıdan benzer yönlerle sahip olsa da egoizmin kendi temel varsayımları sayesinde bu iki etik teoriden net çizgilerle ayrıldığı görülmektedir. Benzer etik teorilerden kendi bağımsız ilkelerine sahip olmakla ayrılan egoizm, bu özelliğiyle de bir etik teori olma iddiasını sürdürmeye devam etmektedir. Bu iddiasını daha net bir şekilde anlayabilmek adına onunla benzer etik teorilerle ilişkilerine bakıldığı gibi bu nokta da egoizmin karşısında konumlandırılan ve önemli bir etik teori olan özgecilikle ilişkisine de değinmek gerekmektedir.

2.4.3. Özgecilik

Descartes, doğruyu yanlıştan ayırma gücü olarak tanımladığı aklın ya da kendi ifadesiyle sağduyunun insanlar arasında en iyi paylaştırılmış şey olduğunu düşünür. Ona göre sağduyu insanlarda yaratılıştan eşit olarak vardır. Çünkü tüm insanlar kendi payından o kadar çok memnundur ki en huysuz olanlar bile buna ses çıkarmazlar. Bu yüzden ona göre bu konuda tüm insanların aldanmış olması kabul edilir değildir (Descartes R. , 1994, s. 7). Dolayısıyla Descartes'in düşünceleri de göz önüne alındığında tüm insanların akıl açısından farklılaşmadıkları söylenebilir. Başka bir ifadeyle, insanlar arasındaki farklılaşmanın nedeni kesinlikle birinin bir diğerinden daha fazla akıllı olması değil; sadece sağduyunun ayrı ayrı şeyleri öncül olarak kabul etmesi olduğu söylenebilir. Bu açıdan farklılaşmanın asıl nedeni, insanların akıl yürütme gerçekleştirirken farklı şeyleri göz önünde bulundurmasıdır (Descartes R. , 1994, s. 8). Şöyle ki sağduyu, insana kendisini önemsemekten daha çok, diğerlerini önemsemesi gerektiğini söyleyebilir. Hatta insanı bir başkası için kendisini feda etmesi gerektiği sonucuna da götürebilir. Ama bunun tam tersi de geçerli olabilir. Bütün bunlar, aklın aldığı öncüllere göre değişmektedir.

Bu tür durumlarla sadece felsefi düzlemde karşılaşıldığı yanılgısına düşülmemesi adına bilim tarihine kısaca göz gezdirmenin faydası olacaktır. Bilinmektedir ki Batlamyus'un 'Yer Merkezli' astronomisi on altıncı yüzyıla kadar önemini korumayı başarmıştır. 'Yer Merkezli' sistemin yerini 'Güneş Merkezli' sisteme bırakabilmesi için Galileo'yu, Newton'u ve nihayetinde Kopernik devrimini beklemesi gerekmiştir (Yıldırım, 1983, s. 47). Kopernik devrimiyle birlikte her şey değişir. Artık dünya sabit değil; hareket etmektedir ve merkezde de güneş vardır. Burada olan şudur. Batlamyus ve Kopernik arasındaki fark, birinin diğerine göre çok daha akıllı olduğu değildir. Buradaki fark, bu iki aklın aldığı öncüllerdir. İkisi de Herakleitos ve Parmenides'ten beri tartışıla gelen hareketin varlığını kabul etmekteydiler. Fakat, Batlamyus, 'bir cisim, yer küreye göre yer değiştiriyorsa o cisim hareket ediyordur' öncülünü kullanırken; Kopernik'ten sonra hareketin anlamı tamamen değişmiştir. Artık bir cismin hareket etmesinin koşulu, güneşe göre yer değiştirmesidir (Yıldırım, 1983, s. 208). Batlamyus ve Kopernik arasındaki ilişkinin bir benzeri konumuz gereği Egoizm ve Özgecilik içinde söylenebilir. Sonuçta bu iki görüşün zıt kutupluluğunun temel nedeninin kabul ettikleri öncüller olduğu görülecektir. Buradaki temel ayrım, aslında bu iki teorinin insandan ve insanın varoluş

amacından ne anladıklarıdır. Sonuçta bir düşünürün, varlık, bilgi, metafizik ve etik gibi felsefenin birçok alanıyla ilgili görüşlerinin altında insandan ne anladığı yatmaktadır. (Mengüşoğlu, 1969, s. 9) Bu durumu açıklığa kavuşturmak adına öncelikle özgecilikten ve onun insandan ne anladığından söz etmek yararlı olacaktır.

Özgecilik kavramı her ne kadar Comte tarafından sosyal bilimlere kazandırılmış olsa da Comte'den önce bu konuda tartışmalar olmadığını düşünmek konunun eksik yorumlanması anlamına gelir. Comte'a gelene kadar her ne kadar bu kavramla ifade edilmese de özgecilik birçok düşünür tarafından savunulmuş ve temellendirilmeye (Mangone, 2020, s. 15) çalışılmıştır.

Özgeci düşüncenin gelişimi bağlamında il olarak ilk olarak Aristoteles'e bakıldığında, *'The Nicomachean Ethics'* adlı eserinin bir bölümünde 'dost' kavramını analiz etmek istediğini görmek mümkündür. O, burada şu soruyu sorar: *"Acaba herhangi iki insan arasında dostluk oluşabilir mi ya da insanlar kötülerse dost olamazlar mı ve dostluğun tek bir türü mü yoksa birden fazla türü mü vardır?"* (Aristotle, 2009, s. 143,(1155b 11)). Bir dizi analizden sonra Aristoteles, insanın dostları için iyi şeyleri istemesi gerektiğinin sonucuna varır (Aristotle, 2009, s. 143,(1155b 30-35)). Özellikle bu konuyla ilişki olarak Aristoteles,

"Dostluğu ve dostluk duygusunu tanımlamakla başlayalım. Birine karşı dostluk duygusunu, kendinizi değil onu düşünerek, onun için iyi olduğuna inandığınız şeyler dilemek ve bu şeyleri elinizden geldiğince yaratmak istemek diye tanımlayabiliriz. Bir dost, bu duyguları duyan ve karşılığında da aynı şeyleri uyandıran kişidir: birbirlerine karşı bu duyguları hissettiklerini düşünen kimseler kendilerini dost sayarlar." (Aristoteles, 1995, s. 105, (1381a))

biçimindeki ifadeleriyle insanların kendileri dışındaki diğer kişiler hakkındaki düşüncelerinin ahlaki temelde nasıl olması gerektiğini betimlemiştir.

Aristoteles'in buradaki 'kendinizi değil onu düşünerek' ifadesi, konu gereği ilgi çekicidir. Burada yapmak istenen, onu özgeci bir kategoriyle tasvir etmek değildir. Fakat onun ifadelerinde özgeci duyguların olduğunu da görmek gerekir. Sonuçta başkalarının refahını amaç edinmek ve insanların iyiliğine yönelik eylemlerde bulunmak (Mangone, 2020, s. 85), özgeci duygulara sahip olmak anlamına gelirse Aristoteles için onun bu hislere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerini ele alan ve bunu dostluk ya da iyilik kavramlarıyla ilişkilendiren sadece Aristoteles değildir. Onun yaklaşım tarzını başkalarında da görmek mümkündür. Örneğin St. Augustinus'un

“İnsanlar arası dostluklarda, insanlar birbirlerine karşı öyle yakınlıklar duyarlar ki, insan kendisini seven birini sevmediğinde ya da onun sevgisine karşılık vermediğinde vicdan azabı çeker. Bir dost öldüğünde duyulan yasın, iç karartıcı kederlere kapılmanın, yüreğin hoşluk yerine acı gözyaşlarında boğulmasının ve yaşayanların ölenlerin kayıplarından dolayı ölü hale gelmelerinin nedeni bunda yatıyor.” (Augustinus, 1999, s. 80)

biçimindeki ifadeleri konumuz gereği dikkat çekicidir. Gerçi St. Augustinus'un eserinin ilerleyen kısımlarında dost ve sevgi ilişkisini geçici olarak kabul ettiği anlaşılır ve bu değerleri insandan alıp daha üst bir varlığa bağladığı görülür ki O da Tanrıdır. Çünkü onun kendi ifadesiyle “*Huzur, Tanrıdadır.*” (Augustinus, 1999, s. 83). Bu açıdan bakıldığında ona göre insanlar arasında dostluk, iyi bir şey olsa da Tanrı'ya duyulan dost sevgisi, paha biçilmez değerdedir.

Descartes'in ‘*Ruhun Tutkuları*’ adlı eserinde de özgeci duyguları görmek mümkündür. Bu eserinde Descartes, insanın ruhsal yapısını incelemeye ve böylece onun ahlaki varoluşunu analiz etmeye çalışmıştır (Timuçin, 1999, s. 59). Burada Descartes, dostluğun tanımını ‘diğerlerine de kendimizle aynı değeri vermek’ olarak yaptıktan sonra, sadece insanlar için dostluk duyulabileceğini ifade eder. Tabi bunun Descartes için ancak akıl sağlığı yerinde olan insanlar için geçerli olduğunu da vurgulamak gerekir. Özellikle onun

“Ama zihni dengemizi adamakıllı kaybetmediğimiz sürece sadece insanlar için dostluk duyarız. Ve insanlar öylesine bu tutkunun nesneleridir ki sevildiğimizi düşündüğümüz ve hakikaten soylu ve yüce gönüllü bir ruha sahip olduğumuz zaman, ne kadar kusurlu olursa olsun, kendisi için tam bir dostluk duyamayacağımız insan yoktur.” (Descartes, 2019, s. 58)

biçimindeki ifadeleri bunu açıkça göstermektedir. Buna ek olarak onun ‘*Ahlak Üzerine Mektuplar*’ adlı eserine bakıldığında ise Descartes, ölçüyü elden bırakmamak şartıyla

bir gerçeği de kabul etmemiz gerektiğini özellikle vurgular. Bu da ‘yalnız yaşayamayacağımız’ gerçeğidir. Özellikle onun eserinde kaleme aldığı

“Her ne kadar her birimiz başkalarından ayrı bir şahsiyet olsak, dolayısıyla da menfaatlerimiz başkalarının menfaatinden ayrı bulunsa da, bununla beraber yalnız yaşayamayacağımızı ... şu cemiyetin, o ailenin bölümlerinden biri olduğumuzu, sonra onlara evimiz, sözümüz ve doğuşumuzla bağlı bulunduğumuzu düşünmeliyiz...bütünün menfaatlerini her zaman kendi şahsî menfaatlerimize tercih etmeliyiz, ama bunun için ölçü ve tedbiri de elden bırakmamalıyız” (Descartes, 1989, s. 49)

biçimindeki ifadeleri konu hakkındaki düşüncelerini net bir şekilde gözler önüne sermektedir. Genel olarak bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Descartes’in fikirlerinin belli ölçüde özgeci bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Ama özgeciliğin net özelliklerini Hobbes’a fikirlerine bir karşı çıkış olarak da yorumlayabileceğimiz Locke’nin ifadelerinde de görmek mümkündür.

Hobbes’un fikirlerine çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde değinileceğinden burada Locke’nin Hobbes’un ‘Doğa Durumu’ kavramına karşı bir eleştiri niteliğindeki fikirlerine kısaca değinmek yararlı olacaktır. Hobbes’a göre ‘Doğa Durumu’, bir savaş halidir ve böyle bir durumda insanlar arasında daima bir çatışma söz konusudur (Hobbes, 2004, s. 94,95). Hobbes’un doğa durumu hakkındaki görüşleri onun insan anlayışının tezahürü olarak nitelendirilebilir. Bütün bunlardan hareketle Hobbes’un düşünceleri ile Locke’un düşüncelerinin farklılaştığı noktanın aslında insan doğası ile ilgili belirledikleri ön kabuller, olduğu söylenebilir.

Locke, Hobbes’un tasvir ettiği durumdan farklı bir görüşe sahip olarak karşımıza çıkar. Ona göre akıl varlığı olan insan, diğer insanları da önemser. Bu yüzden insanların eylemlerinde özgeci tavırlar görmek mümkündür. ‘Yönetim Üzerine İki İnceleme’ adlı eserinde bu konuya ilişkin kaleme aldığı “Her insan kendi varlığını korumak ve mevcut konumunu isteyerek terketmemekle yükümlü olduğundan, benzer neden dolayısıyla, Kendi Varlığını Korumasını tehlikeye atmıyorsa, yapabildiği kadar, İnsanoğlunun geriye kalanının varlığını korumak zorundadır” (Locke, 2012, s. 11) şeklindeki ifadeleri onun özgeci tarafını net bir şekilde yansıtmaktadır. Buradaki ‘zorunda’dır ifadesine dikkat edilmelidir. Buradaki ‘zorundadır’ ifadesi, insanın doğasına işaret etmez. Bu yüzden betimleyici bir tarz içermez. Bunun yerine kural

koyucu bir ifade olarak anlaşılması daha uygun olacaktır. Bu yüzden de Locke'un burada normatif bir üslup içinde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Eğer özgecilikten kastedilen “*kişinin kendisini başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adanması tavrı*” (Günör, 2019, s. 27) ise Locke'nin insanının bu tanıma uyduğu görülür.

Özgeci bir duygu içinde olan klasik filozoflara başkaları da örnek verilebilir. Öyle ki Kant'ın insanların birbirine bağımlı varlıklar olduğunu, bu yüzden de birbirine güvenmesi gerektiği konusundaki ısrarcı tavrı, bu hissiyat içinde yorumlanabilir. (Blum, 2001, s. 52). Özellikle Kant, “*dünyada ve dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey*” (Kant, 2002, s. 8) olmadığının altını çizer. Kanta göre böyle bir iyi istemenin etkisiyle insan hem kendini hem de diğer insanların refahını düşünecek şekilde hareket etmeyi amaç edinecektir (Kant, 2002, s. 45). Dolayısıyla insanın tek amacı kendi değildir; aynı zamanda diğer insanlar da onun için bir amaçtır. Bütün bunların ışığında onun düşüncelerinde özgeciliğin izlerini görmenin mümkün olduğu söylenebilir.

Konuyla hiç ilgisi olmayan birine ‘bir insan özgeci olmalı mı ya da olmamalı mı’ sorusu yöneltilirse doğal olarak öncelikle, özgecilikten ne kastedildiği açıklanmalıdır. Çünkü özgeciliğe yüklenen anlama göre bu sorunun cevabı değişebilir. Eğer özgecilikten makul ölçüler içerisinde ‘insanın kendisini toplumun refahına adanması’ anlaşılacaksa insanların özgeciliğe olan ilgisi bir nebze makul görülebilir. Fakat eğer bu kavramdan “*benliğin bastırılmasını, ferdin bütünde erimesini, benin bireysel arzularının olumsuzlanmasını ya da küçümsenmesini, ötekilerin benden üstün tutulmasını*” (Blum, 2001, s. 51) anlamak gerekiyorsa buna Nietzsche'nin tepkisi açıktır. Sonuçta ona göre “*Zerdüşt, bir sürünün...köpeği olmamalı*”dır (Nietzsche, 2003, s. 30). Dolayısıyla ikinci anlam bağlamında Zerdüşt'tü özgeci bir eylem içerisindeyken gözlemlemek imkan dahilinde değildir.

Eğer bu şekilde anlaşılacaksa özgecilik, aslında Nietzsche için bir evcilleştirmeden başka bir şey değildir. Evcilleştirme yani ahlakileştirme, bir süreçtir ve insanın doğasını aynileştirmeye yöneliktir. Ona göre hiçbirimiz normal şartlarda aynı değilizdir. Standart bir insan tipi yoktur. Ama Nietzsche açısından bu süreç içinde insan tek tipleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu da insanın yabancılaşmasından başka bir şey değildir (Baykan, 2000, s. 90-93). İnsanın başkalarına uymasının onu kendisiyle nasıl bir savaşa sürüklediğinin altını çizen Nietzsche, bu kötü durumdan onun ancak

içgüdüleri sayesinde çıkabileceğini özellikle ifade eder (Nietzsche, 2011, s. 9). “O yavan ve korkak dünya içime dolmasın diye içgüdümle kabuğuma çekiliverdim” (Nietzsche, 2011, s. 35) biçimindeki ifadesinden Nietzsche’nin olabildiğince özgeciliğten kaçınmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Zerdüş, bütün çürüme biçimleri karşısında içgüdüleri sayesinde ayakta kalmayı başarabilen kişidir ve özgeciliğten bu anlamda çok uzaktır.

Bütün bunlardan hareketle özgeciliğin çok anlamlılık gösterdiği kabul edilmelidir. Bu çok anlamlılığın birden fazla sebebi olabilir fakat en önemli sebebi özgeciliğin sadece etik tartışmalar içinde ele alınan bir teori olmamasıdır. Her ne kadar yoğunlukla ahlak felsefesi problemleri içerisinde yer verilen bir teori olarak karşımıza çıksa da özgeciliğin çeşitli alanlarda farklı araştırmacıların konusu haline geldiği, bir gerçektir. Bu çok anlamlılığa baktığımızda özgecilik, insanların diğer insanları da düşünerek davranışlarda bulunması olarak tanımlanabilir ya da insanın kendisinden başka birine fayda sağlaması (Günör, 2019, s. 27,28) olarak da ifade edilebilir. Bu açıdan kişi, riskli bir şekilde kendi benini bütün içinde eritecek olsa da fark etmez; ne pahasına olursa olsun başka birinin refahını artırmak için eylemde bulunuyorsa onun özgeci olduğu düşünülebilir (Blum, 2001, s. 51). Fakat bütün tanımlamalar açısından bakıldığında özgeciliğin net bir şekilde egoizmle uyuşmadığı görülmektedir ve bu iki etik teorisinin birbirlerinin tam karşısında yer aldıkları görülür. Çünkü geleneksel anlamda bir egoistten “*yalnızca kendi ilgisi (self-interest) için hareket etmesi ve diğerlerinin çıkarlarını göz ardı etmesi gerektiği*” (Jetton, 2013, s. 108) beklenmektedir. Bu da her ne kadar anlam çeşitliğine sahip olsa da özgeciliğin tüm tanımlarıyla çatışır bir ilkedir.

Egoizm açısından bakıldığında daha önce de ifade edildiği üzere özgecilik, insanın bireysel değerini yadsıyan bir teori olarak anlaşılmaktadır. Özellikle özgeciliğin insanın kendini değil de diğer insanları amaç olarak görmesi ve ona göre eylemde bulunması gerektiğiyle ilgili kabulü, bir egoist açısından kişinin kendini ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir. Fakat gerçekten de özgecilik egoistin yorumladığı gibi midir? Ya da egoistin iddia ettiğinin aksine kişi, kendi değerini kaybetmeden özgeci bir eylemde bulunabilir mi? Bu soruların cevaplanması özgeciliğin anlaşılması için önemlidir. Burada karşımıza Joseph Butler çıkar. Ona göre özgeci bir eylem, kişinin değeri açısından herhangi bir problem yaratmamaktadır. Hatta kişiyi desteklemektedirler (Blum, 2001, s. 51). Burada Butler’in insanı nasıl bir

varlık olarak tanımladığı önemlidir. Ona göre insan aklı, sanıldığı gibi alternatif en büyük mutluluğu elde etmeye yönelik hesaplamalar yapabilecek kadar güçlü değildir. Butler, insanın bunu hesaplayacak kadar akıllı yaratılmadığını düşünmektedir. Ona göre dünyanın genel iyiliğini göz önünde bulunduracak tek varlık, Tanrı'dır. Butler'in düşüncesi, anlaşılabileceği üzere temelde dini bir nitelik taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında insanın kendini düşünmesiyle diğerlerini düşünmesi arasında bir bağ olarak Tanrı, bir köprü biçiminde metaforize edilmektedir. Tanrı en yüksek mutluluğu düşünecek şekilde insanı ve evreni yaratmıştır. Dolayısıyla insanın kendi refahına göre hareket etmesiyle diğerlerinin refahına göre hareket etmesi çelişmez. Tabi ki bu durum, insanın tanrının bilgeliğiyle uyumlu hareket etmesi koşuluyla geçerlidir (Louden, 1995, s. 267). Dolayısıyla eğer Butler'in penceresinden bakılabilirse insanın aslında varoluşu gereği özgeci olduğu görülebilir.

Tabi bunun tam tersi bir iddia David Kelley'den gelmektedir. Yardımseverliğin bencil temellerini göstermeye çalışan Kelley, yardımseverlik davranışın altında hiç de öyle sanıldığı gibi özgeci ilkeler olmadığını iddia etmektedir. Bunun aksine tümüyle çıkarıcı bir özellik içermektedir (Jetton, 2013, s. 109). Kelley, her birey için diğerlerinin önemli bir değer kaynağı olduğunu düşünür. İnsanlar birbirleri için bilgi, zenginlik ve daha da önemlisi kendini onaylama yani öz saygı kaynaklarıdır. Peki 'bu kaynaklara ulaşımı sağlayan nedir?' diye sorulursa Kelley burada 'yardım severlik' cevabını verir (Conway, 1997, s. 55). Yardım severliğin klasik tanımına bakıldığında; bu kavramın *"bizi başkalarının hassasiyetlerini ve değerlerini sadece kendi iyiliğimiz için değil, onların iyiliği için de dikkate almaya sevk eden erdem"* (Lomasky, 1997) olarak tanımlandığı görülür. Fakat Kelley'de durum değişmektedir. Ona göre yardım severliğin çeşitli biçimleri vardır ve bunlar nezaket, duyarlılık, cömertlik gibi niteliklerdir. Bunlar sayesinde kişi, kendi için değer potansiyeli taşıyan insan kaynaklarını çoğaltabilir. Bu durum tüm failer için geçerlidir. Böylece eğer fail kendi refahını artırmak istiyorsa, ki egoistin durumu tam da budur, o halde yardım severliliği yerine getirmesinin kabul görür bir sebebi vardır (Conway, 1997, s. 55). Bu makul sebep, anlaşıldığı üzere yine aslında kendi refahıdır.

Kelley için 'yardım severlik', kişinin çevresindeki diğer insanlara bir iş ortağı olarak davranmayı, onların bireyselliklerini kabul ederek ve çıkarlar arasındaki bağı gözetmeyi ve bu şekilde onlarla yaşamaktan elde edilecek değerlere ulaşmayı ifade eder (Lomasky, 1997). Kelley'in iddiasına göre 'yardım severlik', başkalarına karşı

iyi niyeti ifade etmekle birlikte iyi niyetin kendisi aynı zamanda failin çıkarını da destekler; bu yüzden de hiçbir şekilde fedakarlığı gerektirmez. İyilik severlik ve fedakarlık birbirinden bağımsız iki ögedir. Bundan dolayı da iyilik severlik ile özgecilik arasında zorunlu bir bağ görmemiz mümkün değildir. Sonuç olarak Kelley için eğer biri yardım severse özgeciliği terk edip egoizmi benimsemelidir (Conway, 1997, s. 55). Çünkü yardım severlik eylemi, kişinin kendi refahını engelleyici bir özellikte değildir. Aksine kişinin kendi refahını maksimize etmesini destekleyici bir durumdur.

Etik tartışmalar çerçevesinde egoizm ve özgecilik arasındaki ilişkinin bu kavramların nasıl ele alındığına göre değişeceğini söylemek, daha uygun olacaktır. Genel anlamda egoizmden failin kendi isteklerini ve seçimlerini yine kendi refahını artırmaya göre davranması; özgeciliğe de ne koşulda olursa olsun failin diğer failleri iyiliğini düşünerek hareket etmesi ve hatta bunun için gerekirse kendini feda etmesi gerektiği anlaşılabilecekse, bu iki teörinin zıt kutuplarda olduğu söylenebilir. Egoistin, kendi etik teorisi açısından başkalarını düşünmek gibi bir sorumluluğu yoktur. Başkasını düşünerek hareket etmediği için ahlaki açıdan yargılanmaz. Ama özgeci teoride fail bu eylemden sorumludur. Egoistin belli durumlarda özgeci hareketler sergilediği gözlenebilse de bunun altında uzun vadeli dahi olsa yine kendi refahını artırmak yatmaktadır. Sonuçta önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi egoizm, failin kendi refahını artırması koşulunda özgeci eylemlere izin verir. Genel olarak egoistin iddiası bu noktada şudur: Bir fail özgeci ilkeyle birine yardım edebilir, kendini feda ediyormuş gibi görülebilir. Ama bunun altında aslında her ne kadar kendi fark etmiyorsa da egoist bir duygu vardır ve insanların tüm davranışlarının altında yatan, bilinçli, bilinçsiz ya da bilinçdışı fark etmez yine kendi refahını artırmaktır.

Egoizm, en genel manada kişinin her daim kendi refahını maksimize edecek şekilde davranması gerektiğini kabul eden bir teoridir. Kabul ettiği bu ilkeyle de kendinin bir etik teori olduğunu iddia etmektedir. Bu hususta da birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Fakat bütün bu eleştirilere rağmen egoizm, kendini geliştirerek etik sahada kalmaya devam etmiştir. Bu eleştirilerin yanı sıra hazcılık ve faydacılık gibi diğer etik teorilerle de sınırları tam olarak çizilmediğinden anlaşılabilirliği zora girmiştir. Egoizmin bir etik teori olarak ortaya koymak istediklerini anlayabilmek adına gerek onunla benzer teorilere gerekse onunla zıttı olan teorilere ve gerekse ona yöneltilen eleştirilerin temel iddialarının irdelenmesi yararlı olacağı düşünüldüğünden

Çalışmanın buraya kadar olan kısmında bunlara etraflıca yer vermeye çalışılmıştır. Fakat buraya kadar ki kısımlar, çalışmanın asıl konusu olan Thomas Hobbes ve Ayn Rand'ın egoizmlerin anlaşılması için bir hazırlık niteliğinde olduğundan burada artık diğerk bölümlere geçilebilir ve ilk olarak Hobbes'un egoizmi ayrıntılı biçimde incelenebilir.





3. HOBBS'UN EGOİZMİ

On yedinci yüzyıl, Batı ahlak felsefesi açısından önemli bir kilometre taşı olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu yüzyıl, Antik Yunan felsefesinde köklenen ve insan eyleminin nihai gayesinin mutluluk olduğunu iddia eden 'mutlulukçu' yaklaşımların gözle görülür bir şekilde yerini, hukuksal bir yapıyla bezenmiş modern ahlak teorilerine bıraktığı bir anı ifade etmektedir (Abizadeh, 2018, s. 1). Bu yüzden bu dönemin etik tarihi açısından bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Bu değişimi daha iyi anlayabilmek adına Aristoteles'in 'Eudaimonist' yaklaşımı ile Hobbes'un etkilendiği düşünülen Grotius'un görüşlerine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Eudaimonist yaklaşım, insan eylemlerinin nihai hedefi olarak 'mutluluğu' öngörür. 'Mutluluk' gayesi, bütün Antik Çağ etiğinin ana karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkar. Hatta bu durum, Demokritos'a kadar uzanabilir (Akarsu, 1982, s. 21). Birçok Yunan filozofunun bu hususta birleşmesine rağmen, mutluluğun elde edilmesi yönünde birbirlerinden de ayrıldıkları görülmektedir. Örneğin Epiküros, nihai hedefine ulaşması için insana yaşam boyu sürebilecek bir hazzın elde edilmesini önerir. Bunun da ancak acının yokluğuyla gerçekleşebileceğini ya da kendi ifadesiyle söylemek gerekirse buna dinginliğin elde edilmesi sayesinde ulaşılabileceğini iddia eder (Laertius, 2020, s. 390). Stoacı yöntemde ise hazzın ortadan kalktığı ve yerini aklın aldığı görülmektedir. Bu ekole göre akıl, doğanın kendisidir ve tüm varlığı kuşatmıştır. Aklın düzenine karşı olmak, kötüdür; ona uymak ise iyidir. İnsan da bir akıl varlığı olarak, bu akla uyduğu ölçüde, yani doğaya uyumlu davrandığı sürece, erdemli olacaktır ve nihai hedefi olan mutluluğu kucaklayacaktır (Göklalp, 2010, s. 27). Bu açıdan bakıldığında mutluluk, Epikürosçulukta haz ile özdeşleştirilirken; Stoacılık'ta akıl ile ilişkilendirilmektedir. İkisi arasındaki ayrım, Eudaimonia'ya, yani mutlu olmanın neliğine yükledikleri anlamda yatmaktadır. Burada şu soru sorulabilir: Genel manada 'Eudaimonia' kavramından anlaşılması gereken nedir?

Hayatın amacının ve bu amacın gerçekleştirilmesiyle ilişki olan değer, insanın varoluşunda kuvve olarak mevcut olduğunu varsayan 'Eudaimonia' kavramı, 'kendisinde 'Daimon' bulunan kimse' anlamını taşımaktadır. 'Daimon' ise insanın içinde var olan ve onu daha yüksek bir yaşama erdiren bir güç olarak anlamlandırılır. İnsanın kendini daha iyi bir yaşama yöneltebilmesi gücü anlamında bu kavram, etik

tarihinde ilk olarak Sokrates'in düşüncelerinde kendini gösterse de (Akarsu, 1982, s. 22) en sistemli biçimine Aristoteles'te kavuştuğu görülmektedir.

Aristoteles'e göre bir sanat, bilimsel araştırma ya da bir seçim olabilir fark etmez, her eylemin iyi olana doğru gerçekleşmektedir. İnsan eylemlerinin bir amacı olduğunu ve bunların da çeşitli türlerinin bulunduğunu düşünen Aristoteles'e göre bu eylem türlerine bağlı olarak, amaçlarda da farklılaşma gözlemlenebilir (Aristotle, 2009, s. 3, (1094a)). Onun bu tespiti ışığında etik sahada birçok iyiyle karşılaşıldığı görülebilir. Fakat Aristoteles'e göre bu iyiler içerisinde diğerlerine bağlı olmayan ve bizatihi kendisi için iyi olan yani bir son amaç olmalıdır. İşte bu son amaç, yani en yüksek iyi, 'Mutluluktur' (Çilingir, 2003, s. 28). İnsana özgü olan bu amaç iyi, Aristoteles'e göre hem tek bir insan hem de bütün insanlar için geçerlidir. Öyle ki, ilk bakışta tek bir kişi için istenen bir şeymiş gibi görünen bu en yüksek iyi için Aristoteles, *"yalnızca tek bir insan için ulaşmaya değer olsa da, bir ulus ya da şehir devletleri için ulaşmak daha güzel ve daha tanrısalıdır."* (Aristotle, 2009, s. 4, (1094b, 10)) demektedir.

Aristoteles'in 'mutlulukçu' etiğiyle metafizik görüşünü birbirinden ayırmak mümkün değildir. Şöyle ki, Aristoteles metafiziğine göre bir şey, gayesiz bir şekilde oluş aleminde var olamaz. Aynı zamanda onun düşüncesinde oluş aleminde var olan her şey, madde ve formdan da mürekkeptir. Bu açıdan oluş aleminde maddesiz form ya da formsuz madde bulunması mümkün değildir (Bolay, 1993, s. 48). Form ise kendi için de gaye sebebi taşır (Bolay, 1993, s. 61,62). Kısacası, oluş aleminde her varlığın bir formu olduğundan ve form da kendi içinde gayeyi barındırdığından var olan her şeyin bir gayesi olduğu sonucu çıkar. İnsan, oluş aleminde var olan bir varlıktır. Dolayısıyla onun da bir amacı olmalıdır. Bu da sadece kendisi için aranan ve başka bir şey için aranmayan nihai bir amaç olmalıdır (Aristotle, 2009, s. 10, (1097a 25, 1097b)) ki Aristoteles'in perspektifinden bakıldığında bu 'mutluluktur' (Aristotle, 2009, s. 11, (1097b 20)). Aristoteles bu konuyla ilişkili olarak

"çünkü onu her zaman kendisi için seçeriz ve asla başka bir şey uğruna seçmeyiz, ama onuru, zevki, akli ve her erdemi gerçekten kendileri için seçeriz (çünkü onlardan hiçbir şey çıkmasaydı yine de her birini seçmemiz gerekirdi), ama onları mutluluk uğruna da seçeriz, onlar aracılığıyla mutlu olacağımıza karar verimiz. Öte yandan mutluluğu kimse ne bunlar için ne de genel olarak

kendisinden başka bir şey için seçer” (Aristotle, 2009, s. 10, (1097b 1-5))

diyerek her şeyin tercih sebebinin yine mutluluğun kendisi olduğunu; fakat mutlu olmanın kendisinin hiçbir şekilde tercih konumuna gelemeyeceğini vurgulamaya çalışmıştır.

Aristoteles’e göre ‘mutluluk’ insanın tüm davranışlarının gerçekleşmesini sağlayan en son erek olarak anlaşılmaktadır. Daha açık şekilde ifade edilmesi gerekirse ‘mutluluk’, amaçlar ve araçlar silsilesinde bir en son nokta yani ondan öteye gidilmesinin mümkün olmadığı bir son durak olarak karakterize edilmektedir. Örneğin bir insana ‘neden üniversite okuyorsun?’ diye sorulabilir; buna ‘iyi bir iş sahibi olmak için’ cevabı verilebilir. Bunun akabinde ‘neden iyi bir işte çalışmak istiyorsun?’ şeklinde yeni bir soru sorulabilir. Cevap olarak ‘çok para kazanmak için’ yanıt verilebilir. Bu örnekler uzatılabilir. Fakat ‘neden mutlu olmak istiyorsun’ sorusuna bu şekilde bir yanıt vermenin mümkün olmadığı görülmektedir (Arslan, 2007, s. 246). Bu soru ancak yine mutluluğun kendisiyle cevaplanabilir. Öyle görülüyor ki mutlu bir insanın mutluktan başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Bu açıdan Aristoteles, “*zira mutluluk hiçbir şeyden yoksun değildir, kendi başına yeterlidir*” (Aristotle, 2009, s. 192, (1176b, 5)) demektedir. Özetle Aristoteles açısından yaşamın gayesini gerçekleştirme gücü olarak eudaimonia, kendinde iyinin ortaya koyulmasından başka bir şey değildir. Kendinde iyi ya da diğer bir ifadeyle amaç olan iyi ise mutluluğun bizatihi kendisidir.

Ahlaki bir eylemin nihai hedefini insanın mutlu olması olarak ifade eden Aristotelesçi etik anlayış, yerini on yedinci yüzyılda modern etik anlayışlara bırakmıştır. Bu yeni etik de Yunan etiğinin Eudaimonia’sından çok daha farklı bir çizgide ilerlemiştir. Bu durumu iki şekilde izah etmek mümkündür. Bunlardan ilki, modern anlayışla birlikte Yunan etiğinin karakter eğilimini ifade eden ahlaki buyruğun, yerini hukuk ilkesine yani ahlaki yasalara bırakmasıdır. İkincisi ise, modern etikle birlikte ahlaki yasaların, kişinin bireysel iyiliğiyle çatışabilir olabileceği düşüncesidir. Burada önemli olan kişinin eylemlerini her daim ahlak yasalarına göre şekillendirmesi gerektiğidir. Bu açıdan bakıldığında etiğin bu modern biçimiyle birlikte ahlaki ilkeler ya da buyruklar, hukuksal bir yükümlülük haline dönüşmüşlerdir. Bunun örneklerini Hugo Grotius ve Hobbes’ta görmek mümkündür (Abizadeh, 2018, s. 1). Hobbes’un fikirlerine bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde değinilecektir fakat Hobbes’u daha iyi anlayabilmek adına onun fikirlerini etkilediği iddia edilen

Hugo Grotius'un (Tuck, 1998, s. 50) bu konudaki yaklaşımlarına kısaca değinmenin yararı olacaktır.

Hugo Grotius, hümanist ve Aristotelesçi bir düşünce dünyasının içinde doğmuş ve hümanist bir yaşamı devam ettirmiştir. Buna rağmen fikir hayatında onun Aristotelesçi yaklaşıma büyük eleştiriler getirmiş (Tuck, 1998, s. 58) olduğu görülür. Özellikle *'The Rights Of War And Peace'* adlı eserinde Grotius, kaleme almış olduğu, *"dolayısıyla ya hiç Adalet yoktur ya da varsa bile bu son derece ahmakçadır, çünkü bizi kendi zararımıza olacak şekilde başkalarının iyiliğini sağlamakla meşgul eder."* (Grotius, 2005, s. 79) ifadesiyle aslında Aristoteles'in iddia ettiği doğal adalet normlarının olmadığını açıkça vurgulamaktadır. Ona göre yasalar insanlar tarafından kendilerine dayatılmıştır. Bunun temelinde ise karşılıklı çıkardan başka bir şey bulmak mümkün değildir. (Abizadeh, 2018, s. 3). Grotius'a göre en geniş anlamıyla hak kavramı, iyi ve övgüye değer olan ahlaki ilkeyle aynı manayı taşımaktadır. Bu açıdan da ona göre ahlaki eylem ilkesi, hukukla aynı şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Grotius'a göre etik sahada ahlaki bir istekten değil, bir yükümlülüğten söz etmek daha doğru olacaktır. Çünkü ahlaki öğütler, ilkeler ve buyruklar ne kadar mükemmel ve akla yatkın olursa olsunlar fark etmez; tek başlarına insanı bir yükümlük altına sokmaya güçleri yetmez. Eğer amaç, tüm insanları aynı yükümlülük altında toplamaksa ahlak ilkelerini hukuki bir forma sokmak gerekir (Grotius, 2005, s. 148). Grotius'un bu fikirlerinden anlaşılmaktadır ki, insanın ahlaki iyiyi istemesi tüm insanları aynı iyi altında toplamak için yeterli değildir. Bundan dolayı da ahlaki buyrukların ahlaki yasalara dönüşmesi zaruridir. Kısacası onun düşüncesi açısından yükümlülük kavramı hukuk kavramını zorunlu kılmaktadır ve Grotius'un bu düşüncelerinin ilk olarak *"herhangi bir eylemdeki ahlaki bozukluğu ya da ahlaki gerekliliği gösteren doğru Aklın Kuralı ve emri"* (Grotius, 2005, s. 150) şeklinde tanımlanan 'Doğal Hak' ifadesinde kendini gösterdiği anlaşılmaktadır.

Grotius gibi Hobbes'un da hukuki bir yükümlülük fikrini geliştirmeye çalışmış olduğu görülmektedir. Hobbes'un bu konudaki düşüncelerine ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır. Fakat burada her ne kadar Grotius'un etkisi Hobbes düşüncesinde hissediliyor olsa da Hobbes'un ondan ayrıldığı noktanın altını çizmek gerekir. Hobbes, Grotius'un düşüncelerine karşı olarak şu fikir öne sürer: Bir insanın diğerlerine karşı yükümlülüğü ne tanrının iradesine ne de doğal bir sosyalliğe bağlıdır. Bu yükümlülük her zaman yine kişinin kendi eyleminden hareketle ortaya çıkar ve

kişiler arası bir sözleşmeye dayanır. Bu açıdan da Hobbes, insanların doğal olarak sosyal bir varlık olduğu düşüncesini eleştirir. Fakat Grotius açısından durum farklıdır. O insanlar arasında doğal bir sosyalleşmenin varlığını kabul eder. Hobbes açısından ise insanları sosyal olarak birleştiren ve onların sosyalleşmesini sağlayan bir durum söz konusu olsa bile bu bireyin kendi refahını maksimize etmek için bir araç olarak vardır. Hobbes'un belirttiği bu amaç doğal bir nitelikte değildir. (Abizadeh, 2018, s. 5). Çünkü insanları bir araya getiren ortak iyi kavramına çok farklı bir anlam yüklemektedir. Hobbes'un perspektifinden bakıldığında ortak bir iyi, ancak bir araç statüsünde anlam kazanır. Başka bir ifadeyle eğer doğa böyle bir iyunin varlığına işaret ediyorsa bile bu, sadece kişinin kendi refahını maksimize edebilecek bir araç olduğu içindir (Abizadeh, 2018, s. 7). Bu açıdan iyi ile ilgili yükümlülükler özünde ortak iyiye yönelik değildir. Sonuç olarak 'ortak iyi' bir amaç değil bir araç olarak karşımıza çıkar.

'Ortak İyi'yi tüm insanların mutluluğu elde etmeleri olarak anlamlandıran Aristoteles'in 'mutlulukçu' ahlak görüşü, iyi bir hayatın ne olduğunu açıklamaya çalışmakta ve buna nasıl ulaşılacağıyla ilgili bir reçete sunmak istemektedir. Hatta öyle ki Aristoteles'e göre bir insanın 'mutlu olmak'tan fazla başka bir şeye ihtiyacı yok gibidir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere kendisi için istenen yegâne şey mutluluktur ve bu diğer insanlar içinde istendiğin de çok daha değerli olmaktadır. Fakat Hobbes açısından bakıldığında failin eylemleri ve bu eylemlere ilişkin pratik tüm nedenler, ilk başta kişinin kendi mutluluğunu istemesine bağlıdır. Burada itici güç arzu, tutku veya duygusal bir öge olabilir. Bu açıdan bütün bu süreç kişinin kendi iyisine dayanmaktadır. Bütün bunlardan hareketle 'Eudaimonist' teoriler de Hobbesçi perspektiften bakıldığında egoist bir etik teori (Abizadeh, 2018, s. 1) olarak yorumlanabilir. Bu durumu daha iyi anlayabilmek adına konumuz gereği şimdi ayrıntılı bir şekilde Hobbes'un fikirlerine değinmenin yararı olacaktır.

3.1. Hobbes Düşüncesinin Temelleri

Hobbes'un yaşadığı dönemin onun fikirlerini biçimlendirmekte büyük etkisi olduğu söylenebilir. İlk olarak İspanyolların bir Deccal olduğuna dair halkın genel

inancı¹⁷ ile vahi¹⁸ arasında sıkışıp kalan annesinin yaşadığı endişelerinin onun üzerinde büyük bir tesiri olduğu görülebilir (Martinich, 2013, s. 1). Çünkü Hobbes'un annesi bu kaygılı durumunun baskısına dayanamayıp 5 Nisan 1588'de Hobbes'u erken doğumla dünyaya getirmiştir (Stephen, 1904, s. 3). Özellikle bu durumun acımasılığını vurgulamak için Hobbes, annesinin o gün ikiz çocuk dünyaya getirdiğini ironik bir şekilde vurgular. Bu bebekler 'Hobbes' ve 'Dehşet'tir (Martinich, 2013, s. 2). Bu durum korku duygusunun Hobbes'un tüm düşünce hayatına nüfus etmesinin temelindeki psikolojik nedeni daha anlaşılır kılmaktadır. İkinci olarak Hobbes'un bir papaz olan babasının da azımsanmayacak biçimde Hobbes'un entelektüel yaşamına tesir ettiği söylenebilir (Martinich, 2013, s. 3). Çünkü sadece kilisenin verdiği duaları okumakla yetinen ve kendini geliştirmedeği gibi öğrenmeyi de küçümseyen (Clark, 1898, s. 323) baba Hobbes, çabuk galeyana geldiğinden kavgaya karışmış ve bu kavga sonunda da kaçarak Thomas Hobbes ve annesini terk etmiştir (Stephen, 1904, s. 4). Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un babasının kendisinden başka kimseyi düşünmeyen biri olduğu söylenebilir. Net bir şekilde söylemek mümkün olmasa bile belki de Hobbes'un herkesi bencil olarak değerlendirmesinin temelinde empirik açıdan deneyimleyebildiği babasıyla ilgili bu geçmişinin yattığı düşünülebilir. Üçüncü olarak Hobbes ve annesinin yardımına koşarak büyük bir erdemlilik gösteren amcasının (Stephen, 1904, s. 4) Thomas Hobbes'a her konuda yardım etmesinin ve özellikle geçimini sürdürebilmesi için ona büyük bir mera bırakmasının (Clark, 1898, s. 324), Hobbes'un zihnini sürekli meşgul eden 'hayır severlik', 'acıma' ve 'şefkat' gibi kavramların nedeni olduğu söylenebilir. Dördüncü olarak okul hayatı boyunca karşılaştığı arkadaşlarının Hobbes'a olan tavrının belli ölçüde onun düşüncelerine etkisi olduğu görülebilir (Clark, 1898, s. 329). Özellikle bu etki, Hobbes'un eserlerinde yer verdiği 'infial' kavramının tanımında hissedilebilir. Ona göre 'infial' yani diğer bir deyişle 'kızgınlık', "*bir başkasına verilen büyük bir zarardan dolayı...duyulan öfke*" den (Hobbes, Leviathan, 2004, s. 50) başka bir şey değildir.

Hobbes'un özel hayatıyla ilgili yaşadıklarının yanı sıra o dönem İngiltere'sinin içinde bulunduğu siyasi durumun da onun fikrilerinde önemli bir etkisi olduğu

¹⁷ Özellikle Tarih 1588 yılını gösterdiğinde İngiltere halkını büyük bir korkunun sardığı görülür. Özellikle 1587'nin aralık ayından beri İspanyol savaş gemilerinin İngiltere kıyılarına doğru geldiği söylentileri halk içinde büyük bir kaygı yaratmış ve endişeli gözlerle bekleyen insanlar topluluğu oluşturmuştu (Martinich, 2013, s. 1).

¹⁸ Vahiy açık ve net bir şekilde "*O günlerde gebe olan ya da çocuk emziren kadınların vay haline!*" (Luka 21:23) demektedir. Burada o günden kasıt kıyamet günüdür.

görülebılır. Çünkü Hobbes'un bulunduğu dönemde yüzyıllar boyunca gücünü koruyan İngiltere'nin sosyal yapısının artık bozulduğu açıkça görölmektedir (Solt, 1958, s. 236). Bu bozulma, I. Charles'a karşı bir isyanla başlayan siyasi hareketlerle birlikte 1649'da I. Charles'ın idamına (Solt, 1958, s. 237) sebep olmuştur. Bu siyasi çalkantıların Hobbes'un 'devlet' hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesine azımsanmayacak ölçüde tesir ettiği söylenebilir.

Hobbes'un düşüncelerine önemli ölçüde etki eden ve eserlerinin tümünde kendini hissettiren bir diğér olay ise bu dönemde gerçekleşen bilimsel devrimlerdir. Özellikle Aristo fiziğine bağılı olarak Batlamyus'un iddia ettiği 'Yer Merkezli' (Urhan, 2010, s. 47) paradigma artık iflas etmiştir; Öyle ki Kepler ve Galileo tarafından vurucu eleştirilere maruz kalmıştır (Yıldırım, 1983, s. 47). Özellikle Cemal Yıldırım'ın 'Astronominin Prensi' olarak nitelendirdiği ve Thomas Hobbes'un çağdaşı olan Kepler, astronomiye modern bir karakter katmıştır. Bunun yanı sıra Kepler'in düşünceleri, Newton fiziğinin gerçekleşmesi için uygun zemini de hazırlamıştır. Keplerin bu çağı etkisinin boyutlarını 1609'da yayınlanan '*Yeni Astronomi*' adlı eserinde açıkça görmek mümkündür. Kepler bu eserinde gezegenlerin hareketiyle ilgili yeni yasaları ortaya koyarak; eski paradigmayı net bir şekilde çürütmekle kalmayıp; gök cisimleri arasındaki ilişkilerin matematiksel dille (Yıldırım, 1983, s. 99,100) ortaya koyulabileceğini de göstermeyi başaramıştır.

Bilimsel güncellemeler, sadece astronomi alanında gerçekleşmemiştir. Biyoloji ve tıp alanında da Thomas Hobbes büyük devrimlere şahit olmuştur. Descartes'ın da '*Metot*' adlı eserinde değindiği Harvey¹⁹'in kan dolaşımıyla ilgili araştırmaları ve ortaya koydukları, bu değışimi açıkça gösterir. Galen'in ve Aristoteles'in bu konudaki fikirleri bu çağı kadar kabul görmüştür ve bunları eleştirmek günah işlemekle eşdeğer kabul edilir (Yıldırım, 1983, s. 216). Harvey, bunu göze alarak kan ve kalbin işleyişine dayalı yeni çalışmalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Harvey'in kan dolaşımını ortaya koyması büyük bir başarı olsa da onu değerli kılan yönü sadece bu değildir, aynı zamanda onun bütün çalışmalarını deney ve gözleme bağılı (Yıldırım, 1983, s. 221) olarak gerçekleştirmiş olmasıdır.

¹⁹ Descartes '*Metot*' adlı eserinin büyük bir kısmını Harvey'in kan dolaşımına ayırmıştır (Descartes R. , 1994, s. 45-51). Bunun nedeni ruh ve beden arasında ilişki problemini 'Can Ruhları' (Descartes R. , 1994, s. 51) (Descartes, 2019, s. 8) ile açıklamak istemesidir. 'Can Ruhları' kanda dolaşarak kozalakası bezde asılı olarak duran ruhla etkileşimi sağlamaktadır (Descartes, 2019, s. 25,26).

Thomas Hobbes'un şahit oldukları aslında Foucault'un terminolojisiyle ifade edecek olursak 'Epistemik Kaymalar'dan başka bir şey değildir. Burada epistemeden kasıt Platon'dan farklı olarak evren hakkında aklın bir vizyonu ya da tüm bilgi türlerinde aynı yasaları uygulatacak aklın genel bir evresidir; ki bu evreler arasında süreksizlik söz konusudur. Bu süreksizlik de epistemik bir kopuşu ifade eder. Bu açıdan yaklaşıldığında tarihsel dönüm noktaları aslında bu epistemik kopuşlardan yani epistemeler arasında ortaya çıkan alt-üst olmalardan başka bir şey değildir. Şöyle ki, Thomas Hobbes'un 'varlık-zaman'ında, Aristoteles'in görmeye dayalı epistemesinde bir kopuş yaşanır; artık görmeye dayalı değil; gözleme dayalı bir episteme söz konusudur (Urhan, 2010, s. 40-47). İşte Hobbes, tamda böyle bir epistemik kopuşun içerisinde yer almaktadır. Hobbes'un insanın doğasına, insanlar arasındaki ilişkiye ve topluma dair fikirlerinin şekillenmesinde bu bilimsel değişim fırtınasının etkisi büyüktür. Bunu daha açık bir şekilde görebilmek adına onun felsefesindeki belli kavramlara değinmek gerekmektedir. Bu kavramların netleştirilmesinin bu çalışma açısından önemi büyüktür; çünkü Hobbes'un egoizminin temellendirilmesine bu kavramlar, rehberlik edecektir.

3.1.1. Hareket ve İnsan Üzerine

Thomas Hobbes'un Leviathan'ın sunuş kısmında kaleme aldığı "...Çünkü hayat, organların, başlangıcı içindeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir..." (Hobbes, Leviathan, 2004, s. 17) şeklindeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere, hareket kavramının onun felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki ona göre insanlığın sahip olduğu en önemli şey sanattır ve bu sanat onun nezdinde maddeyi (matter) ve hareketi (motion) ölçmeye yönelik bir etkinlik olarak ifade edilmektedir (Hobbes, 1839, s. 7). Özellikle Hobbes'un kendisinin altını çizerek vurgulamaya çalıştığı, "duyulara görünen tüm görünümeler...belirli bir yola sahip olan bileşik hareketler tarafından belirlendiği...için; bu nedenle, ilk olarak, basitçe hareketin yollarını araştırmalıyız." (Hobbes, 1839, s. 73) şeklinde ki ifadeleri, açıkça bunu bize göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında onun sisteminin merkezinde yer alan 'hareket' ve 'cisim' ile ilgili fikirlerine değinmek gerekmektedir. Burada 'hareketi' açıklamadan önce onun düşüncelerini daha açık hale getirmek adına öncelikle 'madde' ve 'cisimden' ne anladığının ortaya koyulması yararlı olacaktır.

Hobbes, insan zihninden bağımsız bir şekilde var olan ve uzayın bir bölümünü dolduran her şeye cisim adın (Lange, 1998, s. 242) ı verir. Bu konuda ‘*Elements Of Philosophy*’ adlı eserinde “*dolayısıyla cismin tanımı şu olabilir: cisim, düşüncemize bağlı olmaksızın uzayın bir kısmıyla çakışan ya da birlikte bulunan şeydir*” (Hobbes, 1839, s. 101) diyerek bizlere cismin net bir tanımını sunar.

Bu açıdan bakıldığında cisim, uzayda yer alır ve burada uzaydan kastın mekan olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla cisim bir mekanda bulunan yani bir uzama sahip olan (Lange, 1998, s. 243) bir şeydir. Uzam yani yer kaplama, cismin kendisinden ayrılmaz bir özellik olarak düşünülmektedir. Bu nokta da Hobbes’un ifadelerine baktığımızda Descartes’in maddi cevher ile ilgili tespitlerine benzer fikirleri görmek mümkündür. Özellikle Descartes’a göre maddenin tek niteliği vardır; o da yer kaplamadır, yani uzamdır. Bu açıdan Descartes, madde, “*uzam olmaksızın açıkça anlaşılamaz*” (Descartes, 2007, s. 107) demektedir. Bunun dışındaki maddeye atfedilen her şey, insanın ona yüklediği özelliklerdir. Buna ek olarak istenç, bilme ve isteme gibi özellikler düşünen töze aitken; nicelik, hareket, şekil, bölüm ve bileşme gibi tüm nitelikler maddeye aittir (Descartes, 2007, s. 79,80). Burada önemli bir hususu belirtmek gerekmektedir. Bu da Descartes’in maddi cevherinin Hobbes düşüncesinde ‘cisim’ olarak karşımıza çıkmasıdır. Çünkü Hobbes’ta ‘cisim’ ve ‘madde’ aynı şeyi ifade etmezler. Şöyle ki Hobbes düşüncesinde ‘madde’, tam anlamıyla bir isimden başka bir şey değildir. Bu konuda Hobbes, “*Madde, diğer tüm cisimlerden farklı herhangi bir cisim olmadığı gibi, onlardan biri de değildir. O halde nedir? Yalnızca bir isimdir.*” (Hobbes, 1839, s. 118) diyerek madde ve cisim arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyar. Fakat ona göre madde insanın zihnindeki basit boş bir isim de değildir. Bu açıdan madde, aslında herhangi bir arazi veya formu almamış; fakat almaya yatkınlığı olan bir duruma karşılık gelir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse Hobbes’a göre ‘madde’, ‘cismin’ form almamış haline karşılık gelen zihnimizdeki bir isimdir²⁰. Bu açıdan kısacası ‘madde’, ‘cisimin’ ‘materia prima’²¹ (Hobbes, 1839, s. 118) halini ifade eder.

Madde ve cisim arasındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra, Hobbes’un hareket hakkındaki görüşlerine baktığımızda öncelikle şunu belirtmemiz gerekir: Hobbes’un

²⁰ Burada Hobbes’un sağlam bir nominalist olduğunun unutulmaması gerektiğinin altını çizmek gerekmektedir. Onun fikirlerinden hareketle nominalist özelliğini daha iyi anlamak adına bakınız (Callaghan, 2001)

²¹ İlk madde

harekete olan ilgisinin altında aslında onun insan algısı ve motivasyonunu anlama çabasının yatmakta olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında onun felsefesinin aslında materyalizmi ve insanı buluşturma çabası kaygısı taşıdığı anlaşılır. (Dungey, 2008, s. 191). Bunu daha net bir şekilde Hobbes'un felsefenin konusunun ne olması gerektiğiyle ilgili belirlemelerinde görebiliriz. Ona göre felsefenin tek bir konusu vardır; oda 'cisimdir'. Cisim ise oluşunu kavrayabildiğimiz her şeydir. Bu kavrayış ise sadece cismin hareketine bağlı gerçekleşebilir (Hobbes, 1839, s. 10). Sonuç olarak Hobbes'a göre felsefenin odak noktasında 'hareket'in kendisi bulunmaktadır. Çünkü varlıkların duyumlar tarafından kavranan tüm özellikleri, aslında onların hareketinin duyumlar üzerindeki etkisinden başka bir şey değildir. Tüm görünümeler hareketin duyuları etkilemesiyle edinilir. Bu açıdan bilgi, varlıkların hareketiyle başlayan bir süreç olarak karşımıza çıkar (Hobbes, 1839, s. 73). Bilginin sonu ise 'Güç'(power)²²tür (Hobbes, 1839, s. 7). Bütün bunlardan dolayı açıkça görülmektedir ki onun felsefesinde 'hareket'in anlamlandırılması önemli bir değere sahiptir.

Hobbes, hareketten, bir yerden başka bir yere sürekli geçişi (Lange, 1998, s. 243) anlamaktadır. Bu geçiş kesintisiz bir şekilde bir yerden vazgeçmek ve başka bir yer edinmek şekilde vuku bulur ve "*vazgeçilen yere genellikle terminus a quo*²³ *denirken, edinilen yere de terminus ad quern*²⁴ *denir*" (Hobbes, 1839, s. 109). Burada süreklilik esastır çünkü ona göre bir cisim ne kadar küçük olursa olsun fark etmez, bulunduğu eski yerini birdenbire ve tamamen terk edip yeni yerine geçemez. Bu geçiş aniden değil; akıcı bir şekilde süreklilik ilkesiyle gerçekleşir. Bundan dolayı Hobbes, hareketi "*sürekli olarak bir yerden vazgeçmek ve başka bir yer edinmek*" (Hobbes, 1839, s. 109) olarak ifade etmektedir. Burada Hobbes'un hareketin tanımı hususunda Descartes'ın fikirlerine benzer düşünceleri sergilediği söylenebilir (Stephen, 1904, s. 81). Şöyle ki Descartes'ın 'hareket' hakkındaki fikirlerine bakacak olursak, bu düşüncesinin temellinde onun maddi cevher hakkındaki görüşlerinin yatmakta olduğu söylenebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere Descartes açısından maddenin tek niteliği vardır; o da uzama sahip olmasıdır ve uzamsız anlaşılması mümkün değildir (Descartes, 2007, s. 107). Uzam, maddenin kendisine ait olan ve asla ondan

²² Burada Hobbes bilginin sonu güçtür ifadesini kullanmasındaki sebebinin altında yatanın F. Bacon olduğu görülebilir. Çünkü F. Bacon'ın bilgi güçtür ifadesiyle büyük benzerlik göstermektedir.

²³ Latince bir ifade. Başlangıç noktası' anlamına gelmektedir. Eserinde de bu kısım Latince olarak kaleme alındığından asıl yapısını bozmamak adına aynı şekilde bırakıldı.

²⁴ Latince bir ifade. 'Varılacak Yer, durak ya da nokta' anlamına gelmektedir. Eserinde de bu kısım Latince olarak kaleme alındığından asıl yapısını bozmamak adına aynı şekilde bırakıldı.

ayrılmayan bir nitelikken; nicelik, hareket, şekil, bölüm ve bileşme gibi diğerleri de insanın ona yüklediği niteliklerdir (Descartes, 2007, s. 79,80). Burada hareket niteliğine baktığımızda ise onun mutlaka bir mekânda gerçekleşmesi gerekir; aksi taktir de algılanması mümkün değildir (Descartes, 2007, s. 83). Buna ek olarak da maddede deneyimlediğimiz tüm değişiklikler aslında mekanda vuku bulan hareketin sonucudur. Hareket ise Descartes açısından “*bir yerden başka bir yere yapılan devinim*” (Descartes, 2007, s. 114) şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte o, doğada başka bir hareketin olmadığına da altını çizer. Bu açıdan Descartes için asıl hareket, bir cismin ilişkide bulunduğu diğer bir cismin yanından başka cisimlerin yanına geçmesidir. (Descartes, 2007, s. 115). Bu ifadelerinin sonunda Descartes’ın hareketin cisimlerin birbirleri yerine geçmesi suretiyle ve en son cismin ilk cismin yerini almasıyla gerçekleşen bir girdap biçiminde olduğu düşüncesine vardığı görülmektedir (Descartes, 2007, s. 122). Bu açıklamaların ışığında Hobbes’un hareketin sürekliliğini kabul etmesi ve hareketi cisme bağlı bir özellik olarak ele alması, Descartes ile Hobbes arasındaki benzerlikleri net bir şekilde göstermektedir.

Hobbes, her şeyi temelde hareket açısından ele aldığından; canlı varlıkların da kendilerine ait ortak bir hareketi olduğunu kabul etmektedir. Tüm canlı varlıkların hareketlerini yaşamsal hareket olarak kategorize eder. Onun bu düşüncesinin temelinde yaşamı, yani canlılığı, uzuvların hareketinden başka bir şey olarak kabul etmemesi (Hobbes, 2004, s. 17) yer almaktadır. Hobbes, kan akışı, nabız, solunum, beslenme ve boşaltım gibi özellikleri ‘yaşamsal hareket’ (Vital Motion), olarak gruplandırmaktadır. Yaşamsal hareket, canlıların embriyo hallerinden ölümüne kadar kesintisiz bir şekilde devam etmektedir (Gauthier, 2000, s. 5). Bu açıdan Hobbes’un ‘yaşamsal hareket’i “*şimdi, yaşamsal hareket, ...damarlarda ve arterlerde sürekli olarak dolaşan kanın hareketidir.*” (Hobbes, 1839, s. 407) şeklinde tanımladığı görülmektedir.

Hobbes’un yaşamsal harekete ilişkin tanımının altında betimleyici bir tavrın olduğu söylenebilir. Şöyle ki onun çabasının aslında yaşam boyunca süren ve ölümle sona eren bedenin zaman içindeki değişimini gözlemekten başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak o dönemdeki bilimsel çalışmaların Hobbes’un hareket

hakkındaki düşüncelerine etkisi göz ardı edilemez. Özellikle Harvey²⁵'in kan dolaşımıyla ilgili çalışmalarının Hobbes'un yaşamsal hareketle ilgili görüşlerini büyük ölçüde şekillendirdiğini söylemek pek da yanlış olmayacaktır. Özellikle Hobbes'un “... bunun ilk gözlemcisi olan Doktor Harvey tarafından pek çok kez şaşmaz bir şekilde işaret edildiği ve belirtildiği gibi...” (Hobbes, 1839, s. 407) ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Harvey'in ismini özellikle zikrederek; kanın hareketinin kalbe doğru ilerleyen bir hareket olduğu fikrini bilimsel bir temele oturtmaya çalıştığı aşikardır.

Hobbes'un bu yaşamsal harekete ek olarak; gelmek, gitmek ve konuşmak gibi ve kolun ya da bacağın zihinde düşünüldüğü şekilde hareket etmesi gibi istemli hareketleri de kabul ettiğini söylemek gerekir (Gauthier, 2000, s. 6). Çünkü ona göre her fiziksel süreç gibi düşünce ve ona bağlı her şey, evrensel hareketin bir türüdür (Stephen, 1904, s. 82). Bu açıdan bakıldığında tüm insani eylemler, istemli hareket içinde yer alır. Hatta insani tüm tutkular da böyledir. Fakat ne eylemler ne de tutkular insana has değildirler. Hayvanlarda da aynı durum söz konusudur. Hatta Hobbes'un sadece insana has bir hareketin olmadığını düşündüğünü söylemek pek da yanlış olmayacaktır. Ona göre istemli hareket, hem insanlarda hem hayvanlarda ortak bir özellik olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında insan ve hayvanlar arasında özsel bir fark olmadığı anlaşılır. Çünkü ona göre varlıkları birbirinden özsel olarak ayıran yegane şey hareket türlerindeki ayırmadan başka bir şey değildir (Gauthier, 2000, s. 6). Fakat insana özgü bir hareketten söz edemediğimizden, insana ait farklı bir varlık boyutunun olması da imkan dahilinde değildir.

İstemli hareketler, Hobbes düşüncesinde duyu algılarını da kapsamaktadır. Ona göre duyum, insanın dışındaki nesnelerin duyu organlarına etki ederek burada bir hareket meydana getirmesi ve böylece beyne bir baskı oluşturmasından başka bir şey değildir. Beyinde ise karşı bir direnç söz konusu olmakta ve dışa doğru karşı bir basınç meydana gelmektedir. Hobbes'a göre bu karşı itiş hareketi duyumun tam da kendisidir

²⁵ Harvey'in kan dolaşımıyla ilgili çalışmaları hekimlik açısından önemli tespitler içermekteydi. Özellikle Aristo ve Galen'den gelen biyoloji bilgileri eleştirilemez şekilde kutsal sayılmaktaydı (Yıldırım, 1983, s. 216). Bütün bunlara rağmen Harvey çalışmalarını toparlayarak ‘Hayvanlarda Kalp ve Kan Hareketleri Üzerine Anatomik Bir Çalışma’ adlı eserinde 1628 yayınladı. Bu eserin iki önemli özelliği vardır. İlki o tarihe kadar insan vücudu üzerine yayınlanmış en büyük eser olması; ikincisi bu çalışmanın deneysel bir yöntem içerisinde yapılmış olmasıdır. Böylece yeni çalışmalar için model olma özelliği göstermiştir (Bardell, 1978). Harvey'in bu açıdan Hobbes'u hem yöntem hem de yaşamsal hareket konusunda etkilemiş olması, olasıdır; Özellikle Hobbes'un Leviathan'ı 1651'de yayınlamış olduğu düşünülürse bu durum daha çık hale gelebilir.

(Gauthier, 2000, s. 6). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse aslında bizim duyum dediğimiz şey nesnenin hareketinin hava aracılığıyla algılarda, önce beyne oradan da kalbe doğru yönelen bir hareket başlatması ve bu harekete de vücudun zıt bir yönde hareketle karşılık vermesidir (Lange, 1998, s. 244). Bu düşüncesin altında hareketi her şeyin nedeni olarak kabul etmesi yatar. Hobbes’a göre hareketin hareketten başka bir nedeni olmadığı gibi; aynı zamanda hareketin yalnızca yine başka bir hareketi doğuracağını düşündüğü görülmektedir (Stephen, 1904, s. 84). Hobbes bu noktada hareketin başka bir hareketle meydana geldiğini özellikle vurgular (Hobbes, 1839, s. 70); daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Hobbes’a göre her bir cismin hareketi, aslında kendinin bir önceki hareketinin ve onunla temas eden başka bir cismin hareketinin sonucundan başka bir şey değildir (Stephen, 1904, s. 104). Hobbes’un harekete bu kadar önem vermesinde ise o çağın hareket yasalarıyla ilgili kabullerinin etkisi olduğu söylenebilir. Özellikle Kopernik ve Galileo’nun bilimsel gelişmelere katkılarının Hobbes’un bu konudaki kanaatlerini büyük ölçüde etkilediği görülmektedir (Stephen, 1904, s. 77). Şöyle ki Galileo’nun bu dönemde fiziğin iki önemli yasasını keşfetmiş olduğu görülür. Bunlardan ilki eylemsizlik olarak bilinir. Buna göre bir cisim dış bir kuvvetin etkisi olmadıkça; hareket halindeyse hareketini aynı doğrultuda sürdürür ya da hareketsizse bir kuvvet uygulanmadıkça; hareketsiz kalacaktır (Yıldırım, 1983, s. 118). Bu bilimsel anlayışın onun algı hakkındaki görüşlerine tesiri büyüktür. Ona göre eğer evrensel hareket yasası göz önüne alınırsa; hareket halinde olan bir şey, başka bir karşı güçle karşılaşana kadar hareketini sürdürecektir. Aynı durum duyu hareketi için de geçerli olacağından; dış nesnenin hareketiyle harekete gecen duyu hareketi, dış nesne ortadan kalksa dahi devam edecek ve karşı baskılara maruz kalarak; bu süreç içinde (Gauthier, 2000, s. 7) ilk hızını kaybederek tahayyülü oluşturacaktır.

Nesnenin hareketiyle başlayan duyu hareketi, zayıflamış bir biçimde beyne kadar gelerek tahayyül halini alır. Fakat beyinde gerçekleşen tahayyül hareketinin nihai durağı burası değildir. Tahayyül, en nihayetinde bir hareket olduğu için kendi de başka bir yöne hareket etmek zorundadır. Bu yön yaşamsal hareketin kaynağı olan kalptir. Algıyla başlayan ve tahayyül halini alan hareket, kalbe ulaştığında yaşamsal hareketle temas eder (Gauthier, 2000, s. 6). Bu noktada iki durumun meydana gelmesi olasıdır. Hobbes’a göre ya tahayyül hareketi yaşamsal harekete katkıda bulunacaktır ya da onu zayıflatacaktır. Bu konuyla ilgili olarak Hobbes, “*Yaşamın aslı kalpte olduğu*

için, kalbe yayılan duyu organındaki bu hareket, zorunlu olarak yaşamsal harekette bazı değişiklikler ya da sapmalar yapmak zorundadır, yani aynı hareketi hızlandırarak ya da yavaşlatarak, ona yardım ederek ya da onu engelleyerek.” (Hobbes, 1839, s. 406) demektedir.

Hobbes, hareketin burada da bitmediğini özellikle vurgular. Kendisinin de ifade etmiş olduğu bu iki durumun hangisi hasıl olursa ona göre bir sonuç ortaya çıkacaktır. İlkinin ortaya çıkması durumunda burada haz meydana gelirken; ikincisinin gerçekleşmesi durumunda ise acı vuku bulacaktır. Hobbes’un bu iki hareket arasındaki bu temasın sonucunun yaşamsal hareketi desteklemesini haz; engellemesini de acı ya da keder (Hobbes, 1839, s. 403) olarak adlandırdığı anlaşılmaktadır.

Yaşamsal hareketin karşı hareketinin durumuna göre ortaya çıkan bu haz ve acı, Hobbes’a göre beraberinde insanın kendine ait olan birçok tutkuyu da meydana getirmektedir. (Gauthier, 2000, s. 7) Bu tutkular, ona göre insana aittir; çünkü Hobbes’un düşüncesinde nesnenin hareketiyle oluşan duysal nitelikler aslında nesnenin kendisi değildir; bu duysal nitelikler ya da imgeler insanın içinde oluşan hareketlerden ibarettir (Lange, 1998, s. 245). Bu açıdan bakıldığında dış bir etken olan nesnenin hareketine muharriki evvel niteliği yüklenebilir. Fakat nesnenin başlattığı bu hareket önce algı hareketine oradan da Hobbes’un “*zayıflayan algıdan başka bir şey*” (Hobbes, 2004, s. 25) olmayan şeklinde tanımladığı tahayyül²⁶ hareketine dönüşür. Tahayyül de sonrasında yaşamsal hareketin karşı itişiyi şekillenen bir iç hal alır ve nesnenin canlıda başlattığı bu ilk hareket, böylece ona ait olmaktan uzaklaşarak; yaşamsal varlığın kendisine ait hale gelir.

Hobbes, yukarıda da belirtildiği üzere tüm canlılarda iki tür hareketi kabul etmektedir. Bunlardan ilki daha önce de açıklamaya çalışılan “*doğum ile başlayan ve bütün hayat boyunca kesintisiz bir şekilde devam eden*” (Hobbes, 2004, s. 46) ‘yaşamsal Hareket’tir. Bu harekete örnek olarak kan dolaşımı, soluk alıp verme, sindirim ve beslenme gibi vücudun belli fonksiyonları, verilebilir ve Hobbes’a göre bu hareketin muhayyilenin²⁷ yardımına ihtiyacı yoktur. Muhayyileden kasıt ise “*tüm iradi hareketlerin ilk içsel başlangıcıdır*” (Hobbes, 2004, s. 47). Bu açıdan bakıldığında merkezi kalp olan yaşamsal hareketin iradi olmadığı anlaşılmaktadır.

²⁶ Hobbes, ‘*Elements Of Philosophy*’ adlı eserinde de tahayyülü “*Bu nedenle hayal, nesnenin yokluğuyla çürüyen ya da zayıflayan algılardan başka bir şey değildir.*” (Hobbes, 1839, s. 396) şeklinde tanımlamaktadır.

²⁷ Muhayyile: Hayal etme gücü. İmgelem (Develioğlu, 2001, s. 672).

Diğer ise Hobbes'un 'hayvansal' ya da 'iradi' olarak isimlendirdiği harekettir. Bu tür harekete, yürümek, koşmak, konuşmak gibi davranışlar örnek verilebilir. Çünkü bu tür eylemler harekete geçirilmeden önce zihinde tasarlanırlar ve bundan sonra harekete geçerler. Zihindeki tasarıları sonucunda bedende küçük bir hareket oluşmaya başlar. İşte buna Hobbes, 'çaba' (endeavour) adını verir. Ona göre 'çaba', *“verilebileceğinden daha az yer ve zamanda gerçekleşen hareket”* tir (Hobbes, 1839, s. 206). Başka bir ifadeyle aslında çaba, iradi hareketin en küçük birimidir. Geometride bir çizgiyi oluşturan nokta neyse; iradi hareket için de 'çaba' odur (Hobbes, 1839, s. 206). Bu küçük tarzda hareket, eğer kendisini oluşturan şeye yönelik hareket ederse buna 'arzu' ya da 'iştah' denirken; bu hareket kendisini oluşturan şeyin tam tersi yönünde gerçekleşirse buna da 'istikrah' adı verilmektedir. Hobbes'a göre ister iştah olsun isterse de istikrah fark etmez; ikisinin sonuncunda da bir hareket gerçekleşecektir. Bu yönelim ya da kaçınma olarak gözlenebilir ve sonuçta her ikisi de iradi bir harekete yol açacaktır (Hobbes, 2004, s. 46,47). Bu nedenle şu açıkça ifade edilebilir ki istemli yani iradi her eylem, aslında tutkulardan, başka bir ifadeyle arzu ve nefretin içsel hareketinden meydana gelen (Gauthier, 2000, s. 7) bir hareketten başka bir şey değildir.

Bu noktada, Hobbes'un yukarıda belirtilen iddialara dayanan kavramlarına kapsamlı bir genel bakış sağlamak için, insanın çeşitli uzuv ve organlardan oluşan bedensel bir varlık olarak görüldüğünü kabul etmek gerekir. Bu beden, duyu organlarına sahiptir ve hareket eden şeylerle etkileşim nedeniyle bedenin kendisinde de hareket meydana gelir. Burada, evrensel hareket yasasının Hobbes'un teorileri üzerindeki etkisi gözlemlenebilir. Onun harekete olan bu zaafı *“bir şey hareketsiz dururken başka bir şey onu dürtmedikçe daima hareketsiz kalacağı hiç kimsenin şüphelenmediği bir gerçektir”* (Hobbes, 2004, s. 24) şeklindeki ifadelerinde net bir şekilde hissedilebilir.

Hobbes'a göre nesneler tarafından üretilen algısal hareket, önce beyne oradan da sinirler aracılığıyla kalbe gitmektedir. Beyne giren ilk algısal hareketin kalbe doğru yönlendirilmeden önceki halini Hobbes, "Tahayyül" olarak adlandırmaktadır. Tahayyül, bir şeyin yokluğu ile ortaya çıkan zayıflamış algıdır. Sonuçta hareketin ilkesine göre *“bir cisim hareket halindeyken, başka bir şey onu engellemedikçe sonsuza kadar hareket eder ve onu engelleyen her ne olursa olsun onu bir anda değil zaman içinde ve tedrici olarak durdurabilir.”* (Hobbes, 2004, s. 25). Rüzgârın yol

açtığı dalgaların yayılması, buna örnek olarak verilebilir. Rüzgârın kesilmesine rağmen hiçbir hareketin aniden kesilmediği görülür; benzer şekilde dalgalar da yavaşlamadan önce bir süre boyunca hareketlerini sürdürürler. Bu aynı zamanda insan bedeninde meydana gelen algısal hareketin beyinde yarattığı tahayyül için de geçerlidir. Zayıflamış bir algı olan tahayyülün zaman geçtikçe daha da zayıflaması kaçınılmazdır. Tahayyül temelde dinamik bir süreçtir. Bu perspektiften bakıldığında, insanlar herhangi bir varlığın doğrudan bilincine sahip değildir (Stephen, 1904, s. 114); daha ziyade, etkileşimlerinin imgesel bir temsiline sahiptirler ve bu temsil nihai olarak nesnenin kendisinden ziyade insanların kendileriyle ilgilidir.

Bu hayal ya da zayıflayan tahayyülün muhafaza edilmesi hareketine ise ‘Muhayyile’ yani hayal etme gücü adı verilmektedir (Stephen, 1904, s. 115). Bu yüzden de Hobbes açısından muhayyile, iradi ya da hayvansal hareketin ilk içsel başlangıcı olarak tanımlanmaktadır. Çünkü burada Tahayyül hareketi artık kalbe ulaşmıştır. Burada itiş şeklinde karşı bir hareket meydana gelir. Buna da daha önce de belirtildiği üzere Hobbes ‘Çaba’ adını verir. Çaba, iradi hareketin en küçük birimidir ve bu ‘çaba’ hareketiyle birlikte devreye başka bir güç girer; işte oda muhayyiledir. Hayal etme gücü olarak tanımlanan ‘Muhayyile’, insanın dış dünyayla ilgili zihinsel tasarımlarını tekrar meydana getirir ve hayalleri yeniden inşa eder. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki, Hobbes hem yaşamsal hem de iradi hareket konusunda, insanlar ve hayvanlar arasında herhangi bir ayrım tanımamaktadır. Ona göre insanlar ve hayvanlar, kendi kendini idame ettiren bir mekanizma gibidir; her ikisi de hareketin kendisi durmadığı sürece hareket etmeye devam edecek şekilde tasarlanmıştır. (Gauthier, 2000, s. 7). Dolayısıyla hem insan için hem de hayvan için aslında dış dünya hakkında bilgi denilen şeyin, nesnenin hareketine karşı beden tepkisiyle oluşan içsel bir yapıdan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır (Stephen, 1904, s. 115). Bu içsel bilgiye göre ya o nesneye doğru hareket etme ya da o nesneden uzaklaşma şeklinde, iki tür yönelim gerçekleşmektedir. Hobbes’un ilkinde arzu ya da iştah; ikincisine ise nefret adı verildiği görülmektedir.

İnsan, bir hedefin peşine düştüğünde bu hedefe ulaşmak için çeşitli yöntemler düşünür; Hobbes'a göre bu bilişsel süreç, hem insanların hem de hayvanların ortak karakteristik özelliğidir (Stephen, 1904, s. 119). Bir insanın bir şeyi arzulaması sevgiyi; rahatsızlık ve kaçınma ise nefret duygusunu ifade eder. Hobbes'a göre arzu ve

sevginin eşanlamlı olduğu (Hobbes, 2004, s. 47) sonucuna varılabilir; aynı durum, acı ve nefret için de geçerlidir.

Hobbes bazı arzu ve tiksinti biçimlerinin doğumla birlikte ortaya çıktığını ileri sürer. Bunlara örnek olarak beslenme arzusu, boşaltım ve rahatlama ihtiyacı verilebilir. Aynı zamanda bunlar, bedenin deneyimlediği fiziksel acıdan kaçmanın bir yolu olarak da anlaşılabilir. Sonuçta açlığın hafifletilmesi yalnızca gıda tüketimi yoluyla sağlanabilir. Bunun yanı sıra, başka doğal arzulardan da söz edilebilir. Bilinmeyen konular hakkında bilgi edinme arzusu buna örnek verilebilir. Başka bir deyişle, sadece acıdan kaçınmak için yapılan iradi eylemi değil, aynı zamanda bir deneyimin zevk mi yoksa acı mı vereceği konusundaki belirsizlikten kaçınmak için yapılan eylemi de burada örnek olarak göstermek, mümkündür (Hobbes, 2004, s. 48). Aslında burada bilinmeyene karşı duyulan bir korku söz konusudur. Çünkü Hobbes’a göre ancak “... korkunun olmadığı yer de... arzu vardır” (Hobbes, 1839, s. 409). Sonuç olarak, arzu ve tiksinti, bilinmeyene yönelik bir eğilimi tetikleyerek; bunun haz mı yoksa acı mı vereceğini tespit etmeyi sağlamaktadır.

Hobbes, arzu ve nefretin yanı sıra, ne arzu ne de nefret uyandıran bazı durumlara da değinir ve bunları ‘İstihfaf’ olarak adlandırır. İstihfaf, yaşamsal hareketin merkezi olan kalbin kendisine yöneltilen belirli uyaranlara kayıtsız kalmasıyla ortaya çıkar ve hem zevkten hem de acıdan yoksun bir durumla sonuçlanır (Hobbes, 2004, s. 48). Başka bir deyişle, kalbin karşılaştığı daha yoğun ya da güçlü deneyimlere karşı duyarsızlaşmasıdır.

Hobbes'un düşüncesinin temel özü harekettir. Hareket; zevk, ıstırap, arzu, nefret ve bilgi dahil olmak üzere pek çok şekilde tezahür edebilir. Bu perspektiften bakıldığında, yaşamın özü bir hareketin diğerine dönüşmesinden başka bir şey değildir (Stephen, 1904, s. 123). Sonuç olarak, hiçbir şey değişmez değildir. İnsan bedeni de aynı şekilde bir istisna değildir. Sürekli olarak değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Dolayısıyla aynı uyarıcıların onda aynı istek ve nefretleri ortaya çıkaracağını varsaymak hatalı olacaktır. İnsanlar için genel bir arzu ve nefret tablosu çizmek mümkün olmadığından, bunun tüm insanlar için geçerli olduğunu düşünmek de Hobbes'a göre mümkün görünmemektedir (Hobbes, 2004, s. 48). Bununla birlikte, arzu ve nefret için evrensel bir çerçeve oluşturmanın zor olduğu açık olsa da Hobbes, felsefesinin ilerleyişi boyunca ‘İyi’ ve ‘Kötü’ kavramlarını tanımlamaya çalışmıştır.

Ona göre “*bir insanın iştahı ya da arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir*” (Hobbes, 2004, s. 48). Bu bağlamda iyyinin evrensel bir tanımının bulunmadığını belirtmek gerekir. Hobbes iyi kavramını, felsefesinin kapsayıcı çerçevesine göre, hareket yasası uyarınca formüle eder. Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, bir insanın yararına olan şey, özünde onun arzularıyla bağlantılıdır. Arzu, iradi hareketin başlangıcını işaret eden ve tepkisel bir hareketle sonuçlanan ‘çaba’ hareketinin yönelimiyle karakterize edilir. Aynı şey ‘kötü’ için de geçerlidir. Ona göre insanın “*nefretinin ya da istikrallarının yöneldiği nesne kötüdür*” (Hobbes, 2004, s. 48). Bu açıdan bakıldığında, iyyinin kaynağı olan arzuyu üreten hareket, aynı zamanda nefreti ve kararsızlığı da üretir. Sonuç olarak, hareketin hem iyiyi hem de kötüyü anlamlandırmak için çok önemli olduğu görülmektedir. Burada belirtmek gerekir ki arzu ve nefretin oluşumunda içsel hareket deneyimi kişiseldir; yani kişinin kendi içsel hareketiyle bağlantılı bir durumu ifade eder, dolayısıyla bireye aittir. Özellikle, daha önce de belirtildiği gibi, nesneye ilişkin bilginin yapısı, nesnenin temasındaki hareketinin bir etkisi olarak; bedende başlayan hareketlere yaşamsal hareketin geri itilmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla nesneye dair bilgi, nesnenin kendisine değil, bedene aittir. Çünkü tahayyül bile zayıflatıcı bir duyum hareketi olarak anlamlandırılırken; nesneye dair birebir bir kavrayışa sahip olmak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında nesne hakkındaki iyi ve kötü bilgisi de nesneye ait olmaktan çıkar, her ikisi de Hobbes’un kendi ifadesiyle “*kişinin bakış açısı*” (Hobbes, 2004, s. 48) olarak anlam kazanır. Her insanın dış dünyayla ilgili bireysel teması, kendi bakış açısını doğuracaktır. Buradan şu noktaya varmak mümkündür, ne kadar insan varsa o kadar değerlendirme söz konusu olacaktır. Bu konuyla ilgili Hobbes, “*neyin iyi, neyin kötü olarak adlandırılacağı konusunda hemfikir olan iki insan azdır*” (Hobbes, 1811a, s. 26) diyerek bu değerlendirmelerin kişisel olduğunu ve bunların birbiriyle örtüşüklerini görmeyin olası gözükmediğinin altını çizmektedir.

Hobbes, insanların kendilerini memnun eden şeyleri iyi olarak görmelerinin son derece normal olduğunu ileri sürmektedir. Bu durum “kötü” için de geçerlidir. Her insan, kendi hoşuna gitmeyen şeyleri kötü olarak kabul eder. Bu konuda Hobbes, çok açık ve nettir. Bu netliğini devam ettiren Hobbes ‘*Human Nature*’ adlı eserinde şunları kaleme almaktadır:

“Her insan kendi payına, kendisini memnun eden ve hoşuna giden şeye iyi, hoşuna gitmeyen şeye de kötü der; öyle ki, her insan yapı

olarak birbirinden farklı olduğu gibi, iyi ve kötünün ortak ayrımı konusunda da birbirlerinden farklıdır. İlişkisiz olarak düşünülen mutlak iyilik diye bir şey de yoktur: çünkü Yüce Tanrı'da algıladığımız iyilik bile, onun bize karşı iyiliğidir.” (Hobbes, 1811a, s. 32).

Buradan anlaşıldığı üzere iyi ya da kötü, hoş giden ya da gitmeyen şeye yönelik şahsi bir değerlendirmedir. Hoşlanma ya da hoşlanmama (rahatsızlık) ise Hobbes’a göre, *“hareket eden nesneye yönelik arzu ve ondan kaçınma isteğinden oluşan... çaba”* hareketinin görüntüsü ya da algısına verilen isimden başka bir şey değildir. (Hobbes, 2004, s. 49). Bu nokta da Hobbes’un felsefesinde ortak bir iyi ve kötü anlayışına ulaşmanın mümkün olmadığı daha da anlaşılır hale gelmektedir. Hobbes’a göre insanın hoşuna giden ya da onu memnun eden şeye doğru yönelmesi hayvansal yani iradi hareketin göstergesidir. Yukarıdaki belirtilen hususlar dikkate alındığında hayvansal hareketin başlatıcısının iştah ya da arzu olduğu anlaşılır. Böyle bir hareketin başlatıcısı olduğu gibi bir de amacı vardır. Bu amaç da hoş giden ya da memnun eden şeye ulaşmaktır ki bu da bu hareketin asıl amacıdır (Hobbes, 1811a, s. 32). Bu açıdan Hobbes’a göre *“bütün zevkler iştahtan kaynaklandığına ve ileri bir amaç olduğuna göre ilerlemekten başka hiçbir şey olamaz”* (Hobbes, 1811a, s. 33). Özellikle bu yüzden insanların daha fazla zenginliğe, onura ya da bunlara benzer herhangi bir güce erişmek için çabalamaları kadar olağan bir durum yoktur (Hobbes, 1811a, s. 33). Burada güçten kasıt *“insanın olabilecek iyi şeylerden olabildiğince büyük pay alma yeteneğidir”* (Stephen, 1904, s. 127). Bunun yanında Hobbes’a göre insanlar, bu gücün en üst seviyesinde bulunsalar da daima *“kendilerini başkalarından geride gördükleri sürece”* (Hobbes, 1811a, s. 33) iştahları artmaya devam edecektir. Bu açıdan bakıldığında insanın içinde bulunduğu yaşam, acı ya da hazzın birbirine baskın geldiği; bitmek tükenmek bilmeyen bir süreç, (Stephen, 1904, s. 125) olarak resmedilmektedir.

Hobbes, insanın bulunduğu bu hali bir yarışa benzetmektedir. Ona göre insan yaşamının *“bir yarışa benzetilmesi her yönüyle doğru olmasa da amacımız açısından o kadar doğrudur ki bu sayede daha önce sözünü ettiğimiz tutkuların hepsini hem görebilir hem de hatırlayabiliriz”* (Hobbes, 1811a, s. 52). Bununla birlikte Hobbes, bu yarışın insanlık için kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki ona göre insan, bu yarışın *“en önünde ve içinde olmaktan başka”* (Hobbes, 1811a, s. 53) bir hedefe sahip

değildir. Bu yarışta, insanın iştahı onu durmaksızın çaba göstermeye itecektir. Bu da onun geride kalmasını önleyecektir. Çünkü Hobbes’a göre “*sürekli bir geride kalma, sefalettir*” (Hobbes, 1811a, s. 53) ve her ne kadar iştah, iradi yani hayvansal hareketin başlangıcı olsa da; iradi hareketin nihai amacı sefalet değil; refaha ulaşmaktır. Refah, onun düşüncesinde insanın “*sürekli bir öncekini geride bırakmak*” (Hobbes, 1811a, s. 53) olarak anlaşılmaktadır. Bu açıdan Hobbes, insanın refahı elde edebilmesini bir başarı olarak niteler. Başarı insanın arzu ettiği şeyler konusunda “*sürekli olarak muvaffak olması*” (Hobbes, 2004, s. 55) anlamına gelir. Arzularına ulaşan ve refah sağlayan insan ise iradi hareketin nihai hedefine ulaşır. O da “*insanların mutluluk dediği şeydir*” (Hobbes, 2004, s. 55). Burada mutluluk, Hobbes için Epiküros’un ifade ettiği üzere dinginliği (Laertius, 2020, s. 390) ifade etmemektedir. Böyle bir dinginlik durumu, Hobbes’un resmetmiş oldu insan yaşamında mümkün değildir. Hayatın hareketle karakterize olduğu ve algının devam ettiği düşünüldüğünde, zihinsel sükunete ulaşmak imkansızdır (Hobbes, 2004, s. 55). Bu açıdan insan, sürekli hareket eden nesneler diyarına algılarıyla temas ettiği sürece; haz ve acı platformunda gelgitler yaşayarak; refahını koruma çabası içinde olacaktır.

Her şeyin hareketten kaynaklandığı düşünüldüğünde yaşamsal hareket, Hobbes için önemli bir anlam ifade etmektedir. Çünkü bu hareket, iradi ya da hayvani hareketin oluşması için gerekli tüm koşulları sağlamaktadır. Aynı zamanda Hobbes’un refah ve mutlulukla ya da iyi ve kötü ile ilgili açıklamaları göz önüne alındığında; insanın bir yarış içinde olma durumunun, yaşamsal hareket açısından söz konusu olmadığı görülmektedir (Gauthier, 2000, s. 9). Çünkü aslında bu yarış halinin iştah ve ilk iradi hareket olan muhayyile ile başladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yaşamsal hareketin kendi de bir hareket olduğundan evrensel hareket yasası açısından engellenmediği ya da desteklenmediği sürece sabit kalabilir ve dinginliğe ulaşması mümkün görülebilir. Fakat yaşamsal hareketin etkisine bir tepki olarak ortaya çıkan çabayla başlayan İradi Hareket için sonucun aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Çaba hareketiyle başlayan ve refaha yönelen bu hareket, devamlı bir azalma, çoğalma, hızlanma ve yavaşlama şeklinde değişimler göstermektedir. Bu yüzden de Hobbes düşüncesinde refahın sükunetle değil; sürekli bir ilerleme çabasıyla elde edileceği anlaşılmaktadır. Bu noktada Hobbes’un insanı bir yarışçı olarak görmesinin nedenleri daha anlaşılır hale gelmektedir.

İnsan, bir yarışçıdır ve her yarışçının olduğu gibi insanın da öncelikli hedefi, geride kalmadan bu rekabette mümkün olduğunca önde olmaya çalışmaktır. Bu hedefe ulaşmak için ya yeni olanaklar yaratacak ya da önüne çıkan tüm fırsatları değerlendirecektir. Aslında bunların hepsi onun için birer araçtır ve hedefine ulaşmak için en uygun araçları düşünecek ve inşa edecektir. Bunun için “*muhakeme gerekir; bu da deneyimle elde edilir, deneyim ise pek çok şeyin duyumsanmasından kaynaklanan hayallerin deposudur.*” (Hobbes, 1839, s. 401). Fakat daha önce de belirtildiği üzere bu aşamaya kadar hayvanla insan arasında bir fark yoktur. İnsanın ayırt edici özelliği ise farklı nedenlerden genel sonuçlar çıkarabilmesi ve sonuçlardan da nedenlere doğru ters yönlü bir düşünme gerçekleştirebilmesidir (Stephen, 1904, s. 119). Hobbes buna ‘akıl’ ya da ‘düşünme’ yeteneği adını verir. Ona göre bir insanın akıl yürütürken aslında “*bütün yaptığı, parçaların toplanmasından oluşan bir toplam veya bir toplamın bir başka toplamdan çıkarılmasından...*” (Hobbes, 2004, s. 41) ibarettir. Bu açıdan bakıldığında ‘akıl’ ya da ‘düşünme yetisi’, “*düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından...başka bir şey değildir*” (Hobbes, 2004, s. 41). Bu ifadelerden hareketle düşünme yetisi olarak aklın, aslında tek tek varlıkların içlemlerinden²⁸ hareketle onları kapsayan genel kavramları elde etme gücü olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Bu durum ise bilgi edinmeyi ifade eder. Bacon’ın daha önce ifade ettiği bilginin güç olduğu düşüncesi, Hobbes için de geçerlidir; güç ise daha önce tanımlandığı üzere insana iyi olan şeylerden olabildiğince fazla pay alma imkanı verecektir. Bu noktada insan, refahı gereği bilgisini genişletme çabasına girecektir. Çünkü hiç temas etmediği bir şey için haz mı ya da acı mı duyacağı hususundaki bilgisizliği insanı korkutacaktır ki Hobbes’a göre korkunun olduğu yerde arzu olmaz. Ama iradi hareketin tercihi arzudan yana olacağından bu belirsizlikten kurtulmak gerekecektir. İşte bu durum ‘merak’ı ifade eder ki Hobbes, ‘merak’ı tam anlamıyla “*bilgi iştahı*” olarak tanımlamaktadır (Hobbes, 1811a, s. 50). Bir iştah olarak merak, insanın “*yeni ve tuhaf olan tüm şeylerden gelecekte bilgi edinme umudu ve beklentisi*”ni (Hobbes, 1811a, s. 50) içerir. Hobbes’un ‘ad takma yetisi’ olarak da tanımladığı ‘akıl’ ile hayvanla birlikteliğini geride bırakan insan, bu ‘merak’ iştahıyla da hayvanı aşar. Çünkü ona göre hayvanlar, yeni ve yabancı bir şeyle temas ettiklerinde onun yarar-zarar skalası açısından düşünüp değerlendirir ve bu

²⁸ İşlem bir kavramın üyelerinin ortak özellikleridir. Kaplam ise o kavramın içine aldığı tüm üyeleri ifade eder.

değerlendirme sonucu ona yaklaşıp ya da ondan kaçarken (Hobbes, 1811a, s. 50); insan “*kendisine yeni gelen her şeyin nedenini ve başlangıcını arar*” (Hobbes, 1811a, s. 51) ve böylece bilgisine yeni adlar kazandırır. Bu açıdan bakıldığında yeni olana duyulan merakı sayesinde insan, hayvanı ardında bırakmakla kalmaz; aynı zamanda bilgisini de genişletmiş olur.

Hayvanlar ve insanlar arasındaki ayrımı ‘merak’ ve ‘akıl’ nitelikleri üzerinden tanımlayan Hobbes, daha sonra felsefî araştırmasını insanlar arasında bir farklılık olup olmadığı sorusuna yönlendirir. Hobbes, aklın doğuştan gelen yapısına ilişkin olarak insanlar arasında herhangi bir ayrım bulunmadığını öne sürer. Eğer fark, olsaydı gerek bilgiler gerekse bilge olmayanlar arasında duysal farklılıklar da olurdu; fakat Hobbes’a göre böyle bir durum söz konusu değildir. Tam tersine o, tüm insanlarda duyular açısından bir eşitlik kabul etmektedir. Çünkü onun açısından ‘tahayyül’ eğer zayıflayan ya da başka bir tabirle ‘çürüyen’ algı ise bu zayıflama hareketinin ya da çürümenin herkeste eşit olması gerekir. Ama bununla birlikte insanlar arasında bir farklılık da kendini açıkça göstermektedir. ‘Yaşamsal hareket’in kaynağı olan arzular, bir başkasına zevk verirken bir başkasında acıya sebep olabilmektedir (Hobbes, 1811a, s. 54). Bu açıdan insanlar arasında tam bir eşitliğin olması mümkün de görülmemektedir. Hatta eşit olmaması lazımdır. Çünkü ona göre tüm insanlar her açıdan eşit olsaydı; insanlar arasında bir değer alanının varlığından söz edilmesi mümkün değildi (Stephen, 1904, s. 134). Fakat böyle bir alanının varlığı da Hobbes açısından aşıkardır. Sonuçta önceden de ifade edildiği üzere insanın arzuladığı ve yaşamsal hareketine katkıda bulunan şey değerlidir ve insanların bu hareketini etkileyen şeylerin de farklı olduğu deneyimlerle açıkça görülmektedir. Hobbes’un dediği gibi “*her bilgi deneyimle başladığına göre*” (Hobbes, 1811a, s. 50); tecrübe bize net bir şekilde insanlar arasında bir eşitliğin değil; farklılaşmanın bulunduğunu, açıkça göstermektedir.

Hobbes’a göre akıl ve duyular açısından değilse bile; insanlar arasında bir farklılaşmanın olduğu da tecrübeyle sabittir ve bu farklılaşma, “... *farklı tutkulardan ve iştahın bu tutkuları yönelttiği çeşitli amaçlardan kaynaklanır*” (Hobbes, 1811a, s. 54). Daha önce de ifade edildiği gibi ‘yaşamsal hareket’in gücünü arttıran bir hareketin ardından ortaya haz çıkarken; bunun tam tersi durumda ortaya acı çıkar. Fakat haz veya acıya sebebiyet veren nesneler, değişebilmekte ve böylece bu nesnelere yönelik tutkular da farklılaşmalar ortaya çıkabilmektedir. Bu farklılaşmış tutkular ise arzular

tarafından çeşitli amaçlara yönlendirilmektedir. Böylece insanların farklı tutkuları ve bu tutkuları tatmin edilebilmesi için farklı amaçları olacaktır. Sonuç olarak farklı amaçlar farklı insanları oluşturacaktır.

İnsanlar arasındaki bu farklılaşmaya örnek olarak zekâ farklılığı verilebilir. Bu ise Hobbes'a göre 'hız', 'çabukluk' ve "istikrarlı olmakla" ilişkilidir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, düşünmenin arzulanan şeye ulaşma yollarını bulmayı çabuk, hızlı ve istikrarlı bir şekilde çözebilmesi, insanın zekasının gücünü ortaya koymaktadır (Stephen, 1904, s. 135). Bu açıdan bakıldığında düşünme, arzulara hizmet eder ve bir navigasyon misali arzunun nesnesine en az güçle, en kısa yoldan ve en hızlı bir şekilde ulaşmanın yol haritasını çıkarır. Bu durum bir dizi işlem gerektirdiğinden burada gerçekleştirilen işlem çabukluğu ya da yavaşlığı, zeka farklılığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak düşüncelerdeki yavaşlık, zekadaki zayıflığa; bu ise zayıf tutkulara sebep olabilirken; tam tersi yani hızlılık, güçlü bir zekaya ve güçlü tutkulara yol açar (Hobbes, 1811a, s. 55). 'Human Nature' adlı eserinde Hobbes bu duruma örnek teşkil etmesi açısından öncelikle amaçları tensel arzu olan insanları vermektedir. Burada arzunun amacı tensel olduğundan tutkular, 'rahatlık', 'yemek' ve 'bedensel tatmin' gibi ögelere yöneltilmektedir. Bu tutkular, şimdiki zamanla ilişkilidir ve o an için geçerlidirler. Gelecekle ilgili bir görüş açısına ve hesaplamaya ihtiyaç duyulan onur ya da şeref gibi ögelere burada yer yoktur. Çünkü bu tür tutkular tensel mertebedeki hazzı hizmet etmez. Tensel tutkularla hareket eden insan, daha az meraklı olacaktır (Hobbes, 1811a, s. 55). Çünkü merak etme daha önce de ifade edildiği üzere yeni olana yönelik bir bilgiye duyulan hazzı ifade etmektedir. Fakat yeni olan bilgiyi elde etmeye yönelik çaba, ondan elde edilecek güç istenciyle ilişkilidir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Bacon gibi Hobbes açısından da bilgi güç demektir (Hobbes, 1839, s. 7). Bilginin sağladığı bu gücü elde etmek için hırs ve çaba gerekir. Bu tür bir çaba ise gelecekle ilişkilidir. Fakat tensel alanda düşüncenin çabası, şimdiye hizmet edip geleceğe hizmet etmez. Bu açıdan da tensel tutkular peşinde koşan insan için epistemolojik bir hazzın önemi yoktur (Hobbes, 1811a, s. 55). Sonuç olarak Hobbes açısından tensel arzularla çevrelenmiş bir insanın zayıf tutkulara yönelmesiyle onun düşük bir zekaya sahip olması arasında bir doğru orantı olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık daha yüksek bir zekaya sahip olmanın, merak, hırs ve geleceğe yönelik bir çaba gerektiren onur, şeref ve bilgi gibi tutkuların peşinde koşmakla karakterize edildiği görülür.

Gerek tensel düzeyde gerekse daha üst bir seviyedeki tutkulara yönelmiş olsunlar fark etmez, tüm insanların bu farklı yönelimlerinin üst kategoride tek bir kavramın gölgesi altında toplanmakta olduğu anlaşılır. Hobbes bunun ‘Güç’ olduğunu düşünmektedir. Tutkuların çeşitliliğine ya da farklı bilgi seviyelerine rağmen bütün bu ayrışmalar tek bir noktada birleşmektedirler (Zelyüt, 2017, s. 34). Bu açıdan bakıldığında, tüm insanlığı kapsayan genel bir arzu eğiliminden söz edilebilirse de bunun talihsizliğe yol açabilecek sınırsız bir ‘güç istenci’ olarak tezahür ettiği açıktır (Stephen, 1904, s. 137). Bütün insanların yaşamları boyunca bu gücün peşinde koşma çabası içinde olacağı bilgisi, daha önce de ifade edildiği üzere Hobbes’un yaşamı bir yarış olarak görme eğilimini daha anlaşılır kılmaktadır. İnsanın doğduğu andan itibaren içine fırlatıldığı bu yarışta herkes tektir ve bu arenada herkesin en önde olma çabası dışında başka bir hedefi bulunmamaktadır. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için Hobbes’un insanın içinde bulunduğu doğa durumundaki yerini nasıl tahlil ettiğine bakmak yararlı olacaktır.

3.1.2. Doğa Üzerine

Hobbes'u insanın doğa durumundaki konumunu tespit etmeye iten güç, ilerleyen bölümlerde değinileceği gibi, devleti meşrulaştırma çabasıdır. Çünkü, ‘Devlet’ tümel olanı ifade eder. Başka bir deyişle, bir parçadan ziyade bir bütünü teşkil eder. İnsan ise bu bütünün bir parçası niteliğindedir. Burada dönemindeki bilimsel çalışmalardan etkilenen Hobbes’un yapmaya çalıştığı şeyin tekilden tümele doğru ilerleyerek; devletin önemini göstermek istemesi olduğu söylenebilir. Nihayetinde, ona göre felsefe ve bilimin metodolojilerinin aynı olması gerekir. (Zelyüt, 2017, s. 32). Bundan dolayı da felsefi bir araştırmada da parçadan bütüne gidilmelidir. Nasıl ki “...*bir tekerleği parçalarına ayırmadan ve parçaların malzemesini, şeklini ve hareketini ayrı ayrı incelemeden her bir parçanın ve tekerleğin işlevini öğrenemeyiz*” (Hobbes, 2003, s. 10), parçalarına tek tek bakmadan ve bu parçaların yerini belirlemeden devleti de ortaya koyamayız. Çünkü Hobbes’a göre bir şey en iyi “*otomatik bir saat veya diğer oldukça karmaşık bir cihazda olduğu gibi bileşenlerinden bilinir*” (Hobbes, 2003, s. 10). Bu açıdan Hobbes’un devletin bir bileşeni olarak gördüğü insanı anlama çabası, bu nokta da daha anlamlı hale gelmektedir. Özellikle önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde açıklanan insan, hareket, duyum, haz, irade, çaba, merak ve akıl kavramları arasındaki sıkı bağ, insanın nasıl bir varlık olduğunu ve onun hayvan gibi diğer varlıklardan hangi özellikleriyle ayrıştığını açıkça ortaya koymaktadır. Fakat Hobbes

açısından “birlikte büyüme isteyen insanların nasıl birbirine bağlanması gerektiğini doğru bir şekilde” (Hobbes, 2003, s. 10) belirlemek de gerekmektedir. Tam da burada Hobbes’un gözler önüne sermeye çalıştığı doğa durumuna ve insanın buradaki konumuna bakmanın önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

3.1.2.1. Doğa Durumu ve Doğal Hak

Hobbes’un genel olarak felsefi tartışmasına bakıldığında, ‘devamlı isteyen’ bir insan portesi çizmekte olduğu görülür. Çünkü, ona göre önceki kısımlarda açıklandığı üzere insan, arzu duyan bir varlıktır ve bu özelliği onun sürekli istemesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Fakat insanın arzularını tatmin edebilmesinin ve sürekli istenç içinde olabilmesinin yegâne koşulu vardır ki o da yaşamını sürdürme ve hayatta kalma arzusudur. Çünkü Hobbes’un hareketle ilgili fikirleri hatırlanacak olursa, ‘yaşamsal hareket’ gerçekleştiği sürece, bir haz-acıdan ve buna bağlı olarak da arzulardan söz edilebilmektedir. Sonuç olarak yaşam yoksa arzuda olmayacaktır. Fakat şu da kabul edilmelidir ki ‘yaşamsal hareket’e bağlı olarak arzularına ulaşma istenci içinde olan insanın her daim bu hedefine ulaşması, imkan dahilinde değildir ve bu da onu tabi ki sıkıntıya sokacaktır. Hobbes insanın bu durumdan çıkma koşulunu daha önce de belirttiğimiz üzere ‘güç istencin’e bağlamaktadır. (Zelyüt, 2017, s. 35). Hobbes’un bütün isteklerin kendisine indirgenebileceği bir istek olarak gördüğü ‘güç istenci’ni, insanın “*olabilecek iyi şeylerden mümkün olduğunca büyük bir pay alabilme yeteneği*” (Stephen, 1904, s. 127) olarak anlamak mümkündür ve bütün insanlar bu yeteneğe yani kendi güç istencine sahiptir. İnsanların bu halleri, saf ve katıksız doğal varlık hallerini ifade etmektedir. İşte bu açıdan bakıldığında Hobbes terminolojisinde insanların bu saf halleriyle bulundukları durum, ‘doğa durumu’na karşılık gelmektedir. Başka bir ifadeyle, doğa durumu, tek tek tüm insanların önceki bölümlerde açıklanmaya çalışıldığı üzere doğaları gereği nasıl iseler o şekilde olabildikleri durumu bize sergilemektedir.

Hobbes, insanlar arasında niteliksel bir fark kabul etmez. Aslında bu onun ‘doğa durumu’ anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü Hobbes’un düşüncesinde ‘doğa durumu’, insanların “*salt doğaları gereği eşit oldukları*” (Hobbes, 1811b, s. 82) bir varoluş alanı şeklinde tasvir edilmektedir. Sonuçta yaşamsal harekete sahip olan ve bu hareketin yönelimi açısından haz ve acıya göre iradi eylemlerde bulunan birer varlık

formu anlamında tüm insanlar, aynı özelliklere sahiptirler ve bu konuda biri diğerinden daha önde veya geride değildir.

‘Doğa durumu’nda doğası gereği diğer insanlarla eşit olan insanların, Hobbes’a göre kendi refahlarına zarar verecek davranışlardan kaçınırken, kendileri için iyi olana yönelmeleri ve onu aramaları kadar olağan bir durum yoktur. Bu durumla ilgili olarak Hobbes’un insanın yaşamı için “*en korkunç düşman*” (Hobbes, 1811b, s. 83) olarak ifade ettiği ‘ölüm’, tüm insanların imkan ölçüsünde kaçınması gereken bir gerçeklik olarak anlamlandırılır. Bu yüzden ölümden kaçınmak isteği ve bunun için elinden gelenin yapılması, tüm insanlar açısından en makul şeydir. Bu açıdan bakıldığında, ‘doğa durumu’ her bireyin kendi varoluşu üzerinde doğal hakka sahip olduğu bir durumu ifade eder. Bu yüzden de böyle bir durumda “*her insanın sahip olduğu tüm güçle kendi yaşamını ve uzuvlarını koruması*” (Hobbes, 1811b, s. 83) gereklidir.

Diğer taraftan Hobbes, daha önce de ifade edildiği üzere insanların tutkularının çeşitliliğinin de farkındadır (Hobbes, 1811b, s. 82). Bu çeşitliliğe rağmen insanların aynı şey üzerinde bir isteğe sahip olabilecekleri de bir gerçektir. Dolayısıyla iki insan için aynı şeyi arzuladıklarında ve istediklerinde her birinin tek bir şansı olacağı açıkça görülmektedir. Bu, insanlar arasında bir çekişme yaratacak ve onları birbirleriyle mücadeleye zorlayacaktır. Bu kaotik durumun müsebbibi, aslında insanın tüm hem cinsleriyle eşit olarak bulunduğu ‘doğa durumu’dur (Stephen, 1904, s. 183). ‘Doğa durumu’nun insana iki özelliği aynı anda sunduğu görülmektedir. İlki ‘eşitlik’; ikincisi ise bu eşitliğin doğurduğu ‘güvensizlik’ hissidir. Bu çifte özellik insanlarda “*birbirlerinde karşılıklı korku yaratacaktır*” (Hobbes, 1811b, s. 86). Deneyimden gelmeyen hiçbir bilginin olamayacağı konusunda, dönemin bilim anlayışı izinde giden Hobbes, böylesi bir doğa durumunda insanların her zaman savaşacağını özellikle vurgulamakta ve “*bunun böyle olduğu, kendi zihnini inceleyen her insanın deneyimiyle bilinebilir*” (Hobbes, 1839, s. 74) demektedir.

Hobbes, Leviathan’ın on üçüncü bölümüne “*İnsanlar doğuştan eşittir*” (Hobbes, 2004, s. 92) önermesiyle başlar. Bu açıdan insanlar gerek fiziksel gerekse zihinsel açıdan özdeşler. İnsanlar arasında bedensel olarak daha iri, daha uzun ya da daha kaslı olanlarının bulunması veya daha hızlı düşünebilme kabiliyetine sahip olanların varlığı bu eşitliği bozabilecek kadar etkili değildir. Çünkü sonuçta Hobbes, hiçbir bedenün ölümsüz olmadığı ampirik gerçekliğinin kabul edilmesi gerektiğinin farkındadır (Hobbes, 2004, s. 92). Hobbes açısından bu durum insanların bedensel

olarak eşit olduğunu kabul etmeye yeterlidir. Zihinsel açıdan ise Hobbes Descartes'in yöntemine benzer bir yolla bunu açıklamaya çalışır²⁹. Hobbes her insan kendi bilgeligi hakkında ilginç bir kibre sahip olduğunu ifade eder. İnsanlarda kendileri kadar zeki başka insanların varlığını kabul etmeme eğilimi açıkça kendini göstermektedir. Bu da herkesin kendi aklından memnun olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla *"bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır"* (Hobbes, 2004, s. 93) ilkesine hareketle şu açıkça söylenebilir ki insanlar ölümlülük açısından olduğu gibi zihinsel olarak da eşit durumdadırlar.

Böyle bir yetenek eşitliğinin var oldu doğa durumunda insanlar arasında başka bir eşitlik ortaya çıkar ki o da aynı amaca ulaşabilmeye yönelik umudun eşitliğidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere insanların farklı tutkulara sahip olmaları onları farklı farklı amaçlara itebildiği gibi aynı tutkulara sahip olmaları da insanları aynı amaçlara yönlendirecektir. Dolayısıyla iki kişinin aynı şeyi istemesi, onların amaçlarını da aynılaştırmaktadır. Bu durum, bir şeyi elde etme umudu açısından eşit olan insanlar arasında problem yaratacaktır. Sonuç olarak Hobbes'a göre eşitlikten güvensizliğin çıkması kaçınılmazdır. Bu güvensizliğin oluşturduğu itici güçle insanlar, birbirleri üzerinde baskı kurma arzusu içinde olacaklardır. Hatta bu baskı, birinin diğerini yok etme isteği şekline de evrilebilmektedir (Hobbes, 2004, s. 93). Hobbes açısından 'doğa durumu', aslında insanın 'salt doğası' gereği içine atıldığı sıkıntılı bir durumu ifade etmektedir (Stephen, 1904, s. 185). Çünkü insanın güvensizlikle çevirili olduğu bu durum, onu savaşlar girdabıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Hobbes'a göre bunun esas nedeni, 'doğa durumu'nun her insana eşit bir şekilde, her şey üzerinde hak sahipliği vermesidir (Tuck, 1998, s. 121). Bu insanın doğal özgürlüğü olarak anlam bulmaktadır. İşte bu yüzden Hobbes için *"insanların bu doğal özgürlük içindeki durumu, savaş durumudur"* (Hobbes, 1811b, s. 84). Ona göre böyle bir yapıda tüm insanların her biri, 'doğa durumu'nda sahip olduğu hakla bir diğerine saldırabilirken; diğeri de aynı hakla direnebilecektir. Sonuçta Hobbes'a göre 'doğa durumu'nun insana verdiği ilk doğal hak, her insanın kendisini savunma hakkıdır (Tuck, 1998, s. 120). Bu saldırma ve direnme süreci içinde kendini bulan insanlar arasında güvensizlik oluşacaktır. Doğal zorunluk gereği her bir insan, kendi iyiliğini isteyeceğinden ve doğa

²⁹ Descartes 'Metot Üzerine Konuşma' adlı eserinde Hobbes'un buradaki düşüncelerine benzer ifadeler kullanmaktadır. Ona göre sağduyu ya da akıl doğuyu yanlıştan ayırt etme yetisi anlamına gelir ve akıl tanrı tarafından insanlar arasında en iyi paylaştırılmış şeydir. Çünkü hiç kimse kendine düşen paydan memnuniyetsiz değildir. Öyle ki en huysuz ve her şeyden şikayetçi olanlar dahil herkes, kendi akılları hususunda daha fazlasını isteme gibi bir arzuya sahip değildir. (Descartes R. , 1994, s. 7)

durumunda herkes eşit olduğundan, Hobbes için insanların birbirlerini yok etme isteği, kaçınılmazdır(Hobbes, 1811b, s. 85). Bütün bu verilerin ışığında Hobbes'un iddia ettiği “*güvensizlikten savaş doğar*” (Hobbes, 2004, s. 93) önermesi daha anlamlı hale gelmektedir.

Doğa durumu bir savaş halidir ve aslında bu her bir insanın kendi yaşamını korumakla yükümlü olduğu bir yarış olarak karşımıza çıkmaktadır. Hobbes'un açıklamaya çalıştığı insan yaşamının bir yarış olarak kabul edilmesi gerektiği (Hobbes, 1811a, s. 52) ve bu yarışın en önemli kuralının ise sonuncu olmamak olduğu fikri, burada yine kendini göstermektedir. Çünkü insanın içinde bulunduğu savaş halinin etkisiyle kendisini çevreleyen bu güvensizlik hissi, “*tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar*” (Hobbes, 2004, s. 93) devam edecektir. Çünkü Hobbes'a göre doğası gereği her insan, daima kendi güvenliğini ve korunmasını amaçladığından; insanın kendi yaşamını tehdit edecek biçimde; bir başkasının kendisinden daha güçlü hale gelmesine izin vermesi, akla yatkın değildir (Hobbes, 1811b, s. 86). Bu yüzden de akla uygun olarak herkes, bunu engellemek için refahına zarar verecek diğer insanlarla cebir ve hile (Hobbes, 2004, s. 93) içeren bir savaş halinde olacaktır.

‘Doğa durumu’nda güvensizlik hissi sadece insanın kendi yaşamı için değildir; aynı zaman da kendi eşi ve çocukları içinde aynı kaygı hakimdir. Sonuçta herkesin her şeye hakkı olduğu bir durumda (Hobbes, 1811b, s. 84) birileri, cebren ve hileyle eşine, çocuklarına ve hatta beslediği ya da avladığı hayvanlarına sahip olmak isteyebilir. Buna ek olarak aynı güvensizlik insanın kişiliğine yönelik de gerçekleşebilir. (Hobbes, 2004, s. 93) İnsanın şerefi, başkaları tarafından ayaklar altına alınmak istenebilir. Bütün bu durumlar, insanları birbirleri arasında savaşa sürükleyecektir. Sonuç olarak Hobbes, insan doğasında rekabet, güvensizlik ve şeref için olmak üzere üç temel savaş nedeni görmektedir. Bütün bu savaş durumları ‘doğa durumu’nda kalındığı sürece ortadan kalkmayacaktır. Hobbes'a göre açıkça görülmektedir ki herkesin her şeye hakkı olduğu ‘doğa durumu’nda bulunulduğu ve “*insanların hepsini korku altında tutacak genel bir güç*” (Hobbes, 2004, s. 93) olmadığı sürece, herkesin herkesle savaş içinde olması kaçınılmazdır. Bunu bertaraf edecek güç, devlettir. Ona göre “*devlet olmadıkça herkes herkesle savaş halindedir*” (Hobbes, 2004, s. 93) ve bu, birçok kaotik durumu da beraberinde getirir. Birilerinin doğal durumdan kaynaklı bir hakla diğerlerine saldırması, birilerinin de yine aynı hakla bütün bunlara direnmesi

arasındaki kısır döngü, insanları yaşadıkları ortama karşı bir güvensizlik hissetmelerine yol açmakla beraber; birbirilerine karşı da korku duymalarına sebep olacaktır (Hobbes, 1811b, s. 84). İnsanlardaki bu korku aslında “birbirlerinin gücünden ve saldırıya uğrama riskinden” (Hobbes, 2003, s. 25) kaynaklanmakla birlikte; Hobbes’a göre aslında bunun asıl müsebbibi, doğal durumdaki her bir insanın “doğal zorunluluk gereği kendi iyiliğini” (Hobbes, 1811b, s. 85) istemesi ve eşitlikten hareketle “birbirlerine zarar verme arzusu” (Hobbes, 2003, s. 25) içinde olmasıdır. Bu yüzden insanın bir başkasından ‘güven’ talep etmesi mümkün değildir; bunu herkesin kendisinin sağlaması gerekmektedir (Hobbes, 2003, s. 26). Her insan için geçerli olan bu durum bizim “her zaman kendi güvenliğimizi ve korunmamızı” (Hobbes, 1811b, s. 86) amaç kılmaktadır. Fakat Hobbes’a göre hiç kimse böyle bir ortamda kendini uzun süre koruyabilecek bir güce sahip değildir. En azından şu ana dek bunun aksini ortaya koyacak herhangi bir gözlem yoktur. Bu açıdan herkese kendi iyiliğini istemesi gerektiğini söyleyen akıl, yine aynı sebepten dolayı doğal durumdaki sahip olduğu bu eşitlikten ve özgürlükten vaz geçmesini; bununla beraber savaşı değil, barışı istemesinin gerekliliğini (Hobbes, 1811b, s. 86) ortaya koyar.

Hobbes’a göre savaş, sadece karşılıklı fiili bir çarpışma değildir. İnsan için herhangi bir güvencenin bulunmadığı her durum, bir savaş halidir (Stephen, 1904, s. 183). Bu, mal güvencesi olduğu gibi, kişiliğiyle ilgili de olabilir. Dolayısıyla insanın kendi refahına yönelik her türlü güvensiz durum, savaş hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu savaş durumu devam ettiği sürece hiçbir üretime yer olmadığı gibi, sanata ve edebiyata da yer olmayacaktır. Sanatın, edebiyatın, zaman hesaplamalarının, üretimin, denizciliğin, ziraatın ve de yazının olmadığı bir durumda topluma da yer yoktur. Sadece elde kalan, acı bir ölüm korkusuyla benzenmiş yalnız bir insan (Hobbes, 2004, s. 94) olacaktır. Fakat Hobbes, bütün bunlara rağmen böyle bir durumun ortaya çıkması açısından; insan doğasını suçlamanın da yersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre insanın isteklerinin ve arzularının bizatihi kendileri, kötü olarak kabul edilemezler. Hatta Hobbes, bunların kontrolünü sağlayacak bir üst yasanın bilgisine sahip olunmadığı sürece bu duygulardan kaynaklanan eylemlerin, kötü olarak değerlendirilemeyeceğini de düşünmektedir (Hobbes, 2004, s. 95). İnsanın arzu ve istekleri onun doğasını oluşturduğundan, insanın bunlara göre eylemde bulunması, onun yaşamsal hareketinin gereğidir. Aslında Hobbes’a göre bu onun doğal

hakkıdır. Çünkü ona göre ‘Doğal Hak’³⁰, insanın “*kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür*” (Hobbes, 2004, s. 96). Hobbes’un özgürlükten anladığı ise “*kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğudur*” (Hobbes, 2004, s. 96). Buna ek olarak doğa, her şeyi herkese verdiğinden ve “*Doğa Durumu’nda hakkın tek ölçütü çıkar*” (Hobbes, 2003, s. 29) olduğundan, doğa durumunda insanın kendi refahını korumak için kendi istek ve arzularına göre özgürce hareket etmesi kadar, masumane bir durum bulunmasa gerektir.

Doğa Durumu’nda Hobbes’a göre “*her insanın içinde zarar verme arzusu*” (Hobbes, 2003, s. 26) bulunduğu bir gerçektir. Bu arzunun ortaya çıkma sebebi ise “*insanların aynı zamanda aynı şeyi istemeleridir*” (Hobbes, 2003, s. 27). Burada güçlü olan kimse ancak o, istenilen şeye ulaşacaktır. “*Ama kim daha güçlü? Buna kavga karar verir*” (Hobbes, 2003, s. 27). Bu da bir savaştır ve herkesin doğası gereği birbiriyle savaştığı böyle bir ortamda ise doğru, yanlış, adaletli ve adaletsiz gibi değerlendirmelerde bulunmanın da Hobbes’a göre anlamı yoktur (Hobbes, 2004, s. 96) (Hobbes, 2003, s. 29). Yaşamsal hareket gereği her insanın kendi gücünü dilediği gibi kullanması gerektiği bir durumda, bu kavramların bir anlamının bulunmaması bir yana, Hobbes için “*cebir ve hile, savaşta büyük iki erdem*” (Hobbes, 2004, s. 96) olarak karşımıza çıkar. Adalet ve adaletsizlik gibi kavramların korkuyla sarmalanmış yalnız bir insan için hiçbir anlamı yoktur. Bunlar, tek başına yaşam savaşı veren insanda değil; savaşın olmadığı toplum içinde bulunan insanda bir anlam kazanmaktadır (Hobbes, 2004, s. 96). Bir üst güç ya da yasa olmadığı sürece adalet ve adaletsizliğin ortaya çıkması mümkün değildir. Bununla birlikte insan, yine kendi aklının yönlendirmesiyle böyle bir üst güce ya da yasaya ihtiyacının olduğunu kavrayabilmektedir. Her an öldürülebileceği endişesinden kurtulma ve kendi refahı için gerekli şeyleri elde etme isteği, onu barışı aramaya itecektir. Böyle bir barışın hangi şartlar doğrultusunda inşa edilebileceğini de ancak insana aklı gösterecektir (Hobbes, 2004, s. 96). İşte bu şartlara Hobbes ‘Doğa Yasaları’ adını vermektedir. Bu

³⁰ ‘Doğal Hak’ kavramını Hobbes ‘On The Citizen (De Cive)’de şu şekilde tanımlamaktadır: “*Doğa her insana her şey üzerinde bir hak vermiştir. Yani, saf doğal durumda ya da insanlar birbirleriyle herhangi bir anlaşmayla kendilerini bağlamadan önce, her insanın herkese her şeyi yapmasına ve istediği ve elde edebileceği her şeye sahip olmasına, kullanmasına ve keyfini çıkarmasına izin verilmiştir*” (Hobbes, 2003, s. 28).

açından Hobbes'un 'Doğa Yasaları'na ilişkin açıklamalarına bakmamız çalışmamız açısından önemli görülmektedir.

3.1.2.2. Doğa Yasası

Hobbes, insanların doğal eğilimleri olan arzu ve isteklerini günah keçisi yapmanın doğru olmadığını düşünse de bu durumun, insanların çatışmalarının müsebbibi oldu konusunda emindir. Hatta insanların boş bir özgüven içinde olmalarına *“bir de az sayıda insan ve az sayıda teçhizatla, ezmek ve bastırmak niyetiyle saldıran düşmanlara karşı önlem almanın ne kadar zor olduğu”* (Hobbes, 2003, s. 29) eklenirse; insanlar arasındaki çekişmenin savaşa dönüşmesinin kaçınılmaz hale geleceği daha iyi bir şekilde anlaşılabilecektir. Bu savaş, basit bir savaş da değildir. *“Herkesin herkese karşı savaşıdır”* (Hobbes, 2004, s. 94). Tabi bu savaşta şu da açıkça görülmektedir ki herkesin eşitliği söz konusu olduğundan; böyle bir çarpışma da kendi içinde süreklilik arz etmektedir. Hobbes'a göre işte herkes için her şeyin serbest kabul edildiği böyle bir kaos durumunda kalınması, insanın doğası gereği kendi refahını istemesiyle tamamen çelişmektedir. Bu açıdan kendi için konforlu bir yaşam sürmek isteyen herkesin böyle bir durumdan çıkmak istemesi akla en yatkın seçenektir. Bu yüzden her bir insan yine kendi doğası ve aklı tarafından bulunduğu durumdaki onu saran korku ve endişe girdabından kurtulabilecek yollar aramaya itilmektedir (Hobbes, 2003, s. 30). Hobbes'a göre bu itilimin sonunda bu çıkmazı kavrayan her bir kişi, *“herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde barışı sağlamak için çalışması gerektiği; sağlayamıyorsa savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği”* (Hobbes, 2004, s. 97) aklın genel ilkesine ulaşabilecektir. Hobbes için bu ilke aynı zamanda ilk temel doğa yasası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hobbes, yasa kavramını daha iyi anlaşılır kılabilmek adına 'hak' ve 'yasa' kavramları arasındaki farka dikkat çekmek istemektedir. Hobbes'a göre hak ve yasa, özgürlük ve yükümlülük kadar farklıdır. Ona göre 'hak', yapmak ya da yapmamak özgürlüğüyle ilişkiliyken; 'yasa', bunlardan birini belirler ve cebri olarak ortaya koyulmasını sağlar (Hobbes, 2004, s. 97). Bu açıdan bakıldığında 'yasa'da kesin bir buyruk söz konusuyken; 'hak'da böyle bir nitelik söz konusu değildir. Bundan dolayı her insanın kendi refahını ortaya koymak ve yaşamsal hareketini gerçekleştirebilmek için kendi gücünü istediği gibi kullanması bir yasa değil; hak olarak karşımıza çıkar. Çünkü her insan için eşit olarak geçerli olan bu durum, her bir insanın kendi istemesine

bağlıdır; yani zorunlu değildir. Çünkü kişi bunu icra etme ya da bundan vazgeçme özgürlüğüne sahiptir (Tuck, 1998, s. 15). Özellikle yukarıda ifade ettiğimiz ilk temel doğa yasası olan barışın aranması ve sağlanmasıyla ilgili yasaya insanın nasıl itildiği konusundaki Hobbes'un düşüncelerini hatırlayacak olursak; insanın kendi aklı tarafından bu ilkeye doğru itilmiş olması, burada bir keyfiyetin ya da isteğin değil; elzem bir durumun söz konusu olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Hobbes, 'doğa yasası'nı tanımlarken "*nelerin yapılması, nelerin yapılmaması hakkındaki doğru aklın buyrukları*" (Hobbes, 2003, s. 33) ifadesini kullanmaktadır. Burada Hobbes'un doğru akıl ifadesinden "*akıl yürütme eylemini, yani bir insanın kendi yararına ya da başkalarının zararına olabilecek eylemleri hakkındaki kendi doğru Akıl Yürütmesi*"ni (Hobbes, 2003, s. 33) kastettiği anlaşılmaktadır. Doğru akıl yürütme ise bir muhakeme işidir ve bu muhakeme, doğruluğu açıkça belli olan öncüllerden zorunlu sonuçlar elde etmeye yarayan bir akıl yürütme olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında 'doğa yasası'na uyma ile 'doğru akıl yürütme' birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Özellikle bu yüzden Hobbes'a göre doğa yasasına karşı gelmek, "*yanlış bir akıl yürütmeden ya da gafletten kaynaklanır*" (Hobbes, 2003, s. 34) Dolayısıyla Hobbes açısından insanın doğa yasasıyla uyumlu hareket etmesi, onun doğru bir usa vurum gerçekleştirmiş olduğu anlamına gelmekteyken; bunun tam aksine doğa yasasına karşı bir eylem gerçekleştirmesi ise akıl yürütmesinin hatalı olduğunu göstermektedir.

İnsan aklının bir emri olarak karşımıza çıkan ve barış elde edilebildiğinde barış aramak; elde edilemediğinde ise savaştan yardım almak olan 'temel doğa yasası', Hobbes'un düşüncesinde ilktir. Çünkü Ona göre bütün diğer yasalar, bu yasadandır ve buna ek olarak hepsinin aslında temel doğa yasasının buyurduğu barışın nasıl sağlanabileceğine ilişkin, bir dizi talimat vermekte oldukları görülmektedir (Hobbes, 2003, s. 34). Özellikle ikinci doğa yasası olan "*bir insan...barışı ve kendini korumayı istiyorsa her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükte yetinmelidir*" (Hobbes, 2004, s. 97) ilkesine bakıldığında, bu daha net anlaşılmaktadır. Sonuçta barışın elde edilmesi bir yasa ise bunun nasıl kurulabileceğinin de yollarının öğretilmesi gerekmektedir. İşte bu açıdan bu ikinci doğa yasası öğretici bir buyruk olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla doğru akıl yürütmeyi gerçekleştiren her insan, her şey üzerindeki doğal hakkından vazgeçecek; böylece ikinci doğa yasasına uygun eylemde bulunabilecektir. Bunun tam tersi durumda, yani her şey üzerindeki hakkın

bırakılmaması koşulunda ise doğa yasasına aykırı bir davranış sergilenmiş olunacaktır. Bu ise daha önce de ifade edildiği üzere insanın yanlış akıl yürütmesinin bir sonucudur.

Doğa Yasası, doğru akıl yürütmeyi gerçekleştirebilen herkese en kısa sürede bulundukları durumdan çıkmaları gerektiği sinyali vermektedir. Ancak bu sayede insanın kendi refahını en iyi şekilde ortaya koyma hedefi mümkün olabilecektir. Bu ise savaş durumunun sonlanması demektir ve savaşın olmadığı her durum ise ‘Barış’ anlamına gelir(Hobbes, 2003, s. 29,30). Barışın gerçekleşmesi ve sürdürülebilirliği doğa tarafından ön koşul olarak sunulsa da şu da açıktır ki doğa durumunda karşılıklı söz vermeleri de görmek mümkündür; fakat bu karşılıklı söz vermeler, barışın sağlanması için yeter sebep değildirler. Özellikle bir konu hakkında karar vermeyi ve bu karara uymayı insanların kendilerine bırakmak doğru bir akıl yürütmeye uygun değildir; özellikle burada söz konusu olan ‘barış’ ise bu çok tehlikeli olacaktır. Çünkü doğa durumunda kalındığı sürece insanlar, korkularına, umutlarına, sevgilerine ve benzeri diğer arzularına göre karar verebilmektedirler. Hatta insanlar kendileri için iyi, güzel buldukları bir şeyi, başkaları için düşünüldüğünde kabul etmeyip onaylamayabilir; hatta kınayabilir de. Bununla birlikte herkesin içinde açıkça kabul edip beğendiği ve değerli bulduğunu belirttiği bir şeyi gizliden gizliye inkar da edebilmektedir (Hobbes, 2003, s. 33). Bu açıdan bakıldığında Hobbes için insanların doğa durumunda birbirlerine verdikleri sözün bir yaptırım olmadığı görülmektedir. Çünkü ona göre “doğa durumunda, karşılıklı güven sözleşmesiyle yapılan anlaşmalar ... her iki tarafta da korkmak için haklı bir neden ortaya çıkarsa geçersizdir.” (Hobbes, 2003, s. 37). Hatta Hobbes, sözlü olarak yapılmış olan bu anlaşmaya ilk uyan tarafın uyma eylemini gerçekleştirdiği andan itibaren kendini diğer tarafın ellerine teslim etmiş olduğunu açıkça vurgulamaktadır (Hobbes, 2004, s. 102). Bu durum ise doğal hak olan yaşamını ve refahını sürdürmesine aykırıdır.

Hobbes açısından doğru bir akıl yürütmenin bu çıkarıma varması mümkün görülmemektedir. Özellikle Hobbes’un ifade ettiği üzere “hiçbir medeni yasayla bağlı olmadıkları bir doğa durumunda yaşayan insanlar ... boşuna yemin ederler.” (Hobbes, 2003, s. 37). Tarafların karşılıklı sözlerinin ya da yeminlerinin bu açıdan hiçbir bağlayıcılığı bulunmamaktadır ve üst güç olmadığı sürece de bu devam edecektir. Bu üst yapı da Devlettir. Çünkü ancak üst bir güç olarak devlet ortaya çıkınca doğa durumundaki sözlerin tutulmaması olasılığının korkusu, ortadan kaybolacaktır (Hobbes, 2004, s. 102). Ortaya koymaya çalıştığı insan doğasının özelliklerinden

hareketle Hobbes, her ne kadar doğa yasası barışı emretse de üst bir gücün gerekliliği ve zorlayıcılığı hususunda da ısrarcıdır. Özellikle Leviathan'da 'Kılıç' metaforunu kullanması bunu açıkça göstermektedir. Ona göre *"Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez"* (Hobbes, 2004, s. 128). Bu kılıcı tutacak bir egemenin biran evvel oluşturulması, insanların bir arda güvende olabilmesi ve korkularından kurtulabilmesi için elzemdir. Sadece bu tür korkulardan kurtulmak için değil aynı zamanda adalet ve adaletsizliğin bir manaya kavuşması da buna bağlıdır. Bu yüzden bu noktada Hobbes'un devlet (civitas) kavramından ne anladığına bakılmasının yararlı olacaktır.

3.1.3. Devlet Üzerine

Hobbes açısından tüm insanların doğal hak gereği her şey üzerinde hakkı olduğu ve yine herkesin yaşamsal hareketin özelliğinden dolayı kendi yaşamının iyiliği açısından davranacağı önermeleri kabul edildiğinde; herkesin doğru bir akıl yürütmeye ulaşabileceği varsayılan barışın sağlanması, üst bir güç olmadığı sürece gerçekleşemez. Çünkü Hobbes'a göre *"insanların eylemlerinin iradelerinden, iradelerinin de umut ve korkularından kaynaklandığı apaçık ortadadır; bu nedenle insanlar, yasayı çiğnemenin kendilerine daha büyük bir iyilik ya da daha az kötülük getireceğini düşündüklerinde, yasayı isteyerek çiğnerler."* (Hobbes, 2003, s. 69). Dolayısıyla umut edilen güvenliğin tek başına 'doğal yasa'yla inşa edilmesi, mümkün değildir. Doğal yasaların bilgisine sahip olmak, kesin kez bu yasaların yerine getirileceği anlamını taşımamaktadır. Her ne kadar Hobbes, *"insanlar, yaptıkları anlaşmaları yerine getirmelidirler"* (Hobbes, 2004, s. 106) ilkesini üçüncü 'doğa yasası' olarak belirlemiş olsa da Hobbes, insanların kendi aralarında verdikleri sözlere dayalı anlaşmalara, doğaları gereği riayet etmeme olasılıklarının olduğunu da kabul etmek gerektiğini ifade eder. Hobbes'a göre doğru akıl yürütme gerçekleştirebilen her insanın üçüncü doğa yasasının bilgisine ulaşabileceği kabul edilebilir ve buna uyma ya da uymama durumu, adalet ve adaletsizlik hissiyatına sebep olabilir. Fakat Hobbes açısından doğa durumu'nda adalet ve adaletsizlikten söz etmenin net bir şekilde anlamı yoktur. Çünkü Hobbes'un ifade ettiği üzere 'adalet', anlaşmaya uymak olarak anlamlandırıldığından ve üst bir güç olmadığı sürece bunun güveninin sağlanması mümkün görülmediğinden ancak ve ancak devletin ortaya çıkması sonucunda gerçekleşebilmektedir (Hobbes, 2004, s. 106). Devletin var olması ise insanın 'doğa durumu'nu artık ardında bırakması anlamına gelir.

Hobbes'ta devletin amacı nettir. Bu da bireysel güvenlikten başka bir şey değildir. Sonuçta yaşamın bir yarışa benzetildiği fikri hatırlanacak olursa, bu yarışta iki ilke geçerlidir. İlki, olabildiğince önde olmaya çalışmak ve ikincisi ise asla sonuncu olmamaktır. Hobbes'a göre doğaları gereği insanların diğerlerine üstün olmak istemeleri bu yarışın gereğidir ve doğa durumunda bunun akla aykırı hiçbir yanı da bulunmamaktadır. İnsanların birbirleri üzerindeki üstünlük çabası, önce de ifade edildiği üzere bir güvensizlik ortamı yaratmaktadır. Bu koşullar altında yapılan anlaşmaların da hiçbir sürekliliği olmayacağından, akitler yapılsa dahi bir güvenli yaşam sahasının oluşturulması mümkün görülmemektedir. Sonuçta *“insanları korku altında tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve ...doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında”* (Hobbes, 2004, s. 128) umut edilen güven ortamının gerçekleşmesi olası değildir.

Devlet, her ne kadar güvenlik anlamına gelse de onun sadece insanların bir araya toplanmasıyla oluşan bir yapı şeklinde anlaşılması, Devlet kavramını eksik değerlendirmekten ibarettir. Her ne kadar insan kendi refahını maksimize etmek için eylemde bulunacak olsa da Hobbes, insanın doğası gereği sürekli bir yalnızlık içinde kalmasının da zor bir durum olduğunu kabul eder ve insanların yaşamak için diğerlerinin yardımına ihtiyaç duyduğunu, bu açıdan bir arada bulanabilme durumlarının görülebildiğini de inkar etmemektedir. Fakat yine de Hobbes için devlet ya da başka bir ifadeyle güvenliğin vuku bulduğu *“sivil toplumlar sadece bir araya gelme değildir; bunlar...güçlü bir temele ve sözleşmeye gerek duyarlar.”* (Hobbes, 2003, s. 24). Dolayısıyla küçük ya da büyük olsun fark etmez, tek bir irade olarak üst bir yapının dışındaki birlikteliklerin bağlayıcılığından ve güvenirliliğinden söz edilmesi mümkün görülmemektedir. Bu açıdan tek bir iradede toplanmamış hiçbir birliktelik ya da anlaşma *“kılıcın zoru olmadıkça...insanı güvence altına almaya yetmez.”* (Hobbes, 2004, s. 127). Aynı amaç için olsa bile birden fazla farklı iradenin bir araya gelmesi, savaş durumunun ortadan kalkması ve istikrarlı bir barış halinin inşa edilmesi için kâfi değildir. Bunun gerçekleşmesi için bütün iradelerin tek bir irade de toplanması zaruri bir gerekliliktir. Bu ise ancak *“her bir insanın kendi iradesini tek bir diğerinin iradesine, yani tek bir İnsanın ya da tek bir Meclisin iradesine tabi kılmasıyla gerçekleşebilir”* (Hobbes, 2003, s. 72). Hobbes'a göre insanların doğa durumunda o veya bu şekilde korku ve kaygı içinde de olsa yaşayabildikleri göz önünde bulundurulduğunda, her bir insanın kendi iradesini tek bir iradeye vermesi, aslında

gönüllük içermekte ve bu açıdan bakıldığında da bilinçli bir özellik taşımakta olduğu anlaşılmaktadır (Stephen, 1904, s. 192). Çünkü Hobbes’a göre hakların tek bir iradeye bırakılmasında insanlar birbirlerine “*senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya heyete bırakıyorum*” (Hobbes, 2004, s. 130) dercesine bu birleşmeyi gerçekleştirmektedir. Burada iradelerin tek bir iradeye bırakılmasındaki gönüllük ve bilinçlilik nitelikleri daha anlaşılır hale gelmektedir. Sonuçta bütün bu ifadelerden doğru akıl yürütmeye ulaşılan barışı isteme ve güvenlik umudunun tesis edilmesinin yegane yolunun, bilinçli bir şekilde insanların tüm güç ve iradelerini tek bir iradeye vermeleri olduğu anlaşılmaktadır.

Bu şekilde oluşturulmuş birliği Hobbes, Devlet (Civitas) olarak tanımlamaktadır. Ona göre Devlet, ortak barışı ve herkesin güvenliğini savunmak için güçlerini ve kaynaklarını kullanan ve tüm herkesin iradesinin birleştiği tek bir kişidir. (Hobbes, 2003, s. 73). Bu tek kişi Hobbes için, kendisine iradelerini teslim eden insanları “*yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak*” (Hobbes, 2004, s. 130) bir gücü ifade etmektedir ve bu gücün iradesi Hobbes açısından herkesin iradesi anlamına gelmektedir.

Herkesin iradesi olarak ortaya çıkan bu yapı yani devlet, Hobbes’a göre doğal değil yapaydır. (Hobbes, 2003, s. 72) Hobbes bu noktada Aristoteles’in bu konudaki fikirlerinin aksini düşünmektedir. Aristoteles’e göre insan, ‘Zoon Politikon’ yani ‘siyasal bir hayvan’ olarak kabul edilir.³¹ Buna göre insan, doğası gereği toplumsallık gösterir, birlikte yaşayabilir ayrıca bu birliktelik doğal olarak bir siyasal nitelik gösterebilir. Çünkü O’na göre “*Toplumsal olma içgüdüğü tüm insanlara doğa tarafından yerleştirilmiştir*” (Aristotle, 1999, s. 6). Aristoteles için sadece insan değil karınca ve arı gibi hayvanlar da topluluk içinde yaşayabilme niteliğine sahiptir; ancak insanlar, arı gibi diğer toplu yaşayan canlılardan daha politik bir hayvan olma özelliği taşımaktadır (Aristotle, 1999, s. 5). Hobbes, Aristoteles’in bu fikrine katılmaz. Ona göre bu tür hayvanların bir arada hareket etmeleri için bir anlaşmaya ve bir yönetim

³¹ Aristoteles ‘Politics’ adlı eserinde “*Dolayısıyla devletin doğanın bir yaratımı olduğu ve insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğu açıktır. Ve her kim ki doğası gereği ve sadece tesadüfen bir devlete sahip değildir; ya kötü bir insandır ya da insanlığın üstündedir*” (Aristotle, 1999, s. 5) demektedir.

inşa etmelerine ihtiyaçları yoktur; çünkü arı ve karınca gibi hayvanlarına arzuladıkları ve korktukları şeyler aynıdır. Zevklerinde, arzularında veya acılarında herhangi bir farklılık gözlenmemektedir. Bu yüzden tek tek her biri kendi hareketlerini diğerleriyle aynı ortak amaca doğru yönlendirebilmektedir. Dolayısıyla bu canlılar, doğal durumlarında herhangi bir kargaşaya düşmeden bir arada bulunabilirler; bu açıdan birlikteliklerinde herhangi bir yapaylık yoktur tersine doğaldır. Fakat insanda durum tamamen farklıdır. Doğası gereği insan’da da arzular ve acılara göre eylemde bulunma vardır. Fakat bu arzu ve acılar, her birinde aynılaşmak yerine farklılaşabilmektedir. Doğa durumunda bazı konularda aynılaşmak ve farklılaşmak, insanı diğerleriyle ortak hareket ettirmek yerine bir yarışa sokmakta ve bu yarışta her bir insan, diğerinin engeli haline gelebilmektedir. Özellikle insanlar, hayvanlarda görülmesi mümkün olmayan şeref ve mevki yarışı içine de girebilmekte ve bundan dolayı aralarında güvenme ve kıskançlık gibi duyguların gerçekleşebildiği gözlenebilmektedir. Bu açıdan insan için üstünlük ve itibar kazandırmayan hiçbir şey, iyi değildir. Dolayısıyla daha önce de belirtildiği üzere doğa durumu, insan için bir birlikte uyumu ve barış halini değil; tam aksine bir kaosu ve savaşı ifade eder. (Hobbes, 2003, s. 71) Bu ve buna benzer sebeplerden dolayı Hobbes, insanı doğası gereği politik bir canlı olarak kabul etmez ve ona göre “*insanlar, doğal halleriyle, çıplak doğaları ile ... sürekli kendi çıkarları peşinde koşan bencil yaratıklardır*” (Zelyüt, 2017, s. 35). Sonuç olarak kılıcın zoru olmadan bir arada kalmalarının garantisi yoktur. Bu açıdan insanları bir arada tutmaya yarayan uzlaşma, sadece sırtını kılıcın garantörlüğüne yaslamış olan sözleşmeye dayanır ve o da yapaydır. “*İnsanlar, barışın sağlanması ve böylece kendi varlıklarının korunması için...devlet dediğimiz yapay bir insan*” (Hobbes, 2004, s. 156) yaratmışlardır. Bu suni düzenek içinde insanları bir arada tutan yapay zincirler, söz konusudur. Bu zincirler zayıftır ve bu açıdan bunların kırılmaları kolaydır; fakat kırılmaları sonucunda kaotik durumlar, kendini göstereceğinden; varlıklarını bu zayıflıklarına rağmen sürdürebilmektedirler. Metaforik olarak ifade edilen bu zincirler aslında ‘Medeni Yasa’ ya da devletin yasalarıdır ve bunlar sayesinde her insan “*neyi kendisinin neyi başkasının olarak adlandırması gerektiğini, neyi adil ve adaletsiz, onurlu ve onursuz, iyi ve kötü olarak adlandırması gerektiğini, özetle toplumsal yaşamda ne yapması ve ne yapmaktan kaçınması gerektiğini bilebilir*”³² (Hobbes,

³² Hobbes’un ‘On The Citizen (De Cive)’de yer vermiş olduğu bu ifadesinin epistemolojik bir özellik taşıdığı görülmektedir. Burada ‘Medeni Yasa’, bilgi veren gibi bir özellikte karşımıza çıkmaktadır.

2003, s. 79). Böylece aynı toplum içinde yaşayan insanların birbirleri arasındaki ilişki bu kurallara göre belirlenmektedir.

Hobbes, Leviathan'ın yirmi beşinci bölümünde tavsiye ve emir arasındaki ilişkiye değinerek insanlar arasındaki ilişkiyi belirleyecek ve onları bir arada tutacak olan bu toplumsal ya da medeni kuralların tavsiye değil bir emir niteliğinde olduğunun altını çizmeye çalışmaktadır. Ona göre tavsiye de söyleyenin değil, söylenen kişinin yararı söz konusuyken; emirde söyleyenin yararı önem arz etmektedir. (Hobbes, 2004, s. 183) Dolayısıyla herkesin istencinin tek bir insan olarak birleştiği devletin yasaları, devletin kendi varlığı açısından önemli olduğundan; toplumsal ya da medeni yasa (civil law), emir özelliğini taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında toplumsal yasa, “toplumun üyelerinin uymak zorunda oldukları” (Hobbes, 2004, s. 189) yasadır. Bu yasa, bir emirdir ve bu emri veren ise anlaşıldığı üzere tek egemen güç olan devlettir.

3.2. Hobbes'un Psikolojik Egoizmi

Hobbes'un egoizmini temellendirmede faydalı olduğu görülen görüşleri, dikkate alındığında, onun düşüncelerini psikolojik egoizm içerisine dahil etmek daha mümkün hale gelmektedir. Hobbes'un fikirlerinden onun bir psikolojik egoist olduğuyla ilgili her ne kadar farklı görüşlerle karşılaşılrsa da genel olarak psikolojik egoist olarak yorumlanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmanın bu kısmında da önceki bölümlerde aktarmaya çalışılan fikrilerinden hareketle onun psikolojik egoist olarak yorumlanmasının temelleri gösterilmeye çalışılacaktır. Fakat Hobbes'un egoizminin temellendirilmesinden önce hatırlamak adına ‘betimleyici etik’ ve ‘psikolojik egoizm’ ifadelerinin ne anlama geldiğine, kısaca tekrardan değinmenin yararı olacaktır.

Etik kategorilerinden biri olan betimleyici etik kategori, bir kural koymayıp olanı tasvir etmektedir. Burada insan, sadece gözlem altındadır. İnsanın davranışları gözlenmekte ve bu konuda bilgi toplanmaktadır. Davranışların sonuçları sadece tasvir edilmektedir. Betimleyici etik kategoride olması gerekenin bir önemi bulunmamakta, sadece ‘olan’la ilgilenilmektedir. Mühim olanın ‘olanlar’ ya da diğer bir ifadeyle ‘olgular’ olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında betimleyici kategoride

Fakat aynı ifadenin bir benzerinin ‘Leviathan’da çok daha net bir şekilde emir niteliği kazanmış olduğu görülür. ‘Leviathan’da Hobbes ‘Toplumsal Yasayı’, “her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırt edilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığı için ayırt etmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır.” (Hobbes, 2004, s. 189) şeklinde tanımlamaktadır.

ideallerin önemi olmadığı anlaşılmaktadır (Cevizci, 2002b, s. 6,7). Bu niteliklere ek olarak betimleyici kategoride oluşturulan bir önermenin doğruluk değeri, yani doğru ya da yanlış olarak karşılık bulması, kişi ya da kişilere bağlıdır. Başka bir ifadeyle bu alandaki bir önerme, değerini onu kabul edenlere borçludur. Bu noktada etkin olan özelliklerin ise kişinin beğenilerinin, isteklerinin ve inanç yargılarının olduğu görülmektedir (Kılıç, 2006a, s. 186). Bu açıklamalar ışığında psikolojik egoizme betimleyici etik kategoride yer verilmesi, daha anlamlı hale gelmektedir. Bu ifadeyi daha açık hale getirmek için psikolojik egoizmin tanımına ve temellendirmelerine de kısaca bakmak yararlı olacaktır.

Psikolojik egoizm, insanın yaşamı boyunca iyi yaşamak istenci içinde bulunduğunu ve bu yüzden de bunu elde etmek için elinden geleni yapmak zorunda olduğunu kabul eder (Günör, 2019, s. 65). Ayrıca buna paralel olarak insanın doğası gereği bencil olduğu kabulü söz konusudur (Billington, 2011, s. 57). Böyle bir niteliğe sahip olan insandan doğası gereği kendi istek ve çıkarları doğrultusunda hareket etmesi beklenmektedir. Bu açıdan bakıldığında insan, seçimlerinin sonucu olarak değil; varlık koşulu gereği (Gökarp & Günör, 2022, s. 79,80) egoist statüsüne yerleştirilir.

Psikolojik egoizm, insanın kendi doğasının dışına çıkmasının mümkün olamayacağından; kendi iyiliği için hareket etmesini, ‘gereklilik’ ilkesine bağlamaz. Aksine insanın doğası gereği başka bir alternatifi olmadığını kabul eder ve daha da ileri giderek; kendi iyiliği için hareket etmesinin varlık koşulu açısından zorunluk içerdiğini iddia eder (Audi, 1999, s. 255). Bu açıdan bakıldığında psikolojik egoizm, kendini ahlaki bir değerlendirmeden uzak tutmakta ve kişinin eylemleri altında yatan doğasına ait varlık koşullarını göstermeye çalışmaktadır.

Psikolojik egoizm, insanın bir eylemi gerçekleştirmek istemesinin nedenin kendi ilgisi, refahı ve mutluluğu olduğunu iddia eder. Aksi taktirde insanın bu eylemi gerçekleştirmesinin mümkün olamayacağını kabul eder. Buna ek olarak insanı eylemleri sırasında motive eden ögenin, kişinin kendi ilgisini ileriye götürmek ve refahını maksimize etmek arzusu olduğunu iddia eder (Lemos, 1960, s. 540-542). Bu açıklamalar doğrultusunda psikolojik egoizmin genel iddiası şu şekilde özetlenebilir: Bir insanın herhangi bir eylemi gerçekleştirmesinin tek sebebi, bu eylemin nihai olarak kendi refahını maksimize edeceğini düşünmesidir. Buradan da psikolojik egoizm açısından bilerek ve isteyerek insanın kendi ilgisine aykırı eylemlerde bulunmasının söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Kişinin kendi ilgisine uygun olan eylemi

seçmesinden kasıt ise insanın uzak ya da yakın vadede olması fark etmez; kendisine avantaj sağlayabileceği farklı eylemler arasında, kendi refahını en üst seviyede maksimize edebileceğine inandığı eylemi seçme davranışı göstereceğidir. Özetle insan, karşılaştığı koşullar göz önüne alındığında çıkarına en uygun olan eylemi gerçekleştirmeyi isteyecektir. Bu onun doğası gereğidir.

Psikolojik egoizmin bu özellikleri ve Hobbes'un insan ve insanın doğası hakkındaki genel fikirleri bir arada düşünüldüğünde onun bu kategoride ele alınmasının uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bunu daha iyi temellendirmek adına Hobbes'un bu konudaki fikirlerini hatırlamak yararlı olacaktır.

Hobbes'un insanın ne olduğu hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde, 'hareket' kavramının önemi, büyük ölçüde kendini göstermektedir. Ona göre insan ve hayvan davranışlarının temelinde hareket kavramının etkisi büyüktür. Şöyle ki Hobbes'un fikirlerine bakıldığında hareketle ilgili ilki 'yaşamsal'; ikincisi ise 'iradi' olmak üzere iki türü yapı, ortaya çıkar (Hobbes, 2004, s. 46). 'Yaşamsal hareketten' kastedilenin solunum, sindirim, kalp, kan dolaşımı gibi vücudun işleyişiyle ilgili hareketler olduğudur. Bu kategorideki hareketlerin iradi oldukları söylenemez. Aksine otomat niteliğinde olduklarını söylemek daha belirleyici olabilir. Bu tür hareketler, canlı olmak koşuluyla, varlığa gelindiği andan itibaren kesintisiz bir şekilde devam etmektedirler (Hobbes, 2004, s. 46). Sonuçta insanın doğduğu andan itibaren kontrolsüz bir biçimde solunum yapıyor olması ve bununla ilgili bir seçeneğe sahip olmaması düşünüldüğünde; Hobbes'un yaşamsal hareketi daha anlaşılır hale gelmektedir. İradi ya da istemli hareket ise insanın bilinçli yanının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu tür hareketler, insanın biyolojik yaşamıyla direk bir bağlantısı olmayan konuşma gibi ya da lokomotor hareketler gibi hareketleri ifade ederler (Hobbes, 2004, s. 47). Hobbes'un bu düşüncelerinin onun psikolojik egoist yapısına etkisi ise onun bu konuyla ilişki olarak tanımlamaya çalıştığı arzu ve nefret hakkındaki fikirleridir.

Psikolojik egoist betimleyici bir karakter sergiler. Hobbes'un yapmaya çalıştığının da bir nevi bu olduğu görülebilir. Çünkü kendi gözlemlerinden hareketle ki bu durumun dönemin bilimsel tavrının bir kazanımı olduğu açıkça görülebilir. Bu gözlemler sayesinde Hobbes, insanların belirli nesnelere yöneldiği ve birtakım nesnelerden de uzaklaştığı kanaatine ulaşmaktadır. Öyle ki Hobbes'a göre nesneye yönelme ve ulaşma çabası iştah ya da arzu olarak anlamlandırılırken; bunun tam tersi

yönde bir durum ise nefret olarak karşımıza çıkar (Hobbes, 2004, s. 47). Hobbes’a göre iştah ise aslında nesnenin haz vermesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun düşüncesinde arzu veya iştah, iradi hareketin kaynağı olarak tanımlanmaktadır. Çünkü içinde haz bulunduran her türlü hareket, aslında hayvansal ya da iradi hareketin bir başlangıcı olarak kabul edilir (Hobbes, 1811a, s. 31). Bununla birlikte haz, aslında dış nesneyle temas sonrasında oluşan algısal hareketin yaşamsal hareketi maksimize etme durumudur (Hobbes, 2004, s. 49). Haz veren nesneye doğru bir ‘çaba’ hareketinin gerçekleşmesi durumuna ise Hobbes, iştah ya da arzu adını verir (Hobbes, 2004, s. 47). Çaba onun düşüncesinde aslında “*yürüme, konuşma, vurma, ve diğer görülebilir eylemler biçiminde tezahür etmeden önce, insan vücudundaki...küçük hareket başlangıçları...*” (Hobbes, 2004, s. 47) olarak anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında buradaki çaba hareketi, iradi hareketin tam da kendisi olarak anlamlandırılabilir.

İnsanlar üzerindeki aynı gözlem bizi diğer bir belirlemeye doğru da götürmektedir; o da bazı nesnelerin insanı kendine doğru çekmek yerine kendinden uzaklaştırdığıdır ve bu dış nesnenin insandaki yaşamsal hareketi engellemesi ya da yavaşlatmasıyla gerçekleşir. Hobbes bunu ‘acı’ olarak adlandırır ve acı veren nesneden uzaklaşma çabasını da nefret olarak nitelendirir (Hobbes, 2004, s. 47). Buradaki çaba hareketi, aynı hazda olduğu gibi, iradi hareketin ortaya çıkması anlamına gelir. Kısacası insanın arzuladığı şeye yönelmesi ve nefret duyduğu şeyden kaçınması, iradi bir hareket olarak karşımıza çıkar. Bu da onları mutlu edeceğinden, her bir kişinin kendi durumunu maksimize edecek şekilde iradi hareket gerçekleştirmesi doğaldır. Bura da Hobbes’un bir psikolojik egoist olarak yorumlanması daha da netlik kazanmaktadır. Özellikle psikolojik egoizmin her fail kendi refahını maksimize edecek şekilde eylemde bulunur ilkesinin Hobbes’un iradi hareket fikriyle çok rahat bir biçimde uyduğu görülmektedir. Çünkü bir psikolojik egoist için iyi olan şey, aslında onun kendi mutluluğunu maksimize etmesidir. Burada iyi kavramının anlamlandırılması açısından Hobbes da çok farklı yerlerde gezmez. Hobbes’a göre iyi, çaba hareketini gerçekleştirerek; insanın iştahının nesnesi olan şeye doğru yönelmesidir. Hatta daha net bir ifadeyle Hobbes, insanın kendisini hoşnut eden şeyin iyi olduğunu; bunun tam aksinin ise kötü olarak tanımlanması gerektiğini söylemektedir (Hobbes, 2004, s. 48). Bu açıdan bakıldığında Hobbes’un iyi-kötü ve arzu-nefret arasında bir bağ kurmakta olduğu, net bir şekilde görülebilir. Buna ek olarak Hobbes, insanlar arasında niteliksel bir fark görmediğinden bu iyi-kötü ile arzu-nefret

arasındaki zorunlu bağı her bir insan için geçerli olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Daha önce de ifade edildiği üzere insanlar arasındaki fark, varoluşsal doğaları açısından olmayıp; yavaşlık ve hızlılığa bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Arzu-nefret ile iyi-kötü arasında kurulan bu bağ, bize Hobbes'un değer anlayışı hakkında da ip uçları vermektedir. Bu durum özellikle betimleyici etik kategori içerisinde kendine yer verilmesi uygun olan psikolojik egoizm ile ilişkisini, daha net bir şekilde gözler önüne serebilmek adına önemlidir. Şöyle ki, gözlemleri sonucu Hobbes, açıkça insanlar için iyi olanın ne olduğuyla ilgili açıklama yapmaya çalışır. Ona göre kişi için iyi, kendi arzusunu oluşturan şeydir. Kötü ise nefretini açığa çıkarandır ve bunu onun *“bir insanın iştahı y a da arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir. Onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne kötü, istihfafının nesnesi ise ...değersizdir”* (Hobbes, 2004, s. 48) ifadesinde net bir şekilde görmek mümkündür. Fakat bu düşüncelerinden hareketle burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise Hobbes'un iyi-kötü değerlerinin mutlak bir nitelikte olmadığı, öznel bir yapıda olduklarıdır ki bu öznel tutum da psikolojik egoizmle uyumlu bir durumdur.

Hobbes, iyi ve kötü değerlerinin mutlaklığını ya da değişmezliğini ya da diğer bir ifadeyle genel-geçerliliğini kabul etmez (Hobbes, 2004, s. 48). Dolayısıyla ona göre iyi ve kötü, insanın biricikliğiyle anlaşılması gereken kavramlardır. Bunlar ona göre her daim kişiyle ilişkili olarak ortaya çıkarlar ve ondan bağımsız bir şekilde anlaşılmaları mümkün değildir; yani bunların *“nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel”* (Hobbes, 2004, s. 48) özelliğe sahip oldukları söylenemez. Özellikle ona göre daha önce de ifade edildiği üzere Arzu ile iyi arasında sağlam bir bağ vardır ve arzu hazzı yükselten nesnenin bir etkisiyle gerçekleşir. Bu haz da nesnenin insanın yaşamsal hareketini maksimize etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bütün bu kabuller, iyi ile kötünün nesne ve birey arasındaki özel bir etki sonucunda ortaya çıktığını; aynı zamanda da bunların kişinin bakış açısından bağımsız anlaşılmasının mümkün olmadığını gösterir (Hobbes, 2004, s. 48). Sonuç olarak iyi değerinin deneyimi, öznel ve aynı deneyim, bir başka kişi açısından da kötü değeri olarak gözlemlenebilir. Kısacası birinin felaketi, bir başkasının mucizesi haline gelebilir. Dolayısıyla birisinin iyisi bir başkasının kötüsü olacağından; birisinin arzusu da bir başkasının nefreti olabilecektir. Bundan dolayı Hobbes'un değerler konusunda subjektif bir yol izlediği görülmektedir ve onun bu konudaki fikirlerinin şekillenmesinde yine gözlemci bir tavrın olduğunu görmek gerekir. Gerek iyinin

gerekse kötünün inşasında Hobbes'un betimleyici etik ilkelerle uyumlu bir yol izlediği anlaşılmaktadır. Yaptığı tek şeyin insanı ve insanlar arasındaki ilişkileri gözlemlemek ve buna bağlı olarak da bir değer betimlemesi yapmaya çalışmak olduğu söylenebilir. Bu durum ise psikolojik egoizmin temellendirmeleriyle paralellik göstermektedir. Özellikle betimleyici etik teoriler içerisinde anlaşılması gereken psikolojik egoizmin, kişinin kendi refahını artırmak için eylemde bulunduğunu ve bu durumun bireyin kendisi açısından iyi olduğunu düşündüğü için bunu gerçekleştirdiğini iddia etmesinin, Hobbes'un öznel değer anlayışıyla uyumluluk göstermekte oldu söylenebilir. Çünkü gerek Hobbes için gerekse psikolojik egoizm için ortak olan nokta insanın her daim kendi iyiliklerine göre ve onu maksimize edebilecek şekilde hareket ediyor olduğudur. Bu ise Hobbes'un bir psikolojik egoist olarak yorumlanmasını daha anlaşılır hale getirmektedir.

Hobbes'un insan üzerindeki gözlemlerinin önemli diğer bir yanı ise kişinin arzu ve nefretlerin değişebilirliğini görebilmiş olmasıdır. Ona göre herhangi bir nesne, farklı anlarda aynı kişi için arzu ya da nefret oluşturabilmektedir (Hobbes, 2004, s. 53). Failin nesneyle teması sonucunda oluşan haz ya da acı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yönelme ya da itilme isteği, aynı kişi açısından değişiklik gösterebilmektedir. Hobbes'un düşünüp taşınma ya da teemmül olarak ifade ettiği insanının bu nesne hakkındaki müzakere durumu, ancak ve ancak nesneye yönelme eyleminin *"yapıldığı veya yapılması imkansız bulunduğu vakit sona erer..."* (Hobbes, 2004, s. 53). Dolayısıyla aslında Hobbes'a göre istemek ve eyleme geçmek, başka türde şeylerdir. Çünkü eylemden veya buna karar vermeden önceki en son arzu, Hobbes'a göre çabadır (azim). En son karar anı ya da bitmiş teemmül olarak tanımlanabilen çaba, iradi hareketin başlangıcını oluşturmaktadır (Hobbes, 2004, s. 53). Sonuç olarak kişi, Hobbes'a göre arzu ve nefrete bağlı olarak; bir nesnenin kendisi için değerine karar verip eylemde bulunduğu, gönüllü ya da diğer bir ifadeyle iradi hareket gerçekleşir. Bu durum Hobbes'un insanına ahlaki alanda var olabilme özelliğini kazandırmakla beraber; bunun psikolojik egoizmin iradi bir şekilde failin kendi iyiliğini düşünecek şekilde eylemde bulunacağı fikriyle de örtüştüğü görülmektedir.

Hobbes, insanın eylemlerinin büyük kısmının iradi bir nitelikte olduğunu açıkça kabul etmektedir. Burada Hobbes'un irade kavramından anladığı, insanın eylemlerini dış bir etkinin müdahalesi olmaksızın gerçekleştirdiğidir (Hobbes, 1811c, s. 260). Ona göre fail gönüllü olarak kendi arzusunun nesnesine doğru yönelmekte ya da tam aksine

nefret nesnesinden uzaklaşmaktadır. Bu noktada şu da açıktır ki Hobbes için kişi her daim iyiliğinin peşindedir. Özellikle eserlerinde kaleme aldığı “*her insan kendisi için iyi olanı arzulamaya ve kendisi için kötü olandan kaçınmaya yönelir*” (Hobbes, 2003, s. 27) ya da “*her insanın doğal olarak kendi iyiliğinin peşinde olduğu varsayılır*” (Hobbes, 2003, s. 52) ya da “*doğanın gerekliliği, insanları kendileri için iyi olanı istemeye ve arzulamaya ve zararlı olandan kaçınmaya yöneltir*” (Hobbes, 1811b, s. 83) gibi ifadeleri bunu açıkça göstermektedir. Kısacası Hobbes’a göre eğer fail bir eylemin kendi ilgisine uygun olduğuna karar verirse iradi olarak onu yapar. Dolayısıyla iradi bir eylemin temelinde çaba, çabanın temelinde ise arzu ve nefret olduğu kabul edilirse ve bunlar insanın doğasına ait olan özelliklerse Hobbes’un insanının psikolojik egoist karakterle uyumlu olduğunu görmek mümkündür.

Hobbes bir eylemin isteğe dayalı bir eylem olabilmesi için temelinde iradenin bulunması gerektiği konusunda nettir; yani eylemin gönüllü olarak icra ediliyor olabilmemesinin terk şartı olarak iradeyi işaret eder (Hobbes, 2004, s. 53). Buna ek, iradenin başıboş bir yapıda bulunmadığına ve bir amaca sahip olduğuna da dikkat çekme istemektedir. Bu amacın ne olduğunu da “*herkesin iradi eylemlerinin amacı kendisine bir fayda sağlamasıdır*” (Hobbes, 2004, s. 98) ifadesinde net bir şekilde dile getirmektedir. Ayrıca Hobbes bu konudaki düşüncelerini burada sonlandırmayıp; başka bir noktaya daha ışık tutmak ister. Bu da irade ve amaç arasında bir zaruretin bulunduğudır. Yani ona göre “*... insan iradesi...zorunlu bir nedene sahiptir ve sonuç olarak her gönüllü eylem zorunludur*” (Hobbes, 1811c, s. 260). Dolayısıyla insanın gönüllü eylemlerinin tümü “*zorunludur ve...tek bir şey yapmaya belirlenmiştir.*” (Hobbes, 1811c, s. 254). Kısacası Hobbes, failin isteğe dayalı bir eyleminin iradi olduğunu; aynı zamanda bu eylemin gerçekleşmesi için bir dizi düşünüp taşınma gerçekleştirdiğini ifade eder. Bu düşünme sonunda da insanın kendisine fayda sağlayacağı bir amaç yönünde eylemde bulunacağına dikkat çeker. Son olarak da arzu ve nefretle başlayan ve iradi eylemle sonlanan bu sürecin, bir zorunluluk niteliği taşıdığının altını çizer. Burada geçen zorunluluk kavramından kasıt ise, failin iradesinin dışarıdan başka bir gücün etkisiyle ortadan kaldırılması ve eylemin başka bir iradenin etkisi altında gerçekleşmesi değildir. Burada zorunluluk kavramıyla vurgulanmak istenen failin bizatihi kendi iradi hareketi ve eylemin gerçekleşmesi arasındaki bağın zaruri bir niteliğe sahip olduğudur (Hobbes, 1811c, s. 260). Sonuç olarak, Hobbes’un insanın doğası ve iradi eylem üzerine ortaya koyduğu bu düşünceler

doğrultusunda, onun fikirlerine psikolojik egoizm içerisinde yer verilmesinin daha uygun olduğu görülmektedir. Fakat yine de bu noktada gaflete düşmemek adına şu soruları sormak gerekir: Bir psikolojik egoist olarak insanın devleti ortaya koyması kendisi için bir çelişki değil midir? Ya da tüm eylemlerini kendi ilgisini düşünecek şekilde gerçekleştirmesi gerekirken; nasıl olur da doğal durumdan çıkıp; kendini sınırlayıcı bir yapı olan devlet durumuna geçer? Bunun psikolojik egoizmle ilişkisi var mıdır; varsa ne boyuttadır? Bu soruları net bir şekilde anlaşılır kılmadan onun psikolojik egoist olarak yorumlanmasının tam bir açıklık kazanması mümkün görünmemektedir

Daha önceki ifadelerde de anlaşıldığı üzere psikolojik egoizm, bir kişinin gönüllü bir eylemde bulunmasının nedenini, yalnızca bu eylemin kendi ilgisine uygun olduğunu kabul etmiş olmasına bağlamaktadır. Bunun da Hobbes'un doğal hak kavramıyla uyumlu olduğu anlaşılır. Çünkü Hobbes'un doğal hak kavramıyla ilgili açıklamaları hatırlanacak olursa, doğal hakkın “...herhangi bir anlaşmayla kendilerini bağlamadan önce, her insanın herkese her şeyi yapmasına ve istediği ve elde edebileceği her şeye sahip olmasına, kullanmasına ve keyfini çıkarmasına ...” (Hobbes, 2003, s. 28) izni olması anlamına geldiği görülür. Aynı zamanda “her insanın sahip olduğu tüm güçle kendi yaşamını ve uzuvlarını koruması” (Hobbes, 1811b, s. 83) anlamına da gelmektedir. Sonuçta tanımlardan hareketle doğal hakkın, insanın kendi ilgisiyle uyuşan eylem hangisi ise onu iradi olarak gerçekleştirmesine olanak sağlayan bir yapıda olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un doğal hak teorisinin psikolojik egoizmle tezatlık göstermek yerine, uyumluluk içinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü doğal hak, herhangi bir anlaşmaya tabi olmadan önceki hali ifade eden doğal durumda, her bir insanın eşit olarak sahip olduğu haklar olup; bunların bu mertebede kalmak isteyen herkese her tür eylemi gerçekleştirme iznini verdiği görülmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere bu açıdan doğal durum, herkesin her şeyi yapmaya hakkı olduğu bir durumdur. Burada her bir insan, kendi refahını maksimize etmeye yardımcı olabilecek her türlü davranışı yapmaya çalışacaktır. Bu da psikolojik egoistin niteliklerine uygun bir durumdur. Çünkü doğal hakkı Hobbes, insanın “kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğü” (Hobbes, 2004, s. 96) şeklinde tanımlar ve ona göre özgürlük ise “kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğudur”

(Hobbes, 2004, s. 96). Ayrıca bunlara ek olarak Hobbes düşüncesinde bu doğal haklara sahip olan insan, doğa durumunda tüm eylemlerini ‘çıkar’a göre şekillendirmektedir (Hobbes, 2003, s. 29). Bütün bu açıklamalar ışığında her bir insan kendi iyiliğini düşünecek ve refahını maksimize edecek şekilde eylemde bulunacaktır ki bu hususun psikolojik egoizmle birebir örtüştüğü açıkça görülebilmektedir. Fakat bu noktada Hobbes’un da dikkat çekmeye çalıştığı başka bir sorun karşımıza çıkmaktadır ki bu da psikolojik egoistin tercih etmeyeceği bir husus olarak anlaşılabilir. Çünkü Hobbes, her ne kadar bu koşulların ona her şeyi yapma iznini vermesi kulağa hoş gelse de insanın doğal durumda kalmaya devam etmeyi tercih etmesinin bir çatışma ortamı yaratacağını da düşünmektedir. Bu da doğal olarak insanın refahını maksimize etmesi ya da çıkarını düşünecek şekilde eylemde bulunmasını tehlikeye sokacaktır.

Hobbes’un doğal durumu bir çıkarlar çatışması olarak kurgulaması ve bu çatışmanın sonunda da bir savaş haline dönüşmesinin kaçınılmazlığı hususundaki kaygıları, göz önünde bulundurulduğunda, psikolojik egoistin böyle bir durumdan çıkmak için eylemde bulunması ve bunun için elinden gelen her şeyi yapması; hatta kendi gücünün yetmediği yerde kendi gibi aynı amacı güden diğerleriyle birleşerek bunu gerçekleştirmek istemesi kadar kendi refahını maksimize edecek başka bir iradi eylem olmadığı açıkça görülmektedir. Özellikle bunu Hobbes’un doğa yasası düşüncesi, daha net bir şekilde anlaşılır hale getirmektedir. Çünkü doğa durumunda her şeyi yapabilme iznine ve özgürlüğüne sahip kılınan insanlar büyük bir öz güvenle “*ezmek ve bastırmak niyetiyle saldıran düşmanlara*” (Hobbes, 2003, s. 29) dönüştürerek, kendilerini bir savaşın içine sürüklenmiş şekilde bulabilmektedirler. Bu savaş ise basit ve geçici olmayıp; bir süre sonra “*herkesin herkese karşı savaşı*” (Hobbes, 2004, s. 94) haline bürünerek; bir kaos ortamına dönüşür. Geline bu nokta, bir psikolojik egoistin hiç de isteyeceği bir durum gibi gözükmemektedir ve Hobbes da bu konuda aynı fikirdedir. Ona göre yaşamayı isteyen ve kendi iyiliğini maksimize etmeyi hedefleyen her bir kişi, böylesi bir durumdan çıkmayı isteyecek; korku ve kaygı ile bezenmiş böylesi bir kaotik yapıdan kurtulmak için birtakım yollar arayacaktır (Hobbes, 2003, s. 30). Bu süreç sonunda bu kaos durumunu kavrayan her bir insan “*herkesin onu elde etme umudu olduğu ölçüde barışı sağlamak için çalışması gerektiği; sağlayamıyorsa savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği*” (Hobbes, 2004, s. 97) doğa yasasını keşfedebilecektir ki bu ona göre ilk temel doğa yasasıdır.

Dolayısıyla Hobbes açısından insan, kendi yaşam konforunu artırmak, kendi ilgisini ve refahını maksimize etmek adına, her şeyi isteme ve bunun için de elinden geleni yapma hakkı olduğu bu özgürlük durumunda kalmayı tercih etmek yerine, başka bir mertebeye sıçramanın yollarını arayacaktır. Bu mertebeye de doğal değil, yapay olan devlettir. Bu nokta da Hobbes'un çizmiş olduğu insan figürünün psikolojik egoistle uyumluluk gösterdiğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Çünkü psikolojik egoistin temel nitelikleri olan failin kendi ilgisini istemesi ve kendi iyiliğini düşünerek hareket etmesi, Hobbes'un insanın her türlü özgürlüğü bahsetmesine rağmen; neden doğal durumdan çıkmak için bir yol arayışına girmiş olduğunu daha anlaşılır hale getirmektedir. Kısacası onun doğal hakla ilgili fikirlerinden hareketle Hobbes'un insanının da bir psikolojik egoist gibi kendi refahını maksimize edecek şekilde davranmakta olduğu anlaşılmakta ve bu açıdan da bu husus onun bir psikolojik egoist olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Kısacası insan, doğa durumunda ona sunulmuş olan yaşamın gerçek yüzünü görmeye başladığında, tüm bahsedilenlere rağmen, bir şekilde kendini içinde bulduğu bu girdaptan kurtulmanın yollarını aramak isteyecektir. Çünkü Hobbes'a göre insanların her şeyi isteme ve yapmaya muktedir olduğu doğa durumunda kalınması gerektiğini iddia eden herhangi bir kimse, kendi varoluşuyla kesin kez çelişmektedir. Dolayısıyla doğası gereği kendi iyiliğini isteyen hiç kimse bu koşullarda bir yaşam sürmeyi tercih etmeyecektir (Hobbes, 2003, s. 30). Bunun yerine kendi iyiliğini isteyen insan, doğal durumda sahip oldu özgürlükten vazgeçmeyi seçecek; yani barışı isteyecek ve ancak bu şekilde çelişkiden kurtulacaktır (Hobbes, 1811b, s. 86). Psikolojik egoizmin varsayımları açısından bakıldığında, Hobbes, insanının bulunduğu çelişkiden kurtulması kadar onun refahını maksimize edebilecek başka bir seçeneğinin olmadığını düşünmektedir. Barış için gerekli olan ise sözleşmedir ve bu sözleşmeyle her bir insan, eğer barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki hakkını bırakıp; kendine tanınan özgürlükle yetinecektir (Hobbes, 2004, s. 97) ki bu aslında ikinci doğa yasasıdır.

Hobbes, daha önce de ifade edildiği üzere doğal durumda kalındığı sürece yine de insanların sözleşmeler yapabileceğini fakat bunlara kesin kez uyma davranışını sergilemelerini görmemizin mümkün olmadığını ifade eder. Dolayısıyla doğal durum, bir çıkarlar durumudur ve kimsenin kimse üzerinde bir sorumluluğu yoktur. Birkaç kişi arasında yapılmış bir sözleşme, çıkarlar ortadan kalktığında hükmünü yitirecektir. Çünkü ona göre *“doğa durumunda, karşılıklı güven sözleşmesiyle yapılan anlaşmalar*

... her iki tarafta da korkmak için haklı bir neden ortaya çıkarsa geçersizdir” (Hobbes, 2003, s. 37). Hatta böyle bir durumda, daha önce de ifade edildiği üzere, sözleşmeye ilk evet diyen kişi daha büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalarak; kendini sözleşmenin diğer tarafları olan kişilerin ellerine teslim etmiş olacaktır (Hobbes, 2004, s. 102). Dolayısıyla Hobbes’un ifade ettiği üzere “hiçbir medeni yasayla bağlı olmadıkları bir doğa durumunda yaşayan insanlar... boşuna yemin ederler.” (Hobbes, 2003, s. 37). Kısacası doğru bir akıl yürütme gerçekleştirebilen kişi, sözleşmelerle kendini aynı niteliklere sahip başka bir kişiye bağlamak yerine, daha üst bir yapıya yönelmeyi tercih edecektir ki bu, onun kendi iyiliğini maksimize etmesiyle uyumlu bir seçenektir. Çünkü kendini ve diğerlerini doğru bir biçimde okuyabilen kişi, kılıcın zoru olmadıkça; ahitlerin geçersiz kalacağını anlamakla birlikte; kendini, sevdiklerini ve sahip olduklarını güvence altına alamayacağını da fark edecektir (Hobbes, 2004, s. 128). İnsanın yaşamını güvence altına alabilmesi ise “her bir insanın kendi iradesini tek bir diğerinin iradesine, yani tek bir insanın ya da tek bir meclisin iradesine tabi kılmasıyla gerçekleşebilir” (Hobbes, 2003, s. 72). Buradan hareketle insanlar “senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmam şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya heyete bırakıyorum” (Hobbes, 2004, s. 130) diyerek; doğal yasadaki medeni yasaya geçiş yapmayı gönüllü bir şekilde tercih ederler ve medeni yasa, artık “toplumun üyelerinin uymak zorunda oldukları” (Hobbes, 2004, s. 189) yasa olarak karşımıza çıkar. Böylece Hobbes’un insanı, kendi iyiliğini, yaşamını ve refahını maksimize edebilecek şekilde bir eylemde bulunmuş olacaktır. Daha önceki ifadelerden hareketle biliyoruz ki Hobbes, yaşamı bir yarışa benzetmekte ve burada iki özellik kendini göstermektedir. İlki, bu yarışta sonuncu olmamak ve ikincisi ise olabildiğince önlere olmaya çalışmaktır. Fakat psikolojik egoizm açısından baktığımızda Hobbes’un ‘yapay insan’ ya da ‘devlet’ dediği yapı sayesinde Hobbes’un insanı, bu yarışta bir özellik daha kazanmaktadır. O da ne olursa olsun yarışta kalabilme imkanıdır. Dolayısıyla sonuncu dahi olsa insan, böylece kendi yaşamını koruyarak, refahını artırmaya da sahip olduğu durumunu muhafaza edebilme şansı kazanmış olacaktır. Bu da psikolojik egoistin ‘fail kendi iyiliğini düşünerek eylemde bulunur’ ilkesiyle uyumluluk gösterdiğinden, Hobbes’un bu fikirlerinden hareketle onun bir psikolojik egoist olarak yorumlanması daha da anlaşılır hale gelmektedir.

Hobbes'un düşünceleri onu bir psikolojik egoist olarak yorumlanmasına izin veriyor olsa da kabul edilmesi gerekir ki onun bu şekilde ele alınması Hobbes analizcilerinin ortak bir tavrı değildir; dolayısıyla da onun bu şekilde yorumlanması eleştirilere açık bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden onun psikolojik egoist yorumunu daha anlaşılır kılmak adına ona yöneltilen bazı eleştirilere bakmak yararlı olabilir.

3.2.1. Eleştiriler

Hobbes'un insan görüşünden hareketle onun bir psikolojik egoist teori içinde olduğunu söylemek mümkün gibi görünse de bunun aksi yönünde bir fikre sahip olan birçok düşünür de karşımıza çıkar. Bunlara örnek olarak F. S. Mcneilly ve Bernard Gert verilebilir. Mcneilly'in özellikle "*Hobbes'ta Egoizm*"³³ adlı çalışması, Gert'in "*Hobbes ve Psikolojik Egoizm*"³⁴ adındaki makalesi bu konu üzerine önemli çalışmalar olarak karşımıza çıkarlar. Fakat burada bu çalışmalar üzerine tek tek yoğunlaşmayıp, Hobbes'un bir psikolojik egoist olduğu yorumuna yöneltilen belli eleştirilere değinilmeye çalışılacaktır.

Özellikle Hobbes'un insan doğası görüşünden hareket ederek ortaya koyulmaya çalışılan fikirlerinin, psikolojik egoizmin ana ilkesi olan "*tüm insanların tüm eylemlerinin tamamen kişisel çıkar tarafından motive edildiği iddiası*" (Gert, 1967, s. 505) ile uyumluluk gösterdiği; bu yüzden de bu şekilde yorumlanmasının uygun olacağı fikrinin, birçok Hobbes araştırmacısı tarafından eleştirilere uğradığı görülmektedir. Durumun daha anlaşılır hale gelmesi açısından bu eleştirilere bakmak gerekir.

Hobbes'un insanın doğası hakkındaki fikrilerinden hareketle bir psikolojik egoist olarak yorumlanması daha önce de ifade edildiği üzere arka planda arzu ve nefret yapılarına bağlanmaktadır. Bu noktada Hobbes'un düşüncelerine baktığımızda özellikle karşımıza biri yaşamsal diğeri iradi olmak üzere iki temel hareket çıkmaktadır. Hayvansal ya da iradi hareketin temeline bakıldığında arzu ve nefret duygularının yer aldığı anlaşılmaktadır. İnsan, bu duygular üzerine bir muhayyile gerçekleştirdikten sonra iradi hareketin ilk yapısı olan çaba hareketiyle kendi ilgisine

³³ Ayrıntı için bakınız (McNeilly, 1966): McNeilly, bu makalesinde özellikle '*Leviathan*'a odaklanarak Hobbes'un düşüncelerinden hareketle onun bir psikolojik egoist olarak yorumlanmasını çıkarmanın doğru olmadığını tartışmaya çalışmıştır.

³⁴ Ayrıntı için bakınız (Gert, 1967): Gert, burada iyilik severlik, acıma, kişinin ölümü seçmesi gibi konulara değinerek eleştirilerini temellendirmeye çalışmıştır.

uygun olana karar vererek eylemde bulunur. Böylece iradi bir hareket gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla Hobbes'un insan doğasıyla ilişkili bu açıklaması, onun bir psikolojik egoist olarak yorumlamasının kapısını aralamaktadır. Hobbes'un daha sonraki açıklamaları ise bu yorumlamanın daha sağlam bir nitelik kazanmasına sebep olmaktadır.

Hobbes'un bu yorumuna eleştiride bulunanlar insan eylemlerinin şekillenmesinde arzu ve nefret ilkelerinin olduğu hususunda onun bir psikolojik egoist olduğunun iddia edenlere katılmakla beraber; Hobbes'un insanın eylemlerini sadece bunlara bağlı olarak şekillendiğini söylemenin eksiklik olduğunu ifade ederek; onlardan ayrılmakta ve Hobbes'un düşünceleri içerisinde yer alan tutkulara bağlı olmayan insan eylemlerinin varlığına işaret etmeye çalışmaktadırlar. Özellikle Hobbes'un doğa yasasının onuncu emrini ilan etmeden önce kaleme aldığı “...öyle ki çoğu insan hakarete uğramaktansa huzurunu ve hatta hayatını kaybetmeyi tercih eder.” (Hobbes, 2003, s. 49) ifadesinin psikolojik egoizmin ‘kişinin kendi refahını düşünecek şekilde eylemde bulunacağı’ temel ilkesiyle uyuşmadığını göstermeye çalışmaktadırlar. Bu da Hobbes'un insanın kişisel çıkardan bağımsız bir iradi harekette bulunabileceğini savunmalarına imkan vermektedir. Mamafih Hobbes'un fikirlerine, psikolojik egoizmin içinde yer verilmek isteniyorsa, failin tüm eylemlerini çıkar tarafından gerçekleştirdiğinin ortaya koyulması gerekmektedir. Fakat Hobbes'un bu koşulların dışında da insanın eylemlerde bulunabildiğini kabul ettiği görülmektedir (Gert, 1967, s. 506), en azından Hobbes'un bir psikolojik egoist olarak yorumlamanın mümkün olmadığını düşünenlerin iddiası bu şekildedir.

Psikolojik egoizm, her daim insanın arzularını tatmin etmek için hareket ettiğini iddia eder. Bu açıdan Hobbes'un insan doğasıyla ilgili açıklamalarının psikolojik egoizmin ilkeleriyle örtüştü düşünülmektedir; buna karşın eleştirmenlerin çabası ise, Hobbes'un düşüncelerinde iyilik severlikle yapılan bir eylemin varlığına ilişkin fikirlerin bulunduğunu göstermeye çalışmaktır (Gert, 1967, s. 508). Özellikle Hobbes'un ‘*Human Nature*’ adlı eserinde yer verdiği “*Bazen sevgi olarak adlandırılan, ama daha çok iyi niyet ya da hayırseverlik olarak ifade edilen bir başka tutku daha vardır.*” (Hobbes, 1811a, s. 49) ifadelerinden hareketle onun psikolojik egoist olarak yorumlanmasını doğru bulmamaktadırlar. Ya da Leviathan’da kaleme aldığı “*Hayırseverlik. İyi kalplilik. Başka birine iyilik arzusu, hayırseverlik, iyi niyet, hamiyet. Genel olarak insanoğluna yönelik olduğunda da iyi kalplilik*” (Hobbes, 2004,

s. 50) ifadesinden yola çıkarak bu eleştirileri sağlamlaştırmaya çalışmakta oldukları anlaşılmaktadır (Gert, 1967, s. 509). Buna ek olarak eleştirmenler tarafından Hobbes'un bir psikolojik egoist olarak yorumuna imkan yaratan “*çünkü her insan kendisi için iyi olan şeyleri arzulamaya ve kendisi için kötü olan şeylerden ve doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden kaçınmaya çekilir; bu, bir taşın aşağıya düşmesi kadar güçlü olan gerçek bir doğa zorunluluğuyla gerçekleşir*” (Hobbes, 2003, s. 27) cümlelerine eleştiri olarak daha önce de belirtilen “...öyle ki çoğu insan hakarete uğramaktansa huzurunu ve hatta hayatını kaybetmeyi tercih eder.” (Hobbes, 2003, s. 49) ya da “*bir oğul rezil bir şekilde yaşamaktansa ölmeyi tercih edebilir*” (Hobbes, 2003, s. 83) ifadeleri örnek olarak verilmektedir (Gert, 1967, s. 508). Buradan hareketle eleştirmenler, Hobbes'un insanın çoğunlukla tutkularına göre eylemde bulunuyor olduğu kabul edilse de her daim böyle davranmadığını göstermeye çalışarak; Hobbes'un insanını bir psikolojik egoist olarak ele almanın doğru bir analiz olmadığını göstermeye çalışmaktadırlar. Fakat eleştirmenlerin bu şekildeki yaklaşımlarına farklı açılardan karşı açıklamalar getirmek mümkün görülmektedir.

Öncelikle Hobbes'un bir psikolojik egoist yorumunun yanlışlığını göstermek için failin kendi refahına aykırı eylemlerde bulunabildiği ile ilgili birtakım örnekler ortaya koymak yeterli gözükmemektedir. Çünkü Hobbes, insanın doğasını ortaya koyarken tüm iradi eylemlerin temelinde kişinin kendi iyiliğini arzulaması yattığını düşünse de buna aykırı bir eylemde bulunmaya da itilebileceğini de kabul etmektedir. Hobbes'a göre insanın kendi ilgisine göre hareket ettiğini sandığı durumlar da söz konusudur. Başka bir ifadeyle Hobbes'a açısından fail, bunun öyle olduğunu sanır. Burada ‘sanmak’ kelimesine dikkat edilmesi gerekir. Çünkü bu sanının sebebini ise Hobbes, yanlış akıl yürütmeye bağlamaktadır. Eğer insan kendi yaşamını korumak ya da hayat refahını maksimize etmek yerine; bunun tam tersi bir hareket gerçekleştiriyorsa arzu ve iştahına yönelik yanlış bir akıl yürütme ya da kusurlu bir müzakere süreci gerçekleştirmiş demektir. Aksi taktirde doğru bir akıl yürütme gerçekleştiren fail, kendi iyiliği ve çıkarını düşünmesi sebebiyle kendi yaşamını sürdürme ve hayat seviyesini yükseltmeye yönelik bir eylemde bulunmayı tercih edecektir. Kısacası ölümü tercih etmesinin temelinde de kendi ilgisi yatmaktadır. Fakat bunun kendine yarar sağladığı fikrine yanlış akıl yürütme sonucu ulaşmıştır. Daha net bir ifadeyle ‘öyle sanmıştır’. Özellikle bu konuyla ilgili olarak Hobbes'un net açıklamalarda bulunduğu görülür. Ona göre doğa yasalarının temel özelliği, “*nelerin*

yapılması nelerin yapılmaması hakkındaki doğru aklın buyrukları” (Hobbes, 2003, s. 33) olmalarıdır ve doğru akıl insana, *“kendi yararına ya da başkalarının zararına olabilecek”* (Hobbes, 2003, s. 33) eylemlerin neler olduğunu göstermektedir. Bu geliş güzel bir süreç olmayıp; bir muhakeme işidir ve uzun deneyimler sonucunda elde edilen öncüllerden sonuçlar çıkarma süreci olarak anlaşılabilir. Bu açıdan bakıldığında Hobbes’un insanı, bu akıl yürütmeler sonunda doğa yasalarına ulaşabilmektedir. Bu yüzden Hobbes düşüncesinde doğru akıl yürütme ve doğa yasaları birbiriyle uyum içindedir; bu açıdan failin bunlara karşı gelmesi aslında *“yanlış bir akıl yürütmeden ya da gafletten kaynaklanır”* (Hobbes, 2003, s. 34). Yani gaflet ya da saçmalık, faili yanlışlığa ikna edebilir ve onu doğru olarak kabul etmesine sebep olabilir. Bu tip durumlarda insanın kendi ilgisine aykırı bir eylemde bulunması söz konusu olabilmektedir ve bu tamamen hatalı bir akıl yürütmenin ürünüdür. Dolayısıyla eleştirmenlerin bu noktadan hareketle öne sürdüğü varsayımlar, Hobbes’un insan doğası hakkındaki fikrilerinin psikolojik egoizm içinde yer verilmesine engel teşkil etmemektedir.

Hobbes’un eserlerinde ‘iyilik arzusu’, ‘iyilik severlik’ ve ‘acıma’ gibi kavramlarının tanımını yaptığı görülür. Özellikle Leviathan’da ‘iyi kalpliliği’, başkasına iyilik arzusu olarak nitelendirmesi ya da “şefkat’i, insana beslenen sevgi olarak tanımlaması (Hobbes, 2004, s. 50) ya da ‘acıma’yı, *“bir başkasının başına gelen felaketten keder duymak”* (Hobbes, 2004, s. 52) şeklinde kaleme alması, Hobbes’un psikolojik egoist olarak tanımlanmasını eleştirenlerin temel çıkış noktaları olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak eleştirmenler, Hobbes’u bu fikrilerinden hareketle bir psikolojik egoist olarak yorumlamanın hatalı olduğunu iddia etmektedirler.

Hobbes’un yardım severlik tanımına dikkatlice tekrar bakıldığında, yardım severliliği iyilik yapma ‘arzusu’ olarak kabul ettiği fark edilecektir. Buradaki arzu ifadesine odaklanılacak olursa Hobbes’un arzuyu iradi hareketin başlatıcısı olan çabanın kendisine neden olan şeye yönelmesi olarak tanımlandığı görülür (Hobbes, 2004, s. 47). Çaba da Hobbes’a göre *“tüm iradi hareketlerin ilk içsel başlangıcı”* (Hobbes, 2004, s. 47) olan muhayyile ile iradi hareketin kesiştiği çizgide bulunan, *“verilebileceğinden daha az yer ve zamanda gerçekleşen hareket”* tir (Hobbes, 1839, s. 206). Yani geometride bir çizgiyi oluşturan nokta neyse; hareket için ‘çaba’ da odur (Hobbes, 1839, s. 206). Dolayısıyla Hobbes düşüncesinde iyilik severlik bir arzu ise bu onun henüz gerçekleşmemiş biri iradi hareket olduğu anlamına gelir; yani henüz

düşünme süreci içindedir. Dolayısıyla fail, eğer kendi ilgisine uygun olduğuna inanırsa bu arzu bir iradi harekete dönüşecektir. Aksi taktirde bir duygulanım olarak kalacaktır. Aynı akıl yürütme Hobbes'un yer verdiği acıma ve şefkat gibi kavramlar için de geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un bu fikrilere yer vermesinin, onun psikolojik egoist olarak yorumlanmasına aykırı bir husus teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Bunlara ek olarak Hobbes, bu tür kavramları açıklamaya girişmeden önce Leviathan'da bütün bunların aslında “*iştah, arzu, sevgi, istikra, nefret, sevinç ve keder denilen bu yalın duyguların farklı düşüncelere göre farklı adlar*”ı (Hobbes, 2004, s. 49) olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Sonuç olarak tüm duygulanımlar birer arzu olup muhayyileden ve çaba hareketinden geçmeden iradi harekete dönüşme imkanı bulamamakta, eğer iradi harekete dönüşme imkanı söz konusu olmuşsa da bu failinin bu durumun kendi ilgisine uygun olduğu kararına vardığı anlamına gelir. Hobbes'un bu açıklamalarının da psikolojik egoizmle uyumlu olduğu görülebilir. Çünkü her ne kadar psikolojik egoizm, insanın kendi ilgisini ve refahını düşünecek şekilde eylemde bulunacağı iddiasının üzerine inşa edilmiş olsa da failin bazı durumlarda başkalarının çıkarlarına yönelik eylemde bulunabileceğini de ifade eder. Dolayısıyla bir psikolojik egoist, kendi ilgisine uygun olduğu sürece, başkalarına yardımcı olabilir ya da ilgi gösterebilir.

Sonuç olarak eleştirmenlerin tüm iddialarına rağmen; eserlerinde kaleme almış olduğu net ifadelerinden hareketle Hobbes'un fikirlerinin psikolojik egoizm açısından değerlendirilmesinin daha uygun olduğu görülmektedir. Bu açıdan bu çalışmanın üçüncü iddiası olan ‘Thomas Hobbes'un düşünceleri psikolojik egoizm içerisinde yer verilmesi daha uygundur’ savı buraya kadar ki açıklamalar ışığında daha kabul edilir hale gelmektedir.



4. AYN RAND'IN EGOİZMİ

Ayn Rand, '*Philosophy Who Needs It*' adlı eserinin ilk bölümünde kendisini bir kurgu yazarı olarak tanıtır ve bu durumunu ön plana çıkaracak bir öyküyle okuyucuyu bazı düşüncelere yönlendirmeye çalışır. Tamamen kontrol dışı kalmış bir uzay gemisi içinde bulunan ve şuurunu kaybetmiş bir astronot hayal edilmesini ister. Her şey kontrolden çıkmıştır ve bu gemi bilinmeyen bir gezegene çarpar. En azından böyle varsayılması hususunda okuyucuyu telkin eder ve bir süre geçtikten sonra bilincini tekrar kazanan bu astronotun çok kötü bir yara almadığını fark eder etmez ilk soracağı soruların hangileri olacağına dikkat çeker. Bu soruların ilki ve en önemlisi 'Ben neredeyim'dir. Bunun peşini 'Her neredeysem bunu nasıl bilebilirim?' ve 'Bütün bu sorulara cevap bulabilmek için ne yapmalıyım' soruları takip eder (Rand, 1984, s. 1). Ayn Rand, öyküsel olarak aktardığı bu kurgunun benzerleriyle gerçek hayatta insanların o veya bu şekilde karşılaşabildiğini ve bunun da ötesinde Rand, zihinleri meşgul eden bu sorulara insanın iki türlü bir yaklaşımda bulunabileceğini göstermeye çalışır. İnsan ya bu soruların yanıtlarını aramaya çalışacak ya da garip gelse de tamamen görmezden gelecektir. İkinci durumun olasılık dahilinde olamayacağını ve sadece bir fantezi olarak yorumlanması gerektiğinin düşünenlere karşı Ayn Rand, hiç de öyle olmadığını ve çoğu kişinin yaşamlarında bilinçli ya da bilinçsiz bu üç sorudan kurtulmak için çabaladıklarını ifade eder (Rand, 1984, s. 2). Çünkü böylece bu kişiler, bu hareketleriyle bilmenin zorunluluğundan kurtularak, dilediklerine inanmakta özgürleşirler ve böylece suçlu bir umut içinde kaybolup giderler. Sonuç olarak kendini kayboluş içinde bulmak istemeyen her bir kişi, karşılaştığı problemlerin neliğine karşı cesurca yaklaşabilmeli ve zihnini meşgul eden bu soruların yanıtlarını bulmaya çabalamalıdır. Bu çabanın da tek bir anahtarı vardır; o da felsefenin tam da kendisidir. Çünkü Rand'a göre "*sadece belirli yönlerle ilgilenen özel bilimlerin aksine; felsefe, evrenin var olan her şeyle ilgili olan yönleriyle ilgilenir.*" (Rand, 1984, s. 3). Bu açıdan varlık ve insan arasındaki ilişkinin bilgisinin anahtarı olan felsefe, onu elinde tutan insana 'Nasıl bir dünyada yaşıyorum?', 'İnsan Nedir?', 'Bilgiyi nasıl elde edebilirim?', 'İyi ya da Kötü nedir?' gibi yaşamın en mühim sorularını sorma imkanı tanır (Bernstein, 2008) ve kişi burada hangi sonuca ulaşırsa ulaşsın fark etmez; her yanıt beraberinde başka soruların kapılarını aralayacaktır (Rand, 1984, s. 3). Ayn Rand, bu durumun tamamen soyut içerikler sarmalı olduğunu ve bunun bulunduğu somut evrende kendisini hiç ilgilendirmediğini iddia eden insanların olabileceğini de

ifade eder. Fakat Rand, bu kişilerin “soyut fikirler olmadan somut, belirli, gerçek yaşam problemleriyle başa çıkamayacaklarını” (Rand, 1984, s. 6) görmezden geldiklerini vurgular. Bunlar daha önce de ifade edildiği üzere bir varoluş yerine, kayboluş yaşamayı tercih edenlerdir ki Ayn Rand’a göre bu kişiler, sahip oldukları aklı kullanmayı reddederler. Fakat Rand, açık ve seçik bir şekilde “insan, akli olmadan hayatta kalmaz” (Rand, 1993, s. 679) diyerek; bu durumun öneminin altını çizer. Çünkü ona göre insan yaşamı, akıldan yoksun bir barbarın ya da yağmacının yaşamı değil; düşüncenin, sorgulamanın, üretimin olduğu başarı nitelikli bir yaşamdır. Bunun tek bir anahtarı vardır ki o da akıldır (Rand, 2007, s. 1014). Kısacası insan, mutluluk arayışı içinde bir yaşam sürmek hevesindeyse tüm eylemlerini akla bağlı bir şekilde gerçekleştirmelidir (Bernstein, 2008, s. 28). Yani sorgulamalı, araştırmalı ve üretmelidir ki bu rasyonel bir yaşamı ifade eder. Bu tür bir yaşam tarzını inşa edecek olan ise felsefedir. Çünkü onun kendi ifadesiyle “felsefe, rasyonel bir varlık için bir gerekliliktir, ...insanın... bilinç altının programlayıcısıdır.” (Rand, 1975, s. 4). Sonuç olarak Rand’ın, felsefe ve insan arasındaki ilişkiye büyük bir önem verdiği görülür. Bu açıdan o kendini ifade ederken “...ben öncelikle kapitalizmin savunucusu değilim; egoizmin savunucusuyum...ve ben öncelikle egoizmin değil, aklın savunucusuyum” (Rand, 1971, s. 1089) demektedir. Bu açıdan çalışmamızda Ayn Rand’ın egoizmle ilgili görüşlerinden önce onun felsefesinin temel kavramlarına değinmenin yararı olacaktır.

4.1. Ayn Rand Felsefesinin Temel Kavramları

İnsanın neliğinin felsefî açıdan değerlendirilmesi, yeni bir problem değildir. Pek çok filozof ve düşünür, ‘insan nedir?’ sorusuna daha önce de yanıt aramış ve her biri kendi penceresinden hareketle bu soruyu cevaplamaya çalışmıştır. Özellikle sofistlerle birlikte ‘varlık nedir’den ‘insan nedir’e önemli bir geçiş yaşanmış olsa da bu husustaki ilk reformist çıkış, “kendini bil” düsturuyla Sokrates’e aittir. Cassirer’in de ifade ettiği üzere bu Sokrates’in felsefesine ‘insan bilimsel’ bir nitelik kazandırmıştır (Cassirer, 1980, s. 16). ‘İnsan nedir’ sorusuna yönelik bir sorgulama, bir nevi insanın doğasının araştırılması (Peikoff, 1993) olarak da kabul edilebileceğinden; insanın doğasını, fiziki varlıkların araştırılması sırasında tercih edilen yöntemlerle anlamak, mümkün değildir. Bunun tek yolu, insana doğrudan temas etmektir (Cassirer, 1980, s. 17) ve işte bu noktada Sokrates’in önemi kendin gösterir; çünkü o, “beni affetmelisin dostum. Gördüğün gibi ben bir entelektüelim, bana öğretecek olan kırsal yerler değil; sitedeki

insanlardır” (Plato, 2002, s. 7) diyerek, insanın doğasına yönelik bir araştırmanın ancak ve ancak insanı gözlemleyerek, onunla konuşarak ve onu dinleyerek; kısacası onun yaşamına her yönüyle temas ederek başarıya ulaşabileceğini vurgulamak istemektedir. Belirlenen yöntemle Sokrates, insanın doğasını bir bilinç varlığı olarak resmetmektedir. Böyle bir varlık olarak insan, bir ereğe sahiptir ki o da mutluluktur. Doğası gereği bir bilinç varlığı olan insanın bu ereği, en yüksek iyyinin bilgisi anlamına gelir. Böyle bir bilgi ancak ve ancak süresiz bir araştırma, sorgulama ve eleştiri içeren bir hayat yaşayarak elde edilebilir (Arslan, 2006, s. 128). Kısacası *“sorgulanmamış bir yaşam gerçek anlamda yaşanmış değildir.”* (Plato, 2015, s. 48). Sonuç olarak burada; insan ile akıl, yaşam ve süreç arasındaki bağa dikkat edilmelidir.

Aristoteles ise insana ait bu sorgulamayı, bir ileri aşamaya taşır. Özellikle onun ‘*Ruh Üzerine*’ adlı eserine baktığımızda, onun ruh ve canlılık kavramları arasında yakın bir ilişki kurduğu görülmektedir. Çünkü onun düşüncesinde ruha sahip olmak, bir diğer açıdan canlı olmakla aynı mahiyeti taşır (Özcan, 2006, s. 104). Canlı olmak ise akıl, duyumlama, hareket, beslenme ve değişme gibi niteliklerin en az birine sahip olmayı ifade eder (Aristoteles, 2001, s. 72). Bitkilerde ve hayvanlarda bu niteliklerin varlığı açıkça görülmektedir; fakat bunlardan daha üstün bir statüye sahip olan insanda, hayvan ve bitkilerde bulunan özelliklerin yanı sıra, onlarda bulunmayan akıl özelliği de görülür (Aristoteles, 2001, s. 80). Bu özellik, sadece insani ruha özgü bir durumdur (Aristoteles, 2001, s. 75). Bu açıdan bakıldığında insanın doğası, bitki ve hayvaninkiyle kesişen bir yapıya sahiptir fakat onlarla tamamen örtüşmez. Bu noktada Aristoteles düşüncesinde insanın doğasının ayırt edici özelliğinin akıl olduğunu belirtmek gerekir. Fakat burada insani ruhun sahip olduğu akıl henüz pasiftir. İnsanın burada yapması gereken bu akıllı pasiflikten çıkarıp; etken hale getirmesidir (Özcan, 2006, s. 108). Pasif akıldan, faal akla geçmekten kasıt ise insanın eylemde bulunmasıdır. Buradaki eylem, herhangi bir eylem değildir. Onun ayırt edici özelliği, erdeme yönelik olmasıdır. Erdeme yönelik eylem ise bir amaca sahiptir ki bu da ‘amaç olan iyidir’; o da mutluluktur (Özcan, 2006, s. 112-114). Kısacası tıpkı Sokrates’te olduğu gibi Aristoteles’te de etken bir akıl ön plana çıkmakta; bu yüzden Aristoteles, doğası gereği insanı ‘rasyonel bir hayvan’ (Peikoff, 1993, s. 187) olarak tanımlamaktadır.

Gerek Sokrates ve gerekse Aristoteles, insanı pasif bir varlık olarak kabul etmezler. Her ikisi de insan doğasının ayırt edici özelliği olarak akıllı ön görmektedirler;

fakat bu aklın, herhangi bir akıl olmadığını; gerçek değerine ancak ve ancak etkin; yani faal hale gelerek kavuşabilen bir akıl olduğunu vurgulamaya çalışırlar. Burada hem Sokrates'in sorgusuz bir insan yaşamının yetersiz olacağı vurgusunun hem de Aristoteles'in insanın nihai hedefi olan mutluluğa ulaşabilmesi için faal bir aklın gerekli olduğu argümanının temelinde, insan doğası ile içinde yaşadığı gerçeklik arasındaki bağın nasıl kurulacağı meselesinin yattığı görülebilir (Peikoff, 1993, s. 188). Bu açıdan bakıldığında insanın ne olduğu, tam anlamıyla kavranmak isteniyorsa; onun gerçeklikle ilişkisine bakılmalıdır. Şöyle ki 'insan aklını kullanarak gerçekliğe karşı etken bir süreç mi sergiliyor?' yoksa 'tamamen pasif kalarak, gerçekliğe gözlerini mi kapatıyor?' sorularına verilen yanıtlar, bu ilişkinin ne boyutta olduğu hususunda ip ucu verebilir. İşte bu noktada Ayn Rand'ın insan görüşünün kapıları, aralanır. Kendisinin 'objektivizm' olarak adlandırdığı felsefesini (Rand, 1961, s. 5) daha iyi bir şekilde kavrayabilmek adına; onun insan kavramından ne anladığının irdelenmesi yararlı olacaktır.

4.1.1. İnsan

Doğa, insan ve hayvana eşit imkanlar sunmaz. Hayvan, kendini doğada bulduğunda, yaşaması için gereken tüm şartlar, ona altın tepside sunulur. Bulunduğu varlık koşullarında o, tüm donanıma sahiptir. Aynı ölçüde bir cömertliğin, insana gösterildiğini söylemek mümkün değildir. İnsan, bu açıdan hayvana kıyasla hiçbir hazır bulunuşa sahip olmamıştır (Mengüşoğlu, 2015, s. 421-423). Şöyle ki gerek hayvanlar gerekse bitkiler, yaşamlarının sürekliliği için kendi türlerine özgü güçlerle donatılmışlardır. Kuşların kanatları veya aslanların pençeleri olması, buna örnek verilebilir. En zayıf görünen ot obur antiloplar bile, yırtıcılara karşı kendilerini korumaları ve böylece hayatta kalabilmeleri için önemli bir yetiye sahiptirler; bu da çok hızlı koşabilmeleri ve ani manevralar yapabilmeleridir. Bu tür örnekler çoğaltılabilir. Fakat iş insana geldiğinde, durum pek de iç açıcı değildir; çünkü bedensel açıdan hayvanların sahip olduğu hiçbir özel gücün onda bulunmadığı bir gerçektir. Ne filler gibi iri ve kaslı bir bedene sahiptir, ne de çok hızlı koşabilecek bir iskelet ve kas yapısına. Kanatları da yoktur; onu soğuktan koruyabilecek bir kürkü de (Bernstein, 2008, s. 26). Bu açıdan bakıldığında insan, hayvana nazaran bedensel açıdan doğa karşısında tamamen aciz ve güçsüzdür. Fakat Ayn Rand'ın da belirttiği üzere,

“En basitten en karmaşık olana, yani bir amipin tek hücresindeki beslenmeden bir insanın vücudundaki kan dolaşımına kadar tüm canlı organizmaların fonksiyonlarında, organizmanın kendisi tarafından üretilen ve yalnızca tek hedefi olan belirli bir eylem, söz konusudur ki o da ‘organizmanın yaşamını sürdürmesi’, eylemidir.” (Rand, 1964, s. 16,17).

Çünkü Rand’a göre “*yaşam, kendi kendini sürdüren ve kendi kendini üreten bir eylem sürecidir. Eğer bir canlı, bu eylemde başarısız olursa ölür; kimyasal elementleri kalır, ama yaşamı sona erer*” (Rand, 2007, s. 1012,1013). Bu açıdan bakıldığında hayvanlar, kendi yaşamlarını korumak ve sürdürmek için onlara bahşedilen tüm donanımları kullanarak; bunu gerçekleştirebilirken, insanın hayvan karşısındaki güç fakirliği göz önüne alındığında, insan kendi yaşamını sürdürme eylemini gerçekleştirebilecek midir ve eğer bu mümkünse nasıl olacaktır? Ayn Rand’ın cevabı bu konuda nettir. Öncelikle insan, doğadaki tüm acizliğine rağmen; bu eylemi gerçekleştirebilmiştir ki bu onu Rand’ın ifadesiyle bir ‘kahraman’ yapar (Rand, 2007, s. 1170). Rand’a göre insan ruhunun en önemli özelliği, kendi içinde ‘kahraman’ olabilme kuvvesini taşıyor olmasıdır. Rand, “*ruhundaki kahramanı tanıyamadın*” (Rand, 2007, s. 1060) diyerek insanın içindeki bu özelliği tanıması ve bunu açığa çıkarmak için elinden geleni yapması gerektiğini vurgulamak ister. Buna ek olarak “*ruhundaki kahramanın, hak ettiğin ama asla ulaşamadığın hayat için yalnız bir hayal kırıklığı içinde yok olmasına izin verme.*” (Rand, 2007, s. 1069) şeklindeki ifadesiyle insanın bu özelliğinin anlık bir durumu değil, yaşam sürecinin bizatihi kendisini ifade ettiğinin altını çizmeye çalışır. İnsan, varoluşu gereği kahramandır ve bunu her daim canlı tutması gerekir.

Ayn Rand, insanı gözler ve onda kahraman olabilme potansiyelinin varlığını keşfeder (Bernstein, 2008, s. 57). Fakat, insanın özünde bir potansiyel olarak bulunan bu kahramanlık, kendi başına odaya çıkabilecek bir güce sahip değildir. Evet insan, ruhunda böyle bir niteliğe sahiptir; fakat onu açığa çıkaracak etken bir sebep olmadığı sürece; hiçbir zaman açığa çıkamayacaktır. Onun bu özelliğini ruhunun derinliklerinden gün yüzüne çıkarabilecek tek güç ise ‘akıldır’. Ancak ve ancak akıl sayesinde insan, doğanın karşısındaki acizliğini yenebilir (Rand, 1993, s. 679) ve böylece kahraman olabilir. Sonuçta hayvanla kıyaslandığında; doğanın oluşturduğu yaşam girdabında kendini aciz bir durumda bulan insan, sahip olduğu dezavantajlılığına rağmen hayatta kalmayı başarmıştır. Özellikle bu durumla ilgili

Max Scheler'in yönelttiği “*diğer yüzlerce tür yok olup gittiği halde neden yok olmadı? Daha başta ölüme mahkum edilmiş olan varlık... nasıl kendini kurtarabildi? Bir yaşam yöneliminin çıkmaz sokağından kendini nasıl kurtarabildi?*” (Scheler, 1998, s. 93,94) suallerine Ayn Rand'ın tek bir cevabı vardır, o da akıldır. Bu yüzden de insan, “*hayvandan daha eksik ya da daha fazla olabilir ama asla bir hayvan olmaz*” (Scheler, 1998, s. 59) ya da olmamalı ve kahraman olabilmek için çabalamayı tercih etmelidir.

İnsan, bir akıl varlığıdır ve ruhunun atomlarında kahramanlık, bir potansiyel olarak uyur vaziyette bulunmaktadır. Ne akıl ne de kahramanlık, kendi başına otomatik olarak ortaya çıkar. Her ikisi de açığa çıkarılmadığı sürece durağandırlar. Bu anlamda insan, akli kullanmayı yani rasyonel olmayı tercih etmek zorundadır (Bernstein, 2008, s. 58). Çünkü, akıl yürütme ya da başka bir ifadeyle düşünme işlemi, mekanik bir süreç değildir ya da içgüdülerle gerçekleştirilemez. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir zaman diliminde ve bir mesele üzerinde akli kullanıp kullanmamakta ya da düşünüp düşünmemekte bir serbestlik söz konusudur. Fakat yine de Rand düşüncesinde eğer insan, ruhundaki potansiyeli açığa çıkarmak ve bütün bunların başında yaşam sürecine dahil olmak istiyorsa, insanın akli kullanması bir gerekliliktir (Rand, 2007, s. 1012). Şöyle ki insan, doğadaşı olan hayvanın aksine “*avlanmak, yiyecek depolamak, saklanmak ya da yuva yapmak gibi ... bir dizi hayati beceriyi öğrenmek zorundadır*” (Peikoff, 1993, s. 193). Çünkü Rand'ın da vurguladığı üzere “*yaşam ona verilmiştir, hayatta kalmak değil; bedeni ona verilmiştir, beslenmesi değil*” (Rand, 2007, s. 1012); bu açıdan insan, hayatta kalabilmek adına harekete geçmelidir ve bu imkanı tanıyacak olan ilk eylem ise insanın aklını kullanmayı tercih etmesidir. Ayn Rand'ın kendi ifadesiyle insanın akli seçip seçmemesi “*var olmak ya da olmamak*” arasında seçim yapması anlamına gelir (Rand, 2007, s. 1012). Kısacası gerek bedensel gerekse entelektüel anlamda yaşam ağacına sıkı sıkıya tutunmak isteyen insan, ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisi üretmelidir. Üretim ise “*aklın hayatta kalma problemine uygulanması*” (Rand, 1967, s. 8) demektir. Rand'ın özellikle vurguladığı “*biz, akliselim insanlar, hayatta kalacağız*” (Rand, 2007, s. 1051) şeklindeki ifadesi, bu durumu daha anlaşılır hale getirmektedir.

Tüm canlıların temel hedefi olan yaşam, durağanlığı kabul etmez. Bu açıdan Rand'a göre onun temel niteliği harekettir. Bu hareket, bir süreci ifade eder; bu açıdan yaşam, “*kendi kendini üreten bir eylem süreci*” (Rand, 2007, s. 1013) anlamına gelir. Eğer yaşamı tez olarak kabul edersek, bunun anti-tezi olarak karşımıza ölüm çıkar. Bir

canlı, nihai hedefi olan yaşam hamlesinde başarısız olursa ölecektir. Her ne kadar maddi parçaları doğada kalsa da yaşamı sona erecektir ki aynı zamanda bu onun canlılığının yitirilmesi anlamına gelir. Kısacası Rand düşüncesinde yaşam ve canlılık birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır (Rand, 1964, s. 16). Bu açıdan anti tezi olarak ölüm, hareketsizliği ifade etmekle birlikte onun özü de durağanlıktır. Buna göre ölümün, yaşam hamlesi diyebileceğimiz süreçlerin sona ermesi (Peikoff, 1993, s. 191) olarak anlaşılması, pek de yanlış olmayacaktır. Netice itibariyle Rand'ın felsefesinde yaşam, her canlı varlık için nihai hedeftir (Rand, 1964, s. 17) ve bütün hamlesini bu süreçte kalabilmek adına yapar. Bir canlı olarak insan için de aynı durum geçerlidir. Fakat insan ve diğer canlılar arasındaki fark “*insanın otomatik bir hayatta kalma*” (Rand, 1964, s. 20) özelliğine sahip olmamasıdır. Böyle bir ön hazır bulunuşa sahip olmadığı gibi hayvanlarla ortak sahip olduğu duyuları da onu yarı yolda bırakacaktır. Çünkü duyular insana sadece varlık hakkındaki ham maddeyi sağlar daha ötesini değil. Dolayısıyla insan, bilgi edinmedikçe; onun yaşam sürecinde var olması mümkün değildir ve bu bilgiyi ona sağlayacak olan tek bir güç vardır o da ‘aklı’dır (Rand, 2007, s. 1016). Bütün bunların ışığında Rand düşüncesinde insanın duyumlayan ve algılayan bir varlık olmanın ötesinde bir özelliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, ona göre bir akıl varlığı olmakla birlikte; bu gücü kullanıp kullanmama iradesine de sahip olan bir varlıktır. İradi olması ise onun hem diğer canlı türlerinden ayrılmasına fırsat verir hem de onu rasyonel bir varlık olmanın ötesine taşır. Rand bu durumun önemini vurgulamak için insanı “*diğer tüm canlı türlerinden ayıran en önemli özellik, alternatifler karşısında iradi bir seçimle hareket etme zorunluluğudur*” (Rand, 2007, s. 1013) demektedir. İnsan bu anlamda artık sadece bir akıl varlığı değil; aynı zamanda iradi bir varlıktır.

Bu açıdan bakıldığında eğer insan, bir dizi yaşam hamlesi sergileyerek hayatta kalmak istiyorsa kendi iradesiyle rasyonel bir varlık olmayı seçmesi gerekir ki “*insan seçim yaparak insan olmalıdır; seçim yaparak hayatını bir değer olarak görmelidir; seçim yaparak hayatını sürdürmeyi öğrenmelidir; seçim yaparak bunun gerektirdiği değerleri keşfetmelidir*” (Rand, 2007, s. 1013). Dolayısıyla canlı bir varlık olarak insanın tüm canlı türlerden ayıran kimliği, onun seçim yapabilen bir varlık olmasıdır. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere en basitten en karmaşığa kadar tüm canlıların tek hedefi vardır, o da yaşamın sürdürülmesidir (Rand, 1964, s. 16,17). Bu noktada insan, gerek hayvandan gerekse bitkiden farklı bir statüye sahip değildir. Fakat nihai

hedef olan yaşam için her canlı türünün kendi doğasına ait belirli eylemler zincirini takip etmesi de gerekir (Rand, 1967, s. 8). Şöyle ki bitkiler ya da onlardan daha da ilkel olarak kabul edeceğimiz canlılar, basit otomatik fiziksel işlem zincirleri sayesinde yaşamlarını sürdürmeyi başarabilirler. Örneğin bitki, bir dizi fiziki işlev gerektiren beslenme hareketini, sabit bir şekilde tutunduğu topraktan su yardımıyla besin minerallerinin emilimi sayesinde gerçekleştirebilir. Bu durum tamamen otomatik şekilde gerçekleşir. Fakat Rand'ın daha yüksek organizmalar olarak kabul ettiği gerek hayvan gerekse insan için bu yeterli bir yaşam hamlesi değildir. Her ikisinin de ihtiyaçları bitkiye nazaran çok daha karmaşıktır ve hareket alanları çok daha geniştir. Hayvan ve insanın bedensel iç hareketleri açısından bitkiye benzer özellikte fiziksel işlevleri gerçekleştirdiği bilinse de bu durum, onların yaşam sürecinde bir kopuş yaşamamaları için yeterli değildir. Bitkininkine benzer otomatik bir enerjiyi kullanma özelliğine sahip olsa da, bu enerjiyi elde etmeleri için hayvanların avlanmaları, insanların ise üretmeleri gerekir. Bunun için de daha karmaşık bir ihtiyaçlar silsilesine ve bunların keşfi için lazım olan daha geniş bir eylem sahasına ihtiyaç vardır. Böyle bir kompleks yapıda gerek avlanma gerekse üretme eylemi için bu yüksek organizmaların, bilince sahip olması lazımdır. Bu açıdan bitkiler gibi basit organizmalar için değil fakat ona sahip olan yüksek organizmalar için bilinç, hayatta kalmalarının temel koşuludur (Rand, 1964, s. 19). Anlaşıldığı üzere bu noktada insan ve hayvan arsında henüz bir farklılık yoktur. Her ikisi de bu düzeyde bir bilince sahiptir. Burada bilinç kavramından ne kastedildiğinin altının çizilmesi, bu konuyu anlamada yardımcı olabilir.

Rand'a göre bilinç, *“var olanı algılama yetisidir. Algılamak burada en geniş anlamıyla farkında olmakla eşdeğer olarak kullanılmaktadır.”* (Peikoff, 1993, s. 5). Dolayısıyla Rand'ın ifadesiyle *“bilinç, farkındalık yetisi”* (Rand, 1966, s. 129) olarak tanımlanır. Bu açıdan bakıldığında hem hayvan hem de insan, varolanın farkında olan iki özel varlık olarak karşımıza çıkar. Burada var olandan anlatılmak istenen ise onun *“her varlığı, eylemi, niteliği, ilişkiyi, olan, olmuş ya da olacak her şeyi”* (Peikoff, 1993, s. 5) kapsadığıdır ve Rand'a göre varolan ve bilinç arasında önemli bir bağ vardır. Şöyle ki bir şey varsa şayet, orada bilinç ortaya çıkar; eğer yoksa bilinç de gerçekleşemez. Bu konuda Rand, *“bilincinde olunacak hiçbir şeyin olmadığı bir bilinç, kavramsal olarak bir çelişkidir. Kendisinden başka hiçbir şeyin bilincinde olmayan bir bilinç, kavramsal olarak bir çelişkidir: Kendisini bilinç olarak*

tanımlayabilmesi için önce bir şeyin bilincinde olması gerekir” (Rand, 2007, s. 1016) demektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde bilinç, varolanın üzerinde bir farkındalık olarak anlaşılmaktadır. Bununla beraber Rand, bir farkındalık algısı olarak bilincin *“pasif bir durum değil; aktif bir süreç”* (Rand, 1966, s. 129) olduğunu özellikle vurgular³⁵. Daha önce de belirtildiği üzere bu aşamada hayvan ve insan için bilinç sahibi olmaları açısından bir ayrışma söz konusu değildir; fakat ‘Peki farklılaşmanın temelinde ne vardır?’ sorusuna Rand’ın cevabı gecikmez. Ona göre hayvan bilinci basit bir düzeyde olup; otomatiktir³⁶. Her organizmanın nihai hedefi olan yaşamın korunması ve sürdürülmesi ilkesi açısından hayvan bilinci, kendiliğinden ortaya çıkar. Bu mertebede bilinç, algısal yeti ve haz-acı mekanizması olarak, yaşam hamlesini yapabilmek adına otomatik bir şekilde gerçekleşir (Branden, 1966, s. 9). Kısacası iradi değildir. Fakat her ne kadar insan bilincinin alt seviyelerinde tıpkı hayvanda olduğu gibi otomatik olan ve bu anlamda iradi olmayan bir durum söz konusu olsa da daha yüksek olan kavramsal düzeyde iradi bir nitelik kendini göstermektedir (Rand, 1966, s. 129). Bu açıdan insan bilincinin iki temel aşaması vardır. İlk ve basit aşamada otomatik bir özellik sergileyen bilinç, ikinci ve üst düzeyde iradi bir özelliğe sahip olur. Rand’ın ifadesi üzere *“kronolojik olarak insanın bilinci üç aşamada gelişir. Duyular aşaması, algısal aşama, kavramsal aşama”* (Rand, 1966, s. 99). Bu üç gelişim aşamasına sahip olan insan bilinci otomat olmaktan iradi olmaya geçiş yapar ve

³⁵ Bilinç kavramının tartışılması yeni bir felsefesi sorun değildir. Buna örnek olması açısından John Locke verilebilir. Locke için *“Bilinç, bir insanın kendi zihninden geçenleri algılamasıdır”* (Locke, 1997, s. 113). Zihinsel bir algılama olarak bilinç aynı zamanda sadece insana ait bir özellik olarak anlamlandırılır ki onun sayesinde insan bir ben haline gelebilir. *“Çünkü bilinç her zaman düşünmeye eşlik ettiğinden ve herkesi ben dediği şey yapan ve böylece kendisini diğer tüm düşünen şeylerden ayıran da bu olduğundan, kişisel kimlik yalnızca bundan ibarettir”* (Locke, 1997, s. 302). Rand’ın bu konudaki fikirleriyle ilişki olarak, ayrıca burada Hegel’in bilinç kavramına yüklediği anlam da dikkat çekicidir. Hegel için de bilinç kendi başına oluşmaz. Bilinç, bir şeyin bilinci olmak zorundadır. İlk önce varolanın olması gerekir sonra onun bilincinden söz edilebilir. Buraya kadar Rand’ın bir uyumsuzluğu söz konusu değildir. Fakat Hegel insanın bilinç düzeyinde pasif olduğunu düşünür. Yani edilgindir (Bumin, 2001, s. 27,28). Rand’ın bu noktada ayrıldığı görülür. Rand bilincin hem aktif hem de iradi bir nitelikte olduğu konusunda ısrarcıdır. Sadece felsefesi sahada değil çağdaş psikolojik çalışmalarda da Rand’ın bilinç kavramına benzer tanımlarla karşılaşmaktadır. Özellikle 1950’lerden sonra psikolojik çalışmalar açısından tekrar önemli bir konu haline gelen bilinç hakkındaki açıklamalara bakıldığında Rand’ın farkındalık tanımıyla örtüştüğü görülmektedir. Hatta Rand’da olduğu gibi psikolojik çalışmalar açısında da sıradan bir bilinç, hayvan ve insanın ortak bir özelliği olarak kabul edilmektedir. Buna ek olarak insanın bilincinin belli bir nokta farklılaştığı da vurgulanmaktadır. Bu ayrışma insanın farkında olduğunun farkında olmasından kaynaklanır ve böylece bilinç, ‘üst düzey bilinç olarak’ adlandırılır (Bourguignon, 2000, s. 275). Bu tanımlamalar ışığında Rand’ın otomatik ve iradi bilinç ikiciliği daha anlamlı hale gelmektedir.

³⁶ Rand burada ‘otomatik’ kavramını kullanır. Max Scheler ise hayvanın durumunu izah etmek için ‘kendinden geçmiş bir halde yaşayan’ ifadesini tercih etmiştir. *‘İnsanın Kosmosaki Yeri’* adlı eserinde bunu net bir şekilde belirterek *“Hayvan bir salyangozun evini yapı olarak gittiği yere kendisiyle birlikte taşıması gibi kendi çevresinde kendinden geçmiş bir halde yaşar”* (Scheler, 1998, s. 71) demektedir.

böylece hayvandan ayrılır. Şöyle ki hayvan, yaşamı boyunca doğanın verdiği hazır bulunuşlulukla otomatik bir biçimde; yani herhangi bir seçim gücü olmaksızın eylemde bulunur. Bu süreçte hiçbir şekilde hayvanın bilincini askıya alması ya da algılamaktan vazgeçmesi ya da farkındalıklarını görmezden gelmesi ve nihayetinde eylemlerini kendinin yok edicisi olarak gerçekleştirmeyi tercih etmesi, mümkün değildir (Rand, 1964, s. 20). Kısacası hayvanın bilinci, canlının nihai hedefi olan yaşam hamlesinin belirlenimlerine göre otomatik olarak hareket eder. Fakat insan, yaşam sürecinde otomatik olarak hayatta kalamaz. Üst bir yapıya ihtiyaç duyar. Kısacası o, tasarlamak, plan yapmak ve üretmek zorundadır (Rand, 1964, s. 19). Bunu için de doğada var olan maddeleri manipüle edebilecek, değiştirebilecek ve kendi kullanımına uygun hale getirebilecek bilgiyi edinmelidir. Bütün bunlar ona hazır verilmediği gibi onun kolayca ve basitçe elde edebileceği türde de değildir. Hayvan bilinci, basit türdeki bilgileri kavrar ve doğanın da yardımıyla onlarla yetinebilir. Fakat insan bilincinin bu basit düzeydeki bilgiyle yaşamda kalması mümkün değildir. Üst ve özel bilgi türüne gereksinimi olacaktır. Bu özel bilgi türü için de deneyimlerin, yeni gözlemlerle birleştirilmesine ve bir dizi plan-programın yapılmasına ihtiyaç duyulur (Peikoff, 1993, s. 194,195). Daha önce de belirtildiği üzere bunun için gereken, bilincin sahip olduğu akıl yetisidir; daha da doğrusu bu yetinin üst bilgiyi elde edebilme özelliğine sahip olmasıdır. Bu da insanın rasyonel bir varlık olarak anlaşılmasının kapılarını aralar. Fakat insanın rasyonel bir varlık olduğu kabulü, sahip olduğu akıl yetisini her daim kullanma zorunluluğunda olduğu anlamını taşımaz (Peikoff, 1993, s. 195). Bu açıdan akıl yetisi kullanılmayabilir de. Bunun nedeni de bu bölümde ortaya koyulduğu üzere, insan bilincinin, hayvanın aksine, iradi ve özgür bir nitelikte olmasıdır³⁷. Kısacası insan, sahip olduğu bilincinin özelliği sayesinde, rasyonel olmayı ya da olmamayı seçebilen yegâne varlık olarak karşımıza çıkar. Fakat Rand'ın ifade ettiği üzere akıl yetisi, tek bilgi aracı olduğundan ve insan da bilgi edinmeden hayatta kalamayacağından (Rand, 2007, s. 1016), insanın rasyonelliği tercih edip etmemesi, olmak ya da olmamak arasındaki sınırın da belirleyicisidir. Bu

³⁷ Rand düşüncesinde insan, bir akıl varlığıdır; fakat daha öncesinde bir bilinç varlığı olarak kabul edilir. Bu bilinci, hayvan bilincinden ayıran yegâne özelliği ise özgür bir iradeye sahip olmasıdır; yani insan bilinci aklı kullanmayı ve bilgi edinmeyi seçebildiği gibi seçmemeyi de tercih edebilen bir özelihtir. Rand'ın fikirlerine ilişkin bir düşünce yapısını daha öncesinde Kant'ın düşüncelerinde de görmek mümkündür. Kant bu konuda “*akıl sahibi dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nesnelliğini özgürlük idesi olmadan hiç düşünmez. Çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (aklın kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür.*” (Kant, 2002, s. 71) demektedir.

yüzden Rand, insanın gerçek manada insan olabilmesi için rasyonel olmayı seçmesi gerektiğinin altını çizer (Rand, 2007, s. 1013). Aksi taktirde yani aklın seçilmemesi veya kullanımının askıya alınması durumunda insan eylemleri, başka güçler ve düşünceler tarafından şekillendirilecektir ve bu da “başarısızlığa, felakete ve sefalete davetiye çıkaracaktır” (Bernstein, 2008, s. 60). Çünkü Rand’ın ifade ettiği üzere “insanlar akıl ve özgürlükten vazgeçtiğinde, oluşan boşluk inanç ve başka güçler tarafından doldurulur” (Rand, 1967, s. 362). Sonuç olarak Rand’ın insanı, yaşam ve refahı için seçimlerden ve bunların sorumluluklarından kaçmayı düşünmeyen, rasyonel olmayı seçmesi gerektiğinin farkında olan, iradi bir bilinç varlığıdır ya da böyle bir varlık olmayı gerçekleştirebilen ve kendi üretme gücünü açığa çıkarabilen bir kahramandır.

İnsan, bütün bunlara rağmen bilincin özgür iradesi göz önüne alındığında irrasyonel olmayı da tercih edebilir; bu da Rand’ın fikirleri açısından değerlendirildiğinde insan olmamayı tercih etmekle eş değerdir. Bu açıdan ana kategoride iki tip insandan söz edilebilir: ‘Rasyonel insan’ ve ‘irrasyonel insan’. İnsanın irrasyonel olmayı tercih etmesi şaşılacak bir durum değildir. İnsan, her ne kadar kendi hayatını yıkıma götürecek bir tercih olsa da bu seçimi yapabilecek bilinçsel iradeye sahiptir. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur; fakat her ne kadar özgür bir iradeyle rasyonel olmamanın seçimi mümkün olsa da bunun cezasız kalması olası değildir (Bernstein, 2008, s. 60). Özellikle Rand’ın ‘*Fountainhead*’ adlı eserinde yer alan ve eserin baş kahramanı Howard Roark ile onun üniversiteden sınıf arkadaşı olan Peter Keating, bu iki temel insan tipinin örnekleri olarak karşımıza çıkarlar. Roark, dahi bir mimardır. Mimaride yeni projeler ve yöntemler geliştirmeyi sever. Bu yenilikçi ve sıra dışı tasarıları yüzünden toplum tarafından eleştirilen ve hatta zulme uğrayan bir kişidir. Bütün mağduriyetine rağmen kendi zihnine sadakatinden ve gerçeğe bağlılığından vaz geçmez. Bu özellikleriyle Roark, Rand’ın rasyonel insanını temsil eder; bu açıdan o, bir kahramandır ve iradi bir bilinç sahibi olarak akli ve onun bilgi edinme sürecini seçmiştir. Sorgular, araştırır, eleştirir ve en nihayetinde üretir. Ona verilenle yetinmez. Kendi, kendini aşar. Bu açıdan Roark karakteri, Ayn Rand’ın düşüncesinde, insan yaşamı için gereken öncelikli eylem olan entelektüelliğin (Rand, 1967, s. 8) bir temsilidir. O bir şey üretirken, yani yaratıcılığını gerçekleştirirken “Kimsenin onayına ihtiyacım var mı? Bunun bir önemi var mı? Bağlı mıyım?” (Rand, 1993, s. 677) sorularını sormaksızın eylemde bulunur. Çünkü tarih boyunca “hiçbir

yaratıcı, kardeşlerine hizmet etmek arzusuyla harekete geçmemiştir” (Rand, 1993, s. 678). Bu açında yaratıcı, kahraman ya da rasyonel insanı Rand, Roark’ın ağzından net bir şekilde tanımlar. Ona göre insanın bu tipi, “kendi kendine yeterli, kendi kendini motive eden, kendi kendini üretendir. Bir ilk neden, bir enerji kaynağı, bir yaşam gücü, bir muharriki evveldir.” (Rand, 1993, s. 678). O, hiç kimsenin hizmetçisi değildir ve sadece kendi için eylemde bulunur.

Ayn Rand, irrasyonel insanı örneklemek için de Roark karakterinin anti tezi olarak ifade edilebilecek Peter Keating’i yaratır. O bir konformisttir. Konformisttir çünkü, farklı olmaktan korkar; bu yüzden de herkes gibi davranmayı yeğler. Başkalarının düşüncelerini kendininmişçesine kabul eder ve savunur. Bu açıdan böyle birinin düşünceleri, değerleri, seçimleri, beklentileri ve inançları daima başkalarına bağlıdır. Kendi üretmez ve yaratamaz; bu açıdan bir yaratıcı ve üreticiye muhtaçtır. Bu duruma açıklık getirmek için Rand, ‘*The Fountainhead*’de, hâkimin ağzından Keating’e “*Bay Keating, size atfedilen ve ‘Cortlandt Homes’ olarak bilinen projeyi tasarlayıp tasarlamadığınızı yeminli olarak ifade eder misiniz?*” (Rand, 1993, s. 676), şeklinde seslenir. Keating net bir şekilde “*Ben yapmadım...Çünkü bunu kendim yapabilecek bir kapasitede değilim*” (Rand, 1993, s. 676) şeklinde yanıt verir.

Konformist Keating, hiçbir şeyi kendi üretmez; irrasyonel bir insan olarak her daim başkasına muhtaçtır. Bu muhtaçlık o kadar üst boyuttadır ki başkalarını etkilemek için sevdiği kadın yerine Dominique ile evlenir. Böylece etrafındaki insanların dikkatlerini eşinin güzelliğini ve zarafetini kullanarak; kendi üzerinde toplamaya çalışır. Her konuda bir başkasına bağımlıdır. Rand böyle bir tip insan için metaforik olarak ‘Parazit’ kavramını kullanır. Rand bu benzetmeyi yaparak insanın iki temel alternatifini göstermek ister. Bunlar aslında insanın yaşam hamlesini hangi yolla gerçekleştireceğiyle ilgilidir. İnsan ya “*kendi zihninin bağımsız çalışmasıyla ya da başkalarının zihniyle beslenen bir parazit olarak*” (Rand, 1993, s. 679) yaşama tutunabilir. Rasyonel insan, kendi başına gerçekle yüzleşir. Bu gerçek ise insanın diğer canlı organizmalar gibi şanslı olmadığıdır. İnsan, yaşamak için bunun üstesinden gelmelidir. Rand, insanın bu konuda yapması gereken şeyin ise bilgi edinmesi olduğunu belirtir. Eğer insan, bilgi edinmek istiyorsa rasyonel olmalı; yani aklını kullanmalıdır. Ancak bu şekilde Rasyonel bir insan olunabilir. Rasyonel insan, kendisinden ve aklından başka hiçbir şeyin ona yardımcı olamayacağını farkındadır. O, bu farkındalıkla yaratmalıdır ve üretmelidir. Rasyonel insanın aksine irrasyonel

insan, yaşam sürecinde bir parazit olarak; bir aracı vasıtasıyla yer bulur. O Roark'ın ifadesiyle “*ikinci elden (second-hand) yaşar*” (Rand, 1993, s. 679). Bu açıdan o bağımlıdır; tam da burada bir rasyonel insanın temel niteliğinin ise bağımsızlık olduğu anlaşılır.

Rand'ın insanının sahip olduğu aklın bir başka önemli özelliği ise bireysel olmasıdır; yani kolektif akıl diye bir şey yoktur. Akıl, düşünme, sorgulama, soyutlama ve bağlantı kurma gibi işlevleri bireysel olarak gerçekleştirir. Hiç kimse bir başkasının yerine düşünemez, soyutlayamaz ve kavrayamaz. Bütün işlemler, bir süreç gerektirmekle birlikte bu süreci birey gerçekleştirir. Bu açıdan her insanın rasyonelliği kendisine aittir. Roark'ın ifadesiyle

“Zihin, bireysel bir özelliktir. Kolektif zihin diye bir şey yoktur. Kolektif düşünce diye bir şey yoktur... Bir grup insan tarafından varılan bir uzlaşma... bireysel düşünceden çıkarılan bir ortalama değildir. Bu ikincil bir sonuçtur. Akıl yürütme olan öncelikli hareket, her bir birey tarafından kendi başına gerçekleştirilmek zorundadır ... Nasıl ki hiç kimse kendi ciğeriyle başkası için nefes alamazsa, aklını da başkasının yerine düşünmek için kullanmaz.” (Rand, 1993, s. 679).

Ama Rand'a göre bu durum insanın başka bir insandan öğrenmesine engel değildir ki öğrenirler de. Bu aynı zamanda yaşam hamlesi sürecinde, insanın sahip olduğu önemli bir meziyet olarak karşımıza çıkar. Fakat burada öğrenmeden ne anlaşıldığı önemlidir. Rand'a göre “*insanlar birbirlerinden öğrenirler. Fakat tüm öğrenme sadece malzeme değişiminden ibarettir.*” (Rand, 1993, s. 679). Bura da Rand'ın öğrenmeyi, bir değiş tokuş hareketi olarak anlamlandığı net bir şekilde görülebilir. Fakat onun değiş tokuştan kastı, aklın verilip alınması değildir. Örneğin tekerlek, onun bulan kişiden insanlara miras olarak kalmıştır; fakat tekerlek, kendi haliyle kalmamış; başka yaratıcıların elinde arabaya dönüşmüştür. Araba ise bir uçak haline gelmiştir. Dolayısıyla burada değiş tokuş yapılan insanın aklı ve düşünceleri değil; bu aklın ortaya koyduğu ürünlerdir (Rand, 1993, s. 679). Bütün bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki yaşam sürecinde var olmak için gerekli olan bilgiyi insana verecek olan akıl, Rand düşüncesinde müstakildir yani bireye özgüdür ve bu açıdan birçokları tarafından dile getirilen ortak akıl diye bir şey yoktur; o sadece tek tek bireysel akılların, yani yaratıcı ya da başka bir ifadeyle tek tek kahramanların bir ortalamasıdır.

Her ne kadar ortak bazı yanları bulunsa da diğer canlı türlerinden iradi bir bilince sahip olması sayesinde ayrılan insan, varoluşunu gerçekleştirme hususunda kendini önemli bir yol ayrımında bulur. Ya kahraman olacaktır ya da parazit. Peki durduğu kavşakta ona hangi rotayı izleyeceğini belirlemesinde rehberlik edecek olan nedir? Rand'ın buna cevabı nettir: 'Felsefe'. Bu noktada onun bu bölümde bahsedilen insan hakkındaki görüşlerini sağlamlaştırmak ve buna bağlı olarak egoizminin temellerini daha net bir şekilde ortaya koymak adına, onun felsefeden ne anladığına bakmak yararlı olacaktır.

4.1.2. Felsefe

Fransız filozof Bleaise Pascal, *“felsefenin zaman ayrılacak bir şey olmadığını göstermek için de gerçekten felsefe yapmak gerekir”* (Pascal, 1999, s. 152) diyerek, felsefenin gerekliliğiyle ilgili aksiyomu Rand'dan çok daha önce ortaya koymuştur. Pascal'ın bu ifadesinin buradaki önemi, insanın doğası gereği felsefe yapmaktan asla kaçamayacağını altını çizmesidir. Rand'ın düşünceleri de bu noktada benzerlik gösterir. Her ne kadar insanlar arasında azımsanmayacak bir çoğunluk, felsefenin ve onun mercek altına aldığı problemlerin bir zaman kaybı ve boş bir gevezelik olduğunu düşünüyorsa da Rand, onların varoluş temellerinde de felsefenin etkisinin bulunduğu konusunda ısrarcıdır. Bu açıdan ona göre insan, felsefi düşüncenin sarmalından aslında çıkamaz. Yaşamın her anında böyle bir etkinliği o veya bu şekilde gerçekleştirir; fakat gerçekleştirdiği bu etkinliğin felsefi olduğunun bilincinde değildir. Özellikle bu durumu daha net ifade edebilmek adına Rand, ilgi çekici ve kısa bir bilim kurgu örgüsü sunar ve uzay gemisiyle galaksinin derinliklerinde seyreden bir astronot hayal edilmesi konusunda okuyucuyu yönlendirir. Astronot, ansızın gemisiyle ilgili sıkıntılar yaşar. Hata veren uzay aracı, kontrolden çıkar ve bilinmeyen bir gezegene düşer. Ölümcül bir yaralanma yaşamayan bu astronotun kendiniz olduğu farz edilirse; Rand, bilinciniz yerine geldiğinde sorulacak olan ilk üç sorunun neler olacağını düşünülmesini ister ve ona göre *“aklınızdaki ilk üç soru şunlar olacaktır: Neredeyim ben? Bunu nasıl keşfedebilirim? Ne yapmalıyım?”* (Rand, 1984, s. 1). Astronotun bu sorulara yanıt bulması zannedildiği kadar kolay ve basit bir etkinlik değildir. Taktire değer bir efor gerekir ve bu açıdan da zaman kaybettirecektir. Dolayısıyla yapılacak en kolay şey, onun bunları görmezden gelmesidir. Kısacası bulunduğu koşullardan kurtulmaya çabalamak yerine kaderine teslim olup; durumun akışına kendini bırakacaktır. Rand, bunun böyle gerçekleşmeyeceğini düşünenlere ve bunu onun uydurduğu bir fantezi

olduğunu iddia edecek olanlara hayatın içindeki insanları gözlemlemeleri gerektiğini söyler (Rand, 1984, s. 2). Rand’a göre insanların çoğu, *“günlerini, bilinçli olarak farkında olsun ya da olmasın, cevapları insanın her düşüncesinin, duygusunun ve eyleminin altında yatan üç sorudan kaçmak için mücadele ederek geçirir”* (Rand, 1984, s. 2). İnsanların bu tarz bir davranışta bulunmalarının sebebi, bu soruların sanıldığı gibi somut değil, soyut bir niteliğe sahip olmalarıdır. Örneğin ‘ben neredeyim’ sorusuna insanlar, şu an bulundukları şehrin adını verebilirler; yani cevap olarak ‘Kırıkkale’deyim’ ya da ‘Ankara’dayım’ diyebilirler. Fakat Rand, varoluşsal anlamda bu sorunun amacının koordinat belirlemek olmadığını özellikle vurgular. Ona göre asıl sorun da insanların, yaşamın bu üç temel sorusunun cevaplarını, hatalı yöntemlerle ve yanlış yerlerde aramalarıdır. Bu metot yanlışlığından dolayı da Rand, çoğu insanın felsefenin *“bunlara cevap verebilecek tek bir bilim olduğunu asla keşfedemedi”*ğini (Rand, 1984, s. 2) özellikle ifade etmektedir. Bu açıdan da ilk yapılması gereken şey, bu hata sarmalından çıkabilmenin tek şartının ve bu konuda insana yardımcı olabilecek yegâne şeyin felsefe olduğunun fark edilmesidir. Çünkü felsefe, Rand’a göre *“varlığı, insanın ve insanın varlıkla ilişkisinin temel doğasını inceler. Sadece belirli yönlerle ilgilenen özel bilimlerin aksine, felsefe evrenin var olan her şeyle ilgili olan yönleriyle ilgilenir. İdrak alanında, özel bilimler ağaçlardır, ancak felsefe, ormanı mümkün kılan topraktır”* (Rand, 1984, s. 3). Anlaşıldığı üzere Rand açısından felsefe, tüm bilimlerin besleyicisi olarak kabul edilir. Bu da insanın, felsefi bir sorgudan hiçbir şekilde kaçamayacağını göstergesidir. Şöyle ki insan, organizmanın nihai hedefi yaşamak olduğundan, hayata tutunabilmek adına bir dizi eylemde bulunacaktır. Olası eylemler arasından seçimler yapma durumunda kalacak ve burada hangisini seçmesi gerektiğine, sahip olduğu değerlerin ışığında karar verecektir. İşte tamda bu noktada Rand, insanın değerler kodu oluşturabilmesine imkan tanıyacak olan tek ölçünün kendisinin neliğinin ve neredeliğinin bilgisi olduğuna dikkat çeker. Ona göre kişi *“kendi doğasını (bilgi araçları dahil) ve içinde hareket ettiği evrenin doğasını bilmelidir- yani metafiziğe, epistemolojiye, etiğe, yani felsefeye ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçtan kaçamaz, tek alternatifini ona rehberlik eden felsefenin aklı tarafından mı yoksa tesadüfen mi seçileceğidir.”* (Rand, 1966, s. 20). İnsan yaşamında felsefe, bir gereklilik olarak karşımıza çıksa da anlaşıldığı üzere felsefe, insana hazır cevaplar sunan bir işleve de sahip değildir. Böyle bir görevi yoktur. Onun işleyişi insan yaşamı için gerekli olan sorular hususunda ona rehberlik

etmektir. Şöyle ki felsefe, insana hiçbir zaman nerede olduğunu söylemez; o, insanın önüne

“Doğa yasaları tarafından yönetilen ve bu nedenle istikrarlı, sağlam, mutlak ve bilinebilir bir evrende misiniz? Yoksa anlaşılmaz bir kaostan, açıklanamaz mucizeler diyarının, zihninizin kavramaktan aciz olduğu öngörülemeyen, bilinemez bir akışın içinde misiniz? Etrafınızda gördüğünüz şeyler gerçek mi yoksa sadece bir yanılsama mı?” (Rand, 1984, s. 3)

gibi, kendi yaşamını olduğu şekliyle kabul etmeyip; bütün hayatını değerlendirmesini mümkün kılan can alıcı soruları getirir.

Rand, bu tip soruların insan yaşamının soyut problemleriyle ilişkili olduğu ve somut pratik sorunlara cevap veremeyeceği düşüncesine sahip olan insanların, felsefenin gereksizliğini iddia edebileceklerine dikkat çeker. Fakat Rand’a göre şu nettir ki “*Somut, özel, gerçek yaşam sorunlarıyla başa çıkabilmek için, yani yeryüzünde yaşayabilmek için*” (Rand, 1984, s. 5) bu ve bu tür soruların sorulması gerekir³⁸. Çünkü insanın sahip olduğu felsefeden hareketle bu tür sorulara verdiği yanıtlar, onun yaşamının rotasını belirlemesinde etkili olacaktır. Bu açıdan bakıldığında felsefe, insanın yaşam sürecinde onun hamlelerini manipüle edebilen bir güç olarak anlaşılabilir. Anlaşıldığı üzere Rand, felsefenin insan yaşamı için önemli olduğu düşüncesinde ve insanın bundan asla kaçamayacağı hususunda nettir. Felsefesiz bir yaşam, insan için bir olasılıksızlıktır. Bu konuda herhangi bir seçeneğe sahip değildir. Fakat Rand’a göre insanın bu konudaki yegâne serbestliği felsefesini ya “*bilinçli, rasyonel, disiplinli bir düşünce süreci ve titiz bir mantıksal müzakere ile tanımlamak*” (Rand, 1984, s. 7) ya da “*...yersiz sonuçlar, yanlış genellemeler, tanımlanmamış çelişkiler, sindirilmemiş sloganlar, tanımlanmamış istekler, şüpheler ve korkulardan oluşan, tesadüfen bir araya getirilmiş...bir hurda yığını*” (Rand, 1984, s. 7) haline getirmektir. Anlaşılan şudur ki bir yaşam felsefesine sahip olmaksızın insan, düşünülemez veyahut tasarlanamaz. İnsanı felsefeden, felsefeyi de insandan

³⁸ Felsefenin insan yaşamının her alanına nüfus etmesi gerektiği fikri, daha öncesinde Descartes’in düşüncelerinde de kendini gösterir. Özellikle ‘*Felsefenin İlkeleri*’ adlı eserinde eseri Fransızca’ya çeviren kişiye gönderdiği mektupta “*Felsefe sözcüğünden bilgeliği inceleme anlaşılır; bilgelikten anlaşılan da yalnız işlerimizdeki ölçülülük değildir; aynı anda yaşamımızı yönetmek için olduğu kadar sağlığımızı koruma ve tüm zanaatların yaratılması için de insanın bilebildiği tüm nesnelerin tam bir bilgisi anlaşılır*” (Descartes, 2007, s. 31,32) demektedir.

bağımsız bir şekilde tasavvur etmek mümkün değildir. Burada insanın bir seçenek olarak sahip olduğu tek iradi gücün, felsefesinin ne yönde bir rota izleyeceğini belirleyebilmesi olduğu görülür.

Rand, eğer insandan söz ediliyorsa mutlaka orada bir felsefenin de varlığını kabul etmek gerektiğini düşünür. Bu açıdan herkesin bir felsefesi vardır. Thomas Edison gibi bir bilim adamında ya da Al Capone gibi bir suçluda, bir felsefe bulmak mümkündür. Fakat her ikisi de farklı yönlerde ilerleyen felsefelere sahiptirler. İnsan olarak farklılaşmalarının sebebi de budur. Bu farklılaşmanın sebebi ise insanın sahip olduğu felsefesini hangi ögenin beslediğidir. Burada besleyici öge, Thomas Edison’da görüldüğü gibi akıl ve bilgi olabilirken; Al Capone’da olduğu gibi arzular da olabilmektedir. İlkinde insan, bir bilim adamına dönüşürken; ikincisinde bir suç makinesi haline gelir (Bernstein, 2008, s. 7). Sonuçta Rand’ın ifade ettiği üzere “*insan seçim yaparak insan olmalıdır*” (Rand, 2007, s. 1013). İnsanın felsefesini şekillendireceği öge üzerindeki seçimi, aynı zamanda onun nasıl bir insan olacağını da belirleyecektir. Bu açıdan insan rasyonel, kahraman ve üreten biri mi yoksa mistik, akıl karşıtı hatta akıldan korkan bir parazit mi olacaktır?

Rand, ‘*Atlas Shrugged*’ eserinde felsefenin bu iki zıt yönelimine dikkat çekmek ister. Bu aslında aynı zamanda da insan yaşamının iki farklı biçimidir. İnsanın seçimleriyle birlikte ortaya çıkan ya “*genel olarak insan bilgisine ve özel olarak da belirli bilimlere rehberlik edecek epistemolojik kriterleri tanımlayan ve tesis eden felsefe*” (Rand, 1967, s. 2) olacaktır ya da bunun yerini “*insanın aklını yok etmeye yönelik bir felsefe, zorunlu olarak insana, insanın yaşamına ve her türlü insani değere karşı bir nefret felsefesi*” (Rand, 1984, s. 13) dolduracaktır. Bu ikili ayrımında Rand’ın felsefesinin yol haritası bellidir. Ona göre insan yaşamı boşa harcanamayacak kadar değerlidir. Bu yaşam “*...akılsız bir vahşinin, yağmacı bir haydudun ya da beleşçi bir mistiğin yaşamı değil, düşünen bir varlığın yaşamıdır- zor ya da hile yoluyla yaşam değil, başarıya yoluyla yaşamıdır*” (Rand, 2007, s. 1014). Ancak böyle bir yaşamın rehberi olacak bir felsefe, insanın gerçek değerinin belirleyicisidir. İşte Rand, bizzat kendisinin oluşturduğu ve insanı amacına götürecektir olan bu felsefeye ‘objektivizm’ adını verir. Bu noktada Rand’ın egoizminin temellendirilmesi açısından onun bu konudaki fikirlerine bakmak yararlı olacaktır.

4.1.3. Objektivizm

Objektivizm, Ayn Rand'ın kendi felsefesine verdiği bir isim olarak karşımıza çıkar. Fakat bu gelişigüzel bir ad koyma eylemi değildir. Onun düşüncelerini bu şekilde kavramlaştırmasın altında belli başlı nedenler yatmaktadır ve bunlar onun felsefesinin özünü teşkil ederler. Rand'ın bunları “*Metafizik: Nesnel Gerçeklik; Epistemoloji: Akıl; Etik: Kişisel Çıkar; Politika: Kapitalizm*” (Rand, 1962a, s. 35) şeklinde dört ana başlık altında topladığı görülmektedir.

Rand'ın felsefesinin dörtlü tasnifinde yer alan ve ilk sırada bulunan metafizikle anlatılmak istenen, gerçekliğin var olduğu ve bunun insanın duygu ve istekleri ya da umut ve korkuları gibi öğelerinden bağımsız olduğudur; ikincisi olan epistemolojiyle ise aklın insana gerçekliği kavratabilecek yegâne araç olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Felsefesinin üçüncü kısmı olarak karşımıza çıkan Etik, bir akıl sahibi olarak insanın kimsenin aracı olmayacağıyla ilgili birtakım değerlendirmeleri içerir. Buna göre her insan kendi başına bir amaçtır ve bu amaçlılık ona kendi mutluluğunun peşinde koşmasından başka bir sorumluk yüklememektedir. Sonuncusu yani kapitalizm ise insanların birbiriyle ilişkisini meşru kılan ilkenin ne olduğuna ve çoğunlukla gönüllük esasına ilişkin temellendirmeler üzerine yoğunlaşılacak tartışmaların bulunduğu bir bölümdür. (Rand, 1962a, s. 35). Bu tasniflerden de anlaşıldığı üzere Rand, insanı bir amaç olarak kabul eder. Buradaki amaçtan kasıtsa kişinin kendi refahı olan mutluluğunu aramaktır ki bunlar onun felsefesinin etik kısmını oluşturur ve aynı zamanda inşa ettiği felsefesinin bu kategorisi, onun egoizminin de ortaya koyulacağı bölüm olarak karşımıza çıkar. Fakat Rand'ın genel fikrilerine ve felsefesinin temelleriyle ilgili sıralamasına bakıldığında, objektivizmin etik kısmının inşasının tek başına ele alınması olası görülmemekte ve öncelikle metafizikle ilgili görüşlerinin ortaya koyulmasına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan onun felsefesini daha anlaşılır hale getirmek adına öncelikle Rand'ın metafizikle yani gerçeklikle ilgili görüşlerine; sonrasında epistemolojiyle ilişkisine bakmak daha yararlı olacaktır.

Ayn Rand, daha önce de belirtildiği gibi insan ve felsefe arasında zorunlu bir bağ kurar. Ona göre insan, felsefe yapıp yapmaması hususunda bir olasılıksızlıkla karşı karşıyadır. Felsefeyi icra etme hususunda seçeneği yoktur; fakat nasıl bir felsefe yapacağı, daha doğrusu felsefesini ne ile besleyeceği konusunda etken bir yapıya

sahiptir. Öyle ki bir bilim adamının da; garip gelse de şiddet yanlısı bir vahşinin de felsefesi vardır (Bernstein, 2009, s. 56). Burada ikisi arasındaki farkın nedeni, nasıl bir yol izledikleridir. Rand’a göre bu yol rasyonel bir yol olmalıdır. Bir felsefi rotayı rasyonel kılan özellik ise her konudaki bilginin bir grubun görüşlerine, düşüncelerine, inançlarına ve duygularına dayanmaması gerektiğidir. Rand için tek bir dayanak vardır; bu da ‘gerçek’ ya da diğer bir ifadeyle ‘varolan neyse o’dur. (Bernstein, 2009, s. 58). İşte bu nokta da onun metafiziğinin kapıları aralanmaktadır.

Ayn Rand için metafizik, “*varoluşun ya da Aristoteles'in ifadesiyle ‘varlık olarak varlığın incelenmesinin’ alanıdır.*” (Rand, 1984, s. 3). Buradaki ‘varoluş’ kavramının onun düşüncesindeki önemi, en geniş kaplama³⁹ sahip olmasıdır. Çünkü bu kavram, var olan, olmuş ve olacak tüm her şeyi kuşatır (Peikoff, 1993, s. 5). Bu açıdan varolan için ortaya koyulacak ilk ve temel ifade “*varlık, vardır.*” (Rand, 2007, s. 1015) önermesidir. Ona göre böyle bir önerme “*yokluğun hiçliğinden farklı olarak bir şey olma*”yı (Rand, 2007, s. 1016) ve “*belirli niteliklerden oluşan belirli bir doğaya sahip bir varlık olma*”yı (Rand, 2007, s. 1016) ifade etmektedir. Burada Rand, bir başka noktaya daha dikkat çekmek ister. Onun dikkat çekmek istediği husus, varlık vardır önermesini “A, A’dır” şeklinde formüle ettiğimizde karşımıza akıl ilkelerinden olan özdeşlik ilkesinin çıkmasıdır. Bu açıdan ona göre varlık ve özdeşlik arasında tabiri caizse zincirle kenetlenmiş bir bağ vardır. Dolayısıyla ona göre “*varoluş özdeşliktir*” ve “*ister bir nesne ister bir nitelik ya da bir eylem olsun, neyi göz önünde bulundurmaya seçerseniz seçin, özdeşlik yasası aynı kalır.*” (Rand, 2007, s. 1016). ‘Bir şey neyse odur’ şeklinde ifade edebileceğimiz özdeşlik ilkesi, değişmeyen bir yasa olduğundan ve Rand’ın düşüncesinde varoluşun da özdeşlikle sıkı bir bağı bulunduğu; varoluşun da değişmeyeceği fikrine ulaşılır. Başka bir ifadeyle ona “*alternatif ya da rakip olabilecek bir yokluk, bir hiçlik alemi yoktur... varoluş ne yaratılabilir ne de yok edilebilir*” (Bernstein, 2008, s. 38). Rand bu yüzden varlığın var olduğu önermesini bir aksiyom olarak kabul eder (Rand, 2007, s. 1016). Çünkü aksiyomlar, “*genellikle temel, açık bir gerçeği tanımlayan önermeler olarak kabul edilirler*” (Rand, 1979, s. 73) ve her değişmeye rağmen; her daim kendi kendisiyle “*aynı kalırlar*” (Rand, 2007, s. 1016). Bunun nedeni, bu tür önermelerin aksiyomatik kavramlar tarafından oluşturulmalarıdır. Aksiyomatik kavramın özelliği ise öncelikle

³⁹ Klasik mantıkta kaplam kavramın içine aldığı üyelerin tümüdür. İşlem ise bu üyelerin bu kavrama dahil olmasını sağlayan ortak özellikleridir.

analiz edilemiyor olmasıdır; yani herhangi bir bileşeni bulunmadığından; kendisinden başka bir şeye indirgenemez. Aynı zamanda da tüm bilgilerde örtük olarak bulunur. Bunlara ek olarak da hiçbir kanıt ya da açıklama gerektirmez; fakat tüm açıklamalar ve kanıtlamaların dayanağıdır (Rand, 1979, s. 73). Eğer aksiyom, bu şekilde anlaşılırsa ‘varlık vardır’ kendisinden tüm yargıların çıkarılabileceği değişmeyen ve kendi kendisiyle aynı olan bir öncül önerme olarak karşımıza çıkar ve sonuç olarak da Ayn Rand’ın felsefesinin ilk aksiyomu olarak yerini alır. Bununla beraber ‘varlık’ kavramı da ilk aksiyomatik kavram olarak kabul edilir.

Rand’ın objektivizmin temel üç aksiyomu vardır. Bunlardan ilki, belirtildiği üzere ‘varlık vardır’ önermesidir. Bu ilk diğer üçünün de kaynağını teşkil eder. Çünkü bir şeyin bilgisinden ya da nasıl bilineceğinden önce o şey, öncelikle var olmalıdır. Eğer bir şey yoksa kavrama, düşünme ve bilme de olmaz. Şu açıktır ki ‘varlık vardır’, ifadesi bize var olan her neyse onun hakkında hiçbir bilgi vermez. Sadece var olduğunu söyler. Ama o özeldir çünkü her şeyin de temelidir (Peikoff, 1993, s. 5). Bu açıdan Rand düşüncesinde varoluş vardır ve her şeyden öncedir.

Aksiyomatik bir kavram olan varlık, akabinde ikinci bir kavramı karşımıza çıkarır ki o da ‘bilinç’ kavramıdır. Çalışmanın insanla ilgili bölümünde de ele alındığı üzere ‘bilinç’, var olanın algılanması yani farkında olunması anlamlarını taşır. Rand’ın ifadesiyle “*Bilinç, farkındalık yetisidir*” (Rand, 1979, s. 37) ve bilince sahip olmak demek, bir şeyin bilincinde olmayı ifade eder (Peikoff, 1993, s. 6). Bunla birlikte bilinç, pasif bir özellikte değildir, o aktif bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Fakat ifade edildiği üzere bilinç, en nihayetinde bir şeyin bilinci olmak zorunda olduğundan; varlık ve bilinç arasında önemli bir ilişki vardır ki o da hiçbir şeyin olmaması durumunda bilincin de esamesinin okunmayacağıdır. Rand’ın ifadesiyle

“Eğer hiçbir şey yoksa, bilinç de olamaz: bilincinde olunacak hiçbir şeyin olmadığı bir bilinç, terimlerde bir çelişkidir. Kendisinden başka hiçbir şeyin bilincinde olmayan bir bilinç, terimlerde bir çelişkidir: kendisini bilinç olarak tanımlayabilmesi için önce bir şeyin bilincinde olması gerekir. Algıladığınızı iddia ettiğiniz şey mevcut değilse, sahip olduğunuz şey bilinç değildir” (Rand, 2007, s. 1016).

Rand’ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere varlık ve bilinç arasında kurulan bu sıkı bağ sayesinde bilincin ortaya çıkış koşulu, ‘varlık, vardır’ aksiyomuna bağlanır. Böylece

Rand'ın da dikkat çekmeye çalıştığı gibi 'var olanın' öncelliği söz konusu olmuş olur. Dolayısıyla Rand'ın ifadelerinden hareketle "varoluş bilinçten önce gelir" önermesine rahatlıkla ulaşılabilir; fakat buradaki öncelliğin mantıksal açıdan bir öncelik olduğunu da belirtmek gerekir (Bernstein, 2008, s. 40). Çünkü Rand, varoluşun önceliği düşüncesiyle temelde gerçekliğin bilinçten bağımsız bir şekilde var olduğunu, onun bilincin iradesine ve arzusuna bağlı olarak değişmediğini ve bu açıdan varlığın her daim neyse o şekilde bulunduğunu ve bulunacağını (Bernstein, 2008, s. 41) anlatmaya çalışmaktadır.

Tek gücü varlığın farkında olmak olan bilinç, daha önce de ifade edildiği üzere sadece hayvan ve insana has bir özellik olarak karşımıza çıkar. Fakat bu insan ve hayvan bilinçlerin özdeş olduğu anlamına da gelmez. Bu açıdan bilincin farklı mertebelerinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle hayvan ve insanda ortak olan bilinç, duyu ve algı düzeyinde kendini gösterir. Bilinç, bu seviyede 'algısal bilinç' adını alır. Algısal bilinç, Rand'a göre aktif olduğu gibi aynı zamanda da otomatiktir. Yani iradi değildir ve bu noktada çok üst bir işleve ihtiyaç olmadan, varlığın farkına varır (Rand, 1979, s. 37). Bilinç, bu düzeyde yaşam ve ölüm meselelerinin üst bir farkındalığına sahip olmaksızın; sadece yaşamın korunması ve sürdürülmesi hedefleri için otomatik bir şekilde işlev görür (Branden, 1966, s. 9). Diğer merteye ise artık sadece insanın sahip olduğu bir bilinç seviyesidir. Bu noktada bilinç 'kavramsal bilinç' adını alır ve bu mertebenin önemi, bilincin iradi olduğudur (Rand, 1979, s. 37). Bu açıdan bakıldığında insanın bilincinin kronolojik bir dizi aşamadan geçtiği anlaşılır. Bunlar 'Duyusal Aşama', 'Algısal Aşama' ve en nihayetinde insanın özel kılan 'Kavramsal Aşama'lardır. İşte burada objektivizmin metafizik boyutundan epistemolojik boyutuna geçiş yapılır. Çünkü bilincin algısal aşamasıyla birlikte bilginin elde edilme sürecine adım atılmıştır. Algısal bilinçle birlikte bilgi edinmenin kapısı aralanmış olsa da; insan bilincinin ayırt edici özelliği, burada değil; onu daha üstün kılacak olan kavramsal aşamadır (Rand, 1966, s. 99). Böylece bilinç, kavramsal özelliğiyle birlikte tüm benzerlerinden sıyrılıp en üst mertebeye ulaşır.

Epistemolojik boyuta geçişle birlikte metafizik kısımdan da ayrılmayan Ayn Rand'ın objektivizminin son aksiyomu ve aksiyomatik kavramı karşımıza çıkar. Şöyle ki, 'Kavramsal Bilinç' üst düzey bilgi olan kavram bilgisini elde edebilmek için yine 'var olana' yönelecektir; bu açıdan metafizikten bir kopuş yaşanmaz. Fakat artık basit ve otomatik bir farkındalık da söz konusu değildir. Üst bir bilincin kavrayacağı bir

yapı söz konusudur. O da ‘Kimlik’ tir. Kimlik kavramı, bir şeyin neyse o şekilde olduğunun ifadesidir. Bu açıdan daha önce de belirtilen varlık ve özdeşlik arasındaki bağ, bu nokta da daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü kimlik, bir şeyin neyse o olması, yani her türlü değişmeye rağmen kendisiyle aynı kalan anlamına gelir. Rand buna örnek olması açısından “*bir yaprak aynı anda taş olamaz, aynı anda hem kırmızı hem de yeşil olamaz, aynı anda hem donup hem de yanamaz. A, A’dır*” (Rand, 2007, s. 1016) demektedir. Yani var olanlar arasında bir ayırım yapılmasına imkan tanıyan aksiyomatik kavram, kimliktir ve bu, var olanların ‘birim’ haline gelmesine imkan tanır. Böylece varlık kavramından birim kavramına geçiş gerçekleşmiş olur. Bu geçişi gerçekleştirebilecek bilinç ise kavramsal bilinçtir. Bu yüzden de Rand, insanın sahip olduğu bu gücü “*varlıkları, birimler olarak görme yeteneği*” (Rand, 1966, s. 100) olarak tanımlar. Böylece bu bilinç mertebesinde varolan insan, bir varlık olarak farkına varmanın ötesine sıçrayarak; ‘varoluş vardır’ dan ‘varoluş kimliktir’ e geçme imkanı bulur. Çünkü gerek temel aksiyomatik kavram olan ‘varlık’ ya da ‘varoluş’ gerekse üçüncü sırada yer alan ‘kimlik’ kavramlarında önemli bir ilke olarak karşımıza çıkan ve “A, A’dır” şeklinde formüle edilebilen özdeşlik ilkesi, bu iki aksiyomatik kavramın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını bir göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında aslında her ikisinin de birbirini ima ettiği anlaşılmaktadır. Kısacası bir varlığın ne olduğunun ortaya koyulmasından önce mutlaka o şeyin var olması zaruridir (Peikoff, 1993, s. 7). Eğer yoksa zaten bilme de gerçekleşmez. Sonuç olarak “*hem metafizik hem de epistemolojik bir kavram*” (Bernstein, 2008, s. 48) olan objektivizmin varlık, bilinç ve kimlik ile ilişkisi, “*varoluş vardır, var olan şey kimliktir, farkındayım bilinçtir*” (Peikoff, 1993, s. 7) şeklinde formüle edilebilir.

Aksiyomlar bölünmez en temel gerçekleri ifade ederler ve insan bilinci bunu açıkça kavraya bilme özelliğine sahiptir. Fakat bunun böyle olması, tüm insanların aksiyomları aynı düzeyde ve açıklıkta kavrayabilecekleri anlamına da gelmez (Peikoff, 1993, s. 7). Burada bir yöntem sorununun varlığına dikkat çekilmektedir. Sonuç olarak kimlik ve özdeşlik olarak varoluş, ‘neyse o’ olduğundan evrensellik ifade eder ve bu açıdan varoluşun kendisinin herkesçe aynı ölçüde kavranması gerekir; eğer bu konuda bir farklılaşma söz konusuysa problem varoluşun kendisinde değil; bilincin kullandığı araçlardadır. Doğru bir yöntemin belirlenmesi bu açıdan önemlidir. Bu aşamada yapılması gereken aklın rehberliğini kabul etmektir. Diğer bir ifadeyle mantığın ışığında ilerlemektir. Bilgi edinme yolunda aklın ve mantığın askıya alınıp,

tamamen kaprislere, mistik değerlere ve duygusal çalkantılara ve bir grubun kabullerine bağlı kalarak hareket etmek, aksiyomatik kavramların ve bunlardan elde edilecek diğer bilgilerin keşfedilmesini engelleyecektir (Bernstein, 2008, s. 47). Bu açıdan bilincin bu konudaki tek aracı akıldır (Bernstein, 2009, s. 63). Rand'ın ifadesiyle *“her şey akıl tarafından keşfedilmelidir”* (Rand, 1967, s. 8) ki bu rasyonelliğin kendisidir. Çünkü rasyonellik, *“varlığın var olduğu, hiçbir şeyin gerçeği değiştiremeyeceği ve hiçbir şeyin onu algılama eyleminin, yani düşünmenin önüne geçemeyeceği gerçeğinin kabul edilmesi”* (Rand, 2007, s. 1015) anlamına gelir. Dolayısıyla ‘rasyonellik’, Rand’ın objektivizminin vazgeçilmezi olarak kabul edilir.

Rand’ın felsefesi olan objektivizmin ilk iki kısmı ‘metafizik’ ve ‘epistemoloji’dir. Son iki bölümünü ise ‘etik’ ve ‘siyaset’ oluşturur. Metafiziğin bize sunduğu aksiyom, varlığın ya da başka bir ifadeyle gerçekliğin nesnel ve mutlak bir şekilde mevcut olduğudur. Yani gerçek, insanın duyguları, istekleri gibi durumlardan etkilenmez; onlardan bağımsız olarak vardır. Epistemolojinin ortaya koymaya çalıştığı ise aklın gerçekliği ve bilgiyi elde etmek için tek araç olduğudur. Buna göre akıl insanın tek rehberi olmalıdır. Rand’ın bu konudaki düşüncelerinin açıklamaları yukarıdaki kısımlarda ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Fakat yaşamın en yüksek ahlaki amacının, insanın kendi mutluluğunun peşinde koşmak olduğuyla ilgili temellendirme için etik ile ilgili bölüme geçiş yapmak gerekir (Rand, 1962a, s. 35). Çünkü Rand’ın objektivizmi *“bu dünyada yaşama felsefesi”* (Rand, 1974a, s. 4) olarak tanımladığı göz önüne alındığında; onun felsefesinin bir ‘Yaşam Felsefesi’ olarak anlaşılması uygun olacaktır ve bu durum etik kısmın önemini daha açık hale getirir. Bu açıdan bakıldığında objektivizmin konusu metafizik ve epistemolojiden kopmamakla birlikte; insanın değerleri keşfetmesi anlamını da içermektedir. Bu noktada onun felsefesini daha iyi anlamak adına, değerlerle ilgili görüşlerine bakmak, faydalı olacaktır.

4.1.4. Değer

Rand, en basitinden en karmaşığına kadar her canlı varlığın tek hedefinin yaşamını sürdürme hareketi olduğunu ifade eder. Bu, insan için de geçerlidir (Rand, 1964, s. 16,17). Burada hedef kavramına dikkat etmek gerekir. Çünkü Rand, ‘Hedef’ ve ‘Amaç’ kavramlarına aynı anlamı yüklememektedir. Rand’ın felsefesi bilinçsiz bir varlığın bir amaca yönelik eylemde bulunabileceği fikrini kabul etmez. Çünkü ‘Amaç’, bir canlının yöneldiği nesnenin farkındalığını, yani onun bilincinde olmasını ifade eder

(Peikoff, 1993, s. 190). Kısacası ‘hedef’, Rand’ın ifadesiyle “... ‘amaçlı ... anlamına gelmemeli ve bilinçsiz doğada işleyen herhangi bir teleolojik ilkenin varlığını ima etmemelidir.” (Rand, 1964, s. 17). Rand, bu duruma netlik kazandırmak adına ‘hedef’ kavramını “canlı organizmaların otomatik işlevlerinin, doğası gereği bir organizmanın yaşamının korunmasıyla sonuçlanan eylemler olduğu gerçeğini belirtmek için kullanıyorum” (Rand, 1964, s. 17) der. Kısacası anlaşıldığı üzere ‘hedef’ en ilkel canlı organizmalardan bitki, hayvan ve insana kadar tümünü kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkarken; ‘amaç’, bu anlamda sadece hayvan ve insanın davranışlarını ifade eden bir kavram olarak anlaşılmaktadır. Çünkü yalnızca farkındalığı ve bu anlamda bir bilince sahip olan bu ikisidir. Hayvan ve insan bu özellikleriyle ortak bir mertebede bulunurlar. Çünkü her ikisi de bilincin ilk seviyesi olan duyuşal bilince sahiptir ki burada bilinç otomatiktir ve herhangi bir alternatifte sahip değildir. Fakat insan, bilincin ikinci düzeyine sıçrama imkanına sahip olmakla hayvandan ayrılır. Burada duyuşal ya da algısal bilinç, kendini bir üst seviyeye bırakır ve böylece artık iradi yapısına kavuşur. İrade ise Rand tarafından “insanı diğer tüm canlılardan ayıran en önemli özellik” (Rand, 1964, s. 21) olarak tanımlanır. Yaşam, iradi bir bilinç varlığı olarak insana verilmiş olsa da hayatta kalabilmesi için otomatik duyuşal özellikleri ona yetmeyecektir. Bu yüzden de “hayatta kalmak için harekete geçmelidir ve harekete geçmeden önce eyleminin doğasını ve amacını bilmelidir” (Rand, 2007, s. 1012). Bilme ise aklın işlevidir. Akı kullanmak ise iradi bir bilincin bir özelliğidir.

Bir bilinç sahibi olarak insan, eylemlerini hayvanda olduğu gibi bir amaca yönelik gerçekleştirir. Her ne kadar hayvanla belli bir ölçüde ortak bir özelliğe sahip olsa da insan, iradi bir bilince sahip olmanın akabinde ortaya çıkan eylemin amacının bilgisine sahip olabilme yetkinliğiyle de hayvandan ayrılır. Çünkü hem insan hem de hayvan için yaşamak bir hedef değil artık bir amaç olsa da; iradi bir bilinç varlığı olarak insan için amaç olan yaşam, “ne pahasına olursa olsun hayata kalmayı değil” (Rand, 2007, s. 1014); entelektüel bir şekilde yaşamayı ifade eder. Bu ise her şeyin akıl tarafından keşfedilmesi anlamına gelir (Rand, 1967, s. 8). Bu açıdan insan için ‘amaç’ kavramı hayvanınkinin aksine otomatikliği ve alternatifsizliği değil; iradi bilinci, alternatifliği, akı ve en önemlisi epistemolojik açıdan eylemlerin bilgisini içermektedir. Eylemlerin bilgisine ulaşmak için de insan, kendisine rehberlik edebilecek bazı kodlara ihtiyaç duyacaktır. İşte Rand, bunlara ‘Değer Kodları’ adını verir (Rand, 1971a, s. 188). Fakat

yaşam, bu kodlara dair bilgiyi insana hazır bir şekilde sunmadığından (Rand, 1971b, s. 1060) o, bunları keşfetmelidir (Rand, 2007, s. 1013). İnsan, “*seçimlerine ve eylemlerine rehberlik edecek olan... değerleri*” (Rand, 1971a, s. 106) ancak yaşamı tüm çıplaklığıyla ona gösterebilecek olan felsefeyle keşfedebilir. Çünkü felsefe, insana “*zihinsel veya fiziksel, psikolojik veya varoluşsal tüm eylemleri için bir temel, bir referans çerçevesi*” (Rand, 1971a, s. 107) sunabilmektedir. Fakat buradaki felsefe, daha önce ifade ettiğimiz metafizik veya epistemoloji değildir ve her ne kadar bu ikisinden bağımsız olmasa da felsefenin başka bir boyutuyla ilişkilidir. Felsefenin bu özel bölümünün adı etikdir.

Rand’a etiğin ne olduğu sorulduğunda, onun etiği “*insanın seçimlerine ve eylemlerine -hayatının amacını ve gidişatını belirleyen seçimler ve eylemler- rehberlik eden bir değerler kodudur.*” (Rand, 1964, s. 13) şeklinde yanıtladığı görülür. Bir değer kodu olarak etik, şahsi bir heves, toplumsal bir gelenek ya da beklenmedik anlarda askıya alınacak gerçek üstü bir kurgu değildir, yani keyfiyet içermez; etik, insanın yaşam hamlesi yapabilmesini sağlayacak metafizik bir gerekliliktir (Rand, 1964, s. 24). Bu açıdan bakıldığında bir gereklilik olarak karşımıza çıkan etiğin sadece insana özgü bir alan olduğu anlaşılır (Rand, 1973a, s. 2). Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere insan, iradi bir bilince sahip olmakla kendini alternatifler karşısında bulur ve böylece hayvandan ayrılır. Alternatiflik bir seçim meselesidir ki bu seçim rasyonel olmak ya da olmamakla (Rand, 2007, s. 1013) alakalıdır. Başka bir ifadeyle ‘*The Fountainhead*’de belirtildiği gibi, insanın ya bağımsız bir zihne sahip olan yaratıcı ya da başkalarının zihniyle beslenen bir parazit olmayı tercih etmesiyle (Rand, 1993, s. 679) ilgili bir seçimdir. Seçimlerin olması ise bunların tercih edilmesini belirleyen belli standart ölçütlerin olmasını gerekli kılar. Rand bu standartlara ‘değer kodları’ adını verir ve “*seçimle kabul edilen bir değerler kodu, bir ahlak kodu*” (Rand, 2007, s. 1013) olarak kabul edildiğinden; bu alanın insana özgü bir alan olduğu görülür.

Rand, ‘Atlas’ta John Galt’ı konuşturarak “*insanın akli onun ahlaki yetisidir*” (Rand, 2007, s. 1017) der. Bu Rand’ın değerlerle ilgili görüşünü daha net bir şekilde anlamlandırmak adına önemlidir. Bu ifadede iki noktaya dikkat çekmek gerekir. İlki, değer kodlarının keşfi için ihtiyaç duyulan bir felsefe olan etiğin, bunu yaparken araç olarak sadece akli gerekli kıldığıdır. İkincisi de bu yetiye sadece insanı sahip olabileceğidir. Dolayısıyla Rand’a göre bu değer kodlarının tek kâşifi vardır, o da insandır. Burada önemli olan ise her iki noktanın anahtar kavramının ‘değer’ kavramı

olduğudur. Bu yüzden hem insan hem de etik için temel bir kavram olan ‘değer’in Rand felsefesinde ne anlama geldiğine bakmak gerekir.

Rand’ın objektivist tarzını bura da görmek mümkündür. Her araştırmasında olduğu gibi değer kavramına da gözlemleyerek ulaşmaya çalışmıştır. Bu tavrı sonucunda değeri “*kişinin kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey*” (Rand, 2007, s. 1013) olarak tanımlar. Kazanmak ve korumak ise kelimenin tam anlamıyla ‘yaşamı’ ifade eder. Bu açıdan Rand’a göre ‘değer’ kavramını ‘yaşam’ kavramından koparıp atmak mümkün değildir (Rand, 1964, s. 17,18). Çünkü Rand perspektifinde yaşamın kendisi, nihai amaç olarak karşımıza çıkar. Böyle bir amaç ise kendi içinde bir sonu ifade eder. Çünkü nihai bir amaç yoksa daha küçük amaçların ya da bunlara ulaştıracak araçların varlığından da söz etmek mümkün değildir. Eğer tanım gereği değerler, insanı kazanma ve koruma eylemlerine yönelten şeylerin tümü olarak kabul edilirse; bunların anlam kazanması nihai bir amacın var olmasına bağlıdır; işte bu noktada nihai amaç, yaşamın kendisi olduğundan; değer, ancak yaşamla birlikte anlam bulur (Rand, 1964, s. 17,18). Burada başka bir noktaya daha dikkat çekmek gerekir; o da nihai amaç olan yaşamın aynı zamanda nihai değer olduğudur ki nihai değerden kasıt, nihai amacın kendisidir ve o, tüm eylemlerin değerlendirildiği standardın belirleyicisidir. Özetle nihai bir amaç ve aynı zamanda nihai bir değer olarak yaşam, insan eylemlerinin belirleniminde kalibrasyon sağlayan değişmez bir ölçü olarak anlamlandırılmaktadır. Fakat Rand felsefesinde buradaki yaşamdan kastın, kişinin bizatihi kendi yaşamı olduğunu vurgulamak gerekir. Ona göre yaşam nihai bir değerdir fakat bu her bir insanın kendi yaşamını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında kişinin kendi yaşamı onun değer standardı olarak anlaşılır (Rand, 1964, s. 17). Burada anlatılmak istenen, insanın kendisi için iyi olan her neyse ona değer vereceği; kötü olana ise değer vermeyeceğidir. Burada iyiden kasıt ise insanın kendi doğasıyla, ihtiyaçlarıyla, refahıyla uyumlu olan ve tüm yaşamsal işlevlerini sürdürmesine katkıda bulunan her şeydir (Branden, 1966, s. 66). Başka bir ifadeyle rasyonel bir varlık olarak insanın “*yaşamına uygun olan her şey iyidir; onu yok eden her şey ise kötüdür*” (Rand, 2007, s. 1014). Buradan da insanın değer standardının yine kendi yaşamı olduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta daha önce de altı çizildiği üzere Rand için hiç kimse bir başkası yerine yaşayamaz.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir ki o da değerlerin nihai bir amaç olan yaşamla birlikte anlam kazanmasının yanında; aynı ölçü de onların da yaşama

anlam kattığıdır. Şöyle ki insanlar üzerine bir gözlem yapıldığında insanın sevdiği veya değer verdiği şeylerin ya da kişilerin, onun yaşamına anlam kattığı görülebilir. Bu durumu Rand romanlarındaki karakterlerde özellikle göstermeye çalışmıştır. Örneğin ‘*The Fountainhead*’ın baş karakteri Howard Roark mimarlığı sevdiğinden bu işi yapar ve tüm eleştirilere rağmen kendine özgü tasarımlar oluşturarak hayatına anlam katar. Bu açıdan bakıldığında Rand’a göre aynı Roark’ta olduğu gibi değerler, hem yaşamla birlikte vardırırlar hem de kişiyi harekete geçmeye motive ederek kişinin yaşamına da anlam kazandırırılar. Kısacası “*değerler, eylemlerin nesneleridirler*” (Bernstein, 2009, s. 66). Buna ek olarak eylemlerin nesneleri olarak değerler, Rand’a göre “...insanın...yaşamda kalabilmesi için bir gerekliliktir... *değerlerin başarılı bir şekilde takip edilmesi hayatta kalmanın ön koşuludur.*” (Rand, 1971b, s. 1060). Burada bahsi geçen ‘hayatta kalma’, Rand düşüncesinde sadece anlık ve fiziksel bir yapıyı ifade etmez; çünkü Rand’ın objektivizmindeki ilke “*ne pahasına olursa olsun hayatta kalmak*” (Rand, 2007, s. 1014) değildir; nasıl ki tüm canlılar, yaşamlarını sürdürebilmek adına doğalarının gerektirdiği biçimde kendi yaşam standartlarına göre eylemde bulunurlar; insan için de aynı durum söz konusudur. Bu yüzden onun da yaşamda kalabilmek için kendi standardı vardır. Bu standart ise entelektüellik, akla uygunluk yani rasyonelliktir (Rand, 1967, s. 8). Sonuç olarak insan için yaşamak demek tam manasıyla insan olmak anlamına gelmektedir.

Böylece yaşam ve değer bağlantısını kuran Rand, insanın yaşamak için üç ana değeri kabul etmesi gerektiğini ifade eder. Bunlar ‘Akıl, ‘Amaçlılık’ ve ‘Öz Saygı’dır. Akıl, bir değerdir; çünkü insanın tek bilgi edinme aracı odur. İradi bir bilinç varlığı olarak insan, sahip olduğu aklı kullanarak; belli bir amaç doğrultusunda, bilgi edinmek için çaba göstermelidir. Burada amaçtan kasıt ise kişinin eylemlerini, bir başkası için değil; kendisi için gerçekleştirmesi gerektiğidir (Rand, 1964, s. 30). Bu da karşımıza öz-saygı değerini çıkarır. Bu üç ana değer insanın tüm diğer değerlerinin temelini oluşturur. (Rand, 2007, s. 1018). İnsan hak etiği gibi bir yaşamı sürmek istiyorsa bu üç değeri eylemlerinin temeline koymalıdır.

Etik tartışmaların temel kavramlarından biri olan değer, genel manada elde etmek, ulaşmak veya sahip olmak için uğruna eylemde bulunmaya değecek olan şey biçiminde anlamlandırıldığı görülür. Bu şekilde ele alındığında “*bir şeyin değeri olduğunu...söylemek, ya sahip olmaya, elde etmeye veya yapmaya değen bir şey veya bir özellik olduğunu ya da onu böyle yapan bazı özellik veya özelliklere sahip*

olduğunu söylemektir” (Lawrence C. Becker, 2001, s. 1745). Bu anlamda değer, *“nesne ve olayların insanca önemini belirleyen”* (Hançerlioğlu, 2012, s. 275) ya da *“en genel anlamıyla ... kabul edilen, istenen, faydalı olan ya da ilgi duyulan”* (Gökalp, 2021, s. 7) şey olarak anlaşılabilir. Bu açıdan değeri *“kişinin elde etmek ve/veya korumak için hareket ettiği şey”* (Rand, 1964, s. 27) biçiminde tanımlayan Rand’ın bu konudaki fikirlerinin genel değer tanımlarından çok da uzaklaşmadığı anlaşılır. Onu farklılaştıran kısım onun erdem anlayışında yatar. Yukarda belirtilen ve yaşamla sıkı bir bağlantısı olan üç ana değer ‘Akıl’, ‘Amaçlılık’ ve ‘Öz Saygı’, objektivist felsefeye göre üç ana erdeme karşılık gelir. Rand’ın *“kişinin değeri elde ettiği ve koruduğu eylem”* (Rand, 2007, s. 1012) olarak tanımladığı erdemin üç ana biçimi, onun felsefesinde ‘Rasyonellik’, ‘Üretkenlik’ ve ‘Gurur’ (Rand, 1964, s. 27) olarak karşımıza çıkar; Rand’a göre bu üçü ve bunlardan çıkarılacak diğer tüm erdemler, aslında varoluş ve insan bilinci arasındaki bağlantıyla ilişkilidirler (Rand, 2007, s. 1018). Şöyle ki, Rand’ın felsefesinde varoluş ve gerçeklik aynı şeyi ifade ettiğinden, ona göre erdemler aslında belirli bir gerçeğin tanınması olarak anlamlandırılırlar (Smith, 2006, s. 48). Bu durumu daha açık bir şekilde açıklamak gerekirse daha önce de belirtildiği üzere yaşam, insana hazır bir şey sunmamıştır. Tüm canlılar için her türlü olasılığı onlar yerine düşünen ve onlara bunu altın tepsiyle servis eden yaşam, aynı cömertliği insana göstermemiştir. Bu insanın yüz yüze kaldığı bir gerçekliktir. Hayvanla ortak özelliği olan duyuşsal bilinç durumu da onun hayatını devam ettirebilmesi için yeterli değildir. Bu noksanlığı aşıp yaşam hamlesini yapabilmesi için o, bilgi edinmelidir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu durum için sahip olduğu tek araç ise akıldır. Kendi ifadesiyle *“akıl, insanın gerçekliği algılamasının tek aracı, tek bilgi kaynağı, tek eylem rehberi ve temel hayatta kalma aracıdır”* (Rand, 1962a, s. 35). Dolayısıyla uğruna ulaşılması ve ulaşılınca da korunması gereken bir şeydir. Bu noktada aklın bir değer kategorisi içerisinde kabul edilmesi, daha anlaşılır hale gelir ve erdem de değer eyleme yansıtılmasını ifade ettiğinden; bir değer olan aklın eylemsel boyutunu temsil eden Rasyonellik, temel erdemler içerisinde ilk sırayı alır.

4.1.4.1. Akıl ve Rasyonellik

İnsanı diğer canlılardan tamamen ayıran iradi bilinç, ona alternatifler alanının kapılarını aralama fırsatı verir. Bu özelliğiyle insan, otomatiklikten sıyrılır ve iradi bir güce kavuşur. Böylece seçim yapabilme yetkinliğine sahip olur. İşte bu niteliğiyle insan, ilk olarak, sahip olduğu akıl yetisini kullanıp kullanmama seçeneğiyle karşı

karşıya kalır (Peikoff, 1993, s. 220). Başka bir deyişle bu aslında aklın bir değer olarak keşfedilip edilmemesini ifade eder. Bir değer olarak aklın keşfi ve buna göre hareket edilmesi durumu ise rasyonellik olarak adlandırılır. Rand'ın ifade ettiği üzere en basitten en karmaşığa kadar tüm canlı organizmaların nihai hedefi olan yaşamı sürdürme durumu göz önüne alındığında rasyonellik, kendi gerçekliğiyle yüzleşen insanın ona rehberlik edecek tek gücün kendi aklı olduğunu kabul etmesi ve onu bir yol gösterici olarak seçmesi; hem aklı bir değer olarak tanınması hem de onu kendisinin tek değer yargıcı olarak kabul etmesi anlamına gelir (Rand, 1964, s. 28). Daha net bir ifadeyle rasyonellik, *“varlığın var olduğunu, hiçbir şeyin gerçeği değiştiremeyeceğini ve hiçbir şeyin onu algılama eyleminin yani düşünmenin önüne geçemeyeceği gerçeğinin kabul edilmesidir.”* (Rand, 2007, s. 1018). Başka bir ifadeyle rasyonellik, insanın ne pahasına olursa olsun hayatta kalmasını değil; entelektüel bir şekilde yaşamını sürdürmeyi seçmesi manasına gelir. Entelektüel bir eylem ise insanın yaşamda kalması için ihtiyaç duyduğu her şeyi aklın yardımıyla üretmesi olarak anlaşılmaktadır (Rand, 1967, s. 8). Üretmek ise insana bir ‘yaratıcılık’ özelliği kazandırır. Yaratıcı yaratır, doğayla karşılaşma cesaretini gösterir (Rand, 1993, s. 679) ve aklını kullanarak, hayattaki problemlerinden kaçmak ve onları görmezden gelmek yerine; bunlara çözümler üretir. Bunu ise ancak Rand'ın ifadesiyle ‘Kahramanlar’ başarabilir. Çünkü ona göre üretkenliği asilce bir faaliyet olarak kabul eden ve bunun için de akla göre eylemde bulunmanın tek yol olduğunu düşünen, yalnızca kahraman bir varlık (Rand, 2007, s. 1066) olan insandır. Buradan da anlaşıldığı üzere insanı kahraman yapan ilk koşul, temel erdem olan rasyonellikten, ikincisi de *“insanın içindeki yaratıcı güç”* (Rand, 1993, s. 498) olan ‘üretkenlik’tir. Bu noktada bir erdem olarak üretkenlikten ne anlaşılması gerektiğinin irdelenesi önemlidir.

4.1.4.2. Amaç ve Üretkenlik

Ayn Rand'ın daha önce de bahsedilen hedef ve amaç kavramları arasındaki ayrımı göz önünde bulundurulduğunda tüm canlılar, hedefe yönelik davranışta bulunsalar da hayvan ve insan, bir bilince sahip olduklarından bu ikisi için ancak bir amaçtan söz edilebilir. İnsanı farklılaştıran ise iradi bir bilince sahip olarak bu amacın bilgisine ulaşabiliyor olmasıdır. Kısacası hayvan amacına otomatik olarak yönelirken; insan, alternatifler içerisinde bu amacı gerçekleştirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle insanın amacına yönelimi, otomatik değil; iradidir. Dolayısıyla insanın tüm eylemlerinin kendine göre bir amacı vardır; fakat Rand'a göre *“nihai bir amaç ya da son olmadan*

daha düşük amaçlar ya da araçlar da olamaz.” (Rand, 1964, s. 17). Bu açıdan, onun felsefesinde yaşam, nihai amaç olarak kabul edildiğinden ve onu sürdürölmesini sağlayan her şey, bir değer olarak anlaşılacağından; insan eylemlerinin her bir amaı, bir değer niteliği taşıyacaktır. Bu yüzden Rand ‘amaç’ kavramını insanın kendi yaşamını devam ettirebilmesi için gerçekleştirilmesi gereken üç değerden ikicisi olarak belirler (Rand, 1964, s. 27). Her değer bir erdeme tekaböl ettiğinden buna karşılık gelen erdem ise ‘ölretkenliktir.’ Her ne kadar rasyonellik, temel erdem olsa da ölretkenlik, tüm diğer değerlerin bütölleştiricisi ve hiyerarşisini belirleyen önemli bir erdem olarak karşımıza çıkar (Rand, 1964, s. 27). Bir erdem olarak ölretkenlik, bir oldubittiye değil; uzun bir çalışma sürecine karşılık gelir. Başka bir ifadeyle bir işin bilgisizce ve körü körüne gerçekleştirilmesini ya da yerine getirilmesini değil; ölretilcek olan her neyse onun bilinçli ve rasyonel takibini, yani ölzerinde bir kariyer sahibi olmayı gerektirir (Rand, 1974b, s. 3). Bu açıdan Rand’ın ifadesiyle ölretken çalışma, *“bir işin hareketlerinin odaklanılmadan yerine getirilmesi anlamına gelmez. Bu, herhangi bir rasyonel çaba alanında, büyük ya da mütevazı, herhangi bir yetenek düzeyinde, bilinçli olarak seçilmiş ölretken bir kariyer arayışı”* (Rand, 1964, s. 29) demektir. Bu açıdan iradi bir bilince sahip olan insan, hayvanın yaptığı gibi yaşamın ona hazır sunduklarıyla yetinip çevresine uyum sağlayarak değil; ölretken çalışmanın verdiği yaratıcı güçle çevresini dönüştölerek yaşam hamlesi yapabileceğini bilir (Branden, 1967, s. 274) ve bundan dolayı da tüm eylemlerini ölretkenlik erdemi ışığında gerçekleştirir.

ölretkenlik, hiçbir açıdan sabitliği ya da durağanlığı kabul etmez. Çünkü o, iradi bir bilinç varlığı olarak insanın varlığını kendi kontrolöl altına alma sürecini ifade eder. Bu, bir süreç olduğundan sürekli yeni bilgiler edinmeyi ve maddeyi insanın amacına uygun bir tarzda şekillendirmeyi gerektirir. Kısacası Rand’ın ifadesiyle ölretkenlik, insanın *“bir fikri, fiziksel bir forma dönüştölmesi, dünyayı kendi değerlerinin imajında tekrar yaratması sürecidir”* (Rand, 2007, s. 1020) . Bu ölretken çalışma süreci, aynı zamanda doğanın hayvana nazaran insana bonkör davranmadığı probleminin de insan tarafından aşılabilmesini mümkün kılar. Diğer canlılarla ilişkisi göz önüne alındığında kendilerini çaresiz bir şekilde yaşamın içinde bulan insanlar, ancak ve ancak ölretken çaba sayesinde *“kaybettikleri doğuştan haklar olan mükemmellik durumuna ulaşacaklardır”* (Rand, 2007, s. 738). Özellikle bu konuda ‘*The Fountainhead*’ın baş karakteri olan Howard Roark’a bakıldığında onun rasyonellik ve ölretkenlik

erdemlerinin taşıyıcısı olarak karşımıza çıktığı görülür. Mimarlık alanında bir deha olarak Roark, yeni ve özgün fikirler; yöntemler ve tasarımlar ortaya koyar. Roman boyunca bu fikrileri eleştiriye uğrasa da ve diğerleri tarafından reddedilse de o pes etmez ve kendi özgün tasarımlarını üretmek için ne pahasına olursa olsun mücadele eder. Bu onun üretken çabasının yani içindeki yaratıcı gücün bir özelliğidir⁴⁰ ki buna psikoterapik bir açıdan da bakılabilir. Özellikle hümanist yaklaşımın öncüleri arasında yer alan ve bir psikoterapist olan Carl Rogers'ın yaratıcı kişiyle ilgili ifadelerinin, Rand'ın Roark karakterine yüklemiş olduğu insan özelliklerini destekler nitelikte olduğu görülebilir. Özellikle '*On Becoming a Person*' adlı eserinde kaleme almış olduğu yaratıcı kişinin özelliğine ilişkin ifadeleri bu açıdan dikkate değerdir. Rogers'e göre yaratıcı kişi,

“Dünyasına karşı duyarlı açıklığı ve çevresiyle yeni ilişkiler kurma yeteneğine olan güveniyle, yaratıcı ürünlerin ve yaratıcı yaşamın ortaya çıktığı bir kişi olacaktır. Kültürüne "uyum sağlamak" için zorunlu olmadığı gibi ... kesinlikle bir konformist de olmayacaktır. Bazı kültürel durumlarda bazı açılardan çok mutsuz olabilir, ancak kendisi olma yolunda ilerlemeye ve en derin ihtiyaçlarının azami tatminini sağlayacak şekilde davranmaya devam edecektir.”
(Rogers, 1961, s. 193).

Rogers'ın bu ifadeleri göz önüne alındığında tam anlamıyla Rand'ın Roark karakterinin özelliklerini tasvir ettiği açıkça görülmektedir. Roark da bir konformist değildir ve her türlü eleştiriye rağmen kendi özgün eserlerini üretmek için pes etmeden mücadele eder, ki bu yüzden o, yaratıcılığın simgesidir. Fakat diğer bir karakter olan Peter Keating ise tam tersini sembolize eder. O, tamamen başkalarına bağlı yaşar. Kendine ait özgün ne bir fikri, ne tasarımları, ne de istekleri vardır. Örneğin mimar olmak istemesi kendi tercihi değildir. Annesinin isteği üzerine mimar olan birisidir. Bu açıdan Keating, hiçbir şey üretmez çünkü öyle bir yaratıcı güce sahip değildir. Bu yüzden de daha önce de vurgulandığı üzere hakim'in 'Cortlandt Evleri' projesini Keating'e kendisinin yapıp yapmadığını sorması üzerine; Keating, buna hayır cevabını verir. O da bir mimar olmasına rağmen, bunu kendisinin yapabilecek bir kapasitede

⁴⁰ Rand'ın Yaratıcılıkla ilgili görüşleri genel yaratıcılık tanımlarıyla uyuşur niteliktedir. Kabul gören bazı tanımlar ise şunlardır: “*Olayları yeni şekillerde görme yeteneği. Sınırların aşılması ve verilen bilgilerin ötesine geçilmesi. Alışılmışın dışında düşünmek. Benzersiz bir şey yapmak. İlgisiz şeyleri birleştirerek yeni bir şey ortaya çıkarmak*” (Jill Englebright Fox, 2015, s. 5).

olmadığını itiraf eder (Rand, 1993, s. 676). Roark ve Keating arasındaki kontrastlık Rand'ın 'Kariyer Adamı' ile 'İş Sahibi' kavramlarına karşılık gelir. İlki, sürekli bir ilerlemeye, kendini güncellemeye, başarılar elde etmeye, akıllı kullanmaya, bilgi edinmeye, yaratıcılığa karşılık gelirken; ikincisi ise bunun tam tersidir. Bu açıdan iş sahibi, üretken olmamayı, toplumun kendisinden istediği her neyse en az çabayı göstererek yapmayı, koşulların kendisini ittiği yere doğru sürüklenmeyi ifade eder (Rand, 1974b, s. 3). Bu iki tanım ışığında Roark, tam bir 'Kariyer Adamı' iken; Keating ise bir 'İş Sahibi'dir.

Rasyonellik erdeminde olduğu gibi insanın yaşamı tercih etmesi anlamına gelen üretkenlik erdemi, insanın sürekli bir bilgi edindiği, bu bilgileri kullanarak maddeyi kendi amacına uygun bir tarzda dönüştürmeye çalıştığı, kısacası kişinin bulunduğu dünyayı kendi değerlerine göre yeniden yarattığı uzun bir süreci (Rand, 2007, s. 1020) ifade eder. Bu açıdan bakıldığında üretkenlik için bilgi olmazsa olmaz bir özellik olarak karşımıza çıkar. Çünkü bilgi olmadan maddenin tekrardan şekillendirilmesi mümkün değildir. Bu epistemolojik boyutu sağlayacak tek araç ise akıl olduğundan rasyonellik, üretkenliğinin ön koşulu olarak anamlandırılır. Bu yüzden Rand'a göre rasyonel bir üretkenlikle ortaya koyulan çalışmaların tümü, yaratıcı çalışmalarken; başkalarından öğrenilen, eleştirmeden kabul edilen, taklitten ve tekrardan öteye geçmeyen işlerin hiçbiri yaratıcı değildir (Rand, 1961, s. 106). Bu açıdan bakıldığında rasyonellik ve üretkenlik birbirine sıkı bir şekilde bağlıdır. Fakat tek bağ bu değildir. Çünkü Rand'a göre her ne kadar akıl, üretken çalışmanın bir kaynağı ya da ön koşulu olsa da bu bağın bir de sonucu bulunmaktadır ki bu da üçüncü ana erdem olan 'Gurur'dur.

4.1.4.3. Özsaygı ve Gurur

Rand düşüncesinde üç temel değerden sonuncusu olarak karşımıza 'özsaygı' çıkar. Ona göre özsaygı, insanın "*zihninin düşünmeye yetkin olduğuna ve kişiliğinin mutluluğa layık olduğuna dair değişmez bir kesinliği*"ni (Rand, 2007, s. 1018) ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu üçüncü temel değer, insanın kendi düşünce gücüne güvenmesi anlamına gelir (Peikoff, 1993, s. 307) ki bu değerın ortaya çıkışı bir önceki erdem olan üretkenliğe bağlıdır. Şöyle ki bir insanın yaratıcı bir güçle üretkenliği gerçekleştirmesi kendisine başarılı bir şekilde bakmasına ve kendi refahını maksimize edebilecek bir yaşamı sürdürebilme yetkinliğine sahip olduğunu

hissetmesine yardımcı olur. Tüm çabaları sonunda kişi, sekteye uğratılsa dahi fark etmez; bu, onu ne pahasına olursa olsun kendi üretkenliğinin sorumluluğunu yerine getirmiş olduğunun bilgisine götürecektir. İşte bu bilgi onun kendisine olan özsaygısını meydana getirir (Smith, 2006, s. 204). Böylece özsaygı, kişinin kendini bir değer olarak keşfetmesi biçiminde yorumlanabilir. Rand'ın ifadesiyle *“bu şu anlama gelir: yaşamaya değer”* (Rand, 2007, s. 1018). Bu açıdan bir değer olarak özsaygı, insanın *“... kendisine...ilişkin, olumlu bir ahlaki değerlendirmesidir... Ben haklıyım ve iyiyim -en iyisini başarabilirim ve başarabileceğimin en iyisini hak ediyorum- yaşayabilirim ve yaşamaya değerim”* (Peikoff, 1993, s. 306) diyebilmesidir. Bu, kesinlikle doğuştan getirilen; yani doğanın insana lütfettiği bir durum değildir. Özsaygı, kendi seçimleriyle gerçekleştirdiği eylemleri sonuncunda, insanın bizatihi müstakil çabasıyla kazandığı özünü değerlendirmesi yetkinliğidir (Smith, 2006, s. 227). Böyle bir yetkinliğe ulaşabilen; yani özsaygısı olan insan, yaşamı sürecinde kendi refahını maksimize edebilecek eylemlerde bulunmaya meyledebilecek ve böylece kendini küçük düşürebilecek davranışlardan uzak durmaya daha çok istekli hala gelebilecektir (Smith, 2006, s. 229). Fakat kişinin yüksek bir standartta özsaygıya sahip olabilmesi için her ne kadar Rand'ın ilk temel erdem olarak kabul ettiği rasyonelliğe ihtiyaç duyulsa da buna ek olarak; kişinin tüm hayatını *“ahlaki mükemmelliğe adanmış bir yaşamla yaşaması gerekir”* (Bernstein, 2009, s. 90). İşte bu noktada, özsaygının oluşumuyla birlikte karşımıza ‘gurur’ erdemi çıkar ve Rand'a göre gururu en iyi tanımlayacak olan ifade ‘ahlaki hırs’ kavramıdır. Bu kavram, *“kişinin kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşarak; kendini en yüksek değer olarak görme hakkını kazanması”* (Rand, 1964, s. 29) anlamına gelir ki bu nokta da özsaygı değeri ile gurur erdemi arasındaki sıkı ilişki daha anlaşılır bir hal alır.

Rand, gururu bir erdem olarak kabul etse de gururla ilgili tam aksi değerlendirmeler de söz konusudur. Özellikle bu gibi düşüncelerde alçakgönüllülük bir erdem olarak ön plana çıkarılmaktayken gururun aşağılık bir duygu olduğu kabul edilmektedir. Buna örnek teşkil etmesi açısından Tevrat'ta yer alan *“Gururun ardından yıkım...gelir”* (Tevrat, Süleyman'ın Özdeyişleri, 16:18) ifadesi verilebilir. Burada gururun bir erdem olarak kabul edilmediği anlaşılır. Buna karşın Tevrat'ın gururun zıttı olan alçakgönüllülüğü öven ifadeler de yer verdiği görülür. Örneğin, *“alçakgönüllülük izzetten önce gelir”* (Tevrat, Süleyman'ın Özdeyişleri, 18:12) ya da *“RAB onların alçakgönüllü bir tutum takındıklarını görünce, Şemaya'ya şöyle dedi:*

"Madem alçakgönüllü bir tutum takındılar, onları yok etmeyeceğim; biraz da olsa onları huzura kavuşturacağım" (Tevrat, Tarihler 2, 12:7) gibi ifadelerle Tevrat'ın alçakgönüllülüğü övdüğü görülmektedir. Buna ek olarak Kuran-ı Kerim'de de gururun erdemden çok insanı günaha daha da sürükleyen bir duygu olduğuyla ilgili ifadelere rastlamak mümkündür. Buna 'Bakara' suresinde geçen *"Ona 'Allah'tan kork!' dense gururu kendisini günaha sürükler. Ona cehennem yeter! Orası ne kötü bir yataktır."* (Kuran-ı Kerim, Bakara:206) şeklindeki ayet örnek olarak verilebilir. Bu duruma sadece dini kitaplarda rastlamak mümkün değildir. Bazı düşünürlerde de aynı durum görülebilir. Özellikle Augustinus'un, *'The City of God'* adlı eserinde yer vermiş olduğu *"gururun ihtişamını sonsuzluğun bu yüceliğine, kibrin kurnazlığını gerçeğin kesinliğine ve anlaşmazlığın kargaşasını sevginin birliğine tercih ederek gururlu, hilekâr ve kıskanç oldular."* (Augustine, 1958, s. 224) ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o da gurura olumsuz bir anlam yüklemektedir. Son olarak Mevlana'nın *'Mesnevi'*sinde de gururu yeren ifadeler yer verdiği görülebilir. Bunlara örnek olarak, *"Adem'in hırsı buğdaya doğru artınca, gönülden temizliği kapıp götürdü. O zaman senin yalanını ve işveni dinledi; gururlandı ve öldürücü zehri içti."* (Mevlana, 2007, s. 395) ya da *"Ünlü Harut ve Marut gibi gururlarından dolayı zehirli ok yediler"* (Mevlana, 2007, s. 221) ya da *"Sahip olduğu gururla Adem'le savaştı, kuşluk vaktinde gübre gibi rüsvay oldu."* (Mevlana, 2007, s. 219) şeklindeki ifadeleri verilebilir.

Gururu olumsuzlayan tutumların aksine gururun bir erdem olarak kabul edildiği görüşler de vardır. Her ne kadar Rand, objektivizm felsefesinde gururu bir erdem olarak inşa etmiş olsa da o, bu konu da ilk değildir. Özellikle Aristoteles'in düşüncelerinde gururun olumlu bir değere sahip olduğu açıkça görülmektedir. Aristoteles, gururun bir erdem olduğuna işaret eder. O, gururu insanın kendini yüce değerlere sahip şeylere layık görmesi, olarak tanımlar. Hatta bu durumun insanın bir hakkı olduğunun altını çizer. Bunun tam tersini düşünmek ise akıl-dışı bir harekettir; ki erdemli olmak akıl-dışılıkla kesinlikle bağdaşır bir şey değildir (Aristotle, 2009, s. 67 (1123b)). Aynı zamanda bir erdem olarak gurur, diğer tüm erdemleri yücelttiğinden ve onlarsız da bulunamayacağından Aristoteles'in düşüncesinde erdemlerin tacı olarak nitelendirilmektedir (Aristotle, 2009, s. 69 (1124a)). Erdemlerin tacı olan gururun benzer manasını Rand'ın düşüncesinde görmek mümkündür. Çünkü ona göre de gurur tüm erdemlerin bir toplamına işaret eder. Özellikle Atlas'taki *"...gururun tüm erdemlerin toplamı olduğunu öğrendiğinizde, bir insan gibi yaşamayı da*

öğreneceksiniz.” (Rand, 2007, s. 1059) şeklindeki ifadesi bu konudaki düşüncelerini net bir şekilde ortaya koyar.

Tüm erdemlerin bir toplamı olarak gurur, objektivist etikte insanın kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşmak için tüm sorumluluğu alması anlamına gelir (Smith, 2006, s. 222). Bu anlamda gurur, insanın kendini en yüksek değer olarak görmesi ve aynı zamanda bunun kazanılması gereken bir durum olduğunu da kabul etmesidir (Rand, 2007, s. 1020). Buna paralel olarak bu erdem, insanın “*nasıl ki kendi kendini yaratan bir servet varlığı ise kendi kendini yaratan bir ruh varlığı da olduğunu*” (Rand, 1964, s. 29) kavramasını ifade eder ki bu açıdan Rand, gururu tanımlayacak en iyi ifadenin ‘ahlaki hırs’ olduğunu özellikle vurgulamak ister. Çünkü ona göre ‘ahlaki hırs’ “*kişinin kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşarak kendini en yüksek değer olarak görme hakkını kazanması gerektiği anlamına gelir*” (Rand, 1964, s. 29). Burada adı geçen ‘ahlaki mükemmellik’ ise yanılmazlığa ya da hata yapmamaya karşılık gelmez. Hiçbir insan, rasyonelliği seçse dahi bu anlamda dört dörtlük değildir. Bu açıdan her ne kadar hayatta kalmak için bilgi edinmesi, araştırması, aklını kullanması ve üretmesi gerekli ise de ondan her şeyi bilmesini beklemek ona haksızlık olacaktır. Bu yüzden insan hatalar yapar; fakat önemli olan onun bütün bunlardan dersler çıkarıp ve deneyimler kazanıp; hatalarını düzeltmeye çalışmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, ahlaki mükemmelliğin yanılabilirliği yadsıdığı görülebilir; fakat bu irrasyonelliği görmezden geldiği anlamı taşımaz. Tam aksine rasyonelliğe, gerçekliğe ve akla tam bir sadakati ve irrasyonel olanın da dışarıda bırakılmasını ifade eder (Peikoff, 1993, s. 87). Çünkü Rand’a göre irrasyonellik “*insanın hayatta kalma araçlarını reddetmesi ve dolayısıyla kör bir yıkım sürecine bağlanmasıdır.*” (Rand, 1964, s. 28). Daha önce de ifade edildiği üzere “*rasyonellik bir seçim meselesi*” (Rand, 2007, s. 1013) olarak kabul edildiğinden gurur, kişinin karşı karşıya kaldığı her alternatifte rasyonel bir şekilde hareket etmeyi seçmesini gerektirir. Dolayısıyla gururlu bir kişi için hata yapabilirlik imkân dahilinde olsa da ahlaki açıdan ondan ne olursa olsun gerçeğe ve akla bağlı kalması için kendini zorlaması beklenir. Kişinin kendini zorlaması ise mistik bir üst yapı ya da başkaları öyle istediği için değil; kendisi içindir. Çünkü kişinin kendisi için kendini zorlaması, yine kendisi için iyidir ve bu insanın ahlaki mükemmelliğinin gereğidir. İnsanın ahlaki mükemmelliğine sadakatının nedeni ise en nihayetinde yine kendi mutluluğuna ulaşmayı talep etmesidir (Smith, 2006, s. 232). Sonuç olarak Rand’ın söz etmiş olduğu üç ana değer ve buna bağlı üç temel erdem, bizi mutluluk kavramına götürmektedir.

Çünkü Rand'ın ifadesiyle “*mutluluk, kişinin değerlerine ulaşmasından kaynaklanan bir bilinç durumudur*” (Rand, 1964, s. 31). İşte bu bilinç durumunun oluşturulabilmesi için de insanın, gurur erdeminin iki temel özelliği olan ahlaki hırs ve ahlaki mükemmellik çerçevesinde hareket etmesi gerekir.

Rand'ın erdemlerle ilgili yukarıdaki açıklamaları göz önüne alındığında mutluluğun bu üç temel erdemle sıkı bir bağı olduğu anlaşılır. Şöyle ki, bir erdem olarak üretkenliğe bakıldığında daha önce de ifade edildiği üzere bu erdemin yaratıcı ve üretken bir çalışma olarak anlamlandırıldığı görülmektedir. Üretken çalışma ise rasyonel çabayla gerçekleştirilen bir sürece karşılık gelir. Bu süreç insanın nesneyi kendi değerlerine göre tekrar şekillendirmeye yönelik çabasını ifade eder (Rand, 1964, s. 29) ki daha önce de ifade edildiği üzere bu çabayı destekleyecek yegâne değer öz saygıdır. Çünkü bir değer olarak öz saygı “*bir kişiye muhakemesine güven, doğru yolun ne olduğunu tanımlamasına güven ... verir*” (Smith, 2006, s. 229). Bu değere sahip insan, kendi yaratıcı değerlerinden emindir ve bu değerın yansıması karşımıza gurur erdeminin çıkarır. Gurur ise “*kişinin kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşma taahhüdü*” (Peikoff, 1993, s. 303) olarak tanımlandığından insanın bütün bu sürecin sorumluluğunu yine kendisinin üstlenmesi anlamını taşır. Buradaki sorumluluktan kasıt ise gururun tanımı gereği kişinin kendini en yüksek değer olarak kabul edip (Rand, 2007, s. 1020); elinden gelenin en iyisini yaparak (Smith, 2006, s. 233); üretken çalışmasını başarılı bir şekilde gerçekleştirmesidir. Burada başarı kavramının mahiyeti, yine gurur erdeminin iki ögesinden biri olan ahlaki mükemmellikte gizlidir. Bu anlamda başarı, hata yapmamayı değil, her türlü alternatif karşısında rasyonel olana bağlılığı ve tüm irrasyonel olana karşı bir tiksintiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla rasyonelliğin, üretkenliğin ve gururun gerçekleştiği bir süreç, yapılan tüm hatalara rağmen, bu hatalardan ders çıkarıldığı ve bunları ortadan kaldırmak için çaba gösterildiği takdirde başarılı bir yaşam olarak kabul edilir. İşte bu noktada erdemler ve mutluluk arasındaki sıkı bağ kendini açıkça göstermektedir. Çünkü Rand'a göre “*Mutluluk, yaşamın başarılı halidir*” (Rand, 2007, s. 1014). Bu açıdan bakıldığında mutluluk, tüm değerlerin takibini ve tüm erdemlerin de net bir şekilde uygulanmasını gerekli kılar. Bu konuda Rand, çok nettir. Örneğin ona göre “*mutluluk, yalnızca rasyonel bir insan için mümkündür*” (Rand, 2007, s. 1022). Daha belirtildiği gibi rasyonalite, akıl değerinin bir yansıması olarak karşımıza çıkan ilk erdemdir ve Rand'ın ifade ettiği gibi tüm erdemlerin başlangıcıdır (Rand, 1964, s. 27). Bu açıdan

bakıldığında rasyonel olmayan bir kişinin mutlu olması mümkün değildir; öyle olduğunu sanır. Yani bir parazit ya da ikinci-elci (Second-Hand) için mutluluk hali, sadece bir halüsinasyondur. Çünkü rasyonel olmak demek alternatifler karşısında akli bir değer olarak kabul etmek ve iradi bir bilince sahip olarak mantık çerçevesinde bunlardan birini seçmek demektir. Bu açıdan rasyonellik bütün seçimlerinde insan aklının “*tek eylem rehberi olarak tanınması ve kabul edilmesi anlamına gelir*” (Rand, 1964, s. 28). Bunun aksini ifade eden irrasyonel bir durum, Rand düşüncesinde mutluluğun kaybı demektir. Çünkü iradi bir bilince sahip olan insan, akli olan ve akli olmayan alternatifleri karşısında akli seçebileceği gibi akıl dışı olanı da seçebilir. Bu da onun alternatifler karşısında özgür olduğu anlamına gelir. Yani Rand’a göre kişi, mutluluğu istediği alternatifte arama da özgürdür. İnsan mutluluğu, mantıksızlık içeren bir sahtekarlıkta, geçici bir heveste ya da gerçekliğe gözünü kapayarak ondan kaçışta aramayı özgürce seçebilir. Fakat bunun sonucunda uğrayacağı başarısızlıktan kaçmakta özgür değildir ve eninde sonunda bu berbat sonla karşı karşıya kalacaktır. Bu sondan kasıt ise ne yaşamın ne de mutluluğun irrasyonel heveslerin peşinde sürüklenerek elde edilemeyeceği gerçeğidir (Rand, 1964, s. 31). Bu gerçek, mutluluğun sağlanması için üç ana erdeme bağlı olarak gerçekleşen bir başka erdeme kapı açar ki bu da ‘bağımsızlık’ erdemidir.

4.1.4.4. Bağımsızlık

Bağımsızlık, insanın “*kendi yargılarını oluşturma ve kendi aklının çalışmasıyla yaşama sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir*” (Rand, 1964, s. 28). Bağımsızlık erdemi, kişinin kendi yargılarına sadakat göstermesini yani başka insanların, grupların ya da inançların insanın kendi aklına olan güvenini sabote etmesine izin vermemesini, kısacası bütün sorumluluğu aklıyla kendinin üstlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunun tam aksi bir seçim yani bağımlılık ise kişinin kendi aklını başkalarınınkine bağlı kılarak kendi değerini ortadan kaldırmasına karşılık gelmektedir ki Rand böyle bir seçimi “*kişinin kendini aşağılamasının ve kendini yok etmenin en kötü biçimi*” (Rand, 2007, s. 1019) olarak tarif eder.

Kişinin bağımsızlığından kasıt, aslında kişinin aklının hiçbir dış yönlendirici etkisinde kalmamasıdır. Bu noktada bağımsızlığın tercih edilmemesinin, bir yok oluşa karşılık gelmesi daha anlamlı hale gelir; çünkü insanın yaşamda kalma aracı kendi akli olduğundan bağımsızlığı tercih etmemesi, aynı zamanda bilgi edinme aracı olan akli

da seçmemesi demektir (Rand, 2007, s. 1016). Dana önce de ifade edildiği üzere yaşam, insana hayatta kalabilmesi açısından diğer canlılara nazaran cömert davranmamıştır (Rand, 1964, s. 19-21); yaşam hamlesi yapabilmesin tek şartı bilgi edinmesine bağlıdır (Rand, 1964, s. 28). Bağımsızlığın bir erdem olarak ortaya koyulmamasının ve aklın kullanımının tercih edilmemesinin özdeş kabul edilmesi göz önde bulundurulduğunda; bağımlılık, insanın kendi yaşamını feda etmesiyle aynı manaya gelecektir. Sonuç olarak Rand düşüncesinde bağımsızlık erdeminin diğer erdemlerde de olduğu gibi insanın hayatta kalmasının bir gerekliliği olarak kabul edildiği açıkça görülmektedir. Özellikle bir mimar olan Howard Roark'ın karşılaştığı tüm engellemelere ve problemlere rağmen kendi aklına ve değerlerine sadık kalması, burada örnek verilebilir. Roark, üretken çalışma ve yaratıcı güce sahip bir karakterdir. Bu açıdan o bir yaratıcıdır ve bu özelliğiyle o, her şeyle tek başına yüzleşir. Bu noktada Roark'ın tek ihtiyacı, bağımsızlıktır ve bu, hiçbir dış zorlamaya tabi olmayan akli bir muhakemeyi ifade eder. Bu muhakeme gücü, herhangi bir dış etken tarafından dizginlenemediği gibi; hiçbir şey için de kurban edilemez bir özelliktedir. Roark, bir mimardır; ama herkes gibi değildir. O kendine özgü tasarıları ve fikirleri olan biridir. Onun tasarımları, bir taklit olmadığı gibi; başkalarını memnun etmek için yapılan eserler de değildir. Bu anlamda o hem rasyonel hem üretken hem de bağımsızdır. Onun değerleri ve seçimleri bir başkasının ya da bir zümrenin söylemlerinden hareketle değil; kendi akli tarafından yönlendirilmekte ve şekillendirilmektedir. Dolayısıyla burada rasyonellikle ilişkisi olan bağımsızlık erdeminin, aynı zamanda üretkenlik erdemiyle de bir bağı olduğunu açıkça görmek mümkündür. 'Fountainhead'de tek bağımsız karakter Roark değildir; Gail Wynand'da buna örnek verilebilir. O da üretken çabası ve üretkenliğiyle büyük bir gazete şirketi kurar. Her ne kadar Roark gibi olmasa da bağımsızlık bir ölçüde onda da görülür. Fakat bağımsızlık Roark'ın tüm yaşamında kendini gösterirken Wynand'ın sadece özel hayatında kendini gösterir. İş hayatında bunu görmek mümkün değildir. Özel hayatında kendi değerlerine bağlı olan bu karakter, iş hayatında başkalarının düşüncelerine bağlıdır. Bu iki durum onda bir çatışma yaratmakta ve onu dibe çekerek mutsuzluğuna sebebiyet vermektedir (Bernstein, 2009, s. 25). Wynand, sahip olduğu bu özellikler nedeniyle bir kahraman olarak nitelendirilen Roark'tan da ayrılmaktadır. Bu ifadelerin neticesinde bir insanın bağımsızlık erdemine sahip olduğunu söyleyebilmek için, onun bu erdemi hayatının sadece belli bir kesiminde değil, yaşamının tümünde ortaya koyuyor olması gerektiği sonucu çıkar.

Bağımsızlığın zıttı ise insanın kendi yaşamına başkalarının hükmetmesine izin vermesidir. Bu anlamda bağımlılık, kişinin kendi değerlerini ve muhakemesini başkalarının inanç ve değerlerine feda etmesi anlamına gelir. Bu ise insanın kendi kendisiyle yaşaması değil; başkaları aracılığıyla yaşamayı seçmesi, demektir ki Rand bu tür yaşama “ikinci elcilik” (Second-Hand) adını koyar. Rand’a göre insan “*sadece iki yoldan biriyle hayatta kalabilir; kendi zihninin bağımsız çalışmasıyla ya da başkalarının zihniyle beslenen bir parazit olarak*” (Rand, 1993, s. 679) . Burada metaforize edilen parazitten kasıt, ikinci elden yaşayanlardır. Ona göre bu tür insanların “*benlikleri yoktur. Başkalarının içinde yaşarlar*” (Rand, 1993, s. 605). Bunlar yaşamda var olabilmek için ‘mış gibi’ yaparlar. Örneğin dürüst olmadıkları halde başkalarının onları dürüstmüş gibi sanmalarını sağlarlar. Buna ek olarak ikinci elciler, gösteriş peşinde de koşarlar. Tüm eylemlerini başkalarını etkilemek adına gerçekleştirirler. Ayrıca taklitten ve tekrardan öteye geçemezler. Bir bilimsel konferansta yeni ve özgün bir bilgi vermeyen bir konuşmacının tutumu buna örnek verilebilir. Ayrıca bu konuşmacıyı ilgisizce dinlemeye gelen ve tek dertleri orada olduklarını kanıtlamak ve bununla gösteriş yapmak olan dinleyiciler de Rand’a göre ikinci elci olarak nitelendirilebilirler (Rand, 1993, s. 605). Bu tipler üzerine örnekler çoğaltılabilir; fakat her birinin ortak noktası, kendilerine ilişkin bir öz saygıları olmamaları, bağımlı olmaları ve başkaları aracılığıyla (Rand, 1993, s. 607); yani bir parazit olarak, ikinci elden yaşamaya çalışmalarıdır.

Rand’ın bu ikinci-elciyi, parazit metaforuyla çok benzer olan “*hiçbir sürücünün asla almaması gereken bir otostopçu*” (Rand, 1961, s. 106) olarak da tanımladığı görülmektedir. Roark’ın sınıf arkadaşı olan Peter Keating, buna örnektir. O hem bir parazit hem de bir otostopçudur. Kendi sevdiği ve değer verdiği şeylere sadık olmak yerine, Keating, bunlara ihanet etmeyi seçmiştir. Örneğin o, kendi istediği için değil annesinin isteği üzerine mimar olmuştur. Bu açıdan fikrileri, inançları, değerleri ve seçimleri kendisine ait değildir; Peter Keating, başkalarının fikir ve değerlerinin otostopçusudur. Aynı zamanda bütünüyle başkalarına bir parazit gibi bağımlıdır ve herkesle uyum içindedir. Uyum ise fikrileri ve değerleri muhakeme etmeden, eleştirmeden kabul etmek anlamına gelir. Kendi değer ve fikirlerine ihanet edip; başkalarının düşüncelerini koşulsuzca önceleyen bu tür insanlara ise konformist denir. Bu anlamda konformist, bağımsızlığından ve aklından vazgeçen kişidir (Bernstein, 2008, s. 75) yani ikinci elcidir. Bu manada Keating, tam bir konformisttir. Fakat

bağımsızlık erdemine sahip kişi, bir konformistin aksine başkalarının gözünden dünyaya bakmayı reddeder. Toplum içinde insanlarla birlikte yaşar, onlardan öğrenir, onlarla birlikte üretebilir. Fakat bu öğrenme ve üretme sürecinde pasif de değildir. Böyle bir kişi tüm öğrenme süreci boyunca her şeyi akıl muhakemesinden geçirir; olduğu gibi kabul etmez. Sadece öğrenme ve üretme de değil; sevgi açısından da durum aynıdır. Bağımsız kişi, başkasını sevebilir ve bu onun bağımlı olduğu anlamına da gelmez. Çünkü böyle bir kişi sevgiyi, çalışmasının, üretkenliğinin ve rasyonelliğinin bir tamamlayıcısı olarak görür; çünkü sevgisi başkasını değil, kendi öz-saygısını beslemektedir. Roark karakteri, böyle bir kişidir ve Roark gibiler, Keating gibilerin aksine temas ettiği insanlardan birçok şey kazandıkları gibi karşılık olarak da onlara pek çok özgün değer sunarlar. Dolayısıyla insanlar tarafından pohpohlanmaya, desteklenmeye ya da onların gölgesinde var olmaya ihtiyaçları yoktur (Peikoff, 1993, s. 252). Rand, bağımsızlık erdemine sahip olan bir kişiyi daha iyi açıklayabilmek adına; ıssız ada örneğini verir. Bir insanın ıssız bir adada mahsur kalması ve burada yaşamak zorunda olması durumunda; gerek bedensel gerekse zihinsel bütünlüğünü koruyabilmek için kendi rasyonel üretken çabasından başka hiçbir yetkinlik, ona yardım edemeyecektir. İşte Rand’a göre bağımsız kişi, toplum içinde de tabiri caizse ıssız adadaki kişi gibidir. İnsanların arasında olmasının tek farkı, bağımsız kişinin kazanmış olduğu ödüldür. Ödül den kasıt, diğer üretken zihinlerin onun üretkenliğini maksimize edebilme imkanındır (Rand, 1961, s. 153). Bu açıdan Roark gibiler, toplum içinde de ıssız bir adadaymışçasına yalnızdırlar ve bu yüzden onlar, Rand’ın ifade ettiği üzere “*kendi kendine yeten bir ego*” (Rand, 1993, s. 607) olarak tanımlanırlar. Roark gibiler sahip oldukları bu özellik sayesinde kendilerine olan saygı ve güvenle üretken çaba göstererek; başarılı bir yaşamı ortaya koyabilirler. Rand’ın mutluluğu yaşamın başarılı hali olarak ifade etmesi, göz önüne alındığında, bağımsızlık erdeminin mutlulukla ilişkisi daha anlaşılır hale gelmektedir. Fakat bu bağlantı bizi başka bir erdeme götürür. Her ne kadar insanın bağımsızlık durumu kendi mutluluğu için gerekli olsa da Rand, her ne olursa olsun mutluluğun sahtekarlık ya da hileyle elde edilemeyeceği hususunda da ısrarcıdır (Rand, 1964, s. 31). Onun bu ısrarı, bize yeni bir erdem kapısını aralamaya imkan tanır ki bu erdem de dürüstlüktür.

4.1.4.5. Dürüstlük

Dürüstlüğün, çoğu insan tarafından itiraz edilmeksizin iyi olarak kabul edildiği görülür. Öyle ki hemen herkes, her yeni bir güne başlarken; doğru olan neyse, ona göre davranmayı kendine amaç edinmektedir (Ahearne, 2011, s. 120). Bundan dolayı da dürüstlüğün insanlar üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu etkinin temelinde yatan sır ise bu kavramın sözlük anlamında yatar. Bu yüzden sözlüklerdeki tanımlara bakmak yararlı olacaktır. Bir erdem olarak dürüstlük, genel manada dürüst olma niteliğini ifade eder. Dürüst olmaktan kasıt ise insanlara her zaman ve her koşulda doğruyu söylemek ve kimseyi aldatmaya çalışmamaktır (collinsdictionary.com, 2024). “*Dürüst olan kişi, ...başkalarının haklarını gözeterek hareket eder veya her zaman böyle davranmaya eğilimlidir...çalmaz, hile yapmaz ya da çamur atmaz...gerektiğinde kimsenin kendisinden talep edemeyeceği bir fedakarlıkta bulunur...*” (Fernald, 1914, s. 239). Bu açıdan dürüstlük, yalan söylemeye, aldatmaya ve çalmaya karşı güçlü ahlaki bir ilkeye sahip olmayı ve bunu sergilemeyi ifade etmektedir (oed.com, 2024). Bunlara paralel bir şekilde dürüstlük, özellikle kişinin başkalarıyla olan ilişkilerinde doğru sözlü olmasına ve iki yüzlü olmamasına karşılık gelir (Halsey, 1979, s. 494). Bu tanımlamalara bakıldığında dürüstlüğün, kişinin diğer insanlara karşı gerçekleştirdiği bir davranış olarak, anlamlandırıldığı açıkça görülmektedir. Dürüstlük üzerine yoğunlaşan etik tartışmalarda yer alan azımsanmayacak bir çoğunluğun da bu tanımlar ışığında düşüncelerini şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Bunlara bakıldığında genellikle dürüst bir insandan başkalarının inançlarını kasıtlı olarak manipüle etmemesi ve kendini olduğunun dışında göstermemesi beklenir.

Fakat Rand düşüncesinde durum farklı bir yol izler. Ona göre dürüstlük, insanın diğer insanlarla olan ilişkilerinde değil; kişi ve gerçeklik arasında kurulan bir bağıdır. Çünkü ona göre bu erdemin öncülü, başkalarının neye inandıklarını önemsemekten çok; insanın kendini ve gerçekliği, olduğu gibi kabul etmesidir. Dolayısıyla yukarıda sözlük anlamlarında da verildiği üzere yalın bir yalan söylememekten ya da insanların fikirlerini manipüle ederek onları olmayan bir şeye inandırmaya çalışmamaktan çok daha farklı bir durumu ifade eder (Smith, 2006, s. 76). Rand’ın kendi ifadesiyle dürüstlük, “*gerçek olmayanın gerçek olmadığı ve hiçbir değere sahip olamayacağı; hileyle elde edildiğinde, ne sevginin ne şöhretin ne de paranın bir değeri olmadığı...kabul edilmesidir*” (Rand, 2007, s. 1019). Dürüstlük erdemine

sahip bir kişinin başkalarıyla değil öncelikle gerçeklikle yüzleşmesi beklenir. Gerçek dışında hiçbir şey bu anlamda dürüstlüğün kapsama alanında değildir. Çünkü gerçekle yüzleşmemek ve olduğundan farklı bir şekilde görmeye ve göstermeye çalışmak, taklitten öte gitmez. Bunun ötesinde Rand’a göre taklit, metafiziksel bir iktidarsızlığı ifade eder. Buradaki metafiziksel iktidarsızlıktan kasıt ise taklittin ya da ‘mış gibi’ yapmanın ne bir şeyi söylebileceği ne de yaratabileceğidir (Peikoff, 1993, s. 267). Kısacası Rand’a göre dürüstlük, kişinin gerçekliği hiçbir şekilde taklit etmeye çalışmaması gerektiğini kabul etmesidir (Rand, 1964, s. 28). Bu açıdan özü gereği dürüstlük taklitle asla bağdaşmaz ve dürüst kişi gerçeğe olan sadakatinden asla vazgeçmez. Gerçeğe olan bu sadakat ise her koşulda gerçek dışı olanın reddedilmesini ve gerçeği bilmenin ne kadar değerli ve önemli olduğunun farkındalığını ifade eder. Bu noktada Rand’a göre bu erdemin kişiden talebi, çok net bir şekilde açıktır. Bu talep, gerçeği taklit etmekten kaçınmak ve hiçbir zaman rol yapmamaktır (Smith, 2006, s. 77,78). Kişinin dürüstlük erdeminin yerine getirmesi, yani her ne olursa olsun hiçbir zaman rol yapmamayı tercih etmesi, bir alternatif olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla gerçeğe sadık olmak seçeneklerden biriyken; diğeri de gerçek dışılığın onanmasıdır. Fakat nasıl ki rasyonalite ya da irrasyonalite arasındaki bir seçim, temelde varoluş ya da yok oluş arasında bir karar vermekse; gerçeğe sadık olma ve olmama da aynı manaya gelir. Çünkü gerçekle değil de gerçek dışı olanla ittifak halinde olan kişi, gerçekliğin de düşmanı haline gelecektir. Tüm gerçekler birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğundan; gerçeği bir kere delen kişi, diğer bağlara da zarar vermiş olur. Gerçeklik, temelde varoluşun da kendisi olduğundan; kişi, böylece kendini de varoluşla çatışma halinde bulacaktır (Peikoff, 1993, s. 268). Gerçek olanla girilen bu çatışma sonunda dürüst olmayan insan, sahte bir ağ örerek ve kendi kurguladığı hayal dünyasında yaşamayı seçerek, kendi yarattığı sahte dünyanın kurbanı olur. Böylece elindeki önemli bir özellik olan değer yaratma gücünü de yitirir (Bernstein, 2008, s. 79). Fakat her ne olursa olsun gerçek dışı olana yönelen ve bu anlamda dürüst olmamayı tercih eden insan için de her canlı da olduğu gibi yaşam, temel amaç olduğundan, bir şekilde hayatta kalmak zorundadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Rand sadece iki yoldan biriyle insanın hayatta kalabileceği konusunda ısrarcıdır. Ya bir yaratıcı olacaktır; ya da bir parazit (Rand, 1993, s. 679). Gerçek dışı olanla yürümeyi tercih eden birinin seçmiş olduğu yaşam alternatifi ise anlaşıldığı üzere, bir aracı vasıtasıyla yaşamla yüzleşen parazitin yaşam biçimidir. Bu noktada dürüstlük erdeminin bağımsızlık erdemiyle olan bağlantısı açıkça görülebilir. Çünkü bağımlı bir kişi, diğerlerinin

düşünce ve değerlerini kendi öncülü haline getirmiş bir ikinci elcidir. İkinci elci, gerçekte kendi doğrudan yüzleşemediğinden; gerçekte baş edebilmek için araçlar kullanmak zorundadır. Diğer herkes, bu anlamda onun yaşam hamlesi için gereklidir ve bu yüzden de onların düşüncelerine, inançlarına ve değerlerine göre hareket etmeyi tercih eder. Bu tercih ise onun kendi ve gerçeklik arasındaki bağı koparması, gerçekliği değiştirmesi ve her şeyi taklit etmesi, yani ‘mış gibi’ yapması anlamına gelir. Bu açıdan o artık kendi değil; bir başkası ya da başkalarıdır, ki bu dürüstlük erdeminin ortadan kalkmasıdır. Kısacası bağımsızlık erdeminin kazanılmış olması, aynı zamanda dürüstlüğünde inşa edilmiş olduğunun göstergesidir. Bu ilişki sadece bu ikisi için geçerli değildir; tüm erdemler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu manada birinin reddi, tümünün reddiyle özdeştir. Çünkü Sokrates⁴¹ gibi Rand da tüm erdemleri birbirinden bağımsız ve ayrı bir biçimde değil; bir bütün olarak tahayyül etmektedir (Peikoff, 1993, s. 272). Bu açıdan bir erdem ihlali aynı anda tümünü de ihlal etmek demektir. Sonuçta yalancı birinin aynı zamanda dürüst olmasını beklemek bir çelişkidir. Ya da kendisinin değil başkalarının düşüncelerinin değerli olduğunu düşünen öz saygısı olmayan ve gurur erdeminden yoksun bir kişinin, aynı zamanda bağımsızlık erdemini taşıdığı ve kendi değerleri ışığında üretken bir çaba içinde olduğu düşünülemez. Nihayetinde Rand’ın da savunduğu üzere “*her dürüst adam kendisi için yaşar*” (Rand, 1996, s. 408); başkası onun öncülü olamaz. Ya da son olarak yaşamda kalmasının tek yolu olan bilgi edinmek için akli bir değer olarak görmeyip; ilk karşılaştığı alternatif olan rasyonaliteyi tercih etmeyen bir parazitin, üretkenliği, gururu, dürüstlüğü ve bağımsızlığı kazanmış olmasını ummak bir çelişkidir. Hal böyleyken erdemlere ihanet edilmesi durumunda kişinin mutluluğu elde edebileceğini düşünmesi ise kendi yıkımından başka bir şey değildir. Çünkü Rand düşüncesinde mutluluğa ulaşmak, kişinin yaşamının tek ahlaki amacı olarak karşımıza çıkar (Rand, 2007, s. 1059). Aynı zamanda mutluluk onun ifadesiyle “*yalnızca rasyonel bir insan için mümkündür; rasyonel hedeflerden başka bir şey arzulamayan, rasyonel değerlerden başka bir şey aramayan ve neşesini rasyonel eylemlerden başka bir şeyde*

⁴¹ Bu konuda Ahmet Arslan, “*Sokrates erdemini aslında tek bir şey olduğu, çeşitli ve farklı erdemler gibi görünen şeylerin aslında tek bir erdem parçaları veya başka başka bakımlardan tezahürleri olduğu görüşündedir*” (Arslan, 2006, s. 130) demektedir. Ayrıca bu konuda ‘Protagoras’ diyaloguna bakılabilir; çünkü Sokrates’in erdemlerin birliğiyle ilgili fikirleri Platon’un Protagoras adlı diyalogunda bulmak mümkündür. Erdemin öğretilip öğretilemeyeceğinin tartışıldığı bu eserin ilerleyen bölümlerinde erdemlerin birliği konusunda Sokrates’in argümanları ortaya koyulmuştur. Ayrıca bu konu için Gregory Vlastos’un “The Unity of The Virtues in The Protagoras” adlı makalesine (Vlastos, 1972) bakılabilir.

bulamayan bir insan için” (Rand, 2007, s. 1022) geçerlidir. Bu açıdan herhangi bir erdemın başarısızlığı diğerlerinin de çöküşü manasına geldiğinden; tüm erdemlerin kazanımı olmadan bir kişinin mutluluğu elde edebileceğini umması, Rand’ın “*kronik bir dehşet durumu*” (Rand, 1964, s. 31) olarak da adlandırdığı; bir halüsinasyon hali olarak yorumlanabilir.

4.1.4.6. Adalet

Rand’ın “*çelişkısiz bir sevinç hali*” (Rand, 2007, s. 1022) olarak tanımladığı mutluluğun kazanımı için ortaya koyulması gereken bir başka erdem daha vardır. Bu da ‘adalet’ erdemidir. Adalet teriminin, herkes tarafından kolayca onanan bir kavram olduğu görülür. Adaletin talep edilmediği bir durum hiç kimse için söz konusu değildir. İnsanların adalet taleplerinde farklılaşmalar görülebilir; fakat kendisine adil olunmasını istemeyen bir kişiden söz etmek mümkün değildir. Bu durumu daha açık hale getirmek adına, bu kavramın sözlük anlamına baktığımızda adaletin, “*herkese tam olarak hak ettiğı şeyin verilmesi*” (Fernald, 1914, s. 263) ya da “*herkesin hak ettiğı muameleyi görmesi gerektiğine ilişkin temel ahlaki ilke ya da ideal*” (M.Dawsey, 2005, s. 801) şeklinde tanımlandığı görülür. Bu tanımlamalar ışığında adalet, herkesçe saygı gösterilen ahlaki bir ilke olarak karşımıza çıkar ve burada kişinin diğerlerinin haklarını gözetmesi gerektiğı anlaşılır. Adaletin bu genel kabulü Rand düşüncesinde de mevcuttur. Çünkü ona göre de adalet, “*insanların karakterlerini ve davranışlarını objektif olarak yargılama ve ... buna göre hareket etme erdemi*” (Peikoff, 1993, s. 276) şeklinde tanımlanır. Buradaki objektif yargılamadan kasıt ise her insanın olduğu gibi değerlendirilmesi ve buna bağı bir şekilde muamele görmesini sağlamaktır (Rand, 2007, s. 1019). Adalet kavramını daha açık hale getirmek adına Rand, ‘*Introduction to Objectivist Epistemology*’ adlı eserinde “*şimdi, bir insanın karakterini ve/veya eylemlerini yalnızca eldeki tüm olgusal kanıtlara dayanarak yargılama ve bunu nesnel bir ahlaki ölçüt aracılığıyla değerlendirme eylemini tanımlamak için bir kavrama ihtiyacım var mı? Evet. Bu kavram, "adalet"tir.*” (Rand, 1979, s. 68) ifadelerini kaleme alır. Burada adaletin rasyonellik erdemiyle bağlantısı açık bir şekilde görülebilir. Çünkü Rand’ın ifade etmiş olduğu olgusal kanıtlara dayanma ancak akı bir değer kabul etmiş ve rasyonellik alternatifini seçmiş kişiler için geçerli bir durumdur. Bunun nedeni, insanların iradi bir bilince sahip oldukları gerçeğinde yatar. İradi varlıkların karakterlerini ve eylemlerini doğru bir şekilde değerlendirmek için, kişinin daha önce de ifade edilen ahlak kodlarının bilgisine ulaşması gerekir (Peikoff, 1993,

s. 277). İnsanı bu bilgiye ulaştırabilecek yegâne araç akıldır. Bu yüzden de adalet, kişinin gerek kendi eylemlerini gerekse başkalarını değerlendirmesinde katı bir rasyonelliği mecbur kılar (Bernstein, 2008, s. 82). Bu açıdan da Rand'ın kişinin “*ne maddede ne de ruhta asla... hak edilmemiş olanı aramaması ve vermemesi gerektiği*” (Rand, 1964, s. 28) olarak tanımladığı adalet erdemi ile rasyonellik arasındaki sıkı bağ, daha anlaşılır bir hal alır.

Adalet, rasyonel olmayı gerekli kıldığı gibi dürüstlüğü de öncüller. Bu durumun nedeni Rand'ın diğer bir adalet tanımında yatar. Ona göre adalet “*doğanın karakterini taklit edemeyeceğiniz gibi, insanların karakterini de taklit edemeyeceğiniz gerçeğinin kabulüdür*” (Rand, 2007, s. 1019). Bir erdem olarak dürüstlük ise daha önce de ifade edildiği üzere ,Rand’a göre kişinin gerçekliği hiçbir zaman ve hiçbir şartta taklit etmeye yeltenmemesidir (Rand, 1964, s. 28). İnsanın buna yeltenmesi, yani taklide bulaşması ise kişinin kendi varlığını başkalarının bilinci için feda etmesi anlamına gelecektir. Böyle bir kişi Rand'ın ifadesiyle “*başkalarının aptallığına bağımlı...olan bir aptal*” olarak tanımlanır (Rand, 2007, s. 1019). Rand'ın anlatımıyla adalet açısından nasıl ki paslı bir demir yığınına değerli bir madenmiş muamelesi yapılmaması gerekiyorsa; aynı durum insanların değerlendirilmesinde de geçerlidir (Rand, 2007, s. 1019). Bunun için öncelikle rasyonel olmaya gerek olsa da taklitti reddeden ve ‘miş gibi’ yapmaktan kaçınmayı öncülleyen dürüstlük erdeminin de ortaya koyulması lazımdır. Çünkü dürüstlük erdeminin gerçekleştirilememiş; herkesi gerçek olmayana ikna etmeye çalışan ve ‘miş gibi’ yapan birinin insanları objektif olarak değerlendirmesi, hiçbir durumda mümkün olmayacaktır; ki bu açıdan bakıldığında bu iki erdem arasındaki sıkı bağ açıkça görülebilir.

Bilinçli bir iradeye sahip olan insan, her durumda kendini bir alternatif karşısında bulur. Daha önce de ifade edildiği üzere insanın yaşam süreci içindeki ilk alternatifi, rasyonel olmak ya da olmamak durumudur. Bu aynı zamanda var olmak ya da olmamak arsında bir seçimi de ifade eder. Aynı durum, diğer erdemlerde de olduğu gibi adalet içinde geçerlidir. Adil davranmak bir seçimdir ve bunun tam aksi bir alternatif adaletsizliktir. Adaletsizlik genel kabulde kişinin diğerlerinin haklarını görmezden gelmesi ve kendini düşünerek bencilce hareket etmesi anlamına gelir. İnsanları böyle bir davranışa iten şeyin ise kendi ilgileri olduğu, azımsanmayacak bir çoğunluk tarafından da kabul edilmektedir. (Smith, 2006, s. 135). Fakat Rand düşüncesinde adaletin gerçekleşmesini engelleyen öge egoizm değildir. Tam aksine,

adaletin gerçekleşmesini engelleyen sebep, rasyonel egoizmin gerçekleşmemesidir (Smith, 2006, s. 135). Adaletsizlik, Peikoff'un ifade ettiği üzere rasyonel ve üreten bir insanın altını oyan bir durumu ifade eder (Peikoff, 1993, s. 278). Böylece rasyonel bir kişi için kendine ve diğerlerine yönelik değerlendirilmelerinde hak olana göre hareket etmemesi öncelikle kendine yönelik bir sabotajdır. Şöyle ki hak kavramının anlamına bakıldığında hakkın *“karakterin veya davranışın iyiliğine veya kötülüğüne göre karşılığa yani ödüle veya cezaya layık olma”* (oed.com, 2024) şeklinde tanımlandığı görülür. Tanımda geçen ödül ve ceza kavramlarıyla ilişki olarak *“insanları erdemleri için cezalandırmak ve ahlaksızlıkları için ödüllendirmek”* (Rand, 2007, s. 1020) ahlaki bir iflas anlamına geldiği gibi aynı zamanda bu adaletin yokluğuna da işaret eder. Rand'a göre *“hiçbir insan ya da insan grubu ahlaki adaletsizliğin baskısı altında sonsuza kadar yaşayamaz”* (Rand, 1961, s. 40) ve bu açıdan adaletsizliğin bir alternatif olarak seçilmesi ve sürdürülmesi, insan yaşamını askıya alınmasından öteye gidemez. Rand açısından yaşamın askıya alınması ise aynı zamanda bilincin de yok sayılması olarak kabul edildiğinden (Rand, 1993, s. 606); ona göre *“ona(bilince) sahip olan canlı organizmalar için hayatta kalmanın temel aracı”* (Rand, 1964, s. 19) yok edilmiş olur. Bu açıdan bakıldığında bilincin yok edilmesi, organizmanın nihai değeri olan yaşamının tehlike altına girmesi olarak yorumlanabilir (Rand, 1964, s. 17). Bu açıdan Rand'a göre yaşamı maksimize eden bir şey iyi, bunu engelleyen ve geriletken şey ise kötü olarak kabul edildiği için (Rand, 1964, s. 17) rasyonel bir egoist kendi refahını maksimize etmek adına adaletsiz davranmayı değil; adalet erdemini yerine getirmeyi tercih edecektir. Çünkü bu onun yaşamı için daha iyidir. Bu noktada neden egoizmin adaletin engelleyicisi değil de destekleyicisi olduğu durumu, daha anlaşılır hale gelmektedir.

4.1.4.7. Mutluluk

Tüm değerlerin ve erdemlerin inşasının muvaffakiyeti, iradi bir bilince sahip olan insana ettiklerini biçme fırsatını verecektir. Karşılaştığı ilk alternatif olan rasyonel ya da irrasyonel olma arsında aklı tercih eden insan, bu seçimiyle birlikte bir dizi değer ve erdem kazanımı serüvenine de adım atmış olur. Varoluşsal açıdan bu sürecin hakkıyla tamamlanması, beraberinde birbiriyle yakından bağlı bulunan iki ödülü insana sunacaktır. Bunlardan ilki, yaşamdır. Çünkü Ayn Rand düşüncesinde her canlı organizma açısından olduğu gibi insan için de yaşam, nihai bir değer olarak kabul edilir (Rand, 1964, s. 17). Buna ek olarak, değer ve erdemlerin inşasını anlamlı kılan

yegâne güç de yaşamın kendisidir (Rand, 1964, s. 18). Rand yaşamın kendi felsefesindeki yerini ve önemini belirtmek için “*benim ahlakım, aklın ahlakı, tek bir aksiyomda bulunur: varoluş vardır ve tek bir seçimde bulunur: yaşamak. Gerisi bunlardan çıkar*” (Rand, 1961, s. 104) ifadelerini kaleme alır. Bu yüzden de o objektivizm olarak kavramlaştırdığı felsefesini kısaca “yaşama felsefesi” (Rand, 1974a, s. 4) olarak da adlandırmaktadır.

Rand’a göre yaşam, iradi bir bilince sahip olan insanın ilk amacı olarak karşımıza çıksa da burada yaşamdan kasıt, “*akılsız bir vahşinin, yağmacı bir hayduttun ya da beleşçi bir mistiğin değil, düşünen bir varlığın yaşamıdır. Zor ya da hile yoluyla yaşam değil, başarıma yoluyla bir yaşamdır.*” (Rand, 2007, s. 1014). Bu noktada Rand’ın başarılı bir yaşamdan kastının mutluluk olduğu açıkça görülebilir. Çünkü ona göre “*mutluluk yaşamın başarılı halidir*” (Rand, 2007, s. 1014). Bu açıdan bakıldığında mutluluk ve yaşam arasında sıkı bir bağ bulunur. Bu bağ o kadar sıkıdır ki “*ne yaşam ne de mutluluk, mantıksız heveslerin peşinde koşarak elde edilebilir*” (Rand, 1964, s. 31). Yaşam ve mutluluğun birlikteliğine ulaşmanın tek yolu vardır; o da en başta rasyonel alternatifi seçmektir. Kısacası Rand için bu durum, sadece rasyonel bir insan için geçerlidir. Ona göre rasyonel insan, sahip olduğu tüm neşesini pratik olarak gerçekleştirdiği rasyonel eylemlere borçludur. Çünkü yalnızca böyle biri, rasyonel hedeflere ulaşma arzusu içinde olup; rasyonel değerlerden başka bir şey aramayı amaç edinmez. (Rand, 2007, s. 1022). İnsan, ancak bu tavrıyla gerçeklik karşısında dimdik durmayı başarabilir, onunla başarılı bir şekilde başa çıkabilme gücünü kendinde bulabilir. Bu başa çıkış daha önce de ifade edildiği üzere yaratıcı zekanın gerçekleştirdiği üretkenlikle mümkündür. Ancak bu şekilde Rand’ın ‘başarıma yoluyla yaşam’ dediği mertebeye ulaşılabilir. Bu yüzden Rand, üretken başarıyı, insan için bir asalet nişanı (Rand, 2007, s. 1170) olarak kabul eder. Bu açıdan bakıldığında yaşam, başarı ve mutluluk arasındaki bağ çok daha açık hale gelmektedir.

Yaşam, başarı ve mutluluk arasındaki bağın kabulü, Rand düşüncesinde açıkça kendini gösterse de bunlar arasında otomatik bir ilişki yoktur. Şöyle ki Rand’a göre yaşam, hayatta kalma becerilerinin hiçbirini diğer canlıların aksine insana hazır olarak sunmamıştır. Onun ifadesinden de anlaşıldığı üzere “*insanın otomatik bir hayatta kalma kodu yoktur*” (Rand, 2007, s. 1013). Daha önce de ifade edildiği üzere onu diğer canlılardan ayıran en önemli özellik de aslında budur. Hayvan tüm yaşam hamlelerini otomatik bir bilinçle gerçekleştirirken; insan kendini alternatifler karşısında seçim

yapmakla yükümlü olarak bulur. Bu onun bilincin otomatik değil; iradi bir bilinç olmasının bir sonucudur. Bu açıdan insan, seçim yaparak insan olur; seçim yaparak yaşamını değerli kılar; seçim yaparak yaşamını sürdürür; seçim yaparak yaşamının gerektirdiği değerleri keşfeder; seçim yaparak erdemleri yaşamında pratik olarak icra eder ve nihayetinde seçim yaparak mutlu bir yaşam mertebesine ulaşabilir (Rand, 2007, s. 1013). Ama bütün bu alternatifleri rasyonel bir şekilde gerçekleştirirse de, yani tüm keşfettiği erdemleri, yaşamında pratik olarak ortaya koysa da, bütün bunlar, rasyonel insanın her daim başarıyı elde edeceği anlamına gelmez. Bu açıdan, onun ifadesiyle her ne kadar yaşamaktan kastı bir parazitin, haydudun ya da vahşinin hayat hamlesi değil; rasyonel üretken bir başarının ortaya koyulması (Rand, 2007, s. 1014) olsa da yaşam ve başarı arasında otomatik bir işleyiş yoktur. Özellikle ‘*The Fountainhead*’ adı eserindeki baş karakteri mimar Howard Roark’ın yaşam ve başarı süreci buna örnek olarak verilebilir. O, konformistlik ve taklitçilikten uzak bir tutum ve modernist tavrıyla tasarladığı projelerden dolayı, henüz üniversitede okurken dahi muhalefetle karşı karşıya kalmıştır. Hatta dekan, Roark’ı tasarılarından dolayı açıkça deli olarak nitelendirmiştir. Buna ek olarak Roark, ona öğretilmeye çalışılan her ilkeye karşı tepkiler gösterdiği ve sanatın tüm yerleşik örneklerine ve geleneklerine aykırı tasarımlar ortaya koyduğu için dekan tarafından açıkça suçlanmıştır (Rand, 1993, s. 21). Roark’ın sadece akademik yaşamında değil; iş hayatında da aynı sıkıntıları yaşadığı görülür. Özellikle Cameron’un Roark’a işinde çok iyi olduğunu, hatta iyiden de öte olduğunu söyleyerek; bu yaratıcı özelliğinin ona yardımcı olmaktan çok; onun için yaşamını bir işkenceye dönüştürdüğünü; bu tavrından da vaz geçemediği sürece sorunlar yaşamaya devam edeceğini ifade ettikten sonra Roark’ı işten kovması, (Rand, 1993, s. 62) buna örnek verilebilir. Sonuç olarak her ne kadar Rand, yaşamın başarı ve yaratıcı üretkenlik yoluyla gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulasa da rasyonel bir şekilde değerlerin keşfedilmesi ve erdemlerin pratik olarak adım adım yerine getirilmesi, rasyonel insan için bir ödül olarak; başarının elde edilmesini her daim kesin kılmayacaktır. Yaşam, mutluluk, değer, erdem ve yaratıcılık kavramları ile başarı arasında bu manada otomatik bir ilişki görmek mümkün değildir. Fakat rasyonel insanın alternatifler içinde rasyonel değerleri keşfetmeyi ve bunların pratik yansıması olan erdemleri icra etmeyi tercih ettiği bir yaşamı sürdürmek istemesi, bulunduğu gerçekliğe karşı dik durmasını sağlayarak; karşılaşma olasılığındaki riskleri ve tehlikeleri tamamen sıfıra indirmese de minimum seviyeye getirecektir ve böylece arzulanan başarı şansını da artıracaktır (Peikoff, 1993, s. 328). Bu durum daha önce

de ifade edilen ahlaki mükemmellik kavramıyla da uyuşur. Rand'ın *“kişinin kendini en yüksek değer olarak görmesi”* (Rand, 1964, s. 29) olarak ifade ettiği ahlaki mükemmellik, başarının her daim elde edilmesi anlamına gelmez. İnsanın hayatta kalması için aklını kullanması, bilgi edinmesi ve hiçbir şey ona hazır sunulmadığından; ihtiyaç duyduğu her şeyi üretmesi, bir gereklilik olarak karşımıza çıksa da; insandan her şeye hâkim olmasını beklemek doğru değildir. İnsanın her şeyi bilmesinin imkânı olmadığı gibi insan, rasyonelliği seçmesine rağmen hatalar yapma olasılığına da sahiptir. Dolayısıyla mühim olan her daim başarıyı elde etmek değil, yapılan hatalardan ders çıkarmaktır (Peikoff, 1993, s. 87). Bu açıdan *“kişinin ... uygulaması imkansız hiçbir irrasyonel erdem kodunu kabul etmeyerek...rasyonel olduğunu bildiği erdemleri, uygulaması”* (Rand, 1964, s. 29) olarak anlaşılandırılan ‘ahlaki mükemmellik’ açısından başarı, bir ödül olarak kabul edilse de; bu, bir zorunluluk teşkil etmez. Sonuçta Rand'a göre ahlak, *“insanın seçimlerine ve eylemlerine...rehberlik eden bir değerler kodunu”* (Rand, 1984, s. 4) ifade eder; ki bu da ahlakın yalnızca öğretici bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelir. Bu anlamda ahlak, insana nasıl davranması ve yaşaması gerektiğiyle ilgili bir reçete sunar; yoksa ona süper gizli güçler vermez (Peikoff, 1993, s. 87). Kısacası ahlakın insana sağladığı tek şey, yukarıda da ifade edildiği gibi olumsuz risklerin ve tehlikelerin asgari seviyeye inmesine yardımcı olmaktır; yoksa başarıyı kesin kılmak değildir.

İradi bir bilince sahip insanın karşı karşıya kaldığı ilk alternatif olan rasyonellik-irrasyonellik ikileminde rasyonelliğin seçimi, kendisini her daim doğrudan bir başarıya götürmeyebilir. Fakat Rand'a göre başarının elde edilememesi, insanın mutluluğu kazanmasına engel de değildir. Ona göre üretken bir başarıyla taçlanan bir süreç sonunda elde edilen mutluluk, tabi ki paha biçilemez bir niteliktedir; fakat bütün pratik çabalara rağmen iç ve dış sebeplerden dolayı başarı, gerçekleşmeyebilir; ama bu bahtsızlık sonunda dahi rasyonellik, kendisine mutluluğun başka bir penceresini aralama imkanı tanır (Peikoff, 1993, s. 339). Çünkü daha önce de belirtildiği üzere Rand için *“değer, kişinin kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey..., 'erdem' ise kişinin onu kazandığı ve koruduğu eylem”* (Rand, 2007, s. 1012) olarak tanımlanır ve bu tanımlamadan hareketle Rand'ın aklı ilk değer ve rasyonelliği ise en temel erdem olarak kabul ettiği görülür (Gottelf, 2000, s. 87). Bu yüzden de ona göre akıl ve rasyonellik öncüdürler. Çünkü diğer tüm değer ve erdemler, kendilerinden hareketle keşfedilirler ve ortaya çıkarlar (Rand, 1964, s. 27). Sonuç olarak rasyonellik erdemini

ortaya koyan insan, “*aklını tam ve en amaçlı şekilde kullanma*” (Rand, 1964, s. 29) yetkinliğini kazanmış olur. Peikoff’un ifadesiyle “*bu türden bir insan değerlerine ulaşmıştır. Varoluşsal değerlerine değil ama onların ön koşulu olan felsefi değerlere. Başarıya değil ama başarma yeteneğine, gerçeklikle kurulmuş doğru bir ilişkiye ulaşmıştır*” (Peikoff, 1993, s. 340). Dolayısıyla rasyonel insan, zorluk ve sorunlarla kuşatılmış olsa da ve başarıya ulaşamamışlığın kederini yaşasa da; bu bahtiyarsızlığının içinde dahi mesut bir insandır. Çünkü tüm rasyonel erdemlere sadakati ve ahlaki ısrarcılığı, insana hayal kırıklığının yaşatabileceği acıya karşı bir ağrı-kesici etkisi oluşturur (Rand, 2007, s. 1059). Böylece rasyonel insan, Rand’ın ifadesiyle varoluşsal anlamda tamamen ortadan kalkmayan, “*sadece belli bir noktaya kadar inen bir acı*” (Rand, 1993, s. 493) yaşar. Dolayısıyla değer ve erdemlerin inşası, başarısızlığın acısını ortadan kaldıramaz; fakat “*akıl, amaç ve özsaygı*” (Rand, 2007, s. 1018), insana bu acıyı en alt seviyeye düşürme imkanı tanır ve kabul ettiği değerlere sadık kalmışlığının mutluluğunu yaşatır. Buna örnek Atlas Shrugged’in ana karakteri Galt, verilebilir. Galt, bir dehadır ve bunun temelinde rasyonellik yatar. Rasyonel bir deha olarak Galt, “*tüm gerçekleri, onlar hakkındaki hisleri ne olursa olsun, hatta bu gerçekler korkutucu, acı verici veya nahoş olsa bile kabul etmeye istekli bir adamdır*” (Bernstein, 2009, s. 42). Gerçekler acı olabilir; fakat anlaşıldığı üzere Rand’a göre rasyonel insan, erdemlerin verdiği yetkinlikle yaşadığı acılar karşısında dimdik durabilir ve bununla başa çıkabilme gücünü kendinde bulabilir. Bu da ona eşsiz ve kalıcı bir mutluluk yaşatabilir. İşte bu da rasyonel insanın erdemlere sadakatının ikinci ödülüdür.

4.2. Ayn Rand’ın Rasyonel Egoizmi

Ayn Rand’ın objektivist etiği, ahlaki insanın seçim ve eylemlerinde ona bir rehberlik edebilecek değer kodları olarak kabul eder (Rand, 1964, s. 13). Buna ek olarak daha önce de belirtildiği üzere Rand’ın değerden anladığı da, “*kişinin elde etmek ve/veya korumak için hareket ettiği şeydir*” (Rand, 1964, s. 27). Değer kavramından söz edilmesine imkan tanıyan tek şey ise ‘yaşam’dır. Çünkü Rand’a göre yalnızca “*yaşayan bir varlık için şeyler, iyi ya da kötü olabilir.*” (Rand, 1964, s. 16). Bunun nedeni ise Rand tarafından varlık veya yokluğun evrenin temel alternatifi olarak kabul edilmesi ve bu alternatifin sadece canlılar için geçerli olduğu düşüncesidir. Ona göre cansız varlıklar maddi olduklarından yok edilmezler; sadece şekil değiştirirler; fakat canlı varlıklar için durum farklıdır. Cansız varlıklar yok

edilmez ya da ölemezken; canlılar ise temel bir ikilemle karşı karşıya kalır. Bu da yaşam ve ölümdür (Rand, 2007, s. 1012,1013). Bu noktada canlıların yaşam alternatifinde kalabilmesi için sürekli eylemde bulunması gerekir. Örneğin bir canlının yaşamak için su içmesi gereklidir; bu yüzden o, su bulmalı ve bu ihtiyacını gidermelidir. Ya da beslenmesi gereklidir, bunun için ise etçil ya da otçul olsun fark etmez; yiyecek bulmak için hareket etmelidir. Bu açıdan her canlı varlık, bu yaşam alternatifinde kalabilmek için kendi doğasına uygun olan eylem süreçlerini gerçekleştirmelidir (Rand, 1967, s. 8). Sonuç olarak canlı varlıkların tüm eylemlerinin temel amacının nihayetinde organizmanın yaşamda kalmasından başka bir şey olmadığı görülür ve değer de elde etmek ve korumak amacıyla eylemde bulunulan şey, olduğundan; Rand, yaşamı bir organizmanın nihai değer standardı olarak kabul eder. Bu değer standardının formülü ise “*yaşamı ilerleten şey, iyi; onun tehdit eden şey, kötüdür*” (Rand, 1964, s. 17) şeklindedir. İnsan da canlı bir organizma olduğundan bu formül dolayısıyla onu da kapsamaktadır.

Nihai bir değer olarak yaşam, tüm canlıların temel eylem amacı olarak karşımıza çıkar. Tüm organizmalar için vazgeçilmez bir durumu ifade eder. Fakat bu nihai değerın elde edilmesi ve korunması, her canlıda aynı metotla gerçekleşmez. Rand’a göre daha önce de belirtildiği üzere bitkiler ve onlardan daha basit bir yapıda olan canlılar için sahip oldukları otomatik fiziksel işlevler, onların hayatta kalması için gereken tüm sıçramaları gerçekleştirebilirler. Fakat hayvanlar ve insanlar gibi daha kompleks varlıklar için bu yeterli olmayacaktır. Çünkü bu kategorideki canlıların ihtiyaçları, bitkilerinkine kadar basit ve yalın değildir. Yaşama istençleri için gerekli olan ihtiyaçlar, daha karmaşık bir niteliğe sahip olduğundan; bu süreçteki eylemleri de bir o kadar karmaşık olacaktır. Sonuçta bir bitki, beslenmek için kök saldıgı topraktan bunu otomatik olarak sağlayabilirken; bir hayvanın bu besini elde etmesi için avlanması gerekir. İnsan ise üretmelidir. Gerek avlanmak gerekse üretmek için ihtiyaç duyulan özellik ise bilinçtir (Rand, 1964, s. 19) ve Rand’ın tanımıyla bilinç, “*farkındalık yetisidir. Var olanı algılama yetisi*”dir (Rand, 1979, s. 37). Böylelikle bilinç, hem hayvanın hem de insanın doğası gereği sahip olduğu bir güç olarak karşımıza çıkar.

Ortak bir paydada bilinç kavramıyla birleşen hayvan ve insan, sahip oldukları bu gücün farklı nitelikleri sayesinde de birbirlerinden ayrılırlar. Rand düşüncesinde insan, hayvanın aksine otomatik bir bilince sahip değildir; onun bilinci iradidir (Rand, 1964,

s. 21). Her ne kadar bilinç, alt seviyelerde yani duyumlama ve algılama mertebesinde otomatik olsa da; daha yüksek merteye olan kavramsal ve psikolojik seviyede iradi bir yapıdadır (Rand, 1979, s. 37). Bu açıdan insanı tüm varlıklardan ayıran ve çok farklı bir yaşam mertebesine yükselten nitelik de budur. Çünkü hayvan, bir bilinç varlığı olsa da yaşam sürecini otomatik bir şekilde, hiçbir seçim gücü olmadan ve kendi iyiliğini görmezden gelemeyerek gerçekleştirmek zorundayken; gerçeklik insana “*hangi hedeflerin peşinden gitmesi gerektiğini ve bunlara hangi araçlarla ulaşacağını, yaşamının hangi değerlere bağlı olduğunu, hangi eylem tarzını gerektirdiğini otomatik olarak söylemez.*” (Rand, 1964, s. 21). Bu yüzden de insan, “*tüm bu soruların yanıtlarını*” (Rand, 1964, s. 21) ancak kendi bilinciyle cevaplamalıdır.

Yaşam, nihai bir değer kabul edildiğinden ve iradi bir bilince sahip olan insanın otomatik bir yaşamda kalma kodu olmadığından; eğer insan, hayatta kalmak istiyorsa yaşamını sürdürmeyi öğrenmelidir (Rand, 2007, s. 1013). Buradaki ‘eğer’, insanın seçim yapabilme durumunu ifade eder. Çünkü Rand’a göre insanın karşı karşıya olduğu gerçeklik, insanla kesinlikle emir kipiyle konuşmaz; ona sadece seçenekler sunar. Daha açık bir şekilde ifade edilmesi gerekirse gerçeklik, insana emrivaki bir şekilde; yaşayacaksın ya da ahlaklı olacaksın şeklinde buyurmak yerine (Smith, 2006, s. 22); onu alternatiflerle baş başa bırakır. Kısacası Rand’ın burada dikkat çekmek istediği husus, insanın yaşam standardının otomatik değil; ‘eğer’lerle çevirili olduğudur. Bu yüzden bir kişiye yaşamak isteyip istemediği sorulduğunda cevabı ‘evet’ ise, gerçeklik ona yaşamın gerekliliklerin yerine getirmesi gerektiği konusunda bir dizi öneri sunacaktır. Dolayısıyla insanın yaşam hamlesini sürdürebilmesi için yerine getirmesi gerekenler vardır ve bunlar onun için iyi olarak anlamlandırılırken; aksi ise kötü olarak değerlendirilmektedir. Bunun göstergesi olarak Rand, “*rasyonel bir varlığın yaşamına uygun olan her şey iyidir; onu yok eden her şey ise kötüdür*” (Rand, 2007, s. 1014) şeklindeki formülünü Galt’ın ağzından açıkça ilan eder. Fakat bu formüle ışık tutacak olan neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisi çok önemlidir; dolayısıyla bunu gösteren değer kodlarını keşfetmek lazımdır; bunun tek çıkar yolu ise ahlaktır. Bu açıdan ahlak, insanın yaşamını sürdürebilmesi için ona rehberlik edebilecek yegâne araçtır. Bu araç sayesinde insan, Roark’ın ifadesiyle “*gerçekliğin lütfu ve yaşamın doğası gereği*” (Rand, 2007, s. 1022) hem kendi başına bir amaç hem de kendi iyiliği için var olduğunu keşfederek; kendi mutluluğuna ulaşmanın onun en yüksek amacı olduğunu öğrenir (Rand, 2007, s. 1022). Burada Rand için gerçeklik,

kişinin yaşamı, değer, mutluluk ve ahlak arasında ayrılmaz bir bağın olduğu kabulü, daha anlaşılır hale gelir. Bu noktada daha önceki bölümlerde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulan Rand'ın etik ve egoizm ilgili temel kavramları ve kabulleri, kendini göstermeye başlar.

Normatif egoizmin iki ana kategorisinden biri olan etik egoizm, psikolojik egoizmin savunduğu 'kişi eylemlerini gerçekleştirirken doğasından gelen bir zorunluluk içindedir' düşüncesinin aksine; farklı bir bakış açısı ortaya koyar. Başka bir ifadeyle psikolojik egoizme göre fail, eylemin başında yani harekete geçmeden önce kendi refahını düşünmemelik yapamaz. Fakat normatif bir teori olarak etik egoizm ise buradaki zorunluluk kavramını yadsımaya çalışır. Buna göre insan aynı psikolojik egoizmde olduğu gibi kendi refahını düşünerek eylemde bulunsada bunu doğasından gelen zorunlulukta değil; öyle davranması gerektiğini düşünmesinden dolayı gerçekleştirir (Gökalp & Günör, 2022, s. 80). İşte buradaki gereklilik kavramı egoizme normatif etiğin kapılarını açar. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere 'eğer', insanın zorunluluktan seçenekler mertebesine geçişini sağlar (Nielsen, 1959, s. 502,503). Çünkü seçenek yoksa ahlaktan da söze edilmesi de pek mümkün değildir. Kişinin ahlak alanındaki varlığı, onun seçimde bulunup bulunamamasıyla ilişkilidir. Billington, bu durumu net olarak *"seçimin olmadığı yerde, ahlaki yargıda bulunulamaz ve seçim varsa bundan da kaçınılamaz"* (Billington, 2011, s. 53) şeklinde formüle etmiştir. Yalnız burada zihinlerde bulanıklık oluşturmaması adına gereklilik, seçenek ve ahlak arasındaki bağın normatif etik kategori açısından yorumlanması gerektiğinin tekrardan altını çizmek gerekir. Betimleyici etik kategori açısından durum çok daha farklıdır.

Etik egoizm, bireyin kendi refahını maksimize etmek için elinden geleni yapmasının bir gereklilik olduğunu iddia ederek; etik sahada var olmaya çalışan bir görüştür (Campbell, 1972, s. 249). Özellikle bu durum, kendini evrensel etik egoizmde daha net bir şekilde gösterir. Buna göre tüm insanların her daim ve her fırsatta kendi ilgilerini en üst seviyeye çıkaracak bir biçimde eylemde bulunmaları bir gerekliliktir (Quinn, 1974, s. 458). Kısacası herkes kendi ilgisinin peşinden gitmelidir. Daha açık bir ifadeyle Medlin'in dediği gibi her bir insan diğerlerinin ne istediğine bakmaksızın; kendi isteklerine göre eylemde bulunmalıdırlar (Medlin, 1957, s. 116). Bu açıdan bakıldığında herkesin temel ahlaki sorumluluğu, kendilerinin refahlarını en üst seviyeye çıkarmak ve başkalarının istek ve beklentileri için kendi refahlarını hem

askıya almamak hem de feda etmemektir. Kişinin ahlaka olan sadakati, yaşaması için gerekli olan değer kodlarını keşfetmek ve onları muhafaza etmek için önemlidir; yoksa başkalarının yaşamlarını maksimize etmek için değildir (Smith, 2006, s. 23). Burada etik egoizm için önemli olanın ilk olarak başkalarının değil, kişinin kendi ilgisi olduğu görülür; ki tam da bu noktada Ayn Rand'ın fikrileriyle etik egoizm arasındaki benzerlikler netlik kazanır. Çünkü özellikle Ayn Rand'ın 'dürüstlük' erdemiyle ilgili ifadelerine baktığımızda dürüstlüğün *"toplumsal bir görev ya da başkalarının iyiliği için bir fedakarlık, ... değil;... en bencil erdem"* (Rand, 2007, s. 1019) olduğunu düşündüğü açıkça görülür. Dolayısıyla Rand için de tıpkı etik egoizmde olduğu gibi insan, *"her şeyden önce kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşmayı amaçlayan; hiçbir şeye kendisinden daha fazla değer vermeyen"* (Rand, 2007, s. 1020-1021) bir varlık olarak anlaşılmaktadır ve bu durum Rand'ın terminolojisinde 'Bencilliğin Erdemi'⁴² olarak yerini alır. Bu kavramlaştırmayla birlikte Ayn Rand ve etik egoizm arasındaki ilişkinin daha da açık hale geldiğini görmek mümkündür. Fakat bu ilişkinin sunduğu bilgi, Rand'ın teorilerinin etik egoizm mi yoksa rasyonel egoizm mi olarak anlaşılması gerektiğini belirlemek için yetersizdir.

Rand'a göre tüm canlı organizmalar için yaşam, nihai bir değer olarak kabul edilir. Bu açıdan bir canlı için önemli olan her şey onun yaşamda kalmasıyla dolaylı ya da dolaysız bağlantılıdır. Bu yüzden onun yaşamını ilerleten şey, iyi; aksine tehdit eden ya da askıya alan herhangi bir şey ise kötü olarak karşımıza çıkar. (Rand, 1964, s. 17) Dolayısıyla yaşam *"değerlerin varlığını mümkün kılan...nihai bir amaç kendi içinde bir sondur...kendi içinde son olan tek olgudur."* (Rand, 1964, s. 17) . Bu durum insan içinde geçerlidir. Eğer biri yaşamak istiyorsa bunun gereklerini yerine getirmelidir. Fakat gerçeklik, insana bu durumunun süreklilik arz ettiği konusunda gerekli bilgilendirmeyi de verir. Yani yaşamak isteyen insan için yaşam, ona karşı talepkâr davranacağı hususunda gerekli açıklamayı yaparak; çok çalışması gerektiğini en baştan insana hissettirir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere biliyoruz ki diğer canlıların aksine hiçbir şey yaşam tarafından insana hazır ve otomatik bir şekilde sunulmamıştır. Sonuç olarak Rand'ın ifadesiyle yaşam hamlesinde bulunmak isteyen insan, ancak *"kendi kendini idame ettiren sürekli bir eylem süreci ile varlığını sürdürebilir."* (Rand, 1964, s. 17,18). Rand'a göre kimse kimsenin yerine yaşayamayacağından; yaşama istenciyle hareket etmek isteyen her bir insanın kendi

⁴² Ayrıca bu, Ayn Rand'ın kitabının adıdır: 'The Virtue of Selfishness' (Bencilliği Erdemi)

aklını kullanarak; yine kendi yaşam sorumluluğunu kabul etmesi (Rand, 1964, s. 28) gereklidir. Bu durum bizi Rand'ın 'objektivist etiği'nin temel kabulü olan “*yaşamın kendi içinde bir amaç olması gibi yaşayan her insanın da kendi içinde bir amaç olduğu; başkalarının amaçları ya da refahını için bir araç olmadığı*” (Rand, 1964, s. 30) ilkesine götürmektedir. İnsanın başkaları için bir araç olarak değil de kendi başına bir amaç olarak kabul edilmesi, Rand açısından kendi iyiliği için var olması gerektiği anlamına gelmektedir. İnsan için “*kendi ...çıkarının ve kendi mutluluğunun peşinde koşmak onun yaşamının en yüksek ahlaki amacı*” (Rand, 1962a, s. 35) olarak kabul edilir. Bütün bunlardan hareketle Smith'in ifadesiyle “*Rand'ın etiği bu nedenle kesin olarak egoisttir*” (Smith, 2006, s. 25). Fakat çalışmanın ikinci bölümünde yer alan egoizm kavramının genel yapısıyla ilgili açıklamalara bakıldığında; Rand'ın egoizminin hangi türde olduğunun ortaya koyulması önemlidir. Bunun yapabilmek adına şu sorulara cevap verilmesi gerekir. Rand'ın fikirlerinin psikolojik egoist açıdan yorumlanması mümkün müdür? Mümkünse hangi iddialarıyla bu bağlantı kurulabilir? Değilse ayrıldıkları noktalar nelerdir? Peki, normatif egoizmin ilk kategorisi olan etik egoizm içerisine Rand yerleştirilebilir mi? Bu mümkünse nasıl bir fikri bağlantı kurulabilir? Yok değilse buna rağmen benzerlikler var mıdır? Varsa benzerliklere rağmen Rand'ın fikirlerinin ayırıcı kriterleri nelerdir? Son olarak rasyonel egoizm içerisinde yer alabilmesini mümkün kılan ve diğer egoist kategorilerden ayrılmasını sağlayan temel fikri özellikleri nelerdir? Bu noktada onun fikirlerinin hangi tür egoist sınıflamaya koyulabileceğini belirlemek adına onun bu konudaki düşüncelerinin ayırt edici özelliklerine bakmak gerekir.

Yukardaki tüm soruların kitlendiği noktanın, Rand'ın 'Yaşama Felsefesi' (Rand, 1974a, s. 4) olarak da adlandırdığı objektivist etiğin “*kişinin kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey*” (Rand, 2007, s. 1012) olarak tanımladığı değer kavramı olduğu söylenebilir. Çünkü Rand'a göre değer tanımı, bir şeyin “*kimin için ve ne için değerlidir?*” (Rand, 2007, s. 1012) sorusuyla yakından ilişkidir. Rand, sorduğu bu soruyla değer her daim birileri ve belli bir amaç için geçerli olduğunu göstermek istemektedir (Rand, 1964, s. 16) ve daha önce de ifade edildiği üzere Rand açısından yaşam, bir organizma için nihai değer olarak kabul edilmekte ve bu açıdan da değer kavramını mümkün kılan tek şeyin yaşamın kendisi olduğu düşünülmektedir; kısacası Rand'a göre bu açıdan yaşamdan bağımsız bir değer varlığı söz konusu değildir (Rand, 1964, s. 17,18). Dolayısıyla Rand'ın düşüncesinde değer açısından kendi

başına bir iyi ya da kendi başına bir kötünden söz etmek mümkün görülmemektedir. Aynı zamanda yaşam, nihai bir amaç olarak kabul edildiğinden; tüm organizmalar için olduğu gibi insan da yaşamak istiyorsa onun değerleri elde etmeye gereksinimi vardır. Bu açıdan Rand'ın ifadesiyle “*değerlerin başarılı bir şekilde takip edilmesi hayatta kalmanın ön koşuludur*” (Rand, 1971b, s. 1060). Bundan dolayı da Rand'ın ilk olarak şu soruyu sorduğu görülür: “*Bir insan, değer kavramını ne şekilde keşfeder?*” (Rand, 1964, s. 18)” Rand burada keşfetmek kavramını özellikle seçmektedir. Çünkü ona göre “*insanın değer yargıları doğuştan gelmez. Neyin doğru ya da neyin yanlış olduğuna dair doğuştan bir bilgiye sahip olmayan insan, neyin iyi ya da kötü olduğuna dair de doğuştan bir bilgiye sahip olamaz.*” (Rand, 1962b, s. 3). Bu yüzden de insanın yapması gereken tek şey, ihtiyaç duyduğu tüm değerleri keşfetmesidir (Rand, 1984, s. 10,11) ve Rand'a göre bunun ilk ve en yalın evresi haz ve acıdır. “*Nasıl ki duyular insan bilincinin biliş alanındaki ilk adımı ise*” der Rand, “*değerlendirme alanındaki gelişimin de ilk adımıdır*” (Rand, 1964, s. 18). Bilinç seviyesindeki tüm canlılar için fiziksel duyular aracılığıyla oluşan bu ilk adım, canlıya otomatik olarak hizmet eden bir sensör gibidir. Belli bir davranış süresince haz hissinin oluşması, canlının doğru yolda olduğunun sinyallerini verirken; acı hissi, hatalı bir yol izlediği konusunda uyarır ve bu konuda gerekli düzenlemeleri yapması hususunda canlıya otomatik olarak rehberlik eder (Rand, 1964, s. 18). Bu durum, bir bedene sahip olan insan için de geçerlidir. Bu açıdan Rand'a göre haz ve acı, insan bedeni için yarar ve zararının otomatik bir göstergesi olarak kabul edilmektedir ve bu bedensel değer standarttı otomatik olarak doğuştan gelir; yani insanın bedensel yanının bir özelliğidir (Rand, 1964, s. 30). Kısacası insan, aynı hayvan gibi bedensel açıdan otomatik bir haz ve acı değer standardına sahiptir. Bu noktada Rand'ın değerle ilgili buraya kadarki açıklamalarından hareketle onun psikolojik egoist olduğu kanısı oluşabilir. Bu kanının oluşması ise çok doğaldır. Çünkü otomatik değer standardına sahip olan insanın, haz ve acının onu yönlendirmesine, bilgilendirmesine ve uyarmasına bağlı olarak; eylemde bulunacağı anlamına gelecektir. Aynı zamanda bu durum insanın aksi şekilde davranmasının mümkün olmadığı fikrini de doğal olarak oluşturmaktadır. Bu da psikolojik egoizmin temel iddiasıyla benzerlik gösterir. Fakat Rand'ın değere ilişkin açıklamaları sadece haz ve acı ile sınırlı değildir. Bu sadece ilk aşamasıdır ve bu noktada insan ve hayvan arasında bir ayrım görülmemektedir. Fakat bu otomatik düzey, hayvanın yaşamda kalması açısından bir sorun teşkil etmese de insan için Rand, aynı şeyi düşünmez. Çünkü hayvan doğanın verdiği özellikler sayesinde otomatik bir

güvenlikle hareket edebilir ve yaşam hamlesini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla bu haz ve acı mertebesinde hayvan, kendi iyiliğini görmezden gelemaz ve bunun dışında hareket edemez. Kısacası haz ve acı ilkesine göre hareket etmek zorundadır ki bu onun yaşamda kalması için yeterlidir (Rand, 1964, s. 20). Bu yüzden daha önce de belirtildiği üzere onun bilinci, iradi değil; otomatiktir. Fakat insan için doğa bu kadar cömert davranmadığından insanın hayvanda olduğu gibi bir yaşam hamlesi gerçekleştirmesi imkansızdır. Örneğin hayvan, acıktığında avlanmak zorundadır. Bunun dışında bir eylemde bulunması mümkün değildir. Fakat insan, acıktığında her ne kadar avlanmak istese de sadece bedensel imkanlarıyla, yani tüm çıplaklığıyla, bunu başaramaz. Bu yüzden de insan, yiyeceği üretmelidir (Rand, 1964, s. 19). Rand için yaşam, nihai değer olarak kabul edildiğinden; eğer yaşamak istiyorsa bunu yapması gerekir. Dolayısıyla buradaki ‘eğer’ ifadesi, Rand’ın fikrilerini psikolojik egoizmin kategorisinden çıkararak; seçenek belirttiği için onun düşüncelerinin etik egoizm biçiminde yorumlanmasına imkan tanır. Bu açıklamalar ışığında Rand’ın fikrilerinin egoist sahada değerlendirilmesi mümkün olsa da bunlara betimleyici etik kategoride yer alan psikolojik egoist teori içerisinde yer vermek, objektivist etiğin eksik yorumlanması anlamına gelecektir. Sonuç olarak Rand’ın fikrilerinin psikolojik egoist teori içerisinde yer verilmesine engelleyen iki ögenin onun ‘Alternatifler’ ve ‘İradi Bilinç’ kavramları olduğu görülür.

Psikolojik egoizm, objektivist etiğin aksine, insana alternatifler sunmaz ve onu doğasıyla baş başa bırakır. Doğasıyla baş başa kalan insan, kendi refahını maksimize edecek şekilde davranmak zorundadır ve bunun aksi mümkün değildir (Audi, 1999, s. 255). Buna karşın Rand’ın düşüncesi açısından bakıldığında, yaşamın gerçeklikle karşı karşıya kalan insana alternatifler sunduğu kabul edilir. Çünkü her ne kadar insan, bedensel işleyişi açısından duyuşal mertebede hayvanla aynı otomatik bilince sahip olsa da hayatta kalabilmesi için bu yeterli değildir. Doğa hayvana bunun için gerekli imkanları otomatik olarak sağlamışken; daha önce de belirtildiği üzere insan, yaşam gereksinimlerini üretmek zorundadır. Bunun gerçekleşmesi için tek yol ise bilgidir. İnsan yaşamda kalma araçlarını üretebilmek için bilgi edinmelidir. Bunun için sahip olduğu tek araç ise akıldır (Rand, 2007, s. 1016). Bir araç olarak akıl, yaşamak isteyen bir insan için birincil değer olarak kabul edilir (Peikoff, 1993, s. 221). Fakat Rand için “*duyular tarafından sağlanan malzemeyi algılayan, tanımlayan ve bütünleştiren yeti*” (Rand, 2007, s. 1016) olan akıl, otomatik olarak çalışmaz. Buna ek olarak düşünme de

mekanik bir sürece tabi değildir ve hiçbir mantıki çıkarım da içgüdüsel bir işleyişle gerçekleşmez (Rand, 2007, s. 1012). Kısacası insanın hayvanda olduğu gibi otomatik bir hayatta kalma kodu olmadığından ve hiçbir şey ona hazır olarak verilmediğinden, eğer yaşam sürecine dahil olmak istiyorsa iradi bir seçimle hareket ederek aklını kullanmayı seçmeli ve hayat mücadelesi için gereksinimi olduğu tüm bilgiyi edinmek için çabalamalıdır (Rand, 2007, s. 1013). Bu durum ise Rand'ın bir "*farkındalık yetisi...var olanı algılama yetisi*" (Rand, 1979, s. 5) olarak tanımladığı bilincin, insanda otomatik değil; iradi bir özelliğe kavuşmuş olmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü her ne kadar Rand'ın duyum ve karmaşık nörolojik süreçler olarak ifade ettiği farkındalığın alt seviyelerinde insanın bilinci otomatik olsa da daha yüksek bir seviye olarak nitelendirdiği kavramsal mertebede bilinç, iradidir (Rand, 1979, s. 37). Buradaki Rand'ın vurguladığı 'kavramsal mertebe', iradi bilincin bilgiyle olan boyutunu bize göstermektedir. Öyle ki Rand, buna ilişkin olarak hayvanın hayatta kalma çabasının öncelikle fiziksel; insanın ise öncelikle epistemolojik olduğunu (Peikoff, 1993, s. 222) özellikle vurgulayarak; akli kullanarak bilgi edinmenin insan açısından bir zorunluluk değil; bir alternatif olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla yaşam, insanı iradi mertebede zorunluluklarla değil; alternatiflerle baş başa bırakır. Bu açıdan Rand'ın alt düzeyde olmasa da üst mertebede insanı alternatifler dünyasına yerleştirmesi ve iradi bir bilinç varlığı olarak tanımlaması, onun fikirlerinin psikolojik egoist teori açısından yorumlanmasına izin vermemektedir. Her ne kadar egoizmin bu kategorisinden önemli noktalarda ayrılrsa da Rand'ın egoizminin, diğer bir egoist düşünce olan etik egoizmle örtüşen belli noktaları olduğu da açıktır. Öyle ki objektivist etiğinin temellendirmelerine bakıldığında Rand'ın düşüncelerini etik egoizme çok daha yakın olduğu açıkça görülebilir. Fakat bu değerlendirmenin yapılması için şu sorulara yanıt bulmak gerekmektedir: Etik Egoizmin temellendirmeleriyle Rand'ın düşüncelerinin örtüştüğü noktalar nelerdir? Benzerliklerinin yanı sıra farklılaştığı kırılma noktaları var mıdır? Varsa bunlar hangileridir?

Etik egoizm, insanın eylemlerinin müsebbibini psikolojik egoizmin iddia ettiği üzere doğasından gelen bir iç güce ve zorunluluğa dayandırmaz. Bu kategoriye göre de insan psikolojik kategoride olduğu gibi kendi refahını maksimize edecek şekilde davranışta bulunur; fakat bu şekilde hareket etmek zorunda olduğu için değil; öyle olması gerektiğini düşündüğü içindir (Gökalp & Günör, 2022, s. 80). Dolayısıyla

buradaki ayırıcı temel nokta, insan davranışının sebebinin bir zorunluluk değil; bir gereklilik ilkesine bağlı olarak gerçekleşmiş olduğu düşüncesidir. Böylece insan, zorunluluktan seçenekler sahasına sıçramıştır. Bu açıdan da egoizmin psikolojik ve etik kategorilerinin tam da burada yolları ayrılmış olur. Çünkü artık insanın ‘Yap’ emriyle değil de ‘Yapman gerekir’ tavsiyesiyle eylemde bulunduğu kabulü kendini göstermektedir (Nielsen, 1959, s. 502,503). Burada Rand’ın fikirlerine benzer öğeler görmek mümkündür. Çünkü onun düşüncelerinin birçok yerinde de ‘gereklilik’ ilkesi kendini gösterir. Özellikle tüm canlıların temel alternatifi olan yaşam ve ölüm karşısında yaşamak isteyen bir insan için değer kodlarının keşfedilmesi, bir zaruriyet olarak değil; bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Bu konuda “*değerler*”, diyor Rand, “*insanın...hayatta kalması için bir gerekliliktir*” (Rand, 1971b, s. 1060) . Gereklidir, çünkü yaşam insana otomatik bir hayatta kalma imkanı sunmaz. Sahip olduğu duyular, bir sensör gibi belli ölçüde ona uyarı sinyalleri üretse de; bunlar onun için yeterli olmadığından; yaşam hamlesi için gerekli olan bilgileri insanın kendisinin keşfetmesi gereklidir (Rand, 1964, s. 20,21). İnsanın hayatta kalabilmesi için bilgiyi kazanması gerekir ve buna ulaşmasının tek yolu ise akıldır. Dolayısıyla insan, yaşamak istiyorsa aklını kullanarak değer kodlarının bilgisine ulaşmalıdır. Kısacası insanın yaşam için ihtiyaç duyduğu ya da istediği tüm değerlerin kendi tarafından keşfedilmesi ve öğrenilmesi önemlidir (Rand, 1984, s. 10,11). Eğer yaşamak istiyorsa bunları yapması gerekir ki tam da bu noktada Rand’ın fikirlerinin etik egoizmin ‘*insanın kendi yaşamını maksimize edecek şekilde eylemde bulunması gerektiği*’ ilkesiyle örtüştüğü görülebilir. Fakat Rand’ın fikirlerinin etik egoizm açısından yorumlanması mümkünmüş gibi görünse de bunun netlik kazanması adına etik egoizmin alt başlıklarının benzerlik ve ayrımlarına kısaca tekrardan değinmek yararlı olacaktır.

İnsanın kendi refahını artırmak için kendi ilgisiyle uyumlu davranması gerektiği konusunda fikir birliği olsa da üç temel etik egoizm türü, altta yatan temel varsayımlara dayalı olarak önemli ölçüde farklılaşmaktadır. İlk olarak eğer buradaki insandan kasıt, belirli bir kişi ve onun her durumda kendisine en çok fayda sağlayacak şeyi yapması gerektiği (Campbell, 1972, s. 249) ise burada karşımıza ‘*kişisel etik egoizm*’ çıkar. Burada önemli olan nokta, belli bir kişinin durumudur ve çalışmanın etik egoizmin türleriyle ilgili kısmında da açıklanmaya çalışıldığı üzere diğerlerinin nasıl davranması gerektiği hakkında yorum yapılmadığı görülür. Dolayısıyla etik egoizmin bu mertebesinde egoist ilke, tek bir kişiyi bağlamakta ve diğerleri dışarıda

birakılmaktadır. Tam da burada Rand'ın egoist teorisinin kişisel etik egoizmle uyuşmadığı kendini açıkça gösterir. Çünkü Rand'ın objektivist etiği, her ne kadar egoizm içerisinde yer alsa da kişiye müstakil bir ilke sunmaz ve diğerlerini de yok saymaz. Her ne kadar insanın “*yaşamını ilerleten şey iyi, onu tehdit eden şey ise kötü*” (Rand, 1964, s. 17) olarak kabul edilse de bir kişi için iyi olan şey, onun inançları, zevkleri ve arzularının öznel bir yansıması değildir. Yani bir şey, her ne kadar bir kişi için iyi olsa da buradaki iyi, içsel bir değer olarak anlaşılmaz. Rand'ın fikrilerinin kişisel etik egoizmden farklılaştığı kısmın da burada olduğu anlaşılır. Çünkü Rand'a göre insanın keşfetmekle sorumlu olduğu tüm değerlerin en ayırt edici ve önemli özelliği, onların öznel değil; nesnel olduğudur (Smith, 2006). Tekrardan vurgulamak gerekir ki burada Rand'ın nesnellik terimi, değer ne öznel ne de yalnızca nesnelere içkin olduğu fikrine atıfta bulunur. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse değer kavramı, yaşam kavramına bağlı olduğundan, insandan bağımsız kendinde iyi veya kendinde kötü gibi bir değer kavramından söz etmek mümkün değildir. Fakat buradan değerlerin kişisel olduğu yorumunu çıkarmak da hata olacaktır; çünkü her ne kadar Rand, “*her dürüst adam kendi için yaşar*” (Rand, 1996, s. 408) dese de bir insanın yaşamından kasıt, “*akılsız bir vahşinin, yağmacı bir hayduttun ya da beleşçi bir mistiğin değil; düşünen bir varlığın yaşamıdır*” (Rand, 2007, s. 1014). Rand için düşünen bir varlık olarak insan, “*diğer insanların potansiyel olarak kendisinininkiyle aynı erdemlere ulaşabileceğini ve dolayısıyla kendisi için çok değerli olduğunu unutmaz*” (Rand, 1963, s. 6). Bu açıdan da Rand'ın egoist teorisinin diğerlerini yadsımadığı anlaşılır ve bundan dolayı da etik egoizmin kişisel biçiminden farklılaştığı net bir şekilde görülebilir.

Etik egoizmin ikinci biçimi ise bireysel kategoridir. Buna göre fail eylemde bulunurken kendi ilgisine göre hareket ederken; diğer insanların da bu ilgiye hizmet etmesi gerektiği kabulü ön plandadır (Regis, 1979, s. 45). Burada kişinin diğer insanları yadsımadığı görülür. Buna göre kişi, kendi refahını ve yaşamını maksimize etmek için eylemde bulunurken; diğerlerinin de buna katkıda bulunacağı kanısına sahip olarak hareket eder. Fakat burada diğer insanların önemi, sadece failin eylemine katkıda bulunduğu sürece geçerli olacağından; Rand'ın egoizmiyle örtüşmediği görülür. Çünkü Rand'a göre “*gerçekliğin lütfu ve yaşamın doğası gereği insan -her insan- kendi başına bir amaçtır. Kendi iyiliği için vardır ve kendi mutluluğuna ulaşmak onun en yüksek ahlaki amacıdır*” (Rand, 2007, s. 1022). Buna ek olarak Rand

açısından hiçbir insan, kendini başkalarının isteklerine de kurban etmemelidir (Rand, 2007, s. 1019). Son olarak Rand'ın bağımsızlık erdemi hakkındaki düşüncelerine de bakıldığında bu farklılaşma, kendini net bir şekilde göstermektedir. Ona göre kendi refahı için başkalarına ihtiyaç duymak ve sırf bu yüzden onlara bir değer atfetmek, bağımlılığı ifade eder. Rand bu kişiler için 'ikinci elci' (Rand, 1993, s. 605) tabirini kullanır. İkinci elci, "*başkaları aracılığıyla özsaygı*" (Rand, 1993, s. 607) arayandır. Bu tip bir insansa örnek olarak 'Fountainhead'in karakterlerinden biri olan Roark'ın arkadaşı Keating verilebilir. O, "*fikirleri ve inançları; kariyer seçimi ve başarısı için tamamen başkalarına bağımlıdır*" (Bernstein, 2009, s. 25). Kısacası Rand için kişinin kendi refahını düşünerek hareket etmesi, her ne kadar önemli olsa da; bunun başarısının başkalarına bağlı olması, kabul edilir değildir. Bu açıdan önemli olan, yaşam olsa da; yaşamı anlamlı kılan, nasıl olursa olsun yaşamak değil; başarı yoluyla yaşamdır (Rand, 2007, s. 1014). Bu da bağımsızlık erdemiyle gerçekleşebilir; çünkü ona göre bağımsızlık, "*kişinin kendi yargılarını oluşturma, kendi aklının çabasıyla yaşama sorumluluğunu kabul etmesi anlamına gelir*" (Rand, 1964, s. 28). Bu noktada objektivizm açısından egoistin "...bir seçim eylemiyle ve bir ilke meselesi olarak kendi kendini idame" (Peikoff, 1993, s. 231) ettiren bir kişi olarak kabul edildiği görülür. Bu da kişinin kendi yaşam refahını maksimize etmek için eylemde bulunurken, bunu başkalarının ellerine teslim etmemesi demektir; ki burada Rand'ın düşüncelerinin bireysel etik egoizmden ayrıldığı noktalar, açıkça görülebilir.

Objektivist etiğin temellendirmelerine bakıldığında; Rand'ın egoist tavrını etik egoizmin son kategorisi olan evrensel mertebeye de yerleştirmek, mümkün görülmemektedir. Şöyle ki evrensel kategoriye göre herkes, her zaman kendi refahlarını en üst seviyede tutacak şekilde eylemde bulunmalıdır (Quinn, 1974, s. 458). Bu noktada Rand'ın fikirleriyle uyuyor olduğu algısı oluşabilir. Fakat evrensel etik egoizmin 'herkesin kendi ilgisinin peşinden gitmesi' gerektiğine ilişkin fikrinin temelinde tüm insanların buna elverişli olduğu kabulü yatar. Çünkü buna göre herkes, kişilerin kendi refahına göre hareket etmesinin toplumsal refahı da sağlayacağı düşüncesine sahiptir (Britannica, 2023). Bu durum evrensel kategorinin 'ortak iyi' kavramına yol açtığını göstermektedir (Nielsen, 1959, s. 508). Buna göre insanlar, kendi refahlarını ve yaşamlarını yükseltmek için eylemde bulunurken; hem bireysel hem de toplumsal bir ilerleme de kendini gösterir (Gökalp & Günör, 2022, s. 80). Fakat insanın eylemlerindeki bu çifte standartlık, Ayn Rand için geçerli değildir. Rand'a

göre herkes, kendi yaşam hamlesinin sorumluluğunu üstlenir. Bu yüzden de yaşam için gerekli olan her şeyi kendi üretmeli ve kazanmalıdır. Bu açıdan kişi, başkaları için kendini feda etmekle yükümlü olmadığı gibi; başkalarının refahını artırmak için hareket etmekle de yükümlü değildir (Bernstein, 2008, s. 21). Kısacası fail eylemlerini gerçekleştirirken hem kendi iyiliğini hem de genel iyiliği düşünerek hareket etmez. Bu objektivist etiğin kabul ettiği ‘dürüstlük’ erdemiyle bağdaşmaz. Çünkü dürüstlük erdemi, Rand için ne toplumsal bir görevdir ne de başkalarının iyiliği içindir. Rand’a göre dürüstlük, *“insanın uygulayabileceği en derin bencil erdem”* (Rand, 2007, s. 1019) olarak kabul edilir. Rand’a göre insan, başkalarına değer verir fakat *“başkalarına verdiği değer yalnızca bir sonuçtur, bir uzantıdır; kendisi olan birincil değerın ikincil bir izdüşümüdür”* (Rand, 2007, s. 6). Sonuç olarak Rand’ın egoizm ile evrensel etik egoizm, herkesin kendi refahını ve yaşamını maksimize edecek şekilde davranması gerektiği noktasında benzerlik gösterse de; Rand’ın fikirlerinin evrensel kategori içinde anılması, onun egoizminin eksik anlaşılması anlamına gelecektir.

Rand’ın egoizminin hangi kategoriye yerleştirileceğini belirleyen anahtar kavram, konunun başında da belirtildiği üzere objektivist etiğin içerisinde yer alan ‘değer’ kavramıdır. Çünkü ona göre *“kişinin kazanmak ve korumak için hareket ettiği şey”* (Rand, 2007, s. 1012) olarak tanımladığı değer, nesneldir. Değerin nesnel olduğu fikri yeni bir anlayış değildir fakat burada Rand’ı farklılaştıran nesnellığe yüklediği anlamdır. Nesnellikten kasıt, değerın kişinin inançlarının, zevklerinin, kişisel kaprislerinin ya da isteklerinin sonucu ortaya çıkan bir durum olmadığı gibi (Bernstein, 2008, s. 12), aynı zamanda insandan, yani bir değerlendirenden, bağımsız bir şekilde nesnelerde ve eylemlerde içsel olarak bulunan bir kendi içinde iyi de değildir (Peikoff, 1993, s. 241). Nesnellik bu iki durumu da yadsıyan bir tutumdur. Buna göre değer, ne yalnızca insanın dışındaki varlıklarla ne de sadece insanın bilinciyle ilişkili bir durumdur. İnsan bilincinin dış dünyayla kurduğu sürekli bir ilişki sonucu ortaya çıkan bir yapıdır. Kısacası objektivist etik için değer, insan bilinci ve gerçeklik arasındaki sürdürülebilir bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır (Peikoff, 1993, s. 242). Rand, kendi felsefesi olan objektivist etiğin *“iyinin ne kendinde şeylerin ne de insanın duygusal durumlarının bir niteliği olduğunu; gerçekliğin olgularının insanın bilinci tarafından rasyonel bir değer standardına göre değerlendirildiğini”* (Rand, 1967, s. 14) kabul ettiğini özellikle vurgulamaktadır. Sonuç olarak Rand’a göre değer ne içsel ne de

özneldir.⁴³ Ona göre değerin insan bilinci ve gerçeklik arasındaki rasyonel bir sürecin sonucu olduğu anlaşılır.

Rand'ın belirttiği 'rasyonel bir değer standardı' ifadesi, Rand'ın egoizminin belirlenmesinde önemlidir. Rasyonellik ifadesi, değerlere insanın nasıl ulaşacağını bir işareti olarak karşımıza çıkar. Çünkü rasyonellik, Rand'a göre "*varlığın var olduğu, hiçbir şeyin gerçeği değiştiremeyeceği ve hiçbir şeyin onu algılama eyleminin yani düşünmenin önüne geçemeyeceği gerçeğinin kabul edilmesidir*" (Rand, 2007, s. 1018). Dolayısıyla rasyonel değerler, Rand açısından bir dizi düşünme, değerlendirme ve akıl yürütme sonucunda elde edilen bir durumu ifade etmektedir ki burada Rand'ın değer tanımında karşımıza çıkan '*hareket ettiği*' ifadesi daha anlaşılır hale gelir. Çünkü eğer değerler nesnelse; bu insan bilincinin gerçeklikle kurduğu bir süreci ifade ediyorsa ve bu nesnel değerler daha önce de ifade edildiği üzere otomatik olarak insana sunulmamışsa, bunları elde etmek için insan harekete geçmelidir. Harekete geçmekten kasıt, onları icat etmesi değil; keşfetmesi gerektiğidir (Rand, 1964, s. 20,21). Keşfetmesi gereklidir çünkü insan da tüm canlılar için geçerli olan yaşam ve ölüm temel alternatifleriyle karşı karşıyadır ve tüm organizmalar için olduğu gibi insan için de yaşam, nihai bir hedeftir. Fakat insan dışında diğer tüm canlılar, otomatik bir yaşamda kalma mekanizmasına sahipken; insanın bedensel olarak sahip olduğu otomatik yapısı, bunun için yeterli değildir. Eğer insan, hayatta kalmak istiyorsa yaşamın gerektirdiği değerleri edinmelidir. Hazır değer koduna da sahip olmadığından bunların bilgisine ulaşmalıdır. Onu buna götürecek tek araç ise akıldır. Temel yaşam ve ölüm alternatifi açısından diğer canlılarla ortak bir yöne sahip olan insan, iradi bir bilinç varlığı mertebesinde sadece kendisine has olan ilk alternatifle karşı karşıya kalır. Bu alternatif, insanın akli kullanarak yaşamı için gerekli olan değerlerin bilgisine ulaşması ya da bunu reddetmesidir. İşte buna Rand, rasyonel olmak ya da olmamak alternatifi der. Bu yüzden de Rand'a göre rasyonellik bir zorunluluk değil "*bir seçim meselesidir*" (Rand, 2007, s. 1013). Aynı zamanda objektivist etik açısından bir seçim meselesi olarak rasyonellik, diğer tüm erdemlerin de kendinden çıkarıldığı temel erdem olarak kabul edilir ve bir erdem olarak rasyonellik, "*insanın tam bilinçli bir farkındalık durumunu, tüm konularda, tüm seçimlerde, uyanık olduğu tüm saatlerde tam bir*

⁴³ Rand içsel ve öznel değerlerden ne anlaşılması gerektiğini belirtmek için "*İçsel(intrinsic) teori, iyyinin insanın bilincinden bağımsız olarak bir tür gerçeklikte bulunduğunu savunur; öznelci(subjective) teori ise iyyinin gerçeklikten bağımsız olarak insanın bilincinde bulunduğunu savunur*" (Rand, 1967, s. 14) demektedir.

zihinsel odaklanmayı sürdürmeye kendini adanması anlamına gelir” (Rand, 1964, s. 28). Zihinsel odaklanmadan kasıt ise mantığın en üst seviyede kullanıldığı, dikkatli ve titiz bir düşünme sürecidir (Rand, 1964, s. 28). İşte insan ancak böyle bir düşünme sürecini gerçekleştirmeyi seçerse yaşamı için gerekli olan değerleri keşfedebilir ve erdemleri uygulayabilir. Öyle ki Rand’ın *“çelişkisiz bir sevinç hali”* (Rand, 2007, s. 1022) olarak tanımladığı mutluluk dahi buna bağlıdır. Çünkü *“yaşamın başarılı hali”* (Rand, 1964, s. 30) olarak ifade edilen mutluluk, Rand’a göre *“kişinin değerlerine ulaşmasından kaynaklanan bilinç durumudur”* (Rand, 1964, s. 31). Bu değerlere ulaşmak ancak Rasyonelliğin seçilmesiyle mümkün olduğundan Rand’ın objektivist etiğin temel kabulüne ulaşılmış olunur: Mutluluk, sadece rasyonel bir insan için geçerli bir başarıdır.

Mutluluk, yaşamın başarılı halidir. Bu konuda Rand nettir. Fakat burada yaşamdan kasıt, sergüzeşt, avare ve pervasız bir yaşam değildir. Rand’ın egoizmi, yaşamı nihai değer olarak kabul etse de burada anlatılmak istenen, ne olursa olsun hayatta kalmak değil; düşünen bir varlığın sürdürdüğü yaşamdır (Rand, 2007, s. 1014). Rasyonelliğin hakim olduğu böyle bir yaşamda hayatlarının sorumluluğu her bir insanın kendi avuçlarına bırakılmıştır. Çünkü Rand’a göre temel erdem olan rasyonelliği seçen bir kişi, diğer bir erdem olan bağımsızlık erdemine de ulaşır ki bu, *“kişinin kendi yargılarını oluşturma ve kendi aklının çalışmasıyla yaşama sorumluluğunu kabul etmesi”* (Rand, 1964, s. 28) anlamına gelir. Dolayısıyla kendi yaşamındaki tüm sorumluluk, kişinin kendine aittir ve hiçbir şey bundan kurtulmasına imkan vermez. Kısacası insan eğer yaşamak istiyorsa rasyonellik erdemi gereği kendi iyiliği için yaşamalıdır. Özellikle Rand, *“her dürüst insan kendisi için yaşar. İnsan demeye değer her bir insan kendisi için yaşar”* (Rand, 1996, s. 408) diyerek; bu yaşam sorumluluğunun kişinin kendisine ait olduğunu net bir şekilde vurgulamaya çalışır. ‘Atlas Shrugged’da granite oyulmuş olan *“hayatım ve ona olan sevgim üzerine yemin ederim ki asla bir başkası uğruna yaşamayacağım; ne de başka bir insandan benim için yaşamasını isteyebilirim”* (Rand, 2007, s. 731) şeklindeki bir yemin metniyle de Rand, bu konudaki fikirlerinde ne kadar ısrarcı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Sonuç olarak, akıl, bilgi ve değer arasındaki bağlantı, rasyonelliğin bir seçim meselesi olduğu iddiası, mutluluğun ancak rasyonel bir insan için ulaşılabilir olduğu düşüncesi ve mutluluk için gerekli olan başarılı bir yaşam sürecinin bir dizi seçim ve eylem yoluyla bireysel sorumluluk gerektirdiği inancı, Rand’ın egoizminin rasyonel egoizm olarak yorumlanmasına izin verir.

5. T. HOBBS VE A. RAND EGOİZMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bir düşünürün bilgi, varlık ve değer felsefelerine bakıldığında; onun bu alanlardaki temellendirmelerini şekillendiren unsurun, insan hakkındaki görüşü olduğu anlaşılmaktadır (Mengüşoğlu, 1969, s. 9). Bu düşünceyi destekleyici bağlamda Ernst Cassirer, “evrenin ilk söylembilimsel açıklamalarında ilkel bir evrenbilimin yanında her zaman ilkel bir insanbilim de bulmaktayız” (Cassirer, 1980, s. 15) der. Bu açıdan ona göre felsefenin nihai ereği, insanın ‘kendini bilme’ çabasından öte değildir (Cassirer, 1980, s. 13). Öyle ki Sokrates öncesi doğa filozoflarının evreni anlama arzularının temelinde insanın kendini bulma isteğinin gizil olarak bulunduğu kabul edilir (Özcan, 2006, s. 37). Özellikle bir doğa filozofu olan Herakleitos’un “insanın gizlerini eğilmeden doğanın sırlarına erişmenin imkansız olduğunu düşündüğü” (Cassirer, 1980, s. 15) görülür. Sonuç olarak doğa felsefesinin satır aralarına etraflıca bakıldığında; her ne kadar Herakleitos gibi diğer doğa filozofları her şeyin kendisinden çıktığı bir ilk ilke peşinde koşmuş olsalar da; bu problemin, insanın neliğinin araştırılmasıyla sarmal bir biçimde bulunduğu anlaşılır. (Özcan, 2006, s. 38,39). Fakat burada şu noktaya da dikkat çekmek gerekir; evrenbilim ile insanbilim iç içe girmiş bir şekilde karşımıza çıkmış olsa da; insanın doğasına fiziki varlıkların doğasına yaklaşılacak bir yöntemle eğilmek, mümkün değildir. Çünkü fiziki varlıklar, değişmez yapılarıyla objektif olarak kavranabilirken; insanda durum farklıdır. İnsan, bilinçliliği sayesinde tanımlanabilir. Bu açıdan insanı anlamlandırma problemi sadece insanla doğrudan doğruya ilişki kurarak çözüme ulaştırılabilir. (Cassirer, 1980, s. 17). Platon’un ‘Pheadrus’ diyalogunda yer alan Sokrates’in “ben bilgi dostuyum, öğretmenlerim... sitede oturan insanlardır” (Plato, Pheadrus, 2002, s. 7) şeklindeki ifadesi, insanı anlama çabasında, insanla ilişki kurmanın gerekliliğini net bir şekilde göstermektedir. Sonuç olarak bu çalışmanın konusu olan gerek Hobbes’un, gerekse Rand’ın yapmaya çalıştığının da bu olduğu söylenebilir. Her ikisinin de felsefelerini temellendirirken öncelikle insanın ne olduğunun ortaya koyulmasına dair çabaları azımsanmayacak bir netlikte kendini hissettirmektedir. Özellikle bir yandan Hobbes’un “doğanın gerekliliği, insanları kendileri için iyi olanı istemeye ve arzulamaya ve zararlı olandan kaçınmaya yöneltir” (Hobbes, 1811b, s. 83) şeklindeki ifadesi; diğer yandan Rand’ın değeri “kişinin elde etmek ve/veya korumak için hareket ettiği şey” (Rand, 1964, s. 27) olarak tanımladıktan sonra insanın yaşamı için gerekli olan değerın ona hazır olarak verilmediğine; bu yüzden de kendi bilinciyle keşfetmek

zorunda olduğuna (Rand, 1964, s. 21) dikkat çekmeye çalışması ve sonrasında felsefesinin temel varsayımı olan “*rasyonel bir varlığın yaşamına uygun olan her şey iyidir; onu yok eden her şey ise kötüdür*” (Rand, 2007, s. 1014) ilkesine ulaşması, Hobbes ve Rand’ın felsefelerini temelde ayıran özelliğin, insandan ne anladıklarıyla bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu açıdan Hobbes ve Rand egoizmlerinin karşılaştırılmasına öncelikle onların insan hakkındaki görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılara değinerek başlamanın yararı olacaktır.

5.1. İnsan Kavramın Karşılaştırılması

Hobbes ve Rand’ın insanın doğası hakkındaki görüşlerinden hareketle; gerek kendi dönemleri gerekse günümüz açısından değerli ve önemli fikirler ortaya koyduklarını iddia etmek, pek de yanlış olmaz. Dolayısıyla insana genel manada bencil bir açıdan bakmayı seçen Hobbes ile insanı objektivizmin merceği altında değerlendirmeye çalışan Rand arasındaki temel ayrımları acele etmeksizin; adım adım incelemek, faydalı olacaktır.

İlk olarak Hobbes’a bakıldığında onun insanı bencil bir hayvan olarak resmettiği görülür. Bu konuda Hobbes çok nettir. Çünkü ona göre insan, zevk peşinde koşan ve bununla birlikte acı veren her şeyden de kaçınan; özetle “*arzulayan bir hayvan*”dır (Stephen, 1904, s. 120). İnsanın bu biçimde tasavvur edilmesinin altında yatan varsayım ise tüm yaşamın hareketten ibaret olduğu düşüncesidir. (Hobbes, 2004, s. 17). Daha önce de ifade edildiği üzere ‘Hareket’ kavramı onun felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Şöyle ki Hobbes’a göre insanın sahip olduğu yegâne özellik aslında sanattır ve sanatın tek amacı ise aslında maddeyi ve hareketi ölçmekten başka bir şey değildir (Hobbes, 1839, s. 7). Bu açıdan insanın nasıl bir varlık olduğu da bu hareket kavramının kendisinde gizlidir.

Hobbes’a göre tüm canlıları kapsayan yaşamsal ve iradi olmak üzere iki tür hareket vardır. Bitkiler açısından değil ama hayvan ve insan için bu iki tür hareketin varlığı, ortak kabul edilmektedir. Yaşamsal ya da vital olarak isimlendirdiği hareketi Hobbes, “*damarlarda ve arterlerde sürekli olarak dolaşan kanın hareketi*” (Hobbes, 2004, s. 407) olarak tanımlarken; iradi hareketi, gelmek, konuşmak ve kolu ya da bacağı zihinde düşünüldüğü şekilde hareket ettirmek şeklinde tanımlamaktadır (Gauthier, 2000, s. 6). Burada henüz insan ve hayvan arasında herhangi bir farklılaşma söz konusu değildir. Bu açıdan hem insanın hem de hayvanın tüm yönelimlerinin

nedeninin hareket olduğu, söylenebilir. Bu manada Hareket, Hobbes düşüncesinde her şeyin nedeni olarak anlam bulur (Stephen, 1904, s. 84) ve bu durum aynı zamanda arzular için de geçerlidir. Çünkü ona göre bir hareketin nedeni yine başka bir hareket olarak kabul edildiğinden (Hobbes, 1839, s. 70), arzularımız da buna bağlıdır. Şöyle ki dışardan gelen bir hareket yaşamsal harekete destek verirse ve onu güçlendirirse zevkler; onu engeller ve yavaşlatırsa da acı ve keder gibi durumlar söz konusu olabilmektedir (Hobbes, 1839, s. 403). Burada hayvandan farklı olmayan insanın arzulaması, sevme; acı duyup kaçma hareketi sergilemesi ise nefret hissi olarak karşılık bulmaktadır. Hobbes'un da dediği üzere sadece "... korkunun olmadığı yer de... arzu vardır" (Hobbes, 1839, s. 409). Arzulayan bir varlık olarak insan ve hayvan arasında bir fark kabul edilmediği gibi, Hobbes'a göre, "*bir insanın iştahı ya da arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir; ... nefretinin ya da istikrallarının yöneldiği nesne kötüdür*" (Hobbes, 2004, s. 48). Anlaşıldığı üzere arzu ve nefretin sonucu olarak karşımıza çıkan iyi ve kötü değerleri de varlıklarını temelde hareketin kendisine borçludur. Buna ek olarak da bütün bunların sebebi olan içsel hareket, bireysel bir deneyim içerdiğinden; yani bireyin kendisiyle ilişkili bir süreç olduğundan, arzu ve nefret hissiyatı sadece kişinin kendi özüne aittir. Özetle arzu ve nefretle şekillenen iyi ve kötü, nesneye ait olmayıp; "*kişinin bakış açısı*" (Hobbes, 2004, s. 48) olarak kabul edilmektedir. Böyle bir bakış açısına sahip olan insan, kendisini memnun eden şeyi iyi olarak kabul eder ve Hobbes'a göre bu da çok olağandır. Ona göre "*her insan, yapı olarak birbirinden farklı olduğu gibi, iyi ve kötünün ortak ayrımı konusunda da birbirlerinden farklıdır.*" (Hobbes, 1811a, s. 32). Bu farklılaşmadan kaynaklı olarak da her bir insan, kendisini iyiye ulaştıracak olan güce erişmek için çaba gösterecektir. Burada kastedilen güç, "*insanın olabilecek iyi şeylerden olabildiğince büyük pay alma yeteneğidir*" (Stephen, 1904, s. 127). Bu husus ise önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere insanın bulunduğu koşulları bir yarış haline getirmektedir. Başka bir ifadeyle insanın yaşamı, her açıdan olmasa da birçok yönüyle bitmek bilmeyen bir yarışa benzer (Hobbes, 1811a, s. 52). İnsanın katılmama olasılığının mümkün olmadığı bu yarışın "*en önünde ve içinde olmaktan başka*" (Hobbes, 1811a, s. 53) hiçbir şansı da yoktur. Geride kalmadığı ve aksine herkesi geride bıraktığı sürece, iradi hareketin nihai hedefine muvaffak olur ve böylece mutluluk denen şeye ulaşabilir (Hobbes, 2004, s. 55). Bir yarış hali olarak tasvir edilen bu yaşam sürecinde insanın daimi olarak önde olma mücadelesi, bireysel bir çaba niteliğinde olduğundan ve bunun içinde elinden gelen her şeyi yapması gerektiğinden,

Hobbes'un insanı bencil bir hayvan olarak resmetmesi, çok da anormal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaz.

Hobbes açısından insan, yaşam içinde kendini kıran kirasıya bir yarışın tam ortasında bulur; ki bu da belli açıdan doğal bir oyun olarak nitelendirilebilir ve “...*bu doğal oyun düzeni içinde, herkes olabildiğince çok kazanmak isterken, bu oyunun kurallarını anlamayanlar, hep aynı çizgide kalır ve bir türlü ilerleyemezler*” (Kirschner, 1996, s. 29,30). Bu yarışta geride kalmamak ve olabildiğince önlerde bir yerde bulunabilmek için her birey çaba göstermek ve elinden gelen her şeyi yapmak zorundadır. Özellikle “*her insanın sahip olduğu tüm güçle kendi yaşamını ve uzuvlarını koruması*” (Hobbes, 1811b, s. 83) şeklinde tanımlanan doğa durumu, ona bu yetkiyi vermiştir ve bu açıdan da tüm insanlar eşittir (Hobbes, 2004, s. 92). Bu yüzden de yarışta herkes tek başınadır ve insanların ellerinden geleni artlarına koymamaları gereklidir. Sonuçta oyunda kalmanın bizatihi kendisi bir başarı olarak kabul edilirse; bunun kimseye hediye edilmez bir durum olduğu ve elde edilmek isten bir başarı için bir bedel ödemek gerektiği sonucu (Kirschner, 1996, s. 18) doğru bir akıl yürütmeyle net bir şekilde görülebilir. Bu noktada insanın hayvanla ortak olan duyumlardan ve deneyimlerden daha fazlasına ihtiyaç vardır ki o da sadece Hobbes'un insani meleke olarak kabul ettiği ve “*düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından...başka bir şey*” (Hobbes, 2004, s. 41) olmayan akıl ya da düşünmedir. Bu ifadelerden hareketle düşünme yetisi olarak aklın, aslında tek tek varlıkların ortak özelliklerinden hareketle onları kapsayan genel kavramları elde etme gücü olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle akıl, tek tek nedenlerden genel sonuçlar çıkarma çabası ve sonuçlardan nedenlere doğru ters yönlü bir düşünme gerçekleştirebilme gücüdür (Stephen, 1904, s. 119). Bu da bilgi edinmek anlamına gelir ki insanın içinde bulunduğu yarışta muvaffak olabilmesi için ihtiyacı olan yegâne hazinedir. Çünkü Hobbes açısından bu durum ‘Bilgi İştahı’ olarak tasvir edilir ve bu iştaha Hobbes, “*yeni ve tuhaf olan tüm şeylerden gelecekte bilgi edinme umudu ve beklentisi*” (Hobbes, 1811a, s. 50) anlamına gelen ‘merak’ adını verir. Böylece Hobbes'un insanı akıl ve merak özellikleriyle birlikte hayvanı geride bırakarak; ondan ayrılma imkânı kazanır.

Rand'ın perspektifinden ‘insan’a bakıldığında ise Hobbes ile belli açılardan benzer özellikler sergilediği anlaşılrsa da ondan dikkate değer noktalarda ayrıldığını da

görmek mümkündür. Özellikle Rand’a göre de ‘yaşam’ ve ‘hareket’ kavramları önemlidir. Ona göre her şeyin ötesinde birincil olarak “*organizmanın yaşamı sürdürmesi eylemi*”nden daha önemli bir olgu yoktur. Kendinin de açıkça belirttiği üzere:

“En basitten en karmaşık olana, yani bir amipin tek hücresindeki beslenmeden bir insanın vücudundaki kan dolaşımına kadar tüm canlı organizmaların fonksiyonlarında, organizmanın kendisi tarafından üretilen ve yalnızca tek hedefi olan belirli bir eylem söz konusudur ki o da ‘organizmanın yaşamını sürdürmesi’ eylemidir.”
(Rand, 1964, s. 16,17).

Bu açıdan bakıldığında Rand için, Hobbes’la benzer biçimde, yaşamda kalma ve yaşamın sürdürülmesi tüm canlılarda olduğu gibi insan için de mühimdir. Hobbes’ta ‘*Vital Hareket*’ (Hobbes, 2004, s. 407) ile kavramlaştırılan bu durum, Rand’ın terminolojisinde “*kendi kendini sürdüren ve kendi kendini üreten bir eylem süreci*” (Rand, 2007, s. 1012,1013) olarak anlamlandırılan ‘*Yaşamı Sürdürme Eylemi*’ (Rand, 1964, s. 16,17) olarak karşılık bulmaktadır.

Fakat bir eylem süreci olan yaşam her ne kadar tüm organizmalar için geçerli olsa da diğer canlılara nazaran insan, kendini bu süreçte eşit imkanlara sahip olarak bulmaz (Mengüşoğlu, 2015, s. 421-423). İnsan bir yana bırakılırsa bitkiler ve hayvanlar gibi diğer tüm canlıların bu süreci doğru bir şekilde yönetebilecekleri güç ve yetiyle donatılmış oldukları açıkça görülebilir. Fakat insan için aynı şeyi söylemek, durumu eksik analiz etmek anlamına gelebilir. Şöyle ki bitki ve hayvanların yaşam hamlesi yapabilmek adına kendi türlerine özgü güçlerle donatılmış olduğu kolaylıkla fark edilebilir. Bir kaktüs türünün su olmadan uzun bir süre varlığını sürdürebilmesi; belli türde kuşların çok yüksek irtifalarda yüksek basınç ve oksijen azlığına rağmen uçabilmesi ve en zayıf gözükten antilop gibi ot obur hayvanların çok hızlı koşabilme ve ani manevra yapabilme kapasitesine sahip olmaları (Bernstein, 2008, s. 26) buna örnek verilebilir ve bunlar çoğaltılabilir. Ayn Rand’a göre yaşam, hiçbir şeyi diğerlerine yaptığıının aksine insana altın tepside sunmamıştır. Kendi ifadesiyle “*insanın otomatik bir hayatta kalma*” (Rand, 1964, s. 20) imkanı yoktur. Hal böyleyken insanın hayvanlarla ortak bir mertebe olan duyuşal mertebede kalması, hayvanlardaki gibi ön bir hazır bulunuşa sahip olmadığından onu felakete sürükleyecektir. Çünkü Rand’a göre bu mertebe insana sadece ona varlık hakkındaki

ham maddeyi verir, daha ötesini değil. Dolayısıyla insanın bu mertebede kaldığı ve üst bir sıçrayış yapmadığı taktirde yaşamda kalması mümkün görülmemektedir. Bu sıçrayış ise ancak ‘bilgi’ edinmekle gerçekleşebilir ki bunu ona sağlayacak tek güç ise ‘akıl’dır (Rand, 2007, s. 1016). İnsan, duyumlayan, algılayan ve deneyimleyen bir varlık olmanın ötesinde bir akıl varlığıdır. Burada Rand’ın bilgiye yüklediği anlam açısından Hobbes’tan farklılaştığı görülebilir. Çünkü Hobbes’un kendi ifadesiyle “*her bilgi deneyimle başladığı*” (Hobbes, 1811a, s. 50) için bu durum insana bilginin ham maddesini değil kendisini sunmaktadır. Bu yüzden akıl, bilgi edinme aracı olması açısından Rand perspektifinden insanı diğer canlılara nazaran bir üst mertebeye taşıırken, Hobbes’ta sadece bir ön sıraya geçmesine imkan tanımaktadır. Çünkü akıl, Hobbes için “*düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından... başka bir şey değildir*” (Hobbes, 2004, s. 41). Bu açıdan algılama, duyumlama ve deneyim açısından hayvanla arasında bir farka sahip olmayan insanın bu özelliğiyle hayvanı sadece bir adım geride bıraktığı anlaşılmaktadır.

Rand’ın insanı bir akıl varlığı olarak kabul etmesi hususunda bir noktaya daha dikkat çekmek gerekir. O da bu bilgi edinme gücünün otomatik olarak kendiliğinden ortaya çıkmadığıdır. Şöyle ki hayvanın aksine insan, “*avlanmak, yiyecek depolamak, saklanmak ya da yuva yapmak gibi ... bir dizi hayati beceriyi öğrenmek zorundadır*” (Peikoff, 1993, s. 193) ve bütün bunları yapabilecek bir bilgi donanımına sahip olmalıdır. Sonuçta Rand’ın da ifade ettiği üzere yaşam ona verilmişken, hayatta kalmak için gerekli donanımlar kendisine sunulmamıştır. Aynı şekilde bedeni ona verilmişken; bu bedenin sürekliliğini ve gelişimini sağlayacak hazır bir besin kaynağından mahrum kalmıştır (Rand, 2007, s. 1012). Dolayısıyla insan, hiçbir konuda hazır konmamıştır. Bu yüzden de insanın yaşam sürecine dahil olabilmek adına bütün bunlar için gerekli olan bilgiyi edinmesi ve akabinde elde ettiği bilgileri kullanarak ihtiyacı olan her şeyi kendisinin üretmesi gereklidir. Üretim ise “*aklın hayatta kalma problemine uygulanması*” (Rand, 1967, s. 8) olarak anlaşılmaktadır. Fakat Rand için insanı “*diğer tüm canlı türlerinden ayıran en önemli özellik, alternatifler karşısında iradi bir seçimle hareket etmesi*” (Rand, 2007, s. 1013) olduğundan; hayatta kalma problemleri için hem akli kullanıp kullanmaması hem de üretip üretmemesi için aynı koşullar geçerlidir. Başka bir ifadeyle insan, akıl varlığı olmayı ve üretmeyi seçebildiği gibi aksini de seçebilir. Çünkü Rand açısından “*insan*

seçim yaparak insan olmalıdır; seçim yaparak hayatını bir değer olarak görmelidir; seçim yaparak hayatını sürdürmeyi öğrenmelidir, seçim yaparak bunun gerektirdiği değerleri keşfetmelidir” (Rand, 2007, s. 1013). Bu durum onu bir akıl varlığı olmaktan önce bir seçim varlığı haline getirir. Bu da onu yaşam sürecinde otomatik olarak hareket eden bir varlık olarak kabul edilmekten uzaklaştırır. Her ne kadar Hobbes’un ‘vital hareket’ olarak nitelendirdiği kan dolaşımı ve organların kendiliğinden hareketleri açısından; Rand da bedenin kendi iç işleyişi düzeyinde sınırlı bir alanda otomatik bir yapıyı kabul etse de o, daha üst düzeyde bu otomatikliği yadsımakta ve iradi bir niteliğin var olduğunun altını çizmektedir. (Rand, 1966, s. 129). Bu durumun aksine Hobbes, bir cismin bir dış kuvvetin etkisi olmadıkça hareket halindeyse hareketini aynı doğrultuda sürdüreceğini ya da hareketsizse bir kuvvet uygulanmadıkça durumunu koruyacağını belirten eylemsizlik yasasının (Yıldırım, 1983, s. 118) etkisiyle ortaya koyduğu ‘vital hareket’ hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurduğunda; onun, insanı iradi bir varlık olmaktan daha ziyade bir etki-tepki varlığı olarak resmettiği açıkça görülebilir (Hobbes, 2004, s. 24). Dolayısıyla ‘varolmak ya da olmamak’ ikilemi karşısında bir seçim varlığı olarak dimdik duran Rand’ın insanına nazaran Hobbes’un tasavvurundaki insan, otomatik davranış biçimlerine sahip bir varlık şeklinde karşımıza çıkar⁴⁴. Bu noktada bir hususa daha dikkat çekmek gerekir ki o da Hobbes açısından insan ve hayvan arasında büyük bir farkın görülmediğidir. Bu açıdan insanın hayvanlardan yalnızca davranış biçimleriyle ayrılan bir canlı olduğu söylenebilir. Fakat bu durum Ayn Rand tarafından kabul edilir değildir. Rand’a göre insan, hayvanlara benzer niteliklere sahip olabilir, hayvandan eksik olabilir hatta insanın hayvana nazaran fazla özellikleri de bulunabilir, fakat Scheler’in de vurguladığı üzere asla bir hayvan olamaz (Scheler, 1998, s. 59). Olmamak için de daha önce ifade edildiği üzere bunun kendiliğinden gerçekleşmesi mümkün olmadığından insanın içinde bir potansiyel olarak ulunan akli kullanmayı tercih etmesi gereklidir (Bernstein, 2008, s. 58). Kısacası varolmak ve olmamak seçeneğiyle karşı karşıya kalan insan, yaşam sürecine bir insan olarak dahil olmak istiyorsa bir bilgi üretme aracı olan aklın kullanımının gerekliliğini kabul etmekte

⁴⁴ Burada Hobbes’un insana yüklediği anlamı, benzer bir şekli psikolojide ‘Davranışçı’ yaklaşımın babası olarak görüle John B. Watson’un düşüncelerinde de görmek mümkündür. Özellikle onun “Burada insan doğasında karşı sergileyecek bir kinim yok. Sadece...davranış biçimimizin nerdeyse otomatik olduğunu göstermeye çalışıyorum” (Watson, 1925, s. 238) ve “Şimdi insan öyle bir yapıya sahiptir ki (ve diğer tüm hayvanlar da öyledir) bu uyaranlar ona içeriden ya da dışarıdan saldırdığında hareket etmek zorundadır.” (Watson, 1925, s. 160) şeklindeki ifadeleri bu konuda dikkate değer niteliktedir.

tereddüt etmemelidir (Rand, 2007, s. 1012). Bütün bunların ışığında Rand'ın “*insan seçim yaparak insan olmalıdır*” (Rand, 2007, s. 1013) ifadesiyle de vurgulamak istediğinin bu olduğu açıkça anlaşılır.

Seçim yapmak, bir iradenin varlığını gerekli kılar. Fakat Rand açısından bir iradi ve akıl varlığı olan insanın bir öncesi vardır. Çünkü iradi olmak da kendiliğinden değildir. Burada insan ve hayvanda ortak olan bir kavram karşımıza çıkar. O da ‘Bilinç’dir. Dolayısıyla insan her şeyden önce bir bilinç varlığıdır. Rand'ın bilinçten kastı ise “*farkındalık yetisi*” (Rand, 1966, s. 129)dir. Bilinç en açık anlamıyla “*var olanı algılama yetisidir. Algılamak burada en geniş anlamıyla farkında olmakla eşdeğer olarak kullanılmaktadır.*” (Peikoff, 1993, s. 5). Varolanın algısı olarak bilincin Rand düşüncesinde önemli bir özelliği vardır ki o da pasif değil aktif olmasıdır (Rand, 1966, s. 129). Özetle var olanı algılama yetisi olarak bilinci aktif bir süreç olarak gören Rand, bu konuda hayvan ve insan arasında bir fark kabul etmez. Bu noktada algı, duyum ve deneyim varlığı olmaları açısından Hobbes’la aynı yerde duran Rand'ın bu iki varlık arasındaki ayırımı ne şekilde temellendirdiğine bakıldığında; onun bilinç kavramını kendi içinde farklı mertebelere ayırdığı görülür. İlk olarak hayvana bakıldığında bilinç, otomatik bir şekilde ortaya çıkar ve haz ve acı mekanizması olarak yaşam sürecinde sıçramalar gerçekleştirmek için kendiliğinden vuku bulur (Branden, 1966, s. 9). Özetle burada bir iradeden söz etmek, Rand açısından mümkün değildir. Aynı zamanda Rand'ın bu noktada Hobbes ile aynı yerde durduğu söylenebilir. Fakat Rand, daha düşük bilinç seviyelerinin otomatik ve istemsiz olduğu konusunda Hobbes ile benzer fikri özellikler gösterse de konuyu daha ileriye götürerek; Hobbes’la vedalaşır ve insan bilincinin kavramsal seviyede iradi bir nitelik kazandığına dikkat çeker (Rand, 1966, s. 129). Böylece insan hayvandan farklı olarak iki farklı özellikte bilince sahip bir varlık olarak karşımıza çıkar. Fakat bilincin iradi bir bilince dönüşmesi birden olmaz. Kronolojik olarak kendi içinde üç aşama geçirir. Bunlar duyuşsal, algısal ve kavramsal aşamalardır (Rand, 1966, s. 99). Bu aşamalar, bilincin gelişim süreci olarak da yorumlanabilir ve bu açıdan bakıldığında insanın iradi bir bilince kavuşması bir dizi süreci içermektedir. Bu süreç sonunda ise insan otomatlıktan iradiliğe sıçrama şansı kazanır. Rand açısından bu sürecin ilk iki aşamasında yani duyuşsal ve algısal aşamada bilinç otomatiktir ve burada insan ve hayvan bilinci aynı düzeydedir. Fakat kavramsa aşamayla birlikte bilinç, iradi bir nitelik kazanmaktadır. Şöyle ki hayvanlara bakıldığında hayvanın bu iki aşamada

bilincini askıya alması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle ne duyumsamadan ne de algılamadan vazgeçmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla burada herhangi bir seçim gücünün varlığından söz edilemez (Rand, 1964, s. 20). Bu mertebelerde bilinç canlıının nihai hedefi olan yaşamın gerektirdiği neyse onu yapmanın dışına çıkamaz; otomatik olarak yaşamın belirlemelerine göre hareket eder. Fakat bu noktada hayvanla aynı bilinç sürecine sahip olan insan, bu süreçte kaldığı müddetçe daha önce de ifade edildiği üzere otomatik hayatta kalma niteliğine sahip olmadığından yaşama tutunamayacaktır. Bundan dolayı insan bilinci hayvan bilincini aşıp bir üst sürece geçiş yapar. Bu da kavramsal aşamadır. Burada artık bilinç, iradi bir boyut kazanarak insana tasarlama, plan yapma ve üretme fırsatlarını sunar (Rand, 1964, s. 19). Bu ise bütün çıplaklığına rağmen insanın doğada var olan bütün maddeleri manipüle etmesine, değiştirebilmesine ve yaşam hamlesi yapabilmek adına kendi kullanımına uygun hale getirebilmesine imkân tanır. Fakat Rand, insanın bunlara kendiliğinden sahip olamayacağını özellikle vurgulayarak; bütün hepsi için bilgiyi ulaşması gerektiğinin altını çizer. Buna ek olarak bu bilgiler, hayvanın elde ettiği basit türdeki bilgilerin aksine, kolayca ve basitçe elde edilebilecek türde bilgiler değildir (Peikoff, 1993, s. 194,195). Bunun için insanın yaşamda kalmasını sağlayacak bilgiyi üretme yetisi olan aklı, kendi sağlığı için tercih etmelidir (Rand, 2007, s. 1016). Bunu tercih etmekle beraber Rand'ın insanı hayvandan farklılaşarak rasyonel bir varlık (Rand, 2007, s. 1013) niteliğine sahip olur.

5.2. Değer Kavramının Karşılaştırılması

Felsefenin temel sorunlarından biri olan 'değer' kavramının, Hobbes ve Rand'ın felsefelerinin karşılaştırılmasında büyük önemi vardır. Çünkü bir sonraki bölümde incelenecek olan egoizmleriyle ilgili tüm belirlenimler temelde her ikisinin de değerden ne anladıklarına göre şekillenmektedir. Bu yüzden çalışmanın bu kısmında onların bu konudaki farklılıklarına değinmeye çalışılacaktır.

Ahlak felsefesiyle ilgili tartışmalara genel bir perspektiften tekrar baktığımızda değer kavramının elde etmek ya da sahip olmak için uğruna eylemde bulunmaya değecek olan şey olarak tanımlandığı görülebilir (Lawrence C. Becker, 2001, s. 1745). Bu anlamda Hançerlioğlu'nun da ifade ettiği üzere değer, varlıkların, olayların ve olguların insan için önemini belirleyen bir şeydir. Kısacası değer, "... kabul edilen, istenen, faydalı olan ya da ilgi duyulan" (Gökalp, 2021, s. 7) şey olarak anlaşılır. Bu

gibi tanımlamalar ışığında ilk olarak Hobbes'un fikirlerine baktığımızda istenen ve uğruna eylemde bulunulan tek şeyin 'iyi' olduğu görülür (Abizadeh, 2018, s. 145). Çünkü ona göre insanın arzusunun ya da başka bir ifadeyle iştahının yöneldiği şey her neyse, o, insana göre iyi bir şey olarak kabul edilir (Hobbes, 2004, s. 48). Tabi burada altını çizmek adına tekrar hatırlatmak gerekir ki buradaki arzu ve yönelim kavramlarına dikkat edilmelidir. Çünkü Hobbes açısından her şeyin temelinde hareket vardır. Özellikle bilginin elde edilmesiyle ilgili görüşlerinin temelinde de hareketi görmek mümkündür. İnsan için bilgi, nesnenin hareketine karşı, beden tepkisiyle oluşan içsel bir durumdan başka bir şey değildir (Stephen, 1904, s. 115). İşte tam da burada arzu ve hareket daha açık hale gelir. Hobbes'a göre nesnenin oluşturduğu hareket sayesinde elde edilen içsel bilgi ışığında; insanın nesneye doğru yaptığı hareket ya da yönelim, arzu; tam tersi ise nefret olarak anlamlandırılır. Hobbes bu belirlemesini daha da ileri götürerek arzu kavramına daha net bir açıklık getirmek adına, arzu ile sevgi kavramlarını eşdeğer kabul eder. Başka bir ifadeyle ona göre aslında insanın bir şeyi arzulaması aynı zamanda onu sevmesi anlamına gelir (Hobbes, 2004, s. 47). Kısacası insanın herhangi bir şeye duyduğu arzunun ya da diğer ifadeyle sevginin kanıtı, onun o şeye karşı gerçekleştirdiği harekettir. Sonuç olarak insanın yönelme ya da kaçma davranışlarından birini gerçekleştirme durumu olmadığı sürece; orada arzu ya da nefretten söz etmek pek mümkün görülmemektedir. Özellikle Hobbes insanın bu belirsizlik hali için 'istihfaf' kavramını kullanmaktadır. Böyle bir durumda ne arzudan ne de nefretten söz edilebilir. Başka bir ifadeyle insanın bu istihfaf hali, yaşamsal hareketin merkezi olan kalbin dışardan gelen harekete kayıtsız kalması durumudur (Hobbes, 2004, s. 48). Kısacası nesneden gelen içsel bilgiye insanın kayıtsız kalması olarak da yorumlanabilir.

Hobbes felsefesinde her şeyin şekillendiricisi hareketin kendisidir. Bilgiden arzuya, nefretten korkuya her şey aslında aynı hareketin farklı tezahürlerinden ibarettirler. Bu açıdan bakıldığında bütün insan yaşamının yapı taşı hareketin tam da kendisidir (Stephen, 1904, s. 123). Genel etik açıklamalara tekrar bakıldığında; değer kavramının, kendisi uğruna yönelinen veya eyleme konu edilen şey olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu perspektiften bakıldığında Hobbes için *"bir insanın iştahı ya da arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şey"* (Hobbes, 2004, s. 48) olarak kabul edildiğinden; Hobbes düşüncesinde iyi ve değer aynı şey olduğu sonucuna varılabilir. Buna ek olarak insan için iyi olan şeyin insanın kendi arzusuyla

ilişkilendirildiği de görülebilir. Özellikle Hobbes'un cümlesinde ısrarla altını çizdiği 'o insan bakımından' ifadesine dikkat etmek gerekir. Burada her ne kadar hareket, nesneden başlasa da bunun sonucu oluşan içsel deneyimin bireyselliğine vurgu yapmak istediği anlaşılır. Daha açık ve net bir şekilde ifade etmek gerekirse Hobbes'un vurgulamak istediği şey, nesne hakkındaki iynin, nesneye ait olmayıp kişinin kendisine ait olduğudur. Kendi ifadesiyle "*kişinin bakış açısı*"ndan öte değildir (Hobbes, 2004, s. 48). Sonuç olarak her bir insanın nesnelerle ilgili teması bireyseldir ve bu herkesin kendi perspektifini doğuracaktır. Kısacası ne kadar insan varsa o kadar bakış açısı söz konusudur. Hobbes'un kendisi de bu konuda nettir. Ona göre şu açıktır ki "*neyin iyi, neyin kötü olarak adlandırılacağı konusunda hemfikir olan iki insan azdır*" (Hobbes, 1811a, s. 26). Öyle ki iyi, her bir kişi için kendisi açısından kendisini memnun eden şeyken; tam tersi ise kötü olarak belirlenir. Her bir insan yapı olarak birbirinden farklılaştığı için de iyi ve kötü de insanlar açısından farklılaşacaktır. Kısacası insandan bağımsız bir mutlak iyi arayışı, olası değildir (Hobbes, 1811a, s. 32). Başka bir ifadeyle genel geçer bir iyi peşinde koşmak, beyhude bir çaba olacaktır.

Hobbes perspektifinden bakıldığında insanın istediği şeye doğru yönelmesi, yani iyiyi istemesi kadar olağan bir durum yoktur. Ona göre bu, tüm hareket silsilesinin doğal bir sunucudur. Bunun arkasında ilk olarak insanın arzuladığı nesneye yönelmesi ya da nefret ettiğinden kaçınması olarak tanımladığı ve iradi ya da hayvansal adını verdiği bir hareket olsa da onun müsebbibi, arzu ve nefretten başka bir şey değildir. Çünkü ona göre yaşamsal hareketin devamına ilişkin ortaya çıkan ve iradi hareketinde başlangıcı olan çabanı da muharriki evveli, arzu ve nefrettir. (Hobbes, 2004, s. 49). Dolayısıyla iradi hareketin başlangıcı, arzu ve nefretken, amacı ise iyiyi elde etmektir. Bu açıdan Hobbes net bir şekilde "*bütün zevkler iştahdan kaynaklandığına ve ileri bir amaç olduğuna göre ilerlemekten başka hiçbir şey olamaz*" (Hobbes, 1811a, s. 33) demektedir. Bu yüzden de her bir insanın kendisi açısından iradi hareketini zenginliği, onuru ya da bunlara benzer bir gücü olabildiğince fazla elde etmek için gerçekleştirmesi, çok normal bir durumdur (Hobbes, 1811a, s. 33). Hobbes'un burada güç kavramından kastı ise "*insanın olabilecek iyi şeylerden olabildiğince büyük pay alma yeteneğidir*" (Stephen, 1904, s. 127). Sonuç olarak bu noktada anlaşılması gerekenin Hobbes için değer kavramını iyi-kötü kavramlarıyla eşdeğer olarak resmedildiği; bunun yanında her bir insanın kendi amacının bulunduğu ve bu amacın

da bu iyiden olabildiğince fazla pay almaya çalışması ve kötü olandan da olabildiğince kaçınması olduğudur.

Yalnız burada bir noktanın altını çizmek gerekir. İnsanın iyi şeylerden en büyük payı istemesi ve onu alma yeteneğine sahip bir varlık olarak tasvir edilmesi, Hobbes açısından bir sonu nitelemez. Diğer bir değişle iyiden pay alma hususunda nihai bir son mümkün değildir. Çünkü ona göre kendilerine yönelik en üst seviyede bulunsalar da “*kendilerini başkalarından geride gördükleri sürece*” (Hobbes, 1811a, s. 33), ki daima böyle bir durum olasılık dahilindedir, arzuları onları harekete geçirmek için kamçılama devam edecektir. Bu açıdan bakıldığında Hobbes’un insanının içinde bulunduğu yaşam, bitmek-tükenmek bilmeyen bir süreç (Stephen, 1904, s. 125) olarak anlamlandırılabilir. Bundan tevekkeldir ki Hobbes, yaşamı bir yarışa benzetmektedir. O bu yüzden, yaşamın, “*bir yarışa benzetilmesi her yönüyle doğru olmasa da, amacımız açısından o kadar doğrudur ki, bu sayede daha önce sözünü ettiğimiz tutkuların hepsini hem görebilir hem de hatırlayabiliriz*” (Hobbes, 1811a, s. 52) demektedir. İnsan, kendini bulduğu bu yarışta kaçınılmaz olanla karşı karşıya kalır ki o da onun her daim olabildiğince en önde olmaktan başka bir olasılığının olmadığıdır (Hobbes, 1811a, s. 53). Sahip olduğu iyi şeylerden olabildiğince pay alma yeteneği ve daimi bir çaba hareketi sayesinde her bir insan kendi açısından geride kalmamak için hareket edecektir. Çünkü Hobbes bu konuda çok açık ve seçik olarak geride kalışı bir sefalet olarak nitelendirmektedir (Hobbes, 1811a, s. 53). İnsanın amacı, sefalet olmayıp; refaha ulaşmaktır. Bu yüzden de insanın olabildiğince önde olması, bu yarışın ilk şartı olarak yorumlanabilir. Olabildiğince önde olmak ise bir başarı olarak arzu ettiği şeyler konusunda daima muvaffak olmasından başka bir durumu ifade etmemektedir. Bu ise bizim karşımıza insanın iradi hareketinin hedefini ortaya çıkartır; ki o da Hobbes’a göre mutluluktan başka bir şey (Hobbes, 2004, s. 55) değildir.

Sonuç olarak değer istenilen ve uğruna hareket edilen bir şey olarak kabul edilmektedir ve Hobbes için değer ile iyi eşdeğer bir anlam taşır. Buna ek olarak insanın tüm hareketlerinin neticesinde kendini görmek istediği nokta, iyiden olabildiğince üst derecede bir pay almaktır. Bu durum ise bir yarışa benzetilmektedir. Dolayısıyla Hobbes açısından insan, içinde bulunduğu yarışta elinden geldiğince önde olmalıdır. Burada yarıştan kasıt insanın kendi refahını maksimize etmesi gerektiği bir yaşamdır. İnsanın refahını maksimize etme başarısı ise Hobbes terminolojisinde mutluluk olarak anlamlandırılır. Kısacası Hobbes’un tüm kabullerinden hareketle

onun arzu-nefret, iyi-kötü ve nihayetinde de mutluluk kavramlarının iç içe girdiği; girift bir değer, anlayışına sahip olduğunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır.

Değerle ilgili Rand’a baktığımızda Hobbes ile benzer bazı yönler kendini gösterse de bu konuda ikisi arasında azımsanmayacak derecede bir ayrışmanın da olduğunu görmek mümkündür.

Hobbes’un felsefesinde önemli bir yer tutan yaşamın Rand için de aynı değere sahip olduğunu söylemek gerekir. Hobbes açısından bir yarış olarak metaforize edilen yaşam, Rand’a göre en basitten en karmaşığına kadar tüm canlılar için yegâne hedeftir ve bu durum insan için de geçerlidir (Rand, 1964, s. 16,17). Hedef kavramı, burada önemlidir; çünkü Rand, bu konuda hedefi olmakla bir amaca sahip olmak arasında kesin bir ayırım yapar (Rand, 1964, s. 17). Tüm canlılar hedef kavramı çatısında bir arada bulunurken; sadece hayvan ve insanın bir amaç varlığı olarak tasnif edildiği görülür. Onlara bir amaçlılık kazandıran nitelik ise bilinçliliktir (Peikoff, 1993, s. 190). Kısacası Rand bünyesinde insan ve hayvan birer bilinç varlığı olarak resmedilirler. Bu konuda bitkiden tamamen sıyrılan hayvan insan arasında farklılaşma yoktur. Rand da Hobbes gibi belli özellikler içerisinde bu iki tür arasındaki aynılığı kabul eder. Nasıl ki Hobbes, nasıl ki yaşamsal ve iradi hareket açısından hayvanla insanı aynı kategori içerisine yerleştirmiştir; Rand da bunu farklı bir kavram kullanarak yapar; ki o da bilinç terimidir. Bilinç varlığı olarak hayvanla ortak bir mertebede kendini bulan Rand’ın insanı, önemli bir özelliğe sahip olması bakımından hayvandan tamamen ayrılır. Bu özellik ise bu iki türün sahip oldukları bilincin kendi içinde ayrılaşmasıdır. Hayvan bilinci, otomatikken; insan bilinci, alt düzeylerde bu otomatikliği kendinde barındırmakla beraber; üst düzeylerde bunu aşar ve iradi bir özellik kazanır (Rand, 1964, s. 21). Rand için tüm canlılarda olduğu gibi insan içinde yaşam nihai bir hedef olsa da ki bu bilinçle beraber artık bir amaç halini alır; iradi bir bilince sahip olan insan için yaşam, bir hayvanın yaşamından sıyrılarak, “*ne pahasına olursa olsun hayata kalmayı değil*” (Rand, 2007, s. 1014); aklın kullanılması anlamına gelen entelektüel bir şekilde yaşamaktır (Rand, 1967, s. 8). Burada Rand’ın Hobbes’tan ayrıldığı noktayı görmek mümkündür. Çünkü Hobbes, yaşamı bir yarışa benzeterek bu süreçte ‘olabildiğince önde olmak’ ve ‘arkada olmamak’ şeklindeki iki temel kural, belirler. Bu iki kuralla birlikte Hobbes’un, insana ‘tereddütsüz bir şekilde ve ne pahasına olursa olsun yaşamda kalmak için elinden geleni ardına koymaması’ öğüdünü vermekte olduğu söylenebilir. Fakat Rand, Hobbes’tan tam burada ayrılır.

Çünkü Rand’a göre insan, ne pahasına olursa olsun hayatta kalmaya çalışan bir varlık değildir. En azından Rand’ın tezahüründeki insan için bu, geçerlidir. Ona göre insan tüm eylemlerinde, seçimlerinde ve yönelimlerinde akıllı bir rehber olarak görmeyi başarmış bir şekilde yaşam hamlesini gerçekleştirebilen bir varlıktır. Bunu ise ancak akıllı kullanarak değer kodlarını keşfetmekle başarabilir (Rand, 1971a, s. 188). Rand burada keşfetmek kavramını özellikle kullanır. Çünkü ona göre hiçbir şey insana hazır bir şekilde sunulmamıştır (Rand, 1971b, s. 1060). Hayvandan farklı, insan gibi bir yaşam sürebilmek adına her bir kişi, bu değer kodlarının kaşifi olmalıdır (Rand, 2007, s. 1013). Burada Hobbes ve Rand’ın değer kavramı hususundaki en önemli ayrımı, keşfetmek kavramının tanımında gizlenmiştir. Türk Dil Kurumu’nun Türkçe sözlüğüne baktığımızda ‘Keşfetmek’ kavramının açık ve seçik bir şekilde “*var olmasına rağmen kimsenin görmediği, bilmediği bir yeri veya bir şeyi ortaya çıkarmak*” şeklinde tanımlandığı görülür. Sonuç olarak Rand bu kavramı özellikler seçer ki bu açıdan bakıldığında Rand için değer insandan bağımsız bir şey olarak gizlenmiş bir şekilde vardır ve ordadır. İnsandan bağımsız olduğu için bu değer kodları bir kurgu olmayıp, keyfi de değildir (Rand, 1964, s. 13). Tam da burada Rand’ın Hobbes’tan uzaklaştığı görülür çünkü Hobbes’a göre değer, her ne kadar nesnenin hareketiyle başlayan ve duyularla devam eden ve kalbe kadar ilerleyen hareketler silsilesiyle oluşan bir bilgi olsa da yaşamsal harekete etkisi açısından oluşan çaba sayesinde içselleşir; diğer bir deyişle kişiye has bir durum kazanır. Dolayısıyla nesneye ait bilgi, nesnenin hareketiyle başlasa da o bilgi hakkındaki arzu ve nefret hissiyle oluşan iyi ve kötü, yani değer, keyfidir. Bu açıdan da Hobbes ve Rand’ın, değer oluşumu açısından birbirlerine sırtları dönük bir şekilde ilerlediklerini söylemek hatalı olmayacaktır.

Değer konusuna Hobbes’tan farklı bir pencereden bakan Rand, kişinin eylemlerini ve seçimlerini belirlemesinde ona kılavuzluk edecek olan değerlerin otomatik olarak hazır bir şekilde insana sunulmayacağı konusunda da nettir (Rand, 1971b, s. 1060) ve ona göre bunları elde etmek tahmin edildiğinden zor olsa da imkânsız da değildir. Rand açısından değerler, gerçeklikte oldukları gibi keşfedilmeyi beklemektedirler (Rand, 2007, s. 1013). Bu keşfin tek bir aracı vardır. O da insana “*zihinsel veya fiziksel, psikolojik veya varoluşsal tüm eylemleri için bir temel, bir referans çerçevesi*” sunan felsefeden başka bir şey değildir (Rand, 1971a, s. 107). Burada felsefeden kastedilen ise ontoloji ya da epistemoloji olmayıp, etikdir. Çünkü

ona göre etik, insanın yaşam amacına ve sürecine ışık tutacak olan değerler kodunun tam da kendisidir (Rand, 1964, s. 13). Öyle ki ona göre felsefenin bu kategorisi, şahsiliik içermediğı gibi, toplumsal bir gelenek ya da mistik bir kurgu da değildir. Etik, Rand’a göre net bir ifadeyle insanın yaşam serüveninde kendini gerçekleştirmesine imkan tanıyacak bir gerekliliktir (Rand, 1964, s. 24). İradi bir bilince sahip olan insan, etik sayesinde kendini gerçekleştirmekle kalmaz; aynı zamanda alternatifler diyarının kapılarını da aralar. Böylece Rand’ın insanı kendini gerçekliğin temel alternatifi olan yaşamak ya da yaşamamak arasındaki yol ayrımında bulur (Rand, 2007, s. 1012) ki bu alternatif, insanın ilk ve temel ‘ya, ya da’sıdır.

Rand açısından yaşamak ve ölüm ikilemi aslında tüm canlılar için geçerlidir; yani insan gibi hayvanlar da bununla karşı karşıyadır (Rand, 1964, s. 16). Fakat burada insanı önemli bir mertebeye sıçratan nitelik, yaşamayı otomatik olarak gerçekleştiren hayvanın aksine insanın iradi bilinçle seçim yaparak bu sürece dahil olmak istemesidir (Rand, 1964, s. 20,21). Kısacası hayvan, bir canlı olarak yaşamak zorundayken, insan yaşamı seçer. Bu seçim ise beraberinde ona değer kodlarını elde etmesi gerektiğı görevini yükler. Böylece Rand’ın insanı kendini ikinci bir yol ayrımında bulur. Bu da rasyonellik ya da irrasyonelliktir (Rand, 2007, s. 1013). Rand’a göre rasyonel olmak ya da olmamanın değer kavramıyla ayrılmaz bir ilişkisi vardır. Şöyle ki, onun düşüncesinde değer ve yaşam kavramları bir bütündür; kendi ifadesiyle “*değer kavramını mümkün kılan yalnızca ‘Yaşam’ kavramıdır.*” (Rand, 1964, s. 18). Bundan dolayı da yaşam sürecinde bulunmayan bir varlığın değerle yakından ya da uzaktan bir bağlantısı olması mümkün değildir. Kısacası insan, bir alternatif olarak yaşamı seçtiğinde yaşamda kalmasını için gerekli olan değer kodlarına da ulaşmalıdır. Çünkü ne pahasına olursan olsun hayvanın aksine insanın yaşamı, herhangi bir yaşam değildir. Rand’ın insan için tasvir ettiğı bu süreç, “*akılsız bir vahşinin, yağmacı bir hayduttun ya da beleşçi bir mistiğın yaşamı değil; düşünen bir varlığın yaşamıdır*” (Rand, 2007, s. 1014). Böyle bir süreç için insanın değer kodlarına ulaşması gerekir; bunun da tek yolu akıllı kullanmayı tercih etmesidir. ‘Değer’, ‘Yaşam’ ve ‘Akıl’ kavramları arasındaki ilişki açısından bakıldığında Rand’ın Atlas’ta kaleme aldığı “*insanın akıllı, onun ahlaki yetisidir*” (Rand, 2007, s. 1017) ifadesi, daha anlamlı hale gelmektedir. Sonuç olarak kişi, yaşamak için ihtiyaç duyduğu değer kodlarına kendi aklını kullanarak ulaşabilir; fakat Rand penceresinden bakıldığında akıl ne otomattır ne mekaniktir ne de içgüdüsel bir itkidir. O, bir seçim meselesidir (Rand, 2007, s.

1012). Yalnızca bu seçimi sayesinde insan, bir parazit olmaktan sıyrılıp; kendisi için uygun olan entelektüel bir hayatı sürebilir ki buradaki entelektüellikten kasıt, ihtiyaç duyulan her şeyin akıl yardımıyla üretilmesidir (Rand, 1967, s. 8); üretmek ise Rand felsefesinde insanın yaratıcılığını açığa çıkarması anlamına gelir (Rand, 1993, s. 679). Bundan dolayı da değeri, “*kişinin elde etmek ve/veya korumak için hareket ettiği şey*” (Rand, 1964, s. 27) biçiminde tanımlayan Rand’a göre akıl bir değerdir. Çünkü akıl insanın kendisine uygun bir yaşam sürmesinde ona gerekli “*tek bilgi aracı*”dır (Rand, 1961, s. 104). Başka bir ifadeyle akıl, “*...insanın gerçekliği algılamasının tek aracı, tek bilgi kaynağı, tek eylem rehberi ve temel hayatta kalma aracıdır*” (Rand, 1962a, s. 35). Bu açıdan bakıldığında aklın uğruna ulaşılması ve ulaşılnca da korunması gereken bir şey olduğu sonucu çıkar; ki bu noktada Rand’ın akıllı bir değer olarak kabul etmesi, daha da anlaşılır hale gelir.

Rand açısından bir değer olarak nitelendirilen akıl, Hobbes açısından da hatırı sayılır bir yere sahip olsa da değer olarak kabul edilmekten çok, insanı hayvandan ayıran bir yeti olarak anımlandırılır. İnsanı yaşam içinde bir yarışçı olarak tahayyül eden Hobbes, bu süreçte insanın olabildiğince önde olabilmesini sağlayan özelliğinin, farklı farklı nedenlerden kapsayıcı sonuçlara ulaşabilmesi ve bunun tam tersi olan sonuçlardan da nedenlere doğru bir geçiş yapabilmesi olduğunu düşünür (Stephen, 1904, s. 119). İşte Hobbes, böyle bir özelliğe sahip olan yetkinliğe akıl ya da düşünme yetisi adını verir (Hobbes, 2004, s. 41). Akıl, “*düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanması...*” (Hobbes, 2004, s. 41) olarak kabul eden Hobbes için, düşünme yetisi olarak akıl, bir bilgi edinme gücü olarak anımlandırılır. Bu açıdan bakıldığında her ne kadar akıllı bir değer olarak kabul edip etmemek hususunda birbirlerinden ayrılırlar da Rand ve Hobbes’un aklın bir bilgi edinme aracı olarak nitelendirilmesi hususunda aynı noktada buluştukları görülür. Fakat önemli bir noktanın altını da çizmek gerekir ki Rand için akıl, iradi bilincin bir özelliği gereği bir seçim halidir. Bir alternatiftir. Sonuç olarak Rand felsefesinde insan, akıllı kullanmayı seçebildiği gibi, bunu tercih etmeye de bilir. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği üzere akıllı bir yeti olmaktan öte, onun bir değer olarak kabul edilmesinin altında yatan sebep de budur. Fakat Hobbes açısından akıl, bir bilgi edinme aracı olsa da bu aracı kullanma, bir tercih meselesi olmaktan çok bir zaruriyettir. Şöyle ki eğer yaşam bir yarışsa ki Hobbes bu şekilde metaforize eder, bu yarışta temel kural, sonuncu olmamak ve olabildiğince önde olmaktır. İşte bu iki kural, akıllı bir seçenek

olmaktan çıkarır; bir zaruret haline getirir. Buna paralel olarak Rand'ın bir değer olarak nitelendirdiği akıl, insana entelektüel bir yaşam sunacak bilgiyi sağlarken; Hobbes'un perspektifinde akıl, insana güçlü olmayı vadeder. Çünkü Hobbes için bilginin nihai sağlayacağı şey, güçtür (Hobbes, 1839, s. 7). Sonuç olarak tamda burada Hobbes ve Rand'ın, insanın bilgiden ne tür kazanımlar sağladığı hususunda da ayrılık yaşadıkları görülür. Rand açısından rasyonel bilgi, insana ne pahasına olursa olsun yaşamayı değil; yaratıcılığın ve üretkenliğin kendini özgürce sergilediği entelektüel bir yaşamın sözünü verirken; Hobbes'un tasvir ettiği aklın bilgisi, yarışta insanın en önde olmasına imkân sağlayacak gücü vadeder.

Değer ve onunla ayrılmaz bir biçimde iç içe bulunan akıl ve bilgi kavramları hususunda Rand ve Hobbes arasındaki farklılaşmalar, onların egoizmlerinin ayrılmasında da önemli rol oynarlar. Bu açıdan bu noktadan sonra çalışmanın diğer bir konusu olan egoizmlerinin analiz edilmesine geçilebilir.

5.3. Egoizmlerinin Karşılaştırılması

Bireyin tüm eylemlerini gerçekleştirirken önemli olan unsurun, esas olarak kendi refahını maksimize etmesi, mutluluğunu veya zevklerini gözetmesi olduğunu iddia eden (Lemos, 1960, s. 540) bir teori olarak egoizm açısından Hobbes ve Rand'ın düşüncelerine bakıldığında, temelde belli açılardan örtüştükleri kısımlar bulunsa da azımsanmayacak bir derecede ayrıştıklarını söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Özellikle ilk olarak egoist etiğin kişinin kendi ilgisine odaklanması ve eylemlerini icra ederken kendi özgürlüğünü ve öz değerini öncelemesi gerektiğiyle ilgili kabulü, göz önüne alındığında (Stirner, 2013, s. 317); her iki düşünüründe bu açıdan hemen hemen aynı yerde durduklarını söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Bu durumu da net bir şekilde ortaya koymak adına, Hobbes ve Rand'ın bu konudaki fikirlerinde yer alan temel benzerlikleri ve ayrılıkları analiz etmek, çalışmanın bu bölümünün temel amacıdır.

Etimolojik düzlemde 'kendini sevmek' (Marestan, 2013, s. 5) şeklinde tanımlanan egoizme Hobbes'un perspektifinden yaklaştığımızda; ilk olarak, egoizmin psikolojik kategorisinin temellendirmelerini hatırlamak da yarar vardır. Çalışmanın ikinci bölümünde de açıklanmaya çalışıldığı üzere egoizmin bu türünün temel iddiası, bireyin davranışlarının temelinde daima kendi ilgisini maksimize etme isteğinin bulunduğuur. İnsanın bunun aksine bir tavır sergileyebilmesi düşünülemez. Bu

açından bakıldığında psikolojik egoizm için bireyin tek bir hedefi vardır o da kendidir. Öyle ki kişinin başkasına yardım etme isteğinin arkasına gizlenen gerçek motivasyonu, kendin arzularını maksimize etmekten başka bir şey değildir (Gert, 1967, s. 506). Başka bir ifadeyle psikolojik egoizm açısından insan, hayatı boyunca iyiyi elde etmek için eylemde bulunmak ve bu süreçte kalabilmek adına da elinden geleni ardına koymamak zorundadır (Günör, 2019, s. 65). Bu perspektiften insana bakıldığında insanın başka bir alternatifi olmadığı kabulü kendini net bir şekilde gösterir. Kısacası doğası gereği her bir kişi, kendi iyiliği için hareket etme hususunda bir olasılıksızlıkla karşı karşıyadır (Audi, 1999, s. 255). Bu olasılıksızlık durumu ise aynı zamanda Hobbes'un bu kategoride yer almasının müsebbibidir. Çünkü Hobbes'un sarsılmaz bir şekilde birbirine bağlı olan insanın doğası ve hareket hakkındaki fikirleri analiz edildiğinde, yaşamsal hareketle başlayan bir dizi devinimin (Hobbes, 2004, s. 46) nesneye yönelme, ona ulaşma ya da tam tersi bir yönelime karşılık gelen arzu ve nefrete (Hobbes, 2004, s. 47) kadar uzandığı görülmektedir. Burada arzu ve nefretin bu süreçte son durak olmadığının da altını çizmek gerekir. Çünkü buradan Hobbes, iyi ve kötü kavramlarına sıçrama imkânı bulur. Özellikle Leviathan'a bakıldığında iynin insanın hoşuna giden şey neyse o olduğu; tam tersinin de kötü olarak nitelendirilmesi gerektiği (Hobbes, 2004, s. 48) anlaşılır bir şekilde ifade edilmektedir. Sonuç olarak Hobbes, iyi-kötü ve arzu-nefret arasında kopmaz bir bağ olduğuna dikkat çekmeye çalışır ki o bu konuyla ilgili olarak *“bir insanın iştahı ya da arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir. Onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne kötü, istihfafının nesnesi ise ...değersizdir”* (Hobbes, 2004, s. 48) demektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken ana husus, her şeyin başlangıcının hareket olduğudur. Daha önce de ifade edildiği üzere sonuçta arzu ve nefret hissi, nesnenin insanın duyularında başlattığı hareketin yaşamsal hareket etki etmesiyle açığa çıkar. Bu açıdan da her ne kadar müsebbibi nesne bilgisi olsa da nesneye değil insanın bizatihi kendisine aittirler. Kısacası kişisel ya da açık bir ifadeyle keyfidirler (Hobbes, 2004, s. 48). Bu yüzden de Hobbes'un mutlak bir iyi ya da kötünün varlığını kabul etmediği rahatlıkla söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un özellikle ifade ettiği *“her insan kendisi için iyi olanı arzulamaya ve kendisi için kötü olandan kaçınmaya yönelir”* (Hobbes, 2003, s. 27) şeklindeki sözleri bu durumu özetler niteliktedir.

Hobbes'a göre bir fail olarak insan, kendisi için iyi olanı istemeye ve kötü olandan kaçınmaya doğası gereği meyillidir (Hobbes, 1811b, s. 83). Bu sebepten

dolayı da kendi iyiliğinin peşinde koşmayı istemesi kadar tutarlı bir durum yoktur (Hobbes, 2003, s. 52). Fakat burada isteme kavramına dikkat çekmek gerekir. Çünkü Hobbes açısından bir yerde isteme olabilmesi için orada iradi eylemin olması gerekir (Hobbes, 2004, s. 53). Hobbes'un iradi eylemden kastı, amacı kendisine fayda sağlayan bir eylem olmasıdır (Hobbes, 2004, s. 98). Bunun da ötesinde Hobbes'a göre iradi eylem ve amacı arasında da zorunlu bir bağ bulunmaktadır (Hobbes, 1811c, s. 260) ve bu da insanı temelde tek bir şey yapmaya yönlendirmektedir (Hobbes, 1811c, s. 254) ki bu da anlaşıldığı üzere kendi iyiliğini istemekten başka bir şey değildir. Sonuçta Hobbes'a göre fail, iradi hareketini yalnızca ve yalnızca bunun kendi ilgisine uygun olduğunu kabul etmişse gerçekleştirecektir. Hobbes'a göre bunda şaşılacak herhangi bir durum yoktur; bilakis ona göre her insanın kendi yaşamını düşünmesi (Hobbes, 1811b, s. 83) çok doğaldır. Hatta bu onun en doğal hakkıdır. Çünkü ona göre doğal hak daha önce de ifade edildiği üzere, insanın *“kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğü”*dür (Hobbes, 2004, s. 96). Bu açıdan bakıldığında doğal hak, insana kendi refahını maksimize etmesi için gerekli tüm izinleri tanımıştır.

Özetlemek gerekirse Hobbes açısından ilk olarak nesne bilgisi, duyuşal hareket ve başka birçok devinimsel dizi, otomatik olarak yaşamsal harekete tesir etmektedir. Bu tesir sayesinde gerçekleşen çaba hareketinin sonucunda ortaya arzu ve nefret hisleri çıktığı görülür. Çaba iradi hareketin ilk başladığı yer olsa da İradi davranış net olarak kendini nesneye yönelmede göstermektedir. Fakat bütün bunlara rağmen iradi hareket başı boş rastgele bir eylem olmayıp; kendinde bir amaç taşır (Hobbes, 1811c, s. 260). Her ne kadar Hobbes, bu tür harekete iradi adını vermiş olsa da burada bir zorunluk da kendini gösterir. Buradaki zorunluluktan kasıt, iradi eylemin dış bir güç tarafından gerçekleştiği değil, daha önce de ifade edildiği üzere eylem ve amacın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğudur (Hobbes, 1811c, s. 254). Kısacası fail, iradi eylemini bu bağ gereği zorunlu olarak bir amaca yönelik gerçekleştirecektir; ki bu amacın tek hedefi olacaktır, o da *“herkesin...kendisine bir fayda sağlamasıdır”* (Hobbes, 2004, s. 98). Bu da Hobbes perspektifinden her bir insanın doğası gereği kendi ilgisini düşünmekten, kendi iyiliğini istemekten ve kısacası kendi refahını maksimize etmekten başka türlü bir davranışı sergilemesinin mümkün olmadığı anlamına gelir.

Hobbes'un insanın doğası hakkında çizdiği bu resim, onun düşünce tarzının öğüt verici ya da kural koyucu olmayıp; betimleyici bir nitelik sergilediğini açıkça gözler önüne sermektedir ki bu da onun bir betimleyici etik teori olan psikolojik egoizm içerisinde yer almasına izin verir. Farklı farklı eserlerine bakıldığında, hareketle ilgili tanımlarından başlayarak insan üzerine kaleme aldığı ifadelerle kadar her birinin tanımlayıcı bir nitelikte olduğu görülür. Özellikle bu konuyla ilgili Leviathan'da hayatı tanımlarken kaleme aldığı "*hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir*" (Hobbes, 2004, s. 17) cümlesi örnek verilebilir. Buna ek olarak cismi, "*...düşüncemize bağlı olmaksızın uzayın bir kısmıyla çıkan ya da birlikte bulunan şeydir*" (Hobbes, 1839, s. 101) şeklinde tanımlaması ya da insanı anlamada önemli bir kavram olan yaşamsal hareketi, "*...damarlarda ve arterlerde sürekli olarak dolaşan kanın hareketidir.*" (Hobbes, 2004, s. 407) biçiminde ifade etmesi ve tahayyülün "*zayıflayan algıdan başka bir şey*" olmadığını söylemesi, onun betimleyici bir tarza sahip olduğu konusunda bizlere önemli ip uçları vermektedir. Özellikle bizatihi insanla ilgili kurduğu cümlelerin bu açıdan dikkate değer izlere sahip olduğu görülür. Buna örnek olarak '*Human Nature*'da kaleme aldığı "*neyin iyi, neyin kötü olarak adlandırılacağı konusunda hemfikir olan iki insan azdır*" (Hobbes, 1811a, s. 26) cümlesi verilebilir. Bunu destekleyici olması açısından yine aynı eserin ilerleyen sayfalarında yer verdiği "*her insan kendi payına, kendisini memnun eden ve hoşuna giden şeye iyi, hoşuna gitmeyen şeye de kötü der; öyle ki, her insan yapı olarak birbirinden farklı olduğu gibi, iyi ve kötünün ortak ayrımı konusunda da birbirlerinden farklıdır.*" (Hobbes, 1811a, s. 32) gibi ifadeleri, Hobbes'un konuya bir gözlemci edasıyla yaklaştığını açıkça ortaya koymaktadır.

Gözlemci bir perspektif, Hobbes'un önemli bir özelliği olsa da ona has bir durum değildir. Rand'ın da benzer özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Rand da aynı Hobbes gibi felsefesini inşa ederken yaşamı gözlemleyerek başlar ve bu gözlemler ışığında vardığı ilk sağlam bilginin, "*en basitten en karmaşık olana, yani bir amipin tek hücreindeki beslenmeden bir insanın vücudundaki kan dolaşımına kadar...*" (Rand, 1964, s. 16,17) tüm canlıların yegane hedefinin "*'...yaşamını sürdürmesi' eylemi....*" (Rand, 1964, s. 16,17) olduğu görülür. Yaşamı gözlediği gibi insanı da gözleyen Rand, yaşamda kalabilmek adına tüm donanıma sahip olan hayvana rağmen; insanın sadece elindekilere kanaat getirerek bu süreç içinde varlığını devam ettirmesinin mümkün olmadığı kanısına varır. Bu gözlemler açısından Rand'a göre her

bir insan, “*avlanmak, yiyecek depolamak, saklanmak ya da yuva yapmak gibi ... bir dizi hayati beceriyi öğrenmek zorundadır*” (Peikoff, 1993, s. 193) . Çünkü çok açık bir şekilde görülebilmektedir ki, yaşam insana verilmişken, hayatta kalma becerisi ona hazır sunulmamıştır. Aynı şekilde, bir bedene sahip olsa da; canlılığını sürdürebilmek için otomatik bir biçimde gerçekleşen bir beslenme mekanizmasıyla yaşama gelmemiştir. Bütün bunlar onun için bir problemidir. Dolayısıyla insan açısından hayat, problem çözmenin tam da kendisidir ve hayatta kalmak istiyorsa kendisi bunların cevaplarını araştırmalı ve öğrenmelidir. (Rand, 2007, s. 1012). Bu açıdan bakıldığında Hobbes ve Rand’ın insana bakış tarzlarının aynı olduğu net bir şekilde kendini gösterir. Her ne kadar ileri safhalarda bir yol ayrımında bulunacak olsalar da; felsefelerinin inşasında her ikisinin de gözleme azımsanmayacak derecede değer verdiklerini kabul etmek gerekir.

Gözlem yapmak ve olanı betimlemek açısından Hobbes ile hemen hemen aynı yerde duran Rand, düşüncelerini bir adım daha ileriye götürerek; felsefesinde öneri ve tavsiye verici ifadelerle yer vermeye çalışır. Çünkü fikirlerinden anlaşıldığı üzere Rand’a göre de tıpkı Scheler’in vurguladığı gibi öncelikle bir canlı olan insan, bazı açılardan hayvanlardan daha zayıf ya da daha güçlü özelliklere sahip olabilirdi fakat “*asla bir hayvan olmaz*”dı (Scheler, 1998, s. 59). Bu yüzden de insan, Rand’ın ifadesiyle bir an evvel “*ruhundaki kahramanı*” (Rand, 2007, s. 1060) ortaya koymalıdır. Yaşam, insanı “*otomatik bir hayatta kalma*” (Rand, 1964, s. 20) becerisiyle sarıp sarmalamadığından; ruhundaki bu kahramanı açığa çıkarabilmek adına insan, yeni yollar keşfetmelidir. Bunun için de bilgi edinmelidir. Hayvanla ortak olan duyular, varlığa ait ham madde dışında insana bir şey sunmayacağından, insanın elde etmesi gereken bilgi, başka yollarla kazanılmalıdır. Bunu sağlayacak tek güç ise Rand’a göre daha önce de ifade edildiği üzere akıldan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Rand’a göre insan eğer yaşam sürecine kendine yakışır bir şekilde dahil olmak istiyorsa akli kullanmayı tercih etmeli ve bilgi edinmelidir. İşte buradaki -meli ve -malı, Rand’ın düşüncelerini betimleyici olmaktan çıkarıp; düşüncelerinin normatif kategoride değerlendirilmesine imkan tanır. Rand’ın aksine Hobbes, insanın iradi eylemi ve iyi-kötü arasında zorunlu bir bağ kurarken ve bir olasılık durumunu ortadan kaldırırken; Rand, insanı felsefesinin başında seçimle karşı karşıya bırakır. O da “*var olmak ya da olmamak*” (Rand, 2007, s. 1051) arasında bir seçimdir. Sonuç olarak

bütün bu benzerlikler ve farklılaşmalar, Hobbes'un fikirlerini betimleyici kategoride ve Rand'ı ise normatif kategoride ele almamıza olanak tanırırlar.

Bu iki düşünürün betimleyici ve normatif açıdan farklılaşmaları, doğal olarak onların egoizmlerine sirayet eder. Hobbes'un düşünceleri, betimleyici kategoride bulunan psikolojik egoizmde yer alırken; Rand'ın rasyonel egoizmi, normatif egoizmin iki alt türünden biridir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere psikolojik egoizm, en temel anlamda her bir insanın kendi eylemlerini yine kendi içlerinden gelen bir güçle ve doğasından gelen bir zorunluluk içinde gerçekleştirdiğini iddia ederken; hem etik egoizm hem de rasyonel egoizm insanın doğası ve eylemleri arasında zorunlu bir bağın olduğunu yadsımaktadır. Her ne kadar egoizmin tüm türleri açısından insan ve kendi iyiliğini istemesi arasında bir ilişki söz konusu olsa da psikolojik egoizmde bu ilişki, zorunlulukla ilişkilendirilirken; normatif kategoride bu kavramın yerini gereklilik almaktadır. İnsan zorunlu olduğu için değil, öyle olması gerektiği için öyle davranmalıdır (Gökalp & Günör, 2022, s. 80). Kısacası bu noktada Hobbes ve Rand'ın fikirlerine dönecek olursak, başlangıçta birlikte yürümelerine rağmen; artık farklı istikametlerde yol aldıklarını söylemek pek de yanlış olmaz. Bu durumu daha açık hale getirmek adına bu konuyla ilgili Hobbes ve Rand'ın kendi ifadelerine yer vermek yararlı olabilir.

Öncelikle Rand'a bakıldığında felsefesinin önemli kavramlarından biri olan yaşam hakkında onun kaleme aldıkları, bu konuda dikkate değer ip uçları vermektedir. Tüm canlılar için nihai bir değer olarak kabul edilen yaşam, her ne kadar Hobbes için de önemli bir yere sahip olsa da Rand için, Hobbes'ta kabul edildiği üzere mümkün olduğunca önde olabilmek için büyük mücadelenin verildiği bir yer (Hobbes, 1811a, s. 53) değil; insanın ancak değer kodlarına kendi kendine ulaşması koşuluyla gerçekleştirebileceği sürekli bir entelektüellik sürecidir (Rand, 1964, s. 17,18). Dolayısıyla Rand perspektifinde her insan bu süreçte kendi başınadır. Başka bir ifadeyle Rand için kimse, kimseni yerine yaşayamaz (Rand, 1964, s. 28). Dolayısıyla nasıl ki nihai bir değer olan yaşam, aynı zamanda kendi içinde bir amaçsa, insan da kendi kendinin amacıdır. Bu açıdan insan, başkalarının refahı ya da amaçları için araç olmamalıdır (Rand, 1964, s. 30). Çünkü Rand'ın insan için çizdiği entelektüel yaşam, bunu gerekli kılar. Rand'ın entelektüelden kastı, insanın yaşamda kalabilmek için bilgi edinmenin gerekliliğinin bilincinde olması ve bunun için de aklı kullanmayı seçmesidir. Ancak böylece insan, kendisine lazım olan değer kodlarını keşfedip; en

yüksek ahlaki amaca ulaşabilir. Buradaki en yüksek ahlaki amaç ise insanın kendi ilgisinin ve kendi mutluluğunun peşinde koşması (Rand, 1962a, s. 35) gerektiğidir. Dolayısıyla Rand'ın felsefesinde insan, “*her şeyden önce kendi ahlaki mükemmelliğine ulaşmayı amaçlayan; hiçbir şeye kendisinden daha fazla değer vermeyen*” (Rand, 2007, s. 1020-1021) bir varlık olarak anlam bulur. Bu da Rand'ın ‘Bencilliğin Erdemi’ dediği durumdur. Burada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekirse Rand’a ait bu ifadelerin Hobbes’un fikirleriyle benzer yönler gösterdiği söylenebilir. Çünkü Hobbes da tüm insanların eylemlerinin bir amacının bulunduğunu; bu amacın da failin “*kendisine fayda sağlaması*” (Hobbes, 2004, s. 98) olduğunu kabul eder. Dahası her bir insanın kendisi için iyi olan neyse onu arzulaması ve kötü olarak kabul ettiği her neyse ondan da olabildiğince uzaklaşması kadar doğal bir şey yoktur (Hobbes, 2003, s. 27). Çünkü Ona göre insanın yöneldiği her neyse “*o, insan bakımından, iyi bir şeydir.*” (Hobbes, 2004, s. 48). Fakat Hobbes’un insanın istemesiyle iyi arasında zorunlu bir bağın var olduğunu kabul etmesi, Hobbes ve Rand’ı bir daha bir araya gelmemek üzere ayırır. Çünkü Hobbes, insanın “*doğal zorunluluk gereği kendi iyiliğini*” (Hobbes, 1811b, s. 85) isteyeceğini açıkça ifade eder. Bu da onun temel düşünceleriyle örtüşür niteliktedir. Fakat Rand, böyle bir zorunluluğu kabul etmez. İnsanın eylemlerini şekillendiren değerler için öncelikle “*Bir insan, değer kavramını ne şekilde keşfeder?*” (Rand, 1964, s. 18) sorusuna yanıt verilmesi gerektiğinin altını çizer. Her ne kadar değerlerin elde edilmesindeki ilk adım, her şeyin otomatik olarak vuku bulduğu duyumsama (Rand, 1964, s. 18) olsa da bu onun bedensel yanının bir özelliği olup (Rand, 1964, s. 30); insanın bu mertebede kalmayı tercih etmesi, onun yaşamını tehlikeye atacaktır. Otomatik hayatta kalma becerilerine sahip olan hayvan için yeterli olan duyular (Rand, 1964, s. 18), insana belli uyarı sinyalleri üretmekle sınırlıdır. Bu açıdan eğer insan, nihai bir değer olarak kabul ettiği yaşamda kalmak istiyorsa, Rand'ın “*duyular tarafından sağlanan malzemeyi algılayan, tanımlayan ve bütünleştiren yeti*” (Rand, 2007, s. 1016) şeklinde tanımladığı aklı, kullanmayı tercih etmelidir (Rand, 2007, s. 1013). Tam da burada Rand'ın insanı, otomatiklikten ve zorunluluktan sıyrılır. Çünkü bedensel olarak duyumsama mertebesinde hayvanla aynı otomatik bilince sahip olan insan, kendisi için gerekli bilgileri üretmek için aklı kullanmayı tercih edip kavramsal düzeye ulaştığında iradi bir bilinç edinir (Rand, 1979, s. 37). Bu bilinç mertebesi ise insana zorunlukların değil; alternatiflerin kapısını aralar. Her ne kadar bedensel ve duyumsal seviyede Hobbes ile benzerlikler gösterse de Rand, insanın bir başka yönüne dikkat çekerek, onun eylemleri ve iyi değeri

arasındaki ilişkinin zorunlulukla alakası olmadığını; aksine burada iradi bir bilincin rol oynadığını göstermeye çalışır. Dolayısıyla da Hobbes'un psikolojik egoizminden net bir şekilde ayrılır. Çünkü Rand için gerek akli kullanmak gerekse iyyinin bilgisine ulaşmak, Hobbes'un iddia ettiğı üzere doğal bir zorunluluk değildir. Ona göre insanın nihai amaç olan yaşam sürecine dahil olabilmesinin iki alternatifi vardır. Bunlar kendi aklını kullanmayı tercih etmesi olan rasyonellik ve bunun tam aksi olan irrasyonelliktir (Rand, 1993, s. 679). Kısacası Rand, insan için her şeyin bir seçim meselesi olduğu konusunda ısrarcı ve nettir. Ona göre “*insan seçim yaparak insan olmalıdır; seçim yaparak hayatını bir değer olarak görmelidir; seçim yaparak hayatını sürdürmeyi öğrenmelidir, seçim yaparak bunun gerektirdiğı değerleri keşfetmelidir*” (Rand, 2007, s. 1013). Anlaşıldığı üzere Hobbes ve Rand'ın egoizmlerinin ayrıldığı en önemli nokta, insanı zorunluluk ya da alternatiflikle karşı kaşıya bırakmalarıdır. Fakat bu önemli olsa da farklılaşmalarındaki asıl dikkat çekici husus, Hobbes ve Rand'ın iyyinin içsel bir değer olarak anlaşılıp anlaşılmaması hakkındaki yaklaşımlarıdır.

Yaşam kendi içinde bir amaç taşıdığından Rand, insanın yaşamına katkıda bulunan şeylerin iyi; bunun tam aksinin ise kötü olacağını açık ve seçik bir biçimde ifade eder (Rand, 1964, s. 17). Hatta buna ek olarak Rand, “*her dürüst adam kendi için yaşar*” (Rand, 1996, s. 408) demektedir. Buraya kadar Hobbes'la benzerlik taşıdığını yadsımak mümkün değildir. Çünkü Hobbes da ‘*Leviathan*’da insanın “*arzusunun yöneldiğı şey, o insan bakımından, iyi bir şeydir*” (Hobbes, 2004, s. 48) derken; aynı zamanda ‘*Human Nature*’da “*Her insan kendi payına, kendisini memnun eden ve hoşuna giden şeye iyi, hoşuna gitmeyen şeye de kötü der*” (Hobbes, 1811a, s. 32) ifadelerini kullanmaktadır. Fakat Hobbes ve Rand'ın birbirlerinden ayıran önemli husus, Hobbes'un iyi ve kötüyü kişilere indirgemesidir. Ona göre bütün bu değerlendirmeler, kişisel bakış açılarından başka bir şey değildir (Hobbes, 2004, s. 48). Hobbes'un perspektifinde bütün bunlar dış nesnenin hareketine karşı bedenin tepkisiyle oluşan içsel durumlardan ibarettirler (Stephen, 1904, s. 115). Dolayısıyla tümü şahsi ve keyfi değerlendirmelerdir. Fakat Rand burada Hobbes'tan oldukça farklılaşır. Her ne kadar Rand'ın fikrilerine egoist kategori içerisinde yer verilse de değerler, onun açısından kişiye özgü bir nitelik taşımaktan çok uzaktadırlar. Değerler, insanın kişisel arzularının, zevklerinin ya da inançlarının öznel bir yansıması değildir. Bu açıdan Rand, Hobbes'un kabul ettiğı üzere içsel bir oluşumu kabul etmez. Başka bir ifadeyle ona göre değerler, öznel değil nesneldirler (Smith, 2006). Her ne kadar

Hobbes'ta olduğu gibi Rand'da da yaşam önemli bir yere sahip olsa da Rand için insan yaşamı, *“akılsız bir vahşinin, yağmacı bir hayduttun ya da beleşçi bir mistiğin değil; düşünen bir varlığın yaşamıdır”* (Rand, 2007, s. 1014). Dolayısıyla böyle bir yaşamda rasyonelliği tercih eden her bir insan, diğerlerinin de akklı bir bilgi aracı olarak görüp onu kullanmayı tercih ederlerse aynı değere ulaşabileceğini bilir (Rand, 1963, s. 6). Dolayısıyla değere kişinin içsel ürünü olmayıp; herkes tarafından keşfedilebilir bir nesnelliktedirler. Fakat buradaki nesnellığın altını tekrardan çizmek gerekirse Rand, değere tamamen insandan bağımsız olarak anlaşılmasına da karşıdır. Evet değere, insan tarafından üretilmezler; fakat ondan da bağımsız değillerdir (Peikoff, 1993, s. 241). Onun düşüncesinde değere nesnelligi, iki yöne sahiptir. Bunlar nesne ve insandır. Bu açıdan değere, insan bilinci ve gerçeklik arasındaki sürdürülebilir bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır (Peikoff, 1993, s. 242). Kendi ifadesiyle Rand'ın ‘objektivist etiği’, *“iyinin ne kendinde şeylerin ne de insanın duygusal durumlarının bir niteliği olduğunu; gerçekliğin olgularının insanın bilinci tarafından rasyonel bir değere standardına göre değerlendirildiğini”* (Rand, 1967, s. 14) savunmaktadır. Kısacası onun felsefesi açısından insandan ayrı şekilde değere kodları vardır; fakat insan bilincinden bağımsız bunlardan söz etmek de mümkün değildir. Bu da Rand'ın rasyonel egoizminin Hobbes'un psikolojik egoizminden ayrıldığı en ayırt edici özelliğidir.



6. SONUÇ

Bir etik teori olarak egoizmin altında yatan kaygıların anlaşılması oldukça zordur. Bu kaygıların temelinde ilk olarak, geleneksel etik yaklaşımlara meydan okuması sebebiyle eleştiri odağı haline gelmesinin yer aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, kavram karmaşasının ve varsayımlarındaki potansiyel çelişkilerin neden olduğu dezavantajlı durumun da egoizmin kaygı düzeyini arttırdığı bir gerçektir. Özellikle günlük yaşamda fedakarlığın bir erdem olarak kabul edildiği yaygın inancın aksine; kendi iyiliğini düşünen insanın bütün özgeci tavırlardan kaçınması gerektiğini vurgulaması, egoizmin bir günah keçisi haline gelmesine neden olmuştur. Öyle ki insanlar arasında egoist kelimesinin işitilmesine dahi tahammül edilmesi zordur. Böyle bir teorinin etik açıdan ben de varım diyebilmesi büyük cesaret gerektirir.

Egoizmin bir etik teori olarak varlığını sürdürmek ve meşruiyet kazanmak adına ortaya koyduğu temellendirmeler oldukça dikkat çekicidir. Bu temellendirmeler, etik alanda kendine bir yer edinme çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Gündelik yaşama odaklanıldığında, bir kişinin kendisini egoist olarak tanımlamasının çevre tarafından pek de olumlu karşılanmayacağı şaşırtıcı değildir. Egoizme yönelik bu yaygın önyargının temel nedenlerinden biri, kavramın kendi içindeki anlam karmaşasıdır. Bu karmaşa özellikle 'egoizm' teriminin 'egotizm' ile sıklıkla karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Rasyonel egoizmin savunucusu Ayn Rand gibi entelektüellerin bile egoizm ve egotizm kavramları arasındaki ayrımı netleştirme ihtiyacı duyması, bu kavramların ne kadar sık karıştırıldığını göstermektedir. Gerçekten de bu iki terimin etimolojik olarak sorunlu olduğu ve günlük dilde sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak felsefi düzlemde, özellikle etik bir perspektiften bakıldığında, bu ayrımın net bir şekilde çizilmesi zorunludur. Egotizm kavramı, kişinin yalnızca kendini önemsemesi, kendine değer vermesi ve kendi benliğini diğerlerinden daha üstün ve mükemmel görmesi olarak tanımlanmaktadır. Buna ek olarak bir kişinin sürekli olarak kendi önemini abartması ve tüm dikkatleri üzerine çekmeye çalışması egotizmdir. Böyle bir kişi "sinir bozucu" bir karakteri ifade eder. Buna karşılık, egoizm farklı bir anlama sahiptir ve etik bir sistem olarak kendine yer edinme iddiasındadır. Egoizm, etik bir alanda, bir fail için neyin gerekli ve yeterli olduğunu belirleyen ilkeleri inşa etmeyi hedefleyen felsefi ve etik bir sistemi ifade eder. Başka bir deyişle, egoizm,

‘bencillik" veya "hep kendinden söz eden’ anlamlarında kullanılsa da felsefî bağlamda ‘her insanın kendi iyiliğini gözetmesi ve kendi ilgisini hayata geçirmesi gerektiğini’ savunan bir anlayıştır. Ayrıca, ‘her bireyin nihai olarak kendi refahını araması gerektiğini’ veya ‘insanların her zaman kendi ilgilerine uygun olduğuna inandıkları şeyi yaptıklarını’ iddia eden bir görüş olarak da tanımlanır. Dolayısıyla eylemleri irade veya rasyonel ilkelere dayamadığı için egotist bir karaktere ahlaki sahanın kapıları kapalıyken; egoist etik alanda önemli haklar edinmektedir. Bu noktada tezin ilk iddiası olan ‘egoizm kavramının içindeki muğlaklığın onun bir etik teori olarak anlaşılmasını engellediği’ savı kendini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Egoizmin ahlaki alanda bir kimlik edinme iddiasının, özellikle normatif etik kategorideki biçimleriyle mümkün olabildiği söylenebilir. Bu bakış açısına göre, her birey kendi iyiliğini gözetmeli ve yaşamındaki en yüksek iyiye ulaşmak için eylemde bulunmalıdır. Hatta bu durum, kişinin kendi varlığına karşı ahlaki bir sorumluluk olarak kabul edilir. “Gözetmelidir,” “bulunmalıdır,” ve “sorumluluğudur” gibi ifadeler, bir gereklilik ilkesi taşımakta olup, aslında egoistin burada tüm insanlara yönelik bir tavsiye veya öneride bulunduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, bir zorunluluk yüklemekten ziyade, eylemin irade bir seçim olduğunu vurgular. Bu tavrı da egoizmin normatif etik kategoride yer almasına olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, etik bir karakter olarak egoist, kişinin nihai anlamda kendi refahını aramasının değerli olduğunu düşünür ve bu açıdan önemli olan tek şeyin, kişinin yine kendi refahını maksimize etmesi gerektiğini kabul eder. Buradaki gereklilik ilkesi, yapabilirliğe karşılık gelir. Yapabilirlik ise seçeneklerin varlığına işaret eder. Seçeneklerin varlığı da iradeyi doğurur. İradeyle birlikte de egoist, etik bir kimlik kazanmaktadır. Ancak bu durumun egoizmin tüm türleri için geçerli olduğunu düşünmek doğru olmayacaktır. Bu etik kimlik kazanımı, sadece normatif etik kategorinin tanımı içerisinde kendine yer bulan etik egoizm ve rasyonel egoizm için mümkündür. Çünkü psikolojik egoizm, insan doğasına odaklanır ve insanı varoluş koşulu gereği yalnızca kendi ilgisi doğrultusunda hareket eden, hatta buna güdülenmiş bir varlık olarak tanımlar. Thomas Hobbes'un düşünceleri bu kategoriye örnek teşkil eder; Hobbes'a göre insan, hazzı arzulayan ve acıdan kaçan, dolayısıyla kendi doğası gereği bencil olan bir varlıktır. Psikolojik egoizmde, failin eylemlerinde doğal bir zorunluluk olduğu ve alternatiflerinin bulunmadığı varsayılır. Bu alternatifsizlik, psikolojik egoizmin

normatif etiğin alanına girmesini engeller, çünkü normatif etik değerlendirme için irade ve seçim özgürlüğü gereklidir.

Buna karşın hem etik egoizm hem de rasyonel egoizm, kişi ve eylem arasındaki bağlantıyı güdüsel bir zorunlulukla değil, etik bir gereklilikle ilişkilendirir. Bu, psikolojik egoizmin "yapar"ından, etik egoizmin "yapabilir"ine geçişi ifade eder. Etik egoizm, kişinin kendi refahını maksimize etmeyi tercih ederken, bunu insan doğasının zorunluluğuyla değil, kendi iradi seçimiyle gerçekleştirdiği kabulünü temel alır. Failin "öyle olması gerektiğini düşündüğü için" eylemde bulunması, egoizmin normatif etik alana sıçramasına yardımcı olur. Rasyonel egoizm ise bir adım daha ileri giderek, kişinin kendi refahını gözeterek eylemde bulunmasının rasyonel yani akla uygun bir tavır olduğunu savunur. Bu, eylemin epistemolojik bir karaktere sahip olduğu anlamına gelir; yani eylemi rasyonel kabul etmek için failin eylem hakkında tüm bilgiye sahip olması gerekir. Bu açıdan akıl, insanoğlunun tek hayatta kalma aracı olarak kabul edilir ve rasyonel akıl, işleyen, muhakeme edebilen bir insan zihnini ifade etmektedir. Bu açıdan rasyonel insan, gerçeklikle yüzleşebilen, üreten, düşünen ve hakikate sadık kalan biri olarak tanımlanır. İrrasyonel insan ise hiçbir şey üretmeyen, düşünmeyen, tam anlamıyla asalak bir yaşam süren bir "parazit" olarak görülür. Rasyonel bir insan, kendi refahını maksimize etmek için rasyonel olanı yapacaktır, çünkü makul olan budur.

Burada çalışmanın ikinci iddiası olan 'psikolojik egoizmin bir etik teori olarak kabul edilmesi için bu teorinin betimleyici etik açısından değerlendirilmesi gerektiği, psikolojik egoizme normatif etiğin perspektifinden bakıldığında ise etik bir teori olarak kabul edilmesinin mümkün olmayacağı' düşüncesi net bir şekilde ortaya koyulmaktadır. Çünkü betimleyici etiğin yöntemi, gözlem yaparak olanı ortaya koymaktır. İnsan davranışlarını gözler ve eylemlerini hangi ilke doğrultusunda gerçekleştirdiğini betimler. Böyle bir yöntemle sahip bir teori de ancak betimleyici etik kategori de kendine yer bulabilir. Psikolojik egoizmin de durumu budur. Özellikle psikolojik egoizmin 'insan her daim kendi iyiliğini düşünerek hareket eder ve bunun dışında bir eylemde bulunması imkan dahilinde değildir' ifadesi, betimleyici bir niteliktedir ve olması gerekenle değil, olanla ilgilidir.

Psikolojik egoizmin temel ilkesi şudur: 'Her insan hayattan sonuna kadar zevk almak ister ve bunun için her şeyi yapar'. Başka türlü davranması mümkün değildir. Burada kişi ile eylem arasındaki bağın kişisel tatminden başka bir şey olmadığı

görlür. Kişisel tatmin demek yanlış olmaz, çünkü bu tür egoizme göre her insanın ulaşması gereken tek bir nihai hedef vardır. Bu da her bireyin kişisel mutluluğundan başka bir şey değildir. Öyle ki, özgeciliğin en önemli eylemlerinden biri olan başkalarına yardım etmeninde kişisel zevkten kaynaklandığı kabul edilmektedir. Bu bakış açısına göre, yüzeyde özverili görünen faaliyetler, kişinin kendi refahını artırmaya yönelik kişisel bir arzu tarafından motive edilmektedir. Kişinin kendisini düşünmeden davranması mümkün olmadığından, psikolojik egoizm başkalarına yardım etme eyleminin içsel bir tatmin tarafından motive edildiğini kabul eder.

Psikolojik egoizmin ardındaki fikir basittir. Her birey kendi kişisel refahını en üst düzeye çıkaracak şekilde davranır. Burada “davranmalıdır” değil, “davranır” kelimesinin kullanıldığının farkına varmak özellikle önemlidir. Bunun nedeni, bu tür bir egoizmin bireyi seçeneklerden ziyade; doğuştan gelen ihtiyaçlarla karşı karşıya olan bir varlık olarak görmesidir. İnsanların bu bağlamda davranmalarının başka bir yolu yoktur. Dahası, psikolojik egoiste göre, bir kişi kendi refahı, yaşamı veya iyiliği ile uyumlu olmayan bir eylemden sorumlu tutulamaz; çünkü bir insanın gerçekleştiremeyeceği herhangi bir eylemden sorumlu tutulması kabul edilemez.

Psikolojik egoizmi, altında yatan varsayımlar ve iddialar göz önüne alındığında normatif bir teoriden ziyade betimleyici bir teori olarak görmek daha makuldür. Çünkü Psikolojik egoizmin kabul ettiği kendi refahını en üst düzeye çıkarma arzusunun insan eylemlerinin ardındaki tek olmasa da birincil ve baskın motive edici güç olduğu düşüncesine ancak insanların doğal yaşamları, biyolojik ve psikolojik davranışları gözlemlenerek ulaşılabilir. Böylece bu tezin ikinci iddiası, daha anlaşılır hale gelir. Bu durumu daha anlaşılır kılmak adına Thomas Hobbes’un fikrilerine değinmenin yararlı olacağı düşünüldüğünden bu çalışma da Thomas Hobbes özellikle seçilmiştir.

Hobbes, kavramlarını geliştirmek için tercih ettiği yaklaşımın, içinde bulunduğu çağdan etkilenerek deney ve gözlem olduğunu net bir şekilde belirtmektedir. Pozitif bilimlerin, özellikle de fiziğin kullandığı tümevarım, onun üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir. Herhangi bir konu hakkında bilgi edinmenin, onu bileşenlerine ayırmayı ve daha sonra bu bileşenleri izlemeyi ve değerlendirmeyi gerektirdiğini ileri sürer. Bu durum insanlar için de geçerlidir. Soruşturmasına bu fikirle başlayan Hobbes, sürekli arzu ile karakterize edilen bir varlıkla karşılaşır. İfade ettiği gibi, otomatik bir saatin parçalarına ayrılarak analiz edilmesine benzer şekilde, bir insanın unsurlarına

ayrılarak incelenmesi, arzunun bireyin tüm davranışlarını yönlendirdiğini ortaya koyar. Dahası, Hobbes hareket kavramını arzunun temeli olarak konumlandırır.

Hobbes'un felsefesinde hareket kavramı hem insan doğasını anlamak hem de tüm sistemini kavramak için çok önemlidir. Ona göre yaşam aslında bir dizi organ hareketinden ibarettir. Dahası, tüm duyuşsal algılar değişen hızlardaki karmaşık hareketlerden oluşur. Bu açıdan bakıldığında, Hobbes'un insan anlayışının da diğer tüm varlıklar gibi hareketin sürekliliği içinde yer aldığı görülür. Hem insanı hem de diğer varlıkları tanımlarken hareketi merkeze alan Hobbes, fiziğin temel hareket yasası olan eylemsizlik fikrine büyük önem atfeder. Bu bağlamda Hobbes, dış nesnelerin duyularla belirli bir hızda etkileşimini yöneten evrensel bir hareket yasası olduğunu ve bu yasanın daha sonra yavaşlayarak imgelemleri oluşturduğunu ileri sürer. Aynı ilke hem burada hem de yaşamsal faaliyetin çekirdeği olarak gördüğü kalpte düşüncelerin kalıcılığını yönetir. Evrensel hareket yasası, yaşamsal hareketin dalgalanmalarına bağlı olarak tüm arzu ve nefretlerin oluşumunu yönetir.

Hobbes'un insanının bu konuda deneyimlediği iki temel hareket vardır. Bunlardan ilki yaşamsal harekettir. Kalp, kanın vücuda pompalanmasını, organların hareketini ve buna benzer diğer hareketleri içeren yaşamsal hareketin merkezidir. Hobbes, iradi bir yapı için hayal gücünün ortaya çıkmasının gerekli olduğunu ve hayal gücünün de şu anda mümkün olmadığını savunarak; yaşamsal hareketin iradi bir durum olmadığını vurgular. Daha açık olmak gerekirse, gönüllü olarak başlatılan yaşamsal hareket diye bir şey yoktur; aksine, tamamen kendiliğindendir. Burada, Hobbes'un insanları canlı varlıklar olarak nitelendirmeye çalıştığını hatırlamak önemlidir. Özetle bu tanımlayıcı gerçekler, yaşamsal hareketin hayvanlar tarafından gerçekleştirilen bir dizi hareketin ilki ve en önemlisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bütün bunlar aynı zamanda bu hareket türünün seçimle ilgisi olmadığını da göstermektedir.

Hobbes'un şu ana kadarki fikirlerine dayanarak, insan davranışlarının gönüllü olmadığı sonucuna varılabilir. Tehlikeyi görmüş olmalı ki Hobbes, eylemin ikinci kısmına dikkat çekmek için 'çaba' kavramını vurgulamak ister. Çaba, gönüllü eylemlerin temelidir. Başka bir deyişle, iradi hareketin en küçük birimi, ilk kıvılcımdır. Gönüllü harekette çaba, geometride bir noktaya eşdeğerdir. Çabanın yönelimi iştah ve istikrah kavramlarına yol açar. Hobbes iştahı, bu çaba hareketinin onu meydana getiren şeye yönelmesi olarak tanımlarken; istikrah, bunun tersi bir

eğilimi ifade eder. Hobbes'un burada işaret ettiği nokta, ister iştah ister istikrah meydana gelsin fark etmez; her ikisinin de iradi bir hareket içerdiğidir. Kısacası, insanların “dış dünya bilgisi” olarak adlandırdıkları şey, bedeninin nesnenin hareketine karşı direnciyle oluşan bir iç yapıdan başka bir şey değildir ve insanlar bu iç bilgiye dayanarak nesneye doğru ya da tam tersi yönde hareket ederler. Hobbes insanın bu hareketine iradi hareket adını verir ve iradi hareketin iki tür yönelimi ise arzu ve nefret olarak karşımıza çıkar.

İşte bu noktada Hobbes'un psikolojik bir egoist olduğu görüşü belirginleşmektedir. Çünkü Hobbes arzu ve nefretin kökenlerini açıklamaya devam eder ve bunlarla idealler arasında net bir bağlantı kurmaya çalışır. Arzu ve nefretin yanı sıra erdem ve kötülüğün de ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğuna inanır. Kendisinin de vurguladığı gibi, bir kişinin iştahının ya da isteğinin yöneldiği şey o kişi açısından sağlıklıken, tersi olumsuzdur. Burada vurgulanan ‘o kişi açısından’ ifadesi tüm senaryoyu özetler niteliktedir. Çünkü nesnenin dışsal bir hareketiyle başlayan bilgi edinme serüveni, nihayetinde bir dizi can alıcı hareketin inşa ettiği zayıflamış bir hayal gücüne yol açan içsel bir hareketten başka bir şey değildir. Ve zayıflatılmış tahayyül nesneyle özdeş olmadığı için insanın nesne hakkındaki bilgisi nesneden ziyade insana dair bir duruma işaret eder. Sonuç olarak, bu perspektiften bakıldığında, nesnenin kendisine özdeş olan bir bilgiyi elde etmek mümkün görünmemektedir. Hal böyle olunca, nesnenin hareketiyle başlarken, içsel hareketin sonucu olarak ortaya çıkan arzu ve nefret de insana aittir. Bu bağlamda Hobbes'un düşüncesinden çıkarılabilecek formül şu şekilde temsil edilebilir: Bir insan için neyin iyi ya da kötü olduğu kendi arzu ve nefretine bağlıdır.

Hobbes, yaşadığı dönemde yaygın olan bilimsellikten etkilenerek insanları analiz etmek için gözlemsel bir paradigma ve tümevarımsal bir metodoloji kullanmıştır. Bu bağlamda, Hobbes'un bir bilim insanı gibi insanları sadece gözlemlediği ve bu gözlemlerden elde ettiği kanıtlara dayanarak onları tasvir ettiği söylenebilir. ‘*Human Nature*’ adlı denemesinde Hobbes, mutlak iyi ve kötünün ulaşılamaz olduğunu ileri sürer ve bu iddiasını bireylerin iyi ve kötü tanımları üzerinde uzlaşmadıkları gözlemiyle destekler. Bu gözlemler, her bireyin kendisine haz veren şeyleri iyi olarak değerlendirirken, kendisine zarar veren ya da memnuniyetsizlik yaratan her şeye kötülük değeri atfettiğini göstermektedir. Bu gerçeklere dayanarak Hobbes, iyi ve kötünün yalnızca bireysel insan deneyimlerinden türetilen öznel

değerlendirmeler olduğunu ileri sürer. Bu da onun betimleyici bir çerçevede psikolojik egoist olarak sınıflandırılmasını sağlar. Psikolojik egoizm, insan doğası ile insan davranışı arasında ayrılmaz bir bağ yaratır. Sonuç olarak, insanlar doğaları gereği kendi ilgileri, refahları ve esenlikleri doğrultusunda davranırlar. Hobbes'a göre de aynı şey geçerlidir. Hobbes açısından insan, iradi hareketler yapabilme yeteneğine sahip olmasına rağmen, insanın bu hareketinin tek bir hedefi vardır. İnsanın tüm faaliyetleri, yalnızca onun kendi ilgisini ilerletme amacına yöneliktir. Ancak Hobbes, bir kişinin iradi faaliyetleri ile bu faaliyetlerin amacı arasında önemli bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Bu iddia, Hobbes'un insanlar hakkında yaptığı bir dizi gözleme dayanmaktadır. Hobbes'un bakış açısına göre, gönüllü olarak gerçekleştirilen her eylem tek bir amaca ulaşmak için önceden belirlenmiştir ya da daha doğru bir ifadeyle zorunludur. Kendisi için faydalı olanı başarmak bu amacın yegâne hedefidir. Kısacası, bir insan kendi kişisel refahını en üst düzeye çıkaracak şekilde davranacaktır ve bunun aksine bir davranış sergilemesi de hayli şüphelidir.

İnsanlar hakkındaki düşünceleri dikkate alındığında Hobbes'un olması gerekenden ziyade olandan hareket ettiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, Hobbes yalnızca, insanları betimlemektedir. Bu betimlemeler için yaptığı gözlemlerine dayanarak Hobbes, insanların içinde bulundukları koşullar altında ne tür eylemlerde bulunduklarını göstermeye çalışmakla ilgilenmektedir. Bu bakış açısına göre, Hobbes'un teorilerini, olması gerekene dair rehberlik sağlamayı amaçlayan normatif etiğin aksine betimleyici kategoriye dahil etmek daha adildir. Tüm bu faktörlerin bir araya gelmesi, Hobbes'un düşüncelerinin psikolojik egoizm üzerinden analiz edilmesini mümkün kılmakta ve tezin üçüncü iddiasını da net bir şekilde ortaya koymaktadır. Böylece bütün bunlar, neden ilk olarak Thomas Hobbes ve onun fikrilerini tez çalışmamızda yer verdiğimizizi anlaşılır hale getirmektedir.

Psikolojik egoizm, etik alanında kendine bir temel oluşturma çabası göstermiş olsa da, irade ile eylem arasında bir alternatifin olmadığını kabul etmesi nedeniyle, etik tartışmalarda önemli ölçüde eleştiriye maruz kalmıştır. Dahası, bırakın etik bir teori olarak kabul edilmeyi, felsefi bir teori olarak bile kabul edilemeyecek kadar ötekileştirilmiştir. Açıkçası, bu itirazlar nedeniyle egoizm kendini modernize edebilmiş ve belki betimleyici anlamda olmasa da normatif alanda varlık iddiasını sürdürme imkanı elde etmiştir. Başlangıçta normatif alanda kendisini etik egoizm olarak sunan egoizm, insan iradesini ön plana çıkaracak kavramsal revizyonlara

uğramıştır. Buradan çıkarılabilecek sonuç, insanın seçeneksizlikten kurtulmasının ona psikolojik egoizmden daha ahlaki bir nitelik kazandırdığıdır. Buna rağmen, yine de büyük miktarda eleştiriye maruz kalmıştır. Bu nedenle egoizm bir kez daha entelektüel bir gelişim göstermiş ve rasyonel egoizmin kendisi haline gelmiştir. Rasyonel egoizmi etik ve psikolojik egoizmden ayrı bir şekilde ele almak, rasyonel egoizm hakkında yetersiz bir anlayışa sahip olmak anlamına gelecektir. Rasyonel egoizm olarak bilinen bu son egoizm türünün, bu iki egoizm türünden tamamen bağımsız, ayrı bir kategori olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, egoizmin rasyonel versiyonunu bütüncül bir bakış açısıyla incelemek faydalı olacaktır. Bu noktada tezin dördüncü iddiası olan *‘Rasyonel egoizmin temelinde psikolojik egoizm vardır ve rasyonel egoizm her ne kadar normatif bir etik kategori gibi görünse de insanın betimleyici doğasını dikkate almadan bir etik teori olamaz.’* ifadesi daha açık ve öz bir şekilde ortaya konmaktadır

Normatif bir etik kategori olarak rasyonel egoizm, bireylere seçenekler sunması bakımından psikolojik egoizmden ayrılır. İnsanlar artık eylemlerini gerçekleştirmek için içsel bir zorunluluktan ziyade alternatiflere sahiptir. Egoizmin bu biçimiyle birlikte 'yapma' durumundan 'yapabilme' kapasitesine geçiş başarıyla tamamlanmıştır. 'Yapabilir' her iki seçeneği de kapsayabilir. Failin hem bir eylemi yapma hem de yapmama seçeneğine sahip olduğunu gösterir. 'Doğruyu söylemelisin çünkü yapabilirsin' ifadesi buna bir örnektir. Sonuç olarak, doğruyu söylememek de doğruyu söylemek gibi bir seçimdir. Normatif kategoride, durum artık Hobbes'un algıladığı gibi değildir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, koşullar ne olursa olsun, kişinin sadece kendi ilgisi için davranması artık bir zorunluluk değildir. Bununla ilgili günlük yaşamdan çok sayıda örnek verilebilir. Bireylerin sevdikleri uğruna hayatlarını tehlikeye atmaları sıklıkla karşılaşılan bir olgudur. Psikolojik egoist bakış açısına göre, kişinin kendi refahını en üst düzeye çıkaracak şekilde davranması gerekiyorsa, bireylerin kendi hayatlarını tehlikeye atacak eylemlerde bulunmaktan kaçınmaları beklenir. Öte yandan, durumun tam olarak böyle olmadığı da bir gerçektir. Zira rasyonel egoizm perspektifinden bakıldığında insan, fiziksel özelliklerinin bir sonucu olarak belirli ödevlere tabi olsa da rasyonel bir varlık olması bakımından tek bir eylem tercihinine tabi değildir. İnsanın kendi faydasını optimize edecek şekilde davranması esas olmakla birlikte, kendi refahını artırmak adına geliştirdiği pek çok farklı eylem tasarımı vardır. Dolayısıyla bu tasarımların hiçbirine uymak zorunda olmamakla

birlikte, kendi refahını optimize etmek için bunlardan birini kendi iradesiyle seçme ve uygulamaya koyma yetisine sahiptir.

Rasyonellik ilkesi rasyonel egoizmi sadece psikolojik egoizmden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda onu öncülü olan etik egoizmden de ayırır. Rasyonellik ilkesine göre her bireyin kendi kişisel refahını en üst düzeyde destekleyecek şekilde davranmaya karar vermesi mantıklı bir seçimdir. Başka bir deyişle, her bir insan için yapılacak en mantıklı şey, kendi en yüksek çıkarlarını gözetmektir. Bir eylemin ahlaki olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini belirlemek için, söz konusu faaliyetin her şeyden önce mantıksal bir yapıya sahip olması gerekir. Özetle, her bireyin kendi kişisel refahı için çaba göstermesi makul ve uygundur, ancak bunun tersini hedeflemek irrasyonel ve uygunsuzdur. Bunu göz önünde bulundurarak, rasyonel egoizm bağlamında, fail herhangi bir eylemi benimsemeden önce kendisine şu iki soruyu sorar: Kendi refahım açısından ne yapmalıyım? Karşıma çıkan olası eylemlerden hangisi kendi yaşamım için en makul ya da mantıklıdır?

Bu iki soruya verilen yanıtlar, rasyonel egoizmin en önde gelen savunucusu olarak kabul edilen Ayn Rand'ın eserlerinde en açık ve aydınlatıcı şekilde ifade edilmiştir. Bu durum da tez çalışmamızda ikinci önemli düşünür olarak Ayn Rand'a ve düşüncelerine yer vermemizin sebebidir. Rand, her bireyin kendi ahlaki mükemmelliğinin peşinde koşmaya öncelik vermesi gerektiğini ileri sürer. Bunu yapmak için öncelikle kişinin kendisini her şeyin üstünde tutması gerektiğini kabul etmesi gerekir. Hem ahlaki mükemmellik hem de kişinin içsel değerinin farkına varması olarak karşımıza çıkan 'Bencilliğin Erdemi'ne götürecek tek araç ise akıldır. İnsan yaşamının tek ön koşulunun bilgi edinmek olduğunu ve bilgi edinmenin yegâne yönteminin de akıl olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, ancak akıllı kullanmayı seçenler bencillik erdemini anlayabilir ve ona ulaşabilir. Anlaşıldığı üzere Rand, bireysel refahın optimize edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak bu, pervasızlık ya da maceraperestlik değil, tamamen mantık sınırları içinde gerçekleşen bir süreç anlamına gelmektedir.

"Bencilliğin erdemi" kavramı, rasyonel bir süreçle ilgilidir ve istisnasız tüm bireylerin bu sürece katılacağını varsaymak hatalıdır. Rand, fail ile rasyonel davranış arasında zorunlu bir bağlantı olmadığını iddia eder. Ona göre, her birey tüm varlığını derinden etkileyen, rasyonalite ve irrasyonalite arasındaki çatışmayı temsil eden bir ya/ya da ikilemiyle karşılaşır. Meselenin tamamı budur. Sonuç olarak Rand, akıl

kullanımının bir seçim meselesi olduğunu ve bu seçimin her insan tarafından gerçekleştirilemeyeceğini ileri sürer. Rand'a göre aklın bilgi edinmenin yegâne aracı olduğunu kabul etmek ve hayatta akıllı tercih etmek her bireyin tatmin edici bir varoluşa sahip olması için elzemdir. Rand'a göre, tüm canlı varlıkların en büyük değeri yaşamın kendisidir; dolayısıyla, herhangi bir organizma için önemli olan her şey onun hayatta kalma ilişkisiyle bağlantılıdır. Bu açıdan, yaşamı sona ermiş bir varlık için hiçbir şeyin değeri olamaz. Sonuç olarak değer, canlı bir organizmanın yaşam sürecine katılmasını sağlayan ve varlığını destekleyen şey olarak tanımlandığından; aklın kullanılması da bu bağlamda bir değer olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanın tek varoluş imkânı bilgi edinmektir ve bunun için de akıl birincil araçtır.

Rand, yaşamın tüm canlı organizmalar için kritik bir süreç olduğuna inanır; ancak insanın durumu diğer canlılardan önemli ölçüde farklıdır. Varoluş, insan dışındaki tüm canlılara her şeyi altın tepside sunmasına rağmen, insana pek bir şey vermemiştir. Bu bağlamda, insanlar hariç tüm canlı organizmalar doğuştan gelen bir hayatta kalma kapasitesine sahiptir. Yaşam onlara doğdukları andan itibaren bu süreci gerçekleştirebilmeleri için gerekli tüm kaynakları sağlamıştır. Her biri bu konuda kendi yaşam kararlarını vermek için önemli miktarda yetkinliğe sahiptir. Örneğin, bir çita son derece yüksek hızlara ulaşabilirken, bir zebra bundan kaçınmak için ani dönüş manevraları yapabilir. Alternatif olarak, bir kene yiyecek olmadan uzun süre dayanabilirken, bir kutup ayısı insanların hayatta kalamayacağı kadar düşük sıcaklıklara dayanabilir. Rand, insanların yaşamın bu cömertliğinden muaf olan yegâne organizmalar olduğunu ileri sürmektedir.

İnsanın hayatta kalmasının tek yolu bilgi edinmesidir. Bunun için de akıl temel bir değer olarak kabul edilmelidir. Buna ek olarak da bilgi edinmenin yegâne aracı olarak akıllı, aktif bir şekilde seçmek gerekir. Akıl, değerlerin keşfi için gerekli bir yeti olmasına rağmen, işleyişi kendiliğinden gerçekleşmez. Başka bir deyişle, Rand'a göre otomatik değildir ve bilgi edinme sürecinin kritik bir bileşeni olsa da başlangıç noktası olarak kabul edilemez. Rand bu bağlamda duyumları değer bilgisinin başlangıç aşaması olarak tanımlar. Rand'a göre duyumlar tüm canlı organizmalar için bilincin ilk aşamasıdır ve fiziksel sensörler olarak işlev görürler. Duyulara sahip tüm canlı varlıklar, bu sensörler aracılığıyla doğru yolda olduğunda memnuniyet, yanlış eylemde bulunduğu ise ıstırap sinyalleri alır ve bu açıdan duyuları tarafından yönlendirilirler. Rand'a göre bu süreç esasen bilince sahip insanların ve hayvanların

bedensel yanının bir bileşenidir. Bu bakımdan insan, bu düzeyde hayvanlarla aynı otomatik yapıya sahiptir. Bu bağlamda, insanlar ve hayvanlar arasında bir ayrım yoktur. Her ikisi de otomatik bilinç düzeyindedir. Bununla birlikte, bu düzeyde yaşamı sürdürmek hayvanı tehlikeye atmasa da, aynı şey insanlar için söylenemez. İnsan sadece otomatik farkındalık ve duysal algı yoluyla haz ve mutsuzluğu deneyimleyerek yaşamını sürdüremez. Bu perspektiften bakıldığında Rand, insanı yaşam ve ölüm ikilemiyle karşı karşıya kalan bir varlık olarak tasvir eder. Temel ikilem, varoluş ve yok oluş arasındaki seçimdir. Varoluşu sürdürmek için insan, haz ve acıyla karakterize olan otomatik bilinç durumunu aşmalı ve daha yüksek bir farkındalık derecesine yükselmelidir. Aksi takdirde hayatta kalamaz. Bir sonraki seviyeye yükseldikten sonra, farkındalık otomatik bir süreçten ziyade bir seçim süreci haline gelir. Pasif olmaktan ziyade aktiftir. Sonuç olarak, farkındalık otomatikliği ortadan kaldırır ve alternatiflik bağlamında rolünü ortaya koyar. Bu açıdan Rand'ın objektivist etiği insanları hayvanlarla aynı duysal yükümlülüklerle bağlı varlıklar olarak tasvir ederken, ki bu noktada psikolojik egoizmle örtüşmektedir, onları bu duruma hapsedmez, bunun yerine onlara iradi bir nitelik atfeder. Bu özelliğiyle hayvandan farklılaşan insan, akla öncelik vermeli, bilgi edinmeli ve büyük önem taşıyan yaşamı sürdürmek için hayatta kalma araçlarını üretmelidir. Çünkü Rand'a göre insan hayatı, sıradan ve pervasız bir varoluş değildir. İnsanın varoluşu, bir vahşinin, yağmacının, beleşçinin ya da haydudunkinden farklı olarak, salt hayatta kalmanın ötesine geçer. İnsan yaşamı, bireylerin akli temel bir değer olarak kabul ettiği ve varoluşu ilerletmek için ihtiyaç duyulan araçları yaratmanın gerekliliğini anladığı bir yaşamdır. Bu rasyonel yaşam tarzını seçen birey, her insanın kendi içinde bir amaç olduğunu ve dolayısıyla kendi refahı ve mutluluğu için hareket etmesi gerektiğini kabul eder. Sonuç olarak, birey başkalarının varlığını kabul ederken kendi iyiliği için var olur. Rand'ı böyle bir yaşam biçimini tercih eden birey için birinci elden yaşayan anlamında 'birinci elci'(first-hand) metaforunu kullanır.

Hayatın sunduğu alternatifler karşısında rasyonel olmayı tercih eden insan, birinci elci olarak kendi kendini idame ettirmenin değerini kabul eder. Dolayısıyla kendi refahını maksimize etmek için harekete geçerken bunu başkalarına emanet etmekten kaçınır. Ancak Rand'ın ikinci elci olarak tanımladığı insanda bunu gözlemlemek mümkün değildir. O rasyonel değildir; daha ziyade irrasyoneldir. Rand'a göre insanoğlu hayat karşısında esasen iki şekilde sebat edebilir: Akli bir değer olarak

benimseyerek, bilgi biriktirip üreterek ve kendi hayatları üzerindeki kontrollerini sürdürerek ya da akla öncelik vermeyip başkalarına güvenerek. Birincisi rasyonel veya birinci elci olarak sınıflandırılırken; diğeri, irrasyonel, ikinci elci, otostopçu veya parazit olarak adlandırılır. Rand bu bağlamda “parazit” terimini bir metafor olarak kullanmaktadır. Biyolojik açıdan parazit, varlığını sürdürebilmek için başka organizmaların varlığına ihtiyaç duyan bir organizmadır. Rand bu özelliği belirli bir insan kategorisine atfetmektedir. Rand'ın parazit insanı da bu perspektiften bakıldığında yaşam sürecine dahil olmak için başkalarının zihinlerine ve üretimlerine bağımlıdır. Rand'ın onları ikinci elciler ve parazitler olarak adlandırmasının nedenleri bunlardır. Bu bireylerin kişisel değerleri ya da yargıları yoktur. Hayatta kalmaları başkalarının değer ve yargılarını kabul etmelerine bağlıdır. Bu bağlamda, tüm varoluşlarının kontrolünü başkalarına bırakmışlardır. Kendileri olamadıkları için sürekli olarak bir başkasıdırlar. Başarıları, inançları, seçimleri ve fikirleri başkalarına bağlıdır. Gerçekten de Rand için hayat en önemli değerdir. Yaşam, her şeyin hem başlangıcı hem de hedefidir. Bu açıdan bakıldığında, kişinin kendi yaşamını sürdürebilmesi ve refahını optimize edebilmesi zorunludur. Fakat bu amaca ulaşmak için kişinin kendisi yerine başkalarına güvenmesi, bu kararın önemine rağmen kabul edilemez. Daha önce de belirtildiği üzere, insan varlığının önemi, ne pahasına olursa olsun yaşama eyleminden kaynaklanmamaktadır. Kişinin kendi yaşamının sorumluluğunu üstlenmesini anlamlı kılan, kendi yargılarını oluşturmaya yönelik rasyonel çabasıdır. Bu yaşam tarzını benimseyebilecek bir kişi, mutluluğunun kontrolünü başkalarına bırakmayı reddeden, yaşam süreci üzerindeki kontrolünü sürdüren ve Rand'ın "kahraman" olarak adlandırdığı birinci elci olarak yaşayan kişidir.

Alternatiflik kavramı Rand'ın egoizmini Hobbes'un psikolojik egoizminden ayırırken, onu etik egoizminden ayıran temel kavram, insan kişiliğini birinci elci ya da kahraman olarak algılamasından kaynaklanır. Bu temel kavram, değerın özüyle ilgilidir. Rand'ın objektivist felsefesi değer konusunda farklı bir bakış açısı sunar. Ona göre, kişinin elde etmeye ve korumaya çalıştığı şey olarak tanımlanan değer nesneldir. Nesnel değer anlayışı yeni bir kavram olmamakla birlikte, Rand'ı bu bağlamda farklı bir konuma yükselten, nesnelliğe yüklediği yorumdur. Nesnellik, değerın bireysel görüşlerden, tercihlerden ve isteklerden bağımsız olarak var olduğunu ifade eder. Ancak bununla sınırlı değildir. Dolayısıyla değer bireyden, yani değerlendireciden tamamen kopuk da değildir. Başka bir deyişle Rand, bireyden bağımsız olarak var

olan, nesneye ve eyleme içkin bir değer kavramını reddeder. Bu açıdan bakıldığında, Rand'ın tanımladığı değer, ne insan dışındaki varlıklara ne de sadece insanın kendisine aittir. Değer, insanlar ve dış çevre arasında süregelen bir etkileşim aracılığıyla tanımlanan bir yapıdır. İnsan ve gerçeklik arasındaki bu kalıcı bağ, ancak rasyonel birey tarafından elde edilebilir. Hayat, insana önceden bir araya getirilmiş hiçbir şey sunmamıştır. İnsan, var olmak için değer sistemlerine ihtiyaç duyar.

Bu değer kodları hazır olarak sunulmadığından, kişinin bunları bağımsız olarak ortaya çıkarması gerekir. Bu bulguyu kolaylaştırmak için, insan ve gerçeklik arasındaki bağlantı tanımlanmalıdır. Bunu sadece akıl yapabilir, çünkü insanın bilgi edinme yöntemi sadece akıldır. Yalnızca akıllı kullanabilen, dolayısıyla mantıklı bir varoluşa sahip olan bir kişi, bu bağı kurabilir ve değerleri ortaya çıkarabilir. İrrasyonel ya da parazit birey için bu mümkün değildir. Sonuç olarak, bu bakış açısına göre rasyonellik bir zorunluluk meselesi değil, bir irade meselesidir. Bu karar, yani akıl ya da akıl dışılık tercihi, aynı zamanda kişinin yaşamı boyunca nasıl bir insan olacağının da belirlenmesini gerektirir. Burada önemli olan 'ne pahasına olursa olsun hayatta kalmak' değildir. Esas olan kişinin rasyonel doğasına uygun olarak var olmasıdır. Rand'ın çelişkiden yoksun bir sevinç hali olarak tanımladığı mutluluk, buna bağlıdır. Çünkü, mutluluk, tatmin edici bir varoluşun başarılmaması anlamına gelir. Fakat başarılı bir yaşama giden yol, kişinin kendi inançlarını gerçekleştirmesinde yatar. Rasyonellik, kişinin bu ideallere ulaşabileceği tek yöntemdir. Özetle, mutluluk, akla önem veren bir birey tarafından tek başına elde edilebilecek bir başarı koşuludur. Bu da onun kavramlarının etik egoizmden ziyade rasyonel egoizm olarak yorumlanmasına izin verir.

Araştırmamızın bulguları, kendisini etik bir teori olarak konumlandırmaya çalışan egoizm ile ilgili temel sorunun, egoizm kavramının kendi doğasında var olan belirsizlik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, özellikle gündelik yaşamda ortaya çıkan olumsuz izlenimin başlıca nedenidir. Kavramın başlangıçtaki belirsizliği ve özgeci faaliyetlere öncelik veren etik teorilerle çelişkisi, kınanmasının en önemli iki gerekçesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu da tezin ilk iddiasıyla örtüşmektedir. Bununla birlikte tezin ikinci iddiası açısından bakıldığında, ilgili dezavantajlara rağmen; araştırmanın bulguları, egoizmin tıpkı hedonizm, faydacılık ve benzer diğer etik teoriler gibi meşru bir etik teori olarak kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Özellikle eleştirmenlerin birincil hedefi olan psikolojik egoizm de bir etik teori olarak

görülmelidir. Buna izin veren tek durum, psikolojik egoizmin yalnızca betimleyici bir etik teori olarak yorumlanabilmesidir ki bu husus tezin ikinci iddiasıyla açıkça örtüşmektedir. Buna rağmen, eleştiriye tabi olduğu da kabul edilmelidir. Bu eleştiriler, egoizmin gelişiminin temel gerekçesi olarak görülebilir. Bu bağlamda, egoizm kendini mükemmelleştirme yoluyla pek çok biçime evrilmiştir. Bu evrimleşmenin sonucunda farklı türleri ortaya çıkmıştır. Bunların belirlenmesi açısından egoizmi öncelikle betimleyici ve normatif kategorilere ayırmak akla daha yatkındır. Psikolojik egoizmi betimleyici bir kategori olarak sınıflandırmak daha uygunken; etik ve rasyonel biçimleri normatif kategorinin iki alt türü olarak tanımlamak daha makuldür. Psikolojik egoizmle ilgili olarak, Thomas Hobbes'un düşüncelerinin bu tür egoizm için uygun bir örnek teşkil ettiği açıktır. Hobbes'un bu kategoriye dahil edilmesinin birincil nedeni onun hareket anlayışıdır. İkinci neden ise insanı doğası gereği bencil olarak nitelendirmesidir ki bunlar tezin üçüncü iddiasını net bir şekilde desteklemektedir. Normatif çerçevede en yetkin egoizm türü rasyonel egoizmdir. Ayn Rand bu bağlamda en önde gelen temsilci olarak kabul edilmektedir. Thomas Hobbes'un psikolojik egoizmi ile Ayn Rand'ın rasyonel egoizmi karşılaştırıldığında kayda değer benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Rasyonel egoizm, psikolojik egoizmden kilit noktalarda önemli ölçüde ayrışırken, psikolojik egoizmin unsurları rasyonel egoizmin temel ilkelerinde açıkça görülmektedir. Bu da tezin son iddiasıyla uyumluluk içerir.

EXTENDED ABSTRACT

The Two Faces of Egoism: Thomas Hobbes and Ayn Rand

Egoism, which claims to be an ethical theory, has been criticized by many people working in this field. It can be said that the reason for this is primarily itself. Because its basic claim that one should always act in a way that maximizes one's own welfare and that only such an action can be considered morally good seems to be enough to turn all eyes on itself. In addition, the assumption that there is an egoistic principle even under altruistic attitudes has been the last straw for critics. However, the fact that egoism insists on this claim despite all this and evolves within itself in order to strengthen its assumptions can be seen as an admirable effort. Thanks to this evolution, egoism has manifested itself in different psychological, ethical and rational forms over time in order to be present in the ethical field. While the psychological category has moved towards a descriptive rather than normative ethical style, the ethical and rational categories have maintained their assumptions within the framework of normative ethics. Psychological egoism observes human beings and makes assumptions based on their nature. In particular, according to psychological egoism, 'one has to act in a way that maximizes one's own welfare'. It is not possible for him to act otherwise by nature. The expression 'must' here jeopardizes the claim of psychological egoism as an ethical theory. Because in order for an action to be ethically evaluated, it is accepted that it must be a voluntary action. In terms of a voluntary action, although a person has the knowledge of the good action and can choose it, he or she should also be able to choose the opposite. However, the fact that psychological egoism points to the necessity of human nature has made it open to criticism. Egoism finds its way out of this situation in ethical egoism. Because with ethical egoism, the expression of necessity gives way to the principle of necessity. One still acts in a way that maximizes one's own welfare, but here one does so not because one has to, but because one should. Therefore, with the principle of necessity, the door to a voluntary sphere is opened to egoism. In short, in terms of ethical egoism, it is necessary for the agent to act in a way that maximizes his or her self-interest, and the fact that he or she has acted in this way is also morally valid. However, even though egoism has gained a voluntary characterization with the principle of necessity and strengthened its presence in the ethical field, this is not enough. Because although a voluntary structure is necessary for a principle to gain an ethical quality, in addition to this, this principle must also have a feature that applies to all people. In other words, it must contain universality. In this respect, for ethical egoism, the principle that a person should act with his or her own welfare in mind should apply to every human being. This form of egoism therefore leaves gaps in this regard. Although it has evolved into individual, personal and universal types by claiming to fill these gaps, ethical egoism has not escaped criticism. Therefore, it jumped to the next level and continued its efforts to remain in the ethical field as rational egoism. According to this form of egoism, there is nothing as rational as each person acting with his or her own welfare in mind. Being rational means that the agent has full knowledge about the action. In addition, rationality implies that the agent has in mind more than one course of action that maximizes his or her own welfare. At the same time, the principle of rationality makes it possible to bring all people under one roof. This is because a rational decision on the part of rational egoism, i.e. each person acting according to his or her own welfare with the help of the necessary knowledge and reasoning, will contribute to maximizing the welfare of other people. Despite all these efforts, egoism can still be seen to have

its flaws. However, it must be conscientiously acknowledged that the same is true for other ethical theories in ethical debates. Another reason why these pairings are so intense can be said to stem from the concept itself. In particular, the use of the terms egoist and egotist interchangeably obscures the understanding of this theory. Even Ayn Rand later expressed that she was frustrated by the confusion of meaning between these two concepts. From this point of view, it is seen that egotist is more appropriate than egoist for a person who thinks only of himself/herself, who always wants to bring himself/herself to the forefront and who does not give any importance to others. This distinction between these two is more clearly understood, especially when we look at dictionaries. In this respect, in order to understand egoism as an ethical theory, it should be underlined that the word egoist does not exclude other people, unlike egotist. Because especially the rational egoist knows that the existence of other people is also important in order to maximize his own welfare, and in some cases, he may act with the welfare of others in mind by suspending his own interests. Of course, the welfare of others is always the means here. For the egoist, the only goal is his own welfare and altruistic behavior can be tolerated as long as it serves this purpose. Therefore, there is no complete denial of others like the egotist. In spite of all this, it must be acknowledged that there are still gaps. In this respect, for a clearer understanding of egoism, one should look at Thomas Hobbes for psychological egoism and Ayn Rand's ideas for rational egoism. In addition, it would also be useful to mention the relationship between egoism and hedonism and utilitarianism, which are close to it, and altruism, which is opposite to it. Therefore, in this study, we have tried to look at the basic assumptions of Thomas Hobbes' psychological egoism and Ayn Rand's rational egoism by touching upon the basics of the concept of egoism and its relationship with hedonism, utilitarianism and altruism.

KAYNAKÇA

- Abizadeh, A. (2018). *Hobbes and the Two Faces of Ethics*. GB: Cambridge University Press.
- Ahearne, J. F. (2011, March-April). Ethics: Honesty. *American Scientist*, 99(2), s. 120-122.
- Akarsu, B. (1982). *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- Aristoteles. (1995). *Retorik*. (M. H. Doğan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2001). *Ruh Üzerine*. (Z. Özcan, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristotle. (1999). *Politics*. (B. Jowett, Çev.) Kitchener, Canada: Batoche Books Press.
- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. (D. Ross, Çev.) USA: Oxford University Press.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi C2 -Sofistlerden Platona*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi C3 - Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi C4 - Helenistik Dönem Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Asch, S. (1955, November). Opinions and Pressure. *Scientific American*, 193(5), s. 31-35.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Augustine, S. (1958). *The City of God*. USA: Image Books.
- Augustinus, S. (1999). *İtirafar*. (D. Pamir, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Baier, K. (1993). Egoism. P. Singer içinde, *A Companion to Ethics* (s. 197-204). Oxford: BlackWell.
- Baykan, F. (2000). *Nietzsche'nin Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Batoche Books.
- Bernstein, A. (2008). *Objektivism in One Lesson - An Introduction to The Philosophy of Ayn Rand*. USA: Hamilton Books.
- Bernstein, A. (2009). *Ayn Rand For Beginners*. USA: For Beginners.
- Billington, R. (2011). *Felsefeyi Yaşamak-Ahlak Düşüncesine Giriş*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Blum, L. (2001). Altruism. L. C. Becker, & C. B. Becker içinde, *Encyclopedia of Ethics* (s. 50-53). New York: Routledge Press.
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafizikinin Karşılaştırılması*. Ankara: M.E.B. Yayınları.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları.

- Bozkurt, Ö. (2014). Felsefede Bir Kişi/lik Modeli Oluşturulabilir mi? S. C. Sedat Yazıcı içinde, *Kişi Kişilik ve Kimlik* (s. 65-73). Ankara: Divan Kitap.
- Branden, N. (1966, May). Emotions and Value. *The Objectivist*, s. 65-73.
- Branden, N. (1966, January). The Objektivist Theory of Volition. *Objektivist*, s. 7-12.
- Branden, N. (1967). Self-Esteem Part IV. *The Objectivist*, 273-276.
- Brandt, R. (1972, Nov.). Rationality, Egoism, and Morality. *The Journal of Philosophy*, 69(20), s. 681-697.
- Britannica. (2023, 04 11). *Britannica*. Britannica: <https://www.britannica.com/topic/universal-egoism> adresinden alındı
- Burgess-Jackson, K. (2003, July). Deontological Egoism. *Social Theory and Practice*, 29(3), s. 357-385.
- Cambridge University. (2003). *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Campbell, R. (1972, Dec.). A Short Refutation of Ethical Egoism. *Canadian Journal of Philosophy*, 2(2), s. 249-254.
- Campbell, R. (2001). Egoism. C. B. Lawrence C. Becker içinde, *Encyclopedia of Ethics* (s. 446-450). London: Routledge.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Cevizci, A. (2002a). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Cevizci, A. (2002b). *Etîğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Clark, A. (1898). *Aubrey's 'Brief Lives'*. Oxford: The Clarendon Press.
- collinsdictionary.com. (2024, 03 21). *Collins Dictionary*. Collins Dictionary: <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/honesty> adresinden alındı
- Conway, D. (1997, june). Book Review :Unrugged Individualism: The Selfish Basis of Benevolence. *Economic Affairs*, s. 55.
- Copleston, F. C. (1950, Jan). The Human Person in Contemporary Philosophy. *Philosophy*, 25(92), s. 3-19.
- Çilingir, L. (2003). *Ahlak Felsefesine Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.
- Dawkins, R. (2021). *Gen Bencildir*. (M. Miller, Çev.) İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Descartes. (1989). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. (M. Karasan, Çev.) İstanbul: MEB.
- Descartes. (2007). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say.
- Descartes. (2019). *Ruhun Tutkuları*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*. (K. S. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Dimmock, M., & Fisher, A. (2017). *Ethics For A- Level*. Cambridge, UK: Open Book.
- Dungey, N. (2008, Spring). Thomas Hobbes's Materialism, Language and The Possiblity of Politcs. *The Review of Politcs*, 70(2), s. 190-220.
- Emiroğlu, İ. (2009). *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları.

- Feldman, F. (1978). *Introductory to Ethics*. USA: Prentice-Hall International.
- Feldman, F. (2001). Hedonism. C. B. Lawrance C. Becker içinde, *Encyclopeida of Ethics* (s. 662-669). New York: Routledge.
- Fernald, J. C. (1914). *Funk & Wagnalls Standart Handbook of Synonyms, Antonyms and Prepositions*. USA: Funk & Wagnalls Company.
- Gauthier, D. P. (2000). *The Logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Gert, B. (1967, Oct. - Dec.). Hobbes and Psycholohic Egoism. *Journal of The History of Ideas*, 28(4), s. 503-520.
- Gottelf, A. (2000). *On Ayn Rand*. USA: Wadsworth.
- Gökalp, N. (2010). *Psikoloji Felsefesi*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Gökalp, N. (2021). Değer Felsefesi. *Değer Çalışmaları* (s. 7-31). içinde Ankara: Ankara Hacı Bayram Ünivrsitesi Değer Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Gökalp, N. (2021, Aralık). Değer ve Kişilik. N. Gökalp içinde, *Değer Çalışmaları* (s. 125-140). Hacı Bayram Veli Üniversitesi.
- Gökalp, N., & Günör, R. B. (2022). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel.
- Göklalp, N. (2010). *Duygu ve Etik*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Grewirth, A. (1960, April). Meta-Ethics and Normative Ethics. *Mind*, 69(274), s. 187-205.
- Grotius, H. (2005). *The Rights ff War And Peace Book 1*. USA: Liberty Fund Press.
- Günör, R. B. (2019). *Ahlak Felsefesinde Özgecilik*. Ankara: Atlas Kitap.
- Halsey, W. D. (1979). *Macmillan Contemporary Dictionary*. New York: Macmillan Publishing.
- Hançerlioğlu, O. (2012). *Felsefe Anasiklopedisi* (Cilt 2). İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2012). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar Cilt 1* (Cilt 1). İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- Hobbes, T. (1811a). *Human Nature (The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. IV)*. (B. W. Molesworth, Dü.) London: John Bohn Press.
- Hobbes, T. (1811b). *De Corpore Politico (The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. IV)* (Cilt 4). (B. Sir William Molesworth, Dü.) London: John Bohn Press.
- Hobbes, T. (1811c). *Of Liberty and Necessity ((The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury Vol. IV))* (Cilt 4). (B. W. Molesworth, Dü.) London: John Bohn Burth.
- Hobbes, T. (1839). *Elements Of Philosophy (The English Works of Thomas Hobbes Vol.I)*. (B. Sir William Molesworth, Dü., & B. Sir William Molesworth, Çev.) London: John Bohn Press.
- Hobbes, T. (2003). *On The Citizen*. (M. S. Richard Truck, Çev.) UK: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2004). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Jetton, M. (2013, December). Egoism and/or Altruism. *The Journal of Ayn Rand Studies*, 13(2), s. 107-122.
- Kalin, J. (1971, Oct.-Dec.). Baier's Refutation of Ethical Egoism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 22(5/6), s. 74-78.
- Kalin, J. (1975, Nov.). Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory. *Canadian Journal of Philosophy*, 5(3), s. 323-356.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türk Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kılıç, R. (2006a). Felsefe ve Ahlak İlişkisi. *Din ve Ahlak Felsefesi* (s. 171-200). içinde ankara: Ankuzem.
- Kılıç, R. (2006b). Klasik ve Modern Ahlak Teorileri. *Din ve Ahlak Felsefesi* (s. 251-280). içinde Ankara: ANKUZEM.
- Kirschner, J. (1996). *Egoist Olma Sanatı*. (A. Arıtan, & S. Günay, Çev.) İstanbul: Arıtan Yayıncılık.
- Kuran-ı Kerim, Bakara:206. (tarih yok). *Kuran*. içinde Türk Diyanet Vakfı.
- Laertius, D. (2020). *Lives Of The Eminent Philosophers*. (P. Mensch, Çev.) USA: Oxford University Press.
- Lange, F. A. (1998). *Materyalizmin Tarihi* (Cilt 1). (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Lawrence C. Becker, C. B. (2001). *Encyclopedia of Ethics*. New York: Routledge.
- Lemos, R. M. (1960, June). Psychological Egoism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(4), s. 540-546.
- Locke, J. (1992). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadıroğlu, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İki İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.) Ankara: Ebabil Yayınları.
- Lomasky, L. (1997, 04 01). Nice Distinction. *Reason*. 04 22, 2023 tarihinde <https://reason.com/1997/04/01/nice-distinction/> adresinden alındı
- Louden, R. B. (1995, Jul.). Utilitarianism, Butler's Divine. *History of Philosophy Quarterly*, 12(3), s. 265-280.
- Lyons, D. (2001). Utilitarianism. L. C. Becker, & C. B. Becker içinde, *Encyclopedia of Ethics* (s. 1737-1744). New York: Routledge Press.
- M.Dawsey, J. (2005). Justice. D. P. Dawson içinde, *Ethics* (s. 801-802). USA: Salem Press.
- Machan, T. R. (1979). Recent Work in Ethical Egoism. *American Philosophical Quarterly*, 16(1), s. 1-15.
- Mangone, E. (2020). *Beyond the Dichotomy Between Altruism and Egoism*. USA: Information Age Publishing.
- Marestan. (2013). Egoism. Ardent içinde, *Egoism* (s. 5-7). Ardent Press.

- Martinich, A. (2013). *Thomas Hobbes*. (A. Terzi, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Martucci, E. (2013). Unbridled Freedom. Ardent içinde, *Egoism* (s. 77-80). Ardent Press.
- Medlin, B. (1957). Ultimate Principles and Ethical Egoism. *Australasian Journal of Philosophy*, 35(2), s. 111-118.
- Mengüşoğlu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mevlana. (2007). *Mesnevi*. (A. Karaismailoğlu, Çev.) Konya: Bahçivanlar Basım.
- Mill, J. S. (1946). *Faydacılık*. (Ş. N. Coşkunlar, Çev.) Ankara: MEB Yayınları.
- Moore, G. E. (2002). *Principia Ethica*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Morris, C. G. (2002). *Psikolojiyi Anlamak*. (G. Güvenç, Çev.) Ankara: Türk Psikoloji Derneği Yayınları.
- Mulholland, L. (1989). Egoism and Morality. *The Journal of Philosophy*, 86(10), s. 542-550.
- Nielsen, K. (1959). Egoism in Ethics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 19(4), s. 502-510.
- Nietzsche. (2003). *Zerdüş Böyle Diyordu*. (O. Derinsu, Çev.) Varlık Yayınları.
- Nietzsche. (2011). *Ecco Homo*. (C. Alkor, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nişanyan, S. (2009). *Sözlerin Soyağacı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Nobis, N. (2020, 02 02). Ethical Egoism. *1000-Word Philosophy*, s. 1-4.
- Nozick, R. (1990). *The Examined Life-Philosophical meditations*. New York: Touchstone Press.
- oed.com. (2024, 03 31). *Desert*. Oxford English Dictionary: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=desert> adresinden alındı
- oed.com. (2024, 03 21). *Honesty*. Oxford English Dictionary: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=honesty> adresinden alındı
- Österberg, J. (1988). *Self and The Others*. The Netherlands: Kluwer Academic Publisher.
- Özcan, M. (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Mantık*. İstanbul: İnkılap.
- Pascal, B. (1999). *Pensees and Other Writings*. (H. Levi, Çev.) New York: Oxford University Press.
- Pauer-Studer, H. (1993, April). Peter Singer On Euthanasia. *The Monist*, 76(2), s. 135-157.

- Peikoff, L. (1993). *Objectivism: The Philosophy Ayn Rand*. USA: Meridian Book.
- Philosophy.lander.edu. (2024, 24 04). *Ethical Egoism*. Philosophy.lander.edu: https://philosophy.lander.edu/ethics/ethical_ego.html adresinden alındı
- Plato. (2002). *Phaedrus*. (R. Waterfield, Çev.) USA: Oxford University Press.
- Plato. (2015). *Socrates Defence*. (C. Rowe, Çev.) Great Britain: Penguin Books.
- Platon. (2006). *Kriton*. (C. T. Filiz Öktem, Çev.) Ankara: Kabalcı Yayınları.
- Quinn, W. (1974, Aug.). Egoism as an Ethical System. *The Journal of Philosophy*, 71(14), s. 456-472.
- Rand, A. (1961). *For The New Intellectual*. New York: Signet Book.
- Rand, A. (1962a, Agust). Introducing Objektivism. *The Objectivist Newsletter*, 1(8), s. 35.
- Rand, A. (1962b, January). Check Your Premises. *Objektivist Newslatter*, 1(1).
- Rand, A. (1963, Februrary). Check Your Premises. 2(2).
- Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness* (50th Aniversary Edition Mass Market Paperback b.). USA: Signet.
- Rand, A. (1966, Jully). Introduction To Objectivist Epistemology. *Objektivist*, s. 97-107.
- Rand, A. (1966, September). Introduction To Objectivist Epistemology III. *Objektivist*, s. 129-136.
- Rand, A. (1966, February). Philosophy and Sense of Life. *The Objectivist*, s. 17-22.
- Rand, A. (1967). *Capitalism: The Unknown Ideal* (Mass Market Paper b.). USA: Signet.
- Rand, A. (1971, September). Brief Summary. *Objectivist*, s. 1089-1092.
- Rand, A. (1971a). *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*. USA: New American Library.
- Rand, A. (1971b, July). The Age of Envy. *The Objectivist*, s. 1057-1069.
- Rand, A. (1973a, December 31). The Ayn Rand Letter, Vol. 3 No 7 December 31 1973.
- Rand, A. (1974a, January 14). The Ayn Rand Letter, January 14, 1974. *Letter January 14, 1974*, 3(8).
- Rand, A. (1974b, September 23). The Ayn Rand Letters Vol.3 No:26.
- Rand, A. (1975). *Ayn Rand Letter Vol. IV No:1* (Cilt 4). N.Y.: The Ayn Rand Letter Inc.
- Rand, A. (1979). *Introduction to Objectivist Epistemology*. USA: New American Library.
- Rand, A. (1984). *Philosophy: Who Needs It* (100th Centennial Edition November Mass Market Papercak b.). USA: Signet.
- Rand, A. (1993). *Fountainhead*. USA: Signet Books.
- Rand, A. (1996). *We The Leaving* (60th Anniversary Edition b.). USA: Signet.

- Rand, A. (2007). *Atlas Shrugged*. London: Penguin Book.
- Reeve, J. (2009). *Understanding Motivation and Emotion*. USA: Wiley .
- Regis, J. E. (1979, Jan.). Ethical Egoism and Moral Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 16(1), s. 45-52.
- Robinson, J. B. (2013). Egoism. Andent içinde, *Egoism* (s. 81-84). Andent Press.
- Rogers, C. (1961). *On Becoming a Person*. USA: Houghton Mifflin Company.
- Runes, D. D. (1942). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- Scarre, G. (2002). *Utilitarianism*. London: Routledge.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. (H. Tepe, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Shaver, R. (1999). *Rational Egoism -A Selective and Critical History*. Cambridge-UK: Cambridge University Press.
- Sidgwick, H. (1962). *The Methods Of Ethics*. London: MacMillan Press.
- Silverstein, M. (2000, Summer). In Defense of Happiness: A Response to the Experience Machine. *Social Theory and Practice*, 26(2), s. 279-300.
- Singer, P. (1972, Jan). Is Act-Utilitarianism Self-Defeating? *The Philosophical Review*, 81(1), s. 94-104.
- Singer, P., & Ng, Y.-K. (1981, Jun). An Argument for Utilitarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, 11(2), s. 229-239.
- Smith, T. (2006). *Ayn Rand's Normative Ethics-The Virtuous Egoist*. USA: Cambridge University Press.
- Sober, E. (1992, Oct.). Hedonism and Butler's Stone. *Ethics-The University of Chicago Press*, 103(1), s. 97-103.
- Solt, L. F. (1958, Sep.). Revolutionary Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I. *Church History*, 27(3), s. 234-239.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2025, 08 10). *Egoism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/egoism/> adresinden alındı
- Stephen, S. L. (1904). *Hobbes*. London: The Macmillan Company.
- Stirner, M. (2013). *Biricik ve Mülkiyeti*. (S. T. Noyan, Çev.) İstanbul: Kaos Yayınları.
- Timuçin, A. (1999). *Descartes Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Topçu, N. (2012). *Ahlak*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tuck, R. (1998). *Natural Rights Theories*. UK: Cambridge University Press.
- Tuğcu, T. (2001). *Immanuel Kant ve Transendental İdealizm*. Ankara: Alesta.
- Urhan, V. (2010). *Foucault* . İstanbul: Say Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1958). *Felsefe Giriş C2*. Ankra: Ankara Üniversitesi İlahiyat Faültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2001). *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2004). *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Dünya Yayınları.
- Vaknin, S. (2007). *Malignant Self Love*. Prague & Skopje: Narcissus Publications.

- Vlastos, G. (1972, March). The Unity of the Virtues in the 'Protagoras'. *The Review of Metaphysics*, 25(3), s. 415-458.
- Walker, J. L. (1972). *The Philosophy of Egoism*. Colorado: Ralph Myles Publisher.
- Wastiaux, L. (2013). Egoism. Ardent içinde, *Egoism* (s. 1-5). Ardent Press.
- Yıldırım, C. (1983). *Bilim Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Zelyüt, S. (2017). *Dört Adalı Bir Kıtah*. İstanbul: Öteki.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : SARP, Mustafa
ORCID : 000-0002-9256-8247

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktra	HBV Üniversitesi LEE Felsefe	16.07.2025
YüksekLisans	Gazi Üniversitesi SBE Felsefe	29.06.2010
Lisans	Gazi Üniversitesi FEF Felsefe Bölümü	11.06.2007

