

Evrensel Ahlak Yasası Karşısında Tesir ve Yayılma İmkânı Bakımından Aristokratik Bir Ahlâk Mümkün müdür?

Münir DEDEOĞLU (*)

Öz: Ahlâk felsefesi genel anlamda insan davranış ve eylemlerini konu edinen pratik felsefenin bir alt dalıdır. İnsan eylem ve davranışlarını belirleyen genel ilkeler var mıdır? Bu ölçütler karşısında insanın irade özgürlüğüne bulunup bulunmadığı sorunu da etiğin araştırma alanına girmektedir. İnsan yaşamının anlam ve değeri bir yüksek amaca ulaşma gayretiyle ortaya çıkmaktadır. Ahlakî açıdan bu yüksek amaç “en yüksek iyi” dediğimiz şeydir. Ahlak tarihi boyunca en yüksek iyinin ne olduğu araştırılmıştır. Eğer herhangi bir ahlâk kendisini, istediği şartların uygulanmasındaki güçlüğünden dolayı sınırlı bir seçkinler zümresine özgü kılıyorsa bu ahlâk tipine, tesir ve yayılma imkanı bakımından aristokratik ahlâk denilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, etik, insan, aristokrasi, en yüksek iyi, seçkin insan, aşk ahlakı

Is Aristocratic Morality Possible Across Universal Moral Law in Terms of Effect and Spreading?

Abstract: Philosophy of morality is generally a sub-branch of practical philosophy whose subjects are human behaviors and actions. Are there general principles which determines human's actions and behaviors? Despite these principles, whether there is a free will which is within the field of ethics research. The meaning and value of human life occurs in an effort to achieve a higher purpose. In terms of morality, this higher purpose is what we called as “the highest good”. Throughout history of morality, what is the highest good has been investigated. If any morality renders itself belonging to an elite clan limited due to difficulties in the implementation of the conditions demanded, this sort of morality is called aristocratic morality.

Keywords: Morality, ethics, human, aristocracy, the highest good, elite human, morality of love.

*) Yrd. Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
(e-posta: mmunirdedeoglu@hotmail.com).

Giriş

Aristokrat ve aristokrasi kavramları daha çok siyaset felsefesinde bir devlet yönetimi tarzı bağlamında monarşinin ve demokrasinin karşısında yer alan seçkin bir yönetim biçimini çağrıştırdığını bilmekteyiz (Von Aster 1972: 85). Aristokrat kavramını bu anlamıyla Platon ve Aristoteles ‘en iyi veya en iyilerin yönetim biçimini’ ifade etmek için kullanmışlardır (Murphy, 2000:18). Kendi gözlemlerimiz bize, devletin iyi bir amaçla oluşturulmuş bir topluluk olduğunu anlatır. Çünkü tüm insanlar sadece devlet oluştururken değil, her eyleminde “iyi” saydıkları bir şeyi elde etmek için de eylemde bulunurlar (Aristoteles, 1983:7). Devlette amaçlanan iyilik, adalet olsa da doğal olarak Aristoteles’in bu yaklaşımından tüm insan eylemlerinin yöneldiği bir “en yüksek iyi” nin varlığından da söz etmemiz gerekecektir (Aristoteles, 1983: 90-91).

Aristokrasi, etimolojik anlamı içerisinde bir yönetim tarzını dile getirirken aynı zamanda da ahlâkî ve bilgelik bakımından da “en üstün” ya da “en iyi olan” az sayıdaki insanın yönetimini teklif etmekteydi. Diğer bir ifadeyle aristokrasi terimi, mahiyet olarak bir toplumun en ahlâklı, en seçkin ve aydın kesimini oluşturan azınlığı dile getirmeyi amaçlamaktaydı (Cevizci, 1996:48-51).

Aristokrat kavramı etimolojisinden hareket edilerek ve analogi yoluyla; az sayıdaki en iyi olanlar, seçkin, statüsü yüksek insan, soylu gibi anlamlarda da kullanılabilir. Bu nedenle “aristokrat insan” deyimini kendi toplumu içinde bir takım nitelik, sıfat ve özellikleriyle farklılaşmış, seçkinleşmiş; bir anlamda toplumunun ortalama ve sıradan insanından niteliksel yönleriyle ayrılmış ve niceliksel olarak da seçkin azınlığı oluşturmuş bireyleri kastedilmektedir. Bu özellikler ekonomik, dinsel, psikik, mistik, bilgi ve bilgelik gibi özellikler aracılığıyla olabileceği gibi ahlâkî nitelikler bakımından da olabilir (West, 1998:182).

I. İnsanın Evren İçindeki Yeri, Anlamı ve Pratik Felsefe

İnsan alemin mihrakıdır. Bunun anlamı şudur: İnsanın varlığa açık davranışları, kendini kuşatan çevresini ele geçirme gücü ve arzusu ve kendini kuşatan alem içinde kendi dünyasını yaratabilmesidir. (Ülken, 1981:198) Bu durumda insan, Aristokratik özellikleri olsa dahi, temelde insan olması nedeniyle onu felsefi bir analizin objesi kıldığımızda öncelikli olarak üç temel özelliğinden hareket etmek oldukça elverişli bir yöntem olarak görünmektedir (Ülken,1946:1-2). Bunlardan ilki, insanın tanıma özelliğini de içeren bilmek isteyen bir varlık olma özelliği (bilim ve felsefe), bir diğeri ise gerek doğada da gerekse de insanın meydana getirdiği nesnelere “algılama” ve buna bağlı olarak değer meydana getirme (estetik); üçüncüsü ise bireysel ve toplumsal zeminde iyi olanı meydana getirmek için eylemde ve yapıp etmelerde bulunabilen bir varlık olma özelliğidir Bu sonuncu özelliği aracılığı ile insan, siyasî ve ahlâkî eylemleri meydana (siyaset ve ahlak) getirmektedir (Arslan, 1994: 200).

İnsanın bilen varlık veya bilmek isteyen varlık olması niteliğinden hareketle insanın neyi, ne kadar bilebileceği; bilgisinin değerinin ve geçerliliğinin ne olduğunu incelemek

mümkündür (Von Aster, 1972: 2-7). Ancak ne var ki böylesi bir yaklaşım bizi, teorik yönünden hareket ederek insanı anlamaya zorunlu kılacağı gibi sonuçta onu, epistemo-lojinin bir konusu olarak incelemeye yöneltecektir (West,1998:104). İnsanın eylemde bulunan bir varlık olması niteliğinden hareket ettiğimizde ise zorunlu olarak “insan neyi yapmaya mecburdur?”, “insan, eylemlerini ve yapıp-etmelerini gerçekleştirirken özgür müdür? Ve “insan eylemlerinin değeri ve amacı nedir?” gibi sorular sormaya başlarız ki, bu durumda da, insanı teorik ve pratik ahlâkın konusu olarak ele almak kaçınılmaz olacaktır (Erdem, 1997:134).

İnsan yalnızca bilen, dolayısıyla da yalnızca düşünen bir varlık değil, bunun yanı sıra düşündüklerini, bildiklerini eylemleriyle hayatta gerçekleştiren bir varlıktır. Hatta o kadar ki insanın varlığını tehdit eden doğa güçleri karşısında, yaşamını koruyup sürdürebilmek için bu güçlere karşı, bir şekilde karşı koyabilme içgüdüsünü, arzusunu (bir anlam da denge oluşturmak durumunda kalışını veya maddeye ve fiziki dünyanın güçlerine karşı bir şekilde intibâk etme çabasını) insanın düşünmeden öncede yaşamak durumunda olan bir varlık oluşuna bağlamak mümkündür.

İnsanın en temel nitelikleri olarak gösterdiğimiz bilmek ve yapmak arasında onto-lojik zeminde zorunlu bir bağ yoksa da ikisi arasında epistemik bağlamda karşılıklı bir ilişkinin bulunduğu da kuşkusuzdur. Bu durumda insanın bildiklerinin yaşama geçirmesi ve bunu gerçekleştirirken de eylemlerinin farkında ve yapıp-etmelerinin bilgisine sahip oluşu, onun şuurlu bir varlık olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bilinç sahibi bir varlık olarak insan bildiklerini gerçekleştirmede yalnızca kendisinde bulunan olumlu veya olumsuz bir takım niteliklerinden veya arzularından hareketle eylemde bulunuyor olabilir. Buna mukabil bilmekteyiz ki, insan yalnızca kendisindeki birtakım özellikler ve nitelikler, içgüdüler ve huyların gerektirdiği gibi davranmamakta, toplumunun bir önceki kuşaktan kendisine aktardığı ve uyması için zorladığı birtakım değerlere göre de davranmaktadır.

Bireyin hayatında bireye nispetle adeta apriorik bir mahiyet arz eden içinde var olduğu toplumun değerler dizgesine gelenek ve töre (Aristoteles’in dediği gibi burada bütün parçadan önce gelmiştir) denildiğini bilmekteyiz. Bu bakımdan ahlâk, huylar ve törelerden kaynaklanan değer yargılarını konu edinirken etik ise birey ve toplum hayatında önemli bir işlev gören aynı zamanda tarihsel-toplumsal bir fenomen olan ahlâkın felsefî açıdan değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bir bakıma ahlâkî değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve analiz edilmesi anlamına gelmektedir ki, tam da ahlak felsefesinin yapmak istediği budur.

II. Toplumsal Bir Fenomen Olarak Ahlak ve Etik

Ahlâk felsefesi genel anlamda insan davranış ve eylemlerini konu edinen pratik felsefenin bir alt dalıdır diyebiliriz (Poyraz, 1995:20). İnsan davranışlarıyla ilgili olarak verilen doğru veya yanlış gibi yargılar ise yalnızca nesnel doğruluğun dikkate alınarak verilen hükümler olmayıp bunun yanı sıra ahlak açısından da anlam taşıyan hükümlerdir.

Bu açıdan üzerinde ahlâkî bakımdan bir yargıda bulunmaya müsait olan insan davranışlarının temelde özgür iradeye dayalı ve bilinçli olması ve başka kişilerin ilgi ve niyetleriyle de doğrudan ilişkili olması gerekmektedir. İşte ancak bu şartlara bağlı olarak ortaya çıkan insan davranışları ahlâkî bir durum oluşturmakta ve etik açısından da değerlendirmeye elverişli bir mahiyet kazanmaktadır (Buchler, 1989:204-205).

Sokrates siyaset felsefesi alanında aristokrasi ve anayasal monarşi kabul ederken ahlak konusunda da her ahlakî fail (hayatı sorgulayarak yaşanmaya değer kılan) kendisini mesut kılabilecek evrensel ve nesnel bir ahlak hakikati vardır (Cevizci, 2000:75). Bu hakikatin mahiyetinden tam olarak söz etmese de Sokrates eylemin önüne bilgiyi koyarak iyi ve doğru davranışı (erdem) temin edecek şeyin bilgi olduğunu ileri sürdüğünü bilmekteyiz. Ona göre erdem bilgidir. Doğaldır ki bu bilgi her türlü bilgi değil, neyin gerçekten iyi ve kötü olduğunu ortaya koyan sophia ve phronesis adını verdiği bilgi ve bilgeliktir (Cevizci, 2000:75-78). Kendini bilme, Sokrates felsefesinin hareket noktasıdır. Bunun anlamı ‘kendinize bakınız, orada üniversal ve değişmez kavramlarla karşılaşacak ve salt ahlakî olan hakikati bulacaksınız’ demektir (Ülken, 1981:204).

Aristoteles’in etiğe ilişkin incelemelerinin amacı iyi bir hayatın ne olduğunu araştırmaktır. Bu kavram aynı zamanda onun politika felsefesinin de temel konusudur (Cevizci, 2000:132). Bu noktada ahlâkın amacını insan için temelli kanunlar bularak insanın kötülükten korunması ve eylemlerinin en üstün iyi ve doğru yönlendirilmesi olarak ifade edersek buna bağlı olarak da, etik, temelde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmedeki ölçütlerin ne olduğu, insanda böyle bir kriterin bulunup bulunmadığı ve insanî yapıyı etme ve eylemelerini kendisine doğru yönlendiren, çeken birtakım evrensel amaçların, ilke ve yasaların var olup olmadığını araştırmak diye anlayabiliriz. Aristoteles’e göre insanı diğer hayvanlardan ayıran gerçek farklılıkta da yalnızca insanların iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, haklı ile haksız sezabilmeleridir (Aristoteles, 1983:10).

Öz bir ifadeyle değerler insanlığın dışında ve ondan bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Bunun anlamı değerli olanın herhangi bir birey ve toplumun onayladığından, düşündüğü veya hoşlandığından bağımsız bir realiteye sahiptir. O kadar ki bu değerlere saygı gösterilsin veya gösterilmesin bu değerler herkes için evrensel olarak bağlayıcı olarak ebediyen mevcuttur ve var olacaktırlar (Hunt, 1996:172). Ancak bununla birlikte erdem salt nesnel ilişkileriyle temellendirilemeyeceğini, değerlerin yani olması gerekenin olgulardan türetilmeyeceğini ileri süren düşünürler de (Hume gibi) vardır (West, 1998:31). Buna paralel olarak dünyanın ahlakî değer ve idelere göre düzenlenmiş bir kosmos olarak tasvir edilmesini ampirik temelli bir rasyonalizme ters düştüğü için değerleri yeniden ele alıp incelemeyi gerekli görme eğilimi Aydınlanmadan günümüze değin bilindik felsefî bir tavidir (Özlem, 1990:59).

III. Evrensel Bir Ahlak İlkesi Olarak En Üstün İyi

Buna bağlı olarak da insan eylem ve davranışlarının dayandığı kabul edilen genel ilkeler karşısında insanın irade özgürlüğünün bulunup bulunmadığı sorunun da etiğin ve

pratik felsefenin diğer dallarının da araştırma alanına girmektedir. Aslında bu tür bir yaklaşımın temelinde tüm zihinlerin tek biçimli psikolojik ve fizyolojik yasalara göre işlediği varsayımı bulunmakta olup bütün zihinlerin aynı doğaya sahip olduğu kabulüne dayanmaktadır (Murphy, 2000:157).

İnsan vicdanı karşısında iyiyi kötüden ayırt etmeye yarayan ve insan eylemlerini yöneten, belirleyen genel-geçer ve değişmez evrensel bir ölçüt veya ölçütlerin varlığını kabul edenlerin yanı sıra böyle bir ölçütün bulunmadığını iddia eden düşünürler ve ahlâk görüşleri bulunmaktadır.

Ahlak felsefesinin bir başka problemi ise “en yüksek iyi nedir, doğru davranışın ölçütü nedir ve insan davranışlarında özgür müdür?” türünden sorulardır (Erdem, 1997:136). Bu soruna ilişkin cevap arayışında olan Eski Grekler ilgilerini yalnızca doğaya, topluma değil aynı zamanda böylesi etik problemlere de yönelmişlerdir (Murphy, 2000: 15).

İnsan yaşamının anlam ve değeri bir yüksek amaca ulaşma gayretiyle ortaya çıkmaktadır. Ahlakî açıdan bu yüksek amaç “en yüksek iyi” dediğimiz şeydir. Ahlak tarihi boyunca en yüksek iyinin (insan davranışlarının gayesinin) ne olduğuna ilişkin olarak; insanın kendisini Tanrıya adanması, doğayla uyum içinde olması, insanın kendi kendine yetebilmesi, olabildiğince haz almayı amaçlaması, topluma veya bireye yararlı olanı yapma arzusu, her şart altında yapması gerekeni (ödev) yapmak şeklinde cevaplar verilmiştir (Erdem, 1997: 136-137).

Ahlakî eylemlerin amacı olarak salt mutluluğu görenlerin yanı sıra yalnızca hazzı, faydayı ve ödevi görenler de vardır (Arslan, 1994:115). İlk çağdan beri filozoflar ahlaki eylemlerde hep bir gaye bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu gayenin ise genellikle insan mutluluğu olduğunda da uzlaşmış görünmektedirler. Mutluluğu, ahlaki yapıp etmelerin gayesi olarak gören bu ahlaklara “eudaimonist” ahlaklar denilmektedir (Ülken, 1981:205).

İlkçağ Grek filozofları, insan hayatının gayesi olarak mutluluğu gördükleri için insan eylemlerinin yönelmesi gereken idea olarak da mutlu olmayı en yüksek iyi konumuna yerleştirmişlerdir (Cevizci, 2000: 35). Bu ahlaklar da bir bakıma en yüksek iyiye yönelme anlamındaki erdem, araçsal bir öneme sahip olarak görülmüştür. Diğer yandan insanı mutluluğa götüren davranışlar ise daha değerli varsayılmış olmakla birlikte, söz konusu ahlaklarda sebebi yine kendisi olan (Causa sui) anlamında bir erdemden değil, mutluluğu insana kazandırmayı amaçlayan değerlere uygun davranmakla ortaya çıkan ahlakî eylemlere önem atfedilmiştir.

Grek filozofları insan davranışlarının yönelmesi gereken gayenin veya diğer bir deyişle ‘en yüksek iyi’ nin mutluluk olduğunu söylerken mutluluktan ne anlaşılması gerektiği konusunda diğer bir deyimle mutluluğu tanımlamada birbirlerinden farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bu farklı görüşlerden dolayı insanı mutlu kılan nedir sorusuna verdikleri cevaplara göre birbirlerinden ayrılmaktadırlar (Arslan, 1994:135).

Mutluluğu hazza dayandıranlar, temelde insan davranışlarının gayesinin mutluluk olduğunu söylemektedirler. Haz üzerine ahlakı kurmak isteyen bu teori hedonizmdir (Ülken, 1981:219). Bu öğretiye göre insan her şeyden önce duyarlı bir varlık olduğundan insanın asıl mutluluğu haz almasındadır. Bunlardan ilk çağ düşünürlerinden Aristippos'a göre haz, tek amaçtır. Çünkü insanın doğası O'na göre buna eğilimlidir. Bu durumda insanın en yüksek iyi hakkında karar verebilmesi alacağı hazza göre olacaktır. Dolayısıyla bu düşünüre göre insan duyarlılığı iyi ve kötü hakkında alacağı hazza göre karar verecektir (Arslan, 1994:135).

Epikürîen ahlaka gelince bu ahlaka göre insanın ahlaki eylemlerinin gayesi mutluluktur. Mutluluk ise olabildiğince daha çok hazza ulaşabilmektedir. Ama ne var ki, hazlar tatminsizlik yüzünden eleme dönüştüğü için mutluluk ancak haz ve elemin üstüne yükselerek ataraxia durumuna ulaşıldığında elde edilebilir (Ülken,1981:205). Bu durumda insan hazzı kazanmaya, acıdan kaçınmaya yönelmesi gerekmektedir. Epikür'e göre insan böyle davrandığı sürece de kendi doğasına da uyumuş olacaktır (Arslan, 1994: 137).

Mutluluğu akla dayandıran filozoflara gelince bu görüşü ileri sürenler de temelde eudaimonist olmalarına rağmen mutluluğun ölçütü olarak insan aklını görmektedirler. Platon ve Aristoteles'te hikmetin esası, ölçülü (itidal) mutluluktur. Filozof alemin düzenine uygun yaşayarak mutluluğa ulaşır. Ve akla uygun olan Cosmos ile Nous arasında ahenk kurar (Ülken,1981:205). Son kertede insanı mutlu kılan nedir sorusuna aklına uygun davranmasıdır demektedirler. Onlara göre insan ve duyarlı ve duygusal bir varlık olmakla birlikte, akıllı bir canlıdır (Arslan, 1994:134-135). Bunlardan ilk çağ düşünürlerinden Sokrates'e göre İyi olanın ne olduğunu araştırmak, insan doğasının gereğidir. Çünkü insan akıllı bir varlıktır. Dolayısıyla iyi olanın bilgisine sahip olan kişi bile bile kötülük yapmaz (Cevizci, 2000: 75-78). Bu nedenle iyinin bilgisine sahip olan kişinin eylemleri de ahlaki olacaktır. İnsanın ahlaki açıdan yanlış olan davranışları yanlış bilgidan kaynaklanmaktadır (Arslan, 1994:131).

Platon'a gelince O, insan eylemlerinin yönelmesi gereken biricik gayenin "iyi ideası" olması gerektiği görüşündedir. Bu ilke aynı zamanda varlığın da ilk prensibi olup, son noktada evreni düzenleyen yasa ile ahlakı düzenleyen yasanın kaynağı aynıdır (Poyraz, 1995: 15). Böylece o insan mutluluğunu iyi idesine göre davranmakta olduğu inancındadır. Ona göre insan dünyevi arzularından aklanmadığı müddetçe mutlu olamayacaktır (Arslan,1994:134-135). Platon'a göre arzuların tatmin edilmesinden haz, edilmemesinden de acı doğar. Fakat her hazzın ardından acı gelmektedir. Bu durumda insanın yapması gereken şey aklına ve idealar dünyasına yönelerek ona göre ve itidali gözetici bir şekilde davranmak olmalıdır (Cevizci, 2000: 82). Onun sağlayacağı mutluluk idelerin temasından doğan yüce mutluluk (Felicite) tur (Ülken, 1981:219).

Aristoteles'e göre de insanın ahlaki eylemlerinin gayesi mutluluktur. Ancak mutluluğu akla dayandırmaktadır (Ülken,1981:205-206). Yani insan iyiye ulaşmak için kendine düşeni gerçekleştirmelidir. Kendine düşeni yapmaktan amaç ise aklına tabi olması

gereğidir. Böylece “en üstün iyi” insan mutluluğunu amaçlayan aklın kurallarına uygun olan davranışlardadır. (Mengüsoğlu, 1988:264) . Yine bu filozofa göre insanın mutluluğu düşünme ve temaşaya dayanmaktadır. Yani mutluluk insanın kendinde ve bu dünyada gerçekleşmektedir. Mutluluğun anlamı hazların sürekli olması demek olduğundan insan aşırılıklardan kaçınmalı “itidal” değerine uygun davranmalıdır. Bunun gerçekleştirilmesini alışkanlıklar temin edecektir (Cevizci, 2000:132-136).

İnsanın ahlaksal eylemlerinin hedefinde en yüksek iyi gayesinin bulunduğunu ve bu gayenin ise insan mutluluğu olduğunu söyleyen Stoa ahlakı ve Stoacılar bulunmaktadır (Arslan, 1994: 139). Stoacılara göre felsefenin hedefi evrenin üstünde ve dışında olan idelerde değildir. Evren bir bütünlük arz eder insan ise küçük bir alemdir. İnsan için ideal (yani en üstün iyi) akıl gücü ile arzuları yenmesidir (Ülken,1981: 205). Bu ahlak öğretisinde de insanın eylemleri mutluluk gayesine yönelmelidir. Ancak insanı bundan alıko-yan arzu ve ihtiraslar olduğu için insan bunlardan kurtulmadıkça mutlu olamaz, öyleyse insan kendi doğasında ki tabii aklı (hikmeti)bulmalı ve ona uygun yaşamalıdır. Bu tür bir hayat insana arzu ve ihtiraslardan kurtulmayı onlar yerine irade ve sevinci (haz yerine) kazandıracaktır. Kısaca stoacılar göre ahlaki davranışların gayesi mutluluk olmakla beraber bu mutluluğu sağlayacak olan kendi doğasına uyumlu ve sonuçlarına bağlı kalarak sürdürülen bir hayat tarzı olmaktadır (Arslan, 1994: 140).

Düşünce tarihi içerisinde insan eylemlerinin ahlâkîliğini belirleyen evrensel bir ahlak yasasının bulunmadığını savunanlardan anarşist düşünürlerin yer aldığını ifade edebiliriz. Ama bunun yanı sıra söz konusu evrensel ahlâk yasasını kabul eden düşünürler bulunduğunu söylemiştik (Poyraz, 1995: 181). Bunlar arasında ise başta Sokrates, Platon, Aristoteles, St.Augustinus, Kant ve Hegel gibi tüm Teist düşünürlerin yanı sıra her ne kadar evrensel ahlâk yasasının belirleyicisi olarak seçkinleşmiş üstün şahsiyetinin subjektif özelliklerini (aşk) kabul eden Bergson’u da görmekteyiz (Ülken, 1981: 220-223).

Kant, kendi mutlak değerler teorisini insanın aklî doğasına dayandırmaktadır. O’na göre akıl kendisi, belli evrensel ahlak ilkelerini kabul eder. Ahlaklı insan ise ödev duygusuyla bu ilkelere göre davranışta bulunan kişidir. Bu kişi öyle davranmalıdır ki, onun bu eylemi herhangi bir zamanda herhangi bir kişi için evrensel bir ahlak yasası olabilsin (West, 1998 :55). Bunun anlamı bir eyleme kaynaklık eden özgür istemenin maksimi sırf ahlak ilkesinin kendisi ise bu davranış ve eylem en yüksek ahlaklılıktır (Mengüsoğlu, 1988:265-266). Kısacası Kant, ahlak öğretisinde insanın akıl sahibi ve özgür varlık olarak biricik ahlâkî varlık olduğunu bir gerçeklik olarak kabul etmektedir (Taylan, 1998: 92). Son noktada Kant tarafından ahlak yasaları, kendi kendine yasa koyan rasyonel varlıkların buyrukları olarak izah edilmektedir (West, 1998: 31).

IV. Tesir ve Yayılma Gücü Bakımından Ahlakî Değerler ve Aristokrasizm

Bu noktada şunu belirtmekte de fayda vardır, eğer herhangi bir ahlâk kendisini, istediği şartların uygulanmasındaki güçlüğünden dolayı sınırlı bir seçkinler zümresine özgü

kılıyorsa bu ahlâk tipine, tesir ve yayılma imkanı bakımından aristokratik ahlâka benzetebiliriz. Bu ahlâkın aristokratik bir niteliğe bürünmesinde en önemli etken ise söz konusu ahlâkın kendisini herkesin katılımına açık tutmamasıdır. Eğer herhangi bir ahlâk, kendisini herkesin katılımına açık ve bunu gerçekleştirmeye yönelik olarak da elverişli insanî ilkeler ve ölçüler sunabiliyorsa bu ahlâk tipine de demokratik ahlâk denilmektedir.

Nietzsche'nin düşünce tarihindeki önemi bir bakıma tüm tür ve biçimiyle ahlâk adını verdiğimiz tarihî toplumsal olguya ilişkin geliştirmiş olduğu eleştirel bakış açısından kaynaklanmaktadır (Megill, 1998: 66-67). Onun çağının bütün kültürel değerlerini ve ahlâkını eleştirmedeki yöntemi klasik anlamda felsefî bir sistem kurma amacına yönelik olmadığı kanaatindeyiz (Cevizci, 2000:948). Çünkü Onun her şeyden önce yapmak istediği şey, insanı bizatihi kendisini bir araştırma konusu olarak ele alıp değerlendirmektir. Bu bağlamda Nietzsche'nin en temel problemi insanî kültürün kendisidir (Ülken, 1958: 146). İnsanî deneyimin diğer alanlarının yanı sıra özellikle ilgilendiği konu ahlakıdır West, 1998: 182).

Teşhis koyucu bir düşünür olarak Nietzsche modern toplumun hastalığını ortaya koymaya çalışırken aynı zamanda da felsefi eylemini, değerleri ve ahlâkı antropolojik bir fenomen olarak ele alıp, inceleyen bir felsefe olarak ortaya koyma çabasıdır (Megill, 1998: 31). Bu noktada belirtmeliyiz ki onun ahlâk görüşüne göre değerler ortaya çıkışında asıl faktör insanın fizyolojik-psikolojik durumudur. Ona göre insan değerleri kendi varlığını ayakta tutabilmek, sürdürebilmek için yaratmaktadır. Bu durumu insanın değer koyması, değer yaratmasıdır şeklinde tanımlamak mümkündür (Aydın, 1983: 28). Ahlâk ise bir toplumun önceden belirlenmiş örf ve adetlere ve değerler sisteminin değerler yargısına boyun eğerek yani geleneğe uygun yaşamaktır. Elbette ki bu geleneksel ahlak sisteminde 'en yüksek iyi' ideası karşımıza erdem olarak çıkmakta olup erdemlilik de bu ahlaka uygun yaşamak ve yapıp etmelerde bulunmaktadır. Bu durumda en yüksek iyi bizatihi bu ahlak ve onun dogmatik yapısı olup, en yüksek iyinin tezahürü ise "itaat" şeklindeki yapıp-etmeler olmaktadır.

Ahlâkî fikir ve sistemlerin olduğu her yerde mutlaka insanın yapıp-etmelerine ilişkin değerlendirmeler de vardır. Bu değerlendirmeler ise daima bir topluluğun bir sürünün gereksinimlerinin ifadesi olarak var olmuşlardır (Ülken, 1958: 146). Nietzsche, sürü ahlâkının varlığını, değerler dizgesini reddederken önce iyi ve kötü kavramlarının içeriklerine ahlâkça verilen anlamlarını dikkate alarak birini, diğeri yerine kullanmakta ve sürünün iyi dediğine kötü, kötü gördüğüne de iyi demektedir (Russell, 1983: 748-749). Hatırlanacağı üzere Nietzsche'nin ahlâk konusunda en önemli iddiası; kendi başına ahlâkî fenomenlerin var olmadığını ve ahlâkın ortaya çıkışında temel neden olarak insanın özü bakımından ahlâkî bir varlık olmasını değil insan duygularının, istek ve içgüdülerinin asıl neden oluşunu kabul etmesidir (Cevizci, 2000:955). Böylelikle daha başlangıçta ahlâkın ortaya çıkışını geleneksel ahlâkta olduğunun tam aksine olarak ahlâk-dışı nedenlere dayanarak açıklamaktadır. Çünkü Nietzsche, gözlemlerinin sonucunda insanın tamamen bir içgüdü varlığı

olduğuna inanmaktadır (Nietzsche,1989: 765). Açıkçası O, geleneksel ahlakın tanrıdan kaynaklandığını ve 'tanrının ölümü' ile artık ahlak bu varoluşsal temelinden yoksun kalmıştır. Bu durumda insan kendi kaderini elinde tutma sorumluluğunu üstlenmeli ve yeni değerler yaratmalıdır (Murphy, 2000: 129).

Bergson'a gelince ona göre de kapalı toplum dediği topluluk hali temelde insanın pratik yararı için oluşturulduğundan, bu toplumun ahlâkı aynı gerekçelerle insanların tamamından itaât istemektedir. Bu ise kapalı toplum ahlâkını temelde pragmatik karakterli bir ödev ahlâkı kılmaktadır (Cevizci, 2000: 984-985). Buna karşılık Bergson, kapalı toplum ahlâkının karşısına aşk ahlâkını koymasıyla, Nietzsche de sürü ahlâkının karşısına üstün insan ahlâkını koymak suretiyle, her iki ahlâkın pragmatik karakterini (yani pratikte yararlı olan doğru ve iyidir ölçütünü benimseyen pragmatik ahlâkı) aşmayı denemişlerdir diyebiliriz (Ülken, 1968: 486).

Üstün insan konseptine dayanan ahlâk öğretisini değerlendirecek olursak, Nietzsche'nin ahlâk öğretisini natüralist karakteri ağır basan bir ahlâk antropolojisi olarak görmek mümkündür (Cevizci, 2000: 955-956). Ona göre ahlâk görüşünde ahlâkı tabiat ilimlerinden; biyoloji ve sosyolojiye dayanarak açıklama tutumu içinde gözükmektedir. Nitekim kendisi de doğaya dönüşü açıkça savduğunu bilmekteyiz (Nietzsche,1983: 1023). Bu bakımdan Nietzsche'nin ideal ahlâk teorisi Russell'ın da belirttiği gibi ahlâkın tarihsel süreç içerisindeki oluşumuna bağlı bir değerlendirmeden hareketle ortaya konulmuş aristokratik-pragmatik bir ahlâk görüşüdür denilebilir (Russell, 1983: 755).

Teklif ettikleri ahlak bakımından aristokratik mahiyette bir ahlak öğretisi öngören düşünürler sonuçta subjektif sayılabilecek bir realite anlayışından hareket ederek (seçkinleşme kaynak ve biçimlerinden ötürü) iki farklı seçkin insanın, yine tamamen birbirinden farklı olan yöntemlerle ilişkiye geçtikleri realite anlayışından yola çıkarak iki farklı ahlâk ideali ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Her iki düşünürün örnek insan ahlâkı diyebileceğimiz ideal ahlâk teorilerinde bile birbirine benzeşen noktalar, yine aşmaya çalıştıkları ahlâkların karşısında anti-tez kabilinden olsa da bilime dayandıkları hususlardadır diyebiliriz (West, 1998: 182).

Açık toplum ve onun din anlayışı prensip ve tesir alanına alma iddiası itibariyle bütün insanlığı içine alan bir toplum biçimidir (Topçu,1968: 25-26). Bergson'a göre açık toplumun ahlâkı, dinamik bir ahlâk olup, aynı zamanda da insanî bir ahlâktır. Böyle bir ahlâkın sahipleri ise büyük bir çabayla aşka ulaşmış Azizler ve Peygamberlerdir (Topçu, 1968: 26). Müslüman Türk dünyasında buna karşılık gelecek sevgi ve irfan insanları olarak Mevlana, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli'yi gösterebiliriz. Dolayısıyla bu ahlâk, kapalı toplumun aşağı ahlâkını değil, yüksek bir ahlâk, daha doğrusu tam bir ahlâklılık halini temsil etmektedir. Fakat böyle bir ahlâkı oluşturacak olan yüksek şahsiyetler, kapalı toplumun konformizminden; daha açıkçası kapalı toplumun sorumluluk ahlâkının değer yargılarından uzaklaşmalı, onların üstüne çıkmalıdır. Bunu ise yüksek bir şahsiyet ancak içten gelen bir hamleyle gerçekleştirebilir. Bu durumda böyle bir insanın oluşturacağı

ahlâk, toplumunun sınırlarıyla çevrilmiş kapalı bir ahlâk değil; tamamen açık ve belli bir millet veya toplumla sınırlanmamış bir ahlâk olacaktır (Bergson, 1968: 207).

Açık toplumun ahlâkı, kapalı toplum ahlâkının tam tersine belli bir topluluğun sevgisini değil bütün bir insanlığın sevgisini amaçlamıştır. Bu bakımdan diyebiliriz ki açık ahlâk, kimseye kin duymayan ve evrensel bir aşka dayanan insanlık ahlâkıdır (Cevizci,2000:985). Böyle bir ahlâk, toplumun üstüne sıçrayabilen yüksek ruhlar tarafından temsil edilmektedir. Bu ahlâk gerçek hürriyeti ifade ettiği için, realitenin dolaysız temasını elde etmiş büyük ahlâk kahramanı olan mistiklerin dinamik din görüşüyle aynı kaynaktan beslenmektedir (Topçu, 1968: 25-26). Açık toplum aslında pratikte bir gaye olup ancak zaman içinde seçkin ruhlar tarafından hayal edilerek, birtakım yaratımlarla her defasında kendinden bir şeyler gerçekleştirmektedir (Topçu, 1968: 25-26). Buradan da anlaşılacağı gibi ona göre açık toplum, seçkin insanların ruhunda doğan bir ideal olup ve bu ideal ancak seçkin insanların derinden bir değişimiyle gerçekleşebiliyor. Kısacası açık toplum ideali, seçkin insanların ruhundan doğan sevgiyle gerçekleşebilmekte ve gerek açık toplumun ortaya çıkışı gerekse de bu toplumun ahlâkının meydana gelişinde dinlerin ortaya çıkardığı Aziz-Ermiş tipi insanların mistisizmi asıl rolü oynamaktadır. Bu açıdan yeni ahlâk ve dinin de kaynağı hayattadır diyebiliriz (Topçu, 1968: 25-26).

Sonuç

Filozofların ahlâk anlayışlarını teklif ettikleri ideallerin kaynağı, tesir ve yayılma imkânı açısından değerlendirmemiz mümkündür. Eğer bir ahlak öğretisi, ideal insan ahlâkının doğuşunu üstün bir insan tipine dayandırıyor ve tatbik gücünden dolayı mahdut bir zümreye ait olarak başlıyor ve genişlemeden kalıyorsa bütün insanlığa yayılma imkânı olmaması bakımından aristokratik; fakat genişleyerek tüm insanlığı kuşatma ideali olması bakımından da demokratiktir (Ülken, 1946: 283)

Tesir ve yayılma imkanı bakımından teklif ettikleri ahlak öğretileri aristokratik bir özelliğe sahip olan Nietzsche ve Bergson'un ahlâk anlayışları temelde (tekliften önce) ahlakın belli bir türünü yadsımaktadırlar. Bu ahlak tipi tamamen toplumsal mutluluk ve yararı gözetilen sosyal işlevi asıl olan statik ve geleneksel bir ahlaktır. Diğeri ise bilkuvvet tüm insanlığa yayılma iddiasını taşıyan ve insanlığa teklif etmeleri bakımından yüksek ikinci bir tür ahlâk teorisi daha vardır ki; bu ahlak bakımından her ikisi de idealist ve aristokratik bir zeminde buluştukları kanaatindeyiz. Üstün insanın soylu ahlâkı ile mistik seçkin insanın sevgi ahlâkı doğuşları bakımından tamamen ferdiyetçi ve aristokratiktirler Nietzsche'nin üstün insanı kendisi gibi üstün ve soylu insanların yetişmesini amaçlarken, her insanın kendi doğasına ve içgüdülerine göre eylemde bulunmasını da doğru bulmaktadır. Bu yüzden de Nietzsche, içinde ve üstünde en yüksek iyi ideasının bulunduğu bir değerler dizgesini ve evrensel bir ahlâk ilkesinin bulunmadığını kabul etmek zorunda kalmıştır diyebiliriz. Fakat şunu ifade etmeliyiz ki insandan bağımsız evrensel bir gerçekliği kabul eden bir öğreti için her türlü relativizm saçma bir öğretilerdir.

Sevgi ve Aşk ahlâkının seçkin insanı kendi şahsiyetini, bir tür sezgi aracılığıyla yaratıcı hamleyle adeta ittisal ettirmesi neticesinde kendi ruhundan doğan üstün değerlere tüm insanları indirekt de olsa (icbar etmeksizin) çağırılmaktadır. Bu bakımdan Bergson ve Hallacı Mansur, İbn-i Arabî ve Mevlana gibi filozof ve bilgelerin teklif ettikleri ahlak öğretileri için kaynakları bakımından sübjektif nitelikli evrensel bir ahlâk ilkesinin varlığını kabul etmişlerdir diyebiliriz. Bu durumda aristokratik bir ahlak kaynağını seçkin bir kişiliğe dayandırdığı için doğuşu bakımından mümkün; ancak geniş yığın ve topluluklara tesir ve yayılması bakımından oldukça sınırlı bir yapıda kalacaktır diyebiliriz.

Kısacası bir ahlak öğretisi açısından ahlakî değerler, sadece ait oldukları küçük bir topluluk aracılığıyla anlaşılabiliriyorsa o zaman çatışan değerler arasında tercihte bulunmanın da akılcı bir yolu bulunamayacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles. (1983). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Arslan, A. (1994). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Aster, E. V. (1972). *Bilgi Teorisi ve Mantık*. (Çev. Macit Gökberk). İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları.
- Aydın, H. (1983). *Metafizikçi Olarak Nietzsche*. Bursa: Uludağ, Üni. Basımevi.
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Erdem, H. (1997). *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya.
- Honer, S.M.-Hunt, T.C. (1996). *Felsefeye Çağrı*. (Çev. Hasan Ünder). Ankara: İmge Kitabevi.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Murphy, J.W. (2000). *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştirisi*. (Çev. H. Aslan). İstanbul: Paradigma.
- Nietzsche, (1960). *Zur Genealogie der Moral, Werke in drei Bänden*. Herausgeber: K.Schlechte, C.Hanser Verlag, München.
- Özlem, D. (1990). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Poyraz, H. (1995). *Dil ve Ahlâk*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Randall, J. H. Jr- Buchler, J. (1989). *Felsefeye Giriş*. (Çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Russell, B. (1983). *Felsefe Tarihi*. (Çev. Muammer Sencer). İstanbul: S A Y.

- Taylan, N. (1998). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Ayışığı Kitapları,.
- Tepe, H. (1992). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Topçu, N. (1968). *Bergson*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- lken, H. Z. (1946). *Ahlak*. İstanbul: İ..E.F. Yay.
- lken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluř*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları.
- lken, H. Z. (1981). *Aşk Ahlakı*. İstanbul: lken Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*. (ev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Paradigma.