# Ethik'in Kısa Tarihi

## Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla

Alasdair MacIntyre

Paradigma

# Paradigma'nın Vitrinindekiler

**Hüsamettin Arslan**, Epistemik Cemaat
**I. Lakatos & A. Musgrave**, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
**Jacques Ellul**, Sözün Düşüşü
**Hakkı Hünler**, Estetik'in Kısa Tarihi
**David West**, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
**Martin Heidegger**, Tekniğe İlişkin Soruşturma
**Martin Heidegger**, Bilim Üzerine İki Ders
**Ahmet Cevizci**, Paradigma Felsefe Sözlüğü
**Wilhelm Dilthey**, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
**S. Woolgar**, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
**Susan Hekman**, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
**Edibe Sözen**, Söylem
**Anthony Giddens**, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
**Ahmet Cevizci**, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
**J. W. Murphy**, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
**Leo Strauss**, Politika Felsefesi Nedir?
**John Locke**, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
**N. Warburton**, Felsefeye Giriş
**Atakan Altınörs**, Dil Felsefesi Sözlüğü
**Veli Urhan**, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
**Bryan Magee**, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
**Alasdair MacIntyre**, Ethik'in Kısa Tarihi

Alasdair MacIntyre

# Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi

Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi
*Alasdair MacIntyre*

Çeviri & Sunuş
*Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler*

22. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 14. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
*Engin Yayıncılık*

Birinci Baskı:
*İstanbul, Şubat 2001*

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Alasdair MacIntyre

**Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**

# Ethik'in Kısa Tarihi

Paradigma
İstanbul, Şubat 2001

# Sunuş: Alasdair MacIntyre

*Das Leben jedes Menschen ist ein Weg zu sich selber hin, der Versuch eines Weges, die Andeutung eines Pfades. Kein Mensch ist jemals ganz und gar er selbst gewesen; jeder strebt dennoch, es zu werden, einer dumpf, einer lichter, jeder wie er kann.**

*By none of them is moral life concieved of as a journey toward the discovery of first principles as an end, the full disclosure of which is, in both sense of "end," the end of that journey, so that it is in a strict sense only at the end that we know whether or not at the beginning we did in fact know what the true beginning was.***

*traduttore, traditore...****

Gerçekten nereden başlayacağını bilmek hiç de kolay değil. Ne yapacağını veya ne yapmak istediğini bilsen bile... *Ethik'in Kısa Târihi*'nin ya-

---

* Hermann Hesse, *Demian*, "Her insânın hayatı, o insanı kendine götüren bir yoldur; bir yol arayışıdır, bir patika izidir. Hiçbir insan hiçbir zaman büsbütün kendisi olamamıştır; yine de herkes bu uğurda çabalar, kimisi dambur dumbur, kimisi ışıl ışıl, herkes nasıl bilip yaparsa."

** Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*. "Onların hiçbiri, moral yaşamı, tam açılımı "nihâyet"in her iki anlamında bir nihâyet olan ilk ilkelerin keşfine doğru bir seyahat olarak tasarlamazlar, o seyahatin nihâyeti ki, aslında hakikî başlangıcın ne olduğunu başlangıçta bilip bilmediğimizi tam anlamıyla ancak onun nihâyetinde biliriz."

*** Anonim, çevirilemez!

zarı hakkında bilgi vermek istiyoruz; yazarın haritasını çıkaracak değiliz; olsa olsa yönü belirleyecek bir "pusula" olabilir yazacaklarımız. Bir pusula yazabiliriz Alasdair MacIntyre hakkında.

İskoç asıllı Amerikalı filozof MacIntyre'ı dünya 1981'de yayınlanan *After Virtue* (*Erdem'den Sonra*) ile yaygın bir şekilde tanımaya başlar. Bu "dünya" daha ziyade İngilizce konuşan felsefe dünyası olmakla birlikte, gerek dil gerekse alan bakımından kısa zamanda genişler ve MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?* (1988 /*Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?*) ve *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1990 /*Moral Araştırmanın Üç Rakip Versiyonu*) ile yoluna devam eder. Onun fikirleri ve vurguları başlangıcından bugüne dek değişmiştir. Hatta 1971'de *Against Self-Images of the Age* (*Çağın "Kendi-İmgeleri"ne Karşı*) basıldığında, yani yukarıdaki üçlüden ilkinin basımına daha on yıl varken, Ernst Gellner, MacIntyre hakkında şöyle yazmaktadır: "Profesör MacIntyre'ı farklı kılan şey, onun kuşku duyduğu inançların sayısı değil; onun benimsediği inançların sayısıdır. Onun kuşku kapasitesini paylaşırız ya da aşarız; ama onu farklı ve belki de rakipsiz kılan, onun inanma kapasitesidir."[1] Evet yıllar içerisinde MacIntyre'ın fikirleri değişmiştir ve daha da değişecektir. Ama onun teması ve kaygısı değişmeden kalır. Otuz kadar kitap ve yüzü aşkın makalede devamlılığı gözlenecek tema çağdaş liberal toplumların eleştirisi iken, kaygı hep aynıdır: hakikat.

İlk ilgileri klasik Grek ve Latin eserleri[2] olan MacIntyre, Manchester Üniversitesi felsefe bölümünü bitirir. İlk kitabı *Marxism: An Interpretation*'ı (1953 /*Marxism: Bir Yorum*)[3] tamamladığında yirmiiki yaşındadır. Bu sırada MacIntyre hem bir Hristiyan hem de bir Marxisttir. Kitabın konusu, Marxism ile Hristiyanlık arasındaki öğretisel yakınlıktır. Genç MacIntyre'a göre, Marxism, dünyevîleşmiş uyarlamasını daha önce Hegel'in vermiş olduğu Hristiyan teolojisinin bir eşkal değiştirmesidir. Marxism, Hristiyanlık ile aynı metafizik ve moral faaliyet alanına sahip-

---

[1] Ernst Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge and the Kegan Paul, London, 1974, s.193.

[2] MacIntyre'ın bu ilk ilgilerinde ve yaşamının sonrasında belirleyici rolü George Thomson ve onun çalışmaları oynar. Bununla ilgili MacIntyre'ın kendi ifadesi için bkz. "An Interview with Giovanna Borradori", *The MacIntyre Reader* (ed. Kelvin Knight), 1998, s. 256.

[3] *Marxism: An Interpretation*, SCM Press, London, 1953.

tir; Roma İmparatorluğunda insanları Hristiyan yapan motivler, modern toplumda insanları Marxist yapan motivlerin aynıdır. Fakat Marxism, din eleştirisinde bir hataya yaslanır. Onsekizinci yüzyıl rasyonalizminden miras alınan bu hata, batıl inancı mitik düşünceyle, mitik düşünceyi de dinsel düşünceyle birleştirip, bu birleşimi bilimsel düşüncenin hasmı kılmada yatar. Oysa mit, MacIntyre'a göre, bilimden farklı bir şeye, dünyanın bütünlüklü bir tasvirine girişir ve betimleme ile değer biçme arasındaki bağıntıyı, olgu ile değer arasındaki sıkı ilişkiyi memnuniyetle sergiler: "...mit ile bilimin anlam kriterleri farklıdır. Bir metafizik bir rasyonel mittir. Bir batıl inanç, düşünüp taşınmanın denetiminden ve eleştirilerinden uzak olan bir mittir. Bir din ise, hem târihte bir temeli olduğunu hem de kendi ötesinde Tanrı'ya işaret ettiğini iddia eden bir mittir" (s.13-14). Marxismin pozitivizm ile veya belli pozitivizm versiyonları ile paylaştığı zaaf, dini saf mit ile, akılyürütmenin her türlü izinden yoksun salt mit ile, yani batıl inanç ile bir tutmasıdır. Ancak Marxismi Hristiyan dini karşısında üstün kılan bir yan vardır ki, MacIntyre bugüne kadarki öyküsünde, bu bakımdan Marxisme hep sadık kalır: iktidar ve iktidarın teknolojiyle ilişkisi sorunu veya dünyanın dönüştürülmesi yönünde insânî erkin ve tekniğin imkânları tartışması.

Hristiyanlar kendilerini kefâreti ödenip kurtulmuşlar topluluğu olarak gördükleri ölçüde dünyadan ve dünyevî olandan geri çekildikleri için, MacIntyre dünyevî bir Hristiyan teolojisi geliştiren veya Hristiyanlığı dünyevî terimlerle canlandırıp hayata geçirmeye çalışan Hegel'i ve Feuerbach'ı takip ederek onların Marx'ın düşüncesi üzerindeki izlerini ortaya koymaya çalışır. "Yabancılaşma" kavramında bulunur bu izler. MacIntyre'a göre, Hegel'in üç temel kavramı, "kendinden-uzaklaşma", "nesne(l)leşme" ve "kendine-gelme", sırasıyla Hristiyan "Düşüş", "dünyanın günâhkârlığı" ve "kefâret süreci" nosyonlarının yansımasıdır.[4] Fakat MacIntyre'a göre, gerek Hegel gerekse Feuerbach kurtuluşa giden yolun sıkı bir düşünüp taşınmadan geçtiğine inandıkları ölçüde yanılırlar. Başka deyişle onların idealizmi, yani ideleri ve kavramları maddî gerçekliğin yerine geçirme tutumu, bir yanılgıdır ve "bu, Yeni Ahid'in paylaşmadığı bir yanılgıdır." Onlar, bu noktada, kendisine bağlandıkları Yeni

[4] Bkz. Peter McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge, London and New York, 1994, s.8.

Ahid'in insan öğretisinin önemli bir cephesini gözden kaçırırken, Marx bu cepheyi yakalar (s. 36). Bu, praksis veya teoriyle pratiğin birliği cephesidir. Hristiyanlık ve Marxism bir praksis formu olmak bakımından birbirlerine benzerler. MacIntyre'a göre Marx "hem somutluk bakımından hem de proletaryayı, fakirleri kurtuluşun işaretlerini taşıyanlar olarak görmesi bakımından" İnciller'in ruhuna Hegel'den daha sadıktır ve "Marx'ın yaptığı şey, İsa'nın zengin ve fakire ilişkin tüm antitezlere dair yargısını kendi zamanının kapitalist toplumu üzerine doğrudan bir yargıya çevirmektir" (s. 57). Marx'ın proletaryayı kurtarıcı dönüştürme ile özdeşleştirmesinde genç MacIntyre'a göre en önemli yan, Marx'ın târihsel yargısının moral niteliğidir ve yabancılaşmanın aşılmasında Marx'ın "insanın ne olması gerektiği"ne dair vizyonudur. Gelgelelim, Marx'ın sonraki döneminde bilimsellik adına vurguyu "olması gereken"den "olacak olan"a kaydırması, pozitivist bir eğilimle onu Hristiyanlıktan ekonomi politiğe götürürken, onun teorisini neşneleşme, şeyleşme tehlikesine açar ve kendi ideoloji eleştirisine kendisini açık bırakır. Doğa bilimlerini model alan sosyal bilimlerin pozitivizminin moral yargıları dışlama tutumu, insanî düşünce ve eylemin öngörülemezliğini göremekle malûldur. MacIntyre'a göre "Marxizmin trajedisi metafiziğin alanını doğa bilimlerinin kesinliğiyle birleştirmeyi istemesidir. Bundan dolayı Marxizm bir yandan dini reddetmek zorunda kaldı, çünkü dinin alanı kadar geniş ve otantik bir alan talep ediyordu; öte yandansa... tüm teknik soruları aşırı basitleştirmek zorunda kaldı. Bu da, ... Marxizmi bir insanî yabancılaşma formuna soktu.... [Oysa ki] İnsan marifetiyle değil, ama daha büyük bir tevâzu ile, insanî düşüncenin ve eylemin sınırlarının daha fazla tanınması ile aşılacak olan bir öngörülemezlik vardır." (s. 71) Burada, MacIntyre'ın Hristiyan hümanizmi Hristiyan tevâzu erdeminde ifadesini bulur ve Stalinizmin totaliter tehlikelerine karşı bir savunma zemini hazırlar.

MacIntyre hem Hristiyan hem Marxist olarak yazdığı ve Marsizm ile Hristiyanlık arasındaki paralellikleri ortaya koymaya çalıştığı *Marxism: An Interpretation* adlı bu ilk çalışmasını 1968'de gözden geçirip ikinci kez yayınlatırken, çalışmanın adının *Marxism and Christianity* (*Marxizm ve Hristiyanlık*) olarak değiştirilmesi anlaşılır bir şeydir. Burada 1953 baskısı ile 1968 baskısı arasındaki farkları vermek, MacIntyre'ın düşün-

cesinin bu yıllar arasındaki seyri hakkında pek çok ipucu verebilirdi; ama bu bizim buradaki niyetimizi aşar. MacIntyre'ın ilk kitabı hakkında, yani Marx'a ve Marxizme ilişkin başlangıç çalışması hakkında Peter McMaylor'ın şu sözlerini aktarmakla yetinelim: "Bir kez daha, bu kitabın, *Marxism: An Interpretation*'ın 1952'de yazılmış (aynı yılın Ekim ayında tamamlanmış) olduğunu ve bu kitapta nisbeten sınırlı bir yer içerisinde New Left (Yeni Sol) düşüncesine —MacIntyre'ın esaslı bir rol oynayacağı bir New Left düşüncesine— bir kaç yıl sonra egemen olacak Marx'ın erken döneminin hemen hemen tüm temalarına dair bir tartışmanın bulunduğunu hatırlamaya değer. Açıkça MacIntyre erken bir evrede ve Anglo-Saxon dünyada Marxizm anlayışına bir yandan ortodoks Stalinist komunist yorumların (MacIntyre yazarken Stalin hayattadır) ve öte yandan hüsrana uğramış sayısız Soğuk-Savaş polemiklerinin hüküm sürdüğü bir zamanda yazmaktadır. İnanıyorum ki, herhangi birinin, bu kitabı, dinsel içeriği hakkında ne düşünürse düşünsün, gelecek on yıl ve daha fazlasının [1960'lar ve sonrasının] en hümanist Marxist araştırmalarının çoğunun parlak bir sunumu ve öngörüsünden başka bir şey olarak görmesi güçtür."[5]

Bu çalışmanın yayın târihi olan 1953'ten MacIntyre'ın A.B.D.'ye göçtüğü 1971'e kadarki dönemde, MacIntyre, her biri meselesine son derece hakim pek çok çalışma ortaya koyar: Freud ile[6], Marxist ethik ile[7], Hristiyan inancı ile[8], Trotsky ile[9], varoluşçuluk ile[10], David Hume ile[11], ethik târihi ile[12], dünyevîleşmenin moral sonuçları ile[13], Lenin

---

[5] Peter McMylor, *a.g.e.*, s. 12. MacIntyre'ın ilk kitabı ile ilgili değerlendirmede McMylor'a dayandık.

[6] *The Unconciousness: A Conceptual Analysis*, 1958.

[7] "Notes from the Moral Wilderness I-II", *New Reasoner*, vol. 7-8, 1958-59.

[8] *Difficulties in Christian Belief*, 1959.

[9] "Trotsky in Exile", *Encounter*, Dec. 1963.

[10] "Existentialism", *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. O'Connor), 1964.

[11] *Hume's Ethical Writings* (ed. & Intro. Alasdair MacIntyre), 1965.

[12] *A Short History of Ethics*, 1966.

[13] *Secularization and Moral Change*, 1967.

ile[14], ateizm ile[15], Marcuse ile[16], ideoloji ile[17] ve daha pek çok isim ve konu ile ilgili çalışmalar. Peki neden 1971'e kadar? Çünkü MacIntyre'ın kendisi, bir soru üzerine, "benim hayatımın tam bir anlatısı, onda 1971 civarındaki radikal değişimi vurgulamak durumunda olurdu,"[18] diyor. "Tam bir anlatı" değil, bir pusula yazmaya çalışıyoruz. Bu pusulada 1981 târihli *After Virtue*'yü —ve sonrasını— hazırlayan bir makale, bir kitap ve bir de derleme anılmalı.

1958'de, İngiliz Komunist Partisinden ayrılan bir grup Marxistin çıkarttığı *New Reasoner* dergisinde MacIntyre'ın "Notes from the Moral Wilderness" ("Ahlâkî Yabanîlikten Notlar")[19] adlı bir makalesi yayınlanır. 1956'da üyesi olduğu Komunist Partiden ayrılmış olan MacIntyre, önce Troçkist bir gruba katılır; sonra kimi itirazları nedeniyle gruptan dışlananlar arasında bulur kendini. Belli bir süre daha hem Leninist hem de sosyalist çevreyle bilfiil bağlantısını sürdürse de, giderek Marxist politikanın tüm formlarından ayrılmaya doğru ilerleyecektir. E. P. Thompson'ın başlattığı "sosyalist hümanizm" tartışmasına bir katkı olan "Notes"un pusulamızdaki önemi, MacIntyre'ın burada liberal ahlâka veya moraliteye hakiki bir Marxist alternatif bulmanın gereklerini ve yollarını tartışmasıdır. K. Knight'ın belirttiği gibi "Notes"da çarpıcı olan şey, MacIntyre'ın bu Marxist ahlâk projesindeki problemleri kabul etmede gösterdiği samimiyet ve "açıksözlülük"tür.[20]

MacIntyre'a göre Stalinizmin ahlâkı bir amaç-araç rasyonalitesinden hareket ettiği için liberal ahlâka bir alternatif veremez ve "Stalinist, ahlâken doğru olanı târihsel gelişimin sonucu bilfiil *olacak* olan ile özdeşleştirir" ve böylece de "ilkenin 'olması gereken'i (*ought*) târihin 'olan'ı (*is*) içerisinde yutulur." Buna karşılık, Stalinistin moral eleştirmeni karakterindeki liberal, "kendisini bir seyirci olarak târihin dışına koyar. O târihsel olayların akışından bağımsız bir şekilde geçerli" olduğunu düşündüğü "kendi ilkeleri"nden medet umar. Liberali temsil eden moral

---

[14] "How to Write about Lenin —and how not to", *Encounter*, May 1968.
[15] Paul Ricoeur ile birlikte, The Religious Significance of Atheism, 1969.
[16] *Marcuse*, 1970.
[17] *Against the Self-Images of the Age*, 1971.
[18] "An Interview for *Cogito*", *The MacIntyre Reader*, s. 267.
[19] "Notes from Moral Wilderness", *The MacIntyre Reader*, s. 31-49.
[20] Kelvin Knight, "Editor's Introduction", *The MacIntyre Reader*, s. 2.

eleştirmene göre "her mesele kendi moral değerleri içinde yargılanacaktır. İlkenin 'olması gereken'i târihin 'olan'ına tamamen dışsaldır." İşte böylece Stalinist ile liberal, 'olması gereken'in 'olan' ile ilişkisinde veya değerin olguyla ilişkisinde birbiriyle örtüşen bir duruş alır; veya liberalizm "Stalinizmin bir tür fotografik negatifi"dir. Tüm bunlar, hakim olan *ethos*'u, liberal *ethos*'u gösterir veya "toplumumuzda egemen olan liberal ahlâk"ı gösterir. "Ahlâkın otonom diye alınması, liberal geleneğin özüne aittir.... [Bu,] felsefe elkitaplarında [bulunan haliyle], moral ilkelerin bir moral-olmayan zemine sahip olamayacağı doktrinidir. Özgül moral meseleler hakkındaki yargılarımız, daha genel ilkelerden medet umarak desteklenir. Ama, sonunda, başka her şeyin kendileri uyarınca yargılanmaları nedeniyle en genel ve nihaî [olan] ilkelerimiz, herhangi bir rasyonel haklıçıkarımın ötesinde dururlar. Hele de olgulara herhangi bir başvuruyla haklıçıkarılamazlar. Moral olanın olgusal olandan bu yalıtılışı, zorunlu ve kaçınılmaz bir mantık hakikati olarak sunulur." (s. 32-33) Bunun sonucu, moral yargıların keyfîliği, öznelliği, relativizmidir. Başka deyişle, ahlâka ilişkin sorular hakkında keyfîliğe yer bırakmayan rasyonel argumana yer yoktur; "biz sadeçe seçim yapabiliriz ve seçimimiz bundan ziyade şunu seçmenin sebeplerini veremeyeceğimiz anlamında zorunlu olarak keyfîdir." (s. 33) Artık herkesin değerleri kendine aittir: değerler, kişinin "*kendi* değerleri, özel (*private*) değerleri" (s. 34) olduğu ölçüde "onun başvurabileceği hiçbir ortak, kamusal (*public*) standardlar kümesi yoktur." (s. 35) MacIntyre, bunları yazdığı günden bugüne hiç değişmez. Onun değişimi, bu tesbitler ve tenkitler zemininde ne yapılacağı veya ne yapılması gerektiği konusuyla ilgilidir.

"Notes"da MacIntyre, Stalinist ve liberal yola alternatif bir Marxist yolun olduğuna inanır ve daha otantik bir Marxizme geri dönüş önerir ve bu önerinin imkânlarını soruşturur. Marx'ın Hegel'den miras aldığı insan doğası kavrayışı yardımıyla değerler ile olguları, İnsan ile insanları, moralitenin 'olması gereken'i ile arzunun 'olan'ını birleştiren "bir genel toplum teorisi", toplum için ortak, paylaşılan bir "moral imge" verilebilir mi? Veya bir Marxist ethik üçüncü bir yol olarak moral yabanîliğe son verebilir mi? MacIntyre, liberal-olmayan bir alternatifin varlığına hep inanacaktır ve onu arayacaktır. "Notes"da Marx'ın özcü insan doğası nosyonunun ve bu doğanın târihi içerisindeki gelişimine dair genel bir te-

ori olarak Marxizmin, bu alternatifi henüz oluşturmamış olsa bile, bu alternatif haline getirilebileceği iddia edilir; fakat aynı zamanda, bunun ahlâk için henüz net ve sağlam bir zemin olarak kabul edilemeyeceği de imâ edilir. Yazının sonunda MacIntyre şu açıksözlü ve samimi soruyu eleştirmenlerinden önce sormaktadır: "Sosyalistler olarak bizleri Nagy'nin katlini protesto edemeyenleri de Küba mahkemelerini protesto etmeye balıklama dalanları da aynı küçümseme ile görmeye sevkeden nedir?" (s. 48) Yani Stalinistleri de liberalleri de aynı şekilde ve eşit oranda küçümsemenin zemini nedir? Evet Macar ayaklanmasının lideri Nagy, gizli bir mahkeme sonrasında öldürülür ve hiçbir Stalinist bunu protesto edemez; öte yandan Castro'nun düşmanlarının ölüme mahkum edildiği Küba mahkemelerine liberaller şevkle karşı çıkarlar. Niçin, diyor MacIntyre, birinde protesto etmeyeni diğerinde protesto edeni hor görüyoruz? Bu soru, belli ilke ve değerler yardımıyla yanıtlanabilir. "Söz konusu değerler, şimdiye kadar insan doğasında yalnızca kısmen ifade edilmiş olabilir, ama onları insanî yaşamda tam olarak cisimleştirme girişimi, işte yalnızca bu, moralite târihine anlam verebilir." (s. 48)

1966'da yayınlanan *A Short History of Ethics* (*Ethik'in Kısa Târihi*)[21], işte böyle bir girişim, toplumların yaşamında tecessüm eden moralitelerin târihinin o toplumlarda yaşayan filozofların felsefî ethiki ile ilişki içinde yazılması girişimi idi. Çok yönlü bir girişimdi. Bir kere, moral kavramların toplumsallığı ve târihselliği tesbit ediliyor ve böylece toplumsal ve târihsel değişimin bu kavramlar aracılığıyla takibedilebileceği öneriliyordu. Öte yandansa, moral kavramlardaki değişimin toplumsal ve târihsel olanı nasıl belirlediği gösterilmeye çalışılıyordu. Bu, pratik olanın teorik olanı belirlediği ölçüde teorik olanın da pratik olanı belirlediği anlayışıydı. Bundan dolayı, üstlenilen iş hiç kolay değildi ve MacIntyre'ın ifadesiyle "sonuçtan, [kendisi dahil] hiç kimse tatmin olmayacak" gibi görünse de, cesaretle göğüslenmişti.

"Târih," diyordu MacIntyre, "ne bir hapisane ne bir müze ne de kendi kendini kutlama vesilesi olacak bir malzemeler kümesidir." (s. 4) Moral kavramların târih içerisindeki değişimleri, yani bir ve aynı kavramın çağdan çağa ve toplumdan topluma farklılaşması kadar o kavramın 'aynı kavram' olarak kalması da önemlidir; kopukluklar kadar sürekliliklerin

---

[21] *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 1991.

tesbiti bize çok şey anlatacak ve târihsel araştırmayı işlevi son derece kuşkulu bir 'antika merakı' olmaktan kurtaracaktır. O halde târihsel araştırma 'anlama'nın zeminidir ve "ahlâk dünyasını anlamak ile bu dünyayı değiştirmek birbiriyle bağdaştırılamaz görevler değildir." (s. 3)

MacIntyre'ı bu girişime sevkeden problemi unutmayalım: birbirlerine rakip olarak görünen moral pozisyonların birbirlerine karşı "herhangi bir rasyonel haklıçıkarım" zemininden yoksun olmaları ve dolayısıyla meseleyi tamamen ve düpedüz bir şahsî seçim meselesine veya MacIntyre'ın çok daha sonraki bir nitelemesiyle bir "tercih meselesi"ne havale etmenin sonucu olan keyfîlik veya relativizm. "Notes", bu problemi çözmenin yolunun bir Marxist ethikten geçtiğini ve böyle bir ethik için gereken zemini târihsel araştırmanın verebileceğini ifade eder. *Short History*'nin yolu böylece açılır; gelgelelim, yolda MacIntyre çözümü Marxizm içerisinde aramaktan uzaklaşmıştır. 'İyi'nin felsefe öncesi târihinden, Homerik gelenekten başlayıp Sartre'a uzanan târihi içerisinde, moralite târihi içerisinde Marxizm episodlardan biridir. "Genç Hegelcilerin en kalıcı anıtı, genç Karl Marx"ın (s. 210) Hegel'in mirasçılarını eleştirme kaygısının, onu giderek kendisini Hegel'den ayırmaya ve Hegel ile arasındaki karşıtlıkları vurgulamaya sevketmesi, daha sonraki Marxistleri Marx'ın Hegelciliğini bastırmaya ve hatta tahrif etmeye götürmüştü. Öte yandan, MacIntyre'a göre "Marx, kendi öğretisi için nihaî önem taşıyan iki soruyu hiçbir zaman sormadı"ğı (s. 214) için, Marxistler bu boşluğu, Marx'ın kuşkusuz öngörmesi beklenemez bir şekilde, kapatma çabasına giriştiler ve girişimleri zaafiyet içindeydi: Marx'ın konuşmadığı veya konuşmayı reddettiği şey hakkında konuşmanın zaafları. Moral bireyciliğe pek çok bakımdan medyun bir toplumun bu bireyciliğin hatalarını nasıl tanıyıp aşacağı, yani kapitalizmden sosyalizme geçişte hangi eylem ilkelerinin işçi sınıfı hareketini şekillendireceği netlikten uzaktır. Ayrıca sosyalist ve komunist toplumun moralitesi hakkında büyük bir atlama vardır. Ama yine de MacIntyre kitabın sonunda Marx'ın hakikat payının teslim edilmesi gerektiği imâsında bulunur: "Bireyciliğin fethetmiş olduğu bir toplum içerisinde" yazanlardan biri olarak "Marx, komunal bir çerçeveyi moralitenin öndayanağı olarak görmek bakımından Hegel'i ve İngiliz idealistlerini andırır." Hegel ve diğerleri moral bireyciliği eleştirmekle kalmayıp, moral vokabulerin, yani amaçların, kuralların, erdemle-

rin ve 'iyi'nin belirgin ve kendine özgü kullanımlarının olabileceği bir komunite tipini sarihleştirmeye çalışırlar. MacIntyre, bir kere daha bu çabayı Marx'ın Hegel'i ile değerlendirir: "Fakat böyle bir komunitenin zorunlu formuna ilişkin felsefî analiz, bu komunite formunu yeniden yaratma işinin yerini doldurmaz." Çünkü "moral vokabulerin içeriğinin giderek daha boşaldığı bir toplumda değerlendirici ifadelerin sahip olmaya başladıkları yoksullaşmış anlamlar" sayesinde görürüz ki, böyle bir komunal çerçeve, vaktiyle Grek toplumunda bulunan çerçeve, artık mevcut değildir; "Hegel ve İngiliz idealistlerinin tersine Marx böyle bir çerçevenin artık mevcut olmadığını görür; ve o, bütün bu durumu, ahlâk hakkında düşünmenin toplumsal farklılıkları gidermede artık sahici bir rol oynayamayacağı bir durum olarak karakterize etme yolunu izler." (s. 267)

Peki sonuç? *Short History*'nin sonucu şudur: "... bireycilik asitleri dört yüz yıldır hem iyi hem kötü yönde moral yapılarımızı yiyip kemirmiştir. Fakat yalnızca bu değil: biz, sağlam bir şekilde bütünlüklü moralitelerin yalnızca bir tekinin değil, fakat bir çoğunun bıraktığı mirasla yaşıyoruz. Aristotelesçilik, ilkel Hristiyan saflığı, puritan ethik, aristokratik tüketim ethiki ve demokrasi ve sosyalizm gelenekleri, tüm bunlar bizim moral vokabulerimiz üzerinde izlerini bırakmışlardır. Bu moralitelerin her biri içerisinde, önerilen bir amaç veya amaçlar, bir kurallar kümesi, bir erdemler listesi vardır. Fakat söz konusu amaçlar, kurallar, erdemler farklı farklıdır.... Buradan şu sonuç çıkar ki, bizim toplumumuzda iki tür insan bulabiliriz: bu ayakta kalan moralitelerin tek birinin içerisinden konuşanlar ve onların hepsinin dışında duranlar. Rakip moralitelerin taraftarları arasında ve bir moralitenin taraftarları ile hiçbir moralitenin taraftarı olmayanlar arasında hiçbir yargı mercii, hiçbir gayrışahsî nötr standard mevcut değildir." (s. 266) Evet MacIntyre bu çalışmada, Knight'ın belirttiği gibi "moralitenin toplumsal ve tarihsel formu hakkında, ama içeriği hakkında değil, bir hakikat iddiasında bulunmaktadır. Moralite, insanların nasıl birarada yaşadıkları hakkında, toplum hakkında ve dolayısıyla tarih hakkındadır; hipotetik bir şekilde toplum öncesi bireyler hakkında değil."[22] Bu, *A Short History of Ethics*'in, kimsenin ilgisiz kalamayacağı sonucudur.

---

[22] K. Knight, *a.g.e.*, s.4.

Fakat bu sonucun ifade ettiği şey, MacIntyre'ın yola çıktığı, kendisiyle başladığı problemin ta kendisine bizi tekrar gönderir. Çünkü böyle bir sonuçla ne yapacağımız hakkında MacIntyre şunları yazmaktadır: "İçimizden her biri, hem moral olarak kimlere bağlı olmak istediğimizi hem de hangi amaçların, kuralların, erdemlerin rehberliğinde olmayı istediğimizi seçmek durumundadır." (s. 268) Bu da gösterir ki, MacIntyre, kendisinden kaçınmak üzere yola çıktığı moral relativizm ve bireysel seçimin keyfîliği probleminin bir kez daha içinde kalmıştır. Ama kuşkusuz bu târih denemesi ona ve okuyucularına pek çok şey öğretir.

MacIntyre, yıllar sonra kendisiyle yapılan bir görüşmede, 1991'te, *Short History*'den "hatalarından pek çok şey öğrendiğim bir kitap"[23] diye bahsedecektir. Bunların ne tür hatalar olduğunu ise MacIntyre şöyle ifade edecektir: "Her şeyden önce anlatıda belli noktalarda tekrarlanıp duran bir süreklilik yokluğu. Ethik hakkında münhasıran Grek tartışmasının gelişiminin bir izahı var, münhasıran Hristiyan düşünce çizgilerinin çok farklı bir kümesinin gelişiminin bir izahı var ve de Aydınlanma ve Aydınlanma-sonrası moral felsefeden doğan argumantatif karşılaşmalar ve rakip sonuçlar çeşitliliğinin bir izahı var. Fakat bunların her birinden bir sonrakine geçiş noktalarındaki süreksizlikler belirtilmeden bırakılır. Merkezî kavramlarda ve temel ilkelerdeki köklü değişiklikler kaydedilir, ama bunlar, işlenmemiş ve anlaşılmamış salt olgular olarak görünür."[24] Yani MacIntyre'a göre bu kitabın kusuru, târih içerisinde ardarda gelen evreler arasındaki kesintilerin, devamsızlıkların, değişimlerin anlamının tam olarak sökülmemiş olmasıydı; MacIntyre'a göre kitabı bunların anlamını okumayı sökememişti. Yıllar sonra geriye dönüp baktığında, "bu kitapta" diyordu, "iki moral söylem formunu karşı karşıya koymaya karar vermiştim: bir yanda tikel bir toplum tipine üyeliklerini ifade etmek için moraliteyi kullananların moralitesi; öte yanda ise kendi bireyselliklerini veya toplumsal farklılıklarını ifade etmek için moraliteyi kullananların moralitesi. Halis bir moralitede otoriteye sahip olanlar kurallardır, bireyler değil. Birinin kendi moralitesini seçme nosyonu hiçbir anlam taşımaz. Anlam taşıyan, moraliteyi yerinden etme ve aşmayı seçme yönündeki çok daha radikal nosyondur. Böylece *A Short History of Ethics*,

---

[23] "An Interview with Giovanna Borradori", *The MacIntyre Reader*, s. 260.
[24] *a.g.e.*, s. 260.

belki de, son sözü Nietzsche'ye vererek bitmeliydi, Nietzsche'yi iki bölüm geride bırakmak yerine."[25]

MacIntyre'ın bu özeleştirilerinde kendisine ne kadar insaflı davrandığından, doğrusu, pekâlâ kuşku duyulabilir. Çünkü onun Marxist bir ethik geliştirme arayışında uğradığı hüsran samimidir; evet hakim *ethos*, liberal *ethos*, pozitif bir duruşu alabildiğine güçleştirmekte ve felsefî düşünceye negatif bir karakter vermektedir. Bu anlamda *Short History*, büyük ölçüde negatif yapıda, negatif sonuçları olan, yani söz konusu problemin hallinde ne yapılacağından ziyade, ne yapılmayacağını, çözümün ne olduğundan ziyade ne olmadığını ve olamayacağını ifade eden bir kitaptır. Ama MacIntyre'ın arayışı sürer.

*Against the Self-Images of the Age*, 1971'de basılır.[26] Bir derleme olan bu kitap, adının verdiği izlenim doğrultusunda, negatif bir moral, toplumsal ve felsefî duruştan kaleme alınmış olan yirmiüç denemeden oluşur. Alt başlığı *Essays on Ideology and Philosophy* (*İdeoloji ve Felsefe üzerine Denemeler*) olan denemelerin onbeşi daha önce çeşitli yerlerde yayınlanmış, sekizi ise ilk kez bu derleme içerisinde yayınlanmıştır. MacIntyre, bir cilt halinde biraraya gelen bu yazıların "birlikli ve sistematik bir ele alış vermediklerinin pekâlâ farkında" olduğunu belirterek şunu ekler: bunları, "belli bir zaman veya yerde yazılmış denemeler olmaktan kurtarmak, bu argumanları tözsel bir bütün halinde biraraya nasıl bağlayacağımı bilmemi gerektiriyordu. Henüz bunun nasıl yapılacağını bilmiyorum, ama bu sorular hakkında daha ileri araştırmanın bir öngereği olarak bunun nasıl yapılacağını öğrenmeye bakıyorum." (s. X) Negatif duruşun hakim olduğu bu ciltte MacIntyre'ın on yıl sonra pozitif bir duruş alacağı üçlüsünün ilki olan *After Virtue*'nün —ve hatta diğerlerinin— belli temaları hazırlanmaktadır. *Against*'teki bu temalar, kısa ve kabaca üç başlık halinde verilebilir: (1) İdeolojiler ve ideolojinin sonu tezi: tikel bir ideolojiye, özellikle psikoanaliz, Hristiyanlık ve en çok da Marxizme inananlara karşı MacIntyre, söz konusu ideolojilerin ya entellektüel bağlamda ya da çağdaş toplumsal yaşamın düşünce ve eylem formlarını ifade etmede, yani pratik bağlamda başarısız olduklarını gös-

---

[25] *a.g.e.*, s. 261.

[26] *Against the Self-Images of the Age*, Schocken Books Inc., New York, 1971.

termeye çalışır. Öte yandansa, kendi sıfatıyla ideolojinin sonunu ilân edenlere (Daniel Bell ve S. Martin Lipset gibilere) karşı, MacIntyre tek tek ideoloilerden miras aldığımız belli bazı şeyler bulunduğunu ve bizim kendi sıfatıyla ideolojinin mirasçıları olamayacağımızı belirtir. Dahası, MacIntyre'a göre "ideolojinin sonuna inancın kendisi, henüz o kadar tanınmamış olduğu için hiç de daha az ideoloji olmayan bir ideolojiyi maskeler" (s. VIII). (2) Akademik felsefenin durumu: Çağdaş akademik felsefe, özellikle de Anglo-Saxon dünyasında felsefe, MacIntyre'a göre, belli ideolojik değer ve kavramları hiçbir eleştiriye tâbi tutmaksızın yaygınlaştırmada rol oynamaktadır. "Son yetmiş yıl içinde Anglo-Saxon dünyada filozofun etkinliği" der o, "analiz, linguistik analiz, kavramsal analiz, anlam araştırması" olarak kendini gösterir (s. VIII). Kavram veya ifadelerin târihsel ve toplumsal kaynakları nazar-ı dikkate alınmadığı ölçüde, onlardaki anlam değişiklikleri ve dönüşümler de kavranamaz ve bunun sonucunda zaman ve mekân bakımından sınırlı olan ve pekâlâ alternatifleri olan bir dünyaya bakma tarzı zorunlu, kaçınılmaz ve evrensel diye sunulur. Bu "kusurlu felsefe", yani analitik felsefe geleneği "ideolojinin altını desteklemekte anahtar rol oynar." (s. IX) MacIntyre'a göre, İngiliz idealist geleneğinin doruğu olan R. G. Collingwood "analitik gelenek içerisindeki filozofların çalışmalarında eksik olan" târihsel boyutu anlamış olması bakımından çarpıcı bir değere sahiptir (s. 95). (3) Sosyal bilimler eleştirisi: Atasının Max Weber olduğu kabul edilen olgu-değer ayrımına sadık bir sosyal bilimin, ideolojinin sonu tezindeki ve analitik felsefe geleneğindeki tutumların sonuçlarına mahkum olduğunu (s. 92) düşünen MacIntyre'a göre, ideolojinin sonu ideolojisinin "... hakiki algısı[na sahip olabilmek] ve dünyayı uygun ve münbit yollardan anlayabilmek, moral felsefede ve sosyal bilimler felsefesinde yapılacak araştırmanın sonucuna bağlıdır." (s. IX) Bu yüzden MacIntyre, bu ciltte olan-olması gereken ilişkisinin Hume'a dayanan açıklamalarını[27] ve bu ilişkinin moraliteyi otonom kılma çabalarında nasıl çarpıtılmış olduğunu[28] göstermeye çalışır.

---

[27] Bkz. "Hume on 'Is' and 'Ought' ", *a.g.e.*, s. 109-124.

[28] Bkz. örneğin, "What Morality Is Not", *a.g.e.*, s. 96-108; "Ought", *a.g.e.*, s. 136-156; "Some More About 'Ought' ", *a.g.e.*, s. 157-172.

Evet 1971'e kadarki MacIntyre'ın arayışlarının belli sonuçlarının toplandığı *Against*'in negatif ve sistematik olmaktan uzak yapısı, MacIntyre'ın o zamanki düşüncelerinin durumunu aynen yansıtır ve MacIntyre bundan duyduğu rahatsızlıkla "zaman zaman ızdıraplı özeleştirel bir düşünüp taşınma ara-dönemi"ne[29] girer. Bu ara-dönemde, bu arayış döneminde o tanıyıp kabul eder ki, söz konusu vargılar, kültürel ve toplumsal düzenin moral ve toplumsal târihi hakkında bir dizi pozitif iddiayı, teyid ve tasdiki öngerektirmekte ve bu pozitif savlar da pozitif türden belli bir moral ve toplumsal duruşu ifade etme yönünde ilerlemeyi zorunlu kılmaktadır. "Bu tür pozitif iddiaların neler olduklarını keşfetmek" der MacIntyre, "benim hemen hemen on yılımı aldı."[30]

*Against*'ten on yıl sonra, 1981'de *After Virtue* basılır.[31] Onun ilk satırlarında şu sözler vardır: "Bu kitap benim moral felsefe içerisinde daha önce yaptığım çalışmaların yetersizlikleri üzerine genişletilmiş bir düşünümden ve de 'moral felsefe'nin bağımsız ve yalıtılabilir bir araştırma alanı olarak anlaşılmasına karşı artan bir hoşnutsuzluktan doğdu. Bu önceki çalışmaların çoğunun (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularization and Moral Change*, 1967; *Against the Self-Images of the Age*, 1971) merkezî bir teması, moral pratiklerin, inançların ve kavramsal şemaların çeşitliliğini târih ve antropolojiden öğrenmek durumunda olduğumuzdu.... Moral inançlar, pratikler ve kavramların çeşitliliğini ve heterojenliğini teyid ve tasdik etmemle aynı zamanda, farklı tikel inançların, pratiklerin ve kavramların değerlendirmelerine kendimi bağlamakta olduğum açık hale geldi.... benim için olmuş olması gerektiği kadar başkaları için de açıktı ki, benim târihsel ve sosyolojik açıklamalarım, kendine has bir değerlendirme açısından bildiriliyordu ve başka türlü olamazdı. Daha özel olaraksa, ben şunu ileri sürer görünüyordum: münhasıran modern toplumlardaki moral komunitenin ve moral yargının doğası gereği, başka zaman ve yerlerde mümkün olmuş olduğu bir tarzda moral kriterlere başvurmak artık mümkün değildi – işte bu, bir moral belâydı. Fakat analizim doğruysa, ben *neye* başvurabiliyordum?" Bu so-

---

[29] "An Interview for *Cogito*", *The MacIntyre Reader*, s. 268.

[30] "The Claims of *After Virtue*", *The MacIntyre Reader*, s. 69.

[31] *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984. MacIntyre'ın *After Virtue*'sünün geniş bir sunumu ve eleştirisi için bkz. Solmaz Zelyüt Hünler, *İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, 1997.

runun hemen ardından MacIntyre, "Notes from Moral Wilderness"e göndererek sözlerini şöyle sürdürür: "Aynı zamanda o·son derece dikkate değer *The New Reasoner* dergisine bir katılımcı olma ayrıcalığında olduğum günlerden beridir Stalinizmin moral reddinin zemini sorusuyla uğraşmıştım. Stalinizmi reddedenlerin çoğu, eleştirisini Marxizmin başlattığı liberalizmin ilkelerinden medet umuyordu. Bu eleştirinin tözünü büyük ölçüde kabul etmeyi sürdürmüş ve halen sürdürmekte olduğum için bu [Stalinizi reddedenlerin başvurduğu] yanıt benim için kullanılabilir değildi.... Ayrıca ben anlamaya başlamıştım ki, Marxizm liberalizmden ayrılışları kadar liberal bireycilikten miras aldıkları nedeniyle ağır ve zedeleyici moral yoksullaşmadan muztaribdir." Başka deyişle Marxizm, liberalizme hasım olduğu kadar hısımdır da. Bu yüzden *After Virtue*'de "Marxizmin kendisi yalnızca marjinal bir uğraş olsa da" der MacIntyre, "bu kitapta ulaştığım ve tecessüm eden sonuç Marxizmin moral kusurlarının ve başarısızlıklarının, Marxizmin, liberal bireycilik gibi, münhasıran modern ve modernleşen dünyanın *ethos*'unu cisimleştirmesinden kaynaklandığı ve bu *ethos*'un büyük bir kısmının reddedilmesinden başka bir şeyin, ...bize rasyonel ve moral olarak savunulabilir bir duruş noktası vermeyecek olduğudur." (s.IX-X) Evet MacIntyre burada gösterecektir ki, dünyanın çağdaş vizyonu baskın şekilde Webercidir ve çağdaş Marxizm de tözü bakımından Webercidir (s. 109); bu vizyonun rasyonel olarak savunulabilir moral bir duruş verme misyonu yoktur.

MacIntyre, *After Virtue*'de pozitivist eğilimdeki moral filozofların moral yargıları tutum ve duygu ifadeleri olarak almakla moral meselelerin çözülemezliğine ve moral ihtilafların bitmez tükenmezliğine en büyük katkıyı yaptıklarını ve halihazırdaki "moral durumumuz"un bu filozoflardan ödünç alınan bir nitelemeyle "emotivist" olduğunu belirttikten sonra, bu durumun kaynağını "Aydınlanma projesinin başarısızlığı"nda bulur. MacIntyre'a göre Aydınlanma düşünürleri, moralitenin geleneksel ve batıl formları diye düşündükleri şeyin yerine bir tür dünyevî moralite geçirme girişiminde bulunmuşlar; fakat Hume, A. Smith, Diderot, Kant ve çağdaşlarınca yapılan girişimler, rakip ve hatta ortaölçülemez pozisyonlar arasındaki çözümsüz tartışmalar dizisine katkıda bulunmanın ötesine geçememiş ve Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'inde (*Ya-Ya da*) hiçbir rasyonel haklıçıkarımı verilemeyen bir seçim tipini ortaya atmasıyla so-

nuna varmıştır: "Modern kültürdeki bu keyfîlik ögesi felsefî bir keşif olrak sunulmuştur." (s. 39) MacIntyre'a göre, dünyevî rasyonalite dünyası içerisinde din, artık moral söylem ve eylem için ortak bir ardalan ve zemin veremezdi; ve dinin veremez olduğu şeyi felsefenin vermeyi başaramaması, felsefenin merkezî kültürel rolünü kaybetmesinin ve marjinal, dar bir akademik konu haline gelmesinin en önemli nedeniydi. (s. 50)

Aydınlanma projesinin kesinkes başarısız olduğunu en iyi anlayan filozof, MacIntyre'a göre Nietzsche olmuştur. Nietzsche, bu kavrayışını bir soykütük yazarak sergiler, fakat bu soykütükte veya târihte Nietzsche'nin bir yanlış anlaması vardır: Aristoteles'in ethik ve politikasını Aydınlanma projesinin önceli olarak okumak. O halde, Nietzsche problemi teşhiste başarılı, ama problemin kaynağı konusunda veya târihi konusunda başarısızdır. MacIntyre'ın *After Virtue*'deki pozitif duruşu Aristotelesçi bir duruştur ve o 1981'den bu yana en çok tartışılan merkezî iddiasına hazırdır: "Aristoteles mi, Nietzsche mi?" Çünkü MacIntyre'a göre çağdaş moral teoride sadece bu iki alternatif vardır.

Aristotelesçi teleoloji 16. yüzyıldan sonra moral dünyadan kovulduğundan beri öncelikli soru moral kurallara ve ilkelere ilişkindir; oysa ki araştırma, kuralların işlevini ve otoritesini anlamak için, modern araştırmanın aksine, Aristoteles'in başladığı gibi erdemlerden başlamalıdır. Böylece *After Virtue*, felsefe öncesi arkaik toplumun mit ve destanlarından başlayıp, çağdaş toplumun edebî, sosyolojik, felsefî metinlerinde erdemlere ilişkin değişen konsepsiyonların bir târihini verir; bu târih, bir yandan Nietzsche'nin soykütüğüne meydan okur, öte yandansa erdemlere ilişkin tamuygun bir konsepsiyon geliştirmede kullanılacak materyali saptar. MacIntyre'ın Aristotelesçiliği, Aristoteles'in erdemler şemasının çeşitli zaman ve yerlerdeki versiyonlarını takip eden ve bu şemada ortaya çıkan güçlüklerle hesaplaşan bir Aristotelesçiliktir.

MacIntyre, bu Aristotelesçilik zemininde, bağlamlarından koparılmış erdemlerin "birlikli bir çekirdek kavramı"nın yeniden çıkarılabileceğini iddia eder. Bu, karmaşık, târihsel, çok-katmanlı bir kavramdır ve onun mantıksal gelişiminde üç nosyon rol oynar: pratik, anlatısal birlik ve gelenek. Bu üç nosyonun izahı, söz konusu çekirdek kavramın üç aşamasını, bir sonrakinin öncekini içerdiği üç aşamayı oluşturur. Kısaca bakalım.

"Bir 'pratik'ten ben toplumsal olarak tesis edilmiş, işbirliğine dayalı, tutarlı, karmaşık herhangi bir insanî etkinlik formunu... anlayacağım" diyen MacIntyre'a göre, "söz konusu etkinlik formuna içsel olan iyiler" vardır ve bu iyiler "bir pratik aracılığıyla gerçekleştirilir." (s. 187) Ne tür insanî etkinlikler 'pratik'lerdir? Bu sorunun yanıtı, MacIntyre tarafından "sanatlar, bilimler, [satranç, futbol gibi] oyunlar, Aristotelesçi anlamda politika, aile yaşamının oluşturulması ve sürdürülmesi" türünden etkinlikler diye verilir. Her pratikte o pratiğe içsel olan ve dışsal olan iyiler vardır; dışsal iyilerin edinilmesi belirli bir pratiğe girmeyi gerektirmez iken (örneğin para, prestij gibi iyiler belirli değil, herhangi bir etkinlikten edinilebilir olmaları bakımından dışsal iyilerdir), içsel iyiler söz konusu pratik her ne ise ona bizzat ve bilfiil katılmayı gerektirirler. Bu yüzden içsel iyileri olmayan, kendine ait ve kendine içsel iyileri olmayan etkinlikler bir pratik sayılmazlar. MacIntyre'ın pratik konsepsiyonunda altı çizilmesi gereken bir diğer husus, içsel iyilerin kazanılmasının söz konusu pratiğin tüm katılımcıları için iyi olması; dışsal iyilerin ise kazananın şahsıyla sınırlı bir iyi olması, yani onu elde edenin özel mülkiyetinde olması ve biri bu tür iyilere ne kadar çok sahipse diğerlerinin onlara o kadar az sahip olmasıdır. Erdemlerin pratikler ile ilişkisi MacIntyre'a bu ilk aşama itibarıyla geçici bir erdem tanımı verme imkânı sağlar. "Bir erdem, kendisine sahip olunması ve uygulanması pratiğe içsel olan iyileri edinebilmemize hizmet eden; yokluğu ise kesin bir şekilde bizi bu türden bir iyiyi edinmekten alıkoyan kazanılmış insanî bir niteliktir." (s. 191) Pratik ve erdemin birlikte örülen izahı gereği, kendileri olmaksızın pratiklerin sürdürülemeyeceği erdemler adalet, cesaret ve dürüstlük erdemleridir. Böylece, MacIntyre tamuygun bir erdemler konsepsiyonu geliştirme çabasında ilk ayağı tamamlar. Burada kuşkusuz ayrıntısına girilemeyen MacIntyre'ın pratik açıklaması son derece güçlü ve tatmin edicidir. O, bize örneğin bir 'felsefe pratiği'nden, bir 'çiftçilik pratiği'nden, bir 'aile pratiği'nden, bir 'müzisyenlik pratiği'nden, bir 'matematik pratiği'nden, bir 'fizik pratiği'nden, bir 'teori pratiği'nden söz etme ve değerlendirip anlama imkânı veren gerçekten önemli bir kavramlaştırmadır.

Bir pratikler çokluğunu kabul eden ve böylece de bir iyiler çokluğunu kabul eden MacIntyre'ın açıklamasının bu ilk aşamasından ikincisine bizi taşıyacak olan şey, tam da bu çokluk sayesinde kendisine yer açılmış

olan "çatışma"dır. Erdemlerin bir pratikler çokluğu ve de bir iyiler çokluğu uyarınca açıklanması çatışmaya yer bıraktığı ölçüde zengin, ama bir o kadar da trajiktir. Çünkü bu çokluk ve çatışma içerisinde bireysel yaşamın birliğinin nasıl tesis edileceği sorusu veya pratikler ve iyiler çokluğu içerisinde 'nasıl seçim yapmalıyım ki karakter birliğimi, ethik birliğimi koruyabileyim?' sorusu yanıtsız kalır. İşte bu sorunun yanıtını MacIntyre, ikinci aşamada, "insan yaşamının anlatısal birliği" nosyonu içinde verir.

İnsanî yapıp-etmelerin, tıpkı dramaların ve romanların olduğu şekilde *genre*'leri vardır ve yaşamlarımız "tıpkı edebiyat yapıtları gibi başlangıçlara, ortalara ve sonlara sahiptirler": insanî yapıp-etmelerin bu tür bir kalıplanışı olmadan, failleri için de şahitleri için de anlaşılır olması beklenemez. "Hem aktörleri hem yazarları" olduğumuz yaşamlarımızda öyküleri yaşarız ve başkalarının eylemlerini öykü formunda anlarız. Öykümüz ve târihimiz ile birlikte sonra ne olacağını öngöremeden teleolojik bir şekilde ilerletiriz yaşamlarımızı. 'Ne yapacağım?' veya 'Benim için iyi nedir?' sorusunu bir *telos*'a gönderim yapmaksızın yanıtlamak mümkün değildir. "... bir birlik olarak tasarlanan insanî bir yaşamın iyisini kurarak pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir *telos* olmadıkça, *hem* belli bir altüst edici keyfîlik moral yaşamı istilâ edecektir *hem de* biz belli erdemlerin bağlamını tamuygun biçimde tayin edemeyeceğiz." (s. 203) Burada söz konusu olan erdemler, önceki aşamanın erdemlerinin yanısıra kâmillik (*integrity*) ve sebât (*constancy*) erdemleridir. Bizler, yaşamlarımızı hem bireysel açıdan hem de birbirimizle ilişkilerimiz açısından paylaşılması mümkün bir gelecek anlayışı ışığında yaşarız. "Bir gelecek imgesinin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve bu gelecek imgesi, şimdi'de ya kendisine doğru gittiğimiz ya da gitmeyi başaramadığımız bir *telos* formunda sunar kendisini. Dolayısıyla öngörülemezlik ve teleoloji, yaşamlarımızın parçası olarak birarada bulunurlar; kurgusal bir anlatıdaki karakterler gibi, daha sonra ne olacağını bilmeyiz, ama yine de yaşamlarımız, kendisini geleceğimize yansıtan belli bir forma sahiptir. Böylece, yaşadığımız anlatılar hem öngörülemez hem de kısmen teleolojik bir karaktere sahiptir." (s. 215-216)

Anlatısal birlikten hareketle bir insanın yaşamının birliğini tesis etmeye çalışan MacIntyre'a göre "insan, kurgularında olduğu kadar eylem-

lerinde ve pratiğinde de bir öykü anlatan canlıdır... târih aracılığıyla hakikate can atan öyküler anlatıcı..." (s. 216) Böylece iyiler çokluğu içinde ve bunların çatışması halinde 'ne yapacağım?' sorusunun yanıtı 'kendimi hangi öykü veya öykülerin bir parçası olarak buluyorum?' sorusunun yanıtından *sonra* yanıtlanabilir. Erdemler üzerine eğitimde öykü anlatmanın oynadığı anahtar rol, MacIntyre'ın bir toplumu anlamanın o toplumun öyküler stoğu sayesinde mümkün olduğu görüşünde yankılanır. Bireysel yaşamın birliği de söz konusu bireyin yaşamının cisimleştirdiği anlatının birliği ile kaim olacaktır. "Bir insanî yaşamın birliği, anlatısal bir arayışın birliğidir. Arayışlar bazen başarısız olur, boşa çıkar, terkedilir veya dağılmalarla israf edilir. Fakat bir bütün olarak bir insanî yaşamda başarı veya başarısızlık için yegâne kriterler, anlatılan vea anlatılacak olan bir arayıştaki başarı veya başarısızlığın kriterleridir." (s. 219) Böylece MacIntyre ortaçağın merkezî *genre*'ı olduğunu söylediği "arayış" konsepsiyonunu yeniden çağırır. Bu konsepsiyona göre "en azından kısmen belirli bir nihaî *telos* konsepsiyonu olmaksızın bir arayış için herhangi bir başlangıç olamazdı." Bu başlangıç, ifadesini iyi arayışında bulur: 'Benim için iyi nedir?' sorusunda veya 'Ne yapacağım?' sorusunda. Bu noktada "İnsan için iyi nedir?' sorusuna da belli bir yanıt verilebilir. MacIntye'a göre " 'İnsan için iyi nedir?' diye sormak, 'Benim için iyi nedir?' sorusuna verilen tüm yanıtların ortaklaşa sahip olması gerekenin ne olduğunu sormaktır." Peki nedir bu? Tam da bu 'Nedir bu?' sorusunun kendisidir: "İnsan için iyi yaşam, insan için iyi yaşamı aramaya hasredilen yaşamdır." (s. 219)

Artık erdem kavramının ikinci ve daha gelişkin bir tanımlamasını yapmak mümkündür: "Erdemler, yalnızca pratikleri sürdürecek ve bize pratiklerin içsel iyilerini edinme imkânını verecek değil, ama aynı zamanda karşımıza çıkan zorlukları, tehlikeleri, ayartmaları ve dağılmaları altetmemizi mümkün kılarak, söz konusu iyi arayışı türünde bize destek olacak ve bizi giderek artan bir kendini bilme ve iyiyi bilme ile donatacak istidatlar" (s. 219) veya temayüllerdir.

Gelgelelim, birey olarak iyiyi aramanın ve erdemleri uygulamanın imkânı yoktur. Bu, bizi üçüncü aşamaya, gelenek nosyonuna sevkeder. MacIntyre'a göre, yaşamlarımızın tümüyle egemen yazarları olmaktan bizi engelleyen bir şey vardır: isteyelim ya da istemeyelim, her birimiz

bir geçmiş ile birlikte doğarız ve kendimizi bir târihin parçası olarak buluruz. Yaşamlarımızın anlatıları, tek tek pratiklerin taşınıp yeniden şekillendirildiği geleneklerin anlatıları içine gömülüdür. "... Zamanımızdaki bir pratiğin târihi... söz konusu pratiğin bize taşındığı geleneğin daha uzun ve geniş târihinde gömülüdür ve bu târih uyarınca anlaşılır kılınır; yaşamlarımızın her birinin târihi... bir kaç geleneğin daha uzun ve geniş târihine gömülüdür ve bunların târihleri uyarınca anlaşılır kılınır." (s. 222)

Gelenek kavramının muhafazakâr politika teorileriyle birarada bulunduğunu düşünmeye bir yatkınlık vardır. Bu yatkınlığın ardında, MacIntyre'a göre, Burke ve izleyicilerinin, geleneği akıl ile karşıtlaştırma ve geleneğin istikrarını çatışma ile karşıtlaştırma hatası yatar. Oysa "gelenekler, canlı olduklarında, çatışmanın sürekliliklerini cisimleştirirler" ve "aslında bir gelenek Burkeçü hale geldiğinde, o can çekişen veya ölü bir gelenektir." (s. 221-222) Canlı bir gelenek "henüz tamamlanmamış bir anlatı olarak" canlıdır. Bir geleneği sürdürüp güçlendiren veya zayıflatıp yıkanın ilgili erdemlerin, geleneksel düşünce ve karakter erdemlerinin uygulanması veya uygulanmaması olduğunu söyleyen MacIntyre'a göre bunu farketmek için bir ilave erdeme ihtiyaç vardır: "Kendisine mensub olduğu veya karşı durduğu geleneklerin tamuygun bir anlamına sahibolma erdemi." (s. 223)

MacIntyre'a göre tüm bunlar, Aristotelesçi erdemler geleneğinin içerisinden bakıldığında görülüp söylenebilir ve MacIntyre kendisini bu geleneğin içine yerleştirerek tüm bunları söyler. Onun zemini bellidir ve bu zeminde durduğunda gördüğü bir diğer şey, erdemlere ilişkin geleneksel anlayışın merkezden marjine kaydığı ve Hume'dan itibaren, çoğul halde erdem*ler* hakkındaki bir kavramlaştırmadan tekil halde 'erdem'e doğru bir değişimin yaşandığı ve bunun ardından da merkezinde ne erdemlerin ne de erdemin bulunabileceği bir kültürün egemen olduğudur. "Bizler, gerek çağdaş moral felsefede gerekse moralitenin kendisinde bir çözülemez tartışma ve dilemmalar periodu içerisinde erdemden sonra[yı] yaşıyoruz."[32] MacIntyre, bu periodu tikel bir erdemin son haline bakarak takibeder:

---

[32] "The Claims of *After Virtue*", *The MacIntyre Reader*, s. 72; ayrıca bkz., *After Virtue*'nün "From the Virtues to Virtue and after Virtue" ("Erdemlerden Erdeme ve Erdemden Sonra") adlı 16. bölümü.

"bir erdem olarak adalet"in son hali. Çağdaş politika felefesinin iki ünlü ismi, Rawls ve Nozick'in adalet teorilerini inceleyen MacIntyre'ın[33] vardığı sonuç şudur: "Egemen şekliyle anlaşılan moral felsefe, kültürün tartışma ve anlaşmazlıklarını öylesine sadık bir şekilde yansıtır ki, onun anlaşmazlıklarının tam da politik ve moral tartışmaların olduğu şekilde çözülemez oldukları görülür." (s. 252) İşte 'erdemden sonra'sı: Bir *erdem* olarak adaletten *sonrası*...

*After Virtue*'nün iki sonucu vardır: "Bir yandan moral felsefenin üçyüz yıldır ve sosyolojinin yüz yıldır gösterdiği çabalara rağmen, hâlâ, liberal bireyci bakış açısının herhangi bir tutarlı rasyonel olarak savunulabilir ifadesinden yoksunuz; ve öte yandan Aristotelesçi gelenek, bizim moral ve toplumsal tutumlarımıza ve bağlılıklarımıza yeniden anlaşılırlık ve rasyonalite getirecek şekilde yeniden-ifade edilebilir." (s. 259) MacIntyre, bu sonuçlara son derece ikna edici ve tatmin edici bir şekilde varır, ama kendisi böyle hissetmez ve araştırmasının eksik bıraktığı şeyi herkesten önce aynı kitabın içerisinde ifade eder: "Benim tikel argumanlara ilişkin negatif ve pozitif değerlendirmelerim, burada ifade edilmemiş olsa da, sistematik bir rasyonalite izahı *önvarsayar*." (s. 260) MacIntyre bildirir ki, bu önvarsayılan rasyonalitenin hesabı "bir sonraki kitapta ödenecek"tir (s. 260).

1988'de yayınlanan *Whose Justice? Which Rationality?* işte o kitaptır.[34] Çağa egemen olan *bir* erdem olarak adalet hakkındaki farklı ve bağdaşmaz anlayışlar, farklı ve bağdaşmaz rasyonalite, pratik rasyonalite anlayışlarından kaynaklanır. Bu durum, 'adalet nedir?' sorusunun 'rasyonalite nedir?' sorusuyla birlikte sorulması ve yanıtlanması ile anlaşılıp değiştirilebilir. Farklı ve bağdaşmaz anlayışların şahitlik ettiği gibi, farklı ve bağdaşmaz adalet*ler* ve rasyonalite*ler* vardır ve bunların ait veya mensub oldukları farklı rasyonel araştırma gelenekleri vardır. Bu kitapta MacIntyre, kendini içerisine yerleştirdiği gelenekten hareketle üç farklı geleneğin târihsel gelişimini adalet ve rasyonalite açısından yazar. Bu üç gelenekten ilki, Homeros'tan Aristoteles'e ve daha sonra Müslüman ve Yahudî yazarlarca Albertus ve Aquina'lı Thomas'a geçen gelenek; ikin-

---

[33] Ayrıntı için bkz., Solmaz Zelyüt Hünler, *a.g.e.*, s. 172-184.

[34] *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988. Ayrıntı için bkz., Solmaz Zelyüt Hünler, *a.g.e.*, s. 187-236.

cisi, Kutsal Kitap'tan Augustinus'a ve onun aracılığıyla da yine Aquina'lı Thomas'a ulaşan gelenek; üçüncüsü ise, İskoç moral geleneğini Calvinist Aristotelesçilikten Hume ile tam karşıtına taşıyan gelenektir. *Whose Justice? Which Rationality?*'de bu üçünün yanısıra, başlangıç niyetinin veya projesinin aksine bir gelenek hâline gelen, yani gelenekten bağımsız bir şekilde, geleneğin olumsallığı ve tikelliğinden bağımsız bir şekilde, bir toplumsal düzen kurma projesinin ilkeleri hakkında süregiden tartışmaların bitmez tükenmezliğiyle tanımlanan bir gelenek haline gelen liberalizm ele alınır. Evet bu kitapta liberalizm, araştırma geleneklerinden biri olarak sunulur, fakat onun gelenek haline gelmesi süregiden çözümsüzlükler ile mümkün olmuştur; hatta önceden derhal giderilmesi gereken ciddi bir kusur olarak görülen bu çözümsüzlük, artık liberallerin gözünde "bir tür erdem" haline gelmiştir (s. 335).

Son derece zengin bir sunumu olan *Whose Justice? Which Rationality?*'nin iddiası, bir tikel gelenek tarafından verilen dışında hiçbir duruş zemini olmadığıdır. Bundan, tikel bir gelenek içerisinden söylenenin bir diğer tikel gelenek içinde olanlarca duyulmayacağı çıkmaz. Çünkü en azından, birbirlerine rakip olduklarını bilmeleri için gelenekler birbirlerini duyarlar. Belli konularda kökten farklı olan gelenekler, başka bazı konularda aynı inançları, imgeleri ve metinleri paylaşabilirler; bazı standardları paylaşabilirler; ama rakip gelenekler *arasındaki* meselelerin, kendisine başvurularak çözülebileceği hiçbir bağımsız —gelenekten bağımsız— rasyonel haklıçıkarım kümesi yoktur.

MacIntyre, "moral belâ" dediği "keyfî seçim" veya "relativizm" ile mücadelesini sürdürmektedir. Bu kitapta da, kendi duruşunu Aydınlanma-sonrası veya postmodern duruşlar olduğunu gösterdiği relativist ve perspektivist duruştan ayırmaya çalışır. Onun duruşu, *After Virtue*'den biraz farklı olarak burada "Thomasçı Aristotelesçilik"tir. MacIntyre'a göre, *Whose Justice? Which Rationality?*'nin argumanını geliştirmenin dört yolu vardır: 1) Aristotelesçi, ama hem Augustinus hem de Hume ile çatışan Aristotelesçi yol; 2) hem Hume'un hem de Aristoteles'in reddini zorunlu kılan Augustinusçu yol; 3) Hume bir yana, hem Aristotelesçi anti-Augustinusçulara hem Augustinusçu anti-Aristotelesçilere muhalif bir tarzda Aristoteles'in ve Augustinus'un sentezini veren Thomasçı yol; 4) Aristoteles'in, Augustinus'un ve Thomas'ın sınırlılıkları ve boşinançları

diye düşünülen şeyleri hem felsefî hem târihsel olarak ifşa edecek olan Humecu yol. MacIntyre için, bu en az dört alternatif yoldan *Whose Justice? Which Rationality?*'nin başka sonuçlara varması mümkündür; fakat "hiçbir yazar, bu yolların birinden fazlasını yazamaz." İşte tam da bu noktada çağdaş esas tartışma başlayacaktır veya başlamalıdır. Evet MacIntyre'a göre, argumanı yoluyla bize "nereden ve nasıl başlamamız gerektiği"ni öğreten sonuçlar çıkararak biten bir kitap pek fazla bir şey başarmış görünmeyebilir, ama "Descartes, bir konuda haklı çıkmış olabilir: felsefede nasıl başlanacağını bilmek en güç iştir. Kim olursak olalım, araştırmaya, özgül bir toplumsal ve entellektüel geçmişle ilişkimizin bize kazandırdığı stratejik noktadan başlayabiliriz ancak; işte böyle bir geçmiş aracılığıyla, kendimizi tikel bir geleneğe mensub kılar ve o geleneğin târihini şimdiye taşırız..." (s. 401) Kimin adaleti? Hangi rasyonalite? MacIntyre bu soruyu *Three Rival Versions of Moral Enquiry*'de yanıtlamayı sürdürür. Oradaki üç rakip, Thomasçı, Soykütükçü ve Ansiklopedisttir.

Ama biz daha fazla devam etmeyeceğiz. Çünkü MacIntyre'ın çalışmalarının pek çok önemli iddiası, argumanı, tezi, antitezi ve sentezinin burada verilmemesi ve verilemeyecek olması nedeniyle MacIntyre'ın felsefesine ihanet içinde olduğumuzu itiraf etmek boynumuzun borcudur. Gellner'in sözleriyle başlamıştık. O sözlerin yazıldığı 1971'den bu yana, MacIntyre'ın bağlılıklarında değişimler devam eder. O, aşağı yukarı 1971 ve 1981 arası veya 1960'ların sonundan 1970'lerin sonuna kadarki dönemde önce Protestan imanını ve giderek Marxizme olan bağlılığını yitirir; bu târihten sonraki dönemde ise Hristiyanlığa tekrar döner, ama bu kez Katolik Kilisesi'ninkine. Onun öyküsündeki tüm bu değişimlere rağmen, o, bir şeyin peşini asla bırakmaz: hakikat. Felsefe, hakikat arayışı ise ve Platon'un dediği gibi delice bir cesaret gerektiriyorsa ve de bu, evet biraz nâdir insanlarda bulunabilecek bir hassa ise, MacIntyre, o nâdirlerden biridir: Hakikat onu nereye götürürse gidecek kadar yürekli biri.

Halen Notre Dame ve Duke üniversitelerinde dersler vermeyi sürdüren MacIntyre, çağdaş felsefe sahnesinin son yirmi yıldır baş aktörüdür: Erdemden Sonra'dan itibaren düşünce dünyası, eğer gözünü açarsa, MacIntyre'dan Sonra'yı temaşa eder. MacIntyre'ın hikayesi için, evet belki de en

doğru söz, onun aslında bitmeyen bir şekilde Ethik'in Uzun Târihi'ni yazmayı sürdürdüğüdür. Biz, *Ethik'in Kısa Târihi* ile başladık.

Solmaz Zelyût Hünler
6 ocak 2001

Karşıyaka - İzmir

# çeviri hakkında

Burada çevirisi yapılan metnin orijinal olarak tam künyesi şöyledir: MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philooophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, London 1991.

Çeviride "çn." (çevirenlerin notu) ibâresiyle aksi belirtilmedikçe tüm notlar MacIntyre'ın kendisine aittir.

Çeviride modern ve basîtleştirilmiş türkçe yazma pratiğimizin alışkanlıklarına pek uymayan, fakat bizzât yazılı ve sözlü dil geleneğini gözeten bir şekilde, sözcüklerin yazımlarında mümkün olduğunca o sözcüklerin âid oldukları kültürel gelenek dâiresindeki yazım işaretlerinin (orijinal yazım, inceltme, uzatma, aksan vb.) kullanılmasına dikkat edilmiştir. Osmanlıca sözcüklerde Ferit Devellioğlu'nun sözlüğündeki yazım esas alınmıştır. Bu, sanılabileceğinin aksine yeniyetme bir snobluk türü değil, tam tersine o sözcükleri ve onların anlamlarını var eden geçmiş kültürlere ödenmesi gereken borcu ve bizi o kültürlere bağlayan bağları belirtik kılmayı mümkün kılan bir titizliktir. Anlam, yazıda gizlidir ya da yazıda gizinden çıkar. Materyali dilden ibaret olan veya dilden başka materyali olmayanlar için dil, yazılı ya da sözlü olsun, sadece bir araç değil, fakat bir amaçtır da. Amaç ise, biçimi içeriğinden ayrı düşünülemeyen şeydir. Bu itibarla, bizim benimsediğimiz yazım tarzı, çevirimizin kulağa hitâbı ile göze hitâbı arasında bir mütekabiliyet sağlamak amacı gütmektedir. Çevirmenin nihâî görevi ve amacı, Varlık'ın bir evinden bir diğer evine nakledilecek olan mânâyı kırıp dökmeden, eksiltip çoğaltmadan ve titizlikle hıfz ve terennüm etmekten başka ne olabilir ki? Dilden dile dolaşan kendinden-geçmiş bir aşk ile!

# İçindekiler

Önsöz / 3

1 Ethik'in Târihinin Felsefî Hedefi / 5

2 "İyi"nin Felsefe-Öncesi Târihi ve Felsefeye Geçiş / 9

3 Sofistler ve Sokrates / 19

4 Platon: *Gorgias* / 33

5 Platon: *Devlet* / 41

6 Platon'a Dipnot / 59

7 Aristoteles'in *Ethika*'sı / 67

8 Grek Ethik'ine Dipnot / 97

9 Hristiyanlık / 125

10 Luther, Machiavelli, Hobbes ve Spinoza / 137

11 Yeni Değerler / 165

12 Onsekizinci Yüzyıl Britanya Argumanı / 179

13 Onsekizinci Yüzyıl Fransız Argumanı / 203

14 Kant / 217

15 Hegel ve Marx / 227

16 Kierkegaard'dan Nietzsche'ye / 245

17 Reformcular, Faydacılar, İdealistler / 257

18 Modern Moral Felsefe / 283

Dizin / 307

# Önsöz

BU KİTAP, kaçınılmaz bir şekilde yazarın aşırı sayıdaki niyetlerinin kurbânıdır. Bunlardan en alelâde olanı, bir çok İngiliz ve Amerikan üniversitesinde ahlâk* felsefesi çalışmalarının çekirdeğini oluşturan seçilmiş metinler okumak için basîtçe târihsel bir ardalan ve perspektiv sağlamaktır. Özelde, Hume, Kant, Mill ve Moore cenderesine sıkışıp kalmış lisans düzeyindeki üniversite öğrencileri için Grek düşüncesinin bir açıklamasını vermek istedim. Fakat bu görünüşte basît niyet, benim ahlâk felsefesinin doğası hakkındaki görüşlerimden ötürü karmaşık hâle geldi. Aydınlatılmaları ve yeniden kurulmaları için üzerlerine teoriler nakşedilen moral kavramlara hiç gönderimde bulunmayan bir felsefî temalar açıklamasıyla sınırlı bir tartışma saçma olurdu; yalnızca ahlâk felsefelerinin değil, fakat aynı zamanda ahlâk kavramlarının ve bu kavramları cisimleştiren ve bu kavramlarla tanımlanan ahlâkların da bir târihi otuz cildi ve otuz yılı doldururdu. Dolayısıyla sürekli olarak tavîzler verdim; sonuçtan hiç kimse tatmîn olmayacak. Kesinkes ben de tatmîn olmadım.

Henry Sidgwick'in *Outlines of the History of Ethics* (*Ethik'in Târihinin Anahatları*) örneğine kadar hiç kimse İngiliz dilinde ahlâk felsefesi târihi üzerine yazamadı ve hiç kimse bu örnek karşısında hayrânlık duymamış olamazdı; kitap, Sidgwick'in yazdığı *Encyclopaedia Britannica* mâddesinin bir yeniden gözden geçirilmesi olarak 1886'da yayınlandı ve öncelikle İskoçya Kilisesinin ordinandları yararına bir niyet taşıyordu. Benim kitabımın perspektivi Sidgwick'inkinden zorunlu olarak çok fark-

* Bundan böyle metin içerisinde "ahlâk", "moralite", "ethik" adları ve "ahlâkî", "moral", "ethik" sıfatları, birbirinin hemen hemen eşdeğeri ve eşanlamlısı olacak şekilde kullanılacaktır —çn.

lıdır, fakat bu yazma deneyimi benim ona olan hayrânlığımı arttırmıştır. Sidgwick günlüğünde şöyle yazıyordu: "Dün, benim taslaklarımdaki budalaca bir gaf hakkında Macmillan'ı görmek için kalkıp, ta Londra'ya kadar gittim. Hakkındaki her şeyi bilmem gereken bir adamı —Sir James Mackintosh'u— 1836'da, yanî *öldükten dört yıl sonra* bir kitap yayınlamış gibi göstermiştim. Bu gafın nedeni basît bir dikkatsizliktir —bugün inanılmaz gibi gelen bir türden." Bu kitapta bir yerlerde emînim ki, aynı ölçüde basît bir dikkatsizliğin birden çok örneği olsa gerektir. Ama bu Sir James Mackintosh hakkında olmayacaktır —ki bu kitapta ondan zâten söz edilmez. Çünkü, tıpkı Sidgwick gibi, yalnızca sıkıştırıvermem değil, fakat seçip ayırmam da gerekiyordu. Tartışılan yorumun pek çok noktasında, bir haklıçıkarımını veremediğim bir bakış açısına yerleşmek durumunda kaldığımın da ne yazık ki farkındayım. Tek tek yazarları ve dönemleri inceleyen araştırmacıların bir çok hatâlar bulabileceklerinden de kuşkum yok.

Borçlarım pek çok: genelde, Leeds, Oxford, Princeton ve diğer yerlerdeki felsefeci meslekdâşlara ve öğrencilere; özelde, elyazmasının bütününü ya da parçalarını okuyan ve bundan, başka türlü olmuş olacağından daha iyi bir kitap çıkartan Mr. P. F. Strawson'a, Mrs. Amélie Rorty'e ve Profesör H. L. A. Hart'a. Onlara derinden müteşekkirim. Özellikle de, 1962-3'te İnsân Bilimleri Konsili'ne Senior Fellow ve 1965-6'da Ziyâretçi Profesör olduğum Princeton Üniversitesi'ne ve oranın Felsefe Bölümünün üyelerine genelde ne kadar çok şey borçlu olduğumun özellikle bilincindeyim. Bu kitap, hiçbir şekilde bu borçlardan herhangi birine karşı ödenecek tam bir bedel değildir. Ayrıca, tüm sekreterlik yardımlarından ötürü Miss M. P. Thomas'a da teşekkür etmeliyim.

ALASDAIR MACINTYRE

Bölüm

# 1

# ethik'in târihinin felsefî hedefi

MORAL FELSEFE, çoğu kez, konunun târihi yalnızca ikincil ve tesâdüfî bir öneme sâhipmiş gibi yazılır. Bu tutum, ahlâk kavramlarının târihlerinden ayrı bir şekilde incelenip anlaşılabileceği inancının bir sonucu gibi görünür. Hattâ bazı filozoflar, sanki ahlâk kavramları, târihleri boyunca zorunlu olarak aynı özelliklere sâhip zamandışı, sınırlı, değişmez, belirlenimli bir kavram türüymüş gibi yazmışlardır, o kadar ki bu filozoflara göre (belirli bir isim tamlaması ve tekil bir isim ile) "ahlâkın dili" ünvânına lâyık, felsefî olarak araştırılmayı bekleyen bir dil kesimi vardır. Daha az sofistike bir tarzda, ahlâk târihçileri de, hepsi birden, ahlâkî pratiklerin ve ahlâkî yargıların içeriğinin toplumdan topluma ve kişiden kişiye değişebileceğini kabûl etmeye yatkındırlar, fakat aynı zamanda bu târihçiler farklı ahlâk kavramlarını ince bir şekilde özümsemişlerdir —bu yüzden de onlar, doğru ve iyi olduğuna inanılan şey her zaman aynı olmasa da, kabaca aynı doğru ve iyi kavramlarının evrensel olduklarını telkîn ederek bir netîceye varırlar.

Aslında, kuşkusuz, toplumsal hayât değiştikçe ahlâk kavramları da değişir. Kasden "toplumsal hayât değiştiği için" diye yazmıyorum, çünkü bu, toplumsal hayâtın başka, ahlâkın başka şey olduğu ve onlar arasında sâdece dışsal, olumsal, rastlantısal bir bağ bulunduğu izlenimi uyandırabilirdi. Bu apaçık ki yanlıştır. Ahlâk kavramları, toplumsal hayât formları içerisinde cisimleştirilirler ve toplumsal hayât formlarının kısmen kurucusudurlar. Bir toplumsal hayât formunu bir diğerinden ayrı olarak

teşhîs edebilmemizin temel bir yolu, ahlâk kavramlarındaki farklılıkları teşhîs etmekten geçer. Bu yüzden, genellikle *adâlet* (*justice*) diye çevirilen Grek dilindeki δικαιοσύνη sözcüğünün İngiliz dilinde hiçbir sarîh eşdeğeri olmadığına işâret etmek temel bir klişedir. Ama bu salt dilsel bir kusûr değildir, yanî Grek dilinin tek bir sözcükle başardığı şeyi başarmak için İngiliz dilinin dolambaçlı bir söze ihtiyâç duyacağı türden bir kusûr değildir. Daha ziyâde, kadîm Grek söyleminde belli kavramların ve modern İngiliz dilinde ise başka kavramların ortaya çıkması, iki toplumsal hayât formu arasındaki bir farkı belirtir. Bir kavramı anlamak, onu ifâde eden sözcüklerin anlamını kavramak, dâimâ, en azından bu tür sözcüklerin kullanımını yöneten kuralların neler olduklarını öğrenmek ve böylelikle o kavramın dilde ve toplumsal hayâtta oynadığı rolü kavramaktır. Kendi içerisinde bu, farklı toplumsal hayât formlarının kavramlara oynayacak farklı roller vereceğini kuvvetle telkîn eder. Ya da en azından bazı kavramlar için durum muhtemelen böyle görünür. Kesinlikle, uzun dönemler boyunca değişmeden kalan ve iki sebepten birinden dolayı değişmeden kalmak zorunda olan kavramlar vardır. Ya onlar geometri gibi sâbit ve süregiden disiplinlere âid son derece tasrîh edilmiş kavramlardır; veyâhûd da onlar herhangi bir karmaşıklığa sâhip herhangi bir dil için zorunlu son derece genel kavramlardır. Burada *ve*, *veya* ve *eğer* gibi sözcüklerle ifâde edilen kavramlar âilesini düşünüyorum. Fakat ahlâk kavramları, bu iki sınıftan hiçbirine girmezler.

Bu yüzden, ahlâk felsefesinin târihinde, Platon'un, Hobbes'un ve Bentham'ın hepsinin birden gerçekleşmesine başkoydukları ve başardıkları ölçüde yüksek veya düşük notlarla ödüllendirilebilecekleri tek bir görev, örneğin adâlet kavramını analiz etme görevi varmış gibi yazmak ölümcül bir hatâ olurdu. Elbette ki, bundan Platon'un δικαιοσύνη hakkında söylediklerinin ve Hobbes ya da Bentham'ın *adâlet* hakkında söylediklerinin birbirine büsbütün ilgisiz olduğu sonucu çıkmaz ve bu aslında doğru da değildir. Ahlâk kavramlarının târihinde kopuşlar kadar süreklilikler de vardır. Bu târihin karmaşıklığı tam da burada yatar.

Felsefî araştırmanın kendisi ahlâk kavramlarının değişmesinde bizzât bir rol oynadığı için, bu karmaşıklık çoğalır. Evvelâ ahlâk kavramlarının doğrudan bir târihine ve sonra da felsefî yorumun ayrı ve ikinci elden bir târihine sâhip değiliz. Çünkü bir kavramı felsefî olarak analiz etmek, o

kavramın gözden geçirilme ihtiyâcında olduğunu ya da bir şekilde gözden düştüğünü ya da belli türden bir saygınlığı olduğunu telkîn etmek sûretiyle, çoğu zaman onun dönüştürülmesini kolaylaştırmak olabilir. Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır —kavramlar dışında. Ve bir kavrama sâhip olmak belli koşullarda belli biçimlerde davranmayı veya davranabilmeyi gerektirdiği için, ister mevcûd kavramları tadîl etmek, ister yeni kavramlar elde etmek isterse eski kavramları yok etmek sûretiyle olsun, kavramları değiştirmek davranışı değiştirmektir. Bu yüzden Sokrates'i ölüme mahkûm eden Atinalılar, 1666'da Hobbes'un *Leviathan*'ını mahkûm eden İngiliz Parlamentosu ve felsefe kitaplarını yakan Naziler, en azından, felsefenin yerleşik davranış biçimlerini altüst edebileceğini kavramaları bakımından isâbet buyurmuşlardı. Ahlâk dünyâsını anlamak ve bu dünyâyı değiştirmek, birbiriyle bağdaştırılamaz görevler değildir. Bir çağın filozofları için analiz nesneleri olan ahlâk kavramları, kimi zaman, kısmen önceki bir çağın filozoflarının tartışmalarından dolayı ne iseler o olabilirler.

Bu noktayı ciddîye alan, fiilî davranışla bağıntı içerisinde felsefenin rolüyle ilgilenen bir târih, felsefî olarak nötr olamaz. Çünkü böyle bir târih, ikinci elden bir yorum etkinliği olarak felsefî ethik'i, hayât davranışının bir parçası olan ve ahlâk ifâdelerinin bizzât yerli yerinde oldukları ilk elden söylemden keskin bir şekilde ayırdetmek isteyen bütün son dönem filozofların görüşüyle çâresiz çatışkıya düşecektir. Bu tür filozoflar, bu ayrımı çizerken, felsefenin pratiğe tecâvüz edemeyeceğinin kavramsal bir hakikat olacağı şekilde felsefenin alanını tanımlamaya çalışmışlardır. Söz gelimi, A.J. Ayer, belli bir ethik teori hakkında şunları yazmıştır: o "... bütünüyle analiz düzeyindedir; insânların ahlâkî yargılar verdiklerinde ne yapmakta olduklarını gösterme girişimidir; insânların hangi ahlâk yargılarını vermek durumunda olduklarına ilişkin bir öneriler kümesi değildir. Ve bu, benim anladığım şekliyle tüm ahlâk felsefesi için doğrudur. Tüm ahlâk teorileri, felsefî teoriler oldukları ölçüde, fiilî davranış hakkında nötrdürler."[1]

Benim bu görüşle ihtilâfım, bu denemelerde zaman zaman ortaya çıkacak. Fakat daha da açık bir şekilde ortaya çıkacağını ümidettiğim şey,

---

[1] "On the Analysis of Moral Judgements" ("Moral Yargıların Analizi Üzerine"), *Philosophical Essays*, s. 245-246.

târihin kavramsal analizle bağıntılı işlevidir, çünkü işte buradadır ki, Santayana'nın felsefe târihini bilmeyenin onu tekrârlamaya mahkûm olduğu şeklindeki iğneli deyişi hedefini bulur. Târihsel araştırmadan uzak felsefî analizin kendisini tashîhten koparması fazlasıyla kolaydır. Ethik'te bu şöyle olabilir. Sistematik olmayan bir tarzda seçilmiş belli bir ahlâk kavramları ve yargıları sınıfı dikkat konusu kılınır. Bunların incelenmesinden, özgül olarak ahlâk söyleminin belli karakteristiklere sâhip olduğu sonucu çıkarılır. Bunun dâimâ böyle olmadığını göstermek için karşı-örnekler getirildiğinde, bu karşı-örnekler ahlâk söyleminin örnekleri olmadıkları gerekçesiyle konudışı olarak bir kenara bırakılır; ve bu karşı-örneklerin zorunlu karakteristiklerden yoksunluklarını sergilemek sûretiyle onların ahlâk-dışı oldukları gösterilir. Bu tür bir döngüsellikten, ancak ahlâkî ve değerlendirici söylemin çeşitliliklerine ilişkin tamuygun bir târihsel görüş yoluyla kurtulabiliriz. Bu çalışmalara araştırma alanını dikkatle sınırlayacak olan bir tanımla başlamanın sâdece anlamsız değil, tehlikeli de olmasının nedeni budur. Kuşku yok ki, biz, geçmiş ahlâkçıları ve geçmiş filozofları şimdiki ayrımlar çerçevesinde görmekten bütünüyle kaçınamayız. Ahlâk felsefesinin târihini yazmaya kalkışmak, bizim bugün tasarladığımız şekliyle ahlâk felsefesi başlığı altına giren şeyleri geçmişten seçip ayıklamamızı gerektirir. Fakat mümkün olduğu ölçüde, felsefe târihinin şu günkü önkavrayışlarımızı kırıp saçmasına izin vermemiz de önemlidir, öyle ki düşünülebilen, söylenebilen, yapılabilen ve düşünülemeyen, söylenemeyen, yapılamayan şeylere ilişkin fazlasıyla dar görüşlerimiz, düşünülmüş, söylenmiş ve yapılmış olan şeylerin kayıtları karşısında bir kenara bırakılsın. Geçmişe önkavrayışsız yaklaşabileceğimiz vehmine sâhip olan ölü bir antikite hayrânlığı tehlikesi ile Aristoteles ve Hegel gibi felsefe târihçilerinde çok açık görünen, geçmişin bütün hedefinin onun bizimle beraber nihâyete ermesi olduğuna inanma yönündeki diğer tehlike arasında yol bulmak durumundayız. Târih ne bir hapishâne ne bir müze ve ne de kendi kendini kutlama vesîlesi olacak bir malzemeler kümesidir.

Bölüm

# 2

# "iyi"nin felsefe-öncesi târihi ve felsefeye geçiş

MORAL sorular sorma ve bunları yanıtlama ile ahlâkîlik hakkında felsefî sorular sorma ve bunları yanıtlamanın başka başka şeyler olduğu telkîni, bir şeyin gözümüzden kaçmasına yol açabilir; bu telkînle birlikte gözümüzden kaçan şudur: biz, yeteri kadar ısrârla belli türden ahlâkî sorular sorarken, belli felsefî sorular sorup bunları yanıtlamadıkça o soruları da yanıtlayamayacağımızı keşfedebiliriz. Bu türden bir keşif, Grek toplumunda felsefî ethik için ilk itkiyi sağladı. Çünkü belli bir dönemde, ahlâkî sorular sorulduğunda, bu soruları çerçevelemede kullanılan bazı anahtar sözcüklerin anlamının artık açık ve belirli olmadığı açık hâle geldi. Toplumsal değişimler, yalnızca bir zamanlar toplumsal olarak kabûl edilen belli davranış tiplerini sorunlu kılmakla kalmadı, fakat aynı zamanda daha evvelki dünyâıun ahlâkî çerçevesini tanımlamış olan kavramları da sorunlu hâle getirdi. Söz konusu toplumsal değişimler, Homerik yazarlardan Theognis [bkz. s.12 —çn.] külliyyâtı aracılığıyla sofistlere doğru geçerken Grek edebiyatında yansıtılan değişimlerdir.

Homerik şiirlerde yansıtılan toplum, bir insân hakkında verilebilecek en önemli yargıların, onun kendi payına düşen toplumsal işlevini yerine getirme tarzıyla ilgili olduğu bir toplumdur. Bir kralın ya da bir savaşçının, bir yargıcın ya da bir çobanın işlevini yerine getirmede belli nitelikler zorunlu olduğu içindir ki, *otorite sâhibi* ve *cesûr* ve *âdil* gibi ifâdelere

gerek vardır. Bizim "iyi"nin ("*good*") atası olan ἀγαθός, kökeni bakımından Homerik bir soylunun rolüne özgül olarak iliştirilen bir yüklemdir. "*Agathos* olmak için," demektedir W.H. Adkins, "bir kimse savaşta ve barışta cesûr, becerikli ve başarılı olmak zorundadır; ve o kimse, zenginliğe ve (barışta) boş vakte sâhip olmak zorundadır, ki bunlar, hem bu becerilerin gelişimi için zorunlu koşullardır hem de becerilerin başarılı kullanımının doğal ödülüdür."[2] Ἀγαθός, Homerik bağlamların çoğunda bizim *iyi* sözcüğümüze benzemez, çünkü krallara-yakışır, cesûr ve marifetli olmanın "iyi" ("*good*") olduğunu söylemez —yanî bizim *iyi* sözcüğümüzün Homerik idealin çağdaş bir hayrânınca kullanılabileceği gibi bir insândaki bu nitelikleri övgüyle salık vermez. Daha ziyâde Homerik idealin niteliklerini karakterize eden sözcüklerle yer değiştirebilir olduğu için ἀγαθός bir övgü sözcüğüdür. Bu yüzden bizim gündelik dilde *iyi*'yi kullanışımızda "iyi, fakat krallara-yakışır, cesûr ve kurnaz değil" demek tam tamına anlamlıdır; ne var ki Homeros'ta "ἀγαθός, fakat krallara-yakışır, cesûr veya marifetli değil" lâfı, ahlâkî olarak acâib bir yargı formu bile olmaz, olsa olsa sâdece akıl sır ermez bir çelişki olurdu.

Ἀγαθός ve diğerleri gibi değer biçme sıfatları Homeros'ta nasıl iş görürler? Her şeyden önce, bu sıfatların temsîl ettiği nitelikleri bir kimseye atfetmek olgusal bir söz söylemektir, şu anlamda ki söylemiş olduğunuz şeyin doğru mu yanlış mı olduğu o insânın yapıp ettikleriyle belirlenir ve sâdece ve tek başına onun yapıp ettikleriyle belirlenir. O ἀγαθός mudur? sorusu, O cesûr, marifetli ve krallığa yakışır mıdır? sorusuyla aynıdır. Bu da şu sorunun yanıtlanmasıyla yanıtlanır: O savaşta, hîlede ve yönetmede başarılı olur mu ve olmuş mudur? Bu tür atıflardan kasıd kısmen öngörüyle ilgilidir. Bir insâna ἀγαθός diye seslenmek, sizi dinleyenlere o insândan ne tür bir davranış bekleyebileceklerini anlatmaktır. Fâile geçmiş hâdiselerdeki davranışı ışığında hûylar atfederiz.

Bir tek bundan hareketle çarpıcı bir şekilde açığa çıkan şey, ἀγαθός'un Homerik kullanımının son dönem filozoflardan çoğunun ahlâkî ve aslında değerlendirici yüklemlerin karakteristik özgülüğü olduğunu düşündükleri şeylerle hiç bağdaşmadığıdır. Çünkü böyle bir

---

[2] *Merit and Responsibility in Greek Ethics* (*Grek Ethikinde Liyâkat ve Sorumluluk*), s.32-33.

yüklemi bir özneye atfeden herhangi bir yargının salt olgusal olan öncüllerden bir sonuç olarak mantıkça çıkamayacağı, çoğu kez bu tür yüklemlerin özsel bir özelliği olarak kabûl edilmiştir.[3] Olgusal koşullar karşılansın karşılanmasın, bunlar kendi başlarına, bir özneye değerlendirici bir yüklemin yüklendiğini ileri sürmek için yeter koşulları aslâ veremezler. Fakat Homerik şiirlerde, bir insânın belli tarzlarda davranması o insânın ἀγαθός diye çağırılmayı hak etmesine yeter. İmdi, bir insânın nasıl davrandığına ilişkin savlar gündelik anlamda kesinlikle olgusaldırlar; ve ἀγαθός'un Homerik kullanımı da gündelik anlamda kesinlikle değerlendiricidir. Olgu ile değer arasında bulunduğu iddiâ edilen mantıksal yarık Homeros'ta kapatılmış olan bir yarık değildir. Bu yarık aslâ kazılmamıştır. Kazacak herhangi bir zemînin bulunduğu da açık değildir.

Dahası, ancak ve ancak yapılması îcâbeden işleri yapmayı beceremezsem ἀγαθός olmayı beceremem; övgü ve yergi ifâdelerinin işlevi başarının ödüllerini ve başarısızlığın cezâlarını çağırmak ve haklı çıkarmaktır. Yaptığınızı yapmaktan başka çâre olmadığına, başarısızlığın kaçınılmaz olduğuna işâret etmekle yergi ve cezâdan kaçamazsınız. Kuşkusuz buna elbette işâret edebilirsiniz; ne var ki yaptığınız şey uygun kriterleri karşılamayı başaramadıysa, o zaman krallara-yakışırlık, cesâret ve marifet veya kurnazlık atfının geri alınmasını engelleyemezsiniz. Bu da şu demektir ki, Homerik ahlâkî yüklemler, bizim toplumumuzda ahlâkî yüklemlerin uygulandığı gibi, yalnızca fâilin yaptığından başka türlü yapabileceği yerlerde uygulanmaz. Mazeretler, övgü ve yergi, hepsi farklı roller oynamalıdır. Biz (Kantçı anlamda) *olması-gerekenin* (*ought*) Homeros için *yapılabilir-olan*'ı (*can*) îmâ edip etmediğini araştıramayız bile, çünkü Homeros'ta (Kantçı anlamda) *olması-gereken*'i bulamayız. Bu yüzden Odüsseos, Ithaka'ya döndüğünde, tâlipleri yanlış bir inanca sâhibolmalarından ötürü suçlar: "Ne sanırdınız, köpekler, evime bir daha dönmeyecek miydim, Troyalıların ilinden, soyup sovana çevirdiğiniz evime? Zorbalık ettiniz, yattınız hizmetçi kadınlarımla, bir de karıma tâlip oldunuz ben sağken, hiç mi korkmadınız engin gökteki tanrılardan, bir gün gelir, sizden öç alınır, bunu düşünmediniz mi? Düşeceksiniz ölüm tuzağına şimdi

[3] Daha sonraki tartışmalar için, bkz. Bölüm XII, ve Bölüm XVIII.

hepiniz."[4] Tâlipler tam da yanlış bir inanca sâhiboldukları için suçlanırlar; fakat bu öyle bir şeydir ki, modern anlamda biz insânları bununla suçlayamayacağımızı hissederiz. Çünkü inanmak, kaçınılabilir bir eylemde bulunmak değildir. Ve Homeros inançların irâdî olduklarını düşünmez; o, fâilin başka türlü yapabileceği ya da yapamayacağı şeyle hiç ilgisi olmayan bir değer-biçmeyle meşguldür.

Homeros'ta ἀγαθός'un bir akrabâsına, âdet üzere ve belki de yanlış yönlendirici bir şekilde *virtue* [*erdem* —çn.] diye çevirilen ἀρετή(aretē) ismine şimdi bakmak faydalı olacaktır. Toplumsal olarak payına düşen işlevi yerine getiren bir insân ἀρετή'ye sâhiptir. Bir işlevin veya bir rolün ἀρετή'si bir diğerininkinden tamâmen farklıdır. Bir kralın ἀρετή'si emretme yeterliğinde, bir savaşçınınki cesârette, bir karınınki sadâkatte yatar, vb. Bir insân, kendi tikel ve özgül işlevinin ἀρετή'sine sâhipse, ἀγαθός'tur. Ve bu, Homerik şiirlerdeki ἀγαθός'un, (ἀγαθός'un daha sonraki kullanımları da dâhil) *iyi*'nin (*good*) daha sonraki kullanımlarından ayrı düşmesini getirir. Agamemnon köle kız Briseis'i Akhilleos'tan zorla almaya kalktığında, Nestor ona şöyle der: "Sen, Agamemnon, ἀγαθός da olsan, kızı onun elinden alma."[5] Ἀγαθός olması, Agamemnon'dan kızı almamasının beklenebileceği ya da eğer kızı alırsa Agamemnon'un ἀγαθός olmaktan kesileceği anlamına gelmez. Agamemnon, kızı alsın almasın, ἀγαθός olacaktır. "Ἀγαθός"'un işlevin gerçekleşimine böyle eksiksiz bir şekilde bağlanma tarzı, aynı zamanda başka kavramlarla bağlarında da ortaya konur. Utanç [ayıp], αἰδώς, (aidōs) kendi payına düşen rolü oynamayı başaramayan bir insânın hissettiği şeydir. Utanç duymak, hem sizin hem de başkalarının bizzât sizin kendinize uygulamış olduğunuz toplumsal olarak yerleşik sıfattan insânların beklediği şeyi beceremmemekle suçlanmayı hakettiğinizin farkında olmaktır. Suçlanmaya müsâid olduğumuzun farkında olmaktır.

O hâlde, bütün bu kavramlar âilesi, kabûl edilmiş bir işlevler hiyerarşisiyle karakterize edilen belli türden bir toplumsal düzeni öngerektirir. Belirtmeye değer ki, değer yüklemleri, birarada alındığında sistemin toplumsal vokabulerini oluşturan tanımlar altına giren insânlara uygulanabi-

---

[4] *Odysseia*, XXII. Kitap. [Bu pasaj, A. Erhat ve A. Kadir çevirisinden aynen alındı. *Odysseia*, XXII. Bölüm, (35-41). —çn.]

[5] *İlyada*, I. Bölüm, [275].

lir yalnızca. Sistemin dışına düşenler ahlâkî düzenin de dışına düşerler. Bu da, aslında kölelerin kaderidir; köle, bir kişiden ziyâde, menkul bir kıymet, bir eşyâdır. Bu konuda, Homerik şiirlerin erken Grek toplumunun târihsel olarak tam bir betimi olmadıkları ya da katı bir şekilde işlevsel hiçbir toplumun aslında mevcûd olmadığı yorumunu yapmak hedefi ıskalar. Homeros'ta bulduğumuz şey, daha ziyâde bir toplumsal hayât formunun idealize edilmesidir; burada bize, bütünsel bir toplumun çoğu zaman sunduğu çeşitli formların bir tür karışımından ziyâde tamâmen sâf bir form içerisinde, bir toplumsal düzen ve bu düzenin kavramları sunulur. Fakat bizim kavramsal amaçlarımız için bunun hiçbir sakıncası yoktur. Çünkü bir toplumsal hiyerarşinin ve bir kabûl edilen işlevler sisteminin geleneksel ahlâkî terimleri ve kavramları toplumsal kazıklardan nasıl söküp ayırdığını görebileceğimiz başka yazılı belgeler elimizdedir. Megara'lı Theognis adıyla geçen[6] ve Homeros-sonrası ve klasik-öncesi Grek dünyâsında yazılan şiirler külliyyâtında, ἀγαθός'un ve ἀρετή'nin kullanımlarında irkiltici değişiklikler buluruz. Onlar artık kabûl edilen bir işlevin kabûl edilen bir yolda yerine getirilmesi çerçevesinde tanımlanamazlar; çünkü artık değerlendirmenin bu türden yerleşik kriterlere bağımlı olabileceği tek ve birlikli bir toplum yoktur. Ἀγαθός ve κακός (*Kakos* / kötü) gibi sözcükler, toplumsal konumun kimi zaman sırf nötr bir şekilde betimleyicisi hâline gelirler. Veya onlar, daha da kökten bir anlam genişlemesi kazanabilirler. Her iki süreç şu pasajda bir ânda görülür: "Çoğu κακοι zengin ve çoğu ἀγαθοί yoksul, yine de ἀρετή 'mizi zenginlikle değişmeyeceğiz; çünkü insânda dâimâ bir o kalır, oysa mülkler bir insândan bir başkasına geçer." Burada ἀγαθός ve κακός, *asîlzâde* ve *harâmzâde* anlamlarında veya bunlara eşdeğer bu tür bazı anlamlarda görünür. Onlar eski anlamlarını kaybetmişler ve bu terimlerin eski anlamlarında uygulandığı kimselerin şimdi alına girdiği temel kimlik belirleyici tanımlardan birine dönüştürülmüşlerdir. Fakat onlar artık aynı tarzda değerlendirici değillerdir. Homeros'ta, ancak ve ancak hakikî işlevini yerine getiriyorsa bir kabîle reisinden ἀγαθός diye söz edilmişken, şimdi ἀγαθός, işlevini yerine getirsin getirmesin ya da kişisel nitelikleri ne olursa olsun bir kabîle reisinin soyundan gelen bir

---

[6] Bkz. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity* (*Antik Dünyâda Kudret ve Hak*).

kimseyi tanımlar. Fakat aynı pasajda ἀρετή'nin dönüşümü bütünüyle farklıdır. Çünkü αρετη, şimdi, kendileriyle tikel bir işlevin yerine getirilebileceği nitelikleri değil, fakat işlevden büsbütün koparılabilen belli insânî nitelikleri belirtir. Bir insânın αρετη'si, şimdi, kendi şahsına mahsûstur; o, modern yazarların ahlâkî nitelik olarak düşündükleri şeye çok daha benzer hâle gelmiştir.

Böylece değerlendirici yüklemler, toplumsal işlevden nisbeten bağımsız belli biçimlerde davranma eğilimlerine gönderimde bulunmaya başlarlar. Homerik toplumda işlevsel rollerin egemen hiyerarşisi, egemen niteliklerin hangileri olduklarını belirler; beceri, kurnazlık ve çeşitli türde cesâret. Bu hiyerarşi çöktüğünde, çok daha genel bir tarzda, bir insânda hangi nitelikleri görmek istediğimiz sorusu açığa çıkabilir. "Ἀρετή'nin bütünü δικαιοσυνη'de (dikaiosune) toplanır," diye kaydeder bir Theognisçi yazar. "Her insân, ey Kurnos, δικαιοσύνη'ye sâhipse ἀγαθος'tur." Burada herhangi bir kimse, adâlet niteliğini, δικαιοσύνη'yi uygulamak sûretiyle ἀγαθός olabilir. Fakat bu neye bağlıdır? Zamanın sıkıntıları, yalnızca ἀγαθος'u anlamca istikrârsız kılmakla kalmayıp, δικαιοσύνη'nin doğası hakkında kuşkular da doğurur. Çünkü tek bir ahlâkî düzen fikri çökmüştür.

Bu fikir, kısmen daha evvelki birlikli toplumsal formların çöküşünden dolayı çökmüştür. Bu daha evvelki toplumsal formlar, tek bir kosmik düzen telkîn eden Homerik şiirler de dâhil, kutsal yazı statüsüne sâhip bir mitologya tarafından pekiştirilmişlerdi. Homeros'ta zorunluluk düzeni insânlar kadar tanrılar üzerinde de hüküm sürer. Ὕβρις (*Hübris*), kasıdlı gurur, evrenin ahlâkî düzenini ihlâl etme günâhıdır. Νεμεσις (*Nemesis* / intikam, öc), bu günâhı işleyen herkesi bekler. Ahlâkî düzen ve doğal düzen keskin bir şekilde ayırdedilmezler. "Güneş kendi ölçülerinin ötesine geçmez; yoksa Ἐρινύες (*Erinus'ler* / öfke perileri), adâletin hizmetçileri onu bulup çıkarır," demişti Herakleitos. Fakat Grek toplumu değiştikçe, düzen hakkındaki bu mitologik sav da işlevini değiştirir. Antropologlar tamâmen ortak bir tarzda mitlerin toplumsal yapıyı ifâde ettiklerini ileri sürerler. Ve mitler bunu bir çok yoldan yapabilirler. Homeros ile beş yüzyıl sonraki yazarlar arasında, evrenin düzeni hakkındaki Grek mitlerinde büyük bir değişim olur. Homerik mit, pek çok çarpıtmaya rağmen, kullanımda olan ahlâkî ve değerlendirici takdîr formla-

rının kapalı bir işlevsel örgütlenme formunu öngerektirdiği fiilî bir toplumun işlerini yansıtır. Evrendeki düzene ilişkin daha sonraki savlar, var olan bir yapıyı değil, fakat eskiden varolmuş veya varlığını devâm ettirmeye çabalamakta olan bir yapıyı yansıtırlar. Bunlar, daha eski formların dağılıp parçalanmasına ve site-devlete geçişe karşı muhâfazakâr protestolardır. Mitlerin kendileri, evrenin düzeni ile toplumun düzeni arasındaki ayrım sorununu açığa çıkarmaktan başka bir şey yapamazlar. Fakat her şeyden önce, bu sorun kökten farklı toplumsal düzenlere ilişkin yaygınlaşan bir farkındalık sâyesinde keskinleşir.

Pers istîlâlarının, kolonizasyonun, ticârette ve dolayısıyla seyâhatte artışın etkisi, tüm bunlar farklı kültürler olgusunu gündeme getirir. Bunun sonucu, bir yandan Mısır'da geçerli olup da Pers ülkesinde geçerli olmayan ya da Atina'da geçerli olup Megara'da olmayan şey ile evrensel bir şekilde şeylerin düzeninin parçası olarak söz konusu olan şey arasındaki ayrımın ezici bir tarzda önemli hâle gelmesidir. Herhangi bir ahlâkî kural ya da toplumsal pratik hakkında sorulan soru şudur: O, özünde yerel olan *νόμος* (*Nomos* / uzlaşım, örf) alanının mı yoksa özünde evrensel olan *φύσις* (*Phūsis* / doğa) alanının mı parçasıdır? Kuşkusuz buna bağlı olarak şu soru da sorulur: Kendimin kılacağım kuralları veya gözeteceğim sınırlamaları seçmek benim elimde midir (içerisinde yaşayacağım siteyi ve dolayısıyla kendisine bağlı olarak yaşadığım *νόμος*'u seçmenin benim elimde olabileceği gibi)? Yoksa evrenin doğası benim meşrû bir şekilde seçebileceğim şeye sınırlar mı koyar? Bu soruları yanıtlama görevi için, İ.Ö. beşinci yüzyılda yeni bir öğretmenler sınıfı ve yeni bir öğrenciler sınıfı ortaya çıktı. Ahlâk felsefesi üzerine kitaplar, esâsen Platon'un muhâlif gözleriyle gördüğümüz öğretmenlerde, sofistlerde merkez buldu. Fakat sofistlerin arz ettikleri etkinlikler, onların karşıladıkları talepten ayrı anlaşılamazlar. Bu yüzden bu talebi tam tamına belirginleştirmeye çalışalım.

Kendi bağlaşıkları bakımından *ἀγαθός* sözcüğünün ve bu yüzden de özellikle *ἀρετή* gibi onun akrabâsı olan sözcüklerin nasıl istikrârsız hâle gelmiş olduğunu görmüştük. "Erdem" ("*Virtue*") iyi insânın sâhibolduğu ve uyguladığı şeydir. Erdem, iyi insânın becerisidir. Fakat erdemin ne olduğu ve iyi bir insânı neyin oluşturduğu, bunlar, Homerik *ἀγαθός* kavramının rakîb mîrâslar arasında bölüştürüldüğü çatışkılı

kanı meseleleri hâline gelmişlerdir. Bir yanda iyi yurttaş olarak tasarlanan iyi insân vardır. Aristophanes'in betimlediği muhâfazakâr Atinalıların değerleri, siteye ve daha özel olarak toplumsal düzenin daha eski formlarına sadâkattır. Bunda Homerik ἀγαθός'tan bir öge kesinlikle vardır. Fakat aynı ölçüde, Homerik kabîle reisinin kişisel değerleri, cesûr, kurnaz ve saldırgan kralın değerleri, şimdi, site-devletteki birey tarafından uygulansa bile, antisosyaldir. Büyüklenme, devletin üzerine çullanılacak bir şey olarak kullanımı, bunlar, İ.Ö. beşinci yüzyılda Homerik bir kahramân gibi davranmak isteyen bireye açık yegâne yönlerdir. Kahramânın niteliklerinin istikrârlı bir toplumun özsel bir parçası olduğu toplumsal düzen, aynı niteliklerin zorunlu olarak bozguncu olduğu bir toplumsal düzene boyun eğmiştir. Bu yüzden ἀγαθός'un toplumsal değerlerle ve özellikle adâletle bağıntısı, can alıcı mesele hâline gelmiştir. Fakat δικαιοσύνη (*Dikaiosūne* / pek uygunsuz bir şekilde adâlet (*justice*) olarak çevirilmiş olsa bile, başka herhangi bir sözcükle de uygun bir şekilde çevirilemez, çünkü tamâmen kendine özgü bir çeşniye sâhiptir ve İngiliz dilindeki hiçbir sözcüğün veremiyeceği bir tarzda dışarıya karşı hakkaniyet nosyonunu kişisel kemâl (*integrity*) nosyonuyla bağlayıp birleştirir), tüm nosyonlar arasında, rakîb toplumsal düzenlerin keşfinden ötürü en fazla tartışmaya açılır görünen bir nosyondur. Farklı siteler farklı örfleri ve farklı yasaları gözetirler. Adâlet siteden siteye farklı olur mu ve farklı olmalı mıdır? Adâlet yalnızca verili bir topluluk içerisinde yurttaşlar arasında mı geçerlidir yoksa siteler arasında da geçerli olmalı mıdır? Atinalılar, Atina devleti içerisindeki davranışında δικαιοσύνη'nin sınırlamalarını gözetmediği için Alkibiades karakterini yererler. Fakat onların kendi elçileri, başka devletlere karşı tutumlarında tıpkı Alkibiades gibi davranırlar. Yanî onlar, ahlâkî olarak izin verilebilir olan şeyi fâilin yapma gücüne sâhip olduğu şey ile eşitlerler. Atinalıların elçileri Peloponnesos Savaşında tarafsız kalmak isteyen bir adanın, Melos'un temsîlcisine şöyle diyebilirler: "Çünkü tanrılardan yana inanıyor ve insânlardan yana biliyoruz ki, onlar, doğalarının bir yasası gereği, yönetmeye muktedir oldukları her zaman yöneteceklerdir. Bu yasayı biz koymadık ve onu ilk uygulayan da biz değiliz; onu sâdece mîrâs aldık ve hep

mîrâs bırakacağız ve biliyoruz ki, sizler ve tüm insânlık, bizim kadar güçlü olsaydınız bizim yaptığımızı yapardınız."[7]

Böylece, değerlendirici yüklemlerin yeniden tanımlanması, onları kullanmak isteyenler için kendi niyetlerini formule ederken bile bir problem yaratır. Ἀγαθός ve ἀρετή terimleri, hakkında iyi düşünülen şeyi karakterize eden yüklemle, yâni καλός (*Kalos*) ile bağıntılarında ve δικαιοσύνη ile bağıntılarında olduğu gibi, sahiden problematik hâle gelirler. Ahlâkî ve politik muhâfazakâr hâlâ sözcüklere değişmez bir yananlam verebileceğini hisseder. O, kendisine tanımlar vermek için Homeros'tan ve Simonides'ten alınan metinler ve nakaratlar kullanır. Fakat genelde, sözcüklerin anlamlarındaki kaymalar yıldırıcı bir şekilde kolay ve sık tekrârlanır hâle gelir. İki ayrı fenomeni, ahlâkî kesinsizlik ile değerlendirici yüklemlerin anlamına ilişkin kesinsizliği birbirinden ayırdetmek çoğu zaman imkânsız olur. İ.Ö. beşinci yüzyıl Grek ülkesindeki en büyük kafa karışıklığı anlarında bu iki kesinsizlik birdir. Thukidides Korfu'daki devrimi betimlerken dilin bozulmasını kaydetmiştir: "Sözcüklerin anlamı artık şeylerle aynı bağıntıya sâhip değildi, fakat onlar nasıl uygun gördülerse öyle değiştirildiler. İhtiyâtsız davranma sadâkatli bir cesâret olarak kabûl edildi; basîretli bir erteleme bir korkağın mazeretiydi; itidâl erkeklere yakışmayan bir zayıflık maskesiydi; her şeyi bilmek hiçbir şey yapmamaktı."[8]

Ayer'in ahlâk felsefesi ile ahlâkî yargı ya da pratik arasındaki ayrım konsepsiyonu bu durumda nasıl uygulanır? İki ayrı etkinliği, "bir ahlâkî düstûr nakşetmek ya da o düstûrun yerine getirilmesini teşvîk etmek için yola çıkan bir ahlâkçının etkinliği ile kaygısı evvelâ ahlâkî yargılar vermek değil, bu yargıların doğasını analiz etmek olan bir ahlâk filozofnun etkinliği"ni[9] ayırdedebilir miyiz? Ahlâk felsefesiyle ilgili tamâmen felsefî olan bazı sorular ile felsefeden bütünüyle bağımsız olan başka bazı sorular olduğu konusunda Ayer'e hemen bir tavîz verilmesi gerekir. Pek çok durum vardır ki, bunlarda önemli olan şey, ahlâkî yargıların özel felsefî bir analiziyle uğraşmanın özel olarak saptanmış bir ahlâkî yargılar kümesi vermekle uğraşmayı gerektirmediğini vurgulamaktır. İçinde yaşa-

---

[7] Thukidides, *Peloponnesian War* (*Peloponnesos Savaşı*), Book V, 105.
[8] Thukidides, *Peloponnesian War* (*Peloponnesos Savaşı*), Book III, 82.
[9] P.H. Nowell-Smith, Introduction to *Ethics* (*Ethik*'e Giriş).

dığımız çağa özgü bir bağlamda, iki faydacı filozof, *yanlış* ifâdesini analiz etmeleri bakımından uzlaşabilirler ve bir tutarsızlık izi dahi olmaksızın tüm savaşların mı yoksa yalnızca bazı savaşların mı yanlış olduğu konusunda uzlaşmayabilirlerdi. Aynı şekilde, iki pasifist, bu ikinci meselede uzlaşabilir, fakat biri felsefî bir sezgici diğeri ise bir emotivist olabilirdi. Ayer ahlâkî kavramlar ve yargılara ilişkin felsefî teorilerin davranış bakımından nötr olduklarını ileri sürerken, açıkça bu tip bir durumu aklında tutuyordu. Fakat Grek ahlâk felsefesinin başladığı nokta, tamâmen farklı tipte bir durumun da var olduğunu telkîn eder.

Ayer'ın durum tipinde ahlâkî vokabûler verili ve belirlenimli olarak alınır. O hâlde iki problem vardır: Onu nasıl kullanacağım? (ahlâk) ve onu nasıl anlayacağım? (felsefe). Felsefe, belirtilmelidir ki, özünde bir olay-sonrası etkinlik hâline gelir. Fakat ahlâkî vokabûlerin anlamının bizzât kuşkulu olduğu durumlarda, Ahlâkî vokabûleri nasıl kullanacağım? sorusuna verilecek yanıt, kuşkusuz kısmen sözcüğün önceki kullanımlarında zâten örtük olan, fakat kısmen de belki önceki kullanımlardaki tutarsızlıklardan ve belirsiz anlamlılıklardan kaçınmak için tasarlanan kurallar formule etmekten ibâret olacaktır. Bu kurallar ahlâkî yüklemlerin mümkün kullanımlarına sınırlar koyacak ve böylece kavramın felsefî işlenişi bu yüklemlerin ahlâkî kullanımlarını kısmen belirleyecektir. Bu yüzden ahlâkî değerlendirmede kullanılacak kriterler sorunu, ahlâkî fakat felsefî değil ya da felsefî fakat ahlâkî değil diye açıkça tahdîd edilemez. Elbette ki, kavramsal problemleri açıklamak kendi başına nasıl eylemem veya yargıda bulunmam gerektiğini (*ought*) bütünüyle belirlemek değildir, fakat bu ahlâkî imkânın sınırlarını kısmen belirler. Ahlâkçının görevi ile filozofun görevi özdeş değildir; fakat onlar büsbütün ayrı da değillerdir.

Bölüm

3

# Sofistler ve Sokrates

SOFİSTLERİN kendine özgü kültürel relativismi, iki görevin eşzamanlı taleplerini karşılamaya yönelik bir girişimdir: değerlendirici vokabûlere tutarlı bir anlamlar kümesi tahsîs etme görevi ve bir site-devleti içerisinde iyi —yanî etkili bir şekilde— nasıl yaşanacağını açıklama görevi. Onlar, başarılı bir toplumsal kariyerin öngereğinin site, meclis ve mahkemeler gibi kamusal meydânlarda başarı olduğu bir durumdan yola çıkarlar. Bu çevre içerisinde başarılı olmak için, iknâ etmek ve hoşa gitmek zorunluydu. Fakat bir yerde iknâ eden ve hoşa giden şey, bir başka yerde iknâ etmeyebilir ve hoşa gitmeyebilirdi. Tek tek sofistler, Protagoras ve Gorgias gibi adamlar ve onların çömezleri, hepsi birden, kendilerine âid öğretilere ve teorilere bu problem karşısında sâhip oldular. Fakat biz, sofistik teorinin genel bir karışımını bulup çıkartabiliriz; bu genel karışım, Platon'un itirâz ettiği ve daha evvel Sokrates'in eleştirdiği ve rakîb olduğu şeydir. Bu karışım aşağıdaki şekilde dile getirilir:

Bir insânın ἀρετή'si, onun bir insân olarak iyi işlevde bulunmasıdır. Bir site-devleti içerisinde bir insân olarak iyi işlevde bulunmak, başarılı bir yurttaş olmaktır. Başarılı bir yurttaş olmak, mecliste ve mahkemelerde etki uyandırmaktır. Orada başarılı olmak için, âdil, doğru ve uygun olan şeye ilişkin yürürlükteki uzlaşımlara uymak zorunludur. Her bir devletin bu meseleler üzerinde uzlaşımı vardır. Dolayısıyla, insânın yapmak zorunda olduğu şey, dinleyicilerini başarıyla biçimlendirecek şekilde yürürlükteki âdetleri incelemek ve kendini onlara uydurmayı öğ-

renmektir. Bu, τέχνη'dir (*Tekhnē*), hünerdir, beceridir ve onu öğretmek bir sofistin hem işi hem de erdemidir. Başarıdan ayrı, kendi sıfatıyla hiçbir erdem kriteri ve her bir tikel sitenin egemen pratiğinden ayrı, kendi sıfatıyla hiçbir adâlet kriteri olmadığı, bu öğretinin bir önvarsayımıdır. *Theatetos*'ta Platon, sofist Protagoras'ın ağzından naklettiği bir öğreti taslağı çizer. Bu öğreti, ahlâkî relativismi bilgi teorisinde genel bir relativismle birbirine bağlar. Protagoras'ın en ünlü sözü, "İnsân her şeyin ölçüsüdür; var olan şeylerin var olduklarının ve var olmayan şeylerin var olmadıklarının" sözü idi. Platon, bunun duyu algısına gönderimde bulunduğu ve şeyler algılayan bir bireye nasıl görünüyorlarsa (algılayan için) o şekilde vardırlar anlamına geldiği yorumunu yapar. Kendi sıfatıyla "sıcak olan" ya da "soğuk olan" hiçbir şey yoktur; yalnızca "bu insâna sıcak gelen" ya da "şu insâna soğuk gelen" vardır. Bu yüzden, bir insâna ılık fakat bir başkasına serin gelen bir rüzgâr hakkında, Rüzgâr *gerçekte* sıcak mıdır yoksa soğuk mudur? diye sormanın hiçbir anlamı yoktur. Rüzgâr *gerçekte* hiçbir şey değildir; her birine göre her ne olarak görünüyorsa, her biri için odur.

Ahlâkî değerler için durum aynı mıdır? Protagoras, burada bir öğretmen olarak kendi konumu karşısında güçlüğe düşer. Çünkü eğer Protagoras her şeyin bireysel bir özneye göründüğü gibi var olduğu tavîzini verirse, o zaman hiç kimsenin hiç yanlış yargıda bulunamayacağını kabûl eder görünür ve Platon, gerçekten de, bu kabûlü Protagoras'ın ağzından nakleder. Fakat eğer hiç kimse yanlış yargıda bulunmuyorsa, o zaman herkes hakikat bakımından eşittir ve hiç kimse bir öğretmenin üstün konumunda ve bir öğrencinin aşağı konumunda olamaz. İmdi, bundan şu sonuç çıkar görünür ki, eğer Protagoras'ın öğretisi doğru ise, o zaman Protagoras bu öğretiyi öğretme hakkına sâhip değildir. Çünkü hiç kimsenin öğretisi bir başkasınınkinden daha doğru değildir ve olamaz. Protagoras, hiç kimsenin yargısı yanlış olamasa da, yargılarından ötürü bazı insânların başkalarınınkinden daha iyi etkiler meydâna getirdiğini ileri sürerek bu güçlükten kaçmaya kalkışır. Bu, kuşkusuz onu yalnızca farklı bir tarzda aynı paradoksa sokar; çünkü Protagoras'ın yargılarının başkalarınınkilerden daha iyi etkiler meydâna getirdiği savı, şimdi bir hakikat olarak ele alınır, şöyle ki bir insân bu savı reddetseydi, yanlış yargıda bulunurdu. Fakat orijinal öncüllerde, hiç kimse yanlış yargıda bulunamaz.

Bu yüzden paradoks, çözülmeden kalır. Bununla birlikte, Platon tarafından Protagoras'ın bu noktayı atlamasına ve bunun sonuncunda da şunu ileri sürmesine izin verilir: "Bilge ve iyi hâtibler, kendi sitelerine, zararlı şeyler yerine iyi şeylerin âdil görünmesini sağlarlar. Herhangi bir sitede âdil ve beğenilir olarak görülen her şey, böyle olduğu düşünüldüğü sürece o sitede âdil ve beğenilirdir."[10] Böylece, adâlet kriterlerinin devletten devlete farklı olduğu kabûl edilir. Kuşkusuz bundan, söz konusu kriterlerin farklı devletlerde tamâmen farklı olmak zorunda olduğu ya da tamâmen farklı olabileceği sonucu çıkmaz ve bir başka dialogda, *Protagoras*'ta, Platon, Protagoras'ı herhangi bir sitenin sürekli toplumsal hayâtı için zorunlu bazı niteliklerin varolduğu görüşüyle şereflendirir görünür. Fakat bu, her bir tikel sitenin tikel uzlaşımlarından bağımsız olarak, neyin âdil olup neyin olmadığını belirlemek için hiçbir yeterli kriterin var olmadığını ileri sürmekle tamâmen tutarlıdır.

O hâlde sofistin öğretmek durumunda olduğu şey, her bir farklı devlette âdil olduğuna inanılan şeydir. Şu soruyu soramaz ve yanıtlayamazsınız: Adâlet nedir? Fakat ancak şu soruları sorabilir ve yanıtlayabilirsiniz: Atina'da adâlet nedir? ve Korinthos'ta adâlet nedir? Bundan, doğa ve uzlaşım arasındaki ayrıma eklenen yeni bir sapağı hem pekiştiren hem de bu yeni sapak tarafından pekiştirilen önemli bir sonuç çıkar görünür. Çünkü eğer bir bireyden sâdece yürürlükteki kriterlerin devletten devlete çeşitlendiğini dikkate alması istenirse, o bireye eylemlerine rehberlik edecek hiçbir kriter sunulmuş olmaz. Birey bundan hareketle şu sorulara yanıt verecek hiçbir şey çıkartamaz: Ne yapmak durumundayım? Nasıl yaşamak durumundayım? Çünkü o farklı devletlerin farklı kriterleri arasında kendisi için seçim yapmak durumundadır (nerede ve nasıl yaşamayı seçeyim?) ve aynı zamanda hâlihâzırda yaşadığı yerde yürürlükte olan standardlara herhangi bir ciddî saygıyla riâyet edip etmeyeceğini de seçmek durumundadır. Fakat bütün ahlâkî vokabûler sofistler tarafından farklı devletlerde yürürlükte olan âdet çerçevesinde tanımlandığı ve bu âdet *ex hypothesi** bu belirleyici sorulara bir yanıt veremeyeceği için, hem Ne yapmak durumundayım? Nasıl yaşayayım? soruları hem de bu sorulara verilebilecek mümkün yanıtlar, ahlâkdışı ve ahlâkîlik-öncesi

[10] *Theatetos*, 167 c.

* *ex hypothesi*: hipotez gereği —çn.

olarak ele alınmalıdır. Tam da bu noktadadır ki, doğa (*φύσις*) ve uzlaşım (*νόμος*) arasındaki ayrım için yeni bir kullanım bulunur.

Verili bir devlet içerisinde yaşayan ve o devletin istediği standardlara uyan bir insân, bir uzlaşım yaratığıdır; kendi kişisel ve özel amaçlarına bağımlı olarak, herhangi bir devlette yurdunda olan ya da hiçbir devlette yurdunda olmayan bir insân, bir doğa yaratığıdır. Her uzlaşımsal insân içinde bir doğal insân saklıdır. Bu öğreti, tam da, bireysel fâilin bakışaçısının, kabûl edip etmemenin o fâilin kendisine kaldığı toplumsal olarak yerleşik uzlaşımların bakışaçısından ayrılmasına dayanır. Buna ahlâkî olanın uzlaşımsal olanla özdeşleştirilmesi eklendiğinde, ahlâkîlik-öncesi ve ahlâkdışı fâilin doğal insânla özdeşleştirilmesi de tamâmlanır. Doğal insânın kendisine âid hiçbir ahlâkî standardı yoktur. Dolayısıyla o, başkalarının kendisine dayattığı tüm baskılardan bağımsızdır. Her insân doğa gereği ya kurt ya da kuzudur; avlar ya da avlanır.

Sofist tarafından böyle tasarlanan doğal insânın önünde Avrupa ethik'i içerisindeki uzun bir târih vardır. Onun psikolojisinin ayrıntıları yazardan yazara çeşitlenecektir, fakat —her zaman olmasa da— hemen hemen her zaman saldırgan ve şehvetli olacaktır. O hâlde, ahlâk, doğal insânların başkalarına saldırma ârzusu ile doğal insânların başkalarının kendilerine ölümcül sonuçlarla saldıracağı korkusu arasında zorunlu bir uzlaştırma olarak açıklanabilir. Karşılıklı öz-çıkar, saldırganlığı ve şehveti yasaklayacak zorlayıcı kurallar koymak ve bu kuralları çiğneyenleri cezâlandıracak güçlü vâsıtalar oluşturmak için insânları biraraya gelmeye sürükler. Bu kurallardan bazıları ahlâkı oluşturur; diğerleri yasayı. Bu intellektual peri masalının anlatılma tarzında bir çok değişiklik yapmak mümkündür, fakat onun merkezî temaları, bütün güzel peri masallarınınkiler gibi, dikkat çekici bir şekilde sâbittir. Ve her şeyden önce, bu açıklamanın yüreğinde şu fikir değişmeden kalır: Toplumsal hayât, insânların yaptıkları şeyin onların bireysel doğal psikolojilerine ilişkin bir mesele olduğu baskılandırılmamış toplumsal-olmayan insânî hayât formu karşısında kronolojik olarak belki, ama mantıksal olarak kesinlikle ikincildir. Bu doğal, toplumsallık-öncesi insân nosyonunu anlamlandırabilir miyiz?

Argumandaki bu erken evrede, doğal insân öğretisine ilişkin bu tikel Grek versiyonu hakkında bir olgusal ve bir kavramsal nokta üzerinde

durmaya değer. Olgusal nokta şudur: (örneğin, Platon'un Thrasümakhos'un ağzından naklettiği açıklamada) toplumsal uzlaşımlardan yoksun bir insân kılığında görünen karakter, hiç de doğanın bir çocuğu değildir. O, aslında toplumsal uzlaşımlardan yoksun da değildir. Onun yoksun olduğu şey, İ.Ö. beşinci yüzyıl site-devletinin uzlaşımlarına herhangi bir sahici bağlılıktır. Onun ifâde ettiği şey doğa değil, fakat Homerik kahramânın toplumsal tutumlarıdır. O, tutumlarının ve eylemlerinin toplumsal oyun içerisinde kabûl edilen hareket formları olduğu ve kabûl edilen tepki formları bulduğu bir toplumsal düzenden, yalnızca saldırgan bir taşralı olarak görünebileceği tamâmen farklı bir toplumsal düzene nakledilmiş bir insândır. Fakat bu, o karakterin toplumsal bir imkânsızlık olduğu anlamına gelmez. "Thrasümakhos'u kazıyın, Agamemnon'u bulursunuz," diye yazar Adkins. Biz de şunu ilâve edebiliriz ki, onu daha fazla allayıp pullayın, Alkibiades'i bulursunuz.

Olgusal nokta, o hâlde, doğal insân denen karakterin sâdece başka ve daha önceki bir kültürden gelen insân olduğudur. Kavramsal nokta ise, bunun rastlantı olmadığıdır. Çünkü doğal toplumsallık-öncesi insân karakteri, sâhip olduğu belli özellikler çerçevesinde betimlenir: bencillik, saldırganlık ve benzeri. Fakat bu özellikler ya da daha ziyâde bu özellikleri adlandıran ve karakterize eden ve bu özelliklerin toplumsal olarak kabûl edilen özellikler olmasını mümkün kılan sözcükler, yerleşik bir toplumsal ve ahlâkî ilişkiler ağını öngerektiren bir vokabûlere âiddirler. *Bencil*, *bencil-olmayan*, *saldırgan*, *ılımlı* gibi sözcükler ve benzerleri, yerleşik davranış normları ve davranış hakkında yerleşik beklentiler çerçevesinde tanımlanırlar. Hiçbir normal standardın var olmadığı yerde, bu standardlara yaklaşamamanın, bir kimsenin beklendiğinden fazlasını veya azını yapmasının, ya da böyle davrananların özelliklerinin ve hûylarının adlarını ve betimlerini işleyip kullanmanın hiçbir imkânı yoktur. Bu yüzden, doğal insân diye adlandırılan karakterin betimlenmesi toplumsal hayâttan alınan bir vokabuler içerisinde oluşturulur; toplumsallık-öncesi olduğu iddiâ edilen şeyin bir toplumsal düzenin varoluşunu öngerektirdiği ortaya çıkar. Bu yüzden, doğal insân kavramı ölümcül bir iç tutarsızlığa marûz kalır.

Sofistlerin ve daha sonra onları takîbeden uzun geleneğin ayırdetmeyi başaramadığı şey, dışarıda duran, ama verili bir toplumsal düzenin uzlaşımlarını soru konusu yapabilen bir insân kavramı ile kendi sıfatıyla toplumsal hayâtın dışında duran bir insân kavramı arasındaki farktı. Ve bu hatâ, onların doğal ve uzlaşımsal arasındaki ayrımı zorunlu olarak uygulama bulamayacağı noktalarda oyuna sokma girişiminden çıktı. Bu hatâdan çıkan şey nedir? Thrasümakhosçu kılıkta resmedilen doğal insânın iki ana karakteristiği vardır. Onun psikolojik makyajı sâdedir: o istediği şeyi elde etmek peşindedir ve onun istediği şey dar çerçevelidir. Güç ve haz, onun kendine mahsûs ilgileridir. Fakat istediği şeye ulaşmak için bu kurt, uzlaşımsal ahlâkî değerlerin koyun postuna bürünmek durumundadır. Onun kılık değiştirmesi, yalnızca uzlaşımsal ahlâk vokabûlerini kendi şahsî amaçlarının hizmetine sokmak sûretiyle gerçekleştirilebilir. O, mahkemelerde ve mecliste halkın işitmek istediği şeyleri söylemelidir, öyle ki halk, gücü onun ellerine versin. Bu yüzden böyle bir adamın ἀρετή'si, halkı rhetorik yoluyla biçimlendirme hünerini, τέχνη'sini öğrenmektir. O, halkı boğazından yakalamadan önce kulağından yakalamalıdır. İşte bu öğretiye karşı Sokrates bir alternativ sunmaya çalışır.

Sokrates, kendisini, hem tutarsız bir ahlâkî vokabuleri sanki anlamından emînlermiş gibi kullanan ahlâkî muhâfazakârlarla hem de getirdikleri yenilikleri eşit ölçüde kuşkulu bulduğu sofistlerle karşı karşıya buldu. Dolayısıyla Sokrates'in farklı bakışaçılarından farklı görünmesi pek de şaşırtıcı değildir. Sokrates'in Ksenophon'un yazılarında sâdece bir beşinci-yüzyıl Dr. Johnson'ı olarak göründüğü söylenmiştir; Aristophanes'inkilerde özellikle sıkıntı verici bir sofist olarak görünebilir; Platon'da ise pek çok şeydir, her şeyden önce Platon'un ağzıdır. O hâlde, târihsel Sokrates'in şeklini çizme görevinin özünde ihtilâflı olduğu açıktır. Fakat iki paletten bileşik bir portre resmetmeye çalışmakla, problemi belki çözemeyebiliriz, ama problemden kaçabiliriz. Bunlardan ilki, *Metafizik*'te Aristoteles'in verdiği Sokrates açıklamasıdır,[11] burada Aristoteles, Platon'un, Ksenophon'un ya da Aristophanes'in tersine, gizli kişisel bir çıkara sâhip değil görünür. İkincisi, Platon'un kronolojik olarak erken kabûl edilen ve Platon'un rûha ve formlara ilişkin kendi metafizik öğretilerinin henüz ele alınıp işlenmediği dialoglar takımıdır.

---

[11] *Metafizik*, 1078b.

Çünkü biz Aristoteles'ten öğreniyoruz ki, Sokrates, Platon'un orta dönem dialoglarında yaptığı gibi "tümelleri veya tanımları ayrı başlarına mevcûd saymadı." Aristoteles, tümel tanımlar ve induktiv argumanlar diye adlandırdığı şeyleri Sokrates'e atfeder ve Sokrates'in niyetleri hakkında, Platon'un çizdiği portre ışığında özel öneme sâhip görünen iki ifâdede bulunur. Aristoteles şöyle der: "Sokrates karakter fazîletleriyle bizzât meşgul olmaktaydı ve onlarla bağıntılı olarak tümel tanım problemini ortaya atan ilk kişi oldu"; bir kaç satır ilerde, Aristoteles, Sokrates'in kıyâslar yapmaya çalışmakta olduğu için özü aramakta olmasının doğal olduğunu ve "'bir şeyin ne olduğu'nun kıyâsların hareket noktası olduğu"nu kaydeder. Burada dikkati kendisine çekmek istediğim şey, biz tam da Sokrates'ten kendisinin tanımlar keşfetme ilgisi içinde kıyâs yaptığını söylemesini beklerken, Sokrates'in kıyâs yapmak için tanımlar aramakla meşgul olduğunu Aristoteles'in kaydetmesidir. Aristoteles'in işâret etmekte olduğu şey, erken dönem Platonik dialoglarda açıkça görülebilir.

Sokrates, dindârlık nedir? cesâret nedir? adâlet nedir? gibi soruları tekrâr tekrâr sorar. Biz, Sokrates'i Aristoteles'in induktiv argumanlar (örneklere mürâcaat eden ve onlardan genellemeler yapan argumanlar) diye adlandırdığı şeyi kullanır ve kıyâs yapar (yanî çeşitli öncüllerden deduktiv olarak sonuçlar çıkarır) görürüz. Fakat Sokrates, bunu, bir yanıt verme niyetiyle olmaktan ziyâde apaçık ki konuştuğu kimseleri soruya yanıt verememeye mahkûm etme niyetiyle yapar. *Devlet*'in I. Kitabına kadar ve (bazı uzmanların ileri sürdüğü gibi, bu kitap orijinal hâliyle ayrı bir şekilde oluşturulduysa) *Devlet*'in I. Kitabı da dâhil dialogların hemen hiçbirinde, Sokrates kendi orijinal sorusuna cevâb vermez; o, konuştuğu kimseleri dâimâ bir öfke içerisinde bırakır. Bu usûlü nasıl anlamalıyız? Delphoi kâhini Sokrates'i Atina'lıların en bilgesi olarak tanımladığında, Sokrates, tüm Atina'lılar arasında yalnızca kendisi hiçbir şey bilmediğini bildiği için bu ünvâna lâyık olduğu sonucuna vardı. Bu yüzden, Sokrates, bir öğretmen olarak kendi ödevini, öğrencilerini onlara bilgisizliklerini keşfettirerek daha bilge kılma ödevi olarak tasarlasaydı, bu hiç şaşırtıcı olmazdı. Buna şöyle itirâz edilebilir: Sokrates, Platon tarafından, çoğu zaman, konuştuğu kimseleri şiddetli bir öfkeye sürükleyen biri olarak resmedilir ve bu da iknâ edici bir ahlâkî eğitim yöntemi değildir pek.

Fakat bir kimseyi öfkelendirmek, aslında, o kimseyi ahlâk meseleleri üzerine felsefî düşünüme zorlamaya yetecek kadar tedirgin etmenin tek yöntemi olabilir. Kuşkusuz, böyle hücûm edilenlerin çoğunluğu için bu türden hiçbir hayrânlık uyandırıcı sonuç var olmayacaktır. Fakat Sokrates'in intellektual bir atsineği etkinliğinin küçük bir azınlıktan daha fazlasına yararı olacağı beklentisinde olduğunun hiçbir delîli yoktur. Dahası, Sokrates'in yöntemi, tikel bir sonuca varmaktan ziyâde dinleyicilerinde tikel türden bir değişiklik temîn etmeyi amaçlamış olarak anlaşılırsa, hem daha akla-uygun hem de daha haklıçıkarılabilir olur. Sorun sâdece Sokrates'in sonuçlara varmaması değildir; daha ziyâde onun argumanlarının *ad hominem** olmasıdır, şu anlamda ki, bu argumanlar Sokrates'in konuştuğu kimseden temîn edilen kabûllerden çelişik ya da başka türlü söylenirse saçma sonuçlar çıkartırlar ve konuşmacıyı sözünü geri almaya zorlarlar. Platon'un Polos'a karşı Sokrates'e kendisini iknâ edemediği sürece hiçbir şey kazanmış olmayacağını söylettirdiği *Gorgias*'ta, konuşmacıda iknâ temîn etmeye yönelik bu ârzunun altı çizilir. Dolayısıyla, Sokratik yöntemin tikelliğinden şikâyet etmek[12] bir hatâdır. Bütün mesele onun tikelliğinde yatar. Fakat Sokrates neden sâhip olduğu amaçlara sâhiptir?

Yanlış bir biçimde dindârlığa ilişkin açık bir kavrama sâhip olduğuna inanan Euthūphron gibi birinden Sokrates'in duyduğu hoşnutsuzluk karmaşıktır; Sokrates, Euthūphron yerleşik âdetlere mürâcaat etse de, onun dindârlığın ne olduğunu bilmediğini düşünür ve gösterir. Fakat Sokrates, bunu, kendisi Euthūphron'dan daha radikal bir ahlâkî yargıya sâhip olduğu için değil, ama aslında şeylerin eski ve daha muhâfazakâr düzeninden onun kendi ayrılışı hakkında Euthuphron'da kuşkuculuk meydâna getirmek için yapar. Euthūphron, âileye bağlı birini, bir köleyi öldürdüğü için kendi öz babasını davâ etmekle uğraşmaktadır. Hem Euthūphron'un akrabâları hem de Sokrates, bir kölenin öldürülmesini kabûllenmekten çok bir insânın kendi babasını davâ etmesine şaşırmışlardır. Benzer şekilde, Sokrates *Devlet*'in I. Kitabının başlangıcında Kephalos'a karşı çok

---

* *ad hominem*: tartışılan muhâtaba göre, muhâtabı hedef alan, muhâtaba yönelik —çn.

[12] Alternativ bir görüş için, bkz. R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (*Platon'un Erken Dönem Dialektiki*), s. 15-17.

nâziktir. Ahlâkî muhâfazakârlığı över ve ahlâkî yeniliklerle alay eder. (Bu, Ksenophon'un çizdiği Boswellvari portrenin Platon'un söylediği şeyle iyi uyuştuğu noktalardan biridir.) Bunun nedeni, kısmen şudur: Sokrates, sofistlerden ve yenilikçilerden hareketle, ahlâkî ifâdelerin hangi anlama sâhip olabileceklerini, yerleşik düzenden hareketle yapabileceğinden daha fazla açık kılamayacaktır. Bu yüzden insânın kendi bilgisizliğinin keşfi, sağlam bir şekilde temellendirilmiş bir ahlâkî amaç olarak dimdik durur.

Sokrates'in pozitiv öğretilerinin bununla bağdaşması ilk bakışta belki kolay değildir. Sokrates'in sofistlerle hemfikir olduğu en önemli nokta, onun ἀρετή'nin öğretilebilir olduğu tezini kabûl etmesidir. Fakat Sokrates paradoksal olarak öğretmenlerin var olduklarını reddeder. Bu paradoksun çözümü, ancak daha sonra Platon'da, bilginin önceden bizde mevcûd olduğu ve yalnızca felsefî bir ebe yardımıyla doğurtulması gerektiği tezinde bulunur. Bu çözümün ifâdesi, erdem bilgidir (ἐπιστήμη / *epistēmē*) şeklindeki Sokratik teze bağımlıdır. Sokrates'in bu tezi îzâh etmek için kullandığı örnekler, onu daha açık kılacak yerde daha karanlık bırakırlar. Sokrates, rhetorik'in bir τέχνη statüsüne sâhip olabileceğini kabûl etmemekle sofistlerden ayrılır, fakat Sokrates'in ἐπιστήμη'yi ve τέχνη'yi sıkı bir ittifâk içerisinde kullanması, erdem kazanmanın rhetorik değilse bile bir τέχνη kazanmak olduğunu açık kılar. Rhetorik akılsal değildir —bir gözboyama, kinâye ve kaçamak meselesidir. Erdemi kuran bilgi, yalnızca durumun şöyle şöyle olduğu hakkındaki inanışları değil, fakat aynı zamanda konuyla ilgili ayrımların ayırdına varma yeterliğini ve eyleme kabiliyetini içerir. Bunların hepsi, ἐπιστήμη'nin ve τέχνη'nin Sokratik kullanımları yoluyla biraraya bağlanır ve onları birbirinden ayırmaya yönelik herhangi bir girişim, kaçınılmaz olarak Sokratik görüşün hem basîtleştirilmesine hem de tahrîf edilmesine yol açar.

Aristoteles, Sokrates hakkında şunları söyler: "o, tüm ahlâkî erdemlerin bilgi formları olduklarına inanıyordu; şöyle ki, adâletin ne olduğunu bildiğimizde, bundan çıkan sonuç âdil olacağımızdı," ve Aristoteles'in bu konudaki kendi yorumu konunun anlamını açıklar: "İmdi ahlâkî erdemin sözkonusu olduğu yerde," der Aristoteles, "en önemli şey onun ne olduğunu bilmek değil, fakat onun nasıl ortaya çıktığını bilmektir; biz cesâ-

retin ne olduğunu bilmek istemeyiz, cesâretli olmak isteriz."[13] Aristoteles'in vardığı hükme göre Sokrates'in hepten intellektualist olduğu, "Erdem bilgidir" şeklindeki paralel Sokratik deyişten bellidir; yanî "hiç kimse bile isteye hatâ yapmaz." Hiç kimse bile isteye hatâya sapmaz, çünkü hiç kimse kendisi için iyi olan şeyden başkasını bile isteye seçmez. Bu öğretinin gerisinde iki sayıltı vardır. Biri, bir insân için iyi olan şey ile *simpliciter** iyi olan şeyin birbirinden ayırılamayacağıdır. Sofistler'e göre hiçbir iyi yoktur ki, bir insânın istediği şeyi salt elde etmesi olmasın. Bununla birlikte, *Lūsis*'te, Sokrates, bir çocuğa onun için iyi olan şeyi vermenin ona istediği şeyi vermekten tamâmen farklı olduğuna işâret eder. Öyle ki "X için iyi olan şey" ve "X'in istediği şey" aynı anlama gelmez. Aynı zamanda, bir insân kendisi için kötü olan şeyi nasıl isteyebilirdi? Çok basît diye yanıtlama hevesine kapılırız, bir uyuşturucu mübtelâsının uyuşturucu istemesi, veya bir alkoliğin alkol istemesi ya da bir sadistin kurbânlar istemesi tarzında. Fakat Sokratik yanıt, kesinlikle, bu insânlar için ârzu nesnesinin bir sahici iyi kavramı altına girdiği olurdu —zevk, bir özlemin giderilmesi veya her ne ise. Bu insânların hatâsı, bir nesneyi onu olduğundan başka türlü olduğunu varsayarak yanlış teşhîs etmekle ilgili ya da nesnenin özgülüklerinden bazılarını farketmemekle, belki hatırlamamakla ilgili intellektual bir hatâdır. Sokratik görüşte bir alkolik "Viski karaciğerimi çürütecek, ama umurumda değil" demez; "Bir içki daha, Anonim Alkolikler'e telefon edebilmem için elimin titremesini durduracak" der. Buna, kuvvetle şöyle yanıt verme eğilimi taşırız: kimi zaman alkolik sadece "Viski karaciğerimi çürütecek, yine de bir içki istiyorum ve hiç umrumda değil," der. Sokrates bu tür bir cevâbı nasıl olur da bilmezden gelir? Bunun yanıtı, belki geri dönüp Aristoteles'in Sokrates'e karşı yönelttiği suçlamaya tekrâr bakmak sûretiyle anlaşılmak durumundadır.

Aristoteles, Sokrates eleştirisinde, "ahlâkî erdemin söz konusu olduğu yerde, en önemli şey onun ne olduğunu bilmek değil, fakat nasıl ortaya çıktığını bilmektir" dediğinde, Sokrates'in kendi öncülleriyle yapması beklenemeyecek bir ayrım yapar. Tam da Sokrates'in erdemi ve bilgiyi bu kadar tam bir şekilde eşitlemeye hâzırlıklı olmasının nedeni,

---

[13] *Eudemos'a Ethik*, 1216b.

* *simpliciter*: basitliği içinde, yalın olarak —çn.

bütünüyle açık değildir. Çünkü Sokrates sonuçlar hakkında tamâmen açıktır: "Hiç kimse bile isteye hatâ yapmaz"; yanî insânlar yanlış olan şeyi yaparlarsa, bunun nedeni, ahlâkî zayıflık değil, intellektual hatâdır. Ve bu da, Aristoteles'in işâret ettiği gibi, sıradan insânların ahlâkî deneyimin apaçık bir olgusu diye kabûl ettikleri şeye karşıttır. Bir insânın ahlâkî inanışlarının o insânın eylemlerinde tanıtlandığı tezinin akla uygunluğunu irdelemek sûretiyle, Sokratik görüşe mümkün en iyi şekli verebiliriz. Bir insân bir şeyi yapması gerektiğine inandığını söyleyip de, fırsat çıktığında söz konusu eylemi ne yerine getirir ne de üzüntü veya pişmanlık sergilerse, biz kesinlikle onun söylediği şeye gerçekten inanmadığı sonucunu çıkartırız. O, yalnızca konuşmaktaydı. (Ya da elbette düşüncesini değiştirmiş olabilir.) Fakat bir insânın yapması gerektiğine inandığını söylediği şeyi hiçbir zaman yapmadığı durum (ki o zaman o insânın davranışının kendi beyânlarını yalanladığını varsaymamanın en güçlü sebeplerine ihtiyâç duymamız gerekir) ile yapması gerektiğine inandığını söylediği şeyi ara sıra yapmadığı durum (ki bu da pek çok çevrede beylik bir hâdise olan ahlâkî bir kusûru oluşturan şeydir) arasında yine de çarpıcı bir ayrım vardır. Ve bu ayrımı Sokrates hiç tanımaz: eğer bir insân ne yapması gerektiğini *gerçekten* biliyorsa, hangi güç bilgiden daha büyük olabilir ve o insânı yapması gerektiği şeyi yapmaktan alıkoyabilir? Sokrates *Protagoras*'ta böyle akılyürüten biri olarak temsîl edilir.

Biri çıkıp da tekrâr şunu ileri sürmeye kalkışabilir: X'in bir ahlâkî niteliğin adı —dindârlık, adâlet vb.— olduğu yerde Sokrates kendisinin sorduğu X nedir? sorusunu hemen hiçbir zaman yanıtlamadığı için, Sokratik araştırmanın bütün ve tek hedefi, kendi bilgisizliğinin bilgisi formu içerisinde kendini-bilmeyi sağlamaktır. Öyle ki erdem bir kazanımdan ziyâde bir amaç olsun. Fakat kendi davâsında Sokrates'in *Savunma*'sının rûhu, kendisinin bir *daimon* tarafından esinlendiği iddiâsının ışığında, bununla tutarsızdır. Dahası, *Lakhes*'te cesâretin doğası araştırması, belli türden bilgi çerçevesinde kısmî bir yanıt verir ve araştırma askıya alınmasına yol açan güçlüklere düşse bile, hiç de zorunlu olarak başarısızlığa mahkûm bir araştırma izlenimi doğurmaz.

Belirgin bir şekilde açık kalan şey, Sokratik pozisyonun, bir çok cüretkâr ve görünüşte paradoksal tezlerin öne sürülmesini ve Sokrates'in onları sunuşundaki pek çok belirsiz-anlamlılığı ve kesinsizliği bağlayıp

birleştirdiğidir. Örneğin Platon'un *Gorgias*'ında, Sokrates'in, hazzın iyi olduğu görüşünü, onu tartışıp sonunda reddetmek için mi yoksa en azından mümkün bir görüş olarak savunmak için mi ileri sürdüğü hiç açık değildir ve araştırmacılar bu nokta üzerindeki yorumlarında tekin olmayan bir şekilde farklı farklı düşünmüşlerdir. Fakat şu ya da bu tarafın çekişmelerinden daha açık olan şey, rakîb yorumların bambaşka bir yolda olduklarıdır; Sokrates'in sözü olarak sunulan şey basîtçe belirsiz-anlamlıdır. Ve Sokrates'in dinleyicilerine kendisinin açık bir pozisyonunu sunmaktan ziyâde onların kafalarını karıştırmakla ilgilenmesi, hiçbir şekilde karakter yoksunluğu değildir.

Bu belirsiz-anlamlılık, Sokrates'in kişisel bir alayı olmaktan belki daha fazladır. Sokrates, ethik'te temel felsefî sorular sormuştu. Karâr verme ve değer biçmede kullandığımız kavramları nasıl anlarız? Bu kavramların doğru uygulanışlarının kriteri nedir? Yerleşik âdetler tutarlı mıdır? ve eğer değilse, tutarsızlıktan nasıl kaçarız? Fakat kavramları nasıl anlamamız gerektiği hakkında felsefî sorular sormuş olmak, alınacak yolun yalnızca Sokrates'e düşen kısmını kapsayacaktır. Açık ki, eğer ahlâkî kavramlarımız kavramlar ise, eğer ahlâkî sözcüklerimiz sözcükler ise, o zaman onların kullanımı için kriterler de var olmak zorundadır. Onların kullanımı için kurallar, öğretilebilir ve öğrenilebilir olan kurallar, toplumsal olarak tesîs edilmiş ve toplumsal olarak paylaşılan kurallar var olmadığı sürece, ahlâkî kavramlar ve sözcükler dilimizin bir parçası olamazlardı. Bundan şu çıkar ki, ahlâkî sözcüklere ya filozof ya da yöneten tarafından basîtçe bir anlam *verilebileceğini* düşünen sofist türü anlamsız konuşmaktadır. Çünkü *anlam*ın bir *anlam* olabilmesi için ilgili ifâdelerin kullanımını yöneten mevcûd kriterler çerçevesinde öğretilebilir olması gerekir. Öyle ki Sokrates, kavramsal araştırmayı doğru ve doğru-olmayan sonuçlar meydâna getirebilecek bir görev olarak, nesnel başarı ve başarısızlık standardlarının bulunduğu bir etkinlik olarak sunmakta haklıdır. Fakat bundan, bir kavramın aslında nasıl kullanılacağının soruşturulmasının açık ve tutarlı bir yanıt meydâna getireceği sonucu çıkmaz. Sokrates'in öğrencilerini sorgulaması, onların meydâna getirdikleri o döneme özgü Grek ahlâk âdetlerinin örneklerine dayanır. Eğer ben haklıysam, Sokrates'in zamanındaki Grek hayâtının problematik ahlâkî karakteri, ahlâkî âdetlerin açık ve tutarlı olmaktan kesilmiş olması olgusundan doğar

ve kısmen bu olgudan ibârettir. Ve bu yüzden anlamı belirli ve pratik olarak faydalı ahlâkî kavramlar keşfetmek için, farklı türden bir araştırmaya girişilmesi gerekecekir. Sokrates'in ardıllarının üstleneceği şey tam da budur ve onlar iki ana yönde hareket ederler. Platon, ahlâk kavramlarının ancak belli türden bir toplumsal düzen zemîni karşısında anlaşılır olabileceğini kabûl eder; sonra aynı zamanda evrenin düzeni çerçevesinde bir haklıçıkarım sağlamak veya sağlamaya çalışmak sûretiyle, bu toplumsal zemînin çerçevesini çizmeyi dener. Kūnik okul ve Kūrene okulu, tam tersine, yalnızca bireyin tercîhlerine ve karârlarına bağlı ve bireysel ahlâkî hayâtı kendine-yeterli kılmaya kalkışan, toplumdan bağımsız bir ahlâkî düstûr vermeye çalışırlar. Onlara daha sonra kısaca geri döneceğiz, fakat argumanın bir sonraki evresi Platon'a âiddir. Yine de şunu belirtmeye değer ki, Sokrates gibi, ahlâk kavramlarına ilişkin analizleri o dönemin ahlâkındaki kusûrlara ilişkin bir fikir veren bu filozofların otoriteye hoş görünmemiş olmaları ihtimâl-dışı değildir; filozoflara itibâr edilmemesi genellikle ölüm cezâsına çarptırmayı bir zaman kaybı hâline getirse bile. Kendi kaderine şaşırmamış olması, Sokrates'in büyüklüğünün bir işâretidir.

Bölüm

4

# Platon: *Gorgias*

TÂRİHSEL Sokrates'e ilişkin akla yatan bir açıklamadan daha fazlasını ortaya koymanın imkânsız olduğunu daha önce söylemiştim; bunun en açık sebebi, Sokrates denen karakterin Platon'un dialoglarında hangi noktada olgun Platon için salt bir sözcü hâline geldiğini söylemenin imkânsız olmasıdır. Fakat dialoglarda konuşulan şeylerin felsefî önemi söz konusu olduğu ölçüde, bunun bizi râhatsız etmemesi gerekir. Çünkü açık bir argüman modeli ayırdedilebilmektedir. Kesinkes oldukça erken bir dialog olan *Gorgias*'ta, Platon'u ethik'teki merkezî problemlerinden pek çoğunu ortaya koymuş görürüz. *Menon*'da ve *Phaidon*'da metafizik bir arkaplan kurulmaktadır; bu arkaplan, *Devlet*'te, *Gorgias*'taki problemlerin bir yeniden ifâde edilişi olan problemler için önerilen bir çözümün özsel bir parçasını verir. *Devlet*'ten sonraki dialoglarda bu metafiziğe ilişkin sürekli bir eleştiri vardır, fakat aynı zamanda ethik'in problemleri üzerine iki temel geç dönem düşüncesi de vardır: haz üzerine *Philebos* ve *Yasalar*.

*Gorgias* üç kesime ayrılır; bu kesimlerin her birinde Sokrates farklı bir konuşmacıyla konuşur ve bu kesimlerin her biri diğer kesime geçmeden önce ilk ve son kez belli pozisyonları tesîs eder. İlk kısmın işlevi, rhetorik'in erdemin kendisiyle öğretildiği τέχνη olma iddiâlarını bertaraf etmek ve aynı zamanda *iknâ etme*nin iki anlamı arasında bir ayrım tesîs etmektir. Gorgias'ın kendisi, iknâ sanatı olarak rhetorik'in insânın en yüksek iyisinin aracı olduğu görüşünün savunucusudur. Çünkü en yük-

sek iyi özgürlüktür (ἐλευθερία / *eleutheria*) ve özgürlükten insânın her şeyde istediğini elde etme özgürlüğü kasdedilir. Site-devletinde istediğini elde etmek için, insân kendi yurttaşlarını etkileyebilmek zorundadır. Sokrates, iknâ edilen insânda bilgi üreten iknâ türü ile bilgi üretmeyen iknâ türü arasında bir ayrım getirir. İlk durumda iknâ bir inancı savunmak için *sebepler* bulmaktan oluşur ve eğer inanç kabûl edilirse, onu bu sebepler çerçevesinde destekleyecek bir açıklama verilebilir; ikinci durumda iknâ, dinleyicileri temellendirilmemiş bir kanâat meydâna getiren psikolojik bir baskı altına sokmaktan oluşur. İmdi Gorgias, rhetorik'in birinci değil, ikinci türden iknâ olduğunu açık kılar. Hatîbin övünçlerinden biri, dinleyicileri kendisinin usta olmadığı konularda iknâ edebilmesidir; Gorgias'ın örneği, Themistokles'in ve Perikles'in, ne denizcilik ne de askerlik mühendisleri değil, bizzât politikacılar olmalarına karşılık, Atina'lıları Atina emperyalizmi için zorunlu iskeleler, limanlar ve savunma istihkâmları inşâ etmeye iknâ etmedeki başarısıdır. Sokrates, hatîbin, bir mühendislik bilgisinden çok, doğru ve yanlışın bilgisine mi ihtiyâç duyduğunu araştırır. Gorgias, bu noktada bütünüyle tutarlı değildir; o, bir hatîbin ara sıra âdil bir adam olmaya ihtiyâç duyacağını, fakat nasıl âdil hâle gelebileceği hakkında muğlak olduğunu telkîn eder görünür. Rhetorik'in kendisini doğru ya da yanlış amaçlar için kullanılabilecek ahlâkî açıdan nötr bir teknik olarak sunar: öğrencilerinin yanlış kullanımından dolayı bir rhetorik öğretmenini yermek, öğrencilerin sonradan becerilerini hizmetine sokabilecekleri kullanımlardan dolayı bir boks öğretmenini yermek kadar ahmakça olurdu.

İknâ tekniklerinin ahlâkî açıdan nötr oldukları fikri, insânî toplumda tekrâr tekrâr ortaya çıkan bir fikirdir. Fakat bu tür tekniklerin nötr olduklarını savunmak için, aynı zamanda bir insânın verili bir inanca akılyürütme yoluyla mı yoksa akılsal olmayan bir tarzda mı ulaştığının ahlâkî açıdan konudışı olduğunu savunmak da zorunludur. Ve bunun ahlâkî açıdan konudışı olduğunu savunmak için, aynı zamanda bir insânın kendi aklını kullanmasının onun ahlâkî bir fâil olarak duruşuyla ilgisiz, yanî o insânın "sorumlu" ve eylemlerinin ise "ihtiyârî" diye adlandırılmayı hak edip etmediğine karâr vermekle ilgisiz olduğu da savunulmak durumunda olur. Bu yüzden sorumluluk ve ihtiyârî eylem kavramlarının farklı açıklanışları, iknâ tekniklerinin konumuna yönelik farklı ahlâkî tutumlar ta-

rafından önvarsayılır. Dolayısıyla felsefî açıklama görevi ahlâkî açıdan konudışı olamaz. Gorgias gibi bir sofistin —ve aslında liberal demokrasinin seçim propagandası yapan politikacıları, reklam yapımcıları ve başka açık ve gizli ikna-ediciler arasındaki Gorgias'ın daha sonraki ardıllarının— daha câhilleştirici özelliklerinden biri, yaptığı işi bütünüyle bir felsefî psikoloji gibi gösterme istekliliğidir. Sokrates'i rhetorik'in hiç de sahici bir sanat olmayıp, bir sanatın sâdece hakikate aykırı bir taklîdi olduğunu göstermek için bir arguman geliştirmeye götüren de işte budur.

Bu kez, argumanda Gorgias'ın yerine onun öğrencisi Polos geçmiştir. Polos, rhetorik'in kullanımının ahlâkî hedefinin güç kazanma olduğunu tekrâr eder. Başarılı hâtib istediği her şeyi yapabilir. Sokrates'in buna verdiği karşılık, bir insânın, ârzuladığı şeyi değil, yapılmasının iyi olduğunu düşündüğü her şeyi yapabileceğidir. Burada Sokrates'in gözettiği nokta, bir insânın bir şeyi bir başka şey uğruna yaptığı yerde, eğer o insân yaptığı şey ile o şeyi uğruna yaptığı şey arasındaki bağlantının karakteri hakkında intellektual olarak yanılıyorsa, aslında kendi amaçlarını bozguna uğratabileceğidir. Başkalarına zarar ve ölüm getiren bir despot, ona kendi iyisine hizmet eder görünen şeyi yapıyor olabilir, fakat o yanılmıştır. Çünkü, der Sokrates, bir insânın yanlış bir iş yapması ona marûz kalmaktan daha kötüdür.

Polos'un karşı-örneği, ardarda gelen ihânet ve suikast olaylarıyla güç kazanmış olan Makedonya'lı tiran Arkhelaos'tur; herkes, der Polos, elinden gelse Arkhelaos olmak isterdi. Bununla birlikte, Sokrates'in gözettiği nokta, bunun insânların istediği şey olup olmadığının konudışı olduğudur. Çünkü bu eğer onların istediği şey ise, bunun nedeni, yalnızca kendilerinin iyiliğine olan şeye ilişkin kendilerinden kaynaklanan bir hatâdır. Sokrates şimdi Polos'u böyle bir hatâyla mahkûm etmeye girişir, fakat o, ancak daha önce tanımlanmış olan ahlâkî vokabûlerin durumundan dolayı böyle yapabilir. Polos, uygun bir neden olmaksızın zarar vermenin zarara marûz kalmaktan daha kötü (*κακιόν / kakion*) olduğunu kabûl etmeye hâzır değildir, fakat daha utanç-verici (*αἰσχιόν / aiskhion*) olduğu yönünde bir tavîz vermeye hâzırdır. Bunu anlamak için, iyi-kötü (*ἀγαθός-κακός / agathos-kakos*) ve şeref-verici—utanç-verici (*καλὸσ-αἰσχρός / kalos-aiskhros*) sıfat çiftleri arasındaki karşıtlığı hatırlamalıyız. *Καλός* olan şey, hakkında iyi düşünülen şeydir. Atina ide-

alinde bir soylu (*καλὸς κἀγαθός / kalos kagathos*) olmak için, insân hem iyi olmak hem de iyi düşünülmek durumundaydı. *Καλὸς* ve *αἰσχρός*, bir insânın nasıl göründüğüne gönderimde bulunur. Polos, göreneksel anlam kapalı hâle gelmiş olduğu için *ἀγαθός*'u yeniden tanımlamaya hâzırlanır. Fakat o, tam da populer itibâr kazanmaya bağlılığından dolayı, populer şöhret hesaplarına bağlılık gösterir. Bir noktada en azından dinleyicilerinin değerlendirmelerini kabûl eder görünmedikçe, Polos, kendi değerlendirmelerini dinleyicilerine salık veremez. (Halkı iknâ etmek sûretiyle yönetmeye çalışan insânın bunu yapmak için halkın standardlarını kabûl etmeye mecbûr kaldığını ve bu yüzden de halk tarafından yönetildiğini Platon'un daha sonra dialogda gözlemleyebilmesinin nedeni budur.)

Dolayısıyla Polos, haksız bir şekilde zarar vermenin zarara marûz kalmaktan daha utanç-verici olduğu görüşünü kabûl eder. Fakat Sokrates, Polos'u *καλός* ve *αἰσχρός* yüklemlerinin kritersiz olmadıklarını kabûle zorlar. Sokrates bu yüklemlerin başka başka yerlere (bir kez daha burada bir çeviri güçlüğü olduğuna dikkat edin; *καλός* hem "güzel" hem de "şeref-verici", *αἰσχρός* hem "çirkin" hem de "utanç-verici" anlamlarına gelir)—yanî seslere ve renklere, hayât tarzlarına ve bilimlere uygulanmış örneklerini alır. Sokrates bu örneklerden şu sonucu çıkarır: eğer çıkardan-bağımsız bir seyircinin gözlerinde faydalı veya hoş veya her ikisi ise, bir şeyi *καλός* diye adlandırma hakkına sâhip oluruz. Bu yüzden Polos haksız bir şekilde zarara marûz kalmanın daha onur-verici olduğunu kabûl ediyorsa, bu, onun daha haz verici ve daha kazançlı olduğundan dolayı olsa gerektir. Fakat Polos'a göre bunlar "bir insânın istediği şey"in içeriğini tanımlarlar, bu yüzden de Polos artık Sokrates'in görüşüne tutarlı bir şekilde itirâz edemez.

Burada, Platon'un açıkça ortaya koymadığı çok basît bir başka kavramsal nokta sözkonusudur. *İyi*'yi "X'in iyi olduğunu düşündüğü şey" anlamında açıklamaya çalışan herhangi bir kimse, kısır —çünkü hem boş hem de bitmez tükenmez— bir geri dönüşe kapılır. Çünkü bu açıklamayı anlamak için, biz zâten *iyi*'yi başka bir tarzda anlamak zorunda oluruz; yoksa, tanımımızı "X'in, "X'in, 'X'in ... olduğunu düşündüğü şey' olduğunu düşündüğü şey" olduğunu düşündüğü....şey" olarak tam bir şekilde yazmakla uğraşır dururuz. İmdi, ahlâkî terimleri genelde in-

sânların onları nasıl tanımladıklarına gönderimle tanımlamaya girişmek, aynı şekilde, eğer böyle bir geri dönüşe kapılmayacaksak, genelde insânların sâhip olduğu ahlâkî kavramları zâten kavramamızı öngerektirir. Ve Polos'u kapana kıstıran da işte budur.

Polos'un dialogdaki ardılı Kallikles, kapana kıstırılmaya hâzır değildir. Kallikles, hem Polos'u hem de Gorgias'ı ele veren şeyin onların ahlâkî terimleri yetersiz bir şekilde sistematik yeniden-tanımlayışları olduğunu kavrar. Kallikles'e göre en yüksek iyi tüm ârzuları doyurma gücüdür. Kallikles'in pozisyonu aslında karmaşık bir pozisyondur. O, teorize etme hayâtını ve dolayısıyla da Sokrates'i aşağılamaktadır. Kallikles, bir anda, Sokrates ile bir ânda iki ihtilâfa düşer. İlki, ârzu kavramı hakkındadır. Sokrates, sınırsız ârzulara sâhip insânın aslâ doldurulamayan, aslâ doyurulamayan delik bir kalbura benzediğini; dolayısıyla büyük ve şiddetli ârzulara sâhip olmanın istediğiniz şeyi elde edemiyeceğinizi kesinleştirmek olduğunu ileri sürer. Ârzularımız sınırlanmış olmadıkça, doyurulabilir değillerdir. Kallikles bunu kabûl etmeyi reddeder. Bu noktada yapmak ihtiyâcını hissettiğimiz tek şey, ârzu ve doyum kavramlarının Kallikles'in analizinin temas etmeden geçtiği problemler sunduğunun altını çizmektir.

İkinci olarak, Kallikles dialogda daha önceki bir evrede yönetmenin güçlü insânın hakkı olduğunu îlân ettiğinde, bununla açık bir şekilde despotu yüceltme niyeti taşıyordu. Bununla birlikte, Sokrates, halkın apaçık bir anlamda tirandan daha güçlü olduğuna ve dolayısıyla Kallikles'in görüşünce halkın yönetmesi gerektiğine işâret eder. Bu yüzden Kallikles "daha güçlü" kavramını "daha akıllı" anlamına gelecek şekilde yeniden tanımlamak durumunda kalır. Ve bu, bir anda Kallikles'in önüne bir yöneticide aklın neden ibâret olduğu problemini çıkarır. Sokrates, bu nokta hakkındaki kendi yanıtını Kallikles'inkiyle karşılaştırmadan önce, onlar arasındaki belli temel felsefî ayrımları açığa çıkarır. Sokrates'in gözettiği noktalardan ilki, "iyi-kötü" kavram çiftinin "haz-acı" kavramlarından farklı olduğudur, çünkü ilk kavramlar çelişiktir, ikincilerse çelişik değildir. Eğer bir şeyin bir bakımdan iyi olduğunu ileri sürersem, o zaman bundan aynı şeyin aynı bakımdan kötü olmadığı görüşüne bağlı kaldığım sonucu çıkar; fakat Sokrates'e göre eğer bir şeyin bir bakımdan haz verici olduğunu ileri sürersem, bundan onun aynı bakımdan acı verici

veya haz vermeyici olmadığı sonucu çıkmaz. Bu tâlihsiz arguman büsbütün yanıltıcı bir örneğe bağımlıdır. Eğer ben henüz doymadığım için yemek yemekten haz alıyorsam, benim henüz doymamış olmaktan duyduğum râhatsızlık ve aldığım haz birarada mevcûd olur. Bu yüzden hazzı ve acıyı eşzamanlı bir şekilde duyarım. Fakat kuşku yok ki, haz bir şeydir ve bir şeyden çıkar, acı başka bir şeydir ve başka bir şeyden çıkar.

Sokrates'in üzerinde durduğu karşıt nokta, *iyi*'nin ve *kötü*'nün *haz-verici* ve *acı-verici* ile eşanlamlı olamayacağı, çünkü bizim hazları ve acıları değerlendirirken *iyi*'yi ve *kötü*'yü kullandığımızdır. Kallikles iyi insânın akıllı ve cesûr olduğunu düşünür. Fakat bir korkak tehlike atlatıldığında kendisini cesûr bir insândan daha ferah hissedebilir ve bu yüzden de daha fazla haz duyabilir. Kallikles dolayısıyla haz türleri arasında bir ayrım yapma tavîzi vermeye iknâ edilir ve Platonik Sokrates'in ihtiyâç duyduğu şey tam da budur. Sokrates o zaman kendi pozitiv görüşünü geliştirir ve böyle yaparak ahlâk felsefesinde belli kalıcı bir zemîn kazanır. Kallikles'in ideali, sınır olmaksızın ârzuların peşinden koşulmasından ibâret olan bir iyi idealidir. Sokrates zâten sınırsız ârzunun doyurulamayan ârzu olduğunu telkîn etmişti; şimdi o, iyi kavramının zorunlu olarak bir sınır gözetme kavramına bağlı olduğunu ileri sürer. Ve bir "yaşama tarzı" sayılmak durumunda olan herhangi bir şey, onu diğer yaşama tarzlarından kendisiyle ayırdedebileceğimiz bir düzene veya bir forma zorunlu olarak sâhip olacaktır. Bu yüzden ârzuladığımız herhangi bir iyi, o tikel iyi olan veya o tikel iyi'yi sağlayan davranışı yöneten kuralların açıkça tanınması yoluyla ancak açıkça tanınabilir.

*Gorgias*'ın sonlarına doğru başka iki önemli ân vardır. Biri, yayılmacı politikalarıyla Atina'lılara ârzulayabilecekleri iyiler ile iyilerin yalnızca içerisinde gerçekleştirilebileceği kurala-bağlı düzen arasındaki bağlantıyı öğretmeden ârzulara sâhip olmayı öğreten Miltiadés'ten Perikles'e Atina'lı devlet adamları kuşağına Sokrates'in acı acı saldırdığı ândır. İkincisi, öte-hayâttaki yargıya ve cezâya ilişkin dinsel mitin tartışılmasıdır; bu mit ile, Platon, farklı temel ahlâkî tutumlar arasındaki seçimde söz konusu olan şeyi sembolize eder. Burada örneklenen hem politik hem de dinsel tutumlar, Platon'un düşüncesinin yinelenen çehreleridir; eğer bunlar Platon'un ahlâk analizlerinin dışında olarak düşünülürse çok yanıltıcı bir şekilde ele alınmış olurlar. Fakat bunun neden böyle olduğunu anla-

mak için, dialogların politik ve metafizik ardalanını daha tam bir şekilde incelememiz gerekir ve bunu yapmadan önce belki *Gorgias*'taki argumanların gözden geçirilmesiyle bizi kendilerine doğru çeken bir kaç sonucu kısa bir biçimde tekrârlamaya değer.

Bunlardan ilki, "Yapmak istediğin her şeyi yap" öğüdünün bir kaç sınırlı bağlam dışında zorunlu olarak faydasız olduğudur. Sokrates söndürülemeyen ârzunun doyurulamaz ârzu olduğunu söylediğinde, bu, sâdece dâimâ ârzulanan daha fazla bir şeyin olması sorunu değildir. Daha ziyâde bir ârzu, ona ancak belirli bir nesne veriliyorsa doyurulabilirdir. İnsânlara "Yapmak istediğin her şeyi yap" dediğimizde, bu, açıkça tanımlanmış bir kaç alternativin var olduğu ve kendi tercîhlerimizin fâili etkilemesini istemediğimiz yerde anlamlıdır. Fakat Nasıl yaşayayım? Ne yapayım? gibi genel ahlâk soruları soran fâile "Yapmak istediğin her şeyi yap" demek, peşinden gidilecek hiçbir hedef tayîn etmez. Problem, hangi isteklerin peşinden gideceğini, hangilerini engelleneyeceğini, vb., bilmektir. "Toplayabilirken gül goncalarını topla" buyruğuna verilecek doğru karşılık, Hangi gül goncalarını? olur.

Herhangi bir durumda, isteklerimin verili, sâbit ve belirlenimli olduğunu, oysa seçimlerimin özgür olduğunu varsaymak, buna eşlik eden bir hatâdır. Benim isteklerim sâdece seçimlerimin belirleyicisi olmakla kalmazlar; onlar, çoğu kez, seçimimin, üzerine uygulanmak durumunda olduğu malzemedirler. Bu, ahlâk kavramlarının uzlaşım alanının parçası olarak, ârzuların ise doğanın parçası olarak tasarlanmasıyla bulanıklaştırılır. Sokrates, kuşkusuz bu noktalardan herhangi birinin peşine düşmez ve kendi sorduğu soruya Gorgias'ın verdiğinden daha fazla yanıt da vermez. Sokrates'in yaptığı şey, Bir iyi neden ibârettir? sorusuna verilecek bir yanıt için zorunlu bir koşulu ifâde etmektir. Yanıt şudur: Eğer herhangi bir şey bir iyi ve mümkün bir ârzu nesnesi olacaksa, o, davranışı yönetebilen bir kurallar kümesi çerçevesinde açıkça tanınabilir olmak zorundadır. Kallikles'in tüm kuralları çiğneme buyruğu —yanî eğer istiyorsanız—, anlamlı değildir. Çünkü davranışı herhangi bir biçimde kurala bağlı olmayan bir insân, insân toplumuna akıllı bir fâil olarak iştirâk etmekten kesilmiş olurdu.

Bu, *Gorgias*'ın yalnızca içeriği yoluyla değil, fakat aynı zamanda formu yoluyla da ortaya konur. Kallikles ve Sokrates bile belli kavram-

ları paylaşırlar ve dialog formu, Sokrates'in Kallikles'in görüşünün iç tutarsızlığını Kallikles'e kanıtlamasını mümkün kılan şeyin bu paylaşma olmasının tarzını ortaya koyar. Bu, kötülüğün belli iyilere ulaşılabilecek bir hayât formundan kopmaktan ibâret olduğunu, çünkü kavramları paylaşmanın dâimâ bir ölçüde bir hayât formunu paylaşmak olduğunu telkîn eder. Ve aslında Sokrates, *Gorgias*'ta kötü insânın yoksun olduğu şeyin κοίνωνειν (*koinōnein*) kabiliyeti, ortak bir hayâtı paylaşma (κοίνωνειν) kabiliyeti olduğunu açıkça olumlar. Bu yüzden, iyi'nin ne olduğunu tesbît etmede ileri doğru atılacak zorunlu bir adım, iyi'nin gerçekleşebilmesi için zorunlu ortak hayât türünü tesbît etmektir. Bu da *Devlet*'in görevidir.

Bölüm

# 5

# Platon: *Devlet*

*DEVLET*, δικαιοσύνη'nin (*dikaiosûne*) bir tanımına ulaşma talebiyle açılır ve birinci kitap bu talebin doğasını açıklar. Adâletin "hakikati söyleme ve borçlarını ödeme" olarak tanımı reddedilir, sâdece hakikati gizlemek ya da ödünç alınan şeyi geri vermemek kimi zaman haklı olabileceği için değil, fakat eylem tiplerine ilişkin hiçbir liste Platon'un talep etmekte olduğu şeyi veremeyeceği için. Platon'un bilmek istediği şey, bir eylem veya eylemler sınıfı hakkında bizi onu âdil diye adlandırmaya götüren şeyin ne olduğudur. Platon, bir âdil eylemler listesi değil, fakat böyle bir listeye dâhil olma ya da böyle bir listeden hâriç tutulma için kullanılacak bir kriter ister. Yine, "dostlarına iyi ve düşmanlarına kötü davranmak" olarak adâlet tanımı reddedilir; sâdece, bir kimseye kötü davranmak, âdil insânın insânları daha az âdil hâle getirmekle iştigal edeceği sonucuna yol açacak şekilde, o kimseyi daha kötü —yanî daha adâletsiz— kılmak olacağı argumanından dolayı değil, fakat "iyi davranmak" ve benzeri çerçevesinde yapılacak herhangi bir adâlet tanımı aydınlatıcı olmamaya mahkûm olduğu için. Thrasûmakhos, sahneye çıktığında, Sokrates'in, kendisine adâletin "bağlayıcı ya da faydalı veya işe yarar veya kârlı ya da yerinde olan şeyle aynı" olduğunu anlatan bir tanımı vermemesi gerektiğini Sokrates'e anlatır. Sokrates, bunun 12'nin ne olduğunu sormaya ve o iki kere 6'dır veya 3 kere 4'tür veya 6 kere 2'dir veya 4 kere 3'tür biçimindeki herhangi bir yanıtı kabûl etmeyi reddetmeye benzediği karşılığını yapıştırır. Fakat Sokrates tamâmen farklı türden bir açıklama verme görevini kabûl eder; Sokrates bize bir formul, yanî adâletin herkesin kendi ilgilerini gözettiği şey durumu olduğu for-

mulünü sunduğunda, bunun kendi içerisinde aranmakta olan yanıt olduğunu varsaymak bir hatâ olurdu. Bu formul *Devlet*'in geri kalan bölümlerinden ayrı anlaşılabilir değildir ve Thrasümakhos δικαιοσύνη ile eşanlamlı ifâdeler aramanın konuyla ilgili olmayacağını varsaymakta haklıdır. Çünkü bir kavram hakkında kafa yormak bir ifâdenin yabancı bir dildeki anlamı hakkında kafa yormaya benzemez. Anlamı hakkında kavramsal olarak kafa yorduğumuz bir ifâdeye harfi harfine bir eşdeğer sunmak bize yardımcı olmayacaktır, çünkü bize sunulan şey sahiden eşanlamlı bir ifâde ise, o zaman kafamızı karıştıran her şey onun çevirisinde kökensel olarak kafamızı karıştıracaktır. Bir kavramı anlamak, bir ifâdenin anlamını kavramak, kısmî, ama tayîn edici bir şekilde onun işlevlerini kavramaktır, onunla ve onun aracılığıyla neyin yapılıp neyin yapılamayacağını anlamaktır. Dahası, biz sözcüklerin ne anlama geleceklerine, kavramların hangi rolü oynayacaklarına fermân yoluyla karâr veremeyiz. Biz ara sıra yeni bir kavram takdîm etmek ve böylece yeni bir ifâdenin anlamına ilişkin olarak yasa koymak isteyebiliriz; fakat verili bir durumda söyleyebileceğimiz şey, ortak kavramlar deposuyla ve bu kavramların işlevlerinin ortak kavranışıyla sınırlıdır. Dolayısıyla, *Devlet*'e yönelik hiçbir itirâz, Humpty Dumpty'nin yapmasının mümkün olduğu itirâzdan ("*Ben* bir sözcüğü kullandığımda...o sözcük, hangi anlama gelmesini istiyorsam o anlama gelir —ne daha fazla ne daha eksik")[14] ve aslında Profesör Karl Popper'in şunları yazdığında yaptığı itirâzdan daha yanlış tasarlanmamıştır.: "Fakat Platon belki de haklı mıydı? Acaba 'adâlet' belki de Platon'un söylediği anlama mı geliyor? Böyle bir soruyu tartışmak niyetinde değilim.... İnanıyorum ki, hiçir şey sözcüklere bağımlı değildir ve her şey bizim pratik taleplerimize ve karârlarımıza bağımlıdır."[15] Belirtmeye çalıştığım nokta şudur: Yalnızca ifâde etmeye elverişli kavramların var olduğu talepler ve karârlar bize açıktır ve dolayısıyla hangi kavramları kullanmak zorunda olduğumuzun ya da hangi kavramları kullanabileceğimizin araştırılması nihâî bir öneme sâhiptir.

Thrasümakhos'un adâlet kavramına ilişkin kendi açıklaması şöyledir. O, "âdil-olan"ın "Güçlünün çıkarına olan şey" *anlamına geldiğine* inan-

---

[14] *Through the Looking-Glass and What Alice Found There* (*Aynanın İçerisinden ve Alice'in Orada Buldukları*), Chap. VI.

[15] *The Open Society* (*Açık Toplum ve Düşmanları*), Vol. I, Chap. 6, s.78.

maz; fakat târihsel bir olgu meselesi olarak, adâlet kavramını ve adâlet standardlarını yönetenlerin ve yöneten sınıfların kendi amaçları için îcâd ettiklerine ve aslında âdil-olan şeyden ziyâde âdil-olmayan şeyi yapmanın daha kârlı olduğuna inanır. İlk başlarda Sokrates'in Thrasümakhos'un pozisyonunu sorgulayışı, *Gorgias*'ı son derece anımsatır. O, daha önce yaptığı gibi "güçlü" kavramını soruşturur ve hekimliğin τέκνη'si (*tekhnē*) analojisine dayanarak yönetmenin τέκνη'sinin, eğer hakikî sanat ise, uygulandığı kimselerin yararına kullanılmak zorunda olduğunu ileri sürer. Hekimlik hastaların yararınadır, doktorların yararına değil ve bu yüzden yönetme de halkın yararına olmalıdır, yoksa yönetenlerin yararına değil. Fakat bu baştan sona etkisiz analoji, yalnızca başlangıç niteliğindeki ağız dalaşına âiddir. Sokrates'in son olarak yeniden ifâde etmiş olduğu *Gorgias*'taki pozisyon, Thrasümakhos'un öncüllerinden hareketle çarpıcı bir şekilde saldırılabilecek bir pozisyondur ve bu yüzden Sokrates'in kendi çömezleri olan Glaukon'un ve Adeimantos'un saldırısına uğrar. Fakat Sokrates sınırlanmamış bir kendini-dayatma üzerine daha önceki saldırısını —kişilik içerisindeki ve insânlar arasındaki bu kısıtlama onların huzurlu-olmalarının (*well-being*) bir koşuludur— yinelemeyi tamâmlamadan önce, ἀρετή kavramına ve özgül olarak insânî bir erdemin var olduğu düşüncesine başvurur —ki bu erdemin uygulanması, bir huzurluluk (*well-being*) veya mutluluk durumu içerisinde olma olacaktır. Ἀρετή, şimdi bir insânın özgül toplumsal işlevine değil, o insânın bir insân olarak işlevine âiddir. Erdem ile mutluluk arasındaki bağ, başlangıçta keyfî görünmek zorunda olan bir tarzda bu kavramın içeriğine eklenir; *Devlet*'in argumanının geri kalan kısmı, bu keyfîliği ortadan kaldırmayı amaçlayan bir girişimdir.

Thrasümakhos'un davâsının Glaukon ve Adeimantos tarafından ihyâ edilişi şöyledir. Bir doğa durumu içerisindeki insânlar bütünüyle öz-çıkar tarafından harekete geçirilirler; yasaların kökeni, insânların şunu keşfettikleri ve kabûl ettikleri anda bulunur: Öz-çıkarın çarpışmaları o kadar zarar vericidir ki, başkalarına kötülük yapmaktan vazgeçmek, başkalarının kendilerine yapacağı herhangi bir kötülük tehlikesini göze alarak onu devâm ettirmekten daha fazla kendi çıkarlarına gelir. Ve o zamandan beri, insânlar yalnızca sonuçların korkusundan yasaya itâat etmişlerdir; eğer insânlar eylemlerinin kötü sonuçlarına marûz kalmaktan kaçınabilselerdi,

yasaya-bağlı-kalma kılıkları yerine sınırlanmamış ben-sevgisi kendisini açıkça görünüşe çıkarırdı. İki adam varsayalım, şimdi görünüşte biri âdil olsun diğeri olmasın, bunlara Güges'in kendini görünmez kıldığı türden sihirli bir yüzük verilsin, öyle ki her ikisi de eksiksiz bir eylem serbestliğine sâhip olsun; o zaman her ikisi de aynı şekilde davranırlardı. Onlar, kendi kraliçesini baştan çıkaran ve kendi kralını öldüren Güges gibi, eksiksiz bir kendini-büyütme yolunu takîb ederlerdi. Yanî herkes, eğer başarılı bir şekilde adâletsiz olabiliyorsa, adâletsizliği adâlete tercîh eder.

Bu örnek, daha önce eleştirmiş olduğum şu yanıltıcı toplum-öncesi, doğal insân portresine bağımlıdır. Çünkü Platon'un uyandırdığı izlenim, belki de yüzüğüyle birlikte Güges'in doğal insân olduğudur. Şimdiki durumun ilk evvel Thrasümakhos'un ağzından nakledilen duruma üstünlüğü, Platon'un şimdi keskin bir şekilde öz-çıkara yalnızca doğal insândaki değil, toplumsal insândaki bir özellik olarak eşkâl kazandırmaya yönelmesidir. Platon, Adeimantos'a uzlaşımsal olarak erdemli ve âdil yurttaşın Sokrates'in değil, Thrasümakhos'un yanında olduğunu vurgulattırır. Çünkü burjuva babanın bu Grek eşdeğeri, tam da ve sâdece hem bu hem de sonraki dünyâda erdem ödül getirdiği ve erdemsizlik tâlihsiz sonuçlara götürdüğü için, çocuklarına erdem peşinde koşmalarını ve erdemsizlikten kaçmalarını öğretir. Fakat erdemi övmenin biricik sebepleri bunlarsa, kendi içerisinde ve herhangi bir ödülden ayrı olarak adâlet nasıl olup da adâletsizlikten daha kârlı olabilir?

Platon'un buna yanıtı, ilkin devlette ve sonra rûhta adâletin ne olduğunu göstermeye çalışmaktır. Platon, bütün temel ihtiyâçların karşılandığı bir devlet taslağı çizer. Üç yurttaş sınıfına ihtiyâç vardır: toplumun mâddî ihtiyâçlarını üretecek zanaatkârlar ve çiftçiler; devleti savunacak askerler; devletin toplumsal hayâtını örgütleyecek yöneticiler. Burada, toplumsal hayâtta yerine getirilmek durumunda olan üç işlev ayırdetmekten her bir işlevi bir sınıf yerine getirecek şekilde üç farklı ve ayrı yurttaş sınıfına ihtiyâç duyulduğunu ileri sürmeye doğru temel bir geçiş yapılır. Platon, bu geçiş için iki inanışa dayanır, biri kesinlikle doğru değil ve biri kesinlikle yanlış. Kesinlikle doğru olmayan inanış, bir insânın tek bir işe koşulmasının daha iyi olduğu, bu iş bölümü formunun bütün mümkün koşullar altında en iyi form olduğudur; kesinlikle yanlış olan inanış ise, insânların doğa gereği bu işlevlerden herbirine en uygun in-

sânlar hâlinde bölünmüş olduğudur. Bu inanış hakkında tam da şu dikkate alınabilir ki, çoğu kez başkalarının değil kendileri gibi insânların yönetmeye çok uygun olduklarına inananlar bu inanışı yardıma çağırırlar; ve bu inanış, bırakın mevcûd toplumlarda bir çok insânın bir çok yeterliğinin gerçekleşmeden kaldığını görmeyi, insânların pek çoğunun birbirini dışlamayan farklı yeterliklere sâhip olduğunu bile görmezden gelir. Fakat Platon'un bu noktadaki inanışları, onun üç kısımlı rûh öğretisi tarafından güçlü bir şekilde pekiştirildi.

Üç kısımlı rûh hakkındaki argumanlar üç kısımlı devlet hakkındaki argumanlardan bağımsızdır, fakat en azından üç kısımlı rûh öğretisine benzer bir şeylerin doğru olması üç kısımlı devlet öğretisi için zorunludur. Rûhun kısımlara sâhibolduğu, Platon'a göre, onun çatışkılara sâhibolması yoluyla gösterilir. Eğer verili bir insân bir ve aynı zamanda (susamış olduğu için) içmeyi ârzu ediyor ve (suyun durumundan şüphe ettiği için) içmeyi ârzu etmiyorsa, o zaman, aynı yüklem bir ve aynı zamanda aynı bakımdan aynı konuya hem yüklenebileceği hem de yüklenemeyeceği için, birine içme ârzusunu ve diğerine içmeme ârzusunu yüklemekte olduğumuz en az iki konu var olmak zorundadır. Bu argumanın temelinde yatan sayıltı, bir insânın eşzamanlı olarak hem verili bir yönde hareket etmeyi hem de hareket etmemeyi beceremeyeceğiyle aynı anlamda, bir insânın eşzamanlı olarak hem bir şey yapmayı hem de o şeyi yapmamayı ârzulayamayacağıdır. Fakat ârzuların söz konusu olduğu yerde, bir insân tikel bir tanım altında bir amacı ârzulayabilir, ama bir başka tanım altında o amacı ârzulamayabilir de. Bu yüzden bir insân susamış olduğu için su içmek isteyebilir, ama bir hastalık tehlikesiyle karşılaştığında o suyu içmemek de isteyebilir. Belki öyle görünüyor ki, burada Platon'un argumanından kaçmanın kısa yolu, insânın sırf bağdaşmaz ârzulara sâhip olmadığını söylemektir. İnsân susuzluğunu gidermeyi ârzular, ama hasta olmamayı da ârzular ve bu suyun hem onun susuzluğunu gidereceği hem de hasta edeceği, sâdece olumsal bir olgudur. Fakat, buna bu ârzuların yine de bağdaşmaz kaldığı karşılığı verilebilir: çünkü o insânın ârzuladığı şey *bu tikel suyu içmek*tir, ama korktuğu şey de *bu aynı suyu içmek*tir. Ama yine de Platon, sâdece bir anlamda bunların bağdaşmaz ârzular oldukları konusunda haklıdır, ama onların bağdaşmaz olmalarında Platon'un çıktığım varsaydığı sonuçlardan hiçbiri yoktur. Ve

bunun nedeni, bağdaşmazlığın her iki ârzuyu doyurma imkânıyla ilgili olmasıdır, yoksa her iki ârzuya sâhip olma imkânıyla değil. Bu önemlidir, çünkü Platon rûhun iştihâlar olan kısmı ile akıl olan kısmı arasındaki bir ayrımı belirtmek için bu kötü argümanını kullanır ve bu ayrım daha sonraki ahlâk felsefesinin bir bölümü üzerinde muazzam etki bırakan bir ayrımdır.

Platon'un rûhun kısımlarına ilişkin betimi aslında tutarlı değildir. Platon, kimi zaman sanki rûhun akılsal kısmı bir ârzular kümesine ve iştihâcı kısmı bir başka ârzular kümesine sâhipmiş gibi konuşur; kimi zaman da sanki iştihâlar ârzularmış gibi ve akıl özünde onları düzene ve disipline sokan bir şeymiş gibi konuşur. O, sanki içme ârzusu akılsal olmayan bir istekmiş, içmekten doğacak tehlike endişesi de aklın bir içgörüsüymüş gibi konuşur. Fakat aslında biz önce ârzulara ve bundan sonra da onlar üzerindeki akla sâhip olmayız; biz belli şeyleri ârzulamayı öğreniriz —ve öğrenmede aklımızı kullanırız— (Platon biyolojik olarak belirlenmiş iştihâyı bilinçli insânî ârzudan ayırdetmez) ve susuzluğu giderme ârzusu sudaki zehrin zararına uğramama ârzusu kadar akılsaldır. Kendimizi kısıtlamamızın yalnızca düşünümden çıktığı hiç doğru değildir; çoğu zaman düşünüme dayanarak içme ihtiyâcında olduğumuza karâr veririz. Akıldışı bir zehirlenme korkusu, akla-dayalı bir susuzluğu giderme ârzusu tarafından gemlenebilir, tıpkı tam tersi gibi —akıldışı bir susuzluğu giderme ârzusu akılsal bir zehir korkusu tarafından yasaklanabilir. Bir ârzuyu akla dayalı kılan ya da kılmayan şey, onun bizim hem bilfiil hem de mümkün diğer amaçlarımızla ve seçimlerimizle bağıntısıdır. Bir insân ârzularına oyun izni vermeyerek akla-dayalı olmayan bir şekilde de davranabilir, ara sıra ârzu bir fâilin sözde akılsal tahmînlerini de doğrulayabilir. Fakat Platon ve onu takîb edecek olan uzun bir gelenek, içerisinde aklın dâimâ haklı olduğu, akıl ile iştihâlar arasındaki katı ayrımı sürdürmek için, bu olguları davânın dışında bırakır.

Bu ayrımın orijinal kaynağı, kuşkusuz iddiâ edilen çatışma olgularından hareket eden Platon'un kendi argümanlarında değil, fakat Platon'un mîrâs aldığı, ölümsüz bir rûhun bir hapishâne ve bir mezâr olan bir bedenden ayrılığı konusundaki Pûthagoras'çı ve Orpheos'çu inanışlarda bulunur. Fakat bu dinsel öğretiden etkilenmemiş olabilen daha sonraki yazarlar dahi, hâlâ bu felsefî ayrımdan memnûn kalmışlardır. Platon'un

kendisi, *Sümposion*'da (*Şölen*) çok daha ilgi çekici ve pozitiv bir ârzu açıklaması verir; fakat burada bile ârzu bizi sonunda *bu* dünyâdan uzaklara götürür.

Platon'un öğretisel bağlılıkları, onu *Devlet*'te sâdece çatışma olgularından yanlış sonuçlar çıkarmaya değil, fakat aynı zamanda az önce îmâ ettiğim gibi bu olguları yanlış betimlemeye de götürür. Ârzu çatışmasının özü, onun, ben seçmesem bile, ârzularım arasında kendi payıma bir seçim vesîlesi sağlamasıdır. Fakat Platon'un rûhu kısımlara ayırması, çatışmayı bir seçim vesîlesi olamayacak olan bir halat çekme yarışına dönüştürür. "Ben" ârzularımla karşı karşıya getirilmem. "Ben" iki otonom kısım, akıl ve iştihâ arasında yarılırım; ya da başka türlü söylenirse, "Ben" iştihâya karşı mücâdele eden akıl'ım. Platon, burada, diğer yazarlarıyla tutarlı da değildir. *Rûh* için kullanılan Grekçe sözcük, ψυχή (*psūkhē*) orijinal olarak basîtçe hayât ile ölüm arasındaki, bir insân ile bir ceset arasındaki farkı yaratan şey anlamına gelir. Kimi erken Grek düşünürleri rûhu mâddî bir tözle özdeşleştirirler; Pūthagoras'çılar bedenin ögeleri arasındaki bir âhenkle, bir dengeyle özdeşleştirirler. Platon, *Phaidon*'da bu her iki gruba karşı, rûhun mâddî-olmayan basît bir töz olduğunu; yok edilmenin parçalara ayrılmak olduğunu; ve hiçbir parçaya sâhip olmadığı için rûhun ölümsüz olmak zorunda olduğunu ileri sürer. *Phaidon*'da iştihâ bedene âiddir, öyle ki akıl ile iştihâ arasındaki ayrım dinsel ardalanın sürekliliğine işâret eden istikrârlı bir öge olarak kalır. Fakat *Phaidon*, bize rûhun kısımlara bölünmesine inanmak için hiçbir temel sunmaz.

*Devlet*'te rûhun bölünmesi sâdece akıl ile iştihâ arasında değidir; akılsal davranış sandardlarıyla da bedensel ârzularla da ilgisi olmayan, fakat şerefli davranış standardlarıyla ve öfke ve kızgınlık ile ilgisi olan "mânevî" ["*spirited*"] bir kısım da vardır. Platon, ârzuya kapılarak gözlerini dört açıp idam edilmiş suçluların cesetlerine bakan ve bunu yaptığı için kendi kendisini beddualarla lânetleyen Leontios'un hikâyesini anlatır. Bu Platonik kıssadan çıkan hisse öfkenin ve iştihânın çatışabilecekleridir. Rûhun mânevî kısmı, "kötü bir terbiye yoluyla bozulmamış" ise, akıl baskı altına alındığında kızgın olmak sûretiyle aklın bir yardımcısı gibi iş görür. Bu yüzden haksızlığa uğramış olan bir insân kızgınlık hisseder, fakat haksız olduğunu hisseden bir insân, sırasında kendisine acı

çektirilse bile kendi doğası içerisinde kızgınlık duyamaz. Platon böyle söyler.

Dolayısıyla, insânlar rûhun hangi kısmının baskın olduğuna bağımlı olarak üç sınıfa ayrılırlar; bu bölünme üç kısımlı devletin gerektirdiği şeydir. Bir insânın hangi sınıfa dâhil olduğu, kısmen o insânın erken çağlarındaki eğitimine ilişkin bir meseledir, fakat temelde böyle belirlenemez. Platon, doğuştan kunduracıların ve doğuştan yöneticilerin var olduğuna inanır. Devlet içerisinde adâlet, herkesin kendi yerini bilmesi meselesidir. Dört geleneksel erdemden cesâret, işlevi savunma olan yardımcı bekçiler sınıfına ve bilgelik ise yönetici bekçiler sınıfına âiddir. Ölçülülük, bir sınıfın değil, fakat bir bütün olarak toplumun bir erdemidir, çünkü "aşağı düzeydeki çoğunluğun ârzuları yukarı düzeydeki bir kaç kişinin ârzuları ve bilgeliği tarafından denetlenecektir." Adâlet bu veya şu sınıfa, yâhûd da sınıflar arasındaki tikel bağıntılara değil, fakat toplumun bir bütün olarak işlemesine âiddir.

Rûhta adâlet, benzer şekilde rûhun her bir kısmının kendisine özgü ve kendi payına düşen işlevi yerine getirmesine ilişkin bir meseledir. Bir birey, kendisinde aklın hâkim olmasından ötürü bilge ve mânevî kısmın kendi rolünü oynamasından ötürü cesûr olur; bir birey, kendisinin aşağı düzeyden bedensel iştihâları akıl tarafından yönetiliyorsa ölçülü olur. Fakat adâlet rûhun bu veya şu kısmına veyâhûd da rûhun kısımlarının bağıntılılığına değil, fakat rûhun bütünsel düzenlenişine âiddir. O hâlde iki soru ortaya çıkıyor: Hangi tür insân âdil olacaktır? ve Âdil devlet nasıl meydâna çıkabilir? Bu sorular birarada sorulur ve yanıtlanır ve bu hiç de rastlantı değildir. Daha ileride Platon devletin ve rûhun bozulmasını tartışmaya başladığında, onları birbirlerine âid olarak ele alır. Üstelik, âdil insân, en azından bazı insânların —gelecekteki yöneticilerin— sistematik olarak adâlet eğitimi aldıkları âdil devlet dışında pek ender bulunacaktır. Fakat âdil insânların bulunduğu yer dışında âdil devletin mevcûd olma imkânı bulunamaz. Bu yüzden devletin nasıl varlığa gelebileceği ve âdil insânın nasıl eğitileceği soruları birarada sorulmak durumundadır. Ve böylelikle biz, Platon'un filozof-kral idealini sahneye çıkardığı noktaya varırız.

Platon, bir bilgi ve inanış açıklaması ortaya koymak ve sonra da bilen filozofu olsa olsa yalnızca doğru inanışa veya kanıya sâhibolan filo-

zof-olmayan insânla karşıtlaştırmak sûretiyle bir filozofu tanımlar. Bu arguman, yüklem çiftlerinin anlamını irdelemekle başlar ve kullanılan örnekler *güzel* ve *çirkin*, *âdil* ve *âdil-olmayan*, ve *iyi* ve *kötü* çiftleridir. Platon şöyle der: "*Güzel* ve *çirkin* karşıt oldukları için, onlar ikidirler; ve bu yüzden de onlardan her biri birdir."[16] Fakat güzellik sergileyen pek çok şey vardır ve pek çok şey de çirkindir. Öyle ki bu veya şu nesnenin güzel olarak farkında olanlar ile "güzelin kendisi"nin ne olduğunu kavrayanlar arasında bir ayrım vardır. Bu "güzelin kendisi" ("*αὐτὸ τὸ καλόν*" / "auto to kalon") ifâdesini, bir sıfatı o sıfatın anlamına geldiği ya da temsîl ettiği varsayılan şeyi adlandıran bir ifâdeye dönüştürecek şekilde Platon'un îcâdettiği "*kendisi*" kullanımını çevirmek için kullanıyorum. Ve "anlamına gelmek ya da temsîl etmek" ifâdesini de, okuyucuyu yanlış bir biçimde "anlamına gelme"nin ve "temsîl etme"nin aynı olduklarını düşünmeye sevketmek istediğim için değil, fakat Platon tam da bu hatâyı yaptığı için kullanıyorum. Özdeşleştirme şu şekilde olur. Platon, *güzel* sözcüğünü sıradan, bulanık bir tarzda kullanan insânı *güzel*'in ne anlama geldiğini *gerçekten* kavramış olan insânla karşıtlaştırır ve bu karşıtlığı bir takım güzel nesnelerle tanışık olan insân ile *güzel*'in temsîl ettiği şeyle tanışık olan insân arasındaki karşıtlık olarak yorumlar. Birinci türden insân yalnızca "inanış"a sâhiptir; onun yargıları kullandığı ifâdenin anlamına ilişkin sıkı sıkıya temellendirilmiş bir anlama tarafından sağlamlaştırılmaz. İkinci türden insân bilgiye sâhiptir; çünkü o söylediği şeyi gerçekten anlar.

Bilgi (*ἐπιστήμη* / *epistēmē*) ve inanış veya kanı (*δόξα* / *doksa*), o hâlde, karşıt nesne sınıfları çerçevesinde tanımlanabilir. İnanış, duyu algısı ve değişme dünyâsıyla ilgilidir. Bu gelip geçen ve dağılıp kaybolan alan hakkında olsa olsa yalnızca doğru kanıya sâhibolabiliriz. Bilgi, kendileri hakkında güvenli, akılsal olarak temellendiriliş görüşlere sâhip olabileceğimiz değişmeyen nesnelerle ilgilidir. Platon'un bilgi ve inanış arasındaki ayrımı karmaşık bir ayrımdır. Bu ayrım, kısmen, akıl yürütme yoluyla kazanıldıkları ve arguman tarafından desteklendikleri için marifetli hâtiblerin keyfine bağlı olmayan kanâatler (yanî bilgi) ile bir şekilde akılsal-olmayan koşullanma meselesi olarak akılsal-olmayan iknâ tekniklerine tâbi kaldığı her zaman değişmeye yatkın olan kanâatler (yanî

---

[16] *Devlet*, V. Kitap, 475e-476a.

inanış) arasında yapılan açık bir ayrımdır. Fakat apaçık ki bu ayrımın inanışlarımızın konusuyla hiçbir ilgisi yoktur. O, daha ziyâde, bireylerin inanışlarını kazanabilmelerinin ve sürdürebilmelerinin farklı tarzlarıyla ilgilidir. O hâlde Platon neden bu ayrımın konuya ilişkin bir ayrım olduğunu varsaysın? Bunun sebebi, Platon'un, duyu algısınca verilen konu hakkında güvenilir, akılsal olarak temellendirilmiş hiçbir yargı verilemeyeceğine inanmak için kendisinin bağımsız temellere sâhip olduğunu düşünmesidir. Bu temellerden bazıları daha evvelki filozoflardan alındı. Hem Herakleitos hem de Protagoras duyu algısı yargılarının göreliliğini vurgulamışlardı. Fakat Platon'un belirtme kaygısı güttüğü nokta, onların tikel öğretilerinin ayrıntılarından sökülüp kopartılabilir.

Eğer tamamen farklı nesneler hakkında onların güzel olduklarını ve aynı nesne hakkında bir keresinde veya bir bakış açısından onun güzel olduğunu, ama bir başka keresinde veya bir başka bakış açısından onun çirkin olduğunu söyleyebiliyorsam, o zaman *güzel* ve *çirkin* yüklemlerinin anlamı sâdece onların uygulandıkları nesnelere gönderimde bulunmak sûretiyle açıklanamaz. Bunun nedeni, sâdece, daha önce alıntılanan pasajda Platon'un işâret ettiği gibi, nesnelerin çok, anlamın ise tek olması değildir; aynı zamanda yargıların değişmeye ve başka yargılarla çelişmeye yatkın olmasıdır, oysa ki değişmeyen tek şey anlamdır. Bunu çok daha sonraki bir konuşma tarzıyla ifâde edersek, Platon, bir ifâdenin iki veya daha fazla kullanımını bir ve aynı yüklemin kullanımının örnekleri olarak betimlemede içerilen şeyi aydınlatmakla meşguldür. Burada Sokrates'ten farklı olan şey şudur: Sokrates yalnızca ethik yüklemlerin kullanımının kriterler tarafından yönetilmek zorunda olduğunu gördü; oysa ki Platon, eğer bu böyleyse ve bu tür yüklemlerin kullanımı için nesnel standardlar varsa, bu tür yüklemlerin nesnelere, ama çokçeşitli, değişen duyu dünyâsına değil, fakat tam da aklın soyut isimlerin ve başka genel terimlerin anlamını dialektik tırmanışı sâyesinde kavradığı bir başka, değişmeyen dünyâya âid nesnelere gönderimde bulunduklarının bir vâkıa olmak zorunda olduğunu varsaydı. Bu nesneler Formlardır; bu Formların taklîdi ya da bu Formlardan pay alma sâyesinde duyu algısının nesneleri sâhip oldukları karakterlere sâhip olurlar.

Filozof, bir soyutlama eğitimi yoluyla Formlarla bizzât tanışmayı öğrenmiş olan insândır. Dolayısıyla tek başına filozof yüklemlerin an-

lamını gerçekten anlar ve tek başına filozofun sahici bir şekilde temellendirilmiş ahlâkî ve politik görüşleri vardır. Filozofun eğitimi öncelikle geometride ve dialektikte olur. Platon, dialektikten, Sokratik sorgulamanın dialogunun bir uzantısı olan bir akılsal arguman sürecini anlar. İrdelenmek üzere ileri sürülen bir önermeden yola çıkılarak, bir haklıçıkarımlar arayışı içerisinde, Formların tartışılmaz kesinliklerine ulaşılıncaya kadar deduktiv bir merdivenden yukarı doğru çıkılır. Platon'un *Devlet*'te sunduğu şey, en son noktasında İyi'nin Formunun bir görümüne (yanî *iyi* yükleminin temsîl ettiği —kendisinden ötürü anlamlı olduğu— şeyin bir görümüne) varan, akılsal argumanda bir ilerlemedir. *Devlet*'te, en yüksek Form'a, İyi Form'una yönelik kuvvetli biçimde dinsel bir tutum da vardır. İyi Form'u, temâşâ ettiğimiz diğer Form'lardan biri değildir: diğer Form'lar değişmeyen varoluş alanına âiddirler —İyi Form'u ise varoluşun ötesinde durur. Nasıl ki başka her şeyi güneşin ışığı sâyesinde görüyor, fakat güneşin kendisine baktığımızda gözlerimiz kamaşıyorsa, aynı şekilde diğer Form'ları İyi Form'unun yaydığı intellektual ışık içerisinde kavrarız, fakat İyi Form'unun kendisini temâşâ edemeyiz.

O hâlde, *İyi*, Platon'a göre —en azından *Devlet*'te— ancak transcendent bir şeyin adı olarak kullanıldığında veya diğer şeylerin o şeyle bağıntısını ifâde etmek için kullanıldığında tam yerinde kullanılmış olur. Platon'un Formlar kavramlaştırmasındaki güçlükler, ilk kez daha sonraki dialoglarda bizzât Platon tarafından formule edildi; şimdilik yalnızca, Form'ların varolduklarını varsaymanın Platon'un *Devlet*'te koymakta olduğu problemi —tek bir anlama sâhip bir yüklemin nasıl olup da çok farklı biçimlerde ve çok farklı konulara uygulanabileceği problemini— çözmede aslında hiçbir işe yaramadığını dikkate almamız gerekir. Çünkü bir yüklemin kendi anlamını tek bir durumdan aldığını söylemek, o yüklemi onun diğer durumlara nasıl uygulanabileceği hakkında bulanık bırakır. Fakat bizim bilmek istediğimiz tam da budur. Üstelik, derhal mantıksal tuhaflığa batarız. Çünkü problemimize yanıt verme şeklimiz bu ise, *güzel*'in ilk uygulanışının Güzellik Form'una, *yüksek*'inkinin Yükseklik Form'una, vb. olduğunu söylemek durumunda kalırız. Fakat "Güzellik güzeldir" ya da "Yükseklik yüksektir" demek, apaçık ki, açık bir anlamla konuşmamaktır. Bu olguyu kendi pozisyonuna ilişkin daha sonraki eleştirilerde bizzât Platon'un kendisi ortaya koymuştur.

Burada önemli olan şey, anlam teorisinin kesin bir şekilde sahneye çıkarılmış olmasıdır. Mantıkçı, iyiden iyiye ahlâk felsefesine girmiştir. Fakat bu ândan itibâren ahlâk kavramlarının sistematik ve öz-bilinçli mantıksal analizleri ahlâk felsefesinin yüreğinde yer alacak olsa bile, yine de hiçbir zaman ahlâk felsefesinin bütünü olamayacaktır. Çünkü biz, ahlâk kavramlarının, kurallarının ve benzeri şeylerin yalnızca birbirlerine olan mantıksal bağıntılarını değil, fakat aynı zamanda bu tür kuralların hizmet ettiği maksadı ve amacı da anlamak durumundayız. Bu, bizi hem insânî amaçlar ve motivler teorisi hem de toplum teorisi içerisine sokar, çünkü farklı toplumsal düzenlerde farklı türden istekler ve ihtiyâçlar baskındır. Biz, her üç ilgiyi, epistemolojik, psikolojik ve politik ilgileri *Devlet*'in merkezî bölümlerinde toplu hâlde görebiliriz. Çünkü Platon'un birinci teorisi, yanî iyiliğin, adâletin, cesâretin, vb. ne olduğunu onları belli tipte bir devlette ve belli tipte bir rûhta sergilenmiş görmek sûretiyle anlayabileceğimiz şeklindeki teori, şimdi Platon'un ikinci teorisiyle, yanî iyiliğin, adâletin ve geri kalanların ne olduğunu ancak ilgili Form'larla tanışık hâle gelirsek anlayabileceğimiz şeklindeki teoriyle uzlaştırılmak durumundadır. Bununla birlikte, yalnızca güç olmayan bir uzlaştırma değildir bu, fakat Platon'un daha önceki iddiâlarını daha iknâ edici kılmasını mümkün kılar. Kendilerinde akıl hâkimiyetinin mevcûd olduğu âdil devletin yöneticileri, Form'ları kavramalarını mümkün kılmış olan bir eğitimden ötürü rasyoneldirler. Âdil devlette filozof kraldır; adâleti *hem* politik düzenlemelerde *hem de* rûhta cisimleştiren bir devleti yalnızca o varlığa getirebilir ve varlıkta tutabilir. Bundan şu çıkar ki, âdil toplumun sınıf bölünümü, Platon'un daha önce telkîn ettiği gibi, bazı kimseleri yöneticiler, başka bazılarını yardımcılar, çoğunluğu ise yönetilenler olarak *eğitmek* sûretiyle sürdürülebilir; soy ıslahı denetimleri ve ayıklama yöntemlerinin kullanımı, yöneticilerin eğitimine uygun olanların bu eğitimi almalarını temîn edecektir. Sıradan insânları hâllerinden memnûn kılmak için onlara rûhtaki mâdenler hakkında bir hikâye anlatılacaktır: yöneticilerin rûhlarındaki kıymetli mâdenler, yönetilenlerin rûhlarındaki âdi mâdenler hakkında bir hikâye. Platon, Güney Afrika'daki ve Mississippi'deki ırkçıların inandıkları tarzda, akıl ile derinin rengi gibi sâdece ilineksel bir özgülük arasında bir karşılıklı-bağıntıya inanmaz; bununla birlikte Platon, muhâfazakâr eğitimcilerin inandıkları tarzda, do-

duştan akıl olayına ya da akıl yokluğuna inanır; ve Platon, ustaca yapılan propagandanın —kendisinin "soylu yalanlar" dediği şeyler anlatmanın— aşağı düzeyden insânların kendilerinin aşağı düzeydenliğini kabûl etmelerini temîn edebileceğine inanır.

Üstün akıl sâhipleri, Platon'un iki farklı mesel, Çizgi meseli ve Mağara meseli aracılığıyla betimlediği tarzlarda Form'ları görmeye doğru ilerlerler. Çizgi yatay olarak ikiye bölünür; altta hâyal ve algı alanları bulunur, buna karşılık üstte —Platon'a göre Form'larla sıkı sıkıya bağıntılı olan— matematik şeylerin ve Form'lar'ın alanları vardır. Mağara hakkındaki pasajlar, günışığını göremeyecek şekilde zincire vurulmuş insânları resmeder; arkalarında, mahkûmların duvarda bir gölgeler alayı görecekleri şekilde bir ateş ve bir kukla gösterisi tertîblenmiştir. Bu insânlar, dillerindeki sözcüklerin gölgelere gönderimde bulunduğuna ve gölgelerin tek gerçeklik olduğuna inanırlar. Mağaradan kaçan bir adam kendisini dışarıdaki dünyânın ışığına yavaş yavaş alıştırır. O, önce gölgeleri ve yansımaları; sonra fiziksel nesneleri; ve nihâyet göksel cisimleri ve güneşi ayırdeder. Bu, Platon'a göre, bir Form'lara tırmanına meselidir. Mağaraya geri dönen adam karanlığa alışkın olmayacaktır; o, bir süre boyunca, Mağaradaki gölgeleri karanlığı hiç terketmeyen önceki arkadaşları kadar iyi teşhîs edemeyecektir; ve o, gölgelerin uydurulmuş ve gerçekdışı oldukları ve hakikî gerçekliğin Mağaranın dışında bulunduğu gibi birbirini takîbeden iddiâlarıyla büyük bir öfke uyandıracaktır. Öfke o kadar büyük olacaktır ki, eğer zincire vurulmuş insânlar ellerinden gelseydi dışarıdaki dünyâdan gelen bu adamı öldürürlerdi —tam da Atina'lıların Sokrates'i öldürdükleri gibi.

O hâlde, Form'lara tırmanmış olan filozof ne yapacaktır? Filozof, âdil devleti yaratmak için müdâhalede bulunma imkânını yalnızca târihte pek ender anlarda bulacak ve belki de hiç bulamayacaktır. Bizzât Platon'un kendisi, ilkin Atina'lıların Sokrates'e ilişkin tutumlarına gösterdiği tepkide ve sonra Sürakusa'nın tiran yöneticileri sâyesinde yıkılan hâyallerinde, politik hayât hakkında derin bir pessimism besler. Fakat ideal devlet aslâ real hâle gelemiyorsa, onu betimlemenin amacı neydi? Platon'un yanıtı şudur: ideal devlet, fiilî devletleri yargılayabileceğimiz bir standard sağlar. İdeal devletin ve âdil rûhun bir dizi çöküş evresini resmettiğinde bizzât Platon'un yapmakta olduğu şeyin bir kısmı budur; böyle yapar-

ken, Platon, politika ile psikoloji arasında bulunduğuna inandığı özsel bağlantıyı daha da açıkça gösterir.

Çöküşün ilk evresi timokratik devlettir; burada savaşçılar ve bekçiler bozulup dağılmışlardır ve devlet özel mülkiyet değerleriyle katışık askerî şeref değerlerine dayanır. Bir sonraki, oligarşik evre, sınıf yapısının bütün devletin çıkarına değil de, yalnızca yönetici sınıfın çıkarına sürdürüldüğü evredir; zenginler, sınıf yapısını yoksulları sömürmek için kullanır. Üçüncü evrede yoksullar başkaldırır ve bir demokrasi yaratırlar; demokraside her yurttaş kendi irâdesini ve kendi kişisel sınırlarını genişletmesini takîb etmede eşit ölçüde özgürdür, buna karşılık sonunda despot geçinen biri durumdan memnûn olmayanların bu tür bir demokrasiden bir tiranlık yaratacak kadar desteğini sağlayabilir. Platon'un buradaki amacı en azından iki yönlüdür; Platon, Grek site-devletlerinin fiilî teşkîlât formlarını ahlâkî bir cetvel üzerine yerleştirmiştir, öyle ki biz ideal olana sâhip olamasak bile, timokrasinin (geleneksel Sparta) en iyi, oligarşinin (Korinthos) ve demokrasinin (Atina) daha kötü ve tiranlığın (Sürakusa) en kötü olduğunu biliriz. Fakat Platon'un argumanı, aynı zamanda, bu evrelerin ahlâkî olarak değerlendirilmelerinin bir sebebinin her bir teşkîlât tipine bir kişilik tipinin tekabül etmesi olduğunu da ortaya koyar. Timokraside, iştihâlar kısıtlanmış ve düzenlenmiştir, fakat akıl yoluyla değil. Onun yerine bu rolü şeref oynar. Oligarşide, iştihâlar yine disipline edilirler, fakat yalnızca zenginlik aşkı ve mülkiyet kaygısından doğan istikrâr kaygısı yoluyla. Demokraside, her beğeni, her eğilim, kişilikte eşit etkiye sâhiptir. Ve tiranlıkta —despotik rûhlu insânlarda—, daha süflî iştihâlar, yanî bedensel iştihâlar, mutlak ve akıldışı denetim sergilerler. İmdi Platon, bu kişilik tipleri sınıflamasını, Glaukon'un ve Adeimantos'un ortaya atmış oldukları biçimde adâletin haklıçıkarımı sorununa geri dönmek için kullanır. Bunu yapmak için, Platon, âdil insânın ve artık adâletsiz insânın en aşırı kişilik tipi olduğu ortaya çıkan despotik insânın dışsal ve karşıt pozisyonlarını karşılaştırır.

Platon, âdil hayâtın âdil olmayandan daha mutlu olduğunu göstermek için üç argumana başvurur. Birincisi, âdil olmayan insânın ârzularına hiçbir engel koymadığı ve bu yüzden de onun ârzularının sınırsız olduğudur. Fakat sınırsız olmakla onun ârzuları hiçbir zaman doyurulamaz ve bu yüzden de âdil olmayan insân dâimâ memnûniyetsiz olacaktır. İkinci

arguman, yalnızca filozofun aklın zevklerini sınırsız iştihânın ve duyusallığın zevkleriyle karşılaştıracak bir pozisyonda bulunduğu, çünkü bir tek onun her iki yanı da bildiğidir. Son olarak, aklın zevklerinin sahici olduğu, buna karşılık iştihâ sâhibi insânın zevk olarak aldığı şeyin çoğu zaman sâdece acının ve sıkıntının bir kesintiye uğraması —yemek yemenin açlığı bastırması gibi— olduğu ya da olsa olsa aklın haz aldığı şeyden —değişmeden kalan ve mâddî olmayan olarak real nosyonu çerçevesinde— daha az real olduğu ileri sürülür. Bunlar kötü argumanlardır. Üçüncü arguman, kanıtlamaya çalıştığı şey bakımından, Formlar hakkındaki argumanlara bağımlıdır ve her hâlükârda bir çok sahici bedensel zevki —Platon'un karakteristik ve düpedüz boğucu puritanizmiyle— görmezden gelir; ikincisi basîtçe yanlıştır —Platon'un terimlerinde bile filozof, sınırsız ârzunun zevkleriyle, sensualistin akılsal denetimin hazlarıyla olduğundan daha fazla tanışık değildir; buna karşılık birinci arguman, akla aykırı bir şekilde, sensualistin dâimâ henüz doyurulmamış iştihâlara sâhip olacağı ve böyle hissedeceği öncülünden onun dâimâ doyumsuz ve hoşnutsuz olacağı ve böyle hissedeceği sonucunu çıkarsar. Fakat tek tek argumanların kötülüğü o kadar önemli değildir. Platon'un psikolojisi verildiğinde, onun elinde yalnızca kötü argumanlar kaldı. Çünkü rûh içerisinde aklın ve ârzunun tamâmen ayrılması, bir yanda akıl ile diğer yanda duyarsız ve denetlenmemiş iştihâ arasında karşıtlık olmasını gerektirir. Platonik psikoloji verildiğinde, elde kalan biricik alternativler bunlardır; fakat aslında onlar, kuşkusuz, biricik ya da hattâ en önemli alternativler değillerdir. Adâletsizliğe karşı adâleti aklamak için, Platon, Thrasümakhos'un başarılı dünyevî ve hattâ başarılı politik hırs övgüsünün içerdiği kriteri —vulgar zevk kriterini— kabûl eder ve başarılı fakat adâletsiz tiranın âdil insândan, hattâ adâletsiz bir şekilde ölüme gönderilen âdil insândan bile daha az zevke sâhip ve daha çok hoşnutsuz olduğunu ileri sürer. Fakat bunu yapmak için, Platon, adâletsiz insânı sınırsız ve kayıtsız bir şekilde zevk peşinde koşan insânla eşitlemek durumundadır. Ve Platon, Platonik şemada akıl iştihâya danışmanlık veya rehberlik etmeyip yalnızca hükmedebileceği ve iştihâ da kendi başına özü itibârıyla akıldışı olduğu için bu eşitlemeyi yapmak durumundadır. Aslında adâletin prestijini tehdîd eden insân, duyarsız sensualist ya da dene-

timsiz tiran değil, fakat çok daha sıklıkla *l'homme moyen sensuel*'dır*, ölçülü bir şekilde adâletsiz ve erdemsiz de dâhil her şey olan insândır, aklı bugünkü erdemsizliğini, erdemin değil, fakat yarınki erdemsizliğinin çıkarlarına kısıtlayan insândır. Bu, zenginlik, memûriyet ve şöhret yolunda erdemden elde edebileceklerinden dolayı erdemi öven insândır ve bu, Glaukon ve Adeimantos'un akılda tuttuğu insândır. Glaukon'un ve Adeimantos'un ortaya attıkları durumun, Platon'a göre, Thrasümakhos'un koyduğu durumdan çok daha büyük bir tehdîd olmasının nedeni buydu. Fakat Platon'un kavramsal şeması Platon'u öyle ayartır ki, o oligarşik ve demokratik devletlerde katlanılır bir doğrulukla gözlemlediği ve betimlediği bu insânı, despotik insânın sâdece daha az aşırı bir versiyonu olarak düşünür. Fakat despotik insân öyle aşırı bir şekilde resmedilir ki, betimlenen artık mümkün bir ahlâkî tip değildir. Ancak tanımlanabilir hedefler peşinde koşuyorsam ve onlar çerçevesindeki alternativler arasında seçim yapıyorsam benim zevk peşinde koştuğum söylenebilir. Artık seçim yapamayan, fakat bir eylemden bir sonrakine kayıtsız ve kaçınılmaz bir şekilde geçip giden insân, mümkün bir normal insân tipi değil, fakat daha ziyâde kompulsiv bir nevrotiktir. Platon'un betimlemek istediği de bu olmuş olabilir, çünkü Platon çok çarpıcı bir şekilde bu insânın davranışını pek çok insânın yalnızca rüyâlarda bilincinde olduğu fantazyalar peşinde koşmakla bağıntılar —böylelikle çarpıcı bir şekilde Freud'u önceden haber verir. Fakat *l'homme moyen sensuel*'ın hayât tarzını nevrotik'in kompulsiv davranışının sâdece ılımlı bir versiyonu kılmayı gerektiren ve akılsallığa karşıt olarak her ikisini biraraya yığan herhangi bir sınıflama, bundan ötürü, bir sınıflama olarak kusûrlu bulunur. *Devlet*'in sonundaki mit de Platon'a yardım etmez. Çünkü ölümden sonraki ülkede âdil olanın ödüllendirileceği ve âdil olmayanın cezâlandırılacağı iddiâsı, iknâ etme gücü bakımından, adâletin aslında adâletsizlikten üstün olduğu, âdil insânın kendi ödülünü, âdil olmayanın da kendi cezâsını *hak ettiği* nosyonuna bağımlıdır. Öyle ki adâletin haklıçıkarımı sorusu açık bir yanıt verilmeden öyle bırakılır. *Devlet*'in merkezî argumanlarının çok kısa bir yeniden irdelenişi, Platon'un terimlerinde bunun neden böyle olduğunu açık kılar.

---

* *L'homme moyen sensuel*: eylemleri akla değil, duy(g)ulara dayanan sıradan insan —çn.

Arguman, ethik yüklemlerin anlamını tikel uygulanımlarından ayrı olarak anlama ihtiyâcından yola çıkar. Bu hareket noktası, felsefe târihinde St. Augustinus ve Wittgenstein kadar Platon'dan farklı olan yazarlarda tekrâr ortaya çıkacaktır. Bir şeyin âdil ya da kırmızı ya da eşit olmasının ne olduğunu araştırdığımızda, akılsal ilk hareket örnekler sunmak, âdil eylemlerin ya da kırmızı nesnelerin ya da eşitlik durumlarının bir listesini gözden geçirmek ve vermektir. Fakat böyle bir liste araştırmanın hedefini ıskalar. Bizim bilmek istediğimiz şey, hangi eylemlerin âdil olduğu değil, fakat eylemlerin âdil olmasını sağlayan şeyin ne olduğudur. Hâlis bir şekilde listemize dâhil olan durumları dâhil olmayanlardan ayırmamızı mümkün kılan şey nedir? Bir kritere ihtiyâç duyarız. Wittgenstein, kriterin bir kuralda, ve kuralın da toplumsal olarak yerleşik bir pratikte cisimleştirildiğini telkîn edecektir. Augustinus, bu kriterin Tanrı'nın bahşı olan bir iç aydınlanma yoluyla verildiğini telkîn edecektir. Platon, kendi kriterini Form'ların bilgisinde bulur. Fakat Form'ların bilgisi yalnızca bir kaç kişiye ve yalnızca ya şimdiye dek mevcûd olmayan ideal devletin eğitimsel disiplinlerine sâhip olan ya da hem felsefeye yeterli ve yatkın hem de toplumsal çevrenin bozmadığı çok ender doğalar arasında olan bir kaç kişiye açıktır. Bundan, yalnızca, adâleti haklıçıkarma görevini ancak bu bir kaç kişinin yerine getirebileceği sonucu değil, fakat aynı zamanda haklıçıkarımın ancak bu birkaç kişi için makul ve iknâ edici olacağı sonucu da çıkar. Bu yüzden Platonik adâlet kavramının emrettiği toplumsal düzen, insânlığın çoğunluğu tarafından yalnızca akılsal-olmayan inandırma (ya da zor) kullanımının sonucu olarak kabûl edilebilir.

Dolayısıyla, Platon'a göre her şey, ilkin Form'ların varolduğunu ve onların bilgisinin kendisinin iddiâ ettiği role sâhip olduğunu ve ikinci olarak bu bilgiye ancak bir azınlığın yeterli olduğunu kanıtlama imkânına bağlıdır. İkincisi sâdece öne sürülür, fakat hiçbir zaman kanıtlanmaz. İlki, göreceğimiz gibi bizzât Platon'un ciddî kuşkular duymaya başladığı argumanlara bağımlıdır. Fakat Platon'un tüm açık ifâdelerinin gerisinde, şimdi açığa çıkarılmak zorunda olan daha öte bir varsayım yatar.

Biz, haklıçıkarım hakkında kökten farklı en az iki tip bağlamda konuşuruz. Geometri gibi bir disiplin içerisinde bir teoremin haklıçıkarımı, teoremin geçerli bir şekilde aksiyomlardan nasıl çıkarsandığını göster-

mekten ibârettir. Burada bir kimsenin haklıçıkarım saydığı şeyi bir başkasının haklıçıkarım saymaması gibi bir sorun yoktur. Bununla birlikte, davranış alanı içerisinde bu böyle değildir. Bir eylem akışını bir başkasına karşı haklıçıkarmak, yalnızca onun bir standarda uyduğunu ya da bir amaca sevkettiğini göstermek değil, fakat aynı zamanda bunu ilgili standardı kabûl eden ya da tikel amacı paylaşan bir kimseye göstermektir. Başka deyişle, bu tip haklıçıkarımlar, dâimâ bazı kimselere verilen haklıçıkarımlardır. Daha sonraları Aristoteles, kendileri ışığında eylem tutumlarının kendi sıfatıyla rasyonel varlıklara haklıçıkarılabileceği belli özgül biçimdeki insânî amaçların nasıl varolduklarını göstermeye çalışır. Fakat Platon, haklıçıkarımlarının hitâbedebileceği sınıfı Form'ların bilgisini kazanmış olanlarla sınırlar. Bunun sonucunda Platon, adâletin haklıçıkarımını bu bilgiden bağımsız terimler içerisinde, yanî devlet ve rûh tiplerini karşılaştırdığı pasajlarda tartıştığında, aslında, işâret edilmiş fakat aslâ sahneye çıkarılmamış bir transcendental bilgi zemînine karşıt olması hâriç tutulursa, çökmesi kendi terimlerine bağlı olan yarı a priori yarı empirik kıyâslamalara geri döner —çünkü bunlar muhtemelen *ἐπιστήμη*, bilgi dünyâsına değil, kanı, *δόξα* dünyâsına âiddir.

Platon'un buradaki hatâsının bir kökü, onun geometride yerinde olan haklıçıkarım türünü davranış konularında yerinde olanla karıştırmasıdır. *Adâlet* ve *iyi*'yi Form'ların adları olarak ele almak, adâletin ve iyilik'in özsel bir özelliğini —yanî onların var olan şeyi değil, var olması gereken şeyi karakterize ettiklerini— bir anda ıskalamaktır. Kimi zaman var olması gereken şey vardır, fakat çoğu zaman var değildir. Ve herhangi bir mevcûd nesne ya da durum hakkında onun olması gerektiği gibi olup olmadığını sormak her zaman anlamlıdır. Fakat adâlet ve iyilik, bu tarzda araştırmanın anlamlı olduğu nesneler ya da şey durumları olamazlardı. Aristoteles, Platon'a ilişkin bu eleştiriyi çok fazla yapmak durumunda kaldı; Platon'un buna kör kalması, iyilik'in ve adâletin ne olduklarına ilişkin zâhiren bütünsel bir kesinliği ve kendi kesinliklerini başkalarına empoze etme isteğini, kendi kanâatlerini destekleyecek derin bir şekilde doyurucu olmayan argumanların kullanımıyla tuhaf tarzda bağlayıp birleştirmesine katkıda bulunan bir etmendir.

Bölüm

6

# Platon'a Dipnot

*DEVLET*İN güçlüğü, kısmen, Platon'un bu kadar dar bir yere çok fazla şey sıkıştırmaya çalışmasında yatar. Adâlet nedir? sorusu, en başta, bir tanım elde etmek için basît bir talep olarak koyulur; fakat bu, hem bireysel hayâtlarda görünüşe çıkabilecek bir erdemi hem de erdemli insânların değişime tâbi olan ve gerçek-olmayan dünyâda olabilecekleri kadar kendi yurtlarında olacakları bir politik hayât formunu karakterize etme girişimi hâline gelir. Bunların her ikisi de, daha önce *Devlet*'in argumanlarını anahatlarıyla gösterirken betimlenmiştir; geriye kalan, onların iç bağlantısı üzerinde durmaktır. Çünkü aslında Platon'un ahlâkı ve Platon'un politikası birbirine sımsıkı bağımlıdır. Her biri, mantıksal olarak diğeri tarafından tamâmlanmayı gerektirir. Biz bunun böyle olduğunu en iyi Platon'un iki dialogunun yapısını inceleyerek anlayabiliriz; biri bütünüyle bireyin nasıl yaşaması gerektiği (*should*) sorusuna ayrılmış ve diğeri tamâmen politika ile ilgili iki dialog. Her bir durumda, argumanın netîcesinin havada olduğunu ve başka yerlerde tamâmlayıcı bir arguman aramaya mecbûr kaldığımızı keşfederiz. Bu dialoglardan birincisi *Şölen*'dir; tıpkı *Devlet* gibi Platon'un hayâtının orta dönemine âid olan bir eserdir bu; ikincisi, Platon'un hayâtının son döneminde yazılmış olan *Yasalar*'dır. Sokrates *Şölen*'in merkezî karakteridir ve üstelik bu, Alkibiades'in öğretmeni ve Aristophanes'in hedefi olan Platon-öncesi Sokrates'tir. *Yasalar* zamanında ise Sokrates artık dialogda hiç yoktur. Bu, kendi

içerisinde, keskin bir karşıtlığı vurgular: agnostik Sokrates, kendisini hiçbir zaman bir yasakoyucu olarak ortaya koymamıştır.

*Şölen*, Agathon'un bir dram yarışmasındaki zaferini kutlamak için düzenlenen bir içki meclisini anlatır. Konuklar da yarışırlar; kimi zaman "aşk" ("*love*") olarak çevirilen ἔρως'un (*eros*) doğası hakkında söz yarıştırırlar. Fakat böyle çevirilse bile, akılda tutmak zorundayız ki, ερος aşk ile ârzu arasında tam ortada asılı durur ve Sokrates-öncesi filozoflar, onu, hem doğadaki tüm varlıkları hedeflerine doğru süren içtepilerin hem de özgül olarak insânî kavrama ve sâhibolma içtepilerinin adı hâline getirmişlerdi. *Şölen*'de Aristophanes, ἔρως'u upuzun bir nükteyle, insânî orijinler hakkında bir mitle açıklar. İnsânların başlangıçta dört kolu, dört bacağı vb. vardı —insânlar aslında birbirine yapışmış bizim gibi iki insân şeklindeydiler. Bu şekilde şimdi olduklarından çok daha güçlü ve çok daha becerikli olan insânlar tanrıların egemenliğini tehdîd ettiler ve tanrılar da bir ikiye ayırma edimiyle bu tehdîdin üstesinden geldiler. O zamandan beri sâdece yarım-varlıklar olan insânlar, kendilerini tamâmlayacak varlığı arayıp bulmak için dünyâ üzerinde gezip dolaşmaktalar. Heteroseksual ve homoseksual aşk arasındaki ayrım, başlangıçta ikiye bölünen varlık türüne ve bu yüzden de her bir bireyin kendi doğasını tamâmlamak için ihtiyâç duyduğu varlık türüne gönderimle açıklanır. (Şunu belirtebiliriz ki, bu, tüm karakterlerin doğru kabûl ettiği şeyi, homoseksual aşkın heteroseksual aşka üstünlüğünü açıklamak için de kullanılır.)

Ἔρως (*Erôs*), bu yüzden sâhip olmadığımız şeye duyulan ârzudur. Âşık, doyum bulmamış olan bir insândır. Fakat aşk, gerçekte, bizim sâdece sâhip olmadığımız şeye âşık olabileceğimiz türden midir? Sokrates, konuşmasında, râhibe Diotima sayesinde erdiği öğretiyi nakleder.

Ἔρως, Diotima'nın açıklamasına göre, dünyâdaki herhangi bir tikel nesne ile doyurulamayacak bir ârzudur. Âşık tikel güzel nesnelerin ve insânların aşkından αὐτὸ τὸ καλόν'un (*auto to kalon*), bizzât güzelliğin kendisinin aşkına doğru tırmanır ve bu noktada aşığın arayışı tamâmlanır, çünkü rûhun aradığı iyi budur. Ârzunun nesnesi iyi olan şeydir, fakat *iyi* "rûhun ârzuladığı şey" anlamına gelmez, "rûhun ârzuladığı şey" olarak tanımlanmaz. "Âşıkların kendilerinin diğer yarısını arayan insânlar olduklarını öğreten bir öğreti kesinlikle vardır; fakat benim görüşüme göre aşk o yarıya ya da bütüne duyulan ârzu değildir, ta ki o yarı ya da

bütün iyi oluncaya dek.'"* Bundan dolayı, iyi, sâdece bizim herhangi bir verili anda ârzuluyor olduğumuz şey değildir; bize doyum veren ve bir kez soyutlama yoluyla tikellerden Güzel'in Form'una tırmandık mı bize doyum vermeye devâm eden şeydir. İşte bu tırmanış öğrenilmek durumundadır; Sokrates bile Diotima'dan bu açıklamayı almak durumundaydı. Bizzât *Şölen*'de Platon bundan hiçbir politik hisse (*morals*) çıkarmaz; fakat *Şölen*'de söylenen şeyi kabûl edecek olsaydık hangi hisse (*morals*) çıkarılabilirdi?

İyi ancak tikel türden bir eğitimle kazanılabilir ve eğer bu eğitim insânlığın seçilmiş ender bir kesiminden daha fazlasına açık olacaksa, onun kurumsallaştırılması gerekecektir. Dahası, eğitim sisteminin kurumları, tikellerin görümünden Form'ların görümüne doğru öngereken tırmanışı zâten gerçekleştirmiş olanlarca yönetilmek ve denetlenmek durumunda olacaktır. Bu yüzden, hiç politik olmayan bir argumana sâhip *Şölen*'den —dialog, Sokrates yarı uykulu yarı uyanık Agathon ile Aristophanes'e tragedya dehâsına sâhip bir insânın aynı zamanda komedya dehâsına da sâhip olmak zorunda olduğunu ve bunun tam tersinin de doğru olduğunu şafak sökünceye kadar açıklarken başka herkesin sarhoş olması ve sızıp uyuyakalmasıyla son bulur— eğitim sisteminin tepeden yönetildiği bir toplum betimi çıkartabiliriz.

Kuşku yok ki her şey iyi ile Formlar arasındaki bağlantıya bağımlıdır. Platon'un ilk doğru içgörüsü, iyi kavramını mümkün ârzu ve özlem nesnelerini değerlendirmek ve derecelendirmek maksadıyla kullandığımızdır. *İyi*'nin *basîtçe* "insânların ârzuladığı şey" anlamına gelemeyeceğine ilişkin doğru sonuç da buradan çıkar. Platon'un ikinci doğru içgörüsü, bundan dolayı iyi'nin peşinden koşulmaya ve ârzulanmaya değer olan şey olmak zorunda olduğudur; iyi, mümkün ve öneçıkan bir ârzu nesnesidir. Fakat bundan dolayı iyi'nin *transcendental*, bu-dünyânın-dışında nesneler, Form'lar arasında bulunmak zorunda olduğu ve bu yüzden de iyi'nin sıradan insânların bu hayâtın gündelik işleri içerisinde kendi başlarına arayıp bulabilecekleri bir şey olmadığı, Platon'un vardığı yanlış sonuçtur. İyi'nin bilgisi ya özel dinsel bir açınlama yoluyla iletilir (râhibe Diotima'nın Sokrates'e ilettiği gibi) ya da otorite sâhibi öğretmenlerin ellerinde uzun intellektual bir disiplin yoluyla kazanılır (*Devlet*'te olduğu gibi).

---

* *Şölen*, 205e —çn.

Form'lar, Platon için hem dinsel hem de mantıksal sebeplerden dolayı önemlidir. Form'lar, bize hem değişmeye ve bozulup çürümeye tâbi olmayan öncesiz-sonrasız bir dünyâ hem de yüklem ifâdelerinin anlamına ilişkin bir açıklama verirler. Bundan dolayı, Platon Form'lar teorisinde radikal güçlüklerle karşılaştığında, felsefî gelişimi içerisinde bir kriz noktasına ulaştı. Bu güçlüklerden en merkezî olanı, *Parmenides* adlı dialogda ortaya çıkar ve Üçüncü Adam argumanı denen argumanda sunulur. Ortak bir karakteristiği paylaştıkları için aynı yüklemin yüklendiği iki (veya çok sayıda) nesneye sâhibolduğumuz durumda, o yüklemi her iki nesnenin ortak bir Form'la benzerliği yüzünden yükleriz. Fakat şimdi üç nesneden oluşan bir sınıfa sâhiboluruz, iki orijinal nesne artı Form, ki bunların hepsi birbirine benzemek ve bu yüzden ortak bir karakteristiğe sâhip olmak ve bu sebeple de her üçüne aynı yüklemin yüklendiği türden olmak zorundadır. Bunu açıklamak için bir Form daha koymak zorundayız; ve böylece ne kadar ileri gidersek gidelim hep daha öte bir açıklama talep edildiği için ortak yüklem hakkında hiçbir şeyin açıklanmadığı bir geridönüşe takılıp kalırız. Bunlar ve bunlara benzer güçlükler, Platon'u kendisinin hiçbir zaman bir sonuca vardırmadığı bir dizi mantıksal araştırmaya sevketti: Platon'un düşüncesinin daha sonraki çizgilerinden bazıları mantıksal analizdeki modern gelişmelerin erken işâretleridir, buna karşılık başka bazıları Aristoteles'in Platonik pozisyonlara ilişkin yazılı olarak yayılmış eleştirisinin habercileridir ve hattâ bunlar genç Aristoteles'in sözlü olarak yapılan eleştirilerinden bile hâsıl olmuş olabilir. Ama yine de Platon'un kendisi, tamâmen açık bir şekilde, Form'lara olan inancını hiçbir zaman terketmedi. Bununla birlikte, Platon'un Form'lar hakkındaki tereddüdü, *Yasalar*'daki tuhaf bir boşluğu açıklayabilir.

*Yasalar*, bize Platon'un politika felsefesine bağımsız bir ilgi duyduğunu hatırlatan bir eserdir. *Yasalar*, içerisinde evrensel olarak erdemin telkîn edildiği bir toplumun doğasıyla ilgilidir. Bu çok uzun eserin ilk kısımlarında telkînin doğası üzerine vurgu koyulur; daha sonraki kısımlarda ise, kurulması tasarlanan (hâyalî olarak) Girit'e bağlı Magnesia sitesinde hâkim olacak yasaları koymaya ilişkin pratik öneriler tartışılır. *Devlet*'in toplumundaki gibi, orada da sitedeki yöneticiler ile yönetilenlerin hiyerarşik bir düzeni olacaktır. *Devlet*'in toplumunda olduğu gibi, hakikî erdem yalnızca sınırlı yöneticiler sınıfına mensûb olanlar için

mümkündür. Fakat *Devlet*'te, bütün vurgu yöneticilerin eğitimi üzerine koyulmuştu. *Yasalar*'da böyle bir şey yoktur. Yöneticilerin eğitimi yalnızca son kitapta tartışılır, o da çok ayrıntılı bir şekilde değil. Ve bu, Platon'un Form'lar hakkındaki olgun tereddüdü ışığında anlaşılabilir. Yöneticiler, kesinkes Form'ların doğasını kavramak durumunda olacaklardır; fakat Platon, onların tam da neyi kavramak durumunda olacaklarını bize söylemez ve belki de söyleyemez. Kesin olan şu ki, yöneticilerin eğitimi, yurttaşlar kitlesinin eğitiminden daha ileride ve daha zahmetli bir eğitim olarak tasarımlanır. Fakat *Yasalar*'ın büyüsü, yurttaşlar kitlesi ve yurttaşların eğitimi hakkında Platon'un söylemek durumunda olduğu şeylerde bulunur.

*Devlet*'te, devletteki sıradan insânların rolü rûhtaki iştihânın rolüne tekabül eder. Fakat akıl ile iştihâ arasındaki bağıntı tamâmen negativ bir bağıntı olarak betimlenir; akıl, iştihânın akılsal-olmayan içtepilerini kısıtlar ve denetler. *Yasalar*'da, bu kısıtlamanın yerini ârzulanan alışkanlıkların ve hûyların pozitiv gelişimi alır. Sıradan insânlar erdeme uygun bir şekilde yaşamaya teşvîk edilirler ve hem eğitim hem de yasalar sıradan insânları bu hayat tarzı içerisinde yetiştirmelidir. Fakat sıradan insânlar erdemin talîmâtlarına uygun bir şekilde yaşadıklarında, bu, onların böyle bir hayat tarzına koşullanmış ve alıştırılmış olmalarından ileri gelir, yoksa onun gayesini anlamalarından değil. Bu anlama, hâlâ yöneticilere özgüdür. Bu durum, en açık şekilde, tanrıların ya da tanrının varoluşu sorununun tartışılmasında ortaya çıkar. (Platon'un döneminin sofistike Grekleri için, ilâhî-olana ilişkin tekil ve çoğul ifâdeler birbirinin yerine geçirilebilir görünür.) *Devlet*'te, ilâhî-olana açık gönderimler tek tüktür. Geleneksel tanrılara ilişkin ahlâk-dışı ve değersiz eylemlerden arındırılmış öyküler eğitimde rollerini oynayacaklardır. Fakat tek hakikî ilâhîlik İyi'nin Form'u olarak görünür. Bununla birlikte, *Yasalar*'da, ilâhî-olanın varoluşu ahlâkın ve politikanın kilittaşı hâline gelmiştir. "En önemli soru ... bizim tanrılar hakkında doğru bir şekilde düşünüp düşünmediğimiz ve bu bakımdan iyi yaşayıp yaşamadığımızdır." İlâhî-olan *Yasalar*'da önemlidir, çünkü yasayla özdeşleştirilir; yasa önünde itâatkâr olmak tanrı önünde itâatkâr olmaktır. İlâhî-olan aynı zamanda mâdde karşısında mânânın, beden karşısında rûhun genel önceliğini de temsîl eder görünür; X. Kitap'ta sunulan tanrının varoluşuna ilişkin arguman bunda temellenir.

Sıradan insânlar tanrılara inanmaya sevkedilmek durumundadır, çünkü bütün insânların insânî işlere ilgi gösteren, ama bu ilgi içerisinde insânî zaaflara tâbi olmayan tanrılara inanmaları önemlidir. Fakat yöneticiler, intellektual çabayla "tanrıların varoluşuna gösterilecek tam bir güven kazanma zahmetine katlanmış" insânlar olmak durumundadırlar. Başkalarının koşullanmanın ve geleneğin bir sonucu olarak inandıkları şeyi, yöneticiler akılsal kanıt kullanımı yoluyla kavramışlardır. Bununla birlikte, varsayalım ki, yönetici grubun bir üyesi istenen kanıtta bir kusûr bulduğunu düşünmeye başlasın —o zaman ne olacak? Platon XII. Kitap'ta buna açık bir yanıt verir. Eğer bu kuşkulanan kuşkularını kendisine saklarsa, o zaman hayırlı ve iyi olur. Amma yok böyle yapmayıp da kuşkularını etrâfa yaymakta ısrâr ederse, o zaman Gece Meclisi, Magnesia hiyerarşisindeki en yüksek otorite onu ölüme mahkûm edecektir. Dialogda Sokrates'in yokluğu bu episodla belirginleşir. Sokrates'in davâcılarının görevi, Magnesia'da, Atina'da olduğundan daha da kolay olurdu.

Platon'un ataerkil ve totaliter bir politikayı savunma azmi, Form'lar teorisinin herhangi bir tikel versiyonundan açık ki bağımsızdır; çünkü o, *Devlet*'te böyle bir politikayı beslemeye yardım eden versiyonu terkettikten sonra bile, *Devlet*'in beslediği politik görüşleri savunmaya hâzırlıklıdır. Fakat şu da açıktır ki, Platon'un politika felsefesi, yalnızca intellektual olarak eğitimli bir seçkinler tabakası için girilebilecek transcendent bir alanda ikâmet eden bir değerler teorisinin akla uygun olduğunun gösterilebilmesi koşuluyla sırf haklıçıkarılabilir olmakla kalmayıp, ancak bu koşulla anlaşılabilir. İşte, *Şölen*'in politik-olmayan bakışı ile *Yasalar*'ın tamâmen politik bakışı arasındaki bağlantı budur. Fakat Platon'un düşüncesinde hangi dönemeç, Sokrates'i kahramândan potansiyel kurbâna dönüştürdü? En azından iki dönüm noktası ayırdedebiliriz.

Bunlardan ilki, kendi bilgisizliğinin keşfi yoluyla ulaşılan Sokratik kendini-bilmenin reddedilmesidir; ikincisi, Sokratik sorulara doğru yanıtlar vermenin bu yanıtları toplumsal formlarda ete kemiğe büründürme yükümlülüğünü bir şekilde dayattığına duyulan inançtır. Bu inanç, politik realizmin totaliter tahayyülle tuhaf bir harmanıdır. Erdemli bir hayât yaşama imkânının insânların çoğunluğu için doğru türden bir toplumsal yapının varoluşuna bağımlı olması, erdemin zorla dayatıldığı bir top-

lumsal yapı yaratmamız gerektiğini göstermez. Aslında, Platon'un kendi görüşünde erdem zorla dayatılmaz; erdem ya bir kaç kişi tarafından akılsal olarak kavranır ya da çoğunluk için imkânsızdır —ki bu durumda erdemin yerine dışsal olarak riâyetkâr bir itâat geçirilir. Fakat bundan Platon'un erdemi zorla dayatmaya inanmadığı sonucu değil; ama daha ziyâde inançlarındaki bulanıklığın inandığının bu olduğunu görmesine mâni olduğu sonucu çıkar

Bölüm

7

# Aristoteles'in *Ethika*'sı

"HER USTALIK ve her araştırma, benzer şekilde her eylem ve tasarı bir iyi'yi amaçlar görünür; bu yüzden iyi, her şeyin amaçladığı şey olarak pek yerinde tanımlanmıştır." Aristoteles'in bu keskin hükümle açtığı kitap geleneksel olarak *Nikomakhos'a Ethika* diye bilinir (bu kitap ya Aristoteles'in oğlu Nikomakhos'a ithâf edilmişti ya da Nikomakhos tarafından derlenip toparlanmıştı), fakat kitabın konusunun "politika" olduğu bildirilir. Ve *Politika* diye adlandırılan eser de, *Ethika*'ya ek olarak sunulur. Her iki eser de, mutluluğun ne olduğunu, hangi etkinliklerden oluştuğunu ve mutlu hâle nasıl geleceğimizi incelediğimiz, insân mutluluğunun pratik bilimiyle ilgilenir. *Ethika*, mutluluk için hangi hayât formunun ve tarzının zorunlu olduğunu bize gösterir; *Politika* ise, bu hayât formunu mümkün kılmak ve muhâfaza etmek için hangi teşkîlât (*constitution*) formunun, hangi kurumlar kümesinin zorunlu olduğunu bize gösterir. Fakat yalnızca bunu söylemek yanlış yönlendirici olur. Çünkü πολιτικός (*politikos*) sözcüğü, tam da bizim politik-olan'dan anladığımız anlama gelmez; Aristoteles'in bu sözcüğü, hem *politik-olan*'dan hem de *sosyal-olan*'dan anladığımız şeyi kuşatır ve onlar arasında ayrım yapmaz. Bunun sebebi açıktır. Küçük ölçekli Grek site-devletinde, πόλις'in (*polis*) kurumları, hem yönetimin ve onu yürütme aygıtının belirlendiği hem de sosyal hayâtın yüzyüze ilişkilerinin kendi yurtlarını buldukları kurumlardır. Mecliste bir yurttaş dostlarıyla buluşur; dostla-

rıyla birarada olduğunda ise, o, meclis üyeleri arasında olacaktır. Burada daha sonra takîb etmek durumunda olacağımız *Ethika*'nın kısımlarını anlamanın bir ipucu vardır. Şu an için ilk cümleye geri dönmek zorundayız.

*İyi*, başlangıçta, bir şeyin ya da bir kimsenin kendisine doğru hareket ettiği hedef, gaye veya amaç çerçevesinde tanımlanır. Bir şeyi iyi diye adlandırmak, belli koşullar altında onun arandığını veya amaçlandığını söylemektir. Çok sayıda etkinlik, çok sayıda amaç ve bu itibârla da çok sayıda iyi vardır. Aristoteles'in iyi olan ile amaçladığımız şey olan arasında bu bağıntıyı kurmada tamâmen haklı olduğunu görmek için, *iyi* sözcüğünün kullanımı hakkındaki üç noktayı irdeleyelim. İlkin, eğer bir şeyi amaçlıyor, bir şey durumu meydâna getirmeye çalışıyorsam, böyle amaçlamam, amaçladığım her şeyi iyi diye adlandırmamı haklıçıkarmaya kesinlikle yetmez; fakat eğer amaçladığım şeyi iyi diye adlandırıyorsam, aradığım şeyin, benim istediğimi isteyen insânlar tarafından genellikle aranan şey olduğunu belirtiyor olurum. Elde etmeye çalıştığım şeyi iyi diye adlandırırsam —örneğin iyi bir kriket sopası ya da iyi bir tatîl—, *iyi* sözcüğünü kullanmakla, kriket sopası ya da tatîl isteyenlerce karakteristik şekilde bir standard olarak kabûl edilen kriterleri yardıma çağırırım. İkinci bir nokta, bunun sahiden böyle olduğunu ortaya koyar: bir şeyi iyi diye adlandırmak ve onun o tür bir şeyi isteyen herhangi bir kimsenin isteyeceği bir şey olmadığını kabûl etmek, anlaşılmaz bir şekilde konuşmak olurdu. Bu bakımdan, *iyi*, *kırmızı*'dan farklıdır. İnsânların genellikle kırmızı nesneler istemeleri ya da istememeleri, olumsal bir olgu meselesidir; insânların genellikle iyi olan şeyi istemeleri ise, iyi olma kavramı ile bir ârzu nesnesi olma kavramı arasındaki iç bağıntıya ilişkin bir meseledir. Ya da aynı noktayı üçüncü bir şekilde belirtelim: eğer yabancı bir kabîlenin dilini öğrenmeye çalışıyor olsaydık ve bir dilbilimci de çıkıp, onların sözcüklerinden biri hakkında, bu sözcüğün *iyi* sözcüğüyle çevirilmesi gerektiğini, fakat diyelim ki dâimâ gülümsemeler eşliğinde kullanılsa bile onların aradıkları veya peşinden koştukları şeye aslâ uygulanmadığını ileri sürseydi, dilbilimcinin yanıldığını *a priori* bilirdik.

"O hâlde, eylemlerimizde takîbettiğimiz amaçlar arasında kendi adına ârzuladığımız bir amaç varsa ve başka şeyleri onun adına ârzuluyorsak ve her şeyi başka bir şey adına seçmiyorsak —ki bu durumda seçim yap-

maya sonsuza kadar devâm etmemiz gerekirdi, öyle ki her ârzu boş ve beyhude olurdu—, bunun *bizâtihi* iyi ve iyilerin en iyisi olacağı apaçıktır."[17] Aristoteles'in en yüksek iyi tanımı, böyle bir iyi'nin var olup olmadığını şu an için açık bırakır. Bazı ortaçağ skolastik yorumcuları, kuşkusuz teolojik îmâlar gözeterek, Aristoteles'i sanki o her şeyin bir iyi adına seçildiğini ve dolayısıyla her şeyin kendi adına seçildiği (tek bir) iyi'nin var olduğunu yazmış gibi yeniden yazdılar. Fakat bu yanlış çıkarım Aristoteles'te yoktur. Herhangi bir şeyin, kendisinin mümkün en yüksek iyi tarîfine gerçekten uyup uymadığını araştırmak Aristoteles'in usûlü ve bu mesele hakkında ortaya koyulmuş olan bir takım kanıları incelemek de Aristoteles'in yöntemidir. Bununla birlikte, Aristoteles, bunu yapmadan önce iki uyarıda bulunur. Bunlardan ilki, her türden araştırmanın kendine özgü kesinlik standardlarına ve imkânlarına sâhip olduğunu hatırlamaktır. Ethik'te, her şeye rağmen istisnâları barındıran genel sonuçlara götüren genel irdelemeler bize yol gösterir. Örneğin cesâret ve zenginlik iyidirler, fakat zenginlik kimi zaman zarar görmeye yol açabilir ve cesûr olmanın bir sonucu olarak ölmüş insânlar vardır. Gerekli olan, matematiktekinden bütünüyle farklı bir yargı türüdür. Bundan başka, genç insânlar "politika"da iyi olmayacaklardır; onlar tecrübeden ve bu yüzden de yargıdan yoksundurlar. Aristoteles'in bu yönergelerini yalnızca çok sık alıntılandıkları için zikrediyorum; Aristoteles'in soluduğu rûhta kesinlikle tam da orta yaşa özgü bir şey vardır. Fakat şimdi sâhib olduğumuz şeyin derslerin metni olduğunu hatırlamalı ve açık ki ders verenin bu kendi kendisine söylediklerini sanki bunlar geliştirilmiş argumanlarmış gibi ele almamalıyız.

Aristoteles'in bir sonraki hamlesi, kendisinin mümkün en yüksek iyi'sine bir ad vermektir: εὐδαιμονία (*eudaimonia*) adı, kötü ama kaçınılmaz bir şekilde *mutluluk* (*happiness*) sözcüğüyle çevirilir, kötü bir şekilde çünkü εὐδαιμονία sözcüğü hem yerinde davranma nosyonunu hem de râhatça yaşayıp gitme nosyonunu içerir. Aristoteles'in bu sözcüğü kullanımı, erdemin ve mutluluğun, refâh anlamında, birbirinden bütünüyle ayrılamayacağı Grek dilindeki güçlü anlamı yansıtır. Milyonlarca puritan ebeveynin benimsediği "Mutlu olmaya çalışma, mutluluğa lâyık olmaya çalış" diyen Kantçı buyruk, eğer *mutlu* ve *mutluluk* yerine

[17] *Nikomakhos'a Ethika*, I. Kitap, 1094a19

εὐδαίμων (*eudaimōn*) ve εὐδαιμονία (*eudaimonia*) geçirilirse anlamsızlaşır. Bir kez daha dildeki değişiklik aynı zamanda kavramlardaki bir değişikliktir de. Εὐδαιμονία'yı oluşturan şey nedir? Kimisi haz der, kimisi zenginlik der, kimisi şan ve şeref der; kimisi de bütün tikel iyi'lerin üzerinde ve ötesinde onların iyi olmalarının nedeni olan bir en yüksek iyi'nin var olduğunu söylemiştir. Aristoteles, hazzı bu noktada daha ziyâde kaba diye bir yana atar —"Çoğunluk sığırlara uygun bir hayâtı seçmekle kendisini bütünüyle köle olarak sergiler"—, fakat daha sonradan onunla uzun uzadıya ilgilenecektir. Zenginlik iyi olamaz, çünkü o yalnızca bir amacın aracıdır; ve insânlar şan ve şerefe kendi sıfatıyla değer vermezler, fakat erdemli oldukları için şereflendirilmeye değer verirler. Böylece şeref erdemin ârzulanır bir yan-ürünü olarak tasarlanır. O hâlde, mutluluğu oluşturan erdem midir? Hayır, çünkü bir insâna erdemli demek, o insânın içerisinde olduğu durum hakkında değil, fakat o insânın hûyu hakkında konuşmaktır. Bir insân, şöyle şöyle bir durum ortaya çıktığında şöyle şöyle davranır *ise* erdemli olur. Bu yüzden bir insân, uyurken ya da başka vesîlelerle erdemlerini kullanmadığı zamanlar hiç de daha az erdemli olmaz. Bununla birlikte, bundan da ötesi, bir insân hem erdemli hem de perîşân bir durumda olabilir ve böyle bir insân kesinlikle εὐδαίμων olmaz.

Aristoteles bu noktada yalnızca gelececeğin Kantçılarına ve puritanlarına değil, fakat aynı zamanda Platonculara da meydân okur. Platon, hem *Gorgias*'ta hem de *Devlet*'te, geriye dönüp Sokrates'e baktı ve "kötülük etme suçu yüklenmiş bir rûha sâhip olmaktansa mengenede işkenceye uğramanın daha iyi olduğu"nu ileri sürdü. Aristoteles, bu pozisyonla doğrudan doğruya yüzleşmez: o sâdece hem kötülük yapmış olmaktan hem de mengenede işkenceye uğramış olmaktan âzâde olmanın daha da iyi olduğunu vurgular. Kesin bir şekilde konuşursak Aristoteles'in söylediği ile Platon'un söylediğinin tutarsız olmadığı olgusu, yanlış-yönlendirici olabilirdi. Buradaki ince nokta şudur: eğer herhangi bir ölçüde işkenceye ve adâletsizliğe uğramış iyi insân ile bağdaşan bir iyilik açıklaması istemekle işe başlarsak, ethik'imizin bütün perspektivi, yerinde davranmanın ve râhatça yaşayıp gitmenin hangi hayât formunda birarada bulunabileceğini sormakla işe başlayan bir ethik'in perspektivinden farklı olacaktır. Birinci perspektiv, böyle bir hayât formunu yaratma görevine

ilgisiz kalan bir ethik ile sonuçlanacaktır. Bu iki perspektiv arasında yapacağımız seçim, içerisinde âdil insânın çarmıha gerildiği bir topluma nasıl katlanacağımızı bize anlatmakla meşgul olan bir ethik ile içerisinde bunun artık olmadığı bir toplumu nasıl yaratacağımızla ilgilenen bir ethik arasında yapacağımız bir seçimdir. Fakat bu şekilde konuşmak, Aristoteles'in Platon'un muhâfazakârlığı yanında bir devrimci gibi görünmesine yol açar. Bu da bir hatâdır. Çünkü aslında, Platon'un Sokrates'le ilgili hâtırası, Platon'un en berbâd hâlinde bile gerçekten mevcûd tüm toplumlardan derin bir memnûniyetsizlik duymasını temîn eder, oysa ki Aristoteles mevcûd düzenden aslında dâimâ son derece memnûndur. Ama yine de Aristoteles, argumanındaki bu noktada Platon'dan çok daha pozitivdir. "Hiç kimse, sâdece bir dâva uğruna olmadıkça, felâketlere ve tâlihsizliklere uğrayan bir adamı mutlu diye adlandıramazdı."

Platon'un iyilik'i bu dünyâya âid herhangi bir mutluluktan bağımsız kılması, kuşkusuz, Sokrates'le ilgili hâtıralarından olduğu kadar kendisinin iyi kavramından da ileri gelir. Aristoteles'in şimdi saldırmaya kalkıştığı şey, bu iyi kavramıdır. Platon'a göre *iyi* sözcüğünün paradigmatik anlamı, onu İyi Form'unun adı olarak anlamakla verilir; bunun sonucu olarak, *iyi*, tek ve birlikli bir nosyondur. Onu hakkında kullandığımız her şeye İyi Form'uyla aynı bağıntıyı atfederiz. Fakat aslında bu sözcüğü bütün kategorilerdeki yargılarda kullanırız —tanrı veya akıl gibi bazı konular hakkında, bir konunun tarzı hakkında, yanî onun *nasıl* olduğu hakkında, sâhibolduğu üstünlük hakkında, bir şeyin doğru miktara sâhibolması hakkında, bir şey için doğru zamanda ve yerde mevcûdolması hakkında vb. Üstelik, Platonik görüşte, tek bir Form'un altına giren her şey tek bir bilimin ve tek bir araştırmanın konusu olmalıdır; fakat iyi olan şeyler bir çok bilim tarafından ele alınır —örneğin tıp ve askerlik gibi. Bu yüzden Aristoteles, Platon'un *iyi*'nin kullanımlarının çeşitliliğini açıklayamayacağını ileri sürer. Dahası, Platon'un İyi Form'u kavramını açıklamak için kullandığı deyimler aslında açıklayıcı değildir. "Bizzât" veya "kendi sıfatıyla" iyi'den söz etmek, açıktır ki *iyi*'ye herhangi bir şey katmaz. Form'u öncesiz-sonrasız diye adlandırmak yanlış-yönlendiricidir: bir şeyin dâimâ kalıcı olması onu hiçbir şekilde daha iyi hâle getirmez, tıpkı uzun süre dayanan beyazlığın bir günlük beyazlıktan daha beyaz olmaması gibi. Ayrıca, Platon'un Form'unun bilgisi, iyilerin kazanıldığı

bilimlerle ve ustalıklarla meşgul olanlar için hiçbir kullanıma sâhip değildir; onlar bu bilgi olmadan da mükemmelen iyi iş görebilir gibidirler. Fakat Aristoteles'in Platon eleştirisinin yüreği şu cümledir: "Çünkü farklı şeylere paylaştıkları bir şey yüzünden yüklenen ya da kendi başına bizzât ayrı bir şekilde mevcûd, iyi olan birlikli bir varlık var olsa bile, apaçık ki o bir insân tarafından yapılacak ya da ulaşılacak bir şey olmazdı; fakat bizim şimdi aramakta olduğumuz, tam da budur." Yanî, insanî dilde ortaya çıktığı anlamda *iyi*, insânların aradığı veya ârzuladığı şey anlamında *iyi*, *transcendental* bir nesnenin adı olamaz. Bir şey durumunu iyi diye adlandırmak, zorunlu olarak, onun mevcûd olduğunu söylemek ya da onu *transcendental* olsun olmasın mevcûd olan herhangi bir nesneyle bağıntılamak değil; onu ârzunun has bir nesnesi olarak koymaktır. Ve bu da bizi iyi'nin εὐδαιμονία anlamında mutlulukla özdeşleştirilmesine geri götürür.

Mutluluğun nihâî amaç veya hedef olduğu, *iyi* olduğu (ve burada bir addan daha fazlasının içerildiği), nihâî amaç olacak olan herhangi bir şeyin sâhip olmak zorunda olduğu ve mutluluğun da gerçekten sâhip olduğu iki belirleyici özgülüğün irdelenmesinden ortaya çıkar. Bunlardan ilki, onun dâimâ kendi adına seçilen ve aslâ başka bir şey için salt bir araç olarak seçilmeyen bir şey olmak zorunda olmasıdır. Kendileri adına *seçme gücüne sâhip* olsak da, daha öte bir amaç adına *seçme imkânına sâhip* olduğumuz bir çok şey vardır. Fakat mutluluk bunlar arasında değildir. Akıl, şeref, haz, zenginlik ya da istediğimiz şey peşinde koşmayı mutluluk adına seçmemiz mümkündür; akıl, şeref, haz ya da zenginlik temîn etmek için mutluluk peşinde koşma seçimi yapamayız. Hangi tür "yapamama"dır bu? Apaçık ki, Aristoteles, mutluluk *kavramının* nihâî bir amaç dışında herhangi bir şey hakkında kullanamayacağımız türden olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde, mutluluk kendine-yeter bir iyi'dir; Aristoteles'in kendine-yeterlikten kasdı, mutluluğun bir başka şey durumunun bir bileşeni olmadığı ve de sâdece başka iyiler arasında bir iyi olmadığıdır. İyiler arasındaki bir seçimde, mutluluk diğerleriyle değil de bir iyi'yle birlikte sunulsaydı, seçim terazisinde bu iyi'nin koyulduğu kefe dâimâ ve zorunlu olarak ağır basardı. Bu yüzden, bir eylemi "Bu mutluluk getirir" veya "Mutluluk bunu yapmaktan ibârettir" diyerek haklıçıkarmak, dâimâ, eylemek için argumanı sona erdiren bir sebep vermek-

tir. Artık daha öte bir *niçin?* sorusu sorulamaz. Mutluluk kavramının bu mantıksal özgülüklerini açıklamış olmak, kuşkusuz, mutluluğun ne olduğu hakkında herhangi bir şey söylemiş olmak değildir. Aristoteles hemen bir sonraki adımda buna döner.

Bir insânın nihâî amacı ne'den ibârettir? Bir flütçünün nihâî amacı iyi çalmak, bir ayakkabıcınınki iyi ayakkabılar yapmaktır, vb. Bu tür insânlardan her biri, özgül bir etkinlikte bulunmakla yerine getirdiği ve yapabileceği her şeyi iyi yapmakla iyi bir şekilde yerine getirdiği bir işleve sâhiptir. Dolayısıyla acaba insânlar, sâdece insân türleri olarak değil, insânlar olarak, bir türün üyeleri olarak kendilerine âid olan özgül bir etkinliğe sâhip midir? İnsânlar beslenme ve büyüme gibi bazı kapasiteleri bitkilerle, bilinç ve duygu gibi başka bazılarını da hayvanlarla paylaşır. Fakat akılsallık münhasıran insânîdir. Dolayısıyla özgül insânî etkinlik insânın kendi akılsal güçlerini kullanmasından ibârettir ve özgül insânî üstünlük de bu güçlerin doğru ve ehil olarak kullanılmasında yatar.

Aristoteles, bu argumanı âdetâ apaçıkmış gibi ileri sürer ve genel Aristotelesçi evren görüşü zemîninde bu arguman apaçıktır. Doğa, iyice belirgin ve seçik varlık türlerinden oluşmuştur; bunların her biri, kendi kuvvesinden amacını gerçekleştirdiği fiil durumuna doğru hareket eder ve hareket ettirilir. En üst basamakta, her şeyin kendisine doğru hareket ettirildiği Hareketsiz Hareket Ettirici, değişmez bir şekilde kendisini düşünen düşünce vardır. Diğer her tür gibi insân da kendi amacına doğru hareket eder ve insânın amacı basîtçe insânı diğer türlerden ayırdeden şeyi irdelemekle belirlenebilir. Bu genel görünüm verildiğinde, bu sonuç çürütülemez görünür; verilmediğinde ise, bu sonuç son derece akla aykırı görünür. Fakat Aristoteles'in *argumanında* bunun etkilediği çok az şey vardır. Çünkü Aristoteles, yalnızca kendisinin iyi tanımına doğru ilerlediğinde, karakteristik olarak herhangi bir insânî iyi'nin, kendisi ışığında tanımlanacağı insânların karakteristik işinin akılsal davranış olduğu görüşüne bağımlı kalır. İnsânın iyi'si, rûhun erdeme göre etkinliği olarak tanımlanır ya da eğer bir çok insânî üstünlük veya erdem var ise, rûhun bunlardan en iyisine ve en mükemmeline göre etkinliği olarak tanımlanır. "Dahası, [insânın iyi'si —çn.] bütün bir ömür boyunca bu etkinliktir. Tek bir kırlangıçla yaz gelmez, ne de tek bir güzel günle. Bu yüzden iyi bir gün ya da iyi bir kısa dönem bir insânı kutlu ve mutlu kılmaz."

Yanî, *mutlu*, bütün bir ömür hakkında kullanılacak bir yüklemdir. Bir kimseyi mutlu ya da mutsuz diye adlandırdığımızda yargılamakta olduğumuz, ömürlerdir, yoksa tikel durumlar ve eylemler değil. Bir ömrü oluşturan tek tek eylemler ve tasarılar erdemli ya da erdemsiz diye yargılanır, ama ömrün bütünü mutlu ya da mutsuz diye yargılanır. Aristoteles, böyle anlaşılan mutluluk ile popular bir şekilde mutluluğu oluşturduğu düşünülen tüm şeyler arasındaki bağı görebileceğimizi söyler: erdem, insânın nihâî amacı olmamakla birlikte, var olan hayât formunun özsel bir parçasıdır; iyi bir insân erdemli etkinlikten haz alır ve buradan haz doğrudan gelir; karakteristik insânî râhat-durumda-olma ve yerinde-davranma için bir miktar dışsal iyi'ye de ihtiyâç vardır; ve bunun gibi.

Aristoteles'in insân için iyi tanımının bir sonucu olarak gündemimizde iki büyük soru buluruz. Biri, iyi insânın aslen görevlendirileceği etkinliğe ilişkin *Ethika*'nın sonunda yanıtlanacak sorudur. Diğeri ise, iyi insânın tüm etkinliklerinde görünüşe çıkarmak durumunda olduğu üstünlüklere, erdemlere ilişkin sorudur. Aristoteles, erdemler tartışmasına doğru ilerlediğinde, erdemleri kendisinin rûh bölümlemesine göre alt bölümlere ayırır. Aristoteles'in *rûh* ifâdesini kullanımı Platon'unkinden tamâmen farklıdır. Platon'a göre rûh ve beden, olumsal ve belki mutsuz bir şekilde birleşmiş iki şeydir. Aristoteles'e göre ise rûh bedenin mâddesi için formdur. Aristoteles rûhtan söz ettiğinde, çoğu zaman, onun kasdettiği anlamı kişilikten söz ederek ele geçirebilirdik. Bu yüzden Aristotelesçi psikolojiye özgü hiçbir şey, Aristoteles'in rûhun akılsal ve akılsal-olmayan kısımları arasındaki ayrımına bağlı değildir. Çünkü bu, sâdece akılyürütme ile öteki insânî yetiler arasındaki bir karşıtlıktır. Rûhun akılsal-olmayan kısmı, duygular ve içtepiler alanı kadar salt fizyolojik olanı da içerir. Duygular ve içtepiler, aklın emrettiği şeye uydukları ölçüde akılsal ve akılsal-değil diye adlandırılabilirler ve onların karakteristik üstünlüğü aklın emrettiğine uymaktır. Akıl ile ârzu arasında Platon'un tasarladığı türden hiçbir *zorunlu* çatışma yoktur, her ne kadar Aristoteles bu tür çatışma olgularının tamâmen farkında olsa da.

Dolayısıyla, biz akılsallığı iki etkinlik türünde sergileriz: bizzât etkinliğin kendisini kuran şeyin akılyürütme olduğu düşünmede; ve aklın talîmâtlarına itâat etmeyi başarabileceğimiz ya da başaramayacağımız, düşünmeden başka türlü etkinliklerde. İlk türden etkinliğin üstünlüklerini

Aristoteles intellektual erdemler diye adlandırır; ikinci türden olanlarınkini de ahlakî erdemler diye. İlkinin örnekleri, bilgelik, akıl ve basîret; ikincininkinin cömertlik ve ölçülülüktür. İntellektual erdem, genellikle açıkça eğitimin sonucudur; ahlâkî erdem ise alışkanlığın sonucudur. Erdem doğuştan değildir, fakat alıştırmanın bir sonucudur. Burada doğal kapasitelerimizle karşıtlık açıktır: ilkin doğal kapasiteye sâhip oluruz ve sonra onu uygularız; oysa ki erdemler söz konusu olduğunda, ilkin edimlerde bulunmakla alışkanlık kazanırız. Âdil eylemler yapa yapa âdil insânlar, cesâretli eylemler yapa yapa cesâretli hâle geliriz, vb. Şurada hiçbir paradoks yoktur: tek bir cesûr eylem cesûr bir insân etmez. Fakat cesûr eylemlerde bulunmayı sürdürme, kendisi bakımından yalnızca eylemi değil ama insânı da cesûr diye adlandırdığımız alışkanlığı pekiştirecektir.

Hazlar ve acılar burada faydalı bir rehberdir. Onlar, bizi erdem alışkanlıklarından saptırarak sefîhleştirebilecekleri gibi, erdemleri pekiştirmek için de kullanılabilir. Aristoteles'e göre, erdemli bir insânın bir işâreti onun erdemli etkinlikten haz almasıdır, bir başka işâreti de hazlar ve acılar arasında nasıl seçim yapılacağını bilmesidir. Erdemin bir duygu ya da bir kapasite olamayacağını açık kılan da, erdemin bu seçim gerektirme hususudur. Biz, duygularımız ya da kapasitelerimizden ötürü iyi ya da kötü diye adlandırılmaz, övülmez ya da ayıplanmayız. Daha ziyâde bizi erdemli ya da erdemsiz diye adlandırılmaya lâyık kılan şey, yapmayı seçtiğimiz şeydir. Erdemli seçim, bir orta yola göre seçimdir.

Bu orta yol nosyonu, *Ethika*'daki belki de en güç tek kavramdır. Bu kavram, en uygun şekilde bir örnekle takdîm edilecektir. Cesâret erdeminin iki erdemsizlik arasındaki orta olduğu söylenir —ataklık olan bir ifrât erdemsizliği ile korkaklık olan bir tefrît erdemsizliği arasındaki. Bu yüzden orta, iki aşırı uç arasında bir seçim kuralı veya ilkesidir. Peki neyin aşırı uçları? Duygunun ya da eylemin. Cesâret örneğinde, tehlikenin uyandırdığı içtepilere, bir korkak olduğumda çok fazla, delişmen olduğumda çok az kapılırım. Buradan bir anda üç apaçık itirâz doğar. İlki, kendileri için "çok fazla"nın ya da "çok az"ın olamayacağı bir çok duygunun ve eylemin var olduğudur. Aristoteles bunu özgül bir şekilde hesaba katar. O, bir insânın "çok fazla ya da çok az korkabileceğini ve cesûr olabileceğini ve ârzu duyabileceğini ve öfkelenebileceğini ve acıma gösterebileceğini ve genelde haz ve acı duyabileceğini" söyler; fakat aynı

zamanda, fesâdın, arsızlığın ve hasedin, kötü olduklarını adlarında îmâ eden türden şeyler olduklarını da söyler. Zinâ, hırsızlık ve adam öldürme gibi eylemler için de durum böyledir. Fakat Aristoteles, hangisinin bu hangisinin şu sınıfa girdiğini ayırdetmemizi mümkün kılacak hiçbir ilke koymaz. Bununla birlikte, bu noktada Aristoteles'i yorumlamaya girişebilir ve verdiği örneklerde örtük olan ilkeyi ortaya koymaya çalışabiliriz.

Eğer bir insâna sâdece öfke ya da acıma atfedersem, bu sûretle o insânı ne takdîr ne de tekdîr ederim. Eğer hased atfedersem, onu bu yolla ayıplarım. Bir ortası olabilecek duygular —ve bu duygulara tekabül eden eylemler— herhangi bir ahlâkî bağlanma olmaksızın karakterize edebileceğim şeylerdir. Çok fazla mı yoksa çok az mı olduğunu sormaktan önce ve bağımsız bir şekilde bir duygu ya da eylemi bir öfke durumu veya her ne ise o olarak karakterize edebileceğim yerdedir ki, orta için bir konu bulurum. Fakat eğer Aristoteles'in kasdettiği bu ise, o zaman Aristoteles, her erdemin bir duygu için orta ve her erdemsizliğin bir duygu için aşırı olduğunu veya onların ahlâkî-olmayan terimlerle karakterize ve tesbît edilebilen haz ve acıyla ilgili olduğunu göstermeyi üstlenmiş olur. Aristoteles'in *Ethika*'nın II. Kitabının son kısmında göstermeye koyulduğu şey tam da budur. Örneğin başkalarının tâlihleri karşısındaki belli bir tutumun bir ucu hased, öbür ucu fesâddır. Orta olan erdem haklı infiâldir. Fakat tam da bu örnek öğretide yeni bir güçlük meydâna getirir. Haklı olarak infiâl sergileyen insân, başkalarının hakedilmemiş iyi tâlihinden tedirgin olan biridir (bu örnek Aristoteles'in iyi hoş bir adam olmadığının belki de ilk işâretidir: *Ethika*'yı okurken çoğu kez akla "kendini beğenmiş ukala" sözleri geliverir). Hased adam bu tutumu ifrâta vardırır —o, başkalarının hakedilmiş tâlihinden bile tedirgin olur; fesâd adamın da acı duymakta yetersiz kalması bakımından bir kusûru olduğu iddiâ edilir —o haz duyar. Fakat bu saçmadır. Fesâd adam, başkalarının kötü tâlihine sevinir. Fesâd karşılığı olan Grekçe sözcük ἐπιχειρεκακία (*epikheirekakia*) bu anlama gelir. Bu yüzden fesâd adamın sevindiği şey, hased adamın ve haklı olarak infiâl sergileyen adamın acı duyduğu şeyle aynı değildir. Fesâdın tutumu öbürkülerinkiyle aynı skalaya yerleştirilemez ve orta, ifrât ve tefrît şematizmini her nê pahasına olursa olsun yalnızca işler kılma azmi, Aristoteles'i bu sürçmede bulunmaya götürmüş olabilir. Belki biraz marifetle Aristoteles burada öğretisini kurtara-

cak kadar tashîh edilebilirdi. Fakat cömertlik erdemine ne demeli? Burada erdemsizlikler müsriflik ve cimrîliktir. Müsriflik vermede ifrât, almada tefrît ve cimrîlik almada ifrât, vermede tefrîttir. Bu yüzden bunlar aynı duygu ya da eylemin ifrâtı veya tefrîti değillerdir. Ve Aristoteles'in kendisi, ölçülülük erdemine ve onun ifrâtı olan sefîhliğe karşılık gelen hiçbir tefrît olmadığını yarı yarıya kabûl eder. "Hazlardan zevk almakta eksik kalan (tefrît içinde olan) adamlara pek rastlanmaz." Bu yüzden öğreti, nihâî olarak, açıklamada kullanışlılığın çeşitli derecelerinin en üstünde görünür, fakat bir erdemin karakteri için mantıksal olarak zorunlu bir şeyi pek de seçikleştirir değil gibidir.

Dahası, bu öğretide yanlış tarzda soyut bir hava vardır. Çünkü Aristoteles, öyle bir görünüm arzedebileceği gibi, koşullardan bağımsız bir ve yalnızca bir tek doğru duygu ve eylem seçimi olduğunu söylemez. Bir durumda cesâret olan şey bir başka durumda ataklık olur ve bir üçüncü durumda ise korkaklık olur. Erdemli eylem, basîretli bir insânın —yanî koşulları nasıl hesaba katacağını bilen birinin— yargısına gönderimde bulunmaksızın ayırdedilip tanınamaz. Bunun sonucu olarak, ortanın bilgisi sâdece bir formulün bilgisi olamaz; o, kuralların seçimlere nasıl uygulanacağının bilgisi olmak zorundadır. Burada ise ifrât ve tefrît nosyonları bize yardım etmeyecektir. Kendisinin infiâle yatkınlığından kuşkulu olan bir adam, haklı olarak bunda ne kadar hased ve fesâd olduğunu düşünecektir; fakat hased ve fesâdın infiâlle bağıntısı, benim birinde başkalarının mallarına sâhip olma ârzusu göstermem ve diğerinde ise başkalarına zarar verme ârzusu göstermemdir. Bunları yanlış kılan şey, başkalarının veya kendimin liyâkatlerini düşünmeksizin benim olmayan şeyin benim olmasını ârzulamam ve zarar vermeyi ârzulamamdır. Bu ârzuların erdemsizliği hiçbir şekilde onların aynı ârzunun ifrât ve tefrîti olmasından ileri gelmez ve dolayısıyla orta yol öğretisi burada rehber değildir. Fakat orta yol çerçevesindeki bu sınıflamanın hiçbir pratik yardımı yoksa, onun maksadı nedir? Aristoteles, bu sınıflamayı örneğin duygulara ilişkin hiçbir teorik açıklamayla bağıntılamaz ve dolayısıyla bu sınıflama gitgide daha çok keyfî bir kurgu gibi görünür. Fakat biz Aristoteles'in bu sınıflamaya nasıl ulaşmış olabileceğini görebiliriz. Çünkü Aristoteles, ortak olarak erdem diye adlandırılan her şeyi gözden geçirmiş, tekrârlanan bir model aramış ve bunu orta'da bulduğunu düşünmüş olabilir. *Ethika*'daki

erdemler listesi, Aristoteles'in kendi kişisel seçimlerine ve değerlendirmelerine dayanan bir liste değildir. Bu liste, Aristoteles'in o dönemin Grek toplumunda "bir soylunun kaidesi" olarak gördüğü şeyi yansıtır. Aristoteles'in kendisi bu kaideyi benimser. Aristoteles, nasıl ki politik teşkîlâtları analiz ederken Grek toplumunu normativ olarak alıyorsa, aynı şekilde erdemleri açıklarken de üst-sınıf Grek hayâtını normativ olarak alır. Ve başka ne bekleyebilirdik? Buna verilecek iki yanıt vardır. İlki, ancak Hristiyan İncilleriyle birlikte gelen tevâzu gibi, ancak puritan çalışma ethikiyle birlikte gelen tutumluluk gibi ahlâkî bir erdemi ya da öz-bilinçli bir şekilde sistematik deneysel bilimle gelen merâk gibi intellektual bir erdemi *Ethika*'da aramanın tamâmen târih-dışı olacağıdır. (Aslında Aristoteles'in kendisi bu son erdemi bizzât sergiliyordu, fakat belki de onu bir erdem olarak tasarlamamış olabilir.) Ama yine de bu, bir yanıt olarak yeterince sağlam değildir, çünkü Aristoteles alternativ kaidelerin farkındaydı. Aristoteles'in *Ethika*'sında, sâdece zanaatkârların ya da barbarların ahlâkına ilişkin bir küçümseme değil, fakat aynı zamanda Sokrates'in ahlâkının sistematik bir inkârı da vardır. Mesele, iyi insânın haksız acılara marûz kalmasına hiçbir zaman dikkat gösterilmemesi meselesi değildir. Aristoteles, adâleti irdelediğinde, onu öyle tanımlar ki, bir devletin çıkardığı yasaların adâletsiz olmaları muhtemel değildir, yeter ki onlar aceleye getirilmeksizin ve uygun biçimde gereği gibi çıkarılsınlar. Dolayısıyla —genel olarak konuşursak— yasayı çiğnemek âdil olamaz. Üstelik, erdemler tartışmasında, doğrusözlülük erdeminin tefrîti kendini-küçümseyenin erdemsizliğidir, ki εἰρωνεία (*eirōneia*), ironi diye adlandırılır. Bu, Sokrates'in bilgisizlik iddiâsıyla sımsıkı birleşmiş bir sözcüktür ve onun kullanılması pek de rastlantısal olmuş olamaz. Nitekim, Aristoteles'te Sokrates'e bir gönderimin ortaya çıktığı her noktada, Platon'un gösterdiği saygının hiçbir izini görmeyiz, her ne kadar bizzât Platon'un kendisine derin bir saygı gösterilse de. Burada gördüğümüz şeyin erdemler tablosunu sessizce ve partizanca yeniden kaleme alan Aristoteles'in sınıfa-bağlı muhâfazakârlığı olduğu sonucuna direnmek güçtür ve bu yüzden şimdi bir başka bakış noktasından da orta yol öğretisinden kuşkuya düşülür.

Aristoteles'in tek tek erdemler açıklamasının ayrıntıları, özellikle cesâret söz konusu olduğunda, görkemli bir analizle ve kavrayışlı bir içgö-

rüyle verilir. Az önce belirttiğim gibi, sorunlar yaratan daha ziyâde erdemler listesidir. Tartışılan erdemler şunlardır: cesâret, ölçülülük, cömertlik, ihtişâm, yücegönüllülük, iyi hûy veya efendilik, ortak işlerde beğenilir olma, nüktedânlık ve son olarak bir erdem değil de erdeme yakın bir şey olarak ele alınan utanma. Bunlardan yücegönüllülük, kısmen bir kimsenin toplumsal astlarına nasıl davranacağıyla ilişkilidir ve cömertlik ve ihtişâm ise birinin zenginliğine karşı takınılan tutumlarla ilgilidir. Öteki erdemlerden üçü, görgülü toplumda kimi zaman âdâb-ı muâşeret diye adlandırılan şeyle ilişkilidir. Aristoteles'in toplumsal temâyülü bu yüzden yanılmazdır. Bu temâyülün felsefî olarak önemi yoktur; o, Aristoteles'in, erdemler listesine gerçekte nelerin dâhil edileceğine nasıl karâr veririm? bir erdem îcâdedebilir miyim? başkalarının bir erdem saydığı şeyi bir erdemsizlik sayma yolu mantıksal olarak bana açık mıdır? sorularını sormasına engel olduğu için önem arzeder. Ve bu sorulara kör kalmak, pek çok erdemin *var olduğunu* kuvvetle telkîn etmektir —verili bir dönemde pek çok Grek devletinin var olduğuyla aynı anlamda.

Aristoteles'in tek tek erdemler açıklamasından önce, kendisinin söylediği gibi yalnızca ihtiyârî eylemlere övgü ve yergide bulunulduğu için zorunlu olan, ihtiyârî eylem kavramının bir açıklaması gelir. Bu yüzden Aristoteles'in kendi öncülünde, erdemler ve erdemsizlikler yalnızca ihtiyârî eylemlerde görünüşe çıkar. Burada Aristoteles'in yöntemi, bir eylemi gayrı-ihtiyârî (*nonvoluntary*) saymanın kriterlerini vermektir. (Ἀκούσιος (*akousios*) sözcüğü İngiliz diline genellikle *involuntary* [*gayrı-irâdî*] diye çevirilir, fakat bu bir hatâdır. İngiliz dilindeki kullanımında *involuntary* sözcüğü, "*voluntary*" [*irâdî*] sözcüğüne değil, "*deliberate*" [*kasıdlı*] veya "*done upon purpose*" [*bile bile yapılan*] sözcüklerine karşıttır.) Bir eylem, zorlama altında ya da bilgisizlik içinde yapıldığında gayrı-ihtiyârîdir. Zorlama, fâilin gerçekte hiç de bir fâil olmadığı tüm durumları kapsar. Örneğin rüzgâr gemisini bir yerlere sürükleyip götürür. Eylemler, başka insânların fâili avuçları içinde tuttukları yerde de gayrı-ihtiyârî olabilir, fakat bir kimsenin ebeveyninin ya da çocuklarının öldürülmesi tehdîdi altında yapılan eylemler sınır durumlardır. Bunlar, kasden seçilmiş olmaları bakımından ihtiyârî eylemlerin vasatî kriterlerini karşılarlar. Fakat bu tür özel koşullardan ayrı olarak, hiç kimse, âdetâ bu tür tehdîdler altındaymış gibi eylemeyi kasden seçmez.

Bazı durumlarda koşulların bir mazeret oluşturmasını kabûl ederiz, bazı durumlarda ise etmeyiz. Aristoteles ikinci tür durumların bir örneği olarak Euripides'in oyununda tehdîdler altında annesini öldüren Alkmaion karakterine gösterdiğimiz tutumu zikreder.

Aristoteles, tikel bir tarzda motive olmamın hiçbir zaman zor altında kalmamı gerektirmediğine işâret etmekte itinâ gösterir. Eğer haz tarafından ya da soylu bir amaç için harekete geçirilmemin zor altında kaldığımı göstermeye yeterli olduğunu kabûl edebilseydim, o zaman bu ya da buna benzer bir arguman tarafından zorlayıcı olduğu gösterilemeyecek bir eylem tasarlayamazdım. Nitekim zor altında kalma kavramının bütün gayesi, alacağımız haz ya da hedefin soyluluğu türünden kendi ölçütlerimiz temelinde seçtiğimiz eylemleri, yapıp ettiklerimiz arasında kendi seçimimizin etkin fâilliğin bir parçası olmadığı şeylerden ayırdetmektir. Bu yüzden, zorlama başlığı altına çok fazla şey dâhil etmek, bu kavramın gayesini ortadan kaldırmak olurdu.

Bilgisizlik durumunda, Aristoteles, gayrı-ihtiyârî olanı salt ihtiyârî-olmayan'dan ayırdeder. Çünkü bir eylemin bilgisizlikten dolayı gayrı-ihtiyârî olması için, fâilin ne yapmış olduğunun keşfi, fâili acı duymaya ve keşke böyle davranmasaydım dileğine sevketmek zorundadır. Bunun gerekçesi açıktır. Bilmeyerek yapmış olduğu şeyi keşfedip, "Fakat bilseydim, yapmayı seçeceğim şey tam da buydu" diyen bir adam, bu sûretle eylem için bir tür sorumluluk üstlenir ve bu yüzden de bu tür sorumluluktan vazgeçmek için bilgisizliğini kullanamaz. Aristoteles, bir sonraki adımda, sarhoşken ya da öfkeliyken olduğu gibi bir bilgisizlik durumunda yapılan eylemleri, bilgisizlikten ötürü yapılan eylemlerden ayırdeder ve ahlâkî bilgisizliğin —erdem ve erdemsizliği oluşturan şey hakkındaki bilgisizliğin— aklayıcı olmayıp, aslında erdemsizliği oluşturan şey olduğuna işâret eder. Aklayıcı olan bilgisizlik, başka türlü yapılmış olmayacak tikel bir eylemin sâyesinde yapıldığı bilgisizliktir ve tikel eylemin tikel koşullarına ilişkin bilgisizliktir. Bu tür bilgisizliğin örnekleri çeşit çeşittir. Bir kimsenin bir sır olduğunu bilmediği bir konuyu anlattığında ve böylelikle de gizli bir şeyi açığa vurmakta olduğunu bilmediğinde olduğu gibi, bir insân ne yapmakta olduğunu bilmeyebilir. Bir insân bir kimseyi bir başkasıyla (kendi oğlunu bir düşmanla) ya da bir şeyi bir başka şeyle (zararsız bir silahı öldürücü bir silahla) karıştıra-

bilir. Bir insân, bir ilacın bu tip bir vakada öldürücü olduğunu ya da ne kadar sert vurduğunu farkedemeyebilir. Tüm bu bilgisizlik tipleri aklayıcıdır, çünkü fâilin ne yapmakta olduğunu bilmesi ihtiyârî olan bir eylemin zorunlu bir koşuludur.

Burada belirtmeye en değer şey Aristoteles'in yöntemidir. Aristoteles, tüm ihtiyârî eylemlerin ortak olarak sâhip olmak zorunda oldukları bir ihtiyârî eylem karakteristiği aramakla işe başlamaz. Aristoteles, daha ziyâde öyle bir karakteristikler listesi arar ki, eğer bunlardan herhangi biri bir eylemde mevcûd ise, bu, o eylemden "ihtiyârî" sıfatını geri çekmek için yeterli olsun. Bir eylem, zorlama ya da bilgisizlik yoluyla yapılmadıkça ihtiyârî olarak ele alınır. Bu yüzden Aristoteles, daha sonraki filozofların özgür irâde hakkındaki muammâlarına hiçbir zaman dalmaz. O, kendilerine sâhip olduğumuz şekliyle ihtiyârî ve gayrı-ihtiyârî kavramlarının sınırlarını çizer ve onlar hakkında şu noktayı belirtir: bu kavramlar, mazeretlerin geçerliliğini kabûl ettiğimiz durumlar ile etmediğimiz durumları mukayese etmemizi mümkün kılarlar. Bu böyle olduğu için, Aristoteles —bizim kendi karakter teşekkülümüzden sorumluluğumuzu tartışırken— modern özgür-irâde tartışmalarına musallat olmuş şu soruyu yalnızca marjinal bir şekilde sorar: hiçbir eylemin ihtiyârî olmayacağı bir şekilde, tüm eylemlerin fâilin kasıdlarından ve seçimlerinden bağımsız nedenler tarafından belirlenmesi mümkün müdür? Aristoteles'e göre, tüm eylemler bir şekilde böyle belirlenseydi bile, yine de zorlama ya da bilgisizlik altında eyleyen fâillerle böyle eylemeyen fâiller arasında bir fark olurdu. Ve bu konuda Aristoteles de kesinlikle haklı olurdu. Eylemin nedenselliği ne olursa olsun, Aristoteles'in yaptığı bu ayrımdan kaçamayız.

Olumlu bir anlamda ihtiyârî eylemde ortaya çıkan şey, onda seçimin ve kasıdın anahtar bir role sâhip olmasıdır. Eyleme yol açan kasıd dâimâ araçla ilgilidir, amaçla değil. Yine bu, eğer anakronistik bir şekilde okursak, bizi yanlış yönlendirebilecek bir diğer Aristotelesçi deyiştir. Bazı modern filozoflar aklı ve duyguyu veya ârzuyu karşıt hâle getirmişlerdir; şöyle ki, amaçlar sâdece akılsal-olmayan tutkuların netîcesiydi, oysa akıl yalnızca bu tür amaçlara ulaşma aracına dair hesap yapabilirdi. Hume'un böyle bir bakışa yerleştiğini daha sonra göreceğiz. Fakat bu bakış Aristoteles'in moral psikolojisine yabancıdır. Aristoteles'in maksadı kavramsaldır. Eğer ben bir şey hakkında gerçekten düşünüp taşınıyorsam, bu al-

ternativler hakkında olmak zorundadır. Düşünüp taşınma, zorunlu ve kaçınılmaz olarak oldukları şey olmayan ve benim değiştirme gücümün sınırları dâhilinde olan şeyler hakkında olabilir ancak. Aksi takdîrde düşünüp taşınmaya hiç mahal kalmazdı. Fakat ben iki alternatiy arasında seçim yapıyorsam, o zaman bu alternativlerin ötesinde seçimimi kendisi ışığında yaptığım bir şey, şundan ziyâde bunu kendisi adına seçeceğim ve düşünüp taşınmamda bana bir kriter veren bir şey tasarlamak zorundayım. İşte bu, gerçekten de, şu tikel durumda bir amaç olarak ele almakta olduğum şey olacaktır. Bundan şu çıkar ki, eğer ben bir şeyi yapıp yapmamak konusunda düşünüp taşınabiliyorsam, bu dâimâ bir amaç ışığında düşünüp taşınmakta olduğum araç konusunda olacaktır. Eğer ben sonradan evvelki durumda amaç olan şey hakkında düşünüp taşınırsam, onu şimdi daha öte bir amacın alternativlere sâhip aracı olarak ele alıyor olurum. Bu yüzden, zorunlu olarak, düşünüp taşınma, Humecu türden bir moral psikolojiye herhangi bir şekilde bağlanmaksızın, amaçlar değil, araçlar hakkındadır.

Burada ilgilenilen düşünüp taşınma biçimini Aristoteles, pratik kıyâs biçimi olarak karakterize eder. Böyle bir kıyâsın büyük öncülü, belli türden bir şeyin belli sınıftan bir kimse için iyi olduğu, o kimseye yaraştığı, o kimseyi tatmîn ettiği anlamında bir eylem ilkesidir. Küçük öncül ise, algının kesin onay verdiği bir önermedir, ki burada herhangi bir şey olabilir; ve sonuç eylemdir. Aristoteles, içeriği esrârlı olsa da pratik kıyâs biçimini açık kılan bir örnek verir: Kuru gıdâ insân için iyidir —büyük öncül; Şurda biraz kuru gıdâ var —küçük öncül; ve sonuç fâilin onu yemesidir. Sonucun bir eylem olması, pratik kıyâsın fâilin akılyürütmesine ilişkin bir model olduğunu ve fâilin ne yapması gerektiği hakkında başkalarının akılyürütmesine ilişkin bir model olmadığını açık kılar. (İkinci bir küçük öncülün —örneğin, ve burda da bir adam var— lüzûmsuz ve dikkati hedeften uzaklaştıracağı için aslında yanlış-yönlendirici olmasının nedeni budur.) Aslında o, fâilin ne yapması *gerektiği* (*ought*) hakkındaki akılyürütmesine ilişkin bir model de değildir. Pratik kıyâs, tamâmen düzenli kıyâslarla karıştırılmamalıdır, ki bu tür kıyâsların sonucu o düzene aid bir önermedir. Pratik kıyâsın bütün gayesi, bir eylemin hangi anlamda akılyürütmenin netîcesi olabileceğini yoklamaktır.

Aristoteles'in açıklamasına gösterilecek muhtemel bir ilk tepki tam da bu noktaya tutunacaktır. Nasıl olur da bir *eylem* öncüllerden bir sonuç olarak çıkabilir? Kesinlikle öncüllerden bir sonuç olarak yalnızca bir önerme çıkabilir. Bu kuşkuyu ortadan kaldırmak için, eylemler ile inançlar arasındaki bazı mümkün bağıntıları irdeleyelim. Bir eylem, bir inancın bir diğeriyle tutarsız olabileceğine benzer bir şekilde inançlarla tutarsız olabilir. Eğer ben bütün insânların ölümlü olduğunu ve Sokrates'in bir insân olduğunu öne sürer de, Sokrates'in ölümlü olduğunu inkâr edersem, kendi ifâdemin içerisinde anlaşılmaz olurum; eğer ben kuru gıdânın insân için iyi olduğunu öne sürersem ve ben bir insân isem ve bu şeyin de kuru gıdâ olduğunu öne sürersem ve onu yemezsem, benim davranışım benzer bir şekilde anlaşılmaz olur. Fakat belki de bu örnek kötüdür. Çünkü benim görünüşteki tutarsızlığı ortadan kaldıracak bir açıklama verebilmem mümkündür. Nasıl? Aç değilim, daha şimdi karnımı tıka basa kuru gıdâyla doldurdum ya da bu kuru gıdânın zehirli olduğundan şüpheliyim türünden bir başka önerme ortaya koymak sûretiyle. Fakat bu, sıradan deduktiv akılyürütmeyle paralelliği kuvvetlendirir, zayıflatmaz. Eğer bir sıcak cephenin yaklaşmasının yağmura neden olduğunu ve bir sıcak cephenin yaklaşmakta olduğunu kabûl eder, fakat yağmur yağacağını inkâr edersem, bu durumda da, sıcak cephe buraya ulaşmadan önce yolunu değiştirecektir türünden başka bir önerme ortaya koymakla tutarsızlık görünüşünü ortadan kaldırabilirim. Öyle ki eylemler de inançlarla tutarlı ve tutarsız olabilir, hemen hemen inançlarla başka inançların tutarlı ve tutarsız olabileceği tarzda. Çünkü eylemler ilkeleri cisimleştirirler. Buna inanmakladır ki Aristoteles kendisinin "intellektualism"le suçlanmasına açık kapı bırakır. Bu suçlamayı anlamak için, onu ilkin kaba ve sonra da daha sofistike bir biçimde irdeleyelim.

Saldırının kaba versiyonu Bertrand Russell tarafından verilmiştir.[18] Aristoteles insânı akıllı bir hayvan olarak tanımlar, çünkü insânın eylemleri ilkeleri cisimleştirir, başka hiçbir türün üyelerinin yapmadığı bir tarzda aklın talîmâtlarına uyar ya da uymaz. Russell'ın bu konudaki yorumu, insânî çılgınlık ve akıldışılık târihini yardıma çağırmaktır: insânlar aslında hiç de akıllı değillerdir. Fakat bu, Aristoteles'in merâmını

[18] "An Outline of Intellectual Rubbish" ("Bir İntellektual Lâfebeliği Taslağı"), *Unpopular Essays* (*Populer-olmayan Denemeler*).

topyekûn ıskalamaktır. Çünkü Aristoteles, insânların dâimâ akılsal olarak eylediklerini hiçbir anlamda ileri sürmemektedir, onun ileri sürdüğü, insânların kendi eylemlerini yargıladıkları standardların aklın standardları olduğudur. Russell'ın haklı olarak yaptığı gibi insânları *irrational* diye adlandırmak, insânları aklın standardları ışığında başarılı ya da başarısız diye yargılamanın anlamlı ve uygun olması demektir ve Aristoteles, insânları akıllı varlıklar diye adlandırdığında, basîtçe bu tür standardlara gönderimde bulunan yüklemlerin uygulanmasının anlamlılığına ve uygunluğuna işâret etmektedir. Bununla birlikte, Aristoteles bundan daha fazla bir vaadde bulunur. Çünkü Aristoteles, insânların karakteristik olarak akılsal bir şekilde eylediklerini ileri sürmek durumundadır ve bu da şu demeye gelir ki, insânî eylem kavramı, temel bir akılsallık kriterini gerçekleştirmedikçe bir davranış örneğinin bir eylem sayılmayacağı türdendir. Yanî davranışta tanınabilir derecede insânî türden bir amaç örtük olmadıkça, fâil ne yapmakta olduğunu bir tanım altında bilmedikçe ve biz de onun davranışında bir eylem ilkesi bulup çıkarmadıkça, sâhip olduğumuz şey, bir eylem değil, sâdece bedensel bir harekettir, belki de bir reflekstir, ancak kasların ve sinirlerin hareketi türünden başka bedensel hareketler çerçevesinde açıklanacak bir şeydir. Eğer Aristoteles'in intellektualismi ile ilgili bir başka eleştiri türünü, yanî aklın yanlış-yönlendirici bir rehber olduğuna, içgüdüye ya da duyguya güvenmemiz gerektiğine inanan bütün moralistlerin buyruklarında içerilen eleştiriyi irdelersek, Aristoteles'in bu konuda haklı olduğu ortaya çıkar.Ahlâkî bir rehber olarak duyguya yapılan bu başvuru Romantik dönemde merkezîdir; modern zamanlarda, D. H. Lawrence'ın Meksika döneminin karanlık, iç organlara özgü duygusuna başvuruda tekrâr ortaya çıkar; ve en iğrenç biçimi içerisinde Nazilerin kanla düşünmek haykırışında ifâde edilir. Fakat bu buyruklar, yalnızca sebeplerle desteklendikleri için anlaşılabilirler; ve bu sebepler, çok fazla akılyürütmenin hesaplayıcı, yeterince kendiliğinden olmayan bir doğaya götürdüğü, yasaklayıcı ve engelleyici olduğu yönündeki alışıldık savlardır. Başka deyişle, haddinden fazla hesaplamanın ürünü olurlarsa eylemlerimizin ârzulanmayan özellikler sergileyeceği veya ârzulanmayan etkiler meydâna getireceği ileri sürülür. Fakat böyle bir şey ileri sürmek Aristoteles'le kendi zemîninde karşılaşmaktır. Bu, kasıdlı eylemde cisimleştirilemeyecek bir eylem kriterinin veya ilkesinin

varolduğunu ve bu yüzden de kasıdlı eylemin o ölçüde akıldışı olacağını telkîn etmektir. Ve böyle bir şey ileri sürmek de Aristoteles'in akılcılığının merkezî bir tezine katılmamak değil, onu kabûl etmektir.

Aristoteles her hâlükârda her insânî eylemden önce bir düşünüp taşınma ediminin geldiğine mi inanır? Açık ki buna inanıyorsa Aristoteles'in inandığı şey yanlıştır. Fakat Aristoteles buna inanmaz. Düşünüp taşınma yalnızca seçilmiş (*seçilmiş*'in düşünüp taşınma gerektiren özel olarak tanımlanmış bir anlamında seçilmiş) edimlerden önce gelir ve Aristoteles açık bir şekilde "tüm ihtiyârî eylemlerin seçilmiş olmadıkları"nı söyler. Aristoteles'in açıklamasından çıkan şey, her eylemi, eylemeden önce gerçekten düşünüp taşınmış bir fâilin yaptıkları ışığında değerlendirebileceğimizdir. Fakat bu hâyalî fâil kuşkusuz herhangi bir fâil olamaz. O, ὁ φρόνιμος (*ho phronimos*), basîretli (*prudent*) adam olmak durumundadır. Bir kez daha çeviride güçlükler ortaya çıkar. Φρόνεσις (*Phronesis*) ortaçağ Latin dilinde *prudentia* sözcüğüyle oldukça iyi, fakat İngiliz dilinde *prudence* sözcüğüyle kötü bir şekilde çevirilir. Çünkü daha sonraki puritan kuşaklar *prudence*'ı tutumlulukla ve özellikle de para konularındaki tutumlulukla (bu, hayât sigortasında cisimleştirilen "erdem"dir) bağlantılandırmışlardır ve bu yüzden de modern İngiliz dilinde *prudent*, "ihtiyâtlı ve kendi çıkarına hesap yapan" anlamında bir çeşniye sâhiptir. Fakat φρόνεσις'in ihtiyâtla ya da öz-çıkarla hiçbir özel bağı yoktur. Φρόνεσις, pratik akıl erdemidir, genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir. φρόνεσις, intellektual olarak ilkeler formule etme ya da ne yapılması gerektiği hakkında deduktiv çıkarım yapma kabiliyeti değildir. φρόνεσις, ilkenin somut bir forma bürüneceği şekilde eyleme kabiliyetidir. Basîret yalnızca bizzât bir erdem olmakla kalmaz, her erdemin kilittaşıdır da. Çünkü φρόνεσις olmaksızın bir kimse erdemli olamaz. Bir insân mükemmel ilkelere sâhip olabilir, fakat onlara dayanarak eylemeyebilir. Veyâhûd âdil ya da cesâretli eylemlerde bulunabilir, fakat diyelim ki cezâlandırılma korkusuyla eylediği için âdil ya da cesâretli olmayabilir. Her bir durumda böyle bir insân basîretten yoksundur. Basîret, bir kimsenin diğer erdemlere bağlılığının o kimsenin eylemlerinde örnekleneceği şekilde eylemede görünüşe çıkan erdemdir.

Basîret, aracın verili bir amaca yol açacağını görmek gibi basît bir yetiyle karıştırılmamalıdır. Aristoteles, bu özel yetiyi *marifet* diye adlandırır ve onun ahlâkî olarak nötr olduğunu düşünür, çünkü övülecek amaçlar peşinden giden adam için de kınanacak amaçlar peşinde koşan adam için de eşit bir kullanıma sâhiptir. Basîret marifeti içerir; eylemlerinin dâimâ, büyük öncülü "Çünkü amaç ve yapılacak en iyi şey ...'dır" formunda olan bir pratik kıyâstan çıkması anlamında, erdeme sâhibolan adamın marifetidir basîret. Basîret, insânların hakikî τέλος'una (*telos*) ilişkin bir kavrayışın marifetle bir birleşimidir. Aristoteles'e göre aklın rolü, doğal eğilimleri iyi olan bir insânın bilinçsiz bir şekilde zâten kendilerine dayanarak eylemde bulunacağı ilkeleri açık kılmaktır, öyle ki hatâ yapmamız daha az muhtemel olsun; basîretin rolü ise, (dâimâ belli bir genellik ölçüsüne sâhip olacak olan) verili bir ilkenin verili bir durumda nasıl uygulandığını bilmektir. Dolayısıyla argumanda, Aristoteles'in D. H. Lawrence gibi irrasyonalistlerle ve Tolstoy'la çatıştığı bir nokta her şeye rağmen vardır. Çünkü Aristoteles ilkenin açık ve sarîh bir kavranışının doğru davranış türünü temîn etmeye yardımcı olacağına inanır, buna karşılık Lawrence'ın kendiliğindenliği övmesi ve Tolstoy'un köylü hayât tarzlarına dalkavukluk etmesi, ilkeler hakkında açık ve sarîh olmanın ahlâkî olarak sakatlayıcı olduğu iddiâsına dayanır. Bu çatışmanın birden fazla kökü vardır. Belli bir ölçüde Aristoteles ve Lawrence ya da Tolstoy, doğru davranış türünün ne olduğu konusunda ayrı düşünürler; ve belli bir ölçüde de açık olmanın fiilî sonuçlarının ne olduğu konusunda ayrı düşünürler. Fakat bir kez daha belirtmeliyiz ki, tutarsızlığa düşmeksizin bir Lawrence'çı ya da bir Tolstoy'cu olabileceğimiz hâlde, tutarlı bir şekilde yapamayacağımız şey onların öğretilerinin açık ve sarîh bir akılsal savunusunu vermektir. Ve hem Lawrence'ın hem de Tolstoy'un, mahkûm edilmesi için kendilerinin intellektual kaynaklarını kullandıkları intellektualismi hep sergilemiş olmaları, bir tür Aristotelesçi bir pozisyonun kaçınılmaz olduğunu telkîn eder. Dahası, ancak ilke hakkında açık ve sarîh olduğumuzdadır ki, yapmamız gerekeni yapmayı başaramadığımız durumları açıkça gösterebiliriz. Ve bu, Aristoteles'in pozisyonu lehine böyle kuvvetli bir nokta olduğu için, Aristoteles'e göre başarısızlığın bir problem oluşturmasına pekâlâ şaşırabiliriz. Fakat bir problem oluşturur.

Aristoteles önceki bölümde tartışılan Sokrates'in pozisyonundan, yanî hiç kimsenin en iyi olduğunu düşündüğü şeyi yapmadan edemediğinden yola çıkar. Eğer bir insân herhangi bir şey yapıyorsa, o hâlde onun onu yapması, onun onu yapılacak en iyi şey olarak düşündüğünü göstermeye yeter. Bunun sonucunda, ahlâkî başarısızlık mantıksal olarak imkânsızdır. Bu, demektedir Aristoteles, olgulara uymaz. Fakat Aristoteles'e göre, insânların yapmaları gerektiğine inandıkları şeyi yapmakta başarısız olmaları hâlâ bir problem oluşturur. Aristoteles'in açıklamaları çeşitlidir. Örneğin, bir insân, bir eylem ilkesine bağlı olma anlamında ne yapması gerektiğini bilebilir, fakat insânın sarhoş ya da deli ya da uykuda olduğunda olabileceği gibi, bilgisini kullanmıyor olduğu için kendi ilkesini dikkate almayabilir. Böyle kendinden geçmiş bir insân bir anlamda yapmaması gerektiğini bildiği şeyi yapabilir. Ya da bir insân, bir vesîleyi kendi ilkelerinden birinin uygulanmasına uygun bir vesîle olarak tanımayı başaramayabilir. Bununla birlikte, burada altını çizmemiz gereken şey, Aristoteles'in açıklamalarının tamuygunluğu değildir. Bir fâilin söylediği şey ile yaptığı şey arasında bir boşluğun bulunduğu farklı durum türlerinin pek çok örneğini sayıp dökebiliriz. Bununla birlikte, ilgi çekici olan, Aristoteles'in ahlâkî zaaf veya başarısızlık olgularında açıklanacak özel bir şeyin bulunduğunu, bu tür bir zaaf veya başarısızlığın bir problem oluşturduğunu hissetmesi ve bu bakımdan Sokrates'e çok yakın olmasıdır. Bu, Aristoteles'in başlangıç sayıltısının şimdiye kadar ona atfettiğimizden çok daha güçlü bir anlamda insânların akıllı varlıklar olması olduğunu kuvvetle telkîn eder. Çünkü bunu telkîn eden şudur: eğer insânlar dâimâ en iyi olduğunu düşündükleri şeyi yapsalardı, açıklanacak hiçbir şey olmazdı. Ama yine de insânları, zaaf ve başarısızlık olgularını ancak bir tür sonradan-düşünme yoluyla işe karıştıran fâiller olarak alan herhangi bir açıklama kusûrlu olmaya mahkûmdur. Çünkü insânî ârzular, biyolojik içgüdülerin ve dürtülerin olduğu tarzda kesin hedeflere yönelik basît dürtüler değildir. Ârzuların verili hedefleri olmalı ve insânlar bu hedeflere ulaşma eğitimi almış olmalıdır ve ilkelere sâhip olmanın gayesi de kısmen bu hedeflere ulaşma girişimindeki başarısızlığı bulup çıkarmak ve teşhîs etmektir. Bu yüzden yanılabilirlik, insân doğasının periferisinde değil, merkezinde yer alır. Bu itibârla hatâya yatkın olmayan bir varlık portresi bir insân varlığı portresi olamazdı. İncil'lerin

İsa'sının portresi, en azından yazarların niyeti bakımından bize sâdece *mükemmel* bir insânın değil, fakat mükemmel bir *insân*ın gösterilebilmesi için, çöldeki ayartmalara ve Getsemani'deki ayartmaya ihtiyâç duyar.

Aristoteles'in yanılabilirlik konusundaki gönülsüz kabûlü, sâdece bu insânî karakteristiğin önemine yönelik felsefî bir körlükle değil, fakat aynı zamanda ancak kendini beğenmiş diye adlandırılabilecek bir türden başarıya yönelik ahlâkî bir tutumla da bağlantılıdır. Bu, Aristoteles'in erdemler açıklamasının akışı içerisinde açıkça ortaya çıkar. Aristoteles'in erdemler listesi, açıkça iki kısma ayrılır; Aristoteles'in kendisinin açık bir şekilde kavramadığı bir bölünümdür bu. Bir yanda, herhangi bir insân topluluğunda değersiz olarak düşünülmeleri zor olan cesâret, kendine hâkim olma ve beğenilme gibi özellikler vardır. Şüphesiz bunlar bile bir skala üzerinde durur. Bu skalanın bir ucunda herhangi bir insânî toplumda bütünüyle reddedilemeyecek normlar ve özellikler bulunur, çünkü içerisinde bunların var olmadığı bir topluluk, bir toplum kavramı altına giremezdi. Bu bir mantık meselesidir. Victorian antropologlar gemiyle denize açılıp dünyâyı dolaştıklarında, empirik bir genelleme olarak tüm toplumlarda belli normların tekrârlanmasını kayda geçirdiler, tıpkı bir karşılaştırmalı anatomistin kemik yapısındaki benzerlikleri kayda geçirebileceği gibi. İmdi doğru söyleme durumunu irdeleyelim. İnsânî bir toplum olarak kabûl edilen herhangi bir varlıklar topluluğu için onların bir dile sâhip olmaları mantıksal olarak zorunlu bir koşuldur. Mevcûd bir dil için de, paylaşılan kuralların var olması ve olanı olduğu gibi söyleme niyetinin dâimâ varsayılabileceği bir türden paylaşılan kuralların var olması zorunlu bir koşuldur. Çünkü eğer bir insân "Yağmur yağıyor" dediğinde böyle bir varsayıma sâhip olamasaydık, o zaman o insânın söylediği şey bize hiçbir şey iletmezdi. Fakat dilin anlamlı olması için zorunlu olan bu varsayım, ancak doğru söylemenin toplumsal olarak kabûl edilmiş ve tanınmış bir norm olduğu yerde mümkündür. Aslında, yalan söylemenin kendisi bile, ancak insânların doğru olanın söylenmesini bekledikleri yerde ve ancak böyle bir sayıltıyla mümkündür. Bu tür hiçbir beklentinin olmadığı yerde, aldatma imkânı da ortadan kalkar. Bu yüzden bir doğru söyleme normunun ve bir doğru-sözlülük erdeminin kabûlü, bir toplum kavramının içerisine kazınmış gibidir. Başka erdem-

ler, toplumsal hayât için mantıksal olarak zorunlu olmamakla birlikte, insân hayâtındaki ve bu hayât etrâfındaki çok yaygın ve temel belli olguların ne iseler o oldukları kabûl edildiğinde, toplumsal bir hayâtın sürdürülmesi için açık ki nedensel bakımdan zorunludurlar. Bu yüzden, maddî kıtlığın, fiziksel tehlikelerin ve rekabet hâlindeki hırsların varoluşu, hem cesâreti hem de adâleti veya hakkaniyeti sahneye çıkarır. Bunlar, bu tür olgular verildiğinde kendi sıfatıyla insânî hayât formuna âid görünen erdemlerdir. Yine başka erdemlerin, içerisinde oldukça yaygın insânî ârzuların mevcûd olduğu herhangi bir toplumca kabûl görmeleri kaçınılmazdır. İstisnâlar olabilir, fakat onlar kuşkusuz çok ender olacaktır. İşte beğenilme genel bir insânî erdemdir, her ne kadar onu bu gözle görmeyebilen aksî Dobua'lılar gibi ender bir halkla karşılaşsak da. Fakat skalanın öteki ucuna doğru, deyim yerindeyse az çok seçime dayalı olan, tikel olumsal toplumsal formlara âid olan ya da tamâmen bireysel seçim konuları olan erdemler vardır. Aristotelesçi değil, Hristiyan olan düşmanını sevmek ve tevâzu (alçakgönüllülük) erdemleri, öteki yanağını uzatma pratiğiyle birlikte, bu sonuncu kategoriye âid görünür; İngiliz ve çok daha fazla Aristotelesçi olan kamusal okula özgü "bir beyefendi" olma erdemi ise önceki kategoriye âid görünür. Aristoteles bu ayrımları tanımaz ve bu yüzden biz, Aristoteles'in listesinde, herhangi bir kimsenin erdemler olarak kabûl etmemesinin güç olduğu erdemler ile Aristoteles'in kendi toplumsal bağlamı ve o bağlam içerisindeki kendi tercîhleri dışında kavranması güç olan savlamaya dayalı erdemleri yanyana buluruz.

Bu bakımdan dikkat talep eden iki Aristotelesçi erdem, "yüce gönüllü adam" (*μεγαλόψυκος / megalopsūkhos*) ve adâlet erdemleridir. Yüce gönüllü adam "pek çok şey ister ve pek çok şeye lâyıktır." Aristoteles'e göre lâyık olduğunuzdan daha azını istemek, tıpkı daha fazlasını istemek kadar bir erdemsizliktir. Yüce gönüllü adamın pek çok şey istemesi ve pek çok şeye lâyık olması, özellikle şerefle ilişkilidir. Ve yüce gönüllü adam en fazlasına lâyık olmak durumunda olduğu için, diğer bütün erdemlere de sâhip olmak zorundadır. Bu kusûrsuzluk timsâli son derece mağrurdur. O, sıradan insânların verdiği şerefleri küçümser. O, aşağı seviyedekilere karşı lûtufkârdır. O, minnet borcu duymayacak şekilde kendisine yapılan iyiliklerin bedellerini öder ve "o bir hizmetin bedelini öderken fazlasıyla öder, çünkü bu yolla ona başlangıçta iyilik yapan sı-

rası geldiğinde iyilik gören ve borçlu hâline gelecektir." O kendi düşüncesini korkmadan ve taraf gözetmeden söyler, çünkü başkalarının kanılarını pek beğenmez ve kendi kanısını gizleme kaygısı gütmez. O pek az tehlikeye atılır, çünkü değer verdiği ve zarardan korumak istediği pek az şey vardır.

Aristoteles, yüce gönüllü adamı başarısızlığa düşmeyen biri olarak tasarladığı için, ona hiçbir yanılabilirlik duygusu yüklemez. Yüce gönüllü adamın karakterisik tutumları, içerisinde o adamın kendine has lûtufkârlık alâmetini sergileyebileceği bir yukarıdakiler ve aşağıdakiler toplumunu gerektirir. Yüce gönüllü adam, esâsen bir eşitsizler toplumunun bir üyesidir. O, böyle bir toplum içerisinde kendine-yeter ve bağımsız olur. O, dikkat çekecek kadar acâib şeyler tüketmeye düşkündür, çünkü "güzel ama yararsız şeylere sâhip olmaktan hoşlanır, çünkü bunlar onun bağımsızlığının daha iyi işâretleridir." Bu arada, o, ağır ağır yürür, tok bir ses tonuyla ve temkînli bir konuşma tarzıyla konuşur. Hiçbir şeyi büyük saymaz. O yalnızca kasdî bir şekilde hakaretâmîz konuşur. Neredeyse o bir İngiliz centilmenidir.

Erdemli hayâtın tâcının bu dehşet verici betimi, Aristoteles'in adâlet açıklamasının bir cephesinde hemen hemen eşit ölçüde iç karârtıcı bir karşılık bulur. Aristoteles'in adâlet hakkında söylediği şeyler aydınlatıcıdır ve itirâza açık değildir. Aristoteles, dağıtıcı adâlet —hakkaniyet— ile verilen bir zararı telâfî etmekle ilgili olan düzeltici adâlet arasında ayrım yapar. Aristoteles, dağıtıcı adâleti orta yol çerçevesinde tanımlar: "Adâletsizlik yapmak birinin sâhip olması gerektiğinden daha fazlasına, adâletsizliğe marûz kalmak ise sâhip olması gerektiğinden daha azına sâhip olmaktır," ve adâlet adâletsizlik yapmak ile adâletsizliğe marûz kalmak arasındaki ortadır. Fakat Aristoteles δίκαιος'un (*dikaios*) "hakkaniyetli" ya da "haklı" ya da "yasaya uygun" anlamındaki kullanımıyla karşılaştığında, yasasız her şeyin hakkaniyetsiz olmasıyla beraber hakkaniyetsiz her şeyin de yasasız olduğunu argumansız ileri sürer. Mevcûd devletlerin pozitiv yasalarının hakkaniyetli ve haklı olanla marjinal denemeyecek bir uyuşmazlık içinde olabileceğine inanmaya Aristoteles'in hâzır oluşu, *Ethika*'da, *Politika*'da[19] olduğundan daha az açıktır. "Yasalar, ya herkesin ortak çıkarını ya da iktidârda olanların erdeme göre veya bu

[19] *Nikomakhos'a Ethika*, 1130b; *Politika* 1277b.

tür bir şekilde belirlenmiş çıkarını amaçlarlar; öyle ki bir anlamda mutluluğu veya politik topluluğun mutluluğunun bileşenlerini meydâna getiren ya da sürdüren herhangi bir şeye âdil deriz." Aristoteles, gelişigüzel çıkarılmış olduğu yerler dışında, yasayı, erdemi emreden ve erdemsizliği yasaklayan bir şey olarak tanımlamayı sürdürür. Bu da bize Aristoteles'in mevcûd toplumsal düzenden memnûniyetini hatırlatmalıdır. Aristoteles'in aynı zamanda bazı insânların doğa gereği köle olduklarına da inanması belki rastlantı değildir.

Diğer taraftan, Aristoteles, iyi'yi elde eden ya da elde etmek durumunda olan adamın zorunlulukları arasına dostluğu dâhil etmesi bakımından üstün görünür. Aristoteles dostluk çeşitlerini ayırdeder —eşitler ve eşit olmayanlar arasındaki dostluklar, paylaşılan hazza, karşılıklı faydaya ya da ortak erdeme dayalı dostluklar— ve ayrıntıları belki de orada bu tartışmanın olmasından daha az önem taşıyan tipik bir katalog ortaya koyar. Fakat Aristoteles'in ideal insânının kendine-yeterliği, onun dostluk açıklamasını derinden yaralar ve çarpıtır. Çünkü Aristoteles'in dostluk tipleri katalogu, Bu dostluk neye dayanıyor? şu dostluk ne adına mevcûd? sorularını dâimâ sorabileceğimizi önvarsayar. Bundan dolayı, neye dayandığını, ne adına mevcûd olduğunu sormanın asıl hedefi ıskalayacağı insânî ilişki tipine hiçbir açık kapı bırakılmaz. Bu tür ilişkiler çok farklı olabilir: Akhilleos'un Patroklos'a ya da Alkibiades'in Sokrates'e duyduğu eşcinsel aşk; Petrarcha'nın Laura'ya romantik adanışı; Sir Thomas More'un ve karısının sadâkati. Fakat bunların hiçbirisi Aristotelesçi kataloga dâhil edilemezdi. Çünkü Aristoteles'te kişinin iyiliğine, hoşluğuna ya da faydasına karşıt olarak kişinin aşkına hiçbir yer bulunamaz. Ve bunun neden böyle olduğunu, yüce-gönüllü adamı hatırladığımızda anlayabiliriz. Yüce-gönüllü adam iyi olan her şeye hayrândır, bu yüzden başkalarında iyi olan şeye de hayrân olacaktır. Fakat o hiçbir şeye ihtiyâç duymaz, kendi erdemi içerisinde kendine-yeterlidir. Bu yüzden bu adam için dostluk, dâimâ bir tür ahlâkî karşılıklı hayrânlık toplumu olacaktır ve Aristoteles'in betimlediği dostluk tam da budur. Ve bu bir kez daha Aristoteles'in toplumsal muhâfazakârlığını aydınlatır. İdeali Aristoteles'inki kadar ben merkezli olan bir adam için ideal bir toplum nasıl varolabilirdi ki?

Erdemin uygulanması, Aristoteles'e göre kuşkusuz kendinde bir amaç değildir. Erdemler, insânî üstünlüğü görünüşe çıkaran eylem tipleriyle sonuçlanan istidâdlardır. Fakat "Erdemli ol", "Cesâretli ol", "Yüce-gönüllü ol", "Cömert (*Liberal*) ol" buyrukları, bize neyi amaçlayacağımız anlamında ne yapacağımızı söylemezler; bunlar, amacımız her ne olursa olsun kendi amacımız peşinde koşarken nasıl davranmamız gerektiğini (*should*) bize söylerler. Fakat acaba o amaç ne olmalıdır (*should*)? Tüm bunlara rağmen εὐδαιμονία (*eudaimonia*) ne'den oluşmaktadır? İnsân hayâtının τέλος 'u (*telos*) nedir? Aristoteles'in büyük bir ciddîyetle ele aldığı, fakat sonunda onay vermediği bir iddiâ haz iddiâsıdır. Bu konuda Aristoteles iki tür muhâlif karşısında akıl yürütmek durumundadır. Platon'un doğrudan ardılı ve Akademia'nın başı olan Speusippos, hazzın hiçbir anlamda bir iyi olmadığını ileri sürmüştü. Platon'un bir öğrencisi de olan astronom Eudoksos ise tam tersine hazzın en yüksek iyi olduğunu savunuyordu. Aristoteles, kendisini Eudoksos'un argumanlarına açık bırakmaksızın Speusippos'un pozisyonunu reddetmek istedi. Aristoteles'in hazzın iyiliği veya en azından bazı hazların iyiliği yönündeki argumanları, kısmen Speusippos'un pozisyonunun bir çürütülmesidir. Örneğin, hazların kötü olduklarını, çünkü bazı hazların sağlığa zararlı olduklarını ileri sürmek, tıpkı sağlığın bir kötülük olduğunu, çünkü kimi zaman sağlık peşinde koşmanın zenginlik peşinde koşmakla çatışacağını ileri sürmeye benzer. Daha pozitiv bir şekilde, Aristoteles, hazzın iyi olduğunun bir kanıtı olarak herkesin haz peşinde koştuğuna işâret eder ve hazzın kendisinin engellenmemiş etkinlik dediği şeyden alındığı sonucuna varan bir başka arguman ileri sürer. Engellenmemiş etkinlikten Aristoteles amacını gerçekleştiren, başarıyla yapılıp bitirilen etkinliği anlar. Aristoteles ileri sürer ki, herkes engellenmemiş etkinlikten haz alır; herkes etkinliklerinin engellenmemesini ister; dolayısıyla herkes hazzı bir iyi olarak görse gerek. Fakat aslında haz, tüm etkinlik biçimlerine ortak görünür ve hepsine ortak tek etmen olarak görünür; Aristoteles kendisini bir an için Eudoksos'un pozisyonuna yakın bulur ve bazı bilginler Aristoteles'in *Ethika*'nın VII. Kitabında aldığı pozisyonun gerçekten bu olduğunu savunmuşlardır. Fakat her ne olursa olsun X. Kitapta Aristoteles, bu Eudoksosçu pozisyona karşı argumanlar ortaya koyar, bununla birlikte burada bile hazzın insân hayâtının τέλος'u ile bağıntısı

Aristoteles'i açıkça kafa karışıklığına sürükler. Aristoteles'in kafa karışıklığına sürüklenmesinin sebebi apaçıktır. Açık ki, haz, bu tür bir τέλος rolü oynamak durumunda olan herhangi bir şeyin karşılamak zorunda olduğu kriterlerden bazılarını karşılar, fakat aynı ölçüde açık ki başka bazılarını da karşılayamaz. Biz başarıyla yapıp bitirdiğimiz şeyden haz alırız (yine engellenmemiş etkinlik) ve bu yüzden bir etkinlikten haz alma, o etkinliği yapmak istediğimiz şekilde yapmanın, o eylemin τέλος'unu gerçekleştirmenin bir kriteridir. Bir τέλος eylemek için bir sebep olmak zorundadır ve bizim haz duymamız, dâimâ nihâî olarak sonucu belirleyen bir sebep olmasa bile, dâimâ eylemek için bir sebeptir. Haz da, yalnızca hemen hemen herkes tarafından aranmakla ve dolayısıyla evrensel bir τέλος olarak görünmekle kalmayıp, aynı zamanda başka herhangi bir şeyin aracı da olamaz. Biz, hazzı, ondan elde edilecek başka herhangi bir şey adına aramayız. Aynı zamanda, haz, bir τέλος olarak görünmesini engelleyen karakteristiklere de sâhiptir. Haz, bir etkinliği tamâmına ya da nihâyetine vardırmaz; yahî bir şeyi yapmaktan aldığımız haz, hedefimize ulaşmış olduğumuzun ve dolayısıyla durmamız gerektiğinin bir göstergesi değildir. Daha ziyâde, haz alma, etkinliği devâm ettirmenin bir sebebidir. Dahası, haz almanın yolları olarak özgülleştirilebilecek hiçbir tikel eylem ya da eylemler kümesi yoktur. Haz, çok farklı etkinlik türlerinden gelir ve bu yüzden de hazzın τέλος olduğunu söylemek, kendi başına, bu etkinlik türleri arasında şundan ziyâde bunu seçmenin bir sebebini bize hiç mi hiç vermez. Fakat böyle bir sebep vermek bir τέλος'un işlevidir. Ve nihâyet, bir etkinlikten aldığımız haz, bizzât etkinliğin kendisinden ayrı bir şekilde teşhîs edilemez; bir şeyi yapmaktan haz duymak ya da haz almak bir şeyi yapmak değildir ve kendisi haz olan başka bir şeyin buna eşlik eden bir deneyimine sâhip olmak da değildir. Bir oyunu oynamaktan haz almak oyunu oynamak değildir ve buna ek olarak, diyelim ki kendileri haz olan bazı duyumları deneyimlemek de değildir. Bir oyunu oynamaktan haz almak, sâdece iyi oynamaktır ve kendini başka şeylere değil, söylediğimiz gibi tümüyle oyuna kaptırmış olmaktır. Bu yüzden hazzı etkinliğe dışsal bir τέλος, etkinliğin kendisi için bir araç olduğu bir τέλος olarak teşhîs edemeyiz. Haz, demektedir Aristoteles, unutulmaz ama umarsız bir deyişle, "tıpkı gençlerin yanaklarındaki tarâvet gibi" τέλος'ta birdenbire ortaya çıkıverir.

Farklı etkinlikler, farklı hazlar; o hâlde hangi etkinlikler? İyi insânın etkinlikleri. Fakat bunlar hangileri olacak? "Eğer mutluluk erdeme uygun etkinlikten oluşuyorsa, onun en yüksek erdeme uygun etkinlik olması akla uygundur; bu ise, bizde en iyi olan şeyin erdemi olacaktır." Bizde en iyi olan şey akıldır ve aklın karakteristik etkinliği θεορία'dır (*theoria*), değişmez hakikatlerle ilgili spekulativ akletmedir. Bu tür spekulasyon, sürekli ve haz veren —Aristoteles hiç çekinmeden "en fazla haz veren" der— bir etkinlik biçimidir. O, kendine-yeter bir uğraştır. Onun hiçbir pratik sonucu yoktur, bu yüzden de o başka herhangi bir şeyin aracı olamaz. O, bir boş zaman ve barış zamanı etkinliğidir ve boş zaman şeyleri kendileri adına yaptığımız zamandır, çünkü işle ilgili meşguliyetler boş zaman adına ve savaş da barış adına yapılır. Θεορία değişmeyen ve zamandışı olanla ilgilendiği için, her şeyden önce, ilâhî olanla ilgilenir. Aristoteles, değişmezlik ve ilâhîlik arasında eşitleme yapmak bakımından Platon'u ve Grek düşüncesindeki başka bir çok şeyi takîbeder.

Bu yüzden, şaşırtıcı bir şekilde, insân hayâtının amacı, hakikatin metafizik temâşâsıdır. Platon'un Form ve İyi kavrayışına bir saldırıyla başlayan inceleme, sonunda salt insânî olan karşısında aynı küçümseme tutumundan çok uzak bir noktaya varmaz. Dışsal iyiler ancak sınırlı bir ölçüde zorunludurlar ve yalnızca vasat bir zenginliğe gerek duyulur. Bu yüzden insân hayâtının bütünü en yüksek noktasına makul bir gelire sâhip spekulativ filozofun etkinliğinde ulaşır. Bu sonucun bayağılığı daha açık olamazdı. O hâlde böyle bir sonuca neden varılır? Aristoteles'in kendine-yeterlik kavramında buna ilişkin bir ipucu vardır. Bir insânın diğer insânlarla ilişkilerinde ortaya çıkan etkinlikleri, Aristoteles'e göre eninde sonunda bu kendine-yeterliğe hizmet eder. İnsân sosyal-ve-politik bir hayvan olabilir, fakat insânın sosyal ve politik etkinliği merkezî olan şey değildir. İmdi bu kadar boş zamana ve refâha sâhip ve kendisi dışındaki işlerden bu kadar kopuk olarak kim yaşayabilir? Apaçık ki yalnızca bir kaç insân. Bununla birlikte bu, Aristoteles'e yapılacak bir itirâz olarak görünemezdi: "Çünkü çoğunluğun doğası, bir şeref duygusuyla değil, korkuyla harekete geçirilmektir, kötü olandan onun alçaklığı yüzünden değil, cezâlandırılma korkusu yüzünden sakınmaktır; çünkü duygularına bağlı olarak yaşayan çoğunluk kendilerine özgü hazların ve bu hazları

sağlayacak aracın peşinde koşar ve bunlara karşıt acılardan kaçınır, fakat çoğunluk hakikî hazzı hiçbir zaman tatmadığı için bu hazzın soylu amacına ilişkin bir kavramdan bile yoksundur." Aristoteles buradan şu sonucu çıkarır ki, çoğunluk ahlâkî teoriler yoluyla cezbedilip değiştirilemez. Buradaki ton, Platon'un *Yasalar*'ının tonudur.

O hâlde, Aristoteles'in dinleyicileri, açık ki, boş zamana sâhip küçük bir azınlıktır. Artık karşımızda, kendi sıfatıyla insân hayâtı için bir τέλος değil, fakat belli bir türden hiyerarşik toplumsal düzen öngerektiren ve aynı zamanda da zamandışı hakikat alanının insânî değişim ve duyu deneyimi ve sıradan akılsallık dünyâsından metafizik bakımdan üstün olduğu bir evren görüşü öngerektiren bir tür hayât için bir τέλος buluruz. Aristoteles'in bütün arguman boyunca sergilediği kavramsal görkem, sonunda, insânî varoluşun bu son derece dar bir çevreye âid biçiminin bir apologyasına doğru çöküntüye uğrar. Hemen şu itirâz yapılacakır: bu, Aristoteles'i kendisinin değerleri zemîninde değil, bizim kendi değerlerimiz zemîninde yargılamaktır. Anakronizm suçu işlemektir. Fakat bu doğru değildir. Sokrates, hem öğretisinde hem de hayâtında alternatiy bir değerler kümesini zâten sunmuştu; Grek tragedyası başka, farklı imkânlar sunar; Aristoteles, kendisinin seçtiği yolu, insân hayâtına ilişkin alternatiy görüşler hakkında bilgi yoksunluğundan dolayı seçmez. O hâlde, felsefî kavrayıştaki kıvraklığın ve toplumsal cehâleti onaylamanın *Ethika*'daki bu birliğini nasıl anlamamız gerekiyor? Buna yanıt vermek için Aristoteles'in eserine daha geniş bir perspektiv içerisinde bakmak zorundayız.

Bölüm

8

# Grek Ethikine dipnot

ERKEN DÖNEM toplumlarında iş bölümü ve işlev farklılaşması, insanların gerçekleştirdikleri roller çerçevesinde betimlendiği bir vokabûler meydâna getirir. Değerlendirici sözcüklerin kullanımı bu vokabûleri sımsıkı takîbeder, çünkü herhangi bir rol iyi ya da kötü oynanabilir ve herhangi bir göreneksel davranış tarzına uygun ya da ondan kopuk olabilir. Fakat daha geniş bir kavrayış kabiliyetiyle değerlendirme, ancak gelenekçi rol davranışı başka imkânlara karşıt görüldüğünde mümkün olur ve eski ile yeni tarzlar arasında seçim yapma zorunluluğu toplumsal hayâtın bir olgusu hâline gelir. Dolayısıyla, iyi'nin ve onun türevlerinin bir kullanımlar çeşitliliği kazanmasının Homerik şiirlerin taşıyıcısı olan toplumdan beşinci yüzyıl site-devleti toplumuna geçerken ortaya çıkması ve insânların bu kullanımlar hakkında öz-bilinçli bir şekilde düşünümde bulunmalarının bunu takîbeden onyıllarda gerçekleşmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Grek felsefî ethik'i, Grek toplumu ile modern toplum arasındaki farkı yansıtan tarzlarda daha sonraki moral felsefeden farklıdır. Modern anlamda ödev ve sorumluluk kavramları yalnızca tohum hâlinde ya da marjinal bir şekilde görünür; iyilik, erdem ve basîret kavramları merkezîdir. Bu kavramların her birinin kendine özgü rolü merkezî bir ayrıma dayanır. Genelde, Grek ethiki, râhat yaşamak için ne yapmak durumundayım? diye sorar. Modern ethik ise, doğru davranmak için ne yapmalıyım (*ought*)? diye sorar ve bu soruyu öyle bir tarzda sorar ki doğru davranmak

râhat yaşamaktan tamâmen bağımsız bir şey kılınır. Ethik meselelerde baştan sona modern rûhla aşılanmış bir yazar, Oxford filozofu H. A. Prichard[20], Platon'u, sırf adâleti haklıçıkarmaya giriştiği için hatâya düşmekle suçlayabiliyordu. Çünkü adâleti haklı çıkarmak, adâletin adâletsizlikten daha kârlı olduğunu, âdil olmanın bizim çıkarımıza olduğunu göstermektir. Fakat eğer âdil ve doğru olanı bizim çıkarımıza olduğu için yapıyorsak, o hâlde diye hemen hemen bir kesinleme yapar Prichard, onu hiç de âdil ve doğru olduğu için yapmıyoruzdur. Moralitenin aslında kendisine dışsal herhangi bir haklıçıkarımı olamaz; bizim çıkarımıza olsun olmasın eğer doğru olanı kendi adına yapmıyorsak, o hâlde doğru olanı yapmıyoruzdur.

Prichard'ın verdiği hüküm, çıkarımıza olan şey nosyonunun, bizim için kârlı olan şey nosyonunun yapmamızın âdil ve doğru olduğu şey kavramından mantıksal olarak bağımsız olduğudur. Eğer kârlı olan aynı zamanda da âdil ise, bu, ethik'i ilgilendirdiği kadarıyla, sâdece rastlantısaldır, mutlu bir tesâdüftür. İstediğimiz şeyi yapmak ve istediğimiz şeyi elde etmek başka; yapmamız gerekeni (*ought*) yapmak başka bir şeydir. Fakat Prichard burada yalnızca Platon'un hedefini değil, ama Platon'un kullandığı Grek moral vokabûlerinin îmâlarının hedefini de ıskalar. Grek moral vokabûleri, ârzularımızın ve moral amaçlarımızın nesnelerinin zorunlu olarak birbirinden bağımsız olacakları şekilde çerçevelenmiş değildir. Yerinde davranmak ve râhat yaşamak εὐδαίμων (*eudaimōn*) gibi bir sözcükte birarada bulunur. Böyle tamâmen lir.guistik irdelemelerden, kuşkusuz, pek esâslı bir şey çıkmaz. Yine dönüp, acaba modern ethik Grek moral vokabûlerinin gözetmeyi beceremediği geçerli bir ayrımı mı açığa çıkarmaktadır, yoksa Grek ethiki yanlış ve bulanıklaştırıcı bir ayrım yapmayı mı reddetmektedir diye sormak gerekir. Bu soruya yanıt vermenin bir yolu aşağıdaki gibi olacaktır.

Ethik insân eylemleriyle ilgilidir: İnsân eylemleri sâdece bedensel hareketler değildir. Tamâmen farklı bedensel hareketler aracılığıyla icrâ edilen yapıp etmeleri aynı insân eyleminin uğrakları olarak addedebiliriz —el sıkışmada içerilen hareketlerin ve göndere bayrak çekmede içerilen

---

[20] "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" ("Moral Felsefe Bir Hatâya mı Dayanıyor?"), *Mind* (1912), yeniden basımı *Moral Obligation* (*Moral Yükümlülük*) içinde.

hareketlerin, her ikisinin de bir kimseyi karşılayıp ağırlamanın örnekleri olabilmesi gibi. Ve çok farklı eylemleri örneklendiren yapıp etmeleri de aynı bedensel hareketler olarak addedebiliriz —bacakların bir hareketinin yarışta koşmanın ya da savaşta kaçmanın bir parçası olabilmesi gibi. O hâlde, belli bir davranışı, salt bedensel bir hareket olmaktan ziyâde bir eylem olarak ya da bir eylemler dizisinin parçası olarak nasıl sergilerim? Yanıt yalnızca şu olabilir: o davranışın, fâilin yaptığı şeyi yapmaktaki niyetinin bir parçasını ya da bütününü oluşturan bir amaca hizmet ettiğini göstermek sûretiyle. Dahası, fâilin amacı, yalnızca, ârzularının ve hedeflerinin ifâdesi olarak kavranılır kılınmak durumundadır.

İmdi, modern Kant-sonrası ethikin ödev ve eğilim arasındaki karşıtlığı nasıl vurguladığını bir düşünün. Eğer yaptığım şey ârzularımın peşinden koşma çerçevesinde kavranılır kılınırsa, eğer ârzularımdan bana yaptığım şeyi yapma sebepleri veren şeyler olarak bahsedilirse, yaptığım şeyi yaparken imkânı yok ödevimi yapıyor olamam. Bu yüzden, ödevimi yapmakta olduğumda, yaptığım şey, sıradan insânî eylemlerin olduğu tarzda kavranılır bir insân eylemi olarak sergilenemez. Böylelikle, ödevin takîbi, insân hayâtındaki başka herhangi bir şeyle bağlantısı olmayan, kendine özgü bir bölge hâline gelir. Prichard gibi bir yazarın buna vereceği cevâb şu olurdu: Evet gerçekten bu böyledir ve başka türlü olabileceğini varsaymak bir hatâ olur. Fakat biz şimdi Prichard'ın pozisyonuna bir başka şekilde daha verimli yaklaşabilir ve onun pozisyonunun târihsel köklerini sergileyebiliriz. Eğer böyle yaparsak, ödev kavramının ve ona akrabâ kavramların adım adım bir daraltılışını göreceğiz, ki bu adımlarda özgül bir rolü gerçekleştirme gereğinden ibâret bir ödev nosyonundan ileriye doğru yürünür; ilkin, özgül rolün gerçekleştirilmesi, tamâmen normal insânî ârzuların ifâdesi olarak kavranılır olan bir amaca hizmet eder (örnekler olarak bir babanın, denizcinin ya da doktorun ödevlerini düşünün); bir sonraki adım, belki, şahsî ârzuları ne olursa olsun bireyin yaptığı bir şey olarak ödev kavramıdır; sonunda, ârzudan büsbütün koparılmış olarak ödev kavramına ulaşırız. Şâyed Prichard'ın ödev kavramını târihsel olarak açıklayamasaydık, sanırım, örneğin *tabu* gibi yeni ve kavranılamayan bir sözcükle, sâdece "yasaklanmış" anlamına gelmeyip, sebebini açıklamaksızın yasaklamaya bir sebep verir göründüğü için anlaşılmaz olan bir sözcükle karşılaşan antropolojistlerin pozisyonunda olur-

duk. Bu yüzden, Prichard gibi biri, bir şeyi yapmanın "ödev"imiz olduğunu söylediğinde, "Şunu yap" tarzında bir buyruk dile getirmiş gibi sâdece onu yapmamızı söylemez, fakat bize bir sebep verir görünür. Bunun sonucu olarak, nasıl ki biz Polinezyalılardan neden bir şeyi tabu olduğu için yapmaktan kaçınmamız gerektiğini sorabilirsek, aynı şekilde Prichard'a da neden bir şeyi ödevimiz olduğu için yapmamız gerektiğini sormak isteriz. Ve her bir durumda yanıt benzer olacak ve benzer bir şekilde kavranılamaz olacaktır: "Çünkü o tabu'dur," "Çünkü o senin ödevindir." Başka hedefler, amaçlar ve ârzularla bağlantısızlık sonuçta kavranılamazlığı meydâna getirir. Ama yine de Prichard'ın açıkladığı kavram ortak kullanımdaki bir kavramdır. " 'Neden bunu yapmalıyım (*ought*)?' 'Sâdece yapmalısın (*ought*)' ", modern toplumda bir moral dialog biçimi olarak nâdir değildir. Bu yüzden, bu felsefî açıklama, toplumumuzda bu kavramın rolü hakkında ilgi çekici problemler ortaya koyar. Fakat bu aşamada bu problemleri takîbetmekten ziyâde, Greklere geri dönmeliyiz. Dolayımsız tartışma için hayâtî nokta şudur: Grek moral sözcüklerini çevirirken modern ödev kavramını ifâde eden moral sözcükleri niçin kullanamayacağımız şimdi belki daha açıktır; çünkü Grek moral sözcükleri, kendi çerçevesinde kavranılır kılınabilecekleri ârzu vokabûleriyle bağı kopartıp atmazlar.

O hâlde, Grek dilindeki değerlendirici terimlerin işlevi, farklı davranış imkânlarını ârzularımız çerçevesinde derecelendirmektir; fakat ârzularımızdan hangileri çerçevesinde? Hem Platon hem de Aristoteles insân ârzularına ilişkin yalın sofistik betimi eleştirirler. Biz yalnızca şimdi gerçekten ne istediğimizi değil, fakat en nihâyetinde ve temelde ne istemek istediğimizi sormalıyız. Ve bu da, hem Platon'da hem Aristoteles'te farklı tarzlarda açık kılınmış, belli doyumların diğerlerinden nesnel olarak daha yüksek olduğu bir insân betimine yol açar. *Nesnel olarak* sözünün kullanımı, gayrışahsî, seçime bağlı olmayan bir kriterin varoluşunu îmâ eder. Bu kriter nedir? Böyle bir kriterin var olduğu, İnsân için iyi olan nedir? ya da haddizâtında İnsân için *iyi* nedir? sorusunun her bakımdan kavranılır bir soru olarak ele alınmasından çıkar. Çünkü mümkün yanıtlar arasında kendisiyle karâr verebileceğimiz bir kriter var olmadıkça, tüm mümkün cevâblar bir hizâda olur ve soru anlamlı olmaktan kesilir. Elbette ki, bundan, böyle bir kriterin (veya kriterlerin) var olmak zorunda

olduğu çıkmaz, yalnızca şu çıkar ki, soru ve kriter birlikte durur ya da birlikte çöker. Platon'un transcendentalismi, kısmen, onun bu noktayı kavramasından kaynaklanır. Platon inanır ki, bir kriter var olmak zorundadır. O, mevcûd toplumsal yapıdan ve kurumlardan çıkarsanamaz, çünkü değerlendirici kavramlarımızı bu yapıları ve kurumları eleştirmek ve derecelendirmek için kullanırız. Bu kriter, tam da oldukları şekliyle ârzularımızdan da çıkarsanamaz, çünkü değerlendirici kavramlarımızı ârzularımızı eleştirmek ve derecelendirmek için kullanırız. Bu itibârla, bu kriterin, olduğu şekliyle insân hayâtından ayrı başına mevcûd olan bir düzenden çıkarsanmak zorunda olduğu sonucuna varmak kolaydır. Platon'un söz konusu kriteri aşkın olarak görmesine karşılık, Aristoteles bu kriteri tikel türden bir pratiğe ve toplumsal düzenlenişe gömülü olarak görür. Her ikisi de, insânlar için iyi olan hakkındaki sorulara verilen yanıtların oluşturduğu haklıçıkarımlar zinciri bir akılsal argumanlar zinciri olacaksa, özünde bu türden yalnızca bir tek zincirin var olmak zorunda olduğunu ve bu zincirin nihâî bir sonuca vardığı özsel bir noktanın (İyi Formunun görümü ya da eudaimonistik temâşâ) var olmak zorunda olduğunu düşünürler. Bu kuşkusuz bir hatâdır ve —kimi zaman tam doğası hakkında kuşku içinde olsalar bile— varoluşunu muhakkak addettikleri türden kriterlerin ele geçirilebilmesi için karşılanması gereken koşulları anlamadıkları için hem Platon'un hem Aristoteles'in yaptığı bir hatâdır.

Eğer herhangi bir araştırma biçimini akılsal olarak görürsem, o araştırma biçiminin sorularına verilecek yanıtların doğru ya da yanlış olup olmadıklarını belirleyecek bir kriterin var olduğunu önvarsayarım. Bir kriterden söz ederken, bireyin istediği veya seçtiği gibi kabûl ya da red etmekte özgür olmadığı bir standarddan söz ederim. Birey, verili bir kriteri akılsal temellerde reddedebilir, şöyle ki bu kriterin yanlışlığı daha temel ya da daha genel bir şekilde uygulanabilir bir kriter tarafından gösterilir; ya da birey, önerilen bir kriteri daha sıkı bir incelemede anlaşılmaz bulabilir. Tamâmen farklı iki örnek türünü irdeleyelim.

Aritmetik, akılsal, çünkü kurala-bağlı bir disiplindir. Basît aritmetik işlemleri yöneten kurallar, verili bir problemin çözümünün doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu belirlememizi mümkün kılar. *Bir*, *iki*, *artı*, *eşittir* ve *üç* sözcüklerinin anlamını anlayan herhangi bir kimse, "Bir artı iki eşittir üç" hakikatini kabûl edip etmeme konusunda hiçbir seçim

hakkına sâhip değildir. Fakat söz konusu sözcükler için kabûl edilmiş bir anlamın var olmasının bir koşulu, toplumsal olarak tesîs edilmiş bir sayı sayma pratiğinin var olmasıdır. Sayı sayma pratiğinden yoksun oldukları için, sayı kavramlarından yoksun olan bir kabîle tahayyül edebiliriz. Bununla, toplumsal, öğretilebilir bir pratik olarak sayı saymanın mantıksal olarak sayı kavramlarına sâhip olmaktan önce geldiğini kasdetmiyorum, çünkü bizzât sayı saymanın kendisi zâten bu kavramlara sâhibolmayı öngerektirir. Fakat ben tartışılan bir aritmetik soruyu çözmek için, yalnızca sayı kavramlarının anlaşılır olduğu bir toplulukta bir kurala başvurabilirim ve sayı kavramları da yalnızca sayı saymanın yerleşik ve kabûl edilmiş bir pratik olduğu yerde anlaşılır olacaklardır.

Şimdi de değerlendirici terimlerin en azından bu bir tek bakımdan aritmetik terimlere ne kadar benzer olduklarını irdeleyelim. Bizler, kriket ve futbol, satranç ve briç eleştirisindense, aritmetiği akılsal bir disiplin olarak düşünme alışkanlığı taşırız. Bunun nedeni kısmen şudur: Grek kültürünü incelerken genellikle Platon'a daha fazla, Lukianos'tan öğrenebildiğimiz Olimpiyat oyunlarına daha az değer veririz. Platon, "jimnastik"i, oyunlar oynamayı, sâdece bir amaç için bir araç olarak, hedefini tamâmen farklı bir türden nihâî bir son-üründe bulan eğitimsel bir disiplin olarak düşünür. Bu aynı zamanda İngiliz kamu okullarının da öğretisidir ve bu okullara göre de oyunların hedefi onların "karakter" oluşturmalarıdır. Fakat kendi adlarına oyunların eleştirisinde kullanılan kavramlara ilişkin bir inceleme felsefî olarak açımlayıcıdır, hattâ Platon hakkında bile. İyi bir kriket oyuncusu kavramını irdeleyelim. Bir kriket oyuncusunun iyi bir kriket oyuncusu olup olmadığı ve onun ne kadar iyi bir kriket oyuncusu olduğu soruları, yerleşik kriterler var olduğu için anlaşılabilirdirler: vuruşlardaki çeşitlilik, doğaçlama yeteneği, kriz anlarındaki moral dayanıklılık. Genelde krikette ve özelde bir kriket oyuncusunun rolünde başarı ve başarısızlık kriterlerine sâhip olduğumuz için bu kriterlere sâhip oluruz; ve elbette maç kazanmak tek kriter değildir. Maçı nasıl kazandığınız da işin içerisine dâhil olur. Fakat bu kriterlere yalnızca yerleşik bir oyun oynama pratiği var olduğu için başvurulabilir ve yalnızca bu pratiğin yerleşik olduğu toplumsal hayâtı paylaşanlar tarafından bu kriterlere başvurulabilir. Bir oyun kavramını paylaşmayan ve dolayısıyla ilgili kriterleri edinememiş olan bir halk tahayyül edelim. Onların

kavrayacakları ve kavrayabilecekleri tek şey, *iyi* sözcüğünün genel olarak bir tür onayın belirtilmekte olduğu bağlamlarda kullanılmakta olduğu olurdu. Onların filozofları, pek tabîî ki, *iyi*'nin anlamı hakkında onun onay ifâde etmek için kullanıldığı sonucuna götüren teoriler kurarlardı. Ama bu teoriler asıl hedefin büyük bir kısmını zorunlu olarak ıskalardı.

Grek ethikinde bu tahayyül edilen duruma benzer bir şey bilfiil vuku bulur. Başlangıçta, değerlendirici sözcüklerin kullanımının toplumsal olarak yerleşik bir rolün gerçekleştirilmesi nosyonuna bağlı olduğu bir toplum buluruz. Aslında bunun, betimlenen hâyalî toplumdan ya da Homerik şiirlerde anlatılan gerçek toplumlardan çok daha güçlü bir anlamda doğru olduğu bir toplum tahayyül edebiliriz. Burada değerlendirici sıfatların ve zarfların bağlandıkları isimler ve fiiller, dâimâ değişmez bir şekilde rolleri ve rol-gerçekleştirme etkinliklerini adlandıran isimler ve fiiller olacaktı. Bunun sonucu olarak, *iyi*'nin bütün kullanımları, anlamı ve etkisi bağlandıkları ismin veya isim grubunun anlamına bağımlı olan sıfatlar sınıfına âid olacaktır. Bu sınıfı, anlamı ve etkisi bu şekilde bağımlı olmayan sıfatlar sınıfıyla karşılaştırarak anlayabiliriz. Örneğin renk sözcükleri bu türdendirler. Bu sözcükleri, normal anlamıyla kullanılırsa onlara herhangi bir anlam veremeyecek bir isme veya isim grubuna bağlayarak anlamsız kılabiliriz ("pembe akılsal sayı"yı düşünün), fakat bu sözcükler herhangi bir isme anlamlı bir isim grubu oluşturacak bir tarzda bağlandıklarında anlamları ismin anlamından bağımsız olur. Bundan dolayı, bu tür durumlarda "Bu bir XY'dir"den hem "Bu bir X'tir" hem de "Bu bir Y'dir" sonucunu geçerli bir şekilde çıkarsayabilirim. (Bu şekilde, "Bu kırmızı bir kitaptır"dan "Bu kırmızıdır" ve "Bu bir kitaptır" sonucu çıkar.) Fakat aynı zamanda hakkında bunun doğru olmadığı sıfatlar da vardır, burada sıfatın etkisi bağlandığı tikel ismin anlamına bağımlıdır, çünkü sıfatın doğru uygulanmasının kriterleri ismin anlamına bağlı olarak değişir ve ismin anlamı tarafından belirlenir. Rol-gerçekleştirmeyle bağıntılı kullanımlarda *iyi* böyle bir sıfattır. "İyi çoban" ve "iyi general" ve "iyi flavtacı" ifâdelerinin doğru uygulanmasının kriterleri, *çoban*, *general* ve *flavtacı* ifâdelerinin uygulanmasının kriterlerince belirlenir. Toplumsal hayâtın nasıl betimleneceğini öğrenirken, aynı zamanda onun nasıl değerlendirileceğini de öğreniriz. Dahası, bu tür gayrışahsî ve nesnel kriterlere rastlanabilecek çeşitli *iyi* kullanımları vardır: beceriler

hakkında kullanılan "...'da iyi" ve ilaçlar ya da aletler hakkında, verili amaçlar için etkili araçlar hakkında kullanılan "... için iyi", bunlara iki örnektir. Bu kullanımlarla sınırlanmış bir toplumda, her değerlendirme, bireyin seçmeyi denemekte özgür olmadığı kriterlerin uygulanmasıyla ilgili bir meseledir.

Böyle bir toplumun değerlendirme teâmülü, bir oyundaki yapıp etmeleri eleştirenlerin teâmülünü andırır. Her iki durumda da kabûl edilen standardlar vardır; her iki durumda da oyunu betimlemek ve anlamak için zorunlu vokabûleri kazanmak, bu standardları kazanmaktan mantıksal olarak ayırılamaz. Her iki durumda da standardların nesnel ve gayrışahsî olması, değerlendirmeye dayalı anlaşmazlıklarla ve hattâ çözülmesi imkânsız olan anlaşmazlıklarla tutarlıdır. Bunun nedeni, her bir rol veya beceri için yalnızca tek bir kriter değil de, yetenek icrââtlarını ve gösterilerini kendisi çerçevesinde yargıladığımız bir çok kriterin var olmasıdır. Bu yüzden, bir kriket oyuncusunu değerlendirirken özel bir vuruş tekniğine sâhip olma karşısında doğaçlama yeteneğine verdiğimiz önem bakımından farklı düşünebiliriz ve bir generali değerlendirirken savaş alanındaki taktik parlaklık karşısında levâzım hatlarını örgütleme yeteneğine verdiğimiz önem bakımından farklı düşünebiliriz.

Nasıl ki oyun eleştirileri durumunda değerlendirici sözcüklerin kullanımının kaybedildiği bir toplumsal grup tahayyül edebildiysek, aynı şekilde geleneksel rollerin artık mevcûd olmadığı ve bunun sonucunda değerlendirici kriterlerin artık kullanılmadığı, fakat değerlendirici sözcüklerin hayâtta kaldığı bir toplum tahayyül edebiliriz. Her iki durumda da değerlendirmeden geriye kalan tek şey, sözcüklere verilen onay anlamıdır. O zaman bu sözcükler, bireysel konuşmacının kendi beğenilerini, tercîhlerini ve seçimlerini belirtmekte olduğu işâretler olarak kullanılır hâle gelir. Eğer felsefî analizi, farklı kavramların sıradan konuşmada gerçekte nasıl kullanıldıklarının analizi olarak, *kullanımın* mantıksal özelliklerinin bir incelenmesi olarak tasarlasaydık, o zaman bu noktada ilginç bir tuzağa pekâlâ düşebilirdik. Çünkü *iyi* sözcüğünün anlamı olarak yalnızca onun kullanımının her kullanım sırasında mevcûd olan özelliklerini almakta ısrâr edecek olsaydık, o zaman pek tabîî ki sözcüğün özsel anlamının onun övgüde bulunma ya da onay ifâde etme ya da tercîh veya seçim belirtme vb. işlevini koşul olarak koymakla verildiği; ve bu anla-

mın gayrışahsî ve nesnel türden kriterlerle biraradalığının ikincil, olumsal ve ilineksel olduğu sonucunu çıkarırdık. Veyâhûd da, *iyi* sözcüğü bir çok standard durumda ancak gayrışahsî ve nesnel kriterlere göre uygulanırsa anlaşılır bir kullanıma sâhibolacağı için, onun bu tür kriterlerden kopuk her kullanımının ciddîye alınmayacak kadar önemsiz olduğunu varsaymak gibi karşıt bir tuzağa düşebilirdik. Bununla birlikte aslında bu iki kullanımı târihsel bir anlatı içerisinde iki ardışık evreyi oluşturan kullanımlar olarak görmedikçe, *iyi* sözcüğünden maksadın büyük bir kısmını ıskalarız. Târihsel bir anlatıdan söz ederken şunu kasdediyorum ki, böyle bir anlatı içerisinde önceki parça verilmedikçe sonraki parça anlaşılamaz ve sonra gelenin önceden geçmiş olanın mümkün bir ardılı olduğunu görmedikçe öncekini anlamamış oluruz. Yalnızca ya da öncelikle bir onay veya seçim ifâdesi olarak kullanıldığında *iyi* sözcüğünün kullanımı, onun kullanımını gayrışahsî, seçime dayanmayan türden kriterlerin yönettiği bir devirden sağ çıkan bir şey olmak dışında anlaşılamaz, çünkü sözcüğün, kendisini basît bir buyruktan ya da onay ifâdesinden ayırdedecek hiçbir ayırdedici kullanımı veya işlevi yoktur. Bir şey *iyi* diye adlandırıldığında söylenmekte olan şey, "Şu türden bir şey seç" ya da "Tercîh ettiğim tür şudur" diyen birinin söylediğinden daha fazla ya da başka değildir. *İyi*'nin bu görünüşteki lâf cambazlığı, onun propagandacı imkânlarına işâret etmek sûretiyle açıklayıcı bir yoruma kavuşturulabilir. *İyi* sözcüğünün kullanımı, fiilen, düpedüz kendi seçimini veya tercîhini bildiren bir insânın söylediğinden daha fazlasını söylemez, fakat insân bir yolunu bulup daha fazlasını söyleme izlenimi uyandırmayı becerebilir ve bunu yaparak kendi bildirisine *iyi*'nin kullanımıyla saygınlık kazandırabilir. *İyi*, bu görüşte, seçim ifâdeleri için bir statü sembolüdür. Fakat bu teori, aslında, kendi zaafını açığa vurur, çünkü *iyi* niçin bu tür bir statüye sâhip olsun? niçin bu tip bir saygınlık taşısın ki? Bunun yanıtı ancak şu olabilir: *iyi*, kendi geçmişinden getirdiği bir ayrımı kendisinde taşır ve konuşanın bireysel seçimleri ve tercîhleri ile *herhangi bir kimsenin* seçeceği şey arasında, *benim* seçimim ile ilgili kriterlerin emrettiği şey arasında bir bağlantı telkîn eder.

Bununla birlikte, *iyi* sözcüğünün onun kullanımını yönetmiş olan tikel kriterlerden kopuk hâle gelemeyeceğini, ama hâlâ anlaşılır kalabileceğini varsaymak da aynı ölçüde bir hatâdır. *İyi* sözcüğüne genelliğini

veren şey; kısmen seçim ve tercîhle bir bağlantının ta en baştan beri mevcûd olmasıdır. Bir şeyi *iyi* diye adlandırmak, şu türden bir şey isteyen herhangi bir kimsenin bu tikel türden şeyle tatmîn olacağını söylemektir. Burada kendi bireysel seçimimizden ve tercîhimizden daha fazlasını sahneye çıkarırız; kendi bireysel seçimimizden ve tercîhimizden daha fazlasına işâret ederiz: bir seçim normuna işâret ederiz. Ve geleneksel rollerin ve bu rollere karşılık gelen geleneksel davranış değerlendirmelerinin yıkılıp çöktüğü veya ortadan kaybolduğu bir toplumda, *iyi* sözcüğünü basît bir seçim veya tercîh ifâdesi olarak kullanma yönündeki başarısız girişimlerin ardından, seçim için yeniden normlar tesîs etme girişimleri pekâlâ gelebilir. Ve *iyi*'nin yeni uygulanım kriterleri kazanmaması için hiçbir sebep yoktur.

Şimdiye kadarki argumanda, ideal bir târihsel ardışıklık taslağı çizmeye çalıştım. Bu tür bir ardışıklık, iki farklı tipte sebepten dolayı faydalıdır. O, târihsel anlaşılırlık ve mantıksal bağıntılar arasında bağlantı meydâna getirir. Örneğin verili bir felsefî teorinin bir çözüm getirme niyeti taşıdığı problemleri anlamadıkça, onun mantıksal yapısını anlayamam. Nitekim, çok sayıda örnek durumda, o teorinin felsefî öncellerinin hangi problemleri koyduklarını ve onların problemlerine getirdikleri çözümlerde târihsel bağlamın nasıl sınırlar empoze ettiğini bilmedikçe, bu problemlerin neler olduklarını anlamayı umudedemem. Hem problemi hem çözümü, hem soruyu hem yanıtı âid oldukları tikel bağlamdan soyutlamak ve mantık konularını âid oldukları *fiilî* târihe çok fazla gönderim yapmaksızın incelemek, dâimâ mümkündür ve genellikle faydalıdır. (Bu, idealist filozofların ve özellikle de R. G. Collingwood'un kimi zaman görmeyi başaramadığı şeydir; fakat onların bu noktada görmeyi ve söylemeyi başardıkları şey, çok daha sonra yazılanlardan daha aydınlatıcıdır.) Fakat bundan öte, felsefî araştırma için malzemeler sağlayan kavramlar, daha önce belirttiğimiz gibi, değişmeye açıktır. Bu yüzden, ilk bakışta aynı kavram hakkında, yanlış yönlendirici bir şekilde, aralarında seçim yapmak durumunda olduğumuz iki rakîb açıklama olarak görünebilecek olan şey, daha faydalı bir şekilde dönüşüm süreci içerisindeki bir kavramın iki ardışık analizi olarak tasarlanabilir, ki bu durumda artık onlar arasında bir seçim yapma sorunu yoktur. Onların her ikisine ve her ikisinin birbiriyle bağıntısına gerek duyulur, öyle ki hem kavramdaki sü-

rekliliği hem de kavramdaki değişikliği gözden kaybetmememiz mümkün olsun.

Dahası, kavramları ideal târihsel ardışıklıklar çerçevesinde analiz etmek, bir başka sebepten dolayı da faydalı olabilir. Ardışıklığın belli karakteristiklerini soyutlar ve böylelikle ona ideal bir karakter kazandırırken, tamâmen farklı târihsel süreçlerde gömülü olan benzer ardışıklıkların farkına varmamızı sağlayan bir yöntem kazanırız. Ve benzerliğin farkına varırken, aynı zamanda farklılıkların da farkına varabiliriz. Grek dilindeki kullanımında ἀγαθός (*agathos*) sözcüğünün başına gelen şey ile İngiliz dilinde *duty* (ödev) sözcüğünün başına gelen şey arasındaki benzerlikleri de farklılıkları da irdeleyelim. Nasıl ki ἀγαθός orijinal olarak bir rolün yerine getirilmesine bağlı ise, *duty* de aynen böyledir. Biz hâlâ bir polisin ya da bir gözetim memûrunun ödevlerinden söz ederiz ve moral hayâtın istisnâsız rol betimi çerçevesinde düşünüldüğü bir toplumda, bir babanın ya da bir kralın ödevleri, bugün yasa ve yönetmeliklerin tanımladığı ödevler kadar katı bir şekilde görenek tarafından belirlenmiş olabilir. Bir adamı rollerinden kopardığımız, fakat onu hâlâ "ödev" kavramıyla başbaşa bıraktığımız zaman, kavram zorunlu olarak dönüştürülür. Bu koparma, yerleşik toplumsal yapıdaki yeterince radikal bir değişmenin bir sonucudur ve bütün bir toplumun buna topyekûn bir tarzda hep birden uğraması gerekmez. Bu, bir toplumun bir kısmının başına gelebilir ve başka moral inanışlar tarafından değişime uğratılacak bir tarzda olup biter. Onsekizinci yüzyılda İngiliz toplumunun bir kısmı için ödev kavramı, bu tarzda, meslek kavramıyla birarada yaygınlık kazanmış hâle geldi. Başlangıçta karşımızda, hiyerarşik olarak düzenlenmiş, sıkı bir şekilde tanımlanmış meslekî rollere ve işlevlere sâhip bir toplum buluruz ve bu düzenlenişe, Tanrı'nın insânları çağırmaktan hoşlandığı hayâttaki farklı duraklara duyulan bir inanış karşılık gelir. Meslekî roller daha önemli hâle geldiğinde, Tanrı'nın bir çağrısı nosyonu varlığını korur, fakat artık herhangi bir tikel "durak"a çağrı değildir bu. Tikel bir vazîfeye bağlı olan ödevlerin yerini, bir kimsenin sâdece bir insân olarak Tanrı'ya borçlu olduğu ödev alır. Böyle bir durumda ödevin içeriği bulanıklaşacaktır. Jane Austen'ın romanlarının bazılarında ele alınan moral ikilem türünün ardalanının bir kısmını bu türden bir durum oluşturur. Austen'ın karakterleri, moraliteyi sâdece sağlamca tesîs edilmiş bir rolün tamuygun

gerçekleşimi çerçevesinde tasarlayamazlar. *Mansfield Park*'taki Edmund Bertram, bir râhib olma niyetine Mary Crawford'un yönelttiği eleştiriye açık olabilir: o, bu niyetin kendisini daha fazla ya da daha eksik "bir insân" kılıp kılmayacağını kendi kendisine sormak mecbûriyetinde kalabilir. Bir toprak sâhibi olmak ve "tüccâr" olmak, artık ödevler hiyerarşisinde açıkça tanımlanmış statüye ilişkin bir anlam taşımaz. Kaydadeğer bir istisnâ bunun böyle olduğuna ışık tutar. Deniz subayı karakteri, tam da kendisini mesleğine adamış bir ödev duygusu taşımasından ötürü, Jane Austen'da erdemin bir kilittaşını verir. Ve Austen, bu bağlam içerisinde, başka yerlerde olduğundan çok daha açık bir şekilde ödev hakkında konuşabilir, çünkü burada ödev ile ödevler arasındaki bağ kopmuş değildir.

Geleneksel Grek toplumunun çöküşünün târihi endustri-öncesi İngiltere'sinin dönüşümlerinin târihinden ne kadar farklıysa, Grek dilindeki ἀγαθός sözcüğünün târihi ve İngiliz dilindeki *duty* sözcüğünün târihi de elbette o kadar farklıdır. Fakat her iki durumda da, bir insânı çiftçi *olarak*, kral *olarak*, baba *olarak* yargıladığımız rol gerçekleştirme moralitesinin sıkıca tanımlanmış yalınlıklarından hareketle değerlendirmenin hem vokabulerde hem de pratikte rollerden kopuk hâle geldiği noktaya doğru yol alırız ve bu ya da şu rol veya beceride veyâhûd da bu ya da şu rol veya beceri için iyi olmanın ne olduğunu değil, fakat sâdece "iyi bir insân" olmanın ne olduğunu sorarız; râhib ya da toprak sâhibi olarak ödevini yapmanın ne olduğunu değil, fakat "bir insân" olarak ödevini yapmanın ne olduğunu sorarız. İnsân için koyulacak normlar nosyonu bu sürecin ardından doğal olarak çıkar ve yeni imkânlara ve yeni tehlikelere kapı açar.

Bununla birlikte, bu noktada, arguman bizi apaçık bir paradoksa sokmuyor mu? Platon ve Aristoteles'in (ve daha sonraki bağlamda Price'ın ve Kant'ın) neden bu ya da şu tikel toplumsal çerçevenin yapısından bağımsız normlar aradıklarını anlayabiliriz. Fakat bunu anlamanın mâliyeti, tam da onların aşmaya çalışmakta oldukları relativism türünün hakikatini telkîn etmektir. Eğer bizim kendimiz ve eylemlerimiz hakkında sorabileceğimiz değerlendirici soru türü parçası olduğumuz toplumsal yapı türüne ve kendimizi ve başkalarını betimlemek için o yapıdan çıkan imkânlar alanına bağımlı ise, bu, "insânlar" hakkında, kendi sıfatıyla insân hayâtı hakkında hiçbir

değerlendirici hakikatin var olmadığı sonucunu doğurmaz mı? Âkıbetimiz târihsel ve toplumsal relativism değil mi?

Buna verilecek yanıt karmaşıktır. Yanıtın ilk kısmı, Aristoteles'i tartışmanın akışı içerisinde zâten verilmiştir. Buna göre, insân hayâtının her toplumda zorunlu olarak veya hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde aynı olan belli özellikleri vardır ve bunun bir sonucu olarak da kendilerinden kaçılamayacak belli değerlendirici hakikatler vardır. Fakat böyle basît bir şekilde ifâde edildiğinde, bu nokta yanlış yönlendirici olabilir. Daha önce ileri sürdüğüm gibi, kurala-bağlı davranışın olmadığı ve o davranışı yöneten normların bir doğruyu-söyleme normu, bir sâhiplik ve adâlet vb. normu gerektirmediği yerde, kendilerini bir insân topluluğu olarak doğru bir şekilde karakterize etmemiz için zorunlu asgarî kavramsal koşulları karşılayan bir varlıklar topluluğu tasarlayamayız. Herhangi bir insânî toplulukta hakikat ve adâlet gibi bazı nosyonlar zorunlu olarak ayakta duracak bir zemîn bulurlar. Dahası, yine ileri sürdüğüm gibi, herhangi bir insân topluluğunda, dostluk, cesâret ve doğrusözlülük gibi belli niteliklere değer verilmeyeceği savı, basîtçe bu tür niteliklere değer vermeyenlerin etkinlikleri için mümkün amaçlar alanını çok fazla kısıtlı hâle getirdiği için, hemen hemen tasarlanamayacak bir şeydir. Fakat tamâmen hatâlı bir biçimde, bu tür bir argumanın bize tüm zamanlar ve tüm yerler için geçerli normların bir tür transcendental deduksiyonunu sağladığı iddiâ edilebilir; onun, insânların kendilerini içerisinde buldukları toplumun doğasına bakmaksızın insânlar için bir davranış rehberi sağladığı iddiâ edilebilir. Bu, yalnızca hatâlı bir sonuç olmakla kalmayıp, çıkarsandığı öncüllerin anlamına ilişkin bir yanlış anlamadan çıkar. Nasıl ki kendi sıfatıyla insânî toplum eylemlerinin ve söyleminin kaçınılmaz mantıksal çerçevesinin bir bölümü olarak belli normlara sâhip olmak durumundaysa ya da genellikle sâhip olacaksa, aynı şekilde farklı değerlendirici imkânlara ilişkin tüm seçimler de bu çerçeve içerisinde ve söz konusu normlar bağlamında ortaya çıkar. Bundan şu çıkar ki, bu normlar bize şundan ziyâde bu imkânlar kümesinden hareketle seçim yapma sebepleri vermez. Bunu somut bir şekilde ifâde edersek, insânî toplum dili öngerektirir; dil ise kurala uymayı öngerektirir; ve böyle bir kurala uyma da bir doğru söyleme normunu öngerektirir. Çoğu kez işâret edilmiştir ki, bir insânî eylem biçimi olarak yalan söyleme, mantıksal olarak bir

doğru söyleme normunu öngerektirir. Fakat yalancı dolayısıyla kendi pratiği içerisinde tam da kendi pratiğinin ihlâl ettiği normu haklıçıkarmasına rağmen, o, bu sûretle, bu normun varoluşunun hem yalan söyleme hem de doğru söyleme imkânlarını açtığını gösterir; normun varoluşu, yalan mı yoksa doğru mu söyleyeceğimiz konusunda herhangi bir tikel tereddüd durumunda yolgöstericilik tarzında bir şeye yol açmaz. Ve yalnızca farklı bireysel seçimler değil, fakat çok farklı dürüstlük kaideleri de bize açık olan imkânlar alanı içerisinde yer alır. Bu yüzden, kendi sıfatıyla insân etkinliğini yöneten normların aydınlatılmasının nasıl yaşayacağımızı gösteren bir yolgösterici sağladığını iddiâ eden herhangi bir kimse temel bir hatâ yapmaktadır.

Tikel bir durumdaki somut kişisel ve toplumsal alternativlerin ve bu alternativlerde içkin olan iyi ve kötü imkânlarının anahatlarını çizmekle, biz aslında pratik soruları ve yanıtları bir çerçeve içerisine alırız. Bu işi yaparken, iddiâ edilen "târihsel relativism" ve "kendi sıfatıyla insânlar için normlar" alternativleri pek ortaya çıkmaz. Çünkü kesinlikle, seçimlerimi yönetecek kriterler ararken başka bir şey değil, kriterler aramaktayımdır; yalnız benim için değil, fakat herhangi bir kimse —yanî benim durumumdaki herhangi bir kimse— için gayrışahsî bir türden yolgöstericilik aramaktayımdır. Fakat kendi durumumu ne ölçüde tikelleştirirsem, o ölçüde özgül olarak benim zamanıma ve yöreme —ya da yeterli ve münâsib bir şekilde benzer bir türden başka zamanlara ve yörelere— âid olan insânlar için yolgöstericilik ararım. Ben dâimâ iki tehlikeyle yüzyüze kalacak olurum. Eğer yeterince soyutlama yaparsam, kendi durumumu herhangi bir özgül zaman ve yöreden tamâmen ayrı bir çerçevede karakterize edebilirim, fakat bunu yapmakla kendi problemimi çözmem, onu yeniden koyarım. Çünkü problemin ve çözümün son derece genel biçimi bu durumda geri dönüp somut terimlere çevirilmek durumunda olur ve gerçek problem bunun nasıl yapılacağı hâline gelir. Eğer yeterince soyutlama yapmazsam, dâimâ kendimi tikel bir durumda doğru kabûl edilen şeyin kurbânı yapma tehlikesi içinde kalırım. Sâdece tek bir toplumsal grubun bakış tarzı ya da kendi sıfatıyla insânlara ilişkin kavramsal çerçevenin bir parçası olan şeyi sunma tehlikesi içinde kalırım.

Hem Platon hem de Aristoteles, insân hayâtı için zorunlu kavramsal çerçevenin aydınlatılmasından pratik yolgöstericilik çıkarabileceklerini

varsayarlar; ve bu hatâ, onların hem Grek πόλις'inin toplumsal hayâtını karakterize etmede kullanılan hem de bunu karakterize etmeye çok uygun betimleme biçimlerini kendi sıfatıyla insân hayâtının betiminin biçimleri olarak işgörecek şekilde uyarlamalarıyla hem kamufle edilir hem de pekiştirilir. Bu sâdece bir zaaf değildir. Daha sonraki bazı moral felsefe yazarları, problemlerin herhangi bir toplumsal yapıdan her nasılsa bağımsız olan bir vokabûler içerisinde koyulabileceğini varsaymışlardır. Biri "ahlâk" diğeri "politika" olmak üzere iki ayrı hayât alanı olduğu inancının köklerinden biri bu varsayımdır. Fakat, aslında, her moral değerlendirme kümesi, içerisinde ortaya çıktığı toplumsal ve politik yapı karşısında ya tarafsız ya hoşnut ya da hoşnutsuz kalmayı gerektirir. Ve eğer hoşnutsuzluk söz konusuysa, moral değerlendirmeler bir ölçüde bir alternative bağlanmayı gerektireceklerdir. Platon ve Aristoteles'te çarpıcı olan, onların yazılarında ahlâkın ve politikanın birliğidir. İmdi tam da bu birlik sonunda onların ideallerine ihânet eder.

Hem Platon hem de Aristoteles, politik yapıdan dışlanan köleleriyle, dipte ortaya çıkan zanaatkârları ve çiftçileriyle, onların üzerindeki daha zengin sınıfıyla ve bir tür yönetici seçkiniyle πόλις'in (*polis*) toplumsal yapısını oldukça doğal bir şekilde olduğu gibi kabûl ederler. Onların koydukları sorular ve kimi zaman kullandıkları kavramlar πόλις'i ve onun toplumsal birliğini öngerektirdiği için, Platon da Aristoteles de πόλις'in fiilî çöküşüyle yüzleşemezler. Onlar πόλις'in birliğinin sözcüleri oldukları için, Grek toplumunun heterojenliğini görmezden gelirler ya da bu heterojenlikten hoşlanmazlar. Bir ortak çıkar kavramı önkabûl olarak alınır. Aristoteles'in muhâfazakârlığı kuşkusuz Platon'unkinden tamâmen farklıdır. Platon'un İ.Ö. dördüncü yüzyıl gerçekliğinin πόλις-'inden büsbütün farklı bir πόλις idealizasyonu, politikanın doğru zamanda ve doğru yerde tesâdüfen çıkagelecek filozof krala ilişkin ya herru ya merru meselesi hâline geldiği anlamına gelir. Platon'u bir faşist olarak azarlayan modern Platon eleştirmenleri bu noktayı çok kötü bir şekilde ıskalamışlardır. Çünkü faşizmin özü, mevcûd bir yönetici sınıfı ululaması ve bu sınıfa arka çıkmasıdır: politik Platonismin özü ise, her fiilî politik imkânı şiddetle suçlamasıydı. Birbirini izleyen ziyâretlerin politik gerçeklikteki kayıtsız bir duvara çarptığı Surakusa'daki Platon'un politik başarısızlığı, sâdece özelde Surakusa'nın koşullarında ya da ge-

nelde site-devletinde değil, fakat Platon'un kendi öğretisinde temellenir. Platon belki kendisine gerici ya da muhâfazakâr ünvânı verilmesine ses çıkarmayabilir, fakat eğer tüm gericiler Platoncular olsaydı, devrimciler çok râhat ederlerdi.

Aristoteles'te durum farklıdır. Aristoteles'in empirik temelli *Politika*'sında fiilî devletlere ve teşkîlatlara çok yakın dururuz. Fakat Aristoteles, iki bakımdan, πόλις'in gerçekliklerini Platon'un kabûl ettiğinden daha da az kabûl eder. Δῆμος (*Dēmos*), sıradan insânlar kitlesi, Platon'da, âdil devlette hiçbir ifâde hakkına sâhip olmayan ârzular tarafından yönetilenler olarak görünür; ârzular *Devlet*'te baskılandırılmak, *Yasalar*'da ise yeniden şekillendirilmek durumundadırlar. Fakat Platon'da baştan sona, yönetenler ile yönetilenler arasında cereyân eden ârzuların doğal çatışması, politik manzara içerisinde belirgin bir şekilde kendisini gösterir. Hem Platon hem de Aristoteles, yönetenlerin ârzularını "insân"ın karakteristik ârzuları olarak, yönetilenlerin ârzularınıysa salt hayvanî ârzulara daha yakın ârzular olarak görürler. Fakat *Nikomakhos'a Ethika*'da, yönetilenlerin karakteristiği olan daha aşağı tutkular, sâdece hatâ ve saptırma kaynakları olarak görünürler. Burada, Platon'un ârzu anarşisi olarak gördüğü şeye ilişkin zaman zaman neredeyse histerik betiminden hiçbir iz yoktur. Tüm normlar âdil devletin sınırları içerisine düştüğü, engellenmemiş türden ârzu bu devlette hiçbir yere sâhip olmadığı için, bu anarşik olarak ârzu betimi kaçınılmazdır. Fakat kendi ideal devlet biçimi içerisinde meşrûlaştırılamayacak ve ifâde izni verilemeyecek ârzuların var olduklarını kabûl etmekle, Platon aynı zamanda örtük olarak şunu da kabûl eder ki, ârzuları bu tür ârzular olanlar, bu ârzularda, Platon'un devletini ve bu devlet içerisindeki hayâtı, bu devletin adâletsizlik diye karakterize edeceği şeyin peşinde koşmaktan "daha az kârlı" olarak eleştirmek için bir kriter bulacaklardır. Platon, zaman zaman bir yönetici sınıfın açıksözlü bir partizanıdır, bu yalnızca hâyalî bir yönetici sınıf olsa bile.

Aristoteles bu bakımdan açıksözlü değildir. Aristotelesçi boş vakte dayalı ve kâmil soyut temâşâ hayâtı ideali, yalnızca bir seçkin tabakanın ulaşabileceği bir idealdir; ve sıradan insânlar kitlesini hem politik iktidârdan hem de moral ideden dışlayan bir sınıf yapısı öngerektirir. Fakat her ârzunun ya ârzuyu doyuracak ya da ârzuyu arıtacak bir biçimde ifâde edilmesine izin vardır. Bu, tragedya konusunda Platon ile Aristoteles ara-

sındaki farkı açıklar. Grek tragedyasının değerleri Grek toplumunun çatışmalarını ifâde eder, tam da Platon'un ve Aristoteles'in değerlerinin Grek toplumunu birlikli bir yapı olarak ifâde etmeleri veya betimlemeye kalkışmaları ölçüsünde. *Oresteia*'da kabîle ve şehir değerleri çatışır; *Antigone*'de âilenin değerleri ile devletin değerleri çatışır; *Bakkhalar*'da aklın değerleri tutkunun değerleriyle çatışır. Bu tragedyalar, πόλις'in izleyici kitlesine, tutku uyandırması hesaplanan estetik bir tarzda izleyicilerin ârzuları için rakîp bağlılıklar sunarlar. Platon, bu tragedyaların kendisinin inandığı türden tutarlı, tek bir moral ideal sunmadıklarını ve kendisinin izleyici kitlesinin ârzularını baskılandırma girişimine karşıt yönde yürüdüklerini doğru bir şekilde görür. Platon'un yasaklamayı ve baskılandırmayı inatla savunması işte bundandır. Fakat Aristoteles de, estetik olarak acıma ve korku uyandırmanın bizi bunlardan arındırabileceğini görür. Dram, bize eylem motivleri vermek şöyle dursun, aksi takdîrde tehlikeli olabilecek ârzuları ve coşkuları bizden boşaltabilir ve bunu yaparak mevcûd toplumsal düzeni istikrârlı kılar. Bu yüzden Aristoteles'te, Platon'un yasaklama şevkinden hiçbir iz yoktur.

Aslında, Aristoteles politik etkinlikle ilişkili olarak bir sekînciden (*quietist*) bile çok daha ötededir. *Nikomakhos'a Ethika*, herhangi bir toplumsal yapının mahkum ya da tasdîk edilmesini şart koşmaz, bir tek şu şartla ki orada temâşâcı seçkinler için bir yer olsun; ve *Politika*, devlet tipleri arasında yargıda bulunmak için, *Ethika*'nın argumanlarıyla yalnızca bu negativ bağlantıya —bir seçkin tabakaya yer verme bağlantısına— sâhip istikrâr kriterleri kullanır. Aslında, genç İskender'in hocası olarak kendi pratiğinden ötürü ve temâşâ hayâtını savunmasından ötürü, Aristoteles, Kelsen'in işâret ettiği gibi, politik bir mevcûdiyet olarak πόλις'i yıkmak üzere olan güçlerin tarafındaydı. Çünkü temâşâ hayâtının yüceltilmesi, o güne kadar politik seçkinleri oluşturmuş olan insânlar için bir hayât formu olarak temâşâ hayâtının yüceltilmesidir. Temâşâ hayâtının yüceltilmesi, politik seçkinlerin, yöneticiler değil, yurttaşlar statüsüne, Aristoteles'in kullandığı anlamda "iyi yurttaşlar" statüsüne geri çekilmeleri için akılsal bir temel sağlar. Ve bu, tam da Makedon mutlakıyyetinin, yeni büyük-ölçekli devletlerden ilkinin, o güne kadar site-devletleri olmuş olan devletlerin yöneticilerinden olmalarını istediği şeydir. Kelsen'in dediği gibi, "tüm etkinlikten ve daha özel olarak tüm

politik etkinlikten el etek çekmiş olan temâşâ hayâtının ululanması, her zaman mutlak monarşi ideolojileri tarafından kurulan politik moralitenin tipik bir ögesini oluşturmuştur. Çünkü bu devlet biçiminin özsel temâyülü, uyruklarını kamusal işlere her katılımdan dışlamaktan ibârettir."[21]

*Πόλις*'in çöküşü ve büyük ölçekli devletin yükselişi olguları, moral felsefe târihi için, Aristoteles'in analizleri üzerinde bulunmuş olabilecekleri herhangi bir çekim kuvvetinden çok daha önemli sonuçlara sâhiptirler. Moral hayâtın çevresi dönüştürülür; moral hayât, şimdi, içerisinde moral ve politik değerlendirmenin birbiriyle bağıntılı karakterinin bir gündelik deneyim konusu olduğu dolayımsız topluluk biçimleri içerisinde yaşayan insânların değerlendirmelerine ilişkin bir mesele değil, fakat çoğu zaman çok uzaktan yönetilen, politik olarak güçsüz topluluklar içerisinde özel hayâtlar yaşayan insânların değerlendirmelerine ilişkin bir mesele hâline gelir. Grek toplumunda moral hayâtın odağı site-devletiydi; Hellenistik krallıklarda ve Roma imparatorluğunda birey ve devlet arasındaki keskin karşıtlık kaçınılmazdır. Şimdi soru, Adâlet hangi toplum biçimlerinde kendisini ifâde edebilir? ya da İçerisinde belli amaçların kabûl edilebileceği ve kazanılabileceği bir komunal hayât meydâna getirmek için hangi erdemler hayâta geçirilmek durumundadır? sorusu değil, fakat Mutlu olmak için ne yapmak zorundayım? ya da Özel bir kişi olarak hangi iyileri kazanabilirim? sorusudur. İnsânlık durumu şöyle olur: birey kendi moral çevresini, herhangi bir toplumsal ya da politik çerçevede bulmaktan ziyâde, evren içerisindeki yerinde bulur. Evrenin Atina'dan pek çok bakımdan daha mahallî ve daha dar bir moral bir çevre olduğunu gözlemlemek sağlıklı olur. Bunun sebebi çok basîttir. İyi örgütlenmiş ve karmaşık bir toplulukta yerleşmiş bulunan ve kendisini o topluluğun hayâtı çerçevesinde düşünmekten başka çâresi olmayan birey, kendisini, kendi isteklerini ve kendi yoksunluklarını karakterize etmek için elinde zengin bir betimler deposu bulacaktır. Tüm toplumsal bağlardan ayrı, evren çerçevesinde, bir insân olarak ne ârzularım? diye soran birey, zorunlu olarak, yoksul bir betim deposuyla, kendi öz doğasına ilişkin zayıflatılmış bir görüşle iş görmektedir, çünkü o, kendi toplumsal

---

[21] H.J. Kelsen, *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy* (*Aristoteles'in Felsefesi ve Hellenik-Makedonya'nın Politik İdâresi*) *International Journal of Ethics*, XLVIII, 1.

varoluşuna âid olan tüm öznitelikleri kendisinden soyup atmak durumunda kalmıştır. Bu ışıkta Stoacılık'ın ve Epikurosçuluk'un öğretilerini irdeleyelim.

Her iki öğretinin uzak atası Sokrates'tir, esâsen eleştirmen, yabancı, kamusal belirsizliklerin ve ikiyüzlülüklerin has düşmanı olan Sokrates'tir. Platon görür ki, eğer Sokratik sorulara ciddî bir şekilde yanıtlar ararsak, zorunlu olarak başka toplumsal düzenlere karşı tek bir türden toplumsal düzenin partizanı hâline geliriz ve böylelikle de salt özel kişinin ve yurttaşın rolünü terketmek durumunda kalırız. Fakat Sokrates'in çömezleri arasında bazıları vardı ki, bu tarzı tutmuş, Sokratik hayât biçimini üslûb hâline getirmiş ve kendilerinin moral kaidesini tanımın karakteri üzerine düşünümden çok bu hayât üslûbundan çıkartmış idiler. Bağımsızlık ve kendine-yeterlik bu bazıları için en yüksek değerler hâline gelir; değişen koşullardan zarar görmekten kaçınmanın tek yolu, kendini koşullardan radikal bir şekilde bağımsız kılmaktır. Mantıkçı Antisthenes, sâdece zenginliğin ve şereflerin değil, fakat bir ârzunun doyumunu sağlayabilecek herhangi bir şeyin iyiler olduklarını reddeder. Erdem, ârzu yokluğundan ibârettir ve mutluluk için kendi başına yeterlidir. Hiçbir şeyi ârzulamama anlamında erdemli olan bir insânın kaybetmekten korkacağı hiçbir şey yoktur; o zarar görmeksizin köleliğe bile katlanabilir. Antisthenes, geleneksel politikayı ve geleneksel dini yalnızca yanılsama kaynakları olarak görür. Devlet değil, fakat evren, erdemli insânın meskenidir; devletin yerel tanrıları değil, fakat tek bir iyi erdemli insânın tanrısıdır ve tanrıya tek hizmet erdem pratiğidir. Bu türden bağımsızlığın ne anlama geldiği, fıçı içerisinde yaşayan Diogenes'in hayâtında ve İskender'in onun için yapabileceği herhangi bir şey olup olmadığı sorusuna Diogenes'in verdiği cevâbda —"Gölge etme başka ihsân istemez"— sergilenir. Bir hayvanın yalınlığıyla yaşamak Diogenes'in ifâde ettiği dilektir ve "Köpek" (ὁ κύων / *ho kūōn*) onun kendisine seçtiği lâkabdır ve bu lâkab bu okulun moralistlerine "Kūnikler" ünvânını kazandıracaktır. (Tüm geleneksel değerlerin içyüzünü okuma yönündeki Kūnik iddiâda İngiliz dilindeki *cynicism* sözcüğüyle bir bağ bulunur.)

Kūrene'li Aristippos, erdem peşinde koşmanın ve εὐδαιμονία (*eudaimonia*) peşinde koşmanın özdeşliği varsayımından hareket eder. Aristippos εὐδαιμονία'yı hazla özdeşleştirir; fakat haz aşırılığının

acıya götürdüğünü ve ârzuların sınırlanmasının onların doyumunun bir koşulu olduğunu kabûl eder. Aristippos'un Kūrenaik'ler denen çömezleri arasında belki de en önemli figür Hegesias'tı ve Hegesias, bu son noktayı, hayâtın amacının hazzı arttırmaktan ziyâde acıyı azaltmak olduğunu savunmaya vardıracak ölçüde vurguladı. Dahası, Hegesias, fiilî hazdan sakınmanın böyle bir acı yokluğunun bir koşulu olduğuna inanıyordu. Söylenir ki, Hegesias İskenderiye'de ders verirken, dinleyicilerinde onların bir çoğunu intihâra sürükleyen türden bir etki oldu ve sonunda Hegesias'ın ders vermesine izin verilmedi.

Kūnik'lerin ve Kūrenaik'lerin düşüncesinde bile Stoacılarda ve Epikurosçularda çok daha güçlü bir şekilde örneklenecek olan bir eğilimi ayırdedebiliriz. Hem Platon hem de Aristoteles için, erdemin mutlulukla bağıntısı bir problem oluşturmakla birlikte, onlar arasında aydınlatılmayı bekleyen bir bağ bulunduğu, temel bir varsayımdır. Erdem bir şekilde mutluluğa götürmedikçe, bir τέλος'dan yoksundur, amaçsız hâle gelir; mutluluk bir şekilde erdem pratiğine bağlı olmadıkça, insânların oldukları varlık türü için mutluluk olamaz, ahlakî hâle gelmiş bir insân doğası için bir doyum oluşturamaz. Mutluluk ve erdem ne basîtçe özdeştir ne de birbirinden büsbütün bağımsızdır. Fakat hem Kūnik'lerin hem de Kūrenaik'lerin durumunda, birini diğerine indirgeme ve aslında ya sırf erdem kavramıyla ya da sırf mutluluk kavramıyla iş görme eğilimini görüyoruz. Erdemin ve mutluluğun bu ayırılışına ilginç bir şekilde kendine yeterlik üzerine, pozitiv iyiler ve hazlar aramaktansa hâyalkırıklığına uğramaktan kaçınma üzerine, olumsal kötü tâlihten bağımsızlık üzerine muazzam bir vurgu eşlik eder ve bu vurgu belki erdem ve mutluluğun ayrılmalarını anlamak için tam da ihtiyâç duyduğumuz ipucunu verir. Diogenes Laërtius ve Cicero gibi yazarlarda varlığını sürdüren post-Sokratik felsefenin kayıtlarını okurken insânın kapıldığı his, tüm evvelki zamanlarda olduğundan daha şaşkın yöneticilerin var olduğu, köleler ve mülkiyetsizler yığınının tam da ne ise o olduğu, fakat orta-sınıf halkın büyük bir çoğunluğu için güvensizlik ve bir umut yokluğunun hayâtın merkezî özellikleri olduğu parçalanmış bir toplumsal dünyâ hissidir.

Bu, ilginç bir şekilde, erdem ve mutluluğu birbirine bağlama imkânlarının yalnızca bu iki kavramın değişmeden kalan ve bu yüzden de değişmez bir bağıntıya sâhip olan özelliklerine bağımlı olmayıp, kendileri

çerçevesinde bu kavramların anlaşıldığı toplumsal hayât biçimlerine de bağımlı olduklarını telkîn eder. İki aşırı modeli akla getirmeme izin verin. Birincisi şöyle bir topluluk biçimi modelidir: toplumsal hayâtı kuran ve onu mümkün kılan kurallar ve söz konusu topluluğun üyelerinin peşinden koştukları amaçlar, hem kurallara bağlı kalmanın hem de amaçları kazanmanın nisbeten kolay olduğu türdendirler. Sağlam bir bütünlüğe sâhip geleneksel toplum biçimi bu tarîfi karşılayacaktır. Homerik kahramânın ya da feodal şövalyenin ya da temâşâ edenin kişisel ideallerini kazanmak ve (rütbeye ve dine bir saygıyı bizzât çağıran) toplumsal kurallara uymak, temel bir çatışkı içeremez. Cetvelin öteki ucunda, erdemin ve başarının kolaylıkla biraraya getirilemeyeceği şekilde, geleneksel doğrusözlülük ve hakkaniyet kurallarını hâlâ taşıyan, fakat kapitalizmin rekabetçi ve çıkarcı ideallerini de içine alan toplum türünü bir örnek olarak anabiliriz. Ya da arada duran toplum tipleri de pekâlâ var olabilir ki, bunların içerisinde bazı gruplar için, yalnızca, onların amaçları ile toplumun kurallarının uyuşmaz olduğu doğrudur. Farklı toplum türlerinin herbirinin müstahkem noktasından, erdem ile mutluluk arasındaki bağıntı çok farklı görünecektir. Bir uçta, erdem ve mutluluğu öylesine içten bağıntılı sayılmış buluruz ki, biri, ikincisinin en azından kısmî bir aracı ya da hattâ kurucu bileşenidir. Öteki uçta, bütünsel bir kopukluk buluruz ve buna, sözde moralistlerin mutluluktan çok erdemi gözetme ve (moralistler tarafından aydınlatıcı bir şekilde "künik'ler" diye adlandırılan) sözde realistlerin erdemden çok mutluluğu gözetme uyarıları eşlik eder. Her iki *sözcük* de kalsa bile, biri diğerinin çerçevesinde tanımlanmaya başlayacaktır. Fakat böyle bir durumda kaçınılmaz bir şekilde, hem erdem kavramı hem de mutluluk kavramı yoksullaştırılmış hâle gelecek ve belli bir ölçüye kadar maksadlarını yitireceklerdir. Bu durumu anlamak için, ilkin onlar arasındaki ayrımı açık kılmak zorundayız.

İnsân hayâtı olmak bakımından tanınabilir insân hayâtının kendileri olmaksızın hiç mevcûd olamayacağı kurallar vardır ve yine insân hayâtı olmak bakımından insân hayâtının kendileri olmaksızın asgarî sınırda uygarlaşmış bir biçimde bile sürdürülemeyeceği başka kurallar vardır. Bunlar, doğru söyleme, sözünde durma ve asgarî hakkaniyet. Bunlar olmaksızın, seçik bir şekilde insânî amaçlar peşinden koşulabilecek bir alan var olmazdı, fakat kendi başlarına bu kurallar hiçbir şekilde bize

amaçlar vermezler. Bunlar, bize neyi yapmamamızı anlatma anlamında nasıl davranacağımızı anlatırlar, fakat bize hiçbir pozitiv amaç vermezler. Bunlar, icrâ edebileceğimiz herhangi bir eylemin uymaya mecbûr olduğu normları verirler, fakat hangi eylemleri icrâ edeceğimizi bize anlatmazlar. Hangi eylemleri icrâ etmemiz gerektiği, hangi amaçlar peşinde koştuğumuza, iyilerimizin neler olduklarına bağımlıdır. Genelde, *mutluluk* amaçlarla bağıntılı bir düstûrdur, *erdem* ise kurallara hükmeden bir düstûrdur. Kurallar ve amaçlar arasındaki ayrımı tesbît ederken aynı zamanda moralite içerisinde kamusal ve özel alanlar arasına da sınır çizgisi çekiyor olduğumuzu varsaymak bir hatâ olurdu. Çünkü amaçların özel seçimlere kuralların izin vermediği bir tarzda izin verebileceği doğru olmakla birlikte, aynı zamanda şu da doğrudur ki, kamusal olarak yerleşik ve üzerinde-uzlaşılmış ya da empoze edilmiş amaçları bulunan toplumlar da, alternativ amaçları büyük ölçüde bireysel tercîhe bırakan toplumlar da vardır. Dahası, amaçlar alanında olduğu kadar kurallar alanında da özel yenileştirmeler var olabilir. Bununla birlikte, doğru kalan şey şudur: kuralların ve amaçların birbirinden kopartılmasının kaçınılmaz olarak özel ve kamusal hayât arasındaki bağıntı üzerinde yankıları olacaktır. Çünkü kuralları gözetmenin amaçların gerçekleştirilmesiyle hiç bağıntılı olmadığı ya da nisbeten pek az bağıntılı olduğu yerlerde, kuralları gözetmek ya anlamsız hâle gelecek ya da bir kendinde amaç hâline gelecektir. Eğer bir kendinde amaç hâline gelirse, o zaman kuralları gözetmek, toplumsal moralitenin bir gereği hâline de, birey için özel bir ideal hâline de gelebilir. Eğer amaçların gerçekleştirilmesi aynı tipten durumda, olur a, kuralların gözetilmesinden nisbeten bağımsız olursa, o zaman da amaçlar kamusal alanın gereklerinden kopartılmış hâle gelirler. Amaçlar, başka ve rakîb özel idealler sağlarlar. Bu durumda, haz peşinde koşmayı ve erdem peşinde koşmayı karşılıklı olarak birbirini dışlayan alternativler olarak düşünmek doğal olacaktır. Dahası, herbir durumda, kuralların ve amaçların geniş ölçekli kamusal bir uyuşurluğuna dayanma imkânına bağımlılık eğilimi taşıyan uzun vadeli tasarılar, kısa vadeli tasarılardan çok daha az hayâta geçirilebilir gibi görüneceklerdir. Moral öğüt, pek tabîî ki, ya "*Toplayabilirken* gül goncalarını topla" türünden ya da "Sonuçlarına bakmaksızın doğru olanı yap" türünden olacaktır. "*Fiat justitia, ruat co-*

*elum*"*, göklerin yıkıla*cak* olmasının pek mümkün göründüğü zaman hâricinde, anlamsız rhetorik olan bir slogandır. Bu alternativleri, Kunik'lerin ve Kürenaik'lerin özel moralitelerinde cisimleşmiş görebiliriz. Onlar, Stoacılıkta ve Epikurosçulukta evrensel kaideler düzeyine yükselirler.

Stoacılığın ardışık kurucuları ve yeniden-kurucuları, Zenon, Kleanthes ve Khrusippos için, ahlâk kosmolojiden ayrı kavranılamaz hâle gelir. Evren, hem mâddî hem de ilâhîdir. Evrenin ilk mâddesi, ateş, evrensel bir akılsal ilkenin, Logos'un —ki ilâhtır— etkinliği uyarınca çeşitli fiziksel durumlara dönüştürülür. Evrenin dönüştürülmesinde, düzenli bir döngü döner, orijinal ateşin bir dönemi bir sona vardırdığı ve bir başkasını başlattığı kosmik bir yangına tekrâr tekrâr geri dönmekle olur bu. Bu döngüsel dönemlerden her biri, özdeştir ve evrendeki her olay dolayısıyla sonsuz bir şekilde tekrâr vuku bulur. İnsân evrenin bütünleyici bir parçası olduğuna göre, bu öncesiz-sonrasız dönüş aynı zamanda insânî târih hakkında da doğrudur. Ben, bu sözleri geçmişte sonsuz kez ve gelecekte sonsuz kez yazdım ve yazacağım ve sen de onları okudun ve okuyacaksın, tıpkı şimdi şu anda yaptığın gibi.

İnsân doğası kosmik doğanın parçası olduğuna göre, kosmos'u yöneten yasa, ilâhî Logos'un yasası, insân eyleminin, kendisine uydurulması gereken yasayı verir. Bir anda, apaçık bir soru doğar. İnsân hayâtı öncesiz-sonrasız bir şekilde önceden belirlenmiş bir döngü yoluyla öncesiz-sonrasız bir şekilde yürüyorsa, nasıl olur da insânlar kosmik yasaya uymayı beceremezler? İnsânların sâhiboldukları alternativler nelerdir? Stoik yanıt, akılsal varlıklar olarak insânların zorunlu olarak uydukları yasaların bilincine varabilecekleri ve erdemin şeylerin mukadder düzenine bilinçli rızâ göstermekten ve erdemsizliğin ise bu düzene rızâ göstermemekten ibâret olduğudur. Bu yanıtın ne anlama geldiği, kötülük problemine verilen Stoik yanıtın irdelenmesi sûretiyle daha iyi anlaşılır.

Her şey ilâhî ilkenin eylemiyle biçimlendirildiğine ve o ilke de bütünüyle ve sorgulanamaz bir şekilde iyi olduğuna göre, bundan şu çıkar ki, dünyâda hiçbir kötülük vuku bulamaz. Fakat kötülük vuku bulur. Bu nasıl böyle olur? Stoik cevâb, aslında kötülüğün *real olarak* vuku bulmadığıdır. Sonradan Hristiyan theolojisinde tekrâr tekrâr ortaya çıkacak olan bir argumanlar çeşitliliği, Stoik kostüm içerisinde ilk kez sahne alır. Kh-

* *Fiat justitia, ruat coelum*: Adâlet olsun da, isterse gökler yıkılsın —çn.

rūsippos, bir karşıtlar çiftinden hiçbirinin diğeri olmaksızın varolduğunun düşünülemeyeceğini, öyle ki iyi ve kötüden herbirinin diğerinin varoluşunu gerektirdiğini ileri sürdü. Dolayısıyla iyi'nin ortaya çıkması için zorunlu bir koşul olan kötü, daha geniş bir şema çerçevesinde gerçekte hiç de kötü değildir. Khrūsippos, bundan, acı olmaksızın hazzın ve erdemsizlik olmaksızın erdemin imkânsızlığını çıkarsar. Korkaklık olmadı mı cesâret olmaz; adâletsizlik olmadı mı adâlet olmaz. Aslında biz, eylemleri, bizzât edimin kendisine gönderimle değil, fakat fâilin niyetine göre korkakça ya da adâletsiz diye adlandırırız. Aynı fiziksel davranış anlamında aynı eylem, şu niyetle yapılırsa (fâil yalnızca kendisini kurtarmayı amaçlıyorsa) korkakça, ama bu niyetle yapılırsa (fâil, cesâretten yana şöhreti pahasına olsa bile bir kavgayı önlemeyi amaçlıyorsa) cesûrca olabilir.

Biz, Stoacıların insânların ilâhî yasaya ya rızâ gösterebilecekleri ya da gösteremeyecekleri inancıyla determinismi bağdaştırmayı mümkün saymalarının nedenini şimdi anlayabiliriz. Belirlenen şey, bütün fiziksel dünyâdır, bu dünyânın parçası oldukları ölçüde insânlar da dâhil; görünüşte belirlenimden kaçan şey, şeylerin akışı karşısında niyet biçimi içerisinde ifâde edilen insânî rızâ gösterme ya da rızâ göstermemedir. Doğanın önceden belirlenmiş akışına rızâ göstermesem ve bu akışa isyân etsem bile, benim fiziksel davranışım ona hâlâ uyacaktır. Seneca daha sonraları "*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*,"* diye yazdı.

Benim rızâmın dâvet edildiği yasa kendisini hangi biçim içerisinde sunar? Doğa yasası ve akıl yasası olarak. *Doğa*, şimdi, Platon'da ya da Aristoteles'te olduğundan tamâmen başka bir terim hâline gelir. O, moral yasanın kosmik statüsüne gönderimde bulunur; böyle olmakla, doğa, sâdece yerel olarak riâyet edilmesi için tesîs edilmiş olan şey anlamında *uzlaşım* ile hâlâ karşıttır. Fakat her nasılsa moral yasa ile fiziksel evren şimdi bir kaynağı paylaşırlar, işte yine Hristiyanlığı haber veren bir âlâmet daha. Doğanın ve aklın bizi kendisine dâvet ettiği şey, dört geleneksel erdeme, basîret, cesâret, ölçülülük ve adâlet erdemlerine riâyettir. Fakat Stoacılara göre, tümüne sâhip olmaksızın bunlardan birine sâhip olamayız. Erdem tekildir ve bölünemez. Erdeme kısmen sâhip olunamaz;

---

* *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*: Kader murâd edeni güder, etmeyeni sürükleyip iter —çn.

insân ya erdemlidir ya da değildir. İnsânlar arasında tek bir bölme çizgisi vardır. Her şeyin ötesinde, erdem, *yalnızca* kendi adına aranmalıdır. "Erdem," Diogenes Laërtius'un gözünde "herhangi bir umut, korku ya da daha başka motiv adına değil, bizzât kendinde ve kendisi için ârzulanması gereken akılsal bir istidâddır."[22] Diğer taraftan, haz hiç aranmamalıdır. Kleanthes, hazdan kesinkes uzak durulması gerektiğini düşünüyordu; Stoiklerin büyük bir kısmı ise hazzın sâdece görmezden gelinmesi gerektiğini düşündüler. Ârzu, umut ve korku, haz ve acı, akla ve doğaya karşıttırlar; insân, tutkusuz bir ârzu yokluğu ve hazzın ve acının görmezden gelinmesi tutumu geliştirmelidir. Stoiklerin *apathia* dedikleri budur.

Bu durumda insân ne *yapar*? Fiilen nasıl davranır? İnsân, dışsal iyilerin tüm çekiciliklerini görmezden gelir; dolayısıyla da bu dışsal iyilerin yitirilmesinin acısına marûz kalmaz. Zihnin huzûru bu sûretle temîn edilir. (*Stoik* sıfatının daha sonraki kullanımı buradan gelir.) Genel olarak dünyâda, insânlar arasındaki sâdece dışsallıkların bir sonucu olan ayrımlar görmezden gelinir. Tek bir ilâhî evren, tek bir akılsal insân doğası ve dolayısıyla da tüm insânlara karşı takınılacak tek bir uygun tavır vardır. Stoik, πόλις'in (*polis*) değil, κόσμος'un (*kosmos*) bir yurttaşıdır.

Eğer Epikurosçuluk'a Stoacılıkla keskin bir karşıtlık beklentisi içerisinde başvurmazsak, Epikurosçulukta çarpıcı olan şeyin eninde sonunda Stoacılıkla karşıtlık değil, fakat Stoacılık'a benzerlik olduğunu görürüz. Yüzeysel olarak farklılıklar göze çarpar. Moralite, Stoiklerde olduğu gibi en yüksek ifâdesi olduğu bir evren içerisinde değil, kendisine yabancı olan bir evren içerisinde mevcûdtur. Epikuros'un Demokritos'tan mîrâs aldığı ve Lucretius'a mîrâs bıraktığı atomculuk kör bir fiziksel belirlenim teorisidir. Atomculuğun moral sonuçları negativdir; tanrılar insân hayâtını denetlemezler veya insân hayâtıyla ilgilenmezler. Onlar ayrı başlarına ve kayıtsız bir şekilde kaimdirler, ve doğal fenomenlerin teolojik değil, fiziksel açıklamaları vardır. Vebâ salgınları cezâ, yıldırımlar uyarı değillerdir. Moralite, Stoiklerde olduğu gibi hazdan bağımsız bir şekilde erdem peşinde koşmakla değil, haz peşinde koşmakla ilgilidir. Gerçekten de Epikuros'a göre erdem basîtçe haz sanatıdır. Fakat Epikuros, sonradan, eğer dikkatsizce peşinden koşulursa bir çok hazzın peşlerisıra büyük acı-

---

[22] Diogenes Laërtius, *Lives of the Philosophers* (*Filozofların Hayâtları*), 7, 89.

lar getireceğini, buna karşılık bazı acıların onlardan doğan ya da onlara eşlik eden hazlardan dolayı katlanılmaya değer olduklarını ileri sürmeye girişir. Epikuros, daha da öteye gidip, Künik'lerin yaptığı gibi, acı yokluğunun pozitiv hazlardan daha büyük bir iyi olduğunu ileri sürer; üstüne üstlük, dışsal iyilerde itidâl göstermenin onların yitirilmelerinden acı çekmemenin tek garantisi olduğunu ileri sürer; ve nihâyet, şiddetli ârzudan kurtulmanın hazzın bir koşulu olduğunu ileri sürer. Tüm uzlaşımsal erdemler haz aracı olarak eski konumlarına geri iade edilirler ve Stoik *apathia* ile Epikurosçu dinginlik (*ἀταραξία* / *ataraksia*) arasındaki lâfta geniş olan yarık, pratikte dardır. Epikuros'un pratik atheismi onu Stoiklerden daha şatafatsız kılar ve dostluğa yüksek bir değer vermesi onu bir kişi olarak câzib kılar, fakat sekînci (*quietist*) bir hayâta gösterilen itibâr ve bireyin Platonik-Aristotelesçi toplumsal hayât moralitesinden koparılması, tastamâm Stoiklerde olduğu gibidir.

Hem Epikurosçuluk hem de Stoacılık, Hellenistik ve Roma dünyâlarının muazzam gayrışahsî krallıklarının ve imparatorluklarının özel yurttaşları için kullanışlı ve tesellî edici öğretilerdir. Stoacılık kamusal hayâta katılım için, Epikurosçuluk ise kamusal hayâttan el etek çekmek için daha iyi bir mantıksal temel sağlarlar. Her ikisi de, bireyi yerel bir komunitenin değil, bir kosmosun bağlamına yerleştirir. Her ikisi de, haz aranmasından ziyâde acıdan kaçınılması gereken bir dünyâda bir işleve sâhiptir. Özellikle Roma dünyâsında, bu öğretilerden her biri, Roma dininin gerçekleştirilmemiş bıraktığı bir işleve sâhiptir. Roma dini, özünde, yüreğin tanrılarının, evvelce bağımsız ulusların tanrılarının ve imparatorluğun tanrılarının, kendi birlikleri gereği, soy ve hükümrânlık açısından tek bir ilâhlar hiyerarşisi ifâde ettikleri bütünleştirici bir külttür. En erken Roma yöneticileri, babalar ve konsuller olarak kendi rolleri içerisinden konuşurlar; eğer onlar plebleri çekip çevirmek için bir din kullanırlarsa, bu, en azından kendilerinin de katıldıkları bir dindir. Fakat nisbeten erken bir dönemde bu böyle olmaktan kesilir. Polybius, şöyle yazabiliyordu: "Roma devletinin birliğini sürdüren, tam da başka halklar arasında bir utanç nesnesi olan şeydir, boşinancı kasdediyorum. Bu konular, öyle bir tantanayla örtülür ve onların kamusal ve özel hayâtlarına öyle bir ölçüde sokulur ki, hiçbir şey üstesinden gelemez, çoklarını şaşırtacak bir olgudur bu. En azından benim kendi görüşüm, onların bu yolu

sıradan halk için benimsedikleridir. Bilge insânlardan mürekkeb bir devlet oluşturmak mümkün olsaydı belki tutulması zorunlu olmayacak bir yoldur bu, fakat her çoğunluk karârsız olduğu, yasasız ârzularla, akılsızca tutkuyla ve şiddetli öfkeyle dolu olduğu için, çoğunluk görülemez korkunçluklarla ve böylesi tantanalarla zaptedilmek zorundadır."[23]

Dinin böyle manipulativ olduğu yerde, orta ve üst sınıfların üyeleri, politik amaçlar için kullandıkları dine katılamaz hâle gelirler. Onlar, kendi standardlarınca akılsal olan inançlara ve bir zamanlar bizzât *Romanitas*'ın* haklıçıkarığı şeyi haklıçıkaracak ya da kamusal ödevden el etek çekmeyi haklıçıkaracak inançlara ihtiyâç duyarlar. Bu ihtiyâçlar, Stoacılık ve Epikurosçuluk tarafından hayrânlık uyandıracak şekilde karşılanır. Seneca ve Marcus Aurelius Stoacılığın kamusal yanını örneklendirir; Lucretius da Epikurosçuluğun özgürleştirici niteliklerini.

Bununla birlikte, Roma üst sınıflarının öğretileri, hayâtî bir bakımdan savunmasızdırlar. *Apathia* ve *ataraksia* öğretileri, zâten mülkiyetsiz olanlara ve hazcılar hâline gelecek bir konumda bulunmayanlara verilecek öğütler olarak faydasızdırlar. Yoksulluğa, hastalığa, ölüme ve yöneticilerinin ve çoğu zaman da sâhiplerinin irâdesine marûz bırakılmış olanlar, nasıl yaşamaları gerektiğini ve kendilerinin durumunda erdemin ve mutluluğun ne olabileceğini hâlâ sorup dururlar. Onlardan bazılarına *müster* dinleri bir yanıt sundu. Çok daha büyük bir kısmınaysa, Hristiyanlığın gelişiyle bir yanıt verilecekti.

---

[23] *History* (*Târih*), VI, 36, 2.

* *Romanitas*: Romalılık, Romalı rûhu —çn.

Bölüm

9

# Hristiyanlık

"TANRI, Kendisi'nden başka herhangi bir şey hakkında konuşamaz." Léon Bloy'un İncil hakkındaki bu notu, önemli bir yarı-hakikattir. Kutsal Kitap, içerisinde insânların rastlantısal karakterler olarak göründüğü Tanrı hakkında bir hikâyedir. Bloy'un özlü sözünün atladığı şey, kabîle efsanelerinden, Orta Doğu krallığından, kehânet ve ritualden, yeme, içme, cinsellik ve ölümden —ki bunlar rastlantısal olayları oluştururlar— örülü zengin önplandır. Fakat bunların yalnızca önplanı oluşturdukları, hikâyeden Tanrı'yı çıkarırsak açık hâle gelir: çünkü o zaman geriye kalan şey, içerisinde tüm bağlantıların kaybolduğu bir karakterler ve olaylar yumağıdır. Kutsal Kitab'ın bu birliğini önemsememek kolaydır; onun önemini meydâna çıkarmanın bir yolu da din hakkındaki bazı sosyolojik tezleri yeniden gözden geçirmektir.

Mitler, antropologların bize anlattığı gibi, toplumsal modeli ve yapıyı sergilerler. Mit ve ritual birarada, insânların, kendi kollektiv hayât formlarını kendilerine gösterebilecekleri bir araç sağlar. Bir toplum hakkındaki temel soruyu, o topluma göre kutsalın ne olduğu sorusunu sorarsak, toplumsal hayât hakkında bilgi veren farklı normları açığa çıkarırız. Durkheim'ı ve öğrencilerini din üzerine ve özellikle de nisbeten ilkel din üzerine çalışmalarında esinleyen düşünce budur. Bu, modern Amerikan dinine de aynen uygulanabilecek bir düşüncedir, tabîî Amerikan dininin, göçmen çeşitliliğine Amerikan homojenitesinin normlarını dayatma

işinde oynadığı anahtar rolle kendi hegemonyasını nasıl kazandığını ve bu rolü oynarken kendi içeriğini nasıl dönüştürdüğünü irdelememiz koşuluyla. Fakat eğer tek bir halktan veya toplumdan daha uzun bir süre ayakta kalan dinler söz konusu olduğunda bu tür bir analizin bize din hakkında tüketesiye bir anlama kazandırabileceğini varsayarsak, bu düşünce açık ki aynı ölçüde büyük bir yanlış anlamanın da kaynağı olur. Bu tür dinlerde, tikel, özgül toplumsal hayât formlarından nisbeten bağımsız hâle gelen bir inançlar ve davranış tarzları kümesini inşâ edilip sağlamlaştırılmış hâlde buluruz. Tam da bu sebepten dolayı, bu tür dinlerin iç inşâsında davranış hakkında muazzam bir esneklik ve uyarlanabilirlik bulmayı bekleriz. Farklı zamanlardaki ve farklı yerlerdeki tamâmen farklı ahlâkî standard kümeleriyle uyuşma yönünde büyük bir kapasite keşfetmeyi bekleriz.

Daha uzun bir süre ayakta kaldıkları toplumlarınkinden daha uzun bir târihe sâhip olan dinler hakkında bu tür bir beklentiye sâhip olmamız gerekiyorsa, o hâlde bu beklenti türünü öncelikle Yahudî-Hristiyan geleneği hakkında oluşturmamız gerekir. Hâyal kırıklığına uğramayız. İbrânî kavminin, Hellenistik monarşinin, Roma imparatorluk proletaryasının, Konstantin'in bürokratlarının hayât formlarının ve onların ardıllarının uzun listesinin ardışık ifâdesi, upuzun bir ahlâk görüşleri silsilesini içerisinde barındırabilecek bir teolojiyle sonuçlanır. Hristiyan ahlâkının bütün probleminin tam da onun ne olduğunu keşfetmek olduğunu dikkate almak, bizim çağımız gibi kendi problemlerine Hristiyan ahlâkında çözümler bulmaya sürekli teşvîk edilmiş bir çağa belki ters gelecektir. Piskoposların ve gazetecilerin bir yerlerde —taş levhalarda değilse bile, en azından sapasağlam dayanıklı malzemeler içerisinde— mevcûd olduğunu varsaydığı şeyin hemen hemen **köpan*** kadar yakalanmaz olduğu ortaya

---

* **köpan: the snark**. MacIntyre, bu sözcüğü Lewis Carroll'un "The Hunting of the Snark" başlıklı uzun şiirinden almıştır. 'Snark', Carroll'un 'shark' ve 'snake' sözcüklerinden türettiği kurmaca bir sözcüktür. Çeviride bunun nasıl üstesinden geleceğim konusunda tam bir umutsuzluğa kapılmışken, Barış Pirhasan'ın "The Hunting of the Snark" ("Köpan Avı") çevirisi imdadıma yetişti. Çeviri 'shark' (köpekbalığı) ve 'snake' (yılan) sözcüklerinden mürekkep 'snark'ı, 'köpekbalığı' ve 'yılan'dan mürekkep 'köpan' diye karşılamıştı. Aynen aldım. Bir borç olarak, Barış Pirhasan'ın da borçlu olduğu kişinin adını anmadan geçmeyelim. Borçlu olduğum Pirhasan borçlu olduğu kişiden şöyle söz etmiş: " 'Snark'ı (Snake

çıkar. Ama yine de sürekli bir gelenekten ve tek bir dinden söz ederken bir tür birlik önvarsayıyor gibi görünüyoruz. Bu birlik, çok farklı norm ve davranış türlerine bir bağlam verebilseler de, yine de bütünüyle ayrı ve seçik bir bağlam sağlayan belli temalardan oluşur. Bu temalar esâs itibâriyla aşağıdaki gibidir.

Tanrı babamızdır. Tanrı kendisine itâat etmemizi buyurur. Tanrıya itâat etmeliyiz, çünkü o bizim için en iyi olan şeyi bilir ve bizim için en iyi olan şey ona itâat etmektir. Ona itâat etmeyiz ve böylece ondan uzaklaşıp yabancılaşmış hâle geliriz. Dolayısıyla Tanrı ile bir kez daha âilevî bir akrabâlık içerisinde yaşayabileceğimiz şekilde onunla nasıl barışılacağını öğrenmeye ihtiyâcımız var. Bu temalar kuşku yok ki tamâmen farklı bir takım yönlerde öğretisel bakımdan işlenip geliştirilmeye elverişlidir. Fakat bu türden her işleyip geliştirmenin zorunlu olarak cisimleştirdiği şey, ahlâkî kavramları ve ahlâkî nasîhatleri anlamanın tamâmen farklı iki modelini uzlaştırma problemidir.

Bu modellerden ilki, ahlâkî nasîhatleri buyruklar çerçevesinde ve ahlâkî iyiliği itâat çerçevesinde düşünür. Şunu niçin yapayım (*should*)? "Çünkü Tanrı öyle söylüyor." Bu bir anda Fakat niçin Tanrı'nın buyurduğu şeyi yapayım (*should*)? sorusunu ortaya çıkarır ve buna verilmesi mümkün üç tür yanıt vardır. İlki Tanrı'nın kutsallığına işâret eder, ikincisi Tanrı'nın iyiliğine, üçüncüsü ise Tanrı'nın gücüne işâret eder. Bu soruya "Tam da o Tanrı olduğu için" diye yanıt verebilir ve bu yanıtı herhangi bir şekilde genişletmeyi reddedebilirim. Bu reddedişle, dinsel kavramların kapalı çemberi içerisinde kalırım. Bu tür kavramları kullanmanın öndayanağı, ibâdetin akılsal bir etkinlik olduğu (Yeni Ahid'de dendiği gibi, "bizim makul kulluğumuz" ["*our reasonable service*"]) ve *Tanrı*'nın tamuygun bir ibâdet nesnesi olarak tanımlandığıdır. İbâdet, nesnesi huzûrunda bütünsel bir kendini alçaltmayı ve nesnesine bütünsel bir itâati ge-

---

—yılan— ile shark —köpekbalığı— karışımı) 'Köpan' yapıp bana armağan eden de Ülkü Tamer oldu." (Carroll, Lewis, "Köpan Avı", türkçesi: Barış Pirhasan, *Yazko Çeviri*, Sayı 3, Kasım-Aralık 1981, Yazko, s.10-28.) Ayrıca bu çeviriye ulaşmamı sağlayan Taylan Altuğ'a da teşekkür borcumu ödemeliyim. Kuşkusuz "köpan" "snark"ın nihaî ve harfiharfine karşılığı olma iddiasında değildir, fakat bu tür bütün diğer kurmaca kelimeler için de söz konusu olduğu gibi, kendisinden maksadın hasıl olduğu ve türkçe çeviri literatüründe kullanılmış olma avantajına sahip eşsiz bir deyiştir —çn.

rektirdiği için, bir şeyi ya da bir kimseyi *Tanrı* diye adlandırmakla, kendimi onun buyruklarına itâat etmekle yükümlü kılarım. Fakat bundan, düşünülebileceği gibi, ibâdet pratiklerini bir kez kabûl ettim mi, ıslah olmaz bir dinsel dogmatizme çâresiz bir şekilde bağlandığım sonucu çıkmaz. Çünkü önerilen herhangi bir ibâdet nesnesi hakkında Bu tamuygun bir nesne midir? diye sorabilirim. O nesneye emîn bir şekilde atfedilebilecek olan hem güç hem de bilgi tamuygunluk kriterleri arasında ortaya çıkacaktır ve sonlu, kimliği saptanabilir herhangi bir nesne hakkında ondan daha güçlü ve daha çok şey bilen bir nesne tasarlamak mümkün olduğu için, herhangi bir sonlu nesnenin, mevcûd olduğu tasarlanabilecek bir başka nesneden daha az değerli bir nesne olduğu dâimâ vâkıa olacaktır. Bu tek tek basamakları tırmanma belirsiz bir şekilde devâm edip gider, ta ki ibâdet edenler tikel bir varlık olarak kimliği saptanabilir olmayan yalnızca sonsuz bir nesnenin, Tanrı olmaktan çıkartılıp salt bir put olarak karakterize edilmeye karşı emniyetli olduğunu farkedinceye dek. Fakat kuşkusuz, tikelliği kaybetmekle, dinsel anlamda sonsuz hâle gelmekle, Tanrı aynı zamanda tartışılabilir hâle de gelir. Çünkü varoluş ve tikellik birbirine çözülmez bir şekilde bağlı görünür. Theismden (Tanrıcılık) monotheisme (tektanrıcılık) atlama theismden atheisme (tanrıtanımazcılık) atlamanın alâmetidir; fakat ne mutlu dine ki bu atlayış genellikle bir kaç bin yıl sürer.

Bu noktaya kadar, ibâdet nesnesinin yargılandığı tamuygunluk kriterleri arasında normal olarak ahlâkî kriterlerin de ortaya çıktığını belirtmekten kasden kaçınmaktaydım. Çünkü bu noktada, Niçin Tanrı'nın buyurduğu şeyi yapayım (*should*)? sorusuna verilen ilk yanıt tipinden ikinci yanıt tipine geçiliverir: "Çünkü o iyidir." Bu yanıt Tanrı'ya itâat etmenin bir sebebi olarak iş görmek durumunda olduğu için, bundan şu çıkar ki, eğer kısır bir döngüsellikten kaçınacaksak, *iyi*, Tanrı'ya itâat çerçevesinden başka bir çerçevede tanımlanmak zorundadır. Bundan da şu çıkar ki, ben, benim ilâhîliğin farkında oluşumdan bağımsız olan iyilik kriterlerine ulaşmış olmak zorundayım. Fakat eğer bu tür kriterlere sâhip isem, şurası kesin ki, ilâhî buyruklara başvurmaksızın iyiyi ve kötüyü kendi hesabıma yargılayacak bir konumda olurum. Îmân sâhibi buna doğru bir şekilde şu yanıtı verecektir: Eğer Tanrı yalnızca iyi olmakla kalmayıp, aynı zamanda her şeyi bilen ise, onun etkiler ve sonuçlar hak-

kındaki bilgisi, onu başka herhangi birinden daha iyi bir ahlâkî rehber kılacaktır. Bu yanıtta dikkat etmemiz gereken şey şudur: bu bize Tanrı'nın buyurduğu şeyi yapma sebebi verse de, eğer biz yalnızca bu sebepten dolayı eylersek, Tanrı'ya itâatkâr olmaktan ziyâde Tanrı'nın öğüdünü tutma pozisyonunda oluruz. Fakat bu, başka özgül dinsel sebeplerden ötürü gerçek dinlerde normalde imkânsızdır. Çünkü her şeyden önce, Tanrı alternatiy eylem akışlarının âkıbetlerinin ne olacağını yalnızca bizden daha iyi bilmekle kalmaz; bu alternatiy âkıbetleri ne iseler o kılan da Tanrı'dır. Hemen her zamanki gibi Tanrı'nın bizim kendisine itâat etmemizi muteber bir âkıbetin koşulu kıldığı yerde, Tanrı bize kendisine itâat etmenin tamâmen başka türden bir sebebini verir. Nasıl ki Tanrı'nın iyiliği onun buyurduğu şeyi yapmayı makul kılıyorsa, onun gücü de bunu bir itâat rûhu içerisinde yapmayı makul kılar. Fakat bu noktada, Niçin Tanrı'nın buyurduğu şeyi yapayım (*should*)? sorusuna verilen üçüncü yanıt tipine zâten geçmiş oluruz: "Gücünden dolayı."

Tanrı'nın gücü, ahlâkta hem faydalı hem de tehlikeli bir kavramdır. Tehlike kısmen şurada yatar: Eğer ben Tanrı'nın buyurduğu şeyi yapmadığım için cehenneme gönderilmeye müstahak isem, bu sâyede bana iyi'nin peşinden koşmak için bütünüyle öz-çıkara dayalı olmasından ötürü sefîhleştirici bir güdü verilir. Öz-çıkar bu kadar merkezî kılındığında, diğer güdülerin önemsizleşmesi muhtemeldir ve bu durumda dinsel bir ahlâk, en azından başlangıçta salt öz-çıkarı mahkûm etme amacı taşıdığı ölçüde, kendi kendini bozguna uğratır hâle gelir. Bununla birlikte, aynı zamanda, Tanrı'nın gücü, faydalı ve târihin belli dönemleri için ahlâkî bakımdan vazgeçilmez bir kavramdır. Erdem ile mutluluk arasındaki bağlantının, az çok akla uygun bir şekilde, tikel bir toplum biçimi içerisinde ortaya koyulan kurallara ve amaçlara bağımlı olarak ayırdına varılabilen bir bağlantı olduğunu zâten îmâ etmiştim. Toplumsal hayât erdem ve mutluluğun gerçekte hiçbir bağlantıya sâhip görünmeyeceği şekilde örgütlendiğinde, kavramsal bağıntılar değiştirilecektir, çünkü bu durumda erdemin uzlaşımsal ve yerleşik kuralları için uygun haklıçıkarım biçiminin bu kurallara riâyet ederek elde edilecek mutluluğa ve doyuma başvurmak olduğunu ileri sürmek imkânsız hâle gelecektir. Bu noktada, ya uzlaşımsal erdem kuralları için bir haklıçıkarım bulunur (örneğin onlara "kendileri adına" riâyet etmek durumunda olduğumuz) ya da kurallar ter-

kedilip bir kenara bırakılır. Tehlike, görünürdeki tüm bağlantıların kaybolması, erdemin mutluluktan bağımsız ve hattâ mutluluğa karşıt görünmesi ve ârzuların baskılandırılacak birincil malzeme hâline gelmesi imkânında yatar. Tanrı'nın gücü kavramının faydası, bu kavramın, erdem ile mutluluk arasındaki herhangi bir bağıntının ilineksel hâle geldiği toplumsal koşullarda söz konusu bağlantıya inanmayı ve bağlantıyı en temel düzeyde anlamayı canlı tutmaya yardım edebileceğidir. Târih boyunca insânların büyük çoğunluğu için söz konusu olduğu gibi hastalığın, kıtlığın, açlığın ve genç yaşta ölümün insân hayâtının başat bileşenlerinden olduğu bir toplumda, Tanrı'nın bunda değilse bile bir başka dünyâda mutluluğu erdemle uyuşur kılma gücüne duyulan inanç, ahlâk kurallarının gayesi sorusunu açık tutar. Kavramın bu faydalılığının bile beraberinde getirdiği bir tehlike vardır tabîî ki: Tanrı'nın gücüne inancın, erdem ile mutluluk arasındaki bağın yeryüzünde değil, yalnızca göksel cennette kurulduğu inancını beslemesi tehlikesi. Bu inanç, en iyisinden, yoksul ve düzensiz toplumlarda ahlâk için başvurulabilecek umutsuz çâreler sınıfına girer; yine de bu, onun böyle bir çâre sağlamış olduğunu karartmamalıdır.

Tanrı'nın gücü kavramına ilişkin bu görüş, ahlâk hakkındaki dinsel kavrayışların ancak mevcûd dünyevî kavrayışları tamâmladıkları yâhûd da bu kavrayışları ele alıp işledikleri ölçüde anlaşılır olduklarını îmâ edebilir. Bu îmâ kesinlikle doğrudur. Din, eğer bir kurallar kümesini veya bir hedefler kümesini başarılı bir şekilde ortaya koymak durumundaysa, bu tür kurallar ve hedefler ışığında yaşamanın insânların bağımsız bir şekilde iyi olduğuna hükmettikleri şeyi meydâna getireceğini göstermek sûretiyle bunu yapmak zorundadır. Dünyâ dinlerinin ve daha özel olarak da Hristiyanlığın yeni değerlerin taşıyıcıları olmuş olduklarını reddetmek saçma olurdu. Fakat bu yeni değerler, insân hayâtında oynayabilecekleri rolden ötürü bir anlam ifâde etmek durumundadırlar. Örneğin, Hristiyanlığın her insânın Tanrı huzûrunda bir şekilde eşit olduğunu bildiren kavramı Stoacılardan çok daha güçlü bir şekilde takdîm ettiği iddiâsıyla çekişmenin hiçbir sebebi yoktur. St. Paulus'tan Martin Luther'e kadar bu kanâat kölelik ve serflik kurumlarıyla bağdaşır göründüyse bile, yine de bu kurumların lağvedilmesi uzaktan yakından mümkün göründüğü her zaman onlara saldırmak için bir mevzî sağladı. Fakat şâyed insânların

Tanrı huzûrundaki eşitliği düşüncesinin ahlâkî içeriği varsa, bunun nedeni hiç kimsenin bir başkasından ahlâkî ve politik türden üstün haklara sâhip olmadığı bir insânî topluluk tipini îmâ etmesidir, ama bir insânın öteki insânlar üzerindeki hak iddiâsı kriterine de ihtiyâç vardır ve insânların kendileri ve başkaları için koydukları ideallerin gerçekleştirilebileceği iyi ya da kötü bir çerçeve sağladığı ölçüde o topluluk tipi salık verilmek ya da verilmemek durumundadır.

Aslında, eşitlik gibi ve büyük bölümüyle Hristiyanlık'tan doğan ihtiyâcın kriterleri gibi ayırdedici değerler, insân hayâtının temel mâddî eşitsizliklerinin lağvedilmesi mümkün görünmedikçe, muhtemelen insân hayâtı için genel değerler olarak öne çıkamazlardı. İnsânlar pek çok insânın ancak hayâtını idâme ettirecek düzeyde veya bu düzeye yakın yaşamak durumunda kalacağı ve ancak bir kaç kişinin bundan daha fazlasına sâhip olabileceği kadar küçük bir ekonomik artı-değer ürettikleri sürece, tüketimin biçiminin toplumsal hayâtta bir haklar eşitsizliğini tahkîm etmesi kaçınılmazdır. Bu tür koşullar altında eşitlik en iyisinden bir hulyâ olmak durumundadır ve bu hulyâya dinsel bir icâzet vermek onu sürdürmenin tek yoludur. Yalnızca küçük, ayrılmış topluluklar içerisindedir ki, kardeşlik ve eşitlik değerleri ete kemiğe büründürülebilir; bu değerler, bir bütün olarak toplum için bir program sağlayamazlar.

Hristiyan ahlâkının paradoksu, kendilerini toplumun geri kalanından ayıran bireylere ya da küçük topluluklara hitâbeden bildirilerden dâimâ bir bütün olarak toplum için bir yasa bulup çıkarmaya çalışmış olmasıdır tam da. Bu, hem İsa'nın ahlâkı hakkında hem de St. Paulus'un ahlâkı hakkında doğrudur. Hem İsa hem de St. Paulus, Tanrı en sonunda Mesîh'in krallığını başlatmadan ve târih bir sona vardırılmadan önceki kısa bir ara dönem için tasarlanan bir ahlâk vaz ettiler. Dolayısıyla, onların söyledikleri şeyde, kalıcı bir şekilde süregiden bir toplumda yaşamak için bir temel bulmayı bekleyemeyiz. Dahası, İsa, her hâlükârda, kendine-yeten bir yasa açığa vurmak değil, fakat Ferisî ahlâkının ıslahını sağlamak kaygısındadır —kısmen Ferisî kurallarının gayesini öne çıkarma meselesi olan ve kısmen de krallığın gelişi pek yakınsa bu kuralların nasıl şerhedilmek zorunda olduğunu gösterme meselesi olan bir ıslahtır bu. Bu yüzden basîretin tek formu krallığa bakmaktır. Uzun uzadıya yarını düşünmek, yeryüzünde hazîne biriktirmek, sâhip olduğun her şeyi satıp

savmayıp yoksullara vermemek —bunlar özünde basîretsiz tutumlardır. Eğer bu tür tutumları takîbedersen rûhunu kaybedersin, tam da şu sebeple: kazandığın dünyâ bâkî olmayacaktır. İnciller'in ben-sevgisine başvurusu, onlarda bulunan insân doğasındaki temel bir ben-sevgisi zannı açık yüreklidir. Aksi takdîrde komşunu kendin gibi sev buyruğunun pek bir hükmü olamazdı. Aynı şekilde St. Paulus da, bir ara dönemden başka bir temelde uyarılar neşreden biri olarak alınırsa yanlış anlaşılmış olur; St. Paulus'un geçici bir tedbîr olması dışında evlilikten hoşlanmaması ("Yanmaktansa evlenmek daha iyidir"), insânın çok yakın gelecekte ebedî cennetin ödüllerini elde etmesini engelleyecek olan ârzuları doyurmanın ve ilişkiler yaratmanın anlamsızlığı çerçevesinde anlaşılırsa, târihsel-olmayan kafalara sâhip sekularistlerce öyle anlaşıldığı kadar da insânlık-dışı değildir. Fakat St. Paulus için bu tür bir apologya, kuşku yok ki, Paulus'cu ahlâk için geleneksel sekularist saldırıdan daha öldürücüdür. Çünkü burada belirleyici olan olgu, Mesîh'in krallığının gelmediği ve dolayısıyla Hristiyan kilisesinin bundan böyle hep târihin bir sona varmadığı bir dünyâda uygulanım bulamayacak bir ahlâk vaz etmekte olduğudur. Modern görmüş geçirmiş Hristiyanlar, İkinci Geliş'e bir târih tayîn edenler hakkında son derece küçümseyici bir tavır takınma eğilimindedirler; ama yine de bu görmüş geçirmiş Hristiyanların târihsiz değil ama târihi verilemez İkinci Geliş kavrayışları, Yeni Ahid'e çok daha yabancıdır.

Dolayısıyla hiç şaşırtıcı değildir ki, Hristiyanlık, sıradan insân hayâtı için ahlâkî inançlar öne sürdüğü ve ahlâkî kavramlar işlediği ölçüde, başka yerlerden alınan kavramsal çerçeveleri kabûl etmeye râzı olmuştur. Bunun üç esâslı örneğini kaydetmeliyiz. Birincisi, feodal toplumsal hayâttan hiyerarşi ve rol kavramlarının ödünç alınmasıdır. Anselmus[24] insânın Tanrı ile ilişkisini açıklarken bunu itâatsiz uyrukların feodal bir efendi ile ilişkisi çerçevesinde yapar. Meleklerin, keşîşlerin ve rûhban sınıfına mensûb olmayanların Tanrı'ya borçlu oldukları farklı hizmetleri açıklarken, St. Anselmus, bunları sırasıyla, hizmetler karşılığında dâimî bir tımar hakkı elde edenlerin, böyle bir tımar hakkı alma umudu içerisinde hizmet edenlerin ve yaptıkları hizmetler karşılığında ücret alan ama dâimîlik umuduna hiç sâhip olmayanların hizmetleriyle kıyâslar. Norm-

[24] *Cur Deus Homo* (*Niçin Tanrı İnsan?*)

lar sağlamak maksadıyla feodal terimlerde ifâde edilen bir Hristiyanlığın bu sûretle feodal toplumsal ilişkileri her eleştirme fırsatından kendisini mahrûm ettiğini kaydetmek son derece önemlidir. Fakat bütün hikâye bu değildir. Keffâret ve kurtuluş teorileri, yalnızca St. Anselmus'ta değil, başka ortaçağ teologlarında da, onların Tanrı'nın irâdesine itâat ya da itâatsizlik kavrayışına bağımlıdır. Tanrı'nın emrettiği değerler nasıl anlaşılmalı? Bunun şaşırtıcı olmayan yanıtı şu: ortaçağ Tanrı'sı, dâimâ, Sînâ dağı üzerindeki Yehova'nın buyurucu sesi ile filozofların tanrısı arasında bir uzlaştırmadır. Hangi filozoflar? Ya Platon ya Aristoteles.

Duyu algısı dünyâsı ile Form'lar alanı arasındaki Platonik ikilik, Augustinus tarafından doğal ârzular dünyâsı ile ilâhî düzen ülkesi arasındaki ikilik hâlinde Hristiyanlaştırılır. Doğal ârzuların dünyâsı, Augustinus'un din değiştirmeden önce sevdiği kadına olan aşkının ve göksel siteye karşıt olarak yersel sitenin *Realpolitik*'inin dünyâsıdır ("İmparatorluklar büyük soygunlardan başka nedir ki?") Çileci bir disiplin yoluyla, insân, o Platonik öngörüden, İyi'nin Formu'ndan değil fakat Tanrı'dan aydınlanma alarak akıl kademesinde yükselir. Aydınlatılmış zihin, karşısına çıkan çeşitli ârzu nesneleri arasında doğru seçim yapma imkânına sâhiptir. *Cupiditas*, yersel şeylere duyulan ârzu, esâsen Diotima'nın *Sümposion*'daki (*Şölen*) mesajının Hristiyanlaştırılmış bir versiyonu olan bu versiyonda, *caritas*, göksel şeylere duyulan ârzu tarafından derece derece bozguna uğratılır.

Aquinas'ın Aristotelesçiliği çok daha ilgi çekicidir, çünkü dünyânın ve ârzunun tuzaklarından kaçmakla değil, fakat ahlâkî amaçlar için ârzuyu dönüştürmekle ilgilenir. O, Aristoteles'in Aristotelesçiliğinden üç temel bakımdan farklıdır. Θεωρία (*Theōria*) insânî ârzunun hedefi ve doyumu olan Tanrı görümüdür; erdemler listesi değiştirilir ve genişletilir; ve hem τέλος (*telos*) hem de erdemler kavramı, hem Stoacı hem de İbrânî kökenlere sâhip olan bir yasa çerçevesi içerisinde yorumlanır. Doğal yasa, bizim doğa gereği eğilimli olduğumuz yasadır; vahyin doğaüstü yasası onu tamâmlar fakat onun yerini almaz. Doğa yasasının ilk buyruğu kendini-korumadır; fakat korunmak durumunda olan kendilik, içtepiye akıldışı kölelik tarafından doğası ihlâl edilen ölümsüz bir rûhun kendiliğidir. Erdemler, doğa yasasının buyruklarına itâatin hem bir ifâdesi hem de bir aracıdır; ve doğal erdemlere doğaüstü olan îmân, umut ve merhamet er-

demleri ilâve edilir. Aristoteles ile Aquinas arasındaki temel ayrım, her birinin kendi analizinin betimleyici ve narrativ ögeleri arasında yürürlükte gördüğü bağıntıda yatar. Aristoteles πόλις'in (*polis*) erdemlerini betimler ve onları kendi sıfatıyla insân doğası için normativ olarak alır; Aquinas ise kendi sıfatıyla insân doğası için normlar betimler ve onları tikel toplumlardaki insân hayâtında örneklenmiş bulmayı bekler. Aquinas betimleme görevini Aristoteles'in kendine duyduğu güvenle ele alamaz, çünkü ilk günâha inanmaktadır; norm, olduğu şekliyle insân doğası değil, olması gerektiği şekliyle insân doğasıdır. Fakat yine de Aquinas, insân ârzularının ve seçimlerinin topyekûn sefîhliğine duyulan ne daha evvelki Augustinus'çu ne de daha sonraki Protestan inanca sâhip olmadığı için, olduğu şekliyle insân doğasını olması gerektiği şekliyle insân doğasına tahammül edilir düzeyde güvenilir bir rehber olarak ele alabilir. Bir Hristiyan olarak Aquinas, Aristoteles'in tersine, fakat Stoacılar gibi, insân doğasını bütün insânlarda bir olarak ele alır. Doğa gereği hiçbir köle yoktur. Üstelik erdemler tablosu farklıdır. Tevâzu (alçakgönüllülük) kendi yerini alır; uygun ibâdet pratiklerini yerine getirme yatkınlığı anlamında din de yerini alır. Fakat Aquinas'ta önemli olan şey, onun Aristotelesçi şemaya uyguladığı düzeltilerden çok, Aristotelesçiliğin esnekliğini sergileme tarzıdır. Aristoteles'in kavramları, Aristoteles'in kendisininkinden çok farklı ahlâklar için akılsal bir çerçeve sağlayabilir. Aquinas, aslında, Aristoteles'in şekil verdiği erdem ile mutluluk arasındaki kavramsal bağların İ.Ö. dördüncü yüzyıl πόλις'inin yücegönüllü adamına hayrân olmaksızın ve İ.Ö. dördüncü yüzyıl πόλις'inin çerçevesini kabûl etmeksizin bu bağları sergilemek isteyenler için nasıl olup da dâimî bir kazanım olduklarını bize gösterir.

Aquinas'ın teolojik ahlâkı, *iyi* sözcüğünün teolojik olmayan anlamını muhâfaza edecek türdendir. "İyi, ârzunun yöneldiği şeydir." Tanrı'ya iyi demek, onu ârzunun hedefi olarak adlandırmaktır. Bu yüzden iyiliğin kriteri esâsen teolojik olmayan bir kriterdir. Doğal insân, vahiy olmaksızın, iyi olan şeyi bilebilir ve ahlâkî kuralların amacı iyileri kazanmaktır, yanî ârzuyu doyuran şeyi kazanmaktır. Bu yüzden "Tanrı iyidir" sentetik bir önermedir ve Tanrı'nın iyiliğinden söz etmek onun buyruklarına itâat etmek için bir sebep vermektir. Geç Orta Çağlarda tamâmen farklı bir öğreti bu görüşün yerini almıştır. Toplumsal düzenin hızlı dönüşümü,

dâimâ, doğal yasanın daha evvelki formulasyonunun uygulanamaz görülmesini sağlamaya uygun bir ortam hâzırlar. İnsânlar hayâtlarının amacını insânî topluluk biçimleri içerisinde değil, fakat kendilerinin dışındaki bireysel bir kurtuluş tarzında aramaya başlarlar. Doğal din ve doğal yasanın yerine ilâhî vahye ve mistik tecrübeye başvuru geçirilir. Tanrı ile insân arasındaki mesâfe vurgulanır. İnsânın sonluluğu ve günâhkârlığı, onun inâyetle aldıkları dışında Tanrı'nın hiçbir bilgisine sâhip olamamasına yol açar ve insânın Tanrı'nın söylediği şeyi veya söylediği iddiâ edilen şeyi yargılayabileceği hiçbir kritere doğa gereği sâhip olmadığı düşünülür. İyi, Tanrı'nın buyrukları çerçevesinde tanımlanır: "Tanrı iyidir" analitik hâle gelir ve "Tanrı'nın buyurduğu şeyi yapmalıyız (*ought*)" da öyle. Tanrı'nın bize emrettiği kurallar, ârzularımız çerçevesinde daha öte hiçbir haklıçıkarıma sâhip olamazlar. Aslında, hem toplumsal hayâtta hem de kavramsal şemada, kurallar ile ârzular arasındaki karşıtlık doruk noktaya ulaşır. Çilecilik ve aşırı-çilecilik (ki Aquinas bunları "Tanrı'ya çalıntı armağanlar sunmak" olarak karakterize etmişti), dünde baskın hâle gelir. Tanrı'ya itâat etme sebepleri, onun iyiliğinden ziyâde, gücü ve esrârlı kutsallığı çerçevesinde olmalıdır.

Tanrı'nın iyiliğini ona itâat etmenin bir sebebi kılmaktan ziyâde, Tanrı'nın buyruğunu iyiliğin temeli kılan en kayda değer filozof Occam'lı William'dır. Occam'ın ahlâkı vahye dayandırma girişimi, teolojide doğa gereği bilinebilecek şey üzerinde yaptığı kısıtlamanın eşleşiğidir. Doğal teolojinin argumanlarından bazıları hakkındaki felsefî kuşkuculuk, inâyet ve vahyi Tanrı'nın irâdesi hakkındaki bilgimizin kaynakları kılan teolojik îmâncılık (*fideism*) ile birleşir. Occam'ın eleştirel akılcılığının tuhaflığı, ilâhî buyrukları akılsal-olmayan bir itâat talep eden keyfî fermânlar olarak bırakmasıdır. Aquinas'ın Hristiyanlığında Aristotelesçi bir akılsallığa yer bırakılır; Occam'ınkinde ise bırakılmaz. Bunun sonucu belki de şudur: Bu türden bir meselede, bize Hristiyan ya da Hristiyan-olmayan hangi tür ahlâkın verildiği, ahlâkın Hristiyan olup olmadığından daha önemlidir. Ve bu görüş, Hristiyan akıldışıcılığının belli türlerinden çok dünyevî akılcılığın belli türleriyle bir akrabâlık sergileyen Thomist bir Hristiyanlıkla bağdaşmaz değildir.

Bununla birlikte, tam da bu olgu, theism'in (Tanrıcılık) ethik'in târihine katkısının tamuygun bir açıklamasını vermeyi güçleştirir. Örneğin

Abelardus'un önceden yaptığı doğruluk analizini (doğru eylem bütünüyle niyete bağlıdır) ya da Grotius'un daha sonradan Aquinas'ın doğal yasa görüşünü uluslar için bir yasaya doğru geliştirmesini alıp soyutlarsak, özgül olarak theistik olmayan şeyi bulup çıkarırız. Augustinusçuluğun ahlâkını ayrıntısıyla geliştirirsek, felsefî bir ethik'ten ziyâde, vahye başvuran bir teolojiyi açıklıyor oluruz. Bu yüzden, Orta Çağlar hakkında ya ansiklopedik olmakla ya da marjinal olmakla hatâ yapmak zorunda kalırız. Benim yapmış olduğum gibi ikinci hatâyı seçersek, iki kötüden daha az değil, daha fazla ehven olanını seçeriz.

Bölüm

# 10

# Luther, Machiavelli, Hobbes ve Spinoza

MACHIAVELLI VE LUTHER, moral felsefe üzerine yazılmış kitaplarda nâdiren tartışılan, moral açıdan etkili yazarlardır. Bu bir kayıptır, çünkü formel olarak daha felsefî yazarların kitaplarından ziyâde, çoğu kez bu tür kitaplardadır ki, filozofların kendi tartışmalarının verili nesneleri olarak ele aldıkları kavramları imâl edilme esnâsında keşfederiz. Machiavelli ve Luther, Victorian'lar arasında çok rağbet gören yazarlardı. Hegel ve Carlisle, Marx ve Edward Caird, bunların hepsi, kendi toplumlarının efendilerini Machiavelli'de ve Luther'de tanıdılar; ve onlar bunda haklıydılar. Machiavelli ve Luther, kendilerine özgü farklı tarzlarda, Orta Çağların hiyerarşik, sentezleyici toplumundan kopuşun ve modern dünyâya yönelik ayırdedici hareketlerin alâmetidirler. Her iki yazarda da, Platon'un ve Aristoteles'in hâkimiyetine tâbi dönemlerdeki moral teorilerde olmayan bir figür, "birey" figürü görünüşe çıkar.

Hem Machiavelli'de hem de Luther'de, çok farklı bakış açılarından, topluluk ve onun hayâtı artık moral hayâtın yaşandığı bölge değildir. Luther için topluluk, öncesiz-sonrasız bir selâmet dramasının sâdece dekorudur; dünyevî işler, kendilerine itâat etmemiz gereken prensin ve magistrat'ın hükmü altındadır. Fakat bizim selâmetimiz Sezar'a âid olan şeyden tamâmen başka bir şeye bağlıdır. Luther'in ethikinin yapısı en iyi

şöyle anlaşılır. Biricik hakikî moral kurallar ilâhî emirlerdir; ve ilâhî emirler Occam'cı bir perspektiv içerisinde anlaşılırlar —yanî onların, Tanrı'nın buyrukları olmalarından başka hiçbir akılsal temeli ve haklıçıkarımı yoktur. Bu tür moral kurallara itâat etmek ârzularımızı doyurmak olamaz; çünkü ârzularımız doğamızın bütünsel bozukluğunun bir parçasıdırlar ve bu yüzden de bizim istediğimiz şey ile Tanrı'nın bize yapmamızı emrettiği şey arasında doğal bir çatışkı vardır. İnsân aklı ve irâdesi Tanrı'nın emrettiği şeyi yapamaz, çünkü bunlar günâhın kölesidirler; bundan dolayı biz akla ve doğal irâdemize karşıt bir şekilde eylemek durumundayız. Fakat bunu ancak [tanrısal] lûtuf sâyesinde yapabiliriz. Ameller bizi kurtarmaz, çünkü amellerimizin hiçbiri hiçbir şekilde iyi değildir. Amellerimizin hepsi günâhkâr ârzunun ürünleridir.

Aristoteles'ten bundan daha uzak olamazdık; Aristoteles'ten "kiliseyi yoldan çıkarmış o soytarı" diye söz ediyordu Luther. Bireyin hakikî dönüşümü bütünüyle içseldir; aslolan, Tanrı huzûrunda aklanmış bir günâhkâr olarak korku ve titreme içinde olmaktır. Bundan, Tanrı'nın emrettiği eylemler ve yasakladığı başka eylemler olduğu sonucu çıkmaz. Fakat önemli olan, yapılan ya da yapılmadan bırakılan eylem değil, ama fâili harekete geçiren îmândır. Yine de îmânın meyvesi olamayacak bir çok eylem vardır; bunlar, toplumsal yapıda varolan güçleri değiştirme yönündeki herhangi bir girişimi içerirler. Luther'in amellere değil, yalnızca îmâna hizmet etmemiz talebine belli tipten amellere karşı dile getirilen yasaklamalar eşlik eder. Luther, köylü ayaklanmasını mahkûm etti ve yasal otoriteye karşı köylü başkaldırılarının köylülerin prensleri tarafından kıyımla bastırılmasını savundu. Luther'in talebettiği tek özgürlük, İncil'i vaaz etme özgürlüğüdür; önemli olan olayların hepsi, îmân sâhibi bireyin psikolojik dönüşümü içerisinde olup biter.

Luther, öğretisinin tek tek noktalarının çoğunda ortaçağ Katholik öncellere sâhip olduğu hâlde, dünyevî otoritenin mutlak haklarını desteklemesi bakımından emsâlsizdi ve emsâlsiz olmakla övünüyordu. Luther'in moral teorinin târihi için taşıdığı önem burada yatar. Sekuler dünyânın kendine özgü aygıtlara bu teslim edilişi, Luther'in günâh ve aklanma öğretisi tarafından daha da kolaylaştırılır. Çünkü her eylemde aynı zamanda hem topyekûn günâhkârlar olmamız hem de topyekûn İsa tarafından kurtarılıp aklanmamız itibârıyla, şu eyleme karşı bu eylemin doğası öne

çıkmaz. Bir eylemin bir başkasından daha iyi olabileceğini telkîn etmek, İsa'nın bizi kendilerine esir olmaktan kurtardığı yasanın standardlarını hâlâ kullanıyor olmaktır. Luther bir keresinde karısı Katharina'ya bir azîz olup olmadığını sordu ve karısı bu soruyu "Ne, benim gibi büyük bir günâhkâr bir azîz mi?" diye yanıtladığında karısını azarladı ve İsa'ya îmânla aklanmış herkesin eş ölçüde bir azîz olduğunu açıkladı. Böyle bir perspektiv içerisinde, *değerlilik* (*merit*) sözcüğünün teolojik vokabulerden çıkarılıp atılması doğaldır, çünkü bir eylemin bir başkasına karşı değerliliği sorusunu sormak imkânsız hâle gelir.

Bundan dolayı, Tanrı yasası, karşısında kendimizi suçlu ve keffârete muhtâc olarak yargıladığımız bir standard hâline gelir yalnızca; ve Tanrı'nın emirleri de, kendileri için herhangi bir doğal haklıçıkarım talebetmenin hem küfür hem de anlamsız olduğu bir dizi keyfî buyruk hâline gelir. *İyi* ve *hak*, Tanrı'nın emrettiği şey çerçevesinde tanımlanırlar; ve "Tanrı'ya itâat etmek haktır" ve "Tanrı iyidir" deyişlerinin totolojik karakteri bir kusûr olarak değil, fakat daha ziyâde Tanrı'nın şanına şan katmak olarak düşünülür. "Tanrı her şeye kadîrdir" sözü, elbette, sentetik bir önerme olarak kalır; Tanrı, en güçlü adamın yapabileceği her şeyi ve çok daha fazlasını yapabilir. Bu yüzden Tanrı yalnızca bir her şeye gücü yeten değil, fakat keyfî bir her şeye gücü yetendir. Aquinas, Yehova'yı uygarlaştırıp hemen hemen bir Aristotelesçi hâline getirmişti; Luther onu tekrâr iyiden iyiye temelli **Gümbürbaba**'ya* dönüştürür. Ve bu noktada Luther ile Calvin arasındaki benzerlikler, farklılıklardan daha önemli olurlar.

Çünkü, ilkin, Calvin de, *bizim* iyiliğini yargılayamayacağımız ve emirlerini ârzularımızın işâret ettiği τελος'a bizi ulaştırma amacına sâhip diye yorumlayamayacağımız bir Tanrı sunar; Luther'de olduğu gibi,

---

* **Gümbürbaba: Nobodaddy**: MacIntyre'dan bir kurmaca sözcük daha. Bu kez, William Blake'den alınmıştır. "Nobody" (hiç kimse) ve "daddy" (baba) sözcüklerinden kaynaştırılmış. Blake, "... papazların savundukları Hristiyanlığın o yasaklayıcı ve acımasız Tanrısına 'nobody's daddy' (hiç kimsenin babası değil) sözcüklerini kısaltarak 'Nobodaddy' diye komik bir ad takar"mış (bkz. Mîna Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi II*, Altın Kitaplar Yayınevi, 1989, s.218). Belki işitilmedik fonetiğine sadık kalmak "Nobodaddy"i "Hiçkimbaba" türünden bir çeviriyle karşılamayı gerektirse de, hatası bize ait olmak üzere "gümbürbaba" gündelik dilimizde maksadı hasıl eder anlamlı bir karşılık gibi geldi —çn.

Calvin'de de, biz lûtuf ümidetmek durumundayız, ki kosmik bir despotun keyfî buyruklarına itâat edememe zaafımızdan dolayı aklanıp affedilebilelim. İkinci olarak, Calvin'in Luther ile en çatışkılı göründüğü yerde, yanî Calvin'in dünyevî-olanın alanını ele alışında bile, içsel bir aynılık vardır. Luther, St. Paulus'un Roma imparatorluğunun bürokratlarına karşı takındığı tavrı, kendisinin Saxonya Elektor'una karşı takındığı tavrın modeli olarak aldı; Calvin, peygamberlerin İsrail ve Yahuda krallarına karşı takındıkları tavrı, Cenevre magistratlarıyla ilişkide kendi modeli olarak aldı. Calvin'in teokrasisi, rûhban sınıfını prensler üzerinde egemen kılsa da, ahlâkın ve dinsel pratiğin bu tür etkinlikle doğrudan çatışmadığı her düzlemde dünyevî etkinliğin otonomisine icâzet verir. Politik ve ekonomik etkinlik hiçbir icâzet mercii tarafından denetlenmeden fiilen yürütülebilir, yeter ki cinsellik evlilik bağları içerisinde sınırlansın ve Pazar günleri kiliseye devâm etmek mecbûrî tutulsun. Yalnızca en alenî ahlâksızlıklar mahkûm edilir ve Calvinism'in târihi ekonomik-olanın otonomisinin ilerleyen gerçekleşiminin târihidir. Luther de, Calvin gibi, moraliteyi ikiye böldü; bir yanda insân aklının ve ârzularının erdiği kadarıyla keyfî ve bağlamsız olan mutlak olarak sorgulanamaz emirler vardır ve diğer yanda politik ve ekonomik düzenin kendi kendini haklıçıkartan kuralları vardır.

"Birey" her iki alanın da uyruğudur; birey, çünkü o tam da, kendisini yaratan Tanrı'ya karşıt olarak ve tâbi olduğu politik ve ekonomik düzene karşıt olarak tanımlanır. "Çünkü ilk kez," diye yazıyordu J. N. Figgis Reformation'dan hemen sonraki dönem hakkında, "Mutlak Birey Mutlak Devlet ile karşı karşıya gelir."[25] Devlet toplumdan ayrı hâle gelir; Orta Çağlarda toplumsal bağlar ve politik bağlar, feodalizmin birliği ve πόλις'in birliği tamâmen farklı olsa bile, tıpkı Grekler için de olduğu gibi bir birliğe sâhiptirler. Artık bir insân, devletle, üstleri ve astları her bakımdan bağlayan bir toplumsal ilişkiler ağı yoluyla değil, fakat sâdece uyruk olarak bağıntılanır. Artık bir insân, ekonomik düzenle, birbirine bağlı bir dernekler ve loncalar kümesi içerisinde iyi tanımlanmış bir statü yoluyla değil, fakat sâdece sözleşmeler yapmak için yasal güce sâhip biri olarak tanımlanır. Elbette ki statüden sözleşmeye bu toplumsal

[25] J.N. Figgis'in *From Gerson to Grotius*'unda (*Gerson'dan Grotius'a*) yer alan, bu tema hakkındaki tartışması hâlâ eşsizdir.

geçiş süreci, yalnızca yavaş ve engebeli olmakla kalmayıp, hiçbir zaman ilk ve son kez hepsi bir defâda olup bitmez. Topluluğun farklı kesimleri, patriarkal bağların çözülüşünün şokunu tekrâr tekrâr yaşarlar; serbest piyasa ve mutlak devlet bilinci tekrâr tekrâr keskinleştirilir. Fakat her durumda, ortaya çıkan şey, moral fâil için yeni bir kimliktir.

Geleneksel toplumlarda, ve hattâ Grek *πόλις*'inde ya da feodalizm altında bile, bir insân kendisini yerleşik bir betimlemeler kümesi çerçevesinde tanımlar ve bu yerleşik betimlemeler kümesi aracılığıyla kendisini başka insânlarla karşı karşıya konumlandırır ve kimliklendirir. Değer ve olgu arasındaki bir mantıksal uçurumdan bahsetmenin son derece yanlış yönlendirici olmasının sebeplerinden biri şudur: o, ilkin toplumsal düzenin olgularını ortaya koyabileceğimizin ve sonra bir ikinci, mantıksal olarak bağımsız bir görev olarak da bu toplumda insânın nasıl davranması gerektiğini araştırabileceğimizin *her toplumda* aynı ölçüde doğru olduğunu telkîn eder. Fakat bir toplumsal düzen dâimâ zorunlu bir şekilde ödevlere ve yükümlülüklere ilişkin kavramları kullanmaksızın betimlenebilseydi ancak, bu, tüm toplumlar için doğru olabilirdi; oysa aslında bir çok toplum için, biz, bir bireyi şöyle şöyle yükümlülüklere veya ödevlere sâhip bir birey olarak tarîf etmeksizin, bırakın onun toplumsal rolünün tamâmının tarîfini, (bir reisin oğlu ya da bir ortaçağ köylüsü ya da şöyle şöyle bir sınıfın veya âilenin mensûbu olarak) bir bireyin minimal toplumsal kimliğinin bir tarîfini bile veremeyiz. Buna verilecek yanıt şu olacaktır: böyle bir toplumda böyle bir insânın belli ödevlere sâhip bulunması, yalnızca o toplum hakkındaki bir olgu olabilir. Bu insânın bu ödevleri yerine getirmesi gerektiğini söylemek *bizi* bağlamaz (veya *bize* düşmez). Fakat bu, tekrâr son derece yanlış yönlendiricidir. Çünkü örneğin "bir reisin oğlunun şöyle şöyle davranması gerektiği doğru değildir" demenin mümkün olduğunu îmâ eder; fakat söz konusu kabîlenin dilinde bu, basîtçe yanlış bir değerlendirici ifâdedir ve bizim kabîleyi betimlemek için kullandığımız dilde ise basîtçe yanlış bir betimleyici ifâdedir. Elbette ki, kabîlenin hayâtını kabîle üyelerinin değerlerini kabûl etmeksizin karakterize edebileceğimiz doğrudur; fakat bu, bu türden bir toplumda nasıl davranılması gerektiğini onların toplumsal betimlemeler deposundan bağımsız bir şekilde tartışabileceğimizi değil, fakat daha ziyâde bu türden bir toplumun sürdürülmesinin iyi bir şey mi

yoksa kötü bir şey mi olduğu şeklindeki ilâve soruyu dâimâ sorabileceğimizi îmâ eder. Onların toplumsal hayâtını onların olgusal terimlerinde karakterize etmeyi ve onların değerlendirmelerinden kaçmayı çoğu zaman başaramayız.

Olgusal betimleme dilinin bu tarzda değerlendirmeye bağlılıktan kaçınır türden olduğu pek çok toplum elbette vardır ve batı Avrupa'da kapitalizm-öncesi toplumun geleneksel formlarından erken kapitalizmin bireyci ve merkantil toplumuna geçiş bu türden bir geçiştir. Dolayısıyla, Aquinas'ın Hristiyan Aristotelesçiliği ile Luther'in Hristiyan fideizmi yalnızca alternatiV ve rakîb metafizik şemalara dayanmakla kalmazlar; aynı zamanda farklı moral vokabûlerlere ilişkin bir analiz ve bir kavrayış da sağlarlar. Tabîî, özellikle Luther'in durumunda, onun vaazında örtük olan analiz, nedenli bir biçimde etkilidir; Luther, dinleyicilerinin moral deneyimini anlamlandırır ve bunu yapmakla, onların deneyiminin beylik Lutherci biçimlerde yorumlanacağı bir çerçevenin kabûl edilmesine öncülük eder. Yeni deneyimin belirleyici özelliği, Tanrı huzûrunda tek başına olan bir bireyin deneyimi olmasıdır. Luther, bir bireyin ne olduğunu açıklamak isterken, bunu şuna işâret ederek yapar: öldüğün zaman, ölen sensin ve başka hiç kimse bunu senin yerine yapamaz. Böyle tüm toplumsal sıfatlarından soyulmuş, tüm toplumsal ilişkilerinden ölü bir insânın soyutlandığı gibi soyutlanmış olaraktır ki birey sürekli olarak Tanrı huzûrundadır.

Bu yüzden, birey, değerinin ölçüleceği şekilde kendisine yüklenen yükümlülükleri, en azından kısmen, artık sâdece kendi toplumsal kimliği sorusunu yanıtlayarak keşfetmez. Onun kimliği, şimdi, yalnızca, olumsal bir olgu sorunu olarak belli betimlere uyan verili bir adın taşıyıcısının kimliğidir (kızıl saçlı veya mavi gözlü, işçi veya tüccâr) ve o, rakîb imkânlar arasında kendi seçimini yapmak durumundadır. Sâhip olduğu yeni toplumsal vokabûler içerisinde betimleyebileceği şekliyle kendi durumuna ilişkin olgulardan, ne yapması gerektiği hakkında hiçbir şey çıkmaz. Her şey, onun kendi bireysel seçimine bağımlı olmaya başlar. Üstelik, bireysel seçimin egemenliği, yalnızca bireyin toplumsal vokabûlerinin değil, fakat teolojiden çıkarsanan teorizasyonun bir sonucudur.

Aristotelesçi ethikte, geleneksel toplumların daha az açık bir şekilde formule edilmiş moralitelerindeki gibi, çeşitli şekillerde anlaşılan insânî

ihtiyâçlar ve istekler, insân eylemlerini yargılamanın kriterlerini verirler. Aristotelesçi pratik kıyâs açıklaması burada bir modeldir, ki bu açıklamada büyük öncül dâimâ birinin bir şey ârzulaması (veya bir şeye ihtiyâç duyması ya da bir şeyden kazanç sağlayacak olması) formundadır. Pratik akıl yürütme bu noktada başlar. Fakat en azından moral fâil hem Luthercilerin hem de Calvincilerin yönelttiği kendi ârzularının bütünüyle ahlâkdışı olduğu suçlamasını ciddîye alırsa, insânî ârzular ve ihtiyâçlar olguları onaltıncı yüzyılda artık moral fâilin seçimleri için bir kriter veya onun akılyürütmesi için bir büyük öncül sağlayamaz. Karşı Reformasyonun populer teolojisi bile, Aquinas'ınkinden çok daha karanlık bir insân doğası görüntüsü sunar. Tüm ârzular sefîh olduğu için (bununla birlikte her zaman olduğu gibi, genellikle cinsellik, tek yakın rakîbi politik başkaldırıyla birlikte en kötü dayağı yer), seçim açık kalır. Birey, selâmete erme ile lânetlenme arasında, kâr ile zarar arasında, dikkatini celbeden rakîb tutumlar çokluğu arasında seçim yapmak durumundadır.

Dolayısıyla, Reformasyon döneminden, moral önemi hâiz üç ana kavram çıkar: hem taleplerinde koşulsuz olan fakat hem de herhangi bir akılsal haklıçıkarımdan yoksun olan moral kurallar kavramı; seçimlerinde egemen olan moral fâil kavramı; ve kendine özgü normlara ve haklıçıkarımlara sâhip olan dünyevî iktidâr alanı kavramı. Kurallar ve fâil hakkındaki yeni kavramların bu dünyevî bağlam içerisine yerleştirildiklerinde yeni bir görünüme bürünmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Üstelik, bu dünyevî bağlam zâten kendi Luther'ini bulmuştu. Dünyevî iktidârın Luther'i olan yazar Machiavelli'dir. Luther gibi, Machiavelli'nin de ortaçağlı habercileri vardır. Doğa yasası bağlamı içerisinde ortaçağ teologları, belli politik amaçların normalde câiz olmayan araçları haklıçıkardığını çoğu kez ileri sürmüşlerdi; tiranların suikast yoluyla ortadan kaldırılması, yaygın bir örnektir. Powicke bunu şöyle açıklamıştır ki, II. Frederick'ten ve Âlîcenâb Philip'ten beri, "bir sonraki adım, doğal zorunluluk yasasını bir politik topluluğun doğal içtepileriyle, o topluluğun doğal sınırlar koyma ve kendini-ortaya-koyma haklarıyla özdeşleştirmekti, veyâhûd da zorunluluğu doğal yasayla değil, fakat târihin buyruklarıyla özdeşleştirmekti." Bu gidişat, *Realpolitik* sözkonusu olduğu ölçüde, ortaçağ devletinde zâten tastamâm cisimleşmişti ve modern devlet daha güçlü olmakla

*Realpolitik*'i sâdece daha da kötü bir hâle sokmuştur. Fakat onun ilk teorisyeni Machiavelli'dir.

Elizabeth çağı dram yazarlarının tersine ve Cesare Borgia'ya duyduğu nâmı dillerde dolaşan hayrânlığa rağmen Machiavelli'nin kötü bir adam olmadığını göstermek için çok büyük bir çaba harcanmıştır. Bunun nedeni, kısmen, onun açık bir şekilde çekici bir kişiliğe sâhip olmasıdır ve her nasılsa birinin hem kötü hem de çekici olamayacağı, her ne kadar yanlış bir şekilde olsa da, geniş çapta hissedilir. Fakat daha da önemli bir neden, Machiavelli'nin özel ve kişisel tercîhlerinin kesinlikle demokrasi (Machiavelli'nin sözcüğü anladığı anlamda demokrasi —yanî, iktidârı büyük tüccârlarla paylaşan küçük efendileri olan, tabîî ki köleleri ve mülkiyetsiz adamları dışta bırakan *geniş* sınırlı yönetim) lehine, yücegönüllülük, dürüstlük ve açıkyüreklilik lehine olmasıdır. Fakat bunlardan hiçbirinin meseleyi bulandırmasına izin verilmemelidir. Machiavelli'ye göre, toplumsal ve politik hayâtın amaçları verilidir. Bunlar, iktidâra ulaşma ve iktidârı koruma, politik düzeni ve genel refâhı sürdürmedir ve bu sondakiler, en azından kısmen, onları sürdürmediğiniz sürece iktidârı elde tutmayı devâm ettiremeyeceğiniz için vardırlar. Moral kurallar, bu amaçların araçları hakkındaki teknik kurallardır. Dahası, onlar, tüm insânların az çok sefîh oldukları farzı temelinde kullanılmalıdırlar. Biz, eğer böyle yapmak bizim çıkarımızaysa her an bir vaadi yerine getirmeyebilir veya bir anlaşmayı ihlâl edebiliriz, çünkü ihtimâldir ki, tüm insânlar günâhkâr oldukları için, sizin kendileriyle sözleşme yaptıklarınız da eğer kendi çıkarlarınaysa her an vaadlerini yerine getirmeyebilirler. İnsânlar, soyut bir biçimde yapmaları gerektiğini düşündükleri şekilde değil, fakat başka insânların davrandığı şekilde davranmalıdırlar; başka insânlar bir ölçüde yücegönüllülükten, merhametten ve bunun gibi şeylerden *etkilendikleri* için, bunların bir yeri vardır. Fakat yine de bunlar o yeri ancak iktidâr amaçlarının inceden inceye tasarlanmış araçları olarak bulurlar.

Machiavelli'nin ethiki, en azından bazı sofistlerden beri, eylemlerin eylemler olarak değil, fakat sâdece sonuçları çerçevesinde yargılandıkları ilk ethiktir. Dolayısıyla Machiavelli, sonuçların hesaplanabilir olduğu görüşüne bağlıdır ve *Prens*'in ve *Titus Livius üzerine Söylevler*'in büyük bir bölümü, bunun nasıl olup da böyle olduğunu açıklamaya ayrılmıştır.

Târih incelemesi, kendilerinden nedensel maksimler çıkartabileceğimiz empirik genellemeler verir. Bu maksimlerin yararı diğer insânları etkilemektir. Burada yine, Machiavelli hem sofistlerin bir mîrâsçısı hem de modern yazarların bir habercisidir. O, bizim değer-biçmelerimizi, Ne yapmak durumundayım? sorusuna yanıt olmaktan ziyâde, başka insânları etkilemenin aracı olarak anlamak zorundadır. Aynı zamanda bundan şu da çıkar ki, Machiavelli insân davranışını yasalar tarafından ve bizzât fâillerin genellikle bilincinde olmadığı yasalar tarafından yönetilen bir şey olarak ele alır. Machiavelli'ye göre, bu yasaların çok yalın bir görüntüsünü elde etmek mümkündür, çünkü o, insân doğasını, insân doğasının motivlerini ve iştiyâklarını zamandışı ve değişmez olarak ele almaya hâzırdır. Eski Romalılardan çıkarsanan genellemeler, güçlük çekmeksizin onaltıncı yüzyıl Floransa'sına uygulanabilirler. "Birey", Machiavelli'de tam da Luther'deki kadar keskin bir şekilde görünür. Birey böyle görünür, çünkü toplum yalnızca içerisinde bireyin eylediği arena değil, fakat aynı zamanda bireyin amaçları için yeniden şekillendirilecek, yasaya-bağlı ama tava gelir potansiyel bir hammâddedir de. Birey, herhangi bir toplumsal bağ tarafından kısıtlanmaz. Bireyin amaçları —yalnızca iktidâr amaçları değil, fakat aynı zamanda şeref ve şan amaçları—, devlet-sanatının teknik kriterlerinden ayrı olarak, birey için biricik eylem kriterleridir. Böylelikle, meşhûr bir düğüm noktası hâline gelecek olan şu şeyle ilk kez Machiavelli'de karşılaşırız: kendi seçimlerinde ve amaçlarında bireyin egemenliği savı ile insân davranışının değişmez yasalar tarafından yönetildiği görüşünün bağlanıp birleştirilmesi. Machiavelli'nin bir kapasiteye sâhip saydığı insânlar (yönetici ya da potansiyel yöneticiler) ile başka bir kapasiteye sâhip saydığı insânlar (yönetilenler) arasında ayrım yaptığı doğrudur. Fakat o, herhangi bir mümkün çelişkinin farkında değildir.

Machiavelli, ethik ile politika arasındaki ayrıma lâfzî bir şekilde bîat etse de, bu ayrım çizgisini çok keskin bir şekilde çizmenin münâsebetsizliğini açıkça belirtir. Böyle bir ayrım, özel ve kamusal hayât arasında, benim için hangi politik düzende yaşamanın zarûrî olduğunu irdelemeksizin benim için yapılması en iyi olan şeyi irdeleyebileceğim türden bir ayrımın var olmasına bağımlıdır, çünkü ya politik düzeni özel eylemin verili ve değiştirilemez bir bağlamı olarak ele alırım ya da politik düzeni başka bir sebepten dolayı konudışı olarak düşünürüm. Machiavelli, ethik

ile politikanın pek çok vesîleyle birbirine kaynaşmış bulunduğunu açıkça belirtmek bakımından Platon'u andırır. Platon'un çağından beri politik kurumları dönüştürmede veya değiştirmede gitgide daha fazla insânın rol oynaması giderek daha fazla mümkün hâle geldiği için, politik düzen, çoğu zaman gitgide daha az ölçüde verili ve dönüştürülemez bir bağlam olur. Devletin iktidârı sürekli olarak büyüdüğü için, bu iktidâr özel yurttaşa ve onun moral seçimlerini aralarında yapmak durumunda olduğu alternatiylere gitgide daha fazla tecâvüz eder.

Son olarak, Machiavelli'nin açıkça öğrettiklerinden olduğu denli Machiavelli örneğinden de öğrenilecek bir ders vardır. Toplumsal düzenin nisbeten istikrârlı olduğu dönemlerde, tüm moral sorular topluluğun paylaştığı normların bağlamı içerisinden sorulabilir; istikrârsızlık dönemlerinde ise, bizzât bu normlar insân ârzuları ve ihtiyâçları kriterleri karşısında sorgulanıp yoklanırlar. Hem Platon hem de Aristoteles, πόλις'in çöküşünü bizzât yaşamış olmalarına rağmen, onun formunu ve kurumlarını, Machiavelli'nin İtalyan site-devletinin formlarını ve kurumlarını benimsediğinden daha fazla benimserler. Machiavelli, Floransa'ya daha büyük güçlerden gelen dış tehdîdlerin, Aristoteles'in Makedonya'nın Atina'ya yönelik tehdîdinin farkında olmasından çok daha fazla farkındadır. Bir sürekli değişiklik çağında yaşayan Machiavelli politik düzenlerin gelip geçiciliğini anlamıştı ve onun insân doğasının sürekliliğine yaptığı başvuruyu bir şekilde bu kadar çarpıcı kılan da işte budur. Çünkü politik ve toplumsal düzenlerin kendisi karşısında ölçülüp tartılabileceği ve kendisi çerçevesinde açıklanabileceği dâimî ihtiyâçlara sâhip zamandışı bir insân doğasına duyulan bir inancın, bu düzenlerin gelip geçiciliğine duyulan bir inanca denk düşmesi öyle kolay kolay mümkün değildir.

Şimdiye kadar her hâlde şu açıktır: Luther'in ve Machiavelli'nin çağının peşisıra, bireyin nihâî toplumsal birim olduğu, iktidârın nihâî ilgi odağı hâline geldiği, Tanrı'nın giderek artan bir şekilde konudışı olmaya başladığı ama hâlâ bir kenara atılamaz bir varlık olmayı sürdürdüğü, ve politika-öncesi, toplum-öncesi zamandışı bir insân doğasının değişen toplumsal formların zemîni olduğu bir moral-ve-politik teori türünün yükselişini beklemeliyiz. İşte bu beklenti Hobbes tarafından tam anlamıyla karşılanır.

"Bir Centilmenin Kütüphânesinde iken Euklides'in Elementler'i açıldı, Elementler'in I. Kitabındaki kırkyedinci önerme. O, Önerme'yi okudu. A... versin, dedi (zaman zaman ağız dolusu usturuplu bir küfür savururdu), bu imkânsız! Bu yüzden onun Kanıtını okudu ve bu Kanıt onu tekrâr gerisingeri böyle bir Önermeye gönderdi; o önermeyi de okudu. Bu onu tekrâr bir başkasına gönderdi, onu da okudu. *Et sic deinceps**, ta ki o sonunda o hakikatin isbât edildiğinden emîn oluncaya dek. Bu, onu Geometri'ye âşık hâle getirdi."[26] Yazar John Aubrey, konu Thomas Hobbes ve sözü edilen olayın yılı 1629'dur. Hobbes zâten kırk-bir yaşına gelip dayanmıştı. Bu târihe kadar Hobbes'un intellektual zemîni, Aristoteles'i reddedişi ve Thukidides çevirisi ile sembolize edilir. Reddedilen Aristoteles, geç dönem, dejenere olmuş skolastisizmin Aristoteles'idir. Bu Aristoteles'e karşı yöneltilen şikâyet şudur: o, sözcüklerin anlamına ilişkin araştırmayı sözcüklerin temsîl ettiği şeylere ilişkin araştırmayla karıştırmaktadır. Ve bu şikâyetle birlikte, Hobbes, Aristotelesçi mâdde ve form, öz ve varoluş epistemolojisinin bütününü reddeder. Böyle yapmakla, Hobbes kafakarışıklığından kaçınmakta olduğuna inanır; o, yalnızca somut bireylerden, sözcüklerden ve sözcüklerin imlediği cisimlerden mürekkeb bir evrenle başbaşa kalır. Ama yine de, aslında, Hobbes'un soruşturmaları, kavramsal bir araştırma formu taşır —ve zorunlu olarak bu formu taşır; çünkü Hobbes hak, adâlet, egemenlik ve iktidâr nosyonlarını açık kılmak ister. Hobbes, Euklides'in *Elementler*'inde, araştırmaları için Aristotelesçi-olmayan bir model keşfeder. Bu araştırmaların itici gücü, Hobbes'u Thukidides'e sevkeden şeydi.

Thukidides'in *Peloponnesos Savaşı Târihi* adlı eseri, tıpkı Machiavelli'nin eserlerinin yazıldığı gibi, târihin öğretici olabileceği inancı içerisinde yazılmıştı. Bu eser, Atina demokrasisinin hatâlı işleri yüzünden Atina'nın çöküşünü sergiler. Kıssadan hisse demokrasinin politik bozuculuğudur, kötü adam hased ve hırslı insânların timsâli olan debbağ Kleon'dur. 1620'lerin İngilteresi de hased ve hırslı insânlarla doluydu. Hiç şaşırtıcı değil, çünkü bir önceki yüzyılda başlamış olan yüksek fiyat dev-

---

* *Et sic deinceps*: ve bu böyle sürüp gitti —çn.

[26] *Lives* (Hayâtlar), s.150. (Burada sözü geçen kırkyedinci önerme şudur: "Dik açılı üçgenlerde, dik açının karşı kenarının karesi, dik açıyı oluşturan kenarların karesine eşittir" —çn.)

rimi İngiliz toprak sâhibinin geleneksel ekonomik modellerini tahrîbetmişti. Büyük servetler kazanıldı ve kaybedildi; bireyler paranın ustaca kullanılması sâyesinde mevki bakımından yükseldiler; küçük ve büyük orta sınıfın, büyük soyluların ve onlara bağımlı daha küçüklerin ilişkileri sürekli değişim hâlindeydi. İngiltere, feodal ve aristokratik bağların nakit para irtibâtıyla yerinden edilme tehlikesinin başgösterdiği bir pazar ekonomisinin bıçak sırtı üzerinde duruyordu. Tâcda cisimleşen devlet gücü, uyruklarıyla yeni ve belirsiz bir ilişki içerisinde bulunuyordu. Vergilendirmenin temsîl ettiği nakit para irtibâtındaki hususî müşkil, tâcın geleneksel ödevler olduklarını iddiâ ettiği şeyleri öne sürmesinin uyrukların geleneksel haklar olduklarını iddiâ ettikleri şeyleri öne sürmesiyle karşılaştığı noktaydı. (Müşterileri için yasal kaçamaklar arayan gelir vergisi muhasebecisinin Pym'in ve Hampden'ın mânevî torunu olduğu, dâimâ ayıltıcı bir düşüncedir.) Hobbes tâca *karşı* haklar iddiâsındaki tehlikeyi önceden görür ve rakîb ve savaşan toplumsal hiziplerin egemenliğe yönelttikleri tehdîde karşı ciddî bir uyarı olarak Thukidides çevirisini yapar. Stuart krallarının sadık uyruğu olaraktır ki Hobbes Peisistratos'un ve Perikles'in bu hayrânını tercüme eder.

Ama yine de Hobbes, egemen ile uyrukları arasındaki çekişmelere müdâhale edişinin tarzı bakımından bütünüyle sıradışıdır. Daha evvelki İngiltere'nin hiyerarşik toplumu, kişisel, toplumsal ve politik bağlılıkların birbirine dolandığı ve birbirini desteklediği bir toplumdur. Haklar ve ödevler, karmaşık olsa da tek bir sistem içerisinde tanımlanırlar. Feodal oyundaki herhangi bir tikel hareketin haklıçıkarımı, ya aktörlerin pozisyonlarına ya da oyunun kurallarına gönderimde bulunmakta yatar. Ekonomik devrimlerin ve özellikle İngiltere'de onaltıncı ve onyedinci yüzyılın fiyat devriminin meydâna getirdiği şey, bu bağların kopmasıdır. Geleneksel toplumsal köşetaşlarının büyük bir kısmı değişmeden kalır; soruşturulan şey, onların birbirleriyle bağıntılarıdır. Tanrı'ya hâlâ îmân edilir ve râhib hâlâ rûhanî çevresi içerisindedir. Fakat râhibi Tanrı'ya bağlayanın ne olduğu daha radikal bir şekilde sorgulanabilir. Feodal toplumun ögelerinin hepsi mevcûdtur —köleler ve diğer mülkiyetsiz insânlar, küçük orta sınıf, soylular, kral; sorgulanan, onların birbiriyle ilişkilerinin tarzıdır. Çağ, otorite teorileri için tam kıvamındadır; ve teori üretmenin en populer iki kaynağı kutsal kitaplar ve târihtir. Kral Davud'daki mode-

liyle kralların ilâhî hakkı öğretisi, Kutsal Kitap'tan alınacak yetki için, teokrasi kılığına bürünmüş Presbyterian kilise-erki (*ecclesiocracy*) öğretileriyle rekabet hâlindedir. Târihsel teâmüle başvuru, hem ilâhî hak öğretisine hem de egemenin Lordlara ve Avâma bağımlı olduğu öğretisine arka çıkar. Hobbes, bu öğretilerden hiçbirine başvurmaz. O, Galileo'dan öğrenilen yeni bir yönteme yaptığı başvuruyla bütün bu tartışmadan kopar ve bu yöntem, Hobbes'un yalnızca toplumsal hayâtın ögelerini anlamasını değil, fakat târihe ya da kutsal kitaba yapılan başvuruların değerini biçmesini de mümkün kılacaktır.

Bu yöntem, herhangi bir karmaşık durumu çözüp mantıksal olarak ilksel, basît ögelerine ayırma ve sonra bu basît ögeleri karmaşık durumun nasıl yeniden kurulabildiğini göstermek için kullanma yöntemidir. Bunu yapmakla, o durumun aslında nasıl kurulduğunu göstermiş oluruz. Bu, Hobbes'un Galileo tarafından fiziksel doğa incelemesinde kullanılmış olduğuna hükmettiği yöntemdir. Fiziksel doğa söz konusu olduğunda, hiç kuşkusuz, karmaşıklığın basîtlikten hareketle teorik yeniden-kuruluşu hiçbir moral işleve sâhip değildir; fakat insânî toplum söz konusu olduğunda, anlama yetimizin yeniden elden geçirilip düzeltilmesi, toplum içerisindeki yerimizi nasıl tasarladığımızın ve bunun sonucu olarak da nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin inançlarımızın yeniden elden geçirilip düzeltilmesini sağlayabilir.

Toplum çözülüp de basît ögelerine ayrıştırıldığında ne buluruz? Bir bireyler kolleksiyonu, ki bu bireylerin her biri, amacı kendi kendini korumak olan bir sistemdir. Temel insânî motivler, tahakküm etme ârzusu ve ölümden kaçınma ârzusudur. "İnsânlar, ta doğumlarından başlayarak ve doğal olarak, göz diktikleri her şey için kavga ederler ve dünyânın tamâmı, yapabilseydi onlardan korkar ve onlara itâat etmek durumunda kalırdı."[27] "Sürekli olarak geçilmiş olmak sefâlettir. Sürekli olarak bir öndekini geçmek mutluluktur. Ve bu gidişattan vazgeçmek ölmektir."[28] "Güç üstüne gücün devâmlı ve durdurak bilmez kaynaşıp taşması"nın biricik sınırları, ölümdür ve ölüm korkusudur. Bu motivler tarafından güdülen bireyler, kendilerini nasıl koruyabileceklerini onlara öğreten buy-

---

[27] *The English Works of Thomas Hobbes* (*Thomas Hobbes'un İngiliz Dilindeki Eserleri*), ed. W. Molesworth, VII, 73.

[28] *a.g.e.*, IV, 53.

ruklar dışında hiçbir kural tanımazlar. Toplum vücûd bulmazdan önce, tahakküm için rekabetten başka, her birinin herkese karşı bir savaşından başka hiçbir şey yoktur. Bu durum hakkında doğru olan şudur: "Hiçbir ortak gücün olmadığı yerde, hiçbir yasa yoktur: hiçbir yasanın olmadığı yerde de, hiçbir adâletsizlik yoktur. Savaşta, zor ve hîle iki ana erdemdir." Bununla birlikte akıl bireye şunu öğretir ki, birey, bu savaştan, umutlanmaktan çok korkmak durumundadır; ölüm, tahakkümden daha âşikâr bir âkıbettir. Ölümden kaçınmak için, birey savaşın yerine barışı, rekabetin yerine uzlaşmayı koymak zorundadır; ve aklın doğa durumunda bile öngörülü bir şekilde sevkettiği uzlaşma koşulları Doğa Yasalarını oluşturur. Bunlardan ilki şudur: "her insân, ona ulaşma umuduna sâhip olduğu ölçüde, barış için çaba harcamalıdır; ve ona ulaşamayacağı zaman, tüm savaş çârelerini ve avantajlarını arayıp kullanabilir"; ikincisi, "bir insân, başkaları da kendisi gibi düşünürlerken, barışı ve kendini müdâfaayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını elden bırakmalı ve başka insânlara karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir"; üçüncüsü, "insânlar yaptıkları sözleşmeleri yürürlüğe koymalıdırlar."[29]

Yine de bu, açık ki, ölüm korkusunu dindirmeye yetmez. Çünkü kendimizi karşılıklı olarak birbirimizin saldırısı karşısında güvenceye almak için başka insânlarla uzlaşabilirken, başkalarının bu uzlaşmalara bağlı kalacağından ve bu uzlaşmaları sâdece sonradan bize daha büyük bir güçle saldırabilecekleri şekilde bizi sahte bir güvenlik duygusuyla oyalamak için kullanmayacaklarından nasıl emîn olabiliriz? Doğa durumunda, antlaşmaları sağlamlaştırılabilecek hiçbir yaptırım yoktur. "Ve kılıçsız sözleşmeler kelimelerden başka bir şey olmadıkları gibi, bir insâna güvenlik sağlama gücünden de yoksundurlar"[30] Sözleşmelere kılıcın desteğini vermek için, insânların kendi güçlerini kendileri arasında egemen hâle gelen ortak bir güce aktardıkları bir ilk antlaşma olmalıdır. Bu toplumsal antlaşma, "o büyük LEVIATHAN'ın ya da daha hürmetkâr bir

[29] *a.g.e.*, III, 130.
[30] *a.g.e.*, III, 154.
[31] *a.g.e.*, III, 158.

şekilde söylersek, ölümsüz Tanrı'nın altında barışımızı ve müdâfaamızı kendisine borçlu olduğumuz o ölümlü tanrının"[31] yaratılmasını sağlar.

Egemen gücün buyrukları, o gücün politik doğası her ne olursa olsun —demokratik, oligarşik ya da monarşik—, itâat talebeden ikinci bir hükümler kümesi getirir. Egemenin talebedebileceği itâate koyulabilecek biricik sınırlar, orijinal antlaşmada gücün egemene aktarılmasına rızâ göstermenin motivinin, yanî ölüm korkusunun bizzât egemenin kendisine direnmenin motivi hâline geldiği noktada, yanî egemenin bir kimsenin hayâtını ortadan kaldırma tehdîdinde bulunduğu noktada yer alır. Başka türlü söylenirse, bir kimsenin egemene itâat borcunu ödemekten kesilebileceği tek nokta, egemenin tam da ilk elde gücün kendisine verilmesini sağlayan işlevi, uyruklarının hayâtlarını koruma işlevini yerine getirebilme kudretinden kesildiği noktadır. Yanî, güçsüz hâle gelen egemene artık itâat borcu ödenmez, o artık gerçekten bir egemen değildir. İsyânlar, başarısız oldukları sürece dâimâ yanlıştırlar. Bununla birlikte, başarılı isyân egemenliğin üstlenilmesi *olur* ve egemenliğin tüm haklı-çıkarımını arkasında bulur.

Bireyi bağlayan kurallar, bundan dolayı iki türlüdür, antlaşma-öncesi ve antlaşma-sonrası, doğal ve toplumsal. *Toplumsal* sözcüğünün kullanılması, Hobbes'un karıştırmalarının en tuhaflarından birini akla getirecektir: Hobbes, devlet ile toplum arasında ayrım yapmaz görünür, politik otoriteyi toplumsal hayâtın önce gelen varoluşuna bağımlı kılmayıp, tam tersine toplumsal hayâtın kurucusu yapar görünür. Devletin baskılandırma gücünün ortadan kalkmasının anarşik şiddetin yükselişine götürebileceği durumlar elbette ki *vardır*. Fakat böyle bir güç olmaksızın düzenli bir toplumsal hayâtın mevcûd olmayı sürdürdüğü pek çok durum da vardır ve var olmuştur. Aslında, devletin baskıcı gücünün her an ensede olduğu onsekizinci, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılların kent hayâtını böyle bir gücün çoğu kez olmadığı veya çok uzakta olduğu dönemlerin moral hayâtıyla karşılaştırırsak, devletin mevcûdiyetinin demoralize edici bir etmen olduğu sonucunu çıkarabilirdik. Bu, —her hâlükârda, argumanın şimdiye dek bizi götürdüğü kadarıyla— Hobbes'unki kadar tek-yanlı

olduğu için onunki kadar kötü-temellendirilmiş bir sonuç olurdu. Fakat bu, Hobbes'un hatâsını belirginleştirir.

Hobbes'a göre, toplumsal kurallar, iki tür sebepten dolayı itâat ettiğimiz kurallardır: ilkin, onlar egemenin yaptırımları tarafından sağlamlaştırıldıkları için; ve ikinci olarak da, ârzularımız, egemenin ellerinde ölümle karşılaşmaya marûz kalmamız istisnâsıyla, başkalarının ellerinde ölümden kaçınmak için egemene itâat etmeyi tercîh edeceğimiz türden oldukları için. Doğa yasasını oluşturan kurallara basîtçe şundan dolayı itâat ederiz: onlar, bize istediğimiz şeyi (tahakküm) nasıl elde edeceğimizi ve istemediğimiz şeyden (ölüm) nasıl kaçınabileceğimizi anlatan talîmâtlardır. Her iki kural kümesi de şu formdadır: "Eğer X'i elde etmek istiyorsan, Y'yi yapmak zorundasın (*must*)." Bu yüzden bunlar doğru ya da yanlış olabilecek olgusal önermelerdir; ve bunlar, bu tür önermeler kümesinden seçilip doğal ve toplumsal talîmâtlar listesine dâhil edilmek için ayrılırlar, çünkü daha evvelki cümlelerde adı geçen ârzular tüm insânların bir olumsal olgu meselesi olarak sâhiboldukları ârzulardır.

Hobbes'un bu noktadaki pozisyonuna iki tür sebeple saldırılmıştır. Bu saldırılardan ilki yanlış düşünülmüştür. Şudur: moral kurallar, Hobbes'un onları anladığı türden öngörüye dayalı, olgusal önermeler değillerdir, moral kurallar basîtçe "Şöyle ve şöyle davranmalısın (*ought*)" formundadırlar ve ârzulara veya eğilimlere hiçbir gönderim içermezler. Bazı toplumlarda (özellikle bizlerinki gibi modern Batı toplumlarında) bu moral kural formunun baskın olduğu tastamâm doğrudur; fakat *moral* sıfatının neden bu kural formuyla sınırlandığı hiç de açık değildir. Buna Hobbes'un eleştirmenleri tarafından şu yanıt verilebilir: aslında Hobbes'un çağdaşları tarafından kullanılan moral kurallar bu formdaydılar ve Hobbes sâdece onları yanlış tasarımlayıp yanlış çözümledi. Hobbes'un eleştirmenlerinin iddiâsının bu versiyonundaki güçlük şudur: ârzulara gönderimde bulunan herhangi bir hipotetik cümleciğin yokluğunun ya bu tür hiçbir gönderime niyetlenilmemesinden ya da bu tür bir gönderimin açıkça ifâde edilmeyi gerektirmeyecek kadar açık ve ortak bir şekilde paylaşılmasından ileri gelebileceği yerlerde, "...Yapmalısın" formundaki ifâdelerin nasıl yorumlanacağını bilmek güçtür. Fakat Hobbes'un moral tasvîr içerisinde ârzulara merkezî bir yer vermek bakımından kendinden evvelkilerle bir olduğunu kaydetmek önemlidir;

Protestanlık'ın ve öteki etkilerin moralitenin ve ârzunun keskin bir şekilde karşıt görünmesine yol açmaları ancak adım adım olur. Bu itibârla Hobbes'a yapılan bu saldırı belki biraz anakronistiktir.

Bununla birlikte, Hobbes'un kendi çağdaşlarının moral kuralları kullanımını yanlış tasarımlayıp yanlış çözümlediği doğru kalır. Aubrey, St. Paul Katedrali'nin avlusunda, Hobbes'u yoksul bir adama sadaka verirken gören bir Anglikan papazının (herkesin gözünde dinsiz îmânsız ve ateist olan) Hobbes'a acaba İsa emretmeseydi sadaka verir miydi diye sorarak fırsattan nasıl istifâde etmeye çalıştığına ilişkin bir öykü anlatır. Hobbes'un cevâbı, yalnızca yoksul adamı hoşnut ettiği için değil, fakat yoksul adamı hoşnut görmekten kendisi de hoşnut olduğu için sadakayı verdiğidir. Bu şekilde Hobbes, davranışını kendisinin motivler teorisiyle, yanî insân ârzularının hepsinin öz-çıkara dayanır türden oldukları teorisiyle tutarlı olarak sergilemeye çalışır. Bu anekdota göre Hobbes'un söylediği yalan türü, başka insânlardan çok daha sık olarak filozofların düşkün olduğu bir yalan türüdür, bir teorinin zevahirini kurtarmanın çıkarları adına söylenen bir yalandır. O, Hobbes'un söyleme ihtiyâcı duyduğu bir yalan olmakla birlikte, bir yalan ve kusûrlu bir yalandır. Çünkü onun hatâsının kökü işte buradadır. İnsân doğası ve insânî motivler, Hobbes'un olduklarını söylediği şeyler değildirler ve olamazlar.

Hobbes'a göre, herhangi bir şekilde başkalarının râhatının gözetilmesi, benim kendi râhatımın gözetilmesi karşısında ikincildir ve aslında benim kendi râhatımın gözetilmesinin yalnızca bir aracıdır. *Gerçekte*, hem kendimizde hem de başkalarında, başkasını-gözetme güdülerini ve kendini-gözetme güdülerini yan yana buluruz. Başkasını-gözetme güdülerini kendini-gözetme güdülerinin ikincil bir ürünü olarak tasarlamamızı ne haklıçıkarabilir? Hobbes'u haklıçıkaran şey, onun doğa durumu ile toplumsal hayât arasında zuhûr eden bir şey olarak antlaşma görüşüdür. Fakat Hobbes'un antlaşma görüşünü haklıçıkaran nedir? İnsân hep böyledir ya da böyleydi şeklindeki herhangi bir târihsel ya da antropolojik kanıt değil. Hobbes geçerken arada Amerikan Yerlilerine gönderimde bulunur, fakat onun bütün argumanı, kendisini târihsel kanıttan bağımsız kılan bir yönteme dayanır. Hobbes, evrimci bir ilerleme anlatmamakta, zamandışı insân doğasını çözüp zamandışı ögelerine ayırmaktadır. Antlaşma öyküsü, o hâlde, genişletilmiş bir metafor olarak okunmalıdır; fa-

kat bir metafor olarak bile, ancak akla uygun bir öykü ise, ancak belli temel mantıksal tutarlılık gereklerini karşılıyorsa iş görebilir. Öykü bunu beceremez.

Hobbesçu antlaşma, antlaşmadan önce paylaşılan hiçbir kuralın veya standardın olmaması anlamında toplumsal hayâtın temelidir; aslında, antlaşma öyküsü, insânların toplumsal normları paylaşmaya nasıl başladıklarının bir tür açıklaması olarak iş görür. Fakat bir antlaşma veya uzlaşma ya da söz verme olarak karakterize etmenin uygun düşeceği, insânlar arasındaki yazılı ya da sözlü herhangi bir söz alışverişi, ancak tanınan ve paylaşılan bir kuralın zâten evvelce mevcûd olması sâyesinde bu şekilde karakterize edilebilir ve bu kurala göredir ki buradaki sözlerin formunun kullanımı her iki tarafça sözlerin *bağlayıcı* bir formu olarak anlaşılır. Bu tür zâten tanınan ve kabûl edilen bir uzlaşımdan ayrı olarak, doğru bir şekilde bir antlaşma, uzlaşma ya da söz verme diye adlandırılabilecek hiçbir şey olamazdı. Belki niyet ifâdeleri olabilirdi; fakat Hobbesçu bir doğa durumunda, bunların yanlış yönlendirme amacı taşıdıklarından kuşkulanmanın da her türlü sebebi olurdu. Başkalarının ifâdelerini yorumlamanın elde bulunan biricik standardları, herhangi bir uzlaşma kavrayışını engellerdi. Böylelikle, Hobbes, orijinal antlaşmadan birbiriyle bağdaşmaz iki talepte bulunur: o, orijinal antlaşmanın tüm paylaşılan ve ortak standardların temeli olmasını ister; fakat aynı zamanda onun bir antlaşma olmasını da ister ve onun bir antlaşma olması için, Hobbes'un antlaşmadan önce mevcûd olamayacaklarını açıkça belirttiği türden paylaşılan ve ortak standardların zâten mevcûd olmaları gerekir. Bir *orijinal* antlaşma kavramı bu sebeple içeriden kendi kendisiyle çelişkiye düşmek sûretiyle yıkılır ve tutarlı türden bir metafor çatmak için bile kullanılamaz.

Eğer bu böyleyse, Hobbes'un bütün davâsı çökmez mi? Çöker. Hobbes, saldırganlık ve korkunun biricik motivler olduğu ve zorun tek etkili araç olduğu bir şey durumundan kabûl edilmiş standardların ve meşrû otoritenin var olduğu bir şey durumuna geçişi resmetmek ister. Açık ki kimi zaman bu tür geçişler yapılır; bir otorite meşrû görülmeye başlanır ve başlangıçta zor yoluyla empoze edilse de o otoriteye itâat edilir, en azından şu anlamda: herhangi bir devlette meşrû otoritenin kim olduğu sorusu ile güce sâhibolanın kim olduğu sorusu, zorunlu olarak aynı ya-

mutla karşılanmaz. Oranje'li William'ın ve —Byron'ın betimleyişiyle— " 'George' adlı" German "budalalar ve zorbalar"ın 1689'dan sonra Britanya'da güce sâhip oldukları, fakat o zamanlarda meşrû otoritenin Kral II. James'te ve onun soyundan gelenlerde bulunduğu çok açıktır. Fakat bu aynı zamanda şunu da açık kılar ki, meşrû otorite kavramı ancak toplumsal olarak kabûl edilen bir kurallar, pratikler ve kurumlar bağlamı içerisinde uygulanım bulur. Çünkü bir otoriteyi meşrû diye adlandırmak, kabûl edilen bir meşrûiyet kriterine başvurmaktır. Böyle bir kriterin olmadığı yerde yalnızca güç ya da rakîb güçler olabilir —bir işgal ordusunun mağlup ülkeye kendi hükmünü zorla dayattığı zamanlarda olduğu gibi; ve böyle bir kriterin olup olmadığı, genel olarak halkın o kriteri kabûlüne ilişkin bir meseledir. *De facto* güç *de jure** meşrûiyet hâline gelebilir. Hobbes'un içgörü kabiliyeti bunu görecekti; aslında İngiltere'nin her sâkini, Cromwell ordusunun *de facto* gücünden Commonwealth yönetiminin *de jure* meşrûiyetine geçişte bunu gördü. Fakat Hobbes'un görmeyi başaramadığı şey şuydu: bir otoritenin kabûlü aslında başkalarına ve kendimize belli biçimlerde davranma hakkı ve belli biçimlerde davranma ödevi veren kuralların kabûlüdür ve hakka sâhip olmak güce sâhip olmak değildir ve yine bir ödeve sâhip olmak da başkalarının gücünün yarattığı korkudan hareketle davranmak değildir. Hobbes, "bir hakka sâhip olma"yı "güce sâhip olma"yla en azından iki sebepten dolayı eşitler. O, otoritenin genellikle güç yoluyla sağlamlaştırıldığını, otoritenin çoğu zaman zor kullanmanın yaptırımına dayandığını doğru bir şekilde gördü. Ve Hobbes insânî motivlere ilişkin öyle sınırlı bir görüşe sâhiptir ki, otoritenin kabûlü için bu tür yaptırımların yarattığı korkudan başka herhangi bir açıklama veremez. Fakat aslında, insânlar *yalnızca* onu kabûl etmemenin sonuçlarından korktukları ya da *yalnızca* onun uyguladığı yaptırımlardan korktukları için kabûl edilen bir otorite, pek çok politik otoritenin iş gördüğü etkililikle iş göremezdi. Politik kurumlar, ancak insânların büyük bölümü hemen hemen her zaman otoritelerine gönüllü bir itâat gösterdiği için, sâhip oldukları istikrâra sâhip olurlar ve insânlar kendi ârzuları ile tatmînini otoritenin temîn ettiği ârzuları bir noktada çakışır gördükleri için bunu yaparlar. Hobbes da böyle yapar. Fakat o in-

* *De facto*: fiilî; *de jure*: hakka ve yasaya dayalı —çn.

sân ârzularına ilişkin öyle sınırlı bir kavrayışa sâhiptir ki, zorunlu olarak politik otoriteye ilişkin olarak da sınırlı bir kavrayışa sâhip olur.

Motivlere, ârzulara ve etkinliğe ilişkin bu sınırlı kavrayış, Hobbes'ta insân hayâtının tözsel içeriğinin büyük bir bölümünün hiç sözü edilmeden geçilmesini temîn eder. Biz, hayâtlarımızı güvenle sürdürebileceğimiz şekilde bir egemen güce sâhip oluruz; fakat böyle güvenli kılınan düzen çerçevesi içinde hayâtlarımıza ne ihtiyâcımız olacak? Hobbes, yalnızca ölüm korkusundan değil, fakat aynı zamanda "râhat yaşamak için zorunlu türden şeylere duyulan ârzudan; ve insânların bu tür şeyleri elde etme gayretlerinin yarattığı bir umut"tan ötürü, insânların devâmlı bir doğa durumu içerisinde kalmaktansa barışa eğilimli olduklarını söyler. Fakat râhat yaşamak nedir? Hobbes, "eski moral filozofların kitaplarında söylendiği gibi, bu tür hiçbir *finis ultimus*'un, nihâî amacın ya da *summum bonum*'un, en yüksek iyinin olmadığı"nı zâten söylemiştir ve onun bunu söylemesinin sebebi sâhip olduğu şu görüştür: insân saâdeti, "ârzunun bir nesneden bir diğerine —ilkine erişmenin yalnızca bir sonrakine geçit olacağı şekilde— sürekli bir ilerleyişi"nden ibârettir ve insânlar "ancak ölümle sona eren dâimî ve durdurak bilmez bir güç üstüne güç ârzusu" tarafından harekete geçirilirler. Bu, insânların hep başgösteren Ne tür bir hayât istiyorum? sorusunu sormaksızın ârzudan ârzuya sevkedildikleri bir resimdir. Hobbes'un mümkün ârzu nesneleri kavrayışı, motivler kavrayışı kadar sınırlıdır. Niçin?

Bu müşkülün kökü ola ki iki yönlüdür. Hobbes'un dil teorisi, onu şu görüşe bağlar: tüm sözcükler adlardır ve tüm adlar bireysel nesnelerin ya da bireysel nesne kolleksiyonlarının adlarıdır. Bu itibârla tüm ârzu nesneleri bireysel olmak zorundadır. Aynı zamanda, Hobbes'un determinizmi, teolojik takviyeleriyle birlikte (çünkü Hobbes Tanrı'ya, görülemez olsa da mâddî bir ilâhîliğe inanır; Hristiyan ortodoksisinin Tanrı'sı değil, fakat kendi irâdesini gerçekte doğalarımızı yöneten kaidelerde ifâde eden doğanın yaratıcısıdır bu Tanrı), onu ârzularımızı verili ve değişmez olarak ele almaya götürür. Ârzularımızın eleştirisinin ve onların akılsal bir şekilde yeniden yoğurulmasının Hobbes'un sisteminde hiçbir yeri yoktur. Bundan şu çıkar ki, kaçınılmaz olarak, ârzularımız birbiri peşisıra gelen tek bir bireysel nesne içindir; ve bu yüzden ârzular belli türden bir hayât

ârzusunu, ârzularımızın belli bir türden olması gerektiği (*should*) ârzusunu içeremezler.

Bununla birlikte, büyük bir dersi Hobbes'a borçluyuz. Bu ders, bir ahlâk teorisinin bir insân doğası teorisinden ayrılamaz olduğudur. Hobbes, tam da zamandışı bir insân doğası kavrayışına bağlandığı için, 1640'larda İngiltere'de politik düzeni neyin tahrîbettiği sorusuna, onun yerine kendi sıfatıyla toplumsal ve politik düzenin ne'den ibâret olduğu sorusunu geçirerek târihdışı bir yanıt vermeye bağlanır. Fakat bu soru tehlikeli bir şekilde aşırı genel olsa da, moral filozofların sahasını giderek daha fazla istilâ eden ve istilâ etmek zorunda olan bir soru tipidir. Özelde, moral hayâtın toplumsal zemîninin doğasını açıkça ortaya koymaksızın özgürlük hakkında sorular sormayı ve bunları yanıtlamayı umudedemeyiz. Fakat bu, Hobbes'un kendisinin hiç bir zaman sormadığı bir soru sınıfıdır. Hobbes, irâde özgürlüğünü yalnızca tüm insânî edimlerin belirlenmiş olduklarını vurgulamak için tartışır; ve politik özgürlüğü de yalnızca egemenin sınırsız gücü tarafından izin verilen sınırlar içerisinde tartışır. Bunun böyle olmasının belki açıklanmaya ihtiyâcı vardır. Dikkate değer ki, Hobbes iç savaş olgusundan alabildiğine etkilenmiş, ama bu savaşta savaşanların îlân ve ikrâr edilmiş amaçlarından ise hiç mi hiç etkilenmemiş olsa gerektir. Nitekim Hobbes etkilenmemiş *idi* ve onun motivler teorisi yüksek fikirli ideallerin zorunlu olarak tahakküm dürtüsünün bir maskesinden başka bir şey olmadıklarını varsaymasına yol açtığı için o böyleydi. Bunun sonucu olarak, Hobbes, özgürlüğün bir ideal olarak ve bir hedef olarak görünmesiyle hiç ilgilenmez ve bu bakımdan, bu zamanın târihindeki en önemli toplumsal değişime kör kalır. Besbelli ki, özgürlüğe başvuru çoğu zaman dinsel hoşgörüsüzlüğü ve ekonomik hırsı maskeledi. Fakat her zaman böyle mi oldu? Acaba insânlar o zamanlar ortaya çıkmakta olan toplumsal düzen türünde özgürlük kavramını yardıma çağırmaksızın kendi ârzularının ve ârzu nesnelerinin farkına varmış olabilirler miydi? Hobbes'un bu soruyu görmezden gelebilmesi, onun geriye doğru bakan bir filozof olarak görüntüsünü pekiştirir. O, paramparça olmakta olan önceki toplumsal hayât modelinin kaybolup giden bağlarıyla meşgul kalır. Bizzât Hobbes'un kendisi özel hayâtında daha pozitiv amaçlar peşinde koşmak kadar tehlikelerden kaçmakla da meşguldü; İç Savaşın gelmekte olduğunu gördüğünde, kendisinin söy-

lediği şekliyle "kaçanların ilki" olarak Fransa'ya gitti. Fakat ölümden korktuysa bile, hiçbir tahakküm hırsı alâmeti sergilemedi. Malmesbury'deki sessiz sâkin hayâtında sergilenen değerler ile insân hayâtına sindiğini iddiâ ettiği değerler arasında bile böyle bir hayâtî yarık vardır.

Hobbes, bir ahlâk filozofu olarak kendi yüzyılındaki tek akranı Spinoza'nın her bakımdan bir zıddıdır. Spinoza'nın hayâtı sâdece felsefeyi ve pratiği birleştirmekle kalmaz; Spinoza yazılarında en yüksek insânî değer îlân ettiği o tam da gayrışahsî hakikat aşkını görünüşe çıkarmakla da kalmaz. Spinoza aynı zamanda daha sonraki insânî hayâtın büyük bir bölümünün kurucusu olacak olmaları bakımından ileriye doğru bakan bir kavramlar kümesini de biraraya getirir: özgürlük, akıl, mutluluk. Devlet, sâdece insânî felâketlere karşı bir istihkâm siperi olarak değil, pozitiv insânî iyilerin gelişmesine yardım etmek için vücûda gelir. Din birincil olarak bir hakikat meselesidir ve ancak ikincil olarak magistrat'ların bir meselesidir.

Spinoza, moral yargıları takîbetmenin sıradan pratiğinde cisimleşen iki hatâ görür. Bunlardan ilki, yargı standardımızın keyfî ve kaprise dayalı olduğudur. Spinoza şöyle akıl yürütür: bir adamı bir biçimde kusûrlu olarak, olmaması ya da yapmaması gerektiği (*ought*) şeyi olan ya da yapan biri olarak eleştirdiğimizde, o adamı has veya ideal bir adam hakkında oluşturduğumuz bir tasavvura karşıt olarak yargılarız. Fakat bu tasavvur, kaçınılmaz olarak, sınırlı ve tesâdüfî deneyimlerimizden çatılmış keyfî bir yapıdır. Üstelik, bir adamı yargıladığımızda, o adamın olduğundan başka bir şey olabileceğini îmâ eder bir tarzda olduğu gibi olmaması gerektiğini (*ought*) söyleriz. Fakat bu, yanılsatıcı bir özgürlük nosyonu içerir. Her şey belirlenmiş olduğu için, hiçbir şey olduğundan başka türlü olamaz. O hâlde, her günkü moral yargıları kendisi içerisinde verdiğimiz sıradan zihin durumumuz, bir karışıklık ve yanılsama durumudur. Nasıl böyle olur? Spinoza'nın yanıtı, sıradan duyu deneyiminin ve bu deneyimi cisimleştiren sıradan dil kullanımlarının kaçınılmaz olarak bir koşullanma, bir çağrışım, bir bulanık anlam meselesi oldukları-dır. Bu durum, her sembolün açık ve seçik bir anlama sâhibolduğu ve dolayısıyla hangi önermelere hangi başka önermelerce sebep olunduğunun ve hangi önermelerin hangi başka önermelere sebep olduğunun belirsiz-anlamlı olmayan bir şekilde apaçık olduğu bir matematik sistemin açık-

lığına karşıttır. Düşünce, geometrinin, ama şimdi kesinliğe ve açıklığa tek mümkün yaklaşımın cisimleşmesi olarak tasarlanan geometrinin koşuluna yaklaştıkça akılsal hâle gelir. Bununla birlikte, deduktiv bir sistemin ideali sâdece bir bilgi ideali değildir; bu ideal, evrenin doğasını aksettirir. Evren, bütünün her parçayı belirlediği tek bir şebekedir. Herhangi bir şey durumunu açıklamak, başka şeylerin oldukları şekilde oldukları verildiğinde, o şeyin zorunlu olarak olduğu şekilde olduğunu ve o şeyin nasıl olup da zorunlu olarak olduğu şekilde olduğunu anlamaktır. Herhangi bir şeyi sistemden ayrı olarak tasarlamaya çalışırsak, meydâna gelişi kavranılır kılınamayacak bir şeyi tasarlamaya çalışıyor oluruz, çünkü kavranılır olmak sistemin parçası olarak sergilenmiş olmaktır. Bu tek sistemin adı "*Deus, sive Natura*"dır (Tanrı veya Doğa).

Bundan dolayı şeylerin bütünselliğinden farklı veya ayrı hiçbir iyi yoktur. Tanrı'nın sıfatları, sonsuzluk ve öncesiz-sonrasızlık, tek bir anda hem Doğa hem de Tanrı olan tek bir töze âiddirler. Spinoza burada sâdece *Tanrı* adını elden bırakmayan bir ateist midir? Yoksa ciddî bir panteist midir? Novalis, ona "tanrı-sarhoşu adam" diye seslenecekti; Plekhanov, onu materialist îmânsızlığın atası olarak selâmlayacaktı. Bu sorulara verilecek iki katmanlı bir yanıt bulunmaktadır. Bu yanıtın ilk kısmı, geleneksel Yahudî ya da Hristiyan teolojisiyle karşılaştırıldığında Spinoza'nın bir ateist olduğudur; o, tek bir doğa düzenine inanır ve mucizeye dayalı müdâhale dışarıda bırakılır. Doğa bilimcisi, doğaüstü istilâları ya da kargaşaları hesaba katma ihtiyâcı taşımaz. Onyedinci yüzyıldaki bu inancın önemi pek vurgulanmayı gerektirmez. Fakat bununla birlikte, Spinoza teolojik vokabuleri basîtçe kapıdışına itmedi; o, bu vokabûleri, sıradan dili ele aldığı gibi, akılsal hâle getirilmek için yeniden yorumlanmayı gerektiren bir ifâdeler kümesi olarak ele aldı. Bu yüzden, Spinoza, dini yalnızca yanlış olarak değil, fakat önemli hakikatleri yanlış yönlendirici bir şekilde ifâde eden bir şey olarak ele almış olan tüm skeptiklerin atasıdır. Dihin çürütülmekten çok şifresinin çözülmesine ihtiyâcı vardır. Bunun ahlâkla ilgisi nedir?

Sıradan Yahudî ya da Hristiyan mümin, Tanrı'yı evrenden ayrı bir varlık olarak ve ilâhî emirleri de itâat etmesi gerektiği (*ought*) dışsal tâlimatlar olarak düşünür. Spinoza, sıradan eleştirel-olmayan insânlar için bu boşinanca dayalı dışsal itâat moralitesi olarak gördüğü şeyin faydasını

azımsamadı. Fakat Tanrı'yı Doğa ile özdeş olarak anlamanın dengi, ethikayı ilâhî tâlimatların değil de, kendi doğamızın ve bizi zorunlu olarak harekete geçiren şeyin incelemesi olarak anlamaktır. İnsân varlıkları olarak bizim doğamız, kendini-sürdürme ve kendini-koruma sistemleri olarak mevcûd olmaktır; bu, bizzât doğanın altsistemleri olan tüm sonlu varlıkların doğası hakkında da doğrudur. Kendimizi tamâmen farklı iki tip tözün, bedenin ve zihnin bir birliği olarak düşünme âdetimiz, bizim varlıklar olarak birliğimizi bizden gizler. Zihin ve beden ikiliğine inananlar, Spinoza'ya göre, ellerinde bunların nasıl bağlanıp birleştirileceğine ilişkin çözülemez bir problem bulurlar. Fakat zihni ve bedeni kendimizi kendileri altında tasarlamak durumunda olduğumuz sâdece iki tarz veya iki tavır olarak anladığımızda bu problem ortadan kalkar. Biz bir beden ve zihin birliğiyiz. Bu, belki de, arguman içerisinde Spinoza'nın söylediği şeyin doğru olup olmadığını sormaktan kaçınamayacağımız bir andır. Fakat bunu sorduğumuz yerde, Spinoza'nın sistemindeki güçlüğün hem sistemin formunda hem de anahtar terimlerin bazılarının kullanımında yattığını farkederiz. Form, deduktiv sistem formudur ve bu sistem içerisinde tüm hakikatler, kendilerini ifâde eden önermelerde kullanılan terimlerin anlamı üzerine yeterince dikkatli düşünümle bilinebilir. Spinoza'nın tüm insânların kendi çıkarları peşinde koştukları iddiâsını ya da tüm olayların nedenleri olduğu savını düşünün. Bunlar, ilk bakışta, gerek başkalarının çıkarlarını gözetmek için kendi çıkarlarını ihmâl eden bir adam gibi, gerekse bir nedeni olmayan tikel bir olay gibi karşı-örnekler aktararak çürütülebilecek olgusal önermeler gibi görünürler. Fakat Spinoza basîtçe kendi pozisyonları deduktiv sisteminin aksiomlarından çıktığı için bu pozisyonların doğru olduğu düşüncesindedir; aksiomlar, reddedilmeleri bir çelişkiye yol açar göründüğü için Spinoza'nın hiçbir akılsal varlık tarafından reddedilemeyeceğini düşündüğü önermelerdir. Ve anahtar terimlerin anlamı, elimizde karşı-örneklerin sunulabileceği hiçbir dilin kalmadığı türdendir.

Spinoza'nın buradaki güçlüğü, önermelerinin olgusal hakikatlerin içeriğine sâhip olmasını, fakat mantığın ve matematiğin önermelerinin güvenilir olduğu tarzda güvenilir olmasını istemesidir. Bu istekler bağdaşmazdır. Olgusal savlar, sâhip oldukları içeriğe şundan dolayı sâhiptirler ki, onların hakikati bazı mümkün şey durumlarını bilfiil olmaktan dış-

larlar. Yağmurun yağdığı doğru ise, o hâlde yağmurun yağmadığı söz konusu olamaz. Fakat mantığın ve matematiğin savları, olgu dünyâsındaki herhangi bir ve her imkânla bağdaşabilirdir. Onlar, olduğunu savladıklarından başka olan dünyâ tarafından yanlışlanamazlar. Onların doğru olduğunu söylemek, basîtçe onların upuygun (*appropriate*) kurallara göre çerçevelendiklerini söylemektir. (Bu tür kuralların statüsü hakkında burada hiçbir şey söylemiyorum.) Spinoza'nın kendi önermelerinin sâhip olmasını istediği türden kesinliğe ve açıklığa bu tür savların sâhip olmasının nedeni işte budur. Fakat Spinoza aynı zamanda bu önermelerin olgusal olmasını da ister. O, insân ve doğa hakkındaki hakikatler olarak kendi önermelerinin olgusal bir içerikle kullanılabilmesini ister. O hâlde bu sistemin bütünü sâdece bir karıştırmanın ürünü müdür?

Spinoza'nın ethikasına yaklaşmanın tek verimli biçimi, mümkün olduğu kadarıyla geometrik tarzı görmezden gelmektir. Spinoza'nın iddiâlarını olgusal iddiânın ve kavramsal analizin bir karışımı olarak ele almak ve çoğu zaman aslâ doyurucu bir şekilde açıklanmayan terimlerde kök salan anlaşılmazlıkları görmezden gelmek durumundayız. Spinoza'nın bedenin ve zihnin birliğini ele alışı için bu böyledir. Fakat onun şemasından çıkartabileceğimiz şey, akıl, tutkular ve özgürlük arasındaki bağıntıyı anlama yönünde önemli bir girişimdir.

Hobbes'a göre insân basîtçe tutkuları tarafından sürüklenip durur. Düşünüp-taşınmanın rolü, basîtçe zincirdeki orta halka olarak tutku ile eylem arasında bir müdâhalede bulunmaktır. Aklın rolü, basîtçe olguları farketmek, hesaplamak ve anlamaktır; akıl eyleme tahrîk edemez. Spinoza'ya göre, bu, sıradan, aydınlanmamış durumu içerisindeki insânın mükemmelen iyi bir betimidir. Çünkü bu durumda insânlar diğer sistemlerle etkileşen, fakat bu etkileşimin doğasının ve nedenlerinin farkında olmayan sistemlerdir. Bu karşılaşmalar, insânlarda, onların içerisinde bulundukları zamanda ve durumda kendilerini duygulandıran şeye bağımlı olarak hazza ya da acıya neden olurlar. Haz ile birleşik hâle gelen nesneler ârzulanır; acıyla birleşik olanlar nefret nesneleri hâline gelir. Dolayısıyla, hazzın ve acının peşinden giderken, akılsal bilginin ve denetimin dışında olan nedenler tarafından duygulandırılıyor oluruz; ve hazzın ve acının karmaşık uyanışları, gurur, sevinç, acıma, öfke vb. duyguları için de durum budur. Fakat bu akılsal-olmayan alan, ancak onun doğası ve gücü

hakkında bilinçsiz kaldığımız sürece bize hâkim olur. Duygularımız hakkında tamuygun nosyonlar oluşturdukça, onlarla ilişkide edilgin olmaktan kesiliriz. Ne için olduğumuzu bizzât farkederiz, olduğumuzdan başka olamayacağımızı anlarız; fakat anlamış olmak, ne ise o olmaktan dönüştürülmüş olmaktır. Böyle biri, kendisini artık bunun karşısında bağımsız bir varlık olarak değil, ama zorunluluk sisteminin parçası olarak görür. Bunu görmüş olmak özgür olmaktır. Kendinin-bilgisi ve yalnızca kendinin-bilgisi özgürleştirir.

Bilgi neden bizi özgür yapar? Çünkü, daha fazla bildiğimiz için, ârzuladığımız, nefret ettiğimiz, sevdiğimiz, haz aldığımız ya da acı çektiğimiz şeyin rastlantının ve ilineksel çağrışım ve koşullanmanın sonucu olduğunu farkederiz. Bunu bilmek, o çağrışımdan kopmaktır. Haz ve acının kendi kendine hareket eden, kendini koruyan varlıklar olarak bizim "gücümüz ve kemâlimiz"den doğduklarını farkederiz. Başkalarını ayıplamayız ve kendimizi ayıplamayız. Dolayısıyla hased, nefret ve suç ortadan kaybolur. Dışsal nedenler engeller değillerdir, çünkü onlar real olsalar da, bilge insân onların zorunlu olduklarını bilir ve onları engeller olarak telâkki etmez. Bilge insân dolayısıyla hüsrâna uğratılmaz. Doğanın bilgisi ve doğanın parçası olarak kendinin bilgisi aracılığıyla kendisini özgürleştirmiş olan adamın neşesi mutluluktur. Hâlis erdem, sâdece, içerisinde bilginin, özgürlüğün ve mutluluğun birleştirildiği bu durumun farkedilmesidir.

Spinoza'nın anladığı anlamda özgürlüğe sâhip olmak, bir kimseyi engelleyen ve önleyen şeyin değiştirilmesinin imkânsız olması koşuluyla elbette pek çok şeyi yapamaz olmakla bağdaşır. Spinoza, bir kimsenin başka türlü olamayacak olan şeye karşı öfkelenmesini imkânsız sayar, çünkü imkânsız olana ilişkin hiçbir kavrayış oluşturamayız ve bu itibârla onu ârzulayamayız; ve şeylerin olduklarından başka olmaları imkânsız ise, onların olduklarından başka olmalarını mümkün hiçbir şekilde ârzulayamayız. Böyle bir ârzu duyarsak akıldışı oluruz ve ârzumuz hâlis bilgi ve tamuygun ideler tarafından biçimlendirilmiş olmaz. Bu konuda Spinoza açıkça hatâlıdır; bilgi, özgür olmanın yeterli bir koşulu değildir. Fakat çoğu kez, bilgi zorunlu bir koşuldur. Eğer isteklerimin nedenlerini ve doğasını anlayacak ve onları yeniden değerlendirecek kadar özgür değilsem, sâdece istediğim şeyi elde ettiğim için özgür olmam.

Spinoza'nın ilk büyük önemi, onun duyguları ve arzuları sadece verili olarak değil, fakat dönüştürülebilir olarak görmesidir. Aristoteles, bizi, duygularımızı ve arzularımızı denetleyen ve düzenleyen varlıklar olarak tasarlamıştı, fakat Spinoza için insan doğası daha da tava gelir ve dönüştürülebilir görünür ve en büyük dönüşüm mef'ûller olmaktan fâiller olmaya, hayâtları farkında olmadıkları etmenler tarafından belirlenenler olmaktan kendileri tarafından biçimlendirilenler olmaya dönüşmektir. İnsan güçlerinin gelişimi, moral ve politik hayâtın amacı hâline gelir. Bu ışıkta, hem politika hem de teoloji yeniden yorumlanırlar.

Spinoza, devlete duyulan ihtiyâcı, tüm insanların kendi çıkarları peşinde koşmaları ve kendi güçlerini genişletmeye çalışmaları olgusundan doğar görmek bakımından Hobbes'la hemfikirdir. Fakat Hobbes'a göre kendimi ve haklarımı egemene devretmede beni haklıçıkaran akılyürütme tamâmen negativdir —yalnızca bu şekilde başkaları tarafından boyun eğdirilmekten ve öldürülmekten kaçarım. Spinoza'ya göre egemene itâat, sivil düzen bu şekilde sağlandığı ve insanlar bilgi ve kendini-özgürleştirme peşinde koşmakta bu şekilde özgür bırakıldıkları için haklıçıkarılır. Spinoza, "...hakkına sâhip olma"yı "...gücüne sâhip olma" ile eşitlemek bakımından Hobbes'la hemfikirdir; fakat o, aydınlanmış insanların yapma gücüne sâhip oldukları ve yapmayı arzuladıkları şeye ilişkin tamâmen farklı bir resim çizer. Mesele, sadece aydınlanmış insanların kendi içlerinde nefrete, hasede ve hüsrâna bir son vermeyi arzulamaları değildir; fakat başkalarındaki nefreti, hasedi ve hüsrânı azaltmadıkları sürece ağır bir şekilde darbe yiyecek olmalarıdır. Spinoza'nın aydınlanmış insânı, bundan dolayı, bilgi arayışında başkalarıyla işbirliği içerisindedir ve bu işbirliği, Hobbes'taki her işbirliğinin olduğu şekilde korkuya değil, fakat kendinin-bilgisi ve bilgi gibi iyilerdeki bir ortak çıkara dayanır. Bu yüzden, Spinoza "...hakkına sâhip olma"yı "...gücüne sâhip olma"yla Hobbes'un karıştırdığı kadar karıştırsa da, onun toplum betimi, tam da farklı türden insânî hedeflerin farkına vardığı için, aynı biçimde karman çorman olmaz. Devlet, Spinoza için olsa olsa bir araçtır; politika, akılsallık ve özgürlük peşinde koşmanın öngereklerini sağlayacak bir etkinliktir. Spinoza, bu yüzden, modern toplumun seçik bir şekildeki yeni değerlerini ifâde edecek tarzda tanımlanan iki kavramı, özgürlük ve akıl kavramlarını ethikanın merkezine yerleştiren ilk filozoftur.

Bölüm

11

# Yeni değerler

HEM HOBBES HEM DE SPINOZA, çağdaşlarının gözüne mütecâviz yenilikçiler olarak çarptılar; her ikisine de "ateist" yaftası yapıştırıldı —ki bu yafta onyedinci yüzyıl Avrupasında, tam da yirminci yüzyıl Amerika'sında "komunist" yaftasının kullanıldığı gibi kullanıldı. Spinoza sinagog'dan kovuldu; Hobbes, Anglikan râhiblerin saldırısına uğradı. Ve onlar, tam da çağdaşlarından çok uzakta durdukları için, kendi toplumlarının ortak ve paylaşılan ikilemlerine ancak nisbeten dolaylı bir biçimde ifâde kazandırdılar. Fakat —bu kadar farklı olsa da— onların sordukları sorular ve cisimleştirdikleri değerler, kısa sürede bütün bir toplumsal hayât tarzını biçimlendiren sorular ve değerler hâline geldiler. Ve felsefî sorular ve pratik sorular çokçeşitli biçimlerde daha sıkı bir bağıntıya girdiler. Çokçeşitli biçimlerde, çünkü toplumsal koşulların farklılaşması bu bağıntı için münâsib bir şekilde farklı bağlamlar sağlar. Örneğin Fransa'da, felsefe, mevcûd toplumsal ve politik düzenin kavramlarını, egemenlik, yasa, mülkiyet vb. kavramları analiz ederken, bu kavramlar hakkında eleştirel hâle gelir ve böylelikle de kurulu düzenin eleştirisinin bir aracı olur. İngiltere'de felsefe, mevcûd düzenin kavramlarını analiz ederken, çoğu kez bu kavramların bir haklıçıkarımını verir. Fransa ile İngiltere arasındaki farklılıklar, kısmen, İngiliz toplumsal düzeninin onsekizinci yüzyıldaki Fransız yazarlarına kendi toplumlarını eleştirecek bir model sağlamasıyla açıklanmak durumundadır; oysa ki, yüzyılın son-

larında Fransız Devrimi Fransa'nın iltifâta mukabele etmesini sağladıysa da, İngiltere'de böyle bir model henüz mevcûd değildir.

Bununla birlikte, İngiltere'de, belli bir moral şemanın büyük ölçüde farklı bir moral şemaya dönüştürüldüğü evreleri açıkça gösterebiliriz. Felsefî eleştirinin nasıl olup da farklı tipten dönemlerde toplumsal değişimle tamâmen farklı bağıntılara sâhip olduğunu kısmî bir şekilde açıklamak için bu târihi kullanabiliriz. Moral, toplumsal ve politik standardları haklıçıkarmak ve açıklamak için çokçeşitli kriterlerin kullanıldığı toplum formları var olabilir. Acaba Tanrı onları otoriteyle donattığı için mi yürürlükteki kurallara itâat eder ve yürürlükteki idealleri ararız? Yoksa onları meşrû otoriteye sâhip bir egemen buyurduğu için mi? Yâhûd onlara itâat etmek aslında en doyurucu insân hayâtı formlarının bir aracı olduğu için mi? Veyâhûd da onlara itâat etmezsek, iktidârdakiler tarafından cezâlandırılacağımız ya da başka türlü zarara uğratılacağımız için mi? Pratik bir düzeyde, bu alternativler arasında karâr vermek zorunlu ve münâsib olmayabilir. Çünkü sonunda haklıçıkarılması düşünülen standardlar onları yargılarken kullandığımız kriterlere bakmadan da aynı ölçüde haklıçıkarılmış görünürse, o zaman standardlarımızı haklıçıkarmanın uygun yolu hakkındaki arguman, tamâmen teorik öneme sâhip görünecek, okullarda kavrayışı keskinleştirmeye yarayan, fakat alanda veya pazar yerinde konudışı bir mesele gibi gelecektir.

Bununla birlikte, toplumsal değişim, teoriyi okulların dışına ve yalnızca pazar yerine değil, ama savaş alanına bile taşıyabilir. Çünkü kutsal ve dünyevî olanın, kilise ve devletin, kral ve parlamentonun ya da zenginler ve yoksulların birbirinden kopup ayrıldığı bir toplumsal düzende olup bitenleri düşünün. Hangi standardları kabûl etmeliyim (*ought*)? ya da ne yapmalıyım (*ought*)? sorularına aynı yanıtlarla cevâb vermek için kullanılan kriterler, şimdi rakîb kriterler arasındaki yeni rekabetten çıkarsanan çeşitli yanıtlar sağlarlar. Tanrı'nın emrettiği şey veya emrettiğinin iddiâ edildiği şey, arkasında güç yaptırımlarına sâhibolan şey, meşrû otorite tarafından benimsenip desteklenen şey ve zamandaş isteklerin ve ihtiyâçların doyumuna götürür görünen şey, artık aynı değildir. Argumanın artık evvelkiyle aynı olmadığı, farklı kriterlerin taraftarlarının oldukça doğal bir şekilde rakîblerini alanın dışında yeniden tanımlamaya girişecek olmaları olgusu tarafından gizlenir; bu yeniden tanımlama girişimi,

Hobbes'la birlikte meşrû otoritenin muzaffer güç *olduğunu* ya da puritenlerle birlikte eğer günâhla bu kadar bütünsel bir şekilde yoldan çıkarılmasaydık Tanrı'nın emrettiği şeyin isteklerimizi ve ihtiyâçlarımızı doyurduğunu farkedeceğimiz şey olduğunu veyâhûd da kralcılarla birlikte kralın meşrû otoritesine itâatin Tanrı'nın emrettiği şey olduğunu göstermeye çalışmak sûretiyle yapılır. Bununla birlikte, kriterlerin birbirlerinden koptuklarının ayırdına varabiliriz; ve bunun ayırdına varırken, hem moral hem de felsefî olan bir soru sınıfının konuyla ilgisinin de ayırdına varırız.

Moral kurallar için ne tür bir destek mantıksal olarak uygun olur? Onlar ne tür bir güvence gerektirirler? Şimdiye kadar ethik târihi içerisinde bu sorulara verilen en az üç temel yanıt tipiyle karşılaştık. Ârzularımızın ve istidâdlarımızın belli iyilerin tanınmasına ve peşinden koşulmasına doğru biçimlendirildiği ve eğitildiği bir insân hayâtı formunun parçası olmanın desteği (Platon ve Aristoteles); kendilerine itâatin ödüllendirileceği ve itâatsizliğin cezâlandırılacağı bir ilâhî emirler kümesinin parçası olmanın desteği (Hristiyanlık); ve bizim için hangi eylemin şu anda istediğimiz şeyin en çoğunu meydâna getireceğini öğrenmiş olmanın desteği (sofistler ve Hobbes). Bu yanıtlardan her biri farklı bir moraliteyi tayîn eder; onlardan her biri moral yargılar için farklı bir mantıksal formu ve statüyü tayîn eder. Birincisi için, anahtar kavram işlevsel olarak kullanılan "iyi"dir; ve anahtar yargılar belli şeylerin, belli kesimlerin ya da belli insânların iyi olduklarıdır —yanî bu görüşün dâimâ önvarsaymak durumunda olduğu arkaplânı oluşturan toplumsal hayât manzarası içerisindeki belli rollere veya işlevlere uygun düştükleridir. İkincisi için, anahtar kavram "...caksın" (*Thou shalt*) şeklinde ifâde edilir ve anahtar yargılar ödülün ve cezânın sonuçlarını ifâde ederler. Üçüncüsü için, anahtar kavramlar verili bir amaç için araç kavramı ve oldukları şekliyle ârzularımız kavramıdır; ve anahtar yargılar buna tekabül eden formdadırlar. Bu üçünü her tür yolda bağlayıp birleştirmenin ve çeşitlemenin mümkün olduğu kuşkusuz apaçıktır ve zâten vurgulanmıştır: bunlardan en önemlisi, Aquinas'ın Grek ve Hristiyan harmanıdır. Fakat onlar arasında nasıl karâra varırız? Açıktır ki, bir mantıksal formu *bizzât* moral yargının formu olarak koymanın ve başka formları gayrımeşrû olarak dışarıda bırakmanın kendisi keyfî ve gayrımeşrû bir usûl olurdu. Fakat ya-

pabileceğimiz şey, herbir farklı görüşün önvarsaydığı insân doğası ve fiziksel evren teorisini belirtmektir; ve eğer bunu yaparsak, Grek görüşünün —en azından Aristotelesçi formu içerisinde— her iki rakîbine karşı üstünlüğü açıkça görünür —Hristiyanlık itibârıyla en az iki bakımdan ve "sonuçları en fazla ârzulanır olacak eylemler" görüşü itibârıyla en az bir bakımdan. İkincisiyle başlayalım: çok açık ki oldukları şekliyle ârzularımız eleştirilme ve düzeltilme ihtiyâcı içerisinde bulunurlar. Mülâyim bir şekilde moral kuralların hazzı azamîye çıkarmayı ve acıyı asgarîye indirmeyi amaçladıklarını söyleyenler, Yahudîlere zulmetmenin ortaçağ Hristiyanlarına ya da modern Almanlara verdiği haz acaba ola ki Yahudîlere çektirilen acıdan daha ağır basmadı mı ve dolayısıyla zulmü haklıçıkarmadı mı? türünden sorular üzerinde görünüşte hiç düşünmemişlerdir. Onların bu argumanın meziyetlerini düşünüp tartmamaları, belki moral olarak onların itibârınadır; fakat intellektual olarak, bu şunu demeye gelir ki, onlar, yalnızca bireylerin şahsî kahramânlık düşlerinde değil, fakat tam da verili bir toplumda eylemlerin tasarlanabilme tarzında örtük olan idealler içerisinde hem insân doğasını dönüştürme imkânını hem de onu eleştirmek için elde bulunan araçları görmezden gelmişlerdir. Çünkü Aristoteles'in ideal hayâtını ya da bir Hristiyan azîzinin idealini ya da şövalyelik ideallerini şahsî niyetler olarak görmememiz gerekir: bunlar, Grek soylularının hayât tarzında ya da pagan çevresi içerisindeki erken dönem kilisesinin hayât tarzında veyâhûd da şövalyelik ve savaş kurumlarında örtük olan ideallerdir. Bu idealleri kendi toplumsal çevrelerinden koparmak, onları boşaltıp anlamlı içeriklerinden yoksun bırakmaktır; Karl Marx şuna dikkat çekti ki, Don Quixote'nin öğrenmek durumunda olduğu şey her ekonomik düzenin gezgin şövalyelikle aynı ölçüde bağdaşmadığıydı. Fakat kendi doğal toplumsal çevreleri içerisinde bu idealler, yalnızca eylemlerimizi değil, fakat fiilî amaçlarımızı ve ârzularımızı da eleştirmek için kullanılabilir.

Hristiyanlık, fiilî ârzularımızı verili olarak almama avantajını Aristotelesçi görüşle paylaşır; ve diğer görüşlerin her ikisine yabancı olan bir moral ideali, şu ya da bu şekilde tüm insânların Tanrı nazarında eşit olduklarını söyleyerek ifâde edilen ideali ete kemiğe büründürür. Bir grup için moraliteler olan tüm moraliteler ile kendi sıfatıyla insânlar için moraliteler olan tüm moraliteler arasındaki ayrım çizgisi, târihsel olarak

Hristiyanlık tarafından çizilir. Tüm insânlar için bir asgarî eşit hak ve bu itibârla bir asgarî özgürlük talebi olarak dünyevî formu içerisinde bu öğreti, Hristiyanlığın onyedinci yüzyıldaki temel kazanımıdır; merkezî olarak Digger'ların (Kazıcılar) manifestosunda ve Leveller'lardan (Düzleyiciler) bazılarının iddiâlarının bazılarında ifâde edilen bir kazanımdır bu. İngiltere iç savaşında parlamento ordusundaki sol-kanat hareketler, ilk defâ olarak, tüm geleneksel toplumsal hiyerarşi formlarıyla bağlarını koparan dünyevî özgürlük ve eşitlik kavramlarını dile getirdiler. Fakat bu yeni kavramları incelemeden önce Hristiyanlık'ta olup biten şeye bakmalıyız.

Hristiyanlığın en büyük iki moral zaafı vardır: birincisi, metafizik taahhüdlerinin her şeyi kuşatan genişliği; ve ikincisi, bu hayâtın ve bu dünyânın hedefinin ve amacının nihâî olarak bir başka dünyâda bulunacağını iddiâ etmek durumunda olmasıdır. İnsânlar bu hayâtı özünde tatmînkâr bulmadıkları sürece, muhtemelen Hristiyan iddiâlarla ilgilenmek durumunda kalacaklardır; fakat tamuygun projeler ve amaçlar buldukları ölçüde, insânların bu ilgisi muhtemelen zayıflayacaktır. Ve ekonomik büyümenin mümkün kıldığı hayât genişlemesiyle birlikte, öte-dünyâ dinleri gerçekten de evrensel olarak aşınırlar. Fakat çok daha önemlisi, herhangi bir özgül türden Tanrı'ya inanç —fiilen terkedilmediğinde— giderek daha fazla ölçüde bir formalite hâline gelir. Bu durumda dinsel inançlara ilişkin bir intellektual eleştiri süreci ile bir toplumsal terkediş süreci yanyana yürür.

İntellektual olarak, ilkin deistler (yaradancılar) ve sonra da skeptikler (şüpheciler), mucizelerin imkânını, Hristiyanlığın dayandığı iddiâ edilen târihsel anlatıların doğruluğunu, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin geleneksel kanıtları ve kilise moralitesinin hoşgörüsüzlüğünü sorgularlar. Toplumsal olarak, bir dinsel moralite olan şey, giderek artan bir şekilde, büsbütün dünyevî idealleri ve arayışları maskeleyen ya da sâdece süsleyen dinsel bir form ve çerçeve hâline gelir. Bir târihî vâkıa olarak, onsekizinci yüzyılda bu sürecin vardığı nokta, ataları içinde Hobbes'un ve sofistlerin bulunduğu moralitenin bir zaferidir.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda hem İngiltere'de hem de New England'da, puritanism, kurulu düzenin Kral İsa adına bir eleştirisinden orta sınıfların yeni ekonomik etkinliklerine destek çıkılmasına doğru bir

dönüşüm geçirir. Bu sürecin sonunda ekonomik insân tamâmen olgunlaşmış bir hâlde ortaya çıkar; baştan sona, insân doğası verili bir şey olarak, insânî ihtiyâç ya da bu ihtiyâcı gidermek için faydalı olan şey de tek ve karmaşık olmayan bir eylem standardı olarak görünür. Fayda ve çıkar, daha öte hiçbir haklıçıkarım gerektirmeyen apaçık ve besbelli nosyonlar olarak ele alınır. Bu sürecin en açık örneklerini, istisnâî bir şekilde kendisinin farkında olan ve de yine istisnâî bir şekilde o zamanların doğasının farkında olan Defoe'nun yazılarında görebiliriz. Defoe, Commonwealth döneminin Hristiyanlığının buharlaşıp gittiğini görür: "...ta ki Cennetin davulları çalınana, şanlı ordular bu işi yaymak için gökten yere inene ve bütün dünyâyı Kral İsa'nın itâatine boyun eğdirene dek —bazılarının bize çok uzak olmadığını anlattığı, fakat tüm seyâhatlerimde ve aydınlanışlarımda hakkında hiçbir şey, hayır, tek bir sözcük bile işitmediğim bir zaman bu—, bizim günlerimizde ya da belki de dünyânın herhangi bir bölgesinde Hristiyan dini adına böyle bir çırpınıp didinmeye rastlanmayacak."[32] Dahası, Defoe'nun tüm kahramânları, iki taraflı kayıt muhasebesinin[†] değerleri tarafından harekete geçirilir ve insân duygularının yalnızca kâr getirirliğin açtığı aralıklara girmesine izin verilir. Moll Flanders'ın[*] dediği gibi, "insân cebinde parayla nerde olsa yuvasındadır." Kendisi olmaksızın Crusoe'nun kölelikten kurtulamayacağı ve Crusoe'-

32 *Serious Reflections of Robinson Crusoe* (*Robinson Crusoe'nun Ciddî Düşünceleri*), s.325. Şüphesiz, Defoe ile ilgili bu görüşü Profesör Ian Watts'ın *The Rise of the Novel* (*Roman'ın Doğuşu*) adlı eserindeki analizine borçluyum; moralite öğrencisi için taşıdığı önem pek de abartılmış sayılamayacak bir kitaptır bu.

† *İki taraflı kayıt muhasebesi* (*double entry bookkeeping*): Her işlemin karşılıklı olarak hesabın birinde alacak, ötekinde borç yazılacak biçimdeki muhasebe yöntemi. Bu yöntemde kayıtların iki taraflı yapılması esastır. Ticârethaneden bir değer çıkınca buna karşılık diğer bir değer girer. En basit örneği mal satılınca para girer şeklinde verilebilir. Kârı ve zararı hesaplamanın en bilinen ve en yerleşik biçimi olduğundan, MacIntyre, burada, söz konusu kahramanların karakterlerinde hâkim olan değerlerin kâr-zarar hesabıyla sınırlı olduğunu kastetmektedir. Muhasebe tekniğine ilişkin bu yöntem hakkında bilgi sahibi olmamı sağlayan dostum Coşkun Demircioğlu'na teşekkür ederim.

* *Moll Flanders* (*Yosma*). Defoe'nun 1722'de yayınlanan aynı adlı romanının baş karakteri —çn.

nun "ömrü boyunca hep sevmeye" karâr verdiği küçük Moresko*, altmış tane sekizlik karşılığında (buna ilâveten, alıcının, köleyi elbet din değiştirip Hristiyan olması koşuluyla on yıl sonra serbest bırakacağına dair vaadiyle) bizzât Crusoe tarafından köle olarak satılır. *Robinson Crusoe'nun Yeni Serüvenleri*'nde (*The Farther Adventures of Robinson Crusoe*) sömürgecilerin karıları bütünüyle ekonomik terimlerle değerlendirilir.** Defoe'nun karakterleri hakkında çoğu kez şu doğrudur: "zevk sermâyeye tâbi kılınır; ve zevk sâhibi birey de sermâyedâr bireye." Bunu kapitalist insân doğası hakkında yazan Marx, Defoe'nun vardığı şu sonucu takdîr edecekti: faydalılık "büyük zevktir ve haklı olarak tüm insânlar tarafından hayâtın en hakikî ve en soylu amacı olduğuna hükmedilir; ki iyilik etmek için her tarafta dolaşan Kurtarıcı'mızın karakterine insânlar en fazla bu amaçta yaklaşırlar."

Fakat ekonomik değerlerin öne çıkması ve dinsel değerlerin onların içine özümsenmesi öykünün yalnızca bir yönüdür. Daha önceki dönemde "birey" kavramının giderek artan önemini zâten belirtmiştim. Birey şimdi adamakıllı sahnededir. *Robinson Crusoe*, hem Rousseau'nun hem de Adam Smith'in içerisinde yer aldığı bir kuşağın kutsal kitabı hâline gelir. Bireysel deneyim ve onun değeri üzerine vurgusuyla roman hâkim edebî form olarak ortaya çıkmak üzeredir. Toplumsal hayât, özünde, bireysel irâdelerin mücâdeleleri ve çatışmaları için bir arena hâline gelir. Tüm bu bireylerin ilk atası, Milton'ın "Satan"ıdır ("Şeytan"), ki Blake'i şeytanın hizbine katılmaya kandırmış ve ilk Whig olarak görülmüştür. Çünkü Şeytan'ın mottosu, *Non Serviam*'*** sâdece Tanrı'ya karşı kişisel bir isyânı değil, fakat mukadder ve değiştirilemez bir hiyerarşi kavramına karşı bir isyânı belirtir. Şeytan'ın karmaşıklığı ve önemi, onun bu hiyerarşiyi hem reddetmek durumunda olması hem de reddedememesi olgusunda yatar: hizmetin/kulluğun tek alternativi monarşidir; fakat monarşi isyânın reddettiği hiyerarşiyi içerir. Aynı şekilde, Şeytan'ın mânevî evladı Tom Jones da aynı ikileme yakalanır. Tom Jones, bir kişisel özellik ve salt tâlih karışımı onun yolunun açılmasını sağladığı için sonunda

---

* *the Moor* (*Moresko*): Magripli —çn.

** bkz. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Haziran 1997, s.345 vd. —çn.

*** *Non Serviam*: Kulluk etmeyeceğim —çn.

Sophia'sının gönlünü fetheder. Fakat en sonunda, eğer gerçekten Sophia'sına sâhip olacaksa, Jones'un gerçekte soy sop sâhibi olduğu, üstelik hukuken gerçekten kasaba eşrâfına mensûbolduğu kanıtlanmalıdır. Geleneksel toplumsal hiyerarşinin değerlerine yalnızca yarım ağızla meydân okunur.

Böylelikle, özgürlüğün ve mülkiyetin aynı madalyonun iki yüzü olduğu yenilik formlarının geleneksel bir düzene meydân okuduğu bir toplumsal hayât formu buluyoruz. Kendi yolunu açmak, en azından ilk elde *ekonomik olarak* kendi yolunu açmaktır. Fakat başarının rozeti, şeylerin yerleşik düzeninde tepede olanlarca kabûl görme olarak kalır. Yine de, tam da toplumdaki bu hareketlilik ve tam da iki düzenin bu karşılaşması, radikal bir türden sorgulamayı besler. Belki Digger'ların ve Leveller'ların öne sürdüğü ütopik özgürlük iddiâları, puriten ve daha az puriten tüccârın özgürlüğüne doğru çöküşe geçmiş olabilir. Fakat bu iddiâlar onsekizinci yüzyıla musallat olan bir hâyalet olarak kalırlar. Hume, mülkiyeti onu en iyi kullanabilecek olanlara veya insânlar olmak bakımından insânlara bölüştüren bir yasa önerisi karşısında dehşete kapılır. "Fakat insânlık böyle bir yasayı yürürlüğe koysaydı, hem doğal belirsizliğinden hem de her bir bireyin kendini beğenmişliğinden dolayı liyâkat konusundaki kesinsizlik o kadar büyük olur ki, ondan hiçbir belirlenimli davranış kuralı çıkmazdı; ve toplumun topyekûn çözülüp dağılması zorunlu olarak bunun dolayımsız bir sonucu olurdu. Bağnazlar, *hâkimiyetin lûtufta temellendiğine* ve *yeryüzünün vârisinin yalnızca azîzler olduğuna* inanabilirler; fakat sivil yöneticiler, bu yüce teorisyenleri çok haklı olarak âdî hırsızlarla aynı düzeye koyarlar ve spekulasyonda toplum için en avantajlı görünebilen bir kuralın her şeye rağmen pratikte bütünüyle zararlı ve yıkıcı görülebileceğini onlara en katı disiplin yoluyla öğretirler. İngiltere'de eşit bir mülkiyet dağıtımı talep eden bu türden *dinsel* bağnazlar var olduğu gibi, bu dinsel türden doğan ve onların haksız isteklerine daha açık bir şekilde yanıt veren bir *politik* bağnaz türü de vardı...."[33]

O hâlde *kimdi* bu Leveller'lar ve Digger'lar? ve niçin moralite târihindeki bir dönüm noktasını belirtirler ve niçin felsefî ethik için bir takım sonuçlar ortaya koyarlar? Onsekizinci yüzyılın başlarında geçici olarak

---

[33] *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Ahlâkın İlkeleri Hakkında bir Araştırma*), Sec. III, Part II.

kaybedilen ya da dönüştürülen özgürlük öğretisi nedir? Her insânın sâdece insân olduğu için belli özgürlüklere doğal bir hakkı olduğu öğretisidir bu. Digger'lar ve Leveller'lar, ekonomik düzeyde bu öğretiye farklı yorumlar getirirler; Digger'lar bir iyiler topluluğuna ve özellikle de ortak toprak mülkiyetine inanıyorlardı, Leveller'lar ise özel mülkiyete. Farklı zamanlarda bizzât Leveller'ların kendileri bu inanca politik bir düzeyde farklı ve tutarsız ifâdeler verdiler; onlar kimi zaman evrensel olarak insânlık için oy kullanma hakkı talep ettiler, ama kimi zaman da (onyedinci yüzyılda İngiltere'nin erkek nüfusunun muhtemelen yarısından fazlasını oluşturan) köleleri ve dilencileri dışarıda bırakmaya hâzırdılar. Fakat bu özgül taleplerin gerisinde, dâimâ, Putney tartışmalarında Albay Thomas Rainborough tarafından ifâde edilen öğreti vardı: "Çünkü gerçekten İngiltere'deki en yoksul kimsenin en büyük kimse gibi yaşayacak bir hayâtı olduğunu düşünüyorum ve bundan dolayı hakikaten, efendim, sanırım açıktır ki, bir hükümet altında yaşamak durumunda olan her insân ilkin kendi rızâsıyla kendisini o hükümetin altına koymalıdır."[34] Rainborough, bunu, Cromwell ordusundaki Leveller neferlerinin temsîlcileri ile Cromwell, Ireton ve 1647 Ekiminde Putney Bozkırındaki diğer önder subaylar arasındaki bir tartışmada söyledi. Tartışma, Kral'ın yenilgisinden sonra işleri ordunun yoluna koymaya girişmesi gerektiği şeklindeki politik duruş üzerineydi. Ireton ve Cromwell sınırlı bir mülkiyet imtiyâzı istiyorlardı; Rainborough'un ve ötekilerin buna verdikleri cevâb, bu takdîrde parlamento ordusunda savaşan yoksul insânların çektikleri acılar karşılığında hiçbir şey elde edemeyecek olduklarıydı. Bu insânlar, tiranlığın yerine özgürlüğü geçirecekleri yerde, tiranlığın yerine tiranlığı geçirmiş olacaklardı. Fakat onlar bunu önceden bilselerdi, aslâ savaşmazlardı. Rainborough'un 1647'de Putney'de savunduğu davâ, bir yıl önce Richard Overton tarafından *An Arrow Against All Tyrants* (*Tüm Tiranlara Atılan bir Ok*) adlı broşürde teorik terimler içerisinde ifâde edilmişti. "Doğadaki her Bireye herhangi biri tarafından tecâvüz ve gasp edilmemesi gereken bireysel bir mülkiyet doğa tarafından verilir; çünkü her kimse

[34] Putney Debates, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-8) from the Clark Manuscripts* (Putney Tartışmaları, *Puritanism ve Özgürlük: Clark Elyazmalarından Ordu Tartışmaları (1647-8)* ), selected and edited by A. S. P. Woodhouse.

bizzât kendisi olduğu için bir zât özgülüğüne (*a selfe propriety*) sâhiptir, aksi takdîrde bizzât kendisi olamazdı ve bu bakımdan herhangi bir ikinci şahsın, doğanın gerçek ilkelerini ihlâl ve tahkir etmeksizin, insân ile insân arasındaki eşitlik ve adâlet Kurallarından ve bu Kuralların herhangi birinden yoksun olduğunu farzetmesi mümkün değildir; bu olmadıkça, benim ve senin diye bir şey olamaz; Hiçbir insân benim haklarım ve özgürlüklerim üzerinde güce sâhip değildir ve ben de hiçbir insân üzerinde güce sâhip değilimdir; Ben yalnızca bir Birey olabilirim, kendi zâtıma ve kendi zât özgülüğüme sâhip olabilirim ve kendi zâtımın hânesine kendi zâtımdan fazlasını yazamam ya da daha ötesini farzedebilirim; eğer farzedersem, kendisi için hiçbir Hakka sâhip olmadığım başka insânların Hakkı üzerinde bir mütecâviz & bir müstevlî olurum."[35]

Devrimci formu içerisinde doğal haklar öğretisi modern dünyâya böyle geldi. Overton'ın doğası Hobbes'unkinden çok farklıdır: doğa ilkeleri, beni başkalarının bölgesini istilâ etmekten alıkoydukları ölçüde, bana benim bölgemi istilâ eden başkalarına karşı direnme hakkı verirler. Benim bölgem, benim "zât"ım, benim "zât özgülüğü"m nedir? Sonuncu sözcük, özgülük (*propriety*), mülkiyet (*property*) sözcüğünün dolayımsız atasıdır, fakat onunla aynı sözcük değildir. Overton, sonradan Locke'un da anlayacak olduğu gibi, şeyler üzerinde asgarî bir denetime sâhibolduğum ölçüde ancak bir kişi olarak eylemde bulunabileceğimi anlamıştı. Bıçağım, çekicim veya kalemim, benim için tam da elim kadar zorunlu olmayabilirler, fakat mukayese edilebilir türden bir biçimde zorunludurlar. Fakat şimdi bu "zât"ı haklarla donatan şey nedir? Doğal haklar kavramına yapılan saldırı normalde aşağıdaki formda ortaya çıkar.

Bir hak, ancak, belli bir insânlar sınıfına hak talebetme ya da kullanma sıfatı kazandıran bir kural sâyesinde talebedilebilir ya da kullanılabilir. Bu tür kurallar, egemen bir yasama meclisi tarafından çıkarılmış bir pozitiv yasa sistemi içerisinde cisimleştikleri zaman kavranılır olurlar. Fakat sıradan pozitiv yasanın dışında, bir hak nosyonu, ancak evren için bir yasa sistemi koymuş olan ilâhî bir yasakoyucu varsayarsak anlamlı görünür. Buna karşılık, doğal hakların varolduğu iddiâsı, ilâhî yasaya bir başvuruya dayanmaz ve pozitiv yasaya herhangi bir başvuruya da

---

[35] *An Arrow Against All Tyrants* (*Tüm Tiranlara Atılan bir Ok*), s.3.

dayanmaz, *ex hypothesi** dayanamaz. Çünkü topluluk içerisindeki bir bireye ya da bir sınıfa sâhip oldukları hakları tikel yasal sistem vermez. Bu yüzden, şöyle akılyürütülür ki, iddiâ edilen "doğal haklar", bir hakkın mevcûd olması ve tanınması için zorunlu olan asgarî koşulu karşılamaz. Dolayısıyla, bu türden eleştirmenler, ya doğal haklar öğretisinin aslen bulanık olduğu ya da bu öğretinin sâdece, tüm insânların pozitiv yasa ve bu yasanın yaptırımları tarafından tanınan ve korunan belli haklara sâhip olmaları gerektiği (*ought*) şeklindeki moral bir ilkeyi ifâde etmenin bir yolu olduğu sonucuna varırlar. İkinci alternativ kesinkes hatâlıdır; çünkü insânlar doğal haklar öğretisine başvurduklarında, aslâ sâdece belli haklara sâhip olmaları gerektiğini (*ought*) söylememekte, dâimâ bunu savunmak için bir sebep vermeye girişmektedirler. Bu yüzden, bu eleştiri çizgisi doğru ise, öyle görünüyor ki, doğal haklar iddiâsının anlamsız olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir. Fakat acaba anlamsız mıdır?

Eğer bir başkası benden bir şey talebeder de talebini haklıçıkarmak için pozitiv yasayı yardıma çağırmaz ya da çağıramaz ise, o zaman ona hangi sıfatla bu talepte bulunduğunu sorabilirim. O da kendi talebi için yeterli bir haklıçıkarım verebilirdi; isbâtlayabilseydi, ilkin, benim "Sen bunu yaparsan, ben de şunu yapacağım" formunda bir sözleşmeye ya da vaade rızâ göstermekle onun hakkını açık veya örtük bir şekilde tanıdığım türünden bir haklıçıkarım ve isbâtlayabilseydi, ikinci olarak, sözleşmenin açıkça belirttiği her ne varsa kendi payına hepsini yaptığı türünden bir haklıçıkarım verebilirdi. Yanî, benden hak sâhibi olarak bir talebi olduğunu isbâtlamak isteyen herhangi bir kimsenin bunu isbâtlayabilmesi, benim belli bir sözleşme yükümlülüğünü kabûl ettiğimi ve kendisinin de söz konusu sözleşmenin koyduğu her şeyi yerine getirdiğini gösterebilmesi koşuluyla mümkündür. Bu genel argumandan hareketle, şimdi bir kez daha doğal haklar öğretisine dönebiliriz.

Doğal haklar iddiâsının özü şudur: hiç kimse, bir sözleşmeden, benim o sözleşmeye rızâmdan ve kendisinin o sözleşmeye bağlı yükümlülüklerini yerine getirişinden söz etmedikçe bana karşı bir hakka sâhip değildir. Benim bir hususta bir hakka sâhip olduğumu söylemek basîtçe şunu söylemektir: hiç kimse, bana karşı özgül bir hakkı bu şekilde isbâtlayamadıkça, bana meşrû müdâhalede bulunamaz. Bu yüzden doğal hak öğre-

* *ex hypothesi*: hipotez gereği —çn.

tisinin işlevi, bana karşı bir hakkı isbâtlamak isteyen herhangi bir kimsenin uymak zorunda olduğu koşulları koymaktır. Ve buradaki "herhangi bir kimse"ye devlet de dâhildir. Bundan şu çıkar ki, bana karşı hak iddiâsında bulunan herhangi bir devlet, yanî benim —ve mülkiyetim— üzerindeki meşrû otorite, formunu zâten anahatlarıyla tasrîh etmiş olduğumuz bir sözleşmenin varoluşunu, benim ona rızâmı ve devletin sözleşmeye bağlı rolünü yerine getirişini isbâtlamak zorundadır. Bu görünüşte alelâde sonuç, onyedinci yüzyıl —ve daha sonraki— politika teorisine büyük bir ışık saçar. O, devlet gücünün meşrûiyetini savunmak isteyen herhangi bir kimse için toplumsal antlaşmanın neden zorunlu olduğunu; Hobbes'un antlaşmanın rolünü neden yanlış konumladığını açıklar. Antlaşma, kendi sıfatıyla toplumsal hayâtın temelini oluşturmaz ve oluşturamaz ya da kendi sıfatıyla toplumsal hayâtı açıklamaz ve açıklayamaz, çünkü antlaşmalar, zâten göstermiş olduğum gibi, toplumsal hayâtın ve aslında hayli yüksek düzeyden bir uygarlığın varoluşunu öngerektirir. Fakat herhangi bir meşrûiyet iddiâsının temelinde bir toplumsal antlaşma öğretisi yatmak zorundadır. Onyedinci yüzyılda bu iddiâ devlet gücü için hayâtî hâle gelir. Orta Çağlarda nihâî otoritenin, egemen prensin meşrûiyeti, üstleri ve astları bağlayan tüm diğer yükümlülük ve ödev bağlarına bağlıydı. Bu bağlar onyedinci yüzyıl civarında ölümcül bir şekilde gevşeyiverir. İnsân ile insân öyle bir arenada birbirinin karşısına çıkar ki, burada serbest-pazar ekonomisinin nakit irtibâtı ile merkezîleştirici devletin gücü elele verip birarada, üzerinde geleneksel meşrûiyet iddiâlarının temellendiği toplumsal bağları tahrîb etmek için yardımlaşırlar. Fakat yeni düzen ve özellikle de egemen güç nasıl meşrûlaştırılacaktır? İlâhî hak ve kutsal kitaba dayalı otorite iddiâları keyfîliğe gömülürler. Bu yüzden devlet, toplumsal antlaşmaya, örtük ya da açık bir başvuruya mürâcaat etmek zorundadır. Fakat tek bir anda iki noktada. Devletin iddiâları, bireyin politika-öncesi (*doğal*'ın anlamı da budur) bir hakkını hem içerir hem de bu hakka izin verir ve bir antlaşmanın var olduğuna, bireyin ona rızâ gösterdiğine ve devletin kendi payına düşeni yerine getirdiğine iknâ edileceği şekilde birey üzerinde otorite iddiâsında bulunulur. Fakat, hâliyle, normalde bu tür hiçbir antlaşma yoktur, çünkü bu tür hiçbir rızâ yoktur. Bireyler, rızâ göstermeyi ya da göstermemeyi ifâde etme fırsatına sâhip değildirler. Böylece, doğal haklar öğretisi bu form içerisinde temel

bir özgürlük öğretisi olur. Çünkü bu öğreti, hemen her devletin bizim üzerimizde meşrû otorite kullanma yönündeki hemen her iddiâsının temellendirilmemiş olduğunu ve temellendirilmemiş olmak zorunda olduğunu gösterir. Bundan hem ahlâk hem de politika için radikal sonuçların çıktığı apaçıktır. Bu yüzden, Rainborough, Digger Winstanley ve Overton ve öteki Leveller'lar gibi az çok unutulmuş düşünürler tarafından moral ve politik felsefede ileriye doğru büyük bir adım atıldığı bir vâkıadır. Onların unutulmuş olmaları, öğretilerinin sonraki kuşaklarda dönüştürüldüğü çeşitli biçimlerden ileri gelir. Moral açıdan, zâten belirtmiş olduğum gibi, bireyin hakları pazar ekonomisindeki özgürlük hakkıyla giderek daha fazla bağıntılanır. Politik açıdan, John Locke'un öğretisi onlarınkinin yerini alır. Fakat Locke'un öğretisi politika için olduğu kadar ahlâk için de önemli olduğundan, şimdi ona dönmek zorundayız.

Bölüm

12

# Onsekizinci yüzyıl Britanya argumanı

JOHN LOCKE'un *Two Treatises of Government* (*Yönetim Üzerine İki İnceleme*) adlı eseri, Oranje'lı William'ı tahta oturtan 1688 Whig isyânını ve devrimini alenen haklıçıkarına motiviyle 1690'da İngiltere'de yayınlandı. Locke, William taraftarlarının Kral James'e karşı isyânının meşrû olduğunu, fakat Jacob taraftarlarının 1689'da ve sonrasında Kral William'a karşı isyânının gayrımeşrû olacağını göstererek yeni rejimi savunmak ister. Bu yüzden Locke Hobbesçu soruları bir kez daha sorar: Bir egemenin meşrû otoritesi ne ile kaimdir? ve İsyân, olur da çıkar a, ne zaman haklıçıkarılmış olur?

Hobbes gibi, Locke da bir doğa durumu betiminden hareket eder. Fakat Lockeçu doğa durumu aslı itibârıyla toplum-öncesi de moral-öncesi de değildir. Bu doğa durumundaki insânlar âileler içerisinde, kurulu bir toplumsal düzen içerisinde yaşarlar. Onlar mülkiyet sâhibidirler ve mülkiyetten yararlanırlar. Birbirleri üzerinde hak iddiâ ederler ve bu hak iddiâlarını tanır ve kabûl ederler. Her akılsal yaratık doğa yasasının farkındadır; fakat çıkar eğilimi ve umursamazlık, insânların doğa yasasını başkaları için kendilerinden daha katı bir şekilde uygulamalarına neden olur, diğer taraftansa işlenen suçlar yerinde bir otorite yokluğundan dolayı cezâlandırılmaksızın pekâlâ alıp başını yürüyebilir. İnsânlar arasındaki tartışmalarda onları karâra bağlayacak hiçbir tarafsız hakem yoktur ve dolayısıyla her tartışma taraflar arasındaki bir savaş durumuna meyyâl olacak-

tır. Tüm bu irdelemeler, otoritenin güvenilebilecek bir sivil güce teslim edilmesini arzulanır kılar. Böylece sözleşme yapılır. Sözleşmenin amacı, doğal haklarımızı himâye etmeye tamuygun bir otorite yaratmaktır ve Locke'a göre en önemli hak mülkiyet hakkıdır. Locke, Overton'ınkine öyle çok da benzemez olmayan bir pozisyondan hareket eder. Bir insânın şahsı ve mülkiyeti öyle sıkı sıkıya birbirine bağlıdır ki, insânın doğal özgürlük hakkı birinden diğerine doğru genişlemek zorundadır. Ben hangi mülkiyet için hak sâhibi olurum? Emeğimin yaratmış olduğu mülkiyet için. Bir insân, emeği kullanmasına imkân verdiği kadar çok mülkiyet edinebilir. Bu noktada hatırlamak zorundayız ki, sözü edilmekte olan şey bir insânın sivil toplumun yasalarından önceki bir doğa durumundaki haklarıdır. Locke, toprağın uçsuz bucaksız ve mülkiyet aktarımının henüz kurumlaşmamış olduğu bir şey durumu tasavvur eder. Böyle bir şey durumu mevcûd olabilir mi? "Başlangıçta tüm dünyâ Amerika idi ve Amerika'nın bugün olduğundan daha fazla Amerika idi; çünkü para gibi bir şey hiçbir yerde bilinmezdi."[36]

Sözleşmenin sonucu nedir? İnsânlar, doğal haklarını koruyacak yasaları çıkaracak ve uygulayacak otoriteyi bir yasama ve yürütme gücüne teslim ederler. Onlar, böyle yapmakla, hem o otoriteyi devrederler hem de o otoriteye sınırlar koyarlar; çünkü sivil otorite doğal hakları korumadığı ölçüde, meşrû bir otorite olmaktan kesilir. Onun bu tür hakları koruyacağının garantisi, biricik geçerli yasaların bir çoğunluk oyuyla kabûl edilen yasalar olmaları önşartında yatar. Düşüncesinin bu cephesinde Locke liberal demokrasinin atasıdır. Fakat tam da düşüncesinin bu cephesiyle birlikte bir güçlük ortaya çıkar. Yasalar, mülkiyetin korunması maksadını taşırlar. Mülkiyet sâhipleri kimlerdir? Locke, bir insânın (yasal ifâdesi *habeas corpus** gibi tedbîrler içeren) kendi şahsı için özgürlük hakkından ferâgat edecek kadar kendisinden yabancılaşamayacağına inansa da, mülkiyetten yabancılaşıp ferâgat edilebilmesine cevâz verir. Bir insânın en birinci hakkı ancak kendi emeğiyle yarattığı kadar mülkiyet hakkıdır; fakat buradan çıkardığı servetle insân başkalarının mülkiyetini edinebilir ve köleler edinebilir. Eğer bir insân bunları edinirse, bu se-

---

[36] *Second Treatise of Civil Government* (*Devlet Yönetimi Üzerine İkinci İnceleme*), Sec.5.

* *habeas corpus*: mahkeme huzûruna çıkartma, ihzâr emri —çn.

fer *onların* emeği *o insân* için mülkiyet yaratır. Dolayısıyla, büyük bir mülkiyet eşitsizliği, Locke'un doğal mülkiyet hakkı öğretisiyle tutarlı olur. Locke, yalnızca bunun değil, fakat İngiltere'nin nüfusunun yarıdan fazlasının fiilen mülkiyetsiz olduğunun da farkında görünür. O hâlde, nasıl oluyor da Locke çoğunluğun yönetme hakkı görüşünü doğal mülkiyet hakkı görüşüyle uzlaştırabiliyor? O, Leveller'lara karşı ileri sürülmüş olan güçlüğe gömülmüş olmuyor mu? Ki eğer Leveller'ların savunduğu türden imtiyâz getirilmiş olsaydı, oy verenlerin çoğunluğu aslında Parlamento ve Cromwell devrinde mevcûd olan şekliyle sivil ve dinsel özgürlüğü bile lağvetmeyi seçmiş ve yeniden monarşiyi getirmek için oy vermiş olurlardı. Bu yüzden, Locke'a karşı ileri sürülemez mi ki, yönetimi çoğunluğa vermek, çıkarı azınlığın edinilmiş mülkiyet hakkının lağvedilmesinde yatan çoğunluğa yönetimi vermek olacaktır? Bu problem Locke'ta açık bir şekilde hiçbir yerde ortaya konmamıştır ve bunun sebebi, Locke'un bu soruya verilecek yanıtın Hayır olduğuna kesin gözüyle bakması olabilir; ve Locke buna kesin gözüyle bakabilir, çünkü o, mülkiyet sâhiplerinin ve özellikle de büyük-ölçekli mülkiyet sâhiplerinin denetimindeki bir oligarşik yönetimi çoğunluğun kabûl ettiğine ve edeceğine kanaât getirebilecek durumdadır. Locke neden buna kanaât getirebilecek durumdadır? Belki de örtük rızâ öğretisinden dolayı.

Locke şöyle yazar: "herhangi bir Yönetimin Hâkimiyet Bölgelerinin (*Dominions*) herhangi bir parçasının Zilyedliğini ya da Tasarrufunu elinde bulunduran her insân, bu sûretle, o Yönetime tâbi herhangi biri olarak, böyle bir Tasarruf süresince, o Yönetimin Yasalarına *örtük olarak Rızâ* gösterir ve o ölçüde bu Yasalara itâatle yükümlüdür; onun bu Zilyedliği ebedîyyen ona ve Vârislerine âid Toprak olabilir ya da yalnızca bir Haftalığına bir Kiralık Oda olabilir; veyâhûd da sâdece Anayolda serbestçe seyâhat etme olabilir; ve Fiilen, bu Zilyedlik, o Yönetimin Toprakları (*Territories*) içerisindeki herhangi bir kimsenin tam da kendi öz varlığına kadar uzanır."[37] Böylelikle, bundan şu çıkar ki, yolda yürüyen gezgin çingene yönetimin otoritesine rızâ göstermiş olur ki, dolayısıyla yönetim onu meşrû bir şekilde kendi silahlı kuvvetlerine asker olarak alabilir. Locke'un öğretisi önemlidir, çünkü demokratik olduğunu iddiâ eden, fakat her devlet gibi yurttaşlarına cebretmek isteyen her modern

[37] *a.g.e.*, Sec. 119.

devletin öğretisidir. Yurttaşlara danışılmasa ve yurttaşlar verili bir konuda görüşlerini ifâde etmenin hiçbir aracına sâhip olmasalar bile, onların yönetimin eylemlerine örtük olarak rızâ gösterdikleri farzedilir. Dahası, modern demokratik devletlerin neden alternatifsiz olduklarını ve neden bu türden bir öğretiye mürâcaat etmek durumunda kaldıklarını görebiliriz. Çünkü modern demokratik devletler, tıpkı Locke'un Whig oligarşisi gibi, populer rızânın dışında, üzerinde meşrûiyetlerini temellendirecekleri hiçbir şeye sâhip değillerdir; ve tıpkı Locke'un Whig oligarşisinde olduğu gibi, bu devletlerin uyruklarının çoğunluğu, en edilgin biçimde olmak dışında politik sürece katılmak için hiçbir sahici fırsata sâhip değillerdir. Bundan şu sonuç çıkar ki, *ya* bu devletlerin yönetimince iddiâ edilen otorite sahici değildir ve dolayısıyla onların uyrukları onlara itâat etmekle yükümlü değillerdir *ya da* bu devletler uyruklar cephesinden bir tür örtük rızâ yoluyla meşrûiyet kazanırlar. Fakat bu ikinci alternatifin geçerli olması için, örtük rızâ öğretisi, hâliyle, anlamlı olmalıdır. Ne yazık ki —devlet adına ne yazık ki— anlamlı değildir. Çünkü rızâ sözcüğünün anlamlı bir uygulanıma sâhip olması için gerekli asgarî koşullar, en azından, rızâ gösterdiği iddiâ edilen insânın bir şekilde rızâsını bildirmiş olmasını ve rızâ göstermiş olduğu şeyden ne anladığını evvelce belirtmiş olmasını içerir. Fakat örtük rızâ öğretisi, bu koşulların ne birini ne de diğerini karşılar.

Locke'un öğretisi, doğal hakların akıl yoluyla kavradığımız bir moral yasadan çıktığını öne süren argumanın Locke'a özgü versiyonuyla, aynı zamanda ayakta durur ya da çöker. *İnsânın Anlamayetisi Üzerine Deneme*'de (*Essay concerning Human Understanding*) Locke şunu ileri sürer: moral idelerimiz duyu deneyiminden çıksalar da, bu ideler arasındaki bağıntılar o çeşittendir ki, "moralite tıpkı matematik gibi kanıtlanabilirdir." Ahlâkın önermeleri, sâdece içerdikleri terimlerin ve bu terimler tarafından ifâde edilen idelerin tedkîki yoluyla kesin hakikatler olarak kavranılabilirler. Temel moral terimler nelerdir? *İyi*, hazza neden olan ve acıyı azaltan şeydir; *kötü*, acıya neden olan ve hazzı azaltan şeydir. Moral iyi, yaptırımları hazzın ödülleri ve acının cezâları olan bir yasaya eylemlerimizin uygunluğudur. Üç tür yasa vardır —ilâhî, sivil ve *İnceleme*'de (*Treatise*) içerilenlerden örtük olarak tamâmen farklı bir rızâ kriteriyle kurulan uzlaşımlar (çünkü şimdi "kanı ya da şöhret yasası"na

gösterilen rızâ yasanın emrettiği ya da menettiği şeyin *etkin* onaylanışıyla bildirilir).

Moral kavramların akılsal tedkîki üzerinde temellendirilmiş oldukları şekliyle moral yargılara ilişkin bu görüşte, Locke'un hem İngiliz öncelleri hem de İngiliz ardılları bulunmaktadır. Locke'ta ayırdedici olan şey, moral kavramlara ilişkin bu yarı-Platoncu görüş terkedilmeksizin iyinin ve kötünün haz ve acı çerçevesinde tanımlanma tarzıdır. Platon'a yapılan gönderim önemlidir; moral yargıların matematik yargılara benzer olduğu görüşü, Locke'un dolayımsız öncellerinde, Benjamin Whichcote'u ve Henry More'u içine alan bir grup Anglikan metafizikçi ve moralistten oluşan Cambridge Platonistlerinde bulunmaktadır. More, *Enchiridion Ethicum*'unda (1668 / *Ethik El Kitabı*), saydığı yirmiüç temel moral ilkenin kendinden-apaçık moral hakikatler olduklarını ileri sürmüştü. Bu ilkelere bakarsak, belki de, moral hakikatler ile matematik hakikatlar arasındaki benzerliğin, moral hakikatler oldukları iddiâ edilen şeylerin salt totolojiler olduklarının, moral terimleri kullanan yargılardan ziyâde olsa olsa temel moral terimlerin tanımları olduklarının açığa çıkmasına bağlı bulunduğu sonucuna varmaya ayartılırız. Örneğin, More'un hakikatlerinin birincisi şudur: "İyi, bir algılama hayâtı ya da bu hayâtın bir düzeyi için hoşa giden, beğenilen ve uygun olan ve algılayanın muhâfaza edişine bitiştirilmiş bulunan şeydir," ki bu hakikat açıkça bir tanım olma niyeti taşır. Fakat Cambridge Platonistlerinden bu yana moral ayrımların matematik ayrımların çıkarsandıkları tarza benzer bir tarzda akıldan çıkarsandıklarını savunan İngiliz filozoflar, sâdece tanımların rolü ile tözsel moral yargıların rolü arasında düşülen bir karışıklık çerçevesinde tamuygun bir şekilde karakterize edilemezler. Onlar, çoğu kez kesinlikle bu karışıklıktan suçluydular; fakat otantik atası aslında Platon olan çok daha makûl bir iddiâyı onunla birleştirdiler. Bir moral kavramın doğru uygulanışının kriterlerini kavramanın o kavramı kavramanın bir koşulu olduğu ve bu kriterlerin belirsiz-anlamlı olmayıp herhangi bir moral yargının hakikatini belirlemeye yeterli oldukları öğretisidir bu. Bu öğreti hakkında iki şey söylenmelidir. İlki, bu öğretinin moral yargıları matematik yargılara benzer kıldığı kadar empirik yargılara da benzer kıldığıdır; eğer *kırmızı* sözcüğüyle ifâde edilen kavramları kavramışsam, o zaman bir nesneye doğru bir şekilde kırmızı demenin kriterlerini de kavramışımdır.

Cambridge Platonistlerinin bu noktayı farketmiş olmaları mümkündü; çünkü onlar aynı ölçüde empirik bilgideki a-priori ögeyi de vurgulama kaygısındaydılar. Belirtilmeye değer ikinci husus, eğer bu görüş doğruysa, o zaman moral bir sorun üzerine farklı yargılar veren iki insân hakkında dâimâ şu durum söz konusu olmak zorundadır: onlardan en az birinin basîtçe ilgili kavramı kavramamış ve bu yüzden de ilgili moral ifâdeyi doğru bir şekilde kullanmamış olması zorunludur. Fakat bu kesinlikle bir hatâ olarak görünür. Moral kavramlara ilişkin herhangi bir tamuygun açıklama, moral anlaşmazlık hakkında bundan çok daha makûl bir açıklamayı içermek zorundadır.

Bununla birlikte, ethik rasyonalistlerin çağdaşları tarafından saldırıya uğradığı zemîn bu değildi. Shaftesbury Kontu ve Locke'un öğrencisi Anthony Ashley, moral ayrımların akıl yoluyla değil, fakat bir moral duyu yoluyla yapıldığını ileri sürdü. "Eylemler görünür görünmez, insânî duygulanımlar ve tutkular seçilir seçilmez (ve onların büyük bir bölümü hissedilir hissedilmez seçilirler), bir iç göz, çarpık, ayıp, sevimsiz veya rezil olandan ayrı olarak dürüst ve yakışık-alır, canayakın ve hayrânlık uyandırıcı olanı hemen o anda farkeder ve görür. Dolayısıyla, bu ayrımlar kendilerinin temelini doğada bulduklarına göre, bizzât bu seçmenin doğal olduğu ve tek başına doğadan geldiği nasıl olur da kendimize mümkün görünmez?"[38] Bu yüzden, bir moral yargı, duygunun bir eylemin bir özgülüğüne gösterdiği bir tepkinin ifâdesidir, tıpkı Shaftesbury'nin görüşüne göre bir estetik yargının şekillerin ve figürlerin özgülüklerine tam da böyle bir tepkinin ifâdesi olması gibi. Fakat münâsebetsiz bir tepkiden ziyâde münâsib düşen bir tepkiyi uyandıran eylemlerin özgülükleri nelerdir? Erdemli adam, kendi eğilimlerini ve duygulanımlarını, bunları aynı zamanda hemcinsi olan yaratıkların eğilimleri ve duygulanımlarıyla da âhenkli hâle getiren bir tarzda âhenkli kılmış olan adamdır. Âhenk (Harmony) çok büyük bir moral özgülüktür. Beni tatmîn edecek olan şey ile başkalarının iyiliğine olacak olan şey arasında hiçbir çatışma yoktur. İnsân'ın doğal eğilimi hayırseverliğe yöneliktir. Bu, Shaftesbury'e, basît bir olumsal olgu sorunu olarak görünür. Basît bir olumsal olgu sorunu olaraktır ki, Bernard de Mandeville onu sorgular.

---

[38] Characteristics of *Men, Manners, Opinions, Times* (1773 edition / *İnsanların, Tarzların, Kanıların, Zamanların* Karakteristikleri), II, 415.

Mandeville, *The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest*'te (*Kaynaşan Kovan ya da Hîlekârlar Dürüstleşiyor*) ve *The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits*'te (*Arılar Meseli ya da Şahsî Reziletler Kamusal Kazançlar Sağlıyor*) Shaftesbury'nin iki merkezî önermesine —insânın doğal eğilimi dîgerkâm (*altruistic*, özgeci) bir tarzda eylemektir ve toplumsal kazancı getiren dîgerkâmlık (*altruism*, özgecilik) ve hayırseverliktir önermelerine— saldırır. Aslında, diye ileri sürer Mandeville, eylemin zembereği şahsî ve egoistik öz-çıkardır; ve toplumun kamusal iyi'si, şahsî bireyin kendisininkinden başka herhangi bir iyi'ye aldırışsızlığının sonucudur. Zevk ve lüks peşinde koşmanın ekonomik teşebbüsü teşvîk etmesi ve ekonomik teşebbüsün teşvîk edilmesinin genel refâh düzeyini yükseltmesi mutlu bir tesâdüftür. İnsânlar gerçekte Shaftesbury'nin varsaydığı tarzda erdemli olsalardı, toplumsal hayât aslâ ilerlemezdi. Şahsî erdemin bir kamusal iyi olduğu nosyonu, kendilerini daha başarılı bir mertebeye yükseltmek için çıkarcılıklarını moral beyânların arkasına gizlemek isteyenlerin ortaya attıkları şahsî erdem iddiâlarından çıkar.

Mandeville böylelikle onsekizinci yüzyılda İngiliz moral felsefesi için ikinci büyük meseleyi ortaya koyar. Eğer moral yargılar duygu ifâdeleri ise, onlar nasıl olur da öz-çıkar ifâdelerinden daha fazlası olabilirler? Eğer moral eylem duyguda temelleniyorsa, hayırseverliğin zemberek-lerini hangi duygular sağlar? Mandeville'den bu yana filozoflar yalnızca akla karşı moral duyu meselesinde değil, fakat aynı zamanda —kimi zaman açık olmaktan ziyâde örtük bir şekilde olsa da— Mandeville'e yanıt vermenin doğru tarzı konusunda da bölünürler. Shaftesbury ile Hume arasındaki moral duyu teorisyenlerinin en büyüğü olan Francis Hutcheson basîtçe bu meseleden sıvıştı. Moral duyu, moral duygunun tepkilerini doğuran özgülükleri algılayan duyudur (aynı zamanda tıpkı moral duyunun erdemle ilişkili olduğu tarzda güzellikle ilişkili olan bir estetik duyu da vardır). Hoşlanma uyandıran ve tasvîb edilen bir tepki uyandıran özgülükler hayırseverlik özgülükleridir. Tasvîb ettiğimiz şey, kendilerinde eylemler değil, karakter özelliklerinin görünümleri olarak eylemlerdir ve bizim tasvîbimiz basîtçe istenen tepkinin uyanmasında bulunur gibidir. Fakat acaba *neden* öz-çıkardan ziyâde hayırseverliği tasvîb ederiz? Hutcheson'ın bu soruya verecek hiçbir yanıtı yoktur. Hutcheson sâdece

böyle yaptığımızı öne sürer. Aynı şekilde, Hutcheson, hayırseverliği erdemin bütünü olarak ele aldığında, kendi görüşünü salt öne sürmeye dayandırır. Belirtmeye değer ki, seçim yapma açıklamasında Hutcheson kendisini hiçbir zaman fâilin yerine koymaz. Hutcheson, tamâmen dışarıdan bakan bir gözlemci gibi konuşur ve Hutcheson'ın görüşlerini savunan herhangi bir kimse de böyle tamâmen dışarıdan bakan bir gözlemci gibi konuşmak durumunda kalırdı. Bu açıklamanın akışı içerisinde, Hutcheson "azamî sayıda insân için azamî mutluluk sağlayan ulusun en iyi ve aynı tarzda mutsuzluğa vesîle olan ulusun en kötü olduğu"nu[39] öne sürdüğünde ünlü bir deyiş ethik'in târihi içerisine ilk kez girer ve böylelikle Hutcheson faydacılığın babası hâline gelir.

Ne Shaftesbury'de ne de Hutcheson'da Mandeville'e herhangi bir tamuygun yanıt bulmayı umudedemeyecek olmamızın sebebi gayet açıktır. Onların her ikisi de ethik'i estetik'e assimile ederler; her ikisi de, moral yargıların bize şundan ziyâde bu biçimde eyleme sebepleri verebilme tarzını açıklamaktan çok, erdemli eylemlere tepkimizin karakterini betimlemeye kafa yorarlar. Her ikisi de, fâilin duruş noktasından çok eylem eleştirmeninin duruş noktasından konuşur. Bundan dolayı, ikisinden hiçbiri, bize ya akılyürütmenin nasıl pratik olabileceğine ilişkin bir açıklama ya da tamuygun bir motivler teorisi verme baskısı altında değildir. Ne yazık ki, onsekizinci yüzyıl İngiliz moralistlerinin en büyük ikisi, Butler ve Hume bu kusûrları bazı bakımlardan giderdilerse de, onlar, âdeta, bu problemleri kendi aralarında bölüştüler ve bu yüzden de ne birini ne de öbürünü çözebildiler. Butler, moral akılyürütme problemine saldırır, fakat bu arguman türünün insânî fâilleri nasıl etkileyebileceğini hiçbir zaman sormaz —veyâhûd da, en kabataslak ve en doyurucu olmayan tarzda sorar ve yanıtlar. Hume, tamuygun bir motivler açıklaması getirmeye çalışır, fakat moral akılyürütmeye has hiçbir yer bırakmaz. Onlardan herbirinin eksikliklerini Butler'a ve Hume'a ilâveler yapmak sûretiyle de gideremeyiz. Çünkü onlardan herbirinde ihmâl edilen şey, tedârik edilen şeyi tahrîf eder.

Durham Piskoposu Joseph Butler (1692-1752), Hutcheson'ın merkezî pozisyonlarından en az ikisini reddetti. Butler, aslında, Shaftesbury'nin-

---

[39] *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (*Güzellik ve Erdem İdelerimizin Kökeni hakkında Bir Araştırma*), II, 3.

kine daha yakın bir pozisyondan hareket eder. Biz, bir "iştihâlar, tutkular ve duygulanımlar" çeşitliliğine sâhibiz. Hayırseverlik sâdece diğer duygulanımlar arasında bir duygulanımdır ve kendi payına düşeni hak eder, fakat kendi payına düşenden daha fazlasını değil. Hutcheson'ın yaptığı gibi hayırseverliği erdemin bütünü olarak görmek, sâdece bir hatâ değil, fakat öldürücü bir hatâdır. Çünkü bu, dosdoğru, benim şimdiki eylemlerimin kendisiyle yargılanması gereken kriter olarak genelde insânlığın gelecekteki mutluluğunun teşvîki kriterine götürür. Fakat bu kriterin kullanımı, her tür suçun işlenmesini ve her tür adâletsizliğin yapılmasını onaylar, yeter ki bir tek bu tür suçların ve adâletsizliklerin azamî sayıda insânın nihâî mutluluğunu teşvîk etmesi muhtemel görünsün. Butler'ın bu itirâzı gerçekte iki bölüme ayrılır. Butler, şimdiki eylemi gelecekteki sonuçlarla haklıçıkarmamız için eylemimizin sonuçlarının neler olacağından aslında yeterince emîn olamayacağımıza inanır; ve eylemlerin moral karakterinin eylemlerin sonuçlarından bağımsız olduğuna ve bağımsız olmak zorunda olduğuna inanır. Bir faydacı bu iddiâlardan ilkine pekâlâ şöyle cevâb verebilirdi: azamî mutluluk kriteri, ancak sonuçlar sahiden öngörülebilir oldukları ölçüde uygulanım bulur; bu faydacı ile Butler arasındaki tartışma, bu durumda, sonuçların güvenilir bir şekilde nereye kadar öngörülebileceğine ilişkin olgusal bir tartışma hâline gelir. Dolayısıyla tartışmanın düğüm noktası Butler'ın ikinci iddiâsında yatar. Mümkün sonuçlarından bağımsız bir şekilde ve mümkün sonuçlarını dikkate almaksızın yapılması gereken (*ought*) ve yasaklanması gereken (*ought*) eylem sınıfları var mıdır?

Butler'ın bu soruya verdiği olumlu yanıt onun bütünsel öğretisinin bir parçasıdır. Mandeville ve Hutcheson kadar birbirinden farklı filozoflar tarafından yapılan hatâ, onların hayırseverliği ve kendini-sevmeyi karşıt olarak varsaymalarıdır. Kendini-sevme kendi mutluluğumuz için duyulan ârzudur ve bizim doğalarımız öyle teşkîl edilmiştir ki, kendi mutluluğumuzun bir kısmı başkalarına karşı hayırsever olma ârzumuzu doyurmaktan çıkar. Hayırseverlikle uyuşmaz olan iştihâlara gösterilen aşırı bir ibtilâ aslında bizim mutsuzluğumuza yol açardı ve bu yüzden de kendini-sevmenin bir reddi olurdu. Bununla birlikte, insânlar, "bildik önyargıları ve yıkımları pahasına ve kendini-sevmenin apaçık ve real çıkarıyla ve en yüksek perdeden çağrılarıyla doğrudan çelişki içerisinde" kendilerini bu

tür tutkulara ve duygulanımlara teslim ederler. Bu tür önyargı ve yıkımdan nasıl kaçınırız? Akılsal düşünüm yoluyla. "Soğukkanlı" ve "aklıbaşında" kendini-sevmenin bize rehberlik etmesine muhtâcız. Fakat aklıbaşında kendini-sevme nasıl akılyürütür?

"Her insânda, onun dışsal eylemleri kadar yüreğinin iç ilkeleri arasında da ayrım yapan yüksek bir düşünüm veya vicdân ilkesi vardır."[40] Aklıbaşında kendini-sevme, eylemlerimizin, insân doğasını ve onun iyi'sinin bağlı bulunduğu şeyi tanımlayan bir ilkeler hiyerarşisiyle uyum içerisinde yönetilmesinde bulunur. Ödev ile çıkar arasında hiçbir çatışma yoktur, çünkü yapmamız gereken (*ought*) eylemleri yerine getirmek ve yasaklanan eylemlerden sakınmak mutluluğumuzu temîn edecektir. Fakat hangi eylemlerin emredildiğini ve hangilerinin yasaklandığını nasıl biliriz? Burada arguman bütünüyle karanlık hâle gelir, çünkü döngüseldir. Akılsal ve moral bir varlık olarak benim doğamı tatmîn edecek eylemleri yerine getirmeliyim (*ought*); akılsal ve moral bir varlık olarak benim doğam, belli ilkelere bağlılığıma gönderimle tanımlanır; ve bu ilkeler itâat talebederler, çünkü onların emrettikleri eylemler zâten akılsal ve moral bir varlık olarak benim doğamı tatmîn edeceklerdir. Diyelim ki bu eylemleri yerine getirmiyorum, o zaman ne olacak? Butler, bir olgu meselesi olarak eğer ben ahlâksız (*immoral*) isem dâimâ mutsuz olacağımı mı ileri sürüyor? Eğer ben iyi-eğitilmiş bir moral akla sâhip isem kesinlikle mutsuz olurum. Fakat aslında sahici vicdânın otoritesini tanımayı beceremeyebilir ve bu yüzden de huzûrsuzluğun pençesine düşmeyebilirim. Dahası, Butler bunu kaideden ziyâde istisnâ olarak yargılasa da, bu şimdiki dünyâdaki hayât söz konusu olduğu ölçüde ödevi ve çıkarı birbiriyle tam tamına çakışmaz görebilirim. Tanrı'nın inâyeti öte dünyâda böyle bir çakışmayı temîn eder, fakat bu böyle olsa bile, şimdiki hâl söz konusu olduğu ölçüde, ödevim ile mutluluğum zorunlu olarak birbiriyle çakışır değildir. Bu yüzden, aklıbaşında ve moral bir varlık olarak benim doğamın tatmîni, herhangi bir empirik anlamda mutluluğumla tam tamına çakışır değildir. O hâlde ödev kriteri kendisini nasıl görünüşe çıkarır? Bu noktada Butler argumanının döngüselliğini farketmeyi beceremez, çünkü argumanın yerine retoriği geçirir. Bu retorik muhteşemdir, ama retorik olarak kalır. "Hakka sâhip olduğu gibi," demektedir Butler vicdân

[40] *Fifteen Sermons* (*Onbeş Vaaz*), 2, 8.

hakkında, "kuvvete de sâhip olsaydı; apaçık otoriteye sâhip olduğu gibi, güce de sâhip olsaydı, dünyâyı mutlak olarak o yönetirdi."[41]

Butler'da değerli olan şey, akıllı hayvanlar olarak doğamızı tatmîn edecek ya da etmeyecek şey hakkındaki öncüller tarafından belirlenmiş bir akılyürütme olarak Grek moral akılyürütme nosyonunu ihyâ etmesidir. Kusûrlu olan şey, doğamızı onun yaptığı tarzda yorumlamak için verilmesi gereken herhangi bir haklıçıkarımın ihmâl edilmesidir. Bu kusûrun izlerini en az iki kaynağa, Butler'ın teolojisine ve bireyciliğine dek takîbedebiliriz. Teoloji habîstir, çünkü gelip geçici dünyâda ödev ile çıkar dengesini yeniden kurmak için onun öncesiz-sonrasız dünyâyı işin içerisine sokmasını sağlar. Bireycilik, Butler'ın tek bir bireyin kendinin-farkındalığı çerçevesinde ifâde edilen insân doğası açıklamasında apaçık görünür. İnsân doğasına ve onu tatmîn edecek olan şeye ilişkin açıklaması belli türden bir toplumsal çerçeveyi önvarsayan Aristoteles'le karşılaştırın. Veya içerisinde akılsal ilkenin iştihâyı yönettiği bir iç durum olarak adâlet açıklaması Butler'ın verdiğiyle aynı tipten bir açıklama gibi görünen Platon'u yâdedersek, hatırlamalıyız ki bu iç durumun adâleti verili bir toplum tipi içerisindeki bir hayât formuyla bağıntılıdır. Aslında, Platon ve Aristoteles ile bu kıyâslama, onsekizinci yüzyıl İngiliz moral felsefesinin güçlüklerinin genel bir teşhîsi olma telkîninde bulunur.

Geleneksel Avrupa toplumu, Greklerden ve Hristiyanlıktan şu tarz bir moral vokabûler mîrâs aldı ki, bu vokabûler içerisinde bir eylemi iyi diye yargılamak o eylemi iyi bir insânın eylemi olarak yargılamaktı ve bir insânı iyi diye yargılamak da o insânı belli türden bir toplumsal hayâtta belli türden bir rol oynamasını mümkün kılan istidâdları (erdemleri) görünüşe çıkaran biri olarak yargılamaktı. Bu tür toplumsal hayâtın eylemlerin yargılanma normu olarak kabûlü, moral sistem içerisinde öne sürülen bir şey değildir. Tam da moral yargıların var olmasının öndayanağıdır. Fiilî toplumsal hayât, gerçekte dâimâ normlardan alabildiğine kopuk idi; fakat normların kusûrlu bir yansıması olarak görülemeyecek kadar da alabildiğine değil. Fakat babası kısmen Protestanlık ve kapitalizm olan bireyciliğin meydâna getirdiği geleneksel toplumsal hayât formlarının parçalanıp dağılması, toplumsal hayâtın gerçekliğini geleneksel vokabulerde içerilen normlardan o denli kopartı ki, ödev ile mut-

[41] *a.g.e.*, 2, 14.

luluk arasındaki tüm bağlar giderek çözülüp atıldı. Bunun sonucu, moral terimlerin bir yeniden-tanımlanmasıydı. Mutluluk, artık, bir toplumsal hayât formunu yöneten kriterler ışığında anlaşılan doyumlar çerçevesinde tanımlanmaz; birey psikolojisi çerçevesinde tanımlanır. Böyle bir psikoloji, henüz mevcûd olmadığı için, îcâdedilmek durumundadır. Onsekizinci yüzyılın her moral filozofunda bulunan iştihâlar, tutkular, eğilimler, ilkeler aygıtının bütünü işte buradan çıkar. Ama yine de tüm bu psikolojik inşâya rağmen, *mutluluk* moral felsefe için zorlu bir anahtar terim olarak kalır; bunun sebebi, yalnızca, apaçık bir anlamda bizi mutlu kılan şeyin hemen her zaman yapmamamız gereken (*ought*) şey olması olsa da. Bunun sonucunda, moral argumanın târihinde, moraliteyi mutluluğa götüren sonuçlar çerçevesinde tanımlama girişimleri ile moraliteyi sonuçlarla ya da mutlulukla hiç ilişiği olmayan terimlerle tanımlama girişimleri arasındaki bir oraya bir buraya salınışta sergilenen bir istikrârsızlık bulunur. Teoloji, toplumsal olarak etkili bir güç olarak hayâtta kaldığı sürece, bundan başka bir dünyâda erdemi mutlulukla bağlayıp birleştirmek için iş başına çağırılabilir. Fakat teolojinin kendisi, gitgide daha fazla kendi çevresinin kurbânı hâline geldi.

Butler gibi bir yazarda ilâhî inâyete başvuru makûl bir ölçüde sofistikedir. Abraham Tucker ya da Archdeacon (Başdiyakoz) William Paley gibi aşağı düzeyden figürlerde, Tanrı, açık bir şekilde, bir huşû ve takvâ nesnesinden felsefî argumanda başka türlü doldurulamayacak boşlukları doldurmanın bir cihâzına döndürülmüştür. Fakat tam da onların görüşlerinin hamlığı meseleyi daha açık kılmaya yardım eder. Tucker, *The Light of Nature Pursued* (*Takîbedilen Doğa Işığı*) adlı eserinde, ilkin, insânların yalnızca ve dâimâ kendi şahsî doyumları peşinde koştuklarını ve ikinci olarak da, evrendeki doyum miktarını arttırmak için, gerek kendimizin gerekse başkalarının iyi'si olsun, tüm insânların iyi'si için hep çalışmamız gerektiğinin (*should*) temel moral kural olduğunu ileri sürdü. Dolayısıyla, Tucker'ın temel görevi, onun ilk sonucuna uygun bir şekilde teşkîl edilmiş insânların onun ikinci sonucunu kendilerinin hayât kuralı olarak kabûl etmelerinin nasıl mümkün olabildiğini göstermektir. Tucker'ın yanıtı şudur: eğer ben tüm insânların mutluluğunu arttıracak şekilde çalışırsam, o zaman Tanrı, gerçekte, olmuş, olan ve olacak tüm mutluluğun, Tucker'ın ifâde ettiği şekliyle, "evrenin bankası"na yatırıl-

masını güvence altına almış olur. Bu mutluluğu Tanrı kişi başına bir pay düşecek şekilde eşit —bizim orijinal sefîhliğimiz hepimizi eşit ölçüde haksız kıldığı için eşit— paylara bölmüştür. Ben, ortak sermâyeyi arttırmaya çalışmak sûretiyle kendi payımı hak etmiş hâle gelirim. Böyle çalışmak sûretiyle o sermâyeyi ve böylelikle de kendi payımı arttırırım. Ben, aslında, Tanrı'nın hakkı ödenmez bir şekilde işletme müdürlüğünü yaptığı kozmik bir anonim şirket teşebbüsü içerisinde bir yatırımcı ortak olurum.

Tucker'ın, mutluluğu âdeta paranın olduğu tarzda niceliksel bir şeymiş gibi ele alışı önemlidir. Onun, teolojiyi, kendi mutluluğuna yatırım yapan tutumlu (*prudent*) yatırımcının eylemlerini hesaplarken hesaba katacağı ek danışmanlık bilgisini veren bir şey olarak ele alışı da önemlidir. Her iki bakımdan da, Tucker, moralitenin kuralının ilâhî irâde tarafından verildiğine ve moralitenin motivinin bizim mutluluğumuz ve daha da özel olarak bizim hep bâkî kalan mutluluğumuz olduğuna inanan Paley tarafından takîbedildi. Paley ve Tucker hakkındaki hayâtî nokta, onların eğer Tanrı mevcûd olmasaydı, o zaman tamâmen bencil olmaktan başka bir şey olmanın hiçbir sağlam sebebi olmazdı şeklindeki görüşe mantıksal olarak bağlanmış olduklarıdır. Gerçekten de onlar erdemsizlik ile erdem arasındaki ayrımı çizmekten çok silerler. Çünkü bizim normal olarak erdemsizlik veya bencillik dediğimiz şeyin basîretli uzun-vadeli bencillikten ziyâde sâdece basîretsiz, yanlış-hesaplanmış kısa-vadeli bencillik olduğu anlaşılır.

Dinin moralite için zorunlu bir temel olduğu dindâr apolojistler tarafından o kadar sık ileri sürülür ki, (kuşkusuz Butler değilse de) Paley ve Tucker gibi rûhbana mensûb kimselerin darkafalı, cimrîce öz-çıkara dayalı yazılarından yüz çevirip, bir İskoç olmasaydı İngiliz moralistlerinin en büyüğü sayılmak durumunda olan dinsiz ve kuşkucu yazarın cömert ve keskin gözlemlerine dönüp baktığımızda hissetmek zorunda olduğumuz tezâd üzerinde ısrârla durmaya değecektir. David Hume, bir moral filozof için alışılmadık ölçüde câzip bir karakterdir. "Bütünü itibârıyla," diye yazıyordu Adam Smith Hume'un 1776 yılındaki ölümünden sonra, "onu hem ömrü boyunca hem de ölümünden bu yana, dâimâ, kemâlâtla bilge ve erdemli bir adam idesine olabildiğince, belki de insânî zaafiyetin doğasının kaabil kıldığınca yaklaşan biri olarak gördüm." Hume da ken-

disi hakkında şöyle biri olduğunu söylüyordu: "Yumuşak Yaradılışlı, Öfkesine Hâkim, gizlisi saklısı olmayan toplumsal ve canayakın bir Mizâc (*Humour*) taşıyan, Bağlılık kabiliyeti olan, fakat Husûmete pek meyyâl olmayan ve tüm Tutkularımda büyük bir İtidâl sâhibi bir adam. Benim hâkim Tutkum olan yazınsal şöhret aşkım bile, sık sık yaşadığım Hâyalkırıklıklarına rağmen, mizâcımı (*humour*) aslâ ekşitmedi." Hume-'un iki esâslı hâyalkırıklığı, onun moral felsefesini içeren iki eserin soğuk karşılanmasıyla yaşandı. 1738'de *Treatise of Human Nature* (*İnsân Doğası Üzerine İnceleme*) "*Baskıdan ölü-doğmuş olarak* düştü"; 1752'de ise *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Ahlâkın İlkelerine İlişkin Araştırma*) "farkedilmeksizin ve göze çarpmaksızın dünyâya geldi."

Hume, Hutcheson'ın etkisi altında işe başladı, fakat rasyonalist ethik'i reddinde Hutcheson'ı takîbetmesine karşın, kendi pozisyonunu geliştirdiği argumanlar orijinaldir ve Hutcheson'da bulunan herhangi bir argumandan çok daha güçlüdür. Moral yargılar, diye ileri sürer Hume, akıl yargıları olamazlar, çünkü akıl bizi aslâ eyleme sevkedemez, oysa ki moral yargıların kullanımının bütün hedefi ve amacı eylemlerimize rehberlik etmektir. Akıl, ya matematikte olduğu gibi idelerin bağıntılarıyla ya da olgu sorunlarıyla ilgilidir. Bunlardan hiçbiri bizi eyleme sevkedemez. Biz, vâki olan şu ya da bu şeyle değil, fakat vâki olan ya da vâki olacak olan şeyden çıkan haz ya da acı beklentisiyle eyleme sevkediliriz. Akıl, tutkuları, aradıkları nesnenin mevcûd olup olmadığı konusunda ve o nesneyi aramanın en ekonomik ve en etkili aracının ne olabileceği konusunda bilgilendirebilir. Fakat akıl tutkuları yargılayamaz veya eleştiremez. Bundan paradoksa düşmeksizin şu sonuç çıkar ki, "Bütün dünyânın yıkılmasını parmağımın çizilip sıyrılmasına tercîh etmek akla aykırı değildir." Çünkü akıl herhangi bir anlamda tutkular arasında hüküm ve karâr verme yetkisine sâhip olamaz. "Akıl, yalnızca tutkuların kölesidir ve kölesi olmalıdır ve aslâ tutkulara hizmet ve itâat etmekten başka herhangi bir vazîfe üstlenmiş tavrı takınamaz."[42]

Biz, moral takdîr ya da tekdîrin zemînini aklın kavrayabileceği türden ayrımlarda ya da bağıntılarda keşfedemeyiz. Hayvanlardaki ensesti ya da kendisinden filizlendiği meşe ağacının kökünü kurutan genç bir fidanın

---

[42] *Treatise of Human Nature*, II, 3, 3.

etkisini düşünün. Bunları, insân varlıklarındaki ensesti ya da ana baba katlini yargıladığımız şekilde yargılamayız. Peki niçin? Hayvanlar ya da ağaç yaptıklarının yanlış olduğunu ayırdedecek akıldan yoksun olduğu için değil. Çünkü eğer aklın işlevi yapılanın yanlış olduğunu ayırdetmek ise, yapılan şey, onun öyle olduğunu ayırdetmekten bağımsız bir şekilde yanlış olmak zorundadır. Fakat ağaçları ya da hayvanları hiç de erdem ya da erdemsizlik kabiliyetine sâhip varlıklar olarak yargılamayız. Bu itibârla, bizim ağaçlar ve hayvanlar arasındaki bağıntılara ilişkin akılsal kavrayışımız insânlar arasındaki bağıntılara ilişkin akılsal kavrayışımızdan farklı olmadığı için, moral yargı akılsal kavrayışta temellenemez. "Moralite, dolayısıyla, yargılanmaktan daha has bir şekilde hissedilir."[43] "Erdemsiz olduğu kabûl edilen herhangi bir eylemi ele alın: söz gelimi, kasden adam öldürmeyi. Onu her ışıkta inceleyin ve *erdemsizlik* diye adlandırdığınız bir olgu konusu veya gerçek varoluş bulup bulamayacağınıza bakın. Onu hangi biçimde ele alırsanız alın, yalnızca belli tutkular, motivler, istençler ve düşünceler bulursunuz. Söz konusu durumda başka hiçbir olgu konusu yoktur. Erdemsizlik, nesneyi irdelediğiniz sürece sizden bütünüyle kaçar. Düşünümünüzü kendi bağrınıza çevirip sizde bu eyleme karşı doğan bir tekdîr duygusu buluncaya dek, onu aslâ bulamazsınız. İşte burada bir olgu konusu vardır; fakat o, akıl nesnesi değil, duygu nesnesidir. O, nesnede değil, bizzât kendinizde bulunur."[44] "Erdem duyusuna sâhip olmak, bir karakterin seyrinden tikel bir türden bir doyum hissetmekten başka bir şey değildir. Bizim övgümüzü veya hayrânlığımızı oluşturan tam da bu duygudur."[45]

Burada Hume'un oklarına hedef olanlar kimlerdir? Boş geçilmeseler de, yalnızca Malebranche, Montesquieu ve Wollaston gibi rasyonalist filozoflar değil. Meşhûr bir dipnotta, *The Religion of Nature Delineated* (1722 / *Anahatlarıyla Doğa Dini*) adlı eserin deist (yaradancı) yazarı William Wollaston'a dikkat çekilir. Wollaston, erdem ile erdemsizlik arasında aklın kavradığı ayrımın sâdece doğru ile yanlış arasındaki ayrım olduğu şeklindeki sapkın ama dâhîyâne teorinin yaratıcısıydı. Her kabâhât işleme bir tür yalan söylemedir ve yalan söyleme de yanlış olan şeyi

---

[43] *a.g.e.*, III, 1, 2.
[44] *a.g.e.*, III, 1, 1.
[45] *a.g.e.*, III, 1, 2.

söyleme ya da tasarımlamadır. Bir şeyi kabâhât diye adlandırmak, onun bir yalan olduğunu söylemektir. Hırsızlık yapmak kabâhâttır, çünkü başka birine âid olanı, sanki kendine âidmiş gibi ele alıp kendine âid olarak tasarımlamaktır. Zinâ yapmak kabâhâttır, çünkü zinâda başka birinin karısını sanki sizin kendi karınızmış gibi ele alıp, onu kendi karınız olarak tasarımlarsınız. Hume, bu teoriyi görkemli bir şekilde yıkar; ilkin, bu teorinin, zinâ kabâhâtini bir kimsenin evlilik ilişkileri hakkında verilen yanlış izlenime bağlı kıldığına ve dolayısıyla bütünüyle farkedilmeksizin zinâ işlemem koşuluyla zinâyı kabâhât olmaktan kurtarma sonucuna vardığına işâret etmek sûretiyle; ve ikinci olarak da, eğer bu teori doğruysa, yalan söylemenin niçin kabâhât olduğunu açıklamamı engellediğine işâret etmek sûretiyle bunu yapar. Çünkü kabâhât nosyonu yalan söyleme nosyonu çerçevesinde açıklanmıştır. Wollaston, her hâlde, (bir aldatma eğilimini de içeren) yalan söylemeyi sâdece olgu bakımından yanlış olan şeyi söylemeyle karıştırdı. Fakat Hume, daha genel bir uygulanıma sâhip olacak bir arguman formu meydâna getirmek kaygısındadır. O, moral sonuçların aklın kurabildiği herhangi bir şeye dayanamayacağını; herhangi bir sahici ya da iddiâya dayalı olgusal hakikatin moralite için bir temel sağlayabileceğinin mantıksal olarak imkânsız olduğunu göstermek ister. Bunu yaparken Hume rasyonalizm kadar teolojik dayanaklı ethikayı da çürütmek niyeti taşır.

Hume ölmek üzereyken, bu büyük kuşkucunun ölüm döşeğindeki pişmanlığını görmekte sabırsızlanan dostu, dindâr ve şehvet düşkünü Boswell onu ziyâret etti. Hume, teizm ya da ölümsüzlük tesellîlerine bağışık kalarak Boswell'i hâyalkırıklığına uğrattı, fakat Boswell aralarında geçen sohbet hakkında muhteşem bir belge bırakmıştır. "Ona (Hume'a) gençken dindâr olup olmadığını sordum. Dindâr olduğunu ve o zamanlar hep *Whole Duty of Man* adlı kitabı okumayı bir alışkanlık hâline getirmiş olduğunu; bu kitabın sonundaki erdemsizlikler Katalogundan bir taslak çıkardığını ve Cinâyeti ve Hırsızlığı ve yapmaya hiçbir eğilim duymadığı için yapmayı seçme şansına sâhip olmadığı türden erdemsizlikleri dışarıda bırakarak, kendisini bu taslakla sınadığını söyledi."

*Whole Duty of Man* (*İnsânın Bütün Ödevi*), muhtemelen kralcı ilâhiyâtçı Allestree'nin yazdığı, bir onyedinci yüzyıl populer ibâdet eseriydi.

Kitap, Tanrı'nın bir şey yaptığı veya bize bir şey verdiği mealinde, öncüllerin olgusal olduğu ve dolayısıyla bizim tikel bir ödevi yerine getirmemiz gerektiği mealinde, sonuçların moral olduğu argumanlarla doludur. Böylece ileri sürülür ki, "her kim benim kendisine tedârik edebileceğim herhangi bir şey için sıkıntı içerisindeyse, onun bu sıkıntısı bana onu bu sıkıntıdan kurtarma ödevi yükler ve bu her tür olay için böyledir. İmdi, bunun bir ödev olmasının zemîni, Tanrı'nın bana yalnızca kendilerinin kullanımı için değil, fakat başkalarının çıkarı ve kazancı için kabiliyetler vermiş olmasıdır."[46] Hume, bu tür argumanlara karşı kendi durumunu ünlü bir pasajda özetler: "Bu akılyürütmelere belki bir hayli önemli bulunabilecek bir gözlemi eklemekten kendimi alamıyorum. Şimdiye kadar karşılaştığım her moralite sisteminde dâimâ şunu farkettim ki, yazar bir süre boyunca sıradan akılyürütme yolunda ilerliyor ve bir Tanrı'nın varlığını tesîs ediyor ya da insânî işlere ilişkin gözlemlerde bulunuyor; sonra birdenbire, önermelerin alışıldık yüklem bağları (*copulations*), *-dır* ve *değil-dir* (*is and is not*) yerine, bir *-meli / malı* ya da bir *-memeli / mamalı* (*ought or ought not*) ile bağlanmayan hiçbir önermeyle karşılaşmadığımı görmekten şaşkına dönüyorum. Bu değişiklik algılanmaz; fakat bununla birlikte son derece önemlidir. Çünkü bu *-meli / malı* ya da *-memeli / mamalı* yeni bir bağıntıyı veya olumlamayı ifâde ettiğine göre, gözönüne alınması ve açıklanması zorunludur; ve aynı zamanda, büsbütün kavranılamaz görünen, bu yeni bağıntının nasıl olup da ondan tamâmen farklı olan başka bağıntılardan yapılan bir zorunlu çıkarım (*deduction*) olabileceğine ilişkin bir sebebin verilmesi de zorunludur. Fakat yazarlar ortak bir şekilde bu önleme başvurmadıklarına göre, onu ben okurlara tavsiye etmek cüretkârlığında bulunacağım ve şuna kaniim ki, gösterilecek bu küçük dikkat vulgar moralite sistemlerinin tümünü altüst edebilir ve görelim ki erdemsizlik ile erdem arasındaki ayrım, sâdece nesnelerin bağıntılarında temellenmez, ne de akıl tarafından algılanır."[47]

Hume bu pasajın nasıl ele alınmasını niyet etti? Hume, hemen hemen evrensel olarak, olgusal ve moral olmak üzere iki sav sınıfı bulunduğunu ve bunlar arasındaki bağıntının hiçbir olgusal öncül kümesinden

[46] *Whole Duty of Man*, Sunday, XIII, Sec. 30.
[47] *Treatise*, III, 1, 1.

moral bir sonuç çıkarsanamayacağı türden olduğunu öne süren biri olarak okunmuştur. Bu da, hiçbir olgusal öncül kümesinden değerlendirici bir sonuç çıkarsanamayacağı şeklindeki daha genel mantıksal hakikatin özel bir durumu olarak anlaşılmıştır. Bunun yalnızca Hume'un hedefi değil, fakat moral söylemin mantığı hakkında hayâtî bir keşif de olduğunu varsayan yazarlar tarafından *moral* ve *değerlendirici* nasıl tanımlanır? Onlar, *moral*'i ya da *değerlendirici*'yi olgusal öncüllerden çıkarsanamama nosyonu aracılığıyla *tanımlayamazlar*; çünkü eğer böyle yapsalardı, iddiâ edildiği şekliyle moral sonuçların olgusal öncüllerden çıkarsanamayacağı keşfini en anlamsız türden bir totolojiden daha fazla bir şey olarak ele alamazlardı. *Moral*'i ya da hattâ *değerlendirici*'yi, eğer tanım bu terimleri olgusal ile karşıtlaştırmamızı sağlayacaksa, eyleme rehberlik etmedeki ya da etmemedeki işlevi çerçevesinde tanımlamak da akla uygun değildir, çünkü apaçık ki, "Bu ev yanıyor" ya da "Yemek üzere olduğun mantar zehirlidir" türünden tamâmen olgusal savlar, eyleme rehberlik edebilme kapasitesine sâhiptirler. O hâlde bu yazarların iddiâsını nasıl anlamak durumundayız? Belki de şu şekilde.

"...*meli*sin" ifâdesi karmaşık bir ardalana sâhiptir. O, bağlandığı fiillerin emir hâlinden birbiriyle bağlantılı en az iki bakımdan farklıdır. İlki ve temel olanı, *-meli* kullanımının konuşanın kendi *-meli*'sini bir sebeple destekleme kabiliyetini orijinal olarak içermesidir, oysa ki yalın emir kipinin kullanımı bu tür herhangi bir içerim taşımaz ve taşımadı. Bir *-meli*'yi desteklemek için kullanılabilecek sebepler farklı farklı türdendirler. "Şunu yapmalısın —eğer şunu ve şunu başarmak istiyorsan." Ya da "Yapmalısın —çünkü sen ...için bir âmirsin [mürebbî, gece bekçisi]" Ve benzeri. "Yapmalısın"ın *-malı*'sı, sebeplerin bu desteğine sâhip olduğu için, dâimâ, kendisine dolayımsız olarak adıyla hitâbedilen kişinin ötesinde bir uygulanım alanına sâhiptir; o, içerilen ya da ifâde edilen sebebin kendileri için geçerli olduğu kişiler sınıfının bütününe (verdiğimiz iki örnekte şunu ve şunu başarmak isteyenler sınıfına ve âmirler sınıfına) uygulanır. Bu da, *-meli* ile emirler arasındaki ikinci ayrımdır.

Bu orijinal durumda, moral *-meli*'yi diğer kullanımlardan ayırdeden şey, buyrukta içerilen ya da buyruk için verilen sebep türüydü. İlgili sebep sınıfı içerisinde çeşitli türler vardır; "Bu ideale uyarak yaşamak isti-

yorsan bunu yapmalısın" (yücegönüllü bir adam olma, mükemmel bir şövalye olma, azîzlerden biri olma idealleri gibi) ve "Bir ... olarak işlevini yerine getirmek istiyorsan bunu yapmalısın", burada verilebilecek örneklerdir. Fakat paylaşılan idealler ve kabûl edilen işlevler bireycilik çağında azaldıkça, bu tür buyruklar gitgide daha az desteğe sâhip olurlar. Bu sürecin sonu, geleneksel moral kuralları amaçlar söz konusu olduğu ölçüde bir vakum içerisinde bildirmek sûretiyle sebeplerin desteğinden yoksun bırakılan ve sınırsız bir kişiler sınıfına hitâbeden bir "...melisin"in ortaya çıkmasıdır. Bu *-meli* için moral *-meli* ünvânı talebedilir ve moral *-meli*'nin iki özgülüğü vardır. O, bize ne yapacağımızı bir emrin söylediği şekilde söyler ve ilgili koşullar içerisinde olan herhangi birine hitâbeder. "Yapmalısın"ın bu kullanımına verilecek karşılık "Fakat neden yapmalıyım?" olduğunda, tek nihâî cevâb "Sâdece yapmalısın"dır, her ne kadar aynı *–meli*'yi içeren bir genel ilkeden tikel bir uyarının çıkarsandığı dolayımsız bir yanıt formu var olabilse de.

Bu *–meli* hakkında, onun herhangi bir *-dır*'dan çıkarsanamayacağı açıktır; ve bu *–meli* ilk kez muhtemelen onsekizinci yüzyılda ortaya çıktığı için, belki de Hume bu *-meli* hakkında konuşmaktadır. Fakat pasajın dikkatli bir okunuşu şunu belirsiz-anlamlı bırakır: Hume *-dır*'dan *-meli*'ye geçişin büyük dikkat gerektirdiğini mi yoksa aslında bu geçişin mantıksal olarak imkânsız olduğunu mu ileri sürmektedir?; *-dır*'dan *-meli*'ye geçişlerin büyük bir bölümünün aslında yanlış bir türden olduğunu mu yoksa her geçişin zorunlu olarak yanlış olduğunu mu çıkarsamaktadır? Hume'un kendi moral felsefesinde *-dır*'dan *-meli*'ye geçişin yapıldığı ve açıkça yapıldığı olgusundan hareketle ilk seçeneği ikinci seçeneğe tercîh etmek için çok sınırlı bir dayanak çıkartılabilirdi. Fakat bundan çok fazla şey beklenmemelidir, çünkü Hume nâmlı bir tutarsız yazardır. Ama yine de Hume bu geçişi nasıl yapar?

Hume, evvelce görmüş olduğumuz gibi, bir eylemi erdemli ya da erdemsiz diye adlandırdığımızda, onun bizde belli bir duygu uyandırdığını, belli bir biçimde bizde hoşlanma uyandırdığını söylüyor olduğumuzu ileri sürer. Ama hangi biçimde? Hume bu soruyu yanıtsız bırakır. O, sâhip olduğumuz moral kurallara neden sâhip olduğumuzun, neden *şundan* ziyâde *bunu* erdemli diye yargıladığımızın bir açıklamasına geçiverir. Bu açıklamanın temel terimleri fayda ve duygudaşlıktır (*sympathy*). Örneğin

Hume'un *Treatise*'de verdiği adâlet açıklamasını irdeleyin. Hume, çiğnenmeleri çoğu kez çıkarımıza olan kurallara neden onay verdiğimizi ve itâat ettiğimizi sorarak başlar. Doğa gereği bizim şahsî çıkardan ziyâde kamusal çıkara doğal bir itibâr göstereceğimiz şekilde teşekkül ettiğimizi reddeder. "Genelde, insân zihinlerinde, kişisel niteliklerden, hizmetlerden ya da kendinle ilişkiden bağımsız bir şekilde, sâdece kendi sıfatıyla, insânlık sevgisi gibi bir tutku olmadığı olumlanabilir."[48] Eğer şahsî çıkar bizi kurallara burun kıvırmaya götürüyorsa ve kamusal çıkara doğal bir itibâr göstermiyorsak, o zaman kurallar nasıl olup da ortaya çıkıyor? Adâlet kuralları olmaksızın hiçbir mülkiyet istikrârı ve aslında hiçbir mülkiyet olmayacağı için, *yapay* bir erdem, adâlet kurallarına bağlı kalma erdemi yaratılmıştır ve bu erdemi, belki de kuralları gözetmemizden çıkan yararın farkında olduğumuz için değil, daha ziyâde kuralları çiğneyen başkalarının bize ne kadar zarar vereceklerinin bilincinde olduğumuz için sergileriz. Kuralların katı bir şekilde gözetilmesinde diretmekten doğan uzun vadeli yararımız, bu münâsebetle, onları çiğnemekten doğan kısa vadeli yararımızdan dâimâ daha ağır basar.

*Enquiry*'de (*Ahlâkın İlkeleri Hakkında Araştırma*) insân doğası öz-çıkara daha az sâhip olarak sergilenir. "Aynı zamanda öyle görünüyor ki, karakteri ve görgüyü genel takdîrimizde, toplumsal çıkarlara yönelik faydalı eğilim, bizi öz-çıkara göre harekete geçirmemekle kalmayıp, çok daha evrensel ve kapsamlı bir etkiye sâhiptir. Öyle görünüyor ki, kamusal iyi'ye, toplumdaki barışın, âhengin ve düzenin teşvîk edilmesine yönelik bir eğilim, bünyemizin hayırsever ilkelerini duygulandırarak, bizi dâimâ toplumsal erdemlerin tarafına bağlar."[49] Fakat şurası apaçıktır ki, Hume'un değiştirilmiş insân doğası betimi, moral kurallara ilişkin aynı tipten bir açıklama ve haklıçıkarım vermek üzere oluşturulur. Biz, belli ârzulara ve ihtiyâçlara sâhip olacağımız şekilde teşkîl ediliriz; moral kuralların sürdürülmesi bu ârzulara ve ihtiyâçlara hizmet eder. Moral kuralların açıklanışı ve haklıçıkarılışı işte buradan hareketle yapılır. Böyle bir açıklamada, kesinlikle bir *-dir*'den yola çıkar ve bir *-meli*'ye varırız.

Hemen her konuda Hume bir moral muhâfazakârdır. Hume'un din hakkındaki şüpheci görüşleri, onu intihâr yasağına saldırmaya götürdü,

---

[48] *a.g.e.*, III, 2, 1.

[49] *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, V, 2.

fakat o genel olarak moral *status quo*'nun sözcüsüdür. Kadınlardaki iffetsizlik erkeklerdeki iffetsizlikten daha ahlâkdışıdır, çünkü mîrâsçılar üzerinde karışıklığa ve mülkiyet haklarının tehlikeye girmesine yol açabilir. Doğal olan adâletle davranma yükümlülüğü, politik etkileşimleri içerisindeki prensler arasında, toplumsal etkileşimleri içerisindeki şahsî bireyler arasında olduğu denli güçlü değildir, çünkü bir devlet içerisindeki bireyler arasında kurallara bağlı kalmaktan kazanılacak avantaj, devletin egemen başları arasında aynı bağlılıktan kazanılacak avantajdan çok daha büyüktür. Aslında, Hume, ekseriyetle alenen, herhangi bir eleştiri uğraşına değil de, sâhip olduğumuz kurallara neden sâhip olduğumuzu açıklamaya angaje olur. Onun zaafı tam da burada yatar.

Hume, kısmen insân doğasını verili olarak ele aldığı için, moral kuralları da verili olarak ele alır. Bir târihçi olsa bile, Hume özsel olarak târihsel-olmayan bir düşünürdür. Duygular, hisler, tutkular, problematik değillerdir ve eleştirilemezler. Sâdece sâhip olduğumuz duygulara sâhip oluruz. "Bir tutku orijinal bir varoluştur." Fakat ârzular, heyecanlar ve bunun gibi şeyler sâdece oldukları gibi olmazlar; onlar duyumlar değillerdir. Onlar, çeşitli derecelerde, değiştirilebilirler, eleştirilebilirler, reddedilebilirler, geliştirilebilirler ve sâire. Fakat bu nokta, ne Hume tarafından ne de Hume'un ardılları tarafından tam bir ciddîyetle ele alınmaz.

Unitaryan bir vaiz olan Richard Price, belki de Hume'un doğrudan ardıllarının en önemlisiydi. Price, *Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals* (1757 / *Ahlâkın Temel Sorunlarının ve Güçlüklerinin Yeniden Gözden Geçirilmesi*) adlı eserinde, moral ayrımların intellektual olarak tam da rasyonalistlerin olduğunu söyledikleri şekilde temellendiklerini ve ahlâktaki ilk ilkeleri kavramanın bir arguman meselesi değil, fakat onların kendinden-apaçıklığını kavrama meselesi olduğunu ileri sürer. *-Meli* ve aynı şekilde diğer moral terimler, kısmen Böyle mi hissetmeliyim? sorusunu dâimâ sorabileceğim için, herhangi bir duygu durumu çerçevesinde açıklanamazlar. Yargılarımı haklıçıkarmam istendiğinde, nihâî olarak takdîr edilen ve haklıçıkarılmaları için hiçbir sebebin verilemeyeceği bazı eylemlerin var olduğunu kabûl etmem koşuluyla, ancak sonsuz ve kısır bir geri dönüşten kaçınabilirim. Ödev veya yükümlülük kavramını açıklamam istendiğinde, ancak onun anlamının herhangi bir rasyonel varlığa apaçık olduğu cevâbını verebilirim.

Temel doğru ve yanlış kavramları, daha öte bir analize elverişli olmayan "basît ideler"dir.

Hume-sonrası kayda değer diğer tek moralist, Hume'un dostu ekonomist Adam Smith'tir. Smith, tıpkı Hume gibi, ahlâkın temeli olarak sempatiye başvurur. Smith, Hume'da da görünen bir figürü kullanır —eylemlerimizin, kendisiyle yargılanacağı standardları veren hâyalî tarafsız seyircisi. Smith, fayda sorununda Hume'la hemfikir değildir; bir insânın davranışını moral olarak takdîr ettiğimizde, onu birincil bakımdan, faydalı diye değil, yakışık alır ve doğru düzgün diye takdîr ederiz. Eylemlerimizdeki doğru düzgünlüğü seçik hâle getirmek doğru davranışın rehberidir; ya da daha doğrusu, hâyalî seyircinin eylemlerimizi doğru düzgün olarak yargılayıp yargılamayacağını sormak zorundayız. Bunu yapmakla, ben-sevgisi temâyülünü aşarız. Smith'in açıklamasının ayrıntıları baştan sona önemlidir; onun merkezî tezi, bizi daha önceki yazarlarda keşfettiğimiz güçlükle başbaşa bırakır. Önerilmiş olan psikolojik insân doğası açıklaması verildiğinde, moral talîmâtlara karşı takındığımız tavrı neden takınmalıyız? Eğer ben-sevgisini ıslah etmek için moral talîmâtlara ihtiyâcımız varsa, bizdeki bu ihtiyâcın karakteri nedir? Bütün bu güçlük, tartışmanın iki evrede sürdürülmesi yoluyla doğurulur. İlkin, insân doğası karakterize edilir; ve moral kurallar, zâten tasrîh edilen bu doğanın doyumunun ifâdeleri ya da araçları olarak açıklanacak şekilde, bir ek olarak takdîm edlir. Ama tasrîh edilen insân doğası, moral kuralları benimseyebilir olmayan bireyci insân doğasıdır. Ve her hâlükârda, sofistler ve Hobbes tarafından yapılan hatânın yeni bir formuna tekrâr geri dönmüyor muyuz? Bireyleri belli kurallara bağlılıklarından ayrı ve belli kurallara bağlılıklarından önce fiilen karakterize edebilir miyiz?

Hume'un ve Adam Smith'in İskoç felsefesindeki ardıllarının bize söyleyecek pek az şeyleri vardır. Thomas Reid, Price'ın rûhunda bir rasyonalistti. James Beattie, Dugald Stewart ve Thomas Brown, Hume hakkındaki epistemolojik yanlış-anlamalarından ötürü Kant'ın azarladığı Hume eleştirmenleri sınıfına mensûbturlar. Aslında, onsekizinci yüzyılın ethik'teki en yüksek kazanımlarını başka yerde buluruz. Fakat Hume'un ardıllarının kısırlığı rastlantısal değildir. Onlar, bir çözülemez problemler kümesi mîrâs almışlardı. Onların ya Stewart'ın yaptığı gibi, kendindenapaçık moral algıların varoluşunu öne sürmelerine ya da Brown'ın yap-

tığı gibi, Tanrı'nın heyecanlarımızı, takdîr etmemizin en uygun olduğu şeyi takdîr edeceğimiz şekilde kurmuş olduğunu öne sürmelerine pek şaşırmamak gerekir. Onların tüm argumanlarında içerilen bu türden kendinden-apaçıklığa başvurular, olsa olsa, hangisi olursa olsun ortak duyunun parçası sayılan her moral pozisyon için geliştirilen savunma stratejileridir. Ve ortak duyu geçmişteki açıklıkların ve geçmişteki bulanıklıkların mîrâs alınan bir alaşımından aslâ daha fazla bir şey olmadığı için, ortak duyu savunucularının bizi aydınlatmaları hiç muhtemel değildir.

Bölüm

13

# Onsekizinci yüzyıl Fransız argumanı

HUME İLE MONTESQUİEU arasındaki karşıtlıktan daha büyüğü tasarlanamaz. Hume kendi çağının rûhunu solur, buna karşılık Montes-quieu'nün çok okunup pek az etkili olmuş olması hemen hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü Montesquieu'nün, hemen hemen kesinlikle okumamış olduğu Vico bir yana bırakılırsa, en fazla benzediği yazarlar Durkheim ve Weber'dir. Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montes-quieu (1689-1755), Descartes'ın modern felsefeyi kurduğu aydınlanma anına benzer olmayan bir aydınlanma anında, toplumların salt bireylerden oluşan kolleksiyonlar olmadıkları ve toplumsal kurumların bu tür bireylerin psikolojik amaçlarının araçları olmadıkları gibi büyük hakikatleri kavrayan bir Anglophîle Fransızdı. Bunu kavramakla, Montesquieu kendi yüzyılının hem faydacılığından hem de bireyciliğinden koptu. Onun burdan kaynaklanan motivi pratik bir motivdi; o, sâyesinde insânlık durumunun ıslah edilebileceği uygulamalı bir yönetim bilimi yaratmak maksadıyla toplumu anlamak istiyordu.

Farklı toplumsal hayât formlarını yaratan nedir? "İnsânlar bir çok etmenin yönetimi altındadırlar: iklim, din, yasa, yönetimin talîmâtları, geçmişteki örnekler, görenekler, âdetler; ve bu tür etkilerin bileşiminden genel bir rûh doğar." Toplumlar muazzam ölçüde birbirinden farklı oldukları için, yasakoyucu yasalarını koymakta olduğu tikel toplumu iyice incelemek zorundadır. Yasakoyucunun hesaba katmak zorunda olduğu

ilişkilerin bütünlüğü, Montesquieu'nün kendi büyük kitabı için bir başlık olarak kullandığı deyim olan "yasaların rûhu"nu oluşturur.

Montesquieu, yalıtılmış Hobbesçu bireyi yalnızca bir mit olarak değil, fakat gereksiz yere yanlış-yönlendirici bir mit olarak ele alır. Eğer bireylerin mensûb oldukları toplumlara bakarsak, onların oldukça farklı sistem tiplerini örnekliklerini keşfederiz. Bir bireyin hangi amaçlara, hangi ihtiyâçlara, hangi değerlere sâhip olduğu, o bireyin mensûb olduğu toplumsal sistemin doğasına bağımlıdır. Fakat hem toplumsal kurumlar hem de yasal, göreneksel ve moral kuralların bütün çerçevesi, bireylerin kendilerine dışsal amaçları değil, fakat bireyin psikolojisinde doğuştan var olan amaçları güvenceye almanın araçlarıdır —daha doğrusu, bu tür kurumlar ve kurallar, bireyin amaçlarının ve ihtiyâçlarının bir tek kendisi üzerinde kavranılır olabileceği zorunlu ardalanı sağlarlar. Bu iddiâ Aristoteles'inkine yakındır; ve Montesquieu bir çok bakımdan Aristotelesçi bir düşünürdür. Fakat, o, Aristoteles'in hiç yapmadığı bir tarzda, içerisine politikanın ve ahlâkın yerleştirileceği toplumsal çevreyi açık bir şekilde vurgular. Montesquieu sosyolojik bir perspektive sâhip ilk moralisttir. (Vico, bir sosyolojist olarak ondan önce gelir, fakat aynı anlamda bir moralist değildir.)

Montesquieu üç toplum tipi sayar: despotik, monarşik ve cumhuriyetçi. Her bir tipin kendine özgü türden sağlığı ve kendine özgü karakteristik hastalıkları vardır. Her birinin alâmeti olan baskın bir *ethos* vardır: despotizmlerinki korku, monarşilerinki şeref, cumhuriyetlerinki erdem. Montesquieu'nün moral tercîhleri iki biçimde ortaya çıkar: cumhuriyetlerden yana özelleşmiş bir hayrânlığı, monarşiye ilişkin bir takdîri ve despotizmden sahici bir nefreti ifşâ eden kendi ses tonunda örtük bir biçimde; ve tüm zamanlar ve yerler için hakikî moral talîmâtlar saptama girişimine reddiyesinde açık bir biçimde. "Montezuma, İspanyolların dininin İspanyolların kendi ülkeleri için ve Meksika dininin de kendi ülkesi için iyi olduğunda direttiğinde, söylediği saçma değildi."[50] Her bir toplumun kendine özgü standardları ve kendine özgü haklıçıkarım formları vardır. Fakat bundan, kültürlerüstü bir türden normlar vermeye girişen her haklıçıkarım formunun başarısızlığa mahkûm olduğu sonucu

[50] *De L'Esprit des Lois* (*Yasaların Ruhu*), XXIV, 24.

çıkmaz; bu itibârla Montesquieu tutarsızlığa düşmeksizin çok çeşitli moral görüşlere temelleri çürük diye saldırır.

Bundan da fazlası, Montesquieu belli öncesiz-sonrasız normlara duyduğu bir inancı relativizmiyle birleştirdi ve belki de argumanın bu noktasında Montesquieu'yü tutarsızlıktan münezzeh kılmak daha güç görünmektedir. Montesquieu'ye göre, en azından, mevcûd herhangi bir yasal sistemden bağımsız bir şekilde formule edebileceğimiz ve ışığında bu tür tüm sistemleri eleştirebileceğimiz bir adâlet kavramımız vardır. Pozitiv yasaları az ya da çok âdil diye yargılayabiliriz. Montesquieu hem her toplumun kendine özgü standardları olduğuna hem de bununla birlikte sayelerinde bu tür standardların eleştirilebileceği öncesiz-sonrasız normlar bulunduğuna nasıl inanıyor?

Eğer Montesquieu'yü, sâdece, herhangi bir pozitiv yasalar ya da kurallar külliyyâtının âdil diye adlandırılması için karşılamak zorunda olduğu belli zorunlu koşullar bulunduğunu öne süren biri olarak okursak, o zaman Montesquieu, aynı zamanda âdil sayılan şeyin toplumdan topluma değişmek zorunda olduğunu da öne sürmekle tutarsızlığa düşmez. Çünkü her toplumda aynı zorunlu koşullar karşılanmak zorunda olsa da, bu koşulların karşılanması, hiçbir toplumda, bir eylemi, tutumu ya da kuralı âdil olarak karakterize etmeye yeterli olmayabilir. Bu yüzden Montesquieu, örneğin, âdil olarak karakterize edilecekse yasanın tüm toplumlarda aynı suç için aynı cezâyı öngörmesinin zorunlu olduğunu, fakat hangi suçların cezâlandırılacaklarının belirsiz bir şekilde toplumdan topluma değişebileceğini kasdetmiş *olabilirdi*. Fakat kasdettiği şeyin bir bölümünün belki bu olmasına karşın, Montesquieu gerçekte bundan daha ileri gider gibidir; çünkü o, insân davranışının sâdece doğal adâlet kurallarıyla yönetileceği bir doğa durumu hakkında konuşmak istemektedir. Ve doğal adâletin kuralları davranışı yönetmeye yeterli olacaklarsa, o zaman onların —ilâhî olarak emredilmiş olmaları dışında— gerçekte bir pozitiv yasa külliyyâtının tüm karakteristiklerine sâhip olmaları zorunludur. Fakat bu durumda, relativizm ne hâle gelir? Her toplumun kendi terimlerinde yargılanmak zorunda olduğu tezinin hâli ne olur?

Bunlara Montesquieu'de hiçbir açık yanıt yoktur. O sâdece tutarsız*dır*. Kimi zaman, verili bir toplumunkinin dışında veya ötesinde hiçbir duruşnoktası olmadığı görüşüne bağlı görünür. Kimi zaman da —daha da ilgi

çekici bir şekilde— politik özgürlüğü kendisine bir toplumu yargılama kriteri yapar gibidir. Montesquieu'nün üç temel toplum tipi, despotizm, cumhuriyetçilik ve monarşidir. Despotik bir devlette tek yasa yönetenin irâdî fermânıdır; bu itibârla orada hiçbir yasal gelenek ve hiçbir yerleşik çerçeve yoktur. Yönetimin ilkesi korkudur, itâatsizliğin sonuçlarından duyulan korkudur. Yerleşik yasal bir çerçevenin davranışı yönetmede oynayabileceği rol din ve görenek tarafından üstlenilir. Cumhuriyetçi bir devlette yasaya itâatin motivi yurttaşlık erdemi duygusudur. Cumhuriyetçi bir yönetim yurttaşlarını böyle bir duyguya doğru eğitecek pozitiv adımlar atmak durumundadır ve yurttaşlardan talep edilen şeyler de yüksek düzeyden olacaktır. Şeref duygusuna ve mevkinin ödüllerine başvurulan bir monarşide bu tür talepler daha azdır. Bir monarşi hiyerarşik bir toplumdur ve onun uyruklarının değerleri rütbe ve statü değerleridir. Açıktır ki Montesquieu'nün teorisinin bu kısmı relativistiktir. En şerefli eylem akışı hangisidir? ve En tedbîrli ve en az tehlikeli eylem akışı hangisidir? soruları, *En iyi* eylem akışı hangisidir? sorusunun rakîb yorumları olarak görünürler ve En iyi motiv hangisidir, korku mu, erdem mi, şeref mi? sorusuna hiç yer yoktur. Her bir motiv, en iyi, kendine özgü toplum tipine uyarlanır.

Montesquieu'nün relativizmi, Fransız Aydınlanması'nın yazarlarının büyük bir bölümünün mutlakçı ethik'iyle keskin bir karşıtlık içerisinde durur. Fakat bu yazarlar da, elbette, kendi aralarında görüş birliği içerisinde değildiler. Helvétius belki bir uçta durur, Diderot bir başka uçta. Claude-Adrien Helvétius (1715-71), psikolojik materyalizmiyle öyle bir skandala neden oldu ki, Fransız kraliyet hizmetinden geri çekilmeye mecbûr bırakıldı. Algı gibi akılyürütme de, Helvétius'a göre, sâdece bir duyumlar zincirinden ibârettir. Duyumlardan bazıları acı verici, bazıları haz verici, bazıları da nötrdür. Herkes kendisine haz vereni ârzular ve başka hiçbir şeyi değil. İnsânlar, ârzular göründükleri başka her şeyi yalnızca kendi hazlarının bir aracı olarak ârzularlar. Bazı insânlar başkalarının acısından acı ve başkalarının hazzından haz duyarlar. Onlar hayırseverlik diye adlandırdığımız şeyi sergilerler. Moral sözler, evrensel ölçüde faydalı ve haz verici olarak takdîr edilen duyarlılık tiplerini seçip ayırmak için kullanılırlar. Eğer moral sözlerin tanımı üzerindeki bulanıklık kaldırılsaydı, moral sorunlar üzerine görünüşteki tüm çekişmeler ve ihtilâflar

da kaldırılırdı. Bu tür bulanıklıklar yalnızca özgür tartışma yoluyla kaldırılabilir. Peki özgür tartışma nerede mümkündür? Yalnızca İngiltere'de; Fransa'da ise hemen hiç derecesinde.

Argumandaki bu noktada, Aydınlanma'nın en karakteristik paradokslarından biriyle karşılaşıyoruz. Helvétius bir yandan tamâmen determinist bir psikolojiyi benimser. Öte yandansa, politik despotizm ve kilise câhiliyyeciliği (*obscurantism*) eğitim sisteminin radikal bir reformunu hele bir engellemese, insân doğasını dönüştürmenin neredeyse sınırsız imkânlarına inanır. Çünkü çocuğu yeterince erken bir yaşta koşullandırarak onun hayırseverlik ve dîgerkâmlıktan haz duymasını sağlayabiliriz. Helvétius, hayırseverliği ilk betimlediğinde, onu, bazı insânların başkalarına haz vermekten haz alması sanki salt bir olguymuş gibi gösterir; şimdiyse, sanki herkesin böyle bir haz alması *gerekiyor* (*ought*) imiş gibi yazar. Üstü örtülü bir şekilde, fâilin hazzı doğru eylemin tek kriteri olmaktan kesilmiştir.

*Encyclopédie*'yi d'Alembert'le ortak hâzırlayan Denis Diderot'nun (1713-84) düşüncesinin karmaşıklığı, onu Aydınlanma'nın Helvétius'a zıt kutbuna yerleştirmeye yeter de artar bile. Diderot, Montesquieu gibi, öncesiz-sonrasız moral yasalara inanır; Montesquieu gibi, toplumlar arasındaki moral çeşitliliklerin de çok iyi farkındadır. *Supplément au voyage de Bougainville* (*Bougainville'in "Seyâhat"ine Ek*) adlı eserinde, Polinezya kurumlarını Avrupa kurumlarıyla karşılaştırır ve bu karşılaştırmadan Polinezya kurumları büyük bir üstünlükle çıkar. Fakat Diderot'nun vardığı sonuç, hemen tabanı yanmış gibi seğirtip de Katoliklik ve tekeşlilik yerine bunların Polinezyalı alternativlerini geçirmemiz gerektiği değildir, çünkü bu tür şiddetli bir yenilik toplumu parçalar ve mutsuzluğu çoğaltırdı. Diderot'nun üzerinde direttiği nokta, içtepiyi ve ârzuyu irkilten kurumların yerine tedrîcen onlara ifâde izni veren kurumların geçirilmesidir. Fakat Aydınlanma'nın yazarları arasında neredeyse emsâlsiz kalan Diderot her soruna dâimâ bir çok yönden bakar. *Rameau'nun Yeğeni*'nde, muteber toplumun zorunlu olarak kaş çattığı, fakat sonradan az ya da çok kılık değiştirmiş formlarda kurbân düştüğü içtepilerin tümünün timsâli olan, bestecinin yeğeniyle bir dialog sunar. Bunu yapmakla, Diderot ileriye doğru muazzam bir adım atar. Hem Platon hem de Hristiyanlar belli temel insânî ârzuları kötü diye bir yasak altına sokar-

lar; fakat bu durumda onlara ne olur? Eğer onlara dışarıya çıkacakları meşrû bir delik bırakılmazsa, bu onların gayrımeşrû bir delikten dışarı çıkmalarını salık vermeye eşdeğer olmaz mı? Ve eğer bu böyleyse, kötü, sözde iyi denen şey tarafından yaratılmış olmaz mı? Diderot'nun argumanından buna bir sonuç çıkmaz. Fakat Diderot'nun argumanı, Hristiyan ve özellikle de Protestan insân görüşüne en savunmasız noktasından meydân okur.

İnsân doğasındaki kötünün izi özgül nedenlere dek sürülebiliyorsa, ilk günâh dogmasının hâli nice olur? Kötünün özgül nedenleri ilk günâh dogması türünden dogmaların çoğalıp her yana sirâyet etmesini içeriyorsa, bütün teolojik girişim ne hâle gelir? En sistematik tarzda Rousseau tarafından sorulan soru işte budur. Bununla birlikte, Rousseau sâdece Aydınlanma'nın başka yazarları arasında bir yazar olarak tartışılamaz; bunun nedeni, kısmen, onun kasdî bir şekilde Aydınlanma'nın eğiliminin bütününe aleyhtar olması ve kısmen de, bir moral filozof olarak, Hume ve Kant dışında onsekizinci yüzyılın başka herhangi bir yazarıyla kıyâslanmayacak kadar yüksek bir düzeyde bulunmasıdır. Rousseau'nun önemini, en iyi, Aydınlanma'nın tipik yazarlarının ve Rousseau'nun özgürlük karşısında takındıkları farklı tavrı irdeleyerek ortaya koyabiliriz. Montesquieu, Voltaire ve Helvétius, bunların hepsi için aynı şekilde, politik özgürlük idealleri 1688 İngiliz Devriminde cisimleşmiştir. Özgürlük, Whig lordları için ve aynı zamanda kendileri gibi intellektuallar için özgürlük anlamına gelir. Fakat Voltaire'in "ayaktakımı" diye adlandırdıkları için, itâat hâlâ günlük emirdir. Bu yüzden, Aydınlanma yazarları, kendilerinin moral yenilikçiler olmaya önyatkınlık taşıdıkları tek noktada, özünde keyfî olan, bir bütün olarak *status quo*'yu kabûl eden, buna karşılık onu kısmen, özellikle de kendi çıkarlarını etkilediği yerlerde sorgulayan bir pozisyon benimsediler. Bu sözde radikallerin o kadar büyük bir iştiyâkla kraliyet mensûbu hamîlerle, Diderot'nun Rusyalı Catherina'yla, Voltaire'in Prusyalı Frederick'le, ilişkilere girmeyi aramalarına ve kabûl etmelerine hiç şaşırmamak gerek. Genelde moral sorunlar konusunda, topluma ilişkin Aydınlanma eleştirisi basîtçe insânların akıldışı bir tarzda davrandıklarıdır; ve toplumsal ıslahın reçetesi, bundan böyle insânların akılsal bir tarzda davranmaları gerektiğidir (*should*). Fakat insânların neden akıldışı oldukları ve akılsal hâle gelmek için ne yapmak

durumunda olacakları sorularına, özgür tartışma ve eğitim gibi her derde devâ ilaçların ötesinde pek az yanıt verilir. Bu sıradanlıktan Rousseau'nun tutkusuna dönmek yürek ferahlatan bir kurtuluş çâresi gibidir.

Jean-Jacques Rousseau, çeşitli şekillerde, romantisizmin doğuşuyla, Batı'nın çöküşüyle ve daha makûl bir tarzda Fransız devrimiyle onurlandırılmıştır. Thomas Carlyle'ın —muhtemelen sonradan uydurulmuş bir anekdotta— bir keresinde Carlyle'ın gevezeliğinden bıkıp usanan ve ona "İdeler, Mr. Carlyle, ideler, varsa yoksa ideler!" diye serzenişte bulunan bir iş adamıyla bir akşam yemeğinde birlikte olduğu anlatılır. Carlyle'ın cevâbı şudur: "Bir zamanlar idelerden başka hiçbir şey içermeyen bir kitap yazmış Rousseau adında bir adam vardı. Kitabın ikinci baskısı ilkine gülenlerin derileriyle ciltlendi." O hâlde, Rousseau'nun söylediklerinde bu kadar etkili ne vardı?

Rousseau'daki basît, merkezî ve güçlü kavram, mevcûd toplumsal ve politik kurumlar tarafından üstü örtülen ve tahrîf edilen, fakat otantik istekleri ve ihtiyâçları bize ahlâk için bir temel ve toplumsal kurumların çürümüşlüğünün bir ölçüsünü veren bir insân doğası kavramıdır. Rousseau'nun insân doğası kavramı, orijinal bir insân doğası kavramına başvuran başka yazarlarınkinden çok daha sofistikedir; çünkü Rousseau, insân doğasının bir târihi olduğunu, bu doğanın yeni ârzuların ve motivlerin ortaya çıkacağı şekilde dönüştürülebileceğini ve sık sık dönüştürülmüş olduğunu reddetmez. İnsânın târihi doğa durumu içerisinde başlar, fakat Rousseau'nun doğa durumu görüşü Hobbes'unkine hiç benzemez. İlk olarak, Rousseau'nun doğa durumu toplum-öncesi değildir. İnsânın doğal, düşünümcü-olmayan içtepileri, kendini-büyütme içtepileri değildir; doğal insân ben-sevgisi tarafından harekete geçirilir, fakat ben-sevgisi duygudaşlık ve tutkudaşlık duygularıyla bağdaşmaz değildir. Bazı hayvanlar bile, diye belirtiyordu Rousseau, başkalarının yardımına koşarlar. İkinci olarak, insân istekleri doğal çevreyle sınırlıdırlar. Rousseau, Hobbes'un bilmez göründüğü şeyin, insân ârzularının ârzu nesneleriyle birlikte sunulmak sûretiyle meydâna çıkarıldıklarının çok iyi farkındadır; ve doğal insâna sunulan ârzulanabilir pek az nesne vardır. "Onun dünyâda tanıyıp bildiği biricik iyiler, yiyecek, bir kadın ve uykudur; onun korktuğu biricik kötüler de acı ve açlıktır." Üçüncü olarak, Hobbes gibi Rousseau da, bir doğa durumunda

henüz belli moral ayrımların yapılmadığına inanır; henüz mülkiyet var olmadığı için, adâlet ve adâletsizlik kavramlarının kullanımı da var değildir. Fakat Rousseau'ya göre bundan, o âna değin *hiçbir* moral yüklemin uygulanım bulmadığı sonucu çıkmaz. Kendisindeki ihtiyâç içtepisini ve vesîlelere dayalı duygudaşlık içtepisini takîb eden doğal insân kötü değil, iyidir. Hristiyan ilk günâh öğretisi, Hobbesçu doğa öğretisi kadar yanlıştır.

Doğa durumundan sonra toplumsal hayât gelir. İşbirliğine dayalı girişimin avantajlarının deneyimi, mülkiyet kurumu, tarımdaki ve mâdenleri işlemedeki ustalıklar —tüm bunlar, henüz hiçbir politik kurum var olmasa da, karmaşık toplumsal örgütlenme formlarına götürür. Mülkiyet kurumu ve servetin büyümesi, eşitsizliğe, zulme, köleleşmeye ve bunların peşisıra gelen hırsızlığa ve diğer suçlara götürür. Şimdi hak gereği benim ya da senin olan şeyden söz etmek artık mümkün olduğu için, adâlet ve adâletsizlik kavramları uygulanım bulmaya başlarlar. Fakat moral ayrımların gelişmesi, moral başıbozukluktaki bir büyümeyle paralel gider. Bu başıbozukluktan doğan kötülükler, politik ve yasal kurumlara duyulan güçlü bir ârzuya götürür. Bu kurumlar, bir toplum sözleşmesinden doğarlar.

Daha evvelki bir takım sözleşme teorisyenleri için söz konusu olduğu gibi, Rousseau da târih nakletmekte olduğuna inanmadı. Rousseau, olguların ele geçirilebilir olmadığı bir araştırma alanıyla ilgilendiğini açık açık söyler; dolayısıyla o, insânın ve toplumun şimdiki durumunu açıklayacak bir hipotez kurmaktadır, fakat bu hipotez târihsel olgu düzeyine çıkarılamaz. Rousseau'nun açıklaması, aslında, toplumsal hayâtın belli çehrelerini belli amaçlara hizmet eden şeyler olarak sergileyen bir işlevsel açıklama formundadır. Politik kurumlar durumunda, Rousseau, onların hizmet edebilecekleri (ve sözleşme anlatısı içerisinde, orijinal olarak, kendilerine hizmet etmek üzere takdîm edildikleri) amaçlar ile onların fiilen hizmet ettikleri amaçlar arasında bir karşıtlık çizmek ister. Devlet, Rousseau'ya göre, orijinal durumunda, tarafsız adâlet sağlamak sûretiyle toplumsal eşitsizlikten doğan düzensizlikleri düzeltecek bir yasa-yapma ve yasa-infaz-etme vâsıtası olarak getirildi. Devletin tekrâr bu amaçlara hizmet etmesi mümkündür, fakat devlet gerçekte bir despotizm ve eşitsizlik âletine dönüştürülmüştür. Sözleşmeden önceki toplum

durumunda, gücün kötüye kullanılmasını önleme işini üstlenen önderlere ihtiyâç vardı; gerçekte bu önderler, güçlü ve mülkiyet sâhibi olanların yalnızca yoksullara zulmetmekle kalmayıp, zulümlerini desteklemek için meşrû otoriteyi de yardıma çağırabilecekleri bir şey durumu tesîs etmişler ve yasaları böyle bir şey durumu tesîs etmek için kullanmışlardır.

Académie de Dijon tarafından açılan ödüllü bir yarışmaya gönderdiği, ödül kazanmayan ama 1758'de yayınlanan bir denemede, Rousseau'nun eşitsizliğin orijini hakkında verdiği açıklama budur. Rousseau, o zaman çoktan kırkaltı yaşına girmişti; dört yıl sonra *Du Contrat Social*'i (*Toplum Sözleşmesi*) ve *Émile*'i yayınladı ve bunun netîcesinde Fransa'yı terketmek durumunda kaldı. Sürgündeyken, çekilmez mizâcda bir konuğa karşı cömertçe davranan Hume'a sığındı. Rousseau, gerçekten eziyet çeken ve gerçekten sürekli hasta olan ve dolayısıyla dostlarıyla arasını açan akıldışılıkları kendisine haklıçıkartabilen tipten, en kötü türden paranoid ve hastalık hastasıydı. Fakat onun azâb içerisinde kıvranan duyarlılığı ve binbir zahmete dayalı içebakışı, insânî heyecanın onsekizinci yüzyılın başka herhangi bir yazarından yalnızca daha iyi bir betimlenmesinde değil, fakat aynı zamanda daha ince bir analiz edilmesinde de meyvelerini verdi.

Hobbes'tan itibâren, şu psikolojik problem ortaya koyulmuştu: İnsânlar neden kendilerinin dolayımsız çıkarı için davranmaktan başka türlü davranmalıdırlar (*should*)? Hem Fransız hem de İngiliz yazarlardaki çözümler iki gruba ayrılma temâyülü içerisindedirler. Ya insân doğasında bağımsız bir dîgerkâmlık kaynağı bulunduğu telkîn edilir ya da dîgerkâmlığın sâdece kılık değiştirmiş ben-sevgisi olduğu telkîn edilir. İlk çözüm tipi, probleme uygun düşecek şekilde biçilmiş bir a-priori psikolojiye bağımlıdır; ikincisi ise, Hobbes'u tartışırken zâten görmüş olduğumuz gibi, elle tutulabilir gözle görülebilir ölçüde apaçık yanlıştır.

Rousseau ise, öz-çıkar ve bencillik nosyonlarının onlara Hobbes ve ardıllarınca yakıştırılan elementer ve basît karaktere sâhip olmadıklarını seçip ayırdetmekle, problemin bir çözümünden ziyâde bir çözündürülmesini mümkün görür. Bu, her ikisi de Rousseau'da bulunan iki sebepten dolayı olur. İlki, kendi çıkarını gözönünde tutma ya da başkalarının çıkarını gözönünde bulundurma alternativlerini dikkate alabilecek olan insânın (kendi çıkarını gözönünde tutmayı seçse bile), başkalarının çıkarı ona

bir alternatiy sunar göründüğü için, zâten en azından bir ölçüde başkalarıyla duygudaşça içli dışlı olmak zorunda olduğudur. Yeni doğmuş bebek bencil değildir; çünkü dîgerkâmlık ve bencillik alternativleriyle karşı karşıya gelmez. Psikopat bile bencil değildir. Ne psikopat ne de küçük çocuk bencilliğin mümkün olduğu derecede gelişmişlerdir. İkinci sebep, en karakteristik tarzdaki insânî hedeflerin takîbinde kendi çıkarımın gözönünde tutulması olan bir parçayı ve başkalarının ihtiyâçlarına adanan bir parçayı birbirinden ayırmanın imkânsız olduğudur. Hobbes, insânları, toplumsal temas kazası sâyesinde yalnızca olumsal tarzda toplumsal varlıklar olarak resmeder. Hume, en azından *Enquiry*'de, insânları, kendileri için olan amaçlarından bağımsız, başkaları için bir duygudaşlık zembereğine sâhip olarak resmeder. Rousseau ise, insânların kendileri için amaçladıkları şeyin başkalarıyla belli tipten bir ilişki içerisinde yaşanan belli türden bir hayât olduğunu görür. Hakikî ben-sevgisi, bizim bu ilkel tutkumuz, kendi'nin (*self*) başkalarıyla karşılıklı bir ilişkisi nosyonunu sağlar ve böylelikle de bir adâlet takdîri için bir temel verir. Daha basît moral duygular eğitildikçe giderek derece derece daha karmaşık erdemler tekâmül eder. Yüreğin moral basîtlikleri emîn bir rehberdir.

Bununla birlikte bu basîtlikleri gözönünde bulundurduğumuzda, onların emrettikleri ile mevcûd kurumların meydâna getirmiş olduğu moralitenin emrettikleri arasında keskin bir karşıtlık keşfederiz. Dolayısıyla bu kurumların reformu sistematik moral reformun önkoşuludur. Uygarlaşma sürekli olarak yeni ârzular ve yeni ihtiyâçlar üretir ve bu yeni hedefler, her şeyden önce, açgözlü bir kazanç hırsından ileri gelirler, mülkiyetle ve güçle ilgilidirler. İnsânlar, açgözlü bir toplumda şahsî çıkarların çoğalması sûretiyle bencil hâle gelirler. Bundan dolayı, toplumsal reformcunun görevi, başkalarının ihtiyâçlarını gözeten ilkel itibârı ortak iyiyi gözeten bir itibâr formunda yeniden kuracak kurumları kurmaktır. İnsânlar, ilerlemiş topluluklar içerisinde şahsî bireyler olarak, insânlar olarak değil, fakat daha ziyâde yurttaşlar olarak nasıl davranabileceklerini öğrenmek durumundadırlar.

Rousseau'nun önerdiği politik düzenlemelerin ayrıntısı konuyla pek ilgili değildir; Rousseau'da önemli olan, sahici bir ortak irâdenin, âdeta bireysel irâdelerin toplamı olan "herkesin irâdesi"yle karşıtlaştırdığı "genel irâde"nin kurumlar aracılığıyla ifâdesi olarak politika kavrayışıdır.

Buunla birlikte, bu, ahlâktan ayrı olarak bir politika meselesi değildir. "Toplum bireyde ve birey toplumda incelenmelidir; politikayı ahlâktan ayırmak isteyenler ikisini de hiçbir zaman anlamayacaklardır." Bu ne anlama geliyor? Rousseau, Kant'ın daha sonra gözlemleyecek olduğu gibi, Ben kimim? sorusunu yanıtlamadığım sürece Ne yapmalıyım? sorusunu yanıtlayamayacağımı anladı. Fakat bu soruya verilecek herhangi bir yanıt, Kant'ın anlamadığı gibi, şunu açıkça gösterecektir ki, benim yerim bir toplumsal ilişkiler yumağıdır ve kendileri ışığında eylemlerin eleştirilebileceği amaçlar bu ilişkiler ve onların ulaşılabilir kıldığı imkânlar içerisinde keşfedilirler. Fakat Rousseau'nun yaptığı gibi fiilen mensûb olduğum toplumsal düzenin çürümüş ve çürümekte olduğu yargısına varırsam, moral eylemin amaçlarını, hemcinslerimle zâten paylaştığım toplumsal etkinlik formlarında örtük bulmayıp, henüz mevcûd olmayan, fakat varoluşa getirilebilecek bir toplumsal hayât formu içerisinde keşfetmiş olurum. Bu henüz-mevcûd-olmayan toplumsal hayât formu, bana normlar vermek için benim üzerimde hangi otoriteye sâhiptir? Rousseau'nun yanıtı, onun yozlaşıp çürümemiş yürek tarafından âdil bir düzen olarak görüleceğidir. Eğer Rousseau, kimi zaman neredeyse yapmak üzere göründüğü gibi, yüreğin yalnızca âdil bir toplumsal düzende yozlaşıp çürümemiş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitseydi, o zaman mantıksal olarak kısır bir döngüsellik içerisine batmış olacaktı. Fakat aslında Rousseau, özellikle *Vicaire savoyard** başlıklı risâlede,

---

* *Vicaire savoyard*: *Savoie'lu Köy Papazı*. *Émile*'in IV. Kitabının bir bölümünü oluşturur. Bağımsız olarak yazılan metni Rousseau daha sonra *Émile*'inin IV. Kitabına bir bölüm olarak eklemiştir. Tam adı, *La Profession de foi du vicaire savoyard*'dır (1765; *Savoie'lu Bir Köy Papazının Meslek-i Îmânı*). Özgürlüğü kazanma problemleriyle ilgili olan *Toplum Sözleşmesi*'nden farklı olarak, mutluluğu ve bilgeliği kazanmakla ilgili olan *Émile*'in bağlamında, dinin de farklı bir rol oynadığı gözlemlenebilir. Bir devlet dini ya da devletin güdümündeki bir din anlayışı yerine, Rousseau, burada kişisel vicdâna dayalı bir din anlayışının taslağını çizer. Bu, ne vahyi ne de kilisenin bildik dogmalarını içeren bir tür basitleştirilmiş Hristiyanlıktır. *Vicaire savoyard*'da, Rousseau din hakkındaki asıl görüşleri diye nitelenebilecek görüşlerini sergiler; nitekim bu kitap, şahsî mektuplaşmalarında Rousseau'nun din hakkında söylediklerini doğrular. Rousseau'nun, Tanrı'nın varoluşundan ya da ruhun ölümsüzlüğünden hiçbir zaman kuşku duymadığı söylenebilir. Fakat Rousseau'nun Tanrı'sı, en çok, insân elinin

hakikî bir vicdânın dâimâ ulaşılabilir olduğunda ısrârlı görünür. Eğer bu vicdâna danışırsak, intellektual olarak belki hâlâ yoldan çıkabiliriz, fakat moral olarak değil. Çünkü, vicdân ortak iyiye ve adâlet normlarına gösterdikleri saygıyla genel irâdenin sesleri hâline gelen müzâkere meclisleri formunda kurumsallaştırıldığı zaman, şu sözler doğru kalır: "genel irâde dâimâ haklıdır ve kamusal avantajı teşvîk eder; fakat bundan halkın müzâkerelerinin dâimâ aynı ölçüde haklı olduğu sonucu çıkmaz. Bizim irâdemiz dâimâ kendi iyimize yönelir, ama o iyinin ne olduğunu her zaman görmez; halk hiçbir zaman yozlaşıp çürümez, ama çoğu kez aldatılır ve ancak böyle vesîlelerle kötü olan şeyi irâde eder görünür."[51]

Bu pasajda en açık olan şey, Rousseau'nun tek bir ortak iyi olduğuna, tüm yurttaşların isteklerinin ve ihtiyâçlarının bu iyi'de çakıştığına, toplum içerisinde uzlaştırılamaz gruplanmaların bulunmadığına kesin gözüyle baktığıdır. Bu ortak iyinin doğası hususunda en kötü ihtimâlle yanlış hesaplar yapabiliriz. Fakat o hâlde şahsî çıkarlar neden çoğalır? Ortak iyi neden gözardı edilir? Rousseau'nun modern toplumun bölüp parçalayıcı doğasına ilişkin ilkel olsa da parlak sosyolojik kavrayışı, onun başka vesîlelerle ortaya attığı moral duygunun gücü ve evrenselliği savlarıyla pek tutarlı değildir. Rousseau'nun bu ikilemi kendisine özgü değildir. Eğer yozlaşıp çürüyen toplumu ya her yüreğin ya da her zihnin veyâhûd da her ikisinin şahâdet etmek zorunda olduğu evrensel olarak geçerli moral ilkelere başvuru yoluyla arıtıp paklayabiliyorsam, o zaman toplum nasıl olup da ilk elde hep yozlaşıp çürümüş hâle gelebiliyor? Bu ikilemden, yalnızca ya toplumun yozlaşıp çürümesini ortadan kaldırma imkânını reddederek ya da toplumun homojen olmadığını, başvurduğum moral ilkelerin başkalarının değil de yalnızca bazılarının isteklerini ve amaçlarını ifâde ettiğini ve bu ilkelere başvurmakla yalnızca istekleri ve

---

değmediği doğada, özellikle de dağlarda ve ormanlarda hissedilen bir Tanrı'dır. Böyle bir anlayış içerisindedir ki, Rousseau, hem rasyonalist ethik'in kansız kategorilerine hem de Kutsal Kitab'ın otoritesinin soğuk levhalarına karşıt olarak, vicdânı, "ruhun insândaki ilâhî sesi"ni öne çıkartmıştır. Risâlede sergilenen din anlayışı öylesine radikaldir ki, Katolisizme karşı Reform ile sesini yükseltmiş Protestanların bile tepkisini çekmiştir. Nitekim 21 Eylül 1762'de Cenevreli Protestan papazı Jacob Vernes, Rousseau'dan *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*'daki görüşlerinden caydığını ilân etmesini ister —çn.

[51] *Du Contrat Social* (*Toplum Sözleşmesi*), II, 3.

ihtiyâçları bu ilkelerle ilgili türden olan kimselerden muvâfakat bekleyebileceğimi vurgulayarak kaçınırım.

Bu ikinci çıkış yolu, "Rousseau'nun basît moral duygusu"ndan takdîrle söz eden Marx tarafından benimsenecekti; birinci yol ise, Fransız Devrimine tepki gösteren muhâfazakârlar tarafından. Bu muhâfazakârların argumanı şöyle ilerliyordu: Tüm insân yürekleri hem yozlaşıp çürümüştür ve hem de kendilerini yargılayan bir yasanın farkındadır. Sâf yürek sâf olmayan toplumsal düzene karşıt kılınamaz, çünkü sâf olmayış ancak ilkin yürekte olduğu için toplumsal düzende de vardır ve her yürekte vardır. Burke'te alçak sesle, Maistre'da bağıra bağıra dile getirilen ilk günâh öğretisi, muhâfazakârlığın Rousseau'ya cevâbıdır. Onsekizinci yüzyıldan itibâren Batı'nın târihi içerisinde tekrâr tekrâr ortaya çıkan bir model vardır ki, bu model içerisinde kendini-ıslah-etmeye ve özgürleşmeye yönelik insânî mücâdeledeki her büyük başarısızlık ilk günâh dogmasının yeni kanıtı olarak selâmlanır. Ton değişir: Rus Devriminin başarısızlığı hakkında yazan bir Reinhold Niebuhr, Fransız Devriminin başarısızlığı hakkında yazan bir de Maistre'dan çok farklıdır. Fakat dükkândaki dogmatik mal stoku hep aynıdır. İnsân hayâtındaki özgül kötülerin bir açıklamasını aramış olmak ve bunu yapmakla da teolojik umutsuzluğun yerini alacak sosyolojik umudun yolunu açmış olmak, Rousseau'nun ana erdemlerinden biridir. Ama yine de Rousseau'nun bizzât bir pessimist olduğu doğru kalır; hangi koşulların toplumsal reform için bir empirik öngerek olduklarının keşfinin kendisi zâten pessimizme götürebilir. Ve Rousseau da, demokrasinin iklimsel, ekonomik ve toplumsal önkoşullarını tasrîh ettiği yerde, Avrupa'da yalnızca tek bir halkın demokrasiye kabiliyetli olduğu sonucuna varmaya mecbûr kaldı: o da Korsikalılar idi.

Bölüm

# 14

# Kant

KANT, ethik'in târihindeki büyük dönüm noktalarından birinde durur. Kendinin-bilincinde bir şekilde anti-Kantçı olan pek çokları da dâhil daha sonraki felsefe yazarlarının büyük çoğunluğu için, ethik, bir konu olarak, Kantçı terimlerde tanımlanır. Bırakın Kant'ı, felsefeden hiç haberi olmayan bir çok kimse için, moralite, aşağı yukarı, Kant'ın olduğunu söylediği şeydir. Bunun neden böyle olduğu, ancak Kant'ın söylediği şey anlaşıldığında zihinde canlandırılabilir. Fakat başlangıçta, Kant hakkında çok genel bir hususu belirtmek durumundayız. Kant, bir anlamda, Aydınlanma'nın hem tipik hem de en yüksek temsîlcisiydi; cesûrca akılyürütmenin gücüne ve kurumların reformunun etkililiğine (tüm devletler cumhuriyetler olduklarında, artık savaş olmayacak) inancından dolayı tipik; en yüksek, çünkü düşündükleri bakımından, ya Aydınlanma'nın tekrârlanan problemlerini çözdü ya da onları çok daha verimli bir biçimde yeniden formule etti. Bunun en büyük örneği, Aydınlanma'nın iki idolünün, Newton'ın fizik'inin ve Helvétius'un ve Hume'un empirisizminin *Sâf Aklın Eleştirisi*'nde varılan sentezidir. Empirisistler, duyularımızın şimdiye kadar karşılaşmış olduğu şeylerin ötesindeki hiçbir şeye inanmamak için akılsal sebeplerimizin olduğunu ileri sürmüşlerdi; Newton'ın fizik'i ise, bize uzay ve zaman içerisindeki her olaya uygulanabilir yasalar sunuyordu. Onları nasıl uzlaştırmalı? Biz, diye ileri sürer Kant, dış dünyânın karakterinden dolayı değil, fakat o dünyâyı kendileriyle kavradı-

ğımız kavramların karakterinden dolayı, tüm deneyimimizin yasa yönetiminde ve Newtoncı nedensellik tarzına göre yasa yönetiminde olarak anlaşılacağından a priori emîn olabiliriz. Deneyim, izlenimlerin salt pasiv bir alımlanması değildir; görülerin etkin bir kavranışı ve idrâkidir ve sayelerinde görüleri düzenlediğimiz ve anladığımız kavramlar ve kategoriler olmaksızın, deneyim, formsuz ve anlamsız olurdu. "Görüsüz kavramlar boş; kavramsız görüler kördür."

Kant'ın bilgi teorisi, daha bu kadar kısa bir şekilde anımsatılmışken bile, Kant'ın ahlâk teorisi için en az iki bakımdan önemlidir. Nedensel bağıntılar ancak kategorileri deneyime uyguladığımızda keşfedildikleri için, deneyimin ötesinde ve dışında nedensel bağıntılar çıkarsamamızın hiçbir yolu yoktur; dolayısıyla, doğanın nedensel düzeninden kalkıp doğanın yaratıcısı olan bir Tanrı'yı geçerli bir şekilde çıkarsayamayız. Doğa bütünüyle gayrışahsî ve ahlâkdışıdır; o, büyük ve hayırsever bir tasarımcının ürünü *imiş gibi* görülebilir, fakat o böyle*dir* olumlamasında bulunamayız. Bundan dolayı, ahlâk alanını doğa alanının dışında aramak durumundayız. Ahlâk dünyânın nasıl işlediğinden bağımsızdır, çünkü dünyânın işleme şekli ahlâkdışıdır. Dahası, Kant, Descartes'ın ve bazı empirisistlerin yaptıkları gibi, bilgi iddiâlarımızı bir hipotetik skeptik karşısında aklamak maksadıyla, bir bilgi temeli, bir ilk ilkeler ya da sağlam veriler kümesi aramaya hiçbir zaman kalkışmaz. Kant, aritmetikin ve Newtoncu mekanikin varoluşuna kesin gözüyle bakar ve bu bilimlerin mümkün olması için kavramlarımızda neler olup bitmek zorunda olduğunu araştırır. Ahlâk için de durum budur. Kant sıradan bir moral bilincin varoluşuna kesin gözüyle bakar; fedâkârlıkları kendisinin eğitimini mümkün kılmış olan ve intellektual yetenekleri kendisininkinden epeyce kıt olan, Kant'ın ebeveyni, ona basît iyilik modelleri olarak görünür. Kant Rousseau'yu okurken, Rousseau'nun sıradan insân doğasının soyluluğu üzerine sözleri bir anda canevinden vurdu. İşte bu sıradan insân doğasının moral bilincidir ki filozofa bir analiz nesnesi verir; bilgi teorisinde olduğu gibi, filozofun görevi, bir temel ya da bir aklama aramak değil, mümkün olduğu şekliyle moraliteyi elde etmek için moral kavramlarımızın ve düstûrlarımızın hangi karaktere sâhip olmak zorunda olduklarını sormaktır.

Kant, dolayısıyla, görevlerini *post eventum** analiz görevi olarak gören filozoflar arasındadır; bilim ne ise odur, moralite ne ise odur ve bunda bir amaç vardır. Bu özünde muhâfazakâr görüş, Kant'ın ömrünün (1724-1804) hızlı bir toplumsal değişme dönemi olduğunu hatırladığımızda, fazlasıyla şaşırtıcıdır. Kant'ın tutumlarının açıklanmasının bir bölümü ihtimâl ki biografik olur; Prusya'nın doğu sınırları yakınındaki Königsberg metropolis değildi ve Kant yalnızlık içerisinde bir akademik varoluş sürdü. Fakat çok daha önemlisi, Kant'ın, kendi görevini moralitenin a priori ve dolayısıyla değişmez ögelerinin yalıtılması olarak tasarlamasıydı. Farklı toplumlarda farklı moral şemalar olabilirdi; Kant, insân doğasına ilişkin empirik incelemeye sıcak bakan kendi öğrencilerine karşı ısrarla diretiyordu. Fakat bu şemaları *moral* kılan nedir? Bir düstûr *moral* bir düstûr olarak kabûl edilecekse hangi forma sâhip olmak zorundadır?

Kant bu soruya şöyle bir ilk savdan hareketle yaklaşır: koşulsuz bir şekilde iyi hiçbir şey yoktur —iyi bir irâde dışında. Sağlık, zenginlik, akıl, ancak yerinde kullanıldıkları ölçüde iyidirler. Fakat iyi irâde iyidir; "üvey ana kabilinden bir doğanın cimrice donatımı yüzünden" fâil ârzulanır şey durumları meydâna getirmeye yeterli olacak kadar güçlü, zengin ya da akıllı olmasa bile, iyi irâde "kıymetli bir mücevher gibi pırıl pırıl parıldar." Bu yüzden, dikkat, daha başlangıçtan itibâren, fâilin fiilen yaptıklarından ziyâde, fâilin irâdesine, onun motivlerine ve niyetlerine odaklanır. Hangi motivler ve niyetler iyi irâdeyi iyi kılarlar?

İyi irâdenin tek motivi, ödevini yapmak adına ödevini yapmaktır. İyi irâde, ne yapmaya niyetlenirse niyetlensin, ödevi olduğu için niyetlenir. Bir insân, aslında, ödevi olan şeyi tamâmen farklı motivlerden hareketle yapabilir. Paranın üstünü eksiksiz veren bir dükkân sâhibi, dürüst olmak kendisinin ödevi olduğu için değil, fakat dürüstlük kendisine müşteri çekmek ve kârlarını arttırmak sûretiyle kazanç getirdiği için dürüst olabilir. Fakat burada şuna dikkat çekmek önemlidir ki, bir irâde, yalnızca ödev öz-çıkara dayalı motivlerden hareketle yapıldığı için değil, fakat aynı zamanda yine eğilimden kaynaklanan dîgerkâm motivlerden hareketle yapıldığı için de iyi olmayı başaramaz. Eğer ben başkalarına yardım etmekten zevk alan, tabîat bakımından dost canlısı, güler yüzlü, iyi

---

* *post eventum*: olay sonrası; burada teorinin pratikten sonra geldiği iddiası kastedilmektedir —çn.

kalpli bir kişi isem, aslında ödevin benden talep ettiği şey olabilecek benim dîgerkâm edimlerim, ödev onları talep ettiği için değil, fakat sâdece ben bu tarz davranma eğiliminde olduğum —bundan zevk aldığım— için yapılmış olabilirler. Eğer böyleyse, benim irâdem, sanki ben tam da özçıkardan hareketle eylemişim gibi, katiyen iyi olmayı başaramaz. Kant, şundan ziyâde bu biçimde eyleme eğilimleri arasındaki farktan nâdiren söz eder ve bu fark üzerinde aslâ durmaz; bütün karşıtlık, bir yanda ödev ile diğer yanda her türden eğilim arasındadır. Çünkü eğilim, bizim belirlenmiş fiziksel ve psikolojik doğamıza âiddir; Kantçı görüşte eğilimlerimizi seçemeyiz. Yapabileceğimiz şey, eğilimimiz ile ödevimiz arasında seçim yapmaktır. O hâlde, ödev kendisini bana nasıl sunar? O, kendisini, tüm rasyonel varlıklar için evrensel olarak bağlayıcı olan bir yasaya itâat olarak sunar. Bu yasanın içeriği nedir? ve onun farkına nasıl varırım?

Kendime salık verirken tüm rasyonel varlıklar tarafından itâat edilmesini tutarlı bir şekilde isteyebileceğim bir düstûrlar kümesi olarak ödevin farkına varırım. Sahici bir moral buyruğun mihenk taşı, o buyruğu evrenselleştirebilmemdir —yanî, onun evrensel bir yasa olmasını isteyebilmemdir ya da Kant'ın bir başka formullendirmede ifâde ettiği gibi, onun bir doğa yasası olmasını isteyebilmemdir. Bu son formullendirmeden maksad, yalnızca söz konusu düstûrun bir yasa olarak evrensel bir şekilde kabûl edilmesini isteyebilmek zorunda olduğumu değil, fakat aynı zamanda —uygun koşullarda— evrensel olarak o düstûra göre davranılmasını da isteyebilmek zorunda olduğumu vurgulamaktır. Bu formullendirmelerdeki "yapabilme"nin ("*be able to*") ve "edebilme"nin ("*can*") anlamı, "tutarsızlığa düşmeksizin yapabilme"ye eşdeğerdir, çünkü tutarlılık talebi, insânların akılsal varlıklar olarak kendilerine salık verdikleri bir yasada akılsallık talebinin bir parçasıdır. Kant'ın en işe yarar örneği vaadini tutma örneğidir. Varsayalım ki, bir vaadi çiğneme isteğine kapıldım. Kendisine göre davranmakta olduğumu düşündüğüm düstûr şöyle formule edilebilir: "Böyle yapmak benim çıkarıma olduğunda dâimâ bir vaadi çiğneyebilirim." Bu düstûrun evrensel olarak kabûl edilmesini ve ona göre davranılmasını isteyebilir miyim? Eğer tüm insânlar bu düstûra göre davranıp, uygun gördükleri her zaman vaadlerini çiğneselerdi; apaçık ki, vaadlerde bulunma ve vaadlere bel bağlama pratikleri çökerdi, çünkü hiç kimse başkalarının vaadlerine güvenemez ve bunun so-

nucu olarak da "...yı vaad ediyorum" formundaki ifâdeler anlamlı olmaktan kesilirdi. Bu itibârla, bu düstûrun evrenselleştirilmesini istemek, vaadini tutmanın artık mümkün olmamasını istemektir. Fakat bu düstûra göre davranabilmemi istemek (ki düstûrun evrenselleştirilmesini istemenin bir parçası olarak böyle davranabilmeyi de istemek zorundayımdır), vaadlerde bulunabilmemi ve onları çiğneyebilmemi istemektir ve bu da vaadde bulunma pratiğinin ondan avantaj sağlayabileceğim şekilde sürmesini istemektir. Bu itibârla, bu düstûrun evrenselleştirilmesini istemek, hem bir pratik olarak vaadini tutmanın sürmesini hem de aynı zamanda sürmemesini istemektir. Öyleyse bu düstûru tutarlı bir şekilde evrenselleştiremem ve bu yüzden de o, hakikî bir moral buyruk veya Kant'ın adlandırdığı şekliyle bir kategorik imperativ (koşulsuz buyruk) olamaz.

Moral buyrukları kategorik (koşulsuz) diye adlandırmakla, Kant, onları hipotetik (koşullu) buyruklarla karşıtlaştırır. Bir hipotetik buyruk, "... ise şunları şunları yapmalısın (*ought*)" formundadır. Buradaki *ise*, şu iki koşul tipinden birisini gösterebilir. Hipotetik beceri buyrukları vardır —"bu türden bir sonuca varmak istiyorsan şunları şunları yapmalısın [veya, Şunları şunları yap]" (örneğin, "Zili çalmak istiyorsan düğmeye bas"); ve hipotetik basîret buyrukları vardır —"Mutlu olmak istiyorsan [veya, kendi avantajın için] şunları şunları yapmalısın." Kategorik imperativ hiçbir koşul tarafından sınırlanmaz. O, basîtçe "Şunları şunları yapmalısın (*ought*)" formundadır. Kant'ın kategorik imperativ'inin bir versiyonu, bizim toplumumuzdaki sıradan moral konuşmada belirgin bir şekilde görünür. "Onu yapmalısın." "Neden?" "Sebebi yok. Sâdece yapmalısın." Bu konuşmadaki "Sebebi yok"un uyandırdığı etki, bir şeyi hoşuna gideceği ya da avantajına olacağı veyâhûd da istediğin bir sonucu meydâna getireceği için yapman gerektiği durumlarla bir karşıtlık çizmektir. Bu yüzden, kategorik ve hipotetik buyruklar arasındaki ayrım bu düzeyde tanıdık bir ayrımdır. Tanıdık olmayan şey ise, düstûru tutarlı bir şekilde evrenselleştirebilmek için uygulanan Kantçı testtir. Çünkü otantik moral buyrukların hangileri olduğuna karâr vermek için gerekli akılsal —ve akılsal olduğu için de nesnel— bir kriter kavramı, gündelik moral söylemimiz içerisinde mevcûd değildir. Kant'ın târihsel önemi, kıs-

men, onun kendi kriterinin iki alternatiy kriterin yerini almak üzere düşünülüp tasarlanmış olmasıdır.

Kant'a göre, akılsal varlık moralitenin buyruklarını kendisine hitâbla söyler. Kendisinden başka hiç kimseye itâat etmez. Bizler bütünüyle akılsal varlıklar olmayıp, akıldan ve tüm fizyolojik ve psikolojik yaradılışımızı içerisine alan, Kant'ın duyarlık diye adlandırdığı şeyden mürekkeb olduğumuz için, itâat otomatik değildir. Kant, marazî veya doğadışı aşkı değil, fakat doğal duygulanımı, bizde kendiliğinden doğuveren aşkı kasdettiği "patolojik aşk" diye adlandırdığı şeyi, kategorik imperatiy'e itâat olan ve İsa'nın buyurduğu komşuluk sevgisiyle eşitlediği "buyurulabilen sevgi"yle karşıtlaştırır. Fakat İsa, bizim için bir moral otorite olamaz; veya daha doğrusu, ancak bizim akılsal doğamız onu bu sıfatla tanıdığı ve otorite olarak uygun bulduğu ölçüde, İsa bir moral otorite olur; ve eğer kabûl ettiğimiz otorite bu olursa, aslında İsa'yı değil de, kendi aklımızı nihâî bir şekilde otorite sâhibi olarak ele alıyor oluruz. Aynı hususu bir başka biçimde ifâde edebiliriz. Diyelim ki, gerçek ya da saymaca, ilâhî bir varlık bana bir şey yapmamı buyuruyor. Onun buyurduğu şeyi ancak onun buyurduğu şey doğruysa yapmalıyım. Fakat eğer ben onun buyurduğu şeyin doğru olup olmadığını bizzât kendi başıma yargılayacak bir pozisyonda isem, o zaman ilâhî varlığın bana ne yapmam gerektiğini (*ought*) tenbîhlemesine hiçbir ihtiyâç duymam. Kaçınılmaz bir şekilde, her birimiz kendi kendisinin moral otoritesidir. Kant'ın moral fâilin otonomisi diye adlandırdığı bu durumu kabûl etmek, aynı zamanda ilâhî bile olsa dışsal otoritenin hiçbir moralite kriteri veremeyeceğini de kabûl etmektir. Onun böyle bir kriter verebileceğini varsaymak, heteronomiden, fâili kendi dışındaki, akılsal bir varlık olarak kendisine yabancı bir yasaya tâbi kılma girişiminden suçlu olmak olurdu. Fakat moralite kaynağı olarak ilâhî bir yasaya inanç tek heteronomi türü değildir. Moral düstûrları değerlendirme kriterini mutluluk kavramında ya da insânî istekleri ve ihtiyâçları doyuran şey kavramında bulmaya kalkışırsak da, aynı ölçüde dikkafalılık etmiş oluruz. Eğilim alanı, bizim akılsal doğalarımıza herhangi bir ilâhî buyruğun olduğu kadar yabancıdır. Bu itibârla, Aristoteles'in εὐδαιμονία'sı (*eudaimonia*), moralite için İsa'nın yasası kadar faydasızdır.

O, her ne olursa olsun faydasızdır, çünkü hiçbir sâbit rehber sağlamaz. Mutluluk nosyonu, psikolojik yaradılıştaki çeşitliliklere bağımlı olarak belirsiz bir şekilde değişkendir. Fakat moral yasa bütünüyle değişmez olmak zorundadır. Bir kategorik imperativ'in ayırdına vardığımda, hiçbir istisnâ tanımayan bir kuralın ayırdına varmış olurum. "Hayırsever Motivlerden Hareketle Varsayılan Yalan Söyleme Hakkı Üzerine" adlı kısa bir denemede, Kant, kendisini bu noktada eleştirmiş olan Benjamin Constant'a yanıt verdi. Diyelim ki, sözde bir katil öldürmeye niyetlendiği kurbânının nerelerde bulunduğu hakkında benden malûmat istedi. Ve diyelim ki, ben de kurbânı korumak maksadıyla yalan söyledim. Sonra katil benim yönlendirmelerime göre hareket etmeye başladı, fakat benim tanımadığım kurbân aslında kalkıp tam da benim katili yönlendirdiğim yere gitti. Bunun sonucunda da benim yalanımın bir sonucu olarak cinâyet işlendi ve tam da yalan söylediğim için sorumlu oldum. Fakat doğruyu söyleseydim, sonuç ne olursa olsun sorumlu tutulamazdım. Çünkü buyruğa itâat etmek ve sonuçlara bakmamak benim ödevimdir. Kant'ın görüşünün Butler'ınkiyle benzerliği çarpıcıdır; ve Butler için olduğu gibi, Kant için de sonuçların konudışılığı üzerinde ısrâr etmenin teolojiden meded umulmasıyla dengelenmesi rastlantı değildir. Kant ileri sürer ki, ister bu dünyâdaki ister öbür dünyâdaki olsun, sonuçlara bakılmaksızın ödevim ödevimdir. Kant'ta teolojik faydacıların hamlığından ve duyarsızlığından hiçbir iz yoktur. Fakat Kant yine de ileri sürer ya da daha doğrusu kesinkes iddiâ eder ki, aslında ödev sonunda mutlulukla tâclandırılmasaydı katlanılmaz olurdu. Tuhaf şey: Mutluluk Kant'ın başka yerlerde telkîn ettiği kadar —ve Kantçı mutluluk nosyonu toplumsal olarak yerleşik amaçlara ve bu amaçları gerçekleştirmekten edinilecek doyuma ilişkin herhangi bir nosyondan koparılmış olduğu için başka yerlerde haklı olarak telkîn ettiği kadar— belirlenimsiz bir nosyon ise, Kant'ın burada mutluluğu erdemin ödülü olarak takdîm etmesi pek de tutarlı olamaz; böyle bir ödül, aranmasa bile —ki aslında ancak aranmazsa erdemin ödülü olacaktır—, kendisi olmaksızın bütün moralite girişiminin pek de anlamlı olmayacağı şeydir. Bu da, böyle bir nosyon olmaksızın moralitenin kendisinin değil, fakat onun Kantçı yorumunun pek de anlamlı olmadığının zımnî bir itirâfına varır.

Kant'ın görüşünde, pratik akıl Tanrı'ya, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe bir inancı öngerektirir. Tanrı, *summum bonum*'u* gerçekleştirmeye, erdemi mutlulukla tâclandırmaya muktedir bir güç olarak gereklidir; ölümsüzlük, bu dünyâda besbelli ki erdem ve mutluluk bir türlü birbiriyle rastlaşmadığı için gereklidir; ve özgürlük kategorik imperativ'in öndayanağıdır. Çünkü yalnızca kategorik imperativ'e itâat edimleri içerisindedir ki, bizler eğilimlerimizin esâretinden kurtarılırız. Kategorik imperativ'in *-meli / malı*'sı, yalnızca itâat edebilir olan bir fâile uygulanabilir. Bu anlamda *olması-gereken* (*ought*), *yap(ıl)abilir-olanı* (*can*) içerir. Ve itâat edebilir olmak da, eğilim tarafından belirlenen eyleme rehberlik eden buyruk basîtçe dâimâ hipotetik bir buyruk olduğu için eylemlerimizin eğilimlerimiz tarafından belirlenmesinden yakamızı kurtardığımızı içerir. Moral özgürlüğün içeriği işte budur.

Bu Kantçı betimin gücü inkâr edilemez ve kategorik imperativ öğretisi Tanrı'ya ve ölümsüzlüğe inancın Kantçı formlarınca sunulan şüphe götürür destekten kopartıldığında bu betimin gücü azaltılmaktan ziyâde arttırılır. Bu güç nereden çıkar? Hume'a ilişkin tartışmanın akışı içerisinde, modern anlamda moral *-meli / malı*'nın ortaya çıkışını betimledim. Her ne kadar Hume gibi bir yazarda bu *-meli / malı*'nın felsefî kabûlünün ilk işâretlerini tartışabilsek de, Hume'un faydacılığı ona merkezî bir yer vermesine imkân tanımaz. Fakat Kant ile birlikte bu *-meli / malı*, yalnızca merkezî olmakla kalmayıp, her şeyi yiyip sindirir bile. *Ödev* (*duty*) sözcüğü, tikel bir rolün yerine getirilmesiyle veya tikel bir vazîfenin işlevlerinin gerçekleştirilmesiyle köklü bağlantısından büsbütün kopartılır. Bu sözcük, artık çoğuldan ziyâde tekil hâle gelir ve kategorik moral buyruklara itâat çerçevesinde —yanî bu yeni *-meli / malı*'yı içeren emirler çerçevesinde— tanımlanır. Kategorik imperativ'in olumsal olaylardan ve ihtiyâçlardan ve toplumsal koşullardan tam da bu kopartılışı, su yüzüne çıkmakta olan liberal bireyci toplum için onu en az iki bakımdan kabûl edilir bir moral düstûr formu kılar.

Kategorik imperativ bireyi moral olarak egemen kılar; bireyin tüm dışsal otoriteleri reddetmesini sağlar. Ve bireyi, başka bir şey yapması gerektiğini telkîn etmeksizin her ne yapıyor ise onun peşinden koşmakta serbest bırakır. Bu son nokta, ihtimâl ki ilkinden daha az açıktır. İddiâya

* *summum bonum*: en yüksek iyi —çn.

dayalı kategorik buyruklara ilişkin Kant'ın verdiği tipik örnekler bize ne yapmamamızı söylerler; vaadlerini çiğneme, yalan söyleme, intihâr etme ve benzeri. Fakat hangi etkinliklere angaje olmamız gerektiği, hangi amaçlar peşinden koşmamız gerektiği konusunda kategorik imperativ suskun görünür. Moralite, hayâtlarımızı sürdüğümüz yollara ve araçlara sınırlar koyar; onlara yön vermez. Böylece moralite, görünüşte, vaadlerimizi tutmakla, doğru söylemekle vb. bağdaşabilir olan herhangi bir hayât tarzını tasvîb eder.

Bununla sımsıkı bağıntılı bir nokta, doğrudan felsefî önemi hâiz meselelere daha yakın düşer. Kategorik imperativ öğretisi, bana, önerilen maksimleri reddetmek için bir denek taşı verir; bir denek taşına ihtiyâç duyulmasını ilk başta sağlayan maksimleri nereden çıkaracağımı bana anlatmaz. Bu yüzden Kantçı öğreti, zâten mevcûd bir moralite üzerinde asalaksıdır ve bu mevcûd moralite içerisinde eleme yapmamıza izin verir —ya da daha doğrusu, onun sağladığı denek taşı güvenilir olsaydı, bu mevcûd moralite içerisinde eleme yapmamıza izin verirdi. Fakat aslında güvenilir değildir, hattâ kendi terimlerinde bile. Çünkü hakikî bir moral düstûrun Kantçı denek taşı, o düstûrun tutarlı bir şekilde evrenselleştirebileceğim bir düstûr olmasıdır. Bununla birlikte, aslında, yeterince mahâretle hemen her düstûr tutarlı bir şekilde evrenselleştirilebilir. Çünkü yapmam gereken tek şey, önerilen eylemi şöyle bir biçimde karakterize etmektir: maksim benim istediğim şeyi yapmama izin versin, buna karşılık evrenselleştirilseydi maksimi hükümsüz kılacak olan şeyleri yapmaktan başkalarını men etsin. Kant, uygun gördüğüm her zaman vaadlerimi çiğneyebileceğim maksimini acaba tutarlı bir şekilde evrenselleştirebilir miyim? diye sorar. Bununla birlikte diyelim ki, o, "yalnızca ...dığı zaman vaadlerimi çiğneyebilirim" maksimini tutarlı bir şekilde evrenselleştirip evrenselleştiremeyeceğimi araştırmış olsun. Bu maksimdeki boşluk, ancak bir kaç başka kimse dışında benim şimdiki koşullarıma uygulanacak ve başka birinin bu maksime itâat etmesinin —bırakın maksimin tutarlı bir şekilde evrenselleştirilemez olduğunu göstermesini— beni sıkıntıya sokacağı türden bir durumda hiç kimseye uygulanmayacak şekilde tasarlanan bir betimleme tarafından doldurulur. Bundan şu çıkar ki, pratikte kategorik imperativ testi, yalnızca yeterince mahâ-

retli olmayanlara kısıtlamalar koyar. Ve emîn olun ki bu pek de Kant'ın niyetlendiği şey değildir.

Kategorik imperativ testinin mantıksal boşluğu bizzât toplumsal öneme sâhiptir. Kantçı ödev nosyonu, hemen hemen her içerikle doldurulabilecek kadar biçimsel olduğu için, herhangi bir tikel toplumsal ve moral geleneğin önerebileceği özgül ödevler için bir yaptırım ve bir motiv sağlayacak kadar işe yarar hâle gelir. Bu Kantçı ödev nosyonu, ödev nosyonunu amaçlara, ereklere, isteklere ve ihtiyâçlara ilişkin nosyonlardan koparttığı için, önerilen bir eylem akışı verildiğinde yalnızca acaba bu eylemi yaparken onun evrensel bir şekilde yapılmasını tutarlı bir şekilde isteyebilir miyim? diye sorabileceğimi telkîn eder; ama o eylemin hangi amaçlara veya ereklere hizmet ettiğini sorabileceğimi değil. Kantçı ödev nosyonuna eğitilmiş herhangi bir kimse, şimdiye kadar, otoriteye kolayca konformizm göstermeye eğitilmiş olacaktır.

Kuşkusuz, bizzât Kant'ın niyetlerine ve rûhuna bundan daha uzak hiçbir şey olamazdı. Onun dileği, moral bireyi, herhangi bir fiilî toplumsal düzenin üstünde ve dışında bir duruş noktası ve bir kriter olarak sergilemektir. Kant Fransız Devrimi ile duygudaştır. Kölelikten nefret etti ve zihnin bağımsızlığına değer verdi. Paternalizmin en berbâd despotizm formu olduğuna inandı.[52] Fakat Kant'ın öğretisinin sonuçları, en azından Alman târihi içerisinde, toplumsal düzenden tamâmen bağımsız bir moral duruş noktası bulma girişiminin bir yanılsama arayışı olabileceğini, insânı toplumsal düzenin salt konformist bir kölesi hâline getiren bir arayış olabileceğini telkîn eder, hem de tikel toplumsal koşullar içerisindeki insânların isteklerini ve ihtiyâçlarını en azından bir ölçüde ifâde etmeyen bir yasalar külliyyâtının imkânsızlığını tanıyanların moralitesinden çok daha fazla.

---

[52] "On the Saying: That may be all right in Theory but it is no good in Practice" ("Teoride doğru olabilir fakat Pratikte işlemez Sözü Üzerine"), *Kant*, edited and translated by G. Rabel.

Bölüm

# 15

# Hegel ve Marx

Hegel'i ethik târihinin vardığı son nokta saymak, bazı bakımlardan doyurucu olurdu: kısmen Hegel'in kendisi felsefe târihini kendisiyle sona eriyor gördüğü için; daha önemlisi, Hegel'in zamanında tüm temel pozisyonlara yerleşilmiş olduğu için. Hegel'den sonra, bu temel pozisyonlar yeni kılıklarda ve yeni uyarlamalarla yeniden ortaya çıkarlar, fakat onların yeniden ortaya çıkması temel bir yenileştirmenin imkânsızlığına delalet eder. Genç Hegel, kendisine arguman içerisinde zâten ortaya çıkmış olan bir problem koydu: neden modern Almanlar (ya da genelde Avrupalılar) kadîm Grekler gibi değiller? Hegel'in yanıtı şudur: Hristiyanlığın doğuşuyla birey ve devlet bölünmüş hâle gelmiştir, öyle ki birey, kendi politik topluluğunun pratiğinde örtük kriterlerden ziyâde transcendent kriterlere bel bağlar. (Hristiyanlık, kaderi ebedî olan insânı yurttaştan ayırır; Hristiyanlığın Tanrı'sı, kalbin ve sitenin ilâhı değil, dünyânın hâkimidir.) Grek ethik'i, πόλις'in (*polis*) paylaşılan yapısını ve bunun netîcesinde paylaşılan hedefleri ve ârzuları öngerektirmekteydi. Modern (onsekizinci yüzyıl) topluluklar(ı), bireylerden oluşan biraradalıklardır. Hegel, mutâd olduğu üzre, Grek πόλις'i sanki aslında olduğundan daha âhenkliymiş gibi yazar; o, kölelerin varoluşunu çoğu zaman görmezden gelir. Ama zâten Platon ve Aristoteles de böyle yapmıştı. Ama yine de Grek âhengine ilişkin Hegel'in görümü abartıya vardırılırsa, bu Hegel'e bireycilik teşhîsi için ipuçları ve târihsel türden ipuçları verir. Çünkü Hegel, tek bir dâimî ahlâk sorunu olmadığını anlayan ilk yazardır.

Hegel'in bütün felsefesi, felsefenin çekirdeğinde felsefe târihinin olduğunu göstermeye yönelik bir girişimdir. Ve Hegel, felsefenin tam da sıradan düşüncede ve pratikte örtük olan kavramları açığa çıkardığına ve açıkladığına inandığı için buna inanır. Bunların bir târihi olduğu için, felsefe de târihsel bir disiplin olmak zorundadır. Doğru, Hegel, özellikle son yazılarında, kavramları çoğu zaman, sanki değişen dünyânın akışından her nasılsa bağımsız zamandışı şeylermiş (*entities*) gibi ele alır. Fakat burada bile, genellikle, bunun yalnızca bir *façon de parler** olduğunu açık kılacak bir kurtarıcı cümle bulunur.

O hâlde Hegel için ethik'in ipucu ethik târihi içerisindeyse, Hegelci felsefe bu denemelerde zâten katedilen yoldan —ve daha da fazlasından— geçmiş olsa gerektir. Geçer de, hem de çeşitli tarzlarda. Ahlâka ve onun târihine ilişkin *Tin'in Fenomenolojisi*'nde ve *Hukuk Felsefesi*'nde verilen açıklamalar hiçbir şekilde özdeş değildir. Dahası, en azından *Fenomenoloji*'de, Hegel, aynı yoldan farklı tarzlarda bir çok kez geçer. Dolayısıyla, benim yapacağım şey, Hegel'in ahlâk târihine ve bu târih içerisinde ahlâk felsefesinin rolüne ilişkin genel görüşünün taslağını çizmeye çalışmak; sonra Hegel'in düşünce değişikliklerinde aydınlatıcı olan şeye bakmak; ve nihâyet, Hegel'in çözümünü eleştirmektir.

Hegel, insân hayâtının en temel formlarını esâsta düşünümcü-olmayan (*unreflective*) formlar olarak tasarlar. Birey, göreneksel rolünü oynadığı kapalı bir toplum içerisinde özümsenir. Böyle bir toplumda, Ne yapsam (*shall*)? nasıl yaşasam (*shall*)? soruları ortaya çıkamaz. Öteki insânlarla ilişkilerim sâyesinde, yerine getirdiğim rollerden ayrı bir kişi olarak statümün bilincine vardıkçadır ki, bu sorulara yer açılır. Toplum daha karmaşık hâle geldikçe, alternatif hayât tarzı imkânları artıp çoğaldıkça, seçimler de çokçeşitli hâle gelir. Fakat seçim yaparken, o çağın toplumsal pratiğinin ölçütlerini gözardı edemem. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl yazarları, kendilerinden önceki Grek sofistleri gibi, psikolojik olarak belirlenmiş tutkulara sâhip birey hakkında sanki o toplumsal hayâta önceden verili erekler ve amaçlarla yaklaşıyormuş gibi yazarlar; Hegel'e göre bu, derin bir yanılsamadır. Bireyin hangi tutkulara ve hangi amaçlara sâhip olduğu ve sâhip olabileceği, bireyin kendisini içinde bulduğu toplumsal yapı türüne ilişkin bir meseledir. Ârzular, kendilerine

---

* *façon de parler*: lâfın gelişi söylenen söz; söz timsâli söylenen —çn.

sunulan nesneler tarafından aydınlatılır ve özgülleştirilir; ârzu nesneleri ve özellikle de şundan ziyâde bu biçimde yaşama ârzularının nesneleri, tüm toplumlarda aynı olamaz. Fakat tikel bir toplumsal hayât formunun aydınlattığı ârzuların o form içinde doyum bulacakları, zorunlu olarak söz konusu değildir. O çağın pratiğinin amaçlarının gerçekleştirilmesi, aslında, tam da bu amaçlara duyulan ârzuyu varlığa getiren hayât formunu yok eder. Hem amaçlara hem de araçlara ilişkin düşünümcü eleştiri, niyetlenilmemiş sonuçlara sâhip olabilir.

Bu irdelemeler ışığında, Hegel, gelişen toplumu, hayât formlarının bir ardardalığı çerçevesinde resmeder; bu hayât formlarının herbiri doğal bir geçiş yoluyla kendisinin ardılına dönüştürülür. *Fenomenoloji*'de, gerçek târihsel dönemlerin bu modeli katı bir şekilde takîbetmek zorunda olduğu yönünde hiçbir îmâ yoktur —aslında bunun bir reddi vardır. Daha doğrusu îmâ edilen şey şudur: bu modeli takîbettikleri ölçüde, hayât formlarının târihi bu Hegelci geçişlerin mantığını sergiler. Herhangi bir Hegel yorumunun ciddîye almak zorunda olduğu iki özel kesim vardır. Bunlardan ilki, özgül olarak ahlâkla değil, fakat ahlâk sorunlarının doğduğu çerçevenin doğasıyla ilgilidir. Bu, aynı zamanda, Hegel'in kendi temel tutumlarına mükemmel bir giriştir de.

Bireyler toplumsal roller içerisinde bizzât kendilerinin bilincine varırlarken, Efendi ve Köle ilişkisi merkezî bir rol oynar. Bu ilişkide, Efendi başlangıçta yalnızca kendisini tamâmen öz-bilinçli bir kişi olarak tasarlar; Köle'sini ise bir şey, salt bir araç düzeyine indirmeye çalışır. Fakat ilişki geliştikçe Efendi de deforme hâle gelir, hem de Köle'den daha radikal bir şekilde. Çünkü ilişki, onların mâddî şeylerle ilişkisi çerçevesinde tanımlanır. Bunlar, Köle için iş sağlar, fakat Efendi için sâdece gelip geçici hazlar verir. Köle aslında deformedir, çünkü onun amaçları Efendi'nin amaçları ve buyrukları tarafından öylesine sınırlanır ki, o kendisini mümkün olan en çıplak tarzda ortaya koymaktan fazlasını pek yapamaz; fakat Efendi, kendisini Efendi olarak gördüğü ölçüde, Köle'de, sâyesinde kendisini yeri geldiğinde tamâmen gelişmiş bir kişi olarak görebileceği herhangi bir tepki göremez. Efendi, başkaları tarafından bir kabûl nesnesi olma, kendini başkalarında "yansımış" bulma yoluyla öz-bilinci geliştiren ilişki türünden kendisini koparmıştır. Oysa Köle, Efendi'de en azından hâline gelmek istediği bir şey görebilir. Fakat her ikisi için de, öz-

bilinçteki gelişimin Efendi-Köle ilişkisi tarafından ölümcül bir tarzda sınırlandığı doğrudur.

Bundan sonra Hegel, bu ilişkinin koyduğu probleme getirilen üç yanlış çözümü gözden geçirir. Bunu yaparken de, Hegel, geri dönüp, imparatorluk Roma'sını ve Efendi -Köle temasının bilfiil egemen olduğu bir toplumda, yalnızca kölelik kurumunun kendisinde değil, fakat Sezar'ın uyruklarıyla ilişkisinde ve üstlerin ve astların bütün rütbelenişinde meydâna çıkarılan tutumları düşünmektedir. İlk yanlış çözüm stoacılıktır: kişinin rütbesi ya da ilişkisi her ne olursa olsun, zorunluluğun kabûlü, kendini kosmos'un evrensel aklıyla özdeşleştirme. İmparator ve köle, kendilerini eşit ölçüde dünyâ yurttaşları olarak tasarlar. Fakat bu, onların gerçek ilişkisini dönüştürmekten ziyâde maskelemektir. Bu, özgürlük fikrini yardıma çağırarak köleliğin gerçekliğinden kaçak düşünmeye çalışmaktır. Aynı şekilde şüphecilik (*skeptisism*) için de, yanî Efendi olanların tahkîm ettiği tüm kabûl edilen inançlar ve farklılıklar üzerine kuşku saçan, ama bu aynı kabûl edilen inançlar ve farklılıklar dünyâsında yaşamayı sürdüren bir bireyde mevcûd olmak durumunda olan bir zihin çerçevesi için de durum budur. Bu yüzden şüphecinin dâimâ iki zihin tavrı vardır; biri akademik düşünümlerine, biri de toplumsal gerçeklikle gündelik alışverişine tahsîs edilmiş iki zihin tavrı; şüpheci, birinciyle hâkim düzene meydân okur, ikinciyle toplumsal gerçekliğe *ses çıkarmadan boyun eğer*. Bir ve aynı zamanda hem başkalarıyla ilişkilerini hem de kendi kişiliğini deforme eden bir toplumsal dünyâdan kendini kopartamâmanın yarattığı ikileme, nihâyet Hegel'in Mutsuz Bilinç'in hayât formu dediği hayât formunda toplumsal bir ifâde verilir.

Bu, Katolik Hristiyanlık devridir. Bu devirde, insân hayâtının deforme, çünkü özgür-olmayan karakterinin yarattığı özsel sıkıntı ve bunu aşma imkânının, aslında zorunluluğunun bilinci, insânlığın düşüşe uğramış dünyâsı ile ilâhî dünyânın mükemmelliği arasındaki karşıtlık formu içerisinde temsîl edilir. İdeal, insân hayâtının dışında ve insân hayâtından ayrı mevcûd olan, aşkın bir şey olarak görülür. Keffâret öğretisinde, olduğu şekliyle insânın ideal-olan ile uzlaştırılması sembolik biçimde resmedilir. Fakat sembolizmin sınırları içerisinde kalanlar ve onu gerçeklik yerine koyanlar, bu sûretle, sembolize edilen gerçekliği inkâr etmiş olurlar. Haçlılar ideali askerî eylemde bulmaya çalışırlar; fakat bul-

dukları şey, ideal yerine, bir mezâr olur. Manastır tarikatları ideali çilecilikte bulmaya çalışırlar; bunu yaparken, onlar da, tam da kaçmaya çalıştıkları etle, sonlulukla meşguliyete avlanırlar. Bundan çıkış yolu, Hristiyanlık'ın insânlık durumunu yeterince uygun bir şekilde sembolize ettiğini, fakat lâfzî hakikat olarak anlaşılan Hristiyanlık'ın hastalığın tedavisi değil de bir parçası olduğunu görmektir. Hangi durum? Hangi tedavi? Hangi hastalık?

Tekrâr Efendi-Köle ilişkisinden bir başlangıç yapılabilirdi; fakat şunu görmek önemlidir ki, Hegel'e göre bu ilişki, insân hayâtının ve düşüncesinin daha genel bir niteliğinin özel bir durumunu verir sâdece. Bu nitelik, Hegel'in "olumsuz" (*negative*) diye adlandırdığı şeydir. Bu kavram şöyle açıklanabilir. Eğer herhangi bir kavramı anlamak ya da herhangi bir inancı açıklamak istersek, onu ilkin bir parçası olduğu sistemin içerisine yerleştirmek zorundayız; bu sistem, kendisini hem karakteristik bir hayât tarzı içerisinde hem de karakteristik teorizasyon formları içerisinde görünüşe çıkaracaktır. Hayât tarzı ile teorizasyon arasındaki ilişki, dâimâ aynı olmayacak, fakat teorizasyon, hayât tarzında örtük olan kavramları ve inançları belli ölçüde açık kılacaktır. (Hegel, burada, daha sonradan sosyal antropologların daha basît toplumlardaki dini ele alışlarını; ve aynı zamanda Weber'in Protestanlık'ı ve kapitalizmi ele alışını önceden haber verir.) İmdi, bunu yaparken, fâil dâbil olduğu hayât formunun bir bütün olarak ne kadar bilincine varırsa, o hayât formunun dışında ve ötesinde yatan ve gerçekleştirilmeleri için o hayât formunun aşılmasını talep eden iyileri o kadar kazanacaktır. Bu hayât formu, şimdi, fâile sınırlar koyan, fâilin mücâdele etmek ve aşmak zorunda olduğu sınırlamalar koyan bir şey olarak görünür. Bir zamanlar ufuklar olan şey, engelleyici duvarlar hâline gelir. Fakat bu hâle gelmekle onlar, olumlu bir rol oynarlar; onlar, aşılması özgürlüğün o çağa özgü gerçekleşimi olan engelleri tanımlarlar. Çünkü özgürlük karakteristik olarak insân hayâtının çekirdeğidir. Hegel, burada, insânı özünde akılsal olarak gören Aristoteles'le ya da Kant'la atışmamaktadır. Onun inandığı şey şudur: insân akılsallığının bir târihi vardır ve onun târihi, büründüğü özgül târihsel formlardan herbirinin sınırlamalarının hem hayâtta hem düşüncede eleştirisidir. "Olumsuz-olan", sınırlayıcı etmenler, ufkun ve engelin rolü, işte bunlar Hegel'de orijinal olan şeylerdir. Bu yüzden herhangi bir çağ hakkındaki

Hegelci metodolojik ihtâr şudur: "O çağın hayâtını ve düşüncesini amaçları ve hedefleri çerçevesinde anla ve o çağın amaçlarını ve hedeflerini de insânların yollarında engel olarak gördükleri şeyi teşhîs etmek sûretiyle anla." Bu durumda, o insânların özgürlük kavramını teşhîs etmiş olursun, hattâ onlar o bağlamda özgürlük sözcüğünü kullanmamış olsalar bile.

Hegel, *özgürlük*'ten, ne tüm insânların sâhip olduğu (Kant) veya tüm insânlar için ulaşılabilir (Stoacılar) bir özgülüğü ne de toplumsal hayâtın özgül bir durumunu (J.S. Mill) anlıyordu. Özgürlüğün her bir zamanda ve her bir yerde ne olduğu, o zamanın ve yerin özgül sınırlamalarınca ve o zamanın ve yerin karakteristik hedeflerince tanımlanır. Bu yüzden Hegelci anlamda şunu söylemek doğrudur: "*Leveller* "lar, Amerikan sömürgecileri, Harpers Ferry'deki John Brown ve bugünün Güney Afrikalı Bantu'su, bunların hepsi, hak iddiâ ettikleri şey her bir durumda temelden farklı olsa da, kendi özgürlüklerine hak iddiâ etmektedirler. Bunu başka bir şekilde söylersek, insânlardan özgür değil diye söz ettiğimizde, kasdettiğimiz şey, dâimâ, kendisi aracılığıyla insânî köleliğin ne olduğunu saptadığımız, insân hayâtının örtük bir normativ betimine görelidir. Ve bu, yalnızca toplumlar hakkında değil, fakat aynı zamanda bireyler hakkında da doğrudur. Hegelci özgürlük kavramı, hem politik özgürlük problemiyle hem de geleneksel felsefî özgür-irâde problemiyle eşit ölçüde ilişkilidir.

Aristoteles'te ve Stoacılarda, Hobbes'ta ve Kant'ta bu problemin fragmanlarıyla zâten karşılaşmıştık. Hobbes'a ve Hume'a göre, özgür olmak, dış etmenlerin, prangaların ve tehdîdlerin cebrine marûz kalmamış olmaktır; hem özgür olanların hem de özgür olmayanların eylemleri, onların eylemlerini meydâna getirmeye yeter etmenler çerçevesinde nedensel açıklamaya aynı ölçüde yatkındır. Bu yüzden Hobbes ve Hume, tüm insânî eylemlerin belirlenmiş, fakat bazı eylemlerin yine de özgür olduklarında diretirler. Bu açıklama hakkındaki kuşku, özgür olmanın nedensiz olma olduğuna duyulan herhangi bir inançtan çok, belli durumlarda eylemlere ilişkin nedensel bir açıklamanın keşfedilmesinin fâili kınamaktan kesilmemize, fâili eylemlerinden sorumlu olmayan biri olarak almamıza götürmesinden çıkar. Dolayısıyla, burada, özgür olan eylemler ile bu eylemlerin belli neden türlerini hâiz olmaması arasında bir bağ-

lantı var gibi görünür. Burada ihtiyâç duyulan şey, *ihtiyârî* ve *kasdî* gibi sözcüklere ilişkin Aristoteles'te bulduğumuz araştırma türünün ilgili diğer ifâdelere doğru bir genişletilmesidir ve bunu sağlamak, yirminci yüzyılda analitik felsefenin orijinal katkısının bir parçası olmuştur. Hegel'in faydalı bir şekilde işâret ettiği şey, ihtiyârîlik normlarının zorunlu olarak her toplumda aynı olmadığıdır; bir fâilden denetimi altında olmalarını talep edebileceğimiz etmenler çeşit çeşittir. Bireyler için bu açıktır: bir kimseyi bir şeyden dolayı kınayıp kınamamamız, çoğu kez, onun ilgili etmenlerden ne kadarını bildiğine ve ondan ne kadarını bilmesinin beklenebileceğine bağımlıdır. Bu yüzden aklın genişlemesi dâimâ sorumluluk uygulayabileceğimiz bölgenin de bir genişlemesidir; ve özgürlük anlama kapasitesini arttırmaksızın genişletilemez. İşte bu temeller üzerindedir ki, Hegel özgürlük ile aklı bağlayıp birleştirir.

Hegel'i okurken, onun nereye kadar bize a-priori kavramsal hakikatler sunmakta olduğunu düşündüğünü, nereye kadar bize geniş ölçekli empirik genellemeler sunmakta olduğunu ve nereye kadar kavramlar arasındaki tümel bağlardan ziyâde karakteristikler olan şeylere işâret etmekte olduğunu kestirmek çoğu zaman güçtür. Hegel'in dialektik mantığı, özgül olarak kavramlar arasındaki tümel bağlarla ilgilidir, fakat Hegel'in dilinin bulanıklığı okuyucuyu büyük meselelerde açıklıktan yoksun bırakır. Böylece Hegel, gitgide târihin, nihâyetinde Prusya devletine ve Hegel'in kendi felsefesine varan daha yüksek formlara doğru özgürlüğün kaçınılmaz bir ilerlemesi olduğu sonucunu çıkardığında, belki de kendi anlaşılmazlığının tuzağına düştü. Fakat özgürlüğün son sözünün Prusya devletiyle ve Hegel'in kendi felsefesiyle eşitlenmesi, Hegel'in özgürlük hakkında belirttiği iki ana noktayı ne yazık ki gözden düşürmüştür.

Bunlardan ilki şudur: özgürlük kavramı öyle bir türdendir ki, bir kez sunuldu mu onun taleplerini hiç kimse inkâr edemez. Muhâfazakâr teorisyenlerin özgürlük düşmanı olmayıp, sâdece özgürlüğe ilişkin farklı bir anlayış sunduklarında diretmeleri bunun delîlidir. Burada aydınlatıcı bir tarzda, muhâfazakâr ve radikal teorisyenler arasındaki farkların genellikle bir toplumsal grubun hedefleri ve ârzuları hakkındaki farklı ve rakîb iddiâlarda köklendiği meydâna çıkar. (Tahrîkçiler, yanî başka türlü olacak olanın sözcüleri olma edâsı takınan ve yüreklerinin en gizli köşelerinde tamâmen hâlinden memnûn bir grup olan insânlar hakkındaki muhâfaza-

kâr mitin kaynağı budur.) Hegel'e göre hiç kimsenin özgürlüğün iddialarını inkâr edememesinin sebebi, özgürlüğü herkesin kendi için araması ve onu bir iyi olarak kendi için aramasıdır —yanî her bir kimsenin özgürlük talebinde bulunduğu değerler, özgürlüğün yalnızca o kimsenin kendisi için değil, herkes için bir iyi olmak zorunda olduğu türdendirler.

Dahası, özgürlük ile diğer erdemler arasındaki bağıntı, Hegel tarafından başka hiçbir yazarın yapmadığı şekilde vurgulanır. *Târih Felsefesi*'nde Efendi-Köle ilişkisi, Doğu, Grek ve Roma olmak üzere farklı krallık tiplerinde örneklenir; eski Roma'da patrisyenler ile plebler arasındaki mücâdele açıklamasında, her iki tarafın erdemlerinin iktidâr ve hırsın sahneye hâkim olacağı şekilde nasıl yozlaştığı bize gösterilir. Daha genel olarak, bizim erdemli olarak aldığımız niteliklere karşı Hegel'in tavrı, sözgelimi Aristoteles'inkinden çok daha karmaşık bir tavırdır. Hegel, Aristoteles'in değerlendirmelerinden bir çoğunu paylaşır; o, belli istidâdların herhangi bir toplumda erdemler olduklarını kabûl eder. Hegel, kesinlikle tam bir relativist değildir. Fakat Aristoteles'in tersine, Hegel keskin bir kavrayışla, koşulların erdemleri başkalaştırdığının farkındadır; bir toplumda hayrânlık uyandıran bir öğüt veya bir nitelik, bir başka toplumda zulmetmek için kullanılabilir. Cesâret, duyarsız bir umutsuzluğa dönüştürülebilir —İzlanda *saga*'larının kahramânlarının, örneğin Gísli Súrsson'un son direnişlerini 1945'teki Hitler Gençliğinin son direnişleriyle karşılaştırın. Yücegönüllülük zaafiyet hâline gelebilir. Hayırseverlik bir tiranlık aygıtı olabilir. Buna bir takım yanıtlar verilebilir. Bir Aristotelesçi, tanım gereği bunun böyle olamayacağında diretebilir; doğru zamanda ve doğru yerde, doğru kişiye veya doğru kişi tarafından yapılmayan şey, hayırseverlik ya da yücegönüllülük ya da cesâret olamaz. Orta yol öğretisi bunun böyle olduğunu gösterir. Fakat bu yanıt fazla kolaydır. Şüphesiz, eleştirmen olay olup bittikten sonra Aristotelesçi kriterleri kullanabilir; fakat sâhip olduğu tek kriterle eylemekte olan fâil, kendi bildiği şekliyle cesâret ya da hayırseverlik sergilemektedir. O zaman yanıt, fâilin yeterince bilgi sâhibi olmadığı olacaktır. Fakat bu böyle olsa da, bundan dolayı genç Nazi'lerin sergilediği şeyin cesâret ya da sadâkat *değil*, salt bir sahtelik olduğunu söylemek tuhaf olurdu. Bundan çıkarılacak ders daha ziyâde şudur: bizzât erdemlerin kendileri, bazı koşullarda bazı insânlar için,

güçler değil zaaflar olabilir. Bir Kantçı, buna, güdülerimizin ve niyetlerimizin buyruğu altına girdiğimiz yanıtını verecektir. Buna verilecek Hegelci yanıt, güdülerimizin ve niyetlerimizin de farklı çerçevelerde dönüştürüldükleri olur. Hattâ Kantçı "iyi irâde" bile bozulup yozlaşabilir. Kantçı tekrâr tanımsal bir savunma arayabilir. Bozulup yozlaşıyorsa, o iyi irâde değildir. Fakat bir kez daha, bu yeterli olmayacaktır. Çünkü fâilin elindeki tüm ölçütler gereği, fâilin güdüleri iyi irâdeyi örneklendirebilir, ama yine de yozlaşma aygıtları olabilir.

Bunun nasıl olup da böyle olduğu, Hegel'in "yanlış bilinç"in çeşitli ahlâkî biçimlerine ilişkin taslaklarında çok açık bir şekilde ortaya çıkar. Hegel, bir yanlış bilinçten hem aydınlatan hem de yanlış tasarımlar üreten bir kavramsal şemayı anlar; bu yüzden, bireyci toplumun kavramsal şemaları, o toplumun ve o topluma özgü karakteristik teorize etme tarzlarının authentik özelliklerini meydâna çıkarmaları bakımından sahiden aydınlatıcıdırlar, fakat kısmen yalnızca bireyciliğin özellikleri olan şeyleri ahlâkî hayâtın evrensel ve zorunlu özellikleri olarak tasarımlamakla, bireyciliğin sınırlamalarını gizlemeleri bakımından da yanlış tasarımlar üretirler.

Bu bireyci öğretilerden ilki, insânın kendi mutluluğu peşinde koşmasının hâkim ilke olduğu hazcılık türüdür. Buradaki müşkül şudur: her bir kişi kendi doyumu peşinde koştuğu için, insân kendisini öyle bir durumda bulur ki, o, başka insânlar tarafından onların kendi mutlulukları peşinde koşmalarında oynadığı rol çerçevesinde değerlendirilir. Bu takdîrde, insân, şahsî amaçlar peşindeki çeşitli takîblerin kesişmesinin bir dizi dramatik kriz meydâna getirdiği genel bir durumun yaratılmasına yardım eder; her bir kişi, bir başkasının "kader"i hâline gelir. Hâkimiyet âhengi bozan gayrışahsî güçlerin elinde gibi görünür. Bu, bir hayâl kırıklığına, hayâta gayrışahsî zorunlulukların hâkim olduğunun kabûlüne götürür. Bu kabûl, daha sonra bir tür iç asâlete dönüştürülür. Birey, romantik kahramânın bir mührüdür. O, hor gördüğü bir dünyâ içerisinde *kendi* yolunu takîbeder. Romantik kahramân aslında bir tür yüksek fikirli hazcıdır ve tıpkı önceli olan hazcılık türünün öğretisi gibi onun öğretisi de anarşik çatışmalara götürür. O, artık haz peşinde değildir, fakat asîl bir yüreğin emirleri peşinde yürümeye çalışır. Fakat o, bunu yaparken, başkalarını şahsiyetsiz ve yüreksiz bulur. Bireyciliğin kendini-geliştirmesi-

nin bir sonraki evresinde, birey, kendisini, düşmanı olduğu açığa çıkmış dış toplumsal gerçekliğin karşısına koyar. Erdem adına Dünyâ'ya karşı silaha sarılır. Dünyâ, Erdem tarafından öylesine bozguna uğratılmalıdır ki artık bir hasım olmaktan çıksın. Ve Dünyâ düşman olmaktan bir çıktı mı, Erdem dünyâ içerisinde Erdem hâline gelir. El altında yatan dünyevî ödevi gören Erdem hâline gelir. Bu, bireyci dialektiğin Hegel tarafından "tinsel hayvanat bahçesi ve şarlatanlık veya bizzât eldeki iş" diye anılan evresidir.

Bu evrede, fâil, içerisinde eylediği bağlam ya da eylemlerinin daha geniş etkileri hakkında soru sormaksızın kendi dolayımsız sferi içerisinde ödevini yerine getirir. O, hem eylemlerine hem de sorumluluklarına ilişkin sınırlandırılmış bir görme açısını bile isteye kabûl eder. Neden sorusu hakkında akıl yürütmek ona düşmez. (O, tinsel bir hayvanat bahçesinde yaşar; hayvanların hepsi ayrı kafeslerdedir.) O, kendi işine bakmakla övünür. O, tüm iyi bürokratların, X noktası ile Y noktası arasında bu kadar çok yük taşıma işinin techiz edilmesini tertîblemede sırf kendi işlerini yerine getirmeleriyle övünen Eichmann gibi teknik uzmanların ürünüdür. Yükün koyun mu yoksa Yahudîler mi olduğu, X ve Y noktalarının çiftlik ve mezbaha mı yoksa getto ve gaz odası mı olduğu, onların derdi değildir. Fakat kuşkusuz, Hegel'in karakterizasyonu, eldeki işin mutlaklaştırıldığı başka her sfer için de doğrudur. Profesör J.N.Findlay, tek başına bir hakikatperestlik sevdâsının akademik hayâtı istîlâ eden çıkarcı, bencil ve rekabetçi husûmet türünün kılık kıyafetini gizleyip saklamaya alet edildiği, "sâf" uzmanlık kültünü Hegel'in bu karakterizasyonunun nasıl aydınlattığına dikkat çekmiştir.

En kötüsü, eldeki işe adanışı içerisinde bireysel aklın şimdi kendisini ahlâkî bir yasakoyucu olarak sunmasıdır: senin önündeki iş senin ödevindir. Evvelâ bize buyrukları söyleyip, sonra da bize kendisiyle-tutarlı bir tümelleştirilebilirlik ölçütü vermek, Kant'ı tartışırken zâten belirttiğimiz gibi, hemen hemen her eyleme cevâz verir. Burada, bizzât Eichmann'ın eğitimini almış olduğunu ileri sürdüğü ahlâkî temelin *kategorik imperativ*'inki (koşulsuz buyruk) olduğunu belirtmek münâsebetsiz kaçmaz.

Tüm bu öğretilerde ortak olan şey, onların birey tarafından yapılan kendi ahlâkını kendisi koyma, ama bir ve aynı zamanda bu ahlâk için hâ-

lis bir evrensellik iddiâsında bulunma girişimleri olmalarıdır. Böyle olmakla, onların hepsi kendi kendilerini bozguna uğratırlar. Çünkü bizim ahlâkî seçimlerimizi tasdîk eden şey, kısmen, seçimlerimizi yöneten kriterlerin seçilmiş olmamalarıdır. Dolayısıyla, karârları kendi başıma *ben* verirsem, hedeflerimi *ben* kendim koyarsam, olsa olsa ahlâkın bir taklîdini verebilirim. Peki o hâlde kriterleri nerede bulurum? İyi-düzenlenmiş bir topluluğun yerleşik toplumsal pratiğinde. Burada bana önerilen öyle kriterler bulurum ki, bu kriterleri seçimlerimi ve eylemlerimi, onlara göre benim çerçeveleyebilmem anlamında kendimin kılabilirim, fakat bu kriterlerin otoritesi benim seçimimden değil de, böyle bir topluluk içerisinde bu kriterlere normativ olarak uymamazlık edilememesinden ileri gelir. Bu yüzden Hegel'in nihâî görüşü, ahlâkî hayâtın yalnızca belli bir topluluk tipi içerisinde yaşatılabileceği ve böyle bir topluluk içerisinde belli değerlerin vazgeçilmez görüleceğidir. Hegel böylelikle onsekizinci yüzyılın —ve onun daha sonraki mîrâsçılarının— hem öznelliğinden hem de nesnelliğinden farklı bir pozisyonu benimser. Yalıtılmış bireyin durduğu noktadan değerler arasında seçim yapma yolu açıktır; fakat bu yol kendi toplumuyla bütünleşmiş birey için açık değildir. Böyle bir toplum içerisinden görüldüğünde, belli değerler kendilerini bireye otorite olarak dayatırlar; dışarıdan görüldüğünde ise, bunlar bir keyfî seçim meselesi olarak görünürler. Platon ve Aristoteles, iyi'yi nesnel ve otorite olarak gördüler, çünkü onlar πόλις'in (*polis*) toplumu içerisinden yazıyorlardı. Onsekizinci yüzyıl bireyi, iyi'yi kendi duygularının ifâdesi olarak ya da kendi bireysel aklının emri olarak görür, çünkü o âdetâ toplumsal çerçevenin dışından yazar. Toplum, onsekizinci yüzyıl bireyine bir bireyler yığını gibi görünür. Fakat modern insân için πόλις'in yerini ne alabilir? İşte tam da bu soruya verdiği yanıtta Hegel iknâ ediciliğini hemen hemen kaybettiği bir noktaya gelir.

Hegelci akıl ve özgürlük kavramları özünde eleştireldir; bu kavramlar, herhangi bir verili toplumsal ve kavramsal düzenin uygunsuzluğunu göstermek için kullanılırlar. Fakat Hegel, kurduğu sistemlerin nihâyetinde, sanki bunlar aslında gerçekleştirilebilecek idealleri temsîl ediyorlarmış gibi, sanki bunlar ideal ve nihâî olarak hakikî ve akılsal bir felsefenin ve ideal ve nihâî olarak tatmîn edici bir toplumsal düzenin tarîfnâmeleriymiş gibi konuşur. Bu kavramlarla birlikte Mutlak sahneye çıkmış ola-

caktır. Hristiyan Kıyâmet Alâmetleri öğretisinde sembolize edilen Tanrı ile insânın nihâî uzlaşımı gerçekleştirilmiş olacaktır. Ve Hegel *Fenomenoloji*'den sonra buna inanır gibidir. *Mantık*'ta, ifâde etmekte olduğu düşüncelerin Tanrı'nın düşünceleri olduklarını yazabilir. Gerçekten de, Hegel'in olgun felsefesinin isterleri arasında, kendisinin ve Kral Frederick William'ın Mutlak'ın çağdaş tecessümünün parçaları oldukları vardır.

Hegel'in kendi sonucuna ulaştığı argumanlar istisnâ kabilinden kötü argumanlardır. Fakat Hegel'in sonucu, kimi zaman tasavvur edildiği kadar büsbütün saçma ve aşağılık değildir hiç de. Kendilerine Hegel'in devleti —ve de Prusya devletini— yücelttiği söylenen kimseler, çoğu zaman, bundan dolayı Hegel'in erken bir totaliter olduğu sonucunu çıkarırlar. Aslında Hegel'in yücelttiği devlet formu ılımlı bir anayasal monarşidir ve Hegel'in Prusya devletine övgüsü, kendi zamanının Prusya devletinin böyle bir monarşi olduğuna beslediği (tamâmen doğru olmayan) inanca dayanır. Hegel, haklı olarak bir muhâfazakâr diye adlandırılabilir; fakat şâyed Hegel devleti övüyorsa, bunun nedeni, devletin aslında belli toplumsal ve ahlâkî değerleri ete kemiğe büründürmesi ve Hegel'in de buna inanmasıdır.

Bununla birlikte, Hegelci Mutlak'tan vazgeçildiğini fakat başka bakımlardan bir Hegelci kalındığını varsayalım. O zaman ahlâk hakkında hangi sonuca ulaşırdık? İlk anda, belki de Genç ve Sol Hegelcilerin ulaştığı, πόλις'in modern versiyonu olacak özgür ve akılsal bir topluluğun henüz var olmadığı, bu topluluğun varoluşa getirilmek durumunda olduğu sonucuna. Fakat nasıl? Hegel'in kendi olgun inancı şuydu ki, insânî târihin bütünü, Mutlak İdea'nın kendine-yabancılaşma'dan kendisiyle nihâî bir uzlaşıma ilerlemesi içerisinde kendini-geliştirmesini örneklendiriyordu. Bu kozmik muhteşem geçit töreni, her bir ayrı târihsel episoda anlam veren bir dramadır. Târihsel sürecin herhangi bir sonlu parçasıyla özdeşleştirilemeyecek olan Mutlak, kendi gerçekleşimini bütünün gelişimi içerisinde kazanır. Yaşlı Hegel, Mutlak'ı ve Mutlak'ın târih içerisinde gitgide ilerleyişini Hristiyanların Tanrı ve Tanrı'nın inâyeti kavramlarını ele aldıkları gibi ele alır; Hristiyanlığı lâfzî olarak şerhetme, sembol ile kavramı karıştırma tehlikesine karşı daha evvelce kendi yaptığı uyarıları gittikçe daha az dikkate alır. Bu yüzden Hegel, bütün târihi bir tür mantıksal zorunluluk örneği sergileyen, hiçbir evrenin kendisin-

den sonrakine yol vermeden edemeyeceği bir gelişim gösteren bir şey olarak ele alır. Ve evreler arasındaki bağlar mantıksal olduğu için, onlar İdea'nın hareketinin örnekleri oldukları için, Hegel'i, insânın târih içerisindeki akılsal ilerlemesinin özünde düşüncede bir ilerleme olduğuna inanan biri olarak yorumlamak doğaldır. Bir çağ, daha tam ve daha akılsal düşünmek sûretiyle bir diğerinin yerine geçer. Bundan şu çıkar ki, târihsel ilerleme düşünmedeki ilerlemeye bağımlıdır. Bu sonuç, Mutlak'a inancı terketmiş olmalarından sonra uzun süre boyunca Genç Hegelciler tarafından elden bırakılmadı. Bu sonuca sarılmayı da şu bakımdan telâkki ettiler ki, kendilerinin görevi Hegelciliği dinsel ve metafizik ögelerinden arındırmak ve bunu da bizzât Hegel'in yaptığından daha iyi felsefe yaparak gerçekleştirmek idi; bu yüzden politik sferde de önemli olan, onların teoriler üretmedeki başarısıydı. Genç Hegelcilerin eserleri arasında, D.F. Strauss'un akılcı bir eğilim taşıyan *İsa'nın Hayâtı* adlı eseri, Yeni Ahid eleştirisi târihi içerisinde kalıcı bir şöhret kazandı. Fakat Genç Hegelcilerin en kalıcı anıtı genç Karl Marx'ın bu orduya katılmasıydı.

Marx'ın hareket noktası, Hegel'in erken döneminin hareket noktasıdır. Hegel'in Sol ya da Sağ olsun mîrâsçılarını eleştirme isteği, Marx'ı sonradan kendisi ile Hegel arasındaki karşıtlıkları vurgulamaya sevketti ve daha sonra gelen Marxistler de Marx'ın Hegelci yönlerini bastırmak için başka sebepler buldular. Fakat bu, merkezî kavramı özgürlük ve Hegelci anlamda özgürlük olan Marx'ın bir tahrîfine yol açmıştır. Hegel özgürlük fikri hakkında şöyle yazmıştı: "tam da bizzât bu fikrin kendisi insânların fiiliyâtıdır —insânların insânlar olarak sâhip oldukları bir şey değil, fakat insânların *oldukları* bir şey." Marx da şöyle yazıyordu: "Özgürlük o denli insânın özüdür ki, ona karşı çıkanlar bile onu gerçekleştirir.... Hiç kimse özgürlükle savaşmaz; olsa olsa başkalarının özgürlüğüyle savaşır."[54]

Hegel gibi, Marx da, özgürlüğü, bir toplumsal düzenin sınırlamalarının ve zorlamalarının daha az sınırlanmış bir başka toplumsal düzenin varlığa getirilmesiyle aşılması çerçevesinde tasarlar. Hegel'in tersine, Marx, bu sınırlamaları ve zorlamaları öncelikle verili bir kavramsal şemanın sınırlamaları ve zorlamaları olarak görmez. Toplumsal bir düzeni kuran, o düzenin hem imkânlarını hem de sınırlamalarını kuran şey,

---

[54] *Discussion of Press Debates* (*Basın Söyleşilerinin Tartışması*), in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (*Marx-Engels Külliyâtı*), I, 1, i.

onun mâddî iâşesini üreten hâkim emek formudur. Emek formları, teknoloji formlarıyla çeşitlenir; ve hem iş bölümü hem de bunun sonucu olan patronlar ve işçiler bölünmesi, sınıflar ve onlar arasında çatışmalar meydâna getirmekle, insânî toplumu böler. İnsânların kendi toplumlarını kavradıkları kavramsal şemaların ikili bir rolü vardır; bunlar, hem o etkinliğin doğasını kısmen açığa vururlar hem de onun hakikî karakterini kısmen gizlerler. Bu yüzden kavramlar eleştirisi ile toplumu dönüştürme mücâdelesi zorunlu olarak elele gider, her ne kadar bu iki görev arasındaki bağıntı farklı dönemlerde farklı olsa da.

Hegelci Mutlak İdea'nın kendini-geliştirmesi ile sınıfların ekonomik ve toplumsal târihi arasındaki bu yer değiştirme, Hegelci bireycilik görüşünün dönüştürülmesine yol açar. Hegel'e göre çeşitli bireyci kavramsal şemalar, hem bir kazanımdı hem de daha ileri kazanım için bir engeldi; bunlar, ahlâk hakkındaki insân bilincinin gelişiminde, sırası geldiğinde tikel sınırları açığa çıkan evrelerdi. Bu kavramsal şemalar Marx için de böyledirler. Fakat onlar, yalnızca, burjuva toplumu bağlamında yorumlanmak sûretiyle anlaşılabilirler.

Burjuva toplumunun özü, sermâye birikiminin çıkarları adına teknik yeniliktir. Feodal toplumun bağları yok edilir, bir girişim rûhu başıboş bırakılır ve insânın doğa üzerindeki gücü sınırsızca genişletilir. Bu yüzden burjuva toplumsal hayâtında, bir serbest-pazar ekonomisi içine salıverilen bireyin özgürlüğü kavramı merkezîdir. Fakat Hegel'in sivil, Marx'ın burjuva diye adlandırdığı toplumda bireyin sâhibolduğu özgürlükler kısmen yanılsatıcıdırlar; çünkü aynı toplumun toplumsal ve ekonomik formları, özgür bireyi, onun sivil ve yasal özgürlüğünü ortadan kaldıran ve onun gelişmesini engelleyen bir ilişkiler kümesi içerisine hapseder. Tüm toplumlarda, insân emeğinin ve toplumsal örgütlenmenin doğası, insânın kendisini ve kendi imkânlarını çarpıtılmış formlar dışında anlayamaması sonucunu doğurmuştur. İnsânlar, kendilerini, aslında kendi toplumsal hayât formları olan, yanlış bir şekilde nesnelleştirilmiş ve bağımsız varoluşla donatılmış kendi eylemlerinin meyveleri olan gayrışahsî güç ve kuvvetlerin pençesinde görürler. Yine bununla eşit ölçüde, insânlar, bir ömür boyu oynadıkları rolleri aslında ekonomik ve toplumsal formların dikte etmekte olduğu hayât alanlarında kendilerini özgür fâiller olarak da görürler. Bu ikiz ve kaçınılmaz yanılsamalar insânın ya-

bancılaşmasını, insânın kendi doğasını kavrayamamasını oluşturur. Burjuva toplumunda yabancılaşma, kendisini, yeri geldiğinde yabancılaşmaları şiddetlendiren özel mülkiyet kurumlarında örneklendirir. Bireyci ahlâk filozofları, burjuva toplumunun hem özgürleştirici hem de sınırlayıcı karakteristiklerinden pay alır. Bu filozoflar, hem burjuva toplumunun temsîl ettiği insânî özgürleşmedeki sahici ilerlemeyi hem de bu toplumun özgül insânî yabancılaşma formunu temsîl ederler.

Erken dönem sistematik yazılarındaki Marx'a göre, burjuva toplumundaki temel karşıtlık, burjuva felsefesi ve politik ekonomisinin insânî imkân hakkında açığa vurduğu şey ile burjuva toplumuna ilişkin empirik incelemenin o çağın insânî etkinliği hakkında açığa vurduğu şey arasındadır. Burjuva ekonomisince tahrîb edilen özgürlük ve burjuva endüstrisinin karşılamayı başaramadığı insânî ihtiyâçlar, o ekonomiyi ve endüstriyi yargılarlar; fakat bu, sâdece real olana karşı irreal olana bir başvuru değildir. Çünkü özgürlük ve insânî ihtiyâç hedefleri, çalışan sınıfın burjuva toplumundaki mücâdelesinde örtük olan hedeflerdir. Fakat bu hedefler, içerisinde sınıf bölünümünün —ve onunla beraber, burjuva toplumunun— lağvedileceği yeni bir toplum biçiminin kazanılması çerçevesinde özgülleştirilmelidirler. Yanî burjuva toplumu içerisinde, egemen olan ve egemen olunan sınıf tarafından oluşturulan en az iki toplumsal sınıf vardır. Bu sınıflardan her birinin kendine özgü temel hedefleri ve hayât formu vardır. Bundan şu çıkar ki, ahlâkî talîmâtlar her bir sınıfın toplumsal hayâtı içerisinde bir rol bulabilirler. Fakat sınıfları bölen bu sorunların üzerinde olan bağımsız, aşkın hiçbir norm yoktur. Şurası kesin ki, aynı talîmâtların pek çoğu, her bir sınıfın bir insân topluluğu olması yüzünden, herbir sınıfın ahlâkîliklerinde ortaya çıkacaktır. Fakat bunlar sınıflar arasındaki ilişkileri belirlemeye hizmet etmeyeceklerdir.

Bu ardalanın içi doldurulduğunda, Marx'ın çeşitli vesîlelerle ahlâk yargılarını tamâmen kendiyle-tutarlı olarak kabûle yönelik tutumlarını anlayabileceğimizi düşünüyorum. Marx, bir yandan toplumsal sınıflar arasındaki çatışma sorunlarında ahlâk yargılarına başvurmanın yalnızca anlamsız olmakla kalmayıp kesinlikle yanlış-yönlendirici olduğuna inanıyordu. Bu yüzden Marx, çalışan sınıf için adâlet dileklerini Birinci Enternasyonal'in belgelerinden çıkartıp atmaya çalıştı. Bu dilekler kimlere

hitâb etmektedir? Muhtemelen sömürüden sorumlu olanlara; fakat onlar kendi sınıflarının normlarına göre eylemektedirler ve burjuvazi içerisinde tek tek insânsever ahlâkçılar olsa bile, insânseverlik sınıf yapısını değiştiremez. Fakat bununla birlikte ahlâkî olarak değer-biçici dili en azından iki tarzda kullanabiliriz. Onu basîtçe eylemleri ve kurumları betimleme esnâsında kullanabiliriz; köleliği tamuygun bir şekilde betimleyen hiçbir dil, belli tutumlara ve amaçlara sâhip herhangi bir kimseye göre suçlayıcı olamayacaktı. Ya da bu dili, bağımsız bir sınıfsız mahkemeye değil, fakat kendi muhâliflerimizin bizzât yargılanmayı seçmiş oldukları terimlere başvurmak olacak şekilde, açıkça suçlamak için kullanabiliriz. *Manifesto*'da, Marx, burjuva eleştirmenleri tarafından komunizme yöneltilen suçlamaları, bu eleştirmenlerin onun değil, bizzât kendilerinin öncüllerinde mahkûm edilmiş durduklarını göstererek, gerisingeri böyle iade eder.

Marx'ın ahlâka yönelik tutumunu bir başka şekilde ifâde edebiliriz. Ahlâkî vokabûlerin kullanımı dâimâ paylaşılan bir toplumsal düzen formunu öngerektirir. Mevcûd bir şey durumuna karşı ahlâk ilkelerine başvuru, dâimâ, o toplum formunun sınırları içerisindeki bir başvurudur; o toplum biçimine karşıt bir başvuruda bulunmak için, o toplum formunun varoluşunu öngerektirmeyen bir vokabûler bulmak zorundayız. Böyle bir vokabûleri, mevcûd toplum içerisinde dôyurulamaz olan isteklerin ve ihtiyâçların, yeni bir toplumsal düzen talebeden isteklerin ve ihtiyâçların ifâde biçimi içerisinde buluruz.

Bu yüzden Marx, burjuva toplumunun toplumsal düzenine karşı çalışan sınıfın isteklerine ve ihtiyâçlarına başvurur. Fakat Marx, kendi öğretisi için nihâî önem taşıyan iki soruyu hiçbir zaman sormaz. Bunlardan ilki, işçi-sınıfı hareketi içerisinde ahlâkın rolüyle ilgilidir. Marx, çalışan sınıfın yaratılmasını kapitalizmin gelişimince ekonomik olarak belirlenmiş gördüğü için ve kapitalizmin zorunluluklarının çalışan sınıfı kapitalizmle öz-bilinçli bir çatışmaya mecbûr bırakacağına inandığı için, işçi-sınıfı hareketini hangi eylem ilkelerinin biçimlendirmesi gerektiği sorusunu hiçbir zaman tartışmaz. Bu kusûr, Marx'ın argumanındaki daha genel bir boşluğun parçasıdır. Kapitalist ekonominin çöküşünün doğası hakkında Marx yeterince sarîhtir; sosyalist ekonominin ayrıntıları hakkında, söyledikleri dağınık olsa da, Marx'ı kendi bakış açısından yeterli

görebiliriz. Fakat kapitalizmden sosyalizme geçişin doğası hakkında Marx hiç açık değildir. Bu yüzden, ahlâkî bireyciliğin hatâlarına av düşen bir toplumun bu hatâları tanımasını ve aşmasını Marx'ın nasıl mümkün gördüğü konusunda kesinlikten uzak kalırız.

Marx'ın ikinci büyük kusûru, sosyalist ve komunist toplumun ahlâkıyla ilgilidir. Aslında Marx, en azından bir pasajda, komunizm âdetâ Kantçı amaçlar krallığının bir cisimleşmesi olacakmış gibi konuşur. Fakat Marx bu mesele üzerine olsa olsa teşbîhte bulunmaktadır. Birbiriyle bağıntılı bu iki kusûrun sonucu, Marx'ın daha sonraki Marxistlere bu noktada kendi metnine eklemeler yapma imkânı bırakmasıdır. Kendi metnine hangi eklemelerin yapılacağını Marx'ın önceden görmüş olması beklenemezdi. Bernstein, sosyalizme öngörülebilir gelecekte varılacağına inanmayan bu revizyonist Marxist, işçi hareketinin etkinlikleri için Kantçı bir temel bulmaya çalıştı; Kautsky, *kategorik imperativ*'e (koşulsuz buyruk) başvurunun Bernstein'ın ellerinde tam da Marx'ın mahkûm ettiği sınıf-üstü ve toplum-üstü bir ahlâka başvuru türü hâline geldiğini gördü. Bununla birlikte, Kautsky'nin bunun yerine sunduğu şey sâdece ham bir faydacılıktı. Bunun daha sonraki Marxizmi marûz bıraktığı zaaf, ancak bizzât faydacılığı incelediğimizde açık hâle gelebilir.

Bölüm

16

# Kierkegaard'dan Nietzsche'ye

KANTÇI BİREY, kendi maksimleri için denek taşını kategorik imperatiV'in nesnel testinde bulur; Hegelci birey, kendi kriterlerini özgür ve akılsal toplumun normlarında bulur. Sören Kierkegaard'ın temel öğretisi de şudur: moralitede sahici hiçbir denek taşı yalnızca bulunmamakla kalmaz; fakat bulunduğunu iddiâ eden öğretiler, moral standardlarımızın seçildiklerini ve yalnızca seçilebileceklerini gizlemenin âletleri olarak iş görürler. Birey, kendi moral düstûrlarını Kantçı bireyin yaptığından çok daha güçlü bir anlamda kendisine hitâbla söyler; çünkü bu düstûrların tek yaptırımı ve otoritesi bireyin onları dile getirmeyi seçmiş olmasıdır.

Kierkegaard 1813'te Kopenhag'da doğdu. Kierkegaard'ın bağrına bastığı radikal Protestan Hristiyanlık formu ve Hegel'in öğretilerini reddetmesi, her ikisi de aynı kaynaktan fışkırır: seçim edimine tahsîs ettiği temel rolden. Sâdece ahlâkta değil, fakat insân varoluşuna temas eden her alanda, söz konusu kriterler nesnel haklıçıkarımdan yoksundurlar. Bu tür bir haklıçıkarım matematikte ve doğa bilimlerinde yerinde olabilir, fakat başka yerlerde akılsal arguman bize aralarında seçimlerimizi yapmak zorunda olduğumuz alternatiVler sunmaktan daha fazlasını yapamaz. Kierkegaard'ın kendi yazılarından bazıları bu tür bir sunum formuna bürünür; takma ad kullanımı gibi çeşitli edebî araçlar, karşıt ve çatışan pozisyonların rakîb iddiâlarını ileri sürenin bir ve aynı adam olduğunu

gizlemek için iş başına getirilir. Fakat bu, salt irrasyonalizm değildir, keyfî seçimin keyfî bir yüceltilişi değildir. Çünkü Kierkegaard, eninde sonunda bireyin seçiminin egemen olmak zorunda olduğunu bize bizzât akılsal argumanın gösterdiğine inanır.

Diyelim ki, bir kimse kendi moral pozisyonunun akılsal olarak haklıçıkarılabileceğine, onun belli öncüllerden geçerli bir şekilde çıkarsanabilen bir sonuç olduğuna inanıyor. O zaman yeri geldiğinde bu öncüller de aklanmalıdır ve eğer bu öncüllerin aklanması onları daha temel öncüllere dayanan sonuçlardan çıkarsamaya bağlıysa, aynı problem yine ortaya çıkacaktır. Fakat sebepler zincirinin bir sonu olmak zorundadır ve biz de basîtçe belli öncüllere sadık kalmayı seçtiğimiz bir noktaya ulaşmak zorundayız. Bu noktada, karâr verme, argumanın yerini almıştır; ve insân varoluşu hakkındaki tüm argumanlarda böyle bir nokta bulunacaktır. Bu arguman, Kierkegaard'ın erken dönem eseri *Ya / Ya Da*'da (*Either / Or*) moral sorunlara uygulanır.

Bu eserde, Kierkegaard, "ethik" ve "estetik" diye adlandırdığı iki hayât tarzını karşı karşıya koyar. Estetik hayât, tek hedefi kendi doyumu olan insânın hayâtıdır. O, acıdan ve can sıkıntısından kaçınmak zorundadır. Yalnızca o anın tutkusunu doyurmak için varolan ve her seferinde yeni doyumlara uçup giden Romantik aşk, onun karakteristik cinsel ilişkisidir. Evlilik, bir ömür boyu süren ve kaçınılmaz ödevleriyle, hiçbir istisnâ kabûl etmeyen yükümlülükler, kurallar alanı olan ethik hayâtın karakteristiğidir. Ethik hayât tarzı lehine argumanlar Yargıç Wilhelm'in ağzından ifâde edilir; estetik hayât tarzı lehine olanlar, görünüşte, daha genç, anonim bir figürün, "A"nın evrâkından alınır. İki arguman birbiriyle karşılaşamaz, çünkü Yargıç Wilhelm ethik olan ile estetik olan arasında yargıda bulunmak için ethik kriterler kullanır, oysa ki "A" estetik kriterler kullanır. Her birinin argumanı bir ön seçime bağımlıdır ve bu ön seçim her birinin argumanının sonucunun ne olacağını tesbît eder. Ve okuyucu da seçim yapmak zorundadır. Fakat dikkatli okuyucu burada pekâlâ en az iki türden şüphe göstermeye başlayabilir.

Birincisi, Kierkegaard'ın kendi sunumunun doğasından çıkar. Çünkü Kierkegaard bu iki pozisyon arasında nötr olma iddiâsında bulunmasına rağmen, onun hangisinin lehinde olduğundan kuşku duyulamaz. O, estetik zihin durumunu, sürekli ve hep yenilenen bir doyumsuzluk durumu

olarak, vuslata ere*meye*cek kadar umut dolu bir seyâhat durumu olarak betimler. Buna karşılık ethik olan, yerine getirilmiş yükümlülükte, üstesinden gelinmiş sınırlı görevde bir sükûnetli doyum alanı olarak görünür. Tam da Kierkegaard'ın inkâr ettiği partizanlık iddiâsının bizzât partizan bir etkisi vardır —ethik olan lehine. Fakat bu ola ki sâdece edebî başarıdaki bir kusûr mudur? Kierkegaard bu iki duruş noktasının sahiden nötr bir açıklamasını sunamaz mıydı?

Evet sunabilirdi, ama ancak bu iki davânın sunumundan önce ârzulardan, hedeflerden ve ihtiyâçlardan yoksun olan bir bireye hitâbetmeyi mümkün saymamız koşuluyla. Böyle olmakla, birey hemen hemen karakteristiksiz olacaktı. O, bu karakteristikleri yalnızca seçimleri aracılığıyla kazanır. Fakat seçim yapan bu "Ben" kimdir? Ve böyle bir varlık için herhangi bir durumda şundan ziyâde bu biçimde seçim yapmak neye bağlı olabilir? Bu sorular, Kierkegaard'da hiçbir yanıt bulmaz; bunun nedeni, kısmen Kierkegaard'ın "birey"i nihâî bir kategori olarak ele alması, kısmen de bireyin real varoluşunu bireyin "Tanrı huzûrunda" olduğu şey olarak anlamasıdır. Kierkegaard'a göre, ethik olan, dinsel olana yalnızca bir öndeyiştir ve dinsel olan da zorunlu olarak insân aklına hücûmdur. Kierkegaard'ın gözlerinde Hegel'in temel hatâlarından biri, onun dini akılsal terimlerde sunmaya çalışmasıydı. Fakat otantik olarak Hristiyan bir bakış açısından, Hristiyanlık, hakikate sâhip olmayan, Hristiyan vahyinden önce hakikate yabancı olan bir insân aklına hakikati getiren şey olarak görülmek zorundadır. Bu yüzden, kendine-yeter bir insân aklının duruş noktasından, Hristiyanlık zorunlu olarak paradoksal ve akıldışı görünür. Hristiyan îmânı, hem daha önce andığım, Kierkegaard'ın zikrettiği daha genel sebeplerden dolayı hem de bu özel sebeplerden dolayı, argumana değil, seçime bağımlıdır. Hristiyanlığa yöneltilen skeptik itirâzlar gerçekte intellektual kuşkuda temellenmezler; onlar, "âsilikten, itâat etmeye gönülsüzlükten, her otoriteye karşı isyândan" doğarlar. Bu itibârla, önemli karâr, Tanrı'nın kendisini-açımlamasında emrettiği şeyi ya yapmak ya da yapmamaktır.

Kierkegaard'ın yardıma çağırdığı örnek, İbrahim ve İshak örneğidir. İbrahim'e Tanrı tarafından kendi oğlunu kurbân etmesi buyurulur. Bu buyruk, sâdece eğilime değil, fakat aynı zamanda ödeve de karşıttır. Tanrı'nın emrettiği şey, ethik olanın duruş noktasından, basbayağı cinâyettir.

Bu yüzden, burada sırf insânî en yüksek bilinç ile görünüşte rezilce ve saçma olanın ilâhî dahli arasında bir kopukluk vardır. Şunu belirtmek önemlidir ki, bazı Eski Ahid eleştirmenlerinin kabûl ettiği görüşün Kierkegaard'da bir îmâsı bile yoktur ve bu görüşe göre bu öykünün işlevi insân kurbân etmeye son verilmesini vazetmek ve İbrânîleri böyle bir katlin aslında Tanrı'nın irâde ettiği şey *değil*, fakat cinâyet olduğu inancına eğitmekti. İlerlemeci olan, dâimâ Hitâbedilenlere uygun düşen —fakat dâimâ hitâbedilenlerin moral düzeyinin birazcık yukarısında yer alan— bir şey olarak vahiy nosyonu, Kierkegaard'a yabancıdır.

O hâlde Kierkegaard, hem Hristiyanlığın gelişiminde hem de bireyciliğin gelişiminde aşırı uç bir noktada durur. Hristiyanlıkla ilgili olduğu kadarıyla, Kierkegaard, Orta Çağlarda Aristoteles'in ihyâsından beri Hristiyanlık için hep ortaya çıkmış olan bir ikilemin bir boynuzunu koyar. Hristiyanlık, ya dünyevî aklın terimlerini kabûl edip bunlara bağlı delîller ortaya koyar ya da kendisininkilerden başka hiçbir kriter tarafından yargılanmamakta diretir. İlk alternativ, Kierkegaard'ın Hegel'in yazılarında götürdüğünü gördüğü gibi, Hristiyanlığın kendisinden başka bir şeye indirgenmesine götürür; ikincisi ise, kendi içine kapalı ve anlaşılmaz hâle gelen Hristiyanlığa götürür. Bunun farkına varan teologlar, kimi zaman Kierkegaard'ın açık kâlpliliğinden dehşete düşmüşlerdir. Fakat Kierkegaard'ın Hristiyanlık tipi, bazı bakımlardan onun bireyciliğinin doğal bir eşidir. Çünkü ancak Hristiyan bir pozisyon *içerisinde* yazdığındadır ki, Kierkegaard Nasıl yaşasam? —yanî, şundan ziyâde bu biçimde Nasıl yaşasam?— sorusunu yanıtlamak için herhangi bir sebep bulabilir. Bu soruya yanıt verebilme ihtiyâcının Kierkegaard'ın Hristiyanlığının itirâf edilmemiş kaynaklarından biri olduğundan şüpheye düşülebilir. Ethik olan ve estetik olan alternativiyle ya da ethik olan ve dinsel olan alternativiyle karşı karşıya kalan bireyin yaptığı seçimler, Kierkegaard'a göre kritersizdir. Fakat bu sahiden böyle olsaydı, şundan ziyâde bunu seçmek nasıl doğru olabilirdi? İmdi, bu tür seçimlerin ve o seçimleri yapmanın içerdiği ıztırâbın bütün özelliği, yanlış bir şekilde seçilebilmelerinin mümkün olmasıdır. Kierkegaard'ın kavramsal çerçevesi, bunu söylemeyi imkânsız kılar, ama yine de Kierkegaard'ın kendisi kimi zaman bu tür bir dili kullanacak kadar tutarsızdır. O, içerisinde Tanrı'nın eylem için kriterler sağlayacağı bir düzen içerisinden konuşmak ile tüm kriterlerin dışında

yalnız başına bulunan birey olarak konuşmak arasında râhatsız bir şekilde hareket eder.

Kierkegaard'ın temalarından en az biri, Hristiyanlığın akıldışılığı teması, Heinrich Heine'ın *Almanya'da Felsefenin ve Dinin Târihi* adlı eserinin alışılmadık, ironik sayfalarında tekrâr ortaya çıkar. Fakat burada Hristiyanlığın kavranılamazlığı ve kabûl edilemezliği ciddîye alınır: "Çanın çalışını işitebiliyor musunuz? Diz çökün —ölmekte olan bir Tanrı'ya kutsal sunular getiriyorlar." 1832'de yazan Heine, Almanya'nın intellektual geçmişini gelecek bir felâketin kehânetleriyle bağlayıp birleştirir. Arguman iki-yanlıdır. Bir yanda, Alman hayâtının sürekli bir dünyevîleşmesi bulunmaktadır. Katoliklik Nordik putperestliğe galebe çalar, fakat onun büyük bir bölümünü kendi içerisine katmak pahasına; Luther kısmen Almanca İncil sâyesinde yeni bir Alman bilinci yaratır, fakat Almanya'yı Protestan tinselliğine bir av olarak yüzüstü bırakır. Spinoza, Wolff, Kant ve Hegel, dini nihâî olarak dünyevîleştirirler ve doğaüstü olanın yerine doğal olanı geçirirler. Fakat tüm bunlar, yalnızca ideler alanında olup bitmişti. Heine şeytanî bir alayla acı acı şunları söyler: "Bana öyle geliyor ki, bizimki gibi metodik bir halk, reformasyonla işe başlamalı, sonra felsefe sistemleriyle meşgul olmalı ve ancak bunların tamâmlanmasından sonra politik devrime geçebilir. Bu dizilişi oldukça makûl buluyorum. Başlangıçta felsefenin spekulasyonları için hizmet etmiş olan kafalar, daha sonra devrim tarafından onun canının istediği her amaç için kesilebilir; fakat felsefe, kendisinden önce gelen devrimin kestiği kafalardan yararlanamamış olurdu."[55] Fakat gerçekte olup biten şey, bu intellektual değişikliklerin yalnızca hayâtın yüzeyine temas etmiş olmasıdır. Hristiyanlık, Almanların eski paganizmine çekilen tek settir; ve kritik felsefe, özellikle de Kantçı felsefe bu seti yakıp yıkmıştır. "Hristiyanlık Almanların vahşî hayvanlar gibi savaşkan harâretini bir ölçüye kadar söndürdü —ve bu da onun en şerefli meziyetidir—, fakat onu bütünüyle dindirip yok edemedi; ve haç, geriye kalan o tılsım parçalanıp dağıldığında, işte o zaman eski döğüşçülerin azgınlığı tekrâr patla-

[55] *History of Philosophy and Religion in Germany* (*Almanya'da Felsefenin ve Dinin Târihi*), translated by J. Snodgrass, s.158.

yacak.... Almanya'da öyle bir dram oynanacak ki, Fransız Devrimi bile bununla kıyâslandığında yalnızca masûm bir idil gibi görünecek."[56]

Bu kehânet yüz yıl sonra doğru çıktı. Bunun felsefe târihiyle alâkası ne? Ondokuzuncu yüzyılın Britanyalı moral filozofları, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, esâsen toplumları içerisinde kendilerini yurtlarında buldular. Bu, onların pasiv konformistler oldukları demek değildir. Hem faydacılar hem de idealistler, kendilerini ılımlı reformcular arasında gördüler. Fakat onların önerdikleri reform kriterleri, vatandaşlarından yankı bulmayı bekleyebilecekleri türdendi. Alman filozofları için durum böyle değildi. Yaşlı Hegel'de ve onun sağ-kanat takîbçilerinde olduğu gibi, Alman filozoflar *status quo*'nun bir haklıçıkarımını verdiler —ya da aksi takdîrde kendilerini akademik müessesenin dışında buldular, eleştirmenler olarak soğuk karşılandılar. Bu yüzden, ondokuzuncu yüzyıl Alman moral filozofları, kendilerini moral bilincin düzenlenişinde zâten mevcûd olan şeyi sâdece analiz eden kimseler olarak göstermeyi umudedemeyeceklerdir; onlar, moral olanı mahkûm etmeye mecbûr oldukları bir şey olarak görürler. Öte yandan, aynı şekilde, sıradan moralite de, kendi kaynaklarını, romantik rasyonalizmde ya da Prusya bürokrasisinin ideallerinde bulur ve katıksız bir şekilde eleştirel olan akla bir husûmet gerektirir. Bu itibârla, ondokuzuncu yüzyılın büyük moral filozoflarının hepsi, moral *status quo*'ya karşıt sistemler kuran anti-Alman Almanlardır. Heine onların habercisidir, fakat onlar arasındaki büyük isimler Schopenhauer ve Nietzsche'dir.

Schopenhauer, hem Hegel ile hem de Kierkegaard ile keskin bir karşıtlık içerisinde bulunur. Hegel'in evrenin her parçasının sistematik bir akılsal bütünle bağıntılı olduğu ölçüde anlamlı olduğu görüşüne ve Kierkegaard'ın bireyin değeri üzerine koyduğu vurguya karşıt olarak, Schopenhauer evreni anlamsız ve bireyi değersiz görür. Schopenhauer, Platon'a ve Kant'a hayrândı, çünkü onlar salt fenomenal olanda akılsal bir düzen bulmaya kalkışmadılar; bir eyyâmcı olarak gördüğü Hegel'e nefretle ve horgörüyle baktı. Ve genelde meslekten akademik filozofların maaş karşılığında metafizik tesellî sağlamakla meşgul olduklarını düşündü. "Grekler tarafından bunlar sofistler diye adlandırıldı, modernler tarafından ise felsefe profesörleri diye adlandırılıyorlar." Fakat

---

[56] *a.g.e.*, s. 159-160.

Schopenhauer'in Hegel'den duyduğu hoşnutsuzluk, Berlin'de ders veren bir hoca olarak rakîbi Hegel'e karşı, kendi derslerini Hegel'inkilerle aynı saate koymakla girişimde bulunması olgusuyla yan yana koyulmak durumundadır; Hegel'in dersleri büyük bir kalabalık topladı, Schopenhauer'inkilerse bomboştu.

Schopenhauer'in mesajı nedir? Dünyâ, kör çabanın veya İrâde'nin ifâdesidir. Kendi iç doğamızı dolaysız deneyim içerisinde İrâde olarak biliriz; düşünce, İrâde'nin büründüğü dışsal formlardan ya da kılık değiştirmelerden yalnızca biridir. Hayât, kör, acımasız, anlamsızdır; fakat teorize edişimizde bu olguyu maskeleriz ve eylemlerimizde acı ve ıztırâb ifrâtları aracılığıyla hayâta sarılırız. Doğal dünyâ, türün sürekli üremesine ve bireyin sürekli yıkımına tanıklık eder. Formlar aynı kalır; onları örneklendiren bireyler sürekli ölüp gider. (Bunda, Schopenhauer'in Platon ve Kant ile bağıntısına ilişkin bir ipucu elde ederiz.) Bu yüzden deneyim dünyânın acı ve yıkım tarafından istilâ edilme tarzına şahitlik eder, buna karşılık din ve felsefe evren hakkında acının ve yıkımın son söz olmadıklarını gösterecek haklıçıkarımlar kurmaya çalışırlar ve bunu yapmakla da, amacı şartlar ne olursa olsun varoluşun sürdürülmesi olan Kozmik İrâde'nin gücüne bizzât kendileri şahitlik ederler. Schopenhauer, dini, bu sürekli varoluş ârzusunun insânî ifâdesi olarak açıklar. Ölümden sonra hayâtta kalacağımızdan ya da ölümde yokolup gideceğimizden bütünüyle emîn olsaydık, din işlevsiz olurdu. Dahası, kendimizi İrâde'nin görünüşe çıkışları olarak yalnızca varolmayı sürdürme kaygımız içerisinde sergilemeyiz. Aynı zamanda, kendimizi türü sürdürmeye adama tarzımızda da bunu yaparız; cinsel tutku, ıztırâb ve sorumluluktan kaçma içtepilerimizin hepsini ezip geçer. Ama yine de tutkuya dayalı aşkın verdiği zevkler, başımıza açtığı dertlerle kıyâslandığında anlık ve gelip geçicidir. Çeşitli amaçlar peşinde koşmamızı akılsallaştırabilir ve bu amaçları gerçekleştirmeyi iyi bulduğumuzu iddiâ edebiliriz; fakat hakikat şudur: biz İrâde'nin kör çabalaları tarafından oluşturulduğumuz şeyiz ve bizim düşünmemiz hakkımızdaki hiçbir şeyi değiştiremez.

Schopenhauer bunu o kadar ciddîye alır ki, bütün kişiliğimize başlangıçtan itibâren verili gözüyle bakar. Özsel olarak olduğumuz şey İrâde'dir ve değiştirilemez İrâde'dir. Hiçbir deneyim, hiçbir düşünüm, hiçbir öğrenim bizim olduğumuz şeyi değiştiremez. Karakterimiz

sâbittir, motivlerimiz belirlenmiştir. Bundan şu çıkar ki, geleneksel moralite ve geleneksel moral felsefe bir hatâ üzerinde, moral düstûrların, ister kendimizinki isterse başkalarınınki olsun, davranışı değiştirebileceğini varsayma hatâsı üzerinde temellenmiştir. Peki o zaman moral felsefe ne yapabilir? O, bizim gerçekte yaptığımız moral değerlendirmeleri bir insân doğası analizi yoluyla açıklayabilir.

Böyle bir analizi başarıyla gerçekleştirebilirsek, insân doğasında üç temel motiv keşfederiz. Birincisi, eski dostumuz öz-çıkardır. Bu konuda Schopenhauer'in söyleyeceği orijinal bir şey pek yoktur. Bununla birlikte, ikincisi keskin gözlemin meyvesidir. O, kötü niyettir. Schopenhauer, kötü niyetin sebepsiz karakterini belki de daha önceki hiçbir filozofun veya psikolojistin yapmadığı şekilde gözlemledi. Biz başkalarına sâdece kendimize kazanç elde edebileceğimizde ve kendimize kazanç elde edebilmek maksadıyla zarar vermeyiz. Ve başkaları tâlihsizliklere uğradıklarında, onların tâlihsizliklerinden aldığımız zevkin kendi öz-çıkarımızla ilgili herhangi bir düşünceyle bağlantısı yoktur. O, sâf zevktir: "Çünkü insân, sâdece buna neden olmaktan başka herhangi bir amaç taşımaksızın başkalarının acı çekmesine neden olan tek hayvandır. Başka hayvanlar, açlıklarını doyurmak ya da döğüş öfkesine kapılmak hâricinde bunu aslâ yapmazlar." İnsân hayâtının dehşet verici sicili, acıdan doğan ıztırâb ve eziyet sicili, ancak üçüncü motiv, duygudaşlık veya tutkudaşlık ortaya çıktığında temizlenir. Tutkudaşlık hissetmek, kendini hâyalî olarak ıztırâb çekenin yerine koymak ve ya acıya neden olan şeyden vazgeçerek ya da kendini o şeyin giderilmesine vakfederek eylemlerini uygun bir şekilde değiştirmektir. Fakat tutkudaşlık sergilemenin daha da öte bir anlamı vardır.

Bir tutkudaşlık ânında, ben-irâdesini söndürürüz. Kendi varoluşumuz için çabalamayı bırakırız; bireysellik yükünden kurtulur ve İrâde'nin oyuncağı olmaktan çıkarız. Aynı ferahlama, bize sanat eserlerinin seyrinde verilir. Ve bir İsa'nın ya da bir Buddha'nın hayâtında, benliğin ve çabanın nihâî imha hedefine yaklaştığı, ben'in sistematik bir disipline edilişini ve tutkudaşlığın sistematik bir sergilenişini buluruz. Böylece, Schopenhauer'in mesajı, en nihâyet Buddhist öğretinin kaynaklarına geri dönüş tenbîhidir.

Schopenhauer'e gösterilecek bir ilk tepki, dâimâ, belki de, onun insân doğası hakkındaki (benim burada verdiğim izlenimlerin çok ötesine geçen) gözlemlerinin parlaklığı ile içerisine bu gözlemlerin oturtulduğu keyfî sistem-inşâsı arasındaki karşıtlığı belirtmek olmalıdır. O, günün insân hayâtında acının ve ıztırâbın her tarafa sinmiş karakteri üzerinde ısrârla durması bakımından filozoflar arasında sivrilir. Fakat Schopenhauer'in genel pessimizmi çarpıcı olduğu kadar aydınlatıcı değildir. Ona göre bu kötülükler kendi sıfatıyla varoluştan doğdukları için, târihsel bağlamları içerisinde bunların tam bir açıklamasını vermeye gücü yetmez; kötülük, her çağa ve her şey durumuna, her topluma ve her tasarıya aynı ölçüde bulaşmıştır. Fakat Schopenhauer, ondokuzuncu yüzyıl hayâtının çok büyük bir bölümünün râhat liberal optimizmine karşı önemli bir çâre sağlar; ve Schopenhauer bu optimizme karşı tepki gösterenlerde filizlenip boy atacak bir tohum etkisi gösterdi. O, bu etkiyi Nietzsche üzerinde kesinlikle bıraktı.

Nietzsche, aslında, ondokuzuncu yüzyılın tüm çelişik etkilerinin meyvaya durduğu noktada durur. Nietzsche'nin yalnızca kendisi bu durumun fazlasıyla bilincindeydi ve yalnızlık aradı; onun Schopenhauer'de hayrân olduğu şeyin bir parçası, Schopenhauer'in akademik ve konformist hırsları kesip atabilme gücüydü. Nietzsche'nin bir karakter olarak yalnız başınalığı, çağın rûhuna direnişiyle denktir. Nietzsche, 1871'in Alman İmparatorluğunun kaba emperyalist politikasından şiddetle tiksindi. Her formdaki ve özellikle de ırkçı, anti-semitik formlarındaki Pan-Germanizm'den nefret etti. Fakat en fazla hor gördüğü Hristiyan değerlerin yeni bir cisimleşmesi olarak gördüğü modern sosyalizmden de aynı ölçüde tiksinti duydu. Nietzsche'ye göre, modern hastalığın çekirdeğinde Hristiyanlık vardır. Niçin? Çünkü Hristiyanlık, öte dünyâ lehine *bu* dünyânın sistematik bir değersizleştirilmesine ve böylelikle de yanlış bir tinselliğe götürmüştür. Her şeyden önce de, Hristiyanlık, kendisininkiler de dâhil, tüm moral değerleri yıkıp yok eden değerleri cisimleştirdiği için. Nietzsche, kendisini moral bir boşluk çağında yazan biri olarak görür. Kendisinin üç görevi vardır: bu boşluğun târihsel ve psikolojik nedenlerini sergilemek; yeni moralitenin rolünü oynamak üzere ortaya çıkan sahte adayların maskesini düşürmek; ve nihâyet, o ana kadar mevcûd

tüm moralite sistemlerinin sınırlarını aşmak ve "değerlerin değeraşımına uğratılması" yoluyla peygamberce yeni bir hayât tarzı takdîm etmek.

Şimdiki sıkıntının târihsel ardalanı, Hristiyanlığın Grekler üzerindeki zaferinde köklenir. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü*'nde, *iyi* sözcüğünün toplumsal olarak faydalı oldukları için ilk başta dîgerkâm eylemlere uygulandığını ileri süren "İngiliz psikolojistleri"ne saldırarak işe başlar. (Nietzsche, bütün faydacı geleneğe ve Herbert Spencer'a gönderimde bulunuyor gibidir: "İnsânlar," diye yazar Nietzsche, "bana bu adamların sâdece alık yaşlı kurbağalar olduklarını anlatıyorlar.") Nietzsche onlara şu karşılığı verir: aslında, bencil-dîgerkâm karşıtlığı ilkel değildir; çünkü *iyi*'nin en erken kullanımlarında bu karşıtlık ortaya çıkmaz. *İyi*, "soylu, kudretli, yüksek mevkili ve yüksek fikirli" karşılığı kullanılan sözcüktü; onun en erken kullanımları "alçak, kıt fikirli ve avâmî olan her şeye karşıtlık içerisinde" idi. Grek dilinde ἀγαθός'un (*agathos*) târihini tartışırken gördüğümüz gibi, Nietzsche temelde haklıdır. Vakti geldiğinde *iyi* sözcüğünün değişen kriterlere bağlı olarak ne şekilde kullanıldığını naklederken de haklıdır; fakat *o*, Grek ve İbrânî târihinin fiilî karmaşıklıklarının *yerine*, orijinal Grek aristokratı ile "bizzât" Yahudî arasındaki keskin bir karşıtlığı *koyar*. Yahudî, aristokratik kendini-kabûl-ettirme moralitesinin yerine kölelere özgü kıskançlık moralitesini geçirir. Hristiyan, zayıfın, alçakgönüllünün, yoksulun, ezilmişin erdemlerini nihâî olarak yüceltir; aslında bunları sevdiği için değil, fakat güce kuvvete, hayâttaki gurura, kendini-kabûl-ettirmeye karşı gizli bir hınç ve nefret beslediği için. İsa'nın değeri hakkında Nietzsche çelişik duygular içerisindeymiş gibidir; Paulus ya da Luther konusunda ise kendisini öfkesini dizginsiz bırakacak kadar serbest hisseder. "Îmân, her seferinde, örneğin Luther'de, arkasında içgüdülerin kendi oyunlarını oynadıkları bir örtü, bir bahâne, bir *perde* idi —belli içgüdülerin hâkimiyeti hakkında kurnazca bir *körlük*."[57]

Ama şimdi Tanrı öldü. Geleneksel köle moralitesinin yaptırımı geçip gitti. Ve Hristiyanlığın yerini almaya yönelik tüm girişimler şu ya da bu biçimde kendini-kandırma formlarıdır. Kantçı ethik, bireyin moral tutumlarına evrensel yasa imzası atma edâsı takınır. "Kant, 'sıradan insân'ın haklı olduğunu 'sıradan insân'ı hayretten konuşamaz hâle getirecek bir

[57] *The Antichrist* (*Deccal*), 39.

tarzda kanıtlamak istedi." Fakat Nietzsche'nin suçlaması, aslında Kant'ın kanıtlamaya kalkıştığı şeyi varsaydığıydı. Kant, bizim moral yargılar verme hakkına sâhibolduğumuza kesin gözüyle bakar ve eğer bu böyleyse vaziyetin ne olmak zorunda olduğunu araştırır; Nietzsche'nin yaptığı gibi, buna hakkımız olup olmadığını hiçbir zaman sormaz. Nietzsche'nin cevâbı şudur: başkalarını evrensel moral yasalarla bağlamaya çalışırken, sâf pratik akıl adına konuşuyor havasına gireriz, fakat bu yargıları aslında kıskançlık duyduğumuz kimselere karşı bir silah olarak kullanırız. Psikolojiden alınan temeller üzerinde faydacılara da saldırılır. "İnsân mutluluğu aramaz; yalnızca İngilizler yapar bunu."[58] Mutluluk değil, fakat güç temel insânî hedeftir. Nietzscheci "güç irâdesi"nin duygudaşı olan yorumcular, Nietzsche'nin güçten, başkaları üzerinde gücü anlamadığı; gücün ideal ifâdesini ben-sevgisinin sınırlarını aşan, fakat bununla birlikte kendisini olumlayan kişilik tipinde gördüğü konusunda ısrârla durmuşlardır. Güç irâdesi, ifâde edilmesine izin verilmeyip gizli ve baskılandırılmış olduğundadır ki, böyle bir baskılandırmanın kendileri adına yapıldığı idealleri etrâfına toplamak sûretiyle, başkalarına karşı bir dürtüye dönüşür. Fakat Nietzsche'nin uygun gördüğü kişilik tipi hakkında verdiği örnekler son derece şüphelidirler; Nietzsche, mahkûm etmekte olduğu şey bakımından çok daha açık bir şekilde haklıçıkarılır. O, Wagner'in romantik-Hristiyan Parsifal'inin iğdiş edilmiş çileciliğinden nefret eder; hattâ Cesare Borgia bile ondan çok daha sağlıklıdır. (*Sağlık* ve *Hastalık* Nietzsche'de anahtar sözcüklerdir.) Napoleon, insânî olanın ve hayvanî olanın sentezidir. Julius Caesar ve Spinoza muazzam ölçüde hayrânlık uyandırır. Ve en canlı ve ifâde yüklü bir deyiş içerisinde Nietzsche kendi idealinden "İsa'nın rûhuna sâhip Romalı Caesar" olarak bahseder. İyi ama, tüm bunlardan açık bir Superman (Superman,*Ubermensch*'in —"aşan adam"— kötü, ama şimdiye kadar kaçınılmaz olan bir çevirisi) resmi çıkmıyor mu?

Nietzsche'ye karşı beylik suçlama, onun Nazizmin habercisi, daha sonraki anti-Semitik ululamanın "sarışın canavarı"nın kâhini olduğu şeklindedir. Buna verilen beylik yanıt iki kısma bölünür. Saldırıya açık olmayan birinci kısım, Nietzsche'nin, din ve moralite olarak Yahudîliğin

---

[58] *The Twilight of the Idols* (*Putların Alacakaranlığı*), 1, 2.

eleştirmeni olmakla birlikte, aynı ölçüde Hristiyanlığın da eleştirmeni olduğu; ve ırkçılığın, hepsinden çok da Alman ırkçılığının (Slavların genelde Almanlardan daha üstün olduğunu düşünüyor ve hepsinden çok Polonyalıları tercîh ediyordu) onun tarafından en açık terimlerle mahkûm edildiğidir. İkinci kısım ise, Superman'in moral olarak belirsiz-anlamlı olmayan ve övgüye-lâyık bir karakter olduğudur. Fakat buradaki güçlük, tam da Superman nosyonunun Nietzsche için hangi içeriği taşıdığını bilmektir. Çekincelerin çoğaltılması her şeyi daha da bulanıklaştırır. Nietzsche'de bizi râhatsız eden şey, belki de Kant'ta bizi râhatsız eden şeye benzemektedir.

Hegel'in Kant eleştirisini, kategorik imperativ formunun tahakkümü altında olan vicdân sâhibi moral bireyin aslında —vicdânen yapması koşuluyla— her şeyi yapmaya icâzetli olduğunu daha önce belirtmiştim. Davranışa kısıtlama getiren bir rehber gibi görünen şey aslında kısıtlamaktan yoksundur. Aynı ölçüde ve daha da işlenmemiş bir şekilde, Superman nosyonu için de durum budur. Güç İrâdesi adına neler yapılamaz ki? Üstün tipten insân varlığının üstünlüğü ondokuzuncu yüzyıl sonu terimleri içerisinde kendisini hangi bakımdan görünüşe çıkarır? Nietzsche, milliyetçi, anti-Semitik ve nihâyet Nazi kızkardeşi tarafından rezilce bir şekilde yanlış tanıtıldı. Fakat üzerinde ısrârla durulması gereken şey, hem Nietzsche'nin dilinin şiddetinin hem de Nietzscheci idealin boşluğunun Frau Förster-Nietzsche için etrâfını duvarla öreceği bir yapı iskelesi sağladığıdır. Nietzsche'de derin bir târihsel sorumsuzluk vardır. Bunun îzâhı, kısmen, Nietzsche'nin insân yığınının hiçbir şekilde ıslah edilemeyeceğine inanmasıdır. "Zerdüşt halka konuşmasın.... Zîrâ pekçoklarını ayartıp sürüden ayırmak için geldim ben."

Böylece, ondokuzuncu yüzyılı, Alman moralistlerin kendi toplumuna sırt çeviren en kavrayışlısıyla kapatıyoruz. Bu tutumu insânlığın moralite geleneğinin bütününe sırt çevirmek üzere olan bir toplumun ışığında anlamaya çalışmak saçma olmazdı. Thomas Mann, bir keresinde, sanatçıdan, eserinde o ana dek farkedilmemiş titreşimlerin kaydedildiği bir sismograf olarak söz etmişti. Ondokuzuncu yüzyıl Alman filozoflar da toplumlarının yüzeyinin çok altındaki titreşimlerin sinyalini verdiler; onlar gelecek felâketin sinyalini verdiler.

Bölüm

17

# Reformcular, faydacılar, idealistler

MODERN DÜNYÂ'DA moral ve politik argumanın çarpıcı bir özelliği, eski öğretileri ihyâ edenlerin yenilikçiler, radikaller ve devrimciler olmaları, buna karşılık onların muhâfazakâr ve karşıdevrimci muhâliflerinin yeni öğretilerin mucidleri olmalarıdır. Bu yüzden onyedinci yüzyılda sözleşme teorisyenleri ve doğal haklara inananlar ortaçağ öğretilerinin özelliklerini ihyâ etmekteydiler, buna karşılık kralların ilâhî hakkı öğretisi özünde bir onaltıncı ve onyedinci yüzyıl îcâdıydı. Aynı zamanda bu yüzdendir ki, Fransız Devrimi zamanında Locke'u ihyâ eden Tom Paine'dir ve geleneğe başvurunun tamâmen yeni bir formunu îcâd eden de Burke'tür. Paine, kendi içerisinde bir felsefî arguman kaynağı değildir; onun önemi, kendisinin ve daha özel olarak onun Fransız arkadaşlarının yönetici İngiliz oligarşisinin moral geleneklerini doğal haklar öğretisinden uzaklaşmaya zorlamaya yardımcı olma tarzında yatar. Onlar bunu nasıl yaptılar?

Bir kimsenin tikel bir durumda kendi lehine genel ilkelere yaptığı tüm başvuruların tehlikesi, o kimsenin, kendisini, müteâkıb bir durumda ona karşı aynı ilkelerden meded umulmasına marûz bırakmasıdır. İngiliz yönetici sınıfının başına gelen tam da budur; 1776'da onlara karşı Amerikalılar tarafından ve 1789'da onların Fransız meslekdâşlarına karşı da devrimciler tarafından 1688'in ilkelerinden meded dilendi. Tom Paine'in insân haklarına başvurusunu destekleyen, bu olguydu; daha evvel kendi rolü içerisinde moral ilk ilkeler hakkında akılsal sezgiye inanan biri ola-

rak zâten dikkat çektiğimiz Richard Price'ın 1789 Kasım'ında Old Jewry'deki muhâlefet toplantısında verdiği vaazda vurguladığı da, bu olguydu. Price, egemenleri seçme ve kovma hakkı ve her şeyden önce de anayasayı yeniden çerçeveleme hakkı ile ilgili 1689'daki iddiâyı vurguladı ve bu iddiânın doğruluğunu defâlarca dile getirdi. Bunu yapmakla, Price, Edmund Burke'ü hem öfkelendirmede hem de cevâb vermeye zorlamada kendine düşen rolü oynadı. Burke'ün insân yığını karşısındaki tutumunu onun kullandığı "bir domuz sürüsü" deyimi pek güzel nakleder; insân hakları karşısındaki tutumu da bununla tastamâm tutarlıdır. Burke, ilkin bir târih meselesi olarak, 1688 Whig Devriminin Price'ın talep ettiği haklarla ilgili iddiâ türünü içerdiğini reddeder. II. James'in yerinden edilmesi, onu eleştirenlerin tahtı ve babadan oğula intikal ilkelerini zayıflatacağı korkusundan ileri geldi; o ilkenin itibâr kaybetmemesi için, Alman Hanover soyu olsa bile bundan sonra tahta geçen soyun tercîh edilmesi de bundandı. Fakat Burke sâdece târihle ilgilenmedi. Yalnızca 1689 doğal haklara bir başvuru olmamakla kalmaz, bu tür haklar hiç yoktur. Onlar metafizik kurgulardır.

Burke Fransız Devrimi yazarlarından şöyle söz eder: onlar, "insân hakları hakkındaki teorileriyle o kadar düşüp kalktılar ki, sonunda insânın doğasını büsbütün unuttular." Burke, *doğa*'dan, bir toplumsal sözleşmeden önce gelen bir durumu değil, fakat olduğu şekliyle ve her şeyden önce gelişip olduğu hâle gelmiş olduğu şekliyle *toplum*'u anlar. Toplum reformu için teorik temelli planlar, toplumsal büyümenin ilâhî olarak takdîr edilen târihinin ihlâlleridir, öyle ki Burke toplumsal gelişimden "Tanrı'nın olağan İnâyetinin malûm seyri" olarak söz edebilir. Bu yüzden, yerleşik kurumlara, Rousseau tarafından ne kadar düşük kıymet biçiliyorsa Burke tarafından o kadar yüksek bir kıymet biçilir. Her ikisi de "doğa"dan meded umarlar, fakat Rousseau'ya göre doğa topluma karşıt olmasına karşın, Burke'e göre doğa toplumu içerir. Bununla birlikte, Burke doğayı sâdece var olan şeylerin tümü olarak görmez; çünkü doğa her şeyi içerseydi, devrimcilerin yaptığı gibi ona karşı savaşılamazdı. Doğa, aslında, Burke tarafından belli yerleşik normlar ve süreçlerle eşitlenir, argumandan ziyâde yürürlükteki alışkanlığa dayanma süreci de dâhil. "Politika, insânî akılyürütmelere göre değil, fakat aklın sâdece bir parçası olduğu —ama katiyen en büyük parçası değil— insân doğasına

göre ayarlanmalıdır (*ought*)."[59] Bu, sâdece politika hakkında değil, fakat genelde moral hayât hakkında bir öğretidir. Burke'ün "önyargı" diye adlandırdığı şeye ilişkin savunusu da buradan çıkar. "Önyargı âcil durumlarda süratle uygulanmaya hâzırdır; zihni sağlam bir bilgelik ve erdem akışına önceden bağlar ve karâr anında tereddüde düşen insânı kuşkulu, afallamış ve çözümsüz bir hâlde bırakmaz. Önyargı, bir insânın erdemini, bir dizi bağlantısız edim değil, onun alışkanlığı hâline getirir."[60]

Burke'ün pozisyonları, yalnızca daha sonraki etkilerinden dolayı da olsa, önemlidirler. Onların değerlendirilmesi insânı bir ilk güçlükle karşı karşıya bırakır: yanî eğer Burke haklıysa, bu konulara dair akılsal argüman yanlış konumlanmıştır. Bu itibârla, onunla tartışmayı göze alsak dahi, kanıtlamaya çalışmakta olduğumuz şeyin hakikatini önvarsayar görünürüz. Fakat bu güçlük aslında bizlerin değil, Burke'ün güçlüğüdür. Çünkü akılsal argümanın hakem rolünü oynama imkânını reddetmek, görüşler ileri sürülürken, sâyesinde onların kanıtlanabileceği herhangi bir kritere başvurulamayacağı anlamına gelir. Fakat eğer bu böyleyse, o zaman yalnızca tartışmada kendi lehimize kanıtlar ileri sürememekle kalmayız, fakat görüşlerimizi "doğru" ya da "yanlış" diye adlandırmanın ne anlama gelebileceğini anlamayı da güçleştirmiş oluruz. Çünkü bu tür yüklemlerin uygulanması dâimâ bir kritere başvurmayı içerir. Bununla birlikte diyelim ki, bu noktada Burke'ün argümanı mahkûm etme ilkesinden ziyâde onun argümanlar ileri sürme pratiğine bakıyoruz. O zaman onun argümanlarında iki hatâ buluruz; her ikisi de, gerçekte Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* (*Fransa'daki Devrim üzerine Düşünceler*) adlı eserine bir yanıt olan *Political Justice*'te (*Politik Adâlet*) anarşist William Godwin tarafından teşhîs edilmiş iki hatâ.

En başta, Burke toplum ile devleti karıştırır. O, tikel politik kurum formlarını sindirip genelde kurumlara maleder. Sâdece sâbit ve yerleşik toplumsal düzenlemelere duyulan ihtiyâcı öne süren öncüllerden, XVI.

---

[59] "İnsanların her birinin kendi akıl hissesi temelinde yaşamalarını ve alışveriş etmelerini önermekten korkarız; çünkü her bir insandaki bu hissenin küçük olduğu ve bireylerin doğaların ve çağların genel bankasından ve sermayesinden yararlanmalarının daha iyi olacağı şüphesi taşırız." —*Reflections on the Revolution in France* (*Fransa'daki Devrim üzerine Düşünceler*), Everyman edition, s. 84.

[60] *Aynı yerde.*

Louis'nin kellesinin kesilmemesi gerektiği sonucunu çıkarsamaya çalışır. Bu karıştırmanın kökleri bizzât karıştırmanın kendisinden daha ilginçtir. Burke, moral ve başka normlara başvurmanın yerleşik bir toplumsal hayât formunu öngerektirdiğini anlar. O, devrimci teorisyeni, tam da toplumsal hayâtın kendisini yıkmak isteyen bir adam olarak resmetmeye çalışır, oysa ki toplumsal hayât, o adamın kendi yıkım edimini kendileri adına gerçekleştirmeyi niyet ettiği normlara anlam vermek için zorunludur. Fakat bunu yapmakla, Burke, yerleşik bir toplumsal hayât formu nosyonunu yerleşik bir kurumsal düzenlemeler kümesi nosyonuyla eşitler. Aslında bir toplumun kurumları pekâlâ o toplumun normlarıyla çatışkılı olabilir. Bu kurumları sürdürmek öldürücü bir şekilde tahrîbkâr olabilir. Burke, devrimlerin yapılmasının son derece zor oldukları olgusunu hiçbir zaman dikkate almadı. Teorisyenler, teorisyenlerin îcâd etmediği derin bir doyumsuzluğu ancak kendi teorileri açıkça dile getirebildiği zaman devrimciler hâline gelirler. Ve bu noktada da, bizzât toplumsal hayâtın kendisini tahrîbeden şey, toplumsal kurumları yıkıp yeniden yaratmanın reddedilmesidir. Târihteki hakikî nihilistlerin hepsi krallardır: I. Charles, XVI. Louis, ve Çar Nicholas. Kendi toplumları içerisinde devrimciler, toplumsal hayâtı, yöneticilerinin mevcûd düzeni tahrîbkâr bir şekilde sürdürmesinden kurtarmak durumunda kaldılar.

İkinci olarak, Burke'ün düşünüme dayalı eleştiriye karşı önyargıyı ve alışkanlığı savunması, bir kurala riâyet etme nosyonuna ilişkin yetersiz bir analize dayanır. Davranışımda, hiçbir zaman apaçık kılmadığım kurallara riâyet edebilir ve bağlı kalabilirim; bu tür kuralların ihlâlleri, ben kuralı tamuygun bir şekilde ifâde eden herhangi bir formülü açıkça dile getirmeksizin, bende utanç ya da sarsıntı uyandırabilir. Fakat bu tür düşünüme dayalı olmayan davranış da, açıkça formule edilmiş bir maksimi bilinçli bir şekilde yardıma çağıran insânın davranışı kadar kural yönetimindedir. Ve Burke'ün yüceltmek istediği davranış türü de açıkça budur; *alışkanlık* ve *önyargı* gibi sözcükleri, bu tür davranışın kurallar tarafından yönetilmediğini değil, fakat o kurallar karşısındaki tutumumuzun düşünüme dayanmadığını ortaya sermek için kullanırız. Burke, her bir ve her eylemden önce davranış kurallarımız üzerine düşünümde bulunmamızın moral hayâtı tahrîbedeceğini varsaymakta haklıdır. Eylem, büyük bölümüyle, şundan ziyâde bunu yapmak yönündeki alışkanlığa dayalı te-

mâyüllerimize dayanmak zorundadır. Fakat bu sebepten dolayı düşünüm yalnızca vesîlelere bağlı olarak ara sıra olabiliyorsa, bu tür vesîlelerin önemi artmış olur, azalmış değil. İlkelerimizi sürekli olarak tekrâr tekrâr irdeleyici olmamakta haklı olduğumuzdan, onları irdelemekte hep haksız olduğumuz sonucu çıkmaz. Bu yüzden Godwin, haklı olarak, bu ilkeleri açıkça dile getirme ve inceleme ihtiyâcından, "sırtımızdan önyargı postunu çıkarıp atma ve bir tek çıplak akılla başbaşa kalma" ihtiyâcından söz eder.

Kadın özgürleşmesinin anası Mary Wollstonecraft ile evlenen ve Shelley'in ikinci karısının babası olan Godwin, modern dünyâdaki yenilikçi moralistin prototipiydi. Daha sonradan bir Bertrand Russell'a ya da bir Wilhelm Reich'a savurulan türden küfür, Godwin'e sağanak hâlinde yağdırılır. De Quincey, hâtırâtında şunu hatırlatıyordu: "İnsânların çoğu, Mr. Godwin'i, tıpkı bir gulyabanî veya kansız bir vampir ya da Frankenstein tarafından yaratılan canavar hakkında bissettikleri yabancılaşma ve dehşetle hissettiler." Godwin, aslında, kendini onsekizinci yüzyıl moral teorisinin klasik problemine veren insâniyetli ve duyarlı bir adamdı. Hume'dan akıl tarafından değil, duygular tarafından eyleme geçirildiğimiz görüşünü ve Locke'tan moral ayrımları ayırdedenin akıl olduğu görüşünü alıp kabûl etti. Godwin bu yüzden onsekizinci yüzyıl yazarlarının büyük bir bölümünden daha karmaşık bir pozisyona sâhiptir. Duygularımız bizi eyleme geçirir, fakat onlar ancak olgulara ilişkin açık ve akılsal bir bakışa sâhip olursak bizi doğru eyleme sevkedeceklerdir. Böyle bir görüş, eylemlerimizin sonuçlarını hesaba katmayı içerir; aynı zamanda bu görüş, tarafsızlık ilkesi, kendimizin ya da başka herhangi bir kimsenin lehine genel kurallarda istisnâlar yapmama ilkesi türünden ilkelerin eylemlerimize uygulanmasını da içermek zorundadır. Godwin'in kaçınılmaz türden akılsal moral ilkelerin var olduğu görüşü hiçbir zaman yeterli açıklıkla geliştirilmez. Fakat Godwin, moralite hakkında argumanlar ileri sürülecekse, o zaman haklıçıkarım külfetinin insânları farklı farklı ele almayı önerenlerin üzerine düştüğü ilkesinin ahlâkın temelinde bulunduğu nosyonunun Aristoteles'ten beri herhangi biri kadar babasıdır. Tam da moral arguman sürecinin kendisi, herkesin aksine sebep gösterilmedikçe aynı ele alınmak durumunda olduğu ilkesini öngerektirir. Bu ilke, herhangi bir kimsenin aslında nasıl ele alınmak durumunda olduğu hak-

kında bir reçete vermemesi anlamında formaldır. Fakat bu ilkenin önemli pratik sonuçları vardır. Çünkü insânları yaşlarından, cinsiyetlerinden, zekâlarından ya da renklerinden dolayı farklı farklı ele almanın haklıçıkarımını açık kılmaya zorlar. Eşitlik, en minimal formunda, bunun söz konusu olduğu bir toplumda cisimleştirilir.

Godwin'in kendisi, akıl ilkelerinin alanını bunun çok ötesine genişletti. O şöyle düşünüyordu: bir çok insânın mutluluğunun bir tek insânın mutluluğundan daha değerli olduğunu ve o bir tek insânın kendim mi, dostum veya akrabâm mı ya da tümden bir yabancı mı olduğuna bakmaksızın bunun doğru olduğunu akıl bana gösterir. Bu itibârla genel mutluluğu kendiminkine tercîh etmem gerekir (*ought*). Böyle yapmamın nedeni yalnızca başkalarının genel mutluluğunu gözardı etmem beni kendiminkini gözardı etmemden daha mutsuz kılacak bir psikolojik yapıda olmamdır şeklindeki bir çıkışa karşı Godwin'in cevâbı şu olur: başkalarının mutsuzluğunu gözardı ederken hissettiğim acı, yalnızca hayırsever olmam gerektiğini (*ought*) kabûl ettiğim için hissedilir. Acı benim eylemim için sebep olamaz, çünkü eylemim için tamâmen farklı türden bir sebebim olduğundandır ki, ben o karakteristik acıyı hissetmeye marûz kalırım. Örneğin, yalnızca akılsal ilkelerimin ışığındadır ki, eylemlerim bende doyum ya da suçluluk uyandırırlar.

Eğer insânlar genel iyi'yi salık veren akılsal ilkeleri kendi içlerinde buluyorlarsa, acaba neden o iyi'yi gözardı ediyorlar? Godwin'in yanıtı, bizim toplumsal çevre tarafından ve hepsinden önce yönetimin etkisi tarafından bozulduğumuzdur. Çünkü yönetim yalnızca aklıselime âid olan bir otorite iddiâsında bulunur. Ve aklıselim de, ancak başka bireylerin akılsal kanaâtinden yardım alan bireyler tarafından kavranır. İnsân için umut insân doğasının mükemmelleştirilebilirliğinde yatar. Godwin'in inancı odur ki, toplum ve yönetim formlarının etkileri, bilgili ve nesnel olan kimselerin kanılarının önem taşıyacağı özgür bir akılsal varlıklar topluluğunca aşılabilir ve yerinden edilebilir.

Godwin, Bentham'a şaşılacak kadar benzer ve şaşılacak kadar muhâlif bir figürdür. Godwin'in kendi politik önerileri bakımından utopik olduğu yerde, Bentham, hapishânelerde kullanılacak yatakların tam ölçüsünü ya da şâhitlik yasalarında gerekli olan dakik reformları telkîn etmeye hâzırlıklı olmakla utopyacılık suçlamalarından kaçma kaygısı taşıyan dikkatli

bir reformcudur.Godwin'in insân doğasının çıkardan-bağımsızlığa *au fond** bağlı olduğuna inandığı yerde, Benthaın, kamusal çıkara hizmet etmesi için şahsî çıkarın semirtilmesi ve güdümlenmesi gerektiğine inanır. Ama yine de, Bentham'ın azamî sayıda azamî mutluluk kriteri özünde Godwin'inkiyle aynıdır; her ikisi de Fransız Devrimine sınırlı bir sempati beslerler; her ikisi de geçmişten ziyâde geleceği temsîl ederler. Şöyle söylenebilir: eğer karakteristik olarak modern liberal klişelerin ve basmakalıplıkların dökümünü yaparsak, kendimizi hem Godwin'in hem de Bentham'ın ataları olduğu bir dünyâda buluruz. Her ikisine göre de, toplum bir bireyler kolleksiyonundan başka bir şey değildir; her ikisine göre de, bireylerin iyi'si onların mutluluklarına ilişkin bir meseledir; her ikisine göre de, o mutluluk toplanabilir ve hesaplanabilir. Godwin'de iyi ve kötü nosyonları geleneksel güçlerinin bir kısmını hâlâ muhâfaza ederler; Bentham'da ise onlar haz ve acı terimlerinde yeniden tanımlanacaklardır.

Bentham'ın tezi, iyi ve doğru gibi sözcüklerin "azamî sayıda azamî mutluluğun üreticisi" veya buna eşdeğer bir deyiş biçimi oldukları ya da insânların büyük bir kısmı için bu anlama gelecek şekilde kullanıldıkları değildi kuşkusuz. Hattâ Bentham'ın dâimâ aynı tezi ortaya koyması bile söz konusu değildir. Kimi zaman Bentham moral vokabûlerdeki terimlerin anlamıyla değil, fakat yalnızca ahlâkî —ve politik— bir kriterin ifâdesiyle ilgilenir görünür. Kimi zaman bize gerçekten bir tanım sunar, fakat bir îzâhtan ziyâde bir öneri formunda. Aslında, *iyi*'yi ve *doğru*'yu, azamî sayıda azamî mutluluk kavramı çerçevesinde tanımlayabileceğimizi ya da tanımlayamayabileceğimizi; fakat onları bu şekilde tanımlamadıkça anlamsız konuşuyor olacağımızı söyler. Ve kimi zaman da bu görevleri ayırdetmez görünür. Kendi amaçlarından dolayı bunları ayırdetmek ihtiyâcı da duymaz. Çünkü Bentham'ın merkezî önerisi, eyleme yol göstermek için eldeki tek rasyonel ve tutarlı kriterin herhangi bir eylemin haz ve acı veren sonuçlarının dökümünü çıkarmak olduğu ve değerlendirici ifâdelerin anlamının yalnızca bu bağlamda anlaşılabileceği iddiâsına varır. En az iki tür sebepten dolayı, buna alternativ olabilecek başka hiçbir rasyonel kriter yoktur.

---

* *au fond*: *temelden* —çn.

Bunlardan ilki, Bentham tarafından, pozitiv yasada cisimleşenlerden ayrı ve önce hakların, ödevlerin ve yükümlülüklerin var olduğunu varsayan bir doğal yasa veya doğal haklar inanışına dayanan teoriler türünden teorilerin bir mantıksal hatâ temeline oturduklarının düşünülmesidir. Çünkü Bentham'ın görüşünde, bu tür teoriler, *ödev* ve *yükümlülük* gibi sözcüklerin herhangi bir tikel bağlamdaki kullanımlarından tamâmen bağımsız bir anlama ve bir gönderime sâhip olan adlar olduğuna inanmanın ürünüdürler. Bentham'ın bu nokta hakkındaki kendi mantıksal görüşleri bir hakikat ve hatâ harmanıdır. Bir yandan, Bentham, adlandırıcı, betimleyici veya gönderici bir ifâdenin yalnızca bir cümlenin bağlamı içerisinde anlama sâhip olduğunu doğru bir şekilde kavradı —bu husus sâdece Frege ve Wittgenstein tarafından bir klişe yapılacaktı. Diğer yandan, doğal-yasa ve doğal-haklar teorilerinin savunucularının mantıksal açıdan bunun aksini varsayma hatâsını zorunlu olarak işledikleri hiçbir şekilde açık değildir. Bu tür teorilerin daha ciddî bir eleştirisi, Bentham'ın onlara saldırmadaki en önemli motivlerinden biriyle içten bağlantılıdır. Diyelim ki, herhangi bir kimse insânların doğal haklara sâhip olduklarını veya doğal yasalarca bağlandıklarını öne sürsün: sonra, onu bu tür hakların ya da yasaların bir listesini çıkartmaya dâvet edin. Bu tür teorilerin savunucularının içerik bakımından birbirinden farklı olan listeler sunmaları dillere destandır. O hâlde, böyle bir testte bir maddenin söz konusu listeye doğru bir şekilde dâhil edilmesi için herhangi bir kriter var mıdır? Bentham'ın yoktur şeklindeki kanaâti, ilk elde, yasal ve cezâî *status quo*'nun karşıdevrimci kutsanışına yönelikti ve bu kutsamayı, Blackstone, *Commentaries on the Law of England* (*İngiltere Yasası üzerine Yorumlar*) adlı eserinde doğal yasa teorisinin kullanımı yoluyla gerçekleştirmişti. Fakat Bentham, kendi skeptik kuşkularını uygulamakta tamâmen tarafsızdı ve Amerikan Devrimine ve en azından Fransız Devriminin başlangıç evrelerine beslediği sempatiye rağmen, saçmalık olduğunu îlân ettiği bir öğreti olan devrimci insân-hakları-öğretisine ilişkin eleştirisinde ve bâkî kalan doğal haklar öğretisine —ki bu, "sırık bacaklar üzerindeki saçmalık"tır— ilişkin eleştirisinde serttir.

O hâlde, yalnızca fayda ilkesinin, yalnızca azamî sayıda azamî mutluluk ilkesinin bize bir eylem kriteri verdiğini savunmanın birinci sebebi herhangi bir metafizik ahlâk teorisinin iddiâ edilen mantıksal imkânsız-

lığı ise, bir ikinci sebep de insân psikolojisi içerisinde bu ilke için koyulan temeldir. İnsânlar, "iki egemen efendi"nin, acının ve hazzın hükmü altına girecek şekilde çatılmışlardır. Kaynağı Hartley'de olan Bentham'ın psikolojisi mekanik ve çağrışımcıdır. Haz peşinde koşmaktan ve acıdan kaçmaktan başka çâremiz yoktur ve birinden birine ilişkin beklentinin başka bir şeyle çağrıştırılması, bizi hazzı ya da acıyı çağrıştıran her şey karşısında çekecek ya da itecektir. Bentham, *haz* ile *acı*'nın korrelativ terimler olduklarına ve her ikisinin de eşit ölçüde basît ve bölünmez kavramlar olduklarına kesin gözüyle bakar. O, *haz* sözcüğünün ellisekiz eşanlamlısını verir ve başka vesîlelerle adlandırma hakkında sergilediği mantıksal sofistikasyon, sanki *mutluluk*, *zevk* ve *haz* hepsi de aynı duyumu adlandırıyormuş veya karakterize ediyormuş edâsıyla davranmasına mâni olmaz. Farklı haz kaynakları, onlardan alınan duyumun şiddeti ve süresi, duyuma sâhip olmanın kesinliği ya da başka türlü oluşu ve hazzın yakınlığı ya da uzaklığı bakımından ölçülebilir ve mukayese edilebilir. Alternativler arasında seçim yaparken, hazzın niceliği tek kriterdir: "Haz niceliği eşit olduğunda, raptiye şiir kadar iyidir."[61] Üstelik, bir çok insânın hazlarını toplarken, herkes bir sayılmalı ve hiç kimse birden fazla sayılmamalıdır.

Eğer her bir birey aslında kendisinin hazzına ya da acısına ilişkin beklentiler tarafından harekete geçiriliyorsa, dîgerkâmlığın hâli ne olur? Bentham'ın düşüncesi burada bütünüyle tutarlı değildir: Bentham, bir yandan, politik ve yasamayla ilgili önerilerinde, kamusal ve özel çıkar arasındaki çatışmanın ve insân doğasını kalıba dökme ihtiyâcının farkındadır. Bentham'ın, bir insânın özel hazzı peşinde koşması ile azamî sayıda azamî mutluluk peşinde koşmasının birbiriyle çakışacağı bir toplum kurma isteği, toplumun hâlihâzırda böyle örgütlenmiş olmadığı sayıltısına dayanır. Fakat başka yerlerde ve özellikle de *Deontology*'de, Bentham bireyin azamî mutluluğunu azamî sayıda insânın azamî mutluluğu peşinde koşmada bulunacak mutlulukla örtük bir şekilde özdeşleştirir. Toplumsal hayât için zorunlu kurallara itâat etmenin tek motivi, itâatte bulunacak hazdır ya da bu kurallara itâat etmemekten çıkan acıdır.

Bentham tarzı faydacılığın ortaya koyduğu hiçbir problem yoktur ki bizzât faydacı geleneğin kendisi tarafından ortaya koyulmasın ve bu prob-

---

[61] *Works*, ed. Bowring, II, 253.

lemlerin yükü John Stuart Mill'in omuzlarına bindi. Onun babası, James Mill, Bentham'ın ateşli bir meslekdâşı ve Hartley geleneği içerisinde yer alan bir psikolojist idi ve bir keresinde insân zihnini St. Paul Katedrali'nden Charing Cross'a uzanan yol gibi dümdüz kılmaya can attığını yazmıştı. Bu kendine güven rûhu James Mill'in oğluna pek de mîrâs kalmadı. Delikanlılığının son dönemlerinde, olabilecek en erken yaştan itibâren sırtına yetişkinlik yükleri yüklemiş olan bir eğitimden sonra, John Stuart Mill, toplumsal reform şemalarına gömülmekten çarkedip şunu araştırmaya döndü: Tüm bu tür projeler gerçekleştirilseydi, acaba bu *onu* mutlu eder miydi? Hayır diye yanıt veren bitab kalbi, önemli bir ölçüde Wordsworth'un ve Coleridge'in şiiri sâyesinde kurtulduğu asabî bir çöküntünün habercisiydi. Fakat özel mutluluk ile azamî sayıda insânın mutluluğu arasındaki çakışma meselesinin faydacıların kendilerini bu kadar erkenden başarısızlığa uğratması, Mill'in kişisel hayâtının çok daha ötesinde önemli olacaktı. Mill'in düşünce temâyülünün tamâmı, bu öğretinin ortaya koyduğu güçlüklerin herhangi birinden kaçamayan, fakat öğretisinden vazgeçmeyi de tasavvur edemeyen bir faydacının düşünce temâyülüdür. Peki nedir bu güçlükler?

İlkin, Mill hazlar arasındaki kıyâslamanın tamâmen niceliksel olduğu ya da olabileceği görüşünden vazgeçer. Mill, "yüksek" ve "aşağı" hazlar arasında niteliksel bir ayrım getirir. Yüksek hazlar tercîh edilmelidir: tatmîn olmamış Sokrates tatmîn olmuş bir ahmaktan yeğdir. Bundan nasıl emîn olabiliriz? Yalnızca her iki hazzı da deneyimlemiş olan kimse yargıda bulunma vasfına sâhiptir ve yalnızca Sokratik sınıflamayı tercîh eden bilge insân bu deneyime sâhiptir. Ama yine de burada zorunlu olarak şu şüphe doğar: bir Mill tatmîn edilmiş bir ahmak olmanın neye benzediğini, ahmağın Mill olmanın neye benzediğini bilebildiğinden daha fazla nasıl bilebilirdi? Bu sorunun maksadı, Mill'in tek bir iddiâsı üzerine kuşku saçmaktan daha öteye uzanır. Çünkü sorunun ortaya çıkardığı şey, Mill'in, Bentham gibi, hâlâ tüm insânî ârzu nesnelerini ve hedeflerini tek bir kavram, haz kavramı altına sokmaya çalışmakla ve onların hepsini tek bir değerlendirme cetveli içerisinde birbirleriyle ortak-ölçülebilir (*commensurable*) olarak göstermeye çalışmakla meşgul olduğudur. Üstelik, Bentham gibi Mill de hazzı bölünmez bir kavram olarak ele alır.

Mill, tıpkı ödev kavramı gibi haz kavramı da dejenere olmaya yüz tuttuğu için bunu yapabilecektir. Ödev söz konusu olduğunda, bir devlet memûrunun ödevleri nosyonunun çağrıştırdığı son derece özgül bir kavramın "bir insânın yapması gereken (*ought*) şey" şeklindeki genelleştirilmiş bir nosyona doğru buharlaşıp uçtuğunu daha önce îmâ etmiştim. Aynı şekilde bir özgül hedef türünün kavramı olarak haz da, ne idüğü belirsiz herhangi bir hedef kavramına dönüştürülür. Bu dejenerasyonun târihine hem hedonistler hem de puritanlar katkıda bulunurlar. Diğer hedefler aleyhine hazzı methetmekle işe başlayan hedonistler, sonradan savunma pozisyonuna geçerler ve sâdece şarabı, kadınları ve şarkıyı değil, fakat aynı zamanda *Saf Aklın Eleştirisi*'ni okumak gibi daha yüksek hazları da methetmekte olduklarını ısrârla vurgularlar. Puritanlar ise, kendi sıfatıyla hazzın aleyhinde olmayıp, yalnızca aşağı düzeyden veya sahte hazlara karşı olduklarında ısrâr ederler. Puritanlar da, hakikî ve kalıcı hazlardan, yalnızca Zion'un çocuklarının bildiği türden hazlardan yanadırlar. Böylelikle, "haz" ve "mutluluk" gibi kavramlar, sâdece insânların amaçladıkları her şeyi adlandırmak üzere kullanılıncaya dek her tarafa yayılıp uzanırlar. Bu yayılmadan ötürü, söz konusu kavramlar değerlendirici ve moral amaçlar için faydasız hâle gelirler. Çünkü değerlendirmede ve özellikle de moral değerlendirmede, şimdiye kadar ârzuladığımız alternatiy nesneler arasında yalnızca derecelendirme ve seçim yapmakla meşgul olmayız; aynı zamanda alternatiy istidâdların ve ârzuların kültürleştirilmesi (*cultivation*) arasında derecelendirme ve seçim yapmakla da meşgul oluruz. *Mutluluk*'a Bentham'ın ve Mill'in verdiği geniş, ayrımlaştırılmamış anlam verildiğinde, "Mutluluk peşinde koş!" buyruğu, sâdece "Ârzuladığın şeyi elde etmeye çalış" buyruğudur. Fakat rakîb ârzu nesneleri hakkında ya da alternatiy ve yarışan ârzular hakkında herhangi bir soruya gelince, bu buyruk suskun ve boştur. Ve bu, kültürleştirmek (*cultivate*) durumunda olduğum mutluluğun benim kendi mutluluğum mu yoksa azamî sayıda insânın mutluluğu mu olacağı konusunda da aynı ölçüde doğrudur.

Mümkün alternatiy eylem akışlarından hangisinin azamî sayıda insânın azamî mutluluğunu meydâna getireceğini değerlendiremeyeceğimiz pek çok durumun var olduğu itirâzıyla yüzyüze kalan Mill, faydacılığın, eylemin sonuçlarını böyle değerlendirebileceğimiz durumlarda fayda ilke-

sini bir kriter olarak kullanmamız gerektiğinden (*ought*) daha fazlasını tenbîhlemediğini öne sürer. Fakat bu tavîz, Mill'in idrak ettiğinden daha öldürücüdür: çünkü bu durumda Mill, başka değerlendirici kriterlerin var olduğunu örtük olarak kabûl etmeye mecbûr kalır. Mill, bu kriterlerin ne olduklarını ve onların fayda ilkesiyle bağıntısının ne olabileceğini hiçbir zaman açık kılmaz. Fakat azamî mutluluktan söz ettiklerinde faydacıların pratikte çoğu zaman kendilerinin teorik iştihâlarının genelleştirilmiş kavramından ziyâde eylem için tamâmen özgül bir hedeften söz etmekte olduklarının ayırdına varırsak, sunulduğu rûh içerisinde Mill'in tavîzini kabûl edebiliriz. Bu hedef kamusal refâh hedefidir ve bilhassa Bentham'ın özellikle ilgilendiği hayât alanlarıyla ilgili bir hedeftir. Hapishâneler ve hastaneler, cezâ yasaları ve anayasal usûller —bu alanlarda, ancak kaba bir biçimde olsa bile, şöyle şöyle olan bir ölçü sâyesinde ne kadar çok insân yığınının daha iyi bir hâle getirilebileceği ve ne kadar çok insân yığınının daha kötü bir hâle sokulabileceği sorusunu tamuygun bir şekilde sormak ve yanıtlamak mümkündür. Çünkü bu alanlarda iyi ya da kötü durumda bulunmanın apaçık ve yerleşik kriterlerine sâhibiz. Hastalık arttırılacak mı yoksa azaltılacak mı? Şu suça bu cezâdansa şu cezâyı vermek o suçun işlenme sıklığını azaltacak mı yoksa arttıracak mı? Bu örneklerde bile, yapılacak öyle seçimler vardır ki, fayda ilkesinin hiçbir versiyonu bu tür seçimlerde bize rehberlik edemez: kaynakları sağlık hizmetlerine tahsîs etmek ile kaynakları cezâ reformuna tahsîs etmek arasında yapılacak seçim buna bir örnektir. Fakat kamusal mutluluk kriterinin faydacı savunusunun *yalnızca* bir hatâ olmadığını vurgulamak zorunludur. Kriterin *kendisinin* böyle apaçık bir şekilde belli hayât alanları içerisinde irdelenir görünmesi, Bentham'a ve Mill'e borçlu olduğumuz bir şeydir.

Bununla birlikte, mutluluk kavramı, bir başka bakımdan moral olarak tehlikelidir; çünkü şimdiye kadar, insân varlıklarının tava gelebilirliğinin, onların çeşitli biçimlerde hemen her şeyin kabûlüne ve hemen her şeyle tatmîn olmaya koşullandırılabilecekleri olgusunun bir hayli farkındayız. İnsânların kendilerine düşen payla mutlu olduklarından, onlara düşen payın olması gereken (*ought to be*) pay olduğu sonucu aslâ çıkmaz. Çünkü mutluluk için ödenmekte olan bedelin ne kadar büyük olduğu sorusu dâimâ sorulabilir. Bu yüzden azamî sayıda insânın azamî mutluluğu

kavramı, herhangi bir pederşahî (*paternalistic*) ya da totaliter toplumu savunmak için kullanılabilir ve böyle bir toplum içerisinde mutluluk için ödenen bedel o toplumdaki bireylerin kendi seçimlerini yapma özgürlüğüdür. Özgürlük ve mutluluk, belli koşullarda radikal olarak bağdaşmaz değerler olabilir. Faydacılığın özgürlüğü mutluluğa fedâ eden meşrû bir uzantısının izlerini Fabian sosyalizminin târihi içinde sürebiliriz. Fabianizm'e göre sosyalizm, aydınlanmamış çoğunluğun refâhı için aydınlanmış azınlıkça yukarıdan başlatılan reform şemalarıyla ilgili bir meseleydi. Fabianizm, sosyalizmin târihi içerisinde, Rosa Luxemburg'un devrimci demokrasisinin ya da I.W.W.'nun* karşı kutbunda durur ve bunlara göre sosyalizm, işçilerin başkalarının tahakkümünden özgürleşmesinden ve kendi işlerinin ve hayâtlarının sâhipleri ve idârecileri hâline gelmesinden ibârettir.

Dahası, azamî sayıda insânın azamî mutluluğu kavramı, herhangi bir türden moral meşrûiyetle, ancak edepli davranışın faydacı olmayan normlarını ayakta tuttuğu varsayılan bir toplumda uygulanabilir. Kamusal mutluluk kavramı, açıkça meşrû uygulanımını, kamusal mutluluğun daha çok ve daha iyi hastaneden ve okuldan ibâret olduğuna dair konsensusun var olduğu bir toplumda bulur; fakat kamusal mutluluğun bizzât kamunun kendisi tarafından Yahudîlerin kitlece katledilmesinden ibâret görüldüğü bir toplumda bu kavram hangi uygulanıma sâhip olur? Diyelim ki oniki insândan oluşan bir toplumda insânların on tanesi geri kalan ikisine işkence etmekten büyük zevk alacak olan sadistler ise, bu durumda fayda ilkesi o ikisine işkence edilmesini emretmez mi? Bentham'ın ve Mill'in düşüncesine bundan daha uzak hiçbir şey olamazdı. Fakat bu yalnızca şunu açık kılar ki, Bentham ve Mill tutarlı faydacılar değillerdir ve azamî mutluluğu tanımlamak için gizli bir şekilde kullandıkları başka normlara örtük bir başvuruya bel bağlarlar.

Mill'in fayda ilkesine ilişkin kanıtlamasını etki uyandırmaktan bu kadar yoksun kılan da, faydacı haz veya mutluluk kavramının bu kevgire dönmüş doğasıdır. Mill'in kanıtlaması şu şekilde ilerler. O, herhangi bir dar anlamda, nihâî amaçlara ilişkin meseleler hakkında kanıtlama verile-

---

* ***I.W.W.***: ***Industrial Workers of the World*** (1905'te Chicago'da kurulan ve sosyalist bir program çerçevesinde örgütlenen ***Dünya Sanayi İşçileri Birliği***) —çn.

meyeceğini kabûl ederek işe başlar. Fakat bununla birlikte, aklı etkileme gücüne sâhip düşünceler ileri sürebiliriz. Sonra, arguman şu savdan yola çıkar: Nasıl ki bir şeyin görülebilir olduğunu göstermenin tek yolu insânların o şeyi görebildiklerini göstermek ise, aynı şekilde bir şeyin ârzulanır olduğunu göstermenin tek yolu da insânların o şeyi ârzuladıklarını göstermektir. Nitekim tüm insânlar hazzı ârzularlar. O hâlde haz evrensel olarak ârzulanırdır. Mill, benim kendi hazzım için duyduğum ârzudan azamî sayıda insânın azamî mutluluğu için duyulan ârzuya geçişte hiçbir problemle karşılaşmaz ve bu geçişi, başka birinin hazzı doğal olarak bana haz verir şeklindeki dımdızlak sav vâsıtasıyla yapar. Mill yalnızca hazzın ârzulandığını gösterme aşamasına geldiğinde, izlediği yöntem, görünür alternativ hedefler seçmek ve bu hedeflerin orijinal olarak kendilerine eşlik eden haz için ârzulandıklarını ve yalnızca ikincil olarak kendileri adına ârzulanır hâle geldiklerini göstermektir. Bu arguman yöntemi tabîî ki zorunlu olarak etkisizdir. Olsa olsa, hazdan başka hedeflerin *var* olduklarını gösterir. Fakat Mill eleştirisi, Mill'in argumanında hazzın ârzulandığı savından hazzın ârzulanır olduğu savına geçildiği kısım üzerinde merkezlenmiştir. G. E. Moore'un öncülük ettiği Mill eleştirmenlerinin fiilen söyledikleri şey, hazzın olgu bakımından ârzulandığı öncülünden hazzın ârzulanması gerektiği (*ought*) sonucunu Mill'in meşrû olmayan bir şekilde çıkarsamaya çalıştığıdır. Fakat iddiâ edilmektedir ki, bu, zorunlu olarak yanlış bir çıkarımdır. Çünkü *olan*'dan (*is*), özü gereği, *olması gereken* (*ought*) çıkarsanamaz. Bu tür eleştirmenlerin îcâbına bakmak için olgu ve değer hakkında herhangi bir genel tartışmaya girmeye gerek yoktur. Eğer bir sonuç çıkarma niyeti taşıyorsa söz konusu çıkarımın yanlış olduğu konusunda bu eleştirmenler tabîî ki haklıdırlar. Ne var ki onlar basîtçe Mill okumalarında yanılgıya düşmüşlerdir.

Çünkü Mill'in kanıtlama hakkında söyledikleri, Mill'in tüm insânların olgu bakımından hazzı ârzuladıkları savını tüm insânların hazzı ârzulamaları gerektiği (*ought*) sonucuna yol açan bir öncül olarak kullanma niyeti taşımadığını açık kılar. Mill'in argumanının formunun ne olduğu belki tam olarak açık değildir. Fakat Mill'i okumanın *Utilitarianism* (*Faydacılık*) metniyle daha uyumlu bir yolu böyle olurdu. Mill, tüm insânların hazzı ârzuladıkları tezini kendisinin sonucunu reddeden herhangi

bir kimseye *ad hominem** bir mürâcaatın başarısını garanti altına alan olgusal bir sav olarak ele alır. Eğer herhangi biri çıkıp da hazzın ârzulanır olduğunu reddederse, o zaman ona Fakat sen hazzı ârzulamıyor musun? diye sorabiliriz ve onun vereceği yanıtın evet olmak zorunda olduğunu ve bunun sonucu olarak da hazzın ârzulanır olduğunu kabûl etmek zorunda olduğunu önceden biliriz. Fakat bu Mill okuması ve aslında herhangi bir okuma, Mill'i, tüm insânların hazzı ârzuladığı savını olumsal bir olgusal sav olarak ele alan biri gibi yorumlamak durumundadır. İmdi bu, ancak *haz* başka ârzu nesneleri arasında mümkün bir ârzu nesnesinin adı olarak ele alınıyorsa, böyle olablir; çünkü eğer haz sâdece "insânların ârzuladığı her şey"e eşdeğer bir ifâde ise, o zaman bu sav boş bir totoloji olur ve bu durumda da Mill'in argumantativ amaçlarına hizmet etmeyecektir. Ama diğer taraftan, eğer *haz* —çoğu kez olduğu gibi— özgül bir ârzu nesnesinin (şarap, kadınlar ve şarkılar anlamında) adı ise, o zaman da tüm insânların hazzı ârzuladıkları (puritanlar ârzulamazlar) ya da hazzın ârzulanan tek hedef olduğu kesinlikle yanlıştır. İşte bu yüzden, Mill, kendisinin merkezî kavramının bulanıklığında boğulur, yoksa *olan*'dan (*is*) *olması gereken*'e (*ought*) geçişte değil.

Önceki tartışmanın akışı içerisinde bir başka güçlük manzaraya dâhil olmuştur. Açıkçası, azamî sayıda insânın azamî mutluluğu kavramının en insâflı yorumunda bile, bu kavramın bir kriter olarak kullanımının bizi sıradan bir şekilde yapmamız gerektiğini (*ought*) düşündüğümüz şeyle keskin biçimde çatışan eylem akışlarını salık vermeye götüreceği durumlar vardır. Bu durumlara örnek olacak tipik bir vaka, faydacılığın daha sonraki bir eleştirmeni olan E. F. Carrit tarafından ortaya serilir. Eğer belli koşullar karşılanıyorsa masum bir adamın asılması kamusal mutluluğu pekâlâ arttırabilir: o adamın diyelim ki cinâyetten suçlu olduğuna, bizce değilse de, lâfın gelişi onun idamını infaz edenlerce kamusal olarak inanılır ve onun idam edilmesi, gelecekte bir çok masum insânın ölümlerini engelleyen bir caydırıcı olarak iş görecektir. Elbette ki faydacı bir bakışta, bundan dolayı o adamı asmalıyız (*ought*). Bu eleştiriye verilecek mümkün iki tip faydacı cevâb vardır. Birincisi, söz konusu durumda nefret uyandırıcı herhangi bir şeyin bulunduğunu basîtçe reddet-

---

* *ad hominem*: tartışılan muhâtaba göre, muhâtabı hedef alan, muhâtaba yönelik —çn.

mektir. Besbelli ki, taşkafalı bir faydacı, bunun ara sıra yapmamız gereken (*ought*) türden bir şey olduğunu söyleyebilir. Faydacılık aleyhine bu vakanın geri kalan kısmından ayrı başına alındığında bu cevâbda felsefî olarak eleştirilebilir hiçbir şey yoktur. Fakat bu cevâb her kalıba giren faydacı haz kavramıyla birleştirildiğinde, insân onun tehlikesini anlar. Çünkü fayda ilkesinin bizim mevcûd ilkelerimizi —bir adamın işlememiş olduğu bir suçtan dolayı asılmaması gerektiği (*ought*) türünden ilkelerimizi— ayaklar altına almasını kabûl etmekle, herhangi bir alçaklığa icâzet vermek üzere genel mutluluk kavramını kullanmanın önündeki bir engeli daha ortadan kaldırırız. Fayda ilkesinin böyle kullanılabileceği, bu (XX.) yüzyılda fazlasıyla tanıtlanmıştır; özelde, sivri akıllılar, totalitaryanizmi, toplumlarının Auschwitz ya da Hiroshima gibi büyük çapta suçlara bulaşmasındaki sorumluluklarını mazur gösterecek bir haklıçıkarım olarak kullanmaya yatkındırlar. Fakat bu, kesinlikle, faydacılığa felsefî değil moral bir itirâzdır diye itirâz edilebilir. Buna verilecek yanıt basîttir: başka şeylerin yanısıra, iyi'yi ve kötü'yü ayırdetmek için bir kriter sunma bahânesiyle ortaya çıkan faydacılık, aslında bize bu kavramların bir revizyonunu sunmaktadır, şöyle ki eğer faydacılığı kabûl etseydik, ne kadar rezil olursa olsun hiçbir eylemin kendinde kötü olmadığını ya da kendi sıfatıyla men edilmediğini kabûl edebilirdik. Çünkü tüm eylemler sonuçları çerçevesinde değerlendirilmek durumundadır ve eğer bir eylemin sonuçları genel mutluluğu hâsıl edecekse, o zaman o eylem, ister masumların idam edilmesi isterse çocukların katledilmesi ya da çocuklara tecâvüz edilmesi olsun, haklıçıkarılmış olurdu. Bu yüzden faydacılık tutumlarımızın ve kavramlarımızın revizyona dayalı bir analizidir; ve faydacılığın bu tutumlarda ve kavramlarda değer verdiğimiz şeyi muhâfaza edip etmeyeceğini sormak münâsib olur.

İkinci tipten cevâb, bizzât Mill'in kendisinin cevâbı, doğru bir şekilde anlaşıldığında faydacılığın ekseriyetle nefret edecek olduğumuz eylemlere icâzet vermediğini ileri sürmektir. Bu yüzden Mill, ancak masumun ve suçlunun hak ettiklerini alacakları tarafsız bir adâlet sisteminin sürdürülmesinin genel mutluluğa hizmet edebileceğini ileri sürer; ve daha genel olarak, genelde faydalı kurallara istisnâlar tanımanın bu kuralların otoritesini zayıflatacağını ve bu yüzden de dâimâ zararlı sonuçlara yol açacağını ileri sürer. Daha sonraki faydacılar da, fayda ilkesinin her du-

rumda tikel eylemleri yargılamanın bir kriteri olmadığını; daha ziyâde çoğu kez ilkeleri yargılamanın bir kriteri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddiâ, en sofistike formu içerisinde, mantıksal olarak farklı iki kural tipi arasındaki bir ayrım çerçevesinde ileri sürülmüştür: salık verdikleri ya da men ettikleri eylemlerden mantıksal olarak sonra gelen özetleyici kurallar; ve eylem sınıflarını tanımlayan ve söz konusu eylemlerden mantıksal olarak önce gelen, pratiğin kuralları. Çimlerin üzerinde yürümeyi yasaklayan kural, birinci kural tipinin bir örneği olurdu. Burada söz konusu olan eylemler, çimlerin üzerinde yürüme ya da yürümeme, böyle yürüme hakkındaki herhangi bir kuraldan mantıksal olarak öncedir. İkinci kural tipinin bir örneği ise, bir kriket oyuncusunun krikette hangi durumlarda oyundan atılabileceğini tesbît eden kurallar olurdu. "Oyundan atılma" kavramı ve bununla birleşik eylemler, ancak kriket oyununu oluşturan pratikleri tanımlayan kurallar çerçevesinde tesbît edilebilir. Birinci tipten kural, bir çok tikel durumdan hareketle genel bir kriter çerçevesinde salık verilen ya da men edilen şey hakkında bir özet veya bir genelleme olarak tasarımlanabilir. İkinci tipten kural ise bu şekilde anlaşılamaz. İkinci tipten kuralın tikel durumlara uygulanması, onun genel formulasyonundan sonra gelmek —mantıksal olarak sonra gelmek— zorundadır. İleri sürülmüştür ki, eğer bu ayrımı faydacılık tarafından koyulan probleme uygularsak, bu problemin yalnızca ilk tipten kural söz konusu olduğunda ortaya çıkabileceğini, fakat bu takdîrde de kolaylıkla çözülebilir olduğunu görürüz. Eğer bir çok tikel durumda tikel bir eylemi yapmanın ya da yapmaktan kaçınmanın azamî mutluluğu meydâna getirdiğini bulgularsak, o zaman yaptığımız bu keşfi o eylemi salık veren ya da men eden genel bir kural içerisinde özetleyebiliriz. Eğer daha sonradan bu kuralın salık verdiği şeyi yapmanın azâmî mutluluğu meydâna getirmeyeceğini bulgularsak, o zaman da bu durumdan dolayı o kuralı terketmekte hiç tereddüd etmememiz gerekir, çünkü söz konusu kuralın azamî mutluluk ilkesinden çıkan güç ya da otorite dışında hiçbir gücü ya da otoritesi yoktur. Fakat bu, yalnızca birinci kural tipine uygulanabilir.

İkinci kural tipi, bir bütün olarak ve eninde sonunda azamî mutluluk ilkesine başvuru yoluyla haklıçıkarılabilecek bir pratiği kurar veya kısmen kurar; fakat tikel bir kuralın uygulanması tikel bir durumda azamî mutluluk ilkesini ihlâl ettiği için o kuralın bir kenara atılmasını isteye-

meyiz. Çünkü söz konusu kurala o pratikle bağlantısından dolayı bağlanılır, yoksa söz konusu kural dolaysız bir şekilde ve kendi içerisinde azamî mutluluk ilkesini teşvîk ettiği için değil. Bu yüzden, kendisinin uygulanması azamî mutluluk ilkesini ihlâl ettiği için bir oyundaki tikel bir kuraldan vazgeçilmesi gerekip gerekmediğini sormak mantıksal olarak yersiz olur; ve tikel bir adâlet kuralının uygulanması azamî mutluluk ilkesini ihlâl ettiği için tikel bir durumda o kuraldan vazgeçilmesini istemek de mantıksal olarak yersiz olur. Fayda ilkesinin ince ipi üzerinde duran ya da düşen, adâlet sisteminin bütünüdür, yoksa tikel durumların ayrıntısı değil. Bu sebeple, tikel bir caydırıcı temîn etmek için tikel bir durumda masum bir adamı asmak, her şeye rağmen, adâletin faydacı bir haklıçıkarımınca onaylanmaz. Faydacı bir haklıçıkarıma uygun düşen, masûmiyeti sistematik bir şekilde koruyan adâlet pratiğinin bütünüdür, bundan daha azı değil.

Bu savunma yeterli olacak mıdır? Bu savunma faydacılığın adâlete duyduğumuz sıradan inanışla bağdaşır olduğunu göstermeyi başarıyor mu? Bu savunmanın görmezden geldiği şey, insân mutluluğunun çıkarları adına adâlet ilkelerinden çoğu kez vazgeçtiğimiz ve bu ilkelerden vazgeçmede kendimizi haklıçıkarılmış addettiğimiz olgusudur. Nitekim bir kimse, âilesinin başına gelebilecek etkilerden dolayı bir suçu ihbar etmeyebilir ya da bir suçluyu cezâlandırmayabilir. Adâletin bir bütün olarak faydacı terimlerle haklıçıkarılabilir sistematik bir pratikler toplamı olduğu olgusu, adâlet ilkelerinin tikel uygulanımları ile azamî mutluluk ilkesinin uygulanımı arasında uyuşmazlıklar bulunmasıyla bağdaşmazdır. O hâlde adâlet ilkelerine gösterilecek itibârın ne olduğuna karâr vermek durumundayız ve eğer bütünüyle tek bir nihâî ilkeyi uygulama meselesi olsaydı, böyle bir karâr vermek durumunda kalmamız gerekmezdi. Bundan dolayı, üzerinde adâleti tesîs ettiğimiz değer, bütünüyle, fayda ilkesine bağlılığımızdan çıkmaz.

Bu yüzden, faydacılığı bu şekilde payandalara dayama girişimi, bizzât, değerlerimize sahte bir birlik kazandırmaya yönelik yanlış tasarlanmış bir girişimdir. Böyle bir girişimde bulunulmasını anlamak kolaydır. Modern toplumun bireyciliği ve giderek artan bir şekilde hızlanan ve parçalayıcı hâle gelen toplumsal değişim oranı, giderek artan sayıda insân için moral hayâta elverişli hiçbir kapsamlı modelin var olmadığı, fakat yalnızca bir

kaynaklar çeşitliliğinden mîrâs alınan görünüşte keyfî bir ilkeler kümesinin var olduğu bir durum meydâna getirir. Bu tür koşullarda, moral ve değerlendirici ihtilâfları ve çatışmaları gidermede kullanışlı kamusal bir kritere duyulan ihtiyâcın karşılanması her zamankinden daha âcil ve her zamankinden daha güç hâle gelir. Liberal mutluluk idealini cisimleştirir görünen faydacı kriter görünüşte rakîbsizdir ve onun cisimleştirdiği mutluluk kavramı öylesine şekilsiz ve öylesine her duruma uyarlanabilirdir ki, değer sorunları hakkında kendilerinin lehine karâr vereceğinden emîn olabilecekleri bir yargı mercîi arayanlar için bulunmaz bir nimettir.

Ondokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinin moral durumunu —ve bir ölçüde biz hepimiz hâlâ ondokuzuncu yüzyıldayız— hiçbir filozof Henry Sidgwick'ten daha iyi ifâde etmedi. Sidgwick, kusûrları genellikle çağının kusûrları olan dokunaklı bir figürdür. O, bize yabancı olan bir tarzda kendisinin Hristiyan îmânının kaybıyla meşgul oldu. Sidwick'in moral psikolojisi hamdır, çünkü onun zamanının psikolojisi hamdı. Ve Sidgwick moral felsefesinde de kendi çağını yansıtır. Sidgwick'e göre, bir önceki yüzyılda moral felsefenin târihi, faydacılık ile kendisinin sezgicilik (*intuitionism*) diye adlandırdığı şey arasındaki çatışmada merkezlenmişti. Sezgicilik diye adlandırdığı şeyden, Sidgwick, moral ilkelerin sezgisel olarak bilindikleri öğretisini anlıyordu, ki bu da Price'ın ve daha da evvel Locke'un öğretisiydi. Faydacılık içerisinde de, bunun ötesinde, kendi mutluluğum peşinde koşmak ile azamî sayıda insânın azamî mutluluğu peşinde koşmak arasındaki bağıntıya ilişkin arguman bulunmaktadır. Sidgwick, sezgiciliğin faydacılığa özümsetilmesinin ya da özel ve kamusal mutluluğun hedefleri arasındaki boşluğun kapatılmasının mümkün tüm yollarını kılıkırkyararcasına inceledi. Fakat en sonunda geriye üç seçik moralite kaynağı kalır. Sidgwick'in ethik'in yöntemlerine ilişkin açıklaması, kendisinin açıkça tartıştıklarının ötesindeki sorunları ıskalar. Sidgwick'in açıklamasının ardalanı, kendi çağının verili olarak alınan moral bilincidir. Felsefe, esâs itibârıyla, kritik bir etkinlikten ziyâde, açıklayıcı bir etkinlik olarak görünür. Bu bakımdan Sidgwick'in hâyaleti, son dönemdeki yazıların çoğuna musallat olan bir hâyalettir. Kendi çağının faydacı bilincini kabûl etmesi bakımından, Sidgwick, çağdaşları olan T. H. Green ve F. H. Bradley ile keskin bir karşıtlık içerisinde bulunur.

Green ve Bradley birarada, çoğu kez, Oxford idealistleri olarak tek bir sınıfa sokulur; bununla birlikte şunu hatırlamak önemlidir ki, onların birarada tek bir sınıfa sokulması, onların daha sonraki eleştirmenlerinin işidir. Onların kendileri birbirlerinden bağımsız bir şekilde çalıştılar ve onların yazıları arasındaki benzerlikler onların kendilerine koydukları görevlerin benzerliğinin sonucudur. Onların her ikisi de, Kant'ın ve Hegel'in yaman öğrencileriydi; her ikisi de, Kant'ta ve Hegel'de Hume'un ve Mill'in bir eleştirisini gerçekleştirmeyi sağlayacak malzemeler bulmak ister. Her ikisi de, Alman felsefesinden olduğu kadar Grek felsefesinden de ilham alır. Fakat Green ihtimâl ki başka herhangi bir yazardan etkilendiği kadar Rousseau'dan da etkilendi, buna karşılık Bradley'de Rousseau'nun izi pek azdır. Ve Green'in felsefî meşguliyetleri onun toplum ve eğitim reformuna olan bağlılıklarıyla içten bağıntılıydı, oysa ki Bradley felsefî bir münzevî idi.

Hem Green hem de Bradley faydacılığın bireyciliğinden koparlar. Toplumun faydacı betimi, her biri kendine özgü belirlenimli ârzulara ve bunların sonucu olan hedeflere sâhip bireylerin bir kolleksiyonunun betimiydi. Toplumun paylaşılan amaçları ve normları, bireylerin tâvizlerinin ve uzlaşılarının bir ürünüdür: kamusal iyi özel iyilerin bir toplamıdır. Hem Green hem de Bradley, gerek faydacı gerekse toplum sözleşmesi formunda olsun bu betimden koparlar. Her ikisi de, bireyin kendi amaçlarını ve ârzularını başkalarıyla kurala-bağlı bir ilişkiler kümesi içerisinden keşfettiğini teslim eder. Birey, kendisinin hedeflerini kısmen tayîn eden bir ilişkiler kümesi sâyesinde kendisini bulur ve bu ilişkiler kümesi vâsıtasıyla kendisini tanır. O hâlde bireyin yapacağı seçimler vardır; o, kendi ârzularına çok çeşitli biçimlerde değer biçebilir. Fakat bireyin doğası, ârzuları da dâhil, toplum-öncesi değildir.

Bu arguman, eğer takîbedilseydi, moralitenin toplumsal çerçeveyle bağıntısı sorunu üzerinde daha ciddî bir şekilde ve ayrıntısıyla ısrârla durmak durumunda olurdu. Bununla birlikte, hem Green hem de Bradley, bireyi sâdece toplumsal değil, fakat metafizik bir bağlama yerleştirirler. Veya daha doğrusu onlar, toplumsal analizi son derece metafizik bir üslûp içerisinde yürütür görünürler. Bunun ne anlama geldiğini açık kılmak için, sırasıyla her birinin ana temalarını takîb etmek zorunludur. Örneğin, Bradley, Niçin ahlâklı olayım (*should*)? sorusunu sorar ve bu soru,

sâdece bu hâliyle sorunun asılsız olduğu yanıtını vermek için, Bradley'in *Ethik Çalışmalar*'ından (*Ethical Studies*) birinin başlığı olarak kullandığı bir sorudur. Çünkü bu soru, moralitenin ötesinde bir amacın var olduğunu ve moral erdemin uygulanmasının sâdece bu amacın bir aracı olduğunu telkîn eder. Fakat moral bilincin *içerisinden*, moralitenin bir amaca sâhip olduğunu, moralitenin ötesinde değil, fakat en yüksek gerçekleşimi içerisinde bizzât moralite tarafından kurulan bir amaca sâhip olduğunu seçik bir şekilde ayırdedebiliriz: bir bütün olarak 'kendi'yi (*self*) gerçekleştirmek. Ben, bir bütün olarak 'kendi'mi, 'kendi'nin daha evvel olduğundan daha iyi ve daha yüksek bir şey olma kıpırdanışını ifâde eden eylemler aracılığıyla gerçekleştiririm, öyle ki benim kendilerine uymaya can attığım ilkeler benim fiilî davranışımda ifâde edilen ilkeler hâline gelsin. Alternativler arasındaki herhangi bir seçim durumunda, ilkin, bu iki alternativden bağımsız bir şekilde ve onların karşısında kendimin farkında olduğum ölçüde ben 'kendi'mi gerçekleştiririm; ikinci olarak da, sâyesinde 'kendi'nin bütününü somut formda varlığa getirdiğim, bir alternativi öz-bilinçli bir şekilde seçme ve kendimi o alternativle tanıma edimi içerisinde ben 'kendi'mi gerçekleştiririm. Bradley bunu "somut tümel" diye adlandırır ve somut tümel, somut bireyin gerçekleşmiş etkinliğinde somut kılınmış tümel önemi hâiz yargı anlamındadır.

'Kendi' (*self*), kendisini sonsuz bir bütün içerisindeki bir parça olarak tanımak ve böylelikle sonlu sınırlarını aşmak sûretiyle kendisini tam olarak gerçekleştirdiği noktaya kadar gelişir. "Güçlük, sınırlı olmak ve bu yüzden de bir bütün olmamaktır; kendimi bir bütün olacak şekilde nasıl genişleteceğim? Yanıt şudur: bir bütün içerisinde bir üye ol. Burada senin özel 'kendi'n, senin sonluluğun, böyle olmak bakımından varolmaktan kesilir; o, bir organizmanın işlevi hâline gelir. Sen, bir bütünün salt bir parçası değil, fakat bir bütün içerisinde bir üye olmak zorundasın; ve kendini bu olarak bilmek ve istemek zorundasın."

Bireysel 'kendi'nin kendisini içerisinde gerçekleştirmek zorunda olduğu bu bütün nedir? Bu soruya tamâmen tutarlı bir yanıt elde edemeyiz, fakat hiç değilse *Ethical Studies*'in "My Station and Its Duties" ("Benim Durağım ve Onun Ödevleri") başlıklı daha sonraki bir bölümünde bir yanıt parçası buluruz. Bradley, önceki denemelerinde, moral bilincin bizim önümüze koyduğu amacın ya haz ya da ödev adına ödev olabileceği görü-

şüne zâten saldırmıştı. Bradley'in Benthamcı faydacılıktan ya da Kantçılıktan kopuşunun temelleri kısmen farklı kısmen aynıdır. Örneğin, Bradley, hazzın ârzulanan bir amaca hemen ekleniverdiğini ve bu yüzden de amaç olamayacağını ileri sürer; ve şunu da ileri sürer ki, Kantçı görüşte ödev, ârzular ve eğilimler tarafından kurulan ve ödevin hiçbir alâkası olamayacağı ve amaç olamayacağı türden bir 'kendi' için bir amaç olarak önerilir. Fakat her iki durumda da Bradley, önerilen amacın fazlasıyla genel ve fazlasıyla soyut olduğunu ileri sürer; hem Kant'ın hem de Bentham'ın formulleri, benzer şekilde, farklı koşullardaki ve farklı zamanlardaki insânların takîb ettikleri çokçeşitli amaçları tek bir karakterizasyon altına sokmaya çalışır ve böyle yapmak sûretiyle de onlar, aslında içeriksiz olan bir formul sunarlar. Böyle bir formul, bir insânın takîb etmesinin *mümkün* olduğu herhangi bir şeyi içerdiği için, o insânın takîb etmek *zorunda* olduğu hiçbir şeyi tanıtmaz, yeter ki o insân kendi moral bilincinin kanaâtlerine sadık kalsın.

Bradley'in koyduğu amaç, kendi durağımı bulma ve onun ödevlerini yerine getirme amacıdır. Bu ödevler özgül ve somut olacaklardır. Bradley, benim hayâttaki hangi durağı işgal edeceğime ilişkin bir seçim yapabileceğimi teslim eder; fakat bir kez bir durağı seçtim mi, bu durağa hangi ödevlerin âid olduğu sorusu artık bir seçim meselesi değildir. Bunun böyle olmasının belli bir önemi vardır, çünkü ancak amaç nesnel bir amaç olduğu ve benim tarafımdan seçilen bir amaç olmadığı ölçüdedir ki, ben kendi bireyselliğimi o amaç aracılığıyla gerçekleştirmeyi umudedebilirim. Bradley'in bununla kasdettiği şey bütünüyle açık değildir, fakat Bradley burada kısmen şu tözsel hususu belirtmektedir: benim kendi moral ilerlememi yargılamak durumunda olduğum kriterler, otoritelerini benim kendi seçimlerimden başka bir şeyden alan kriterler olmak zorundadır. Çünkü otoriteye sâhip olan tek şey benim kendi seçimim olursa, kendi-içine-kapalı keyfî bir oyun oynuyor olurum, bir tür tinsel iskambil falı açarım, öyle ki fal kartlardan bir kerede açılmayacaksa, öyle seçim yaptığım için, kendime iskambil destesini sayısız kere yeniden ve yeniden karıştırma izni verebilirim. Dahası, hayâttaki durağımı doldurmak için, doğamın her parçasından yararlanabilirim; ödev ve eğilim arasındaki Kantçı yarılma aşılır.

Bradley'in burada öne sürmekten ziyâde önvarsaymakta olduğu şey şudur: sağlam bir şekilde tanımlanmış rollere ve işlevlere sâhip ve dahası insânların kendi hayâtlarının esâsını bu roller ve işlevler çerçevesinde yaşadıkları bir toplumsal hayât formunun bağlamı içerisinde ancak, moral vokabuler tutarlı bir anlam kazanabilir. Fakat acaba böyle bir toplum artık var mıdır? Sosyolojistler, bir insânın hayâtının ve statüsünün o insânın çeşitli rollerinden ve işlevlerinden farklı olabileceği modern bireyci bir toplum ile bir insânın hemen hemen Bradley'in zihninde canlandırdığı tarzda hayâttaki konumunu doldurabildiği bundan evvelki daha bütünlüklü toplum formları arasındaki ayrımı sık sık vurgulamışlardır. Bradley'in bu tip bir soruyu soramaması, belki de, içerisinde kendi sıfatıyla gerçekliğin doğasının olduğu ve tam da bu ölçüde onun moralite hakkındaki tezini güvenceye alan metafizik bir konuşma üslûbuna geçiverebilmesinden ileri gelir.

Bu, T. H. Green hakkında daha az doğrudur, ama yine de doğrudur. Green, kendi moral görüşlerinin belli türden bir toplum gerektirdiğinin daha kendinin-bilincinde bir şekilde farkındadır. Fakat Green'in metafizik tarzı kendisine öyle bir imkân tanır ki, o, toplumun Rousseauvari bir türden akılsal bir genel irâdenin ikâmetgâhı olması gerektiği (*ought*) görüşünden toplumun *real olarak* olduğu şeyin esâsen bu olduğu görüşüne geçebilir. Green, politik meşguliyetinden dolayı toplumsal açıdan Bradley'den daha uyanıktır. Green, evanjelik yurtlarda ve Arnoldian hocalar nezaretinde aldıkları eğitimlerinden dolayı moral açıdan ciddî olan ve Disraeli'nin romantik Toryismini içine sindiremeyen yönetici sınıfa mensûb liberal genç erkekler hayâtlarına anlam verecek bir çerçeve aramakta oldukları bir dönemde, bir eğitimci olarak felsefî sahneye çıktı. Green'in Balliol okuluna mensûb öğrencileri, liberal bireyciliğin liberal bir çerçeve içerisinde aşılabileceği inancını, devlet memûrluğuna, kiliseye, politikaya ve hattâ bizzât kabineye taşıdılar —onlardan biri Liberal bir başbakandı. Green, toplumsal refâh ve eğitim konularında devlet müdâhalesinin havarîsiydi; gerçekleşmesi bizim moral amacımız olan yüksek 'kendi'nin bir cisimleşmesini devlette görebildiği için Green böyle bir havarî olabildi.

Green'in *Prolegomena to Ethics* (*Ethik'e Önsöz*) adlı eseri, argumanını, insân varoluşunun bütünüyle doğa yasaları çerçevesinde açıklanabi-

lir olmadığını göstermeyi amaçlayan, genişletilmiş bir insân doğası analizine dayandırır. İnsân varoluşunun amaçlı ve kendinin-bilincinde karakteri üzerine düşünüm, nihâî doyumlarını salt fiziksel veya çürüyebilir herhangi bir şeyde bulamayacak olan akıllı varlıklar olarak ve bir akıllı varlıklar toplumunun üyeleri olarak kendimizin farkına varmayı bize açımlar. Peki o hâlde insânî iyi nedir? Biz onu ancak kısmen biliriz, çünkü onu gerçekleştirme yetilerimiz bizzât ancak kısmen gerçekleşmiştir. Fakat çağdaş moral bilinç, bugüne kadar insânî iyi'yi en yüksek tarzda kazanımımızın bir tutanağıdır. Kant, tek koşulsuz iyi'nin iyi irâde olduğunu düşünmekte haklıydı; fakat onu fazlasıyla soyut bir şekilde karakterize etmekte hatâlıydı. İyi irâde, daha büyük bir iyi'nin yaratımında mevcûd moral bilinci aşma ârzusunda görünüşe çıkarılır; ve iyi irâdenin her ifâdesi, "Greklerin erdemler sınıflaması"nın hudutları boyunca belirlenebilir bir hayât formunun yaratılmasıdır. İyi irâde, "belli bir insânî toplum formunun çıkarına, doğru olanı bilme, güzel olanı yapma, acıya ve korkuya katlanma, hazzın ayartmalarına direnme irâdesi" olarak tanımlanır.

Green'in iyi'yi bir toplumsal hayât formu çerçevesinde belirlemesi, bu son derece soyut bir belirleme olsa da, onun en azından bencillik ve dîgerkâmlık hakkındaki bireyci muammâlardan kaçınmasını mümkün kılar. "Hakikî bir iyi idesi, 'kendi' için iyi ile başkaları için iyi arasındaki ayrımı kabûl etmez," tam da farklı bireylerin kendi rollerini oynadıkları bir toplumsal hayât formundan ibâret olduğu için. Birey, *kendisinin* iyi'sini bizzât kendisinden önce mevcûd olan bir hayât formu sâyesinde bulur.

İmdi, acaba bu noktada Green fiilen olup biten şeyi mi betimlemektedir? Açıkça hayır. Varoluşa getirilmesi gereken (*ought*) ideal bir şey durumunu mu belirtmektedir? Ancak kısmen, çünkü Green idealin fiilî olanda örtük olduğuna inanır. Bradley gibi, Green de, moral vokabûlerin belli türden bir toplumsal hayât zemîni hâricinde anlaşılamayacağını açık kılar; Bradley gibi, Green'in metafizik üslûbu da, toplumsal hayâtın o formu ile ondokuzuncu yüzyıl batı Avrupa'sında fiilen yaşandığı şekliyle toplumsal hayât arasındaki bağıntı sorunu karşısında kaçamak davranmasını mümkün kılar. Fakat en azından Bradley ve Green bizi sıkıştırıp bu soruları sormaya zorlarlar. Onların yirminci yüzyıldaki doğrudan ardılları

ise, sanki moralite ve onunla birlikte moral felsefe tüm özgül toplumsal formlardan ayrı biçimde mevcûdmuş gibi yazacaklardı.

Bölüm

# 18

# Modern moral felsefe

MODERN MORAL FELSEFE, sessiz sedasız bir apokaliptik notla açılır. Moral filozofların ortaya koydukları soruları doyurucu bir şekilde yanıtlamayı başaramadıkları, çünkü bu filozofların bizzât soruların kendileri hakkında açık olmayı başaramadıkları açıklanır. Özelde, moral filozoflar, Ne tür eylemleri yerine getirmeliyiz (*ought*)? sorusu ile Ne tür şeyler kendileri adına mevcûd olmalıdırlar (*ought*)? sorusu arasında ayrım yapmayı başaramamışlardır. Sonunda bu ayrım, G. E. Moore'un *Principia Ethica* (*Ethik'in İlkeleri*) adlı eserinin önsözünde yapılır ya da îlân edilir. Buradaki îmâ, problemlerin artık çözüleceğidir. Târih 1903'tür.

Ne tür eylemleri yerine getirmeliyiz? sorusunun yanıtı, "evrende herhangi bir mümkün alternativ türünden daha fazla iyi'nin mevcûd olmasına neden olacak olan" eylemleridir. Bu yüzden, hangi şey durumlarının iyi olduklarını, hangi türden şeylerin kendileri adına mevcûd olmaları gerektiğini (*ought*) sormaya mecbûr kalırız. Moore, kendileri adına mevcûd olmaları gereken (*ought*) şeylerin aslen iyi diye adlandırdığımız şeyler olduklarını farzeder. Peki, aslen iyi olan şeyi nasıl biliriz? Bu soruya verilen yanıt, kendisiyle karşılaştığımızda aslî iyi'nin özgülüğünü mutlaka tanıyacağımızdır. Aslen iyi olan şeye ilişkin önermeler —yalnızca aslen iyi olan bir şeyin bir aracı olduğu için iyi olan şeye karşıt olarak aslen iyi olan şeye ilişkin önermeler—, ne kanıtlanmaya ne de çürütülmeye elverişlidirler. Çünkü *iyi*, herhangi bir doğal özgülükle özdeşleştirileme-

yeceği için Moore'un "doğal-olmayan" diye adlandırdığı, basît, analiz edilemez bir özgülüğün adıdır. Moore, kısmen *iyi* ile *sarı* arasında kurmayı önerdiği bir analoji yüzünden, kısmen de *iyi*'nin tanımlanabilir olduğunu savunmanın sonuçları hakkındaki bir arguman sebebiyle, *iyi*'nin tanımlanamaz olduğunu savunur. Fakat hem analoji hem de arguman, kısmen Moore'un *tanım*'a atfettiği tuhaf bir anlama bağımlıdır. Moore iddiâ eder ki, tanımlamak, karmaşık bir bütünü parçalayıp bileşenlerine ayırmaktır. Bu yüzden *at*'ın tanımı, *at*'ın —hepsi birbiriyle belli bağıntılar içerisinde düzenlenmiş— dört ayağa, bir başa, bir kalbe, bir karaciğere vb. sâhip olduğu mealinde bir önerme olacaktır. (Moore *tanım*'ın başka anlamlarını tanır, fakat onları kasden bir kenara koyar.) İmdi, *tanım*'dan anlaşılan şey bu ise, o zaman *iyi*'nin tanımlanamaz olduğunu kabûl etmek zor değildir, fakat *tanım*'ın bu anlamı öylesine kerâmeti kendinden menkul bir anlamdır ki, bununla hiçbir şey kazanılmış olmaz. Moore, aynı zamanda, verili bir nosyonu zihinlerimizin "önünde" tuttuğumuzda sözde tanımak zorunda olduğumuz şeye bir başvuru yoluyla kendi tutumunu pekiştirmeye de çalışır. Moore der ki, eğer *iyi*'yi ve diyelim ki *haz-veren*'i ya da *iyi*'yle karıştırmaya ayartılabileceğimiz başka herhangi bir nosyonu irdelersek, "zihinlerimizin önünde iki farklı nosyon bulduğu"muzu görebiliriz. Kavramlarımızı bu ışığa tutma tekniği, âdeta, Moore'un soğukkanlı savlama yöntemiyle pekiştirilir. Belki de başka tek bir moral felsefe kitabı yoktur ki, *Principia Ethica*'da olduğu kadar güvenilmez ve güvenilemez savlar ileri sürmüş olsun, fakat bu kitaptaki savlar biraz kaşçattırıcı olsalar da öyle terbiyeli bir kesinlikle ileri sürülürler ki, onları kabûl etmemek neredeyse nezaketsizlik etmek gibi görünür. Peki o hâlde Moore'un güttüğü davâ nedir?

Moore, en başta, *sarı* ile *iyi* arasında kurduğu analojiyi kendisinin tanım nosyonuna dayandırır. "Sarı ile iyi karmaşık değildirler deriz: onlar, kendilerinden hareketle tanımların oluşturulduğu ve daha öte tanımlar yapmanın gücünün kendilerinden çıktığı nosyonlardır." Üstelik, nasıl ki *sarı*'nın anlamını sarıyı görme etkisini meydâna getiren ışığın fiziksel özgülükleriyle özdeşleştiremezsek, aynı şekilde *iyi*'nin anlamını da iyi ile çağrıştırılan tikel doğal özgülüklerle özdeşleştiremeyiz. Tıpkı her sarı ışığın belli bir dalga-boyuna sâhip olması gibi, "iyi" herhangi bir şeyin de haz vermesi mümkündür, fakat bundan *iyi*'nin *haz-veren*'in anlamına

geldiği şey anlamına geldiği sonucu çıkmaz, tam da *sarı*'nın "belli bir dalga-boyuna sâhip ışık"la aynı anlama geldiği sonucu çıkmayacağı gibi.

Moore'un tek sahici argumanı, *iyi*'nin herhangi bir karmaşık bütünün adı olamayacağını göstermek için kullanılır. Ne kadar tanımlanmış olursa olsun bu tür herhangi bir bütün hakkında, onun bizzât iyi'nin kendisi olup olmadığını anlamlı bir biçimde dâimâ sorabiliriz. Bu argüman, *iyi*'yi yalnızca karmaşık bir bütünün adı olarak tanımlama girişimine karşı değil, fakat aynı zamanda onu her tanımlama girişimine karşı da meydâna sürülebilir. Varsayalım ki, *iyi*'yi *haz-veren*'le özdeşleştiriyorum. Bu durumda, haz hakkında veya haz-veren herhangi bir şey hakkında anlamlı bir şekilde dâimâ O iyi midir? diye sorabileceğim gösterilerek benim hatâm sergilenebilir. Fakat *iyi haz-veren*'in adlandırdığı özgülükle aynı özgülüğü adlandırsaydı, o zaman Haz-veren şey iyi midir? diye sormak, Haz-veren şey haz-veren midir? diye sormakla eşdeğer olurdu —yanî içi boş bir şekilde *tautologik* olurdu.

Moore, bu argumanı, iki bağdaşmaz pozisyona yerleştiklerini düşündüğü hazcıları çürütmek maksadıyla kurar: hazcılar, hazzın belirtik-olan, *tautologik*-olmayan bir anlamda iyi olduğunu, aslında iyi-olan olduğunu savunurlar; ve onlar, *haz-veren* ne anlama geliyorsa *iyi*'nin de tastamâm o anlama geldiğini ileri sürerek bunu kanıtlamak isterler. Fakat ilk pozisyon, "haz iyidir" önermesinin analitik olarak alınmasını gerektirir. İmdi her ikisi birden olamaz. Bu yüzden hedonist pozisyon çöker. Fakat kuşku yok ki, bu pozisyon, yalnızca bu pozisyonların her ikisine de yerleşmeye kalkışacak kadar akılsız hazcılar için çöker.

Moore'un esâs olarak eleştirdiği filozoflar J. S. Mill ve Herbert Spencer'dır. Mill söz konusu olduğunda, Moore'un eleştirileri yanlış yöneltilmiştir, çünkü Moore Mill'i *haz-veren* anlamında bir *iyi* tanımı veren biri olarak okur, oysa ki Mill'in en fazlasından söylediği tek şey, hazzın bize tek iyilik kriterimizi verdiğidir. Moore'un Mill'i yanlış takdîm ettiğinin ayırdına varmak şimdiye kadar hemen hemen basmakalıp bir şeydir; Moore'un aynı zamanda Spencer'ı da yanlış takdîm ettiğinin ayırdına varılmamış kalınması, çağdaş filozofların Mill'i yaygın bir şekilde okumalarının, fakat Spencer'ı hemen hiç okumamalarının bir ölçüsüdür. Moore, Spencer'ı, *iyi*'nin "daha fazla evrimleşmiş olan"la aynı anlama geldiğini düşünmekle suçlar. Bununla birlikte, Spencer'ın pozis-

yonu, hemen hiç akla uygun olmasa da, çok daha karmaşık bir pozisyondur. Spencer, ilkin, insân toplumunun tıpkı insân türünün evrimleştiği gibi evrimleştiğini ve aslında türün ve toplumun evriminin tek bir sürekli skala üzerine yerleştirilebileceğini savunuyordu. Spencer, ikinci olarak, bir toplum bu skalada ne kadar yüksekteyse, o toplumun moralitesinin de o kadar ideal olduğuna; ve üçüncü olarak, özellikle ideale doğru tırmanıldıkça hayâtta acıdan çok hazzın var olduğu varsayımına bağlı olarak, davranışın hayâtı koruma amacına gitgide daha fazla eğilimli olduğuna inanıyordu. Mill için söz konusu olduğu gibi, Spencer da gaflet anlarında kendisinin moral vokabûleri tanımlamakta olduğu izlenimi vermiş olabilir. Fakat gerçek Herbert Spencer, Moore'un çöpten adamı olmaktan gerçek J. S. Mill kadar uzaktır.[62]

*İyi*'nin doğal bir özgülüğün adı olduğunu ileri süren öğretiye, Moore "naturalistik yanılgı" adını verdi. Moore'a göre, *iyi*'yi başka herhangi bir betimleme altında tanınabilir bir özgülüğün adı olarak ele almaya yönelen herhangi bir girişimin akışı içerisinde bu yanılgıya düşülür. *İyi*, tıpkı *haz-veren* anlamına gelemeyeceği gibi "Tanrı tarafından emredilen" anlamına da gelemez ve aynı sebeplerden dolayı "naturalistik yanılgı" ifâdesi, *olan*'dan (*is*) *olması-gereken*'in (*ought*) mantıksal olarak çıkarsanamayacağı görüşünün taraftarlarınca öteden beri benimsenmiştir; fakat bu ikinci öğreti Moore'un öğretisinin bir sonucu olsa da, Moore'un öğretisiyle özdeş değildir.

O hâlde, *iyi* basît, analiz edilemez bir özgülüğün adı mıdır? *İyi*'nin böyle bir özgülüğün adı olduğunu ileri süren öğretiye yöneltilecek en az iki nihâî itirâz bulunmaktadır. Bunlardan ilki, basît bir özgülüğün adını, o özgülüğün başka durumlarda mevcûd ya da namevcûd olup olmadığını kendisine gönderimle tanıyacağımız standard bir örneğiyle tanışık olduğumuz yerde ancak, kavranılır bir şekilde kullanabileceğimizdir. Sarı gibi basît bir özgülük söz konusu olduğunda, sarının başka durumlarını tanımak için rengin standard örneklerini kullanabiliriz. Fakat iyi bir dostu tanımayı öğrenmiş olmak bizim iyi bir saati tanımamıza nasıl yardımcı olabilirdi? İmdi, Moore haklıysa, aynı basît özgülük her iki durumda da mevcûd olur. Moore'un bir çömezi, bu soruya, verdiğimiz örnekle sorunu bulandırmakta olduğumuz yanıtını verebilirdi. İyi bir saat "aslen"

---

[62] Bkz. *Science of Ethics* (*Ethik Bilimi*).

iyi değildir. Fakat o hâlde aslen iyi olanı nasıl tanırız? Moore'un buna verdiği tek yanıt, sâdece tanıdığımızdır. Veya bu noktayı bir başka biçimde belirtelim: Moore'un açıklaması, *iyi*'nin anlamının nasıl öğrenildiğinin bir açıklaması tarafından ve bu anlamı belli durumlarla bağlantı içerisinde öğrenmek ile bu anlamın başka durumlara nasıl uygulanacağını bilmek arasındaki bağıntıya dair bir açıklama tarafından tamâmlanması koşuluyla ancak, kavranılırlık düzeyine ulaşabilirdi.

İkinci itirâz ise şudur: Moore'un açıklaması, bir şeyin iyi olmasının bize neden hep bir eylem sebebi vermesi gerektiğini bütünüyle açıklanmamış ve açıklanamaz bırakır. Sarı ile kurulan analoji, başka yerlerde Moore'a ne kadar yardımcı olduysa, bu noktada Moore'un tezi için o kadar güçlük doğurur. Sarı nesnelerden özel bir tad alan bir uzman tahayyül edelim ki, bir şeyin sarı olması ona o şeyi ele geçirme sebebi verecek olsun; fakat bir şeyin "iyi" olmasının, yalnızca iyilik karşısında bir uzmanın ilgisine sâhip olanlara bir eylem sebebi vereceği pek de varsayılamaz. Tamuygun olmak durumunda olan herhangi bir *iyi* açıklaması, *iyi*'yi eylemle sımsıkı bağlamak ve bir şeyi iyi diye adlandırmanın o şey itibârıyla şundan ziyâde bu biçimde eylemek için dâimâ neden bir sebep vermek durumunda olduğunu açıklamak zorundadır.

Yirminci yüzyılın tohum veren bir başka moral felsefesinin, John Dewey'in moral felsefesinin ana erdemi, *iyi*'yi eylemle bağlamasıdır. Dewey'e göre, tüm epistemolojideki ana tuzak, bilgimizi hem onu kazandığımız yöntemlerden hem de onu koşabileceğimiz kullanımlardan soyutlama eğilimidir. Şimdi sâhip olduğumuz her bilgiyi yalnızca belli amaçlara sâhip olduğumuz için kazandık ve bu bilginin hedefi de bizim için gelecekteki amaçlarımızdan ayırılamaz. Tüm akıl pratik akıldır. Moral bilgi bilginin ayrı bir dalı değildir; basîtçe, —fizikte, biyolojide, târihte ya da ne isterseniz onda— sâhip olduğumuz bilgi bu amaçlarla bağıntılı olarak düşünülür. Bir şeyi iyi olarak karakterize etmek, onun bizi amaçlarımızda doyuma ulaştıracağını söylemektir. Araç olarak mı yoksa amaç olarak mı? Her ikisi olarak ve Dewey, bir-araç-olarak-iyi'nin ve bir-amaç-olarak-iyi'nin birbiriyle bağıntılı karakteri saydığı şeyi vurgulama kaygısı taşır. Aracı ve amacı keskin bir şekilde ayırmasıyla Moore'un "aslen iyi" kavramından mümkün olabildiğince uzaklaşırız. Dewey fâil üzerinde yoğunlaşır, buna karşılık Moore seyreden üzerinde yoğunlaşır.

Dewey olgu ve değer arasındaki, *olan* (*is*) ve *olması-gereken* (*ought*) arasındaki ayrımı hemen hemen siler, buna karşılık Moore bu ayrımı vurgular. Dewey, seçimlerimizi yaparken, sıradan empirik türden önermelerde, fâilin amaçlarının ve ilgilerinin yönelimini önvarsayan, fakat empirik incelemelerimizin önermelerinden farklı olmamakla kalmayıp tam da empirik incelemelerimizin önermeleri *olan* önermelerde ifâde ettiğimiz düşüncelerin bize yol gösterdiğini düşünür. Dewey'in özellikle İngiltere'de daha etkili olmamış olması, belki de, bu yüzyılda Anglo-Saxon moral felsefesinin merkezinde bulunan probleme, yanî moral yüklemlerin anlamı problemine Dewey'in açık bir şekilde hemen hiç bulaşmamış olmasıyla açıklanabilir. Ve Dewey nerede büyük bir etki bıraktıysa, bu, Moore'dan kaynaklanan bir tartışma içerisinde dolaylı bir şekilde oldu.

Moore'un doğrudan mîrâsçıları iki türlüydü. Prichard, Ross ve Carrit gibi sezgiciler (*intuitionist*) diye adlandırılan, Moore'unkiyle aynı tipte moral felsefe yapmayı sürdürenler vardı. Hem bu yazarların aslında kendi görüşlerini Moore'dan değil, bağımsız bir şekilde kazandıkları hem de onların yazılarının değerinin sâdece kendi görüşlerini ne kadar ikna edici bir şekilde sunduklarına ilişkin bir mesele olmadığı vurgulanmalıdır. Örneğin Carrit (estetik üzerine yazılarıyla olduğu kadar) bir faydacılık eleştirmeni olarak sergilediği güçle hatırlanacaktır. Kendine has bu yazarlar silsilesi, *Principia Ethica* kadar kendi tarzında dramatik olan bir metin tarafından müjdelendi: H. A. Prichard tarafından 1912'de yazılmış "Does Moral Philosophy Rest upon a Mistake?" ("Moral Felsefe bir Hatâya mı Dayanıyor?") başlıklı bir makale. Prichard, moral felsefenin kendisine koymuş olduğu görevi, ödevimiz olarak gördüğümüz bir şeyin gerçekten ödevimiz olduğunu savunmak için bir sebep veya bir haklıçıkarım verme görevi olarak kabûl eder. Fakat Prichard, böyle bir sebep veya haklıçıkarım talebinin bütünüyle yanlış-kavranmış olduğunu ileri sürer. Bu pozisyonu savunurken, Prichard esâsta iki tür sebep gösterir. Bir şeyin benim ödevim olduğu görüşünü, o şeyin benim çıkarıma olduğunu veya o şeyin benim mutluluğuma götürecek olduğunu göstererek haklıçıkarmaya çalışabilirim. Fakat eğer bana bir sebep veren şey bu ise, bu durumda ödevim olarak her neyi görüyorsam onu hiç de bir *ödev* olarak almamaktayımdır. Çünkü benim çıkarıma olduğu için yaptığım şeyi böyle

olmakla bir ödev olarak yapmam. Ya da bir şeyin benim ödevim olduğu görüşünü, o şeyi yerine getirmenin bir iyi meydâna getirmek olacağını göstererek haklıçıkarmaya çalışabilirim. Fakat —demektedir Prichard— bir şeyin iyi olması, o şeyi meydâna getirmenin benim üzerimde yükümleyici olmasını gerektirmez. Bu ilk türden arguman, Prichard'ın muhtemelen öne sürülen haklıçıkarımın biricik mümkün tipleri olarak gördüğü şeylerin bir listesinden yola çıkar. Prichard'ın ikinci argumanı ise, bizim hepimizin bilincinde olduğumuzun iddiâ edildiği şeye yapılan başvurulara bağlıdır. Ödev kavrayışının dolayımsız ve sorgulanamaz olduğu ve dolayısıyla da sebepler tarafından desteklenmediği söylenir.

Prichard'ın belirgin karakteristiği ve diğer sezgicilerle olduğu kadar Moore'la da paylaştığı belirgin karakteristik, *iyi*, *hak*, *ödev*, *yükümlülük* gibi terimlerin ve moral vokabûlerin geri kalanının dâimî bir şekilde sâbit değerlere ve basît tedkîke ilişkin sanki bir ortak dilmiş gibi işlenmesidir. Kuşkusuz bundan dolayıdır ki, Prichard'da savlamanın argumana oranı çok yüksektir. "Haklılık"ın ve "iyilik"in bağımsız sezgilerine sâhibolduğumuzu savunan Sir David Ross gibi diğer sezgici yazarlarda, arguman standardları çok daha yüksektir. Fakat tüm sezgici yazarlar bir güçlüğe marûz kalırlar: kendilerinin görüşüne göre, onlar bize yalnızca hepimizin zâten bildiği şeyi anlatmaktadırlar. Bu sezgici yazarların hepimizin zâten bildiği şeyin ne olduğu hakkında kimi zaman hemfikir olmamaları, onları yalnızca daha az can sıkıcı kılar, tabîî ki onları daha da az iknâ edici kılmak pahasına.

Sezgiciliğin en güçlü iki eleştirmeni, R. G. Collingwood ve A. J. Ayer idi. Saldırısı ethik'teki başka pek çok son dönem yazara kadar uzanan Collingwood, onlara târihsel duygu yoksunluklarından dolayı, Platon'u, Kant'ı ve kendilerini tek bir konuya ve dâimî ve değişmeyen bir vokabûlere sâhip tek bir tartışmanın katılımcıları olarak görme eğilimlerinden dolayı saldırdı. Onlar, demektedir Collingwood *Autobiography*'sinde, Grek dilindeki τριήρης (*triērēs*) sözcüğünü vapur (*steamship*) sözcüğüyle çeviren adamlara benzerler ve Grek yazarların τριήρης'e atfettikleri karakteristiklerin hiç de bir vapurun karakteristikleri olmadığı kendilerine gösterildiğinde onlar şu yanıtı verirler: bu sâdece, Grek yazarların vapurlar hakkında ne acâib ve ne hatâlı fikirlere sâhip olduklarını gösterir. *Autobiography*'deki Collingwood'a göre, moral ve diğer kav-

ramları daha ziyâde gelişen bir târihsel ardışıklık çerçevesinde anlamalıyız. Bunun neye yol açabileceğini bu bölümde daha sonra irdeleyeceğim.

Ayer'ın sezgicilik eleştirisinin kökleri tamâmen farklıdır. *Language, Truth, and Logic* (*Dil, Doğruluk ve Mantık*) adlı eserde Ayer, Hume'un pozisyonlarından bazılarını ihyâ etti, fakat bunu mantıksal-pozitivist bir bilgi teorisi bağlamında yaptı. Bu yüzden moral yargılar, üç ögeli bir yargılar sınıflaması çerçevesinde anlaşılırlar: mantıksal, olgusal ve *emotive* (duygulandırıcı). Analitik oldukları düşünülen mantık'ın ve matematik'in doğrulukları ilk sınıfa girer; bilimlerin ve olguya ilişkin ortakduyu bilgisinin empirik olarak doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir doğrulukları ikinci sınıfa girer. Üçüncü sınıf ise, artık bir kategori olarak, mantık ya da bilim olmayan ne varsa hepsinin tıkıştırıldığı bir paçavra torbası olarak görünür. Hem ethik hem de teoloji kendilerini bu kategoride bulurlar; kendi içerisinde, söz konusu sınıflamadan kuşkuya düşmemizi sağlamaya yetecek bir olgudur bu. Çünkü görünüşe göre, her şeye kaadir bir varlığın niyetleri ve eylemleri hakkındaki önermeler ve ödev hakkındaki veya iyi olan şey hakkındaki yargılar apaçık ki tek bir sınıfa girmezler. Bununla birlikte, bu şüpheli sınıflamadan moral yargıya ilişkin *emotive* teoriyi kolaylıkla çekip çıkartabiliriz; bu sınıflamadan alıkoymamız gereken tek şey, olgusal ile *emotive* arasındaki karşıtlıktır. Bu formda emotivismin en güçlü temsîlcisi C. L. Stevenson olmuştur. Stevenson'ın yazıları pek çok etki, hepsinden önce de hem Moore'un hem de Dewey'in etkilerini sergiler ve Stevenson'ın pozisyonu belki en kolay şekilde Moore'a geri dönerek açıklanabilir.

Daha önce Moore'un iki tür mîrâsçısı olduğunu söyledim, ki bunlardan ilki sezgiciler (*intuitionists*) idi. Sezgicilerin sürdürdükleri şey, moral meselelerde bizim hepimizin tanıdığı iddiâ edilen şeye felsefî başvurudur. Fakat bizzât Moore'un kendisi, her şeyden önce, iyilik kavramı üzerindeki *felsefî* bulanıklıkları temizlemek kaygısındaydı, öyle ki ikinci bir göreve, hangi şeylerin aslında iyi olduklarını söyleme görevine ilerleyebilsin. Davranış üzerine yazdığı bölümde, Moore, doğru eylemin yalnızca iyi olan şeyin bir aracı olarak değerli olduğunu açık kılar. İdeal üzerine yazdığı bölümde de, Moore, iyi olan şeyi bize söyler. "Sorunun anlamı bir kez açıkça anlaşıldı mı, onun yanıtı, ana hatları içerisinde, o kadar apaçık görünür ki, bir âlelâdelik gibi görünme tehlikesi başgösterir.

Besbelli ki, bildiğimiz ya da tahayyül edebileceğimiz en değerli şeyler, kabaca insânî ilişkiden alınan hazlar ve güzel nesnelerden alınan zevk olarak betimlenebilecek belli bilinç durumlarıdır." J. M. Keynes, kişisel ilişkilerin ve güzel-olanın üstünlüğüne ilişkin bu görüşün Moore'dan hemen sonraki genç kuşağı bir vahyin tüm gücüyle nasıl dağıttığını bize betimlemiştir. Moore'dan hemen hemen yarım yüzyıl sonra Keynes şunları yazabiliyordu: "*Principia Ethica*'nın temel sezgilerinden dönmek için hiçbir sebep görmüyorum; her ne kadar onlar fiilî deneyime uymayacak kadar az sayıda ve dar biçilmiş olsalar da. Bu sezgilerin deneyim hakkında dış olaylardan bütünüyle bağımsız bir haklıçıkarım sağlamaları fazladan bir konfor hâline gelmiştir, bir kimse bugün erken Edwardçı günlerin olağanüstü bir kazanımı olan huzûrlu bireycilik içerisinde güvenle yaşayamayacak olsa bile." Kuşkusuz, her şey bu "bir kimse"nin kim olduğuna ve hangi toplumsal sınıfa mensûb olduğuna bağımlıydı. Moore'un yücelttiği değerler, kamusal hayâttan ziyâde özel hayât alanına âiddirler; ve oldukları şekliyle en yüksek öneme sâhip olan bu değerler, intellektual araştırmayla ve çalışmayla bağlantılı değerlerin tümünü dıştalarlar. Moore'un değerleri korunmaya alınmış bir boş zamanla ilgili değerlerdir, her ne kadar Moore'un tutumlarının dar ve sınıfa-bağımlı karakteri onun değer verdiği şeylerden ziyâde dıştaladığı şeylerde ortaya çıksa da. Bu değerlerin Moore'un görünüşte varsaydığı gibi tartışmanın ötesinde olmadıklarını basîtçe vurgulamak için Moore'un görüşlerinin bu cephesi üzerine yorum yapmaya değer. Çünkü Moore, son derece tartışmaya açık moral görüşleri, onları sağlamlaştırmak maksadıyla basît tanımanın tanıklığına yapılan bir başvuruyla bağlayıp birleştirir. Keynes, daha önce anılan, *My Early Beliefs* (*Erken İnanışlarım*) başlıklı hatırâtında, bize, Moore'un çömezlerinin bu tutumun sonucu olan davranışına ilişkin derinlere inen bir açıklama verir. Bu çömezler, mümkün alternatiy durumları karşılaştırırlar ve sırasıyla her birini gözden geçirip birbiriyle karşılaştırarak, en fazla iyi'nin hangi durum içerisinde bulunduğunu huşû içerisinde araştırırlardı. Sonra da "gördükleri" şeyi îlân ederlerdi.

Moore'un doğrudan çömezlerinin oluşturduğu grup gibi son derece homojen bir grupta, farklı insânların "gördükleri" şeyler arasındaki uyum muhtemelen oldukça yüksek seviyeden olacaktır. Fakat bu grubun tutumlarına, sâhibolduğu tutkunun tamâmıyla isyân eden D. H. Law-

'ın sahneye çıkışı, bu gruptakilerin şunun farkına varmalarını sağlamış olabilir: onların değer-biçmelerine itirâz edildiğinde, içerisinde bulundukları pozisyon kendilerine arguman kullanımı için değil, fakat yalnızca yeniden-gözden-geçirme ve yeniden-savlama kullanımı için izin veriyordu. Aslında iyi'nin adlandırdığı hiçbir basît, doğal-olmayan özgülük var olmadığı için, bütün bu süreç sâdece ince ince işlenmiş bir blöf oyunudur. Ve bu grubun yaptığı şeyin kendilerinin tutum ifâdelerine bu ifâdelerin başka türlü sâhip olmayacağı bir otorite bahşetmek üzere Moore'un felsefî teorisini yardıma çağırmak olduğunu belirtmek hakkaniyetsiz olmazdı.

"Fakat eğer Moore'un varsaydığı gibi bu tür hiçbir özgülük var değilse, o zaman onların yapabilecekleri tek şey kendi duygularını ifâde etmektir." Emotivism'in tohumlarından biri belki de Moore'u hedef alan böyle bir isyânda yatar. Moore'un kendisi, varını yoğunu nesnelliğe başvuruya yatırdı. *Principia Ethica*'dan sonra yazılmış bir denemede kullandığı bir argumanda, moral yargıların duygularımızın raporları olamayacaklarını, çünkü olsalardı, moral bir mesele hakkında görünüşte çelişik yargılar dile getiren iki insânın aslında fikir ayrılığı içinde olmayacaklarını iddiâ etti. "Biçtiğim otları dün istifledim" diyen biri "Biçtiğim otları dün istiflemedim" diyen başka biriyle ne kadar fikir ayrılığı içinde olursa, "X'i yapmalısın" diyen bir adam da "X'i yapmamalısın" diyen bir adamla o kadar fikir ayrılığı içinde olur. Bu argumana Stevenson'ın verdiği cevâb, moral bir sorun hakkında fikir ayrılığı içinde olan iki adamın herhangi bir olgusal fikir ayrılığına düşmüş olmalarının gerekmediği; onların yalnızca söz konusu soruna ilişkin olgular hakkında fikir ayrılığına düşmüş olmaları gerektiği idi; bu düzeyde o adamlar arasındaki mesele empirik bir araştırma yoluyla hâlledilebilir. Fakat bu adamlar daha da ileri gidip sâhip oldukları tutumlar hakkında fikir ayrılığına düşebilirler; ve bu fikir ayrılığı, ancak bir tarafın kendi tutumunu değiştirmesi sâyesinde çözülebilir. Stevenson'a göre, moral sözcüklerin birincil işlevi, başkalarının tutumlarını, kendimizin tutumlarıyla daha tam uyuşacakları bir şekilde yeniden-yönlendirmektir. Moral sözcüklerin dinamik işlevi üzerinde yoğunlaşmak bakımından, Stevenson Dewey'in etkisini sergiler ve Dewey'in daha sonraki moral filozofları etkilemesi esâsen Stevenson sâyesinde olur.

Moral sözcükler, Stevenson'ın sözünü ettiği bu dinamik işleve *emotive* oldukları için sâhip olabilirler. "Bir sözcüğün *emotive* anlamı, bir sözcüğün, kullanımının târihi içerisinden doğan, insânlarda duygulanımsal (*affective*) tepkiler meydâna getirme (ve bu tür tepkilerden meydâna gelme) temâyülüdür." Ayer, bu *emotive* teoriye ilişkin kendi uyarlamasında, benim duygularım ve tutumlarım hakkındaki ifâdem üzerinde yoğunlaşmıştı; Stevenson ise, kendi uyarlamasında, senin duygularını ve tutumlarını etkileme girişimim üzerinde yoğunlaşır. Temel moral sözcüklerin ne anlama geldikleri konusunda, Stevenson iki model sunar ve emotive anlamın doğasının kaba bir tahmînden daha fazlasına ulaşmayı umudedemeyeceğimiz türden olduğunu her bir durumda vurgular. Stevenson'ın ilk modeli, "Bu iyidir"i kabaca "Bundan hoşlanıyorum. Sen de hoşlan!"a eşdeğer olarak açıklayan bir modeldir. İkinci modelinde, Stevenson, "iknâ edici tanımlar" diye adlandırdığı şeyi cisimleştiren ifâdelere bakar. Bu tür ifâdeler betimleyici bir anlama sâhiptirler ve bu anlamı *emotive* bir anlamla biraraya getirirler; bu yüzden biz bu ifâdeleri her zaman iki kurucu ögeye ayrıştırabiliriz. Örneğin, tartışan iki adam *âdil* sözcüğünü o şekilde kullanabilirler ki, onlardan her biri farklı betimleyici anlamları o sözcüğün anlamındaki *emotive* ögeyle biraraya getirebilir.

Stevenson'ın moral ifâdeler hakkındaki görüşü bir takım başka pozisyonlara öncülük eder. Örneğin, *iyi* için ve diğer değerlendirici ifâdeler için betimleyici terimler içerisinde tam bir tanımın hiç verilemeyeceği, Stevenson'ın görüşünden çıkar. Bu yüzden Stevenson, iyi'nin doğal (empirik olarak betimleyici) bir özgülüğün adı olarak işlevde bulunamayacağı konusunda Moore'la hemfikirdir. Moore için olduğu kadar Stevenson için de olgular değer-biçmelerden mantıksal olarak kopukturlar. İkinci olarak, Stevenson, felsefî ethik'in moral bakımdan nötr bir etkinlik olduğu görüşüne bağlanır. Bizim moral ifâdelerin anlamı hakkında savunduğumuz öğretiler, bizi herhangi bir tikel moral görüşe bağlamazlar. Açıktır ki, emotive teorinin kendisi, eğer doğruysa, en azından yüzeyde, moral açıdan nötr görünür. Çünkü muhtemelen, hangisi olursa olsun herhangi bir eylemler sınıfını salık vermek için emotive sözcükler kullanabiliriz. Dahası, eğer Stevenson haklıysa, değer-biçmeyle ilgili fikir ayrılığı dâimâ bitmez tükenmez olabilir. Fikir ayrılığı imkânlarının

hiçbir sınır yoktur ve fikir ayrılıklarının çözümü için hiçbir prosedurler kümesi yoktur. Bunun Stevenson'ın pozisyonunun bir sonucu olması şaşırtıcı değildir, çünkü fikir ayrılığının bitmez tükenmez olmasına önhâzırlıklı olmasını başarılı bir teorinin öngereklerinden biri olarak bizzât Stevenson'ın kendisi daha başlangıçta koymuştur. Son olarak Stevenson'ın görüşünde, değerlendirici ve daha da özgül olarak moral yargılarımızı desteklemek için söz konusu yaptığımız sebepler, bu sebeplerden çıkardığımız sonuçlarla herhangi bir mantıksal bağıntı içerisinde olamazlar. Onlar yalnızca psikolojik pekiştirmeler olabilirler. Bundan şu çıkar ki, *çünkü* ve *dolayısıyla* gibi sözcükler, başka söylem parçalarında işlevde bulundukları gibi işlevde bulunmazlar.

Emotivism hakkında ortaya koyulabilecek olan güçlükler envâ-i çeşittir. "*Emotive* anlam" nosyonunun kendisi açık değildir. Belli önermeleri eylem rehberleri ya da eylem yönergeleri kılan şey, onların olgusal ya da betimleyici bir *anlamın* ötesinde ve üstünde herhangi bir anlama sâhip olmaları değildir. Bunu sağlayan, onların özgül bir durumda dilegetirilmesinin konuşanın ya da dinleyenin ilgileri, ârzuları ya da ihtiyâçları için önemli olması ya da bunlarla alâkalı olmasıdır. "Beyaz Saray yanıyor" ifâdesi, Londra'daki bir haber yayınında dilegetirildiğinde hangi anlamı taşıyorsa, yatağında uyuyan Başkan'a bir uyarı olarak dilegetirildiğinde de o anlamı taşır, fakat onun bir eylem rehberi olarak işlevi tamâmen farklıdır. Yanî, emotivism, bir önermenin farklı kullanımlar arasında değişmez kalan anlamı ile bir ve aynı önermenin koşulabileceği kullanımlar çeşitliliği arasındaki ayrıma yeterince önem vermez. (Kuşkusuz anlam ve mümkün kullanım alanı sımsıkı bağıntılıdır; fakat bunlar aynı şey değillerdir.)

Bundan da ötesi, Stevenson yalnızca anlamı ve kullanımı teke indirgeme eğilimi taşımakla kalmaz, fakat onun moral ifâdelere atfettiği birincil kullanım, o ifâdelerin birincil kullanımı değildir ve olamaz. Çünkü Stevenson'ın önem verdiği kullanım, başka insânları kendi görüşlerimizi benimsemeleri doğrultusunda harekete geçirmeye çalıştığımız ikinci-şahıs kullanımıdır. Stevenson'ın verdiği örneklerin hepsi, herkesin dâimâ başka herkesi tavlamaya çalışmakta olduğu baştan sona nahoş bir dünyâyı resmeder. Fakat aslında, kendi moral görüşlerimizi oluşturduğumuzda ancak başkalarını kendi moral görüşlerimize inandırmaya çalışacak

bir pozisyonda oluruz; ama yine de, eylemlerimiz itibârıyla görüşlerimizin oluşumu ve ifâdesi için zorunlu olan moral dil kullanımlarından hiçbiri Stevenson'ın başlangıçtaki açıklamasında yer almaz.

Son olarak, *emotive* teori hakkında, bu teorinin yalnızca hatâlı olmakla kalmayıp, aynı zamanda saydamlıktan yoksun da olduğu şikâyetinde haklı olarak bulunulabilir. Çünkü bu teoriyi önerenler, moral ifâdeleri tutumlara ve duygulara ilişkin nosyonlar çerçevesinde aydınlatmaya çalışırlar ve bu söz konusu tutumların ve duyguların daha ayrıntılı karakterizasyonunu aramak lâzım gelir. Örneğin, bu tutumları ve duyguları başka tutumlardan ve duygulardan ayırdedebileceğimiz şekilde nasıl tanıyacağız? Emotivist yazarlar, aslında, bu noktada büyük ölçüde suskundurlar; fakat bu yazarların tartışılan tutumları ve duyguları tam da moral yargı edimlerinde kesin ifâdelerini kazanan tutumlar ve duygular olarak karakterize etmeye mecbûr kalacakları kuşkusu güçlüdür. İmdi bu böyleyse, bütün teori bilgilendirici olmayan bir döngüselliğe hapsolur.

Bununla birlikte, *emotive* teorinin merkezî özelliklerinden bazıları bu teorinin doğrudan ardılları tarafından muhâfaza edilir. Felsefî analizin moral nötralitesi, olgu ve değer arasındaki mantıksal boşluk, fikir ayrılığının bitmez tükenmezliği, bunların hepsi sahnede kalır. Bu daha sonraki yazarlarda değiştirilen şey, birbiriyle sımsıkı bağıntılı iki konuya, yanî şeyleri, edimleri ya da insânları iyi ya da kötü diye adlandırırken kullanılan kriterler sorununa ve moral akılyürütmenin doğası sorununa sarfedilen dikkattir. Eğer bir şeyi iyi diye adlandırır ya da onu başka bir biçimde salık verirsem, benden dâimâ hangi kritere dayanmakta olduğum sorulabilir. Eğer bir şeyi yapmam gerektiğini (*ought*) söylüyorsam, benden dâimâ şu sorular sorulabilir: Peki yapmazsan ne olur? ve Bunu ne adına yapman gerekiyor (*ought*)? Bu sorulara benim verdiğim yanıtlar ile benim neyin iyi olduğuna ve neyi yapmam gerektiğine (*ought*) dair inanışlarım arasındaki bağıntı nedir?

R. M. Hare'ın *The Language of Morals* (*Ahlâk'ın Dili*) adlı eserinde bu sorulara verilen sistematik bir yanıt bulunacaktır ve Hare'ın görüşlerine *Freedom and Reason* (*Özgürlük ve Akıl*) adlı eserde eklemeler yapılır ve bu görüşler söz konusu eserde daha ileri bir düzeyde aydınlatılır. Hare, moral dilin doğasını tavsiye edici (*prescriptive*) ve betimleyici dil arasındaki bir ilk ayrım yoluyla belirginleştirir. Salık verici dil buyurucudur,

yanî bizim şunu ya da bunu yapmamızı söyler. Bu dilin kendisi iki sınıf hâlinde altbölümlere ayrılır: sıradan anlamda buyrukları içeren sınıf ve asıl anlamda değerlendirici ifâdeleri içeren sınıf. Tüm değer yargıları pratiktir, fakat farklı farklı biçimlerde. Örneğin, *olması-gereken*'le (*ought*) ilgili cümleler, eğer sahiden değerlendirici iseler, ilgili durumdaki herhangi bir kimseye hitâbeden buyruklara yol açarlar ve buradaki *herhangi bir kimse* cümleyi dilegetiren kişiyi içine alır. *Olması-gereken* cümlesini içtenlikle dilegetirmenin kriteri, konuşanın, ilgili vesîleyle ve eğer yapabiliyorsa, kendisine dilegetirdiği *olması-gereken*'in yol açtığı buyruğa gerçekten itâat içerisinde davranmasıdır. Buna karşıt olarak, *iyi*, salık vermek için kullanılır; X'i iyi diye adlandırmak, X'in, eğer bir X isteseydik seçmemiz gereken (*should*) türden bir X olduğunu söylemektir. Bir şeyi iyi diye adlandırırken kullandığım kriterler, eğer sahici değerlendirmelere angaje isem benim seçtiğim ve onları tam da kendi kullandığım şekilde benimsediğim kriterlerdir. Değerlendirici ifâdeler ve moral kurallar, bu yüzden her ikisi de, fâilin temel seçimlerinin ifâdeleridir. Fakat Hare'ın preskriptivisminde (tavsiye ethikinde) seçimin rolü, emotivismdeki (duygulandırma ethikindeki) tutumların ve duyguların rolünden çok daha açık ve daha az itirâz edilebilirdir. Emotivismin tersine, preskriptivism ahlâkta arguman kullanımına engel olmaz.

Hare, aslında, buyruklara ilişkin mantıksal soruşturmada bir öncüydü. Hare, buyurucu söylemde, sonuçların öncüllerden sıradan çıkarım kurallarının hiçbirini ihlâl etmeksizin tamâmen doğrudan bir biçimde çıkarsanabileceğini gösterdi. *Çünkü* ve *dolayısıyla* gibi sözcükler alışıldık anlamlarını taşırlar ve sahici moral arguman mümkündür. Fakat, diye sürdürür Hare savunmasını, değerlendirici tavsiye ifâdelerinin anlamı, en az bir değerlendirici veya tavsiye edici öncül içermeyen öncüllerden hiçbir değerlendirici veya tavsiye edici sonucun çıkarsanamayacağı türdendir. Başka deyişle, Hare, sâdece *olan*'dan hiçbir *olması-gereken*'in çıkarsanamayacağı tezini tekrârlar. *The Language of Morals*'in öğretisinin sınırları içerisinde, moral arguman modelinin bir moral büyük öncülden ve bir olgusal küçük öncülden bir moral sonuca bir geçiş olduğu çıkmakta gibiydi. Olgudan değere geçer göründüğüm her yerde ("açlıktan ölmek üzere olduğu için bu adama yardım etmeliyim (*ought*)"), argumanda bir boşluk, gizli bir büyük öncül ("açlıktan ölmek üzere olanlara yardım etme-

liyim (*ought*)") vardır. Bizzât bu büyük öncülün kendisi, bir başka kıyâsın (*syllogism*) sonucu olarak görünebilir, fakat bir noktada bu akılyürütme zinciri, daha ileri düzeydeki argumanla haklıçıkaramayacağım, ama basîtçe kendimi seçim yoluyla bağlamak zorunda olduğum bir ilkede son bulmak zorundadır. Bir kez daha, bundan şu çıkar gibidir: tıpkı emotivismde olduğu gibi, nihâî ilke meselelerinde, sav argumanla değil, ancak karşısavla karşılanabilir.

*Freedom and Reason*'da, Hare, kendi görüşünden bunun çıkmadığını; moral yargıların tümelleştirilebilirliğinin kabûl edilemez moral ilkelere yaslananlara karşı argumantativ bir silah sağladığını ileri sürdü. Çünkü örneğin sâdece derileri siyah olduğu için başka insânlara belli hoş olmayan biçimlerde davranılması gerektiğini (*ought*) savunan bir adam hakkında dâimâ şu soruyu sorabiliriz: Peki sen, derin siyah olsaydı sana da aynı şekilde davranılmasına izin vermeye hâzır mısın? Ve Hare inanır ki, yalnızca kendisinin fanatikler diye adlandırdığı bir azınlık, bu soruyu Evet diye cevâblamanın sonuçlarını kabûl etmeye hâzır olurdu. Bu son iddiâ, son dönem toplumsal târihin Hare'ı doğrulamadığına kendisi temelinde inandığım bir olgu sorunudur. Fakat bir mantık meselesi ve ilgili kavramlara ilişkin bir mesele olarak, iyi diye adlandırdığım şeyin ve yapmam gerektiğini (*ought*) düşündüğüm şeyin *benim* temel değerlendirmeler hakkındaki seçimime bağımlı olduğunun ve hangi değerlendirmeleri seçebileceğim konusunda hiçbir mantıksal sınır olmadığının Hare'ın görüşünde hâlâ doğru kaldığını vurgulayacak kadar ileri gidecek bir ölçüde Hare'ın görüşünün bu kısmıyla ağız dalaşına girmek istemem. Başka deyişle, Hare'ın prescriptivismi, eninde sonunda, benim moral değerlendirmelerimin gerisinde benim kendi seçimlerimin otoritesinden daha büyük herhangi bir otorite olmadığı ve olamayacağı görüşünün yeniden piyasaya sürülen bir tıpkıbasımıdır. Değerlendirici kavramları anlamak, bu kavramları kullanmamızın, bizâtihi, bizi herhangi bir tikel moral inanışlar kümesine bağlamadığını anlamaktır. Olgu sorunlarında doğru inanışın kriterleri, seçimlerimizden bağımsızdırlar; buna karşılık değerlendirmelerimiz, bizim kendimizin onlara empoze etmeyi seçtiklerimizden başka hiçbir kriter tarafından yönetilmezler. Bu da, Kant'ın yasakoyucu olarak moral özne görüşünün bir tekrârıdır; fakat bu görüş, yasakoyucu olarak moral özneyi, dilegetirdiği yasanın yazarı olan ve yasayı

tümel bir tavsiye (*prescription*) formunda dile getirmekle yasa olarak kuran keyfî bir egemen kılar.

Hare'ın bütün girişimindeki bir belirsiz-anlamlılık, Mary War-nock'un[63] işâret ettiği bir belirsiz-anlamlılık burada önemli hâle gelir. Hare, değerlendirmeyi ve tavsiyeyi karakterize ederken, aslında bu terimleri mümkün karşı-örnekler karşısında kendi tezini kayıracak bir biçimde mi tanımlamaktadır? Eğer biz bir birinci-şahıs buyruğuna yol açmayan bir *olması-gereken* örneği ya da kriterlerin bir seçim meselesi olmadığı bir iyi örneği ortaya koyarsak, Hare, bunların basîtçe *olması-gereken*'in ve *iyi*'nin tavsiye-edici-olmayan ve değerlendirici-olmayan kullanımları oldukları şeklinde mi yanıt verebilecektir? Hare, tavsiye-edici-olmayan ve değerlendirici-olmayan bazı kullanımların bulunduğunu kesinlikle kabûl eder. Fakat eğer Hare değerlendirmenin ve tavsiyenin sâdece kendisinin olduklarını söylediği şey olması için bir yasama ortaya koymuş ise, onun yasamasına niçin rızâ gösterelim ki? Yok eğer o bir yasama ortaya koymuyorsa, o zaman biz, bizim için sınırları çizilmiş değerlendirici ve tavsiye-edici ifâdeler sınıfına Hare'ın karakterizasyonundan bağımsız bir şekilde, bizzât Hare'ın hiçbir zaman sınırlarını çizmediği bir biçimde sâhip olmak zorunda oluruz. Hare, aslında, değerlendirici ifâdeler sınıfına nelerin dâhil edileceği ve nelerin bu sınıfın dışında bırakılacağı konusunda hemen hemen sezgisel bir anlamaya yaslanır gibidir.

Bu niçin önemlidir? Kısmen şundan dolayı önemlidir ki, Philippa Foot[64] ve Peter Geach[65] Hare'a ilk bakışta iknâ edici karşı-örneklerle meydân okumuşlardır. Philippa Foot'un dikkati, erdemler ve erdemsizliklerle bağıntılı *edepsiz* ve *cesâretli* gibi değerlendirici ifâdeler üzerinde yoğunlaşmıştır; Geach'in dikkati ise *iyi* ve *kötü* üzerinde. Mrs. Foot'un ileri sürdüğüne göre, *edepsiz*'in ve *cesâretli*'nin doğru uygulanımlarının kriterleri olgusaldır. Eğer belli olgusal koşullar karşılanırsa, bu, böyle sıfatların uygulandıklarını ve onların uygulanımından yalnızca onların anlamını anlamayı beceremeyen biri tarafından kaçınılabileceğini göstermeye yeterli olur. Bu yüzden, bir adam bir konser esnâsında az biraz tanıdığı ve kendisine karşı düşmanca hiçbir şey yapmamış olan bir tanı-

---

[63] *Ethics Since 1900* (*1900'den İtibaren Ethik*), s. 128-129.
[64] "Moral Arguments" ("Moral Argumanlar"), *Mind* (1958).
[65] "Good and Evil" ("İyi ve Kötü"), *Analysis*, Vol. 17.

dığın suratına tükürürse, o zaman bu adam kesinlikle edepsizdir. Aynı şekilde, makul bir beklentiye göre başkalarının hayâtını kendisininkini fedâ ederek kurtaracak bir adam kendi hayâtını fedâ ederse, o kesinlikle cesâretlidir. Fakat bu durumların her birinde, zorunlu ve yeterli koşulların söz konusu sıfatı haklıçıkarmak için uygulandıklarını gösterdiğimizde, söylediğimiz şeyi, söz konusu zorunlu ve yeterli koşulların, *edepsiz*'in ya da *cesâretli*'nin anlamından ötürü "Bu yüzden o edepsizdi" ya da "Bu yüzden o cesâretliydi" sonucuna yol açan öncüller olarak görüneceği şekilde yeniden yazabilirdik. Fakat eğer değerlendirici sonuçlar varsa, işte tam da bunlardır. Bu yüzden bazı olgusal öncüller değerlendirici sonuçlara yol açar görünür.

Aynı şekilde, açıktır ki, en azından bir şeyi ya da bir kimseyi iyi diye adlandırdığım pek çok durumda, adlandırmaya mahsûs kriterler, o şeyin ya da o kimsenin olduğu durum türü tarafından belirlenirler ve seçime açık değildirler. Bir şeyi "iyi bir X" diye adlandırmanın kriterleri, Geach'in işâret ettiği gibi, X'in doğasına bağımlıdır. "İyi bir saat", "iyi bir çiftçi", "iyi bir at" söz konusu durumlara ilişkin olarak verilebilecek örneklerdir. Fakat "iyi bir insân" hakkında ne demeli? İleri sürülebilirdi ki, burada şüphesiz, bir kriterler çeşitliliği kullanırız ve bunlar arasında bir seçim yapmak durumundayız. Burada şüphesiz, Hare'ınki gibi bir arguman iknâ edici bir argumandır. Henüz tamâmlanmamış bir arguman olarak bunu daha fazla takîb etmek istemem; daha ziyâde onun ne türden bir arguman olduğunu ve niçin ortaya çıktığını araştırmak isterim.

Şunu görmek önemlidir ki, birbiriyle bağıntılı görüş farklılıklarının bütün erimi burada içerilmiştir. Bir yandan, olguların aslâ değerlendirmelere yol açamayacağı, felsefî araştırmanın değerlendirmeler arasında nötr olduğu, moral görüşlerin sâhip olduğu tek otoritenin bireysel fâiller olarak bizim onlara verdiğimiz otorite olduğu savunulur. Bu görüş, bu târih içerisinde tekrâr tekrâr zikredilmiş olan bireyciliğin en son kavramsallaştırılmasıdır: birey, mümkün en aşırı anlamda kendi kendisinin nihâî otoritesi hâline gelir. Buna alternativ görüşte ise, merkezî değerlendirici ve moral kavramlarımızı anlamak, kabûl etmeden edemeyeceğimiz belli kriterlerin var olduklarını teslim etmektir. Bu standardların otoritesi, tanımak durumunda olduğumuz ve bizim hiç bir şekilde kendisinin orijinal yaratıcıları olmadığımız bir otoritedir. Bunu açığa vuran felsefî araştırma,

bundan dolayı, moral açıdan nötr olamaz. Ve olgusal öncüller kimi zaman değerlendirici sonuçlara yol açarlar.

Her bir görüş, kendi seçtiği örnekler yoluyla kendisini diğerinden yalıtır. Ve bu görüşlerden ne biri ne de öteki, kendileri arasındaki meselenin değerlendirici kavramların fiilen kullanılma tarzına ilişkin empirik bir araştırma yoluyla hâlledilebileceğini kabûl etmeyeceklerdir. Çünkü her biri, ahlâktaki sıradan teâmülün kimi zaman yanlış-yönlendirici bir felsefî teorinin etkisiyle bulandırılabileceğini ya da aslında saptırılabileceğini kabûl etmeye oldukça hâzırlıklıdırlar. Bununla birlikte, belki de bu ihtilâf hâlledilemeyecek bir ihtilâftır ve belki de hâlledilemeyecek olmasının sebebi, bu ihtilâfı yaratan kavramları târihsel bir perspektive yerleştirmeye çalışırsak görülebilir. Fakat bunu yapmadan önce, bu ihtilâfı sâdece filozoflar için değil, fakat bu çağda yaşayan tüm moral fâiller için de bir ihtilâf olarak konumlayan pek sofistike bir şekilde işlenmemiş belli noktaları irdelemek zorundayız.

Emotivism ve preskriptivism başlangıçta bizi yabancılaştırırlar, çünkü değerlendirici dili duygular, hoşlanma, seçim ve buyruklar gibi nosyonlar çerçevesinde açıklamaları, bizi, duyguların, hoşlanmanın, seçimin ve buyrukların sıradan dilinin ötesinde ve üzerinde niçin özgül olarak değerlendirici herhangi bir dilin varolması gerektiğini sormaya götürür. "Bunu yapmalısın (*ought*)" dediğimde ya da "Bu iyidir" dediğimde, "Sen ya da başka herhangi biri —bunu yap!" ya da "Bundan hoşlanıyorum. Sen de hoşlan!" demekten daha fazla ve daha başka bir şey söylediğim konusunda itirâz etmek isterim. Çünkü kasdettiğim şey o ise, söyleyebilecek ve söyleyecek olduğum şey de odur. Eğer söylediğim şey o ise, o zaman söylediğim şeyin o şeye o şeyi dile getirerek verdiğim otoriteden başka kesinlikle hiçbir otoritesi olmayacaktır. Benim tutumlarım ve benim buyruklarım, tam da benim olmalarından ötürü benim için otoriteye sâhiptirler. Fakat *olması-gereken* (*ought*) ve *iyi* gibi sözcükleri yardıma çağırırsam, en azından başka ve daha fazla otoriteye sâhip bir standarda başvurmaya çalışıyor olurum. Eğer bu sözcükleri sana sarfediyorsam, kendi adıma değil de, bu standardlar adına sana başvurmaya çalışıyor olurum. İmdi, benim yapmaya çalıştığım şey bu olsa da, bundan zorunlu olarak benim bunu başardığım sonucu çıkmaz. Hangi koşullar

altında başarabilirdim? Hangi koşullar altında başarısız olmak zorunda olurum?

Grek toplumunu tartışırken karakterize etmeye çalıştığımız türden, içerisinde hayât formunun amaçlar konusunda fikirbirliğini öngerektirdiği bir toplum varsayalım. İşte burada, yalnızca "iyi at"tan ve "iyi çiftçi"den söz ederken değil, fakat aynı zamanda "iyi insân"dan söz ederken de, *iyi*'nin kullanımı için hemfikir olunan kriterler vardır. bu toplumda, kabûl edilmiş bir erdemler listesi, yerleşik bir moral kurallar kümesi, kurallara itâat, erdemler pratiği ve amaçlara ulaşma arasında kurumsallaşmış bir bağlantı vardır. Böyle bir toplumda, değerlendirici dil ile hoşlanmanın veya seçimin dili arasındaki karşıtlık oldukça açık olacaktır. Sana hoşlandığım veya seçtiğim şeyi söyleyebilirim ve sana yapman gereken (*ought*) şeyi söyleyebilirim; fakat ikincisi, senden ilkinin bulunmadığı bir talepte bulunur. Sen üzüntü ya da ihmâl yüzünden yapman gereken şeyi gözardı edebilirsin; fakat sen o moral vokabûleri kullanmadan edemezsin ve *olması-gereken*'in (*ought*) gücünü karârlı bir şekilde reddedemezsin ve o topluluğun toplumsal alışverişi içerisinde kalmadan edemezsin ve o moral vokabûleri terkedemezsin.

Böyle bir toplumda moral eleştiri imkânsız mıdır? Hiçbir şekilde imkânsız değildir; fakat böyle bir toplumda moral eleştiri, yerleşik moral vokabûlerden topyekûn bir kopuş yolunu değil, yerleşik moral vokabûleri genişletme yolunu takîb etmek zorundadır. Bu, moralitenin otoritesinin toplumsal pratikleri sorgulanmakta olan topluluğun ötesine uzanmadığı anlamına mı gelir? Buna şöyle karşılık vermekten kendimizi alamayız: aritmetik kuralların otoritesi sayı sayma pratiğinin yerleşik olduğu topluluğun ötesine uzanır mı? Bu, rhetorik değil, sahici bir soru olma kasdı taşır, ki daha tam bir yanıtı hak eder; fakat en azından, kuralları ve pratiği bu tarzda bağlayıp birleştirmek, apaçık bir şekilde, moral kurallara bizim üzerimizde matematik kurallardan daha az söz hakkı vermemektir, şu istisnâyla ki hiçbir toplum aynı tipten basît sayı sayma olmaksızın daha ileri gidemezdi, oysa moral kuralların ilgili olduğu toplumsal pratikte alabildiğine çeşitlemeler var olabilir.

Grek toplumunu tartışırken, bu tür sağlam bir şekilde bütünlüklü bir moral hayât formu çöktüğünde neler olup bitebildiğine ilişkin bir fikir verdim. Bizim toplumumuzda, bireycilik asitleri dört yüzyıldır hem iyi

hem de kötü yönde moral yapılarımızı yiyip kemirmiştir. Fakat yalnızca bu değil: biz, sağlam bir şekilde bütünlüklü moralitelerin yalnızca tek birinin değil, fakat bir çoğunun bıraktığı mîrâsla yaşıyoruz. Aristotelesçilik, ilkel Hristiyan sâflığı, puritan ethik, aristokratik tüketim ethiki ve demokrasi ve sosyalizm gelenekleri, tüm bunlar bizim moral vokabulerimiz üzerinde izlerini bırakmışlardır. Bu moralitelerin her biri içerisinde, önerilen bir amaç veya amaçlar, bir kurallar kümesi, bir erdemler listesi vardır. Fakat söz konusu amaçlar, kurallar, erdemler farklı farklıdır. Aristotelesçilik için, sâhip olduğun her şeyi satmak ve yoksullara vermek saçma ve sefîhçe (*mean-spirited*) olurdu; ilkel Hristiyanlık için, mağrur (*great-souled*) adamın cennetin kapısı olan iğnenin deliğinden geçmesi muhtemel değildir. Muhâfazakâr bir Katoliklik resmî otoriteye itâati bir erdem olarak ele alırdı; Marx'ınki gibi bir demokratik sosyalizm aynı tutuma kölelik yaftasını yapıştırır ve onu erdemsizliklerin en kötüsü olarak görür. Puritanlık için, tutumluluk bir ana erdemdir, tembellik ise bir ana erdemsizliktir; geleneksel aristokrat için, tutumluluk bir erdemsizliktir; ve bunun gibi.

Buradan şu çıkar ki, bizim toplumumuzda iki tür insân bulabiliriz: bu ayakta kalan moralitelerin tek birinin içerisinden konuşanlar ve onların hepsinin dışında duranlar. Rakîb moralitelerin taraftarları arasında ve bir moralitenin taraftarları ile hiçbir moralitenin taraftarı olmayanlar arasında hiçbir yargı mercîi, hiçbir gayrışahsî nötr standard mevcûd değildir. Verili bir moralitenin içerisinden konuşanlar için, olgu ile değer arasındaki bağlantı onların kullandıkları sözcüklerin anlamları sâyesinde tesîs edilir. İçeriden konuşanlar, dışarıdan konuşanlara sâdece kendi hoşlarına giden şeyleri ve kendi şahsî seçimlerini ifâde eden buyruklar dilegetiren kimseler olarak görünür. Bu yüzden, bir yanda emotivism ve preskriptivism ile diğer yanda onların eleştirmenleri arasındaki ihtilâf, bizim toplumumuzun temel moral durumunu ifâde eder.

Moral felsefenin târihi içerisinde belli yazarları faydalı bir şekilde bu açıklama çerçevesinde konumlandırabiliriz. Örneğin Kant, moral birliğin kaybolmasının şu anlama geldiği noktada durur: moralite, yalnızca kendi kurallarının formu çerçevesinde tasrîh edilebilir, yoksa bu kuralların hizmet edebileceği herhangi bir amaç çerçevesinde değil. Kant'ın moral

kuralların içeriğini bu kuralların formundan türetme girişimi işte buradan çıkar.

Kant, aynı zamanda, moral kuralların ve insân hayâtının hedeflerinin öyle bir ölçüde birbirinden kopuk hâle gelmiş olduğu noktada durur ki, burada *hem* kurallara bağlı kalma ile hedefleri gerçekleştirme arasındaki bağlantının sâdece olumsal bir bağlantı olduğu *hem de* eğer bu böyleyse, bunun katlanılamaz olduğu ortaya çıkar. Mutlu olmaya değil, fakat mutluluğa lâyık olmaya çalışmamızı emretmeye Kant'ı götüren şey, Kant'ın hem muğlak ve belirsiz hâle gelen mutluluk nosyonuna yol açmış olan hedefler hakkındaki muğlaklık kavrayışıdır hem de bu ilk noktayı kavrayışıdır. Kant'ı eninde sonunda erdemi mutlulukla tâclandıracak bir güç olarak Tanrı'yı yardıma çağırmaya götüren şey de, Kant'ın yukarıdaki ikinci noktayı kavrayışıdır. Kant, ahlâk hakkındaki daha evvelki bir görüşü ve daha sonraki bir görüşü birarada tutmaya çalışır; bu görüşler arasındaki gerilim apaçık görünür.

Onsekizinci yüzyıl İngiliz moralistleri ve ondokuzuncu yüzyıl faydacıları, bireyciliğin fethetmiş olduğu bir toplum içerisinden yazarlar. Bu itibârla, onlar, toplumsal düzeni, içerisinde bireyin kendi moral hayâtını yaşamak durumunda olduğu bir çerçeve olarak değil, fakat bireysel irâdelerin ve çıkarların salt toplamı olarak sunarlar. İşlenmemiş bir moral psikoloji, moral kuralları, şahsî doyum amaçlarını kazanmanın etkili araçlarına ilişkin tarîfnâmeler hâline getirir. Hegel, Green ve daha az bir ölçüde Bradley, yalnızca ahlâka ilişkin bu görüşün eleştirmenleri olmakla kalmayıp, moral vokabulerin özgül ve seçik bir kullanımlar kümesine sâhip olabileceği topluluk tipini tasrîh etmeye çalışırlar. Fakat böyle bir topluluğun zorunlu formuna ilişkin felsefî analiz, bu topluluk formunu yeniden-yaratma işinin yerini doldurmaz; ve onların doğal ardılları, bize, otantik moral söylemin ne olduğuna ilişkin yanlış bir açıklama, fakat moral vokabulerin içeriğinin giderek daha fazla boşaldığı bir toplumda değerlendirici ifâdelerin sâhip olmaya başladıkları yoksullaşmış anlamlara ilişkin doğru bir açıklama veren emotivistler ve preskriptivistlerdir. Marx, komunal bir çerçeveyi moralitenin öndayanağı olarak görmek bakımından Hegel'i ve İngiliz idealistlerini andırır; onların tersine olarak da, Marx böyle bir çerçevenin artık mevcûd olmadığını görür; ve o, bütün bu durumu, ahlâk hakkında düşünmenin (*moralizing*) toplumsal fark-

lılıkları gidermede artık sahici bir rol oynayamayacağı bir durum olarak karakterize etme yolunu izler. Ahlâk hakkında düşünme, yalnızca artık mevcûd olmayan bir otoriteden meded ummaya ve toplumsal baskının yaptırımlarını maskelemeye yönelik bir girişim olabilir.

Elbette ki, tüm bunlar geleneksel moral vokabulerin hâlâ kullanılamayacak olmasına yol açmaz. Bunlar, toplumumuzda tek bir moral kavramlar kümesi, vokabulere ilişkin ortak olarak paylaşılan bir yorum bulmayı umudedemeyecek olmamıza yol açar. Kavramsal çatışma, moral çatışmalarımızın derinliğinden dolayı bizim toplumumuzda alâmet-i fârikadır. Bundan dolayı, içimizden her biri, hem moral olarak kimlere bağlı olmak istediğimizi hem de hangi amaçların, kuralların ve erdemlerin rehberliğinde olmayı istediğimizi seçmek durumundadır. Bu iki seçim çözülmez bir şekilde birbirine bağlanmıştır. Bu amacı ya da şu erdemi üstün görmeyi seçmek bakımından, bazı başka insânlarla belli moral ilişkiler kurarım ve başka bazılarıyla başka moral ilişkileri imkânsız kılarım. Kendi moral vokabulerim içerisinden konuşmakla, ben kendimi o vokabulerde cisimleşen kriterlerle bağlı bulurum. Bu kriterler, aynı moral dili konuşanlarla paylaşılacaktır. Ve ben, herhangi bir toplumsal ilişkiye girmek durumundaysam, bir moral vokabuler benimsemek zorunda olurum. Çünkü kurallar olmaksızın, erdemlerin kültürleşmesi olmaksızın, herhangi bir başkasıyla amaçları paylaşamam. Toplumsal solipsizme mahkûm olurum. Ama yine de, moral olarak kimlere bağlı olduğumu kendim için seçmek zorundayım. Toplumsal ve moral pratiğin alternatif formları arasında seçim yapmak zorundayım. Bu, seçim yapıncaya kadar moral olarak çıplak durduğum anlamına gelmez. Çünkü bizim toplumsal geçmişimiz, her birimizin kendi seçimini çerçeveleyeceği ve yapacağı bir vokabulere sâhip olmamızı belirler. İnsân doğasına, hangi toplumsal ve moral hayât formunun ona en tamuygun ifâdeyi vereceğini sorarak, nötr bir standard olarak da bakamam. Çünkü her bir hayât formu, kendisiyle birlikte kendi insân doğası betimini getirir. Bir hayât formunun seçimi ile bir insân doğası görüşünün seçimi elele gider.

Bu çağa özgü felsefî ihtilâf içerisindeki her bir taraf bu görüşe kendi terimlerinde yanıt verecektir. Emotivistler ve preskriptivistler, benim açıklamamdaki seçimin rolünü vurgulayacaklardır. Onların eleştirmenleri, fâilin zâten mevcûd olan bir değerlendirici vokabulerle seçim edi-

mine girmek zorunda olduğunu vurgulayacaklardır. Onların her biri, kendi örneklerini seçmek sûretiyle, karşıtlarının tutumunu safdışı bırakıp yeniden-tanımlamaya çalışacaklardır. Ve aynı girişim, başka yerlerdeki başka ihtilâflarda zâten yapılmaktadır. Gerçekten de, Fransa'da Katolik moralistler, Stalinistler, Marxistler ve Sartrecı varoluşçular arasında yürütülen tartışmalarda tamâmen farklı bir bağlamda ortaya çıkmış olması, bu felsefî ihtilâfın bizim toplumsal ve moral durumumuzun bir ifâdesi olduğu görüşü lehine bir pekiştirmedir.

Hem Katolikler hem de Stalinistler için moral vokabûler iddiâya dayalı belli olgular çerçevesinde tanımlanır. Her birinin kendine özgü karakteristik bir erdemler listesi vardır. Diğer taraftan, Sartre için, en azından savaşın hemen sonrasındaki dönemin Sartre'ı için, hâzır-yapım bir moral vokabuler içerisinde yaşamak, zorunlu olarak sorumluluğun bir terkidir, bir kötü niyet edimidir. Otantik varoluş, ancak mutlak bir seçim özgürlüğünün öz-bilinçli bir farkındalığında bulunmak durumundadır. Kierkegaard'ın seçim edimi görüşü, Sartre tarafından teolojik bağlamından koparılır ve hem moral hem de politik karâr-vermenin temeli kılınır. Sartre, seçim ediminin zorunluluğunun kaynağını bizim toplumumuzun moral târihi içerisine yerleştirmez, tıpkı Kierkegaard'ın yaptığı gibi. Sartre bu kaynağı insân doğasına yerleştirir: bilinçli bir varlık, *être-pour-soi**, kendi özgürlüğü ve kendi özgürlük bilinci içerisinde, bir şey'den, *être-en-soi***'dan farklıdır. İnsânların tahrîbedilmiş geleceğin uçurumu önündeki karakteristik kaygı (*anxiety*) deneyimleri ve yine karakteristik olan sorumlu değillermiş gibi davranma girişimleri işte bundan ileri gelir. Bu yüzden Sartre, kendi moral görüşünün temelini bir insân doğası metafiziği içerisine yerleştirir, tam da Katolik'in ya da Marxist'in yerleştirdiği kadar.

Sartre gibi, preskriptivist ve emotivist de, seçim zorunluluğunun ya da kendine özgü tutumlar takınma zorunluluğunun kaynağının izini bizim toplumumuzun moral târihi içerisinde sürmez. Onlar, bu kaynağı kendi sıfatıyla moral kavramların doğasına atfederler. Ve böyle yapmakla da, Sartre gibi, kendi bireyci moralitelerini ve çağın moralitesini kavramlara bir başvuru yoluyla mutlaklaştırmaya çalışırlar, tıpkı onların eleş-

---

* *être-pour-soi*: kendisi-için-varlık
** *être-en-soi*: kendinde-varlık

tirmenlerinin kendi moralitelerini kavramsal irdelemelere bir başvuru yoluyla mutlaklaştırmaya çalıştıkları gibi. Fakat bu girişimler, ancak moral kavramlar gerçekten zamandışı ve târihdışı olsaydı ve ulaşılabilir tek bir moral kavramlar kümesi var olsaydı başarılı olabilirlerdi. Moral felsefenin târihinin bir erdemi de, onun bize bunun doğru olmadığını ve moral kavramların bizzât kendilerinin bir târihi olduğunu göstermesidir. Bunu anlamak, herhangi bir yanlış mutlakçı iddiâdan kurtulmuş olmaktır.

# Dizin


Abelardus, Petrus, 136
Académie de Dijon, 211
Acı (*Pain*), 37, 38, 47, 55, 75-76, 78, 80, 116, 120, 122, 162, 183, 192, 206, 209, 251-252, 263
Acıma (*Pity*), 75-76, 113, 116, 251
Açıklık (*Clarity, Explicitness*), 201, 233, 261
Açıkyüreklilik (*Candor*), 144
Açlık (*Hunger*), 209, 252
Adâlet (*Justice*), 6, 14, 16, 20-21, 25, 27, 29, 41-44, 48, 52, 54-58, 78, 89-90, 98, 109, 120, 147, 174, 189, 198-199, 205, 210, 212, 214, 241, 272, 274
Adâletsizlik (*Injustice*), 44, 56, 75, 90, 112, 120, 150, 187, 210
Adam öldürme (*Murder*), 76, 193
Adeimantos, 43-44, 54, 56
Adkins, W. H., 10, 23
Ahlâk teorisi (*Theory of morals*), 157, 218, 264
*Ahlâkın Soykütüğü* (*Genealogy of Morals* / Fredrich Nietzsche), 254, 256
Ahlakî (moral) erdemler (*Moral virtues*), 75
Ahlâkî (moral) inançlar (*Moral beliefs*), 132
Ahlâkî (moral)kavramlar (*Moral concepts*), 18, 30, 31, 37, 127, 132
Ahlâkî (moral) nasîhatler (*Moral precepts*), 127
Ahlâkî (moral) yargılar (*Moral Judgements*), 5, 7, 17
Ahlâkî zaaf (*Moral weakness*), 87
Akıldışılık (*Irrationality*), 83, 211, 249
Akılsallık, Rasyonalite (*Rationality*), 56, 73, 74, 84, 95, 135, 220, 231
Akılyürütme (*Reasoning*), III, 74, 82-84, 143, 163, 186, 189, 195, 206, 258, 295
Aldatma (*Deception*), 88, 194
Alembert, Jean Le Rond d', 207
Algı(lama) (*Perception*), XIII, 20, 53
Allestree, Richard, 194
*Almanya'da Felsefenin ve Dinin Târihi* (*History of Philosophy and Religion in Germany* / Heinrich Heine), 249
Amaç(lar) (*Aim,End,Purpose*), VI, IX, X, XI, XXV, 13, 22, 24, 26-27, 29, 34-35, 43, 46, 52, 58, 67-68, 72, 80, 82, 84, 86, 92, 102, 118, 167, 219, 249, 252, 278, 287, 302
Anlam teorisi (*Theory of meaning*), 52
*Antigone*(Platon), 113
Antisthenes, 115
Antlaşma (*Contract*), 150-151, 153-154, 176
Apathia, 121-122
A priori, 58, 218-219
Aquinas, Thomas, 133-136, 139, 142-143, 167
Aristippos, Kurene'li, 115-116
Aristophanes, 16, 24, 59-61
Aristoteles, XVI, 8, 25, 70-71, 73-95, 100-101
Arzu (*Desire*), VII, 60-61, 68-69, 74-75, 108-116, 120-122, 133-135, 137-138, 142, 146-147, 156-157, 163, 167, 189, 227
  kavramı (*concept of*), 37
  çatışması(*conflict of*), 47
Ashley, Anthony, 184
Aşk (*Love*), II, XXV, 54, 60
  heteroseksual, 60
  homoseksual, 60
Ataklık (*Rashness*), 75, 77
Ataraksia, 122
Atomculuk (*Atomism*), 121
Aubrey, John, 147, 153
Austen, Jane, 107-108
*Autobiography* (R. G. Collingwood), 289
Aydınlanma (*Enlightenment*), XI, XV-XVI, XXII, 206-208, 217
Ayer, A. J., 7, 17-18, 289
Bağımsızlık (*Independence*), 116
*Bakkhalar* (Platon), 113
Basîret (*Prudence*), 17, 75, 77, 85-86, 97, 120, 131, 191, 221
Baskılandırma (*Repression*), 113, 255
Başkaldırı, İsyân (*Rebellion*), 138, 143
Beattie, James, 200

Beğenilme (*Agreeableness*), 88
Ben-sevgisi, 44, 132, 200, 209, 211, 255
Kendini-sevme (*Self-love*), 187-188
Bencillik (*Selfishness*), 23, 191, 211, 280
Bentham, Jeremy, 6, 262-269, 278
Bernstein, Eduard, 243
Bilgi (*Knowledge*), 20, 27, 29, 34, 48-49, 58, 72, 95
Bilgisizlik (*Ignorance*), 25, 78-81
Birey (*Individual, The*), XI, XIX, 16, 20-21, 31, 48, 50, 59-60, 89, 101, 104, 114, 118, 122, 131, 137-138, 140-142, 145-150, 168, 171-172, 176-177, 185, 190, 199, 203-204, 212-213, 224, 226-228, 230, 232, 236-237, 240, 245-247, 250-251, 254, 256, 262-263, 265, 269, 276-277
Bireycilik (*Individualism*), IX-X, XV, 189, 197, 227, 235, 240, 243, 248, 274, 276, 279, 291, 299, 301
Blackstone, Sir William, 264
Bloy, Léon, 125
Borgia, Cesare, 144, 255
Boswell, James, 194
Boş zaman (*Leisure*), 94
Boşinanç (*Superstition*), XXII
Bradley, F. H., 275-279
Brown, John, 232
Brown, Thomas, 200
Burjuva toplumu, 240-242
Burke, Edmund, XX, 215, 257-260
Butler, Joseph, 186-191, 223
Caird, Edward, 137
Calvin, John, 139-140
Cambridge Platonistleri, 183
Can sıkıntısı (*Boredom*), 246
Carlyle, Thomas, 209
Carritt, E. F., 271, 288
Cesâret (*Courage*), 11-12, 14, 17, 25, 27, 29, 48, 52, 69, 75, 77-79, 88-89, 109, 120, 234
Charles I., 260
Cicero, Marcus Tullius, 116
Cimrîlik (*Meanness*), 77
Cinsellik (*Sex*), 125, 140, 143
Collingwood, R. G., XIII, 106, 289
*Commentaries on the Law of England* (*İngiltere Yasası üzerine Yorumlar* / Sir William Blackstone), 264
Constant, Benjamin, 223
Cömertlik (*Liberality*), 75, 77, 79
Cromwell, Oliver, 155, 173, 181
Cumhuriyetçi toplum (*Republican society*), 204
Çilecilik (*Asceticism*), 135, 231
Çirkin (*Ugly*), 36, 49, 50
Çoğunluk yönetimi (*Majority rule*), 180
Davranış (*Behavior*), 7, 9-10, 16, 18, 23, 29, 38-39, 47, 56, 58, 73, 83-84, 86, 97, 99-100, 106, 109, 120, 126-127, 145, 153, 172, 200, 205-206, 252, 256, 260, 269, 277, 286, 290-291
dinde (*in religion*), 135,
Defoe, Daniel, 170-171
Değerlendirici hakikat (*Evaluative truth*), 109
Değerlendirici sözcükler (*Evaluative words*), 19, 97, 100, 102-104, 294, 298
Değerlendirici yüklemler (*Evaluative predicates*), 10-11, 14, 17
Değerlilik (*Merit*), 139
Demokrasi, X, 35, 54, 144, 147, 180, 215, 269, 302
Deneyim (*Experience*), 3, 29, 51, 66, 91, 93, 95, 114, 142, 158, 171, 182, 210, 218, 305
*Deontology* (Jeremy Bentham), 265
De Quincey, Thomas, 261
Descartes, René, XIII, 18, 203
Despotik toplum (*Despotic society*), 204
*Devlet* (Platon), 25-26, 33, 40-43, 47, 51, 54, 56, 58-59, 61-64, 70
Dewey, John, 287-288, 290, 292
Diderot, Denis, XV, 206, 208-209
Digger'lar (Kazıcılar), 169, 172-173
Dil (*Language*), XXV, 5-6, 88, 156, 158, 295, 301
*Dil, Doğruluk ve Mantık* (*Language, Truth, and Logic*, A. J. Ayer), 290
Dinginlik (*Tranquility*), 122
Diogenes Laërtius, 116, 121
Dîgerkâmlık (*Altruism*), 185, 207, 211-212, 280
Din (*Religion*), III, IV-V, XVI, 115, 117, 122, 123, 125-129, 133-135, 158-159, 169-171, 198, 203-204, 206, 231, 247, 249, 251, 255

-de davranış(*behavior in*), 126
-de inançlar(*beliefs in*), 135
Romalıların -i(*of Romans*),
Dinsel ahlâk, 129
Dinsel moralite (*Religious morality*), 169
Disiplin (*Discipline*) 6, 57, 101-102, 172, 228
akılsal (*rational*), 101-102
eğitimsel(*educational*), 57, 102
Doğa yasası (*Law of nature*), 120, 133, 143, 152, 179, 220
Doğal yasa (*Natural law*), 133, 135-136, 143, 164
Doğal haklar (*Natural rights*), 174-176, 180, 182, 257-258, 264
Doğal insân (*Naturallman*), 22-24, 44, 134, 209,210
Doğru sözlülük (*Truthfulness*), 78, 109, 117
Dostluk (*Friendship*), 91, 109
Doyum (*satisfaction*), 37, 60-61, 100, 115-116, 129, 133, 166, 190, 193, 200, 223, 229, 246-247, 262, 280, 287, 295, 303
Döngüsel dönemler, 119
evrenin -i(*Cyclical periods, of universe*), 119
*Du Contrat Social* (*Toplum Sözleşmesi* / Jean-Jacques Rousseau), 211
Durkheim, Emile, 125, 205
Duygu (*Feeling*), 15, 61-62, 70, 84-85, 73-77, 81, 84, 90-91, 93-94, 97, 108, 150 199, 208, 211, 214, 216-217, 239, 256-257, 292, 295-298, 302
Duygudaşlık (*Sympathy*), 197, 211-212, 214, 254
Duyu algısı (*Sense perception*), 20, 59-50, 133
Duyumlar (*Sensations*), 93, 199, 208
Dünyevî otorite (*Secular authority*), 138
Dürüstlük (*Honesty*), xvii, 44, 110, 221
Düşünüp taşınma (*Deliberation*), III, XIV, 32, 82, 85
Egemenlik (*Sovereignty*), 147, 165
Eğilim (*Inclination*), iv, xv, 14, 28, 54, 86, 89,116
*Elementler* (Euklides), 147
*Émile* (Jean-Jacques Rousseau), 211
*Enchiridion Ethicum* (*Ethik El Kitabı* / Henry More), 183
*Encyclopédie* (*Ansiklopedi* /DenisDiderot), 209
Engelleme (*Frustration*), 209
*Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Ahlâkın İlkelerine İlişkin Araştırma* / DavidHume), 192, 214
Ensest (*Incest*), 192-193
Epikurosçuluk, 117, 121, 123-125
-öğretisi, 121, 125
Erdem(*Virtue*), IV, IX-XI, XVII-XXII, 14, 17, 22, 28, 30-31, 35, 45-46, 50, 58, 61, 64, 66-67, 71-72, 76-82, 87-88, 91, 93-94, 96, 99, 110, 116-125, 129-30, 133-134, 150, 162, 185-187, 189-190, 193, 198, 206, 208, 214, 217, 225-226, 236, 238, 256, 261, 279, 282, 289, 300, 303-304
yapay(*artificial*), 81
cesâret -i(*of courage*), 50, 77
intellektual, 76-77
ahlâkî(*moral*), 28, 30, 76-77
mutlulukla bağıntılı olarak, 71, 96, 118-119
Erdemli seçim(*Virtuous choice*), 77
Erdemsizlik(*Vice*), 46, 58, 65, 77, 82, 91, 93, 121-122, 191, 193-194, 198
ifrât -i(*excess*), 80-81
tefrît -i(*deficiency*), 77, 80
*Essay concerning Human Understanding* (*İnsânın Anlama yetisi Üzerine Deneme* / John Locke), 182
Eşitlik (*Equality*), 59, 131, 169, 174, 264
Eşitsizlik (*Inequality*), 131, 181, 212-213
*Ethical Studies* (*Ethik Çalışmalar* / F.H. Bradley), 279
Eudaimonistik temâşâ (*Eudaemonistic contemplation*), 103
Evlilik (*Marriage*), 132, 140, 194, 248
Eylemler (*Actions*), XVIII, 23, 25, 31, 36, 43, 59, 76, 78, 82, 85, 87-88, 95, 100-101, 111, 120, 122, 138, 143, 144, 168, 182, 184, 186-188, 191, 199, 234
gayrı-ihtiyârî (*nonvoluntary*), 81
ihtiyârî (*voluntary*), 36, 81-82, 87
insânî (*human*), 85, 101, 143
kasıdlı, kasdî (*deliberate*), 83, 86

Fabianizm, 27
*Fable of the Bees, The, or Private Vices Public Benefits (Arılar Meseli ya da Şahsî Reziletler Kamusal Kazançlar Sağlıyor* / Bernard de Mandeville), 185
*Farther Adventures of Robinson Crusoe,The (Robinson Crusoe'nun Yeni Serüvenleri* / Daniel Defoe), 171
Fayda (*Utility*), 170, 197, 200, 266, 269-271, 274, 276
Faydacılık(*Utilitarianism*), 274-275, 277, 290
Felsefe târih (*History of philosophy*), 8, 57, 114, 229-230, 252
Feodalizm, 140-141
Fesâd (*Malice*), 76-77
Figgis, J.N., 140
Findlay, Profesör J.N., 238
Fiziksel doğa(*Physical nature*), 140
Foot, Philippa, 300
Form(lar), 50, 55, 58, 61, 64
*Freedom and Reason (Özgürlük ve Akıl* R.M.Hare), 297
Galileo, 149
Geach, Peter, 300-301
Gece Meclisi (*Noctrunal Council*), 64
Glaukon, 43, 54, 56
Godwin,William, 259
*Gorgias* (Platon), 26, 33, 35, 39-40, 43, 70
Grek tragedyası, 95, 113
Green, T.H., 277-278, 281-282, 285
Grotius, Hugo, 136
*Grumbling Hive, The, or Knaves Turned Honest (Kaynaşan Kovan ya da Hilekârlar Dürüstleşiyor* / Bernard de Mandeville), 185
Gurur (*Pride*), 14, 161, 256
Güç, İktidâr(*Power*), 24, 35, 128, 155-156, 166-167, 176, 190, 226, 242, 257-258, 275, 305
Güdüler (*Motives*), 129, 153, 239
Günâh (*Sin*), 14, 134, 138, 167, 210, 212, 217
Güvensizlik (*Insecurity*), 116
Güzel, Güzellik (*Beatiful, Beauty*), 22, 36, 49-50, 60, 71, 90, 185, 293
Hakkaniyet (*Fairness*), 16, 89-90, 117
Haklıçıkarım, haklıçıkarma (*Justification*), VII, IX, XV, XXII, 4, 31, 51, 54, 56-58, 68, 72, 98, 101, 110, 129, 135, 138-139, 143, 148, 151, 163, 166, 168, 170, 175, 181, 189, 191, 201, 206, 213, 247-248, 252-253, 257, 263-264, 274, 276, 290-291, 293, 299
Hare, R. M., 297-300
Hareketsiz hareket ettirici (*Unmoved mover*), 73
Hased (*Envy, Jealousy*), 76-77, 147, 162-163
Hayâl kırıklığı (*Disillusionment*), 237
Haz (*Pleasure*), 33, 36, 38, 55, 70, 72, 74, 76, 80, 92-94, 115, 118, 121-122, 161-162, 168, 185, 194, 208-209, 237, 265, 267-269, 271, 273-274, 279, 286-287
Hazcılar (*Hedonists*), 123, 287
Hedefler (*Goals*), 56, 60, 99-100, 130, 163, 214, 234-235, 239, 249, 272
Hegel, Georg Wilhelm, II-IV, IX-X, 137, 229, 242, 247, 249, 253, 257, 278, 305
Hegesias, 116
Heine, Heinrich, 249
Hellenistik monarşi, 126
Helvétius, Claude-Adrien, 208-210, 219
Herakleitos, 14, 50
Heteronomi, 224
Hırsızlık(*Stealing,Theft*), 76, 196
Hîle(*Fraud*), 10, 152
Hipotetik (koşullu) buyruk(*Hypothetical imperative*), 223, 226
hipotetik basîret buyrukları (*of prudence*), 223
hipotetik beceri buyrukları (*of skill*), 223
Hobbes,Thomas, 6-7, 139, 148-160, 165, 167, 169, 171, 176, 178, 202, 211, 214, 234
Homeros, XXI, 10-14, 17
Hristiyan ahlâkı (*Christian morality*), 128, 133
*Hukuk Felsefesi* (*Philosophy of Right* / Georg Hegel), 230
Hume, David, V, VIII, XV, XX, XXII, 5, 83, 172, 185-186, 191-193, 200, 205, 210, 213-214, 219, 226, 234, 263, 278, 292

Hutcheson, Francis, 187-189, 194
Ireton, Henry, 175
İbrânî kavmi, 128, 250
İçgüdü (*Instinct*), 87, 256
İçtepi(ler) (*Impulse*), 62, 65, 76-77, 145, 209, 211, 253
İffetsizlik (*Unchastity*), 201
İfrât (*Excess*), 7, 78-79, 253
İhtişâm (*Magnificience*), 81
İknâ etme, İnandırma (*Persuasion*), 19, 35-36, 38
İktidâr, Güç (*Power*), III
İlâh (*Deity*), 96, 121-122, 130, 151
İlâhî yasa (*Divine law*), 122, 169
İlâhî hak öğretisi (*Divine right, doctrine of*), 150-151, 178
İmân (*Faith*), 130, 140-141, 249
İnanç, İnanış (*Belief*), 27, 29, 46-48, 51-52, 109, 266, 276, 297, 299
İnâyet (*Grace*), 178, 187, 190, 192, 225
İnfiâl (*Indignation*), 78
İnsân doğası (*Human nature*), VII-VIII
İntellektualism, 28, 86
İntihâr(*Suicide*), 118, 200, 227
İrâde özgürlüğü (*Freedom of Will*), 159
İroni, 80
İsa, IV, 133, 140-141, 155
*İsa'nın Hayâtı* (*Life of Jesus* / D.F. Strauss), 241
İsyân, Başkaldırı (*Rebellion*), 122, 153, 173, 181, 249, 293
İşbölümü (*Division of labor*), 46, 99, 242
İşlev farklılaşması (*Differentiation of function*), 99
İştihâ (*Appetite*), 48-50, 56-57, 65, 189
İtâat(*Obedience*), 43, 65, 74, 127-130, 133-135, 138-140, 151
İyi (*Good*), XVI, 4, 10, 15-17, 19-21, 27-29, 34, 37-39, 41, 44, 49, 51-52, 59, 62, 64, 68, 70-76, 78-79, 82-83, 86-87, 90-94, 100-106, 110, 114-115, 119-122, 138-140, 142, 145, 159, 167, 185, 189, 204, 206, 208, 214, 219-220, 234-236, 251, 254-256, 263, 268-269, 275-277, 280, 283-287, 289-290, 293
onay ifâdesi olarak (*as expression of approval*), 34-36, 103
seçim ifâdesi olarak (*as expression of choice*), 69, 86, 106
Tanrı'ya itâat olarak (*as obedience to God*), 119, 127-132, 138
James, II., 179
Kafa karışıklığı (*Obfuscation*), 17, 93
Kanı (*Opinion*), 16, 49
Kant, Immanuel, XV, 3, 108, 200, 213, 217-226, 231-232, 235-236, 243, 249-251, 254-256,, 276, 280, 289, 297, 302
Kapitalizm, IX, 117, 142, 189, 231, 242-243
Karşı Reformasyon(*Counter Reformation*), 143
Kasıdlı eylem(*Deliberate action*), 84-85
Kategorik imperativ (Koşulsuz buyruk), 221-226, 236, 243
Katolik Hristiyanlık, 230
Kautsky, Karl Johann, 243
Kavramlar (*Concepts*) III, VIII, XI, XII, 6-8, 12, 30, 37, 39-40, 42,
adâlet (*of justice*), 210
ahlâk, VII, 5-8, 13, 30-31, 37, 52, 127, 132
moral, VIII, 183-184, 218, 284, 299, 304
analizi (*analysis of*), 240
konuşmada (*in speech*), 104
ödev(*of duty*), 99, 141
sayı (*of numbers*), 102
Keffâret teorisi (*Atonement, theory of,*), 133
Kelsen, Hans, 115
Kendiliğindenlik (*Spontaneity*), 86
Kendine hâkim olma (*Restraint*), 88
Kendine-yeterlik (*Self-sufficiency*), 31, 72, 90-91, 94, 115, 131, 247
Kendini-dayatma (*Self-assertion*), 43, 143, 254
Kendini-gözetme güdüleri (*Self-regarding motives*), 153
Kendini-koruma (*Self-preservation*), 133, 159
Kendini-sevme, Ben-sevgisi (*Self-love*), 187-188
Kendinin-bilgisi (*Self-knowledge*), 29, 44
Kendinin-bilinci, 44, 78
Öz-bilinç (*Self consciousness*), 52, 229, 242, 277, 303
Kendini-ıslah-etme (*Self-improvement*), 215, 235

Kesinlik (*Rigor*), 69
Keynes, J. M., 293
Kierkegaard, Sören, XV, 245-249, 305
Khrusippos, 119-120
Kıyâs (*Syllogism*), 25
  pratik, 82, 143
Kişilik(*Personality*), 43, 54, 74, 255
Kleanthes, 119, 121
Konstantin'in bürokratları, 126
Korkaklık (*Cowardice*), 75, 77, 120
Korku (*Terror*), 22, 43, 46, 94, 113, 121, 138, 149-151, 155-156, 163, 204, 206, 258, 280
Köleleşme (*Enslavement*), 210
Kölelik (*Slavery*), 211
Kötü (*Bad*), 16, 28, 35, 37-38, 40-41, 43, 47, 49, 54, 69, 75-76, 83, 92, 94, 110, 116, 120, 128, 131, 136, 142, 144, 147, 182-183, 186, 207-210, 214-215, 238, 252-253, 255, 263, 268, 272, 295, 298, 302, 305
Kötü(lük) (*Evil*), 40, 43, 55, 70, 92, 119, 210, 253
Kunikler (*Cynics*), 115
Kurallar (*Rules*), X-XI, XVI, 6, 18, 22, 30, 38-39, 52, 77, 88, 101, 117-118, 129-131, 134-135, 138, 143-144. 151-153, 155, 161, 167-168, 174, 197-200, 204-205, 246, 260-261, 265, 272-273, 296, 301-304
  -ı gözetme (*observanceof*), 77, 118
  doğru söyleme-ı (*of truth telling*), 117
Kurenaikler(*Cyrenaics*), 31, 116, 119
Kurtuluş teorisi (*Redemption,theory of*), 133
Kutsal (*Holy[ness]*), 14, 125, 148, 166, 249
Kültürler (*Cultures*), 15
*Lakhes* (Platon), 29
*Language of Morals,The* (*Ahlâk'ın Dili* / R.M. Hare), 297-298
Lawrence, D.H., 84, 86, 291
Leveller'lar (Düzleyiciler), 169
*Light of Nature Pursued, The*(*Takîb edilen Doğa Işığı* / Abraham Tucker), 190
Locke, John, 174, 177, 179-180, 184, 259, 263, 277
Logos, 119
Louis, XVI., 260
Luther, Martin, 130, 137-140, 142-143, 146, 249, 254
Lûtufkârlık (*Condescension*), 90
Machiavelli, Niccolo, 137, 143-147
Magnesia, 62, 64
Maistre, Joseph Marie de, 215
Malebranche, Nicholas de, 193
Mandeville, Bernard de, 184, 187
*Manifesto*(Karl Marx), 242
Mann, Thomas, 256
*Mansfield Park* (Jane Austen), 108
Mantık (*Logic*), VII, 88, 106, 290, 297
*Mantık* (*Logic*/ Georg Hegel), 238
Marifet (*Cleverness*), 11, 86
Marx, Karl, IV, X, 137, 215, 239-243, 303
Melos, 16
*Menon* (Platon), 33
Merâk (*Curiosity*), 78
Merhamet (*Charity*), 133, 144,
Meşrûiyet (*Legitimacy*), 155, 176, 182, 269
Mill, James, 266
Mill, John Stuart, 2, 232, 266, 272, 276, 285-286
Miltiades, 38
Milton, John, 117
Mitler (*Myths*), 14-15, 125
Monarşik toplum (*Monarchical society*), 151, 204
Montesquieu, Baronde La Bredeet de, 193, 203-208
Moore, G.E., 5, 207, 283-293
Moral akılyürütme (*Moralr easoning*), 168, 186, 189, 261,
Moral başıbozukluk (*Moral depravity*), 210, 253
Moral buyruk (*Moral imperative*), 212, 220-221
Moral çevre (*Moral environment*), 114
Moral değerlendirmeler (*Moral evaluations*), 111, 114, 252, 267
Moral duyu (*Moral-sense*), 184-185, 214
Moral düstûr (*Moral precept*), 219, 222, 224-225, 245, 252
Moral fâil (*Moral agent*), 141, 143, 222
Moral hakikatler(*Moral truths*), 183
Moral kurallar (*Moral rules*), XVI, 138, 143-144, 152-153, 163, 168, 183, 190, 197-202

Moral özgürlük (*Moral freedom*), 224
Moral standardlar (*Moral standards*), 163, 245
Moral talîmâtlar (*Moral precepts*), 200
Moral yasa(*Moral law*), 119, 121, 182, 207, 223, 255
Moralite (*Morality*), VI-XI, XIV-XV, 92, 107-108, 114, 118-119, 122, 140, 152, 157, 163, 168, 172, 182, 190-191, 193, 195, 212, 215, 218-219, 222-223, 225-226, 245, 250, 252-253, 254, 256, 261, 275-276, 281, 288
dinsel (*religious*), 169
More, Henry, 183
Mucizeler (*Miracles*), 169
Mutluluk (*Happines*), 43, 67, 69-74, 91, 94, 115-118, 129-130, 134, 149, 158, 162, 186-188, 190-191, 222-224, 235, 255, 262--275, 284
Mülkiyet (*Property*), VIII, 54, 116, 123, 144, 148, 165, 172-174, 176, 179-181, 198-199, 210-212, 241
Müsriflik (*Prodigality*), 77
*My Early Beliefs* (*Erken İnanışlarım* / J.M. Keynes), 293
Nefret (*Hate*), 161-163, 204, 226, 250, 253-254
Nevrotik (*Neurotic*), 56
Newton, Sir Isaac, 217-218
Nicholas, Çar, 260
Niebuhr, Reinhold, 215
Nietzsche, Fredrich Wilhelm, XII, XVI, 252-257
*Nikomakhos'a Ethika* (Aristoteles), 67, 113
Niyet (*Intention*), 122, 156, 262, 304
Normlar, 90, 108, 110-111, 134, 136, 148, 206-207, 215, 260
insân için (*Norms, for man*), 90, 110
Novalis, 161
Nüktedânlık (*Wittiness*), 81
Occam'lı William, 137, 140
Olgusal öncül(ler) (*Factual premises*), 197-198, 301
Olgusal savlar (*Factual assertions*), 162, 198, 273
Oligarşi, 56, 58, 153, 184, 259
*Oresteia* (Platon), 113
Ortak çıkar (*Common interest*), 92, 113, 165
Otorite (*Authority*), 11, 66, 150, 156-157, 168, 178, 181-182, 184, 224, 239, 264
Overton, Richard, 175
Ödev (*Duty*), 99, 101-102, 109-110, 178, 190-191, 197, 201, 222, 225-226, 228, 266, 279-280, 290-292
Öfke (*Anger*), 16, 27-28, 49, 55, 78, 125, 163
Ölçülülük (*Temperance*), 50, 77, 79, 81, 122
Ölüm (*Death*), 13, 33, 37, 49, 151-153, 158, 196
Ölümsüzlük (*Immortality*), 196, 226
Öncesiz-sonrasızlık (*Eternity*), 73, 121, 161, 207
Önyargı (*Prejudice*), 190, 261-263
Örf, görenek (*Customs*), 17-18
Özdeşleştirme (*Identification*), IV, 51, 145, 232
Özgürleşme (*Liberation*), 217, 243, 263, 271
Özgürlük (*Freedom,Liberty*), 36, 140, 152, 159-160, 163-165, 171, 174-176, 178-179, 182-183, 226, 232-236, 239, 241-243, 271, 297
irâde -ü (*of will*), 159
politik (*political*), 159, 208
Övgü (*Praise*), 12-13, 81
Öz-çıkar (*Self-interest*), 24, 45-46, 87, 131, 155, 187, 193, 200, 213, 221-222, 254
Paine, Tom, 259
Paley, Archdeakon (Başdiyakoz) William, 192
*Parmenides*(Platon), 64
Paternalizm, 228, 271
Patolojik aşk (*Pathological love*), 224
*Peloponnesos Savaşı Târihi* (*History of the Peloponnesian War* / Thukydides), 149
Perikles, 36, 40, 150
Pessimism, 55, 217, 255
*Phaidon* (Platon), 33, 47
Platon, XIII, 19-21, 23-25, 31, 33-65, 70-72, 78, 92, 94-95, 98, 100-102, 108, 110-113, 115, 120, 122, 133, 137, 146, 167, 183-184, 189, 207, 227, 237, 250-251, 289
Plekhanov, Georgi, 159

*Political Justice*(*Politik Adâlet* / EdmundBurke), 259
Politik başkaldırı (*Political rebellion*), 243
Politik otorite(*Political authority*), 151, 155
Politik standardlar (*Political standards*), 166
*Politika* (Aristoteles), 67
Polybius, 122
Popper, Profesör Karl, 42
Pozitiv yasa (*Positive law*), 90, 174-175, 205, 264
*Prens* (*Prince,The*/ Niccolo Machiavelli), 144
Price, Richard, 108, 199, 258, 275
Prichard, H.A., 98-100, 199, 288-289
*Principia Ethica* (*Ethik'in İlkeleri* / G.E. Moore), 283, 290, 292
*Prolegomena to Ethics* (*Ethik'e Önsöz* / T.H.Green), 281
*Protagoras* (Platon), 21, 29
Puritanism, 55, 169
Rainborough, Colonel (Albay) Thomas, 173, 177
*Rameau'nun Yeğeni* (*Rameau's Nephew*/ Denis Diderot), 207
Realistler, 117
Refâh(*Prosperity*), 69, 94, 144, 185, 268-269, 279
*Reflections on the Revolution in France* (*Fransa'daki Devrim üzerine Düşünceler* / Edmund Burke), 259
Reid, Thomas, 200
Relativism, 19-20, 108-110
*Religion of Nature Delineated, The* (*Anahatlarıyla Doğa Dini*/ William Wollastone), 193
*Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals* (*Ahlâkın Temel Sorunlarının ve Güçlüklerinin Yeniden Gözden Geçirilmesi*/ Richard Price), 199
Rhetorik, 24, 27, 33-35, 119, 301
Rızâ öğretisi (*Doctrine of Consent*), 181-182
Ritual, 125
Rol betimi (*Role description*), 107
Roma dini(*Roman religion*), 122
Roma imparatorluk proletaryası (*Roman imperial proletariat*), 126
Ross, Sir David, 288-289
Rousseau, Jean-Jacques, 171, 208-218, 258, 276
Rûh (*Soul*), 24, 29, 44-48, 52-55, 58, 60, 63, 69-70, 73-74, 98, 129, 132-133
Russell, Bertrand, 83-84, 261
Saâdet (*Felicity*), 156
*Sâf Aklın Eleştirisi* (Immanuel Kant), 217, 267
Santayana, George, 8
Sarîh (*Articulate*), 6, 86, 242
Sartre, Jean Paul, IX, 305
*Savunma* (*Apology* / Platon), 29
Sayı kavramları (*Number concepts*), 102
Schopenhauer, Arthur, 250-253
Seçkin(ler) (*Elite*), 64, 113
Seneca, Marcus Annaeus, 120, 123
Serflik (*Serfdom*), 130
Sezgi (*Intuition*), 257, 275, 288
Sidgwick, Henry, 3-4, 275
Simonides, 17
Smith, Adam, XV, 171, 191, 200
Sofistler, 9, 15, 19, 21, 24, 27-28, 144-145, 167, 200, 228, 250
Sokrates, 7, 19, 24-31, 33-41, 43, 45, 53, 59-61, 64, 70-71, 78, 83, 87, 91, 95, 115, 266
Sonuçlar (*Conclusions*), XI, XIII, 25-26, 28, 30, 47, 128, 172, 187, 190, 299
Sonsuzluk (*Infinity*), 159
Sorumluluk (*Responsibility*), 34, 80, 97, 233, 251, 272
Sosyalizm, IX-X, 243, 253, 269, 302
Soyutlama(*Abstraction*), 50, 61, 110, 287
Söz verme,Vaad (*Promise*), 154
Sözcükler (*Words*), XV, 6, 9-10, 15, 17, 23, 30, 102-103, 156, 293, 296
renk-i(*color*), 103
değerlendirici (*evaluative*), 97, 103-104
Spekulasyon, 94, 172, 249
Spencer, Herbert, 285-286
Spinoza, Baruch, 137, 158-163, 249, 255
St. Anselmus, 132-133
St. Augustinus, 57
St. Paulus, 130-133

Standardlar, VII, 50, 104, 123, 150, 154, 169, 200, 204-205, 299
ahlâkî, 43, 84
moral, 104, 123, 166
politik, 22, 36, 166
toplumsal (*social*), 47, 139, 154, 166
Stevenson, C.L., 290, 292-295
Stewart, Dugald, 200
Stoacılık öğretisi (*Doctrine of Stoicism*), 115, 119, 121-123, 230
Stoik (*Stoical*), 119, 121-122
Strauss, D.F., 241
Suç (*Guilt*), 162, 205
*Supplément au voyage de Bougainville*(*Bougainville'in "Seyâhat"ine Ek* / Denis Diderot), 209
Şeref (*Honor*), 54, 70, 94, 145, 206
*Şölen* (*Symposium* /Platon), 47, 59-61
Tabu, 99-100
Tahakküm (*Domination*), 149-150, 152, 157, 256, 269
Tahrîkçiler (*Agitators*), 233
Tanrı (*God*), III, 57, 71, 107, 115, 125, 127-136, 138-140, 142, 146, 148, 150, 156, 159, 166-171, 188, 190-191, 195, 201, 224, 227, 238, 247-249, 254, 258, 286, 303
Tanrıcılık (*Theism*), 128, 135
Tanrıtanımazcılık (*Atheism*), 128
*Târih Felsefesi* (*Philosophy of History*/ Georg Hegel), 236
Târihsel anlatı(*Historical narrative*), 169
Târihsel ardışıklık (*Historical sequence*), 106-107, 290
Târihsel relativism(*Historical relativism*), 110
Tefrît (*Deficiency*), 75-78
Tektanrıcılık (*Monotheism*), 128
Telkîn, 62
-in doğası (*Inculcation, nature of*), 62
Teokrasi, 140, 149
Teoloji, 11-111, 69, 126, 135-136, 142-143, 156, 159, 163, 189-191, 194, 208, 223, 290
Tereddüd (*Perplexity*), 62-63, 110
Tevâzu, Alçakgönüllülük (*Humility, Meekness*), IV, 78, 89, 131
*Theatetos* (Platon), 20
Theognis, Megaralı, 9, 13
Thrasumakhos, 23-24, 41-44, 55-56
Thukidides, 17
Timokrasi, 54
*Tin'in Fenomenolojisi* (*Phenomenology of Mind*/ /Georg Hegel), 230-231, 240
Tiranlık (*Tyranny*), 54, 234
*Titus Livius üzerine Söylevler* (Machiavelli), 144
Tolstoy, Leo, 86
Toplumsal birlik (*Social unity*), 111
Toplumsal değişim (*Social change*), VIII, 6, 157, 166, 219
Toplumsal düzen (*Social order*), XIV, XXII, 12-13, 15-16, 23-24, 31, 52, 91, 95, 113, 115, 134, 141, 146, 157, 165, 171, 213, 215, 226, 236, 238, 242
Toplumsal erdemler (*Social virtues*), 198
Toplumsal kimlik (*Social identity*), 141-142
Toplumsal kurallar(*Social rules*), 24, 151, 155
Toplumsal kurumlar(*Social institutions*), 203-204, 209
Tragedya, 61, 95, 112-113
Transcendental nesne (*Transcendental object*), 61, 72
*Treatise of Human Nature* (*İnsân Doğası Üzerine İnceleme*/ David Hume), 192, 198
Tucker, Abraham, 190
Tutkudaşlık (*Compassion*), 209, 252
Tutkular (*Passions*), 81, 112, 161, 184, 187-188, 190, 192-193, 199, 228
Tutumluluk (*Thrift*), 78, 85, 302
*Tüm Tiranlara Atılan bir Ok*(*An Arrow Against All Tyrants* / Richard Overton), 173
*Two Treatises of Government* (*Yönetim Üzerine İki İnceleme* /John Locke), 179
Umut (*Hope*), 116, 121, 133, 247, 262
Utanç-verici (*Disgraceful*), 35-36
Utanma (*Modesty*), 79
*Utilitarianism* (*Faydacılık* / J.S. Mill), 270
Uzlaşım(*Convention*), 21-22, 39, 120
Uzlaşma (*Agreement*), 150, 154

Vahyin yasası (*Law of Revelation*), 133
*Vicaire Savoyard*(*Savoie'lu Köy Papazı*/ Jean-Jacques Rousseau), 213
Vicdân (*Conscience*), 188, 214, 256
Vico, Giovanni, 203-204
Voltaire, François, 208
Warnock, Mary, 298
Weber, Karl, 205, 233
Whichcote, Benjamin, 183
*Whole Duty of Man*(*İnsânın Bütün Ödevi* / Richard Allestree), 194
Wittgenstein, Ludwig, 57, 266
Wollaston, William, 193
Wollstonecraft, Mary, 263
*Ya/Ya Da* (*Either/Or* / Sören Kierkegaard), XV, 246
Yalan söyleme(*Lying*), 88, 109-110, 193-194, 225, 227
Yanılabilirlik (*Fallibility*), 87-88, 90
Yanılsama (*Illusion*), 115, 158, 228
Yanlış bilinç (*False consciousness*), 234, 237
Yapıp etmeler (*Deeds*), 98-99, 104
Yargı (*Judgement*), X, 10, 17, 50, 69, 158, 188, 193, 277, 279, 297, 304
Yasaklama (*Censorship /Inhibition*), 99, 113, 138
*Yasalar* (Platon), 33, 59, 62-64
Yeni Ahid (*New Testament*), 127, 132
Yergi (*Blame*), 11
Yönetici sınıf (*Ruling class*), 54, 111-112, 259
Yüce gönüllü adam (*megalopsukhos, great-souled man*), 89-90, 197
Yüce gönüllülük(*Generosity*), 79, 134, 144
Zaaf, ahlakî (*moral*), 87
Zenginlik(*Wealth*), 13, 54, 56, 69-70, 72, 92, 221
Zenon, 119
Zihnin huzûru (*Peace of Mind*), 121
Zinâ (*Adultery*), 76, 194
Zor (*Force*), 80, 88, 150, 154-155, 262
Zorlama (*Compulsion*), 26, 79-81, 241,
Zulm (*Oppression, Persecution*), 168, 212

## Paradigma'nın Gündemindekiler

**Hans Georg Gadamer**, Hakikat ve Yöntem
**Giambattista Vico**, Yeni Bilim.
**Kant**, Saf Aklın Eleştirisi
**Richard Rorty**, Felsefe ve Doğanın Aynası
**P. Tillich**, Ahlâk ve Ötesi
**Edmund Burke**, "Güzel" ve "Yüce" İdelerimizin Orijini Üzerine Felsefî Bir Araştırma
**Longinos**, Yüce Üzerine
**Alasdair MacIntyre**, Egzistansiyalizm
**Anthony Giddens**, Sosyal Teorinin Merkezî Problemleri
**Anthony Giddens**, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları
**G. Steiner**, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
**Joseph Rouse**, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
**Paul Hühnerfeld**, Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman.
**O. Pöggeler, B. Alleman**, Heidegger Üzerine İki Yazı
**J. -G. Rossi**, Analitik Felsefe
**F. E. Peters**, Grek Felsefesi Terimleri Sözlüğü
**Hüsamettin Arslan** (der.),Gelenek, Hermeneutik ve Retorik
**M. Sheikh**, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
**Richard Bernstein**, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
**P. L. Berger - T. Luckmann**, Gerçekliğin Sosyal İnşası/ Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi
**K. M. Wheeler**, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
**Robert, A. Nisbet**, Sosyolojik Gelenek
**Hugh J. Silverman**, Tekstüaliteler
**W. J. Wainwright**, Din Felsefesine Giriş
**S. Priest**, Zihin Felsefesine Giriş
**A. Cevizci**, Etiğe Giriş
**A. Cevizci**(der), Metafiziğe Giriş
**A.Altınörs**(der), Dil Felsefesine Giriş

# Ethik'in Kısa Tarihi

## Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla

Türkçesi ve Sunuş: **Hakkı Hünler**
ve
**Solmaz Zelyut Hünler**

"Felsefe her şeyi olduğu gibi bırakır - kavramlar dışında. Ve bir kavrama sâhip olmak belli koşullarda belli biçimlerde davranmayı veya davranabilmeyi gerektirdiği için, ister mevcûd kavramları tadîl etmek, ister yeni kavramlar elde etmek isterse eski kavramları yok etmek sûretiyle olsun, kavramları değiştirmek davranışı değiştirmektir. Bu yüzden Sokrates'i ölüme mahkûm eden Atinalılar, 1666'da Hobbes'un Leviathan'ını mahkûm eden İngiliz Parlamentosu ve felsefe kitaplarını yakan Naziler, en azından, felsefenin yerleşik davranış biçimlerini altüst edebileceğini kavramaları bakımından isâbet buyurmuşlardı. Ahlâk dünyâsını anlamak ve bu dünyâyı değiştirmek, birbiriyle bağdaştırılamaz görevler değildir." Alasdair MacIntyre.

"Halen Notre Dame ve Duke üniversitelerinde dersler vermeyi sürdüren MacIntyre, çağdaş felsefe sahnesinin son yirmi yıldır baş aktörüdür: Erdemden Sonra'dan itibaren düşünce dünyası, eğer gözünü açarsa, MacIntyre'dan Sonra'yı temaşa eder. MacIntyre'ın hikâyesi için, evet belki de en doğru söz, onun aslında bitmeyen bir şekilde Ethik'in Uzun Târihi'ni yazmayı sürdürdüğüdür. Biz, Ethik'in Kısa Târihi ile başladık." Solmaz Z. Hünler.

Paradigma

ISBN 975-7819-23-9
9 799757 819232