

**T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**İOANNA KUÇURADI'NİN ETİK GÖRÜŞÜ
AÇISINDAN
KANT'TA "İYİ İSTEME" PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Zuhal Köseoğlu
081107108**

**Danışman Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Sevgi İyi**

İstanbul, Nisan 2011

TARİH: .../.../....

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Zuhal Köseoğlu'na ait İoanna Kuçuradi'nin Etik Görüşüne Göre Kant'ta "İyi İsteme" Problemi adlı çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Üye

Üye

ÖZET

Etik terimi, bugün yaygın şekilde kullanılan bir kavram olmuştur. Bu kavram günlük dil içinde bile sıkça duyduğumuz bir terimdir. İnsan yaşamının çeşitli alanlarında kurulan ve sürdürülen ilişkilerde kişiler yapılan eylemler, gösterilen tutumlar karşısında, “bu etikdir” veya “bu etik değildir” diyebilmektedir. Yine kimi televizyon programlarında veya haberlerde benzer şekilde yargı veren ifadelere rastlanmaktadır. Bilim dünyasında “etik ilkeler”den, kimi kamu kuruluşlarında, eğitim kurumlarında, üniversitelerde “etik kurullar”dan söz edilmektedir. Bu dile getirilerde etik kavramından farklı şeylerin anlaşılabilirdiği görülmektedir. Buna ek olarak, etik kavramının çoğunlukla, ahlâk kavramıyla eşdeğer tutulduğu da dikkati çekmektedir.

Bu durumda ilkin, etiğin ne olduğu sorusunu ele almak ve onun, felsefenin bilgi üreten bir dalı olduğu göstermek gereklidir. Etik, felsefenin bir dalıdır. Nitekim etik tarihinde Sokrates, Platon, Aristoteles bunu gösteren ilk filozoflardır.

Bir bilgi alanı olarak etikte dönüm noktası olan Kant’ın etik görüşü bu bakımdan önemlidir. Bu noktada aynı çizgiye bağlı şekilde 20. yüzyılda etikte yeni bir yaklaşım örneği olan İoanna Kuçuradi’nin ontolojik ve antropolojik temelli etik görüşü de yine etiğin bilgi alanı olduğunu gösteren önemli bir örnektir. Ancak, bu görüşün Kant’ın etik görüşünden ayrı olan bir yönü vardır.

İoanna Kuçuradi, “ahlâklılık” için “iyi isteme”nin yeterli olacağını düşünen Kant’ın etik görüşünde eksik kalan bir nokta üzerinde durmaktadır. Bu nokta, “değer ve değerler bilgisi”ne dayalı olarak “değerlendirme” yapmanın gerekliliğine ilişkindir. Kuçuradi’ye göre, bir insanın, “insanı”, kendi varlığında ve başkalarının varlığında koruyabilmesi, ancak “insan olma değeri”nin farkında olarak eylemde bulunmasıyla mümkündür. Bunun için de kişinin, “doğru değerlendirmeler” yapması

gerekmektedir. Çünkü “doğru değerlendirme” yapılmadığı takdirde, doğru olanı yapmak için yalnızca “iyi isteme” yeterli olamamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Etik, İyi İsteme, Değer, Değerler, Doğru Değerlendirme

ABSTRACT

Ethics has become a widely used concept in these days. It is a concept that we often hear even in daily language. People express their judgments by saying “it is ethical” or “it is not ethical” in the face of actions and attitudes in their relationships, established in various areas of human life. Nevertheless some expressions that make similar judgments can be come across on television and in the news. “Ethical principles” are mentioned in scientific environment and “ethical committees” are mentioned in civil organizations, institutions and universities. It can be observed that different meanings about ethics are understood in these expressions. Moreover, it attracts attention that the concept of ethics is usually used as equal with the concept of “morals”.

First of all, the question about the meaning of ethics must be answered and it must be shown that it is a branch of philosophy that produces knowledge. Ethics is the branch of philosophy. Thusly, the first representatives of this in the history of ethics are Socrates, Plato and Aristotle.

Kant’s ethical view, which has marked a turning point in ethics as a field of knowledge is very important in this sense. On the same tradition, a representative of a new approach in the 20th century, Ioanna Kuçuradi’s ethical view, which has ontological and anthropological foundations, is a significant example for showing that ethics is a field of knowledge. However there is a distinct aspect of this view from Kant’s ethical view.

Ioanna Kuçuradi focuses on a missing point in Kant’s ethical view, in which “good will” is sufficient for “morality”. This point is related to the necessity of making “evaluation” based on “value and knowledge of values”. According to Kuçuradi, protecting “human” in someone’s own existence and in others’ existence is only possible through acting with the awareness of “value of being human”. Hence, a person should make true evaluations. Because in the case that true evaluation is not made, “good will” is not sufficient to do what is right.

Key Words: Ethics, good will, value, values, true evaluation

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	2
BÖLÜM I: FELSEFENİN TEMEL BİR ALANI OLARAK ETİK	
1.1 Etiğin Doğuşu	10
1.2 Bir Bilgi Alanı Olarak Etik	28
1.3 Günlük Yaşamda Etik	35
BÖLÜM II : ETİKTE DÖNÜM NOKTASI:KANT	
2.1 İyi Kavramı ve Etik Tarihindeki Yeri	41
2.2 İsteme ve Etik Tarihindeki Yeri	54
2.3 Kant'ta İyi İsteme	58

BÖLÜM III : ETİKTE YENİ BİR YAKLAŞIM: İOANNA KUÇURADI'NİN ETİĞİ

- 3.1 “İyi”yi Araştırmak Yerine Değer ve Değerler Bilgisi.....77
- 3.2 Değerlendirme Etkinliği ve Eylem.....88
- 3.3 “İyi İsteme” Yerine “Doğru” Eylem ve “Değerli” Eylem.....113

SONUÇ.....120

KAYNAKLAR.....125

ÖZGEÇMİŞ.....127

GİRİŞ

İnsan ilişkilerinin, çeşitli yönlerden her geçen gün daha fazla çıkmaza girdiği günümüzde, kişiler, bu durumun yaşattığı bunalımdan çıkmak için yeni arayışlar içine girmektedirler. Bu arayışların hem günlük yaşamda hem de meslek alanlarında (iş yaşamında) kişileri, belirgin bir şekilde etiğe yönelttiği gözlenmektedir. Ne var ki, bu ilgiye rağmen, etiğin ne olduğu konusunda ortada dolaşan çeşit çeşit tanımlamalar, etiğin, nasıl anlaşıldığı üzerine daha dikkatli düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Daha açık belirtmek gerekirse, bu durum ayrı bir sorun olarak dikkati çekmektedir.

Öyle ki, çağın, “insan ilişkileri” problemine etik açısından öncelik veren kimi filozoflarının da bu dağınıklıktan doğan karışıklığı, titizlikle giderme çabası içinde oldukları görülmektedir.

Günümüzde etiğe olan ilginin artmış olduğu, günlük yaşam içinde bu sözcüğün rastgele kullanışlarında da yeterince kendisini göstermektedir: örneğin kişiler, birbirleriyle ilişkilerinde kimi zaman sorun gördükleri tutum ve davranışlar karşısında, “etik olmadıkları” ya da “etik davranmadıkları” şeklinde ifadelerde bulunabiliyorlar. Örneğin, birinin bir davranışı veya eylemi karşısında kişiler, “bu yaptığın hiç etik değil” ya da “bunu etik bir davranış olarak görmüyorum” diyebiliyorlar.

Kendilerince uygun bulmadıkları bazı tutum ya da davranışlar karşısında kişilerin, kolayca sarf edebildikleri bu sözler acaba ne kadar yerinde ve doğru olarak söylenmektedir? Burada “etik” dendiğinde kastedilen nedir? Bu durumda “etik” değil de “ahlâk” sözcüğü kullanılmış olsa, acaba o kişilerin söylemek istediklerinde bir farklılık olacak mıdır, yoksa söylemek istedikleri tam da bu mudur? : “*Ahlâklı değilsin!*”, “*Ahlâklı davranmıyorsun!*”.

Kimi kişilerin, herhangi bir davranış üzerindeki tartışmaları sırasında sıkça birbirlerine, “*doğru herkese göre değişir, senin gibi düşünmüyorum*” ya da “*etik bir davranış bunu gerektirir*” gibi ifadeleri de, sözünü ettiğimiz probleme ilişkin çoğaltılabilecek örnekler arasında gösterilebilir.

Öyleyse, etiğin nesnesi nedir, bir tutumun, bir davranışın etik olduğu ya da olmadığı nasıl bilinecektir? Nedir etik?

Bu karışıklığın nedeninin iki yönlü olduğu söylenebilir. Öncelikle, kişilerin, kavramlar ve problemler üzerinde felsefi bir bilgiye dayalı bakış açısıyla gerektiği gibi düşünememelerinden kaynaklanan bir yetersizliktir. İkinci olarak da felsefe tarihinde bazı düşünürlerin, insanın yapıp etmeleri konusundaki tartışmalı görüşleridir.

İnsanın yapıp etmeleri konusunda teori oluşturan iki temel karşıt görüşten biri, mutlakçıların “evrensel bir etik” oluşturma girişimidir. Diğeri de relativizmin benimsediği “doğru görelidir” anlayışıdır. Bu anlayış, günümüzde de

“postmodernizmin norm sorunlarına relativist bir yaklaşımı: ne olursa gider” sonucuna vardırırmaktadır.

Mutlakçı görüşün savunucuları, “*değişmez, mutlak, kesin, nesnel, kendi başına var olan*” bir “değer – değerler” anlayışı ile hareket ederler. Hangi çağ ya da toplumda yaşarsa yaşasın, insan her bir yapıp etmesinde kavramsal bir özelliğe sahip olan bu değerleri, kendisine rehber edinmelidir: bu nedenle “evrensel bir etik” oluşturulmalıdır görüşü mutlakçıların temel tezidir.

Relativistler ise bu iddianın tam aksi bir tezi savunmaktadırlar: çağdan çağa, toplumdan topluma, hatta aynı toplum içinde kişiden kişiye bile değişmeden aynı kalan hiçbir şeyden söz edemeyiz. Daha da ötesi aynı kişi, aynı şey için, farklı zamanlarda farklı değerlendirmelerde bulunabilir. Her şey gibi, “değerler de görelidir”.

Her iki görüş de bir antinomi içerdiğinden, gerçekte, bu savlar, tam da felsefi düşüncenin değil, düşünce tarihinin derinliklerinde devinip durmaktadır. Ancak, bu durum, yapıp etmeleri konusunda “doğru değerlendirme” arayışında olan kişilerin, açık seçik bir bilgiye ulaşmasını engellemektedir.

Kendi hakkında bilgi edinme çabasındaki insan, “insan olma”nın, sıradan, öylesine davranış ve eylemlerden farklı bir “eylem” gerektirdiğinin hep farkında olmuştur. Bu nedenle, o, farklı eylemin ne olduğu ya da nasıl gerçekleşmesi gerektiği üzerinde bıkmadan usanmadan bugün de kafa yormaktadır. Örneğin, gerek bir filozof

olarak “insanın işi nedir?”, “insanın erdemi nedir?” (Aristoteles, 2005, 1097b; 24) diye soran Aristoteles’in, gerekse “insanın kendisi ve başkalarıyla ilişkisinde ‘doğru eylem’de bulunması mümkün müdür? Mümkünse bunun yolu yöntemi nedir?” diye soran bir kişinin yanıtını aradığı şey, gerçekte birbirinden çok farklı değildir. Ancak, bu soruya, enine boyuna düşünmeden, felsefi bir bilgiden yoksun bir bakış açısıyla buna yanıt vermek mümkün görünmemektedir.

Bu çalışmada peşine düşülen ve yanıtı aranan soru ya da sorular da aynı noktayla ilgilidir: Bir kişinin, gerek kendisiyle gerekse başkalarıyla ilişkilerinde doğru diye nitelendirebileceğimiz bir eyleminden söz edebilir miyiz? Mümkünse, doğru eylem nasıl gerçekleştirilebilir?

Bu sorulara yanıt arama girişimi bağlamında, geliştirdiği yeni etik görüşü ele alınan İoanna Kuçuradi, günlük yaşamda ve meslek yaşamında kişilerin karşılaştığı etik problemleri çözerken, eyleminin etik değeri için farklı sonuçlar yaratan farklı şekillerde yapıp etmelerde bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Kuçuradi’ye göre, bir kişi eylemini, “belirli bir ‘doğru eylem’ kavramına dayanarak yapabilir, ya da kendisi için geçerli bir norma göre yapabilir veya yalnızca hedefine nasıl ulaşacağını hesap ederek yapabilir” (Kuçuradi, Mart 2005, s. 51). Ancak, “yaşarken doğru veya değerli eylemlerde bulunabilmenin bir bilgi sorunu, birkaç çeşitten bilgiye bağlı bir sorun olduğunu” (1996, önsöz) söyleyen Kuçuradi, bu nedenle, etik sorunlara felsefe tarihinin çatışan iki temel görüşüyle (: relativist ve mutlakçı görüşler) bakmanın çözüme ulaştırmadığını belirtir.

Yaklaşık 26 yüzyıl önce Sokrates'in de erdemin "doğru bilgi" olduğunu söylediğine işaret eden Kuçuradi, günümüzde, etiğin "iyi-kötü" kavramıyla normlar alanına indirgenme girişimine itirazda bulunur. Kuçuradi, "iyi"nin göreliliğine dikkat çekerek, "iyi" ile "normlar" arasındaki bağlantıyı tersine çeviren Kant'ı bu yüzden etik tarihinde bir dönüm noktası olarak görmektedir. Ancak, Kuçuradi'nin Kant'ın etik görüşünde sorunlu olarak gördüğü üç nokta vardır: Kant'ın, "iyi isteme"ye kayıtsız şartsız verdiği önem, davranış ilkelerinden isteme ilkelerini ayırt etmemesi ve antropolojiye etik görüşünde yer vermemesidir.

"Yaşamın her alanında, insan olma değerine uygun olarak, doğru eylemde bulunmak için nasıl bir yol yöntem izlenmeli?" sorusuna yanıt arama çabasındaki bu çalışmanın amacı, Kuçuradi'nin, Kant'ın "iyi isteme" kavramını neden dolayı soru konusu yaptığını ve bu kavramda gördüğü soruna nasıl çözüm getirdiğini göstermektir. Böylece, Kuçuradi'nin etik görüşünün günümüz dünyasının insan sorunlarına elverişli bir yaklaşım olmak bakımından farklı olan yanını ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, "etik nedir?" sorusuna getirilen kimi yanıtlara yer verilecek ve tarihsel gelişim çizgisi içinde etik yaklaşımların neler olduğu üzerinde durulacaktır; etik terimine yüklenmek istenen anlamların ayırt edilmesinin önemine değinilecektir.

Tarihsel gelişim çizgisindeki yaklaşımlar serimlendiğinde, çağımız açısından gelinen noktada Kuçuradi'nin etik görüşünün, farklı bir yönünün olduğu

görülmektedir. Kuçuradi, insanı, “yapısal varlık bağlantıları içinde” ve “insan olmanın özelliğini oluşturan olanakların gerçekleşebilirliğinin koşullarının sürekli yaratılması” bağlamında ele alan bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu bakış açısı onun etik görüşünde de etkilidir. Dolayısıyla genellikle benimsenen yaklaşımlardan farklı olan bu yaklaşımın çağımız ve sonrası için önemi ortadadır: insan, tüm yapıp etmelerinde “ezbere” değil, her yapıp etmesinin bilgisini üretmekle, “insan olmanın değerini bilip gözeterek yaşayan” kişi olacaktır.

Kendimizle, başka kişi ve durumlarla ilişkilerimizde, “olması gerekenleri” çerçevesinde yaşamlarımıza dayatmalarda bulunan normatif bazı alanlar, “özgürlük” düşüncelerimizi bile biçimlendirmektedir. Bu nedenle, bir eylemde bulunurken, bilgiyle ulaşabileceğimiz “yapılması gereken”ler sayesinde, gerçek özgürlüğe kavuşabileceğimizi öğrenmemiz engellenmiş olur. Etiğin insan eylemleriyle ilgili “doğru bir bilgi üretme” işi olduğunu bilmemiz, bu yüzden yaşamımız için son derece önemlidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, “iyi” kavramı ele alınarak, etikteki yeri ve bu konudaki yaklaşımlar gözden geçirilecektir. Felsefe tarihinde kimi düşünürlerin “iyi”yi en üst değer olarak kabul etmelerinin ve bu kabulün insanların günlük yaşamlarındaki belirgin derecede etkin yeri üzerinde durulacaktır. Genellikle baş ahlâksal bir değer olarak kabul edilen “iyi”nin ne ölçüde bilinebilir olduğu irdelenecektir. Ayrıca, felsefe tarihi boyunca “isteme” kavramını ele alan bazı filozofların görüşlerine kısaca değinilecek, genel olarak “isteme”nin etikteki yeri gözden geçirilecektir.

Çalışmanın konu başlığı içinde yer alan ve Kant'ın etik görüşünde önemli bir yer tutan “iyi isteme” de bu bölümün konusudur. Kendinden önceki filozoflardan farklı bir söylemle, “iyi isteme”yi ahlâk yasasının bir buyruğu olarak gören Kant'ın bu sorgulamaya yaptığı katkı belirtilmeye çalışılacaktır. Kant'a göre, “iyi” insanın peşine düştüğü bir kavram değil; insanın değerini korumayı amaç edinen “isteme”dir.

Üçüncü bölümde, Kuçuradi'nin Kant'ın “iyi isteme” kavramında gördüğü sorun üzerinde durulacak, bu soruna getirdiği çözümün ne olduğu gösterilecektir. Getirilen çözümün, sağladığı bakış açısının veya geliştirilen etik görüşün işlevi anlatılacaktır.

Etik sorunları kişilerin, kendileriyle ilişkilerinde ve başka kişilerle ilişkilerinde veya insan durumlarıyla ilişkilerinde kararlar alırken ve eylemde bulunurken karşılaştıkları değer sorunları (Kuçuradi, 1996, s. 15,82, 124, 149) olarak gören Kuçuradi'nin etik görüşü açısından baktığımızda, “değer – değerler – eylem-değerlendirme” sözcüklerinin ön plâna çıktığını görürüz. Bu bölümde bu sözcükler üzerinde durulurken, “değerin değerlerden farkı”, “ezbere” bir yaşantıdan uzaklaşabilmenin “doğru değerlendirme” yapabilmenin bilgisine ulaşmakla mümkün olduğu anlatılacaktır. İnsanın değeri ve yaşantı olanaklarının bilgisine ulaşmakla, bunun mümkün olduğunu söyleyen Kuçuradi, etiğin işlevini de bu bilgiyi üretme işi olarak görmektedir.

Çalışmanın bu son bölümünde ayrıca, Kant'ın "ödevden dolayı" yapılmasını istediği eylemin, Kuçuradi'nin etik anlayışında hangi eyleme karşılık geldiği üzerinde durulacaktır.

Başlıca üç ana bölümden oluşan bu çalışmada, konu edinilen etik görüş, "insanın varlık alanındaki değeri"ne dikkat çekmektedir. Bu görüş, bir insanın, sahip olduğu yaşam olanaklarının bilgisiyle eylemlerde bulunması halinde kendi dünyasına ve başkalarının dünyasına "değer" katacağını öğretmektedir. "İnsan olma" çabasındaki her bir kişiye bu durumun sağlayacağı katkı, "değerli bir yaşam"dır.

1. BÖLÜM

FELSEFENİN TEMEL BİR ALANI OLARAK ETİK

1.1 Etiğin Doğuşu

Etik kavramının tarihsel gelişimine göz atmadan önce, sözcüğün kökenine bakıldığında Yunanca “ethos/karakter” sözcüğünden türediği görülmektedir; ama dayandığı ilk sözcük anlamı, “canlı bir varlığın ‘mekân’ı, ‘hep gittiği, sığındığı yer’” anlamına gelmektedir (Kuçuradi, 1997). Töre, görenek, alışkanlık anlamlarına da gelen bu kavramın, “ahlâk” kavramıyla eşdeğer sayılmasındaki temel nedenlerden biri, “karakter, alışkanlık” anlamlarının dikkate alınmayışındandır. Günümüz toplumlarında da genellikle, “karakter sahibi olmak”, bir toplumda geçerli kuralların birey tarafından içselleştirilerek bir davranış örüntüsü haline getirilmesi olarak anlaşıldığından, “karakteri güven veren insan”, “ahlâklı insan” ile eş tutulmaktadır. Oysa bir çağın, bir toplumun, aynı toplumda başka kişilerce, hatta aynı kişi tarafından belli zaman içinde ahlâk adı verilen davranış örüntüleri, tam aksi yönlerde değişime uğrayabilmektedir. Karakter yapılanmalarındaki öğelerin ise “insan olmanın değeri”ni koruyacak nitelikte olması önemlidir.

Bir toplumsal yaşam içinde insanın yapıp etmeleri ile ilgili olarak pratik ya da teoride düşünce üretilmesi, şüphesiz çok eski çağlara uzanmaktadır. Nitekim bazı kaynaklar, etiğin tarihini ele alırken konuyu, “İlkçağ etiği, Ortaçağ etiği, Modern

Etik ve Çağdaş Etik” (Cevizci, 2008, s. 33) şeklinde ana başlıklar altında toplamaktadır.

Etik ve ahlâk kavramlarının birbirine eşdeğer sayılmasından kaynaklanan kabullere göre yapılmış bu türden sınıflandırmalar da olduğu dikkate alınacak olursa, etiğin tarihsel gelişiminin fotoğrafını netleştirmenin oldukça zor olduğu açıkça görülür. Etik alanında çalışmış kimi günümüz filozoflarının bu kavram kargaşasını gidermek yönünde attıkları adım, gelecek yıllarda toplumların düşünsel yapılarına yapacağı olumlu etkiler bakımından umut vericidir.

Felsefi düşünce bağlamında insanın yaşamını, yapıp ettiklerini sorguladığı ilk sistemli düşünce örneklerine Eski Yunan’da rastlandığı bilinmektedir. Örneğin, M.Ö. 460 yılında doğduğu sanılan Demokritos’un aforizmalarından bir kısmı etik sorunlara ilişkindir. Materyalist bir düşünceye sahip Demokritos’un etik görüşü de doğa felsefesine dayanır. Demokritos’tan kalan fragmanlarda, onun “doğru bir yaşamın dayanakları nedir?” sorusunun, kendisinden önceki filozoflarda rastlanmayan bir şekilde ele aldığı görülmektedir (Gökberk, 1980, s. 40) .

Bir insan değeri olarak ilk kez Eski Yunan’da boy veren felsefenin, doğuşundan itibaren yüz yılı aşkın süreyle esas nesnesini doğa olarak seçmiş olmasına bağlı olarak ortaya çıkan farklı düşünce ve iddialar, kimi düşünür ve filozofları “kuşkucu” bir düşünüşe doğru götürmüştür. Eğer aynı şeye bakıp, farklı şeyler söylenebiliyorsa, öyleyse, *“Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle... üşüyen için*

rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir” (Kranz, 1994, s. 194). Sofist geleneğin öncü ismi Protagoras’ın bu ünlü sözü, yandaşları tarafından varlığın her alanında kabul görürken, etik alanında da etkisini göstermiştir. Bu savları ile Sofistler, etik tarihinde de göreceliği ileri süren ilk düşünürlerdir; her insanın erdem sahibi olabileceğini, yetiştirmede esas olanın öğretme olduğunu savunmuşlardır. Öyle ki Sofist Antiphon, insanların doğadan eşit olduklarını söylemiştir (Gökberk, 1980, s. 44, 46). Eski Yunan’da köleci bir toplum yapısı göz önüne alındığında Sofistlerin bu savları, dönemi açısından düşünce tarihinin çok önemli bir adımı olarak görülmektedir.

Sofistler gibi gelenek ve törelerin insan üzerindeki etkileri üzerine düşünse de, Sokrates, Sofistlerin düşüncelerine karşı olan ilk kişidir. Yaşadığı toplumu her yönüyle sorgulayan Sokrates “aydınlanmacı” kişiliğiyle, sürekli bir çalışma sonunda elde edilecek bilgiyle oluşturulması halinde, insanın yapıp etmelerinin erdeme uygun düşeceğini savunur. Yaşamını, düşüncelerinin kanıtı şeklinde yaşayan Sokrates, “kendini bilerek” sorgulanacak bir hayatın ancak değerli olabileceğini söyler. Erdem ve mutluluk birbirini tamamlayan kavramlardır Sokrates için, biri yoksa diğeri de yoktur.

Sokrates’in düşünceleri kendinden sonra özellikle iki koldan ekolleşecektir: Kynikler Okulu ve Kyrene Okulu. Antisthenes’in kurucusu olduğu Kynikler, hocaları Sokrates gibi erdem bütünüyle bilgi ile ilgili olduğunu savunurlar. *“Kişi boş kuruntulardan kurtulduğu zaman ruhunu özgürleştirir ve böylece biricik değer olan*

erdeme sahip olur” düşüncesindeki Antisthenes ve takipçilerine göre, “*kendi kendine yeten kişi bilge, böyle kimse de erdemlidir*” (Gökberk, 1980, s. 53).

Etik tarihinde hazcılığın ilk önemli temsilcilerini Kyrene Okulu’nda görüyoruz. Bu okulun kurucusu Aristippos, “*hazzın en yüksek iyi ve (...) tek bir türden olduğunu hazların birbirlerinden yalnızca saflık, derece ve yoğunluk bakımından farklılık gösterdiğini*” (Cevizci, 2008, s. 45) söyler. Aristippos, “*mutluluktan ruhun sürekli olan sağlığı ve esenliğini anlayan*” Sokrates’ten farklı olarak, “*bir anlık haz duygusunu*” öne çıkarır. Sokrates’in sohbetlerine katıldıktan sonra, “sofist” bir yaşam süren Aristippos’un hazcı öğretisindeki sokratik öge, hazzın elde edilmesi için bilginin (phronesis) gerekliliğine işaret eder (Gökberk, 1980, s. 55, 56).

Epiküros ise Sicilya’ya yerleştikten sonra kurduğu Roma felsefe okulunda Kyrene Okulu’nun öğretisini temel alarak, Kynik Okulun görüşleri ile bir sentez oluşturmaya girişmiştir. Aslında birbirine tezat bu görüşlerden Kyrenelilerin anlık hazlarına karşılık Epiküros, örneğin bedensel hazlara düşkünlük göstermenin kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunmakla ayrılır: “*Hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini ne de maddî hazları söylemek istiyorum. Bunu yalnız, doktrinimizi anlamayan bilgisiz insanlar, ya da kötülük olsun diye anlamaz görünenler söylerler*” (Epiküros, 1962, s. 37-38).

Bireyci bir yaşama öncelik veren okullaşmış diğer Sokratesçilerin aksine, Platon ise öncelikle toplumsal yaşamda mutluluğa önem verir. Bu nedenle kaleme

aldığı “*Devlet*” adlı eserinde, bilgiye dayalı erdemin mutlu kıldığı bir toplum tasarımından söz eder. Platon için ideal bir devlet, bütünüyle ahlâkî değerlere sahiptir (Platon, 1980, s. 419 a – 445 c).

Aristoteles, oğlu Nikomakhos’a ithafen yazdığı “*Nikomakhos’a Etik*” adlı eserinde “*her şeyin arzuladığı şey*” olarak gösterdiği “*iyi*”nin siyaset bilimi sayesinde gerçekleştirilebileceğini söylerken o da hocası Platon gibi toplumsal mutluluğun peşindedir. “*Kendisi amaç olan şey*”i “*en iyi*” olarak gören Aristoteles, “*insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur*” (Aristoteles, 2005, s.16-18) demektedir.

Hellenizmin tipik bir felsefesi sayılan Stoacılığın kurucusu Zenon ise, “*İnsanın ahlâkî özgürlüğüne, kyniklerin düşündüğü gibi, töreleri, her türlü uygarlık düzenini sert bir şekilde reddetmekle değil de, yüksek çeşitten bir doğallıkla, gerçek bir insanlıkla ulaşabileceği kanısına varmıştır*” (Gökberk, 1980, s.102). Bu nedenle, “*Bu doğaya uygun yaşama kavramı Stoa ahlâkının hep temel kavramı olarak kalacaktır*” (A.g.y, s. 103).

Görüldüğü gibi Demokritos’la birlikte Eskiçağ boyunca aklın aydınlığında, adı, ister “*iyi*”, ister “*doğru*” olsun, “*nitelikli bir yaşamın*” sorgulaması yapılmaktadır.

Ortaçağ’da Hıristiyan inancı ve skolastik düşünce açısından ahlâk öğretilerinden söz edilebilir olsa da, acaba felsefi bir disiplin olarak etikten söz edebilir mi? İnsanın tüm yapıp etmelerinin “*kutsal inanca*” ve “*imanın koşullarına*” bağlı olarak yerine getirilmesi karşısında, “*insanın değeri ve değerleri*”ne zarar

verebilecek bir buyruğa itiraz etmek hemen hemen olanaksızken! Örneğin, engizisyonların kuruluş amacı ve yerine getirdikleri kararlar.

Bununla birlikte Ortaçağ sürecinde, Piskoposluk kurulu üyesi bir kişinin, kişisel bir husumetiyle engizisyonun hışmına uğrattığı Petrus Abelardus'un adı farklı bir yer tutar. “*Ethica sive scito te ipsum* (Ahlak ve kendi kendini tanı)”ve “*Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* (Filozof, Yahudi ve Hristiyan Arasında Diyalog)”adlı eserlerinde Abelardus, insan ilişkilerindeki öznel öğeyi kurgular ve “yönelim”in ya da “niyet”in bir eylemin ahlâki niteliğindeki önemi üzerinde durur (www.kimkimdir.gentr/kimkimdir.php?id=2746).

Eylemi kökeni bakımından ele alan ve kötülüğün eylemin kendisinde değil eylemin kökenindeki yönelimde (niyette) yattığını savunan Abelardus, kötülük ile günahı birbirinden ayırıp kötülüğün bir günah değil, günah işlemeye bir yönelim olduğunu öne sürer. Abelardus'un görüşünde “günah”, kişinin yapılmaması gerektiğini bildiği halde o şeyi yapması ya da o şeyin yapılmasına rıza göstermesi veya yapması gerektiğini bildiği halde o şeyi yapmayı atlaması ya da unutmastır.

Yalnızca bu eylemler, bu atlayıp unutmalar kişiyi Tanrı'nın gözünde suçlu kılar ve Tanrı'nın cezasını hak ettirir. Yapılmaması gereken bir şeyi yapmaya rıza gösterme ya da eğilim duyma nesnel olarak kötü olsa da rıza gösteren kişi bilgisiz ya da cahil ise cezalandırılmaz. Rıza gösterme ya da eyleme olur verme yalnızca Abelardus'un Tanrı'nın küçümsenmesi ve aşağılanmasıyla bir gördüğü doğrunun ve iyinin hor görülüp aşağılanmasına neden olduğunda günahdır. Buna karşı benzer bir akıl yürütmeye rıza iyiye, başka bir deyişle Tanrı'ya saygı ve sevgi gösterdiğinde ise erdemlidir (www.kimkimdir.gentr/kimkimdir.php?id=2746).

Görülüyor ki, Abelardus'un etik görüşündeki “niyet”, kaynağını kişinin kendisinde bulması yönüyle, Kant'ın etik görüşündeki “niyet”den çok da farklı değildir.

Ortaçağ'ın geneline baktığımızda ise akli, vahyin doğrularına uygulayarak inanç konularını kavranılır yapmak çabasındaki Skolastik ahlâkın, Tanrı'nın buyruklarına koşulsuz itaatten ibaret, bir “buyruk ahlâkı” olduğunu görürüz; Tanrı'nın buyruğuna uygun davranmanın bir değer kabul edildiği bir ahlâk.

Bu çağın baskıcı dinî etkilerinden “yeniden doğuş”la, “yeniden yapılanarak” kurtulmaya çalışan toplumlar, insanın varlık düzlemindeki yerini bir “değer” olarak belirleme yoluna gitmişlerdir. Bu süreçteki “hümanizm” düşüncesi bunun en iyi örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Bununla beraber Rönesans ve sonrasında, yeniden keşfedilmek üzere gözlerin çevrildiği doğa, insan eylemlerinin de ona göre açıklanmaya çalışıldığı bir varlıktır. Örneğin Hobbes, insanın bütün eylemlerinin doğadaki gibi zorunlu nedenlerle belirlendiğini ileri sürerken, “natüralist” bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir; hatta doğal hukuk ile ahlâkın aynı anlama geldiklerini savunmuştur (Gökberk, 1980, s. 284-285). Spinoza da “etik” anlayışını aynı nesne temelinde geliştirmiş, doğayı sadece insanın eylemlerinin nedeni ve açıklaması olarak değil, Tanrı ile bir ve aynı şey olarak kabul etmiştir (Spinoza, 1984, s.43-61).

On yedinci yüzyılda yaşayan bir başka isim Leibniz de, Descartes'ın öncülüğünde bu çağa damgasını vuran “aklın” ışığında, doğayı, “*monad*” adını

verdiği ruh özelliği gösteren “atom”larla açıklamaktadır. Öyle ki “Her insan eylemi, Leibniz’in *monad*’ı gibi, geçmişin izleriyle ve geleceğin taslaklarıyla doludur” (Timuçin, 1997, s. 265).

On sekizinci yüzyıla geldiğimizde bu çağın en önemli ismi olarak karşılaştığımız Kant, bir yandan kendinden önceki dönemin egemen saydığı aklın bilme gücünün sınırlarını belirlemeye çalışırken, etik görüşünde insanı başlı başına bir değer olarak konumlandırır. Burada insan ne doğanın, ne de kendi isteklerinin bir aracıdır; o, kendisi için bir amaçtır.

Ne var ki on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllara panoramik açıdan baktığımızda, bilim alanındaki gelişmeler ve buna bağlı olarak teknolojideki atılımların, insanı kendi gözünde devleştirdiği görülmektedir. Ancak bu durum, farkında olmadan insanı ürettiği bu değerın “tutsağı” haline getirmiştir. Çünkü bu yüzyılların “değer” üreten insanları, bilimsel yöntemi yaşamın her alanına egemen kılma çabasında oldukları gibi, bilimin dili ve düşüncesine aykırı her bilgiyi yok sayma telaşındadırlar.

Nitekim yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu konuyu eleştiren Takiyettin Mengüşoğlu ve İoanna Kuçuradi, 18. yüzyıldan günümüze değin, “*bütün insan fenomenlerine ‘bilimsel metot’la yaklaşma ve ‘indüksiyon’ ve mantıksal çıkarımlarla problemleri çözme eğilimi*”nin baskın olduğunu ve bu durumun bir sorun oluşturduğunu belirtmektedirler (Kuçuradi, 1998, s. 20).

Demek ki etik, Eskiçağda doğmuş olan ve kökleri o dönemde bulunan temel bir alandır ve etiğin, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren de kişinin yapıp etmeleri ve insanların birbirleriyle ilişkileri bağlamında adından sıkça söz ettiği bir felsefe alanı olduğu görülmektedir.

Etiğin geri plâna itilmesinde başlıca iki etken olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki genel olarak Ortaçağ'ı oluşturan ve belirleyen normlara dayalı ahlâk anlayışı ve etiğin sorularının bu çerçeveden görülmeye başlanmasıdır. Bu durum, etiğin, ahlâk ile aynı sayılmasına yol açan bir gidişi hazırlamıştır. Diğer etken ise, yine bu çizgiyle birkaç yönden bağlantılı olup, uzantıları ve kimi zaman sonuçları 20. yüzyılda kendini gösteren “bilimselci” anlayıştır. İşte Nietzsche'nin de kıyasıya eleştirisini yaptığı “ahlâk” ve “ahlâklılık” bu bağlamda ortaya çıkar; aklın kısılcasına alınan insan eylemlerinin bir doğa olayı gibi neden sonuç ilişkisi içinde açıklanmaya çalışılması ve belli kurallara bağlı kabul edilmesidir. Nietzsche'nin insanın hem dış hem iç evreni, mantıkla kavrayabileceğini öğretme çabasındaki “akılcı” Sokrates'e de öfkesi bu nedenledir (2005, s.18-24). İnsanı akılcılığın bu kısılcısından kurtarmaya çalışan Nietzsche, “insanın kendisi üzerinden düşünmesi”ni ister; çünkü *“Bir tek eylem, kendi başına bir eylem, ne ahlâklı ne de ahlâksızdır; onun anlamı ve değeri, onu yapan insanın bütünlüğüyle, öz yapısıyla ilgilidir; ancak onu yapan insan bütünlüğüyle göz önünde bulundurulduğunda, anlaşılabilir ve değerlendirilebilir, anlamı ve değeri kavranabilir”*(Kuçuradi, 1999, s. 21). İşte, Nietzsche'nin kişiyi kendi bütünlüğünde ele alma çabası, etiğin yolunu yeniden açmaya götüren bir olgudur.

Felsefe tarihinde “bilimsel” olduğunu ileri sürerek ortaya çıkan bu yaklaşım, Mengüşoğlu ve Kuçuradi’ye göre de insana ve insan fenomenlerine “*gnosiyolojik*” açıdan bakmanın bir sonucudur.

Mengüşoğlu, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı itibariyle “*çıkmaza giren felsefenin kısırlaşması yüzünden*” sosyoloji ve psikoloji bilimine artan ilgiye dikkat çekerek, doğa bilimlerinin yöntemleriyle, “*insan âlemi*” hakkında belirleme ve açıklamalarda bulunulmasını eleştirmektedir (Mengüşoğlu, 1965, s. 35, 36).

“XIX. Yüzyılın son yarısında tabiat ilimlerine tatbik edilen (...) ‘mukayeseli metod’un meydana çıkması ve kıymet kazanması ile bütün ilimler, tecrübî ilimlerde (...) verimli neticeler sağlayan bu metodu, kendi sahalalarına –uygun gelsin veya gelmesin- büyük bir özeni ile tatbik etmeye çalıştılar. Mukayese, bilindiği gibi, iki şey arasında yapılır; (...). Bu itibarla, bu metod, ilk defa tabiat ilimleri sahasında ortaya çıkmıştır ve gerçekten bu metod, tabiat ilimlerinde ve bilhassa organik tabiat ilimlerinde büyük ve müsbet bir rol oynamaktadır; bu ilimler, gelişmelerini bu metoda borçludurlar dense yeridir. (...)

Halbuki insan âleminde böyle bir şey yapılamaz ve hattâ düşünülemez bile. (...)

(...), tabiat ilimlerini imrendirici metodları karşısında bulunan diğer bütün ilimciler, tabiat ilimlerindeki ilerleme ve gelişmeyi bu metodun tatbik edilmesinin bir neticesi olarak görüyorlar. Bu görüş tamamıyla yanlıştır; (...) (A.g.y., s. 37, 38).

Mengüşoğlu, “*gerek sosyologlar ve gerekse psikologların, uğraştıkları varlık sahalalarının yapısının özelliklerini gözden kaçırarak, çalışma hipotezleri ortaya attıklarını*”, bu nedenle, “*sosyologların ve sosyal psikologların, çeşitli seviyelerdeki insan gruplarını birbirleriyle mukayese etme*” yanlışına düştüklerini söylemektedir (A.g.y., s.38). Sosyolog ve psikologların bununla da kalmayıp, “*sosyal yapı ile dış-faktörler arasındaki münasebeti de tesbit etmek için, bir sahanın bu dış-faktörlerin bulunduğu ve bulunmadığı zamanlardaki durumlarını birbiriyle mukayese ediyorlar.*

Meselâ, bir sosyal grubun muayyen bir bölgesinin içinden geçen bir demiryolunun onlarda meydana getirdiği değişikliklerden bahsediyorlar; fakat bu değişikliklerin esası üzerinde duramıyorlar; yani onların sosyal yapısında bir değişiklik meydana gelip gelmediğini gösteremiyorlar; (...)” diyen Mengüşoğlu, ısrarla, doğa bilimlerine uygulanan yöntemin insan yaşamını konu edinen alanlara uygulanamayacağını göstermeye çalışmaktadır (A.g.y., s. 39).

Aynı şekilde Kuçuradi de var olanı sadece “nesne”, insanı sadece “özne” olarak ele alan “*gnosiyolojik*” bakışın, konu edindiği nesnesini varlık bağlantılarından kopartırken, kavram analizleri altında çözüm üretmeye yöneldiğini söylemektedir (1998, s. 20). Kuçuradi’nin etik görüşünün temellerini kuran Mengüşoğlu da “*Felsefî etik için kritik bir hazırlık*” dediği “*Değişmez Değerler Ve Değişen Davranışlar*” adlı eserinde, etik hakkında yazılan yazılara ilişkin şu şekilde eleştiride bulunmaktadır:

“ (...) insanı, içinde bulunduğu münasebetlerinden kopmuş, boş bir kavramlar-yığını olarak görüyorlar. Bu yazıların, insanı akıl, Geist, istekler, psychovital veya diğer bir ad altında psişik-metafizik veya biyolojik birer kavram olarak ele almaları; bu gibi teorilerin, tabii insan hayatından uzaklaşmalarından doğmaktadır” (A.g.y., s.5).

Takiyettin Mengüşoğlu’nun adı geçen eserinin “Ehtik Problemler” başlığı altında kaleme aldığı ilk satırları, bu probleme çözüm getirme çabasında olduğunu duyurmaktadır: “*Bu yazımızda ethiğin fenomen ve problemleri antropolojik-ontolojik bir esastan hareket edilerek ele alınacaktır. Ehtik fenomenlerin, antropolojik-ontolojik temellere dayanması demek, onların var olan fenomenler olarak kökünü insanın konkret (somut) varlık bütününde bulması demektir*” (A.g.y., s. 5).

Kuçuradi de, Hocası Mengüsoğlu'nun bu temele dayalı yeni bir etik görüş ortaya koyma çabasının takipçisi olacaktır. Yirmi birinci yüzyılda etkilerinin daha çok görüldüğü etik görüşüyle Kuçuradi, kişinin tüm yapıp etmelerini bir “değerlendirme” sonrasında gerçekleştirdiğine dikkat çekmektedir. Kuçuradi'ye göre, bu da onu çeşitli varlık bağlantıları içinde ele almayı gerektirmektedir; çünkü o bu değerlendirmesini, o çeşitli şeylerle ilişkisine bağlı olarak yapmaktadır. Zaten insanı diğer varlıklar arasında farklı kılan da bu “değerlendirme” özelliğidir. İnsan dışında herhangi bir varlıktan böyle bir etkinlikte bulunması beklenemez, demektir (1998, s. 25-44).

İşte bu belirlemeleri ışığında, Kuçuradi, Mengüsoğlu gibi, nesne edinileni çeşitli varlık bağlantıları içinde ele alma olanağı sağlayan “ontolojik bakış” ve bir insan etkinliği ya da ürünü nesne edinildiğinde, onu, yaşayan insanla çeşitli bağlantıları içinde ele alma şansı veren “antropolojik bakış”ın insan hakkında daha isabetli bilgi vereceğini söyler.

Takiyettin Mengüsoğlu da bu konunun önemini şu sözleriyle belirtmektedir:

“İnsan hayatını bölünmeyen hattâ bölünemeyen bir ‘bütün’ olarak gören insan felsefesinin, felsefî antropolojinin temeli üzerinde kurulacak felsefî bir etik, ön plâna fenomenlerin tahlil ve tasvirini koyacaktır; ve hiçbir şekilde, saadet nedir? Fazilet nedir? İyi ve kötü nedir? İnsan hayatının gayesi nedir? gibi sualler sormayacaktır; bütün bunların meydana çıktığı fenomenler üzerinde duracaktır (1965, s. 20).

“Yaşayan her insan, başka insanlarla ilişkilerini kişi olarak yaşamakta, hangi türden ilişkide olursa olsun, belirli bir bütünlüğü olan bir kişi olarak eylemde bulunmaktadır” (1996, s. 5) diyen Kuçuradi de, etik açısından “ortaçağ”ı yaşadığı eleştirisini yaptığı yirminci yüzyıl ve devamında yeni etik yaklaşımlar

geliştirilmesinin gerekliliğinden söz eder. Yirminci yüzyıl itibariyle sınıflandırılan ve farklı yorum ve tanımlamaları yapılan etiğin, *“Kişinin kendisiyle ilişkisini ve başkalarıyla ilişkilerini bilme konusu yapan, onlardaki değer problemlerine ışık tutan, onları araştıran ve hakkında bilgi ortaya koyan”* (Kuçuradi, Mart 2005, s. 51) bir felsefe alanı olduğu dikkate alındığında, bir normlar sistemi olmadığı açıktır.

Nitekim Mengüşoğlu'nun, etiğin neden normatif bir alan olarak kabul edilemeyeceğine ilişkin görüşleri, her geçen gün etkisi daha da iyi görülen ve Kuçuradi tarafından sunulan yeni etik görüşe yeterince kaynak oluşturmuştur. Mengüşoğlu, söz konusu eserinde, *“Yeni Kantçı”* görüşün bir sonucu olarak, insan bilgisinin hükümlerden meydana geldiğinin iddia edildiğini, etik alanının, estetik ve hukuk felsefesi gibi *“kıymet hükümleri”* olarak *“normatif”* bir bilgi kabul edildiğine dikkat çekmektedir. *“Normatif bir bilginin kendi araştırma sahasına prensipler kaideler, kanunlar dikte eden bir bilgi”* olduğunu hatırlatan Mengüşoğlu, *“İnsan bilgisi sahasında böyle bir ‘diktatörlüğe’ imkân yoktur; yani hiçbir sahaya her hangi bir şey dikte edilemez”* demektedir (1965, s. 27).

Mengüşoğlu, *“İnsan bilgisi- hangi sahanunki olursa olsun- hayatı, konkret insan hayatını, kendisini çevreleyen fenomenleri terk edip münasebetlerinden çözülmüş bir düşünce dünyasına daldığı andan itibaren, onun karşısına ancak gelişmiş güzel düşünceler, konuşmalar, gelişmiş güzel tavırlar çıkabilir”* diyerek, etik alanında da aynı şeylerin olduğuna dikkat çekmektedir (1965, s. 30); ne yazık ki bu durumun günümüzde de bütünüyle aşılamadığı bilinmektedir. *“Felsefi antropoloji gözüyle etik problem, bambaşka bir ışık altında görülebilir.”* diyen Mengüşoğlu, *“alışkanlık”* ile *“etik sahayı”* bir tutmanın yanlışlığına işaret etmektedir (A.g.y., s. 47).

Etik ve ahlâk kavramlarının iç içe geçtiği ya da bu terimlere ilişkin zihinlerde açık seçik tanımlamaların yer edinemediği günümüzde de tüm bu belirlemeler, oldukça önemli bir ipucu niteliğindedir. Şöyle ki, günlük yaşayış içinde teklik, eşsizlik taşıyan bir eylemin, kavramsal bir içeriğe karşılık gelecek şekilde bir kalıp davranış örüntüsüyle uygunluk gösterip göstermediğine bakılamaz; bu olsa olsa, bireyinin, kültürlerinin şekillendirdiği normlara (ahlâk) uygun bir eylemde bulunmasını bekleyen toplumların beklentisidir.

Mengüşoğlu, etik ve ahlâk alanları konusunda da şu belirgin ayrımı yapmaktadır:

“(...) ethiğin tetkik sahası, insanın hareket ve faaliyetleri, bu hareket ve faaliyetlerin temelini teşkil eden prensipler (kıymetler)dir. Fakat günlük hayat ethiğin tetkik sahasına ahlâk adını verir; ama günlük hayatta ahlâk hakkında dönüp dolaşan düşünceler, görüşler hiç de açık değildirler; üstelik çok mânalıdırlar da; (...)

(...) günlük hayatta ahlâk tabirinden herkes, her çevre, çeşitli şeyler anlar; ve hattâ şahıstan şahısa, çevreden çevreye değişir; meselâ, ticaret sahasında bir ticaret ahlâkından bahsedilir; fakat bu tabirden her memlekette başka şeyler anlaşılır;

(...) Öyle çevreler vardır ki, oralarda alkol kullanmak bir ahlâksızlık sayıldığı halde, kilo ile sattığı şeyi, eksik tartmak bir ahlâksızlık değildir; çünkü bu hareket kimseye gösterilmeden yapılıyor; alkol de kimseye gösterilmeden içilir ve hiç kimse bunun farkında olmazsa, böyle bir kimse de ahlâklı bir insan olarak kabul edilir. Çünkü bu gibi durumlarda görünüş mühimdir; insanın kendi kendisine karşı olan sorumluluğu unutuluyor. Halbuki etik bakımdan kıymetli olan bu sonucusudur” (A.g.y., 12, 13).

Etik – ahlâk kavramları arasındaki ayrımın açık seçik bir şekilde kavranılması, kişilerin yapıp etmelerini değerlendirirken son derece önem taşımaktadır. Bu konuda

felsefî düşüncenin izini sürdüğümüzde Harold Delius'un da, konuya ilişkin şöyle bir belirlemede bulunduğunu görmekteyiz:

“Moral (ahlâk) ve etik sözcükleri arasında günlük dildeki çok anlamlılık, geçişlilik ve kaypaklığa rağmen, iki sözcüğü birbirinden ayırmak konusunda ufak da olsa bir ölçütümüz vardır. Ahlâk'ın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, etik bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır. Bu nedenle, günlük dilde alışkanlıkla bir ahlâksal problemden söz edildiğinde, aslında bunu etik'e ait bir problem, bir etik problemi olarak anlamak gerekir” (1997, s. 336).

Betül Çotuksöken ise etikle ilgili tanım denemelerine yönelerek etiğin kendisiyle karıştırıldığı kavramların gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Etiğin ne olduğu hakkında ise Çotuksöken şunları söylemektedir:

“Etik bir tür bilgidir. Öyleyse yapılacak iş bir bilgi dalı olarak etiğin, neyin/nelerin bilgisi olduğunu ve taşıdığı özellikleri felsefeye ele almak olacaktır.

Etiği felsefeye yönelimle mercek altına almak demek ya da etiğe felsefe aracılığıyla bakmak demek, etiği konusu, konusuna bakışı ve dile getirişi bakımından incelemek demektir.” (Çotuksöken, Ocak 2003, s. 12).

Ahlâkın, “ertelemeye hiç mi hiç gelmeyen yaşamın akışı içinde bize sunulan, (...), kimi zaman onarılan değerlerin toplamını, tümünü oluşturduğunu” söyleyen Çotuksöken, “dışdünya, düşünme, dil” bağlamlarında irdelediği etiğin, “felsefenin sorgulayıcı, çözümleyici bakış açısıyla (: davranışların ardındaki değerleri öne

çıkarmak, niyet, amaç kavramları üzerinde ve kullanılan dil/söylem üzerinde bilgisel olarak durmak)” ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. (A.g.y., s. 13).

Çotuksöken’in de dikkat çektiği gibi, bireyini, kültürel birikimiyle oluşturduğu normlarına göre biçimlendirme çabasındaki toplumların eğitim tanımına baktığımızda problemi daha açık görebiliriz:

Bireylerin toplumun standartlarını, inançlarını ve yaşama yollarını kazanmasında etkili olan tüm sosyal süreçlerdir. Kişinin yaşadığı toplum içinde değeri olan yetenek, tutum ve diğer davranış biçimlerini geliştirdiği süreçlerin tümüdür. Seçilmiş ve kontrollü bir çevrenin (özellikle okulun) etkisi altında sosyal yeterlik ve optimum bireysel gelişmeyi sağlayan sosyal bir süreçtir. Eğitim, önceden saptanmış esaslara göre insanların davranışlarında belli gelişmeler sağlamaya yarayan planlı etkiler dizgesidir. Eğitim bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir (www.gediz.edu.tr Eğitim nedir? Eğitimin tanımı).

Bu gibi tanım örneklerinin her birinde, toplumun değer olarak gördüğü davranış normlarının, her bir bireyi tarafından benimsenerek, uygulanmasının beklendiği görülmektedir. Her insan ilişkisinin kendi eşsizliğinde, teklüğünde bir yaşayış olduğu göz ardı edilen bu tanımlarda, sanki her insan ilişkisi aynı biçim ve ölçekte yaşanıyor olarak kabul gördüğünden, o toplumun bireyine nerede, nasıl davranması gerektiği konusunda “davranış kalıpları” sunulmaktadır. Burada ancak, söz konusu olan normlar bütününden oluşan “ahlâk”tan söz edilebilir, “etik”ten değil.

Bu durumda etik ile ahlâk arasındaki temel farkı Őu Őekilde ortaya koymak műmkűndűr: Etik, insanın gerek kendisiyle iliŐkisini ve baŐkalarıyla iliŐkilerini felsefi bilgi temelinde bilme konusu yapar, ahlâk ise kurallarının ezbere bilinerek, toplum tarafından istendiĐi Őekilde uygulanmasını ister. Bir baŐka deyiŐle, etiĐin nesnesi eylemler sűz konusu olduĐunda, tekliliĐinde, eŐsizliĐinde bir kiŐi tarafından yaŐanan ve deĐerlendirmeye alınacak iliŐki, olay ya da durumun kendisidir. KiŐiyi bir eylemde bulunmaya gűtűrecek bu deĐerlendirmenin esasını, insanın insan olmaktan kaynaklanan deĐeri oluŐturur; bu nedenle, “ne yapılması gerektiĐi” hakkında űretilecek bilgi, insanın deĐerinin bilgisi, insanın olanaklarının bilgisi, doĐru deĐerlendirmenin bilgisi gibi birkaç tűrden bilgi sahibi olmayı da gerektirmektedir (KuŐuradi, 1996, s. 53, 109, 170).

Ahlâk alanında ise insanın yapıp etmelerinin, iŐerik olarak belirlenmiŐ ve değer olarak kabul edilen bir kavrama iliŐkin oluŐturulmuŐ bir norma uygun eylemde bulunması beklenir; bu nedenle buradaki yapıp etmeler, ezberedir. KiŐi, karŐı karŐıya olduğu kiŐi ya da durum karŐısında, űzerine kafa yormadan, değerlendirmelerde bulunmadan kendisinden bekleneni yapmaya koŐulludur.

Bu yűzden ahlâkın normları, ھاĐdan ھاĐa, toplumdaki topluma, hatta aynı toplumda kiŐiden kiŐiye, daha da űtesi, aynı kiŐi tarafından zaman iŐinde farklılık gűsterebilir. Oysa etikte bűyle bir deĐiŐmeden sűz edemeyiz, ھاंकű etik deĐerler, her ھاĐda, her toplumda ve her kiŐide, insanın insan olma deĐerini koruyan ve ona bir Őeyler katan bir deĐer bilgisini iŐermektedir (KuŐuradi, 1996, űnsűz).

Etigin tarihsel gelişimi içinde günümüze baktığımızda Kuçuradi, bu yüzden, yirminci yüzyılın sonlarından itibaren moda olan etik teriminin felsefenin bir alanı olan etiğe işaret etmediğini söyler. Moda olan, özellikle, her meslek grubunun kendi “norm kodlarını” oluşturmaya çalışan “meslek etikleri”dir.

Bu nedenle etik terimini açıklığa kavuşturmak ve bugün etik sözcüğüne yüklenen kavramsal içeriklerin farkını görebilmek, (...), her adımda karşılaştıgımız etik sorunları ele almanın ilk adımı olarak Kuçuradi için son derece gerekli görünür (Mart 2005, s. 51).

Günümüzde etik sözcüğü birbirinden farklı olarak en az üç anlamda kullanılmaktadır: İlki, *“belirli bir grupta, belirli bir zamanda geçerli olan ve bu gruptaki kişilerin birbirleriyle ilişkilerinde değerlendirmelerini, eylemlerini, tutum ve davranışlarını belirlemeleri beklenen değişik ve değişken norm sistemleri anlamında”*dir. Kuçuradi, buna, *“yazılı olmayan kültürel norm sistemleri olarak ahlâk”* demenin daha uygun düşeceğini söyler.

İkincisi, “evrensel” geçerlilik kazanması istenen ve bazı belirli amaçlarla oluşturulan yazılı norm kodlarıdır. Bunlar, *“meslek etikleri”* bağlamında kullanılır ve kimilerince hazırlanan bu normlar, *“her insanın ve bütün insanların genel olarak görmesi diğerlerine göstermesi gereken muameleye ilişkin talepleri”* dile getirmektedir.

Üçüncü olarak da felsefenin bir alt alanını ifade eden etik kavramıdır: *“İnsanlararası ilişki türlerinde değer sorunlarını aydınlatmaya ve onlara ilişkin doğrulanabilir – yanlışlanabilir bilgi ortaya koymaya çalışan, etik”* (Kuçuradi, Mart 2005, s. 51). İşte, etiğin bir bilgi alanı olarak diğerlerinden farkı ve önemi buradadır.

1.2. Bir Bilgi Alanı Olarak Etik

Bu saptamalar ışığında, felsefenin bir alanı olan etiğin, normlar belirleyen bir alan olmadığını, bilgi üreten bir alan olduğunu anlıyoruz. İnsanlararası ilişki türlerinde ve eylemlerde ortaya çıkan problemleri, en başta da değer problemlerini araştıran bir alan. Normlar hakkında da bilgi ortaya koyan bu felsefi alanın sağladığı bilgi, *“Eylemde bulunurken istediklerimizin ve yaptıklarımızın ne türden belirlenme imkânları”* olduğu konusunda kişiye yol gösterici oluyor (Kuçuradi, Mart 2005, s. 51).

Bu nedenle, Kuçuradi, “‘ahlâk’ anlamında kullanılan ‘etik’ ile ‘meslek etikleri’ bağlamında kullanılan ‘etik’ sözcüğünün, ‘birbirinden farklı epistemolojik nitelikte’ de olsa ‘norm sistemleri’ anlamına geldiğini” söylemektedir. Felsefenin bir alanı olarak etik ise “kendine özgü nesnesi olan” bir bilgi alanını ifade etmektedir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra hemen her alanda dile getirilen etik kavramını *“bir bilgi”* olarak nitelendiren Kuçuradi’nin görüşü, bu alanda yeni bir yaklaşımın temellerini atmıştır. Bu konuda felsefi düşünce tarihini titizlikle mercek

altına alan Kuçuradi, filozoflarla olduğu kadar, tanıklık ettiği insan fenomenleriyle de derin bir hesaplaşma içine girmiştir. Buna bağlı olarak, etik problemlerin tarihsel gelişiminde, relativist (özelci) ve mutlakçı (nesnelci) görüşler arasında sıkıştığına işaret eden Kuçuradi, bu iki görüşün de, değer problemini ele alış biçimleri nedeniyle “doğru değerlendirme” ekseninden uzaklaştıklarını söylemektedir. Özelci bakışın değer problemini ele alışında, “*doğru bilginin imkânıyla ilgili gnosiolojik dogmatik skeptikizm ve bir genelleme saklıdır*”, nesnelci bakış ise, “*‘belli bir değere sahip olma’ ile ‘bir değer olma’ arasında bilinçli bir fark yapmadıklarından değerleri ontolojik bakımdan aktarla gerçekleştirilen ‘mutlak’, ‘ideal varlıklar’ olarak*” görmektedir (Kuçuradi, 1998, s. 13). Ancak her iki görüşün temelinde de aslında “gnosiolojik bakış”ın yer aldığı düşüncesindeki Kuçuradi, M. Scheler ve N. Hartmann gibi nesnelci düşünürlerin de “antropolojik bakış”ın sağladığı olanaklardan yararlanmamaları yüzünden, “değerler” konusunda yanılgıya düştüklerini belirtmektedir (A.g.y., s. 11-13).

Nitekim değer ya da değerlerin görelisi ya da mutlak olduğuna ilişkin sorular, her biri diğerini aynı tutarlılıkta çürütebilecek karşı tez oluşturabileceğinden, “antinomik soru” niteliğindedir. Felsefî düşünce geleneği içinde, felsefenin antinomik sorulardan kaçınması gerektiğini söyleyen Kant gibi, Kuçuradi de aynı problemi içeren bu konuya ilişkin şu belirlemede bulunur: “*İyi denen şeylerin değişebilir olmasından, değerlerin relatifliğini ve değerlerin subjektifliğini sonuç olarak çıkarmak yanlış olduğu kadar, iyiyi yüksek bir değer olarak kabul ettikten sonra yüksek değerlerin ‘mutlaklığını’ savunmak da yanlış olur*” (Kuçuradi, 1998, s. 14).

Özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren metafiziğe karşı çıkma eğilimindeki pek çok düşünür, bilimin dili ve yöntemini kullanmak için, terazinin bir diğer kefesini ağırlaştırmıştır. İnsanı ilişkide olduğu varlık bağlantılarından koparan bu yolun, problemi çözüme ulaştırmayacağı görüşündeki Kuçuradi, insan fenomenlerinin araştırılmasında ontolojik – antropolojik yaklaşımın en elverişlisi olduğunu savunur. Buna göre, bir varlık olarak insanın ve bir insana ait her şeyin, yaşayan insanla çeşitli bağlantılar içinde ele alınması onun doğru değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Bir düşünürün görevinin, *“olan ve olan bitenin temelini göstermek, bu temeli göremeyenlerin de görmesine yardımcı olmak”* olduğunu söyleyen Kuçuradi, *“ancak bundan sonra olan bitene yön verme söz konusu olabilir, eyleme sınırlar çizebilir, insanlara insanca yaşama imkânı sağlama çabalarına umutla bakılabilir”* (Kuçuradi, 1998, s. 2) görüşündedir. İşte, *“ontolojik temellere dayalı antropoloji, felsefeye bu imkânı sağlamaktadır”* (A.g.y., s. 20). Ancak, bu yolun açılmasında, bu bilginin oluşmasında en etkin isim Nietzsche’dir. Platon ve Aristoteles’in *“kendisi amaç olan iyi”*sini, bir değer olan insanın, kendisi başlı başına bir amaç olan insan için *“isteme”* ile somutlaştıran Kant, etikte bir dönüm noktasını oluştursa da, Nietzsche bu dünyaya ait gördüğü insanı tüm yapıp ettikleriyle bir bütün olarak ele almış ve *“değerler”* bağlamında problem edinmiştir. Üstelik Nietzsche, *“değerlerin yeniden değerlendirilmesi”*ne dikkatleri çekerken, hep yapıldığı gibi genel olarak insana değil, kendi varlığıyla bir bütünlük taşıyan *“tek insan”*a gözlerin çevrilmesini sağlamıştır. Çünkü her insan kendi tekliğinde bir şeyleri yaşamaktadır ve gerçekte kimsenin yaşadığı bir diğerrinin yaşadığıyla aynı değildir.

Bu nedenle Kuçuradi de, bu çağın insan araştırmacılarının da kişi problemlerini insan problemlerinden ayırarak ele almaları gerektiğini, tek insanı –kişiyi- araştırmayı iş edinmeleri gerektiğini ifade eder (Kuçuradi, 2006, s. 1).

Oysa “*Sokrates’ten bu yana Avrupa tarihinde ortak belirti, diğer bütün değerleri moral değerlerin boyunduruğu altına sokmak denemesi*”dir (Kuçuradi, 1999, s. 5). Bu da insanın yapıp etmelerine genel bir insan kavramı üzerinden ve ezberlettirilmiş davranış kalıpları ile bakmaktan ibaret olacaktır. Nietzsche ise ‘moral’e, “şeylerin değerleriyle ilgili bir hazır yargılar bütünü olduğundan” çoğu zaman olumsuz bir anlam yükler (A.g.y., s. 7). “‘İyi’ damgasını taşıyan her şeyi, hep iyi saymak eğilimi vardır insanlarda, ‘tembel ve korkak’ insanlarda. Bu türlü kalıplaşmış yargılardan meydana gelen bir moralin bütün görüşlerinde antropolojik – Nietzsche’nin deyişiyle psikolojik temel eksiktir; başka bir deyişle, bütün bu türlü görüşler insanın yapısına aykırıdır” (A.g.y., s.7); böylelikle Nietzsche, gelecekteki etik konulu tartışmalara yeni bir boyut kazandırır.

Bu nedenle, etik, “insanlararası ilişki türlerinde ve eylemde ortaya çıkan problemleri, en başta da değer problemlerini araştırır”. Bu durum daha açıklıkla, etiğin bir normlar alanı olmayıp, felsefenin bilgi üreten bir alanı olduğunu göstermektedir.

Etiğin bir bilgi üretme işlevi olduğuna ve bir normlar alanı oluşturmadığına ilişkin saptamalarda bulunan Kuçuradi de, bu bağlamda, etiğin gelişim tarihini dört başlık altında ele alan genel kabulü problemleri bulur. Problemleri bulduğu dört başlık

şunlardır: 1) Eski Yunan filozoflarının “mutlu olmak için nasıl yaşamak gerekir?” sorusuna yanıt aradıkları “mutlulukçu” (eudaimonist) etik; 2) Pratik için “evrensel yasalar” getirmeye çalışan Kant’ın gerekler etiği (deontolojik etik); 3) Yirminci yüzyılda Max Scheler ve Nicolai Hartmann’la başlayan “değerler etiği”; 4) Bugün ise etik önermelerin ya da normların analizi ve temellendirmesiyle uğraşan metaetik (1997, s.2 ve Mart 2005, s.51) . Çünkü bu sıralama etiğin normlarla ilgili bir alan olarak kabul edilmesine örnek oluşturmaktadır.

Oysa Sokrates “Kendini Bil!” derken, Platon iyi yaşamının bilgelere özgü olduğunu söylerken, Aristoteles erdemli olmaya götüren yolun bilgidен geçtiğini belirlerken, etiğin bilgi ile bağımlı yüzlerce yıl öncesinde ortaya koymuşlardır. Bu noktada, toplumların da normlarını bir bilgiye dayanarak belirleme çabasında olduklarını söylemek çok da yerinde bir ifade olmayacaktır, çünkü bu bilginin ne türden bir bilgi olduğu ve neyi amaçladığıdır önemli olan.

Aristoteles, Nikomakhos’a Etik adlı kitabında, insan, eylem ve erdem arasındaki ilişkileri ve insan ruhunun yapısı ve etkinlikleri ile erdemlerin bağlantısını araştırmakla etiğin nasıl bir bilgi alanı olduğunu göstermiştir: “her eylem ve tercihin bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ olarak dile getirirler”, der; ardından, “yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu şekilde bu sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açık (2005,1094a – 1094b)” diye sözlerini sürdürür. Bir başka deyişle, “her eylem, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak kendisi için istenen bir

şeye yönelir”. Aristoteles, “O halde bunun bilgisi yaşam için büyük bir önem taşımaz mı ve okçular gibi hedefimiz olunca, gerekene daha çok isabet ettirmez miyiz? (A.g.y.)” der. Eylem ile bilgi arasındaki bağı Aristoteles, Birinci Kitap’ta şu şekilde bir akıl yürütmeye başlatır:

“Kendisi için istenen iyi”yi bilmeyi sağlayacak olan bilim alanı “siyaset”tir. Çünkü “siyaset, yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir.” Siyaset de tüm yapılabilecek en iyilerin en ucundaki şey olarak, mutluluğa yönelir; ama mutluluktan, “çoğunluğun anladığı, bilge kişilerinkiyle aynı değildir” (2005, 1094a – 1095a 25).

Aristoteles bu soruya (kendisi için istenen ‘iyi’ nedir?), “insanın işinin ne olduğunun” kavranması ile yanıt bulunacağını söyler. Çünkü “insana özgü” olan aranmaktadır, “etkinlik halinde eylem yaşamı” insana özgüdür. Öyleyse “insanın işi, ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir”. Bunu “ustaca” yapmak erdemli olmayı gerektirir, “çünkü erdeme uygun etkinlikte bulunma erdemin özelliğidir”. Bir huy olarak erdeme sahip olmak önemli değildir, erdemli etkinlikte bulunan kişi zorunlu olarak iyi eylemde bulunacaktır. “Ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olurlar”.

Ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği mutluluksa, o zaman erdem nedir? Erdem, ruhun akla uygun etkinliğidir. Erdemin akla uygun etkinlikte bulunmasında da bir çocuğun babasından öğüt alması gibi, öğrenilerek edinilen “düşünce erdemleri (bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık)” vardır; bir de kişinin

alışkanlık edinerek, yapa yapa edindiği huylarından olan “karakter erdemleri (cömertlik, ölçülülük)” vardır. Bir kişi doğru yargılama gücüne sahipse ya da cömertse onu huy bakımından övüyoruz, öyleyse “erdemler, övülen huylardır”. (2005, 1094a – 1103a 10)

İkinci Kitap'ta “erdemini ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olalım diye araştırma yapıyoruz” diyen Aristoteles, eylemler konusunda onları nasıl gerçekleştirmek gerektiğini araştırmanın zorunlu olduğunu söyler. Çünkü huylarımızın nasıl olacağını asıl bunlar belirler, der. Sağ akla göre eylemde bulunmak gerekir, bu da iki uçta yer almayı, orta olmayı gerektirir. Erdem, bir tür orta değildir. Aristoteles, her şeyde ortayı bulmanın zor bir iş olduğunu söyler, öyle ki “öfkelenmek, para vermek ve harcamak herkesin yapabileceği kolay bir şeydir; ama bunların kime ne kadar, ne zaman, niçin, nasıl yapılacağı ne herkesin bileceği bir şey ne de kolaydır” (A.g.y., 1103a 15 – 1109b 25).

Erdemlere uygun davranmakla erdemli de olunmaz, onları yapanın “*bilerek yapması, kendileri için tercih ederek yapması ve emin ve sarsılmaz bir şekilde yapması*” kişiyi erdemli kılar (A.g.y., 1097a 15 – 1099a 25). Aristoteles, bunları iyi yapmanın ender, övülesi, güzel bir şey olmasının nedeninin de bu olduğunu belirtir. “*Erdem, akli başındalığa uygun bir huy olduğu gibi, aynı zamanda sağ akılla birlikte giden bir huy*”dur (2005, 1144 b, 25).

Bu akıl yürütmeden de anlaşıldığı gibi, Aristoteles, insanın yapıp ettikleriyle, insanı değerlendiriyor; normlar belirleyerek, insanın buna uygun davranması gerektiğini söylemiyor.

Aynı şekilde Kant da insanın yapıp ettikleri için bir tek genel geçer ve kesin bir şekilde bir bilgi ortaya koyarken, hareket noktasını, oluşturduğu bilgi teorisine dayandırmıştır (Kant, 1999, s. 3-145).

Görüldüğü gibi, felsefi bilgiyle üretilen etik, bir normlar sistemi oluşturmuyor. Normatif önermelerle işgörmeyen felsefe, etik alanında, normların bilgisini de üretiyor. Öyle ki, ister meslek etikleri için olsun; ister toplumların kültür varlıklarının devamını sağlamak adına dayandıkları ahlâk kuralları için olsun; ister o toplumların toplumsal varlık düzenlerini korumak üzere hazırlanan yazılı belgeleri için olsun; ister uluslararası sözleşmelerin oluşturulması sırasında olsun etik bilgiyle üretilmeyen ilke ve kuralların, insanda değer kaybı yarattığı ve yaratabileceği ortadadır.

1.3 Günlük Yaşamda Etik

Her çağ, o dönem toplumlarının “insan” a bakış açısı düzeyinde bir değer taşır. Bu bakış açısı, insanın kendisini nasıl değerlendirdiğinin bilgisini bize verirken, insanlararası ilişkilerin ne şekilde yürütüldüğünün de bilgisini aktarır.

Bir amaç uğruna yapıp etmelerde bulunan insan, doğum ile ölüm arasındaki çizgide, değerlendirmeleri doğrultusunda başka insanlarla sürekli bir ilişki içindedir. Her yapıp etme, her tek kişinin varlığında gerçeklik bulur. Bu bakımdan kişilerin kim oldukları, ne şekilde eylemde buldukları, kurdukları ilişkiler önemlidir.

Kuçuradi'ye göre her tek kişi, kendi varlık bütünlüğünde bir başkasıyla ya da bir olay ya da durumla ilişki içindedir. Bu durumda, ister bir başımıza, isterse bir grup içinde olalım yöneldiğimiz tek bir kişi, bir durum, bir olay da olsa her yapıp etmemiz kendi tekliğimizde, kişi olarak kendi varlık bütünlüğümüzle yapıp ettiklerimizden oluşur. Yani, bir çağın insan görüşü, o çağı anlamak için bir ipucu oluşturur. Bununla beraber, o görüş, o çağın insanların her birinin yapıp etmeleriyle şekillenir; bu nedenle, yaşamın her alanında etik ilişki vardır.

Kuçuradi, “belirli bir bütünlüğü olan bir kişinin başka insanlara yönelen eylemleriyle yaşayarak var kıldığı ilişkiler türü” olarak gördüğü etik ilişkinin özelliklerini şöyle belirtir: a) Yaşanan gerçek ilişkilerdir ve ilişkide olanlar gerçek kişilerdir. b) Durum, belirli bir defalık durumdur c) Yaşanan değerlerin olduğu ve değerlilik – değersizlik yaşantılarının ilişkisidir (Kuçuradi, 1996, s. 7).

Etik ilişkinin kişilerarası ilişkiler ve kişi ilişkileri olarak yaşanması dışında, bir de tekliğinde kişiden bağımsız olarak yaşanan toplumsal ilişkiler ayrımını yapar, Kuçuradi. Aralarındaki en temel fark, etik ilişkilerde eylemler, kişilerin değer dünyasına ya bir şey katar ya da bir şeyleri yok eder; toplumsal ilişkiler ise bir

kavram olarak vardır. Örneğin, Yağmur ile Halide'nin ilişkisi bir etik ilişki olarak yaşanırken, toplumsal ilişki açısından torun – anneanne ilişkisidir. Bu iki ilişki türü arasında yapı farkı vardır (Kuçuradi, 1996, s. 7 - 8).

Aralarındaki yapısal farklarından biri, etik ilişkiler, “olayların akışında kişilerce yaşanan, sürekli oluşma içinde olan ve salt tarihsel gerçekliği olan bir ilişkidir”, toplumsal ilişkiler ise “istemeye bağlı kurulan – kurdurulan bir işlevler ilişkisidir ve onun ancak olgusal bir gerçekliği vardır” (A.g.y., s. 8).

Bir diğer yapısal farklılık, “toplumsal ilişkiler değişkendirler. Oysa etik ilişkiler yapıcı ne değişme ne de değişiklik gösterir; etik ilişkinin yapısı değişmez bir yapıdır” (A.g.y., s. 11). Bu saptama, Kuçuradi'nin etik görüşünde, son derece önemli bir konuya da açıklık getirir. Buradaki “değişmezlik” mutlakçılığın ifade ettiği gibi bir değişmezlik değildir. Değişmeyen insanın varlık düzenindeki değeridir; bu hiçbir çağ ya da topluma göre değişmez, değişemez. Her kişi kendi tekliğinde, insan olmaktan doğan değerinin bilincinde olduğu sürece, hem kendi kişisinde, hem de dışındaki kişilerde bunun korunması için çaba gösterecek ve çaba gösterilmesini isteyecektir.

Zamanla davranış ve kabullerin değiştiğini söyleyen insanların yanılgıları da budur. Örneğin, öğrenci – öğretmen ilişkisinin içeriğini oluşturan beklentiler toplumun yapısına göre, üstelik insan olmanın değeri gözetilmeden biçimlendirilebilir; ama “öğrenci olan bir kişi” veya “öğretmen olan bir kişi”, hangi çağ ya da toplumda yaşarsa yaşasın, insan olma değerinden kaynaklanan yaşam

olanaklarının korunması ve geliştirilmesi hakkına sahiptir. Bu değer, hem öğrencinin hem de öğretmenin kendi kişisinde korunacak, ayrıca kendileri karşılıklı olarak birbirleri için bu değeri koruyacaklardır.

Örneğin günümüzde sıkça yakınmaların olduğu konuların başında sevgi ve saygının artık tükendiği konusudur. Nedir sevgi? Nedir saygı? *“Sevgi, insan olmanın değerini bilen bir insanın, bu değeri insanlarda korumaya çalışan bir insanla ilişkisinde, onun eylemlerini doğru değerlendirme sonucu yaşayabileceği yaşantıların tortusudur”* demektedir, Kuçuradi (1996, s. 178).

Saygıyı da şöyle ifade etmektedir Kuçuradi, “insan olmanın değerini bilen bir insanın, bu değeri en zor - kendisine pahalıya mal olabilecek - koşullarda da koruyan bir insanla ilişkisinde, onun değerli eylemlerini, hatta tek bir eylemini, doğru değerlendirme sonucu yaşayabileceği yaşantıların tortusudur” (A.g.y., s. 178).

Bu tanımlar ışığında bu iki etik kişi değerlerine, yaşantıyla gerçekleşen etik ilişki değerleri açısından bakacak olursak, değişenin bu değerler olmadığını görürüz. Değişen bir norm çerçevesinden bakıldığı takdirde, bir davranış değişikliği ile bunların değiştiği ileri sürülmektedir. Örneğin, bir büyüğünün yanında bacak bacak üstüne atarak oturan genç bir kişinin bugün, kimi yaşlı insanlar tarafından “saygısız” olarak değerlendirilmesidir söz konusu olan. Görüldüğü gibi burada “değer” bilgisinin yokluğu, böyle bir değerlendirmeye yol açmaktadır.

Günlük yaşamımızda bize değer ya da değersizlik yaşatan insan ilişkileri ve müdahil olduğumuz ya da dahil olduğumuz olay ve durumlar, dengeli bir yaşam sürmemiz açısından, etik bilgiyle donanmış olmamızın önemini açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki, eğer kişinin yaşamı belirli norm sistemleri içinde belirleniyorsa, ezbere davranışların dışında eylemde bulunması beklenemez. Örneğin, erkek egemen toplum yapıları içinde sıkça rastlanan namus cinayetleri bunun en çarpıcı örneklerindedir. Bu kısırlıktaki yaşamların, başkaları için bir değer üretmesinin mümkün olup olamayacağı sorgulanmalıdır.

Bu yüzden, “günlük yaşamımızda ve meslek yaşamımızda değer koruyarak yaşayabilmek için, normlar bilgisinden çok, etik değer ve değerlerin bilgisine dayanan felsefe eğitimi gereklidir” (Kuçuradi, Mart 2005, s. 51). Nitekim “ancak felsefe eğitimi tek tek durumlarda insan onurunun nerede tehlikede olduğunu görecektir bir göz edinmemize yardımcı olabilir” (A.g.y.,s.51). Gündelik yaşamlarımıza rehberlik etmesi istenen ve yüzlerce yıldır dinlerin güvencesi altına alınmış, “Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de öyle davran” ‘altın kuralı’nın yanlıgısına düşürmeyecek bir bilgidir bu (Kuçuradi, 2006, s.1-6). Çünkü bu felsefi bilgi, normlaştırılan bu kuralın, bir kişiye istemediği bir davranışın kendisine yapılmayacağına güvencesi verildiği takdirde, o davranışın başkasına yapılması karşısında kişinin ilgisiz kalabileceği tehlikesini göstermektedir.

“Sağlıklı” hiçbir kişi yoktur ki insan olmanın değeri ile muamele görmekten hoşlanmasın ve başkalarına böyle davranmaktan hoşnut olmasın. Bu değeri, kendi yapıp etmelerimizin meydana getirdiği değerler sonucunda edindiğimizi bilmek, yaşanılır bir dünya yaratmanın tek tek kişilere bağlı olduğunu görebilmek demektir.

Bu bilgiye sahip olmaktan daha zor olanı, bunu eylem olarak gerçekleştirebilmektir; bir kişinin bunu başarabilmesi ne kadar zorsa, bunu başarabilen iki insanın ilişki içinde olması bir o kadar daha zordur.

2. BÖLÜM

ETİKTE DÖNÜM NOKTASI: KANT

2.1 İyi Kavramı ve Etik Tarihindeki Yeri

İnsan, kendi beninin farkına varmadan önce de, yapıp etmelerinden oluşan yaşamına, yaşamak istediği ya da yaşamak istemediği durumlara göre belli yaptırımlar getirme çabasında olmuştur. İlkel toplumlar halinde yaşarken, dinsel içerikli motifler olarak karşımıza çıkan bu yaptırımlar da aslında o topluluk için “iyi” ya da “kötü”yü simgelemektedir. Doğacı yaşam anlayışı döneminde ne yaparsa, efendi güçlerin hoşuna gideceği ya da hangi davranışları yüzünden cezalandırılacağı konusunda verdiği çaba, çeşitli ritüelleri ortaya çıkarmıştır. Ancak, farkında olmasa da, onu, efendi güçler tarafından kabul görerek ödüllendirilebileceği davranışlarını pekiştirme ya da efendi güçler tarafından kabul görmeyerek cezalandırılabilen davranışlarından kaçınma arayışını onu harekete geçiren; çünkü yaşamak istediği ve yaşamak istemediği şeylerin farkındadır. İnsan için kavramsal olarak isimlendirilmesine bağlı olmaksızın, yaşamak istediği şey “iyi”, yaşamak istemediği şey ise “kötü” dür.

Antikçağ öncesinde yeryüzüne dağılmış farklı insan toplumlarından günümüze ulaşan bazı ritüeller, bugünkü kültürlerde varlığını sürdürmektedir. En genel anlamda bir örnek verilecek olursa, “taklit, eylem ve toplu katılım, doğaya

karşı büyüyle korunmadır” (Nutku, 1985, s. 17-18). Sonuçta insan, kendi beninin farkına vardıldıktan sonra da yaşamının anlam ve değerine ilişkin sorgulamalarında genellikle bu ana eksen etrafında hareket etmiştir: ne yaparsam iyi, ne yaparsam kötü olur?

İnsanlığın kültür tarihine baktığımızda, İsa’dan önce yaklaşık 6. yüzyıla kadar matematikten, geometriye, fizikten, astronomiye kadar günümüzde bile geçerliğini koruyan çok önemli insanlık başarılarına tanıklık ediyoruz. Henüz bilim sıfatına erişmemiş bu alanların her birinde temel amaç, gerek “evrenin nereden gelip nereye gittiği”ne gerekse, “insanın bu dünyadaki yeri ve yazgısına” dinsel kaygı taşıyan yanıtlar bulabilmektir. Ancak, felsefenin de başlangıcı olarak kabul gören bu tarihten itibaren, insanlığın Yunan kültürü cephesinin sadece teorik değil, pratik amaçlı sorgulamalarında bile bu din içerikli, mitolojik yanıtları ikna edici bulmadığını görürüz. Aklı öncülüğünde kendi benine güven duyan bu kültür insanı, gözünü, “nesne edindiği” doğaya çevirerek, “bilmek adına bilmek” telaş ve hevesine düşmüştür.

Kendi dışındakine bilinçli bir eylemle yönelen bu dönem kültürünün insanı, antropomorfik tanrı görüşüyle de karşı karşıya gelir. “Bilmek isteyen ben” ve “bilmek istediğim doğa” farkındalığı ile atılan bu adımlar, günün birinde insanı, yapıp etmelerinin birebir sorumlusu haline getirecektir.

Mitoslarla örölü evren ve yaşam tasarımlarından sıkıldığından olsa gerek, aklının öncülüğünde uzunca bir süre başlıca kosmos sorunu üzerinde duran bu dönem insanı, Demokritos'la insanın yaşamı üzerine bir sorgulamaya da yönelir.

Mekanist bir doğa anlayışına sahip ve “gerçek, atomlar ve atomların hareketidir” diyen Demokritos, ahlâk öğretisini de doğa felsefesine dayandırır. Demokritos'a göre “duygular ile istekler de ateş atomlarının hareketleridir. Bu hareketler durgun, ölçülü iseler insanı mutlu yaparlar, çok kızışık iseler mutsuzluk yaratırlar. Onun için mutluluk, ruhun dinginliğidir. Demokritos ruhun bu durumuna “euthymia (ruhun iyi durumda olması)” diyor (Gökberk, 1980, s. 40). Bu yaklaşım daha sonra Yunan etiğinde, eudaimonizmin (mutçuluğun) başlangıcı sayılacaktır.

Thales'ten Demokritos'a kadar olan dönemde felsefe, ana madde (töz) ve oluş sorunu üzerinde yoğunlaşmıştı. Yaklaşık yüz yılı aşkın süreçte ana maddenin ne olduğu konusundaki farklı farklı görüşler ve “5. yüzyıl ortalarında Atina'daki demokratik bir gelişme”, Demokritos'un insan sorunu üzerine de düşünme yönünde adım atması, yeni bir düşünürler topluluğunun ortaya çıkmasını sağladı. Önceleri “bilen, bilgili kişi” anlamında kendilerine “Sofist” adını veren bu düşünürler topluluğunun ahlâk öğretisi en genel anlamda, “bilgi teorik bir merakı gidermek için değildir; bilgi pratiğin, yaşamın emrindedir” içeriğinde bir önermedir. Her şeyin göreliliğini savunan bu öğretisi, “bilgili olmanın, yararlı olmanın ölçüsü” olarak neyi öngörecektir? İyi ve yararlı olanın iç içe geçtiği bu dönemde, “erdem deyince, bir yurttaş olarak üstün, yetkin olmak” anlaşılır. Dolayısıyla, “daha iyi, daha yararlı sanılan kimse bilgilidir, bilgedir” (Gökberk, 1980, s. 44).

Düşünce tarihinde relativizmleri ile bir “değer anarşizmi” yarattıkları düşünülen Sofistlerin, felsefe tarihine büyük katkıları da olmuştur. Kendinden önceki dönem, doğaya yönelirken, Sofistler, insanı merkeze almakla, “kendilerinden önceki felsefenin tek yanlılığını gidermiş oldular”. Gelenek ve törelerin eleştiri merceği altına alınması, bir anlamda “aydınlanmacı” bir dönemin de başlangıcı sayılır. Bu nedenle kendisi de sofist gelenek içinde yetişen ama “erdemle bilgiyle bir tutan” Sokrates, çağdaşlarından ayrılır.

Kendisini suçlayanların başında gelen Meletos’a yönelik, *“Doğrusu ikimizin de güzel, iyi bir şey bildiğimiz yok belki; ama o hiçbir şey bilmezken bildiğini sanıyor, oysa ben bilmiyorsam, bildiğimi de sanmıyorum. Öyle sanıyorum ki, ben ondan biraz daha bilgeyim, çünkü bilmediğim bir şeyi biliyor diye geçinmiyorum”* (Platon, 1982, 21d, s. 15) sözleriyle, kendilerini “bilgili” sayan çağdaşlarından derin bir çizgiyle ayrılan Sokrates, “bilgiyi elde bulundurduğuna değil, onu sevgiyle aradığına inanır” (Gökberk, 1980, s. 48). Kendi hayatında da uyguladığı gibi, başkalarının da “kendini bilme”sinin isterken Sokrates, “ancak, doğru bilginin doğru eyleme vardıracağı”nı söyler. Sokrates için, ahlâklılığın özü, “iyi”yi bilmektir. “Bilgiden doğan, bilgide sağlam temelini bulan ‘iyi’, insanı mutlu yapar, ruha sağlık, esenlik kazandırır” görüşündeki Sokrates, *“Bilgi erdemlilikdir ve hiç kimse bilerek kötülükte bulunmaz”* (Aster, 2000, s. 130), der .

Sokrates’in ölümünden sonra, bu büyük filozofun öğretisine dayanarak düşünce üretmeye çalışan dört okuldan Megara Okulu, “Bir olan” “iyi”dir, der. Elis-Eletria

Okulu, Megara Okulu'nunkine yakın bir erdem öğretisi geliştirir ki, bu iki okul da felsefi sistem olarak adı anılmaya değer pek bir varlık gösteremezler (Gökberk, 1980, s. 52).

Sokratesçi Okullar arasında Kynikler Okulu ve Kyrene Okulu, Platon ve Aristoteles'in sistemli felsefelerinin yanında etik alanda etkin rol oynamışlardır. Antishenes'in kurucusu olduğu Kynikler Okulu'nun ana düşüncesi, "insanı kendi kendine dayandırmaktır". Kendi kendine yeten bilge kişi erdemlidir, savındaki Kynikler, geldikleri gelenek doğrultusunda, erdemi bilgi ile bir sayarlar. "Yaşamının doğru sayılabilecek biricik anlam ve ereği erdemdir" diyen Kynikler için kaçınılacak biricik şey de "kötülük"tür. "Geri kalanların hepsi; sağlık, güzellik, zenginlik, lüks, şan ve şeref vb. aldırış edilmeyecek, kayıtsız kalınacak (adiaphoron) şeylerdir". Ahlâk öğretisi "eudaimonist" olan Kynikler için, "mutluluğa ancak, boş kuruntulardan kurtulunca elde edilen neşeli bir ruh dinginliğinde, ruhun özgür oluşunda erişilebilir" (Gökberk, 1980, s. 53-54).

Her ne kadar Sokratesçi gelenekten beslenseler de, Kynikler ve Kyrene Okulu arasında yaşama pratiği anlamında derin bir ayrılık gözlenir. Kyreneli Aristippos, Kyniklerin yaşamın hazlarına kayıtsız kalan görüşünün aksine bir düşünce geliştirir. Sokrates, hep "iyi'ye yönelmeye", "iyi'yi gerçekleştirmeye çalışmalıyız" diyerek, ancak bu şekilde erdemli olunabileceğini söylerken, "iyi"nin tam da ne olduğunu açık ve seçik olarak belirtmemiştir. Ancak, "iyi"nin ne olduğuna Aristippos'un yanıtı, "İyi hazdır; iyi ile haz aynı şeylerdir" şeklindedir. "Aristippos için iyi: olabildiği kadar şiddetli olan bir anlık hazdan başka bir şey değildir. Ancak, bu çeşit hazzı elde etmek için bilgi

(phronesis) gereklidir. (...) İnsan mutluluğa ancak bilginin yardımıyla ulaşabilir. İşte bunun için, ama yalnız bunun için bilgi bir değerdir”(Gökberk, 1980, s. 55-56).

Gençlik diyaloglarından edindiğimiz bilgiyle Platon, bu dönemde sıkı sıkıya bağlı olduğu Sokratesçi geleneğe uygun olarak yalnızca erdem ve bilgi sorunları üzerinde durur. “Bu gençlik diyaloglarının amacı: Ahlâkın başlıca sorunlarını, kavramsal bilgiler olarak oluşturmaktır” (Gökberk, 1980, s. 60). Öğretisini, “erdem ve bilgi” üzerine kuran Platon’da, “ ‘iyi’, ‘ideaların ideası’dır” (Kuçuradi, 1998, s. 83); “*Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir*” (Platon, 1980, 517c, s. 202).

Platon’a göre “iyi”, “kendisi en son amaç veya kendisi için amaç”, “ kendi kendine yeter, ölçülü ve dengeli olan”dır. İnsanın, bütünüyle bu nitelikleri taşıyan ‘iyi’ye uygun bir yaşam tarzı, tek isteği olmalıdır ve sadece bunun çabasını vermelidir.

Aristoteles’te de “iyi”, Platon’da olduğu gibi üç özelliğe sahiptir: “sırf kendisi için seçilmesi, başka bir şeye araç olmaması; kendi kendine yeter olması; ve bunun sürekli olmasıdır” (Kuçuradi, 1998, s. 84). Ona göre, “İyi insan – başka bir deyişle mutlu insan – yaşamı boyunca sırf kendileri için aranılan erdemlere uygun eylemde bulunan, dış olanaklara da yeterince sahip olan insandır; filozoftur” (A.g.y., s. 84). Aristoteles, bir insanın sağlığının yerinde olması, dostlarının olması, halinin vaktinin

yerinde olması gibi dış olanakların da insanın mutluluğundaki payının büyük olduğunu söyler.

Yunan felsefesi, Aristoteles’le gelişmesinin doruğa ulaşmasının ardından, klasik dönemini sona erdirirken, Akdeniz çevresini, daha sonraları “Helenistik” diye adlandırılacak bir çağda, kendi mirası üzerinden etkisi altına alacaktır. Teorik ve pratik bilginin birbirinden ayrı düşmediği Platon’un felsefesi, Helenistik dönemde birbirinden ayrılacaktır. Teorik bilgi, artık tek tek bilimler alanında üretilmeye başlanacaktır. Ne var ki, ele alınan problemler, Yunanlıların klasik dönem sorularının dışına çıkamayacaktır. Bilimler gelişirken, insanın mutluluğunu sağlayacak bilgeliğin yolları aranmaya başlamış, sorular çoğunlukla pratik alana sıkışıp kalmıştır. Böylelikle, Aristoteles’ten sonra, “bilgece bir yaşam”, felsefenin temel problemi haline gelmiştir.

Helenizm – Roma felsefesi dönemine baktığımızda ise, bu çağın karakteristik özelliğinin ahlâk üzerine üretilen felsefeler olduğunu ve “tek kişinin mutluluğunu kendisine başlıca problem yaptığını görmekteyiz” (Gökberk, 1980, s. 91-93).

Bu dönemin en belirgin felsefeleri arasında Stoa ve Epikuros Okulu yer alır. Bununla beraber, temeli sofist geleneğe dayanan ama bu dönemde sistemleşen Şüpheci akımı da ele almak gerekir. Bu görüşün ilk temsilcisi Pyrrhon’a göre, bilgece yaşamın yolu, “her türlü yargıdan kaçınmaktır”: çünkü insan, gerçek varlığın bilgisine sahip olamaz, bu da insanı hayatla ilgili boş kuruntulardan kurtarır. Böylece insan mutluluğa erişir.

Epikuros, teorik bilgiyi hor görecek kadar ön planda tuttuğu pratik bilgide, mutluluğu başlı başına bir amaç olarak belirler. Epikuros, aslında, Kyrene Okulu'nun hazcı öğretisi üzerine ahlâk felsefesini temellendirir. Acı karşısında özgürlük olan haz (hedone), Epikuros'a göre, insanın doğal amacıdır. Bu doğal amaca insanı götürecektir olan da "en yüksek iyi" olan bilgeliktir. "İnsan için ana erdem olan bilgili olmanın değeri de bu yüzdendir. (...) Bu erdem sayesinde insan, hazları sonuçları bakımından tartabilir" (Gökberk, 1980, s. 101).

Kıbrıslı Zenon da kurduğu Stoa öğretilerine, ötesine geçmiş olsa da kynik felsefeyi temel alır. Teorisinde olduğu gibi, pratik alanda da Yunan felsefesinin izleri, Helenistik çağda yeterince kendini göstermektedir. Doğaya uygun yaşama, Stoa felsefesinin de ana yapısını oluşturmaktadır. Doğa ile akıllı bir ve aynı şey sayan Stoa öğretilerine göre, erdem, doğaya, akla uygun olmaktır. Dolayısıyla "Bilgelik, erdemli olmaktır". "Bilge, istemesinde ve eyleminde duygulanımlardan bağımsız olacaktır. Ancak, Stoa ahlâkının ideali olan bu duygusuzluk durumu, doğal itkileri, insan için doğal olan duyguları duymamak değil, akılla ilişkisi olmayan duygulara, aşırı itilimlere meydan vermemek, bunların doğmasını önlemek demektir" (Gökberk, 1980, s. 105-106). Biricik "iyi olan" erdemdir.

Skolastik döneme baktığımızda, "iyi" Tanrı'ya itaat etmek anlamı taşır, "onun buyruklarını yerine getirmektir". Skolastik dönem ahlâkı bu yönüyle bir emir ahlâkı olmak özelliği taşırken, diğer yandan bir değer ahlâkıdır. "Tanrı iyi'nin tümüdür. Onun için insanın eyleminde göz önünde bulunduracağı en son erek, en yüksek değere, bu 'en yüksek iyi'ye ulaşmaktır" (A.g.y., s. 159)

Skolastik dönem filozoflarından Thomas Aquinas, “relatif iyi”nin olması, “mutlak iyi”nin olduğu sonucuna vardırır, düşüncesindedir. Hareketin var olması, bir “ilk hareket ettirici”nin olduğunu gösterdiğine göre oluşu başlatan Tanrı’dır, oluşun ereği de “en yükse iyi” olan Tanrı’dır. Ahlâk öğretisini akla dayandıran Thomas, akla dayanan düşüncelerle yapılan eylemi “iyi” bulur; çünkü, “erdemler, iyi’yi gerçekleştirme bakımından kazanılmış olan eğilimlerdir (A.g.y., s. 170-173)

Rönesans dönemine baktığımızda, başlıbaşına bir “iyi” kavramı ile karşılaşmayız. Özellikle Ortaçağ’ın hemen hemen bütün değerlerine tepki duyulan bu dönemde, çağa adını verdiği “yeniden doğuş”la gözler Antikçağ’a çevrilmiştir. Dinsel motifli her şeye bir tepkiyle, Rönesans insanı belki “iyi” kavramını doğrudan ele almamıştır ama Francesco Petrarca’nın öncülüğünde uyanış gösteren hümanist görüş, izlerini taşıdığı Stoa felsefesiyle, bir yaşama sanatı geliştirme çabasındadır. “Stoahılar gibi Petrarca için de, insan hayatının ideali olan mutluluk, iç ve dış etkilerden bağımsız olmakla ruhun özgürlük ve dirliğine erişmektir. (...) Hayatın en yüksek değeri olan ruh dinginliğine insan, dış etkiler ile tutkularından kendini kurtarmasıyla ulaşabilir” (Gökberk, 1980, s. 190). İyi ve mutlu yaşam buradadır.

On yedinci yüzyıl, doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında bir uygunluk bulurken, rasyonalizmini de bu düşünce üzerinde temellendirmeye girişir. Tanrı evrene ve insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiştir: “Rasyonel yapılı olan doğayı akıl kavrayabilecek durumdadır”. Bu nedenle, Rönesans’ın mirasını devraldığı Antikçağ

felsefesinin konuları arasındaki “Tanrı, ruh, iyi ile doğru” salt akılla kavranabilir (Gökberk, 1980, s. 250-251).

Bu yüzyıla damgasını vuran Descartes için ahlâklı olmak, “iyi”ye yönelmiş olan aklın duygulanımları yenmek istemesidir. İnsanı mutluluğa götüren erdem, beden isteklerine ruhu köle etmeyip, onlara üstün gelecek ruh gücünü kendisinde bulmasıyla yaşanır.

Aklın öncü kılındığı bu çağda Pascal, çağın simgesi olarak kabul gören Descartes’in da aksine, akla bir sınır çizmekten kaçınmaz. Pascal’a göre, “Gönül, günahattan kurtulmak da, mutluluğa erişmek de ister. Bunu sağlayacak olan, gönlün kendi bilgisidir, aklın bilgisi buna erişemez. İnsanın bileceği en iyi şey: Tanrı ile insanı kurtaracak olan Tanrısal inayettir (gratia). Bunların ikisi de akıl ile değil, temiz ve alçakgönüllü olan bir yürek ile elde edilir” (Gökberk, 1980, s. 278).

Bu yüzyılın “natüralist” ve “maddeci” filozofu Thomas Hobbes, “iyi” kavramını devletin varlığında bulur. Doğal hukukun, ahlâkla aynı anlama geldiği düşüncesindeki Hobbes için, “hak” ile “haksızlık”, “iyi” ile “kötü” devlette varlık kazanır. Bu yüzden tek tek bireylerin bir araya gelerek, varlıklarını korumak amacıyla kurdukları devlette güvenliği sağlayan her şey “iyi”dir. İnsanların “sözünde durması”, “üzerine aldıklarına bağlı kalması, inanılır, güvenilir olması” gibi güven sağlayan her şey “iyi”; “hırsızlık yapmak”, “adam öldürmek” gibi güveni sağlamayan her şey de “kötü”dür (Gökberk, 1980, s. 280-286).

Arnold Geulincx, Tanrı'nın yarattıklarının bir seyircisi olarak insanın, Tanrı'nın kurduğu bu düzene alçakgönüllülikle rıza göstermesini en yüksek erdem olarak görür. Kendimizi bilmeyi, Tanrı'yı bilmeyele bir tutan Geulincx, dış ilgilere sıyrılarak, kendimizi çalışmaya adanarak ruh barışına ulaşacağımızı ve bunun da bize "en yüksek iyi"yi bulduracağını söyler (Gökberk, 1980, s. 289).

Spinoza, "iyi" ve "kötü" kavramlarını ele alırken, göreci bir tutum gösterir. "Etika" adlı eserinde Spinoza, iyi ve kötü kavramlarına ilişkin şöyle der:

İyi ve kötüye gelince, onlar hiç değilse kendi başlarına göz önüne alınca, şeyler olumlu hiçbir ciheti işaret etmezler ve şeyleri birbirleriyle karşılaştığımız için, onlar düşünme tarzlarından ve oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değildirler; tek ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem ilgisiz olabilir. (...)

- I. *İyilik deyince, kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlayacağım.*
- II. *Kötülük deyince, tersine, bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım (1984, s. 221-223).*

Tanımlarından anlaşıldığı gibi Spinoza, insanın, kendini koruma duygusu içinde hissettiği şeye "iyi", koruma duygusu uyandırmayan şeye "kötü" demektir. Psikolojik temelli bir yaklaşımla iyi ve kötü kavramlarını değerlendiren Spinoza, bu yüzden ahlâkın ve sosyal hayatın kendimizi koruma isteğinden oluşan fenomenleri olduğunu düşünür. Bununla beraber, Spinoza, ruhun edilgin durumunda ortaya çıkan tutkuları yenmeyi ahlâkın baş ödevi sayar. Açık seçik tasarımları olan ruh, kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu da bilecektir. Spinoza'ya göre, her şeyin

Tanrı'nın özünden çıktığını bilen insan, Tanrı'yı bilmekle özgürleşerek, erdemli bir yaşama kavuşur (Gökberk, 1980, s. 292-306).

On yedinci yüzyılın karakterine uygun olarak Leibniz de yapıp etmelerimizde akli kılavuz kabul eder. Ahlâkın amacını, ruhun açık ve seçik tasarımlar oluşturmakta gören Leibniz'e göre, bulanık tasarımlar insanı, *“doğru olmayan”* davranışlara yöneltir (Gökberk,1980, s. 319-320). *“Ruhların yetkinliği erdemleridir”* görüşündeki Leibniz, akıldan yoksun ruhların ahlakî yükümlülüğü olmadığını, buna karşılık akıl sahibi ruhların mutluluğu yaşadığını söyler (Timuçin, 1997, s. 385).

İnsanın, yaşamını aklın ışığı ile aydınlatması anlamını taşıyan on sekizinci yüzyıla göz attığımızda, burada da klasik Antikçağ dönemi düşüncesinin karşımıza çıktığını görürüz: erdeme ulaşmanın yolu bilgidir. Bilgiye akılla ulaşılır.

Bu dönem filozoflarından Hugo Grotius, insanın doğasında ahlâka bir yatkınlık olduğunu söylerken, Richard Cumberland, *“akal, insana eyleminin doğal yasasını gösterir. Bu yasa, insanın bütün yaptıklarının ‘en yüksek iyi’ye yönelmesini buyurur ve yine akıl bize, bu amaca, ancak bütün eylemlerimizde türdeşlerimizin iyiliğini isteyip göz önünde bulundurursak varacağımızı gösterir”* der (Gökberk, 1980, s. 368).

“İyi” ile “güzel”i birleştirme çabasındaki Shaftesbury ise *“Yalnız başına insan ne iyi ne de kötü olabilir; o ancak kendi üstünde birer düzen olan evren ve toplum içinde yer almakla, kendisini bunlara yükseltmekle, bu bütünlerin acı ve sevinçlerini kendisinde de duymakla ‘iyi’ olur”* demektedir. Ahlâklı olabilmek için altürist

duyguların akılla yönetilmesi gerektiğini düşünen Shaftesbury, bir eyleme “iyi” ya da “kötü” diyeceğimiz ahlaki yargılama gücünün oluşturulması gerektiğini söyler. Shaftesbury, estetik bir yaklaşımla geliştirdiği ahlâk anlayışında, “uyumlu olan, çokluk içinde birlik kurmuş olan insan karakterini iyi ve güzel bulduğumuzu” belirtir. (Gökberk, 1980, s. 368-370). Lamettrie’ye göre ise “iyi”, toplumun iyiliğini, kendi iyiliğimizden üstün tutmamızla ilgilidir.

On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde Fichte için insan, özgürlüğü ile ahlâki bir varlık olarak karşımıza çıkar. Özgürlüğün etkinliğe geçmesi demek olan eylem, eylem olarak iyidir, bu nedenle “iyi”, yapmak ve yaratmakta kendini gösterir Fichte’de; “kötü” ise tembelliktir, işsizliktir. Din duygusu üzerine geliştirdiği felsefesi ile dinin özünü dogmaların, ibadetin dışına taşıyan Schleiermacher, Tanrısal etkinliğin bir görünümü olan bu dünyayı “iyi” bulur. Dindarca duygu ediminde hiçbir dinin ötekine üstünlüğü olamayacağını söyleyen Schleiermacher’e göre, “ahlâki kötülük” daha az yetkin olmaktan başka bir şey değildir (A.g.y., 421-422).

Görüldüğü gibi Aristoteles’ten sonra “iyi”nin araştırılması yönünde bir değişiklik olmuştur. Hemen her dönemde filozoflar, “iyi”nin ne olduğu üzerinde durmuşlar, onun içeriğini belirlemeye çalışmışlardır; “iyi”yi “ (...) belli özellikler taşıyan bir yaşam tarzının, erdemlerin, istemenin, aktların, niyetlerin yönelimlerin, davranışların ve kişilerin niteliği” (Kuçuradi, 1998, s. 91) olarak görmüşler ama, bu filozoflar iyinin ne olduğunu söylemiyorlar (A.g.y., s. 91). Bu nedenle, Kant’ın “iyi isteme” kavramıyla, etik açısından “iyi”ye ilişkin yeniden elverişli bir ‘soru’ tarzına dönülmesi önemlidir. Kuçuradi de, bir kavram olmaktan ibaret “iyi”nin, bir “değer”

olarak görülmesinin etik problemler açısından bir çıkmaz oluşturduğuna işaret ederek, Kant'ın bu konudaki katkısını da şu sözleriyle açıklar: “Oysa ‘İyi nedir?’ sorusunu bir kenara iten ve ‘iyi’den ‘değerli olma’yı anlayan Kant, kişiye kendi eylemlerini değerlendirmesinde bugüne dek aşılmamış bir ölçü verir. İnsan olmanın değerini korumayı isteme: olsa olsa buna iyi denebilir” (1998, s. 94).

2.2 İsteme ve Etik Tarihindeki Yeri

Felsefe tarihi boyunca “isteme” kavramının, farklı filozoflarda farklı temellendirmelerle felsefelerinde yer edindiğini görüyoruz. “İyi isteme”, “güç isteme”, “yapıp etmelerimizi bir anlamın belirlemesini isteme”, “Tanrı sevgisini isteme”. İsteme üzerine bu temellendirme çeşitlilikleri insanın tüm yapıp etmelerini göz önüne aldığımızda, “isteme”yi, “dünyayı anlamamanın bir ilkesi” olarak gören Schopenhauer’u anlamamızı kolaylaştırır. Çünkü insanın kurduğu dünyanın bir “isteme” üzerine kurulu olduğunu görüyoruz. “İsteme” kaynağından bin bir çeşitlilikle renklenmiş bir insan dünyası!

Kuçuradi, Schopenhauer’a göre insanı konu edindiğinde bu filozofun görüşüyle “isteme nedir?” sorusuna ilişkin şu aktarımda bulunur: “Bütün görüntülerin temeli, var olanın aslı olarak isteme bir ve tektir; ama bu tekliği tek tek şeylerin tekliğinden farklıdır. Milyarlarca şekillerde ve milyarlarca kişilerle kendini gösteren bu isteme tek, bütün ve her şeydir”. Schopenhauer’a göre kendisi “öncesiz ve özgür” olan isteme her şeyin temelidir ve duygu cinsinden olan bu bilgi temelsiz ve karanlık bir bilgidir (2006, s. 30-31).

Bedenimizi “nesne” ve “isteme” olarak yaşadığımızı ileri süren Schopenhauer, aslında ikisinin bir ve aynı şey olduğunu düşünür. Schopenhauer istemenin kendisini dört basamakta nesneleştirdiğini, en alt basamakta cansız doğanın yer aldığını, buradan bitki ve hayvana geçilerek en üst basamakta insana doğru bir yükseliş olduğunu söyler.

Bu çalışmada, tarihsel önceliğinde uzunca bir sıçrama ile ele alınan Schopenhauer’in görüşünden yaklaşık beş yüz yıl önce, Skolastiğin sonunu hazırlayan filozoflardan Duns Scotus’ta da bu kavram, insanı bilgiye ve mutluluğa götürür. Scotus için de insan ilk planda bilen değil, isteyen bir varlıktır. Sadece insanda değil, Tanrı’da da isteme akıldan önce gelir, bu yüzden dogmalar “akıl ermeyen isteme edimleri”dir, çünkü Tanrı böyle olmasını istemiştir (Gökberk, 1980, s. 175-176).

On yedinci yüzyıl düşünürü Jacob Boehme ise Tanrı ile “isteme”yi bir ve aynı şey olarak değerlendirir. Her şeyin ilk temeli olan Tanrı, baştan aşağı bir istemedir ve sonsuz oluşu başlatan bu isteme, “hiç”ten bu evreni doğurmuştur (A.g.y., s. 205).

Bu yüzyılda aklın öncülüğünü yapan Descartes’a göre bilgide de bir “isteme” vardır; çünkü, “bilgimizi yargılar halinde dile getiririz; bu yargıyı da bir tasarım ya da bir düşünceye evet ya da hayır demek” şeklinde ortaya koyarız (Gökberk, 1980, s. 274) ve nasıl ki ahlâk alanında “isteme”, duygulanımlara körü körüne bağlanmakla “kötü”ye neden oluyorsa, “duyumun sunduğunu körükörüne doğru sayan isteme” de “yanılmaya” neden olur. Descartes, bu durumu insanda ‘isteme özgürlüğü’ne dayanak sayar. “İnsanda

kötüden de, yanılmadan da kurtulmak gücü, bunlara kapılmamak özgürlüğü de vardır” görüşündeki Descartes için salt düşüncenin açık seçik tasarımlarıyla insan bunu başarabilir (A.g.y., s. 274 -275).

Occasionalist Geulincx, kartezyen düşünüşün ruh ve beden ikiliğini, “isteme” kavramıyla aşar. Geulincx’e göre ne beden, ruhtaki duyumun nedenidir, ne de ruhta meydana gelen isteme bedeninin bir hareketinin doğrudan nedeni olabilir. Tanrı, bedendeki bir uyarma yoluyla ruhta bir “isteme” yaratarak bedeni harekete geçirir. (A.g.y., s. 289).

Occasionalist düşüncenin bir başka ismi Malebranche, ruhları Tanrı’nın başkalaşmalarından başka bir şey olarak görmezken, bu görüşünü “isteme” kavramıyla temellendirme yoluna gider. Malebranche’a göre, evrende var olan her şey Tanrı’nın farklı biçimlerdeki görünüşleri olduğuna göre, bunların her biri doğal olarak Tanrı’ya ulaşmayı isteyeceklerdir. “Her isteme, ne kadar aşağı bir basamakta olursa olsun, aslında bir Tanrı sevgisidir. Ancak, nasıl tek tek nesnelere Tanrı’nın özünden eksik bir pay alma ise, tek tek istekler de Tanrı sevgisine eksik bir katılmadır” görüşündeki Malebranche, bütünü gözden kaçırarak tek bir objeye yönelen isteğin yanlış ve çarpık olduğunu söyler. Bu yüzden Tanrı’ya yönelen istek doğru ve yerindedir (A.g.y., s.291-292).

İnsanın, deneyimlerinin kendisinde oluşturduğu bir alışkanlıkla olgular arasında bir “nedensel bağ” kurduğunu düşünen David Hume, ahlâksal yargıların da duyulara dayalı olarak oluştuğunu savunur; “*doğal ve ahlâksal kanıtların bir araya*

*kenetlenmelerinin ne denli uygun olduğunu ve aralarında yalnızca tek bir uslamlama zinciri oluşturduklarını düşünürsek, bunların aynı doğada olduklarını ve aynı ilkelerden türediklerini kabul etmede hiçbir duraksama göstermeyeceğiz” (1997, s. 358). Hume, “İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme” adlı eserinde isteme”yi, “iyilik ya da kötülükten, acı ya da hazdan dolaysızca doğan doğrudan tutkular ya da izlenimler”den biri sayarak, şöyle tanımlar: *bilerek bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da anlayışımızın yeni algısını ortaya çıkarırken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz içsel izlenimden başka birşey değildir.**

İsteme kavramını özgürlükle ilişkisinde de ele alan Hume, “Özgürlükten yalnızca istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunma ya da bulunmama gücünü anlayabiliriz, yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, harekete geçmeyi seçersek, yine, harekete geçebiliriz” (2009 Güz Dönemi, s. 61).

Kuçuradi’nin, dilini ve kendisini bilip tanımadan doğru anlayamayacağını düşündüğü Nietzsche ise insanın temel niteliğini yaratıcılığında bulur. Bu yaratıcılığı gerçekleştirecek olan da “isteme”dir. Trajik insanın, “hayır” dediği yaşamını, baştan sona yeniden yaratacak kadar “evet”lemeyi istediği yaşamında bu onun gücünü gösterir. İnsan bu gücü kendinde bulduğu oranda yaratarak, kendini aşar. Yaşam, “sonsuz bir dönüş”tür ve yaşamak zorludur. Bu zorlu yaşamda gücü istemedeki azalma (d cadence), bozulmayı, gerilemeyi getirir; bu yüzden insan, gücü sayesinde kendini aşarak ve egemen olacaktır (1999, s. 23, 75-88).

Tarihteki etik görüşlerin, “eylemin, ‘isteme’yle ilgisi üzerinde durduğunu” söyleyen Kuçuradi, bu süreçte “istemenin belirlenmesi”nin ana sorun olarak görüldüğünü ifade eder. Kendi etik görüşünde “isteme”nin yeri, “kişi ile kişi ilişkisinde” eylemin üçüncü aşamasını oluşturan “yapma”da kişi açısından “bir etkinlik”tir. “Değerlendirme” ve “ilgili yaşantı”dan sonra gelen, “kişinin yaptığını oluşturan ana etkenlerden biri, kişinin o koşullarda istediğidir” (1996, s. 56-65).

“Belirli bir durumda istenenin – niyetin – belirlenmesi; kişinin o ilişkide koyduğu hedefte son bulan zincirleme bir oluşmanın ürünüdür. İstenenin şu veya bu olmasını sağlayan, gerçeklik koşullarıyla birlikte eylemde bulunan kişiden gelen belirleyicidir” (Kuçuradi, 1996, s. 56). Kuçuradi, bu noktada isteyen açısından istemeyi belirleyecek olanın “anlamlar” olması halinde, o eylemin “değerli eylem” olacağını söyler. Çünkü *“anlamlar”, “insanın değerinin bilgisinde temelini bulur”*; Kuçuradi’nin ‘anlamlar’dan kastettiği, *“ ‘insan hakları’ denen haklar ve bunların korunmasını veya dile getirdikleri istemlerin belirleyici olmasını sağlayan etik değerler”*dir, kısacası, *“insana değerini sağlayan bazı olanakların gerçekleşebilirliğinin koşullarıdır”* bunlar (A.g.y., s. 57).

2.3 Kant’ta İyi İsteme

İlginçtir ki, etiğin tarihinde bir dönüm noktası olarak değerlendirilen Kant’ın, biyografi yazarlarınca, “eleştiri” öncesi döneminde ahlâk sorularına yönelmediği belirtilir. Kant için bilim, *“gerçek dünyanın yasalarını gösteren ve zorunlu bir kesinlikle geçen bir şey olarak, bir olgudur, bir gerçekliktir”* (Akarsu, 1999, s.11).

Bu yüzden önceleri, doğa bilimlerine ağırlık verir. Ardından Kant'ın etik görüşünün anahtar kelimesi, "iyi isteme" olacaktır. Bir insanın değer olarak gördüğü bir başka insan için yapıp etmeyi amaçladığı "niyet"i.

Kant öncesinde "varlık", felsefenin bir konusu olarak vardır ve metafizik de bilime "baş eğdirilmek" istenmektedir. Kant ise felsefe araştırmalarının konusu olarak "bilim ve ahlâk"ı görür, bunlar onun düşüncesinin iki ana dalıdır ve bunların "var oluşları" felsefesinin çıkış noktasını oluşturur; çünkü öncekiler bilim ve ahlâkın var oluşlarının olanaklı olup olmadığı sorusuna yanıt ararlarken, Kant, "Bilim nasıl olanaklıdır? Ahlâk nasıl olanaklıdır? Ahlâkla bilimin uyuşması nasıl olanaklıdır?" (Akarsu, 1999, s. 12), sorularına yanıt bulma çabasıyla, "eleştiri" sürecini başlatır. Felsefesini epistemolojik temeller üzerine kuran Kant için "eleştiri" kavramı "genel olarak Akıl yetisinin deneyden bağımsız olarak elde etmek istediği bütün bilgiler bakımından bir eleştirisi, dolayısıyla, genel olarak bir fizikötesinin olanaklı olup olamayacağı sorusunun çözülmesi ve fizikötesinin hem kaynaklarının hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesidir" (Akarsu, 1999, s. 17).

Bilim ve ahlâk'ın Kant'ın felsefesindeki yeri, "*Pratik Aklın Eleştirisi*" kitabının "Sonsöz"ündeki şu sözleriyle değerini bulmaktadır: "*iki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası*" (Kant, 1999, s. 174). Kant'a göre bilim, "bir deney nesnesi olarak doğanın yasaları"nı yani yıldızlı gökle kuşatılmış zorunlu bir kesinlik taşıyan gerçekliğin, "olan"ın bilgisini; ahlâk yasası ise "doğaca uyarılan insan istemesinin yasalarını", bir

başka deyişle, akıl sahibi bir varlık olarak “olması gereken”in bilgisini belirlemelidir. Kant’ın ahlâk felsefesinde “iyi kavramı ile gereklilik (sollen) olarak karşımıza çıkan yasa kavramı araştırmasının merkezini oluşturur” (Akarsu, 1999, s. 53).

İnsanı ahlâk yanı ile metafiziksel olarak gören Kant’ın yöneldiği amaç da “ahlâksal dünya bilgeliği”dir. Kant, bu yüzden “sırf deneysel olabilecek ve antropolojiye ait olan her şeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlâk Felsefesini geliştirmenin son derece zorunlu olduğunu” düşünür (Kant, 1982, s. 26 – 28). Kant’ın ahlâk anlayışı içinde, insanı, “akıl sahibi bir varlık” olarak, antropolojiye ait her şeyin dışında tutmaya çalışmasındaki neden, “insana ilişkin bilgide (antropoloji)” deneysel unsurların bulunmasıdır (A.g.y., s. 26-28). Oysa Kant, her türlü deneysel olandan arındırılmış bir ahlâk yasasını ortaya koyma çabasındadır. Bu yüzden her türlü deneysel olanın ötesindeki “ahlâk metafiziği”ni geliştirip, “temellendirme” gayretindedir: çünkü “ahlâk metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır”, “Temellendirme, ahlâklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunmasından ve saptanmasından başka bir şey değildir” (Kant, 1982, s. 6-7). Kant’ın antropolojiyi etik görüşünün dışında bırakması, Kuçuradi’nin Kant’ta olumlamayacağı bir diğer durumdur. Çünkü Kuçuradi’ye göre, insan olgusallığında değil, yaşayan her bir kişi kendi tekliğinde, başka bazı kişi ve durumlarla ilişkisi içinde değerlendirilmelidir; Kuçuradi’nin, hocası Takiyettin Mengüşoğlu’nun felsefesini de besleyen Nietzsche’nin bu bağlamdaki görüşlerine yakınlığı da bu nedenledir.

Mengüšođlu, kiřiye hayatla ilgi ve iliřkisi içinde ilk kez Nietzsche'nin ele aldığını, ancak mücadelesinin uzun zaman sonuç vermediđine iřaret etmektedir. Bu duruma, klâsik filoloji profesörü Nietzsche'nin felsefe öđretimi yapmamıř olmasını gerekçe gösteren Mengüšođlu, “O devir ki, ancak forma, unvana, dıř görünüře deđer veriyordu; tabii böyle bir devrin Nitzsche'yi, onun düřüncelerini görmesine imkân yoktu” demektedir (1965, s. 34-35).

Ödev ve ahlâk yasaları idesini, ahlâk metafiziği'nin olanaklı olması gerektiğine bir kanıt olarak gösteren Kant, akıl sahibi bir varlık olarak insanın amacının “mutluluk” olamayacağı görüşündedir, çünkü mutlu olmak deneyseldir ve “içgüdüler” bunu akıldan daha iyi yerine getirirler. Hatta Kant'a göre “*yetiştirilmiş bir akıl yaşamın ve mutluluğun tadını çıkarmak için ne kadar çok uğraşırsa, insan hakikî memnunluktan o kadar uzaklaşır*” (Kant, 1982, s. 10); hatta, “*akla nefret*” bile doğar. Bu nedenle Kant, “aklın hakikî belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı” (Kant, 1982, s. 11), der.

Kant için “isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir” (Kant, 1982, s. 29); bir başka tanımlamasıyla, “*İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın surf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görölmektedir*” (Kant, 1999, s. 35). Kant, böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlandığını söyler.

Akıl sahibi varlık olarak insanı, “gereken”i yerine getirmekten ötürü yapıp etmelerinde “yükümlü” olarak gören Kant, bu yükümlülüğün nedeninin insanın doğal yapısından kaynaklanmadığını, saf aklın kavramlarında yer aldığını söyler. Bu yükümlülüğün yerine getirilmesinde de insan özgürdür. Nasıl ki doğanın zorunluluk içeren bilgisi “teorik akıl”la belirleniyorsa, insanın özgürce gerçekleştirdiği yapıp etmeleri de “pratik akıl”la ortaya konmaktadır. Daha açık bir deyişle, Kant’a göre akıl, insanda istemeyi etkilemesi gereken bir yetidir ve bu istemeyi gerçekleştirirken özgürdür. İşte, insanın yapıp etmelerinden oluşan ahlâk alanında yasaların bilincine ulaşmak, insanın özgürlüğünün farkında olmasıyla olanaklıdır. *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, “Saf Pratik Aklın Güdülleri Üzerine” bölümünde Kant, “Ahlâk yasasıyla ilişkimize tek vermeniz gereken adlar ödev ve yükümlülüktür” der ve özgürlük aracılığıyla olabilen, pratik akılla saygı duymamız için bize sunulmuş bir ahlâk ülkesinin yasa koyucu üyeleri ve uyruğu olduğumuzu söyler (Kant, 1999, s. 91).

Kant’a göre “*Yükümün dile getirdiği formül şudur: Şunu ya da şunu yapmalıdır, şunu yapman gerekir*”. Gerekliliğin de iki anlamı var; birinci anlamı, “bir erek için bir araç olarak bir eylemin zorunluluğunu” dile getirirken; Kant’ın tercih ettiği anlamıyla ise, “ bir eylemin doğrudan doğruya kendi başına bir erek olarak zorunluluğunu dile getirir. Burada eylemin kendi başına bir erek olarak yapılması gerekir ki yüküm de ancak o zaman ortaya çıkar. Kendi başına bir erek olduğu için bir eylemi yapmakla yükümlü olmalı insan ...” (Akarsu, 1999, s. 53).

Demek ki, isteme, kişiyi “ödev” adını verdiğimiz bir eyleme zorlarken bu durum, akıl sahibi bir varlıkta kendini “yükümlülük” olarak fark ettiriyor. Göz önünde tutulması gereken şey, bu istemenin, yine kişinin bütün maksimlerinin en üstün koşulu olarak en tepede durur, yani aklın bir belirlemesidir.

Gerek Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi gerekse Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinde Kant, ahlâk yasasının varlığı ve özgürlük bilgisine erişilmesinin en sıradan akıl için bile zor olmadığını savunur. Öyle ki filozofların, “konunun özüne ait olmayan düşüncelerle kolayca yanılabilecekleri”ne dikkat çeker. Kant deneysel olmadığı halde, eylem olarak gerçekleştirildiğinde somutlaşan örnekler üzerinden, ahlâk yasasının varlığını gözler önüne serer; sıradan bir insan aklının bile, “dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz verebilir miyim?” sorusuna zorlanmadan yanıt verebileceğini belirtir; çünkü, “en yüksek pratik belirlenimini iyi istemeye temel olmada gören akıl”a sahip olan bir varlık, “kendi başına saygı görmeye lâyık ve başka hiçbir amaç olmaksızın” iyi olan istemeye uygun davrandığında, “dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz veremem” diyecektir (Kant, 1982, s. 17).

Bu nedenle, Kant’ın ahlâk metafiziğini temellendirirken izlediği yöntem, ilkin, ahlâka ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi alana geçmektir. Sonra, yaygın ahlâk felsefesinden ahlâk metafiziğine ulaşır, son olarak, ahlâk metafiziğinden saf pratik aklın eleştirisine gider. Ahlâk sorunlarını çözmeye kullandığı yöntemler ise, “bir yandan deney verilerini çıkış noktası olarak alır ve bu verilerden en genel önermelere yükselir; öte yandan, akıl kavramlarını ilkeler olarak alır ve bu kavramlardan görümlere, deneye iner” (Akarsu, 1999, s. 87).

Kant'a göre, bir insan için ister anlama yetisi, zekâ, yargıgücü gibi "doğa vergisi" olsun ya da güçlülük, zenginlik, onur gibi "talihin bağısladıkları" olsun, "iyi isteme" tüm bunların üstünde yer alır: "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (Kant, 1982, s. 8). "İyi isteme" amacını gerçekleştirmede doğa vergisinden ya da talihin bağısladığından yeterli desteği görmemiş olsa bile, Kant'a göre o yine de "bir mücevher gibi kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar"; çünkü "iyi isteme, etkilerinde ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir" (Kant, 1982, s. 9).

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirmesi* eserinde, "iyi isteme, mutlu olmaya lâyük olmanın bile vazgeçilmez koşulunu oluşturur" derken, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "yasanın kendisinden alınan bir haz bile olsa", böyle bir eğilime bile, artık izin vermez; çünkü "iyi isteme" hiçbir eğilim izi taşımaz, iyi isteme ancak özgürlük bilinci sayesinde elde edilebilir. Kant, "özgürlük ve her şeye ağır basan ahlâk yasasına uyma yetisi olarak bu özgürlüğün bilinci, eğilimlerden bağımsızlıktır, en azından arzulamamızın (uyarıcı olmasa da) belirleyici olan hareket nedenleri olarak eğilimlerden bağımsızlıktır; ve ahlâk maksimlerine uyarken bu özgürlüğün bilincinde olduğumdan, bu özgürlük zorunlu olarak buna bağlı olan, hiçbir özel duyguya dayanmayan, değişmez bir memnunluğun biricik kaynağıdır; işte bu memnunluğa düşünsel denebilir" (Kant, 1999, s. 128), demektedir.

Kant'a göre, "özgürlük ide'sinin ahlâk yasası ile kendini ortaya koyduğunu, ahlâk yasasının özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulu olduğunu söylemek arasında bir tutarsızlık yok" (Akarsu, 1999, s.75). *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Kant, kimse böyle bir "*tutarsızlık kuruntusuna*" kapılmasın diye şu açıklamada bulunur: özgürlük ahlâk yasasının *ratio essendi*'si (varlık nedeni)dir, ahlâk yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'si (bilgi nedeni) dir (Kant, 1999, s. 4 dipnotu).

Kant, "*doğal sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlatılmayı gerektiren; eylemlerimizin bütün değerini belirlemede hep en üstte duran ve diğer her şeyin koşulunu oluşturan bu kavramı geliştirebilmek için, iyi isteme kavramını içeren ödev kavramına bakalım*" (Kant, 1982, s.12), der.

Yaptığı bir tanımlama ile ödevin ne olduğunu sunmak yerine Kant, verdiği örneklerle ödevin ne olduğunu göstermeye çalışır. Ödev kavramının, "iyi isteme kavramını bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte içerdiğini" belirten Kant, yine de bunların onu (iyi istemeyi) "saklamaktan ve tanınmaz hale getirmekten uzak olduğunu", aksine "daha belirgin kılıp parıldayarak seçilmesini sağladıkları"nı düşünür. Kant'ın burada dikkati çekmek istediği nokta, kuşkusuz ki, "ödevde uygun olarak" ve "ödevden dolayı" yapılan eylemdeki ayırma titizlik gösterilmesini istemesindedir. Ödevin ne olduğunu örnekleriyle açıklamaya girişmeden önce de her ne şekilde olursa olsun, sonuçta bir amaca yararlı olmuş "ödevde aykırı oldukları bilinen bütün eylemleri" anmaya gerek bile görmez. Kant için ödev kavramının taşıdığı anlamı kavramak o denli önemlidir ki, bir kişinin, herhangi bir eğilim duymadığı halde, bir başka eğilim tarafından itildiği için yaptığı ödevde uygun bir

eylemi de bir kenara iter. Kant'ın bu noktadaki uyarısı, ödeve uygun görünen bir eylemde, öznenin ayrıca buna doğrudan doğruya bir eğilim duyduğu için mi yapıp yapmadığını ayırt etmenin çok zor olduğunu gözler önüne sermek içindir. Bu duruma, bir bakkalın, hiçbir müşterisini aldatmamasını örnek olarak gösterir. Burada bakkalın bu davranışının “ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı” yapıp yapılmadığını anlamının kolay olmadığını, çok kazanmak eğilimindeki bir tüccarın da aynı şekilde hareket edebileceğini söyler (1982, s. 12).

Ödevin, istemeye buyurulan bir şey olduğunu gösterebilmek için Kant'ın örneği, ruhu tüm gücünü yitirmiş bir insanın, her ne olursa olsun intihar etmek yerine, “ödev” bildiği için yaşamını sürdürmesidir. Kişi, *“eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi”* talihine küskünlüğüne rağmen, yaşamayı seçmiştir. Kant, bu konuda maksimin nasıl oluştuğunu şu sözleriyle ifade eder: *“yaşayıp yaşamamak konusunda özgür olarak karar verirken başvurduğum maksim, bir doğa düzeninin böyle bir yasaya uygun olarak kendini sürdürebilmesi için, bu maksimin nasıl olması gerektiğini sorduğum anda, belirlenir. Açıktır ki, böyle bir doğa düzeninde kimse kendi tercihiyle yaşamına son veremez; çünkü böyle bir düzenleme kalıcı bir doğa düzeni olamaz”* (Kant, 1999, s. 50).

Bu örneğin açıkça ortaya koyduğu şudur ki kişi öznel olarak iyi istemede bulunmuştur: Kant, istemenin bu öznel ilkesine “maksim” adını verir. Maksim, “nesnel ilke” olacak şekilde eylemde bulunduğu takdirde, eğilimlerin tutsağı olmayacaktır. Kant'a göre nesnel ilke ise, *“akıl arzulama yetisine tam egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecektir”*

olan “*pratik yasa*”dır. Ancak, akıl, arzulama yetisine kendi doğası gereği, bütünüyle egemen olacak olsaydı, bu durumda özgürlük ortadan kalkardı ve iyi istemede bulunma kişinin seçimiyle olmazdı. Çünkü “isteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüler arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerekir” (Kant, 1982, s. 15).

Kant, bu duruma bağlı olarak, ödevle ilişkin ikinci önermeyi şu şekilde belirtir: “*ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur*”. Bu önermeye ilişkin Kant’ın verdiği bir başka örnek, *Kutsal Kitap*’taki “*düşmanımı bile*” sev buyruğudur. Sevgi buyrulur bir şey olamayacağına göre, Kant bir eğilim olmaksızın, ödevden dolayı severek, iyilik yapmanın, insanın içini eriten duygudaşlıkta değil, eylemin ilkelerinde bulunduğunu söyler. *Kutsal Kitap*’ın buyurduğu da aslında ödevin gerektirdiği bir eylemdir, düşman bile olsa bir insanı, kendi kişisinden ötürü olmasa da, insan olması özü bakımından sevmek ve ona sevgi duymak, yardım etmektir, ödevin buyurduğu (1982, s. 15).

Kant, bu iki önermenin sonucu olarak, “*ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur*” (A.g.y., 15), der. Saygı, “İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı”dır. “Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunluymuşçasına kabul ettirdiğimiz yasa”; bu yüzden, “ödevden dolayı olan bir eylem, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte de istemenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan yani bütün

eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka, istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz” (Kant, 1982, 15- 17).

Görülüyor ki Kant, ödevden dolayı bir istemede, eğilimin hiçbir izine rastlamak istemiyor. Aksi takdirde, eylemin hiçbir ahlâksal değeri kalmayacağını söylüyor. Bu saptamasını da açık bir dille şu sözleriyle dile getiriyor: *“Karakterin ahlâksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar”*. Öyleyse, *“maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım”* (1982, s. 17) demektedir, Kant.

İstemenin ahlâksal olarak iyi olması için ne yapmak gerektiği konusunda Kant, her insanın kendi kişisinde zorlanmadan rahatlıkla karar verebileceğini düşünüyor. Bunun için *“keskin, derinlere ulaşan bir bakışın olması gerekmez”* diyen Kant’a göre, kişinin kendisine yalnızca şunu sorması yeterlidir: *“kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu istemeyeceğim yerde, o reddedilecek bir maksimdir”*. Konu Kant’ın bir örneği üzerinden ayrıntılandırılacak olursa, *“dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz verebilir miyim?”*. Bu maksimin reddedilecek, yasa olamayacak bir öznel ilke olduğu çok açıktır. Bu işin başında böyle bir söz vermek, kişi açısından zekice görünebilir, ama işin hiç de iyi sonlanmayacağı ortadadır; güven duyulmayan bir insan olmak bütünüyle kaybetmek demektir. Ancak, Kant’a göre böyle düşünerek hareket etmek kişiyi ahlâklı kılacak mı? Elbette ki hayır! Farkında olunması gereken şudur ki kişi, güven duyulmayacak bir insan olma korkusuyla (bu duygu da bir eğilimi temsil eder) hareket etmemelidir.

Bu durum olsa olsa ödevde uygun bir eylem olur ki, kişiyi ahlâklı kılmaz. Kant, “korkulan sonuçlarından ötürü” sözünün eri olmakla, “ödevden dolayı sözünün eri olmak” arasındaki farkı görmek için sıradan bir aklın yeterli olduğu görüşündedir (1982, s. 18).

Bu konuda, okurunun en küçük bir şüpheye kapılmaması, ödevden dolayı bir istemenin üzerine en küçük bir gölge düşmemesi için Kant, büyük bir titizlik gösterir. Kant’a göre böyle bir durumda, kişinin kendisine sorması gereken soru daha açık bir şekilde şudur: “doğru olmayan bir sözle kendimi güç durumdan sıyırma maksimim (benim ve başkaları için) genel bir yasa olacak olsa, memnun olur muydum? Ve kendime ‘başka türlü sıyrılamayacağı güç bir durumda bulunurken, herkes doğru olmayan bir söz verebilir’ der miydim? Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem (1982, s.18, 59)”. Sonuç olarak, kişi böyle bir yüzleşmede, böyle bir maksimin kendi kendini yok ederek, yasa olamayacağını kolaylıkla görecektir. Kant, bu yüzden “altın kural”ı (sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de öyle davran) itibar etmeyip, bunun saçma olduğunu düşünür. Çünkü Kant, kişinin hoşlanmadığı bir şeyin kendisine yapılmayacağını güvencesi verilmiş bile olsa, o kişi, başkaları için de o şeyin yapılmasını istemediği takdirde, iyi istemede bulunmuş olacaktır, der. Kant’ın, suçlunun, hükmü okumadan önce, yargıca “altın kural”ı hatırlatması şeklindeki nükteli örneği, bu kuralı ahlâkî bulmadığına yeterince açıklık getirmektedir (Kuçuradi, 2006, s. 4).

Demek ki ahlâksal değer söz konusu olduğunda, bakılması gereken yer, ortaya konulan eylemler değil, eylemleri harekete geçiren akıldaki ilkelerdir; eylem, ödeve uygun değil, ödevden dolayı olan, ödevden gelen istemeye bağlı olarak gerçekleştirilmiş olmalıdır. Eylemin ahlâksal değeri buradadır.

Kant, yasa olacak istemenin ilkesini biçimsel olarak belirlerken, formülün her durumda geçerli olmasını istemiştir: “*ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (1982, s. 38). Kişinin bir eğiliminin sızdığı öznel bir ilkenin yasa olamayışına neden de budur. İçeriğinden ötürü istenen şey, kişinin bütünüyle deneyimlerinin oluşturduğu ve kendisinde haz oluşturacak türden bir şey olduğunda, bu durum ödeve uygun da görülse, herkes için, herkes tarafından ve her durumda istenebilecek bir şey olamayacaktır.

Kant, genel ödev buyruğunu, “*eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun*” şeklinde formüle ederek, hangi eylemi aslında kendimi düşünerek, hangi eylemi gerçekte bir başkasına yardım etmeyi amaç edinerek yaptığının farkına varabilmem için açıkça ortaya koymuştur. Bir buyruk kendisine ulaşmaya çalıştığım şeye aracılık ediyorsa, bellidir ki kendim için istediğim şeye hizmet eder, bu yüzden koşulludur; ama buyruk başlı başına kendisini amaç olarak ortaya koyuyorsa, koşulsuzdur ve yasa niteliğindedir. İşte bu nedenle koşulsuz yasa, bir tanedir: “*ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*” (1982, s. 38). Biricikliği ile beraber, biçimsel oluşu da bu yüzdendir. Formül açıktır ve sadece kendisi için istenecek şeyi, amaç olarak ortaya koymaktadır.

Kant'a göre, insanların eğilimlerine göre hareket etmeleri ve bundan bir şey beklenmesi son derece aşağılanmayı gerektiren bir durumdur: "İnsanların eğilimlerinden hiçbir şey beklememeli, her şeyi yasanın egemenliğinden ve ona borçlu olduğumuz saygıdan beklemeliyiz; aksi takdirde insanları kendi kendilerini küçümsemeğe ve iç nefrete mahkûm etmeliyiz" (1982, s. 43). "Erdemin hakiki yüzünü görmek" de buna bağlıdır. Ahlâklılığı duyusal olan her şeyden arındırmadıkça, erdemin hakiki yüzü görülemez. "*Ahlâksal olan isteme ve eylemlerle mutluluk çabalarının yönettiği isteme ve eylemler arasındaki ayrılık şuradadır: Mutlulukla ilgili isteme ve eylemlerde bir haz nesnesi erek olarak öne sürülmüştür, ahlâksal olanda ise belirleyici olan akıl yasadır*" (Akarsu, 1999, s. 92).

Kant, geçmişte ahlâklılığın ilkesini bulmak için girişilen tüm çabaların boşa gittiğini söyler. Buna neden olarak da insanın ödevleri aracılığıyla yasalara bağlı olduğu düşünülmüş, ancak önemli bir noktanın akıllara gelmemiş olduğunu belirtir: İnsan ödevleri aracılığıyla yasalara bağlıdır; ama bu genel yasaları da kendi koyar ve doğanın amacına göre genel yasa koyucu olan istemesine uygun eylemde bulunur.

Ödev, buyurur ve yapılıp yapılmaması konusunda kararı kişinin kendisine bırakır; bu yüzden istemenin özerk bir yapısı vardır. Koşullu buyrukların, yaderklik (heteronomi) özelliği göstermesi, koşulsuz buyrukların ise özerk (otonomi) oluşu bu nedenledir. Koşullu buyruk, tutsağı olduğumuz bir şeye bizi götürmek için aracılık eder; koşulsuz buyruk ise özgür seçimimizle gerçekleştirdiğimiz eylemimizin amacıdır. Koşulsuz buyruğun ahlâksal iyi olmasının nedeni de budur. Bir eylem

kendinde iyi olarak, istemenin bir ilkesi ise ancak koşulsuz buyruk olabilir, yani yasadır (Kant, 1982, s. 46-52).

Demek ki ahlâklılık, yapılan bir eylemin yasaya uygun olmasından başka bir şey değildir. Kant'a göre "bu yasa koyma, her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir. Bu istemenin ilkesi de şudur: genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma" (Kant, 1982, s 51). Görüldüğü gibi, ahlâklılık, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temeli olan özerkliğe bağlıdır.

"Özgür bir isteme ile ahlâk yasaları altında olan bir istemeyi aynı şey" olarak gören Kant (1999, s. 48, 114), "ahlâklılığın belirlenmiş kavramını, sonunda özgürlük idesine indirger" (1982, 67).

Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinde Kant, özgürlüğün teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını *a priori* olarak bildiğimiz tek ide olduğuna işaret eder; çünkü özgürlük, ahlâk yasasının koşuludur" (1999, 48-56). Buna karşılık, "*Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır*" diyen Kant, bu üç idenin pratik açıdan kabul edilmesi gerektiğini söyler ve bu üç ide arasında en önemli yeri özgürlüğe vermekten de kaçınmaz. Öyle ki aslında akıl sahibi varlık olarak Tanrı'nın da özgür olması gereklidir. Gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu üç idenin, aklın ahlâksal kullanımında aranacağı ve temellerinin burada kurulabileceğidir.

Ahlâk yasasının saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmeyeceği düşüncesindeki Kant, “Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler” (Kant, 1999, s. 38), demektedir.

Kant, “ahlâk yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin bir yasasıdır, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır” sözleriyle, teorik akıl karşısındaki pratik aklın, bir başka ifadeyle, ahlâk metafiziğinin temellendirilişine yeni bir kanıt sunmaktadır. Kant’ın felsefesine göre, doğada nedenler zinciri koşulsuz olan bir şeye dayanmak zorunda olduğu gibi, saf aklın istemeyi belirleyecek olan koşulsuz dayanağı da böylece “özgürlük” olarak kendini ortaya koymaktadır.

Kant’a göre bir şeyin saf aklın bir nesnesi olmasından anlamamız gereken ise “belirli bir nesneyi gerçek kılacak eylemi istememizin olanaklı ya da olanaksız olduğunu ayırt edebilmekten ibarettir”. *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Kant, konuya ilişkin açıklamalarını şu sözlerle sürdürmektedir: (...) bir şeyin saf pratik aklın bir nesnesi olup olmadığı konusundaki yargı, bizim fiziksel olanağımızla yapılacak karşılaştırmadan büsbütün bağımsızdır ve tek soru, bizim nesnenin varoluşuna yönelik bir eylemi, elimizde olsaydı, isteyip istemeyeceğimizdir; dolayısıyla eylemin ahlâksal olanağı önce gelir; çünkü bu durumda eylemin belirleyici nedeni nesne değil, istemenin yasasıdır (1999, s. 65).

Kant, bu açıklaması sonrasında, pratik bir aklın biricik nesnelere “iyi ve kötü” olarak belirlemektedir; bir şeyin kayıtsız şartsız iyi ya da kötü olmasının, bir nesneye bağlı olmadığını, istemenin maksimine göre eylemde bulunan kişiye bağlı olduğunu söylemektedir. Bu durumda iyi ya da kötü bir şeyden değil, iyi ya da kötü insandan söz etmek gerektiğine dikkat çekmektedir (1999, s. 66).

İyi ve kötü kavramları isteme için bir nesne belirleyeceklerinde, aklın pratik bir kuralı altındadırlar. Akıl saf olunca, istemeyi nesnesi konusunda *a priori* olarak belirleyecektir. Kişi için duyusallıkta olanaklı bir eylemin, aklın pratik kuralı altında yer alıp almadığına karar verecek olan da yargıgücüdür. Yargıgücü böyle bir durumda şu kurala göre hareket edecektir: “tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp görmeyeceğini kendine sor” (Kant, 1999, s. 77).

Kant, bu kuralın işleyişini verdiği örnekleri üzerinden daha açıklığa kavuşturmak ister: “eğer her insan, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda kendine yalan söyleme izni verseydi, ya da bütünüyle bıkkınlık getirir getirmez yaşamına son verme hakkını kendinde görseydi, (...) sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi istemenle seve seve bu düzenin içinde olur muydun?” (1999, s. 77-78) diye sorar ve eylemin maksiminin sınıp, doğa yasasının biçimini genel olarak almadığı durumlarda o maksimin, ahlâkça olanaksız olduğunu söyler Kant.

Kant, ister teorik ister pratik kullanılışıyla olsun, aklın, her zaman verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü aradığını, saf pratik aklın da

pratik koşullu olanda koşulsuz olanı yani, “en yüksek iyi” adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak aradığını söylemektedir. Bu görüşü bağlamında Kant, ahlâk yasasının, saf istemeyi belirleyen biricik neden olduğunu hatırlatarak, bu yasanın biçimsel olmasından ötürü belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden soyutlandığını vurgulamaktadır. Bundan ötürü, en yüksek iyi’nin, saf bir istemenin nesnesinin tümü olsa bile, yine de bunu istemeyi belirleyen neden olarak görmemek gerektiğini ifade etmektedir. Unutulmamalıdır ki ahlâk yasası, en yüksek iyi’yi saf istemenin nesnesi yapan tek nedendir; çünkü en yüksek iyi’yi ahlâk yasasının üstünde düşünmek, ahlâk yasasına içerik kazandırmak demektir. Bu kez, en yüksek iyi için ahlâk yasasına uyulmuş olur ki Kant, tam da bunun tersini söylemektedir: “en yüksek iyi, ahlâksal olarak belirlenmiş bir istemenin zorunlu olan en yüksek amacıdır”.

İnsanın her defasında içinde bulunabileceği ahlâksal durumun erdem olduğunu düşünen Kant, erdemli bir insanın, fiziksel koşulları ne kadar elverişli de olsa, her davranışında dürüstlüğünün bilincinde değilse, yaşamdan tat alamayacağını söylemektedir (1999, s. 126). Bu nedenle, “ahlâksal niyet”in, istemenin dolaysız olarak yasa aracılığıyla belirlenmesi bilincine zorunlu olarak bağlı olduğunu savunmaktadır.

Kant, “dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin, ahlâk yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesi” olduğunu, “böyle bir istemede ise, niyetlerin ahlâk yasasına tam uygunluğunun, en yüksek iyinin en üst koşulu”nu oluşturduğunu söylemektedir. “İstemenin ahlâk yasasına tam uygunluğu” ise

“kutsallık”tır. Ancak, akıl sahibi hiçbir varlığın duyular dünyasında bu yetkinliğe ulaşması beklenemeyeceğine, pratik zorunlu bir şey olarak da bu istendiğine göre, Kant bunun ancak sonsuza dek giden bir ilerleme ile mümkün olduğunu söylemektedir. Yani, akıl sahibi varlık, ölümsüz ruhunun sonsuz yolculuğunda en yüksek iyi’ye doğru yol alabilecektir (Kant, 1999, s.132-33).

3. BÖLÜM

ETİKTE YENİ BİR YAKLAŞIM:

İOANNA KUÇURADI'NİN ETİĞİ

3.1 “İyi”yi Araştırmak Yerine Değer ve Değerler Bilgisi

Kant’a kadar “iyi” kavramına, genellikle, insan davranışlarına yön veren bir “pusula” işlevi yüklenmiştir. Olgusal bir varlık olarak göz önüne alınan insana rehberlik edecek bir “iyi” olduğu düşüncesi vardır: tek tek insanın yapıp etmeleri dikkate alınmaksızın, pek çok düşünür ve filozofun başka başka içeriklerde tanımladığı bir kavram olarak ele alınmıştır “iyi”. Felsefe tarihinde şüpheli ve mutlakçı anlayışları karşı karşıya getiren bu kavram, günümüzde de aynı tartışmaların odağında yer alan bir kavram olarak, çözüm getirmeyen bir tekrarın malzemesi halindedir.

Kant’ın bu kavramı ele alışındaki farklılık “iyi”yi, “insanın değerini koruyan şey” olarak kabul etmesidir. İyinin ne olduğuna ilişkin olarak Kant, sadece şu belirlemeyi yapar: İyi, insanın değerini korumayı istemektir. Üstelik bir yasa niteliğinde “isteme”dir. Kant bu yüzden “iyi”nin ne olduğunu önceden belirleyemeyeceğimizi ve ancak ve ancak, insanın değerini koruyan şeyi istemenin kendisinin “iyi” olabileceğini belirtir (1982, s. 24 – 25); böyle anlaşılmadığı takdirde,

“iyi” üzerine görelilik tartışmalarının kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Ancak Kant’ta, eylemin gerçekleşmesi aşamasından önce, bir değerlendirmede bulunmadan söz edilmemiştir; her yapıp etmede, kişinin sadece, insanın değerini korumayı “isteme”si gerekmektedir ve bu da hem iyi insan olmak hem de ahlâk yasasına uygun davranmış olmak için yeterlidir.

Kuçuradi, Kant’ı bir dönüm noktası kabul etmekle birlikte burada bir problem görmektedir! Nedir bu problem? Kuçuradi’ye göre Kant, bir eylemi oluşturan üç öğeden yalnızca birini dikkate almakta ve bunu eylemin bütünü olarak kabul etmektedir; oysa Kuçuradi’ye göre eylemi oluşturan üç öge (: değerlendirme, yaşantı, yapma), vardır. Kant yalnızca “yapma”yı göz önünde bulundurmaktadır.

Kuçuradi, etik tarihinde, genellikle etik değer sorunlarının “iyi ile kötüye ve bunların çeşitlenmelerine indirgendiği”ne dikkat çeker ve etik araştırmaların, “değer” olarak kabul gören “iyi” için bir ölçü verme çabasında olduğunu söyler. Oysa bir şeyin “değer” olabilmesi için onun, “kişi üretimi olmakla birlikte insana bir şey kazandırması” gerekmektedir. Bu nedenle, “iyi”, bir değer değil, sadece bir kavramdır.

Felsefenin bir alanı olarak etik tarihinde Kant’ın, ancak insanın değerini koruyan bir istemenin “iyi” olabileceğini söylemesi insan eylemlerini anlamada yeni bir dönemi başlatması bakımından önemlidir. Ancak, Kuçuradi, Kant’ın etik görüşündeki “iyi isteme”ye verdiği kayıtsız şartsız önemin hangi nedenle kendisini “tedirgin” ettiğini söylemekte ve bu tedirginliğin nedenini de Nietzsche’nin

yaklaşımında açıkça gördüğünü belirtmektedir (1998, s. 2). Bu yüzden, sadece bir kavram olmaktan ibaret ve bir değer olmayan “iyi”nin peşine düşmektense, “sırf insanla ilgili olan değer” ne olduğu üzerinde düşünmek gerektiğine dikkatleri çekmek istemektedir.

Konunun bu şekilde ifade edilmesi, peş peşe şu soruları akla getirecektir: “İyi”, neden bir değer değildir? Değerin sırf insanla ilgili oluşundan kastedilen nedir? “Değerler bilgisi” neyi ifade eder? Günlük yaşamımızda konuşmalarımız içinde sıkça yer verdiğimiz etik kavramının düşüncelerimizde net olmayışı, bu soruları çoğaltabileceği gibi, problemin açıkça kavranmasını da zorlaştırmaktadır. Etik’e, *“İnsanlararası ilişki türlerinde değer sorunlarını aydınlatmaya ve onlara ilişkin doğrulanabilir yanlılanabilir bilgi ortaya koymaya çalışan felsefe dalı içinde”* bakmak gerekir (Kuçuradi, 2001, s. 17). Bir başka söyleyişle etik, “kişinin kendisiyle ilişkisini ve başkalarıyla ilişkilerini bilme konusu yapan, onlardaki değer problemlerine ışık tutan, onları araştıran ve hakkında bilgi koyan bir alandır” (Kuçuradi, Mart 2005, s. 51).

Hemen her insan bir davranışta bulunurken, bir şeylerin farkında olduğunu düşünerek ve hatta “bilerek” hareket ettiğini sanır. Yardıma ihtiyacı olan bir insanın yardımına koşarken, dürüst olarak tanınan bir kişi olması nedeniyle “her koşulda” sözünü yerine getirirken, her ne durumda olursa olsun toplumun “suç” olarak nitelendirdiği bir davranışın meydana gelmesi halinde ilgili kişiye hiç tereddütsüz, “suçlu” derken! Gündelik yaşam içinde her bir insan için sayısız örnek verilebilecek her bir durumda kişi, “iyi” ya da “kötü” diye bildiği bir şey için bir eylemde bulunur ya da bulunmaz. O kişinin olaylara, durumlara, insanlara bakışını belirleyen de bu

“bildikleri”dir. Bu bildiklerine göre, kişi bir “değerlendirme”de bulunur. Bu değerlendirmenin sonucunda da ne yapıp etmesi gerekiyorsa ona göre karar verir ve uygular.

Nietzsche'nin “değerlerin değeri”, “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” noktasında, insanın yapıp etmelerine dikkat çekmek istemesi de bu nedenledir. Değerlendirme yapılırken, neye göre yapılmaktadır? İnsan neleri değer olarak kabul etmektedir? Değer olarak kabul edilen normlar, birer değer midir? (Kuçuradi, 1999, s. 15-19).

Kuçuradi, bu türde pek çok soru sorarak, etik bakışa yeni bir pencere açar. Bu sorular şunlardır: Değer nedir? Değerler nedir? Değer ve değerler arasındaki fark nedir? Değerleme nedir? Değerlendirme nedir? İnsanın değeri, insanın değerleri, kişi değeri, kişinin değerleri, bir kişinin değeri, bir kişinin değerleri, sanatın değeri, bir sanat eserinin değeri nedir? Tüm bu soruların sorulmasına neden olan, insanların bir değerlendirmede bulunurken, genellikle ezbere kalıplar içinde davranış göstermeleridir. Üyesi olduğu toplumun benimsediği ve benimsettiği formlar içinde şekillenen kişi, kendisinden beklendiği ölçüde bir eylemi yerine getirdiğinde, “kendini bilen”, hatta o toplumun “değerli” bir kişisi konumuna erişmektedir. Ahlâk adını alan bu formlar içinde, insanın kimi zaman ne büyük değer kayıplarına neden olduğunu görebilmesi, bu kalıpların dışında, felsefi temeli olan etik bilgiye sahip olabilmesi ile mümkündür. Ezbere kalıplar içinde yaşayan bir kişi, dolaylı ya da yüz yüze ilişkide olduğu bir kişiye karşı bir tutum ve davranışta bulunurken, “insanın değeri”ni dikkate alarak, onun yaşantı ve olanaklarına nasıl bir katkı sağladığı ya da

neden sağlayamadığı yönünde bir soruyla yüz yüze gelmez. Böyle bir soruyla kendi kendisini karşı karşıya getirebilmesi, özel türden bir bilgiyle “bilinçlenmesi”ni gerektirir. Felsefi bilginin ışığında, ontolojik ve antropolojik açılardan insanı görmeyi öğreten bir bilgidir bu (Kuçuradi, 1998, s. 18-20).

İşte bu nedenle Kuçuradi, etik görüşüyle, değer ve değerler bilgisine ulaştıracak bir yolda yürümenin önemini göstermeye çabalar. “İnsandan ve kendimizden beklelerimiz”, değer anlayışımız ölçüsünde bir değerlendirmeyle bize bir varlık kazandırdığına göre, doğru bir bilgiyle, “doğru eylem”de bulunmaya götürmelidir bizi; “mucize” de olsa, “değerli eylem”lerde bulunmamızı sağlayabilmelidir (1996, s. 4).

Kuçuradi, etik kavramını tanımlarken, “İnsanlararası ilişki türlerinde ve eylemde çıkan problemleri en başta da değer problemlerini araştırır. (...)Yani kişinin kendisiyle ilişkisini ve başkalarıyla ilişkilerini bilme konusu yapan, onlardaki değer problemlerine ışık tutan, onları araştıran ve hakkında bilgi koyan felsefenin dalı” (Mart 2005, s. 51) der ve her insanın bir “değerlendirme” sonucunda bir tutum ya da davranış ortaya koyduğunu belirtir. Eğer, değerlendirme doğru yapılmazsa, eylemin gerçekleştiği son aşama da, rastlantısal bir durum oluşmamışsa, doğru sonuç vermeyecektir. Doğru değerlendirmelerde bulunulmasına rağmen, belli nedenlere bağlı olarak, eylemin doğru sonuçlandırılmadığı durumlar da olacaktır.

Bundan dolayı Kuçuradi, değerlendirme etkinliği üzerinde önemle durur ve bu etkinliğin bilgisini ortaya koyar. Değerlendirmenin üç tarzda yapıldığını belirtir; değerlendirilenin değerine uygun: değeri görme, değerlendirenin değerlendirilenle

olan özel ilişkilerine göre: değer atfetme, geçerlikte olan genel değer yargılarına göre değerlendirmeler: değer biçme (1998, s. 7).

Bu üç değerlendirme tarzına yeri geldikçe işaret edilecek olmakla birlikte, her birinin neyi ifade ettiğine burada değinmek uygun olacaktır: “*Değerlendirilenin değerini görmüş olmak*”, “**doğru değerlendirme**”dir. Doğru değerlendirme, içiçe olan üç adımdan oluşur. Birinci adımda, “değerlendirenin ilişkide olduğu kişinin eylemini veya tutumunu anlama”sı gelmektedir. Yani, “ilişkide olduğu kişinin o durumda neden başka bir eylemde değil de bu eylemde bulunduğu”nu görmesi demektir. Burada eylem, özellikle, temelindeki değerlilik-değersizlik yaşantısı açısından görülmelidir.

Doğru değerlendirmede ikinci adım, bu eylemin yapıldığı mevcut belirli koşullarda, sağladıkları ya da yol açtıklarıyla, nelere sebep olduğunu görmek gerekir. Bu sayede mevcut koşulları içinde başka eylem olanakları bakımından eylemin değeri belirlenmiş olacaktır.

Doğru değerlendirmenin son adımında ise, “*Eylemin etik değeri olan değerliliğinin - değersizliğinin ya da doğruluğunun – yanlışlığının görülmesi, yani o eylemin insanın değeriyle ilgisinin kurulması*” gerekmektedir. “*Bunu görmek o eylemle insanın değerinin nasıl korunduğunu ya da insanın değerinin harcanmasına nasıl yol açıldığını görmek demektir*” (1996, s.17).

Ezbere değerlendirmeler olarak nitelendirebileceğimiz diğer iki değerlendirme tarzlarından biri olan **“değer atfetme”**, *“değerlendirenin o eylemi, kendisiyle rastlantısal özel ilgisinden- kendi özel koşullarıyla ilgisinden- dolayı değerli-değersiz (iyi-kötü) sayması”* olarak karşımıza çıkar.

Bu bir eylemin, onu değerlendirenle ilgili sonuçları açısından değerlendirilmesidir: eylemin değerlendirene sağladığı yarar ya da yol açtığı zarar, eylemin değeri olarak eyleme atfedilir” (1996, s.18).

Değer atfetme, kişi ilifkilerinde, *“değerlendirenin yaşadığı bir değerlilik ya da değersizlik yaşantısının o eyleme değeri olarak yansıtılması”* olarak karşımıza çıkarken; bu içerikteki her türlü değerlendirmede, değerlendiren değerlendirdiğı şeyle aralarındaki özel ilifkiden dolayı değerlendirdiğı şeyle bir değer yükler. Örneğin bir kimseye sevdiği bir kişi tarafından verilmiş bir şeyle, hiçbir maddi değeri olmasa bile, değerlendiren açısından paha biçilmez değerde görülebilir (Kuçuradi, 1998, s. 26).

Ezbere değerlendirmenin bir başka tarzı da **“değer biçme”**dir. Bu kez, *“geçerli ilkeler, kurallar, normlar, standartlar, modalar, ölçüler bakımından (1998:28)” bir şeyle nitelendirmek”* söz konusudur (1998, s. 28). Kuçuradi, kişi ile kişi ilifkisinde bir eyleme değer biçmenin genellikle bağnaz kişilerde rastlandığına dikkat çeker; çünkü bu değerlendirme tarzında, eylemin, insanın değeriyle ilgisinde değeri ya da değersizliği değil, yaşantıda bıraktığı izle değeri ölçülür (1998, s.19). Yani değer biçilmiş olur. Örneğin, üyesi olduğu toplumdaki (gruptan) “değerli” diye öğrendiğı bir şeyle için, idealize edilmiş bir davranışa göre eylemde bulunmayı ilke edinmiş kişi,

belki de o davranışıyla bir insanda değer kaybına neden olduğunun farkında bile olmaksızın (: terör, töre cinayetleri v.b.), kendisinden bekleneni yerine getirmiş olmanın huzuru içinde olacaktır. Kişi, toplumunun (grubunun) “değer biçtiği” o şeyin gerçekte bir değer olup olmadığı konusunda bir soruyu kendisine sormadığı için basmakalıp bir davranışta bulunduğu ayırdına varamamaktadır.

Doğru değerlendirme dışında ele alınan ve ezbere olarak nitelendirilen bu iki değerlendirme tarzından “değer biçmede, kendisine değer biçilen şey sadece kausal olarak göz önündedir; değer atfetmede ise kendisine değer atfedilen şey, değer atfedenle olan özel ve dolaylı bir ilgisi yüzünden ‘değerli’ görülmektedir. Bu bakımdan, bir şeye değer atfetmek ile bir şeye değer biçmek arasındaki ilgi, değeri söz konusu edilen şeyin, kendi dışında olan bir nedenden dolayı değerli veya değersiz görülmesindedir” (1998, s. 30).

Görüldüğü gibi değerlendirme tarzlarındaki farklılıklar, kişinin, bir şeye “değer” olarak gördüğü ve soyut bir kavram olan değere yüklediği anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır. O halde, bir şeyin değeri nasıl bilinecektir? Nedir değer? “Bir şeyin değeri, kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasında özel yeridir” (Kuçuradi,1998, s. 41). Yani bir şeyin değeri, dışarıdan bir etkiyle belirlenmez, kendindedir. “Değer, bir şeyin değeridir”, bu yüzden kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasında özel bir yer edinir. Bir okulda onlarca öğretmen vardır, ama öyle bir öğretmen vardır ki, gerek kendisiyle ilişkisinde, gerekse öğrencileri ve diğer kişilerle ilişkisinde, olaylar, durumlar karşısındaki tutum ve davranışlarıyla farklıdır, özeldir. “Buna göre bir şeyin değerliliği kendisiyle aynı cinsten olan şeyler

arasındaki yerinden dolayı insanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel anlamdır”. Bundan ötürü, Kuçuradi, “ **‘Değer’**, tür olarak insanın varlığa kattığı bir bilinç boyutudur” (1996, s.181) diyerek, “değer”in aslında “sırf insanla ilgili oluşu”na dikkat çeker. Bu yüzden, bir doğal nesnenin ve malın kendi başına yalnızca faydası veya fiyatından söz edilebilir. Kişi yaratmasının ürünü olmayan bir şeyin “değer”le ilgisini bunun için kuramayız. İnsana kazandırdıklarına göre değerli olan bir şeyi, değerli olmayan bir şeyden ayırabiliriz.

Öyleyse, “tek tek şeyleri değerlendirmekten, onları anlamayı ve değer bakımından durumlarını görmeyi anlamak” (Kuçuradi, 1998, s. 43) gerekir; “onlarla ilgili değer yargıları ortaya koymayı değil”. Kuçuradi’nin önemle vurguladığı şey şudur: Değer yargılarına göre “değerlendirme” yapmak, bizi olsa olsa yanılgılara götürür. Aslında relativist yaklaşımların, etik alanında zihinlere kendilerini doğrulatma girişimi de bu değer yargılarına ilişkin akıl yürütmeleridir. Yüzlerce yıldır süregelen bu yanılgı, değer ve değerler konusundaki bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Demek ki “İnsanın, kişinin ve değerlerinin dışında bir şeyin değer taşıması için, kişi yaratması ürünü ve eşsiz olması, dolayısıyla insana yeni imkânlar açması şarttır” (1998, s. 44).

Bu durumda, “değer” ile “değerler”in birbirinden ayrı şeyler olduğunu görmek gerekir. **“Değerler”** ise “*eserlerle veya kişilerin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkânlarıdır*”, yani “değerler, var olan şeylerdir, var olan imkânlardır” (Kuçuradi, 1998, s. 42).

Burada değer ile değerler kavramlarının içeriğini Kuçuradi'nin ifadeleriyle daha belirginleştirmek gerekirse, “İnsanın değeri’, diğer varlıklarla ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı hakları, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir” (1998, s. 40). “İnsanın değerleri”nden ise varlık imkânlarına bağlı olarak ortaya koyduğu ürünlerini, başarılarını anlamak gerekir: bunlar, “bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürlerdir” (A.g.y., s. 40).

Kuçuradi, doğru değerlendirmenin, “değer” ve “değerler” ayırımının doğru yapılması halinde mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden etik görüşünde konuyu titizlikle ele alır ve değerlerin değerlendirilmesini felsefenin bir işi olarak görür. Değer ve değerler ayırımında, konunun yeterince açıklık kazanması açısından diğer çeşitlemelerin de ele alınması uygun olacaktır.

Örneğin “ ‘kişinin değeri’, kişinin toplumla ilgisi bakımından özel durumudur” (Kuçuradi, 1998, s. 40). Kişi, bir toplumda bir sayıya karşılık gelen her bir üyeden öte bir şeydir; insan olmasından ötürü sahip olduğu değeri kendinde taşıyan varlıktır. “Kişi değerleri” ise yüz yüze ya da dolaylı, kişilerarası ilişkilerin yaşattıklarıdır: örneğin, “sevgi, dürüst olma, bağlılık, saygı, âdil olma gibi ve açık düşünebilme, doğru bağlantılar kurabilme gibi kişi imkânlarıdır” (Kuçuradi, 1998, s. 41).

Yaşadığı ortama, diğer kişilere göre, yeni yaşama olanakları katmak, farklılıklar yaratmak, “bir kişinin değeri”ni ortaya koymaktadır. Bu kişinin

yaşamında öncelik verdiği değerler de, “bir kişinin değerleri” olarak karşımıza çıkar: örneğin, bilim alanında yeni yaratımlar peşindeki bir kişi, insana saygıyı, sevgiyi ön plânda tutarak, kendini insanlığa adanmış olabilir. Demek ki “bir kişinin değerleri”, kendi kişisinde olduğu kadar, başka insanların da yaşam olanaklarını koruyacak ve gelişmesini sağlayacak türdeki değerlere yaşamında verdiği öncelikten ibarettir.

Özetle, felsefi düşünce tarihi boyunca “iyi”, her bir düşünür ve filozof tarafından bir ölçü verircesine içeriklendirilmiş bir kavram olarak tanımlanmış ve olgusal olarak ele alınmıştır; yani aynı adın verildiği bir şey, başka başka kimseler tarafından farklı farklı kavramlaştırılmıştır. “Değer” de “bir şeyin kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasında özel yeri” olarak ifade edildiğinde bir kavramdır; ancak, “değer” sırf insanla ilgili oluşu, tek tek kişilerin gerçekleştirebildikleri, yaşayabildikleri başarılarıyla ilişkisinde (: “bir nesnenin o nesne olarak değerle ilgisi olması için bir eser olması, kişi yaratması ürünü olması gerekir”) ele alınabilir. Bu nedenle, farklı içeriklere işaret eden aynı adı taşıması bakımından “iyi”nin bir değer olarak görülemeyeceği ortadadır. Örneğin, “sözünde durmak iyidir” genel kabulünden hareketle, her durumda kardeşine yardımcı olacağına söz vermiş biri, kardeşinin birini öldürmek ya da emek vermediği bir şeye sahip olmak için kendisinden yardım istemesi durumunda sözünde durmalı mıdır?

Görüldüğü gibi, Kuçuradi, etikte, insan fenomenlerini, en başta da değerlendirme fenomenini ele alarak etikte yeni bir yaklaşımın önemini vurgulamıştır. Kendi etik görüşünün de “antropolojik” temelli bir etik yaklaşıma zemin hazırlamak amacı taşıdığını söylemektedir (1998, s. 16, 22). İnsan olma

değerinin bilincindeki bir kişi, kendi kişisinde ve varlık düzenindeki yeri gereği insanın değerlenmesi için bir katkı sağlamaya çabalayacaktır; çünkü tek tek insanların yapıp ettiği ile bir değer ortaya koyması, bir “değerleme”de bulunmasıyla, insan değer kazanmaktadır (Kuçuradi,1998, s. 40) .

3.2. Değerlendirme Etkinliği ve Eylem

“Bir şeyin kendi alanı veya benzerleri arasındaki yeri, onun değeri” ise, **“değerlendirmek”**, *“değerlendirilenin kendi alanı içinde özel durumunu görmek ve göstermektir* (Kuçuradi, 1998: 15)”. Ancak, doğru değerlendirmek, ““obje’lerinin değerinin bilgisini sağlayan değerlendirmeler” olduğunda, değerlendirmenin “bir bilgi” sorunu olduğu ortadadır: “değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemidir” (1996, s. 53, 109, 170).

Değerlendirecek olanın, değerlendirilenin kendi alanı içinde özel durumunu görecektir ve gösterecek bilgi yeterliliğine sahip olmaması halinde, değerlendirmeyi iki farklı tarzda yapabildiği üzerinde daha önce duruldu. Demek ki, değerlendirmede bulunan kişi, insanın değeri ve etik değerlerle ilgisi bakımından donanımı ve yeterlilikleri açısından sahip olduğu bilgi düzeyinde değerlendirmesini yapmaktadır. Bu nedenle, değerlendirenin değeri de doğru değerlendirme açısından gereklidir (1996, s. 21).

Yapıp etmelerinde bir değer gözeterek ve doğru değerlendirmeler yaparak yaşamak çabasında olan bir kişi, bu etik problemleri kendisine dert edinecektir. Ancak böyle bir kişi, “etik bir kişi” olarak, “etik ilişkiler” kurma ve geliştirme

gayreti içinde olacaktır. Aksi takdirde, değerlendirme etkinliğinin ne olduğu, nasıl gerçekleştiği ve doğru bir değerlendirmenin ne tür bir bilgi gerektirdiği gibi sorular onun dünyasında yer almayacak, alamayacaktır. Sanat dahil, insanın tüm yapıp etmelerine sadece “bilimsel” bir gözlükle, “gnosiojik” açıdan bakmayı son birkaç yüzyılın alışkanlığı haline getiren filozofları, etik sorunlara kafa yormadıkları için eleştiren Kuçuradi, kişilerin, genç yaşlarından itibaren etik bilgiyle eğitilmeleri gerektiğini belirtmektedir. Çünkü **“etik kişi”** olmak, *“değer bilgisiyle donatılmış ve genç yaştan beri böyle eylemde bulunmaya kendini alıştırmış kişi”* olmayı gerektirmektedir (1996, s.81). İoanna Kuçuradi, insan ve değerleri konusunda yetkili olan felsefe olduğuna göre, bu alanda düşünür ve filozofların sorumluluğunun büyük olduğuna dikkati çekmektedir. Görülüyor ki insanın ve insanlığın bugünü ve geleceği açısından, etiğin konusu ve problemleri hakkında kişileri doğru bilgilendirmenin yükümlülüğü öncelikle bu kimselerdedir.

Etik problemlerin genellikle, sadece kavramsal düzeyde ele alınmış olmasını da eleştiren Kuçuradi, *“etik ilişkinin araştırılmasında tek ipucumuz-tek verimiz- kişilerin başka kişilerle ilişkilerinde veya durumlarda eylemleridir”* sözleriyle, etiğin nesnesinin, kişi fenomenleri olarak görülmesi gerektiğine işaret etmektedir (1996, s. 4). Kuçuradi, “Dikkatimizi yoğunlaştırdığımız alan, yaşayan kişilerin bitmez tükenmez bir defalık yaptıkları, bu arada da kendi yaptıklarımız olunca, adımlarımızı kaygan bir zemin üzerinde atıyoruz demektir” der ve ekler, “ama yaşamdan çekip çıkardıklarımızda eksik kalanı giderebileceğimiz, tehlikeyi dengeleyebilmemizi sağlayan başka bir kaynak vardır: yazın yapıtları: roman, öykü ve oyunlar (1996, s. 4)”. Bu yapıtları, kişilerarası ilişkileri temelleriyle birlikte anlatması bakımından bir kaynak olarak değerlendiren Kuçuradi, bu yapıtların uyanık gözlerle okunmasını

önerir; çünkü yaşanan insanlararası ilişkiler, değerler bilgisinin doğrudan doğruya kaynağını bulduğu yerdir ve bu tür yapıtlar da dolaylı da olsa bunu sağlamaktadırlar.

Demek ki, **“etik ilişki”**, *“belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla –yüz yüze geldiği veya gelmediği insanlarla-, değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir: eylemde bulunarak yaşadığı her ilişki”*dir (1996, s. 3). Ancak, Kuçuradi, “değerlerin yaşandığı bir etik ilişkiyi yeşertmek ve yaşamak, bir ‘mucize’dir; bir ip üzerinde dolaşmaya alışkın iki kişinin karşılaşmasını gerektirir” (1996, s. 4) diyerek, etik bir ilişki yaşamamanın ne denli güç olduğunu, ne büyük bir emek istediğini bize duyurmaktadır.

“Etik ilişkinin yapısını ve sorunlarını araştırmada tek ipucu kişi eylemleri” olduğuna göre, eylem nedir? **“Eylem”**, *“Yalın veya karmaşık bir değerlendirme ve ilgili yalın veya çatışmalı yaşantıyı izleyen amaçlı bir yapma ya da yapmamadır. Bu yapmanın görünüşü bir ‘davranış’, ‘yapmamanınki ise ‘tutum’ olarak karşımıza çıkar”* (1996, s.13). Kuçuradi, eylemde bulunan bir kişinin, etik ilişkide olduğu ve eyleminin yöneldiği en genelde dört ilişki olanağından söz etmektedir: Kişi ile kişi ilişkisinde eylem; kişinin bir durum karşısında eylemi; üçüncü bir kişi olarak, başkalarının ilişkilerini veya durumlarını, değerler açısından değerlendirerek, her iki tarafla da bir etik ilişki içinde bulunulan ‘etik ilişkide yargıç’ eylemi ve son olarak kişinin kendi kendisiyle etik ilişkisi (1996, s. 12).

Kuçuradi, eylemin gerçekleşmesi aşamalarında, ilişkide bulunulan belirli bir kişi de olsa, bir durum da olsa, eylemin yapısının üç ana ögeden oluştuğunu

belirtmektedir: “değerlendirme”, “yaşantı” ve “yapma”. Eylem, bu üç ögenin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Kuçuradi, eylemin son aşaması olan “yapma”, önceki iki ögenin sonucunda gerçekleşiyor olmasına rağmen, genellikle, eylemin sadece bir yapmadan ibaretmiş gibi düşünülüp, ele alındığını söylemektedir. Çalışmanın önceki bölümünde de yer verildiği gibi, Kuçuradi, Kant’ın da “iyi isteme” ile eylemin sadece, üç ögesinden biri olan “yapma”yı ele aldığına ve önceki iki aşamayı göz ardı ettiğine dikkat çekmişti. Kuçuradi her yapıp etmenin aslında bir “değerlendirme”ye bağlı olarak, kişi “yaşantı”sı üzerinde bıraktığı etki sonucunda bir “yapma” olarak gerçekleştiğini söylemektedir. Bu, ister “değer yükleme”, ister “değer biçme”, isterse “doğru değerlendirme” şeklinde gerçekleşsin, eylem aynı aşamalar sonunda ortaya çıkmaktadır.

Kuçuradi, çeşitlendirdiği eylem tiplerinden ilk ikisini (: kişi ile kişi ilişkisinde eylem ve bir durum karşısında eylem) etik ilişki çeşitlemelerine temel olarak ele almaktadır. Nitekim bu eylemlerin değerlendiriliş tarzları da birbirinden farklılık göstermektedir. Kişi ile kişi ilişkisinde eylemi değerlendirme, “bir bilme etkinliği olarak” değerlendirme bilgisini; bir durum karşısında eylemi değerlendirmek ise “bir ilgi kurma etkinliği olarak” değerlendirme bilgisini gerektirmektedir.

Her eylem yapısının, “değerlendirme, yaşantı ve yapma” olarak üç ögeden oluştuğu belirtilmişti. Buna bağlı olarak, tek tek eylem çeşitlerini ele aldığımızda, kişi ile kişi ilişkisinde eylem, doğru bir değerlendirme için “bir bilme etkinliği” olarak karşımıza çıkmaktadır. Değerlendirme tarzları ele alınırken “doğru bir değerlendirme”nin, öncelikle, değerlendiren tarafından, değerlendirilenin

gerçekleştirdiği eylemi, nedenleri, niçinleri ile doğru anlamasına bağlı olduğu söylenmişti. Başka eylem olanakları içinde yapılan eylemin değerini görmek ikinci aşamayı, gerçekleştirilen bu eylemin insanın değeriyle ilgisinin kurulması da üçüncü aşamayı oluşturuyordu. Ancak, Kuçuradi, doğru değerlendirebilmenin gerçekleşmesinin iki koşula bağlı olduğunu söylemektedir: Bunlardan biri değerlendirilenle ilgilidir, diğeri ise değerlendirenle ilgilidir. Kuçuradi ilk koşul için şöyle demektedir:

“Kişi ile kişi ilişkisinde bir eylemi, bir tutumu doğru değerlendirebilmenin, değerlendirilen eylem ya da tutum bakımından koşulları, o eylemin içinde yapıldığı gerçeklik koşullarını yeterince bilmek ve eylemi yapan kişiyi yeterince tanımaktır. ‘Eylemin içinde yapıldığı gerçeklik koşulları’yla kastettiğim, eylemin içinde olduğu olay ve kişinin o andaki koşulları (bu olayla ilgisi, biopsişik durumu v.b.)dır. ‘Kişiyi tanımak’la, kişinin bilme ve yaşantı olanaklarını ve neleri “değerli” olarak kabul ettiğini bilmeyi kastediyorum” (1996, s. 20 – 21).

Kuçuradi bu bilgilerin, değerlendireni, değerlendirilenin davranışından yola çıkarak, mevcut eylemi oluşturan arka plandaki nedenlere, niçinlere götürdüğünü söylemektedir. *“Doğru değerlendirmenin, değerlendiren açısından koşulları”* ise, *“çeşitli yalın ya da karmaşık yaşantı olanaklarını bilmesini, ana değer sorunlarıyla hesaplaşmış olmasını ve bu donanımla karşı karşıya olduğu eyleme bakmasını gerektirir”* (1996, s.22). Kuçuradi’ye göre her iki durumda da değerlendirenin etik problemler hakkında kafa yormuş olması, değer ve değerler bilgisiyle doğru donanmış olması ve değerlendirdiği kişi ya da kişiler üzerinde bilinçli bir uyanıklık göstermesi gerekmektedir. Değerler bilgisinin, doğrudan doğruya edinileceği kaynağın, yaşanan insanlararası ilişkiler olduğu göz ardı edilmemelidir. Kuçuradi,

“Keskin bilme yetenekleri ve yaşantı olanaklarının zengin bilgisi, etik bir ilişkide eylemin anlaşılmasını –: anlama- ; değer sorunlarına ilişkin bilgiye, değerlendirmenin diğer iki adımının gerçekleştirilebilmesini sağlar –: eylemin yapıldığı koşullar içinde doğal olarak neleri sağladığı veya nelere yol açtığını görme ve eylemin etik değeri olan değerliliğinin ya da değersizliğinin görülmesi -” (1996, s. 22) demektedir. Bir bilme etkinliği olarak değerlendirme konusunu, Kuçuradi’nin şu sözleriyle özetlemek mümkündür:

“Değere ve değerlere ilişkin (doğru) bilgiyle donanmış kişi, diğer koşullar yerine gelip karşısında bulunduğu kişinin eylemini anladığı anda, bu eylemin o durumdaki diğer eylem olanakları arasında (diğer olanaklı eylemlere göre) insan için neyi ifade ettiğini – insanın değeriyle ve etik değerlerle ilgisini – de görür; bilgisel dile getirilişiyle de, değerini değerlendirir. (...) İnsanın değeri ve etik değerlerin bilgisiyle donanmış kişinin, eylem bakımından gerekli diğer bilgisel koşullar yerine geldiği zaman, diğer insanlardan farklı olarak bir eylemde gördüğü de budur” (1996, s 22,23).

Kişi ile kişi ilişkisinde, bu değerlendirme sonucuna bağlı olarak kişi, değerlendirdiğini değerli ya da değersiz bulabilmektedir. Bunun tortusu tüm gerçekliğiyle onun “yaşantı”sıdır ve yaşantının ne doğruluğundan ne yanlışlığından söz edilebilir. Ancak, değerlendirilenin doğru ya da yanlış (: değer biçilmiş veya değer yüklenmiş) değerlendirmesinden söz edilebilir. *“Yaşantı, b i r ş e y i n y a ş a n t ı s ı d ır hep; bazısının dilde adı var, bazısının da yoktur.”* Kuçuradi, değerlilik – değersizlik yaşantılarının doğrudan etiğin konusu olduğunu, biopsişik yaşantıların etiği dolaylı olarak ilgilendirebileceğini söylemektedir. Çünkü sevgi, saygı, güven, minnet değerlilik yaşantılarının tortuları olarak karşımıza çıkarken; değersizlik yaşantısı karşısında kişi ancak bir tutum içinde olabilmektedir.

İoanna Kuçuradi, değerlendirme, yaşantı üzerinde ne kadar etkense, değerlendirenden gelen bir başka belirleyicinin bazen değerlendirmenin yerini alabildiğini söylemektedir. Kişinin, “*değerli ya da önemli olan konusunda inançları*” olarak belirlediği bu etkene, Kuçuradi, “*artı etken*” adını vermektedir. Bu değerli ya da önemli olanların, bilgiyle oluşturulmaları düzeyinde, yaşantının etik bir değere sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Kuçuradi, kendi içinde de şemalaştırdığı temel üç yaşantı olanağından söz eder: a) Benin belirlediği yaşantı b) Değerlilik yaşantısının belirlenmesi: inançların belirlenmesi c) Değerler ve değerlilik yaşantısı (1996, 39-55).

a) Benin Belirlediği Yaşantı: Yaşantıyı, kişinin bireysel özelliklerinden kaynaklanan özel ihtiyaçları belirler. Burada, aslında değerlendirilmesi gereken eylem, değerlendirmeyi yapan tarafından değerlendirilmeksizin, doğrudan onun yaşantısı üzerinde bir etki yapmaktadır. Örneğin, karşıdaki kişinin eylemi, değerlendirecek olanın benini besleyen egosunu doyuran bir eylemse beğenilir, aksi durumda beğenilmez; bir değer yargısına göre eylemin belirlendiği yaşantı türüdür. Kuçuradi, bu tür bir yaşantının, ne etiğin, ne de felsefenin herhangi bir alanının araştırma konusu içinde yer almadığına işaret etmektedir. Ancak, böyle bir durumla belirlenen yaşantıyla gerçekleşen eylem, etiğin konusudur.

b) Değerlilik Yaşantısının Belirlenmesi: İnançların Belirlenmesi: Bu Yaşantı türünde kişi, karşısındakinin eylemini değerlendirmekle birlikte, kendi değerlilik inançları da yaşantısı üzerinde etkindir. Bu “değerlilik inançlar”ı, “gerçekleşmelerini istemesi gerektiğine inandıklarıdır”. Bunlar da ya kişinin değer yargıları veya kişi imgesinin özelliklerinden oluşan “değerlilik tasarımları”dır ya da “kişi değerlerine verdiği değer”dir (1996, s. 45).

Kuçuradi, bu başlık altında “bilgi” ile “inanma” arasındaki farka da değinmektedir. İnancın nesnesini yaratmasından ötürü, bir bilgi olmadığını; bir bilginin ise bilinen ya da bilinmesi söz konusu olan bir var olanla ilgili olduğunu belirtmektedir. Her ikisinin de bir önerme olarak ortaya konmasından sonra, inanma ve bilme konusu olabilmelerine rağmen, “bilgi” nesnesiyle ilgisi bakımından değerlendirilirken, “inanma” konusu olan Şeyin sınanmadan kabul edilerek kullanıldığına dikkat çekmektedir. Bu ayrımı yapmak önemlidir: eylemlerin hem yapısal bilgisini ortaya koyabilmek hem de yaşama dünyasındaki etkilerini ve sonuçlarını görebilmek bakımından.

Örneğin, değerlilik inançlarının bir bölümünü oluşturan “değerlilik tasarımları”, “ırk, ırkçılık, milliyet, milliyetçilik, gelişme, ilerleme” gibi gerçekte değer olmayan bir Şeyin değer sayılması gibi “yanlış bilgiye dayanan tasarımlar” ve “bir kişinin kabul ettiği değerlilik ölçülerine uygun kişi özelliklerinin bütünü” olarak görülen “kişi imgeleri”nden oluşmaktadır. Bunlar yaşantıları belirleyebilen temelsiz ve ezbere değerlilik inançlarıdır.

Kişi yaşantısını belirleyen değerlilik inançlarının bir bölümünü ise “insanın değerinin ve etik değerlerin bilgisi” oluşturmaktadır. İşte ancak bu durumda “etik bir yaşantı”dan söz edilebilir, “nk kişinin değerli gördüğü gerçekleşmeleri gerektiğine inandığı bunlarsa, inancı, temeli olan, içerikli, insanın olanaklarının bilgisinin oluşturduğu bir inançtır”, demektedir Kuçuradi (1996, s. 49-50).

Kuçuradi, bu bağlamda etiği doğrudan doğruya veya dolaylı olarak ilgilendiren dört yaşantı durumundan söz etmektedir. Bu yaşantı türlerinin ikisi, etik kişi olma çabasında olan, ama değer bilgisi eksikliğinden dolayı olamayan kişilerde rastlanan bir yaşantı durumudur. Bu, temelsiz inançların oluşturduğu bir durumdur.

Diğer ikisi de “değerlere olan inanç ile doğru veya yanlış bir değerlendirmenin oluşturduğu yaşantı durumları”na bağlı olarak yaşanır.

c) Değerler ve Değerlilik Yaşantısı: Kişinin değerlilik yaşantısını oluşturan bilgisel temelli inançlardır. Bu yaşantının temeli üç ayrı bilgiden oluşur: “İnsanın değeri bilgisi, etik değerlerin bir grubu olan kişi değerlerinin bilgisi ve bu değerlerin değerinin bilgisi” (Kuçuradi, 1996, s. 53, 109, 170).

O halde etik kişi olmak da etik ilişki kurmak da tamamen bir bilgi etkinliğini gerektirmektedir. Kuçuradi, bilgiye dayalı bir yaşantı için şunları söylemektedir:

“Bir kişinin değerli eylemleri karşısında insanın değerini bilen ve etik kişi değerlerini bilinçlendirmiş kişinin değerlilik yaşantıları, dolu dolu yaşantılar olarak dünyamıza katılır. Aynı kişinin yaşadığı bu yaşantılar tortu bıraktıklarında da, sevgi, saygı, güven gibi değerler katılır dünyamıza.

İnancını insanın değeri ve etik kişi değerlerinin oluşturduğu bir kişi, değerli olmayan bir eylem karşısında, eylemi yapan kişinin ‘fakirliğini’ iliklerine kadar duyar: bu bir

değersizlik yaşantısıdır. Ama böyle bir kişinin gerek bu, gerekse değerlilik yaşantısı etik yaşantılardır” (1996, s. 55).

Kişi ile kişi ilişkisinde, değerlendirme sonrasında ortaya çıkan yaşantı, kişiyi bir yapmama (tutum) ya da bir yapmaya götürmektedir. Eylemin son aşamasını oluşturan “yapma”, “anlık psişik yaşantıya bağlı” ya da “anlık bir psişik yaşantı olmayan” yapmalar” olarak iki türlü gerçekleşir. İlkinde, davranış tarzını kişinin mizacı belirlemektedir. Anlık psişik yaşantıya bağlı bir yapmada yalnızca tepki olan bir davranışla yüz yüze geliriz. *“Burada davranışı oluşturan, yalnızca ondan önce gelen bir neden, tek başına bu yaşantıdır” (A.g.y., s. 55).*

“Anlık bir psişik yaşantı olmayan yapmalarda, (...) belirli bir ilişkide istenenin belirlenmesini, dolayısıyla hedefin konmasını belirleyen, karmaşık bir nedenler ve niçinler örgüsü vardır” (A.g.y., s. 55). İlişkide olan iki kişinin içinde bulunduğu gerçeklik koşulları ve –özellikle- yapanın içinde bulunduğu diğer etik ve etik olmayan ilişkiler “eylemin nedenleri”ni; kişinin o belirli ilişkide ve hep gerçekleşmesini istediği ana amaçları “eylemin niçinleri”ni oluşturur (Kuçuradi, 1996, s. 55-56). Eylemin bu iki oluşturucusundan sonra “yapma” gelmektedir. Yapma üç öğeden oluşmaktadır. Kuçuradi, bunların, her birinin diğerini gerçeklik koşullarıyla birlikte oluşturan birbirine bağlı ve her birinde farklı belirleme olanaklarının bulunduğu öğeler olduğunu ve “amaç – hedef – davranış” olarak dile getirildiğini söylemektedir. Bu öğeleri kişi açısından dile getirildiğinde ise “isteme – karar verme – gerçekleştirme” olarak adlandırmaktadır (A.g.y., s. 56)

İoanna Kuçuradi, kişi ile kişi ilişkisinde eylemin son aşamasını, kişinin o koşullarda bir “istediği”nin belirlediğini söylemektedir. Yapmanın ilk ögesi olan “isteme veya amaç”, ya kişinin psişik kaynaklı bir ihtiyaına bağlı olarak ya da eylemde bulunan kişinin ana amaçları tarafından belirlenmektedir. Kişinin ana amaçlarını belirleyen ise, “insanın değerinin bilgisi”nde temelini bulan “anlamlar” veya kişinin kendisi tarafından ya da ait olduğu grupça oluşturulan “anamlı kılınmiş Şeyler”dir (A.g.y., s. 56-57).

Burada etik açıdan önemli olan “anlamlar”dır. Kuçuradi, bununla, “insana değerini sağlayan bazı olanakların gerçekleşebilirliğinin koşulları”nı kast etmektedir.

“Bunlar ‘insan hakları’ denen haklar ve bunların korunmasını veya dile getirdikleri istemlerin belirleyici olmasını sağlayan etik değerlerdir. İnsan haklarının korunması insan için anlamlıdır. Bunları koruyan ise, yaptıklarıyla etik kişilerdir. Böylece, insan haklarının anlamının bilgisi isteneni belirleyince, yani bir kişinin amaç edindiği insan olmayı korumak olunca, bir ilişkide istenen, temelini böyle bir bilgide –felsefi bilgide- bulur” (1996, s. 57-58).

Çalışmanın z itibariyle ele alınan konunun en can alıcı noktası tam da burasıdır. Kuçuradi, “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” diyen Kant’ın bu sözlerinde, kişileri “değerli bir eyleme götürebilecek bir buyruk olma özelliği” görse de yeterli bulmadığını söylemektedir ve bunu da Şöyle ifade etmektedir:

“ Ne var ki, bir eylemin değerli bir eylem olması için bu (her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulunmak) şartsa da, tek başına yeterli değildir. Çünkü doğru bir değerlendirmeye dayanmayan bir eylemi böyle bir amaç oluşturunca, a) ilişkide olan kişinin değersiz bir eylemi dikkate alınmazsa, kendine ya da bir başkasına – bir üçüncü kişiye- araç muamelesi yapmaktan kaçınılamaz: (...) ve b) iyi istemenin istediğine ters düşen ve rastlantısal olmayan sonuçlar çıkar. Kant’ın bu ölçüsü, bazı kişilerin oldukça kolay kullanabilecekleri, buna rağmen eylemlerinin değerli olmasını tek başına sağlayamayan bir ölçüdür.

Kişi ile kişi ilişkisinde gerekenin belirlenmesi, dolayısıyla gerekenin yapılabilmesi, iyi istemeye bağlı olduğu kadar doğru değerlendirmeye de bağlıdır. Kant ilişkiye bakmadığı için, tek ölçü olarak iyi istemeyi veriyor. Ne var ki, kişi, bilmesi gerektiği halde bilmediklerinden de sorumludur” (1996, s. 64-65).

“Yapma”nın kişi etkinliği açısından ilk ögesi “istenen”, kişinin o ilişkide gerçekleşmesini istediğidir. Konan hedef ise, diğer kişiyle ilgili gerçekleşmesini istediği şey varılacak gerçek durumdur”. (A.g.y., s. 65) Kuçuradi, etiği ilgilendirenin, bir ilişkide kişinin “neye karar verdiği ve verdiği kararlarla gerçekte ne yaptığı”nın olduğunu söylemektedir. Burada önemli olan “istenen ile diğer kişiye yapılan arasındaki ilgi olanaklarıdır” (A.g.y., 65).

Kişilerin istediklerini, “eylemde bulunan kişinin psikik bir ihtiyacı” belirleyebilir. Buna göre hedef belirlendiğinde, ortaya çıkan diğer kişi için istediği bir şey değil, kendi için istediğidir. İsteneni, bir “anlam” belirleyebilir. Burada “kişinin verdiği karar, ‘diğer kişi için istediğini’ gerçekleştirme kararıdır. Son olarak

isteneni “anlamalı kılınmış şeyler” belirleyebilir; bu durumda ise, kişinin verdiği karar, “o koşullar içinde onun için anlamlı olan şeyin zedelenmemesini sağlayacak” şekilde gerçekleşmektedir (Kuçuradi, 1996, s. 66).

Kişi, eylemini en son adımıyla gerçekleştirme evresindeyken (: yapmanın son ögesi olan davranış / gerçekleştirme), hangi ilkelere göre hareket ettiği, eyleminin değeri açısından hâlâ önemini korumaktadır. Kuçuradi, bu aşamada, “davranış ilkeleri”ne veya “isteme ilkeleri”ne göre yapmanın gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Davranış ilkelerinin, “doğru hareket etme” konusunda bir tür inanç ilkeleri olduğunu belirten Kuçuradi, bunların bir bilgi değil, genelleştirilmiş düşünce ürünleri olduğunu söylemektedir. “Davranış ilkeleri, genellikle, kişinin yapılır-yapılmaz, etmeli-etmemeli konusunda, yani bazı gereklilikler konusunda düşünceleri, bu konuda genel kabulleridir” (1996, s. 70).

“İstemeyi belirleyen ilkeler / anlamlar” ise “insanın bilincine vararak kendine yüklediği değerın gerektirdikleri”yle belirlenen ilkelerdir. Bu nedenle bilgisel temellendirmesi yapılabilmektedir, nesnesi bir gerçekliğe karşılık gelebilmektedir; yanılgıya, kuruntuya, karıştırmaya meydan vermeyecek bir gerçeklik değeri taşımaktadır (Kuçuradi, 1996, s. 47). İnsanın değerinin bilgisiyle oluşturulan bu ilkeler, kişiye karşı karşıya kaldığı her tek eylemi için nasıl bir davranışta bulunması gerektiğini söylememektedir; kişi, işte sahip olduğu bu bilgiler sayesinde insanın değerini koruyarak, ne yapması gerektiğini kendisi bulmakta ve yapmaktadır (A.g.y., s.65-69).

Kuçuradi, davranış ilkelerini, isteme ilkelerinden ayırmadığı için Kant'ı bu noktada da eleştirmektedir. Kuçuradi'nin konuya ilişkin sözleri şöyledir: *“Davranış ilkelerini isteme ilkelerinden tam olarak ayırmadığı içindir ki Kant'ın ilkeleri konusunda dedikleri arada – çok seyrek de olsa- karışıyor; davranış ilkeleri de – yasa olabilecek nitelikte görünenler- isteme ilkeleri gibi genel geçer sayılabiliyor”* (1996, s. 74).

Kuçuradi, bir eylemin değerli olması için “iyi isteme”ye dayanmasının yetmediğini, insanların her ilişkisinde değer bilgisiyle oluşturulmuş bir eylemde bulunması gerektiğinin altını çizmektedir: *“ Ve nasıl ki bir insanın kendi işi konusundaki bilgisizliği bağışlanamazsa insanların da değer sorunları konusundaki bilgisizliği bağışlanamaz. Eylemlerinin zorunlu –ama ancak zorunlu- sonuçlarından da sorumludur kişi”* (1996, s. 74).

Daha önce belirtildiği gibi her eylemin “değerlendirme, yaşantı, yapma” olmak üzere üç ögesi bulunuyordu. Kişi ile kişi ilişkisinde eylem, ana hatlarıyla bu kapsamda ele alındı. Diğer etik ilişki olanaklarından “bir durum karşısında eylem” de aynı şekilde ele alındığında, eylem “değerlendirme, tutum ve yapma” olarak bir bütünlük göstermektedir. Kuçuradi, burada değerlendirmenin, “bir ilgi kurma etkinliği olarak” gerçekleştiğini belirtmektedir. Diğer durum değerlendirme tarzlarından farklı olan bu değerlendirme etkinliği de değer bilgisi temeline dayandığı için, kişiyi doğru eylemde bulunmaya götürmektedir.

“Bir durum karşısında eylem” ilişkisinde, kişi, bu kez kendi gibi bir bütünlük gösteren kişi ile etkileşimde değil, kişi ya da kişilerin ortaya çıkardığı bir durumla karşı karşıyadır. Dolayısıyla “tek yönlü bir etik ilişki” söz konusudur. Kişi, karşı karşıya olduğu duruma ilişkin değerlendirmesini üç aşamalı olarak gerçekleştirmektedir: İlk adımda, durumu, bir insan ya da grupla ilgilerinde olan bitenleri saptamakla gerçekleştirir. İkinci adım, bu durumu tarihselliğinde ortaya koymaktır. Yani, “bir durumun olgusalılıklarında aynı olan durumlara göre özelliğini ortaya koymak (: açıklamak ve biliniyorlarsa olgusalılıklarında aynı ama yine de bir defalık olan başka durumlarla karşılaştırmasını yapmak)” demektir. Üçüncü adım ise, “bir insanın ya da grubun durumu saptanıp, açıklandıktan sonra bu durumun onlarda o anda nelerin harcanmasına yol açtığını ya da nelerin korunmasını sağladığını açığa çıkarmak”tır (A.g.y., s. 91). Bu son adım, tarihselliğinde bir durumun insanın değerine ilişkin bilgilerimizle ilgisinde özelliğini belirlemektir.

Kuçuradi, bu üç adımla ilgili olarak şu belirlemelerde bulunmaktadır: “İlk adım, bir insan etrafında ya da bir grupta olan bitenlerin yorumuna dayanarak, tarihselliğinde bağlantısız olaylar arasında olan ilgiyi kurma ve o insan ya da gruba ilişkin olguyu ortaya çıkarma - : bir şifre çözme – etkinliğidir. Bu etkinliğin doğru gerçekleştirilmemesi ‘yanlış’ bir durum saptamasına değil, olmayan – olayların gerçek ama aralarında kurulan ilginin uydurma olduğu – bir durumu nesne edinmeye, yani olaylara değer biçerek durumun yanlış tanılanmasına götürür.” (1996, s. 92).

İkinci adım, “*durumun ortaya çıkış nedenlerinin, durumun oluşturucuları arasındaki ilginin kurulmasına bağlı olarak bir açıklama etkinliği*”, üçüncü adım ise “*ortaya çıkan durumdan etkilenen insanların en az zarar görmesini sağlayacak bir ‘muhasabe’den ibarettir*”. Son adım, “*tarih içinde değer korumaya yönelik yeni ilkelerin türetildiği ve bu arada ‘yeni’ insan haklarının bilincine varıldığı yerdir*” (A.g.y., s. 93).

Bu eylemin de doğru değerlendirilmesinde bu üç adımın gerçekleşmesi yanı sıra değerlendiren açısından yerine gelmesi gereken koşul, “insanın olanaklarına, insan haklarına ve diğer sorunlara ilişkin felsefî bilgiye sahip olması ve bütün insansal durumlara bu açıdan da ve bu bilgiyle bakmada eğitim görmüş olmasıdır” (Kuçuradi, 1996, s. 93).

Kuçuradi’ye göre, bu ilişki türünde de “değer biçme” ya da “değer atfetme” biçimlerindeki ezbere durum değerlendirmelerine rastlanmaktadır. Kuçuradi, böyle değerlendirmelerin, “durumların tarihselliğinde değerlendirilmemesinden” kaynaklandığını belirtmekte ve ezbere değerlendirmenin oluşturduğu tutumun, tek başına isteneni belirlediğini söylemektedir. Bu şekilde oluşan eylemse ancak, rastlantısal olarak değer koruyabilmektedir (A.g.y., s. 94).

Yine “durum değerlendirmesi” konusunda değerlendirenin yaptığı değerlendirme sonucunda, ortada “istenilir” bir durum varsa değerlendiren için bir sorun olmadığını belirtir (A.g.y., s. 98); çünkü istenilen durumlar, “tehlikeye düşmedikçe” eylem oluşturmazlar. Ancak “istenilmeyen” bir durum varsa ortada,

değerlendiren kendisinden de gelen bir belirleyicinin etkisiyle, bir “tutum / yaşantı” içine girer. Kuçuradi değerlendiren açısından istenmeyen durumun, iki şekilde oluştuğundan söz etmektedir. Bu “değerlendirenin kendi koşullarının belirlediği tutum”dan oluşabildiği gibi, “değerlendirenin inançlarının belirlediği bir tutum” da olabilmektedir. İlkinde, kişi, mevcut durumun çıkarına bir zarar vermesinden ötürü bu tutum içinde olabilir veya doğru değerlendirmede bulunduğu halde, kendi koşullarının bir zarar görmesini hesaba katarak, mevcut durumu “istenmeyen bir durum” olarak sunup, bu durumla ilgili kimseleri “kandırabilir” (A.g.y., s.101).

İkincisi, “inançların belirlediği tutum”dur. Kuçuradi, burada da bir sınıflandırma yapmaktadır; bu tutumu, “insanın, yaşamın, ‘dünya’nın yapısına ve değerine ilişkin düşünceleri, inançları” belirleyebildiği gibi, “kişinin değerine verdiği önem” de belirleyebilir, demektedir (1996, s.102).

Bu durum karşısında değerlendireni, doğruyu yapmaya götürecek tutumu oluşturacak inancı şu sözleriyle açıklamaktadır İoanna Kuçuradi:

“ İnsan haklarının gerçekleşme gerekliliğine olan inancı: insanın olanaklarının gerçekleşebilme koşullarının bilgisi ve bu koşulların gerçek olma-gerçekleşme gerekliliğine inancı olur. Ya da: değerlendirenin o durum karşısında tutumunu belirleyen, kişinin değerine verdiği önem: kişilerin insan olarak olanaklarının genellikle hangi koşullarda gerçekleşebildiklerinin bilgisi ve her kişiye bu olanaklarını gerçekleştirebilme fırsatını sağlama gerekliliğine inancı olur” (1996, s.106).

Kuçuradi'ye göre bir durum karşısında eylemin üçüncü ögesi “yapma”nın ana özelliğini, ortaya çıkması istenen durumun, “olgusallığında nasıl saptandığı” belirlemektedir. Bunun öncesinde ise durumun nasıl değerlendirildiğine bağlı olarak oluşan tutumla birlikte, değerlendirenin kendisinden gelen belirleyicilerin önemini vurgulamaktadır. Kişiden gelen belirleyicilerin, kişi ile kişi ilişkisindeki belirleyicilerden (: anlık psşik yaşantıya bağlı olan, anlık bir psşik yaşantı olmayan – : isteneni, nedenler niçinler örgüsünün belirlediği - yapmalar) türce farklılık göstermediklerine de işaret etmektedir (Kuçuradi, 1996, s. 106).

Burada vurguladığı şey şudur: “*Olgusallığında bir durumun yanlış saptanması : olaylar arasında olmayan ilgilerin varsayılması ya da durumun adının yanlış takılması*”, *istenmeyen durumların ortaya çıkmasına neden olurken; “ olgusallığında bir durumun doğru ortaya konmasıysa, ayrıca bunun yerine istenen olgusal durumun da, eylemini oluşturduğu kişinin ana istedikleri gerçekleşebilecek şekilde belirlenebilmesini sağlar*” (1996, s.107). Kuçuradi, bu noktada, “kişiden gelen belirleyicilerin kişinin duyduğu bir ihtiyaç ya da anlamlar” olması gerektiğini söylemektedir. Nitekim, bu, değerlendirmenin ikinci adımının sağladığı bilgi (: bir durumun bilimsel açıklamasını yapmayı içeren tarihselliğinde ortaya konulması) ile beraber, yapılması gerekenin doğru belirlenmesinde rol oynayacaktır.

Demek ki, bir durum karşısında eylemin “yapma” ögesi, “istenenin saptanmasından, bunun gerçekleşmesi için o koşullarda yapılması gerekenin belirlenmesinden ve bunun gerçekleştirilmesi” aşamalarından oluşmaktadır. Ana başlıkları belirtilen bu aşamalar, kendi içinde de ayrışma göstermektedir. Bu eylemde

yapmanın içeriğini genel hatlarıyla anlamak açısından konuya kısaca değinmek yerinde olacaktır:

İstenenin saptanması, “mevcut durumun doğru bilgisine, değerinin doğru bilgisine, insanın değerinin bilgisi”ne bağlı olarak belirlendiğinde, o anda yaşayan insanların insanın olanaklarını gerçekleştirebilmelerini sağlayacaktır. Yapılması gerekenin istenilen durum yönünde değişmesini belirleyebilmek için, “içinde bulunulan koşullarda bu amaçla neyin – nelerin yapılması gerektiğinin görülebilmesi” bilinmelidir. Son olarak, “mevcut durumu tarihselliğinde değerlendirmesi ve bununla ilgisinde kendi olanaklarını değerlendirmesi”, önceki aşamaları gerçekleştirmiş kişinin bu amaçla yapacağını belirleyebilmesini sağlayacaktır.

Kuçuradi bazı kişilerin, başka insanların eylemlerine “sorumusuzca değer biçip”, buna bağlı olarak da başka kişileri yargılamalarının sıkıntı verici olduğuna dikkat çekerek, bir başka etik ilişki türünü ele alır: etik ilişkide yargıç.

Bir kişinin belirtilen şekilde bir davranışa bakarak, eyleme değer biçmesi duruma “seyirci” olan bir kişinin ezbere değerlendirmesinden başka bir şey değildir. Seyirci, “yargıladığı eylemi yapan kişiyle ve eylemin yapıldığı kişiyle ilişkide olmayan”, dolayısıyla eylemin aşamalarını değerlendirmeye almayan kişidir (Kuçuradi, 1996, s. 125-126).

Oysa yargıcın değerlendirdiği, “*bir olay ve bunun aracılığıyla o olayı oluşturmuş kişilerin eylemleridir*” (1996, s. 13), bu nedenle Kuçuradi’ye göre yargıç, “başkalarının ilişkilerine karışan ve onların ilişkilerindeki eylemlerini değerlendiren, yaptığı değerlendirmeye de her iki ‘taraf’ özel türden bir etik ilişkiye giren kişidir” (A.g.y., s. 127). Ancak, Kuçuradi, burada sözü edilenin genel bir yargıç konumunda olduğunu, mahkeme yargıcının ise bunun özel bir durumu olduğuna işaret etmektedir. Yani, “Yargıç, kişilerin, ilişkilerinde yaptıkları ve / veya yapmadıklarına ilişkin değer ‘muhakemesi’ ve muhasebesi yapar, bir şey adına da hesap sorar. İş, adına hesap sorduğu şeyi o belirli koşullarda korumak veya onun en az zarar görmesini sağlamaktır” (A.g.y., s.127). Bu ilişkiyi etik kılan, “yargıcın yargıladıklarıyla ilişkisi”, etkinliğini eylem yapan da, “yargıladıklarının yaşamına doğrudan doğruya etkileridir”. Yargıç, bu eylemini gerçekleştirirken “bilgilenme, yargılama, karar verme” aşamalarını gerçekleştirir.

Bilgilenme aşaması, yargıcın, kişilerin eylemlerinin nedenlerini niçinlerini öğrenecek şekilde kendisine aktarılan olay ya da durumla ilgili bilgilerin doğruluğunu soruşturmasından ibarettir. Burada da doğru yargılayabilme, yargıcın kişi olarak, “eylem ve yaşantı olanaklarına ilişkin bilgisine sıkı sıkıya bağlıdır” (A.g.y., s. 128).

“Yargılama aşaması, etik ilişkiye girmiş yargıcın, karşısında bulunduğu kişinin artık nedenlerini – niçinlerini bildiği eylemi ile ‘yapılmaması gereken’ arasında ilgi kurma aşamasıdır. (...) Bir yargıcın yargıladığı belirli bir eylem ile hangi anlamdaki ‘yapılmaması gereken’ arasında ilgi kuracağını, o yargıç kişiden gelen belirleyiciler

belirler” (A.g.y., s. 129-130). Toplumsal düzeni koruma çabasındaki kimi yargıç, ait olduğu toplumun / grubun ‘suç’ olarak nitelediği kavrama uygun düşen eylemi yapanı, suçlu bulur. Kimi yargıç, “insan olma adına ve insanın değerinden kaynaklanan istemler adına kişi eylemlerini yargılar” ve ‘yapılmaması gereken’e sadece bu ölçekte bakar. Ancak, bu değerlendirmede bazen suçun işlendiği arka plân yeterince göz önüne alınmadığı için, sadece içerikte, o değere verdiği zarar dikkate alındığından kimi zaman ezbere değerlendirmelere yol açabilir. Kimi yargıçlar da “kendilerini yargıladıkları insanlara karşı sorumlu, o belirli ilişkilerinde ‘taraf’ların her birinin hakkını belirlemekten sorumlu görürler. Böyle bir yargıç yargılarken, o ilişkilerinde birbirine karşı iki ‘taraf’ı aynı anda iki ‘taraf’ın da hakkını korumaya çalışan yargıçtır”. Bu durumda yargıç, yapıldığı belirtilen eylemi, ‘yapılmaması gereken’e göre dikkate alırken, o koşullarda yapılabilir olan veya olanlara göre değerlendirir (Kuçuradi, 1996, s. 129-135).

Etik ilişkide yargıç, “karar verme” aşamasında ise eylemi yapan kişinin ‘suçlu’ olup olmadığını, yargılamasının sonucuna göre belirleyecektir. Bu aşamada, yargıcın sahip olduğu yargıçlık anlayışı kararı etkileyecektir. Birinci ve ikinci durumda, anlamlı kılınmış ya da anlamlı olduğunu düşündüğü şeye göre yargıç kararını verecek, korunmasını istediği şeye verdiği zarara göre eylemde bulunanı suçlu ya da suçsuz bulacaktır. Son yargılama örneğinde ise yargıç, “o koşullarda yapılabilir olanı gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirilmemiş eylemi yapan kişiden gelen belirleyicileri yeniden gözden geçirerek” bir muhasebe yapacaktır. Burada yargılama doğru değerlendirmeyi sağladığından, yargıç son adımda da “anlam / değer” gözeterek bir muhasebede bulunacağından kararı isabetli olacaktır (Kuçuradi, 1996, s. 35-139).

İoanna Kuçuradi'nin belirlediği dört etik ilişki türünden sonuncusu “kendiyile ilişkisinde kişi”dir.

“Kişinin kendine yönelik eylemleri, kendine ilişkin kararları, kendine yaptığı muamele, yaşamına yön vermesi, hep bu ilişki çerçevesi içinde oluşur. Bu ilişki, aynı zamanda kişinin başkalarına yönelik eylemlerinin oluşmasında, en belirgin şekilde de bir eylemin değerini belirleyen noktalarda rol oynar” (1996, s.149).

Kişi, kendiyile ilişkisini, teklisinde kendiyile “kişi” olarak; yaşadığı dönemin insanı olmak bakımından kendiyile “birey olarak”, “tarihteki insan türünün bir üyesi olarak kendiyile “bir insan olarak” kurabilir. Kuçuradi, aslında bu ilişki türünün diğer ilişki türlerinin temelinde rol oynaması bakımından olduğu kadar, kişinin bu dünyadaki yerini anlamlandırması açısından da önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Kişi, gerek geçmişini ve şimdisini ele alışı açısından “kendi gözünde”, gerekse nasıl bir insan olduğunu sorgulaması yönünden “kendiyile” ilişkisinde hep bir değerlendirmede bulunmaktadır (1996, s. 149, 150).

Her doğru değerlendirmenin, bilgi gerektiren bir etkinlik olduğu göz ardı edilmediğinde, bir kişinin kendi eylemlerini değerlendirirken de aynı şekilde bilgisel bir çaba göstereceği ortadadır. Eylemlerini dünü bugünüyle kendi gözünden anlama gayretindeki kişi, öncelikle, yaptıklarının, yapmadıklarının veya yapamadıklarının “nedenlerini – niçinlerini” eylemin tüm oluşturucularını dikkate alarak, önüne koyacaktır. Kişiyi, eylemin bu oluşturucularını ve belirleyicilerini, “teker teker ilgilerinde bilinçlendirmesi” olarak dikkate alan Kuçuradi, bunu değerlendirmenin ilk adımı olarak görmektedir. İkinci adımda kişi, yaptığını, başka yapılabilecek olanlarla

karşılaştığında, “eyleminin değeri”ni belirlemiş olacaktır. Son olarak da yaptığıının değerlilik – değersizliğini de göz önüne alarak, başka bir şeyi değil de neden onu yapmış olduğunun “hesabını kendine verecektir” (1996, s.10-152).

Kişinin kendi eyleminin hesabını kendine vermesi doğru bir değerlendirmeye dayanıyorsa, bu adımda, insan olma bilincinin var kıldığı “sorumluluk” denilen kişi değeri ile karşılaşırız. Kuçuradi’ye göre, sorumlu olma, “genellikle, kişinin her çeşit etik ilişkide olduğu insanlarda insanın değerinin dolaylı olarak korunmasına veya zarar görmesine – harcanmasına neden olması” (1996, s. 152) demektir. Kişinin belirli koşullarda insan değerinin korunması için yükümlülüğünü yerine getirmesini “pozitif”, yükümlülüğün gerektirdiğini yapmayıp, başka bir şey yapmış olmasını dolayısıyla insan değerinin harcanmasına yol açmış olmasını ise “negatif sorumluluk” olarak adlandırmaktadır. Kuçuradi, insanın yaşadığı sürece, girdiği etik ilişkilerin yanı sıra gelecek kuşaklara kadar, insanın değerini korumaya yönelik bir yükümlülük altında olduğunu hatırlatmaktadır. Buna bağlı olarak Kuçuradi, bir insanın belirli tarihsel koşullarda nelerden sorumlu olduğunu ise üç başlık altında açıklar: insan olarak kendine karşı, içinde bulunduğu koşullarda insanın değerinin korunmasından; kişi olarak başka kişilerle etik ilişkiye girdiğinde, belirli koşullarda etik ilişki değerlerinin korunmasından; birey olarak özelliklerinin, rolünün, ‘iş’inin içinde bulunduğu koşullarda gerektirdiklerini yapmasından v.b. (1996, s.153).

Diğer etik ilişkilerde olduğu gibi, kişinin kendisiyle ilişkisinde de doğru değerlendirme yapabilmesi ancak bilgiye dayalı olarak mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde burada da değer biçme ya da değer yüklemeye yönelik ezbere

değerlendirmeler söz konusudur. Bu ilişki türünde kişinin eylemine değer biçmesinin, “‘vicdan’ denen bilinç olgusuyla” gerçekleştiğini belirtmektedir Kuçuradi (1996, s. 154) Vicdan’ı, “*Bir grup üyesi olarak kişinin, benimsemiş olması gerektiğini düşündüğü doğallıklarına inandığı belirli genel değer yargılarından ve bunların temelindeki kural ve ilkelerden kendini sorumlu duyması*” (1996, s. 154, 155) olarak ifade eden Kuçuradi, eyleminin bu değer yargısına uygunluğu halinde kişinin “vicdan rahatlığı”, uymadığında ise “vicdan azabı” duyduğuna işaret etmektedir. Kuçuradi, “*vicdan*” saptamasını da şu sözleriyle ifade etmektedir:

Vicdan, değer atfetmelerin egemen olduğu bir dünyaya bir değerlilik boyutunu getirmek isteyenlerin, kişinin ‘kendine karşı dürüst’ olması gerektiğine inananların, insana ilişkin felsefi bilgiye dayanmadan dünyaya kattıkları sınırlı bir bilinç boyutu olarak karşımıza çıkıyor (1996, s. 155).

Kişinin kendi eylemine değer atfetmesinin de eyleminin ana istediklerinin gerçekleşmesine yaptığı katkıya bağlı olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Kişinin eylemi ana istediğine katkı sağlıyorsa, kişi eylemini değerli bulmaktadır.

Kişi kendiyle ilişkisinde geçmişte ya da şimdide başkalarıyla olan bir eylemini değerlendirebildiği gibi, kendine ilişkin bir eylemini de değerlendirmeye alabilmektedir. Kendine ilişkin eylemini değerlendirirken de kişi, ilk adımda, “o andaki durumunu bilinçlendirmesi” gerekmektedir. Yani, o durumu yaratan ayrı ayrı ilişkilerin aynı zamandaki etkileri arasındaki ilgileri kurarak, o andaki koşullarının farkına varır. Ardından, “bu etkilerin onda nasıl düğümlendiğini, nasıl üst üste geldiğini”ni görerek, bağlantı kurması, açıklaması değerlendirmesinin ikinci adımını

oluşturmaktadır. Son adımda ise, yaptığı bu bilinçlendirme ve açıklamaya bağlı olarak, “o anda neleri yapabildiğini, neleri yapamadığını belirlemek” kişinin kendine ilişkin bir eyleminin doğru değerlendirmesini sağlamaktadır (Kuçuradi, 1996, s. 159-161).

Kişinin kendiyle ilişkisinde bir de “o ana dek kendini” değerlendirmesi de söz konusudur. Bu değerlendirmede aslında kişi yaşamıyla hesaplaşmaktadır. Bu hesaplaşma da bir değerlendirme demektir: ilkin, “o ana dek yaptıklarını, yapmadıklarını, yapamadıklarını tek tek değerlendirerek” aralarında kurduğu ilgi ile kişi “kendini tanıma” çabası vermektedir. Bunun sonucunda, biricikliğinde yaşamının değeri ile yüzleşir. Nihayet bu muhasebe, “dünyadaki yerini belirlemesini ve ana amaçlarının değerini görmesi”ni sağlamaktadır (Kuçuradi, 1996, s. 160).

Kişi kendiyle etik ilişkisinde, başkalarıyla ya da kendine ilişkin eylemlerini değerlendirmesi dışında, bir de “ben nasıl bir insanım’, ‘ben kimim’, ‘benim bu dünyada yerim ne?’” gibi sorulara da yanıt aramaktadır. Kuçuradi, bu değerlendirmenin de ezbere yapılabildiği gibi, doğru gerçekleştirilebildiğine değinmektedir. “Kişinin kendiyle etik ilişkisi, kişinin değerlilik anlayışının ve genellikle ana amaçlarının olduğu ilişki oluyor: kişilerin, felsefî değer bilgisiyle oluşturduğu ya da bu bilginin dışındaki belirleyicilerle oluşan değerlilik anlayışları” diyen (Kuçuradi, 1996, s. 165) Kuçuradi, “kişinin kendiyle ilişkisinin, başkalarıyla etik ilişkileriyle iç içe olduğunu hiç gözden kaçırmamak” gerektiği konusuna da dikkat çekmektedir.

Etik ilişkiler açısından eylem, değerlendirme etkinliği çerçevesinde en genel hatlarıyla bu şekilde ele alındığında, kişinin, doğru bir değerlendirme yapabilmek için insan ve değerlerini içeren felsefe, insanı yaşamının çeşitli bağlantıları içinde ele alan antropoloji ve insan fenomenlerini çeşitli varlık bağlantıları içinde ele alan ontoloji bilgisine ihtiyaç duyduğu görülmektedir.

3.3 “İyi İsteme” Yerine “Doğru” Eylem ve “Değerli” Eylem

Çalışmanın önceki bölümlerinde Kant’ın etik görüşü içinde “iyi isteme”nin ne olduğuna ve Kuçuradi’nin bir eylemle ilgili olarak “iyi isteme”yi neden yeterli bulmadığı konularına yer verilmişti.

Kant, ahlâk yasasına uygun olan istemeye, “iyi” diyordu. “İyi”, içeriği belli bir şey olarak, kişiye “şunu şöyle yapmalısın, bunu böyle yapmalısın” diyen ne bir yasa, ne bir buyruk ne de bir ilke. Aksine, ahlâk yasasının buyruğu, kişiye, “iyi”nin şeklini vermektedir: insanın değerini korumayı amaç edindiğin her eylemin iyidir. Kant’tan önceki düşünürler “iyi”nin bir tanımını veriyor, hangi eylemlerin iyi ya da kötü olduğunu içeriksel olarak belirliyorlardı. Kant, etik tarihinde önemli bir dönüşümü bu noktada gerçekleştirerek, insan eylemlerine yol gösterici olacak içeriklendirilmiş bir kavram sunmamaktadır. Üstelik, bu çabanın kaçınılmaz olarak, göreliliği getireceğini; çünkü birinin iyi bulduğu bir şeyin, ötekine iyi gelmeyebileceğine işaret etmektedir.

Kuçuradi, “*İnsan ve Değerleri*” adlı eserinde Kant’taki “iyi isteme” ye ilişkin şunları söylemektedir:

“Bir insan bir eylemiyle ne istiyor? Bir eylemin değerlendirilebilmesi bu neye bağlıdır. Bir eylemin amacı insanın değerini – kişinin insan olarak kendi değerini veya başkasının insan olarak değerini –, insan olarak değerini korumaksa; bir insan bir eylemde bulunurken, amacı karşısındaki insana kendi başına bir amaç olarak muamele etmekse, işte bu, iyidir; böyle bir amacı olan isteme iyidir veya iyi istemedir.

İyi isteme saf aklın belirlediği isteme, insanın değerini koruyan istemedir. Ya da iyi, insanın değerini korumayı istemektir: “bu dünyada, hatta bu dünyanın dışında iyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi denebilecek hiçbir şey yoktur”. (1998, s. 86)..

İnsanın başlı başına kendisinin bir amaç olarak değer taşımaya öncülük etmesi bakımından, Kant’ın görüşünün etikte bir dönüm noktası olduğunu belirten Kuçuradi, ancak, bir eylem açısından tek başına “iyi isteme”nin yeterli görülemeyeceğine de dikkat çekmektedir. Kuçuradi, eylemin “değerlendirme, yaşantı ve yapma” olmak üzere üç ögeden oluştuğunu ve kendisinin “yapma” olarak isimlendirdiği son ögenin, Kant’ta “iyi isteme” dediği şey olduğunu söylemektedir (1996, s. 64). Sonuç olarak, Kuçuradi’ye göre Kant, eylemin ilk iki ögesinden özellikle “değerlendirme” aşamasını gerçekleştirmediğinden, yapılanda amaç, insanın değerini korumak bile olsa, tersi bir durum, yani zarar verici bir durumun yaratılabileceğini söyler. Hatta Kuçuradi, “iyilik budalalığı”nı da buna bir örnek olarak gösterir (1996, s. 65).

Kuçuradi bu duruma bağlı olarak, Kant’ın “davranış ilkelerini isteme ilkelerinden tam olarak ayırmadığı”na dikkat çeker. Eylemlerin kişilerce, bu ilkelere

göre gerçekleştirildiğine işaret eden Kuçuradi, bu konuda Kant'a ilişkin eleştirisini şu şekilde sürdürür:

“Davranış ilkelerini isteme ilkelerinden tam olarak ayırmadığı içindir ki Kant'ın ilkeler konusunda dedikleri arada – çok seyrek te olsa – karışıyor.; davranış ilkeleri de – yasa olabilecek nitelikte görünenler – isteme ilkeleri gibi genel geçer sayılabiliyor. Gerçi bir eylemin ahlâksal değeri sırf iyi istemeye bağlanıyor; ama bunun sonucu, iyi bir istemeye dayanan yanlış eylemleri de ahlâksal bakımdan değerli görmek gerekliliği ortaya çıkıyor.

Oysa kişilerarası ilişkilere baktığımızda, bir eylemin değerli olması için yalnız “iyi isteme”ye dayanması yetmiyor ve Kant'ın dediği, iyi istemeye dayanan ancak bazı eylemler için doğru oluyor. Çünkü iyi istemesine rağmen yanlış bir eylem yapan kişi o durumda tam istediğine ters düşen bir şey – dikkatle bakılırsa, bilgiyle bakılırsa, istediğinin tersi olduğu görülebilecek bir şeyi – kendi gerçekleştirmiş oluyor” (1998, s. 74).

Demek ki Kuçuradi, bir eylemin değerli olması için yalnız “iyi isteme”yi yeterli bulmamaktadır; ancak, moral anlayışların insanı peşinden gitmeye yönlendirdiği bir “iyi” kavramından, insana yönelmiş, insanı başlı başına “amaç” edinen bir etik anlayışın Kant'la başlamış olmasını da bir dönüm noktası olarak bize göstermektedir.

Ancak, Kant'ın etik görüşüne yönelik bazı yanlış değerlendirmeler yapıldığı düşüncesinde olan Abdullah Kaygı ise Kuçuradi'nin eleştirileri kapsamında, koşulsuz buyruğun bir “değerlendirme” içermediği savına da katılmaz.

Kaygı, kesin buyruk, “*buyurucu değer yargularının toplamından kurtulma noktasına çıkmayı isteyebilen’ insanların gereğini kavrayıp ona göre eyleyebileceği bir buyruktur*” (TFK, 2006, s. 19) demektedir. Kaygı’ya göre, kesin buyruğun öncülünün, “*insanın insanlar için ancak ve ancak amaç olarak görülebilecek bir varlık olduğu*” (A.g.y., s. 27) düşünüldüğünde, kişinin ne yapması gerektiğini kavrayarak eylemde bulunması kaçınılmazdır. Üstelik, koşulsuz buyruğun işaret ettiği ödev, insanın, “*kendinde bir amaç olarak kendini yetkinleştirmesi*”ni ve “*yetilerini geliştirmesi*”ni istemektedir (A.g.y., s. 25). “*Kendini yetkinleştiren ve yetilerini geliştiren*” insan da eylemini, “ne yapması gerektiği”ni değerlendirmiş olarak gerçekleştirecektir.

Oysa Kuçuradi, Nietzsche’nin, “değerlerin değeri” ve “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”ne ilişkin görüşünün Kant’ta eksikli bulduğu yönü bir anlamda tamamladığını düşünmektedir. Kuçuradi, “*değerin, sırf insanla ilgili oluşu*” (1998, s. 42) nedeniyle de insan varlığının ele alınışı bakımından yeni bir etik yaklaşımın gerekliliğinden söz etmektedir. Buna ek olarak insanın değeri, “*cins olarak insanın, diğer varlıklarla (insan olmayan her şeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeri*” (1998, s. 40) olduğuna göre, insanın değerini koruyan ve onun olanaklarını daha da genişleten değerlerin (ürünlerin) ortaya konması gerektiğini söylemektedir (1996, önsöz, 53, 109, 170). Bunu sağlayabilme koşulunun da “*insanın değerinin bilgisi, kişi değerlerinin bilgisi ve bu değerlerin değerinin bilgisi*” gibi birkaç çeşitten bilgiye bağlı olduğunu vurgulamaktadır.

Böylece ona göre, bir kişinin hem kendi kişisinde hem de ilişkide olduğu kişi ya da kişilerde, “insanın değeri”ni koruyabilmesi, bu bilgilere sahip olarak eylemde bulunmasına bağlıdır. Bu bilgilere sahip kişi, bu değeri korumak ve buna katkı sağlayabilmek için “ne yapması gerektiği”ni bilen bir kişidir. Kuçuradi’ye göre, “değer bakımından eylemler arasında yapılabilecek ilk ayırım, gerekeni gerçekleştiren ve gerçekleştirmeyen eylemler arasındadır” (1996, s. 78).

“Gerekeni yapma”nın üç ayrı anlama gelebileceğini ve “doğru eylem”in hangi “gerekeni yapma”ya dayanacağını da açık seçik bir biçimde göstermeye çalışır Kuçuradi: “Birincisi, kişinin belirli bir ilişkide koyduğu hedefe ulaşacak tarzda hareket etmesi; ikincisi, kişinin belirli bir ilişkide istediğini gerçekleştirecek tarzda hareket etmesi; üçüncüsü de, kişinin belirli bir ilişkide yapılması gerekeni bulup yapması demektir.” (1998, s. 79). Gerekenin yapıldığının düşünüldüğü ilk iki durumda da, yapanın öncelikle kendi istediklerini gerçekleştirecek şekilde bir eylemde bulunabildiğini görüyoruz. Burada, yapanın, ilişkide olduğu kişiye yaptığı şeyler, kendince “anlamli” bulduğu “ ‘dava’sıyla ilgili yarar-zarar hesapları” olabilmektedir (A.g.y., s.79).

Oysa, “başkasına yönelen bir eylemin amacı, ancak eylemin yöneldiği kişi olabilir”(Kuçuradi, 1996, s. 79), bu nedenle, kişinin belirli bir ilişkide yapılması gerekeni bulması için, “o ilişkide neyin isteneceğini ve bu istenenin o koşullarda nasıl gerçekleşeceğini – hangi hedefi ne tarzda gerçekleştireceğini – bulması ve bunu fiilen gerçekleştirmesi” gerekmektedir (A.g.y., s. 79). Kuçuradi’ye göre, etik açıdan, “gerekeni yapan eylemin olanaklılığının koşulları, eylemin öğelerinin üç ayrı

noktasıyla” ilgilidir. Bu durumda eylemin ilkin, “diğer kişiyle ilgili olan doğru bir değerlendirmeye dayanması”; ikinci aşamada, “yaşantıyı etik değerlerin ya da insanın değerinin bilgisinden kaynaklanan bir inancın belirlemesi”; son olarak da “konmuş hedefin isteneni o koşullarda geręekleřtiren bir hedef olması ve bu hedefin, en azından, insanın değerini korumaya yönelik ilkelere dayanarak geręekleřtirilmiř olması” gerekmektedir (A.g.y., s. 80). Kuçuradi, kişi ile kişi ilişkisinde bu nitelikte bir etkinliğin ürünü olan her eylemin, doğru diye nitelendirilebileceğini söylemektedir (A.g.y., s.80). Ancak, etik bir kişinin “değersiz veya yanlış eylemlerde bulunan bir kişi”yle ilişkisinde, kendi eylemi doğru olsa da, insanın değerini ve değerlerin o koşullarda en az derecede harcanmasını sağlayan eylemlerde bulunabildiğini belirtmektedir. Çünkü doğru bir eylemde bulunan etik kişinin tek başına yapıp ettikleri, insanın değerini ve değerleri koruyan “değerli bir eylem / etik bir eylem” olmaya yetmemektedir (A.g.y., s 80, 81).

Görüldüğü gibi Kuçuradi, gerekeni yapan eylemin de “doğru eylem” ve “değerli eylem” olarak ikiye ayrıldığını belirtiyor. Etik bir kişi, her ne kadar doğru eylemde bulunarak, insanın değerini ve değerleri koruma çabasında da olsa “değerli bir eylemi / etik bir eylemi” geręekleřtirebilmesi için ilişkide olduğu kişinin de kendisi gibi doğru eylemi geręekleřtiren, etik bir kişi olması gerekiyor. Kuçuradi, bu konuda şunları söylemektedir.

“Kişi ile kişi ilişkisinde bir eylemin değerli olabilmesi, eylemin yöneldiği kişiyle ilgili koşullara da bağlıdır. Eylemin, her öğesinde birer özelliğe daha sahip olması: doğru değerlendirilen eylemin değerli – en azından doğru – bir eylem olması; eylemi oluşturan yaşantının bir değerlilik yaşantısı olması; o koşullarda diğer kişi için, onun lâyıık olduğunun

istenmesi; bunun gerçekleştirilmesi için o koşullarda konmuş hedefe doğru giderken de –ara davranış ve eylemlerde – yanlış ya da değersiz bir şeyin yapılmamış olması, en azından insanını değerini korumaya yönelik bir ilkenin zedelenmemiş olması gerekir” (1998, s. 81).

İşte bu nedenle Kuçuradi, “değerlerin yaşandığı bir etik ilişkiyi yeşertmek ve yaşatmak bir ‘mucize’dir; bir ip üzerinde dolaşmaya alışkın iki kişinin karşılaşmasını gerektirir” (1998, s. 4) demektedir. Bundan dolayı, etik bir kişinin sahip olduğu, “insanın değeri, kişi değerleri, bu değerlerin değeri bilgisi” gibi çeşitli bilgileri birleştirerek “gerekeni yapan” eylemi, “doğru bir eylem” olsa da, “değerli” olması böyle “mucize”lerin yaşanmasının rastlantısallığına kalıyor. Bir kez daha altını çizerek belirtmek gerekirse, “Kişi ile kişi ilişkisinde değerli eylem, etik değerlerin yaşandığı ve insanın etik olanaklarının gerçekleşmesini – dünyamızda bir defa daha yer almasını – sağlayan eylem oluyor. Bu özelliği taşıyan eylemler, etik eylem oluyor.” diyor, Kuçuradi (A.g.y., s. 81).

Dünyamıza katacakları bakımından etik kişinin değerine dikkat çeken Kuçuradi, iki etik kişinin karşılaşmasının “mucize” olduğunu söylediği gibi, etik kişi olmanın hiç de kolay olmadığını belirtmektedir. Çünkü böyle bir ömrü kapsayan sürekliliği içinde, “değer bilgisiyle donatılmış ve genç yaştan beri böyle eylemde bulunmaya kendini alıştırmış kişinin”, “yapa yapa” edindiği özelliklerdir (1996, s. 31).

SONUÇ

İoanna Kuçuradi, çağımız düşünürlerini, “şu veya bu nedenle” etik değer sorunlarıyla hesaplaşmayı göze alamadıklarından dolayı sorumlu tutmaktadır: geçmişten günümüze “değer korumaya yönelik bir öbek ilkeden” hareket ettikleri iddiasıyla değer kıyımında bulunan insanlara rağmen, etik değer sorunlarıyla gerekli hesaplaşmayı yapmayan düşünürleri bu nedenle, bu kıyımdan sorumlu tutar.

İnsanın yapıp etmelerinin bir değer sorunu olarak etiğin konusu olduğuna ve bu yüzden etiğin, insanın gerek bir başka insanla, gerekse bir durum karşısında veya kendisiyle ilişkisinde temel oluşturduğuna dikkat çeken Kuçuradi, daha yaşanılır bir dünya için bir düşünürün bu konuda sorumluluğunu yerine getirmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Öyle ki insan açık seçik bir düşünce ışığında değer ve değerlerin neler olduğunun farkında olarak, yapıp etmelerini gerçekleştirebilsin.

Bu nedenle Kuçuradi, yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibariyle, “çağımızdaki belli başlı görünüşleriyle etik sorulara cevap verebilmek için” etikte yeni bir yaklaşım arayışına yönelir. Çünkü relativist ve mutlakçı görüşlerin ahlâk anlayışları arasında çekiştirilen, zıtlık içeren düşünce ve kavramlar arasında bunaltılan insanların zihinleri, yapıp etmelerden oluşan yaşamlarına bir değer katmanın nasıl mümkün olabileceği konusunda karmakarışıktır.

Bu yönelişin ardından, Kant’ın “iyi” kavramının bir “görelilik” içerdiğini söyleyen etik görüşü, Kuçuradi’ye göre, etik tarihinde bir dönüm noktasını

oluşturmaktadır. Ancak, bu “büyük etikçi”nin etik görüşünde de Kuçuradi’yi tedirgin eden unsur, “iyi isteme”nin tek başına yeterli olamayacağı noktasındadır. Kant’ın, isteme ilkelerinden davranış ilkelerini ayırt etmemesi ve etik görüşünde antropolojiye yer vermemesi diğer sancılı noktalarsa da, bir eylemin son adımı olan “yapma”ya karşılık gelen “iyi isteme”nin bir değerlendirmeden yoksun olması, Kuçuradi için daha problemlidir.

“Hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur” düşüncesindeki Kant, “akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmaması, her defasında aynı zamanda kendileri amaç olarak davranması gerektiği yasına bağlıdırlar” demektedir (1982, s. 53, 51). Konuya ilişkin, “Böylece ahlâklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir; (...) bu yasa koyma, her akıl sahibi varlığın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir. Bu istemenin ilkesi de şudur: genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma” der, Kant (1982, s. 51).

Kant’ın bu görüşü, yüzyıllardan beri süregeldiği üzere, insanı, farklı içeriklerle donatılarak kavramlaştırılmış bir “iyi”ye göre eylemde bulunma bağlılığından kurtarmaktadır. Üstelik, insanın başlıbaşına bir değer olduğu gerçeğinden beslenen bu görüşe göre, insan bir başkasının aracı olmayacağı gibi, kendisi de başkalarını amaçlarına araç kılamayacaktır.

İşte Kuçuradi, bu yüzden Kant’ın, etikte bir dönüm noktası olduğunu düşünür. Bu görüş, ne relativistlerin ileri sürdüğü gibi, kişiden kişiye ya da zamandan zamana değişen görelî bir iyi kavramına, ne de mutlakçıların iddia ettiği gibi ezeli ve ebedi

olarak var olduğu düşünölen bir iyi kavramına gerek bırakmıştır. Kuçuradi, iyi- kötü, doğru – yanlış gibi düşünce alanındaki zıtlıkları, varlık alanına da uygulamakta ısrarlı davranan düşüncelerin ne büyük bir yanılığı içinde olduklarına da dikkat çekerek, bu bakışın, etik alanında yarattığı sorunlara da değinmektedir.

İoanna Kuçuradi, Kant'ın da söylediği gibi, insanın başlıbaşına bir “değer” olduğu gerçeğinden yola çıkar. Bu yüzden “değer” kavramı açık ve seçikliğiyle kavranmalıdır. İnsanın bir değer olduğu noktasından hareket edildiğinde, gerek en genel anlamda insanı, gerekse en genel anlamda insana varlık kazandıran tek bir kişiyi “değerli” kılanın ne olduğu bu sayede görölebilecektir. Böylece, insan ya da bir insanın değerlerinin de neler olduğu anlaşılabilir olacaktır.

“Değerin, değerlerden farklı bir şey olduğunu; “iyi”nin ve “kötü”nün bir değer olmadığını; relativist görüşlerin olduğu kadar mutlakçı görüşlerin de farklı fenomenleri birbirine karıştırdığını göstermek gerektiğini” söyleyen Kuçuradi, etiğin sorunlarının bir ölçü sorunları değeril, insanın yaşantı ve eylem olanaklarına ilişkin sorunlar olduğunun” görölmesini ister (1998, s.107; 1996, s. 76).

Kuçuradi, kişi değerlerinin, yaşanan, gerçekleştirilen imkânlar olduğunu, onları kavramlar olarak görmenin “*gnosioolojik*” açıdan yaklaşmaktan kaynaklandığını söylemektedir. Oysa insan, “ yaşayan insanla çeşitli bağlantıları içinde ele alınarak” anlaşılabilir. Bu da antropolojik bir yaklaşımla mümkündür. Kuçuradi, “Güçlü olan insanın, ürettikleriyle bir değer kazanabileceğini ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini” söyleyen Nietzsche'nin etik görüşünü de bu yüzden önemli bulmaktadır: insan, insana dair olan şeylerle değerlendirilmelidir.

İnsanı anlamak, onun ortaya koyduklarını anlamakla, kavramakla mümkün olabilmektedir; bu nedenle fenomen analizleri yerine kavram analizleri yapmak bizi

çıkmaza sürüklemektedir. Bu durum Kuçuradi'yi, ontolojik ve antropolojik bir yaklaşımın temelleri üzerinde yükselen yeni bir etik görüşü oluşturma çabasına iter. Böylece insan, kendi kişisinde, insan olma bilincinin sorumluluğunun farkında olacaktır; insan olma değerinin korunarak, geliştirilebilmesinin kendi yapıp etmelerine bağlı olduğunun ayırdına varacaktır; değer sadece insanla, insan başarılarıyla ilgili olduğunun farkındalığı ile yapıp etmelerinin sorumluluğunu üstlenecektir.

Kuçuradi yapıp etmeler dediğimiz eylemin, değerlendirme, yaşantı ve yapma unsurlarından oluştuğunu söyler. Değerlendirme aşaması, gerek değerlendiren, gerekse değerlendirilen açısından önem taşıdığından sonraki aşamaların en önemli adımını oluşturmaktadır. Çünkü doğru değerlendirme, birkaç çeşit bilginin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bunlar, insanın değerinin bilgisi, insanın olanaklarının bilgisi ve doğru değerlendirme bilgisidir. Doğru değerlendirmenin yapılamadığı bir durumda, nesne edinilen, ezbere bir değerlendirmeye kurban gitmekten kurtulamayacaktır. Ezbere değerlendirmeler ya değer biçilerek ya da değer atfedilerek yapılacaktır.

Günümüzde etik kavramının bile açık seçik şekilde kavranılacak düzeyde tanımının yapılmadığı gerçeğini de gözler önüne seren Kuçuradi, doğru bir felsefi bilgi donanımıyla etik bilgisine ulaşan insanın “doğru bir eylem”de bulunabilme imkânı edinebileceğini söylemektedir.

Son söz olarak, İoanna Kuçuradi'nin bakılmasını sağlamaya çalıştığı nokta şudur, insan olma değerinin bilincine ulaşmayı en büyük kazanım olarak gören insanların sayısı arttıkça, yeryüzünün daha yaşanılır bir dünya haline gelmesi mümkün olabilecektir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Aristoteles (2005). *Nikomakhos'a Etik*. S.Babür (Çev.), Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Aster, E.(2000). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi. V.Okur* (Çev), 2.Baskı, İstanbul: İm Yayınları.
- Cevizci, A. (2008). *Etiğe Giriş*, 2. Baskı, İstanbul: Paradigma.
- Çotuksöken, B. (2003) "Felsefe Açısından Etik: Tanımlar-Sınırlar", *Türkiye Mühendislik Haberleri*, (sayı:423), 12-16.
- Delius, H. (1997). *Pratik Felsefe Disiplinleri-Etik*. D.Özlem (Çev), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Epikür (1962). *Mektuplar ve Maksimler*. H. Örs (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökberk, M. (1980). *Felsefe Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. A.Yardımlı* (Çev), İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1982). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İ.Kuçuradi (Çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı (Çev.), 3.Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. S. Baydur (Çev.), 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (1996). *Etik*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İ. (1997) "Etiğe Yaklaşımlar, Etikte Yaklaşımlar ve Bir 'Evrensel Etik Düşüncesi' ", Uluslararası Felsefe Kuruluşları Federasyonu İle Türkiye Felsefe Kurumu'nun Göreme'de Düzenlediği Seminerden.
- Kuçuradi, İ. (1999). *Nietzsche ve İnsan*, 4. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2001) "*Medya Etiği Paneli Açılış Konuşması* ", ODTÜ 1. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Schopenhauer ve İnsan*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi,İ. (1998). *İnsan ve Değerleri*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Mengüşoğlu T. (1965). *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar / Felsefi etik için kritik bir hazırlık*. İstanbul: İstanbul Matbaası
- Nietzsche, F. (2005). *Putların Batışı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. M. Tüzel (Çev), İstanbul: İthaki Yayınları.

- Nietzsche, F. (2008). *Deccal*. O. Aruoba (Çev), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nutku, Ö. (1985). *Dünya Tiyatrosu Tarihi*. 2C, İstanbul: Remzi Yayınevi
- Platon (1980). *Devlet*. S. Eyüboğlu ve M.A.Cimboz (Çev), 4.Baskı, İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Platon (1982). *Dialoglar*. T. Aktürel (Çev), 2C, İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Spinoza (1984). *Etika*. H.Z.Ülken (Çev.), 3. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Timuçin, A. (1997). *Düşünce Tarihi*. 2.Baskı, İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Türkiye Felsefe Kurumu, (2006). "*Altın Kural"a Karşı "Kesin Buyruk" - "Kesin Buyruğu Doğru Anlamak"- barışın felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant. (Yayına Haz. Kuçuradi, İ.) Ankara:Türkiye Felsefe Kurumu*
- Abelardus, P. Petrus Abelardus 25.06.2011'de <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.pnp?id=274b> adresinden indirilmiştir.
- "*Eğitim Nedir ? Eğitimin Tanımı*" (www.gediz.edu.tr adresinden indirildi.)
- Ketenci, T. ve Topuz, M.(2009). "Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (sayı:8), 25.01.2010'da (www.flfsdergisi.com adresinden indirildi)
- Kuçuradi, İ. (2005) "Felsefe ve Etik", *Yapı Dergisi*, (sayı:280), 07.01.2010'da <http://www.yapidergisi.com/arsiv/yapidergisi280.pdf> adresinden indirildi.

ÖZGEÇMİŞ

1963 yılında Diyarbakır'da doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Medyanın görsel ve yazılı birimlerinde sekiz yıl çalıştı. Daha sonra, Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde felsefe öğretmeni olarak görev yaptı ve 2009 yılında emekli oldu.