

ANTİK YUNAN'DAN AYDINLANMAYA BATI DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASÎ ETİK

*Political Ethics in the History of Western Thought from
Ancient Greece to the Enlightenment*

Satuk Buğra ÇETİNKAYA

Arş, Gör.; Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve
Kamu Yönetimi, sbugracetinkaya@osmaniye.edu.tr

Özet

İnsanların topluluk halinde yaşama bilinci edindiği zamanlardan bu güne, siyaset ve etik, bir arada yaşama üzerine düşünmenin mamlulü olmuştur. Siyaset ve etiğin bir aradalığı siyasî rejim tartışmalarından, erdemli yöneticinin özelliklerine ve siyasî danışmanların niteliğine kadar Batı felsefe yazını içerisinde süreklilik göstermektedir. Siyaset ve etiğe yönelik temel tartışma konularının güncelliğini yitirmediği bu gün de bir kesişim kavram olarak “siyasî etik” merkezi konumunu sürdürmektedir. Bu çalışma Batı felsefe tarihinde iz sürmeyi, bu izler arasında siyaset ve etiğin bir aradalığının kaynaklarını ve düşünce tarihindeki konumunu anlamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk bölümündeki tanım amaçlı cümlelerden sonra, tarihsel kısımlar kronolojik dönemler içerisindeki önemli filozofları ve onların görüşlerini özet halinde ortaya koymaktadır. Sonuç bölümü ise görülen süreklilik ve kopuşların kısa bir özeti, Batı düşüncesinde etiğin siyasetle kesişiminin kaynaklarına dair temel meseleleri aydınlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasî Etik, Felsefe Tarihi, Ahlâk Felsefesi

Abstract

From ancient times to the present, when people became conscious of living as a community, politics and ethics have been the product of thinking about living together. The coexistence of politics and ethics shows continuity in Western philosophy literature, from discussions of political regimes to the characteristics of the virtuous administrator

and the quality of political advisors. Even today, where the main debates on politics and ethics do not lose their currency, "political ethics" as an intersection concept maintains its central position. This study aims to trace the history of Western philosophy. It aims to understand the sources of the coexistence of politics and ethics among these traces and their position in the history of thought. After the descriptive sentences in the first part of the study, the historical parts summarize the important philosophers and their views in chronological periods. The conclusion part, a brief summary of the continuity and ruptures seen, illuminates the main issues regarding the sources of the intersection of ethics and politics in Western thought.

Keywords: Political Ethics, History of Philosophy, Moral Philosophy

Giriş

Bu çalışma panoramik bir yapıya sahiptir. Çalışmanın yapısı, kronolojik olarak belirlenmiş düşünürlerin siyaset ve etik konularındaki öne çıkan görüşlerini serimlemeyi amaçlamaktadır. Batı düşünce tarihinin erken evrelerinden Immanuel Kant'a kadar gelen dönemde siyasî etik başlığı altında kategorize edilebilecek başlıca temalara ve düşünülere yer verilmesinin açıklayıcı olacağı düşünülmektedir. Makalenin 4 esas, bir sonuç bölümünden oluştuğu belirtilebilir. İlk bölümde siyaset ve etik başlığı altında siyasî olanın etik ile ilişkisi ve etiğin siyasetle diyalog halindeki yönlerine değinilecektir. İkinci bölümde Antik Yunan düşünürleri ele alınacak, üçüncü bölümde Hıristiyanlık ve erken modernlere değinilecektir. Üçüncü bölümün bu şekilde yapılandırılması, teolojik olandan sekülere doğru yaşanan ontolojik kaymanın etik üzerindeki etkisini göstermek açısından verimli görüldüğü içindir. Dördüncü bölümde ise 18. yüzyıl Aydınlatma filozoflarına yer verilecektir. Sonuç bölümünde ise dönemlerin ana hatları ve Batı düşüncesindeki siyasî etik tartışmalarının bilançosu ortaya konulacaktır.

Siyaset ve Etik

Siyaset ve etiğin ortak zemini toplum, ortak uygulayıcıları toplumsal aktörlerdir. Bu yönü ile siyaset ve etiğin hem gündelik hem de tarihsel zaman dilimlerinde benzer görünümeler altında var oldukları ifade edilebilir. Siyaset ve etiğin bu iç içeliği veya yakınlığı, bu kavramlar üzerine düşünmeyi ve bu kavramları beraber düşünmeyi gerektirmiştir. Siyaset ve etiği, dil yetisinin tamlama imkânı içerisinde “siyasî etik” olarak düşünmek ise yeni bir kavram tanımlı yapmayı gerektirmektedir. Siyaset, etik ve siyasî etik kavramları üzerine genel tanımlar yapılmadan çalışmada tam olarak ne anlatılmak istendiği açıklanamayacağı için öncelikle bu kavramları tanımlama yoluna gidilecektir.

Siyaset, belirli bir toplum içerisindeki iktidar örgütlenmesinin en genel düzeyde yapılanmasıdır. Kurumları, aktörleri ve söylemleri ile farklı yönere ve farklı araştırma alanlarına sahip olmakla beraber, siyaset toplumsal iktidar ilişkilerinin genel düzeyi hakkında değişimi veya düzeni farklı ölçüde de dile getirme süreci olarak kavranabilir.¹ Dolayısı ile siyaset, toplumdaki iktidar ağının amaç, işleyiş ve sonuçları ile ilgilidir. İnsan failerin birbirleri ve nesnelere hakkındaki kanaat ve yargılarını etkileyecek mekanizmalarla yakından ilişkidir siyaset. İyi, kötü, doğru ve müspet gibi etiği ilgilendiren kavramlar ile siyasetin normatif ve betimsel, her iki düzeyde de ilgilendiği; ideolojilerin insanın toplumdaki varoluşuna dair ve diğer insanlara dair etik yargılar ihtiva ettiği ilk göze çarpan örneklerdir. Kürenin diğer yanında ise etik vardır. Etik, etimolojik olarak Antik Yunanca'daki “ethos” sözcüğünden gelir. İngilizce, Fransızca gibi Avrupa dillerindeki “moral” ise Latince “mos” sözcüğünden gelir. Her iki sözcük de gelenekten kaynaklanan alışkanlık anlamlarında kullanılmaktadır. Moral 'in karşılığı olarak Türkçe'deki “ahlâk” sözcüğü de Arapça “h-l-k” kökünden gelmektedir. Tıpkı, Antik Yunancada olduğu gibi

¹ Mann, Michael. (2012) *The Sources of Social Power: A History of Power From the Beginning to AD 1760*. Vol 1. Cambridge University Press.

Arapça “hulk” da gelenek ve alışkanlıktan kaynaklı mizaç, huy vb. anlamlara gelmektedir. “Moral” ve “ethos”, hatta “ahlâk” semantik olarak aralarında net bir anlam farkı barındırmazlar. Ama günlük hayatta ve hatta profesyonellerce kavramların pratik kullanımlarında farklı şeyleri işaret ettikleri söylenebilir.² Ancak bu çalışma kapsamında ahlâk ve etik arasındaki keskin ayrımlar reddedilecektir. Çünkü, Batı felsefe tarihi, özellikle Roma Katolik Kilisesinin kuruluşundan Reforma ve Erken Modernlerden 19. yüzyılda Marksizmin ortaya çıkışına kadar iki uzun dönem boyunca, Foucault’nun ifadesi ile “episteme”ye sahiptir. Bu epistemelerin niteliği ve içerikleri farklı olmakla beraber, üzerine düşünülmecek kadar tortulaşmış kimim ben ve dünya nedir gibi sorulara cevap veren, insanın varoluşunu ve metafizik boyutuna dair cevaplara olanak tanıyan ortaklıkları söz konusudur. Ama konunun netlik kazanması için ahlâk ve etik arasında ayırım yapmak gerekir ise, ahlâkın veya moral’in daha çok belirli bir grupta ve belirli bir zamandaki müşterek ve normalleştirilen anlayış ve davranışları ifade ettiği belirtilebilir.

Bir felsefe dalı olarak etik ise daha çok “nedenler ve ilkeler” ile uğraşır. Etik, insanın eylem ve değerlendirmesi ile alakalı sorunlar ile uğraştığından tikel ve tümel tartışmasının yaşandığı yöntem çeşitlerini içerisinde barındırır. Ahlâk ile etik arasında yapılan ayrımlarda genel olarak etiğin tek tek olaylardaki doğru veya iyi davranışın ne olduğundan çok ilkeler ve nedenleri yani tümeli ilgilendirdiği öne sürülmüş, ahlâk ise tikel olayda beklenen davranışları ifade etmiştir.³ Bu anlamda “etik ilişki, insanlar arası ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla -yüz

² Tepe, Harun. (1992) *Etik ve Metaetik*. Ankara. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. s. 4-8

³ Kuçuradi, İoanna. (1999) “Philosophical Ethics and Professional Ethics, Introduction” Ed: İoanna Kuçuradi. *Ethics of Professions: Medicine, Business, Media, Law*. Berlin. Springer, s.1

yüze geldiği veya gelmediği insanlarla- değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir: eylemde bulunarak yaşadığı her ilişki”dir.⁴ Etik ilişki insanî bir ilişki olarak, hep bir olay içerisinde ve öteki ile ilişkidir. Bu şekilde bir ilişki siyasî anlamını açığa vurmaktan kendini alamaz.

Siyasî etik, günlük politik karşılaşmaların değil siyasal alanda faaliyetinde bulunurken genel olarak hangi ilkelere göre hareket edileceği ile ilgilidir. Yani, siyasal aktörün karşılaştığı sorunlara tek tek doğru karşılığı saptamak yerine, siyasal alanda bir aktör nasıl ve hangi ilkelere göre davranmalıdır üzerine doğrulanabilir veya yanlışlanabilir akıl yürütmeler ve araştırmalar ile ilgilenir. Etiğin formalizmi ve siyasetin içerikçi-somutçu niteliklerinin sosyal bir fenomen için eklemleme (articulation) sürecine alınmasıdır siyasî etik.

Antik Yunan'da Siyasî Etik

Antik Yunan'da etiğe dair felsefi düşüncenin ontoloji ve epistemoloji ile aynı akıl yürütme sürecinin ürünü olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Varlık, hem fizik hem metafizik düzeyde insanı da kapsayacak şekilde genel bir uyum durumu içinde tanımlanmaktadır. İnsanı diğer varlıklar arasında ayırt edici kılan ise onun sosyal yaşamı ve akıldır. Aristoteles, insan aklını ikiye ayırır. Bir bilme yetisi olarak teorik akıl ve bir işlem olarak pratik akıl. Öte yandan insanın ayırt edici vasfı olan akıl, ruhta sembolize edilmiş ve kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Düşünen, sınıflayan ve varlık üzerine tefekkürde bulunan bölüm ile uygulanan, hisseden ve imgelemde bulunan bölüm olarak ruh iki farklı parçadan oluştuğu kabul edilen bir bütündür. İnsanın tinsel yaşamı, dolayısı ile toplum içindeki yaşamı yani ahlâklılığı ruhun bu bölümleri ile alakalıdır. Farklı filozoflarca bir yönün belirleyiciliği öne

⁴ Kuçuradi, İoanna. (2006) *Etik*. Ankara. Türkiye Felsefe Kurumu, s.3

çıkarılsa da Antik Yunan düşüncesini karakterize eden etik anlayış, insana dair bu manevi yapıdır.⁵

Antik Yunan'da etiğin bir diğer yönü ise varlığa dair ereksellik tanısıdır. İnsan ve onun içinde bulunduğu yaşam alanı hep bir amaca yöneliktir. Dolayısı ile insan da erekseldir. İnsanın mutlak amacı iyiye, adil olana ve erdeme yönelik olmaktır. Bu teleolojik dünya görüşü insan doğasına dair yargıda bulunmayı, onu anlamayı ve dolayısı ile etik üzerine düşünmenin temellerini belirler. Uyum, tüm varlıkta var olduğu ölçüde insanlar arası ilişkilerde de vardır. Uyum, her varlığın ne ise o olması ve böylece kendi doğasını tanıyarak uyuma riayet etmesini ifade eder.⁶ Etiğe dair bu epistemik genellemelerin ardından Antik Yunan'daki farklı siyasî etik yaklaşımlarından temsil edici örneklerle mezkûr dönemi açıklamak verimli olacaktır. Ahlâklı bir yaşam nedir? Toplum içinde ahlâkî olan üzerine konuşulduğunda siyasî sonuçları olan söylevlerde bulunulduğu unutulmamalıdır. Antik Yunan'da Sokrates (İ.Ö.470-399) siyaset ve ahlâkın kesişiminde durur. Çağlar boyu farklı medeniyetlerde ideal bilge figürü ona dair yargılardan ve hikayelerden türetilmiştir. Sokrates bu kurucu yönü ile siyasî etiğe dair anlatının kurucu figürü olarak değerlendirilebilir.

Sokrates, felsefenin merkezine insanı geçirerek doğa filozoflarından ayrılır. Ona göre insanın özü ruh (psyche), insan mutluluğunun yolu ise ruha özen göstermektir. Düşünür, kendi felsefesini yaşamında cisimleştirerek "bilge" figürünü temsil etmiş, bunu yaparken de Atinalıların "kanı"larını bir tür bilgisizlik olarak ifşa ve ispata yöneltmiştir. Bu kanılar, bir tür kabul edilmiş genel değerler olarak görüldüğü için siyasî tutunum araçları, Atina'daki kurulu düzenin normları olarak görülmektedir. Sokrates'in "doğum" yöntemi ile yaptığı entelektüel ebelik, toplumda örtülü olarak duran sorunları göz önüne sermek olmuştur. Bu yöntem rölativist ve demogojik ahlâkî

⁵ Cevizci, Ahmet. (2002) Etiğe Giriş. İstanbul. Paradigma Yayınları. 1.Baskı. s. 2-3

⁶ Cevizci, Ahmet. a.g.e. s. 34

tavırların karşısında toplumu “hakikat”e doğru yöneltme amacı gütmektedir.⁷ Ona göre mutluluk, iyi ve hakiki olanın birlikteliği; iyi olan ise insanın doğasındaki hakikatin bilgisi ile mümkündür. İnsan doğası ise bir ve tektir. Bu anlamda Sokrates, monist bir yaklaşıma sahip olarak evresel bir insan doğası tanımını yapar. Mekâna ve zamana bağlı olarak değişmeyen ölçütler sayesinde yargı yetisine sahip olan insan kabulü özcü ve mutlakçı bir nesnellik anlayışının sonucudur. O, insanın kendi hayatını bu genel ölçütlere göre sorgulamadığı sürece doğru yaşam sürmediğini dile getirir. Ruha özen göstermek her şeyden önce sorgulamakla başlar. İnsanın yapacağı sorgulama her şeyden önce onun maddi arzularının üzerine bir soru sorma sürecidir. Tinsel yaşama, insanı harekete geçiren temele inmeden ahlâkîlik iddiası, hem tikelci hem de bir tür doxa, ya da kanıdır. İnsan, bu kanıların sorgulamadan kendini bilemez. Kendini bilmek ise mutluluğun dolayısı ile erdemli yaşamın kapısıdır.⁸

İnsanın mutluluğu ise nedensizdir. İnsan doğası gereği mutluluğa yönelmiş, onu amaç edinmiştir. Sokrates, zanaat sahibi olmak ile iyi yaşamak arasında analogi kurar. Ona göre bir zanaatkar nasıl ayakkabı yapmanın bilgisine sahip ise insan da iyi yaşamının bilgisine sahip olmalıdır.⁹ Erdem ise bir tavır, yani zanaatçının işini iyi yapması gibi yaşamın nihai amacı olan mutluluğa gitmenin tavrıdır. Erdemli insan, kendi doğasını gerçekleştirmek olarak mutluluğun kapısını aralamıştır. Erdem, bu yönü ile insanın kendi doğasına dair hakikati bilmesi dolayısı ile hakikatin bilgisidir. Hakikatin bilgisi ya da “sophia” hayata dair sıradan bir bilgi olmadığı gibi mesleki bir bilgide değildir. O, hakikatin bilgisinin iyi ve kötünün bilgisi olduğunu ifade eder. Böyle bir bilgi ancak, bizi erdemli kılar ve mutluluğa götürür. İnsanın neyin iyi neyin kötü olduğunun bilgisine sahip

⁷ Conford, M. François. (1966) Before and After Socrates. Cambridge University Press s.4, 30

⁸ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 40

⁹ Platon. (2013) Menon. İstanbul. Say Yayınları. 2.Baskı. 90b-e

olmasını, onun kendini bilmesi dolayısı ile cesaret ve adalet gibi erdemleri kavramasını, kendisini bu ölçütlere göre tartmasını salık verir.¹⁰

Antik Yunan'da öne çıkan ve Batı düşünce tarihi içerisinde başat konumunu sürekli devam ettiren bir diğer anlayış ise "hazcı"lıktır. Kuzey Afrika'daki bir Yunan kolonisi olan Kirene'de ilk felsefi temsilcilerini bulan hazcılığın duyulara dayalı ve hazzı merkeze alıp acıdan kaçınmayı etik bir yaşam sürmenin ön koşulu sayan aksiyomları Aristippos'un düşüncesinde somutlaşır. Antik Yunan geleneğinin teolojik bakış açısından hareketle Aristippos (435-386), insanın hazza yönelmişliğinin hareketle temsil edildiğini söyler. Yumuşak ve haz verici bir hareketin insanın iyisi olduğunu ileri süren düşünür, bilginin hazza dolayısı ile bu yumuşak harekete erişmek ve geçmişin kuruntuları ile geleceğin beklentilerinden sıyrılmak için sağlayacağı araçsal değerine vurgu yapar. Böylece, Sokrates'teki bilgi kavrayışı, hazzı aramaya yönelik araçsal bir değişime uğrar. Bilgi, kanılara kapılmadan insanın kendi koşullarına egemen olması ve hazzı aramaya yönelik doğasını muhafaza etmesine imkân tanır.¹¹

İnsan doğasına dair mutlulukçu ve hazcı yaklaşımların her ikisi de kendini tanımaya yönelik bilgiye yaptığı vurgu ile ön plana çıkmaktadır. Bu tip bir tanıma eylemi, insanı toplumsal koşullarından, anılarından ve beklentilerinden dolayılmadan ondaki öze vurgu yapar. Özcü bir yönelimle kavranan insan, toplumsal hayatta bir engeller evrenindedir. Üzerine sorgulama yapılması gereken bir süreç olarak, yanılısma ve engellerle dolu yaşam, aklın ürünü hakikat bilgisi ile etik bir veçheye bürünebilir. Toplum, kanılar evreninin bulutumsu atmosferinde insan doğasını özünden mahrum bırakır. Bu etik düşüncenin Yunan polislerindeki siyasî izdüşümü, iktidar ve bilgiyi kaynaştırmak dolayısı ile insan doğasını en iyi bilen insan

¹⁰ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 42

¹¹ Akarsu, Bedia. Ahlâk Öğretileri. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1965. s. 38-42

için en iyiyi bilen olduğu mantıki sonucuna götürür. Böylece, insan için mutlak iyiyi bilen ve erdemli yaşamın bilgisine ulaşan kişi yönetmelidir kanaati etkili olur. İnsanlar üzerinde iktidar uygulamak, insanlara dair bilginin ve insanın amacının bilgisinin meşrulaştırıcı konumundan hareketle mümkün olur. Siyasî etiğe dair bu erken ve ahenkli tasavvur, iki temel aksiyomdan yola çıkar. Kendini bilecek kadar bilgelik ve herkesin yani insanın amacını bilecek kadar sezgi.

Platon (423-348), etiğe dair fikirlerinde kendi varlık felsefesi ve insan tasavvurundan yola çıkar. O, mutlak iyi olarak belirlediği kendini gerçekleştirmeyi hakiki varlığın evreni olarak idealar evrenine dayandırır. Kozmolojik bir tasarımla hareket eden Platon kendinin farkına varmayı bireysel ve rasyonalist bir düzlemde ele alır. Ayrıca o, idealin bilgisi ile yönetimin insanın hakiki cennetini mümkün kılacağını öne sürerek etik ve siyaset arasındaki bağlantıyı netleştirir. Platon, hakikatin mekânı olarak düşündüğü idealar evrenine bir ilk örneklik vasfı atfeder. İnsan, bu ilk örneklığe yaklaştığı ölçüde kendi doğasını kavrar. Ama bu ilk örnekliliğin bilgisi görünenler ya da fenomenler aleminde değildir. Ona ulaşmak rasyonel bir süreç ve yöntem ile mümkün olur. İdealar, insandaki amaçlılığın mutlak yöneldiği yer ve davranışların yargılandığı evrensel normlardır. Mutluluk, insan ve üçgen birer idea olarak insanın özünde örtülü olarak durur.¹²

İnsan, Platon'a göre uyuma dayalı bir organizmadır. İnsanın nihai amacı olan iyi ideası, insanın uyumlu ve doğru eyleminin sonucudur. Tıp ve etik arasında kurduğu analogi ile insanın ahlâkî konumunu açıklayan Platon, bedeninin organlarının uyumu sonucu nasıl sağlıklı hareket ettiğini, sağlığın insan için "iyi" olduğunu, benzer şekilde tinsel olarak insanın uyumunun da onun idealardan aldığı payla mümkün olacağını ve bu sürecin dengeli olması gerektiğini belirtir. Düşünürü göre insanın tinsel yapısı üçlü bir muhtevaya sa-

¹² Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 61

hiptir. Hesaplayan ve arzulayan olmak üzere tinsel düzeyin iki yönünü ifade eden Platon, ardından her ikisi birbirine bağlayan ve dengeyi sağlayan üçüncü bir yanımdan bahseder. Bu anlatısında o, toplumdaki üç katman gibi, yönetenler-savaşanlar-üretenler, in-sanda da üç yön olduğunu bildirir.¹³

Varlığın gelişigüzel olmamaklığına dayandırdığı kozmolojik görüşünü, varlıkların işlevleri ile dolayısı ile bir bütünü anlamlı parçaları olduğu iddiası ile perçinleyen düşünür, insan ve insan topluluklarının işlevlerini amaçlarına doğrulukla tanıtlar. Ona göre işlevini yerine getiren her varlık, varoluşunu erdemli kılmaktadır. Erdem, her varlığın doğasında olan işlevini yerine getirmesi ile mümkün olur. İnsan topluluklarının siyasî birliği olarak devlet, nasıl akıllı ve yiğit olursa insanda benzer bir “oluş” süreci işler ona göre. Devlet, toplumsal bütünü parçaları işlevlerini mutlak iyi ideasına göre gerçekleştirdiğinde “iyi”nin devleti olur. İnsan’da onun psyche ve fizyolojisi uyum içinde işlevlerini yerine getirdiğinde erdemli olmaktadır.¹⁴ Platon, hazcıların ve Kinizmin sadece insanın tek bir boyutunu merkeze alan görüşüne karşı çıkararak parça-bütün ilişkisi içinde insanın hem biyolojik hem toplumsal varoluşunun farklı parçalarını aynı ahenkli bütün içerisinde toparlar. Ona göre bu bütünlük, insanın üç düzeyinin erdemleştirilmesi ile mümkündür. İrade, cesaret ile; akıl, bilgelik ile ve arzusunun ölçülülük ile erdemli kılınabileceğini ifade eder. Bu kavrayış, siyasî anlamda farklı toplumsal işlevlere sahip katmanların erdemlilik ölçütüdür aynı zamanda. İradeyi temsil eden koruyucular cesaret ile, akli temsil eden yöneticiler bilgelik ile ve arzuyu temsil eden üreticiler ölçülülük ile erdemli olur. Her toplumsal katman kendi erdemlilik ölçütünü benimsediğinde iyi toplum, er-

¹³ Platon, (2010) Devlet. İstanbul. Türkiye İş Bankası Yayınları. 20. Baskı. 43c

¹⁴ Platon. A.g.e. 441c-3.

demli kişiler, bilge yöneticiler ortaya çıkar. Onun ideal devleti, bir erdemli yurdu. ¹⁵ Böylece insan, kendi doğasına yönelik yani ilk örneğine yönelik bir hal içerisinde var olur. Platon düşüncesinde siyasî etik erdemlerin tecessümüdür. Sıradan insanın ediniminin mümkün olmadığı bu erdemler, ideaların bilgisine daha doğrusu görünen ile gerçeklik arasındaki hakikat çizgisinin takipçilerine mahsus bir ayrıcalıktır. Dolayısı ile insanî mutluluk insanın kendi başına ulaşabileceği bir amaç olmaktan uzakta ancak erdemli şehrin bilge yöneticisi tarafından verilebilecek bir lütuftur. Yönetici bu anlamda hem öğrenen hem de öğreten olarak konumlanır. O, bilgeliğin irade haline gelmiş halidir. Siyasî etik, onun şahsında ondan neşet eder. ¹⁶

Etiğin bireysel, toplumsal ve kozmik düzeyleri arasındaki rabita Platon'un öğrencisi Aristoteles'te (384-322) de devam eder. Varlığın teleolojik kavranışı, monist mutlak iyi anlayışı ve akıl ile tutku arasındaki ayrımın nitelediği Antik Yunan geleneği Aristoteles'te idealist özcü tonundan dünyevi ve betimleyici tona doğru metafizik bir değişim gösterir. Onun varlık görüşü madde ve form ayrımına dayanır. Burada form, bu gün kullanılan anlamda dış yüzey biçimi değil maddeye içeriden biçim veren, onu ne ise o haline getiren içsel düzenleyicidir. Formsuz madde kaos halinde iken form maddeyi kozmik bir konuma ulaştırır. İnsan içinde benzer bir süreci öngören Aristoteles, insanın kendini gerçekleştirme sürecini, insanın form alması, ruhun kendini gerçekleştirmesi olarak ifade eder. İnsanın formu, onun maddi-bedensel-duyusal yönlerinin ötesinde hislerin ve düşüncelerin tamamıdır. İnsan, diğer canlılardan ona özgü formu sayesinde ayrılır. İnsanın formu ya da ruhun üç düzeyinden bahse-

¹⁵ Platon. A.g.e.

¹⁶ Küyel, Mübahat Türker. (2003) *"Farabi'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe."* Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi. 3: 9-58: Küyel, bilgelik ve yöneticiliğin "Oğuz Kağan" figüründe birleştiği Türk Destan geleneğini vurguladığı makalesinde siyasî etiğin Platonist kavranışının ideal düzeyi olarak Oğuz Kağan figürünü anlamlı bulur.

den Aristoteles, doğup-büyüme yi ifade eden bitkisel ruh, isteme, hareket etme, arzulama gibi eylemlerde karakterize olan hayvani ruh ve son olarak da insanın ayırt edici yönü olarak akıl vardır. Düşünür, aklında iki türü olduğunu belirtir. İlki, nedenlerin bilgisi ve genel ilkeleri araştıran teorik akıl, ikinci olarak ise günlük hayatta iyi ve kötünün bilgisi ile uğraşan pratik akıldır.¹⁷

Aristoteles, hazırları eleştirdiği pasajlarında insanın tek bir yönünü merkeze alan bu yaklaşımın hem eksik hem de yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre, bedensel arzuların doyumunu geçicidir. İnsan bu arzuların tatminini mutlak iyi olarak kabul ettiğinde hem bencilleşir hem de doyumsuzluk karşısında ölçülülükten saparak aşırılığa gider. Akıl, bu aşırılığı engelleyip insanı haz yerine saadete yöneltir. İnsanın mutluluk biçimlerini farklı bağlamlara oturtan Aristoteles, saadeti(eudaimonia) ölçülü ve bütünlüklü mutluluk olarak tanımlar.¹⁸ Saadet, insandaki üç düzeyin dengeli doyumunu ifade edilebilir. O, aklın duyguların başıboşluğunu kontrol ettiği mutluluk durumudur. Ayrıca bilinçli ve uzun vadeli. Bu durum, yani bilinçli ve uzun vadeli oluşu insanı karakterize eden, onu diğer varlıklardan ayıran bir niteliktir.

İnsana ve varlığa dair bu düşüncelerinin ardından Aristoteles, bilim ve eylemler arasında bir tür ayrım yapar.¹⁹ En yüksek pratik bilim olarak tanımladığı “politika” onun için etikle iç içedir. O, etiği ayrı bir bilim olarak asla kabul etmez. Karakter incelemesi olarak kabul ettiği etiğin pratik bilimler içinde yer aldığını ve siyasetle olan ilişkisini özellikle “polis”e dair yargılarında ortaya koyar. İnsani yaşamın iki alanı olarak “koinonia politike” ve Oikos arasında yaptığı

¹⁷Aristoteles. (1997) Nikamakos’a Etik. Ankara. Ayraç Yayınevi.; Pratik ve Teorik aklın insanî fonksiyonlardaki karşılıklarına bakılacak olursa pratik akıl, bir tür ego akıldır, yani arzular ve akıl arasında denge için belirli bir toplumun değerlerine dayanır. Teorik akıl ise nedenlerin bilgisi, felsefi bilgi üzerine düşünen akıldır, bir tür rasyonel sorgu sürecidir.

¹⁸ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 68-69

¹⁹ Ross, David, (1995) Aristotle, Lon. & NY. Routledge. s. 120

ayrım insan ruhundaki farklı karakter özelliklerinden hangisinin öne çıktığı ile yakından alakalıdır. Koinonia politike, siyasal alan ya da kamusal alan olarak insanın kendini var ettiği alandır. Oikos ise haki-miyetin alanı olan “özel” alandır. Ona göre birey kendi varlığının anlamını siyasal toplum içerisinde bir diğeri ile karşılaştığında bulur. Politik toplumla, dolayısı ile insanın mutlak iyi amacının mümkün olduğu tek alan dışında kalan her şey insan doğasına ikincildir ona göre. Platon'un idealara verdiği ayrıcalık, Aristoteles'te politik topluma, “polis”e tanınmıştır. Antik Yunan'ın bu Aristotelesci siyasî etik tasavvurunda siyasal süreçlerin dışında tutulmak, temel haklardan mahrum kalmak kadar etik muamelenin dışına atılmak ve ahlâkî olarak insanî bütünlüğe sahip olamamaktır. İnsan, “zoon politikon” yani politik alanda konuşan hayvani enerjiye (hareket enerjisi) sahip varlık olarak “yurttaşsal varoluş”a sahip olmak durumundadır.²⁰ Böylece, siyasî etik ve insan olmaklık arasındaki bağ Aristoteles'te en ileri düzeyde görülür. Bir arada yaşayan varlıklar olarak insanlar, iyinin peşinde, onu amaç edinmiş teleolojik bütünlüklüdür. İnsanın form ve madde düzeyindeki bileşenleri ölçülü ve dengeli bir yaşam için vazgeçilmezdir. İnsanın böyle bir yaşam sürmesi ancak kendi gibi olanların içinde onlar ile mümkün olur. Bu bakış açısı, toplumu engeller ve yanlısamlar evreni olarak gören Sokratik bilgelikten farklıdır. 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Hannah Arendt'ın da dikkat çektiği gibi Platonik içe kapanma politik eylemi ve dolayısı ile özgülüğü olanaksız kılmıştır.²¹ Aristoteles bu anlamda Antik Yunan geleneğine bir tür yaşam aşısı vurma amacındadır. O, polis'in iç çekişmelerle güçsüz düştüğü bir dönemde ahlâk ve siyaseti yakınlaştırıp,

²⁰ Bu paragrafta gösterilen referans kaynak Prof. Dr. Mehmet Yetiş'in Ankara Üniversitesi SBF, Devlet Teorisi Dersi'nde tutulan notlardır. Burada anılan bütün Antik Yunan düşünürleri için birey veya kamusal alandaki politik varlık sadece erkek-yurttaş-mülk sahibidir.

²¹ Hannah Arendt, (1996) Geçmişle Gelecek Arasında. (Çev: B. S. Şener). İstanbul. İletişim Yayınları. s. 198–199.

rejimleri ve o rejimlerdeki insanların mutluluklarını eserlerine serdetmiştir. Yetenek ve erdem arasında, etik temelde yürüttüğü tartışma iktidar elde etme yeteneği ile onu mutlak iyi amacına göre elde etme arasına çektiği sınır ile birlikte siyasî düzeye yönelmiştir.²² Böylece, insanın toplumsal varoluşu ile onun siyasî pratikleri arasındaki ilişkiyi, iyi ve kötünün salt bireysel bilgiler değil bulaşıcı ve hükmedici niteliklere sahip bilgiler olduğunu gösterecek şekilde ortaya koymuştur. Siyaset, iyi ve kötünün nedenlerini ve ilkelerini “yurttaşlar”dan oluşan bir topluluk kavrayışı ile kurar. Yani siyasî bir kavram olan yurttaş aynı zamanda belirli bir etik ilkeler bütünüdür. Genel iyiyi, özgürlüğü ve bir diğerinin farkında olmayı böylece de iyinin ve kötünün bilgisini rasyonel olarak kavrayabilmeyi amaçlayan, bu amacını gerçekleştirirken siyasî alanda eyleyen varlık olarak yurttaş, insanın kamusal alanda formuna ulaşmasıdır.

Aziz Agustinus’tan Benedictus Spinoza’ya Siyasî etik

Hristiyan Ortaçağını karakterize eden başlıca özellik, Antik Çağ’ın akılcı vurgularının yerini inancın almasıdır. Doğa ve akli felsefi soruşturmanın nirengi noktaları haline getiren antik düşünürlerden farklı olarak Ortaçağ Hristiyan düşünürleri, aklın hakikati bilme yolundaki öncü ve zorunlu vasfını reddederek, varlığın nihai bilgisini tanrıya bağlamışlardır. İnsan, tanrının yaratısı olarak ödev ve eylemlerini ona bakarak, onu arayarak bulur. Antik Yunan’ın doğaya, insan hazzına, insanın kendini bilme kapasitesine yaptığı vurgular bu dönemde farklı bir kisve altına girer. Aziz Augustinus (354-430), ahlâklı olanın mutluluğa ulaşma çabasında kendini gösterdiği konusunda Antik düşünürlerle hemfikirdir. Ancak o, mutluluğun Tanrısal

²² Echeñique, Javier. (2018) “Another Dissimilarity between Moral Virtue and Skills: An Interpretation of Nicomachean Ethics”. Ed: Marcelo D. Boeri. Yasuhira Y. Kanayama. Jorge Mittelman. Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle. Springer. s. 200

aşk ile mümkün olduğunu, hazcı veya kendini gerçekleştirmeci ras-yonalist çabaların hep aynı çukura düştüğünü belirtir.²³

Roma İmparatorluğunun çöküşü, aklın ve iktidarın bir aradalığı yerine yeni normların yerleşmesine, Batı düşüncesinde paradigma kaymasına neden olan ikinci faktör olarak kabul edilebilir. Germen Kabilelerinin, kabile tipi yaşamları kan bağıını ve şefe bağlılığı mer-keze alan örüntüleri ile Roma mirası ile genel bir zıtlık içerisinde. Bunun yanında, Hıristiyanlığın Avrupa'daki yayılma hızı siyasî oto-rite boşluğunu doldurma iddiasındaki feodal güçlerin üstünde, siyasî nitelikleri de olan dini bir kuruma "Kilise"ye sahneye yer açmıştır. Hıristiyanlığın yayılması ile aklın yerini inanç alırken, Roma'nın çö-küşünden sonra parçalı bir görünüme kavuşan Avrupa'da evrensel normları teolojik inançla sağlamaktan başka seçenek bulmak Röne-sans'a kadar pek mümkün olmamıştır. Dolayısı ile etğin formel, tü-melci ve evrensel ilkelere dayalı araştırma temaları Ortaçağ Hıristi-yan düşüncesinde dinin evrensel mesajları ile çelişmezlik içinde yo-rumlanmaya çalışılmış, varlık semavi dinlerin mukayeseli merceğın-den anlamlı bir bütünün ürünü ya da yansıması olarak görülmüş-tür.²⁴ Varlığa yöneltilen hem neden hem de ne sorusu bu anlam bü-tünlüğü içinde kavranır. Bu Antik Yunan'da da görülen bir durum ol-mak ile beraber logos ile semavi ilah arasında ve her iki dönemin öğ-retileri arasında önemli farklar vardır. Ancak belirli bir sürekliliği de belirtmek gerek. Bu süreklilik örneklerinden birisi Aziz Augusti-nus'un görüşleridir.

Aziz Augustinus'un etik görüşleri Antiklere benzer şekilde onto-lojik bir temele dayanır. Ona göre bir şey daha "iyi" ise o, varlık hi-yerarşisinde daha üst bir mevkededir. Dolayısı ile mutlak iyi olan

²³ Coplestone, Friedrich, (1993) A History of Philosophy, Medieval Philo-sophy Vol II. London& NY. İmage Book. s. 81-87

²⁴ Yalçınkaya, Ayhan. (2014) "Ortaçağ ve Feodalite". Ed: Mehmet Ali Ağao-ğulları. Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. 5.Baskı. İstan-bul. İletişim Yayınları. s. 237-240

varlık hiyerarşisinin tepesinde konumlanır. Hıristiyan teolojisi ile birleştirdiği bu görüşünde Augustinus, Tanrı'yı hakikat ve en yüksek iyi olarak kavrar. Tanrı hiyerarşinin en üstünde, cansız varlıklar en altındadır. İnsanlar ise iyi ruhlular ve günahkârlar olarak konumlandırılır. O, Platon'dan mülhem şekilde fiziki alemdeki görünür ve duyuşsal fenomenlerin yetkinsizliği, Tanrısal olanın ise yetkinliğini öne sürerek varlıkları gerçekliğine göre sınıflandırır. Yetkinliği, değışmezlik ile ölçen düşünür, buradan kötülük problemine geçer. Mutlak iyi olarak Tanrı var ise ve Tanrı tam bir yetkinlik sahibi ise o zaman kötülük neden vardır? Augustinus, kötülüğün iyilikten alınamayan pay ölçüsünde var olduğu düşüncesini ortaya atar. Tam yetkinlik içindeki Tanrı, mutlak iyidir. Ama varlık ve gerçeklik hiyerarşisindeki var olanlar, Tanrı'dan daha az iyilik sahibi olmak durumunda oldukları için ruhları kötülükten pay alır. Böylece, kötülük yeryüzünde tam yetkinliğin olmadığı düzeyde var olur.²⁵ İnsan, bir noksanlıkla karakterize olur bu bağlamda. Tam yetkinlik durumunda olmayan insan doğası aksiyomu, Hıristiyanlığın "ilk günah" teorisi ile bağlantı içinde, Batı siyasî düşüncesindeki etik tartışmalar üzerinde kapsamlı bir etkide bulunmuştur böylece.²⁶

İnsan, ruhuyla bedensel arzuların tatmin edilmesinin imkansızlığını kavramalı ve bedeni dizginlemelidir. Kötülük, insanın ruhunun bedene hâkim olamaması sonucu varolur. Dolayısı ile Tanrısal bir kaynaktan değil, insanî bir eksiklikten doğar. İnsan, tam bir düzen içinde yaratılan doğayı ve kendisini "özgür irade"si ile dezenforme eder. Bu durum, insanın varlık hiyerarşisini sarsmasını ve eksiklerin bütüne meyilli olanlar üzerinde nüfuz kurmasına neden olur. İtiraf- lar isimli eserinde insanın nihai amacının mutlu olmak olduğunu

²⁵ Markus, Robert. (1967) "Augustinus". Ed: Paul Edwards. The Encyclopedia of Philosophy. London & NY. Crowell Col. and Macmillan, 204

²⁶ Psikanalist Jacques Lacan'ın insan doğumla beraber tam yetkinlik halinden kopar ve yaşamını bu tam yetkinlik arzusu için yatırım yaptığı nesnelere ve olaylarla sürdürür tezi bu bağlamda düşünülebilir.

ama hazırcıların bunu bedene angaje ederek hakiki mutluluğu göremediğini söyler. O, insanın “kendisi onu mutlu kılan iyi asla olamaz” der ve ekler “mutlu yaşam senden, senin için senin yüzünden sevinç duymaktır”. İnsanın etik yaşamı ona göre mutlak iyiden alınan paydır. İnsanın kendi başına hakiki bir iyi arayışı boşunadır. İnsan değişen, yani sonlu bir varlık olarak kendi noksanlığını sonsuz ve değişmez olan Tanrı’da aramak durumundadır. Ayrıca insanın bu yönelişi bir zorunluluktur, onun doğasında vardır.²⁷

Augustinusçu bu insan tanımı, insanın bir diğeri ile olan ilişkisinde inanca dayalı normları başat kılar. O, tanrısal buyruğun hem günlük ilişkilerde hem siyasî faaliyette türetileceği yerini bu durumdan türetir. Siyasî etik açısından düşünüldüğünde Augustinusçu tezler, insanın dünyada erişebileceği iktidarın değişkenliği ve eksikliğini vurgulayarak, ahlâkî normlar hiyerarşisinde kamusal yarar ya da politik toplum için aklın oynayacağı tümel rolü ilahi kelama bahşeder. Bu nedenle siyasî ilişkilerdeki genel normlar, eylemlerin tanrısal buyruğa uygunluğu ve eyleyenin imanı ile saptanır. Bir kral kendi halkı için iyi olanı sadece kendi kararlarından üretmekle yetinirse Tanrısal buyruğu görmezden gelmiş demektir. Bu, insanın doğasına ve Tanrısal düzene karşı gelen bir “iyi” halesi ile neticelenir. Siyasî etiğin yeni temeli, Antik Yunan’daki kozmolojik tezlerden Hıristiyanlıktaki teolojik normlara taşınır.

Aziz Augustinus’un Platon’dan mülhem teolojik tezlerinin belirleyiciliğinin ardından 13. yüzyılda Aquinolu Thomas’ın (1225-1274) Latin İbn-i Rüşçülüğü ya da Aristoteles’ten mülhem görüşleri Hıristiyan Ortaçağı’nda belirleyici olmuştur. Aristoteles düşüncesinde insanın mutluluğu, ondaki teorik boyutun, ki bu boyut değişmez bilgisine yöneliktir, harekete geçirilmesi ile mümkündür. Thomas, Aristoteles’in bu görüşünden yola çıkarak insandaki üç yönün her birinin kendinden önceki düşünürler tarafından mutlak iyinin merkezine

²⁷ Aziz Augustinus. (2007) İtirafar. (Çev: Dominik Pamir). İstanbul: Kaktüs Yayınları.

alındığını söyler. Ona göre Aristoteles'in entelektüalist yaklaşımı da kusursuz bir mutluluk getirmez, sadece bu dünyada insanın ulaşabileceği en yüksek mutluluğa ulaştırır. İnsan, kusursuz bilgiye, mutlak iyiye yaratılmışlardan yola çıkarak değil ancak Tanrı'dan yola çıkarak erişebilir ona göre. Düşünür, bu dünyadaki ulaşılacak en yüksek mutluluk düzeyini nihai amaç olarak görmez. Nihai amaç, insanın Tanrı'ya avdetiyle mümkün olup, var olanların dünyası sadece ahlâklı yaşamla geçirilmesi gereken hazırlık evresidir.²⁸

Augustinus'tan farklı olarak o, insanı hem bir kapasite hem de bir noksanlık olarak tanımlar. İnsandaki noksanlık onun bedensel varlığının bir sonucudur. Ruh ise bir kapasitedir. Ruh, mutluluk için tanrısal bir lütuf olarak insana verilmiştir. Dolayısı ile yaratıcının ikramı olan bu insanî yön, duyuşal hazlardan ve filozofça bilgiden ziyade "aziz"lerin bilgi ve tutkuyu masseden halinde formunu bulur. İnsan, yaratıcısına yöneldiği ölçüde kendi kapasitesini gerçekleştirme amacına yönelmiş olur. Bu yöneliş, doğru ve erdemli yaşam ile mümkün olur ona göre. İnsan, farklı boyutlara sahip bir bütün olduğundan "ölçülülük" erdemli yaşamın başlıca prensibidir. Bu yüzden, insanın günahkarlığı onun doğasının bir parçası, ondaki bütünün bir yönüdür. Dolayısı ile bir orta yol, bir rasyonel denge bulmak, hem ruhu hem bedeni tatmin edecek davranışlar göstermek gerekir. Aklın dizginleri fazla sıkılmaması gerektiğini, bunun içinde insan doğasını belirleyen yasalara ihtiyaç olduğunu söyleyen Thomas, dört yasa kategorisi belirler: Ebedi yasa, doğa yasası, pozitif yasa, tanrısal yasa.²⁹

Modern dönem düşüncesini hazırlarcasına, Aquinomlu Thomas insanın hayvanlarla ortak olan varlığını koruma ve sürdürme yasalarına, doğa yasasına, tabi olduğunu belirtir. Öte yandan hayvanlardan farklı olarak o hakikati arama kapasitesine, akla sahiptir. Akıl,

²⁸Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 89

²⁹Tranoy, Knut. (1965) "Saint Thomas". Ed: D. J. Connorj. A Critical History of Western Philosophy. 2.Baskı. London. The Free Press. s. 117-120

insanın varlık hiyerarşisinin bilgisine erişmesi için, Tanrısal düzenin asgari bilgisi için gereklidir. Böylece akıl, hayvani arzuların baskınlığını dizginler ve insanı hakikat arayışında uyumlu bir varlık haline getirir. Thomas, buradan yola çıkarak kardinal erdemler adı verilen dört temel erdem sıralar: Adalet, cesaret, basiret ve ölçülülük.³⁰

Thomas'ın düşüncesinde hem doğa yasası hem de aklın yasası ebedi yasadandır. Böylece kaynağının ilahiliği, her iki yasanın da insan doğası için meşru bir zemin olduğu mantıki sonucuna götürür. İnsan, kendi doğasındaki her iki yönü onlara uygun yasalara ve sayılan dört temel erdeme göre forma kavuşturur ise hem bu dünya da hem de öbür dünyada "saadet"e erişir. Aklın vahiy ile uzlaşması çabasının tutarlı ilk örneklerinden olan Aquinomlu Thomas'ın düşünceleri, insanın eyleyişi ve tanrısal yasaya itaat arasındaki mesafe kapamış, bir orta yol arayışı olmuştur. Bu anlamda insan, imanla çelişmeyen bir aklı toplumsal yaşamında meşru bir zemin olarak kullanabilmektedir. Kendi davranışlarının meşruluğunu böyle bir zeminde kurmaya başlayan insan, iki evrensel ilkeyi yani aklın yasaları ile vahyin yasalarını ahlâkî yaşam için bir araya getirmek durumundadır. Dolayısı ile siyasî etik açısından tanrısal olan kadar, her insan da bulunan doğa ve akıl yasaları birer faktör haline gelir. Thomas, iktidarın dinî normlar ile beraber aklın buyruklarına da uygunluğu ölçütünü getirerek modern yasa kavramının, dolayısı ile insanın insan olmağından kaynaklanan özgürce itaat etme fikrinin hazırlayıcısı olmuştur.

Thomas Hobbes (1588-1679), Antiklerin ve Hıristiyan Ortaçağ dönemi düşünülerinden farklı bir dünyada yazmıştır. Dinin toplum hayatındaki varlığı sürmekle birlikte dinin toplum hayatındaki etkinliği ve etkililiği dönüşüme uğramış, kozmolojik ve teolojik spekülasyon

³⁰ St. Aquinomlu Thomas. (1963) *Summa Theologia*. Cambridge University Press. s. 148; Çeviri Dominikan Kilisesi tarafından yapılmıştır.

yonlara dayanan varlık görüşü ve bilgi teorisinin yerini, empirik deney-gözlem yöntemleri almaya başlamıştır. Bu durum, kilisenin vaaz ettiği her türlü doğa bilgisini ve insanî bilgiyi sarsmış, insan davranışına dair genel ilkelerin sorgulanmasına neden olmuştur. Ahlâk, insan doğasının bir parçası olma özelliğini kaybetmiştir. Bilimin açıklayıcılığı ve modern toplumun talepleri doğrultusunda yeni bir yaşam tarzı ortaya çıkmış, etige dair tartışmalar da bu gelişmeler çerçevesinde şekillenmiştir.

Hobbes, ikinci Avrupa ziyaretinden dönüşte doğayı ve insanı kavramaya yönelik matematiksel ve mekanik öğretilerin, Galileo Galilei (1564-1642) etkisi altında yeni bilimin mantık anlayışına yönelmiştir.³¹ Dünya'ya dair yeni bir bakış açısını ortaya koyan modern bilimsel tavır, nesnelere ve olayları anlamlı bütünü yansımaları veya amaçla donatılmış parçaları olarak görmez. Bu çerçevede nedenlerin bilgisine erişebilme cüretini insan kendisinde görür. Modern bilimsel tavrın etik alandaki izdüşümü ise Hobbes'ta bariz şekilde görülmektedir. Karmaşık bir bütün olan siyasal toplumu anlamak için onun parçası olan insandan yola çıkmak gerekir. Kendi başına devinen bir cisim olarak insanın fizyolojisi ve psikolojisini anlamak yani insanın doğasını keşfetmek püf noktasıdır. Ona göre herhangi bir şeyi bilebilmek için bütünü oluşturan parçaları ayrıştırmalı ve bu parçaların devinimini anlamaya çalışmalıyız. O da öncülleri olan Machiavelli ve Bodin gibi, insanın eğilim ve arzularını etik düşüncesinin odağına koyar. Böylece, toplum ve birey arasında yeni bir ilişki varsayar. Toplum, her bireyin tek tek katılımı ile oluşur, doğal bir zorunluluk veya ilahi bir emir değildir. Siyaset, insan davranışlarının nedenlerini keşfetmek ile başlar ve siyasetin amacı savaşırsız bir toplum kurmaktır.³²

³¹Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 92

³² Hobbes, Thomas (2007) Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti. Çev: Semih Lim) 6. Baskı. İstanbul. Yapı Kredi Kültür Yayınları.

Hobbes'un etik yaklaşımı insanın varlığını devam ettirmeye ve çıkarını maksimize etmeye yönelik olduğu varsayımlarından hareketle "egoist"tir. Egoist etiğin temel iddialarından birisi de ona modern karakterini veren, betimleyiciliktir. İnsan davranışlarının gözlemlenmesi sonucu egoist etiğin temel aksiyomlarının doğrulanabileceği öne sürülür. Spekülasyon yerine, gözleme dayalı antropolojik varsayımlar yeni bilim mantığına daha uygun görülmüştür. İnsanın kendi varlığını koruma güdüsünün bilimsel bir statü ile ele alınmasının bir başka amacı da dönemin politik şartları ile alakalıdır. 16. ve 17. yüzyıl İngiltere'si mezhepsel çatışmaların yoğunlaştığı bir coğrafyadır. Bu dönemde dinî mülahazaların ötesine geçecek ve herkesçe kabul edilecek temel aksiyomlar bulmak Hobbes gibi "birlik"çiler için başlıca amaçtır. İnsanın din ve mezhep ayrımı olmaksızın doğa yasasına dayalı başlıca yönünü kendi etik düşüncesinin merkezine koymuştur Hobbes, bunu bilimsellik kaygısı ile yaparak, spekülatif çerçevenin dışında kalmaya özen göstermiştir.³³

İnsan, doğası gereği kendi yararına olanı eylemek zorundadır, düşünüre göre. İnsanın arzu ve isteklerini tatmin etmesi en yüksek iyi olarak konur. Bu tatminler, kendi çıkarını gözeterek elde edilir. Ahlâkî yükümlülük, yararlı olanı yapmak dolayısı ile çıkarlarımızı gözetmektir. Egoist etik düşünce insanın kendi varlığını veya önemli bir çıkarını feda etmesinin ödev olamayacağını ifade eder. Ahlâkî olmayan bu durum, insanın doğasına aykırıdır. Öte yandan Hobbes, en temel insanî güdü olarak kendini koruma isteğinin iki mümkün sonucu arasında ayrım yapar: Savaş ve barış. İnsan, kendi çıkarını korumak için kendi gibi olanlarla barış yapabilir ya da onlar ile sürekli bir savaşı göze alabilir. Doğa durumu varsayımından yola çıkan Hobbes, insanın doğasına dair psikolojik yargılarda bulunur. Bu durum, her birinin arzularına erişmesi için diğerleri ile sonsuz ihtimallerin olduğu ilişkiler zincirine girmesine neden olur. Hobbes, böyle

³³ West, David. (2020) *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*. İstanbul. (Çev:Ahmet Cevizci) 5.Baskı. Paradigma Yayınları. s. 34-41

bir kaos karşısına “egemen”i koyar. Egemen, her bir insanın arzularına ulaşmak için savaşı sona erdirme yolunu tutması sonucu ortaya çıkan otoritedir. İnsanın temel güdüsü varlığını korumak ise arzularını dizginleyecek ve egemene itaat edecektir. Toplum sözleşmesi, bu akıl yürütmenin ve varsayımlarını ürünü olarak ortaya çıkmış, bireyler arasında kaostan kaçınmak için yetkilerinin belli bir kısmını mutlak güç olarak egemene devretmeleri ile sonuçlanmıştır.³⁴ Fizik yasasının ahlâkî dünyadaki karşılığı olarak insanın egoizmi, psikolojist ve antropolojist bir yaklaşımdır. Hobbes’un düşüncesi, etiğin modern anlamının yapılandığı yeni bir döneme işaret eder. İnsan davranışları onarın psikolojilerinden, insan davranışlarına dair aksiyomlar antropolojik gözlemlerden, siyasî etiğe dair kavrayış ise insanlar arası bir ilişki olarak sözleşmeden türetilir. Bu anlamda Hobbes, yeni bir insan kavrayışının siyasî etikte yarattığı dönüşümü de gözler önüne serer. İnsan için ilk erdem varlığını devam ettirip çıkarını aramak, ikinci erdem barış yapmak, üçüncü erdem ise sözünde durmaktır. Siyasî etik alanında da bu erdemler zincirini yansıması görülür. Ama siyasal toplumun işlerliğini sürdürmesi için tersten işler. Siyasal toplumda ilk erdem, sözünde durmak ardından barışı son raddeye kadar korumak ve en sonunda gerek duyulursa varlığını devam ettirmek için savaşmaktır. Ayrıca onun görüşü, öznelci etik kategorisinde yer alır. Tarihin hiçbir döneminde ve dünyanın hiçbir yerinde ortak evrensel bir iyi olamayacağı gibi bunu yargılayacak ortak değerlerde bulunmaz. Ahlâkî olan insana dair bilinenler dışında tanrısal veya kozmolojik kabullerden türetilemez ona göre. Modern dönemi karakterize eden etik varsayımlardan biri de irade özgürlüğüdür. İnsanın kendi varlığını sürdürme isteği ve özgür irade varsayımı Karl Marx’ın Hegel eleştirisine kadar Batı düşüncesini karakterize eden başlıca iki ilkedir denilebilir. Özgür irade, insanın iyi ve kötü karşısında seçim yapabilmesine dayanır. İnsan, doğadaki düzenden farklı olarak mekanik olamayan varlık kategorisinde ele alındığında,

³⁴ Hobbes, Thomas. A.g.e.

dışsal etmenlerden azade karar verebilme, iç görüyü harekete geçirebilme durumu bir tür iradeyi özgür kılma çabasıdır. Özgür iradenin tamamlayıcısı ile sorumluluktur. Özgürce eyleyemeyen, sorumluluk sahibi değildir ilkesi bu bağlamda etik, hukuk ve siyasetin kesim noktasıdır.

Ahlâkî deterministler, insan için özgür iradeden bahsetmenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. İnsan, dış faktörler tarafından belirleniyorsa toplum natürel bir perspektiften ele alınmalıdır. İnsanların biraradallığı olarak toplum, doğa yasasının belirli ölçülerde yansımalarıdır erken modern dönemde. Max Weber'in ifadesi ile dünyanın büyü bozulmuş (Alm: entzaubert) insan, aklı ve duyuları ile çağların tılsımını kırdığı düşüncesini benimsemiştir.³⁵ Determinizm, bu büyü bozumunun ve varlığa dair mekanik kavrayışın bir ürünüdür. İnsanın, determinist ve dış etkenlere bağımlı olarak eylemlerini belirlediğini söyleyen tezin karşısında, insan bilincinin yönelimsel ve yaratıcı olduğu için varoluşunu tasarlayabileceğini, tercihlerini dış etkenlerin determine etmediği bilişsel bir düzeyde kurabileceği tezi yer alır. Bu tez özgürlükçü bir vizyona sahiptir. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın varoluşçularının temel tezi, böyle bir ahlâkî özne varsayımlarıdır. Bu aksiyom önemli bir epistemolojik varsayıma dayanır. Hakikatin nesnel olmadığı ve insanın varlığın gizem örtüsünü kaldırmayıp, inşada bulunduğunu öne sürer. İnsanı merkeze alan, özne merkezli bir etik teorisinin temelleri 17. yüzyıldaki determinizm ve özgürlükçülük arasındaki gerilime götürülebilir. Böylece özgür irade ve mekanik dünya arasındaki çelişki Benedictus Spinoza'nın (1632-1677) çağının başlıca problemlerinden biri olmuştur.

Spinoza, determinizm ile özgürlükçülük arasındaki çatışmayı aşma girişimi içerisinde olmuştur. Spinoza'a özgür olma durumunun dışsal belirleyicilerden azade olma durumu olarak kavrandığında yalnız

³⁵ Williams, Bernard. (2006) *Ethics and the Limits of the Philosophy*. London & NY. Routledge. s.165

Tanrı'nın özgür olabileceğini ifade eder. Evren, zorunluluklar alanıdır ona göre. Zorunluluklar, dışsal bir etki olarak varlığın ortak özelliği mekân ve zamanın dayatmasıdır. Spinoza bu varlık anlayışından insanın "neden" bilgisine göre olaylar arasında ayırım yapması gerektiğini söyler. İnsanlar nedenini kavrayabildikleri ve kavrayamadıkları olaylar arasında ayırım yapmalıdır. İnsanın özgürlüğü, zorunlulukların bilgisi ile yani nedenini bildiği olaylar ile sınırlıdır. Spinoza'nın töz kavramı, felsefesinin merkezinde yer alır. Töz, var olmak için başka bir varlığa ve nedene ihtiyaç duymayıdır. Tekçi tözcülüğü benimseyen Spinoza, varlığı ve insanı açıklamak için doğrusal bağıntılara ihtiyaç duyulduğunu, bu açıklanabilirlik yani doğrusal bağlantı kurulabilirlik ölçüsünde zorunlulukların bilgisine ulaşılabileceğini ifade eder.³⁶ Nihai neden olarak töz, insan özgürlüğünün sınırı, açıklanamaz zorunluluktur.

Spinoza panteisttir. Tek tözcü anlayışı onun Evren ve Tanrı'nın örtüştüğü kanaatine yönlendirir. Nedene ihtiyacı olmayanın tek olması gerekir. Evren ve Tanrı, nedensizlikle nitelendiği için aynı şey olmalılardır. Tanrı zaman olarak sonsuzluğa, mekân olarak her yerdeliğe sahip olduğu için var olanların "modüsü"dür. Yani var olan her şey ondan sudur eder, onun farklı hallerinden oluşurlar.³⁷ O zaman, iki varlık tipi vardır. İlki, mutlak töz olan ve nedensiz varolan varlıktır, ki bu Tanrı/Doğa Spinoza için. İkincisi insanın nedenlerini bilebileceği olaylara konu olan fenomenlerin bilgisidir. Bu iki varlık anlayışı iki tip özgürlük anlayışını da beraberinde getirir. Spinoza'yı felsefe tarihi içerisinde farklı bir yerde konumlandıran bu özgürlük anlayışıdır. Özgür sözcüğü Spinoza da iki farklı bağlam için ayrı anlamlar ihtiva eder. Tanrısal anlamda özgürlük, özgür neden ya da zorunlu olarak özgürlüktür. İnsani düzlemde ise mezkûr kavram daha çok "isteme", nedenli olma, zorunluluğun farkında

³⁶ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 109

³⁷ Spinoza, *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlâk*, 1.Baskı. İstanbul. Kabalıcı Yayınları. s. II.Bölüm

olma anlamında özgürlüktür.³⁸ Özetle, Spinoza'nın görüşünde varlık, tanrısal tasarımdan başka şekilde yaratılamazdı. İnsan, bu gerçekliğin bilgisine ulaşmalı ve zorunluluklarının farkında olarak özgür olmalıdır. Deterministik ve özgürlükçü tezlerin uyumlulaştırılması çabasını gösteren yaklaşımı ile Spinoza, insan öznenin "ne"liği üzerine saptamada bulunur.

Spinoza'da Hobbes gibi insanın birinci erdeminin varlığını devam ettirmek olduğunu ifade eder. Haz ve acı insan varlığının temel göstergeleridir. Haz ve acı, insanın yaşama arzusunun artışı ve azalışını gösterir. İnsan, iyi olduğunu düşündüğü şeylerin peşinde koşmaz, yaşama enerjisini yükselten hareketlerin peşinde koşar. Dolayısı ile arzulanan, rasyonel olarak düşünülen şey değil, çabalarımızın sonucunda olan şeydir. Yaşama arzumuzu yükselten her çaba, arzulanan şeydir. Dolayısı ile ahlâklı davranıştır. Buradan yola çıkarak Spinoza'nın da tıpkı Hobbes gibi insandan bağımsız nesnel değerlerin olmayacağı fikrine kani olduğu görülebilir. Modern etiği biçimlendiren bu bakış açısıdır. İnsandan bağımsız değerlerin olmadığı, şeylerin kendisinde değerler olmadığı, varlığın değerle eş yaratımlı olmadığıdır. Erekselliğin nesnel olmadığını ifade eden Spinoza, ancak yaşama arzusu üzerinde etkide bulunan zorunlulukların bir genellik içerebileceğini söyler. Bu durumu, parça-bütün konusundaki akıl yürütmelerinde gösterir. Spinoza'nın egoizmi modern çağın temel siyasî çelişkilerinden birine işaret ederek başlar. Ona göre, bizler aynı bütünün parçaları, aynı tözün modüsleri isek o zaman ilişkilerimizi sürdürülebilir kılacak genel yargılara sahip olmalıyız, yani bütünün, tözün tekil bireydeki yansımasını unutmamalıyız. Bu bakış açısı, bir yandan insanların aynı bütünün, zorunluluğun parçaları olduğunu öte yandan ise varlığını sördürme, çıkarını koruma güdüsü ile hareket ettiğini belirtir. Genel ve özel yarar düşüncesi arasındaki çelişkiye işaret eden

³⁸ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 111

Spinoza, Aydınlanmış/rasyonel egoizmi savunur. Onun düşüncesi, geneli gözeterek kendi çıkarımızı aramamızdır.³⁹

Spinoza'ya göre insan özgürlüğünün anahtarı akıldır. Akıl, kendi çıkarımızın bilincinde olmayı ve toplum içinde yaşadığımızı kavrar. Böylece zorunlulukların bilgisi için temelleri atar. Spinoza'nın pasif duygular dediği özgürlük yanlısaları, akıl sayesinde zihinden arındırılır ve insan nedenlerin bilgisine giden yolda mesafe kat eder. Kölelik kavramı, Spinoza'da özgürlüğü anlamak için başattır. Kölelik, duygulanımların kontrolsüzlüğüdür ona göre. Duygulanım, insanın kendi otoritesine göre eyleyememesidir. Dolayısı insanın, duyguların dayatmaları karşısında nedenlerin bilgisini görememesi, zorunluluklara kör kalmasına sebep olur.⁴⁰

Spinoza, Aydınlanma öncesini karakterize eden temel problemlerin hepsi hakkında fikir beyan etmiştir. Özellikle, etik üzerine yazının geneline hâkim metafizik temellendirme çabası onda da görülür. Hakikat ve değer, Antikite'de ve Ortaçağ'da olduğu gibi erken modernlerde de birbiri ile uyum içindedir. Ama ilkinde kozmolojik ereksellik, ikincisinde teolojik öğeler vardır. Spinoza'da ise olguların kendisi doğanın bir parçası olarak bizzat değerlidir. İnsanı da içine alan bir sistemin, aklın ve duyuların kapasitesi ile temaşa edilmesi özgürleştirici olduğu için değerlidir. Spinoza, siyasî etik anlamında Hobbes kadar somut etkilere sahip olmamakla beraber, etiğin insan ve metafizik boyutunda erken modern dönemin en etkili filozofudur. Özgürlüğün ve zorunluluğun ne olduğu, dolayısı ile insan için iyi ve kötünün bilinebilirliği sorunu merkezdedir. Siyasî etik anlamında da özgürlük siyasî aktörlerce tartışıldığı ölçüde Spinoza'nın fikirleri bu alanda kendine yer bulmuştur. Özgürlüğün zorunluluk bilgisi olduğu düşüncesi, bir arada yaşamının ozrunlulukları karşısında aydınlanmış bir egoizm ile hareket etmeyi salık verir. Bu yönü ile Spinoza'nın etik düşüncesi siyasete uygulandığında

³⁹ Spinoza. A.g.e. III.Bölüm.

⁴⁰ Spinoza. A.g.e. III.Bölüm

sıradan insanın kamusal alanda duygulanımlarını akıl ile kontrol etmesi beklenir. İnsan, siyasî eylem içerisinde iken ahlâklı bir çaba halinde olduğu bilincinde olmalıdır. Kendisi mahrum olmadan, toplumu mamur etmeye uğraşmalıdır, düşüncesi onun siyasî etik alanındaki özgürlük vurgusunun, parça-bütün ilişkisinden türettiği ilkesidir denebilir.

Hume'dan Kant'a Siyasî Etik

18. yüzyıl Batı düşüncesini karakterize eden kavram “Aydınlanma”dır. Kavram her şeyden önce meritokratik bir insan tasavvurunun içselleştirildiği, ticari kapitalistleşmenin oluşumunu tamamladığı bir yüz yılda yaşanan etik, bilimsel, kültürel, siyasî ve sanatsal değişimi yansıtmaktadır.⁴¹ David Hume (1711-1776) İngiliz etik düşüncesinin önemli bir dönemecini temsil eder. O, değerler olgudan türetilmeyeceği yani varlık felsefesinden ahlâkî ilkeler çıkarılamayacağı, ahlâkın insanın fizyolojik yaşamından ziyade türdeşleri ile girdiği ilişkiden ve bireyin psikolojisinden yola çıkılarak kavranacağını öne sürer. Aydınlanmacı paradigmanın önemli bir bileşeni olan Hume'un felsefi görüşleri yararcılığın genel çerçevesini çizmesi açısından 19. yüzyıldaki John Stuart Mill'in etik tezlerinin de öncülü olarak görülebilir. Ona göre ahlâk, belirli bir zamandaki insan toplumunun eğilim, pratik ve davranışlarını ifade eder. Etiği, vicdan veya ilham gibi özel yetilerle açıklamaya çalışan spekülâtif felsefi iddiaların karşısında insanın ahlâklı olmasını gerektirenin ne olduğuna yönelik bilimsel bir araştırma çabası Hume'un düşüncesinde belirgindir. Ona göre ahlâk bilimi kurmak için, normatifliğin eleştirilmesi gerekir. Olan ile olması gereken arasında, geçmiş yüzyılların yapamadığı bir ayrımı yapmak gerekir düşüncesi, bilimsel olanı karakterize eder.⁴²

⁴¹ Ferry, Luc. (2011) “Ahlâk”. (Çev: Emel Ergun) Ed: Philippe Raynaud ve Stephane Rials. Siyaset Felsefesi Sözlüğü. 2.Baskı. İstanbul. İletişim Yayınları. s. 22

⁴² Hume, David. (1997) İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. (Çev: Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları.

Olgudan değere geçmenin imkansızlığı konusunda Hume, ahlâk filozoflarının akıl yürütmelerindeki yanlış vurgular. Ona göre “olgusal ya da betimleyici yargı ya da önermelerle normatif veya değer biçici yargı ya da önermeler arasında var olan büyük mantıksal yarıklık hiçbir şekilde kapatılamaz.”⁴³

Hume, Batı felsefe tarihindeki genel bir eğilime vurgu yapar. Ona göre hem Antikler, hem teologlar hem de yakın zaman düşünürleri aklın tutkuyu dizginlemesi ile erdemli olmak arasında doğru orantı kurmuşlardır. Bu durumu eleştiren Hume, aklın tutkuları dizginlemesi onları kontrol etmesi gibi bir durumun söz konusu olamayacağını düşünür. Ahlâki rasyonelleştirme yönündeki bütün çabaların boşa olduğunu, akıl ile tutkular arasında varsayılan çatışmayı eleştirerek açıklar. Çünkü ona göre akıl, herhangi bir şekilde eylemin başlatıcısı ya da önleyicisi olamaz. Düşünürler, bir şeyi açıklama ile onu yapmayı birbirine karıştırmışlar ve bunun için aklın gizemine başvurmuşlardır ona göre. Hume, “akıl tutkuların kölesidir” der.⁴⁴ Ahlâk, pratik bir alandır, eylemle ilgilidir. Eğer akıl eylemin başlatıcısı olamaz ise ahlâkın kaynağı da olamaz. “Ahlâk tutkuları uyarır ve eylemlere neden ya da engel olur. Aklın kendisi bu noktada bütünüyle güçsüzdür. Ahlâk kuralları, şu hâlde, aklımızın ulaştığı sonuçlar değildir.”⁴⁵

David Hume, modernizm eleştirmenlerinin vurguladığı bir noktaya da temas eder. Akıl, amaçlarımıza nasıl ulaşacağımızın bilgisini sağlar, böylece akıl araçsal bir nitelik kazanır ona göre. Öte yandan akıl, amaçların değeri konusunda susar. Nihai amaçlar yani mutlak olanın bilgisi ancak tutkularla açıklanabilir ona göre. Ahlâk, haz ve acıya yani hisse dayanarak oluşan duygulanıma bağlı olarak nihai

⁴³ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 135

⁴⁴ Hume, David. A.g.e. s. 365

⁴⁵ Hume, David. A.g.e. s. 399

amacını bulur.⁴⁶ Tutkularda ikiye ayrılır. Dolayimsız tutkular içgörüye dayanırken, dolayimli tutkular izlenimlere dayanır. Dolayimli tutkular, bireyi topluma bağlayan gurur ve tevazuyu içerir. Gurur duyduğumuz şeyler, toplumsal dolayım ile elde edilir, yani bir sosyalleşme süreci içinde hissedilir. Gurura sebep olan şeyler böylece sevilen şeyler haline gelir. Gurur ve tevazu yaratan nitelikler, bir diğerine karşı sevgi halini aldığı anda, erdem in kaynağı toplum olur. Toplumda gurur duyulması başlıca fenomen mülkiyet olduğu için etiğin temel ine belirli bir yarar düşüncesi birinci ilke olarak yerleştirilir. Diğer yandan, “çık ar gözetmeyen bir çık ar”ın var olabileceği iddiasında bulunan Hume, bu durumun “duygudaşlık” ile ilişkili olduğunu öne sürer. Böylece Hume, etiğin ikinci ve dengeleyici ilkesi olarak duygudaşlığı öne sürer. Bu durumda insanın haz alması hem kendi varlığı ile hem kendi varlığının dışına taşarak, onun yaşam koşullarından tü rer.⁴⁷

Hume'un etik görüşlerinin siyasî muhtevasına bakıldığında liberalizm, yararcılık ve modern bireyin toplumsal yaşamı gibi izleklerden geçtiği görülür. O, insanın birey olarak tutkuları ve türdeşleri ile yaşama eğilimi arasında denge arayışını merkeze alır. Yöntem olarak duyumcu çerçeve içinde kalmak ile beraber, ahlâkın zeminini akıldan tutkulara, tutkuları da dolaylı tutkular olarak insan yaşamından edinilen izlenimlere dayandırdığı ölçüde duyumculuk ve rasyonalizm arasında uzlaşımçı bir görüş benimsediği söylenebilir.

Duyguların, insanın yararına olan fenomenleri belirlediği gibi onun kendi türdeşi ile olan ilişkilerinin empatik bir tavrı esinlediğini belirten Hume, aklın yordamsal niteliği ile duyguların erekselliğinin toplumsal bir aktör olarak insanın kavranması için elzem olduğunu

⁴⁶ Penelhum, Terence. (1993) “Hume’s Moral Psychology” Ed: David F. Norton. The Cambridge Companion to Hume. Cambridge University Press. s. 121-133

⁴⁷ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 140

belirtir. İnsana dair bu kavrayış onun siyasî etik konusundaki anlayışını görmek açısından önemlidir. Siyasî olarak ahlâklılığın temel ilkelerinin insana dair tanımdan yola çıkılarak kavranması Batı felsefesinde sürekliliğini Hume özelinde de korumaktadır.

Aydınlanma dönemi, bilimin fiziki dünyada saptadığı düzeni ve ilerleme ülküsünü sosyal alana yansıtan bir epistemeyi temsil eder. Aydınlanma düşünürleri, ekseri, insan doğasının iyi olduğu varsayımından yola çıkar. Buradaki iyilik, insanın iyiyi aramaya eğilimli olduğu kadar diğerkamlık, bir diğerinin iyiliği anlamında da kavranır. Aydınlanmış yararcılık olarak ifade edilen bu anlayış, insanın türdeşlerinin mutluluğu ile kendini gerçekleştirme kapasitesi arasındaki doğru orantıya vurgu yapar. Aydınlanma düşünürleri tek bir parti oluşturmazlar. Onların bazıları, özellikle Fransız filozoflar, iyiyeye dair felsefi bir yorumla beraber, iyi olanın tüze haline gelmesinin “aydınlatılma” süreci ile mümkün olduğunu dolayısı ile filozofların bilgisi ve yönlendiriciliğinde insan doğasının dönüştürülebileceğini vurgularlar.⁴⁸

Aydınlanma, Hıristiyan Ortaçağ felsefesi ile diyalektik 19. yüzyıl felsefesi arasında ortaya çıkmıştır. Her iki düşüncede insan ve onu kapsayan bir bütün arasındaki ilişkiyi merkeze alırken erken modernler nesnellik vurgusu ile ahlâkî değerleri de nesnelleştirdiler. Aydınlanma düşünürleri, ahlâkın temeli olarak yeni bir ölçüt koyma amacındadırlar. Birey-üstü spekülasyonların etiğin merkezinden çıkarılmasından sonra olgu ve değer yargısı ayrılığını devam ettiren birey-toplum ilişkisini yeni bir temelde inşa etme çabası Aydınlanma düşünürleri ile yeni boyut kazanmıştır.⁴⁹

J.J. Rousseau (1712-1778), bütün 18. yüzyıl düşünürleri içerisinde etik ve siyasetin belirgin şekilde etkileşim halinde olduğu ve

⁴⁸ Lester. G. Crocker, (1991) “Introduction”, Ed: John W. Yolton. The Blackwell Companion to the Enlightenment. Oxford University Press. s. 4.

⁴⁹ Goldmann Lucien. (2010) The Philosophy of Enlightenment. Çev: Henry Mass. London& NY. Routledge. s. 23-29

sözleşmeci düşünce ile temas halinde olan önemli bir figür olarak öne çıkar. O, ideologlardan ve ansiklopedistlerden⁵⁰ farklı bir yorum ortaya koyar. Rousseau, eğitim yoluyla insanın erdemli kılınabileceği noktasında, çağının düşünürleri ile uyuşsa da rasyonalist tavra mesafelidir. Ona göre toplumsal yaşamdaki ahlâkî değerler, duygular merkeze alınarak araştırılmalıdır. Bu noktada Hume ile yakınlaşan Rousseau, birey ve yurttaş arasında yaptığı ayrımıla bireyci düşüncenin İngiliz yorumundan farklılaşır. Ayrıca, aydınlanma ve ilerlemenin yaratacağı eşitsizliğin “uygarlara özgü bir despotizmi” yaratacağını öngörmüştür.⁵¹ Bilgi, insanları erdemli kılamaz ona göre. İnsanın davranışlarındaki niyeti ve samimiyetine bakılarak görülebilir. Bir eylemin iyiliği, onun maksadının iyi olması ile alakalıdır. Akıl, insanlara gerçek amaçlarını açığa vurma değil gizleme yolu sağlamıştır. Rousseau buradan hareketle, doğal insanın, aynı zamanda düşünecek kadar kelime bilmeyen insandır bu doğal insan, uygar insana göre daha erdemli olduğunu savunur.⁵²

Onun bir diğer önemli eleştirisi ise Hobbes ve Locke gibi sözleşmeci teorisyenlerin varsayımlarınadır. İnsan, doğası gereği kendi yararını rasyonel şekilde bulabilen, ilkelken zayıf- uygarken güçlü olan ve bir arada yaşamaya koşullu bir varlıktır şeklindeki sözleşmeci aksiyomlara karşı çıkan Rousseau, doğadaki insanın “zavallı” olmadığını, idmanlı ve dingin bir karakter olduğunu öne sürer.⁵³ İlkel vahşi bir hayat süren insan, ahlâkî iyi ve kötü ayırımına ve tanrısal bilgilere sahip değildir ona göre. Bu durum insanı mutsuz yapmaz ama. İnsan kendini, saf dürtülerin akımına bırakmıştır. Onu törpüleyecek ve onu

⁵⁰ İdeologlar ve Ansiklopedistler, Fransız Devrimi öncesi ve sonrasında, Aydınlanma düşüncesini karakterize eden başlıca filozof gruplarıdır.

⁵¹ Wade, I. O. (2015) *The Structure and the Form of the French Enlightenment* Vol. 1. Princeton University Press. s. 414.

⁵² Rousseau, Jean Jacques. (2007) *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. (Çev: Sebahattin Eyüboğlu) 1.Baskı. İstanbul. Türkiye İş Bankası Yayınları.

⁵³ Rousseau, Jean Jacques. (2016) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev: Rasih Nuri İleri). 1.Baskı. İstanbul. Say Yayınları.

bastıracak herhangi bir öğreti ya da akıl yürütmeye sahip değildir. İlkel vahşi hayattaki insanda en baskı güdü merhamettir ona göre. Bütün duyguların temelinde ise “kendini sevme” bulunur. Kendini sevme ve izzet-i nefis birbirine karıştırılmamalıdır ona göre. Kendini sevme hayvanlarda da olan varlığını koruma ve sürdürme güdüsüdür. Özsaygı olarak izzet-i nefis ise toplum hayatı içerisinde ortaya çıkar. İnsanı, bir diğerine karşı kendi çıkarlarını öncelemeye ve bencilliğe iten bu özsaygıdır.⁵⁴ Kendi varlığını sevme doğal iken, özsaygı yapay bir durumdur Rousseau’da. Böylece Rousseau’nun doğal-ilkel ile uygar-gelişmiş arasındaki temel ahlâkî varsayımı tersine çevirdiği söylenebilir. Akıl yürütme, insanı türdeşlerinden farklı olduğu düşüncesine götürür. Böylece, rahatta olan emniyetsiz olanı umursamaz, güçlü olan güçsüzü göremez. İnsanın temel güdülerini olan kendini sevme ve merhamet dengesi ortadan kaybolur.

Rousseau’nun düşüncesi aynı zamanda bir tür gören özne- görülen nesne arasındaki etik ilkeleri saptama üzerinedir. Gören özne ve acı çeken türdeşi arasındaki ilişkiye bakılacak olunursa burada Rousseau, imgesel ilişki ile düşünce arasına bir fark koymuştur. Gören özne, acı çeken gördüğünde kendinin o durumdaki acı çeken görüntüsünü imgeleyerek bir merhamet duygusu oluşturur. Böylece, orada olamayan üçüncü biri aracılığı ile türdeşine dair görüşünü oluşturur. Oysa, toplum içindeki olgusal rasyonalite, neden-sonuç ilişkileri bağlamında çıkara odaklanır. Onun için kendi-özneliği ve arzulanması nesne vardır. Üçüncü sadece rekabet halinin figürü, savaş alanının dekorudur. İşte 17. yüzyıl sözleşmecileri ve Rousseau arasındaki fark, insanın üçüncüye yüklenen pozitif anlamda belirginleşir. Böylece Rousseau, sözleşmecilerin zorunlulukları karşısına insan doğasının ilkel dönemdeki iyilik potansiyeline kani olur. Bu iyilik, merhamet duygusunda temsil edilen diğerkamlıktır.

Öte yandan Rousseau, kötülüğün varlığının gerçekliğinden şüphe duymaz. Bunun için insan doğasının antropolojik tarihine yönelik.

⁵⁴ Rousseau, Jean Jacques. (2016). A.g.e. 256-260

Erdemli ve bilgisiz vahşiden erdemsiz ve bilgili uygar doğru ilerlemiş olduğunu iddia ettiği tarihsel süreci inceler. Rousseau'nun “ ... Her zaman hareket hâlinde olan uygar insan ise, tam tersine daha da fazla emek isteyen bir iş bulmak için terler, koşar, durmadan, çırpınır; ölünceye kadar çalışır, ölüme bile kendisini yaşayacak durumda tutmak için koşar ya da ölümsüzlüğe ulaşmak için hayattan vazgeçer. Kin duyduğu büyüklere, küçümsediği zenginlere yaltaklanır; onlara hizmet etmek şerefini elde etmek için hiçbir şey esirgemez; kendi bayağılığı ve onların kendisini korumalarıyla gururla övünür; köleliğiyle kurumlanır; bunu paylaşmak onurundan yoksun olanlardan küçümseyerek bahseder”⁵⁵ şeklindeki ifadelerin arkasındaki etik düşünce elbette ki uygarlığın kökten reddi değildir. Rousseau, geri dönüşün mümkün olmadığını farkınadır. Bu yüzden uygar toplumu düzenlemek gerektiğini düşünür. Onun felsefi antropolojisi, ne aydınlanma ne sözleşmeci düşünce ile benzerlik gösterir. Öte yandan, siyasî toplum konusunda sözleşmecilerle ve erdemli bir rejim için Aydınlanmacı ruhla benzeşir.

Rousseau, uygar toplumun sorunlarının bir diğer kaynağı olarak eşitsizliği görür. Ona göre: “Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, kârlı olduğu fark edildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu;”⁵⁶. Toplum, mülkiyet ilişkileri üzerinden karakterize edildiğinde eşitsizlik kurumsallaşır ona göre. Rousseau, kendi çağının uygarlığı ile övünen Batı toplumunu bu eşitsizliğin merkezi olarak çürüme içerisinde görür. Onun çözümü geri dönüşü mümkün olmayan uygar zamanları yurttaşlık bilinci ile insanileştirmektir. Rousseau, siyasî etiğin anlamını aldığı temele yönelir. Yozlaşma, liyakatsizlik ve adaletsizliğin her türlü karşılarında “yurttaşlık” gerekli bir etik yaşam

⁵⁵ Rousseau, Jean Jacques. (2016). A.g.e. 205

⁵⁶ Rousseau, Jean Jacques. (2016). A.g.e. 169

formudur. Toplum içinde yaşamın bir formu olarak yurttaşlık, erdem yüklü bir hayatın politik biçimidir ona göre. Emile ya da Eğitim Üzerine isimli eserinde doğal insanın modern zamandaki biçiminin eğitim yoluyla nasıl sağlanacağını anlatır. Emile, devletin olduğu gibi kabul edilip insanın eğitim yoluyla dönüştürülmesi iken Toplum Sözleşmesi isimli eserinde ise insanın olduğu gibi kabul edilip devletin dönüşümü ele alınır. O, toplumun bir sözleşme aracılığı ile “genel irade” ortaya koyduğunu söyler. Genel irade, seçimlerde ortaya çıkan oy tablosu veya bir ülkede yaşayan vatandaşların tamamı anlamına gelmez. Genel irade her şeyden önce her bir kişinin bir diğerine bağımlı olmaması anlamında, Aristotelesçi kamusal alandaki yurttaş düşüncesine benzer. İkinci olarak bireylerin tek tek toplamından daha fazlasıdır. Üçüncü olarak genel irade için temel ilke insanların türdeşleri ve kendileri eşit derecede görmeleridir. Hukuk, siyaset ve yaşam açısından bağımlılık yaratmayacak bir eşitlik, toplumsal sözleşmenin amacıdır. İnsanların haklarını devrederek yaptıkları sözleşme sonucu varolan genel irade, belirli bir politik bütün meydana getirir. Bu politik bütün Hobbes’taki gibi ayrı bir özne niteliğine sahip değildir.⁵⁷ Rousseau’nun politik toplumu onu oluşturan yurttaşların bütünüdür. Fakat, yurttaş ile birey, tıpkı kendini sevmeye ve özsaygıya da olduğu gibi farklı analitik gerçekliklerdir Rousseau’da. Genel irade, yurttaşların iradesi, herkesin kendi kendisine boyun eğmesidir. “Akıl’a dayalı mutlakiyetçi devletin karşısında özgür iradeleriyle bir araya gelmiş duygudaş yurttaşların” filozofudur o.⁵⁸ Yurttaş ise etik bir formdur. Yurttaş, “res publica” için, yani genel yarar adına yaşar. Genel irade, genel yarar adına yaşayanların iradesidir. İşte Rousseau, etik ve siyasetin modern dönemdeki başlıca problemini burada işaretler. İnsan olmaktan doğan doğal hakların varlığı ile siyasî bir toplumda genel yarar

⁵⁷Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 171-173

⁵⁸Hünler, Hakkı (1998) Estetik’in Kısa Tarihi: modern kültür ve sanat üzerine felsefi bir araştırma. İstanbul. Paradigma Yayınları. s.125

adına yaşayan yurttaşlıktan doğan ödevler arasında; bireysel özgürlük ile yurttaş eşitliği arasında ahlâkî bir uyum nasıl mümkün olabilir?

Rousseau'nun bu probleme verdiği cevap, Hume'un görüşleri ile belirli bir paralellik sergiler. O, adaletten mahrum bir özgürlüğün anlamını yitireceğini söylerken özgürlük ile serbestiyet arasında ayrım yapar. Özgürlük, bir başkası ile mümkündür. Kimse, bir diğeri için özgürlüğüne müdahale edemez düşüncesi ile negatif bir tanıma sahiptir. Oysa serbestiyet her kes her an her şeyi yapabilir ilkesinden yola çıkar. Böylece, özgürlük kişinin bir başkasının iradesine tabi olmadan eylemesidir. İlkel-vahşi, serbestiyete sahip iken modern dönemin insanı özgürlüğe sahiptir. Rousseau, burada özgürlüğü olumlar ve onun yurttaşlığın hem koşulu hem de sonucu olduğunu söyler. Modern dönemde doğal insanı mümkün kılacak bir özgürlük kavrayışı, genel irade vasıtası ile insanın kendi koyduğu yasalara uyması şeklinde formüle edilmeye çalışılmıştır.⁵⁹

Rousseau ve Hume, yukarıda da ifade edildiği gibi modern toplumun ahlâkî problemlerini 18. yüzyıldan görmeye başlamış, özgürlük, eşitlik, birlikte yaşam, adalet, siyaset, toplum gibi kavramları yeni bir paradigma içerisinde yorumlama çabasında olmuşlardır. Her ikisi de Aydınlanma'nın önemli figürleri olarak etik ve siyaset alanında doğrudan veya dolaylı eserler ortaya koymuşlardır. İnsanın doğası, anlayışı ve toplumsal varlığı ile onun siyasî varoluşu arasındaki bağıntıyı daha güçlü şekilde vurgulayarak metafizikten etiğe giden alışlagelmiş felsefi yolu yeni bir patikaya sokmuşlardır. Bu yeni patika, modern yaşamın evrensellik iddiaları ile pekişen ve yeni yaşamın ihtiyaçlarına karşılık veren bir program şeklinde ya-

⁵⁹Copleston, Frederick, (1994) A History of Philosophy Vol. VI: Modern Philosophy: from the French Enlightenment to Kant. NewYork. İmage Book. , 67-90

pılandırılmıştır. Çalışmada incelenecek son filozof böyle bir ihtiyaçtan yola çıkan Immanuel Kant, modern etiğin özellikle de liberal öğretinin bu alandaki etkili figürlerindedir.

Immanuel Kant (1724-1804), etik yazın içerisinde modern ödev etiğinin temsilcisi olarak kabul edilir.⁶⁰ Kant, hem antik mirası hem de kendi döneminin tartışmalarını özümsemiş bir etik görüşü ile yola çıkar. Onun kritikleri kendinden sonraki süreç içerisinde bir “*école de morale en l'intemporel*”⁶¹ derece de etkisini devam ettirmiştir. Kant, teolojik ve kozmolojik olmayan evrensel ilkeler düstürünü dört başı mamur olarak kuran ilk modern filozoftur. Bu yönüyle makalenin son bölümü ona ayrılmıştır. O, kuru bir bilimcilik ve katı bir olguculuk savunucusu değildir. İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlandırdığını öne sürer. Kant, inanç ve değerle beraber ahlâkî eylemin yegâne belirleyicisinin akıl ve irade olduğunu söyler. O, Hume benzer şekilde olgudan değer çıkarılamayacağı aksiyomunu kabul etmiştir. Onun yeniliği, kendi kendini koşulsuz ve mutlak olarak inşa edebilen, sosyo-kültürel fenomenleri ahlâk için ikincilleştiren ve kendisi ile beraber tüm diğer insanlar için yasa koyan, tarih tarafından sınırlanmamış yeni bir özne amacıyla olmasıdır.⁶² Hume, Rous-

⁶⁰ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 175

⁶¹ “*école de morale en l'intemporel*” veya “*école de moralite en l'intemporel*”, deyiş Fransızca olup ahlâk alanında modası hiçbir zaman geçemeyecek ekoller ve kişiler için kullanılıyor. Universidad Carlos III de Madrid’de Carlos Luis-Andre Thiebaut’un Library Humanities’teki seminer notlarından edinilmiştir. Böyle bir ifadeyi iki amaç için kullandık. Alman bir filozofun Fransızca bir kavram ile İspanyol bir bilim insanının notları arasında ve evrenselliği vurgulanarak yer alması Batı Düşüncesi içerisindeki ulusal ve dinsel farklılıkların felsefi düzeyde birbirleri ile etkileşime imkân verecek derecede saydam olduğunu göstermektedir. İkinci olarak ise Kant’ın etik alanındaki kalıcı etkisini vurgulamak için.

⁶² Pippin, Robert. P. (1999) *Modernism as a Philosophical Problem On the Dissatisfactions of European High Culture*. 2.Baskı. Blackwell Press. 46-56

seau ve Kant'ı diğerlerinden ayıran başlıca özellikleri kendi zamanlarının bilincinde olarak yeni bir "başlangıç" için yeni bir öznenin gerekli olduğuna dair kanaatleridir.

Kant'ın teorisi bir ahlâkî değer teorisi olmaktan ziyade bir ahlâkî yükümlülük yani ödev teorisidir. Ahlâkî değer denildiğinde, iyi ve kötü kavramları temeldedir. Ahlâken doğru ve yanlış olanlar bu iyi ve kötü ilkelerinden çıkarılır. Ödev teorileri ise temel ilke olarak ödevi benimser, doğru ve yanlış ödevde uygunluğa göre değerlendirilir.⁶³ Ödevci yaklaşım, eylemi davranışlarına göre değil sadece ödev olması dolayısı ile değerlendirir. Kant, insanı bütünsel bir varlık olarak değil salt akıl sahibi bir varlık olarak ele alır. Kant için biyolojik insan, her şeyden önce doğa yasalarına bağlı bir varlıktır. İnsan, kendi dışındaki nedenlerce belirlenmiş bir varlık olduğu için onun doğal faaliyetleri yasallık içerir ahlâkîlik değil. Ahlâkîlik, insanın doğa yasalarına bağlı tarafı ile değil akli tarafının bir ürünü olmalıdır ona göre. Ahlâk, dışsal nedenlere uygunluk ile değil ondan bağımsızlaşarak vücut bulur. Kant, a priori ve evrensel ilkeleri, aklın imkân verdiği pratik ilkeleri arar. Alman düşünürün etik anlayıcı bireycidir. Öte yandan, insana neyi yapmasını değil ne yapmaması gerektiğini söyler. Onun bakış açısından ahlâk, içeriksiz formel bir konudur. Sezgisel ve duyuşal her türlü husus, Kantçı ahlâk bilgisinin dışındadır.⁶⁴

Kant, Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi isimli eserine "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" sözü ile başlar. İyi istemeden kasıt, Almanca "guter Wille" ya da İngilizcedeki çevirisinde "good will" tamlamasıdır. Bu çalışmada İoanna Kuçuradi'nin çevirisi esas alındığı için, "iyi isteme" çevirisi benimsenecektir. Öte yandan kafa karışıklığı oluşturmaması için isteme ve iradenin eş anlamlı kullanıldığını belirtmekte yarar var. Bu yüzden iyi isteme ve iyi irade

⁶³ Cevizci, Ahmet. A.g.e. s. 176

⁶⁴ Scruton, Roger. (2001) Kant. London& NY. Sterling Co., 68-71

kavramları aynı fenomen için kullanılacaktır.⁶⁵ Kant, felsefe tarihindeki akılcı ve duygucu tüm önermelerin iyi iradeye tabi olmadıkları takdirde reddedilmesi gerektiğini savunur. Ahmet Cevizci, Kant'ın iyi iradeci görüşü için şunları söyler:

“Ölçülülük, özdenetim ve soğukkanlı düşünüp taşınma bile, eylemin ahlâkî değerine katkı yapmakla birlikte, onların gereği gibi değerlendirilip yönlendirilebilmeleri için, iyi irâdeye ihtiyaç vardır; iyi irâdenin yokluğunda, Kant'a göre, bütün bunların kendi başlarına iyi olmalarından söz edilemez.”

Ona göre, insan çeşitli olumlu yetileri kendinde toplayabilir, fakat bunlar iyi bir irade ile birleştirilmediği ve yönlendirilmediği süreçte kötülüğe dönüşebilir. Ahlâklılığı, mutluluk ile özdeş kılmanın çarpık bir bakış açısı olduğunu söyleyen düşünür, insanın güdülerini tatmin ederek mutlu olduğunu ama insanda onu hayvandan ayıran bir nitelik olduğunu bununda ahlâk mefhumunda kendini gösterdiğini ifade eder. Ahlâk ve insanı diğer varlıklardan ayıran nitelik arasında bağ kurmak önemlidir. Bu hem Antikite'de hem semavi dinlerde hem de modern dönemde Batı düşüncesinde ortaktır. Ahlâk, bir kültür veya akıl ürünü olarak insanın ayırt edici vasfıdır. İnsanın insan olmağını tescil eden bir nitelik olarak ahlâkîlik, o zaman araçsallaştırılmamalıdır. Araç olmayan bir ahlâkîlik ancak insanın özgürlüğü ile mümkündür ona göre. İnsanın özgürlüğü, onun iyi irade ile aklına ve duygularına hükmetmesi ve evrensel olan bir yeti ile olan “irade-isteme” yetisini kullanması ile alakalıdır.⁶⁶

Kant, iyi iradenin ne olduğu ve yapısının nasıl teşekkül ettiği üzerine sorularla düşüncesini derinleştirir. İyi iradenin ne olduğuna dair sorusu ödevin ne olduğuna dair soru ile yakından bağlantılıdır. İyi irade, ödevin buyruklarını yani pratik aklın gereklerini yapandır. İnsana anlam kazandıran bu iyi iradedir. O, evrene dair bilgimiz ile insana dair bilgimizin kendisinde uyandırdığı hayranlığı dile getirdiği

⁶⁵ Kant, Immanuel, (2002) Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. (Çev: Ioanna Kuçuradi). Ankara. Türkiye Felsefe Kurumu.

⁶⁶ Kant, Immanuel. A. g.e. s. 8-11

pasajında, yıldızları tefekkür eden bir insanın, kendini ne kadar aciz ve küçük hissedeceğini vurguladıktan sonra ahlâk yasası üzerine düşünülüşünde insanın varlıklar içindeki merkezi konumunu kavrayabileceğini dile getirir.

Burada çağdaş doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında, modern düşüncenin insan üzerindeki farklı etkilerine de vurgu vardır. Epistemolojik bir kritik ve insanın yabancılaşması arasındaki geçişkenlik kurmuştur Kant.⁶⁷ İnsan, onun akli niteliği vasıtası ile varlığının ayırt edici niteliğini dolayısı ile ödevini kavrar. Ahlâkî insan, pratik aklın ilkelerine göre yaşayan insandır bu durumda. Ahlâklı eylem, pratik aklın yasalarına saygıyla yapılan eylemdir. Düşünür, bir eylemin kendinde amaç olduğunda etik bir değer ifade edebileceğini bildirdikten sonra, eylemlerin nedenlerini koşullu ve koşulsuz olarak kategorize eder. Ahlâkî eylem, ödevle bağlı eylem, koşulsuz buyruğun yani kendinden başka amacı olmayan eylemin sonucudur.⁶⁸

Kant, ahlâkın temel yasasına göre insanın bir karar verme durumunda her seferinde, önce tikel eylemin ilk nedenini sorgulamasını, ikinci olarak da “Bu ilke bütün insanların kendisine uyacakları evrensel bir ahlâk kuralı olabilir mi?” diye sorgulamaları gerektiğini belirtir. Böylece evrensel bir ahlâk yasası pratik akıldan türetilebilecektir. Kant, insanın iradesinin sanki bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulunmaya yöneltmesi gerektiğini belirtir.⁶⁹

Son olarak Kantçı etiğin diğer bir başat yönü insanın amaçlıdır. Her insan kendi varlığı kadar başkalarını da amaç edinmelidir. Fransız Devrimi'nin hukuksallaştırdığı bu ilke, insanın insan olmasından doğan hak ve önemini ortaya koyar. Etik ile siyasetin kesiştiği önemli noktalardan olan bu ilke Kant'ın felsefesinde evrensel bir meşruluk

⁶⁷ Korsgaard, Christine (1989) “Kant” Ed: J. Robert Cavalier. ve diğerleri. *Ethics in the History of Western Philosophy*. The Macmillan Press. 211

⁶⁸ Kant, Immanuel. A. g.e. s. 28-32

⁶⁹ Kant, Immanuel. A. g.e. s. 38

zeminine oturtulur. Kant bu durumu açıklamak için bir intihar örneğine başvurur. Yaşadığı zorluklar nedeni ile intihar etmek isteyen kişi, kendi varlığını daha iyi bir yaşam için araç olarak görüyor demektir. Böyle bir durumda ahlâkî bir davranışa başvurmamış olur. Çünkü Kant, insanın kendi hayatı için bile araç olamayacağı düşüncesinden temellenir.⁷⁰

Sonuç

Sokrates'ten Kant'a uzanan bu panoramik anlatı da her bir düşünürün kendi zamanı için karakteristik ve aykırı yönlerini vurgulamaya özen gösterildi. Batı siyasî düşüncesinin yaklaşık 2000 yıllık tarihi serüvenini kısıtlı sayıda filozofla özetlemeye çalışmanın güçlüğü mahfuz tutulmaktadır. Genel hatları ile özetlendiğinde çeşitli sınıflandırmalar bu tarihi süreci karakterize etmektedir. Nesnelci-genel ilkelere dayanan etik felsefe ile öznelci-kültüralist nitelikleri merkeze alan etik öğretiler arasındaki gerilimin farklı çehrelerde sürdüğü öne sürülebilir. İkinci olarak empirik ve değer temelli anlayışın, epistemoloji ile etik teori arasındaki bağıntı ile şekillendiği belirtilebilir. Pek çok filozofun "arkhe"ye dayandığı, yani felsefesini belirli bir ilkeden yola çıkarak temellendirdiği, sistemlilik ve evrensellik kaygısı güttüğü iddia edilebilir.⁷¹

Siyasî etik açısından Batı düşünce tarihinin ana hatları ve bu hatların oluşumuna başlıca katkıları sunan filozofların yüzeysel bir anlatımı sunulmuştur. Siyasî etiğin, felsefedeki etik düşünce ile arasındaki bağıntı, tarih ve toplumdan ayrı düşünülmemelidir. Antik Yunan'ın şehir devletleri, Ortaçağ'ın kutsal imparatorlukları ve modern ulus devletin siyasal örgütlenmesi "insan" ve "ahlâk" konusundaki yargılar üzerinde pek çok etkiye sahip olmuştur. Mülkiyet rejiminin kurum-

⁷⁰ Kant, Immanuel. a.g.e. s. 47

⁷¹ Ural, Şafak. (2004) "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk". Doğu-Batı Dergisi. 3.Baskı. Ankara. (4) s. 45-55

sallaşması ile başlayan süreç, kabilelerin feodal yapılara doğru evrilmesi ile yeni bir boyut kazanmış siyaseten neyin doğru ve insan için neyin ahlâklı olduğuna dair yargılar değişkenlik göstermiştir. Varlığa dair kavrayış, değiştiği ölçüde insanın varoluşuna dair temel ilkelere dair değişkenlik gösterdiği aşikâr olmuştur. Siyasî alanda etik düşüncenin özel-genel yarar dengesi, dürüstlük ve kurnazlık çelişkisi, pozitif yasalara uygunluk ve doğal eğilimlere meyletme arasındaki mesafe gibi pek çok konu siyasî etiğin Batı düşünce tarihindeki kavşakları arasında yer almıştır.

Kötülüğün varlığı ve insan doğasının iyi veya kötü olduğuna dair kabuller, insanın ahlâk kuralları ile ne kastettiğinin anlaşılmasında birinci öneme sahip olmuştur. İnsan doğasının bencillikle sarılı olduğunu iddia eden görüşler, siyasî anlamda etik düşüncenin genel yararına doğru bir dönüşümle mümkün olacağını öne sürmüşken, insan doğasının iyi olduğunu belirten görüşler bir tür mutlak yönelim, duygusal işbirliğine dair kanaatler ileri sürmüşlerdir. Batı siyasî düşünce tarihinde siyasî etiğin etik ve siyasetin kalbinde yer aldığı, insana ve topluma dair olduğu kadar devlete dair düşüncelerinde özellikle 19 ve 20. yüzyılda belirginleştiği söylenebilir. Ancak devletin etikliği tartışması bu makalenin boyutunu aşmaktadır.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1965). *Ahlâk Öğretileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Nikamakos'a Etik*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aziz Augustinus. (2007) *İtirafılar*. (Çev: D. Pamir). İstanbul: Kaktüs Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*. 1.Baskı İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Conford, M. F. (1966). *Before and After Socrates*. Cambridge University Press.
- Copleston, F. (1994). *A History of Philosophy Vol. VI: Modern Philosophy: from the French Enlightenment to Kant*. New York. Image Book.

- Coplestone, F. (1993). *A History of Philosophy, Medieval Philosophy Vol II*. London & NY: Image Book
- Echeñique, J. (2018). "Another Dissimilarity between Moral Virtue and Skills: An Interpretation of Nicomachean Ethics". Ed: M. D. Boeri. Yasuhira Y. Kanayama. Jorge Mittelman. *Soul and Mind in Greek Thought: Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Springer.
- Ferry, L. (2011) "Ahlâk". (Çev: E. Ergun) Ed: P. Raynaud ve S. Rials. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. 2.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Goldmann, L. (2010) *The Philosophy of Enlightenment*. (Çev: H. Mass). London & NY: Routledge.
- Hannah, A. (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*. (Çev: B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hobbes, T. (2007) *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (Çev: S. Lim) 6. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayınları.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (Çev: A. Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hünler, H. (1998). Estetik'in Kısa Tarihi: modern kültür ve sanat üzerine felsefi bir araştırma. İstanbul. Paradigma Yayınları
- Kant, I. (2002). Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. (Çev: Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Korsgaard, C. (1989). "Kant" Ed: J. R. Cavalier vd. *Ethics in the History of Western Philosophy*. The Macmillan Press.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1999). "Philosophical Ethics and Professional Ethics, Introduction" Ed: İ. Kuçuradi. *Ethics of Professions: Medicine, Business, Media, Law*. Berlin: Springer.
- Küyel, M. T. (2003). "Farabi'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe." *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. (3): 9-58.
- Lester, G. C. (1991). "Introduction", Ed: J. W. Yolton. *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. Oxford University Press.
- Mann, M. (2012). *The Sources of Social Power: A History of Power From the Beginning to AD 1760, Vol 1*. New York: Cambridge University Press.
- Markus, R. (1967). "Augustinus". Ed: P. Edwards. *The Encyclopedia of Philosophy*. London & NY: Crowell Col. and Macmillan.
- Penelhum, Terence. (1993). "Hume's Moral Psychology" Ed: D. F. Norton. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press.

- Pippin, R. P. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem On the Dissatisfactions of European High Culture*. 2. Baskı. Blackwell Press.
- Platon. (2010). *Devlet*. 20.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2013). *Menon*. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. London & NY: Routledge.
- Rousseau, J. J. (2007). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. (Çev: S. Eyüboğlu) 1.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2016). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev: R. N. İleri) 1.Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Scruton, R. (2001) *Kant*. London & New York: Sterling Co.
- Spinoza. (2012). *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayırılmış Ahlâk*, 1.Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- St. Aquinomlu Thomas. (1963). *Summa Theologia*. Cambridge University Press. (Çeviri Dominikan Kilisesi tarafından yapılmıştır).
- Tepe, H. (1992). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Tranoy, K. (1965). "Saint Thomas". Ed: D. J. Connorj. *A Critical History of Western Philosophy*. 2. Baskı. London. The Free Press
- Ural, Ş. (2004). "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk". *Doğu-Batı Dergisi*. 3.Baskı. Ankara.
- Wade, I. O. (2015). *The Structure and the Form of the French Enlightenment, Vol. 1*. Princeton University Press.
- West, D. (2020). *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*. İstanbul. (Çev: A. Cevizci) 5.Baskı. Paradigma Yayınları
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of the Philosophy*. London & NY: Routledge.
- Yalçınkaya, A. (2014). "Ortaçağ ve Feodalite". Ed: M. A. Ağaoğulları. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.