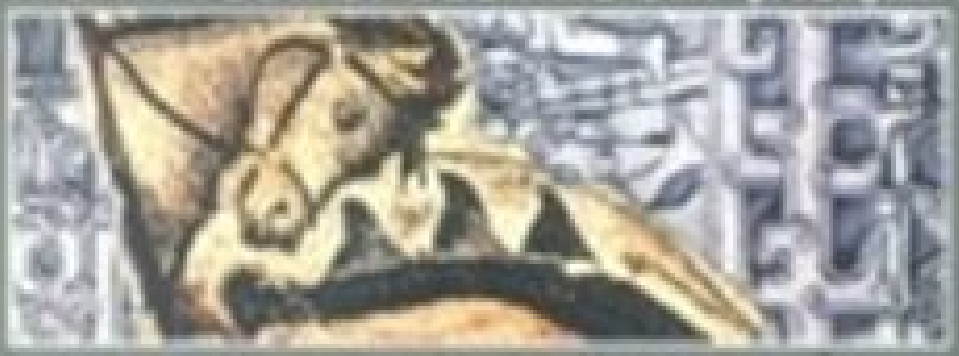
Erdem peşinde

Alasdair MacIntyre

AHLÂK TEORİSİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA



İngilizceden çeviren: Mehmet Özkan

ALASDAIR MACINTYRE

1929 yılında İskoçya'da (Glasgow) doğdu. Eğitimini büyük ölçüde İngiltere'de yapan MacIntyre yüksek lisans ve doktorasına Manchester Üniversitesi'nde tamamlayarak aynı üniversitede 1951 yılında din felsefesi dersleri vermeye başladı. Önce İngiltere'de, 1970'den sonra da Amerika'ya yerleşip Amerika'da çeşitli üniversitelerde felsefe ve siyaset bilimi dersleri veren MacIntyre, halen Indiana Notre Dame Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür.

Çeşitli dergilerde sayısız makalesi yayınlanan MacIntyre'ın temel eserleri şunlardır: *Marxism and Christianity* (1954), *New Essays in Philosophical Theology* (Ed. 1955), *Metaphysical Beliefs* (Ed. 1956), *The Unconscious: a conceptual analysis* (1958), *A Short History of Ethics* (1965), *Secularisation and Moral Change* (1967), *Marcuse: an exposition and a polemic* (1970), *Sociological Theory and Philosophical Analysis* (Ed. 1971), *Against the Self-images of the Age* (1971), *After Virtue* (Erdem Peşinde, 1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990).

MacIntyre, asıl ününü 1980'den sonra yaptığı çalışmalara borçludur. Bu çalışmalar, özellikle ahlâki görüş ve pratiğin yanısıra etik teorileri de şekillendiren toplumsal-tarihsel değişimlerle ilgilidir.

Çağımızdaki birçok akademik felsefi çalışmaya damgasını vurmuş olan analitik ve linguistik yaklaşımdan uzak durmaya özen gösteren MacIntyre, *Erdem Peşinde*'de, toplum ve bireyi şekillendiren tarihsel, kültürel, sosyolojik, dinsel ve benzeri öğelerin oluşturduğu oldukça geniş bir arka plana önem verir ve bu arka plana dayanarak ahlâksal kavramların ve görüşlerin dayandığı temelleri (ve aynı zamanda ahlâksal sözcük hazinesindeki değişimleri nedenleriyle birlikte) ortaya koymaya çalışır. MacIntyre'ın yapıtlarındaki bu alışılmışın dışındaki özellik, "geleneksel" akademik çalışma yöntemlerini benimseyenlerce eleştiriyle, etik sorunlarla profesyonel anlamda uğraşmayanlar tarafından büyük ilgi ve beğeniyle karşılanır.

Günümüzde adı "erdem etiği"yle birlikte anılan MacIntyre'ın etik alanında kazandığı bu haklı ün ve önemli konumuna birbiriyle bağlantılı üç temel yapıtın büyük katkısı vardır. Bunlar, *After Virtue* (Erdem Peşinde) (Londra, 1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (Londra, 1988) ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry*'dır (Londra, 1990). Geçmişte ve günümüzde birçok ahlâk felsefecisinin ahlâksal diskurun doğasına ilişkin ezeli-ebedi hakikatler ya da ahlâksal akıl yürütmenin dayandığı temeller olarak sunduğu şeylerin aslında bir hiç olduğu görüşü, diğer iki yapıtın olduğu gibi bunların ilki olan *Erdem Peşinde*'nin de ana fikridir.

Ayrıntı: 325
İnceleme dizisi: 168

Erdem Peşinde
Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma
Alasdair MacIntyre

İngilizceden çeviren
Muttalip Özcan

Yayına hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
After Virtue
A study in moral theory

© Alasdair MacIntyre & University of Notre Dame Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2001*

Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-329-3

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Alasdair MacIntyre

Erdem Peşinde

Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma

BİLİM ve SANAT VAKFI KÜTÜPHANESİ	
DEMİRBAŞ NO:	059572
TASNİF NO:	170/MAC

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassaf* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KİLAVUZU/*S. Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A.Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassaf* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'İN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANİ/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◢ MARX'İN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay*

H A Z I R L A N A N K İ T A P L A R

ARMAĞANIN MANTIĞI/*Der.: A. Schrift* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◢ YAŞAMA FELSEFESİ/*A. Neharnas* ◢ PİYASA/*J. O'Neil* ◢ POSTMODERN EDEBİYAT KURAMI/*N. Lucy* ◢ FOUCAULT'NUN UÇUŞ GÜCÜ/*J.W. Bernauer* ◢ GENEL ETİK/*A. Heller* ◢

Babamın ve onun
erkek ve kız kardeşlerinin
anısına

İçindekiler

— ÖNSÖZ 9

I. RAHATSIZ EDİCİ BİR ÖNERİ 13

II. GÜNÜMÜZDEKİ AHLÂKSAL GÖRÜŞ AYRILIKLARININ DOĞASI VE DUYGUCULUĞUN İDDİALARI. 20

III. DUYGUCULUK: TOPLUMSAL BAĞLAM VE TOPLUMSAL İÇERİK. 45

IV. BİR ÖNCEKİ KÜLTÜR VE AYDINLANMANIN AHLÂKLILIĞI TEMELLENDİRME PROJESİ. 64

V. AYDINLANMANIN AHLÂKLILIĞI TEMELLENDİRME PROJESİ NİÇİN BAŞARISIZ OLMAK ZORUNDAYDI? 85

VI. AYDINLANMA PROJESİNİN BAŞARISIZLIĞININ BAZI SONUÇLARI 101
VII. "OLGU", AÇIKLAMA VE UZMANLIK 124
VIII. SOSYAL BİLİMLERDEKİ GENELLEMELERİN KARAKTERİ VE ÖNGÖRÜ GÜÇLERİNİN ZAYIFLIĞI. 136
IX. NIETZSCHE Mİ, ARISTOTELES Mİ? 166
X. HEROİK TOPLUMLARDA ERDEM. 183
XI. ESKİ ATİNA'DA ERDEM. 198
XII. ARISTOTELES'İN ERDEM ANLAYIŞI. 219
XIII. ORTAÇAĞDAKİ GÖRÜNÜM VE DURUM 245
XIV. ERDEMLERİN DOĞASI. 268
XV. ERDEMLER, İNSAN HAYATININ BÜTÜNLÜĞÜ VE BİR GELENEK KAVRAMI 301
XVI. BİRÇOK ERDEMDEN TEK BİR ERDEME VE SONRASI 333
XVII. BİR ERDEM OLARAK ADALET: DEĞİŞEN TASARIMLAR . 359
XVIII. ERDEM PEŞİNDE: NIETZSCHE *Mİ*, ARISTOTELES *Mİ*? TROÇKİ *VE* ST. BENEDICT. 376
XIX. İKİNCİ BASKIYA EK 387
A. Felsefenin tarihle ilişkisi 388
B. Erdemler ve görecilik meselesi 400
C. Ahlâk felsefesinin teolojiyle ilişkisi 407
— KAYNAKÇA 409
— DİZİN 411

Önsöz

Bu kitap, ahlâk felsefesi alanında daha önce yaptığım çalışmaların yetersizlikleri hakkında geliştirdiğim düşüncelerin ve bağımsız, başka alanlardan yalıtılabilir bir araştırma alanı olarak düşünülen bir "ahlâk felsefesi" tasarımı konusunda gitgide artan hoşnutsuzluğumun sonucu olarak ortaya çıktı. Bu çalışmaların (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change*, 1967; *Against the Self- Images of the Age*, 1971) büyük çoğunluğunda ana tema, değişik ahlâksal pratikler, inançlar ve kavramsal şemalar tarihinden ve antropolojisinden ders almamız gerektiği hususunda yoğunlaşmaktaydı. Ahlâk felsefecilerinin, sadece, Oxford tarzında, koltuğuna gömülüp, kendilerinin ve başkalarının eylemleri ve söylemleri üzerine sırf düşünerek ahlâk kavramları üzerinde çalışabileceği gö-

rüşü, kısır bir görüştür. Ve *bu* kanıdan vazgeçmek için şimdiye kadar iyi bir neden bulmuş da değilim; Birleşik Devletler'e göçmem, bana, durumun Cambridge, Massachusetts, Princeton veya New Jersey'de de pek farklı olmadığını öğretti. Fakat, ahlâksal inanç, yaşantı ve kavramların değişkenliğini ve heterojenliğini onaylarken aynı zamanda kendi kendimi farklı inanç, yaşantı ve kavramların değerlendirilmesiyle yükümlü kılıyor olduğumun farkına vardım. Söz gelimi, değişik ahlâk yapılarının doğuşu ve çöküşüne dair açıklamalarda bulunduğum veya bulunmaya çalıştığım ve bütün bu tarihsel ve sosyolojik açıklamaların oldukça farklı bir değerlendirme anlayışına dayandığı ve başka türlü de olamayacağı, benim için olduğu kadar başkaları için de açık bir durumdu. Daha özgülleştirilerek ifade edilirse, ayırt edilebilir ölçüde modern olan toplumlardaki ahlâksal topluluk ve yargının, başka çağlar ve başka yerlerde mümkün olmuş olan türden ahlâksal ölçütlere başvurulmasına artık izin vermeyen bir doğaya sahip olduğunu ileri sürüyor gibiydim –*ve* bu ahlâksal bir felaket demekti! Ama, eğer analizim doğru idiyse, bu tür bir şeyi neye dayanarak ileri sürüyor olabilirdim?

Aynı zamanda, değerli *The New Reasoner* dergisine katkıda bulunma ayrıcalığına sahip olanlar arasına kabul edildiğim günden beri, Stalinizmin ahlâksal reddinin neye dayandığı sorusuyla uğraşıp duruyordum. Stalinizme karşı çıkanların birçoğunun karşı çıkış gerekçesi, köklü eleştirisi Marksizmin temelini oluşturmuş olan liberalizm ilkelerine dayanmaktaydı. Taşıdıkları ruh bakımından benimsediğim ve hâlâ da benimsemekte olduğum bu eleştirilerde aradığım yanıtı bulamıyordum. Leszek Kolakowski'nin benimsediği görüşlere karşı şöyle yazmıştım: "Stalinist bir tarihsel gelişme görüşünü kabul edip, buna yalnızca liberal ahlâk ilave ederek Marksizmdeki ahlâksal içeriği canlandıramazsınız." (*New Reasoner* 7, s. 100). Ayrıca, Marksizmin, liberalizmden ayrıldığı noktalardan dolayı olduğu kadar, liberal bireycilikten miras aldığı şeylerden dolayı da aşırı ve tehlikeli boyutlara ulaşan bir ahlâksal yoksulluk içerisinde olduğunu anlamaya başlamıştım.

Böylece ulaştığım ve bu kitapta cisimleşen sonuç –her ne kadar asıl konuyu Marksizm oluşturmasa da- şudur: Marksizmin ahlâk

alanındaki kusurları ve başarısızlıkları, aynen liberal bireycilik gibi, onun ayırt edilir ölçüde modern ve modernleştirici dünya *ethos*'unu cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır ve bu *ethos*'u büyük ölçüde reddetmeyen hiçbir tutum, yargı ve edimlerimiz esnasında başvurabileceğimiz –ve bağlı olduğumuz ahlâksal görüşe karşı mücadele veren çeşitli rakip ve heterojen ahlâk şemalarını değerlendirirken esas kabul edeceğimiz–, rasyonel açıdan ve ahlâken savunulabilir bir konum sağlamayacaktır bize. Eklemeye gerek yok ki, bu ağır sonuç, önceki çalışmalarıma getirdikleri cömert ve haklı eleştirileriyle bu konudaki hatalarımı tamamen olmasa da büyük ölçüde görmemi sağlamış olanlara, Eric John, J. M. Cameron ve Alan Ryan'a atfedilemez. Bende bıraktıkları olumlu etkileri yıllarca sürmüş olan meslektaşlarım ve aynı zamanda yakın arkadaşlarım olan Heinz Lubasz ve Marx Wartofsky de vardığım bu sonuçtan sorumlu tutulamaz.

Boston Üniversitesi'nden iki meslektaşım, elyazmalarımın büyük bir bölümünü okuyarak birçok yönden yararlandığım, aydınlatıcı önerilerde bulundular. Thomas McCarthy ve Elizabeth Rapaport'a büyük teşekkür borçluyum. Buna benzer önerilerinden dolayı, başka yerlerde görev yapan meslektaşlarım Marjorie Grene ve Richard Rorty'ye de birçok açıdan minnettarım. Bu kitabı defalarca yeniden daktilo eden Julie Keith Conley'e ve elyazmalarını kaleme alırken pek çok konuda yardımlarını gördüğüm Rosalie Carlson ve Zara Chapin'e ve ayrıca Boston Athenaeum ve Londra Kütüphanesi yetkililerine ayrı ayrı teşekkür borçluyum.

Bu kitabın bölümleri değişik gruplara okutuldu. Onlardan gelen ayrıntılı eleştirel yanıtların değeri benim için çok büyüktür. Özellikle Hastings Center'da Beşeri Bilimleri Destekleme Ulusal Fonu'ndan sağlanan bursla üç yıl boyunca birlikte "Etiğin Temelleri" üzerine çalıştığım grubu anmak istiyorum -*The Foundations of Ethics and its Relationship to the Sciences* (1978 ve 1980) dizisinin III. ve IV. ciltlerindeki makalelerden alınma kısa paragraflar bu grup üyelerine sunuldu ve ortaya çıkan sonuçlar bu kitabın 9. ve 14. bölümlerini oluşturdu; Hastings Toplum, Etik ve Yaşam Bilimleri Enstitüsü'ne bunların yayımlanması için verdikleri izinden dolayı

minnettarım. İki grubu daha büyük saygıyla anmalıyım: Perspektif Derslerine katılmam için beni davet eden ve bu kitaptaki fikirlerin gelişmesinde büyük katkıları olan Notre Dame Üniversitesi Felsefe Bölümü yüksek lisans öğrencilerine ve fakülte üyelerine ve Boston Üniversitesi'nde verdiğim N.E.H seminerlerine katılan ve yürüttüğüm çalışmanın erdemler bölümü üzerine getirdikleri eleştirilerle bu konudaki eksikliklerimin kapanmasında büyük rol oynayan meslektaşlarıma karşı derin minnet duyuyorum. Bu nedenle Beşeri Bilimleri Destekleme Ulusal Fonu'na bir kez daha teşekkür etmek zorundayım.

Bu kitabın ithafı, çok temel bir yapıya duyulan minnettarlığı ifade eder; eğer bunun bu temel oluşturucu niteliğini daha önce fark etmiş olsaydım, bu kitapta dile getirilen sonuçlara doğru ilerleyişim çok daha az eziyetli olabilirdi. Her zaman olduğu gibi bu konuda da benim için *sine qua non* olan eşim Lynn Sumide Joy olmasaydı, bu yapının bu sonuçlara ulaşmama yardımcı olabileceğinin belki de hiçbir zaman farkına varamayacaktım.

Watertown, Mass.

A.M.

1
Rahatsız edici bir öneri

Bir an için, doğa bilimlerinin bir felaketin yıkıcı sonuçları ile karşı karşıya geldiğini düşünelim. Bir dizi çevre afetinden bilim adamlarını sorumlu tutan halk ayaklanıyor. Kargaşa her tarafa yayılıyor; laboratuvarlar yıkılıyor, kitaplar yakılıyor, bilim adamları linç ediliyor, araçlar kullanılamaz hale getiriliyor. Ve sonunda bir gün, Hiç-Bir-Şey-Bilmez adlı bir siyasal güç egemen oluyor; orta öğretim ve üniversitelerde bilim öğretimine son veriliyor, sağ kalan bilim adamları ya hapse atılıyor, ya da öldürülüyor. Çok daha sonraları bu yıkıcı akıma karşı bir reaksiyon ortaya çıkıyor ve bir grup aydın, bilimi yeniden canlandırma çabasına giriyor; ama bunlar aynı zamanda eski bilime ilişkin birçok şeyi de unutmuş bulunuyorlar. Sahip oldukları tek şey fragmanlar: Kendilerini anlamlı kılan kuramsal

bağlam bilgisinden yoksun bir deneyler bilgisi; ellerindeki kuramın diğer parçalarıyla veya deneylerle ilişkilendiremedikleri kuram parçaları; nasıl kullanıldığı unutulmuş araç-gereçler; diğer bölümleri yırtılıp atılmış veya yakılmış olduğundan çoğu kez tam olarak bir araya getirilemeyen ve okunaklı olmayan makale sayfaları, parçalanmış kitaplar. Fakat her şeye rağmen, yeni-fizik, yeni-kimya, yeni biyoloji vb. adlar altında yürütülen birtakım çalışmalarda bu fragmanlar yeniden hayat buluyor. Yetişkinler, görecelik kuramı, evrim kuramı ya da flojiston kuramının kendine özgü yararları hakkında, bu konulardaki bilgilerinin eksik olmasına rağmen birbirleriyle kıyasıya tartışırlarken, çocuklar da periyodik tablonun sağlam kalmış bölümlerini büyük bir istekle öğrenmekte, Öklid'in bazı teoremlerini sihirli sözler gibi ezberlemektedirler. Hiç kimse ya da hemen hemen hiç kimse yaptığı şeyin aslında herhangi bir şekilde doğa bilimi olmadığının farkında değildir. Çünkü yaptıkları ve söyledikleri her şey belli birtakım tutarlılık ve uygunluk kurallarına uymaktadır ve yapmakta oldukları şeyleri anlamlandırabilmek için ihtiyaç duyulan bu bağlamlar belki de bir daha asla bulunamayacak şekilde kaybedilmiş durumdadır.

Bu tür bir kültür içerisinde söz gelimi 'nötron', 'kütle', 'atom ağırlığı', 'özgül ağırlık' gibi ifadeler bilimsel bilginin henüz yitirilmediği daha önceki dönemde kullanıldığı gibi az veya çok sistematik ve genellikle birbirleriyle ilişkili olarak kullanılıyor olabilir. Ne var ki bu ifadelerin kullanılabilmesi için önceden -var olması- gereken inançların birçoğu kaybolmuş olacağından, onların uygulanması sırasında bizleri oldukça şaşırtan bir keyfilik, hatta bir tercih öğesi ortaya çıkacaktır. Ortalık, birbirine karşıt ve birbiriyle çatışıyor gibi görünen ve haklarında daha fazla şey söylenemeyecek türden öncüllerden geçilmez olacaktır. Öznel bilim kuramları ortaya atılacak ve bunlar, hakikat nosyonunun öznelcilikle bağdaşmayan bir bilim anlayışı içinde cisimleştiğini savunan kişilerce eleştirilecektir.

Bu hayali olası dünya, bazı bilimkurgu yazarlarının dünyasına benzetilebilir. Bu dünyayı, doğa bilimleri dilinin veya bu dilin en azından bir bölümünün hâlâ eskisi gibi kullanıldığı, fakat ciddi bir

düzensizliğin hüküm sürdüğü bir yer olarak betimleyebiliriz. Dikkatle bakıldığında, bu hayali dünyada ortaya çıkabilecek bir analitik felsefenin, bu düzensizlik olgusunu hiçbir zaman açığa çıkaramayacağı görülecektir. Çünkü analitik felsefenin yordamları temel olarak betimlemeye, o anda var olan dilin betimlenmesine dayanır. Analitik felsefeci, hayali dünyada bilimsel düşünme ve söylem olarak benimsenmiş olanın kavramsal yapısını aynen doğa bilimlerinin kavramsal yapısını izah ettiği gibi izah edecektir.

Aynı şekilde fenomenoloji veya varoluşçuluk da herhangi bir yanlışlık sezemeyecek, tüm yönelimlilik yapıları şu anda oldukları gibi kalacaktır. Doğa bilimlerinin bu yanlış taklidine fenomenolojik bir temel sağlama görevi, fenomenolojiye günümüzde yüklenen görevlerden farklı olmayacaktır. Bir Husserl veya bir Merleau-Ponty, bir Strawson veya bir Quine kadar aldanmış olacaktır.

Kurgusal sözde-bilim-adamları ve gerçek felsefenin barındığı bu hayali dünyayı kurgulamakla neyi amaçlamaktayım? Geliştirmek istediğim tez şudur: İçinde yaşadığımız fiili dünyada ahlâk dili, betimlemeye çalıştığımız hayali dünyada doğa bilimlerinin dili ne halde ise o haldedir; yani ciddi bir karmaşa içindedir. Eğer bu görüş doğru ise, ahlâk alanında günümüzde sahip olduklarımız, belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıdır; kendilerine belirli bir anlam ve önem kazandıran bağlamlarını artık yitirmiş bulunan bölük pörçük parçalardır; aslında sahip olduğumuz şey ahlâkın kendisi değil, suretidir. Açar ifadelerin birçoğunu hâlâ kullanıyor olmamıza rağmen, ahlâk konusundaki hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, büsbütün değilse de büyük ölçüde, kaybetmiş bulunuyoruz.

Fakat bu nasıl mümkün olabilir? Bu önerinin tamamını reddetme itkisi elbette ki çok güçlü olacaktır. Ahlâksal bir dil kullanma, ahlâksal akıl yürütmenin izinde yürüme ve başkalarıyla girdiğimiz ilişkileri ahlâksal terimlerle tanımlayabilme kapasitemiz, kendimiz hakkında sahip olduğumuz görüş açısından o denli merkezi bir yer tutuyor ki, bu bakımlardan kökten bir yetersizlik sergileyebileceğimizi tasavvur etmek bile ne olduğumuz ve ne yaptığımız konusundaki görüşümüzü değiştirmemizi istemek olacaktır. Bunu başarmak

ise oldukça zor. Fakat, her şeye rağmen hipotezimiz hakkında, bakış açımızda bu tür bir değişiklik olduğunda ilk aşamada bizim için önemli olabilecek iki şeyin farkındayız. Bunlardan ilki, felsefi analizin bize yardımcı olamayacağıdır. Günümüzün analitik ya da fenomenolojik, başat felsefeleri, gerçek dünyadaki ahlâksal düşünce ve pratiğin düzensizliklerini ortaya çıkarma konusunda, tıpkı hayali dünyadaki bilimin düzensizlikleri karşısında olduğu gibi aciz kalacaktır. Fakat, bu tür felsefelerin acizliğine bakarak, çaresiz olduğumuz söylenemez. Çünkü, hayali dünyadaki kargaşanın şimdiki durumunu anlayabilmemizin ön-isterlerinden biri, bu hayali dünyanın tarihini, üç ayrı aşama halinde yazılmak zorunda olan bir tarihi kavramaktır. Bunlardan ilki, doğa bilimlerinin serpildiği, ikincisi, felakete uğradığı ve üçüncüsü, felaketten sonra hasarlı ve düzensiz bir biçimde yeniden onarıldığı aşamalardır. Bu noktada, bir gerileme ve çöküşü ifade eden bu tarihin standartlara göre aktarıldığına, nötr bir değerlendirmeyle düşülen bir kayıt olmadığına dikkat etmek gerekir. Öykünün biçimi, aşamalara ayrılması, başarı ve başarısızlık, düzen ve düzensizlik standartlarını önkabullenir. Bu, Hegel'in felsefi tarih dediği, Collingwood'un ise başarılı tarih yazımı olarak kabul ettiği şeydir. Bu yüzden, ahlâk hakkında ortaya attığım hipotezi (size şu anda ne denli tuhaf ve ihtimal dışı görünürse görünsün) araştırmak için kullanabileceğimiz kaynakları arayacaksak eğer, analitik ya da fenomenolojik felsefede bulamadığımız kaynakları Hegel ve Collingwood gibi birbirinden çok farklı yazarların savundukları felsefe ve tarih türünde bulup bulamayacağımızı sormak zorundayız.

Ama bu öneri, hemen hipotezimin barındırdığı önemli bir güçlüğü akla getirecektir. Çünkü, gerçek dünya hakkındaki görüşüm şöyle dursun, kurguladığım hayali dünyaya ilişkin görüşüme yönelik bir itiraz, hayali dünya sakinlerinin, maruz kalmış oldukları felaketin doğasını artık kavrayamayacak bir noktaya ulaşmış olduklarıdır. Bununla birlikte, kesinlikle, bu çarpıcı dünyanın tarihsel boyutlarıyla ilgili bir olay, görüş alanından, hem belleklerden hem de yeniden elde edilemeyecek ölçüde tarih kayıtlarından silinecek şekilde çıkmış olamaz, değil mi? Ve kesinlikle, bu kurgusal dünya

hakkında söylenebilecek olan şeyler, bizim gerçek dünyamız hakkında da daha güçlü bir şekilde söylenemez mi? Ahlâklılık dilini ve pratiğini ciddi bir kargaşaya itmeye yetecek ölçüde bir felaket cereyan etmiş olsaydı, bunu hepimiz bilirdik. Bu, tarihimizin temel olgularından biri olurdu. Oysa, denilecektir, tarihimiz gözden geçirilmeye açık bulunmaktadır ve böyle bir felakete ilişkin hiçbir kayıt yoktur. Bu nedenle de yapılması gereken tek şey hipotezimden vazgeçmektir. En azından genişletilmesinin gerekeceğini kabul etmeliyim; ancak maalesef, başlangıçta onu bu şekilde genişletmek mümkün olsa bile, bu, hipotezi daha işin başında daha da az inanılır kılacaktır. Çünkü, bu felaket -belki birkaç kişi dışında- kimsenin felaket olarak görmediği türden bir felaket olmuş olmak zorunda kalacak. Tartışma götürmeyecek denli apaçık özelliğe sahip birkaç çarpıcı olay değil, çok daha uzun süreli, çok daha karmaşık, tanımlanması daha zor ve muhtemelen doğası gereği rakip yorumlara konu olabilecek bir süreç aramak zorunda kalacağız. Buna rağmen, hipotezin bu kısmının ilk anda akla yatkın görünmeyişi, belki başka bir öneriyle bir nebze olsun giderilebilir.

Tarih, şu anda kendi kültürümüzde akademik tarih anlamına gelmekte ve akademik tarihin geçmişi de iki yüzyıldan daha öteye gitmemektedir. Şimdi, hipotezimde söz edilen felaketin tamamının veya büyük bir kısmının bu akademik tarihin kuruluşundan önce yaşanmış ve akademik tarihin ahlâksal ve diğer değerlendirici önkabullerinin felaketin neden olmuş olduğu bu kargaşa ortamında şekillenmiş olduğunu düşünelim. Yani, akademik tarihin gözüyle, onun nötr-değer taşıyan görüşüyle bakıldığında, ahlâksal kargaşanın görünmez hale geldiğini varsayalım. Kendi mesleğinin kategori ve ilkeleri bir tarihçinin (tarihçi için geçerli olan, karakteristik olarak toplum bilimci açısından da geçerlidir) sadece şunu kavramasına izin vermekte: Bir ahlâk anlayışı yerini bir diğerine bırakır; onyedinci yüzyıl Püritanizmi yerini onsekizinci yüzyıl hazcılığına, onsekizinci yüzyıl hazcılığı yerini Victoria dönemi çalışma-etiğine bırakır ve bu böyle devam eder; fakat, kargaşa ve düzenin gerçek dili bu tarihçi için ulaşılamaz bir şey olarak kalır. Eğer durum böyle olmuş olsaydı, o zaman hiç değilse gerçek dünya ve onun akıbe-

ti olarak kabul ettiğim şeyin akademik müfredat tarafından niçin farkedilmemiş olduğu açıklanmış olacaktı. Çünkü bu durumda akademik müfredat biçimleri, bunların kabul etmeye yanaşmadıkları felaketin semptomları arasında yer alacaktı. Sonuçta, akademik felsefe Hegel veya Collingwood'un felsefi görüş açısından ne kadar uzaksa, birçok akademik tarih ve sosyoloji anlayışı da –bir Namier ya da Hofstadter tarihi veya bir Merton ya da Lipset sosyolojisi– bu düşünürlerin tarih anlayışından o kadar uzaktır.

Şu anda birçok okur, başlangıçtaki varsayımımı buraya kadar ele alış biçimimle kendimi her adımda argümantatif desteklerden biraz daha yoksun bıraktığımı düşünecektir. Fakat bu tamamen hipotezin kendisinin gerektirdiği bir şey değil mi? Çünkü, bu, hipotezin doğru olması durumunda, ki hipotezin buraya kadar anlatılan kısmı hemen hemen hiç kimsenin tam olarak kavrayamayacağı bir durum içinde olduğumuzun ileri sürülmesinden başka bir şey olmadığından, zorunlu olarak akla aykırı görünecek. Eğer hipotezim başlangıçta akla uygun görünseydi, kesinlikle yanlış olurdu. Ve bu hipotezi savunmak beni çelişik bir konuma sürüklese bile, bu, örneğin modern radikalizmin içine düştüğü çelişik durumdan çok farklıdır. Çünkü, modern radikal, kendi tavrının ahlâksal olarak ifade ettiği şeyden ve dolayısıyla ahlâklılık retoriğinin iddiacı kullanımlarından, sıradan bir muhafazakar için hiçbir zaman olanaklı olmamış ölçüde emindir. Modern radikal, kültürümüz içinde başka neyi suçlarsa suçlasın, bu suçlamayı yapmak için ihtiyaç duyduğu ahlâksal araçlara bu kültürün sahip olduğundan emindir. Onun gözünde başka her şey düzensizlik, karmaşa içinde olabilir fakat ahlâk dili düzenlidir, ne ise o olarak kalmıştır. Öte yandan, belki de kendisinin de bizzat kullandığı dil tarafından aldatılıyor olabileceği fikri ise ona çok uzaktır. İşte bu kitabın amacı da bu fikri ayrım gözetmeksizin radikallerin, liberallerin ve muhafazakarların kullanımlarına sunmaktır. Fakat bunun zevkli bir iş olacağını da sanmıyorum; çünkü eğer buraya kadar anlatılanlar doğru ise biz zaten çaresi zor bulunur bir hastalığın pençesine düşmüş bulunuyoruz.

Buna rağmen, ortaya çıkacak sonucun yeni bir umutsuzluk olacağını düşünmek de doğru olmaz. Çeşitli aralıklarla moda haline

gelen bir duygu olan *angst* (kaygı, tasa) ve bazı varoluşçu metinlerin yanlış okunması, umutsuzluğun kendisini bir tür psikolojik, her derde deva ilaca dönüştürmüş bulunuyor. Fakat, eğer gerçekten söylediğim kadar tehlikeli bir durumda isek, karamsarlık bile, bu zor zamanlarda, varlığımızı sürdürebilmek için kurtulmamız gereken bir kültürel lüks haline gelecektir.

Esasen tezimin de gerektirdiği gibi, ahlâklılığın bütünsel tözü büyük ölçüde fragmanlara ayrılmış ve kısmen tahrip edilmiş olsa da, ahlâk dilinin ve ahlâksal olayların varlıklarını sürdürdüklerini elbette yadsıyamam. Bundan dolayı, biraz sonra yapacağım gibi, çağdaş ahlâksal tutumlardan ve tartışmalardan söz edişim bir tutarsızlık gibi görülemez. Yalnızca ahlâklılık dilinin şu anda sahip olduğu kelime hazinesini kullanarak kendisinden söz etme nezaketini gösteriyorum.

II

Günümüzdeki ahlâksal görüş ayrılıklarının doğası ve duyguculuğun iddiaları

Çağdaş ahlâksal söylemin (moral utterance) en belirgin özelliği genellikle görüş ayrılıklarını dile getirmede kullanılmasıdır. Görüş ayrılıkları üzerine yapılan tartışmaların en çarpıcı özelliği ise sonlanamaz karakterde oluşlarıdır. Bununla, bu tartışmaların sadece –aslında öyle olduğu halde– sürdükçe sürüyor olduklarını değil, fakat aynı zamanda nihai bir sonuca ulaşamayacaklarını da kastediyorum. Kendi kültürümüz içinde ahlâksal fikir birliğini sağlayacak rasyonel bir yol yokmuş gibi görünüyor. Şimdi, günümüzde ahlâk alanında süren tartışmalardan üç örneğe bakalım; işte, tipik, birbirine karşıt üç ünlü argüman:

1- (a) Adil bir savaş, ulaşılacak iyinin savaşı sürdürmenin yaratacağı kötülüklere göre daha ağır basacağı ve silahlı asker –ki ha-

yatı tehlikede olan bunlardır- ile silahsız masum halk arasında açık bir ayrımın yapılabildiği savaştır. Fakat günümüz savaşlarında sonucu önceden kestirmek zor, tahminler güvenilmezdir ve silahlı asker ile masum sivil halk arasında ayrım yapmak pratikte mümkün değildir. Bu nedenle hiçbir modern savaş, adil bir savaş olamaz ve dolayısıyla hepimiz birer pasifist olmalıyız.

(b) Eğer barış istiyorsan savaşa hazır olmalısın. Barışı sağlamanın tek yolu potansiyel düşmanlarını caydırmaktır. Bu nedenle silahlanmayı sürdürmeli ve çıkacak bir savaşın sorumluluğunun sana ait olmayacağını açıkça ifade etmelisin. Bunu ifade ederken, kısmi bir savaşa, hatta gerekirse nükleer savaşa bile girmeye hazır olduğunu anlatmalısın. Başka türlü savaş tehlikesinden kurtulamaz *ve* yenilgiye mahkum olursun.

(c) Büyük Güçler arasında çıkacak bir savaş tam anlamıyla yıkıcı olacaktır. Fakat, özellikle Üçüncü Dünya'da baskı altında tutulan grupları özgürlüğe kavuşturmak amacıyla yapılacak savaşlar, insanlık ile mutluluk arasında dikilen sömürüye dayalı tahakkümün ortadan kaldırılması yolunda kullanılabilecek zorunlu ve dolayısıyla meşru bir araçtır..

2- (a) Herkes kendi kişiliği (bu bedeni de içerir) üzerinde belirli haklara sahiptir. Bu haklara dayanarak, bir anne, cenin henüz onun bedeninin bir parçası iken çocuğu düşürüp düşürmeme konusunda baskı altında kalmaksızın kendi kararını verme hakkına sahiptir. Bu nedenle, kürtaj, ahlâken izin verilebilir bir şeydir ve yasaların da kürtaja izin vermesi gerekir.

(b) Ben, annem bana hamileyken, eğer cenin ölü veya tedavi edilemez ölçüde hasta değilse annemin düşük yapmasını istemezdim. Bununla beraber, eğer ben bunu kendi açımdan istemiyorsam, yaşama hakkına sahip olduğumu öne sürüyorsam, başkalarının yaşama hakkını tutarlı kalarak nasıl inkar edebilirim? Eğer annenin düşük yapma hakkı olduğunu reddetmeseydim, o zaman Altın Kural'ı ihlal etmiş olacaktım. Fakat, böyle davranmakla birlikte, kürtajın yasalarca engellenmesi gerektiği fikrine de katılmıyorum.

(c) Cinayet yanlıştır. Cinayet masum bir yaşama son vermektir.

Bir cenin, henüz şekillenmemiş bir bireydir. Yeni doğmuş bir bebekten tek farkı, yetişkin bir insan olma doğrultusundaki uzun yolun henüz başlangıcında olmasıdır. Eğer herhangi bir yaşam masum ise cenin de masumdur. Şimdi, eğer küçük bir çocuğu öldürmek cinayet ise, ki öyledir, kürtaj yapmak, cinayet işlemektir. Bu nedenle, kürtaj yalnızca ahlâksal olarak yanlış değil, fakat aynı zamanda yasal olarak da engellenmesi gereken bir eylemdir.

3- (a) Adalet, her yurttaşın sahip olduğu yetenek ve becerilerini geliştirmesi için, mümkün olduğu kadarıyla, fırsat eşitliği sağlanmasını talep eder. Fakat fırsat eşitliğinin sağlanması için gereken önşartlar eşit sağlık kontrolü ve eşit eğitimi de içerir. Bundan dolayı, adalet, sağlık ve eğitim hizmetlerinin hükümet düzeyinde ele alınarak vergilerden karşılanmasını ve bu hizmetlerden hiçbir yurttaşın diğerlerine göre ayrıcalıklı şekilde yararlanmamasını sağlamayı gerektirir. Bu durum ise özel okul ve özel sağlık hizmeti veren kurumların kapatılmasını gerektirir.

(b) Her insan yalnızca kendi istediği yükümlülüklerin altına girme, yalnızca kendi istediği sözleşmelere taraf olma ve kendi özgür tercihlerini belirleme hakkına sahiptir. Bu nedenle, doktorlar kendi uzmanlık alanlarında istedikleri gibi hareket etmede, hastalar da doktorlar arasında seçim yapmada özgür olmalıdır. Aynı şekilde, öğretmenler kendilerinin seçtiği koşullar altında öğretmekte, öğrenciler ve velileri ise eğitim için dilediği yere başvurmakta serbest olmalıdır. Öyleyse, özgürlük, yalnızca sağlık ve eğitim hizmetlerinde hür teşebbüsün varlığını değil, ama aynı zamanda hür teşebbüs üzerindeki, üniversiteler, tıp okulları, A.M.A [Amerikan Tıp Derneği] ve devlet gibi lisans dağıtan ve düzenlemeler yapan kurumlar tarafından dayatılan sınırlamaların kaldırılmasını gerektirir.

Bunlar, bizim toplumumuzda geniş bir etki alanına sahip olan argümanlardır. Şüphesiz bu argümanları savunan seçkin uzmanlar vardır: Herman Kahn ve Papa, Che Guevara ve Milton Friedman, bu argümanların farklı türlerini geliştiren otoriteler arasında yer alır. Fakat, bunları burada önemli bir örnek kılan, bunların yansımalarının gazete köşelerinde, okul münazaralarında, radyo sohbetlerinde, kongre bildirilerinde, bar köşelerinde, kışlalarda, yurt oda-

larında yapılan tartışmalara kadar girmiş olmalarıdır, türlerinin tipik özelliklerini taşıyor olmalarıdır. Bu tartışma ve uyuşmazlıkların belirgin, ortak özellikleri nelerdir?

Bunlar üç türe ayrılabilir. Birincisi –bilim felsefesinden bir ifadeyi uyarlayarak söylersem– bu üç tartışmanın her birinde geçen rakip argümanların kavramsal ortak-ölçülemezliğidir. Tek tek ele alındığında, her argümanın mantıksal olarak geçerli olduğunu ya da geçerli olmasını sağlayacak biçimde kolaylıkla genişletilebileceğini belirtebiliriz; esasen sonuçlar öncüllerden çıkmaktadır. Ama, bu argümanlardan birisinin öncülleri tarafından öne sürülen görüşü diğerlerine göre daha üstün tutmanın rasyonel bir yolu da yoktur. Çünkü her öncül, diğerlerinden oldukça farklı normatif ve değerlendirici kavramlar kullanmakta ve bu yüzden bize sunulan fikirler arasında da büyük farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Örneğin ilk argümanın adalet ve masumiyete başvuran öncülleri, başarı ve hayatta kalmayı ön plana çıkartan öncüller ile uyuşmazlık içindedir; ikinci argümanda (bazı) haklara dayanan öncüller ile evrenselleştirilebilirlik fikrini canlandıran öncüller, üçüncüde ise eşitlik fikri ile özgürlük karşı karşıya konmaktadır. Toplumumuzda, bu iddiaları tartıp karara bağlamanın yerleşik bir yolu olmadığı için, ahlâk tartışmaları zorunlu olarak bitimsizmiş gibi görünür. Bu noktada, çıkardığımız rakip sonuçlardan tekrar kendi rakip öncüllerimize dönebiliriz. Fakat bunu yaptığımızda tartışma biter, bir öncüle karşı başka bir öncülü yardıma çağırma, tam bir iddia – karşı iddia kısır çekişmesine döner. Ahlâkla ilgili tartışmaların büyük bölümünde işitilen bir parça tiz sesin nedeni belki de budur.

Ama bu tiz seslerin başka bir kaynağı daha olabilir. Çünkü yalnızca başkalarıyla girdiğimiz tartışmalar değil, kendi içimizdeki tartışmalarımız da çabucak iddia – karşı iddia haline dönüşmekte. Bir fail ne zaman bir kamuya açık tartışma forumuna girse, sorunu kendi kafasında çoktan çözüme kavuşturmuş olduğu zımnen ya da belirtik biçimde görülüyor. Buna karşılık, eğer rakiplerimizi iknada başvurabileceğimiz reddedilemez gerekçelere ve eleştirilemez ölçütlere sahip değilsek, kendi içimizdeki düşünme edimi sırasında da bu tür gerekçe ve ölçütlere başvuramıyor olmamız gerekir. Size

karşı yardıma çağırabileceğim güçlü dayanaklarım yoksa, kendime de bunun olmadığını itiraf etmeliyim. Dolayısıyla, görüşümün temelinde, bu görüşü benimseme doğrultusunda alınmış gayri rasyonel bir karar olmalı gibi görünüyor. Kamuya açık tartışmaların sonu gelmez karakterine, en azından görünürde, rahatsız edici bir özel keyfilik tekabül eder. Bu durumda, savunmacı bir tutum takınmamız ve dolayısıyla sesimizin tiz perdeden çıkmaya başlaması pek şaşırtıcı değil.

Bu tartışmaların ikinci, eşit ölçüde önemli, ama birincinin tersi bir karakteristiği de, her şeye rağmen, *gayri kişisel* rasyonel tartışma niteliğinde olduklarını iddia etmeleri ve sıklıkla bu gayrı kişiselliğe uygun bir tarzda sunulmalarıdır. Bu nasıl bir tarzdır? Şimdi, bir başkasına belirli bir eylemi yaptırmak için geliştirebileceğim iki farklı yolu ele alalım. İlk durumda, "Böyle böyle yap" diyorum. Buna yanıt olarak karşımdaki bana, "Niçin öyle yapmalıyım?" diye soruyor ve ben, "Çünkü ben öyle istiyorum" yanıtını veriyorum. Burada, eğer karşımdaki kişi, kendiliğinden, bağımsızca, benim isteklerime saygı göstermek için herhangi bir özel gerekçeye sahip değilse, ben ona emrimi veya isteğimi yerine getirmesi için hiçbir gerekçe göstermiyorum. Eğer ben, senin amirin konumundaysam, güvenlik teşkilatında, orduda veya benzeri bir kurumda veya herhangi bir şekilde senin üstünde belirli bir güce veya otoriteye sahipsem ya da eğer benim sevgilimsen, benden korkuyorsan veya benden bir istekte bulunmuşsan, o zaman ben, "çünkü ben öyle istiyorum" demekle, her ne kadar benim isteğimi yerine getirmen için yeterli bir gerekçe olmasa da, aslında *sana* bir gerekçe göstermiş bulunuyorum. Bu örnekte dikkat edilecek nokta, benim konuşmamda belirli bir neden gösterilmiş olsun ya da olmasın, senin bu sözleri işittiğin veya anladığın anda sahip olduğun bazı özelliklerin ne kadar önemli olduğudur. Bu buyruğun gerekçe gösterme gücü, sözün kişisel bağlamına dayanmaktadır.

Bunun tam karşıtı olan ikinci durumda ise buyruk alan kişinin ("Böyle böyle yap"tan sonra) "Niçin öyle yapmalıyım?" sorusuna karşılık olarak, "Çünkü ben öyle istiyorum" yerine, "Çünkü, böyle yapman, birçok insanı mutlu edecektir" veya "Çünkü bu senin gö-

revin"e benzer ifadelerle yanıt verilir. Bu tür durumlarda, eylemin yerine getirilmesi için gösterilen gerekçe, söz konusu eylemi gerçekleştirmek için iyi bir gerekçe olabilir de olmayabilir de. Buyruğun gerekçesi, buyurandan bağımsız olarak, hatta gerçekten buyruk veren birisinin olup olmadığına bakılmaksızın değerlendirmeye alınır. Söz konusu olan, konuşmacı ile dinleyici arasındaki ilişkiden bağımsız olarak yapılan bir değerlendirme türüdür. Ve bu değerlendirmeye başvurulması *gayri kişisel* ölçütlerin var olduğunun –konuşmacı ve dinleyicinin tercihlerinden ya da tutumlarından bağımsız biçimde, adalet, cömertlik ya da ödev standartlarının var olduğunun- önceden kabul edildiğini gösterir. Kişisel tercihlerin ya da arzuların ifade edildikleri durumlarda her zaman gündemde olan konuşmanın bağlamı ile gerekçe gösterme gücü arasındaki özel bağ, ahlâksal ve diğer değerlendirici konuşmalar söz konusu olduğunda kopar.

Çağdaş ahlâksal konuşma ve argümanların bu ikinci özelliği ilki ile birleştiğinde, günümüzde, ahlâk alanında ortaya çıkan görüş ayrılıklarının üstüne paradoksal bir hava çöker. Çünkü yalnızca ilk özelliğe, ilk bakışta argüman gibi görünen şeylerin anında tartışma kabul etmez uyuşmazlıklara dönüştüğü duruma eğilecek olursak, günümüzde bu konuda var olanın yalnızca bazı görüş ayrılıkları değil, ama bundan öte, her biri birtakım keyfi seçimlerce belirlenmiş uzlaşmaz isteklerin çatışması olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat ikinci özellik, dilimizde belirgin işlevi, nesnel standartlara dayandığı iddia edilen şeyleri ortaya çıkarmak olan ifadelerin kullanımı, bize başka şeyler önerir. Çünkü argümanın yüzeysel görünüşü bir tür maskelemeden başka bir şey olmasa bile, şu soru hâlâ yanıt beklemektedir: "*Bu* maskelemenin amacı nedir?" Ahlâksal çatışmalarda yer alanların neredeyse evrensel olarak önem atfedip varsaydıkları bu rasyonel argümanın niteliği nedir? Bu, kültürümüzdeki ahlâksal tartışma pratiğinin, hayatımızın bu alanında rasyonel olmaya ya da bu hale gelmeye yönelik en azından bir özlemi dile getirdiğini söylemek demek değil midir?

Günümüzdeki ahlâk tartışmalarının üçüncü belirgin özelliği ilk ikisiyle yakından ilişkilidir. Bu tartışmalarda açılan karşıt argüman-

ların kavramsal olarak ortak-ölçülemez öncüllerinin tarihsel kökenleri geniş bir alana yayılır. İlk argümandaki adalet kavramının kökeni Aristoteles'in erdemler konusundaki açıklamalarında yatar; ikinci argümanın soy kütüğü Bismarck ve Clausewitz'den Machiavelli'ye kadar uzanır; üçüncü argümandaki özgürlük kavramının kökleri ise görünüşte Marx'a, daha derinde Fichte'ye uzanır. İkinci tartışmadaki Lockecı önceller barındıran hak kavramı, fark edilir ölçüde Kantçı bir evrenselleştirilebilirlik görüşü ve Thomasçı bir ahlâk yasası vaazı ile eşleşir. Üçüncü tartışmadaki T.H. Green ve Rousseau'ya borçlu olduğumuz bir argüman, Adam Smith'i fikir babası olarak kabul eden bir başka argümanla rekabet halindedir. Sıralanan bu büyük isimler bir hayli fikir verici olmasına rağmen, bizi iki şekilde yanıltabilirler. Tek tek isimlerin sıralanması bu tür argümanların öncellerini ve tarihin karmaşıklığını yabana atmamıza yol açabilir; hatta bu, tarihi ve öncelleri, barındırdıkları inançlar felsefeci ve teorisyenler tarafından yalnızca kısmi ve seçici tarzda dillendirilen ve insan kültürlerini oluşturan karmaşık teori ve pratik kümeleri yerine, yalnızca felsefeci ve teorisyenlerin yazılarında aramamıza yol açabilir. Fakat isimler listesi, aynı zamanda miras aldığımız ahlâksal kaynakların ne kadar geniş ve heterojen bir yelpaze oluşturduğunu da gözler önüne serer. Kültürümüzün yüzeydeki retoriği bu bağlamda ahlâksal çoğulculuktan kendinden hoşnut biçimde söz etme eğiliminde olsa da, çoğulculuk fikri henüz tam olarak netleşmiş değildir. Çünkü, ahlâksal çoğulculuk, hem kesişen görüşlerden oluşan düzenli bir diyaloğa, hem de hatalı tasnif edilmiş fragmanlardan oluşan ahenksiz bir karışıma aynı ölçüde ve aynı başarıyla uygulanabilir. Uğraşmak zorunda olduğumuz durumun ikinci durum olduğu yönünde zihnimizde uyanan kuşku –şimdilik bu yalnızca bir kuşku olabilir–, ahlâksal söylemimizi şekillendiren bu farklı kavramların hepsinin asıl yerinin, şu an yitirilmiş olan bağlamların kendilerine bir zamanlar belirli bir rol ve işlev sunmuş olduğu daha geniş teori ve pratik bütünleri olduğunu farkettiğimizde daha da artar. Ayrıca, bugün kullandığımız bazı kavramların karakteri son üçyüz yıl içerisinde, en azından bazı örnek durumlarda değişime uğramış, kullanmakta olduğumuz değerlendirici ifadeler

eski anlamlarını yitirmiştir. "Erdem", "adalet", "acıma", "ödev" kavramları ve hatta "ought" ("-meli", "-malı"), bir zamanlar özgün halleriyle kullanıldıkları değişik bağlamlardan günümüz kültürüne aktarılırken ilk kullanımlarından farklı anlamlar kazanmıştır. O halde, bu tür değişimlerin tarihini nasıl yazmalıyız?

Bu soruyu yanıtlama çabası, aynı zamanda başlangıçtaki hipotezim ile çağdaş ahlâk tartışmasının bu özellikleri arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmaya da yarayacaktır. Çünkü, ahlâklılık dilinin bir düzenlilik halinden kargaşa haline geçtiğini varsaymakta haklıysam eğer, bu geçiş kesinlikle tam da bu anlam değişimlerinde kendini gösterecektir –aslında, kısmen bu anlam değişimlerinden oluşacaktır. Üstelik, yukarıda tanımladığım, kendi ahlâksal tartışmalarımızın karakteristikleri –bunlar arasında en dikkate değer olanı, ahlâksal argümanı eşzamanlı ve tutarsız biçimde hem rasyonel güçlerimizin icrası, hem de sırf öznel bir iddia olarak ele alıyor olduğumuz gerçeğidir– ahlâksal kargaşanın semptomlarıysa eğer, ahlâksal argümanın daha önceki bir dönemde oldukça farklı türden bir argüman olduğunun görülebileceği hakiki bir tarihsel öykü kurabilmemiz gerekir. Bunu yapabilir miyiz?

Önümüzdeki engellerden birisi, günümüz felsefecilerinin, konuları öğretirken ve/veya yazıya dökerken ahlâk felsefesini tarih dışı olarak ele almakta ısrar edişleridir. Genellikle hepimiz, geçmişteki ahlâk filozoflarını, hâlâ nispeten değişmeyen bir konu üzerinde sürüp giden bir tartışmaya katkıda bulunan kişiler olarak görmekteyiz. Platon, Hume ve Mill'i, hem kendimizin hem de birbirlerinin çağdaşı gibi ele alırız. Bu ise bizi, bu yazarları içinde yaşadıkları ve düşündükleri sosyal ve kültürel çevrelerinden soyutlamaya ve böylece onların düşünce tarihi ile kültürün geri kalanını birbirinden ayırma hatasına düşmeye sürükler. Bu durumda artık ne Kant, Prusya tarihinin bir parçası, ne de Hume bir İskoçyalıdır. Çünkü *bizim* kavradığımız türden bir ahlâk felsefesi açısından bakıldığında, bu özellikler ahlâk felsefesiyle bağlantılı değildir. Ampirik tarih ve felsefe, bambaşka şeylerdir. Fakat, bütün bunlar iyi hoş da, acaba akademik disiplinler arasındaki bölünme konusundaki alışılmış kavrayışımız gerçekten doğru mu? Bir kez daha ahlâk-

sal söylem tarihi ile akademik müfredat tarihi arasında bir ilişki varmış gibi görünüyor.

Ama, bu noktada şu tür bir yakınmada bulunulabilir: Siz, olasılıklar, şüpheler ve hipotezlerden söz etmeyi sürdürüyorsunuz. Önerdiğiniz şeyin, başlangıçta inanılması güç bir şey gibi görünmesine izin veriyorsunuz. Bakın, hiç değilse bu bakımdan haklısınız. Bütün bu tarihsel varsayımlara başvurmanıza gerek yok. Çünkü sorunu ortaya koyma tarzınız hatalı. Çağdaş ahlâk tartışması rasyonel olarak son bulmaz, çünkü ahlâk tartışmasının *tümü,* esasen değerlendirici tartışmanın tümü, rasyonel olarak sonlanamaz niteliktedir ve her zaman da öyle olmak zorundadır. Çağdaş ahlâksal fikir ayrılıklarının belirli bir türü ise çözümlenemez; çünkü, bu türden *hiçbir* ahlâksal düşünce ayrılığı hiçbir çağda, geçmişte, şimdide ve gelecekte ortadan kaldırılamaz. Kültürümüzün gelip geçici bir özelliği ve özel, belki de tarihi bir açıklamaya ihtiyaç duyan bir durum olarak sunduğunuz şey, aslında, değerlendirici söyleme sahip bütün kültürlerin zorunlu niteliğidir. Bu, tartışmanın bu erken aşamasında savuşturulamaz bir meydan okumadır. Peki, bu meydan okumaya karşı koyabilir miyiz?

Bu meydan okumanın bizi özellikle yüzleşmeye çağırdığı felsefi kuram "emotivism"dir ("duyguculuk"tur). Duyguculuk, bütün değerlendirici yargıların ve özellikle de bütün ahlâksal yargıların - bunlar ahlâksal ve değerlendirici oldukları sürece- tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden *başka bir şey olmadığını* öne süren bir öğretidir. Bazı özel yargılar, şüphesiz, ahlâksal ve olgusal öğeleri birleştirebilir. "Kundakçılık, mülke zarar veren bir şey olması bakımından yanlıştır", yargısı "kundakçılık, mülke zarar verir" olgusal yargısı ile "kundakçılık, yanlıştır" ahlâksal yargısını birleştirir. Fakat, bu tür yargılarda ahlâksal öğe, olgusal öğeden, her zaman, keskin bir biçimde ayrılır. Olgusal yargılar, doğru veya yanlıştır ve olgusal alanda neyin doğru, neyin yanlış olduğu konusunda uzlaşmamızı garantileyen bir rasyonel ölçüt vardır. Fakat, ahlâksal yargılar, tutum veya duyguların ifadesi olmaları bakımından ne doğru, ne de yanlıştır. Ve ahlâksal yargılar alanında uzlaşma herhangi bir rasyonel yöntem ile garanti altına alınamaz, çünkü böyle

bir yönteme sahip değiliz. Aslında uzlaşma sağlanabilir! Bu, aralarında görüş ayrılığı bulunanların tutum ve duyguları üzerinde rasyonel olmayan bazı etkilerde bulunarak sağlanabilir. Bizler, ahlâksal yargılarımızı, yalnızca sahip olduğumuz duygu ve tutumları ifade etmekte değil, fakat aynı zamanda, ağırlıklı olarak, başkaları üzerinde bu tür etkiler yaratmak için de kullanırız.

Dolayısıyla, duyguculuk, ne türden olursa olsun, *her* değer yargısına belirli bir açıklama getirme iddiasında olan bir kuramdır. Eğer bu doğru ise, ahlâksal olan *bütün* görüş ayrılıkları rasyonel olarak bitimsizdir ve ahlâk alanında sürdürülen çağdaş tartışmaların daha önce belirtilen belirli niteliklerinin, aslında, özellikle çağdaş olanla herhangi bir alışverişi yoktur, denebilir. Fakat, gerçekten böyle mi?

Duyguculuk, bu güne kadar, en sofistike savunucuları tarafından, ahlâksal yargılar oluşturmada kullanılan tümcelerin anlamıyla ilgili bir kuram olarak sunulmuştur. Kuramın en önemli temsilcilerinden birisi olan C.L. Stevenson, "Bu iyidir" tümcesinin hemen hemen "Ben bunu onaylıyorum, sen de onayla" tümcesiyle aynı olduğunu öne sürer. Ve böyle yaparak hem konuşmacının tutumunu ifade edici ahlâksal yargının ve hem de dinleyicinin tavrını etkilemek için tasarlanmış ahlâksal yargının işlevini yakalamaya çalışır (Stevenson 1945, bölüm 2). Başka bazı duygucular ise "Bu iyidir" demenin, hemen hemen "Haydi, bunu kaçırmayın!" sözüne benzer bir anlam taşıdığını belirtirler. Ne var ki, belirli türden bir cümlenin anlam kuramı olarak duyguculuğun üç farklı nedenden dolayı başarısız sayılacağı açıktır.

Birincisi; eğer kuram belirli türden bir cümlenin anlamını, tümcenin dile getirildiği an sahip olunan duygu ve tutumları ifade edici işlevine göndermede bulunarak açıklamakta ise, kuramın önemli bir kısmı, söz konusu duygu ve tutumların tanımlanması ve nitelendirilmesini kapsamalıdır. Duygucu kuramın savunucuları, bu konuda genellikle sessiz kalmayı yeğlemektedirler; belki de en akıllıcası bu! Çünkü şimdiye kadar benzeri türden duygu veya tutumları tanımlamaya yeltenmiş her girişim, bir kısır döngüye kapılmanın kaçınılmazlığı ile yüz yüze gelmiştir. "Ahlâksal yargılar,

duyguları veya tutumları ifade eder", dendi. Şimdi soralım: "Ne tür duyguları veya tutumları?" Yanıt: "Beğenilen duygu veya tutumları." Birçok farklı türden beğeni olduğunu hatırlatarak yeniden soruyoruz: "Ne tür beğenileri?" Ve diyorum ki, duyguculuğun her türü, buna, sessiz kalmayı tercih edenler veya söz konusu beğenileri -yani, bir özel ahlâksal yargı tarafından ifade edilen türden beğenileri- ahlâksal beğeni olarak tanımlamaya çalışanlar da dahil olmak üzere, bu soruya vereceği her yanıtta kendini bir kısır döngü içine düşmüş bulacaktır.

Kuramın niçin böyle bir eleştiriyle karşı karşıya kaldığını diğer iki nedene de baktığımızda daha iyi anlamış olacağız. Bunlardan birincisi, belirli türden tümcelerin anlamıyla uğraşan bir kuram olarak duyguculuk, daha başlangıçta, altından kalkamayacağı bir görev üstlenmiştir; çünkü, kendisini, farklı türden iki ayrı ifadeyi anlamca denkmiş gibi karakterize etmeye adamıştır; oysa daha önce de değindiğimiz gibi bu iki ifadenin dilimizdeki kendilerine özgü işlevleri, belirgin ölçüde aralarındaki zıtlık ve farklılıkça belirlenmektedir. Kişisel tercih belirtilen ifadeler ile -ahlâksal değerler de dahil- değerlendirici ifadeleri birbirinden ayrı düşünmek gerektiğini vurgulamış ve bunun nedenlerini göstermiştim. Bir kez daha yineleyecek olur isek, tercih belirten sözler, taşıdıkları gerekçe-gösterme-gücü açısından sözü söyleyene ve sözün söylendiği kişiye bağımlı iken, değerlendirici ifadeler, gerekçe-gösterme-gücü bakımından, diğerlerinden farklı olarak, sözün söylendiği ortama bağımlı değildir. Farkı göstermek için bu kadarının bile yeterli olacağını sanıyorum. Ama buna rağmen, duygucu kuram, bunları anlamca denk yapma isteğinden vazgeçmemektedir. Bu, sıradan değil, açıklama gerektiren bir hatadır. Açıklamanın nerede aranacağına dair ipuçlarını, duygucu kuramın, bir anlam kuramı olarak kusurlu sayılabileceği üçüncü nedende bulabiliriz.

Duygucu kuram, görmüş olduğumuz gibi, tümcelerin anlamıyla ilgili bir kuram olma çabasındadır; fakat, duygu veya tutumun ifade edilmesi, yapıları gereği, tümcelerin anlamının değil, onların belirli durumlardaki kullanımının bir işlevidir. Gilbert Ryle'nin örneklerinden birisini verecek olursak, sinirli bir öğretmen, matema-

tik işlemi sırasında hata yapan küçük bir çocuğa, "Yedi kere yedi kırkdokuz eder", diye bağırmasıyla aslında o anki duygularını açığa vuruyor olabilir. Oysa bir duygu veya tutumu ifade etmek için dile getirilen bu tümcenin kullanımı ile anlamı arasında herhangi bir ilişki yoktur. Bu durum, sadece belirtilen karşı çıkışlara dayanarak duygucu kuramı bir kenara atmak yerine, konuyu daha da açmamız, söz konusu kuramın, belirli bir sınıfa dahil ifadelerin *anlamından* -Frege tarafından geliştirilen "Sense" ve "Reference" ("Anlam" ve "Gönderme yapılan") görüşünü de içerecek şekilde anlaşılan anlamından- öte, *kullanımıyla* - amaç ya da işlev anlamında- ilgili bir kuram sayılıp sayılamayacağı hususunu da araştırmamız gerektiğini ortaya koyar.

Argümanın buraya kadar açıkça gösterdiği gibi, birisi, sözgelimi "Bu doğrudur" ya da "Bu iyidir" şeklinde bir ahlâksal yargıda bulunduğunda, bu tümcelerin "Ben bunu onaylıyorum, sen de onayla" (ya da "Ben bunu beğeniyorum, sen de beğen") veya "Haydi, bunu kaçırmayın!" türünden tümcelerle ya da duygucu kuramcıların bunları aynılaştırmak için giriştiği benzeri çabalarla aynı anlama gelmediği ortadadır; ama yine de bu tümcelerin anlamı, duygucu kuramcıların varsaydığından oldukça farklı olsa bile, eğer kanıt yeterli ise, her ne anlatılmak isteniyorsa onu dile getirmek için bu tür tümcelerin kullanılmasında, eylemi gerçekleştirenin -failin- kendi duygu ve tutumlarını yansıtıyor ve bunu yaparak karşısındakinin duygu ve tutumlarını etkiliyor olmaktan başka bir şey *yapıyor* olmadığı, iddiası akla uygun bir iddia olabilir. Ama buna rağmen, duyguculuk kuramının bu yorumu doğru olsa bile, ahlâksal ifadelerin anlam ve kullanımlarının birbirleriyle kökten çelişik olduğu veya en azından o hale getirilmiş olduğu sonucuna kaçınılmaz olarak ulaşılacaktır. Anlamın kullanımı gizleme eğiliminde olduğu durumlarda anlam ve kullanım denkmiş gibi gelebilir. Ahlâksal yargıda bulunan birisi hakkında, onu yalnızca dinleyerek ne yapıyor olduğuna ilişkin kesin ve sağlam bir çıkarımda bulunamayız; ayrıca, eylemi gerçekleştirenin kendisi, kullanımın anlam tarafından gizlendiğini düşünen kişilerden birisi de olabilir; tamamen, kişi kullandığı sözün bilincinde olduğu için, konuşma edimi sırasında, kendince, bağımsız, gayri kişisel bir ölçüte başvurduğundan

emin olabilir; oysa yaptığı şey, aslında, kendi duygularını başkalarına güdümleyici (*manipulative*) bir tarzda iletmekten ibarettir. Böylesi bir fenomen nasıl oluşabilir?

Bu anlatılanlar ışığında isterseniz duyguculuğun evrensellik iddialarını bir kenara bırakalım ve bunun yerine, oldukça kendine has tarihsel koşullarda ortaya çıkıp gelişen bir kuram olarak duyguculuk konusunu açmaya çalışalım. Hume, 18. yüzyılda, kapsamlı, bütünsel ve karmaşık bir yapıya sahip olan kendi ahlâk kuramı içerisinde duygucu öğeler geliştirmiştir; fakat, duyguculuk, ilk defa kendi başına bir kuram olarak bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Ve ortaya çıkışı, 1903 ile 1939 yılları arasında, özellikle İngiltere'de var olan bazı kuramlara bir tepkiydi. Bu nedenle, bir kuram olarak duyguculuğun, belli başlı savunucularının aslında varsaydığı gibi, ilk bakışta, ahlâk dili olarak ahlâk dilinin *değil*, 1903'ten sonra İngiltere'de ortaya çıkan ahlâk dilinin –ki bu dil duyguculuğun esas olarak çürütmek için kendini adadığı teorik bütüne göre anlamlandırılmaktaydı– hem bir açıklaması hem de buna bir karşılık olup olamayacağını sorgulamalıyız. Söz konusu teori, 19. yüzyılın başlarında, "intuitionism" ("sezgicilik") adından ve sezgicilik düşüncesinin yakın atası G.E Moore'dan ödünç alınmıştır.

"Cambridge Michaelmas'a 1902'de gitmiştim ve Moore'un *Principia Ethica*'sı da buradaki ilk yılımın sonunda çıkmıştı... Oldukça keyifli ve heyecan verici bir durumdu; sanki yeni bir rönesans başlangıcıydı, yeni topraklarda yeni bir cennet kapısının açılışıydı". Böyle yazıyordu John Maynard Keynes (alıntı, Rosenbaum 1975, s.52) ve benzeri şekilde, kendilerine özgü retoriklerinde Lytton Strachey, Desmond McCarthy ve daha sonraları 1908'de *Principia Ethica* ile sayfa sayfa boğuşacak olan Virginia Woolf ve ayrıca Cambridge ve Londra çevresinden bir yığın arkadaş ve tanış *Principia Ethica*'ya övgüler yağdırmaktaydı. Yeni bir cennet kapısı açan şey, Moore'un 1903'teki sessiz, fakat vahiysel bildirimiydi; ki Moore, etiğin görev alanına giren sorunların doğasına gerekli ilgiyle eğilen ilk felsefeci olarak, yüzlerce yıl çözümsüz kalmış bu sorunlara nihayet doyurucu bir açıklama getirmeyi başardığını ilan ediyordu. Moore'un, etik meselelerin asıl özüne inerek keşfettiğini

düşündüğü şey üç başlıydı.

Birincisi, "İyi", "hoş" veya "evrimsel yaşama uygun" ya da başka şekilde adlandırılan diğer doğal niteliklerden farklı, tanımlanamaz, basit bir niteliğin adıdır. Moore, iyiden doğal olmayan bir nitelik olarak söz eder. Herhangi bir şeyin "iyi" olduğunu bildiren önermeler Moore'un "sezgi" dediği şeylerdir; bu önermeler, doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı tanıtlamaya açık değildir; onlar hakkında, aslında, olumlu veya olumsuz herhangi bir delil veya mantıksal gerekçe gösterilemez. Moore, sezgi sözcüğünün, sezgiyi insanın görme yetisiyle kıyaslanabilir bir yetinin adı gibi sunma eğiliminde olan kullanımlarını reddetmiş olmasına rağmen, bir nitelik olarak iyiyi, belirli bir duruma, normal, yalın bir görsel algı yargısı karşısında olduğu gibi "iyi" ya da "iyi değil" dendiğini göstermek için, sık sık, bir nitelik olarak "sarı" ile kıyaslamıştır.

İkincisi, Moore'a göre, bir eyleme "doğrudur" demek, onun, olası alternatif eylemler arasında "en iyi olanı" olgusal bir durum olarak üreten bir eylem olduğunu söylemektir. Bu nedenle, Moore bir faydacıdır (utilitarian); her eylem, aynı konuda olası diğer eylemlerin sonuçları da göz önüne alınarak, sonucuna göre değerlendirilmelidir. Ve faydacılığın en azında bazı versiyonlarınca savunulduğu gibi, hiçbir eylem *kelimenin gerçek anlamında* doğru ya da yanlış değildir. Ne türden ve nasıl olursa olsun, her şeye, belirli koşullar altında, izin verilebilir.

Üçüncüsü, *Principia Ethica*'nın altıncı ve son bölümlerinde anlaşıldığı üzere, "Kişisel duygulanım ve estetik beğeniler *bütün* en yüksekleri, düşleyebileceğimizden *kat kat* yüksek iyileri içerir..." Ve bunun, "Ahlâk Felsefesinin en büyük, en temel gerçeği" sayıldığı açığa çıkar. Dostluk kurma ve doğada ya da sanatta güzel olan üzerine düşünceye dalma, insanın her türden ediminin kesinlikle, onaylanabilir, neredeyse tek ama tek amacı olur.

Moore'un ahlâk teorisine ilişkin son derece önemli iki olguya öncelikle dikkat etmeliyiz. İlki, yukarıda anlatılan üçleme, birbirinden mantıksal olarak bağımsızdır. Birisi çıkıp da bunlardan ikisini yadsıyıp, tek bir tanesini benimseyecek olursa, tutarlılık bakımından hiçbir eksilme olmaz; insan, faydacı olmaksızın da sezgiciliği

benimseyebilir; birçok İngiliz sezgici, "iyi"de olduğu kadar "doğru"da da doğa dışı bir özellik bulunduğu görüşünü benimsemeye başlamış ve belirli türden bir eyleme "doğru"dur demenin, o eylemi, birisinin, doğuracağı sonuçlardan bağımsız olarak, en azından bir *prima facie* (ilk bakışta, üstün körü –ç.n.) yükümlülük nedeniyle yerine getirmek zorunda kaldığını görmek olduğunu düşünmüştür. Benzeri şekilde, bir faydacının sezgiciliğe bağlanması için de hiçbir zorunluluk yoktur. Ve ne faydacılar, ne de sezgiciler, Moore'un altıncı bölümde belirttiği değerleri benimsemek zorunda değildir. İkincisi, geriye dönüp baktığımızda bu ikinci noktanın ne olduğu rahatlıkla görülebilir: Moore'un üçlüsünden ilki, açıkça yanlış, ikinci ve üçüncüsü ise oldukça tartışmalıdır. Moore'un argümanı, ileride görülebileceği gibi, yer yer, *belirgin biçimde* hatalıdır - söz gelimi, hatalı bir sözlükte yer alan bir "tanım" tanımına inanarak, "iyi"nin tanımlanamaz olduğunu göstermeye çalışır- ve büyük ölçüde, konu tartışılmaz, yalnızca bazı iddialarda bulunulur. Ve bana göre, bazı yazarların Moore'a yaklaşımları da açıkça yanlıştır; Keynes, Moore'un görüşlerini "bir yeniden doğuşun (rönesansın) başlangıcı" olarak nitelerken, Lytton Strachey, "Aristoteles'den İsa'ya, ondan Herbert Spencer ve Bradley'e kadar uzanan, etik konusunda yazılmış bütün yazıların tuzla buz edildiğini" öne sürmekte; Leonard Woolf ise bunu, "Musa'nın, İsa'nın ve Aziz Pavlus'un, Platon, Kant ve Hegel'in bize bıraktığı bütün dini ve felsefi kabusların, düş ve yanılsamaların üstesinden gelen, sağduyunun saf ışığı ve taze soluğu" olarak tanımlamaktadır (alıntı, Gadd 1974).

Büyük bir saçmalık olduğu su götürmez; ama bu, kavrama gücü oldukça yüksek, zeki insanların yaptığı büyük bir saçmalık olması bakımından önemlidir. Bu nedenle, Moore'un bu saf ve kendini beğenmiş vahiyciliğini neden bu denli benimsediklerine ilişkin bir ipucu bulunup bulunamayacağı sorusu da önem kazanmakta. İpuçlarından birisi kendiliğinden ortaya çıkmakta. Daha sonraları Bloomsbury grubunu oluşturacak olan bu grup, Moore'un altıncı bölümdeki değerlerini zaten kabul etmiş durumdaydı; ama ne var ki bu değerleri, yalnızca kendi kişisel tercihleri olarak benimsemekte zorlanıyorlardı. Kişisel görüş ve güzellik anlayışı dile getiren iddi-

alar dışında kalan bütün iddaları yadsımak için nesnel ve kişilerüstü bir doğrulayıcıya gereksinimleri olduğunu hissetmişlerdi. Peki özellikle karşı çıktıkları neydi? Aslında, Platon'un, Aziz Pavlus ya da Woolf'un veya Strachey'in kurtuluş kataloğunda yer alan diğer büyük isimlerin öğretilerine değil, 19. yüzyılın sonlarındaki kültürü simgeleyen isimlere karşı çıkıyorlardı. Spencer ve Bradley, Sidgwick ve Leslie Stephen ile birlikte ıskartaya çıkartılıyor ve geçmişin tamamına, Moore'un kurtulmaları için yardıma koştuğu ağır bir yük gözüyle bakılıyordu. Peki, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki bu ahlâksal kültürü bir an önce atılması gereken bir yük yapan ne idi? Bu, yanıtı geciktirilmesi gereken bir sorudur, çünkü sorunun ağırlığı, kendini, argümanın ilerleyen kısımlarında şimdiye kadar olandan daha fazla hissettireceği ve giderek de artacağı için kesin bir yanıt vermeden önce gerekli donanıma sahip olmalıyız. Fakat şu an söz konusu karşı çıkış fikrinin Woolf'ların veya Lytton Strachey ya da Roger Fry'ın yaşamında ve yazılarında nasıl ve ne derece hakim olduğuna bakmalıyız. Keynes, yalnızca Hıristiyanlığın veya faydacılığın Benthamcı türünün değil, ama aynı zamanda uğruna mücadeleye değer amaç olarak benimsenmiş, toplumsal eylem taraftarı bütün savları reddedişin önemi üzerinde durur. Peki, bunları reddedersek geriye ne kalır?

Yanıt: "İyi"nin nasıl kullanılacağına ilişkin oldukça kısırlaştırılmış bir görüş. Keynes, Moore'un ardılları arasında geçen tartışmaların ana fikirlerinden örnekler verir: "Eğer A, B'ye aşık ve B'nin de kendisini sevdiğine inanıyor ise; ama B aslında C'yi seviyor ise, durumun, A'nın düşüncesinin doğru olması koşulunda beklenebileceği kadar iç açıcı olmadığı muhakkak; fakat durum, A'nın hatasını fark etmesi koşulunda olabileceğinden daha mı iyi, yoksa daha mı kötüdür?" Veya: "Eğer A, B'ye B'nin özellikleriyle ilgili bazı yanlış anlamalardan dolayı aşık ise bu, A'nın hiç aşık olmaması durumundan daha mı iyi, yoksa daha mı kötüdür?" Bu sorular nasıl yanıtlanmalıydı? Tabi ki, Moore'un buyruklarını harfiyen yerine getirerek. İyinin doğal olmayan niteliğinin daha yüksek ya da daha alçak derecede varlığının ya da yokluğunun ayrımına varır mısınız, varmaz mısınız? Eğer iki gözlemciden birisi varıyor, diğeri varmı-

yor ise bunu nasıl açıklayabiliriz? Böylesi bir durumda verilebilecek yanıt, Keynes'e göre, ya farkında olmaksızın ikisi de ayrı konularda yoğunlaşıyordur ya da birinin algılaması diğerinden daha üstündür. Ancak, kuşkusuz Keynes'in de belirttiği gibi, burada aslında olup biten oldukça farklı bir şeydir: "Yaşamda zafer, en açık, en inançlı şekilde konuşabilen ve yanılmazlık vurgusunu en iyi biçimde kullanabilenindir" ve Keynes, Moore'un (olumsuz anlamda –ç.n.) kafa sallamalarının ve kuşkuyla iç çekişlerinin, Strachey'in acımasız suskunluğunun ve Lowes Dickinson'ın omuz silkmelerinin etkileyiciliğini betimlemeye devam eder.

Burada, tamamen açık olan şey, dile getirilen sözün anlamı ve içeriği ile bizim duyguculuğu yeniden yorumlarken dikkat çektiğimiz, konuşmanın sokulduğu kullanım arasında bir uçurumun var olduğudur. Yerine göre, zeki bir gözlemci veya Keynes'in kendisi bile dönüp geriye bakarak meseleyi şöyle koyabilir: Bu insanlar, kendilerini "iyi" diye adlandırdıkları, doğal olmayan bir özelliğin varlığını tanımlıyormuş gibi görüyorlar; oysa gerçekte böyle bir özellik yoktur ve onların yaptığı, konuya, aslında böyle bir şey olmadığı halde, nesnellik getirdiğine inandıkları kendi söz ve davranışlarını yorumlayarak, saçma arzuları ve tercih belirten ifadeleri başka kılığa sokma yoluyla, kendi kişisel duygu ve tutumlarını ifade etmekten ne daha fazla, ne de daha başka bir şeydir.

Sanırım, duyguculuğun modern kurucusu olan felsefecilerden en zekilerinin, söz gelimi F. P Ramsey (*The Foundations of Mathematics*, 1931'in "Sonsöz"ünde), Austin Duncan-Jones ve C. L. Stevenson'ın, bir zamanlar Moore'un öğrencisi olmuş olmaları bir rastlantı değildir; bunların, Cambridge'de (ve benzeri mirasa sahip başka yerlerde) 1903'ten sonra var olan ahlâksal söylemi asıl anlamda ahlâksal söylem ile birbirine karıştırdıklarını ve bu yüzden aslında öncekine ait olan bir doğru açıklamayı sonrakine aitmiş gibi sunduklarını varsaymak akıl almaz bir şey olmasa gerek. Moore'un ardılları, iyinin ne olduğuna ilişkin kendi aralarında ortaya çıkan görüş ayrılığı sanki gayrı kişisel ve nesnel bir ölçüt sayesinde ortadan kalkıyormuş gibi davrandılar; oysa, aslında, olup biten, daha güçlü ve psikolojik olarak daha baskın bir istencin egemen

oluşuydu. Duyguculaın, algısal olanı da içeren olgusal görüş ayrılığı ve Stevenson'ın "tutumda ayrılık" adını verdiği şeyi aralarına oldukça keskin bir çizgi çekerek, birbirinden ayırmış olmalarına şaşmamak gerek. Fakat, eğer duyguculuğun, 1903'ten sonra Cambridge'de ve ayrıca Londra çevresindeki ve başka yerlerdeki mirasçı ve halefleri arasında, ahlâksal konuşmanın bütün zaman ve mekanlardaki anlamından öte kullanımıyla ilgili iddialar şeklinde anlaşılmış olan iddiaları kayda değer ölçüde ikna edici gibi görünüyor ise, bu durum, ilk bakışta, duyguculuğun evrensel iddialarını çökertmek ve bununla birlikte benim orijinal tezime yönelttiği açık tehdidi boşa çıkarmak için geçerli nedenler olduğunu açığa vurur.

Duyguculuğu, Cambridge'de 1903'ten sonra ortaya çıkan belirli bir ahlâksal söyleme ilişkin bir tez olarak kabul etmemizi gerektiren şey, söz konusu tarihsel öyküye özgü bazı niteliklerdir. Değerlendirici söylemleriyle Moore'un bu söylemlere ilişkin yorumlarını cisimleştirmiş olanlar, Moore'un tezinin yanlışlığından dolayı, yaptıklarını düşündükleri şeyi yapıyor olamazlardı. Neticede, genel olarak ahlâksal söylem alanında, ne türden olursa olsun ortaya elle tutulur hiçbir şey çıkmamış gibi görünüyor. Duyguculuğun, bu durumda, bir ampirik tez ya da bundan öte, nesnellik ve gayri kişisellik gibi ölçütleri elde etmenin bütün yollarının kapanmış olduğu bir dönemde, ahlâksal ve değerlendirici ifadeleri, sanki söz konusu ölçütlerin etkisi altındalarmış gibi, kullanmaya devam edenlere ilişkin, tahminen daha sonra psikolojik, sosyolojik ve tarihsel görüşlerle doldurulacak olan, ampirik bir tez için ön hazırlık niteliğindeki karalamalar olduğu ortaya çıkmakta. Bu nedenle, duygucu teorileri, belirli bir bölgede, kendine özgü koşullarda, Moore sezgiciliğinin önemli anahtar özelliklerini paylaşan teori ve pratiklere bir karşılık olarak ortaya çıkan teoriler gibi görmeliyiz. Dolayısıyla, duyguculuğun, anlaşıldığı şekliyle, yani yanlış bir anlam teorisinden öte, tutarlı bir kullanım teorisi olarak, kendi kültürümüzün bu yüzyılın henüz başlarında girdiği, ahlâksal gelişme veya gerilemenin özel bir aşamasıyla bağlantılı olduğu açığa çıkmakta.

Daha önceden, duyguculuğun, 1903'ten sonra yalnızca Cambridge'de ortaya çıkan ahlâksal söylem biçiminin değil, aynı zaman-

da "başka mekanlarda olup da benzeri mirası paylaşan" diğer ahlâksal söylem biçimlerinin de bir açıklaması olduğunu söylemiştim. Bununla beraber, duyguculuğun farklı zaman, mekan ve ortamlarda ileri sürülmüş olması, derhal, benim tezime karşı bir durum olarak gösterilebilir ve dolayısıyla duyguculuğun ortaya çıkışında Moore'un rolüne bu kadar ağırlık vermemin hatalı olduğu düşünülebilir. Yanıt olarak, öncelikle şunu belirtmeliyim ki, duyguculukla ancak akla uygun ve savunulabilir bir tez olduğu ölçüde ilgileniyorum. Söz gelimi, duyguculuğun Carnapçı biçimi –ki bu biçim içinde ahlâksal söylemlerin duygu veya tutum ifadeleri olarak nitelendirilmesi, Carnap'ın kendi anlam ve bilim teorilerinin ahlâksal söylemleri olgusal ve betimsel alandan kovmasından sonra, bunlara *bir statü* bulma yolunda girişilmiş umutsuz bir çabadır- onların ayırıcı özelliğine gösterilen son derece yetersiz özen üzerine oturtulmuştur. Ve ikinci olarak, belirtmek gerekir ki, Moore'un Cambridge tarihine paralel olarak, Prichard sezgiciliği ile başlayan bir Oxford tarihi de vardır ve aslında duyguculuk, ya da benzeri bir şeyin ortaya çıktığı her yerde, bunun, genellikle Moore'un ya da Prichard'ın görüşlerine benzer görüşlerin ardılı bir teori olduğu söylenebilir.

Bu hatırlatmaların varsaydığı ahlâksal çöküş şeması, önceden de belirttiğim gibi, üç farklı aşamanın birbirinden ayırt edilmesini gerektirecek bir şemadır. İlk aşama, değerlendirici ve özellikle de ahlâksal teori ve pratiğin, her biri eylem, yargı ve izlenen yola rasyonel temellendirme sağlayan, kendileri ise rasyonel temellendirmeye karşı hassas olan, asıl anlamda nesnel ve gayri kişisel standartlar cisimleştirdiği aşamadır; ikinci aşama, ahlâksal yargıların nesnellik ve gayri kişiselliklerini sürdürmeye yönelik başarısız girişimlerin bulunduğu, ama hem standartlar aracılığıyla hem de standartlar için rasyonel temellendirmeler sağlama projesinin sürekli işlemez hale geldiği aşamadır; ve üçüncü aşama, duygucu teorilerin, nesnellik ve gayri kişisellik iddialarının hayata geçirilemeyeceğinin, açıkça kuramda olmasa da, pratikte genel ama örtük biçimde kavranmasından dolayı, yaygın ama örtük bir kabulü güvence altına aldığı aşamadır.

Bununla beraber, bu şemanın tam anlatımı, kullanımla ilgili bir teori olarak yeniden yorumlanan duyguculuğun *genel* iddialarının kolayca bir kenara bırakılamayacağını savunmak için yeterlidir. Çünkü biraz önce anlattığım gelişim şemasının önkabullerinden birisi, belirli bir aşamaya ulaşmış bazı kültürlerde rasyonel doğrulama olanağı artık ortadan kalkmış olsa bile, asıl anlamda nesnel ve gayri kişisel ahlâk standartlarının şu veya bu şekilde rasyonel olarak doğrulanabileceğidir. Ve işte duyguculuğun asıl kabul etmek istemediği şey de budur. Benim, genel olarak kültürümüzün içinde bulunduğu durum olduğunu öne sürdüğüm şey –yani, ahlâksal argümanlarda ilkelerin görünüşteki dile getirilişinin kişisel tercih belirten ifadeler için maske görevi görmesi- duyguculuğun evrensel bir durum olarak kabul ettiği şeydir. Duyguculuk bununla da yetinmeyip aynı tutumunu insanlık kültürünün hiçbir tarihsel ve sosyolojik araştırma gerektirmeyen alanlarında da sürdürür. Çünkü, duyguculuk, temel olarak, nesnel ve gayri kişisel ahlâk standartlarının var olduğunu savunan iddialar için *hiçbir* geçerli rasyonel doğrulamanın var olmadığını ve olamayacağını bu nedenle de aslında bu tür standartların var olmadığını savunur. Duyguculuğun bu iddiası, ne türden olursa olsun hiçbir kültürde cadı olmadığının doğru olduğunu dile getiren iddia ile aynı yapıdadır. Hayal ürünü cadılar var olabilir, ama gerçek cadılar var olamaz, çünkü böyle bir şey yoktur. Aynı şekilde duyguculuk, hayal ürünü rasyonel doğrulamaların var olabileceğini, ama gerçek rasyonel doğrulamaların var olamayacağını, çünkü böyle bir şeyin olmadığını söyler.

Duyguculuk, bu nedenle, ister geçmişte, isterse günümüzde olsun, nesnel bir ahlâklılığı rasyonel olarak temellendirmeye yönelik her girişimin aslında başarısız olduğu savı üzerine kurulmuştur. Bu, ahlâk felsefesi tarihinin bütünü hakkında verilmiş ve dolayısıyla bir açıdan benim başlangıçtaki hipotezimde cisimleşen, geçmişle günümüz arasında bir zıtlık olduğu yolundaki iddiamı boşa çıkarmaya da yönelik olan bir hükümdür. Fakat, duyguculuğun hesaba katmadığı şey, duyguculuğun yalnızca haklı olmakla kalmayıp, haklılığına da yaygın bir şekilde inanılması durumunda, bunun ahlâklılık alanında doğuracağı sonuçtur. Söz gelimi, Stevenson, "Ben bu-

nu onaylamıyorum, sen de onaylama" sözünün, "Bu kötüdür" sözü kadar etkili olmadığını gayet açık bir biçimde fark etmiş ve ikinciye gösterilen itibarın birinciye gösterilmediğini kaydetmiştir. Ama ne var ki, Stevenson, -duyguculuğu bir anlam kuramı olarak gördüğünden- bu itibarın, "Bu kötüdür" ifadesinin kullanımının, "Ben bunu onaylamıyorum, sen de onaylama" ifadesinin tersine, nesnellik ve gayri kişisellik standartlarına yapılan bir başvuru içermesi olgusundan kaynaklandığına dikkat etmemiştir. Bir başka deyişle, eğer duyguculuk haklı ise –ve haklı kaldığı sürece– ahlâk dili, ciddi boyutlarda yanıltıcı bir dildir ve eğer duyguculuğun haklı olduğuna inanılıyorsa –ve inanıldığı sürece– galiba geleneksel ve miras alınmış ahlâk dilinin kullanımının tamamen terk edilmesi gerekir. Bu, hiçbir duygucunun şu ana kadar yapmadığı bir çıkarımdır; ve açık ki, Stevenson gibi onlar da, kendi teorilerini yanlışlıkla bir anlam teorisi olarak gördükleri için, bu tür bir çıkarım yapamamıştır.

Bu durum kuşkusuz aynı zamanda duyguculuğun analitik ahlâk felsefesi içinde var olmamasının da nedenidir. Analitik felsefeciler, felsefenin temel görevini, hem günlük hem de bilimsel dildeki açar ifadelerin anlamını deşifre etmek olarak belirlemişlerdir; ve duyguculuk, ahlâksal ifadelerin *anlamı* ile ilgili bir kuram olarak açıkça başarısız olduğundan, analitik felsefecilerin büyük bir çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. Buna rağmen, duyguculuk ölmemiştir. Ve duyguculuğun, birbirinden oldukça farklı felsefi bağlamlarda, ahlâklılığı kişisel tercihlere indirgeme girişimine yakından benzeyen şeylerin, kendilerinin duygucu olmadığını düşünen yazarların eserlerinde sürekli tekrarlandığına dikkat etmek önemlidir. Duyguculuğun fark edilmemiş felsefi gücü, kültürel gücü için bir ipucudur. Analitik ahlâk felsefecileri arasında duyguculuğa karşı yükselen direniş, ahlâksal akıl yürütmenin var olduğunun, çeşitli ahlâksal yargılar arasında duyguculuğun kendisinin izin vermediği türden mantıksal bağlantıların ("Bu nedenle. . ." ve "Eğer. . .o zaman. . ." ifadeleri kesinlikle duygu belirten ifadeler olarak kullanılmaz) var olabileceğinin farkedilmesinden doğmuştur. Bununla birlikte, ahlâksal akıl yürütmenin, duyguculuğun bu eleştirisine bir tepki niteliğinde ortaya çıkmış en etkili tanımı öyle bir şeydir ki, bu tanıma

göre, bir fail, belirli bir yargıyı yalnızca mantıksal olarak bu yargının kendisinden çıkartılabileceği evrensel bir kurala göndermede bulunarak, söz konusu kuralı da ancak daha genel bir kural veya ilkeden çıkarım yaparak gerekçelendirebilir; ama yine bu görüşe göre, her mantıksal çıkarım zinciri de sonlu olmak zorunda olduğundan, böylesi bir gerekçelendirici akıl yürütme süreci her zaman kendisi için daha başka gerekçe gösterilemeyecek bazı kural veya ilkelerin ileri sürülmesiyle sonlanmalıdır. "Dolayısıyla, bir kararın tam olarak gerekçelendirilmesi, o kararın sonuçlarının, kararın göz önünde bulundurduğu ilkelerle ve bu ilkeyi göz önünde bulundurmanın sonucuyla birlikte eksiksiz açıklanmasından oluşur... Eğer araştırmacı, hâlâ 'Fakat ben neden böyle yaşamalıyım?' diye sormaya devam ediyor ise bu durumda ona verilebilecek başka bir yanıt yoktur. Çünkü biz zaten *ex hypothesi* (*varsayımımız gereği* –ç.n.), başka yanıtlarda söylenebilecek her şeyi söylemiş bulunuyoruz." (Hare 1952, s. 69).

Bu görüşe göre, gerekçelendirmenin (ya da temellendirmenin-ç.n.) varacağı son nokta, her zaman, daha fazla gerekçelendirilemeyecek bir seçimdir; herhangi bir ölçütün kılavuzluk etmediği bir seçimdir. Her birey, böylesi bir seçim temelinde, belirgin ya da örtük biçimde sahip olduğu ilk ilkeleri kabul etmelidir. Sonuç olarak, her evrensel ilke ifadesi, bir bireysel istencin tercihlerinin anlatımıdır ve söz konusu istenç için kendi ilkeleri, onları benimseyerek onlar üzerine tartışmayı seçtiği için, ancak bu tür bir otoriteye sahip olabilir ve de sahiptir. Dolayısıyla, duyguculuk yine de çok gerilerde kalmış değildir.

Bu sözlere bir tepki olarak, bu sonuca ancak analitik ahlâk felsefesi içerisinde var olan ve duyguculukla bağdaşmayan birçok olumlu görüşün göz ardı edilmesiyle ulaşılabileceği yanıtı verilebilir. Bu tür yazılar, özellikleri gereği, rasyonalite nosyonunun kendisinin ahlâklılığa bir temel, duyguculuğu ve öznelciliği reddetmek için yeterli gerekçelere sahip olduğumuz türden bir temel sağladığını göstermeye yönelik girişimlerle işgal edilmiş bulunuyor. Nitekim, sadece Hare değil, aynı zamanda, yalnızca birkaç isim verecek olursak Rawls, Donegan, Gert ve Gewirth tarafından ortaya atılmış

olan çeşitli iddialara bakmamız söylenecektir. Burada, bu tür iddiaları desteklemek amacıyla oluşturulan argümanlara ilişkin iki şey söylemek isterim. Birincisi, doğrusunu söyleyecek olursak, bu argümanlardan hiçbiri amacına ulaşmamıştır. İleriki sayfalarda (6. Bölümde) bunlardan birisini, Gewirth'ın argümanını örnek bir durum olarak kullanacağım; Gewirth, şu an itibariyle bu yazarların en sonuncusudur, ve analitik ahlâk felsefecilerinin tartışmaya katkılarının, ne yaptığının bilincinde, titiz birisi olarak farkındadır ve bu nedenle Gewirth'ın argümanının bize ideal bir test ortamı sağlayacağını düşünüyorum. Onlar başarısız olurlarsa, bu başarısızlık, bir parçası oldukları projenin de başarısız olacağına dair güçlü bir kanıt oluşturacaktır. Ve, ileride göstereceğim gibi, başarısızlığa mahkumdurlar.

İkincisi, meselenin asıl özü şu ki, bu tür yazarlar kendi aralarında ya ahlâksal rasyonalitenin karakterinin neliği konusunda, ya da böylesi bir rasyonalite üzerine kurulacak ahlâklılığın özünün ne olabileceği konusunda tam bir görüş birliğine ulaşamazlar. Ahlâk alanındaki çağdaş tartışmaların çeşitliliği ve sonlanamaz nitelikte oluşu, aslında, analitik ahlâk felsefecilerinin kendi aralarındaki tartışmalara yansımaktadır. Fakat, ahlâk alanında, rasyonel faillerin üzerinde anlaşmak zorunda olduğu türden ilkelerin formüle edilebileceğini savunanlar, eğer onların temel felsefi amaç ve yöntemlerini bilen meslektaşları arasında bile ilkelerin formülasyonu konusunda uzlaşma sağlayamıyorlarsa, kendilerine özgü konuları ve sonuçları teker teker ele alıp incelemeksizin bile bu projenin başarısız olduğuna dair yeni bir *prima facie* (*ilk bakışta,* –ç.n.) kanıt elde etmiş olduğumuz söylenebilir. Bunların her biri, kendi eleştirisinde, meslektaşlarının yorumlarının başarısızlığına ilişkin yeni bir kanıt ortaya atmaktadır.

Bu nedenle, duyguculuk anlamdan öte kullanımla ilgili bir teori olarak anlaşıldığında, analitik felsefenin, aslında çoğu kez istemese de özünü kabul etmek zorunda kaldığı bir duyguculuktan kurtulmanın ikna edici bir yolunu bulabileceğine inanmak için iyi bir neden göremiyorum. Fakat bu, yalnızca analitik felsefe için doğru olan bir şey değildir. Aynı şey, Almanya ve Fransa'daki, ilk bakışta birbirinden oldukça farklı gibi görünen, belli ahlâk felsefeleri

için de geçerlidir. Nietzsche ve Sartre, felsefi dünyanın İngilizce konuşan kesimi için oldukça yabancı olan sözcükler yayarlar etrafa; ve terminolojide olduğu kadar tarz ve retorikte de ikisi analitik felsefeden olduğu kadar birbirinden de farklıdır. Bununla beraber, Nietzsche, nesnel ahlâksal yargı olabilecek şeyler oluşturmayı, kendilerini arkaik ve aristokratik büyüklükle ortaya koymak için çok zayıf ve köle ruhlu olanların güç-istemi tarafından giyilen maske olarak suçlamaya ve Sartre, Üçüncü Cumhuriyetin rasyonalist burjuva ahlâklılığını, kendi seçimlerinin ahlâksal yargıların tek kaynağı olarak tanınmasını hoşgörüyle karşılayamayanların bir kötü niyet gösterisi olarak sergilemeye çalışırken, her ikisi de duyguculuğun uğrunda savaştığı şeyin özünü korumuştur. Birçok İngiliz ve Amerikalı duygucu kendisini bu tür bir şey yapacak birisi olarak görmezken, bu ikisi, kendilerini, yaptığı analizle alışılmış ahlâklılığı devre dışı bırakan kişiler olarak görmüştür. Her ikisi de, görevinin kısmen yeni bir ahlâklılık kurmak olduğunu düşünmüştür, ama buna karşılık, yapıtlarında bu noktaya gelindiğinde retorikleri -birbirinden oldukça farklıdır- karmaşık ve karanlık bir biçime bürünür, argümanların yerini metaforik sözler alır. *Übermensch* (*Üst-İnsan* –ç.n.) ve Sartre'ın Marksist varoluşçuluğu, kendilerine, ciddi tartışmalardan ziyade felsefi hikaye kitapları arasında bir yer bulabilir. Eleştirinin negatif bölümünde ise, her ikisi de, tam tersine, felsefi olarak son derece güçlü ve inandırıcıdır.

Duyguculuğun böylesi değişik felsefi kılıklarda ortaya çıkışı, tezimin duyguculukla bir yüzleşme olarak tanımlanması gerektiğine işaret eder. Ahlâklılığın bir zamanlar var olan ahlâklılık olmadığı şeklindeki savımı dile getirmenin bir yolu da, insanların büyük ölçüde, kabul ettikleri teorik bakış açısının ne olduğuna dikkat etmeksizin, *sanki* duyguculuk haklıymış *gibi* düşündüğünü, konuştuğunu ve eylediğini belirtmektir. Duyguculuk bizim kültürümüzde cisim kazanmış bulunuyor. Kuşkusuz bütün bunları dile getirmekle sadece günümüzdeki ahlâklılığın geçmiştekinden farklı olduğunu değil, ama aynı zamanda ve daha önemli olarak, bir zamanlar var olmuş olan ahlâklılığın artık ortadan kalkmış olması gerektiğini –ve bunun bir tür çürümeyi, büyük ve tehlikeli bir kültürel yok oluşu simgelediğini– öne sürmekteyim. Bu nedenle, iki ayrı, ama

birbiriyle ilişkili görev üstlenmiş bulunuyorum.

İlki, geçmişin kayıp ahlâklılığını belirlemek, betimlemek ve onun nesnellik ve otoriteye ilişkin savlarını değerlendirmektir; ki bu kısmen tarihsel, kısmen de felsefi olan bir görevdir. İkincisi ise, modern çağın ayırt edici özelliğine ilişkin iddiamı kanıtlamaktır. Çünkü, özellikle duygucu olan bir kültür içinde yaşadığımızı öne sürmüş bulunuyorum ve eğer bu doğruysa, sanıyorum, -yalnızca açıkça ifade edilen ahlâki tartışma ve yargılarımızın değil- davranış biçimleri ve kavramlarımızın büyük bir çoğunluğunun, bilinçli kuramsallaştırma düzeyinde olmasa bile, en azından günlük pratikte, duyguculuğun doğruluğunu önkabullendiğini açığa çıkarmak zorundayız. Ama, gerçekten böyle midir? Öncelikle buna bakmalıyız.

III

Duyguculuk: Toplumsal bağlam ve toplumsal içerik

Her ahlâk felsefesi –ki duyguculuk bunun dışında değildir– özelliğine uygun olarak, belirli bir sosyolojiyi önkabullenir. Çünkü her ahlâk felsefesi, açık ya da örtük biçimde fail ile failin gerekçeleri, itkileri, istekleri ve edimleri arasındaki ilişki ağının en azından kısmi bir kavramsal analizini sunar ve bunu yaparken, genellikle, söz konusu kavramların gerçek toplumsal yaşamda cisimleştiğine ya da en azından cisimleşebileceğine yönelik bazı iddiaları önkabullenir. Hatta ahlâksal faaliyeti zaman zaman numen alanına hapsediyor gibi görünen Kant bile hukuk, tarih ve politikaya ilişkin yapıtlarında meseleyi başka şekilde ifade eder. Nitekim, ahlâksal faaliyetin hiçbir zaman toplumsal olarak cisimleşemeyeceğini göstermek bir ahlâk felsefesinin, meselenin özü gereği, genellikle kesin çürütülme-

si anlamına gelir; ayrıca, herhangi bir ahlâk felsefesinin iddialarını, bunun sosyal cisimleşmesinin ne olduğunu ayrıntılarıyla açıklayana kadar henüz tam olarak anlamamışız demektir. Geçmişte, ahlâk felsefecilerinden bazıları, belki de büyük bir çoğunluğu, bu açıklama işinin kendisini, ahlâk felsefesinin görevinin bir parçası olarak görmüştür. Açıklamaya bile gerek yok ki, Platon ve Aristoteles bunlardandır ve aslında, Hume ve Adam Smith de; fakat en azından Moore'dan beri egemen olan dar ahlâk felsefesi tasarımı, ahlâk felsefecilerinin bu görevi ihmal edebilmelerine yol açmıştır; özellikle duyguculuğun felsefi savunucuları da bunu aynen uygulamaktadır. Dolayısıyla, şimdi, bu eski açıklama biçimini duygucular için yeniden devreye sokmamız gerekmekte.

Duyguculuğun toplumsal içeriğinin anahtarı nedir? Duyguculuğun, her şeyden önce, güdümleyici (manipulative) ve güdümleyici olmayan (non-manipulative) toplumsal ilişkiler arasında var olan gerçek farkın ortadan kalkmasına yol açtığı bir gerçektir. Bu konuyla ilgili olarak, söz gelimi, duyguculuk ile Kantçı etik arasındaki karşıtlığa bir göz atalım. Kant'a göre -ki daha önce yaşamış bir çok ahlâk felsefecisi için de aynı şeyler söylenebilir- ahlâklılık bilgisine sahip bir insanın kurduğu ilişkiler ile bu bilgiye sahip olmayan bir insanın kurduğu ilişkiler arasındaki fark, her bireyin öteki bireylere kendi amacına ulaşmak için birer araçmış gibi davrandığı durum ile her bireyin öteki bireylere birer amaçmış gibi yaklaştığı durum arasındaki farkla tamamen aynıdır. Bir başkasına bir amaçmış gibi davranmak, şu değil de bu eylemde bulunmak için sahip olduğum iyi gerekçeleri onlara da önermek, fakat söz konusu gerekçeleri değerlendirmeyi kendilerine bırakmak demektir. Başkalarını, kendilerinin iyi olduğu yargısına vardıkları gerekçeler dışında, başka gerekçelerle etkilemek istememek demektir. Üzerinde her rasyonel failin kendi yargıcı olması gereken gayri kişisel geçerlilik ölçütüne başvurmak demektir. Bunun tam tersine, birisine bir araçmış gibi davranmak, onu, sonunda şu veya bu durumda etkili olacak her tür düşünce ya da baskıyı kullanarak amaçlarımızın bir aracı yapmayı gözetmek demektir. İkna sosyolojisi ve psikolojisinin genellemeleri, bana yol göstermesi için gereksinim duyacağım şey-

lerdir, bir normatif rasyonalitenin standartları değil.

Eğer duyguculuk haklı ise bu ayrım bir yanılsamadır. Çünkü, değerlendirici söylem, sonuçta, kendi duygu ve tutumlarımın dışavurumundan ve başkalarının duygu ve tutumlarının dönüştürülmesinden başka hiçbir amaç ve kullanıma sahip olamaz. Gerçekten gayri kişisel bir ölçüte başvurmam söz konusu olamaz, çünkü böyle bir ölçüt yoktur. Ben kendi kendime böyle bir ölçüte başvuruyor olduğumu düşünebilirim ve başkaları da benim adıma böyle düşünebilir; fakat bunlar her zaman hatalı olacak düşüncelerdir. Farklı bir tarzda ahlâksal olan söylemin tek gerçekliği, bir istencin, başkasının tutum, duygu, tercih ve seçimlerini kendisine ait olanların hizasına çekme girişimidir Ötekiler, sadece ve her zaman için bir araçtır, hiçbir zaman amaç olamazlar.

Duygucu açıdan bakıldığında toplumsal yaşam *nasıl bir şey olarak görülür*? Ve duyguculuğun doğruluğu eğer yaygın bir şekilde önkabul görecek olursa toplumsal yaşam *nasıl bir şeye benzer*? Bu sorulara verilecek yanıtın genel formunun ne olduğu artık açık; ama toplumsal ayrıntılar konusunda bir şeyler söyleyebilmek kısmen tekil toplumsal bağlamların yapısına bağımlıdır; ayrıntılar, güdümleyici ve güdümleyici olmayan ayrımının hangi ortamda ve hangi belirli ve özel çıkarların hizmetinde ortadan kaldırıldığına bağlı olarak farklılık gösterir. William Gass, Henry James'ın *The Portrait of a Lady*'deki temel amacının bu ayrımın ortadan kaldırılmasının belirli türden zengin Avrupalıların yaşamında yol açtığı sonuçları incelemek olduğunu öne sürer (Gass, 1971, s. 181-90); ki roman, Gass'ın deyimiyle tam bir "insan tüketicisi olmak ne demektir ve bir insanın tüketilmesi ne anlama gelmektedir?" sorgulamasına dönüşür. Burada tüketici eğretilemesi uygunluğunu içinde yaşanılan çevreden alır; James, amacı, modern boş zamana özgü can sıkıntılarını, başkalarında kendi isteklerine cevap verecek, kendi kabarmış iştahlarını doyuracak davranışlar icat etmeyi planlayarak gidermek olan zengin estetlerle ilgilenir. Bu istekler, hayırsever amaçlı olabilir de olmayabilir de; fakat kendi kendilerini başkalarının iyiliğini isteyerek meşgul edenlerle, kendi iyiliği dışındaki iyilerle ilgilenmeyen, yalnızca kendi isteklerinin yerine getirilmesini

gözeten karakterler arasındaki ayrım –romanda Ralph Touchett ile Gilbert Osmond arasındaki farklılık–, James için, ahlâksal araççılığın (instrumentalism) güdümleyici biçiminin tamamen hakim olduğu bir çevre ile bunun doğru karşılanmadığı bir çevre -örneğin *The Europeans*'ın Yeni İngiltere'si- arasındaki ayrım kadar önemli değildir. James, kuşkusuz, en azından *The Portrait of a Lady*'de, yalnızca, belirli kişilerin belirli bir zaman ve mekan içinde bulunduğu, sınırlanmış ve dikkatle tanımlanmış bir toplumsal çevreyi ele almıştır. Fakat bu durum, onun araştırmaya katkılarının önemini hiç de azaltmaz. Aslında, *The Portrait of a Lady*'nin, ilk örnekleri Diderot'nun *Le Neveu de Rameau* ve Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'i olan uzun bir ahlâksal yorumlama geleneği içinde açar bir yer edinmesini sağlar. Bu geleneğin ortak ilgisi, toplumsal yaşamı, her biri kendi tutum ve tercihler kümesine sahip bireysel istençlerin buluşma alanı ve dünyayı da sadece kendi arzularının tatmini için düzenlenmiş bir arena sanan ve en son düşmanları can sıkıntısı olan insanların içinde bulundukları durumdur. Genç Rameau, Kierkegaard'ın "A"sı ve Ralph Touchett, bu estetik tavrı birbirinden oldukça farklı ortamlarda devreye sokan kişilerdir; tavır, anlaşılır şekilde aynıdır, ortamlar ise ortak öğeler barındırır. Bunlar, haz alma sorununun boş-zaman bağlamında ortaya çıktığı, fazla paranın, çalışma zorunluluğundan toplumsal kopuşa yol açtığı ortamlardır. Ralph Touchett, zengin bir kişi, "A" rahatına düşkün, Rameau ise patronu ve zengin müşterilerinden geçinen tam bir parazittir. Fakat bu, Kierkegaard'ın estetik adını verdiği alanın sadece zenginler ve onların yakın çevresiyle sınırlı kaldığı anlamına gelmez; bunlar dışında kalanlarımız da en azından fantazi ve geleceğe yönelik isteklerinde çoğu kez zenginlerin bu tutumunu paylaşır; ayrıca bu zengin tipi, yalnızca Touchett'lar, Osmond'lar veya "A"larla sınırlı demek de değildir. Bu, duyguculuğun yol açtığı, toplumsal ilişkilerde güdümleyici ve güdümleyici olmayan ayrımının ortadan kalkışının toplumsal bağlamını tam olarak anlamak istiyorsak, başka toplumsal bağlamlara da göz atmamız gerektiğini ileri sürmek demektir.

Bunlardan açıkça önemli olan birisi, çağdaşlarımızdan birçoğunun hizmet ettiği görevleri belirleyen bürokratik yapıların, ki bu is-

ter özel şirket isterse devlet kurumu olsun, örgütlenme (organization) hayatının sağladığı bağlamdır. Bununla estet zenginlerin yaşamı arasındaki keskin bir karşıtlık hemen dikkati çeker. Zengin estet elinde bulundurduğu sayısız araçla, sürekli, kullanabileceği amaçlar araştırır; buna karşılık, bürokratik örgütlenme (ya da kurum-ç.n.), özelliği gereği, ender bulunur kaynaklarını önceden belirlenmiş amaçlarının hizmetine sunmak için kendini rekabete dayalı bir mücadele içinde bulur. Bu nedenle, kurumlarının ulaşılabilir kaynaklarını, hem insansal hem de insansal olmayanlarını, söz konusu amaçlara olabildiğince verimli şekilde yöneltmek ve yeniden yöneltmek yöneticilerin temel sorumluluğudur. Her bürokratik kurum, gizliden gizliye veya açıktan açığa, verimlilik (effectiveness) ölçütünün kendisinden çıkartıldığı belirli bir gelir ve gider tanımı ortaya atar. Bürokratik rasyonalite, amaçlarla araçları ekonomik ve etkili bir şekilde eşleştirme rasyonalitesidir.

Bu tanıdık –ki şimdi, belki de aşırı tanıdık geldiği düşüncesine kapılabileceğimiz– düşünceyi kuşkusuz, aslen Max Weber'e borçluyuz. Ve bakar bakmaz, Weber'in düşüncesinin, tam da duyguculuğun cisimleştirdiği ikilikleri cisimleştirmeyle ve duyguculuğun görmezlikten gelmek zorunda olduğu farklılıkları ortadan kaldırmayla bağlantılı olduğu görülür. Amaç sorunu, değer sorunudur ve akıl, değerler söz konusu olduğunda dilsizdir; karşıt değerler arasındaki çatışma rasyonel yolla çözümlenemez; bunun yerine basit bir öneride bulunulur: Seç; partilerden, sınıflardan, milletlerden, nedenlerden ve ülkülerden birisini seç. Mesele bu kadar basittir. *Entscheidung* Weber düşüncesinde, ilke seçiminin Hare ve Sartre'da oynadığı rolü oynar. Raymond Aron, Weberci görüşü açımlarken, "değerleri yaratan, insanların verdiği kararlardır..." der ve tekrar, "her bireysel vicdan, reddedilemez bir şeydir" ve söz konusu değerler "temellendirilmesi katışıksız öznel olan bir seçime" dayanır, görüşünü Weber'e atfeder (Aron 1967, s. 206-10 ve 192). Weber'in değerler anlayışını büyük ölçüde Nietzsche'ye borçlu olması ve Donald G. Macrae'nin Weber üzerine kaleme aldığı eserinde (1974) onu bir varoluşçu olarak nitelemesi hiç de şaşırtıcı değil; çünkü Weber, her ne kadar, bir failin değerleriyle tutarlı olarak ey-

lemede az veya çok rasyonel olabileceğini kabul etse de, herhangi bir değerlendirici tutum veya yüklenmenin seçiminin bir başka tutum veya yüklenmeyi seçmekten daha fazla rasyonel olamayacağına inanır. Bütün inançlar ve bütün değerlendirmeler aynı ölçüde gayri rasyoneldir; hepsi de duygu ve düşünceye verilmiş öznel yönergelerdir. Bu nedenle Weber -terimi benim anladığım, geniş anlamda alırsak- tam bir duygucudur ve bürokratik otorite tasviri de duygucu bir tasvirdir. Weber'in duyguculuğunun doğurduğu sonuç, sahte bir bağlılık gösterse de iktidar (power) ile otorite arasındaki karşıtlığın, güdümleyici ve güdümleyici olmayan toplumsal ilişkiler arasındaki ayrımın yok oluşunun özel bir biçimi olarak, kendi düşüncesinde fiilen ortadan kalkması olmuştur. Kuşkusuz, Weber, kendisini, tam tamına, otorite amaçlara ve inançlara hizmet ettiğinden, iktidarı otoriteden ayıran birisi olarak görür. Fakat, Philip Rieff'in de oldukça akıllı bir biçimde farkettiği gibi, "Weber'in, kendilerine hizmet etmek için *nedenler* bulunan amaçları, edimde bulunmanın araçlarıdır; bunlar iktidara hizmet etmekten kaçınamazlar." (Rieff 1975, s. 22) Çünkü, Weber'in görüşüne göre, tam da sahip olduğu *etkililiğe (effectiveness)* başvuran şu bürokratik otorite dışında hiçbir otorite türü rasyonel ölçüte başvurmaz. Ve bu başvurunun açığa çıkardığı şey, bürokratik otoritenin başarılı iktidardan başka bir şey olmadığıdır.

Weber'in genel bürokratik örgütlenme anlayışı, güncel yaşamdaki bürokrasilerin özgül niteliklerini analiz etmiş toplum bilimciler tarafından oldukça tutarlı ve sağlam eleştirilerden geçirilmiştir. Bu nedenle, içinde Weberci çözümlemelerin hem yaşam tarafından doğrulandığı ve hem de kendilerini bu çözümlemeleri reddeden kişiler olarak gören toplum bilimcilerin görüşlerinin aslında onları yeniden ürettiği bir alanın var olduğunu kaydetmek önemlidir. Burada, tam olarak Weber'in, *yönetimsel otoritenin* bürokrasi içinde *nasıl temellendirileceği* konusundaki görüşüne göndermede bulunuyorum. Çünkü, yönetimsel davranış açıklamalarında Weber'in göz ardı ettiği ya da önemsemediği yönleri ön plana çıkaran modern sosyologlar –söz gelimi, Likert'in, yöneticilerin astlarının güdülerini etkileme gereksiniminin ve March ve Simon'un, yönetici-

nin, astlarının tartışmaya kendisinin önceden sahip olduğu sonuçlarla uyum sağlayacak öncüllerden başlamasını garanti altına alma gereksiniminin önemini vurgulamış olması gibi– yöneticinin işlevini hâlâ, Weber'in yönetimsel temellendirme anlayışını çürütmektense onu daha da güçlendirici bir tarzda, davranışları kontrol etme ve çatışmaları bastırma olarak görmektedirler. Öyleyse, mevcut yöneticilerin, davranışlarında, duyguculuğun doğruluğunu önkabullenen bir tasarım olan Weberci bürokratik otorite tasarımının bu açar bölümünü cisimleştirmekte olduklarına ilişkin birçok kanıt gösterilebilir.

Henry James'in çizdiği, kendini estetik zevk peşinde koşmaya adamış zengin kişi karakterinin aslı, geçen yüzyılda, Londra ve Paris'te, Max Weber tarafından çizilen yönetici kişi portresinin aslı ise Wilhelm Almanya'sında bulunurdu; fakat, şimdilerde, her ikisi de bütün gelişmiş ülkelerde ve özellikle Birleşik Devletler'de içselleştirilmiş bulunuyor. Ayrıca bu iki karakterin, bazen, yaşamını estet ve yönetici şeklinde ikiye bölen tek bir insanın kişiliğinde bir arada bulunması da mümkün. Ve çağımızda bunlar artık, sosyal-dramadaki çizgi dışı (marjinal) kişiler de değildir. Aslında, bu dramatik eğretilemeyi biraz ciddiye almaktayım. İzleyenin anında fark edebileceği stok karakterlere sahip bir dramatik gelenek tipi vardır -Japonların Noh oyunları ve İngilizlerin Ortaçağ ahlâklılık oyunları bunlara örnek gösterilebilir. Bu karakterler, kısmen, oyun içerisindeki olay ve hareket olasılıklarını belirlerler. Ve bunları anlamak demek, tam da benzeri türden bir anlama oyuncuların kendilerini amaçları konusunda bilgilendirdiği için, bunları oynayan oyuncuların davranışlarını yorumlamanın bir aracını elde etmek demektir; ve ayrıca diğer oyuncular da kendi üstlerine düşeni bu ana karakterlere yapılan özel göndermelerle belirleyebilmektedirler. Benzeri olarak, bazı kendine özgü kültürlere ait belirli sosyal roller için de aynı şeyler söylenebilir. Kültürler kendi ayırt edilebilir karakterlerini yaratırlar ve bunları ayırt edebilme yetisi, bir karaktere ilişkin bilgi söz konusu karakteri taşıdığına inanılan bireylerin eylemlerinin bir yorumunu verdiğinden, toplumsal açıdan can alıcı öneme sahiptir. Bunun nedeni tam olarak, bu bireylerin kendi davranışlarını oluşturmak ve yönlendirmek için de tıpa tıp aynı bilgiyi kullan-

makta olmalarıdır. Bu nedenle, belirtilen *karakterler*'i genelde var olan bazı toplumsal rollerle karıştırmamak zorundayız. Çünkü bunlar, kendilerini taşıyanların kişiliklerine, diğer birçok toplumsal rolün yapmadığı bir tarzda, belirli türden ahlâksal sınırlamalar getiren, oldukça kendine özgü toplumsal rollerdir. Bu roller için "karakter" sözcüğünü, özellikle dramatik ve ahlâksal ilişkileri birbirine bağlama şeklinden dolayı seçiyorum. Modern mesleklere ait birçok rol –örneğin bir dişçi veya bir madalya koleksiyoncusu rolü– bürokratik yönetici rolünde olduğu tarzda bir *karakter* sayılamaz; aynı şekilde toplumsal konuma ilişkin modern birçok rol –söz gelimi aşağı orta sınıftan emekli kişi rolü– modern-zengin-boş-zaman-sahibi-kişi rolünün olduğu tarzda bir *karakter* değildir. *Karakter* söz konusu olduğunda, kişilik ve rol genelde olduğundan daha özel bir tarzda kaynaşır ve hareket olasılıkları genelde olduğundan daha sınırlı bir şekilde belirlenir. Kültürler arasındaki açar farklılıklardan birisi rollerin *karakter* olma ölçüsünde bulunur; fakat her bir kültüre özgü olan şey, geniş ve temel ölçüde o kültürün *karakter* stokuna özgü olan şeydir. Dolayısıyla, Victoria dönemi İngiltere'sinin kültürü, kısmen, Devlet Okulu Müdürü, Mühendis ve Kaşif *karakterleri*yle ve benzeri şekilde Wilhelm Almanya'sının kültürü, Prusyalı Memur, Profesör ve Sosyal Demokrat gibi *karakterlerle* tanımlanır.

Karakterler dikkate değer bir başka boyuta daha sahiptir. Karakterler, ahlâksal ve metafizik düşünce ve kuramların toplumsal yaşamda kendileri aracılığıyla somut bir varlık kazanmalarından dolayı, kendi kültürlerinin, deyim yerindeyse, ahlâksal temsilcileridir. *Karakterler*, ahlâk felsefeleri tarafından takınılan maskelerdir. Bu tür kuramlar, bu tür felsefeler, toplumsal yaşama kuşkusuz çeşitli yollardan girerler: bunlardan en aleni olanları belki de kitap, vaaz ve söyleşilerde açıkça belirtilen fikirler veya resimler, oyunlar ya da rüyalardaki simgesel konulardır. Fakat bunların, *karakterler*in yaşamlarını yansıtma yolu, *karakterler*in, genellikle tek erkek ya da kadın bireye ait olduğu düşünülen şey ile genellikle toplumsal rollere ait olduğu düşünülen şeyi nasıl karıştırıp birleştirdiğine bakılarak aydınlatılabilir. Bireyler ve roller, her ikisi de, aynen *karakterler* gibi, ahlâksal inanç, doktrin ve kuramları cisim-

leştirebilirler ve cisimleştirmektedirler; ama bunu her biri kendi tarzında yapar. *Karakterler*in bunu yapış tarzı ise ancak diğerlerininki ile karşılaştırılarak anlaşılabilir.

Bireyler, eylemlerindeki ahlâksal inanç yapılarını, amaçları yoluyla açığa vururlar. Çünkü her amaç, az veya çok, karmaşık, tutarlı ya da açık inanç yapılarını, bazen de ahlâksal inanç yapılarını önkabullenir. Bu nedenle, bir mektup gönderme veya yoldan geçenlere broşür uzatma gibi küçük-ölçekli eylemler, önemini bireyin bazı büyük-ölçekli projelerinden, kendileri ancak eşit ölçüde büyük, hatta daha büyük inanç şemalarının arka planıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir olan projelerden alan amaçları cisimleştirebilirler. Mektup atma eyleminde, nihayetinde uluslararası işbirliğinin meşruluğu ve sürekliliği inancını gerektiren bir tür iş adamı kariyerine başlanıyor, ya da broşür dağıtan kişi bu eylemiyle aslında Lenin'in tarih felsefesine olan inancını açığa vuruyor olabilir. Ne var ki, sonuçları, mektup atma veya broşür dağıtma gibi eylemlerde görülen pratik akıl yürütme zinciri bu tür durumlarda kuşkusuz bireyin kendisine aittir; ve söz konusu akıl yürütme zincirinin geçtiği alan, atılan her adımı akılla kavranılabilir bir silsilenin belirli bir parçası yapan bağlam, o bireyin kişisel eylem, inanç, deneyim ve etkileşim tarihidir.

Buna karşılık, çok farklı başka bir durumda, belirli bir tür toplumsal rol, söz konusu rolün önkabullendiği veya dile getirdiği fikir, teori ve öğretilerin, en azından bazı durumlarda, rolü gerçekleştiren bireyin inandığı fikir, teori ve öğretilerden oldukça farklı olabileceği şeklinde inançlar cisimleştirebilir. Bir katolik rahip, rolü gereği, cemaat huzurunda ayini yönetebilir, başka ayin ve seremoniler gerçekleştirebilir ve/veya açık ya da örtük biçimde katolik Hristiyanlığın inançlarını cisimleştiren veya önkabullenen birtakım etkinliklerde yer alabilir. Ama bununla birlikte, bütün bunları yapan, bu rütbeye ermiş belirli bir birey, inancını yitirmiş de olabilir, kişisel inançları, rolü gereği icra edilen eylemlerde sergilenen inaçlardan daha farklı olabilir ya da bu inançlarla uyuşmayabilir. Rol ile birey arasında var olabilecek benzeri farklılıklar daha başka durumlarda da resmedilebilir. Bir sendika görevlisi rolü gereği temsil et-

tiği işçiler adına işveren temsilcileriyle görüşmelerde bulunabilir, üyeliği boyunca, genel ve karakteristik olarak, sendika amaçlarının -yüksek ücret, çalışma koşullarının iyileştirilmesi ve mevcut ekonomik sistem *içinde* iş güvencesi sağlanması- işçi sınıfı için geçerli amaçlar ve sendikanın da bu amaçlara ulaşmada en uygun araç olduğunu önkabullenen bir tarzda mücadelesini sürdürebilir. Bununla beraber aynı kişi, sendikaların, işçi sınıfını, devrime olan ilgilerinden uzaklaştırarak, yozlaştırmanın ve ehlileştirmenin bir aracından başka bir şey olmadığına da inanıyor olabilir. Kafasında ve yüreğinde taşıdığı inançlar başka, rolünün gerektirdiği veya ifade ettiği inançlar başkadır.

Öyleyse, rol ile birey arasında belirli bir farkın var olduğu ve bunun bir sonucu olarak değişik derecelerde şüphe, ödün, yorum veya kinizmin birey-rol ilişkisine arabulucu olarak katıldığı birçok durumdan söz edilebilir. *Karakter* adını verdiğim şeyler söz konusu olduğunda, durum neredeyse tamamen başka türlüdür; farklılık, bir *karakterin* gereklerinin dışarıdan empoze edilmesi olgusundan ve başkalarının, *karakterleri* kendi kendilerini değerlendirmek ve anlamak için istiyor ve kullanıyor olmalarından doğar. Başka türden sosyal roller söz konusu olduğunda, rol, yapısı onun bir parçası olan kurumlar ve rolünü yerine getiren bireyin kurumlarla olan ilişkisi aracılığıyla tam olarak belirlenebilir. Bir *karakter* bağlamında ise bu yeterli değildir. Bir *karakter*, genel olarak belirli bir kültürün bütün üyeleri ya da önemli bir bölümü için bir saygı nesnesidir. O, topluluk üyelerini kültürel ve ahlâksal bir ülkü ile donatır. Dolayısıyla, böylesi bir durumda istenen, rol ile kişiliğin kaynaşmasıdır. Toplumsal tip ile psikolojik tipin iç içe geçmesi istenir. *Karakter*, toplumsal varoluşun bir biçimini ahlâksal olarak meşrulaştırır.

Victoria İngiltere'si ve Wilhelm Almanyas'ına göndermede bulunurken neden o örnekleri seçtiğim umarım şimdi daha açıktır. Yalnızca iki örnek olarak aldığımız İngiltere'deki Devlet Okulu Müdürü ve Almanya'daki Profesör, yalnızca iki toplumsal rol değildir: Onlar, bütün bir tutum ve etkinlikler kümesinin ahlâksal odağı olmuşlardır. Böylesi bir işlevi ise, tamamen, ahlâksal ve metafizik kuram ve iddialar vücuda getirmelerinden dolayı yürüte-

biliyorlardı. Ayrıca, söz konusu kuram ve iddialar belirli bir ölçüde karmaşıktı ve Okul Müdürleri ve Profesörler camialarında bunların rol ve işlevlerinin önemiyle ilgili kamusal tartışmalar vardı: Thomas Arnold'ın Rugby'si, Edward Thring'in Uppingham'ı ile aynı değildi; Mommsen ve Schmöller, Max Weber'inkinden oldukça farklı bir akademik tavır ortaya koyuyordu. Ama yine de, görüş ayrılıklarının dile getirilişi, her zaman, her bireyin kendince cisimleştireceği türden bir *karakter*i oluşturan o derin ahlâksal görüş birliği bağlamı içinde gerçekleşmekteydi.

Günümüzde ise duyguculuk, hepsi, duygucu, rasyonel ve rasyonel olmayan söylem arasındaki farklılık görüşünü paylaşan, fakat bu farklılığın somut halini oldukça farklı toplumsal bağlamlarda temsil eden *karakterler*de cisimleşen bir kuramdır. Şu ana kadar bunlardan ikisini, Zengin-Estet ve Yönetici karakterlerini ele almış bulunuyoruz; bunlara eklememiz gereken üçüncüsü ise Terapist *karakter*dir. Yönetici, kendi *karakter*i içinde güdümleyici ve güdümleyici olmayan toplumsal ilişkiler arasındaki farkın ortadan kalkışını temsil eder; terapist ise aynı işlevi kişisel yaşam alanında yerine getirir. Yönetici, amaçlara, amaçlar sanki onun kontrol alanı dışında, verili bir şeymiş gibi yaklaşır; o, yalnızca işin teknik kısmıyla, hammaddeyi işlenmiş maddeye dönüştürmedeki verimlilikle, vasıfsız işçiyi vasıflı hale getirmekle ve yatırılan sermayeyi kâra geçirmekle ilgilenir. Aynı şekilde terapist de amaçlar verili ve onun güç alanı dışındaymış gibi davranır; o da işin teknik kısmıyla, nörotik belirtileri yönlendirilmiş enerjiye dönüştürmedeki başarıyla, çevreyle uyumsuz (maladjusted) bireyleri uyumlu birer fert yapmakla ilgilenir. Yönetici ve terapist olarak kendi rolleri içinde, ne yönetici ne de terapist ahlâksal tartışmalara katılır ya da katılabilir. Onlar kendilerini veya aynı gözle bakanlar onları, kendilerini rasyonel görüş birliğine ulaşma olasılığı bulunan alanlarla –yani, şüphesiz, kendi bakış açılarına göre, olgu alanı, araçlar alanı ve ölçülebilir başarı/verimlilik alanı gibi alanlarla– sınırlamak isteyen, büyük şahsiyetler olarak görürler.

Kültürümüz içerisinde, terapi kavramının, açıkça, kendine ait meşru bir yere sahip olduğu psikolojik tıp alanının çok ötesinde de

uygulama alanı bulmuş olmasının önemi kuşkusuz çok büyüktür. Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*'de (1966) ve ayrıca *To My Fellow Teachears*'da hakikatin bir değer olarak ortadan kaldırıldığı ve onun yerine psikolojik etkililiğin (effectiveness) yerleştirildiği sarsıcı birçok durumu derin bir görüyle belgelemiştir. Terapi ile ilgili deyimler, başta eğitim ve din olmak üzere birçok alanı oldukça başarılı bir şekilde istila etmiş bulunuyor. Kuşkusuz, bu tür sağaltıcı yöntemlerde içerilen ve bunları temellendirmeye adanmış teori tipleri çok çeşitlidir; fakat yöntemlerin kendilerinin toplumsal önemi, özellikle yaratıcılarını veya savunucularını ilgilendiren kuramların toplumsal öneminden çok daha büyüktür.

Genel olarak *karakterler*in, belirli bir kültürü ahlâksal tanımlarıyla birlikte veren toplumsal roller olduğunu daha önce söylemiştim; ancak, bunun, belirli bir kültürün *karakterler*inin açığa vurduğu ve bu *karakterler*de cisimleşen ahlâksal inançların, söz konusu kültürde evrensel bir kabulü güvence altına alacakları anlamına gelmediğini vurgulamak son derece önemlidir. Tam tersine, kısmen, görüş ayrılıklarının odak noktalarını oluşturdukları içindir ki, bu tanımlama işlevini yerine getirebilmektedirler. Dolayısıyla, kültürümüzde yönetici rolünün ahlâksal belirleyicilik karakteri, neredeyse, en az teori ve pratiğin yönetici ve güdümleyici biçimlerine yöneltilen çeşitli çağdaş saldırılar tarafından olduğu kadar, bunlara gösterilen bağlılık tarafından da kanıtlanmakta. Sürekli bürokrasiye saldıranlar, aslında, bireyin kendisini bürokrasiyle olan ilişkisine göre tanımlaması gerektiği görüşünü fiilen destekleyenlerdir. Yeni-Weberci örgütlenme kuramcıları ve Frankfurt Okulu'nun mirasçıları, farkında olmaksızın, günümüz tiyatrosunda, bir koro gibi işbirliği içinde çalışmakta.

Elbette ki, bu tip bir fenomende şimdiye özgü bir şeyler olduğunu öne sürmek istemiyorum. Kişi(lik) (self) kendi toplumsal tanımını, çoğu kez, belki de her zaman, çatışma yoluyla kazanır. Ama bu, bazı kuramcıların sandığı gibi, kişinin, miras aldığı roller olmaksızın bir hiç olduğu ve bir hiç olacağı anlamına da gelmez. Kişi(lik), taşıdığı rollerden ayrı olarak, hem kişisel hem de toplumsal tarihe sahiptir; çağdaş duygucu kişi ve onun tarihi ise ancak uzun

ve karmaşık bir gelişmeler bütününün nihai ürünü olarak alındığında akla uygundur.

Duyguculuğun sunduğu kişi(lik) hakkında hemen şunu belirtmek zorundayız: tamamıyla, yargılarının, sonuçta ölçüsüzlüğe dayanıyor olması olgusundan dolayı, o, basitçe ve koşulsuz olarak (duyguculuğu toplumsal olarak cisimleştiren *karakterler*inki de dahil) belirli *herhangi bir* ahlâksal tutum ya da bakış açısı ile özdeşleştirilemez. Özellikle modern birey, benim deyişimle duygucu birey, önünde, üzerinde yargıda bulunabileceği hiçbir sınırlama bulamaz; çünkü bu tür sınırlamalar değerlendirmeyle ilgili rasyonel ölçütlerden türetilir ve önceden de belirttiğim gibi duygucu birey, bu tür herhangi bir ölçütten yoksundur. Her şey, bireyin benimsemiş olduğu herhangi bir bakış açısından hareketle eleştirilebilir; ki buna bireyin benimseyeceği bakış açısının seçimi de dahildir. Hem analitikçilerden, hem de varoluşçulardan, bazı modern felsefeciler, ahlâksal failliğin özünü, herhangi bir rastlantısal durum ile herhangi bir zorunlu özdeşleşmeden paçayı kurtarma kapasitesinde olan bu bireyde bulmuşlardır. Bu bakış açısına göre, bir ahlâksal fail olmak, tam anlamıyla, içinde bulunulan herhangi ve her bir durumdan ve birisinin sahip olabileceği her veya herhangi bir karakteristikten kaçınabilmek ve onun hakkında toplumsal olan bütün kendine özgülüklerden tamamen arınmış, kesinlikle evrensel ve soyut olan bir bakış açısıyla yargıda bulunabilmektir. Nitekim, herhangi bir kimse veya herkes bir ahlâksal fail olabilir; çünkü ahlâksal faaliyetin yerleştirilmesi gereken yer toplumsal rol ve pratik değil, bireyin kendisidir. Ahlâksal failin demokratikleştirilmesi ile yönetimsel ve sağaltıcı (therapeutic) uzmanlığın bazı seçkinlerin elinde tekelleşmesi arasında var olan zıtlık bundan daha keskin olamazdı. Azıcık rasyonel olan her insan bir ahlâksal fail sayılmak zorundadır; oysa yöneticiler ve terapistler, atfedilen bilgi ve beceri hiyerarşisi içinde yer almalarına dayanan statülerinden hoşlanırlar. Olgusal alanda görüş ayrılıklarını ortadan kaldıracak yöntemleri vardır; ahlâksal alanda ise görüş ayrılıklarının sayıca artması "çoğulculuk" başlığı altında onurlandırılır.

Hiçbir zorunlu toplumsal içerik ve kimliğe sahip olmayan bu

demokratize edilmiş kişi(lik), her şey olabilir, herhangi bir rolü benimseyebilir veya herhangi bir bakış açısına bağlanabilir; çünkü o, *kendi içinde ve kendisi için bir hiçtir*. Modern birey ile onun rol ve edimleri arasındaki ilişki, ilk bakışta birbirinden oldukça farklı ve uzlaşmaz gibi görünen iki ayrı yolu izleyen en zeki ve en hassas kuramcılar tarafından kavramsallaştırılmış bulunuyor. Sartre -şu anda sadece otuz ve kırkların Sartre'ından söz ediyorum- bireyi, üstlenilebilir gözüken bütün özgün toplumsal rollerden neredeyse tamamen ayrı bir şey gibi betimler; Erving Goffman ise tam tersine, bireyi, oynadığı-role indirger ve kişiliğin, rol giysilerinin asıldığı bir "askı" dan farksız olduğunu tanıtlamaya çalışır (Goffman 1959, s.253). Sartre'a göre asıl yanlışlık, bireyi yüklendiği rollerle tanımlamaktır; bu, entelektüel şaşkınlık kadar ahlâksal kötü niyetin de bütün yükünü taşıyan bir yanlışlıktır; Goffman'a göre ise asıl hata, rol-oynamanın karmaşık yapılı icrasından daha üstte ve daha ötede temel bir kişilik *varmış* gibi düşünmektir; bu, beşeri dünyanın bir kısmını "sosyolojiden kurtarmayı" arzulayanların düşebileceği bir hatadır. Gelgelelim, ilk bakışta açıkça birbirine karşıt gibi görünen bu iki görüşün o kadar çok ortak noktası vardır, ki ilk açıklandığında insanı şüpheye düşürür. Goffman'ın hikayemsi toplumsal dünya betimlemelerinde, hâlâ, Goffman'ın temel kişiliğini inkar ettiği psikolojik askı, rol-üstüne sağlamca oturtulmuş durumların birinden uçup hızla diğerine konan, gözle görülür bir hayalet "Ben" dolaşır; Sartre'a göre ise kişinin kendini keşfi, kendisinin bir hiç olduğunu, bir töz değil, ama birbiri ardı sıra açılan bir olasılıklar bütünü olduğunu keşfetmesi şeklinde karakterize edilir. Bu nedenle, Sartre ile Goffman arasında yüzeyde görülen görüş ayrılığının, aslında, daha derinlerde, kesin bir anlaşma ile sonuçlandığını söyleyebiliriz; her ikisi de kişiliği, tamamen toplumsal dünyanın karşısında duran bir şey olarak görür, ki üzerinde en çok anlaştıkları nokta budur. Kendisi için toplumsal dünya demek, her şey demek olan Goffman'a göre kişi, aslında, tam da bu nedenle, bir hiçtir; hiçbir toplumsal mekan kaplamaz. Sartre'a göre ise kişi, ne türden olursa olsun kapladığı toplumsal mekanı sadece kazaleyin kaplamaktadır ve bu yüzden o da kişiliği hiçbir şekilde bir gerçek olarak görmez.

Bu şekilde kavranan bir kişiliğe açık olan ahlâksal kipler neler olabilir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle duygucu bireyin ikinci açar niteliğini, onun herhangi bir nihai ölçütten yoksun olduğunu hatırlamalıyız. Aslında onu bu şekilde karakterize etmekle daha önceden dikkatinizi çektiğim şeye yeniden göndermede bulunmuş oluyorum: Duygucu bireyin, açıkça benimdir diyebileceği her tür ilke, ölçüt ve değerlendirici bağlılıklar, bunların hepsi, kendileri ölçüt, ilke ve değerden önce geldikleri ve onları belirledikleri için herhangi bir ilke, ölçüt veya değerden etkilenmeyen tercih, seçim ve tavırların ifadesi olarak anlaşılmak zorundadır. Fakat bundan şu çıkar ki, duygucu birey, bir ahlâksal taahhütten diğerine geçişte hiçbir rasyonel tarihe sahip olamaz. İçsel çatışmalar, ona göre, zorunlu olarak *au found* (temelde olan-ç.n.) bir rastlantısal keyfiyetin diğeri ile yüzleşmesidir. O, sürekliliği olmayan bir kişiliktir; sadece, en büyük yetisi kendi geçmişini devşirmek olan hafızanın ve kendisinin taşıyıcısı olan bedenin sürekliliğini sağlar. Ve Locke, Berkeley, Butter ve Hume'un kişisel özdeşlik/kimlik tartışmasının sonucundan da anlaşıldığı gibi, ne hepsi birden, ne de teker teker alındığında, hiçbiri, gerçek kişiler için gayet kesin olan şu özdeşliği/kimliği ve sürekliliği yeterince gösterememektedir.

Bir taraftan toplumsal biçimlenmeden tamamen kopuk, diğer taraftan kendine ait hiçbir rasyonel tarihi bulunmayan böyle bir kişilik kavrayışı, belli bir soyut ve hayaletimsi karaktere sahip gibi görünebilir. Dolayısıyla belirtmek gerekir ki, kişiliğin bu şekilde kavranmasına dair davranışçı bir açıklama, kişiliğin herhangi başka bir kavranışı söz konusu olduğunda ne kadar akla yatkın olabiliyorsa ancak o kadar akla yatkındır. Soyut ve hayaletimsi bir niteliğin ortaya çıkışı, uzun süredir can çekişen herhangi bir Kartezyen ikicilikten değil, fakat duygucu kişilik anlayışını onun tarihsel öncelleriyle karşılaştırdığımızda gün yüzüne çıkacak olan karşıtlık derecesinden, daha doğrusu kayıp derecesinden doğmaktadır. Duygucu kişiliği gözümüzün önünde yeniden canlandırma yollarından birisi, her ne kadar kaybına üzülsek de, geçmişte kişiye özgü olduğuna inanılan eski nitelikleri sıyırıp atmaktan geçer. Günümüzde birey, her tür zorunlu toplumsal kimliği yitirmiş olarak tasarlanır, çünkü

bir zamanlar severek kullandığı toplumsal kimlik artık elde edilemez bir şey haline gelmiş, kişilik, ölçütsüzlük olarak kavranılır olmuştur; çünkü bir zamanlar yargılamasını ve eylemesini kendisine göre gerçekleştirdiği *telos* türü artık inanılabilir görünmemektedir. Yitirilen, ne tür bir kimlik ve ne tür bir *telos* idi?

Modernlik öncesi birçok geleneksel toplumda, birey kendini ve başkaları onu, üyesi olduğu değişik toplumsal gruplara göre tanımlardı: Ben, şunun kardeşiyim, kuzeniyim, oğluyum veya şu ailedenim ya da falanca köy veya kabiledenim denirdi. Bunlar, insanların kazara sahip oldukları ya da "gerçek Ben'i" keşfedebilmek için istedikleri zaman fırlatıp atabilecekleri nitelikler değildi. Bunlar, bazen kısmen bazen de tamamen yükümlülüklerimi, ödevlerimi belirleyen, tözümün bir parçası olan şeylerdi. Bireyler, içiçe geçmiş bir toplumsal ilişkiler bütünü içinde belirli bir yeri miras alırlar ve bu yerin kaybı onlar için bir-hiç-oluş, en iyi ihtimalle ise bir yabancı veya serseri oluş anlamına gelirdi. Ne var ki, kişinin kendisinin bu türden bir toplumsal varlık olduğunu bilmesi, onun durağan, değişmez bir konumu işgal ettiği anlamına gelmez. Bu, kişinin kendisini, üzerinde ulaşılacak birtakım amaçlar bulunan bir yolun belirli bir aşamasında bulmasıdır; yaşamda yol almak, verili bir amaca doğru ilerlemede aşama kaydetmek -ya da başarısız olmak- demektir. Bu nedenle, tamamlanmış veya yaşanmış bir yaşam, bir başarıdır ve ölüm, ölenin mutlu ya da mutsuz diye yargılanabileceği noktadır; eski bir Yunan atasözünün de belirttiği gibi: "Ölene kadar, hiçbir insana mutlu deme."

Nesnel ve gayri kişisel değerlendirmenin, bir başka deyişle, verili bir bireyin tasarı ve eylemleri hakkında yargıda bulunmayı olanaklı kılan bir içerik sağlayan değerlendirme türünün temel öznesi olarak bütün bir insan yaşamı tasarımı, modernlik içinde ve modernliğe doğru -eğer bunu bir ilerleme olarak adlandırabilirsek- ilerlemenin belirli bir aşamasında genel olarak elde edilebilirliği sona ermiş olan bir tasarımdır. Bu durum bir dereceye kadar fazla önemsenmez, çünkü tarihsel olarak, büyük ölçüde, bir kayıptan öte kendisiyle gurur duyulan bir kazanım olarak, bir taraftan modern dünyanın doğuşuyla reddedilen sınırlayıcı hiyerarşinin toplumsal

bağlarından ve öbür taraftan modernliğin erekselliğin boş inançları olarak kabul ettiği şeylerden kurtulmuş bireyin doğuşu olarak kutlanır. Bunları söylemek aslında şimdiki argümanımın ötesine aceleci bir geçiş yapmak demektir; fakat hatırlatmak gerekir ki, özel olarak modern birey, yani duygucu birey, kendi alanında egemenlik kurarken, toplumsal kimliğin ve belirli bir amaca yöneltilmiş insan yaşamı anlayışının kazandırdığı geleneksel çerçevesini kaybetmiştir.

Duygucu birey, önceden de belirttiğim gibi, her şeye rağmen, kendine özgü bir toplumsal tanıma sahiptir. Özellikle gelişmiş ülke olarak adlandırılan, bizim şu anda yaşamakta olduğumuz ülkelerde var olan -aynı zamanda bütünleyici parçası olduğu- farklı bir toplumsal düzende kendini evinde hisseder. Bu tanım, hakim toplumsal rolleri barındıran ve sergileyen *karakterler*in tanımına denk düşer. Çağdaş toplumsal yaşamın, amaçların önceden verili, fakat rasyonel sorgulamaya kapalı olduğu örgütsel alan ve değerlere ilişkin tartışma ve akıl yürütmenin temel faktörler olarak alındığı, ama sonuçta rasyonelliğe dayalı toplumsal çözümlemelere ulaşılamayan kişisel alan olarak ikiye bölünmüş olması, kendi içselleştirimini veya içsel anlatımını, bireysel kişiliğin roller ve toplumsal yaşamın *karakterleri*yle girdiği ilişkilerde bulur.

Bu iki başlılık, bize, hem modern toplumun temel nitelikleri hem de modern politik iç çekişmelerin yanıltıcılığından korunma yolları hakkında önemli ipuçları verir. Bu çekişmeler, genellikle, her biri farklı doktrinsel biçimlerde ortaya çıkan ve aralarında belirli bir karşıtlık olduğu varsayılan bireycilik ile kolektivizm arasında geçen bir tartışma gibi sunulur. Bir tarafta, kişisel özgürlüğün kendi kendini belirlemiş baş kahramanları, öbür tarafta ise, bürokratik örgütmenme sayesinde elde edilebilir kazançların düzenlenmesinin ve planlanmasının kendi kendini belirlemiş baş kahramanları var görünür. Fakat, burada, aslında can alıcı olan nokta, rakip tarafların üzerinde hemfikir olduğu noktadır: yani, bizler için yalnızca iki farklı toplumsal yaşam biçimi vardır; bunlardan birisi, içinde bireylerin özgür ve keyfi seçimlerinin egemen olduğu yaşam biçimi, ikincisi ise, içinde bürokrasinin tamamen bireylerin özgür

ve keyfi seçimlerini engelleyebileceği şekilde egemen olduğu yaşam biçimidir. Bu belirli kültürel uzlaşma ortamında, modern toplumların politikalarının, bireysel davranışların düzenlenmesindeki eksiklikten başka bir şey olmayan özgürlük ile yalnızca kişisel çıkar anarşisini sınırlamak için tasarlanmış kolektivist kontrol biçimleri arasında gidip gelmeleri hiç de şaşırtıcı olmasa gerek. Taraflardan birisinin diğeri karşısında kazanacağı zaferin sonuçları çoğu kez son derece önemlidir; gelgelelim, Solzhenitzyn'in de çok iyi farkettiği gibi, her iki yaşam biçimi de uzun vadede katlanılmaz bir hal alır. Dolayısıyla, bugün içinde yaşadığımız toplum, içinde bürokrasi ve bireyciliğin birbirine rakip olduğu kadar birbirinin ortağı da olduğu bir toplumdur. Ve işte bu bürokratik bireyciliğin doğurduğu kültürel iklimdedir ki, duygucu kişi(lik) doğal olarak kendini yuvasında hisseder.

Duygucu kişilik olarak adlandırdığım şeye yaklaşımım ile ahlâksal yargılara ilişkin duygucu teorilere -ki bu ister Stevensoncı, ister ise Nietszcheci veya Sartreci olsun- yaklaşımım arasındaki koşutluk umarım şimdi daha açıktır. Daha önceden, yalnızca bir tarihsel değişim sürecinin nihai-ürünü olarak alındığında akla uygun gelen bir şeyle karşı karşıya olduğumuzu öne sürmüştüm; meselenin her iki cephesinde de, savunucularının benim özellikle modern olanın tarihsel olarak üretilmiş karakteristikleri olarak kabut ettiğim şeylerin aslında, bütün ve her bir ahlâksal yargının ve bütün ve her bir bireyin zamandan bağımsız, zorunlu karakteristiklerinden başka bir şey olmadığını iddia ettikleri kuramsal durumlarla karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Eğer benim argümanım doğru ise bizler -ki bir çoğumuz kısmen veya tamamen öyle olmuş olsa da- Sartre veya Goffman'ın betimlediği bizler değiliz; çünkü bizler, bir tarihsel dönüşüm sürecinin –şu an itibarıyla– son varisleriyiz.

Bireyin ve onun kendi rolüyle ilişkisinin geleneksel varoluş biçiminin çağdaş duygucu biçime dönüşümü, kuşkusuz, ahlâksal söylem biçimleri, ahlâklılık dili, eşzamanlı olarak dönüşüme uğratılmamış olsaydı ortaya çıkamazdı. Aslında bireyin ve onun rollerinin tarihini, kendisi aracılığıyla rollerin ifade bulduğu ve kişiliğin belirginleştirdiği dilin tarihinden ayırmak oldukça hatalı bir davra-

nıştır. Burada keşfettiğimiz aslında tek bir tarihtir, birbirine paralel uzanan iki ayrı tarih değil. Çağdaş ahlâksal söylemin iki temel faktörünü başlangıçta belirtmiştim; bunlardan birisi, başvurulan kavramların çeşitliliği ve açıkça görülen ortak ölçülemezliği, diğeri ise nihai ilkelerin, ahlâksal tartışmaları kapatma girişimleri sırasında aşırı iddialı bir biçimde kullanılmaları idi. Dolayısıyla, söylemimizde içerilen bu özelliklerin nereden geldiğini, nasıl ve niçin benimsendiğini ortaya çıkarmak, sorgulamamın temel stratejilerinden birisidir. Şimdi bu görevi yerine getirmeye çalışalım.

IV
Bir önceki kültür ve Aydınlanmanın ahlâklılığı temellendirme projesi

Bu noktada, toplumsal tarih içinde ahlâklılığı dönüştürmüş, parçalamış (fragmented) ve eğer benim sıradışı görüşüm doğru ise onu yerinden etmiş olan –ve böylece karakteristik ilişki ve söylem biçimleriyle duygucu bireyin olanaklılığını yaratmış olan– anahtar olayların felsefe tarihindeki olaylar olduğunu ve dolayısıyla çağdaş, gündelik ahlâksal söylemin ayırdedici özelliklerinin nasıl varlık kazandığını ve böylece duygucu bireyin kendini ifade etme araçlarına nasıl kavuştuğunu, yalnızca *söz konusu* tarihinin tutacağı ışıkta anlayabileceğimizi öne sürüyorum. Fakat bu nasıl olabilir? Bizim kültürümüzde akademik felsefe oldukça marjinal ve uzmanlaşmaya dönük bir etkinliktir. Felsefe profesörleri bir kenara bıraktıkları ilgi gömleğini zaman zaman yeniden üzerlerine geçirmeyi

denerler; üniversite eğitimi almış olanların bazıları ise felsefe 100 dersinin hatıraları gibi bulanık karikatürlerin ziyaretine uğrarlar. Fakat, eğer benim şimdi öne sürdüğüm gibi, akademik felsefecilerin uzmanlaşmış ilgilerini meşgul eden problemlerden bazılarının kökleri ile güncel toplumsal ve eylemsel yaşantılarımızda merkezi yer tutan problemlerden bazılarının köklerinin aslında bir ve aynı olduğu öne sürülmüş olsaydı, her iki grup da bunu şaşırtıcı bulurdu; daha geniş halk kesimi ise daha da şaşırtıcı bulurdu. Eğer daha ileri gidilip, bu problem kümelerinden birini anlamaksızın diğerini, bırakın çözmeyi, anlamamızın bile olanaklı olmadığı, görüşü savunulsa, karşılaşılacak sürpriz ancak inanmazlık ile savuşturulabilirdi.

Bununla birlikte bu tez, eğer tarihsel biçimde düzenlenmiş olsaydı, akla daha az aykırı gelebilirdi. Çünkü, söz konusu iddia, genel kültürümüz ve akademik felsefemizin her ikisinin de, belirleyici ölçüde, bir zamanlar temel toplumsal faaliyet biçimi felsefe tarafından oluşturulan ve içinde felsefenin rol ve işlevinin bugün bizimle kazandığı rol ve işleve hiç benzemediği bir kültürün ürünü olduğu iddiasıdır. Bu nedenle, ileride tartışacağım gibi, söz konusu kültürün kendi problemlerini, başlangıçta pratik ve felsefi olan bu problemleri, çözmeyi başaramamış olması, bugünkü akademik felsefi problemlerimizin ve pratik toplumsal problemlerimizin biçiminin belirlenmesinde *bir* belki de *belirli bir* anahtar faktördür. Bu hangi kültürdür? Bu bizimkine o kadar yakın bir kültürdür ki, onun ayırdedici özelliğini, bizimkinden farkını ve dolayısıyla da birliğini ve tutarlılığını anlamak bizler için her zaman kolay değildir. Ayrıca bunun oldukça rastlantısal olan başka nedenleri de var.

Onsekizinci yüzyıl Aydınlanma kültürünün tutarlılık ve bütünlüğünün zaman zaman gözümüzden kaçmasının bu tür nedenlerinden birisi, bu kültürü, çoğu kez, aslında *Fransız* kültür tarihine ait bir vaka imiş gibi anlamamızdır. Oysa bu kültürün görüş açısından bakıldığında Fransa'nın kendisi aydınlanmış ulusların en gerisindedir. Fransızların genellikle açıktan açığa İngiliz modellerini izlediği yıllarda İngiltere'nin kendisi İskoç Aydınlanmasının gösterdiği başarıların gölgesi altındaydı. Hepsinden daha etkin konumda olan-

lar ise şüphesiz Almanlardı: Kant ve Mozart. Gelgelelim entelektüel çeşitlilik ve alan genişliği söz konusu olduğunda Almanlar bile David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Lord Kames ve Lord Monboddo ile kıyaslanamaz.

Fransızlarda eksik olan yapı üç katlıydı: laikleştirilmiş bir Protestan arka plan, devlet görevlileri ile bağlantılı eğitimli bir sınıf, tek bir eğitimli toplum içinde yer alan laik ve dindar düşünürler ve doğuda Königsberg, batıda Edinburgh ve Glasgow'da olduğu gibi yeni bir heyecanla çalışan üniversite tipi. Onsekizinci yüzyıl Fransız aydınları, iyi eğitilmiş ve yabancılaşmış entelektüellerden oluşan bir entelijansiya yaratırlarken, aynı tarihte İskoç, İngiliz, Alman, Danimarkalı ve Prusyalı aydınlar, tam tersine, acımasızca eleştirdikleri dönemlerde bile toplumsal yaşamın içinde kalmayı yeğlemişlerdir. Onsekizinci yüzyıl Fransız entelijansiyası kendi benzerleriyle karşılaşmak için ondokuzuncu yüzyıl Rus aydınlarını beklemek zorundaydı.

Bu yüzden, ele aldığımız şeyin aslen bir Kuzey Avrupa kültürü olduğunu söyleyebiliriz. Slovak, Gal, İtalyan ve İspanyol dillerini konuşan halklar bunlara dahil değildir. Vico, bu kültürün entelektüel gelişiminde hiçbir rol oynamamıştır. Kuşkusuz, Kuzey Avrupa dışında, özellikle de Yeni İngiltere ve İsviçre'de ileri karakollara sahipti. Güney Almanya, Avusturya, Macaristan ve Napoli Krallığında etkili olmuştur. Ve onsekizinci yüzyıl Fransız entelijansiyasının çoğunluğu, kendi durumlarındaki farklılıklara rağmen bu kültüre bağlanma arzusu taşımaktaydı. Aslında Fransız devriminin en azından ilk kıvılcımları, bu Kuzey Avrupa kültürüne politik araçlarla girme ve böylece Fransız ülküleri ile Fransız toplumsal ve siyasal yaşamı arasındaki uçurumu ortadan kaldırma girişimi olarak anlaşılabilir. Bu arada, Kant'ın Fransız devrimini kesinlikle kendisininkine benzer düşüncelerin bir politik ifadesi olarak gördüğünü de belirtmek gerekir.

Bu müzikal bir kültürdü ve belki de bu olgu ile kültürün temel felsefi sorunları arasında genelde kabul edilenden daha yakın bir ilişki vardı. Çünkü inançlarımızın, bu sözlere eşlik eden müziği bir kenara bırakalım, *yalnızca* veya *aslen* şarkı sözü olarak dile getir-

diğimiz tümcelerle olan ilişkisi, inançlarımızın temel olarak sürekli bir iddiada bulunmak için dile getirdiğimiz tümcelerle olan ilişkisiyle hiç de aynı değildir. Katoliklerin "mass"i (ekmek ve şarabın takdisi ayini ve bu ayinde çalınan müzik-ç.n.) Protestanların verdiği konser için uygun bir tarz haline geldiğinde veya kutsal kitabın sözlerini Aziz Matta'dan öte Bach'ın yazdığı bir şey olduğu için dinlediğimizde, işte o zaman, kutsal metinler, inançla olan geleneksel bağların kopartılmış olduğu bir biçimde korunuyor olur, ki bu, bir ölçüde kendisini hâlâ inançlarına bağlı sayanlar için de geçerlidir. Elbette ki bu, inançla bu tür müziğin hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Bach'ın, hatta Handel'in müziğini Hıristiyan dininden kolayca ayıramazsınız. Buna karşılık, dinsel olan ile estetik olan arasındaki geleneksel ayrımın belirginliğini kaybettiği söylenebilir. Ve bu durum, geleneksel olan inançlar kadar yeni olanlar için de geçerlidir. Aydınlanma *dininin* belki de *par excellence*'ı (doruğu-ç.n.) olan Mozart farmasonluğu *Sihirli Flüt*'le, Handel'in *Messiah*'ının Protestan Hıristiyanlık ile olan ilişkisi kadar bulanık bir ilişki içindedir.

Öyleyse bu, içinde sadece Protestanlığın laikleştirilmesinin temsil ettiği türden bir inanç değişimini değil, ama aynı zamanda, inananlar için bile geçerli olan, inanma biçimindeki bir değişimi de barındıran bir kültürdür. Bu nedenle, açar soruların inancın temellendirilmesinde, özellikle de ahlâksal inancın temellendirilmesi konusunda ortaya çıkmış olması hiç de şaşırtıcı değil. Yargılarımızı, argümanlarımızı, hatta işlerimizi ahlâka göre sınıflandırmaya öylesine alıştırılıyoruz ki, söz konusu nosyonun Aydınlanma kültüründe nispeten yeni bir nosyon olarak yer almış olduğunu bile unutuyoruz. Oldukça çarpıcı bir olguya göz atalım: Latince, Aydınlanma kültüründe, eğitimli diskurun ilk dili olmaktan çıkmış, fakat ikinci öğrenim dili olarak varlığını sürdürmüştür. Antik Yunanca'da olduğu gibi, Latin dilinde de, tam olarak tercüme edildiğinde bizdeki "moral" (ahlâk/ahlâksal) sözcüğü ile karşılanabilecek *tek bir* sözcük bile yoktur; daha doğrusu, "moral" sözcüğü Latince'ye geçinceye kadar yoktu. "Moral" sözcüğü, kesinlikle, "moralis" sözcüğünün etimolojik bir ürünüdür. Fakat "moralis" –ki "moralis"i, *De Fato*'daki Yunanca sözcüğü tercüme etmek için Cicero icat etmiş-

tir– Yunancadaki önceli "*ethikos*" gibi, insan karakterinin her zaman sistemli olarak belirli bir biçimde davranmak için, belirli türden bir yaşam sürmek için, gerekli yerleşik eğilimler bütününü ifade ettiği bağlamda, "karaktere uygun olan" anlamına gelir.

"Moral"in İngilizce'de geçerli olan erken dönem kullanımları Latince'ye aktarılmış ve herhangi bir edebi yazının "moral"inin onun öğrettiği pratik bir ders sayıldığı yerde bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu erken dönem kullanımlarında "moral", ne 'sağgörülü' veya 'bencil' ne de 'yasal' veya 'dinsel' türünden ifadelerin karşıtı olarak alınır. Anlam bakımından ona en yakın sözcük belki de yalın bir biçimde "eylemsel"dir (practical). "Moral" sözcüğünün sonraki tarihi, içinde sözcüğün başlangıçta belki de büyük ölçüde 'moral erdem' ifadesinin bir parçası olarak kullanıldığı ve daha sonraları sözcüğün anlamını sürekli daraltma çabasının etkisi ile kendi başına bir yüklem (predicate) haline geldiği bir tarihtir. Onaltı ve onyedinci yüzyıllarda ise modern anlamını hissedilir ölçüde kazanmaya ve daha önceleri belirttiğim bağlamlarda kullanılabilir hale gelmeye başlamıştır. Onyedinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde "moral" sözcüğü ilk defa o ana kadarki en dar anlamında kullanılır; ki bu kullanımda sözcük temel olarak seksüel davranışlarla ilişkilendirilir. Nasıl olmuştur da "being immoral" ("ahlâk dışı davranışta bulunma/ahlâksızlık") çok özel bir terim olan "being sexually lax" ("hafif meşreplik/uçkuruna sahip olamama") ile aynı anlama gelmiştir?

Bu sorunun yanıtını biraz ertelemeliyiz. Çünkü, "moral" sözcüğünün tarihi hakkında, sözcüğün oldukça özel ve genel bir anlam kazandığı tarihsel dönemde -1630'dan diyelim ki 1850'ye kadar geçen sürede- görülen ahlâka rasyonel bir temel kazandırma girişimlerinden bağımsız olarak ve bu girişimlere bir açıklama getirmeksizin doyurucu bir şey söylenemez. Söz konusu dönemde "morality" (ahlâklılık), içinde ne estetik ne teolojik ve ne de legal olan davranış kurallarının kendilerine ait bir kültürel yer edindiği belirli bir alanın adı haline gelmiştir. Ancak onyedinci yüzyılın sonları ve onsekizinci yüzyılda, bu ahlâksal olanı estetik olandan, teolojik olandan ve legal olandan ayırma bir doktrin haline geldiğinde, ah-

lâklılığın bağımsız rasyonel temellendirilmesi projesi yalnızca tek tek düşünürlerin değil, bütün Kuzey Avrupa kültürünün başlıca ilgi odağı olmuştur.

Bu kitabın temel tezlerinden birisi, bu projenin işlemez hale gelmesinin, kültürümüzün içinde bulunduğu açmazların anlaşılır hale gelebilmesi için gerekli olan arka planı sağladığı görüşüdür. Bu tezin doğrulanması için söz konusu projenin ve projenin kesintiye uğramasına ilişkin bazı tarihi ayrıntıların yeniden ele alınması zorunludur; ve söz konusu tarihi yeniden ele almanın en aydınlatıcı yolu modernliğin açıkça fark edilebilir olan bakış açısının ilk kez, tamamen palazlanmış bir şekilde ortaya çıktığı dönemden başlayarak geriye doğru gitmektir. Daha önce, ayırt edilir ölçüde modern bakış açısı olarak seçip ayırdığım şey, kuşkusuz, ahlâksal tartışmaları, bağdaşmaz ve ortakölçülemez olan ahlâksal öncüller arasında yapılan bir yüzleştirmeye göre yapılan ve ahlâksal taahhütleri de bu tür öncüller arasında yapılan ölçütten yoksun seçimlerin, (ki bu tip seçimlerin kendileri için hiçbir rasyonel temellendirme yapılamaz) bir dışavurumu olarak tasavvur eden bakış açısıydı. Ahlâksal kültürümüzdeki bu keyfilik öğesi; gündelik söylemin bir klişesi haline gelmesinden çok önceleri, felsefi bir keşif olarak -aslında oldukça şaşırtıcı ve şok edici türden bir keşif olarak- sunulmuştur. Bu keşif, aslında, ilk olarak, ahlâkın rasyonel açıdan temellendirilmesi için Aydınlanma tarafından başlatılan sistematik girişimlerin aynı zamanda bir sonucu ve mezar kitabesi olan bir kitapta, tam anlamıyla, gündelik ahlâksal söylemde yer alanların feleğini şaşırtmak amacıyla açığa vurulmuştur. Bu kitap Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'idir ve bu kitabı genellikle bu tarihsel perspektife göre okumuyorsak, bunun nedeni, onun teziyle olan aşırı aşinalığın, yazıldığı zaman ve mekanda (Kuzey Avrupa Kopenhag kültürü, 1842) yarattığı şaşırtıcı yeniliği kavrayışımızı köreltmiş olmasıdır.

Enten-Eller'de dikkat etmemiz gereken üç temel özellik vardır. Birincisi, sunuş biçimi ile ana tezi arasındaki bağlantıdır. *Enten-Eller*, içinde Kierkegaard'ın çeşitli maskeler takındığı ve bunlarla yeni bir edebiyat tarzı yarattığı bir kitaptır. Fakat kişiliği parçalayan, onu her biri bağımsız bir kişilik rolü oynayan bir dizi maske arası-

na yerleştiren, böylece yazarın kendisini geleneksel drama biçimlerine göre çok daha samimi ve dolaysız olarak sunduğu, ama bununla birlikte yazarın kendi kişiliğini parçalamasıyla kendisinin o anki varlığını yadsıdığı yeni bir edebiyat tarzı yaratan ilk yazar Kierkegaard değildir. Modernliğe özgü bu yeni tarzın -*Le Neveu de Rameau* adlı kitabında- ilk ustası Diderot'dur. Fakat Hıristiyan kişi(lik) ile şüpheci kişi(lik) arasındaki argümanda Diderot ve Kierkegaard'ı kısmen önceleyen bir başkasını daha görebiliriz; Pascal, *Pensées*'de, bizim bugün yalnızca bölük pörçük fragmanlarına sahip olduğumuz bu argümanı yürütmek istemiştir.

Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'i takma adla kurgulamadaki itiraf edilmiş amacı, okuyucuya bir nihai seçim sunmaktır; kendisi, hiçbir zaman kendisi olarak ortaya çıkmadığından, şu seçeneği değil de bu seçeneği övebilecek durumda değildir. "A" estetik yaşam biçimini, "B" etik yaşam biçimini över; Victor Eremita, her ikisinin de yazılarını düzeltip, açımlar. Etik olan ile estetik olan arasındaki seçim, iyi ile kötü arasında yapılan bir seçim değildir, iyi ile kötü arasında bir seçim yapıp yapmamak konusunda bir seçimdir. Kierkegaard'ın da karakterize ettiği gibi, estetik yaşam biçiminin temel parçası, ben-i o anki deneyimin dolayımsızlığında kaybetme girişimidir. Estetik dışavurumun paradigması, kendini tutkularına teslim etmiş romantik aşıktır. Buna karşılık etik olanın paradigması, içinde şimdinin geçmiş ve geleceğe bağlandığı, zamana yayılan bir söz verme ve yükümlülük durumu olan evliliktir. Bu yaşam biçimlerinden her biri, farklı kavramlar, bağdaşmaz tutumlar ve karşıt öncüllerle canlandırılır.

Diyelim ki, o güne kadar bunlardan hiçbirine özel bir ilgiyle yaklaşmamış olan birisi, bunlar arasında bir seçim yapma durumuyla karşı karşıya kaldı; bu kişiye, bunlardan birisini diğerine tercih etmesi için hiçbir *gerekçe* sunulamaz. Çünkü belirtilen gerekçe, eğer etik yaşam biçimini destekleyici ise –ki bu şekilde yaşama, ödevin gereklerini yerine getirmeye hizmet edecektir, *ya da* ahlâksal mükemmelliği bir hedef olarak benimseme ve böylece kendi eylemlerine belirli türden anlamlar yükleme olacaktır– henüz ne etik ne de estetik olanı benimsemiş olan kişi, daha önce bu gerekçeyi bir

güce sahipmiş gibi kabul etmeyi ya da etmemeyi seçmek zorundadır. Eğer bu kişi için bu gerekçe zaten bir güce sahipse, etik olanı zaten seçmiş demektir, ki *ex hypothesi* (varsayımımız gereği-ç.n.) öyle değil. Ve dolayısıyla, estetik yaşamı övücü gerekçeler için de aynı şeyler söylenebilir. Henüz seçim yapmamış bir kişi, öncelikle söz konusu gerekçelere bir güce sahiplermiş gibi yaklaşıp yaklaşmamayı seçmek zorundadır. Bu kişi, öncelikle, ilk ilkelerini seçmek zorundadır; ve tam da bunlar *ilk* ilkeler olduğu için, akıl yürütme zincirinde diğerlerinden daha önce geldiği için, başka bir nihai gerekçe bunları desteklemek için kanıt olarak ileri sürülemez.

Bu nedenle Kierkegaard, kendisini bu durumlardan birisini onaylıyor gibi sunmaz; o ne "A"dır ne de "B". Eğer Kierkegaard'ı iki durumdan birisini seçmek için hiçbir rasyonel dayanak olmadığı tavrının temsilcisi olarak alacak olursak, ki ya/ya da seçimi nihaidir, bunu da kabul etmeyecektir; çünkü o "A" veya "B" olmadığı kadar Victor Eremita da değildir. Buna rağmen, aynı zamanda, her yerdedir ve belki de onun varlığını en çok "B" nin ağzından dile getirdiği, estetik olan ile etik olan arasında tercih yapmak zorunda kalan birisi, sonuçta etik olanı seçecektir, inancında buluruz; çünkü ciddi bir seçimin enerji ve tutkusu, seçen insanı etik olana adeta sürükler. (İnancım o ki, Kierkegaard burada -eğer ileri süren Kierkegaard ise- neyin yanlış olduğunu ileri sürmekte: estetik olan, ki bunu seçmenin ana fikri etik olanı seçmeninki kadar tutku-yüklü olabilse de, ciddi olarak *seçilebilir*. Bunları söylerken, özellikle, Ypers ve Somme toplu katliamlarında siperlerdeki arkadaşlarıyla birlikte sahip oldukları erken dönem etik ilkelerin de öldüğünü gören ve artık kendileri için hiçbir şeyin önemli olmadığına karar vererek döndükten sonra, 1920'lerin estetik saçmalıklarını yaratan, babamın neslinden genç insanları düşünüyorum.)

Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'le olan ilişkisi hakkında getirmiş olduğum bu açıklamalar, daha sonraları, kendi yapıtlarını tek, değişmez bir çağrı bakımından geçmişe dönük olarak yorumlamaya başladığında ortaya çıkan Kierkegaard'ın kendi açıklamalarından can alıcı ölçüde farklıdır; ve günümüzün en iyi Kierkegaard takipçilerinin, örneğin Louis Mackey ve Gregor Malantschuk'un, Kier-

kegaard'ın çizdiği Kierkegaard portresini, en azından bu bakımdan onayladığı görülür. Bununla birlikte, Kierkegaard'ın 1842'nin sonlarına kadarki ve sonlarındaki tavırlarına ilişkin kanıtları değerlendirdiğimizde –ki belki de metnin kendisi ve *Enten-Eller*'in takma adları en iyi kanıtlardır– onların pozisyonunu kabul etmek benim açımdan zor görünüyor. Kısa bir süre sonra, 1845'de, Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*'de, bir kişinin nasıl Hıristiyan olabileceğini açıklamak için bu yeni, can alıcı, radikal ve nihai seçim ideasına başvurur ve o andan itibaren etik olanı karakterize edişi de kökten değişmiş olur. Aslında bu değişim, daha 1843'te, *Frygt og Baeven* yayınlandığında kendini çok açık bir biçimde hissettirmiştir. Fakat Kierkegaard, 1842'de, kendisine ait bu yeni idea ile ilişkisinin daha en belirsiz –ideanın eşzamanlı olarak yaratıcısı olma ve yaratıcılığı reddetme- dönemindedir. Çünkü, bu idea, sadece daha önce Kierkegaard'ın *Enten-Eller*'deki temel hedeflerinden birisi olan Hegel felsefesine ters düşen bir idea değildir; bu idea, aynı zamanda, *-eğer* rasyonel olarak kendisi alt edilemezse- bütün bir rasyonel ahlâksal kültür geleneğini yıkabilecek türden bir ideadır.

Enten-Eller'in şimdi ele almamız gereken ikinci özelliği, kitapta geçen radikal seçim kavramıyla etik kavramı arasındaki -kısmen kitabın formunca gizlenen- derin, içsel tutarsızlıktır. Etik olan, ilkelerin, bizim üzerimizde, kendi tutum, tercih ve duygularımızdan bağımsız olarak otoriteye sahip olduğu bir alan gibi sunulur. Yaşamın herhangi bir verili anında neler hissettiğim ile nasıl yaşamak zorunda olduğum sorusu arasında hiçbir ilgi yoktur. İşte bu nedenle evlilik, etik olanın paradigmasıdır. Bertrand Russel, 1902'de bir gün bisiklet sürerken, ilk karısına artık aşık olmadığını birdenbire nasıl fark ettiğini anlatır -ki bu farkına varış zamanla evliliğin bitmesine yol açmıştır. Kierkegaard'ın da gayet haklı olarak söylemiş olduğu gibi, bisiklet sürerken aniden yokluğunun farkına varılabilen her durum, sadece, estetik bir tepkidir ve bu tür deneyimler gerçek evliliğin içerdiği taahhütlerle ve evliliği belirleyen ahlâksal düsturların otoritesi ile ilişkili değildir. Fakat etik olan, bu tür bir otoriteyi nereden alır?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için öncelikle, yaptırım gücü olan ya

da olmayan şeklinde *kabul etmemize* açık olan herhangi bir ilkenin ne tür bir otoriteye sahip olduğuna bakmalıyız. Söz gelimi ben, diyelim ki, sağlık nedeniyle veya dini nedenlerden dolayı çilecilik yolunu veya oruç tutmayı seçebilirim. Burada ilkenin sahip olduğu otorite, yapmış olduğum seçimin belirttiğim gerekçelerinden doğar. Gerekçeler ne ölçüde sağlam ise, ilkeler de o ölçüde otoriteye sahiptir; gerekçeler ne ölçüde zayıf ise ilkeler de o ölçüde otoriteden yoksundur. Eğer öyle ise, hiçbir gerekçesi olmayan bir seçime dayanan ilke de otoriteden yoksun bir ilke olacaktır. Aslında bu tür bir ilkeyi sadece saçmasapan bir arzudan, kapristen veya keyfi bir amaçtan dolayı benimsiyor olabilirim –tamamen tesadüfen böyle davranmayı seviyor olabilirim-; fakat, ilkeyi, bana uygun gelen herhangi bir zamanda bir kenara bırakmak için seçseydim, böyle yapmakta tamamen serbest olurdum. Bu tür bir ilkenin -ki buna ilke bile diyebilmek için, dili bir hayli zorlamamız gerekecek- ancak Kierkegaard estetiğine ait bir ilke olabileceği çok açıktır.

Fakat bu noktada, *Enten-Eller* doktrini açıkça şu sonuca varır ki, etik yaşam biçimini betimleyen ilkeler, *herhangi bir gerekçeden dolayı* değil, gerekçelerin ötesinde bulunan seçimden dolayı benimsenmek zorundadır; çünkü seçim gerekçe sayacağımız şeyin seçimidir. Ama yine de, etik olan, üzerimizde belirli bir otoriteye sahip olacaktır. Fakat nasıl olur da, bir nedenden dolayı benimsediğimiz bir şey, üzerimizde belirli bir otoriteye sahip olabilir? Kierkegaard öğretisinde bir çelişki olduğu açık. Buna karşılık, birisi çıkıp, biz karakteristik olarak, hiçbir gerekçeye sahip olmadığımız zaman otoriteye başvururuz, diyebilir; söz gelimi, tam da gerekçenin işlemez olduğu yerde Hıristiyan vahyinin koruyucularının otoritesine başvurabilmekteyiz. Şöyle ki, otorite nosyonu ile gerekçe nosyonu, benim argümanlarımda savunulduğu gibi, birbirine sıkı sıkıya bağlı değil, aslında karşılıklı olarak birbirini dışlayıcıdır. Bununla birlikte, önceden de vurguladığım gibi, bu gerekçeyi dışlayan otorite kavramının kendisi, otorite nosyonunun otoriteye başvurmanın irrasyonel görüleceği kadar yabancı ve tiksinti verici geldiği bir kültürde sergilenen, yalnız olmasa bile, özellikle modern olan bir kavramdır. Ne var ki, etik olanın, Kierkegaard'ın da miras almış

olduğu kültürdeki geleneksel otoritesi böylesi bir keyfiyete dayanmamaktaydı. Ve eğer Kierkegaard'ın betimlediği gibi olacaksa, etik olanda cisimleşmek zorunda olan otorite kavramı, bu geleneksel otorite kavramıdır. (Radikal seçim kavramını ilk keşfedenin Kierkegaard olması gibi, içinde, gerekçe ile otorite arasındaki bağın kopartıldığı yapıtların da Kierkegaard'ın yapıtları olması hiç de şaşırtıcı değil.)

Demek ki, öne sürdüğüm gibi, *Enten-Eller*'de derin bir iç tutarsızlık vardır; etik olan, eğer bir temele sahip olacak ise, bu radikal seçim nosyonuyla sağlanacak bir temel olamaz. Kierkegaard'ın bu tutarsız duruma niçin düşmüş olması gerektiğini yeniden sorgulamaya başlamadan önce *Enten-Eller*'in üçüncü önemli niteliğine bir göz atalım. Üçüncü nitelik, Kierkegaard'ın etik anlayışının tutucu ve geleneksel karakteridir. Radikal seçim nosyonunun etkisi, bizim kültürümüzde, etik ilkelerin seçiminde karşılaştığımız ikilemlerde ortaya çıkar. Biz, hemen hemen bütünüyle, rakip ahlâksal seçeneklerin bilincindeyizdir. Gelgelelim, Kierkegaard, bu radikal seçim nosyonunu *etik olanın* en sorgulanamaz tasarımı ile birleştirir. Evrenselleştirilebilir ahlâk ilkelerinden sayılan sözünde durma, doğru söyleme ve cömertlik, oldukça basit bir şekilde anlaşılır; ilk seçimini bir kez yapmış olan etik kişinin büyük yorumlama problemleri yoktur. Bunu farketmek demek, Kierkegaard'ın, daha eski ve miras kalmış bir yaşam biçimi için yeni bir pratik ve felsefi temel geliştirdiğini farketmek demektir. Kierkegaard'ın tutumunun özündeki tutarsızlığın sorumlusu belki de gelenek ile yeniliğin bu bileşimidir. İleride de tartışmaya açacağım gibi, Aydınlanmanın ahlâklılığa rasyonel bir temel sağlama ve onu meşrulaştırma projesinin mantıksal sonucu olan şey, kesinlikle, tam da, yeni olan ile miras alınmış olanın bu kökten tutarsız bileşimidir.

Bunun neden böyle olduğunu anlamak için tekrar geriye, Kierkegaard'dan Kant'a dönmeliyiz. Kierkegaard'ın Hegel'e karşı yürüttüğü ardı arkası kesilmez tartışmalardan dolayı, Kierkegaard'ın Kant'a pozitif anlamda borçlu olduğu şeyleri gözden kaçırmak oldukça kolaydır. Gelgelelim, Kierkgaard'a hemen hemen her alanda felsefi çalışma sahnesi kurmuş olan kişi aslında Kant'tan başkası

değildir. Kierkegaard'ın Hıristiyanlık görüşünün arka planını önemli ölçüde sağlayan şey, Kant'ın Tanrı'nın varlığının kanıtlarına ilişkin yaklaşımı ve rasyonel bir dini oluşturan şeyler hakkındaki görüşüdür; ve aynı şekilde Kierkegaard'ın etik olana ilişkin yaklaşımının temel arka planını oluşturan şey de Kant'ın ahlâk felsefesidir. Ayrıca Kierkegaard'ın estetik yaşam biçimi anlayışında, Kant'ın eğilim görüşünün dahiyane, edebi bir versiyonunu yakalamak hiç de zor değildir –Kant hakkında ne düşünülürse düşünülsün, ki başarıları da küçümsenemez, tarihteki her filozof gibi onun da edebiyat alanında bir dahi olmadığı açıktır. Bununla birlikte Kierkegaard'ın zeki, fakat her zaman şeffaf olmayan Danimarkalısı, Kant'ın dürüst ve sade Almanında kendi kökenini bulur.

Kant'ın ahlâk felsefesinin merkezinde şaşırtıcı derecede basit iki tez bulunur: Ahlâklılıkla ilgili kurallar eğer rasyonel kurallar ise, bunlar, tıpkı matematik kurallarında olduğu gibi, bütün rasyonel varlıklar için aynı olmak zorundadır; ve ahlâklılık kuralları eğer bütün rasyonel varlıkları *yükümlülük altına sokuyor* ise bu varlıkların, bu kurallara uymadaki rastlantısal yetileri önemli olmamak zorundadır -önemli olan, bunlara uyma istekleridir. Bu nedenle, ahlâklılığın rasyonel temellendirilmesi için bir yol bulma projesi, aslında, yalın olarak, istemeyi belirlediğinde ahlâk yasasının gerçek ifadesi olan düsturları (maksimleri), olmayanlardan ayırt edecek bir rasyonel test bulma projesidir. *Hangi* düsturların aslında ahlâk yasasının ifade edilişi olduğu konusunda Kant'ın kendisinin, kesinlikle, hiçbir kuşkusu yoktur; erdemli, sade kadın ve erkekler, iyi niyeti oluşturanın ne olduğunu kendilerine anlatacak bir felsefeyi beklemek zorunda kalmamışlardır ve Kant, erdemli ailesinden öğrendiği düsturların da, rasyonel testle doğrulanması gereken düsturlardan olduğu konusunda bir an bile tereddüt etmemiştir. Dolayısıyla, Kant'ın ahlâklılığının içeriği Kierkegaard'ınkinin içeriği ile aynı tarzda tutucudur ve bunun böyle olması çok da şaşırtıcı değildir. Kant'ın Königsberg'deki Lutherci çocukluğu her ne kadar Kierkegaard'ın Kopenhag'daki Lutherci çocukluğundan bir yüzyıl önce geçmiş olsa da miras alınan aynı ahlâklılık her ikisine de damgasını vurmuştur.

Demek ki, Kant, bir elinde bir yığın düstur, öteki elinde de bir

düstur için gerekli rasyonel bir testin ne olması gerektiğine ilişkin bir tasarım bulundurmaktadır Peki, bu tasarım nedir ve nereden türetilmiştir? Bu soruları yanıtlamanın en iyi yolu, bir zamanlar, Avrupa geleneği içinde geniş bir etki alanı bulmuş olan benzeri bir testin iki temel tasarımını, Kant'ın niçin reddettiğine bakmak olabilir. Kant, bir taraftan, kendisine itaat edildiğinde, önerilen bir düsturun test edilmesinin, sonuçta, rasyonel bir varlığın mutluluğuna yol açtığı görüşünü reddeder. Aslında, Kant'ın, bütün insanların mutluluğu istediği konusunda hiçbir kuşkusu yoktur; tasavvur edilebilir en yüksek iyinin, bireyin ahlâksal mükemmellikle gelen mutlulukla taçlanmış ahlâksal mükemmelliğine ilişkin iyi olduğu konusunda da hiçbir kuşkusu yoktur. Fakat Kant, bununla birlikte, bizim mutluluk *tasarımımızın* güvenilir bir ahlâksal rehber olmak için aşırı muğlak ve değişken olduğu inancındadır. Bunun yanısıra, mutluluğu güvence altına almak için düzenlenmiş her ahlâksal buyruk, koşullara göre uyulan bir kuralın ifade edilişinden başka bir şey olmayacaktır; bu buyruk ancak filan eylemi, ki eğer ve ancak, bu filan eylem, aslında bizi, sonuç olarak mutluluğa götürecek ise, yapmamızı öğütleyecektir. Ne var ki, Kant, bir ahlâk yasasının bütün gerçek ifadelerinin koşulsuz kategorik bir karaktere sahip olduğu inancındadır. Onlar bize, koşullara bağlı olarak değil, koşulsuz bir biçimde buyururlar.

Öyleyse, ahlâklılık, bizim arzularımızda temel bulamaz; ama aynı şekilde, dini inançlarımızda da bulamaz. Kant'ın karşı çıktığı geleneksel görüşlerden ikincisine göre, verili bir düstur veya ahlâksal kuralın test edilmesi, onun Tanrı tarafından buyrulup buyrulmadığına bakılması demektir. Kant'a göre, bu, hiçbir zaman, Tanrı bize bu şeyi yapmamızı emrettiği için biz bu şeyi yapmalıyız, olgusundan çıkartılamaz. Bu türden bir sonuca haklı olarak ulaşabilmemiz için, biz her zaman Tanrı'nın emrettiği şeyi yapmamız gerektiğini de bilmek zorunda olmalıyız. Ne var ki, bu sonuncusunu, bize ait, Tanrı'nın emretmesinden bağımsız, kendisi aracılığıyla Tanrı'nın fiil ve sözlerini değerlendirebileceğimiz ve böylece bu ikinciyi ahlâksal olarak itaat etmeye değer bulacağımız bir ahlâksal yargı standardına sahip olmadığımız sürece bilemeyiz. Fakat açıkçası, böyle bir standarda sahip olduğumuzda da Tanrı buyruklarının

bir gereği kalmayacaktır.

Kant düşüncesinin buraya kadar ele aldığımız bazı açık ve önemli özellikleri, Kierkegaard felsefesinin ilk ve dolaysız öncelinin Kant olduğunu açığa vurmakta. Mutluluğu arayacağımız alan, ahlâk alanından ve bunların kendileri de ilâhî ahlâk ve buyruk alanından kesin bir biçimde ayrılır. Ayrıca, ahlâklılığın kuralları, daha sonraları Kierkegaard'a göre etik olanı oluşturacak olan kurallarla yalnızca aynı olmakla kalmaz, aynı türden saygı gösterilmeyi de ister. Ama buna rağmen, etik olanın temelini Kierkegaard, seçimde ararken, Kant akılda bulur.

Pratik akıl, Kant'a göre, kendisine dışsal olan hiçbir ölçütü kullanmaz. Deneyime dayanan hiçbir içeriğe de başvurmaz; bu yüzden Kant'ın mutluluğun kullanılmasına ya da Tanrı'nın açığa vurulmuş iradesinin yardıma çağrılmasına karşı olan bağımsız argümanları, sadece, kendisinin daha önceden aklın işlev ve gücüne dair geliştirmiş olduğu görüşün yol açtığı bir duruşun daha da pekiştirilmesine hizmet eder. Kendi içinde tutarlı, evrensel ve kategorik olan ilkeleri koyan, aklın özüdür. Bu nedenle rasyonel bir ahlâklılık, her türlü durum ve koşuldan bağımsız, *her* insanın hem kabul edebileceği ve hem de kabul etmesi gereken ve her rasyonel fail tarafından her durumda tutarlı olarak itaat edilebilecek ilkeler ortaya koyacaktır. Böylece sunulan bir düstura uygulanacak testin çatısı kolayca çatılmış olur: Herkesin, her zaman, ona göre eylemde bulunmasını tutarlı bir biçimde isteyebiliyor muyuz, isteyemiyor muyuz?

Ahlâklılık düsturlarına uygulanacak kesin bir test formüle etme girişiminin başarılı olup olmadığına nasıl karar vereceğiz? Kant'ın kendisi, "Her zaman doğruyu söyle", "Her zaman verdiğin sözü tut", "İhtiyacı olanlara karşı cömert ol" ve "İntihar etme" türünden düsturların kendi testini geçtiğini, "Yalnızca işine geldiğinde sözünde dur" ve benzeri düsturların ise geçemediğini göstermeye çalışır. Gelgelelim, aslında, bu tür bir şeyi göstermenin bir suretine yaklaşmak için bile, "Acı çekme olasılığı, mutlu olma olasılığından daha ağır bastığında kendini öldür" düsturunu yerine getirmek isteyen herkesin tutarsız olduğu, çünkü bu tür bir istemin hepimizde yerleşik olan yaşama güdüsü ile "çelişik" olduğu iddiasıyla doruğa

ulaşan, son derece kötü oluşlarıyla ünlü argümanlar kullanmak zorundadır. Bu, birisinin çıkıp da 'Saçını her zaman kısa kestir' düsturunu yerine getirmek isteyen herkesin tutarsız olduğunu, çünkü bu tür bir istemin saçın hepimizde yerleşik olan uzama durumuyla "çelişik" olduğunu ileri sürmesine benzer. Fakat bu yalnızca, Kant'ın argümanlarının büyük hatalar içerdiği anlamına gelmez. Birçok, ahlâka aykırı ve saçmasapan, ahlâksal olmayan düsturun da kendisinin geliştirdiği testten, kendisinin sahip çıkılmasını öğütlediği ahlâksal düsturlar kadar –hatta bazı durumlarda onlardan daha çok– ikna edici bir biçimde ve başarıyla geçtiği kolaylıkla görülebilir. Dolayısıyla, "Bütün yaşamın boyunca, biri dışında, verdiğin bütün sözleri tut", "Yanlış dini inanca sahip olan herkese eziyet et" ve "Mart ayında, Pazartesi günleri hep midye ye" düsturlarının hepsi Kant'ın testinden başarıyla geçer, çünkü hepsi de tutarlı bir biçimde evrenselleştirilebilir.

Buna, bütün bunlar Kant'ın söylediklerinden bir sonuç olarak çıksa bile, onun asıl demek istediği şey olamaz, türünden bir itirazda bulunulabilir. Kant'ın düşündüğü açıkça ve kesinlikle bu değildir; çünkü o kendi adına, bu tutarlı evrenselleştirilebilirlik testinin bu tür evrensel, ama saçmasapan düsturları dışlayan, sınırları belirli bir ahlâksal içeriğe sahip olduğuna inanıyordu. Buna inanıyordu, çünkü kategorik buyruğu evrenselleştirilebilirlik bakımından formüle edişinin oldukça farklı başka bir formülasyona eşit olduğuna inanıyordu: "Her zaman, ister kendi kişiliğinde isterse başkalarının kişiliğinde olsun insanlığı bir araç değil, bir amaç sayacak biçimde eyle."

Bu formülasyon, ayrıntılı bir açıklamayla desteklenmediği sürece eksik kalacak bir formülasyon olmasına rağmen, ahlâksal bir içeriğe açıkça sahiptir. Kant'ın bir kişiyi bir araçtan öte, amaç saymakla ne demek istediği, –daha önce, Kant'ın ahlâk felsefesini duyguculukla olan bir zıtlığı aydınlatmak için kullanırken belirttiğim gibi– şuna benzer bir şey gibi görünüyor: Birisine belirli bir tarzda eylemde bulunmayı ya ona böyle davranması için gerekçeler sunarak ya da gayri rasyonel yollarla etkilemeye çalışarak önerebilirim. Eğer ilk yolu seçersem; karşımdaki insana, kendime gös-

terdiğim saygıyı göstermiş, kendime verdiğim değeri vermiş ve ona bir rasyonel istenç gibi davranmış olurum, çünkü ona gerekçeler sunmakla, değerlendirme yapması için kişisel olmayan bir yaklaşım sunmuş olurum. Bir gerekçeyi iyi gerekçe yapan şey onu verili bir durumda kimin dile getirdiğine bağlı değildir; herhangi bir fail, gösterilen gerekçenin iyi bir gerekçe olup olmadığına karar verinceye kadar, eylemde bulunmak için hiçbir gerekçeye sahip değildir. Bunun tam tersine, gayri rasyonel ikna etme girişimi, faili, *onun* rasyonelliğini göz ardı ederek, yalnızca benim *kendi istencimin* bir aracı durumuna indirgememe yönelik bir girişimi cisimleştirir. Nitekim, Kant'ın öğütlediği şey, Platon'un *Georgios*'da öğütlediği ve o günden bugüne kadar birçok ahlâk felsefecisi tarafından kabul görmüş olan şeydir. Gelgelelim Kant, bu öğüdü tutmamız için bizlere iyi bir gerekçe sunmaz. Ne olursa olsun, hiçbir tutarsızlığa düşmeksizin, bu öğüde uymayı reddedebilirim; "Benden başka herkese bir araçmış gibi davranabilirsin" sözü ahlâka aykırı olabilir, ama tutarsız değildir ve hatta bu düstura göre yaşayan egoistlerden oluşan bir dünya istemede bile hiçbir tutarsızlık yoktur. Eğer herkes bu düstura göre yaşasaydı, her biri için uygun olmayabilirdi, ama olanaksız da olmazdı ve uygunluk düşüncesine başvurmak, her durumda, tam da Kant'ın ahlâklılıkla ilgili bütün düşüncelerimizden dışlamamızı öğütlediği şu mutluluğa sağgörülü göndermede bulunmayı devreye sokmak olurdu.

Bu nedenle, Kant'ın ahlâklılık düsturları olarak kabul ettiği şeyleri, akıl diye kabul ettiği şey üzerine kurma girişimi, tıpkı Kierkegaard'ın bunlara seçim ediminde bir temel bulma girişiminde olduğu gibi kesinlikle başarısız olur ve bu iki başarısız girişim birbiriyle yakından ilgilidir. Kant ve Kierkegaard ahlâklılık tasarımları bakımından aynı görüştedir; fakat Kierkegaard, söz konusu tasarımı, ahlâklılığa rasyonel bir temel kazandırma projesinin başarısız olmuş olduğu anlayışıyla birlikte miras alır. Kant'ın başarısızlığı, Kierkegaard'ın hareket noktasını hazırlar: seçim edimi, aklın yapamadığı işi yapmak için devreye sokulmalıdır. Ama bununla birlikte, eğer Kierkegaardcı seçimi Kantçı aklın yerini alan birşey olarak anlayacak olursak, bu kez de Kant'ı harekete geçiren şeyin de kendi-

sinden önceki bir felsefi olaya duyduğu tepki olduğunu hatırlamak zorundayız, ki Kant'ın akla yaptığı başvuru, Diderot ve Hume'un istek ve tutkuya yaptığı başvurunun tarihsel bir varisi ve ardılıdır. Tıpkı Kierkegaard'ınkinin Kant'ın başarısızlığına bir tepki olması gibi, Kant'ın geliştirmek istediği proje de onların başarısızlığına karşı tarihsel bir tepkiydi. Peki, bu daha önceki döneme ait başarısızlığın yattığı yer neresidir?

Herşeyden önce belirtmek gerekir ki, Diderot ve Hume, Kierkegaard ve Kant'ın ahlâklılığın içeriğine ilişkin görüşlerini büyük ölçüde paylaşır; ve bütün bunlar oldukça şaşırtıcıdır, çünkü, Diderot ve Hume, Kierkegaard ve Kant'ın aksine, kendilerini felsefi radikaller olarak görmekten hoşlanmış kişilerdir. Bununla birlikte, radikal jestleri ne olursa olsun, Hume ve Diderot, ahlâksal bakımdan genel olarak ve büyük ölçüde tutucu kişilerdir. Hume, Hıristiyanlıktaki geleneksel intihar yasağını lağvetmeye hazırdır, ama kendisinin söz vermeye ve mülkiyete ilişkin görüşleri en az Kant'ınki kadar katıdır; Diderot ise, temel insan doğasının, Polinezyalıların karışık cinselliği olarak betimlediği şey tarafından hem açığa vurulduğuna hem de gereğinin yerine getirildiğine inandığını açıkça söyler; ama aynı zamanda, Paris'in Polinezya olmadığının tamamen farkındadır ve *Le Neveu de Rameau*'da, olgun Diderot'nun kendisiyle açıkça özdeşleştirdiği *moi, philosophe*, en az bir Kantçı ödev veya Kierkegaardcı etik taraftarı kadar, sabit, vicdanlılık, dürüstlük, sözünde durma ve evlilik görüşlerine sahip sıradan bir *burjuva* ahlâkçısıdır. Ve bu, Diderot için yalnızca bir kuram değildir; kız evladını yetiştirmede takındığı tavır, diyaloglarında geçen *bon-bourgeois*'nınki (iyi burjuva-ç.n.) ile aynıdır. *Philosophe*'un kişiliğinde ortaya attığı görüş şudur: Eğer biz hepimiz, bugün modern Fransa'da, isteklerimizi, aydınlanmış bir bakışla, uzun vadede elde etmeye çalışacak olursak, tutucu ahlâk kurallarının, büyük ölçüde, temelini istek ve tutkuda aramanın doğru olacağı kurallar olduğunu görürüz. Ve buna genç Rameau'nun vereceği üç cevap vardır.

Birincisi; yakın geleceğin görünümü yeteri kadar ayartıcı ise neden uzun vadeli düşünelim? İkincisi; *philosophe*'un görüşünden, uzun-vadeli düşünsek bile, söz konusu ahlâk kurallarına, yalnızca onlar isteklerimize hizmet ettiğinde ve ettiği sürece uymalıyız so-

nucu çıkmaz mı? Ve son olarak, her birey ve her sınıf, önce kendi isteklerini göz önünde bulundurur ve bunları karşılayabilmek için birbirine saldırır, dünyanın gidişatı aslında bu değil midir? *Philosophe*'un, ilke, aile, iyi-düzenlenmiş doğal ve toplumsal yaşam gördüğü yerlerde, genç Rameau, ben-aşkını, kendini beğenmişliği ve yağmacı teşebbüs ruhunu gizleyen sofistike kılık değiştirmeler görür.

Rameau'nun *philosophe*'a yönelttiği bu meydan okumaya, hiç şüphe yok ki, Diderot'nun kendi düşüncesini yansıtan sözcükler arasında rastlayamayız. Çünkü Rameau ile *philosophe*'u ayıran şey, tam olarak hangi duygularımızın eylemlerimizin meşru rehberi olarak kabul edileceği ve diğer taraftan da, hangi duygularımızın yasaklanacağı, engelleneceği veya yeniden eğitileceği sorunudur; ve aslında bu sorun, açıkçası, duyguların kendilerini bir tür ölçüt gibi kullanmayı deneyerek çözümlenemez. Hepimiz, fiili veya potansiyel, birçoğu birbiriyle bağdaşmaz veya çatışır nitelikte çeşitli isteklere sahip olduğumuzdan dolayı, karşıt isteklerin karşıt iddiaları arasında bir karar vermek zorunda kalırız. İsteklerimizi hangi doğrultuda eğiteceğimiz, farklı itkileri, gereksinimleri, duyguları ve amaçları nasıl düzenleyeceğimiz konusunda bir karara varmak zorunda kalırız. Bu yüzden isteklerimizin iddiaları ve sıralanışı konusunda karar verebilmemizi sağlayacak kurallar –buna ahlâksal kurallar da dahil–, aralarında hakemlik yapmak zorunda kalacağı isteklere göndermede bulunarak temellendirilemez veya onlardan çıkartılamaz.

Diderot'nun kendisi başka bir yerde -*Supplement to Bougainville's Voyage*'da- insan için doğal olan istekleri -kendi anlatısındaki hayali Polinezyalıların boyun eğdiği istekleri- uygarlığın bizde yarattığı, bozulmuş ve suni olarak biçimlenmiş isteklerden ayırmayı dener. Fakat, tam da bu ayırma edimiyle, ahlâka insanın psikolojik doğasına dayalı bir temel bulma girişimini kendi kendine baltalamış olur. Çünkü, kendisi istekleri birbirinden ayırmada kullanılacak bir dayanak bulmakta zorlanır; *Supplement*'da kendi tezinin ortaya çıkabilecek etkileriyle yüzyüze gelmekten kaçınabilse de, *Le Neveu de Rameau*'da kendini, karşıt ve bağdaşmaz isteklerin ve bu

isteklerin karşıt ve bağdaşmaz düzenlemelerinin var olduğunu kabul etmek zorunda hisseder.

Ama yine de, Diderot'nun buradaki başarısızlığı sırf ona ait bir başarısızlık değildir. Diderot'yu ahlâklılığı temize çıkarmaktan alıkoyan aynı güçlüklerin üstesinden, örneğin Hume'unki gibi, daha derin bir felsefi yaklaşımla da gelinemez. Hume, kendi iddiası için, ender rastlanabilecek kadar sağlam bir çerçeve oluşturur. Diderot gibi o da tekil ahlâk yargılarını, duyguların ve tutkuların dışavurumu olarak alır; çünkü, bizi eyleme sürükleyen akıl değil tutkulardır. Fakat, Diderot gibi o da ahlâksal yargılamalarda bulunurken genel kuralların yardımına başvurduğumuzu kabul eder ve bu kuralları, tutkuların önümüze koyduğu amaçlara ulaşmada sağladıkları faydaları göstererek açıklama arzusundadır. Bu görüşe temel teşkil eden şey, normal ve fakat Hume'un akıl anlayışına göre, akıllı insan diyebileceğimiz insanda tutkuların durumuna dair üstü örtük, açıkça kabullenilmemiş bir görüştür. Hem kendi *History*'sinde hem de *Enquiry*'de, bir taraftan "enthusiasts"ın (coşkucuların-ç.n.)ve özellikle Levellers'ın (Eşitçilerin-ç.n.) ve öbür taraftan da Katolik çileciliğin (asceticism) tutkuları, sapkın, saçma ve -Levellers söz konusu olduğunda- suçlu olarak nitelendirilir. Normal tutkular, 1688 devriminin saygın varislerinin tutkularıdır. Dolayısıyla, Hume, istek ve duygular arasında ayrım yapmak için gizliden gizliye bazı normatif standartlar –aslında oldukça tutucu normatif standartlar– kullanır ve böyle yapmakla da, kendisini, tam olarak Diderot'nun genç Rameau kişiliğinde *philosophe* karşısında düştüğü duruma düşürmüş olur. Fakat hepsi bununla da bitmez.

Hume, *Treatise*'da bir soru ortaya atar: Eğer der, söz gelimi adalet ve sözünde durma gibi kuralları yalnız ve yalnızca uzun vadeli çıkarlarımıza hizmet ettikleri için benimsemekte isek, bunları çıkarlarımıza hizmet etmiyor oldukları yerde terketmekte *ve* böylece kural ihlallerinin doğuracağı kötü sonuçların da önünü almakta, neden haklı olmayalım? Gelgelelim, Hume, bu soruyu formüle ederken, başkalarına karşı insanın içinde doğan özgecilik (altruizm) ve sempatinin bir argümanın çıkar ve faydadan doğacak eksiklerini telafi edebileceğini açıkça yadsır. Ama *Enquiry*'de, kendisini tam da

böylesi bir içsel doğuşu yardıma çağırmak zorunda hisseder. Bu değişikliğin nedeni nedir? Çok açık ki, Hume'un sempatiyi yardıma çağırması, genel ve koşulsuz kurallara şartsız bağlanmayı destekleyebilecek gerekçeler kümesi ile bizim kişisel, şartlara bağlı olarak gidip gelen isteklerimiz, duygu ve ilgilerimizden doğan eylem ve yargılarımıza ilişkin gerekçeler kümesi arasındaki uçurumu kapatma amacı taşıyan bir icattır. Nitekim daha sonraları, Adam Smith de tamamen aynı amaçla, yine sempatiden medet umacaktır. Fakat, aradaki uçurum, mantıksal olarak kapatılamayacak kadar büyüktür ve Hume ve Smith'in kullandığı şekliyle "sempati" yalnızca felsefi bir kurgunun adıdır.

Buraya kadar, Hume'un negatif argümanlarının gücüne gereken önemi vermediğimi itiraf etmeliyim. Hume'u, ahlâklılığın, tutku ve isteklerin insan yaşamındaki yerine göre anlaşılması, açıklanması ve bunlara göndermede bulunarak temellendirilmesi gerektiği sonucuna sürükleyen şey, kendisinin başlangıç kabul ettiği, ahlâklılık *ya* aklın işidir *ya da* tutkuların, şeklindeki varsayımı ve ahlâklılığın, aklın işi olamayacağı yönündeki güya nihai argümanlarıdır. Bu nedenle Hume, ahlâkın, bu görüşü destekleyici *herhangi bir* pozitif argüman ileri sürmesinden tamamen bağımsız ve ondan önce gelen bir durum olarak, tutkuların işi olduğu sonucuna zorunlu olarak ulaşır. Negatif argümanların etkisi Kant ve Kierkegaard'da da aynı derecede açıktır. Nasıl ki Hume, ahlâklılığı, geliştirdiği argümanlar akıl üzerine kurma olasılığını dışladığı için, tutkular üzerine kurmaya çalışmışsa aynı şekilde, Kant, ahlâklılığı, *kendi* argümanları tutku üzerine kurma olasılığını dışladığı için akıl üzerine, Kierkegaard ise, hem akıl hem tutkuları dışlayan yaklaşımların kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı, ölçütten-yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır.

Dolayısıyla, bu görüşlerden birisinin haklı çıkarılması, önemli ölçüde diğer ikisinin başarısızlığına dayanacak şekilde yapılmıştır ve içlerinden birisinin diğer ikisi tarafından yapılan bir toplu eleştirisi, hepsinin ortak başarısızlığı haline dönüşmüştür. Ahlâklılığın rasyonel olarak temellendirilmesi projesi kesin bir biçimde başarısızlığa uğramıştır; ve o gün bugündür de bir önceki kültürün ahlâk-

lılığı –ve onun bir sonucu olarak da bizimkisi– topluca benimsenen ve paylaşılan herhangi bir temelden (rationale) veya gerekçelendirmeden yoksun kalmıştır. Laik rasyonalitenin hakim olduğu bir dünyada, din artık ahlâksal söylem ve eylem için gerekli böylesi bir ortak arka planı ve temeli sağlayamazdı; ve felsefenin dinin artık sağlayamadığını sağlamadaki başarısızlığı, felsefenin kültür içindeki merkezi rolünü kaybetmesinin ve dar, marjinal bir akademik çalışma alanı haline dönüşmesinin önemli bir nedenidir.

Peki, bu başarısızlığın önemi, başarısızlığın ilk ortaya çıktığı dönemlerde neden anlaşılmadı? Bu, argümanın daha sonraki aşamalarında enine boyuna sorgulanması gereken bir sorudur. Şu an ise yalnızca, o dönemde, okur yazar kesiminin genelinin, onları kendi gerçek doğasını göremeyecek kadar kör eden bir kültürel tarihin kurbanı olduğunu ve ahlâk felsefecilerinin, tartışmalarını, bu kesimden, öncesine göre daha yalıtılmış bir çevrede sürdürmeye başladıklarını vurgulamakla yetineceğim. Aslında, Kierkegaard, Kant ve Hume, en önemli özellikleri, güçlerini, yalnızca bir geleneğin diğerine karşı yönelttiği negatif argümanlardan almak olan kişiler arasındaki tartışmalarda, günümüze kadar, son derece zeki, akademik müritler bulmada zorlanmamışlardır. Fakat, ahlâklılığa, topluca paylaşılan, ortak bir gerekçe kazandırmadaki başarısızlığın önemini ve/veya bu önemin, o günlerde ya da şimdiye kadar anlaşılmamasının nedenine ilişkin açıklamayı anlayabilmek için, önce projenin niçin başarısızlığa uğradığını ve bu başarısızlığın karakterinin ne olduğunu üstünkörü de olsa anlayabilecek bir konuma gelmeliyiz.

V

Aydınlanmanın ahlâklılığı temellendirme projesi niçin başarısız olmak zorundaydı?

Ahlâklılığı temellendirme (ya da gerekçelendirme -ç.n.) projesinin başarısızlığını buraya kadar, yalnızca birbirini izleyen belirli argümanların başarısızlığı gibi sundum; eğer meselenin tamamı bundan ibaret olsaydı, sorun, yalnızca Kant, Diderot, Hume, Smith ve diğer çağdaşlarının argüman kurmada yeteri kadar becerikli olamamalarından ibaret sayılabilir ve böylece uygun yordam daha zeki birisinin çıkıp sorunu ele almasına kadar beklemek olabilirdi. Nitekim, gerçi, birçok profesyonel felsefeci kabul etmekte biraz zorlansa da, tam da bu yordam, akademik felsefe camiasının yordamı haline gelmiştir. Ama, diyelim ki, aslında akla en yatkın olanı da budur, onyedi ve onsekizinci yüzyıldaki projenin başarısızlığı, tamamen farklı türde bir başarısızlıktı. Varsayalım ki, Kierkegaard, Kant, Hume,

Diderot, Smith ve benzerlerinin argümanları, paylaştıkları oldukça kendine özgü bir tarihsel arka plandan kaynaklanan bazı ortak karakteristiklerden dolayı başarısız olmaktaydı. Varsayalım ki, onları, ahlâklılık konusunda, zamanla sınırlı olmayan bir tartışmaya katkıda bulunanlar olarak değil de, sadece kendi içsel tutarsızlığı ortak felsefi projenin başlangıçtan beri başarısızlığa uğramasına yol açmış olan, oldukça kendine özgü, belirli bir ahlâksal inançlar şemasının varisleri olarak anlayabiliriz.

Projeye katkıda bulunanların tamamı tarafından paylaşılan bazı inançları ele alalım. Daha önceden de belirttiğim gibi, bunların hepsi, asıl ahlâklılığı oluşturan içerik ve buyrukların nitelikleri üzerinde şaşırtıcı derecede hemfikirdir. Evlilik ve aile, Kierkegaard'ın Yargıç Wilhelm'i için olduğu kadar Diderot'nun rasyonalist *philosophe*'u için de, kesinlikle, *au fond*'dur (temelde bulunan-ç.n.); dürüstlük ve adalet Kant için olduğu kadar, Hume için de ihlal edilmez bir şeydir. Peki onlar bu ortak inançları nereden ve nasıl miras almış olabilirler? Elbette ki, Kant ve Kierkegaard'ın Lutherciliği, Hume'un Presbiteryenliği (İskoç Protestan Kilisesine bağlı olan-ç.n.) ve Diderot'nun Jansencilik etkisindeki Katolik arka planı arasındaki farklılıkların kısmen önemsiz olduğu göz önünde bulundurulduğunda, ortak Hıristiyan geçmişlerinden miras almışlardır.

Bunlar aynı zamanda, ahlâklılığın karakteri konusunda olduğu kadar, neyin ahlâklılığın rasyonel temellendirilmesi olması gerektiği meselesinde de büyük ölçüde görüş birliği içindedirler. Bu temellendirmenin açar öncülleri, insan doğasının özelliğini ya da bazı özelliklerini karakterize eder; ve ahlâk kuralları, bu durumda, böylesi bir insan doğasına sahip varlığın benimsemesi beklenen kurallar olarak açıklanır ve temellendirilir. Hume ve Diderot'ya göre, insan doğasının söz konusu özellikleri tutkuların karakteristikleridir; Kant'a göre ise, aklın bazı kurallarının kategorik ve evrensel karakteridir. (Kuşkusuz Kant, ahlâklılığın "insan doğası üzerine kurulduğu" görüşünü reddeder; ama Kant'ın burada "insan doğası" ile anlatmak istediği, insanın yalnızca fizyolojik, akıldan yoksun yönüdür). Kierkegaard, artık ahlâklılığı *temellendirmek* için hiç çaba harcamaz; fakat, onun anlayışı da Kant, Hume ve Diderot'nun

anlayışları ile, onların aklın ya da tutkuların karakteristiklerine başvurduğu yerlerde Kierkegaard'ın temel-karar-vermenin karakteristikleri olarak kabul ettiği şeyleri yardıma çağırması dışında, tamamen aynı yapıdadır.

Dolayısıyla bütün bu yazarlar, kendilerinin anladığı anlamda bir insan doğasından çıkartılacak öncüllerden hareketle, ahlâksal kural ve buyrukların otoritesine ilişkin sonuçlara ulaşılan, geçerli argümanlar oluşturma projesinde yer alırlar. Bu tarafta yer alan, ortak ahlâksal buyruklar ve kurallar tasarımı ile diğer tarafta yer alan -büyük değişiklikler göstermesine rağmen- ortaklaşa benimsedikleri insan doğası tasarımında paylaştıkları şey arasında var olan ortadan kaldırılması olanaksız uyuşmazlık nedeniyle, ben, bu yapıya sahip her projenin başarısızlığa mahkum olduğunu tartışmaya açmak istiyorum. Her iki tasarımın tarihi birdir ve bunlar arasındaki ilişki ancak söz konusu tarihin tutacağı ışıkta anlaşılır hale getirilebilir.

Öncelikle, her iki tasarımın da tarihsel yaratıcısı olan, onikinci yüzyılın başlarından itibaren birçok değişik biçimleri ve sayısız rakip görüşleriyle gelip Ortaçağ Avrupa'sına uzun dönemler boyunca egemen olmuş olan, hem klasik hem dinsel öğeler barındıran bu ahlâk şemasının genel formuna bir göz atalım. Bu şemanın temel yapısı, Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'de analiz ettiği yapıdır. Bu ereksel şema içerisinde, olan-insan ile asıl-doğasının-farkına-vardığında-olabilecek-insan arasında köklü bir karşıtlık vardır. Etik ise insanların, ilk aşamadan ikinci aşamaya nasıl geçebileceklerini anlamalarını olanaklı kılacak bir bilimdir. Bu nedenle, bu görüşe göre etik, belirli bir olanak (halinde olma) ve edim anlayışını, belirli bir rasyonel bir hayvan olarak insanın özü anlayışını ve hepsinden önemlisi belirli bir insansal *telos* (nihai amaç) anlayışını önkabullenir. Çeşitli erdemleri öğütleyen ve bunlara karşılık gelen zaafları yasaklayan buyruklar, olanak halinden edim haline nasıl geçeceğimizi, asıl doğamızın farkına nasıl varacağımızı ve asıl amacımıza nasıl ulaşacağımızı öğretir. Bunlara karşı gelmek, hüsrana uğramak ve yarım kalmak, elde etmeye çalışarak bir tür olarak bizlere özgü olan rasyonel mutluluğa ait iyiliğe ulaşmada başarısız olmak demek olacaktır. Sahip olduğumuz istek ve duygular, bu tür buyruk-

ların kullanılmasıyla ve etik çalışmanın verdiği eylemsel alışkanlıkların geliştirilip yerleştirilmesiyle eğitilmeli ve düzene sokulmalıdır; akıl bize, hem asıl amacımızın ne olduğunu ve hem de ona nasıl ulaşacağımızı öğretir. Böylece, etiğin buyruklarıyla başlangıçta uyuşmayan, onlara ters düşen ve pratik akıl ile deneyimin eğitimi sayesinde kendi-*telos*'unun-bilincine-varır-ise-olabilecek-insan-doğasına dönüştürülmesi gereken olan-insan-doğasını (kendi cahilliği içindeki insan doğasını) içinde barındıran üç öğeli bir şemamız olur. Şemanın üç öğesinden her biri –cahil insan doğası tasarımı, rasyonel etiğin buyrukları tasarımı ve eğer-kendi-*telos*'unun-bilincine-varırsa-olabilecek-insan doğası tasarımı – statü ve işlevinin kavranılabilmesi için diğer ikisine göndermede bulunmayı gerektirir.

Söz konusu şema, daha sonraları -Hıristiyanlıkta Aquinas, Yahudilikte Maimonides ya da İslamiyette İbn Rüşd tarafından- bir dinsel inançlar çerçevesi içine oturtulurken karmaşıklaştırılır, bazı eklemeler yapılır, ama öz olarak değiştirilmez. Dolayısıyla etik buyrukların bu devirlerde, artık, yalnızca ereksel buyruklar olarak değil, ama aynı zamanda ilahi bir yasanın dışavurumu olarak anlaşılması gerekir. Erdemler ve zaaflar (vice) listesi yeniden düzenlenir, bazı eklemeler yapılır ve bu arada günah diye bir kavram da Aristoteles'in hata kavramına eklenir. Tanrı yasası yeni bir tür saygı ve korku gerektirir. İnsanın asıl hedefine ulaşması artık bu dünyada değil, ancak öbür dünyada tam olarak gerçekleşebilir. Bununla birlikte, birinden diğerine geçişin araçları olarak, cahil-olan-insan-doğasının, kendi-*telos*'unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan-doğasının ve rasyonel etiğin buyruklarının üçlü yapısı, değerlendirici düşünce ve yargılamanın dinsel kavranışında da merkezi yerini korur.

Böylece, ahlâksal söylem, klasik ahlâklılığın dini biçiminin egemen olduğu dönemin başlarında, hem ikili bir anlam ve amaca, hem de bir çifte standarda sahip olur. Bir kişiye ne yapması gerektiğini söylemek, bir ve aynı zamanda, bu tür koşullarda ne tür eylemlerin onu insanın asıl hedefine doğal olarak ulaştıracağını ve Tanrı'nın bildirdiği ve aklın kavradığı yasanın neyi emrettiğini söylemektir. Ahlâksal tümceler ise, bu çerçeve içerisinde, doğru ya da

yanlış olan iddialar oluşturmak için kullanılır. Bu şemanın Ortaçağdaki birçok savunucusu, şemanın kendisinin Tanrı'nın kendini açmasının bir parçası olduğuna, ama aynı zamanda aklın da bir keşfi olduğuna ve rasyonel olarak savunulabileceğine inanır. Fakat bu geniş uzlaşım alanı, Protestanlık ve Jansenci Katolikliğin –ve onların Ortaçağ sonlarındaki ilk seleflerinin– tarih sahnesine çıkışıyla birlikte parçalanmaya başlar. Çünkü bunlar, yeni bir akıl anlayışı cisimleştirir. (Benim argümanım, bu ve diğer noktalarda, Anscombe 1958'e çok şeyler borçlu olmakla birlikte ondan oldukça da farklıdır.)

Böylece, yeni ilâhiyatçılar, aklın, insanın asıl hedefine ilişkin *hiçbir* esas kavrayış sağlayamayacağını ileri sürer; aklın söz konusu gücü, insanın düşüşüyle (insanın cennetten kovuluşuyla-ç.n.) birlikte yıkılmıştır. "Si Adam integer stetisset", Calvin'e göre, akıl, Aristoteles'in ona atfettiği rolü oynayabilirdi. Fakat, artık, arzularımıza çeki düzen vermek için gereken güçten yoksundur (Hume'un görüşlerinin, bir Kalvinist olarak yetiştirilmiş birisinin görüşleri olması önemsiz değildir). Fakat bununla birlikte, olan-insan ile kendi-*telos*'unun bilincine-vardığında-olabilecek-insan arasındaki karşıtlık olduğu gibi korunur ve her ne kadar ona itaat etmemiz ve buyruklarını yerine getirmemiz Tanrı'nın inayeti sayesinde mümkün olsa da, tanrısal ahlâk yasası bizi ilk aşamadan ikincisine yükseltecek öğretmen görevini sürdürür. Jansenci Pascal, bu tarihi gelişmenin oldukça önemli bir aşamasını temsil eder. Çünkü, Protestanlık ile Jansencilik karışımı bir akıl kavramının, onyedinci yüzyılın en yenilikçi bilim ve felsefesinin kullandığı akıl kavramı ile önemli ölçüde aynı olduğunun farkına varan kişi Pascal'dır. Akıl, özleri ya da olanak durumundan etkinlik durumuna geçişi kavrayamaz; bu kavramlar skolastiğin -küçümsenen- kavramsal planına aittir. Böylece, Aristotelesçilik karşıtı bilim, aklın gücüne katı sınırlamalar getirmiş olur. Akıl, hesaplayıcıdır; matematiksel ilişkileri veya olgusal doğruları değerlendirebilir, ama daha fazlasını yapamaz. Bu nedenle, pratik alanında, akıl ancak araçlardan söz edebilir; amaçlar söz konusu olduğunda ise susmalıdır. Akıl, Descartes'ın inandığı gibi, kuşkuculuğu bile çürütemez ve dolayısıyla

Pascal'a göre, aklın temel başarısı, inançlarımızın nihai olarak doğa, görenek ve alışkanlık üzerine kurulduğunun ayrımına varmasıdır.

Pascal'ın Hume'u şaşırtıcı derecede öncellemesi –ki Hume'un, Pascal'ın yazılarına aşina olduğunu bildiğimizden, doğrudan bir etkileşim olduğuna inanmak akla pek de aykırı gibi görünmüyor– bu akıl kavramının gücünü koruma yoluna işaret eder. Hatta, Kant bile, bu akıl kavramının negatif özelliklerini olduğu gibi korur; akıl, Hume kadar Kant'a göre de, doğa bilimlerine konu olabilecek nesnel evrende, hiçbir ereksel özelliği veya hiçbir özsel yapıyı kavrayamaz. Dolayısıyla, onların insan doğası konusundaki görüş ayrılıkları, oldukça çarpıcı ve önemli görüş birlikleriyle eşzamanlı olarak var olur ve bunlar için doğru olan, aynı şekilde, Diderot, Smith ve Kierkegaard için de doğrudur. Bunların hepsi de, her tür ereksel insan doğası anlayışını, asıl hedefini belirleyen bir öze sahip insan görüşünü reddeder. Gelgelelim, bu durumu anlamak, onların ahlâka bir temel bulma projesinin niçin başarısızlığa mahkum olduğunu anlamaktır.

Bunların düşünce yapılarının tarihsel arka planını şekillendiren ahlâksal şema, görmüş olduğumuz gibi, aşağıdaki üç öğenin varlığını gerektiren bir yapıya sahip idi: cahil-insan-doğası, kendi-*telos*'unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan ve bir durumdan diğerine geçişi sağlayacak ahlâksal buyruklar. Fakat, Protestan ve Katolik ilahiyatın ikisine de yöneltilen laikçi karşı çıkışların ve Aristotelesçiliğin bilimsel ve felsefi açıdan reddinin ortak etkisi, her tür kendi-*telos*'unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan nosyonunun dışlanmasına yol açacaktır. Etiğin bütün amacı -ister teorik ister pratik bir disiplin olarak olsun- insanın o an içinde bulunduğu durumdan asıl hedefe geçişini olanaklı kılmak olduğundan, her tür asıl insan doğası nosyonunun dışlanması ve onunla birlikte her bir *telos* nosyonunun terk edilmesi, geriye, aralarında oldukça muğlak bir ilişki bulunan öbür iki öğeden oluşan bir ahlâk şeması bırakmıştır. Bir tarafta belirli bir ahlâksal içerik; ereksel bağlamını kaybetmiş bir yığın buyruk vardır. Öbür tarafta ise, belirli bir olduğu-gibi-duran-cahil-insan-doğası görüşü vardır. Ahlâksal buyruklar, amaçları, söz konusu insan doğasını eğitmek, düzeltmek ve ge-

liştirmek olarak belirlenmiş bir şemada asıl yerlerinde olduğundan, açıktır ki, söz gelimi, insan doğasına ilişkin doğru önermelerden türetilemeyecekler veya başka bir yolla bu insan doğasının karakteristiklerine başvurmayla gerekçelendirilemeyeceklerdir. Bu şekilde benimsenen ahlâksal buyruklar, muhtemelen, benimsenen şekildeki insan doğasının itaat etmemek için güçlü eğilimlere sahip olduğu buyruklar haline dönüşecektir. Bu nedenle, onsekinci yüzyıl ahlâk felsefecilerinin, başarısızlığa uğraması kaçınılmaz olan bir projeye bel bağlamış oldukları söylenebilir; çünkü, onlar, bir taraftan, doğrudan doğruya birbiriyle çelişecek şekilde tasarlanmış bir ahlâksal buyruklar kümesini ve diğer taraftan da bir insan doğası tasarımını devralırken, aslında, ahlâksal inançlarına belirli bir insan doğası içinde rasyonel bir temel bulma çabasına girişmişlerdir. Bu çelişki, onların, insan doğasına ilişkin yeniden gözden geçirilmiş inançlarınca da ortadan kaldırılamazdı. Devraldıkları şey, ilk başta tutarlı olan bir düşünce ve eylem şemasının tutarsız fragmanlarından başka bir şey değildi ve içinde bulundukları, kendine özgü tarihsel ve kültürel durumun farkında olmadıklarından, kendi kendilerine biçtikleri görevin, hayalci ve olanaksız niteliğini de kavrayamazlardı.

Bununla birlikte, "kavrayamazlardı" ifadesi belki de aşırı sert sayılabilir; çünkü onsekizinci yüzyıl ahlâk felsefecileri arasında, bu kavrayışa uzaklıklarına göre bir sıralama yapabiliriz. Böylesi bir işe girişti̇ğimizde, İskoçyalı Hume ve Smith'in, belki de İngiliz ampirisizminin epistemolojik çerçevesi içindeki zaten rahat ve kendi kendilerine yeterli konumlarından dolayı, öz-sorgulamaları en az olan filozoflar olduğunu keşfederiz. Aslında Hume, bu şemayla uzlaşıncaya kadar sinir krizine benzer bir şey yaşamıştır, ama ahlâklılık üzerine kaleme aldığı yapıtlarında bu krizin izine bile rastlanmaz. Diderot'nun sağlığında yayımlanan yapıtlarında da hiçbir rahatsızlık izine rastlanmaz; fakat ölümünden sonra Büyük Katerina'nın eline geçen ve 1803'te yayımlanabilmesi için Rusya'dan kaçırılmak zorunda kalınan elyazmalarından biri olan *Le Neveu de Rameau*'da Aydınlanmaya yöneltilmiş bütün dışsal eleştirilerden çok daha keskin ve daha derin olan, bütün bir onsekizinci yüzyıl

ahlâk felsefesi projesi eleştirisine rastlarız.

Eğer Diderot projenin başarısızlığını kavramaya Hume'dan daha yakınsa, Kant her ikisinden de daha yakındır. Aslında Kant, ahlâklılığa, hem matematikte hem ahlâklılıkta kendini açığa vuran aklın evrenselleştirilebilir buyruklarında bir temel arar; ve ahlâklılığın insan doğası üzerine kurulmasına karşı çıkan sözlerine rağmen, insan aklının doğası üzerine yaptığı analizler, kendisinin ahlâklılığa ilişkin rasyonel anlayışına temel oluşturur. Bununla birlikte, ikinci *Critique*'in ikinci kitabında, ereksel bir çerçeve olmaksızın ahlâklılık projesinin tamamının akla aykırı hale geleceğini kabul ve itiraf eder. Bu ereksel çerçeve, "salt pratik aklın bir koyutu" gibi sunulur. Bunun Kant'ın ahlâk felsefesinde ortaya çıkışı, ondokuzuncu yüzyıl Kant okurlarına, söz gelimi Heine ve daha sonra gelen yeni-Kantçılara, daha önce reddedilmiş bir pozisyona keyfi ve gerekçelendirilemez bir ayrıcalık tanımak gibi görünmüştür. Bununla birlikte, eğer benim tezim doğru ise, Kant, doğru olanı yapmaktaydı; ahlâklılık, onsekinci yüzyılda, tarihsel bir olgu ve erdemin Kant sayesinde son taç giyişi olarak, Tanrı, özgürlük ve mutluluğa ilişkin ereksel bir şemaya oldukça benzer bir şeyi önkabullenmiştir. Ahlâklılığı bu tür bir çerçeveden ayırmak, onu yitirmek ya da en azından karakterini kökten değiştirmek olacaktır.

Ahlâklılığın buyrukları ile insan doğasının gerçekleri arasındaki bağın ortadan kalkışından kaynaklanan bu karakter değişimi, zaten, onsekizinci yüzyıl ahlâk felsefecilerinin kendi yapıtlarında ortaya çıkar. Buraya kadar ilgilendiğimiz yazarların her biri, pozitif argümanlarında ahlâklılığı insan doğası üzerine oturtma çabasına girişmiş olduğu halde, negatif argümanlarında, hiçbir geçerli argüman tamamen olgusal olan öncüllerden hareketle herhangi bir ahlâksal veya değerlendirici sonuca -yani, başlangıçta benimsedikleri, kendilerine ait projenin bütünü için bir mezar kitabesi oluşturacak olan ilkeye- varamaz, şeklindeki iddianın daha da dizginlenmemiş versiyonuna yönelmişlerdir. Ki Hume, bu iddiayı hâlâ, pozitif bir savdan öte bir şüphe biçiminde dile getirir. "Bugüne kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde", der Hume, yazar, Tanrı ya da insan doğasına ilişkin önermelerden ahlâksal yargılara geçiş yapar:

"Hiçbir önermeyle karşılaşmadım ki, önermelerin alıştığımız yüklemleri olan *is* ve *is not* (*-dır* ve *değildir*) yerine bir *ought* ya da *ought not* (*-meli/malı* ya da *–memeli/mamalı*) ile bağlanmamış olsun." (*Treatise* III i.1). Ve devamında şunu ister: "Tamamıyla akıl almaz gibi görünen bu yeni ilişkinin, nasıl olup da oldukça farklı olan diğerlerinden yapılan bir çıkarım olabileceği konusunda bir dayanak gösterilmeli". Aynı genel ilke, Kant'ın, ahlâksal yasanın buyruklarının Tanrı istencine ya da insanın mutluluğuna dair herhangi bir önermeler bütününden çıkartılamayacağı konusundaki ısrarında ve dolayısıyla Kierkegaard'ın etik anlayışında yeniden, artık bir soru biçiminde olmasa da, bir iddia şeklinde, ortaya çıkar. Bu genel iddianın önemi nedir?

Daha sonra gelen bazı ahlâk felsefecileri, bir dizi olgusal öncülden hiçbir ahlâksal sonucun geçerli olarak çıkartılamayacağı tezini, "mantıksal bir doğru" olarak betimleyecek, bunu, bazı ortaçağ mantıkçılarının, geçerli bir argümanda öncüllerce içerilmeyen hiçbir şeyin sonuç tarafından içerilemeyeceği iddiasıyla formüle ettikleri daha genel bir ilkeden çıkartılabilir olarak anlayacak kadar ileri gitmişlerdir. Ve bu felsefeciler, olgusal öncüllerden ahlâksal ve değerlendirici sonuçlar çıkarmaya kalkışılan her argümanda, ulaşılacak her sonucun öncüllerde yer almayan bazı öğeleri -adını koyacak olursak, ahlâksal ve değerlendirici öğeleri- içereceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu türden her argüman da başarısız olmak zorundadır. Bununla birlikte, her şeyin kendisine dayanmak zorunda kalacağı, sınırsızca genel bir mantıksal ilke ileri sürmek aslında taklitçiliktir -ve skolastik ekleme yalnızca Aristotelesçi tasıma uygulanır. İçinde öncüllerde bulunmayan bazı öğelerin sonuç tarafından içerilebildiği birçok geçerli argüman tipi *vardır*. A.N. Prior'ın, ileri sürülen bu ilke ile ilgili geliştirdiği bir karşı-örnek, ilkenin çöküşünü yeterince aydınlatır: "O bir gemi kaptanıdır", öncülünden, "Bir gemi kaptanı ne yapmalı ise o da aynı şeyleri yapmalıdır", geçerli sonucu çıkartılabilir. Bu karşı-örnek, sadece savunulan türden bir genel ilkenin olamayacağını göstermekle kalmaz, aynı zamanda, en azından dilbilgisel bir doğru olan şeyi de gösterir –bir "is"(dır) öncülü, yerine göre, bir "ought"(-meli) sonucuna yol *açabilir*.

Ama yine de, "olan"dan hiçbir "olması gereken" çıkmaz, görüşünün savunucuları, Prior'ın örneğinden kaynaklanan zorlukların bir kısmını kendi görüşlerini yeniden formüle ederek kolayca aşabilirler. Büyük bir olasılıkla, iddia etmek istedikleri şeyin, temel oluşturucu değerlendirici ya da etiksel içeriğe sahip olan hiçbir sonucun –ki Prior'ın örneğindeki sonuç böylesi bir içerikten kesinlikle yoksundur– olgusal öncüllerden devşirilemeyeceği olduğunu söyleyebilirler ve söyleyeceklerdir. Bununla birlikte, herhangi bir kişinin onların bu iddiasını neden benimseyeceğiyle ilgili problemleri olduğu gibi kalır. Çünkü, bunun sınırsızca genel hiçbir mantıksal ilkeden devşirilemeyeceğini zaten kabul etmektedirler. Bununla birlikte, iddiaları, hâlâ bir güce, ama belirli ve onsekizinci yüzyılda yeni bir ahlâksal kurallar ve yargılar tasarımından gelen bir güce sahip olabilir. Yani, geçerliliği, bazı genel mantık ilkelerinden değil de, kullanılan anahtar terimlerin anlamından gelen bir ilke öne sürülebilir. Bu noktada, ahlâksal söylemde kullanılan anahtar terimlerin kapsam ve anlamlarının onyedi ve onsekizinci yüzyıl boyunca karakterlerini değiştirmiş olduğunu varsayalım; bu durumda, bir zamanlar belirli ahlâksal öncül veya sonuçlardan yapılan geçerli çıkarımlar olan şeylerin, artık aynı olgusal öncül veya ahlâksal sonuç *gibi gözüken* şeylerden yapılan geçerli olmayan çıkarımlar olduğu açığa çıkar. Çünkü, bir zamanlar bazı bakımlardan aynı olan ifadeler, aynı tümceler, şimdi farklı bir anlam taşıyor olacaktır. Peki gerçeklikte bu tür bir anlam değişikliğinin meydana gelmiş olduğuna dair elimizde herhangi bir kanıt var mıdır? Bu soruyu yanıtlamada, " 'olan'ı ifade eden öncüllerden 'olması gereken'i belirten hiçbir sonuç çıkmaz" tezine getirilen başka bir karşı-örnek bize yardımcı olabilir. "Bu saat zamanı göstermede oldukça hatalı ve düzensizdir" ve "Bu saat, rahatça taşımak için çok ağırdır" türü olgusal öncüllerden, "Bu kötü bir saattir" değerlendirici sonucu geçerli olarak çıkar. "O, dönüm başına çevredeki diğer çiftçilerden daha bol ürün alır", "O, toprağın verimini artırmada şimdiye kadar bilinen en etkili yöntemi uygular" ve "Onun süt hayvanları çiftçi festivallerinde hep birincilik ödülü alır" gibi olgusal öncülleri, "O iyi bir çiftçidir" değerlendirici sonucu geçerli olarak izler.

Her iki argüman da bir saat ve bir çiftçi kavramlarının özgül karakterlerinden dolayı geçerlidir. Bu tür kavramlar işlevsel kavramlardır; yani, hem "saat" hem de "çiftçi"yi, bir saat veya çiftçinin karakteristiği gereği hizmet etmesi beklenilen işlev veya amaçları bakımından tanımlarız. Bundan şu çıkar ki, ne bir saat kavramı, iyi bir saat kavramından ne de bir çiftçi kavramı iyi bir çiftçi kavramından bağımsız olarak tanımlanabilir; ve bir şeyin saat olma ölçütü ile iyi saat olma ölçütü -ki aynı şey "çiftçi" ya da diğer işlevsel kavramlar için de geçerlidir- birbirinden bağımsız şeyler değildir. Şimdi, her iki ölçüt kümesinin de -son paragrafta verilen örneklerle kanıtlandığı gibi- olgusal olduğu açıktır. Dolayısıyla "falan filan"ın işlevsel bir kavram tarafından özgünleştirilen belirli çeşitten bir şeye karşılık geldiği durumda, "bu iyi bir falan filandır" savını dile getiren bir sonuca ulaşmak için gereken ölçüte sahip olduğunu belirten öncüllerden yola çıkan her argüman, olgusal öncüllerden değerlendirici sonuçlara ulaşan geçerli bir argüman olacaktır. Bu nedenle, rahatlıkla belirtebiliriz ki, eğer , " 'olan'ı ifade eden öncüllerden 'olması gereken'i belirten hiçbir sonuç çıkmaz" ilkesinin bazı düzeltilmiş versiyonları, geçerliliklerini koruyacaksa, işlevsel kavram içeren argümanları kendi alanı dışında tutmak zorundadır. Fakat bu durum, güçlü bir biçimde hatırlatır ki, *bütün* ahlâksal argümanların bu ilkenin alanı içine düştüğü görüşünde ısrar edenler, *hiçbir* ahlâksal argümanın işlevsel kavram içermediğine kesin gözüyle baktıkları için böyle davranıyor olabilirler. Oysa, klasik Aristotelesçi gelenekten -ki onun ister Yunan, isterse Ortaçağ versiyonlarından olsun- gelen argümanlar en azından bir tane çekirdek, işlevsel kavram, bir temel doğası ve bir temel amaç veya işlevi olduğu düşünülen bir insan kavramı barındırır; ve kendi bütünlüğü içindeki klasik gelenek, temelden reddedilmeye başlandığında ve ancak o zaman, ahlâksal argümanlar da " 'olan'ı ifade eden öncüllerden 'olması gereken'i belirten hiçbir sonuç çıkmaz" ilkesinin bir versiyonunun etki alanına girerek karakter değiştirmeye başlamıştır. Demek ki, klasik gelenekte, "insan" demek, "iyi insan" demektir; tıpkı "saat"in "iyi saat", "çiftçi" nin "iyi çiftçi" ile bir olması gibi. Aristoteles, "insan" ile "iyi-yaşam" arasındaki ilişkiyi "harpçı" ile "iyi harp çal-

ma" arasındaki ilişkiye benzetir ve bu durumu, etiksel sorgulamanın hareket noktası olarak alır (*Nicomachean Ethics*, 1095a 16). Bununla birlikte, "insan"ın işlevsel bir kavram olarak kullanımı Aristoteles'ten daha eskilere dayanır ve bu kavram, aslında köken olarak Aristoteles'in metafizik biyolojisinden gelmez. Onun kökeni, klasik gelenek kuramcılarının söz ettiği toplumsal yaşam biçimlerinde yatar. Çünkü, söz konusu geleneğe göre, bir insan olmak, her biri kendine özgü anlam ve amaca sahip bir roller bütününü yerine getirmek demektir: bir aile ferdi, bir yurttaş, bir asker, bir filozof ya da bir din görevlisi olmak demektir. İşte, insan, ancak bütün bu rollerden ayrı ve onlardan önce gelen bir birey olarak düşünüldüğü an "insan" işlevsel bir kavram olmaktan çıkar.

Diğer taraftan, bunun böyle olması için, diğer anahtar ahlâksal terimlerin anlamı da hiç değilse kısmen bir değişime uğramış olmalıdır. Belirli tümce tipleri arasındaki gereklik ilişkisi dönüşmüş olmalıdır. Dolayısıyle bu, yalnızca ahlâksal çıkarımların artık bir zamanlar geçerli olan yolla gerekçelendirilemeyecekleri anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda, bu tür gerekçelendirme olanağının ortadan kalkması da, ahlâksal deyimlerin anlamındaki bağlantılı bir değişime işaret eder. Nitekim, " 'olan'ı ifade eden öncüllerden 'olması gereken'i belirten hiçbir sonuç çıkmaz" ilkesi, daha önce belirttiğim nedenlerden dolayı, oldukça yoksullaşmış bir ahlâksal sözcük hazinesine sahip olan bir kültürün filozofları için kaçınılmaz bir hakikat haline gelmiştir. Ki, bunun zamanla sınırlı olmayan bir mantıksal doğru olarak alınmış olması, o zamanlar, birçok ahlâk felsefecisini şekillendirmiş ve hâlâ da birçok felsefeciyi etkilemekte olan, derin bir tarihsel bilinç eksikliğinin bir işareti idi. Çünkü, bunun ilk ilanı, kendi başına, can alıcı tarihsel bir olaydı. Bu, hem klasik gelenekten nihai kopuşu, hem de onsekizinci yüzyılın, miras alınmış, ama halihazırda tutarsız olan, gelenekten arta kalma fragmanlar bağlamında, ahlâklılığı temellendirme projesinin kesin çöküşünü simgeler.

Fakat bu, sadece, ahlâksal kavram ve argümanların, tarihin bu aşamasında, günümüz kültürünün insanı huzursuz edici, sonlanamaz argümanlarının ilk ataları olacak şekilde karakterlerini kökten

değiştirmeleri anlamına gelmez. Aynı zamanda, ahlâksal *yargıların* da anlam ve öneminin değişmesi anlamına gelir. Aristotelesçi gelenekte, (*x*'in, diğer şeyler arasından, bir kişi, bir hayvan, bir siyaset veya bir durum olabileceği yerde) *x*'e iyi demek, *x*'in, *x*'in karakteristik olarak istendiği amaç için bir *x* isteyen bir kişinin seçeceği türden bir *x* olduğunu söylemektir. Bir saat için, bu iyi saattir, demek, bu, (diyelim ki, kediye fırlatmak için değil de) zamanı doğru gösteren bir saat isteyenin seçebileceği türden bir saattir, demektir. "İyi"nin bu kullanımının önkabulü şudur: –kişiler ve eylemler dahil– iyi ya da kötü denmeye uygun her çeşit şey, aslında, birtakım verili, kendine özgü amaç ve işleve sahiptir. Bu nedenle bir şeye iyi demek, olgusal bir önerme kurmak demektir. Belirli bir eylemin doğru ya da haklı olduğunu belirtmek, onun böylesi bir durumda iyi bir insanın yapacağı eylem olduğunu söylemektir; dolayısıyla bu tür önermeler de olgusaldır. Bu gelenekte, ahlâksal ve değerlendirici önermeler, olgusal önermelerle aynı şekilde ve aynı yolla doğru ya da yanlış kabul edilir. Gelgelelim, insanın temel amacı veya işlevi nosyonu ahlâk alanından bir kez uzaklaştırıldı mı, ahlâksal yargılara olgusal önermeler gibi yaklaşmak da akla aykırı gelmeye başlar.

Bunların yanı sıra, ahlâkın aydınlanma tarafından laikleştirilmesi, ilâhi yasanın zahiri tebliği olarak ahlâksal yargıların statüsüne şüphe düşürmüştür. Ahlâksal yargıları evrensel bir yasanın ifadeleri olarak gören Kant bile, bu her rasyonel failin kendi kendine koyacağı bir yasa olmasına rağmen, ahlâksal yargıları, yasanın gerektirdiği veya buyurduğu şeylerin tebliğleri olarak değil, kendileri buyruk olan şeyler olarak alır. Ve buyruklar, doğruluk ya da yanlışlığa açık değildir.

Günlük söylemde, ahlâksal yargılardan doğru veya yanlış diye söz etme alışkanlığı günümüze kadar gelmiş bulunuyor; fakat belirli bir ahlâk yargısını doğru veya yanlış yapan şeyin ne olduğu sorusuna henüz açık ve yeterli bir yanıt bulunmuş değil. Ancak, bunun böyle olması gerektiği, eğer benim kısaca açıkladığım tarihsel hipotezim doğruysa, tamamen akla yatkındır: ahlâksal yargılar, ilgili pratiğin sağladığı bağlamı yitirmiş bulunan klasik tektanrıcılık pra-

tiğinden geriye kalan dilsel artıklardır. Ahlâksal yargılar, bu bağlam içinde, başlangıçta, form olarak hipotetik ve kategorikti. Hangi davranışın insana ereksel olarak uygun olacağıyla ilgili bir yargı dile getirdikleri sürece, ahlâk yargıları hipotetik idi: "Eğer ve madem ki senin *telos*'un budur, öyleyse sen böyle yapmalısın", ya da belki de "Eğer temel arzularının boşa çıkmasını istemiyorsan böyle yapmalısın". Tanrı tarafından buyurulan evrensel yasanın içeriğini aktardıkları sürece, ahlâk yargıları kategorik idi: "Böyle yapmalısın: yani, Tanrı yasasının emrettiği şeyi yapmalısın". Fakat, bunlardan, hipotetik olanı hipotetik, kategorik olanı kategorik yapan şeyleri çekip alın, geriye ne kalır? Ahlâk yargıları açık statülerini, ve paralel olarak, onları dile getiren tümceler de tartışma-kabul-etmez anlamlarını yitirirler. Bu tümceler, kendilerini asıl yerlerinde hissettikleri bağlamın yol göstericiliğinden yoksun kalarak, yaşamda, eylemsel olduğu kadar dilsel yönünü de yitirmiş, duygucu birey için kendini ifade etme biçimleri olarak elde edilebilir hale gelirler.

Ne var ki, meseleyi böyle koymak, gerekçelendirilmemiş bir yol tutmak olur. Çünkü ben, açıkça bu değişimlerin bir bağlam kaybı, dilsel artıklar ve sonuçta belirginliğin yitirilişi gibi kavramlarla karakterize edilebileceğine kesin gözüyle bakıyorum; oysa, kitabın başında da belirttiğim gibi, bu değişime ev sahipliği yapmış olan bizim bir önceki kültürümüz döneminde yaşamış olanların pek çoğu, bunu, hem ereksel düşünme biçiminin yanılgılarından ve hem de geleneksel tektanrıcılık anlayışının sınırlamalarından bir tür kurtuluş olarak görmüşlerdir. Benim, geleneksel yapı ve içeriğin yitirilişi bakımından betimlediğim şeyler, dönemin felsefi sözcülerinin büyük bir çoğunluğu tarafından, kendine yaraşan özerkliğe sahip bireyin başarısı olarak görülmüştür. Kişi(lik), kendisini, eşzamanlı olarak, hem bir tektanrıcı ve ereksel dünya düzeni inancına hem de kendilerini bu düzenin bir parçası olarak meşrulaştırmaya kalkışan hiyerarşik yapılara mahkum etmiş olan bütün şu modası geçmiş toplumsal örgütlenme biçimlerinden kurtarmıştır.

Fakat, bu kesin değişim anını, ister bir kayıp ya da bir kurtuluş, isterse özerkliğe ya da *anomie*'ye (kuralsızlık-ç.n.) bir geçiş olarak görelim, bu anın üzerinde durmamız gereken iki önemli özelliği

vardır. İlki, değişimin toplumsal ve siyasi sonuçlarıyla ilgilidir. Ahlâksal kavramlardaki soyut değişimler, her zaman, gerçek tekil olaylarda cisimleşir. Elimizde henüz, içinde Medici prenslerinin, VIII. Henry ve Thomas Cromwell'in, Büyük Frederick ve Napoleon'un, Walpole ve Wilberforce'un, Jefferson ve Robespierre'in kendi yapıp etmelerinde, felsefi teori düzeyinde Machiavelli ve Hobbes, Diderot ve Condorcet, Hume, Adam Smith ve Kant tarafından açıkça dile getirilen tamamen aynı kavramsal değişimleri, çoğu kez kısmen ve birbirinden oldukça farklı yollarla dışavuruyor olarak anlaşılacakları, yazılmayı bekleyen bir tarih var. İki ayrı tarih, bir tarafta siyasal ve ahlâksal eylem tarihi ve öbür tarafta siyasi ve ahlâksal kuramlar tarihi olmamalı, çünkü biri yalnızca eylemlerle öteki yalnızca kuramlarla şenelen iki ayrı geçmişe sahip değiliz. Her eylem, az veya çok teori yüklü inanç ve kavramların taşıyıcısı veya ifadesidir; kuramsallaştırmanın her parçası ve inancın her ifade edilişi, politik ve ahlâksal bir eylemdir.

Bu nedenle, modernliğe geçiş, hem kuramda, hem eylemde gerçekleşen tek bir geçiştir. Ama, bizim modern akademik müfredatımızın doğurduğu zihni alışkanlıklar, (birtakım akademisyenlerin tarih bölümlerinde konu başlıklarına ayırarak anlattığı) siyasal ve toplumsal değişim tarihini (bambaşka akademisyenlerin felsefe bölümlerinde çok daha farklı konu başlıklarına ayırarak anlattığı) felsefe tarihinden ayırdığı içindir ki, bir taraftan idealara, yanlışlıkla kendilerine özgü, bağımsız bir hayat bahşedilirken, öbür taraftan, siyasal ve toplumsal pratik, özellikle akıldan yoksunmuş gibi sunulur. Bu akademik ikicilik, kuşkusuz, modern dünyada hemen hemen her yerde kendini evinde hisseden bir ideanın dışavurumudur; hatta modern kültürün en etkili, en eleştirel teorisi olan Marksizm bile altyapı ve ideolojik üstyapı ayrımında aynı ikiciliğin yalnızca bir başka biçimini sunar.

Fakat, şunu da hatırlamalıyız ki, eğer birey kendisini, bir ve bütün olan tarihin akışı içinde miras kalan yaşama ve düşünme biçimlerinin her ikisinden de kesin bir şekilde ayırır ise, ki bunu karmaşık bir biçimde veya çok farklı yollarla yapabilir, buna önem vermemek çok tehlikeli sonuçlar doğurur. Ayırt edici ölçüde modern

olan benlik türetildiğinde, bu türetme, yalnızca bütünüyle yeni bir sosyal düzenlemeye değil, aynı zamanda, tutarlılığı sürekli olmayan değişik türden inanç ve kavramlar tarafından belirlenmiş bir sosyal düzenlemeye de gereksinim duymaktaydı. Bu bağlamda türetilen şey *birey* idi ve şimdi, bu türetimin neye mal olduğu ve bizim duygucu kültürümüzün oluşumundaki rolü sorununa dönmeliyiz.

VI
Aydınlanma projesinin başarısızlığının bazı sonuçları

Modern ahlâk teorisinin karşı karşıya olduğu sorunlar, açık bir biçimde, Aydınlanma projesinin uğradığı başarısızlığın bir ürünü olarak görünür. Bir taraftan, hiyerarşi ve ereksellikten kurtulmuş bireysel ahlâksal fail, kendi kendisini ve ahlâk felsefecileri onu, kendi ahlâksal otoritesinin tek hakimi olarak düşünür. Öbür taraftan ise, sahip oldukları daha eski ereksel karakterlerinden olduğu kadar, en yüce tanrısal yasanın anlatımları olarak sahip oldukları antik kategorik karakterlerinden bile yoksunlaştırılmış ve kısmen dönüştürülmüş olsa bile, miras alınmış olan ahlâk kurallarına yeni bir statü bulunmak zorundadır. Eğer bu kurallara, kendilerine başvurmayı rasyonel kılacak yeni bir statü bulunamaz ise bunlara başvurma, yalnızca bireysel istek ve istencin bir aracı olarak görünecek-

tir. Bu yüzden, kuralları ya birtakım yeni erekler icad ederek, ya da yeni bir kategorik statü bularak temize çıkarma yönünde yoğunlaşan bir baskının varlığı göze çarpmakta. Bu amaçla geliştirilmiş ilk proje, yararcılığa (utilitarianism) itibarını kazandıran projedir; ikincisi ise pratik aklın doğasında temellenen şeyler olarak ahlâk kurallarına başvurmanın otoritesini göstermede Kant'ı takip eden diğer bütün girişimleri kapsar. Her iki girişim de, ileride tartışacağım gibi, başarısız olmuştur ve olacaktır; ama bununla birlikte, onları başarılı kılma girişimi esnasında entelektüel olduğu kadar sosyal da olan dönüşümler gerçekleştirilmiştir.

Bentham'ın orijinal formülleştirmeleri, karşılaştığı sorunların doğası ve büyüklüğüne dair son derece zekice bir kavrayış ortaya koyar. Onun yenilikçi psikolojisinin ortaya koyduğu insan doğası anlayışının ışığında, ahlâk kurallarına yeni bir statü atfetme sorunu açıkça ifade edilebilmiştir; ve Bentham, ahlâk kurallarına yeni bir statü atfediyor ve açar ahlâk kavramlarına yeni bir anlam kazandırıyor *olma* düşüncesinden hiçbir zaman ürkmemiştir. Geleneksel ahlâklılık, onun gözünde, boş inanışların istilası altındadır; bizler insanı eyleme sürükleyen tek itkinin, hazzın çekiciliği ve acının iticiliği olduğunu anlayana dek, en yüksek haz beklentisi ve acının yokluğu kendisi için bir *telos* olan, aydınlanmış bir ahlâklılığın ilkelerini ortaya koyamayız. "Haz", Bentham'a göre, bir tür duyum adıdır, aynı şekilde acı da; ve her iki tür duyum da sayı, yoğunluk ve süre bakımından değişiklik gösterir. Bu hatalı haz görüşünü hatırlatmamın bir önemi varsa bu, Bentham'ın ilk yararcı ardıllarının bunu, yararcıların önüne çıkan engellerin en büyük kaynağı olarak görme eğiliminde olmalarıdır. Bu nedenle, Bentham'ın yolunu her zaman tam olarak takip etmezler; bir başka deyişle, insanın yalnız ama yalnızca iki itkiye sahip olduğu psikolojik tezinden, bizim, herhangi bir verili zamanda aralarında bir seçim yapmak zorunda kaldığımız alternatif eylem veya hareket tarzlarından, her zaman sonuçta en büyük çoğunluğun en yüksek mutluluğunu -yani, mümkün olan en az acı karşılığında olanaklı en çok hazzı- üretecek eylemi gerçekleştirmemiz veya hareket tarzını uygulamamız gerektiği şeklindeki, ahlâksal teze geçmezler. Kuşkusuz, Bentham'ın dü-

şüncesine göre, ancak ve ancak aydınlanmış, eğitilmiş bir akıl, acıdan kaçınan, hazza sahip çıkan psikolojisinin dikte ettiği şekilde kendi mutluluğu peşinde koşma ile en büyük çoğunluğun en yüksek mutluluğu peşinde koşmanın gerçekten iç içe geçtiğini fark edecektir. Gelgelelim, toplumsal düzeni, aydınlanmamış bir mutluluk arayışının bile, olanaklı en fazla sayıdaki insanın olanaklı en yüksek mutluluğunu üreteceği şekilde yeniden inşa etmek sosyal reformcuların amacıdır; Bentham'ın önerdiği birçok meşru ve gayrı-meşru reform işte bu amaçtan doğar. Kaydedelim ki, sosyal reformcu, kendi adına, kendini başka görevlere değil de, bu belirli görevlere adamasını gerektirecek herhangi bir itki bulamaz, bir kişinin kendi mutluluğuna dair aydınlanmış bir yaklaşımın burada ve şimdi, onsekizinci yüzyılın sonu ve ondokuzuncu yüzyılın başları İngiltere'si kadar reforma uğramamış bir meşru toplumsal düzende bile, karşı konulmaz şekilde, en yüksek mutluluk arayışına götüreceği doğru değildir. Bu ampirik bir iddiadır. Peki, doğru mudur?

En azından bunun doğru olmadığını kendi adına açıklığa kavuşturma çabası, o an Benthamcılığın ilk çocuğu ve Benthamcılığı benimseyecek kadar seçkin bir zeka ve karaktere sahip birisi olan John Stuart Mill'e sinir krizine mal olmuştur. Mill, sonuç olarak, reforma asıl ihtiyaç duyanın Bentham'ın mutluluk kavramı olduğu, ama hakikatte sorgulama konusu yapmayı başardığı şeyin, ahlâklılığın psikolojiden türetilmesi olduğu kararına varır. Gelgelelim, bu türetim, Bentham'ın yeni bir doğal ereksellik projesi için gerekli rasyonel temelin bütününü karşılar. Bu başarısızlığın Benthamcılık içinde farkedilmesiyle birlikte, Benthamcılığın erekselci içeriğinin gittikçe zayıflamaya başlamış olması hiç de şaşırtıcı değildir.

John Stuart Mill, Benthamcı mutluluk tasarımının genişletilmesi gerektiğini savunurken, kuşkusuz haklıydı; *Utilitarianism*'de "daha yukarı" ve "daha aşağı" hazlar arasında açar bir ayrım yapmaya kalkışmış, *On Liberty* ve başka yerlerde insanın mutluluğundaki artışı insanın yaratıcı gücünün derecesi ile ilişkilendirmiştir. Fakat bütün bu düzeltmelerin sonucu, insan mutluluğunun birimsel, basit bir kavram *olmadığı* ve açar seçimlerimizi yapmada bizlere bir ölçüt oluşturamayacağı görüşünü –doğru, ama ne kadar de-

ğiştirilirse değiştirilsin hiçbir zaman hiçbir Benthamcının benimsemeyeceği bir şeyi– ileri sürmek olacaktır. Eğer birisi, Bentham ve Mill'i örnek alarak, seçimlerimize, gelecekteki haz veya mutluluk beklentilerimize göre yön verebileceğimizi söylerse, uygun karşılık şunu sormak olacaktır: "Ama hangi haz, hangi mutluluk bana yol göstermeli?" Çünkü, birbirinden farklı, sayısız sayıda haz alınabilir etkinlik ve mutluluğun elde edilebileceği birbirinden farklı sayısız sayıda durum vardır. Ve haz veya mutluluk, kendilerinin üretiminde bu etkinlik ve durumlar yalnızca birer araç olan zihinsel haller değildir. Guinness-içmenin-hazzı, Crane-Plajı'nda-yüzmenin-hazzı ile bir değildir. Yüzme ve içme, aynı amaç-durumu sağlayan iki farklı araç değildir. Bir manastıra kapanmaya özgü mutluluk, askeri yaşama özgü mutlulukla aynı değildir. Çünkü farklı hazlar ve farklı mutluluklar, büyük ölçüde ortak-ölçülemez olan şeylerdir: kendilerini tartabileceğimiz herhangi bir nitelik veya nicelik terazisi yoktur. Sonuç olarak, haz ölçütüne başvurmak, bana, içme ile yüzme arasında bir seçim yapma olanağı sağlamayacağı gibi, mutluluk ölçütü de bir keşiş yaşamına mı, yoksa bir asker yaşamına mı karar vermem gerektiğini söyleyemeyecektir.

Mutluluk ve hazzın değişik şekillere girebilme özelliğini anlamış olmak, elbette, söz konusu kavramları, yararcı amaçlar için kullanışsız hale getirmiş olmak demektir; eğer kadının ya da erkeğin gelecekteki haz veya mutluluk beklentisi, ileri sürmüş olduğum nedenlerden dolayı, her bir birey bağlamında karşılaşılan edimsel problemleri çözmede ölçüt sağlayamıyorsa, bundan, en fazla sayıda insanın en yüksek mutluluğu fikrinin aslında belirgin bir içerikten yoksun olduğu sonucu çıkar. İşin aslına bakacak olursak bu, değişik ideolojik kullanımlar için elverişli bir sözde-kavramdır, başka bir şey değildir. Dolayısıyla, pratik yaşamda bunun kullanımıyla karşılaştığımızda, her zaman, altında yatan asıl tasarının veya amacın ne olduğunu sormalıyız. Böyle söylemek elbette ki, birçok kullanımının, toplumsal olarak yararlı ülkülerin hizmetinde olduğunu yadsımak demek değildir. Chadwick'in halk sağlığı ölçümlerinin hazırlanışındaki köktenci reformları, Mill'in oy hakkı kapsamının genişletilmesi ve kadınların ezilmesinin önlenmesine yönelik çaba-

lara verdiği destek ve ayrıca, ondokuzuncu yüzyılın diğer birçok ülküleri ve hedefleri, bütün bunlar, iyi olan amaçlara ulaşmada yarar standardına başvurulmuş örnek durumlardır. Ne var ki, bir kavramsal kurgunun iyi amaçlar için kullanılmış olması onu daha az kurgusal yapmaz. Argümanın ilerleyen bölümlerinde modern ahlâksal söylemde var olan başka kurgulara da dikkat etmemiz gerekecektir; ama, bunlara geçmeden önce ondokuzuncu yüzyıl yararcılığının bir diğer özelliğini daha ele almamız gerekiyor.

Ondokuzuncu yüzyılın büyük yararcılarının ahlâksal ciddiyet ve gayretkeşliklerinin bir işareti, yanılgıya, ki eğer mümkünse, düşmemek için kendilerini, görüşlerini sürekli yeniden gözden geçirmekle yükümlü hissetmiş olmalarıdır. Bu gözden geçirmenin nihai başarısı Sidgwick'in ahlâk felsefesidir. Etiğe yeniden ereksel bir çerçeve kazandırmada başarısız olunduğu gerçeği, en sonunda, Sidgwick ile kabul edilmeye başlanmıştır. Sidgwick, hem yararcılığın ahlâksal buyruklarının herhangi bir psikolojik temelden türetilemeyeceğini, hem de genelin mutluluğu peşinde koşmamızı öğütleyen buyrukların, mantıksal olarak, kendi kişisel mutluluğumuzu öğütleyen buyruklardan bağımsız olduğunu ve kişisel mutluluğu öğütleyen bu buyruklardan çıkartılamayacağını anlamıştır. Temel ahlâksal inançlarımız iki özelliğe sahiptir, ki Sidgwick, pek memnun olmasa da, bu sonuca sürüklendiğini görmüştür; hiçbir bütünlük oluşturmazlar, azaltılması olanaksız ölçüde heterojendirler; ve benimsenmeleri tartışma dışıdır, öyle de olmak zorundadır. Ahlâksal sorgulamanın temelinde, doğruluğu konusunda daha fazla kanıt gösterilemeyecek önermelere duyulan inanç yatar. Sidgwick, bu tür önermelere, Whewell'den ödünç aldığı bir sözcüğü kullanarak, *sezgi* (*intuition*) adını verir. Sidgwick'in girdiği sorgulamaların sonucu olarak uğradığı düş kırıklığı, Kozmosu aradığı yerde, aslında yalnızca Kaosu bulduğunu ilan eden sözlerinde açığa çıkar.

Moore'un o an üstlenmeksizin ödünç almak zorunda kaldığı ve *Principia Ethica*'daki kötü argümanının yarı karanlığında sunduğu şeyler, elbette ki Sidgwick'in ulaştığı nihai düşüncelerdendi. *Principia Ethica* ile Sidgwick'in son yazıları arasındaki önemli farklı-

lıklar, özden çok tondadır. Sidgwick'in başarısızlık olarak betimlediği şeyi, Moore, aydınlatıcı ve özgürleştirici bir keşif olarak görür. Moore'un okurları ise, ki önceden de belirttiğim gibi aydınlanma ve liberalleşme onlar için en yüce şeydir, böylelikle kendilerini, Hıristiyanlıktan olduğu kadar, aynı kesinlikle, Sidgwick ve diğer yararcılardan da kurtulmuş sayarlar. Aslında göremedikleri şey ise, kesinlikle, nesnellik iddialarını oturtabilecekleri bütün temellerden de yoksun kalmış oldukları ve yaşantı ve yargılarıyla duyguculuğun kısa bir süre sonra oldukça ikna edici bir biçimde başvurabileceği kanıtları hazırlamaya başlamış oldukları gerçeğidir.

Dolayısıyla, yararcılık tarihi, tarihsel olarak, onsekizinci yüzyılın ahlâklılığı temellendirme projesi ile yirminci yüzyılın duyguculuğa gömülüşünü birbirine bağlar. Fakat yararcılığın düşünce ve kuram alanındaki başarısızlığı ve bunun doğurduğu sonuçlar, kuşkusuz, söz konusu tarihin yalnızca bir yönünü oluşturur. Çünkü yararcılık, değişik toplumsal düzenlerde ortaya çıkmış ve değişik toplumsal rol ve kurumlara kendi damgasını vurmuştur. Ve yararcılıktan uzun bir süre sonra, bir miras olarak geriye kalan bu şeyler, Mill'in yaptığı açımlamalarla kazandığı felsefi önemini yitirmiştir. Bu toplumsal miras, temel tezim için önemsiz olmasa da bu konuyu, ahlâksal failin özerkliğinin, bağımsız ve nesnel bir otoriteye sahip ahlâksal kurallar görüşü ile tutarlı bir biçimde nasıl birleştirilebileceğine dair bir açıklama getirmeye yönelik ikinci felsefi girişimin başarısızlığını ele alıncaya kadar ertelemek zorundayım.

Yararcılık en başarılı savlarını ondokuzuncu yüzyılda geliştirmiştir. Daha sonra, kendisini duyguculuk izleyecek olan sezgicilik İngiliz felsefesini etkisi altına almış, bu arada Amerika Birleşik Devletleri'nde ise pragmatizm sahneye çıkmış ve sezgiciliğin İngiltere'de duyguculuk için oluşturduğu *praeparatio evangelica*'nın (muştulayıcı hazırlık-ç.n.) aynısını burada da pragmatizm oluşturmuştur. Gelgelelim, değinmiş olduğumuz nedenlerden ötürü, duyguculuk, esas olarak *anlam* sorunlarıyla uğraşan analitik felsefecilere her zaman akla aykırı görünmüştür, çünkü ahlâki akıl yürütmenin var *olduğu* ve öncül kümelerinden genellikle geçerli olarak ahlâksal sonuçlar çıkarılabildiği gayet açıktır. Bu tür analitik felsefe-

ciler, Kant'ın, ahlâksal kuralların nesnellik ve otoritesinin tamamen aklın işleyişine özgü nesnellik ve otorite olduğunu tanıtlama projesini yeniden diriltmiştir. Bu nedenle, onların esas projesi, her rasyonel failin, her kadın ya da erkeğin, sahip olduğu rasyonaliteden dolayı ahlâklılık kurallarına bağlandığını göstermekti ve aslında hâlâ da öyledir.

Halihazırda, bu projeyi gerçekleştirmeye yönelik girişimler arasındaki farklılık ve karşılıklı bağdaşmazlığın, başarılarına gölge düşürdüğünü ileri sürmüş bulunuyorum. Gelgelelim, yalnızca projenin başarısız *olduğu*nun değil, aynı zamanda *niçin* başarısız olduğunun da anlaşılması gerektiği çok açık ve bunu yapmak için de bu tür bir girişimi, biraz ayrıntılı olarak ele alıp incelemek gerekmekte. Seçtiğim örnek, Alan Gewirth'ın *Reason and Morality*'de (1978) yaptığı şeydir. Gewirth'ın bu kitabını seçtim, çünkü kitap bu tür girişimlerin en son örneklerinden birisi olmasının yanısıra, daha erken dönem yazarlarına ilişkin eleştiri ve karşı çıkışlarla da oldukça dikkatli ve dürüst bir şekilde ilgilenmekte. Buna ilaveten Gewirth, aklın neliğine ilişkin kendiliğinden açık ve net olan bir görüşü benimser: bir ilkenin, pratik aklın ilkesi olarak kabul edilebilmesi için, analitik olması gerekir; ve bir sonucun, pratik aklın öncüllerinden türetilmiş olması için, söz konusu öncüller tarafından kanıtlanabilir bir biçimde içerilmiş olması gerekir. Görüldüğü gibi, ahlâklılığı rasyonel göstermeye yönelik erken dönemlere ait bazı çözümleyici girişimleri zayıflatmış olan "sağlam gerekçe"yi neyin oluşturduğu konusunda ne bir gevşeklik, ne de herhangi bir belirsizlik söz konusudur.

Gewirth'ın kitabındaki anahtar tümce şudur: "Fail, başarılı eyleminin türsel özelliklerini oluşturan özgürlük ve iyi-yaşamayı zorunlu iyiler olarak kabul ediyorsa, bu durumda, mantıksal olarak, bu türsel özellikler üzerinde hakkı olduğunu da kabul ve tasdik etmek zorundadır ve üstü örtük biçimde, buna tekabül eden bir hak iddiasında bulunur" (s. 63). Bu argüman şu şekilde de anlatılabilir: Her rasyonel fail, rasyonel fail olmanın gereğini yerine getirmenin önisterleri olarak, özgürlüğü ve iyi-yaşamı bir ölçüde tanımalıdır. Bu nedenle, her rasyonel fail, eğer bir şekilde isteyecekse, bu iyile-

re bir ölçüde sahip olmayı istemeli. Gewirth'ın yapılan alıntıdaki "zorunlu iyiler" cümlesiyle anlatmak istediği şey budur. Ve Gewirth'ın argümanıyla kapışmak için buraya kadar hiçbir neden yok. Fakat, argüman bir sonraki aşamada, hemen can alıcı ve şüphe götürür bir hâle dönüşür.

Gewirth, rasyonel failliği yerine getirmenin önisterlerinin zorunlu iyiler olduğunu kabul ve itiraf eden herkesin, bu iyiler üzerinde bir hakkı olduğunu da kabul ve itiraf etmekle mantıksal olarak yükümlü olduğunu ileri sürer. Fakat çok açık ki, bir hak kavramının ortaya atılması, hem bu noktada Gewirt'in argümanı için yeni olduğundan *ve* hem de bir hak kavramının kendine özgü niteliğinden dolayı, temellendirmeye gereksinim duyar.

Her şeyden önce hatırlatmak gerekirse, bunu yapmaya ya da buna sahip olmaya hakkım var, iddiası, bundan yararlanmaya ihtiyacım var, ya da bundan yararlanmayı istiyorum veya bundan yararlanmayı arzu ediyorum türü iddialardan oldukça farklı bir iddia türüdür. İlkinden -yalnızca ilgili konuyla sınırlı kaldığında- benim yapma veya sahiplenme girişimime, bu ne olursa olsun, ister benim iyiliğime olsun isterse olmasın, başkaları karışmamalı sonucu çıkar; oysa ikincisinden bu çıkmaz. Ve söz konusu olan ne tür bir iyi veya yarar olursa olsun bu böyledir.

Gewirth'ın argümanında yanlış olanın ne olduğunu anlamanın bir başka yolu, bu adımı atmanın onun argümanı için neden bu kadar elzem olduğunu kavramaktan geçer. Şu kesinlikle doğru ki, eğer belirli karakteristikleri taşıyor olmamdan dolayı bir hak iddiasında bulunuyor isem, mantıksal olarak, aynı karakteristikleri taşıyan bir başkasının da aynı hakka sahip olduğunu kabul etmekle yükümlü olurum. Fakat tam da bu zorunlu evrenselleştirilebilirlik niteliğinin kendisi, söz konusu olan evrensel olarak zorunlu iyi olsa bile, iyiye sahip olmaya, onu istemeye, ya da ona ihtiyaç duymaya ilişkin iddialara ait olamaz.

Rasyonel faillik için zorunlu olan iyilere dair iddiaların hak sahibi olma iddialarından bu kadar farklı olmasının bir nedeni, ikincisinin, aslında, toplumsal olarak yerleşmiş bir kurallar bütününün varlığını gerektirmesidir; ilkinde böyle bir gereklilik yoktur. Bu tür

kurallar, ancak tarihin belirli dönemlerinde ve belirli toplumsal koşullar altında varlık kazanırlar. Hiçbir şekilde, insan olmanın evrensel nitelikleri olamazlar. Gewirth, İngilizce'deki ve diğer dillerdeki, örneğin, "a right" ("bir hak") gibi ifadelerin ve aynı kökten gelen diğer terimlerin, diller tarihinin görece geç bir döneminde, ancak Ortaçağın sonlarına doğru ortaya çıkmış olduğunu kabul ve itiraf eder. Ama hemen arkasından, bu tür ifadelerin varlığının, bir hak kavramının insansal davranış biçimlerinde içerilmesi için zorunlu koşul olmadığını savunur; ve en azından bu konuda haklıdır. Gelgelelim, Gewirth'ın karşılamak zorunda olduğu itiraz tam da şudur: hak edilmiş olma koşullarına ilişkin bazı nosyonların varlığını gerektiren bu tür insansal davranış biçimleri, örneğin bir hak kavramı, her zaman için oldukça özgün ve toplumsal açıdan yerel bir karaktere sahiptir ve belirli türden toplumsal kurum ve pratiklerin varlığı, bir hak sahibi olma iddiasının akla uygun bir insansal icraat olduğunu düşünmenin zorunlu koşuludur. (Aslında tarihsel bir olgu olarak, bu tip toplumsal kurum ve pratikler beşeri toplumlarda her zaman ve her yerde var olmamıştır.) Bu tür toplumsal bir formun olmadığı bir yerde, bir hak iddiasında bulunmak, para kurumunun olmadığı bir toplumsal düzende ödeme yapmak için çek kesmeye benzer. Gewirth, rasyonel failin en alt düzeyde tanımlanmasına bile hiçbir şekilde ait olmayan, ki görüşünün geçerli olabilmesi için ait olması gerekir, bir tasarımı argümanına gizlice sokmuş bulunuyor.

Bu durumda, hem ondokuzuncu yüzyılın orta ve sonlarındaki yararcılığı ve hem de yirminci yüzyılın orta ve sonlarındaki analitik ahlâk felsefesini, özerk ahlâksal faili, Aydınlanmanın bu failin ahlâksal açıdan bağlılık gösterdiği şeylere laik, rasyonel bir gerekçe kazandırma projesinin başarısızlığı sonucu düştüğü zor durumdan kurtarmaya yönelik birbirine benzer başarısız girişimler olarak kabul ediyorum. Önceden de göstermiş olduğum gibi, geleneksel ahlâklılığın dışsal otoritesi olarak ortaya çıkmış olandan kurtuluş için bedelin ödendiği bir durum olarak, içine düşülen zor durum, yenice özerk ahlâksal failin söylemi olabilecek şeyin bütün buyurucu içeriğini yitirişiydi. Bu durumda, her ahlâksal fail, ilahi yasa,

doğal teleoloji ya da hiyerarşik otorite gibi dıştan gelen şeyler tarafından sınırlanmaksızın konuşabilir; fakat kendisinden başkası onu neden dinlesin? Analitik felsefe ve yararcılık, her ikisi de, işte bu soruya ikna edici bir yanıt bulma girişimi olarak anlaşılmalıydı ve anlaşılmalıdır; ve eğer benim argümanım doğru ise, her ikisinin de ikna edici bir biçimde yanıtlamakta başarısız olduğu şey, tam da bu sorudur. Bununla beraber, felsefeci olsun ya da olmasın, hemen hemen herkes, sanki bu projelerden herhangi birisi başarılı olmuş gibi konuşmaya ve yazmaya devam etmekte. Ve dolayısıyla da, çağdaş ahlâksal söylemin başlangıçta işaret etmiş olduğum özelliklerinden birisi, ahlâksal ifadelerin *anlamı* ile bunların *kullanıma* sokulma biçimleri arasındaki uçurum, ortaya çıkmakta. Çünkü, söz konusu *anlam*, ancak felsefi projelerden hiç değilse birisinin başarıya ulaşmış olması durumunda ne ise o olarak korunup güvenceye alınmış olabilecek bir anlamdır; buna karşılık kullanım, yani duygucu kullanım, ancak bütün felsefi projelerin başarısızlığa uğramış olması durumunda benimsenebilecek bir kullanımdır.

Sonuç olarak, çağdaş ahlâksal yaşantı, paradoksal bir karaktere bürünmüş bulunuyor. Çünkü, her birimize, kendimizi özerk ahlâksal bir fail olarak görmemiz gerektiği öğretilir; ama aynı zamanda her birimiz, bizleri başkalarıyla güdümleyici ilişkiler içine girmeye zorlayan, pratik estetik ve bürokratik kiplerce kuşatılmış hale geliriz. Paha biçilmez afetmeye yöneltildiğimiz özerkliği korumak için, kendimizin başkaları tarafından *güdümlenmemesini* şiddetle arzularız; buna karşılık, ilkelerimizi ve dayanak noktamızı pratik alanında canlı tutmak için, başkalarıyla ilişkilerimizde, bize yöneltildiğinde şiddetle karşı çıktığımız şu güdümleyici ilişki biçimlerine yönelmekten başka çıkar yolumuz olmadığını görürüz. Yaşantı ve tavırlarımızdaki tutarsızlık, miras almış olduğumuz kavramsal şemanın tutarsızlığından kaynaklanmaktadır.

Bunu bir kez anladıktan sonra, diğer üç kavramın, yani, *haklar*, *protesto* ve *maskesini indirme*nin, ayırt edici ölçüde modern ahlâk şemasında sahip oldukları anahtar konumu anlamak da olanaklıdır. "Haklar" derken anlatmak istediğim, pozitif hukukun veya göreneğin belirli insan sınıflarına tanıdığı haklar değildir; bunun ötesinde,

insana insan olmasından dolayı ait olduğu öne sürülen ve insanların kendi yaşamları, özgürlük ve mutlulukları için çalışmalarına engel olunmaması gerektiği düşüncesinin bir dayanağı olarak ileri sürülen haklardan söz ediyorum. Bunlar, onsekizinci yüzyılda, insan hakları ya da doğal haklar adı verilmiş olan haklardır. Söz konusu yüzyılda bunlar, karakteristikleri gereği negatif olarak, tamamen *dokunulmayacak* haklar olarak tanımlanmıştır. Fakat, zaman zaman, onsekizinci yüzyılda ve daha sıklıkla da günümüzde, bu listeye pozitif haklar da -kendi kaderini belirleme hakkı, eğitim hakkı, çalışma hakkı gibi- eklenmiştir. "İnsan hakları" ifadesi, günümüzde onsekizinci yüzyıldakinden daha geneldir. Fakat ister negatif, isterse pozitif olarak adlandırılsın, söz konusu hakların din, dil, ırk, cinsiyet, yetenek ve mevki gözetmeksizin bütün bireylere eşit olarak verildiği ve çeşitli tek tek ahlâksal durumlara temel oluşturduğu varsayılır.

İnsana sadece *qua* insan (insan olmasından dolayı-ç.n.) atfedilen hakların var olduğunu söylemek, Gewirth'ın argümanını tartışırken değindiğim, antik veya Ortaçağ dillerinin hiçbirisinde, Ortaçağın sonlarına gelinceye kadar, bizdeki "a right" ("bir hak") ifadesini tam olarak karşılayacak herhangi bir ifadenin var olmadığı olgusunun ışığında, kuşkusuz biraz tuhaf kaçar: kavram, Eski İngilizce ve Japonca'da en azından ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, ki bu bir yana, klasik veya Ortaçağ İbranice, Yunanca, Latince veya Arapça dillerinde1400'lü yıllara kadar, herhangi bir ifade aracından yoksundur. Elbette ki bundan, doğal haklar ya da insan hakları diye birşey olmadığı sonucu çıkmaz; yalnızca, hiçkimse bunların varlıklarını biliyor olamazdı, denebilir. Fakat bizim bunları yanıtlama çabasına girerek kendimizi zorlamamıza gerek yok, çünkü hakikat ortada: bu tür haklar yoktur, bunların varlığına inanmak, büyücülerin veya tek boynuzlu atların varlığına inanmakla birdir.

Açık ve kesin bir biçimde bu tür hakların var olmadığı iddiasında bulunabilmenin en iyi dayanağı, aslında, tek boynuzlu at ya da büyücü diye bir şey yoktur iddiasında bulunmak için elimizde olan en iyi dayanak ile aynı tiptedir: bu tür hakların *var* olduğu yolunda

sağlam gerekçeler bulmaya yönelik her girişim başarısız olmuştur. Onsekizinci yüzyılın bazı doğal haklar savunucusu felsefecileri, zaman zaman, insanın bu haklara sahip olduğunu belirten savların kendiliğinden apaçık (self-evident) doğrular olduğunu öne sürmüşlerdir; oysa biliyoruz ki, kendiliğinden apaçık doğru diye bir şey yoktur. Yirminci yüzyıl ahlâk felsefecileri ara sıra kendilerinin ve bizlerin sezgilerine başvurmuşlardır; ama ahlâk felsefesi tarihinden öğrenmiş olmamız gereken şeylerden birisi şudur ki, bir ahlâk felsefecisinin "sezgi" sözcüğünü devreye sokması, genellikle, argümanda bir şeylerin kötüye gittiğinin habercisi olagelmiştir. Birleşmiş Milletler'in 1949 insan hakları bildirgesinden beri normal hale gelmiş olan, BM'nin ne türden olursa olsun *hiçbir* iddiaya sağlam gerekçe göstermeme pratiği, son derece katı bir biçimde izlenir. Ve bu tür hakların son savunucusu olan Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1976), söz konusu hakların varlığının tanıtlanamayacağını kabul ve itiraf eder, ama sadece şunu hatırlatır ki, bu durum, doğru olmayan bir önerme tanıtlanamaz olgusunun bir sonucu değildir (s. 81). Doğrudur, ama bu, aynı derecede, büyücüler ve tek boynuzlu atlara ilişkin iddiaları savunmak için de kullanılabilir.

Öyleyse -yarar kavramı gibi- doğal haklar ya da insan hakları kavramı da bir kurgudur; ama bunlar son derece kendine has özellikleri sahip kurgulardır. Bunları belirlemek için, onsekizinci yüzyılın ahlâklılığı yeniden-inşa-etme girişiminden doğan öteki kurguya, yani, yarar kavramına bir kez daha kısaca değinmekte fayda var. Bentham, "yarar"ı ilk kez yarı-teknik bir terime dönüştürdüğünde bunu, daha önce de işaret ettiğim gibi, bireysel haz ve acı beklentilerinin toplamını ortaya koyma fikrini akla uygun kılmak için tasarlanmış bir tarzda yapmıştır. Ama, John Stuart Mill ve diğer yararcılar, insanın değer verdiği ve peşinde koştuğu amaçların çeşitliliğine ilişkin fikirlerini genişlettiklerinde, doyum sağlayan etkinlik ve yaşantıların tamamının toplamını ortaya koyma fikri, önceden belirttiğim nedenlerden dolayı, gittikçe artan ölçüde akla aykırı hale gelmiştir. Doğal ve eğitilmiş insan isteğinin nesneleri, bir ya da birkaç şeye indirgenemez ölçüde heterojendir ve bireylere ya da bir

topluluğa özgü olanlarının toplamını ortaya koyma fikri açık bir anlamdan yoksundur. Yarar, eğer böylesine açık olmayan bir kavram ise, bunu açık bir kavrammış gibi kullanmak, bize sanki rasyonel bir ölçüt sağlayabilirmiş gibi devreye sokmak, doğrusu, bir kurgudan medet ummaktan başka bir şey değildir.

Ahlâksal kurguların, yarar kavramını hak kavramının yanına koyduğumuzda gün yüzüne çıkan temel özelliklerinden birisini şimdi açıklayabiliriz: Ahlâksal kurgular, bize, nesnel ve kişisel-olmayan bir ölçüt kazandırma iddiasını dile getirirler; ama bu iddiaya gerçeklik kazandıramazlar. Yalnızca bundan dolayı bile, kendilerine atfedilen anlam ile geçerli kullanımları arasında bir uçurum var olmak zorundadır. Ayrıca, ortak-ölçülemez öncüller fenomeninin modern ahlâk tartışmalarında nasıl ortaya çıkmış olduğunu da şimdi daha iyi anlayabiliriz. Hak kavramı, özerk ahlâksal fail sosyal icadının bir parçası olan bir amaçlar kümesine hizmet için yaratılmış bir kavramdır; yarar kavramı ise oldukça farklı başka bir amaçlar kümesi için geliştirilmiştir. Ve her ikisi de, daha eski ve daha geleneksel olan bir ahlâklılığa ait kavramların yerini alacak yapıntılara gereksinim duyulan bir ortamda özenle icat edilmiştir, ki bunların yerini alacak olanların, yeni toplumsal işlevlerini hiç değilse yerine getiriyor görüntüsü verebilmeleri için, kökten yenilikçi karakterde olmaları gerekiyordu. Dolayısıyla, haklara göndermede bulunan iddialar, yarara dayanan iddiaların, ya da birisi veya ikisi birden geleneksel adalet kavramını temel alan iddiaların karşısına konduğunda, hangi tür iddiaya öncelik ya da üstünlük tanınacağına karar vermenin hiçbir rasyonel yolunun olmaması şaşırtıcı olmasa gerek. Ahlâksal ortak-ölçülemezliğin kendisi belirli bir tarihsel birleşmenin ürünüdür.

Bu durum, modern toplumların politikalarını anlamada bizlere önemli bir içgörü sağlar. Çünkü, daha önce bürokratik bireycilik kültürü olarak betimlemiş olduğum şey, aleni politik tartışmaların, iddialarını haklar bazında kuran bir bireycilik ile iddialarını yarar bazında geliştiren bürokratik örgütlenme biçimleri arasında geçmesine neden olur. Gelgelelim, eğer haklar ve yarar kavramları, birbirini tamamlayan bir çift ortak-ölçülemez kurguysa, devreye soku-

lan ahlâksal üslûp, modern politik sürece ancak bir rasyonalite sureti sağlayabilir, ama aslını değil. Tartışmanın sahte rasyonalitesi, kendi çözümünde rol oynayan güç ve istencin keyfiliğini gizler.

*Protesto*nun modern çağın ayırt edici bir ahlâksal niteliği haline gelmiş olmasının nedenlerini ve *kızgınlık*ın niçin ağır basan modern bir duygu olduğunu anlamak da oldukça basit. "Protesto etmek" ifadesi ve onun Latince'deki öncelleri ve Fransızca'daki aynı kökten gelen sözcükler, aslen, negatif olduğu kadar, hatta bazen daha çok, pozitiftir; protesto, eskiden bir şey*in* kanıtını göstermek anlamına geliyordu ve bu, duyulan sadakatin bir sonucu olarak yalnızca başka bir şeye *karşı* kanıt göstermek idi.

Fakat, protesto, günümüzde, karakteristik olarak, bir başkasının *yararı* uğruna birisinin *haklarının* ihlali varsayımına bir tepki olarak ortaya çıkan, bütünüyle negatif bir fenomendir. Protestonun kendini zorla-kabul-ettiren keskinliği ortaya çıkar, çünkü ortak-ölçülemezlik, protestocunun bir *tartışmayı* hiçbir zaman kazanamamasını güvence altına alır; protestonun kendini üstün ilan eden öfkeli sesi yükselir, çünkü ortakölçülemezlik, aynı ölçüde, protestocunun hiçbir zaman hiçbir argümanda yenilgiye uğramamasını da güvence altına alır. Dolayısıyla, protesto söylemi, karakteristik olarak, protestocunun öncüllerini zaten *paylaşıyor* olan kişilere yöneltilmiş olur. Ortakölçülemezliğin sonuçları, protestocunun konuşacak başka birine nadiren rastlamasına, ama genellikle kendi kendine konuşuyor olmasına yol açar. Bu protesto etkili olamaz demek değildir; yalnızca, *rasyonel olarak* etkili olamayacağını söylemektir ve protestonun başat ifade biçimleri, bunun farkında olunduğunun kesin, belki de bilinçsiz bir kanıtıdır.

Modern dünyanın ayırt edici ölçüde modern ahlâksal davalarının başkahramanlarının –ki burada sözü edilenler, hiç de, bir yolunu bulup modernlik ile birlikte varlığını devam ettiren eski gelenekleri savunan kişiler değildir– aslında keyfi arzu ve isteklerin tercihi olan şeyleri, ahlâklılık maskesi altında gizlemeye hizmet eden bir retorik sundukları savı, şüphesiz orijinal bir sav değildir. Çünkü, modernliğin rakip başkahramanlarından her biri, bilinen nedenlerden dolayı, söz konusu iddianın doğruluğunu kendi adlarına ka-

bul etmezken, bir taraftan da aynı iddiayı rakiplerine yöneltmeye hazırlanır. Bu nedenle, Clapham Mezhebinden Evangelistler (muhafazakar Protestanlar-ç.n.), Aydınlanma ahlâklılığında bencillik ve günahı gizleyen bir maskeleme görür; bu nedenle, bu kez de, Evangelistlerin azad edilmiş torunları ve onların Victoria dönemi ardılları, Evangelist dindarlığı ikiyüzlülük olarak görür; bu nedenle, daha sonra G.E. Moore'un kurtardığı Bloomsbury (grubu-ç.n.), Victoria döneminin bütün yarı resmi kültürel edavatını, yalnızca ebeveynlerin ve rahiplerin değil, ama aynı zamanda Arnold, Ruskin ve Spencer'ın da küstah benlikçiliklerini gizleyen şatafatlı bir oyun olarak görür; ve bu nedenle, tamamen aynı şekilde ve aynı şeyleri D.H. Lawrence, Bloomsbury'de görür. Nihayetinde, duyguculuk, ahlâksal söylemin doğasına ilişkin oldukça *genel* bir tez olarak ilan edildiğinde, bu genelleme, modern dünyada her kültürel başkaldırı grubunun kendi ahlâksal önceli hakkında söylediklerinin genelleştirilmesinden öte bir şey olamamıştır. Modernliğin ahlâksal maskelerini ayakta tutan keyfi arzu ve isteklerin kabul ve itiraf edilmemiş güdülerinin *maskesini indirme*nin bizzat kendisi en karakteristik modern etkinliklerden birisidir.

Başkalarının davranışlarındaki keyfi yönlerin maskesini indirmenin, her zaman, aynı şeyleri kendimizde ortaya çıkarmaya karşı bir savunma mekanizması olabileceğini ilk keşfetme başarısı Freud'a aittir. Samuel Butler'ınkine benzer özyaşamöyküleri, yirminci yüzyılın başlarında, içinde eğitildikleri kültürel kalıpların gerisinde yatan buyurucu-baba kişiliğinin ezici ağırlığını hissetmiş olanlarda yoğun bir ilgi uyandırmıştır. Ve bu ezici ağırlık, elbette ki, eğitilmiş insanların, reddetmeye can attıkları şeyleri içselleştirmiş olma ölçülerine bağlıdır. Dolayısıyla Lytton Strachey'in, Victoriacıların Bloomsbury özgürleşiminin bir parçası olmalarıyla alay etmesinin önemi ve Moore etiğine gösterdiği tepkinin abartılı retoriğinin nedeni burada aranmalı. Fakat bundan bile önemli olanı, Freud'un miras alınmış vicdanı (inherited conscience) süperego olarak, emrettiği şeylerden, ruh sağlığımızın korunması için kurtulma gereksiniminde olduğumuz bir irrasyonel parçamız olarak takdim edişidir. Kuşkusuz Freud, bunu yaparken, ondokuzuncu yüzyı-

lın sonları ve yirminci yüzyılın başları Avrupa'sında tam da ahlâklılığın ne hale gelmiş olduğuyla ilişkili değil, ahlâklılıkla ilişkili yeni bir keşif yaptığını düşünüyordu. Ama her şeye rağmen, bu hatanın, başarılarının önemini gölgelemesine izin verilmemeli.

Bu noktada, temel argümanımın genel gidişatını hatırlatmakta yarar var. İçinde ahlâksal tartışmaların sonlanamaz nitelik kazandığı durumdan başladım ve söz konusu sonlanamazlığı ilk olarak C.L. Stevenson ve daha sonra başkaları tarafından geliştirilen, ahlâksal yargılara dair duygucu teorinin ıslah edilmiş biçiminin doğurduğu bir sonuç olarak açıklamaya çalıştım. Fakat bu teoriye yalnızca felsefi bir çözümleme olarak değil, ama aynı zamanda sosyolojik bir hipotez olarak da baktım. (Meseleyi bu şekilde koyduğum için üzgünüm; fakat 3. bölümde belirttiğim nedenlerden dolayı, bu alanda yeterli *herhangi bir* felsefi analizin nasıl olup da aynı zamanda sosyolojik bir hipotez ve *tersi* olmaktan kaçınabileceği, doğrusu, benim için anlaşılır bir şey değil. Beylik müfredat tarafından desteklenen, iki ayrı alan veya disiplin olduğu -ahlâk felsefesi, bir kavramsal araştırmalar bütünü bir tarafta ve ahlâk sosyolojisi, bir ampirik hipotezler ve bulgular bütünü öbür tarafta yer alır- şeklindeki görüşte birtakım oldukça köklü hatalar olduğu kanısındayım. Quine'ın, analitik-sentetik ayırımının önde gelen her versiyonuna indirdiği ölümcül darbe, her bağlamda, kavramsal olan ile ampirik olan arasında kurulan bu tür karşıtlıklara da şüpheyle yaklaşılmasına yol açar.)

Dolayısıyla, benim argümanım, duyguculuğun çağdaş ahlâksal söylem ve pratiğin büyük bir bölümünü şekillendirdiği ve özellikle de modern toplumun temel *karakterleri*nin - "karakter" sözcüğüne atfettiğim özel anlamda, karakterlerin- bu duygucu tarzları davranışlarıyla cisimleştirdiği sonucuna ulaşmayı amaçlamaktaydı. Yeniden belirtecek olursak bunlar, estet, terapist ve yönetici, bürokratik uzman karakterleridir. Duyguculuğun zaferini olanaklı kılan söz konusu gelişmelerin tarihsel olarak tartışılması, günümüzde modernliğe özgü bu karakterler hakkında bir şeyi daha açığa çıkarmış bulunuyor; adını koyacak olursak, yaptıkları takasın boyutunu ve bu takası ahlâksal kurgular kullanarak yapmaktan kaçınamayacak-

larını. Fakat, ahlâksal kurgunun kapsama alanı, haklar ve yarar alanının ne kadar ötesine uzanmaktadır ve bunlarla kandırılacak olan kimlerdir?

Onların kurbanı olma olasılığı en düşük olan karakter, estettir. Felsefi imgelemin şu küstah hergeleleri, modern dünyanın girişinde küstahça yayılıp oturmuş olan şu Diderot'nun Rameau'su ve Kierkegaard'ın "A"sı, kurguların ve yanıltıcı iddiaların penceresinden bakmakta uzmanlaşırlar. Eğer aldanacak olurlarsa bunun tek nedeni kiniklikleri olacaktır. Modern dünyada, eğer estetik aldanma ortaya çıkarsa, bunun nedeni daha çok estetin, meselenin, kendisinin ne olduğu meselesi olduğunu kabul etmedeki isteksizliği olacaktır. Kendini beğenme o kadar aşırı hale gelebilir ki, hazdan bıkma ve boşluk o kadar açık bir tehlike olarak ortaya çıkabilir ki, estet, zaman zaman, genç Rameau veya "A" için olanaklı olandan bile daha incelikle hazırlanmış oyunlara başvurmak zorunda kalır. Hatta, Kierkegaard hayranı bir okur bile olabilir ve Kierkegaard'ın estetin yazgısı olarak gördüğü yeni bir kendine düşkünlük biçimi olan çaresizliği oynayabilir. Ve eğer çaresizliğe aşırı düşkünlük, zevk alma kapasitesini zedeliyor gibi görünürse, doğru terapiste gider, aynen alkol bağımlılarının yaptığı gibi ve onun uygulayacağı terapi, estet için, başka bir estetik deneyim olur.

Terapist ise tam tersine, modernliğin üç tipik karakterinden yalnızca aldatılmaya en yatkın olanı değil, aynı zamanda aldanmış görünmeyi en iyi becerenidir de; ki burada yalnızca ahlâksal kurgularla aldatılma söz konusu değildir. Kendi kültürümüzün standart terapi kuramlarına yönelik düşmanca, yakıp yıkıcı eleştirilere ulaşmak çok basittir; işin aslına bakacak olursak, terapist okullarından her biri, rakip okulun kuramsal hatalarını açığa vurmaya aşırı meraklıdır. Dolayısıyla sorun, davranışsal veya psikanalitik terapinin iddialarının hatalı-temellendirilmiş olduğunun neden açığa vurulmuyor olduğu sorunu değildir; bundan öte, terapi pratiğinin, ayağı gereğinden fazla kaydırılmış olduğu halde, niçin genellikle hiçbir şey olmamış gibi icraatına devam ettiğidir. Ve bu mesele de, aynen estet konusunda olduğu gibi, tek veya sadece bir ahlâksal kurgu meselesi değildir.

Elbette ki, hem terapist, hem de estet, bu tür kurguları takas etmede şüphesiz herkes kadar sorumluluk sahibidir; ama sırf onlara özgü, rollerinin asıl tanımına ait, hiçbir kurguya sahip değillerdir. Çağdaş tiyatronun başat figürü olan yönetici söz konusu olduğunda ise mesele tamamen farklıdır. Çünkü, çağımızın temel ahlâksal kurguları arasına, haklar ve yararın yanı sıra, toplumsal realitenin bazı yönlerini kontrol etmede sistematik etkililiğe (effectiveness) sahip olma iddiasında somutluk kazanan özellikle yönetimsel olan kurguyu da yerleştirmek zorundayız. Bu tez, birbirinden oldukça farklı iki ayrı nedenden dolayı, ilk bakışta oldukça şaşırtıcı gibi gelebilir: bizler, yöneticilerin yapmak için önlerine koydukları herhangi bir işi başarmadaki etkililiklerinden şüphe etmeye alışkın olmadığımız gibi, aynı ölçüde, etkililiği, hak ve yarar kavramlarıyla aynı sınıfa sokulabilecek, ayırt edici ölçüde *ahlâksal* bir kavram olarak düşünmeye de yatkın değiliz. Yöneticiler ve onların yanısıra yönetimle ilgili yazılar kaleme alanlar, kendilerini, ortaya koyulan hedef ne olursa olsun, yetenekleri kendilerine başarı yolundaki en etkili araçları icat etme gücü veren, ahlâksal açıdan yansız (neutral) karakterler olarak görürler. Bir yöneticinin etkili olup olmadığı meselesi, egemen anlayışa göre, etkililiğin hizmet ettiği ya da etmede başarısız olduğu hedeflerin ahlâklılığı meselesinden tamamen farklı bir şeydir. Gelgelelim, etkililiğin ahlâksal açıdan yansızdeğerde (neutral value) olduğu iddiasına karşı çıkmak için elimizde oldukça güçlü gerekçeler bulunmakta. Daha önce de değindiğim gibi, etkililik kavramının tamamı, içinde araçların özel düzenlemesinin, temel ölçüde, beşeri varlığın uysal davranış kalıplarına güdümlenmesi anlamına geldiği bir insansal varoluş biçiminden ayrı düşünülemez; ve etkililiğine bu açıdan başvurmasıyla, yönetici, güdümleyici yöntemde otorite olma iddiasında bulunur.

Bu nedenle, etkililik, diğer çağdaş alternatif yaşam biçimlerine ilgi duymamıza karşı mücadele veren belirli bir yaşam biçiminin tanımlayıcı ve belirleyici öğesidir; ve eğer bürokratik, yönetimsel tarzın iddialarını, *kendi* yaşantımızda otoriteye bir yer açmak için değerlendirecek olursak, bürokratik yöneticinin etkililik iddiasının ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak bizim için bir temel ödev

olacaktır. Etkililik kavramı, yönetimsel rol ve karakterin eylem ve söyleminde somutlaşan biçimiyle, şüphesiz, aşırı genel bir kavramdır; şirketler, devlet organları, ticaret odaları ve benzeri birçok yapıda yukarıdan aşağıya doğru işleyen toplumsal kontrole ilişkin eş derecede genel diğer kavramlarla bağlantılıdır. Egon Bittner, birkaç yıl önce, bu genelleştirilmiş tasarım ile tek tek durumlara uygulanabilirliği açısından yeterince kesin herhangi bir fiili ölçüt arasında can alıcı bir uçurum olduğunu tespit etmiştir. "Weber, bürokrasiyi haklı çıkaran tek şeyin onun yeterliliği olduğunu söylerken çok açıkken," der, Bittner, "bizlere, bu yargı standardının nasıl kullanılacağı konusunda açık seçik bir talimat vermez. Aslında bürokrasiye özgü niteliklerin envanteri, bürokrasinin yeterlilik işlevine dair tartışma götürmez tek bir madde bile içermez. Uzun vadeli hedefler bunu hesaplamak için kesinlikle kullanılamaz, çünkü rastlantısal etmenlerin etkisi zamanla artar ve sürekli kontrol altında tutulan bir eylem kesitinin yeterliliğine ilişkin belirli bir değer biçmeyi gittikçe zorlaştırır. Öbür taraftan, yeterliliği ölçmede kısa vadeli hedeflerin kullanılması da ekonominin kendi ideali ile çelişebilir. Kısa vadeli hedefler, yalnızca zamanla değişip, hesaba katılmamış durumlarda birbirleriyle çatışmakla kalmaz, kısa vadeli sonuçlar da insanı rezil edecek kadar yanıltıcı değer taşır, çünkü bunlar rahatlıkla, neyi göstermeleri isteniyorsa onu gösterecek şekilde kullanılmaya uygundur" (Bittner 1965, s. 247).

Genelleştirilmiş etkililik kavramı ile fiili davranış arasındaki uçurum, kavramın toplumsal kullanımının kendilerinin belirttiği ile aynı olmadığını öne süren yöneticiler için bilinen bir şeydir. Söz konusu olan, elbette ki kavramın, yöneticilerin güç ve otoritesini genişletmek ve sürdürmek için kullanılıyor olması değil, bundan öte, bunun, yönetimsel otorite ve gücün, yöneticilerin bilgi ve beceriyi belirli hedeflere ulaşmak için kullanıma sokma yeteneğine sahip olmasından dolayı temize çıktığı inancından doğan görevlerle bağlantılı olarak kullanılıyor olmasıdır. Fakat etkililik, eğer bir gerçeklikten öte, sosyal kontrolü maskelemenin bir parçasıysa ne olacak? Eğer etkililik, yönetici ve bürokratlara büyük ölçüde kendileri ve başkaları tarafından atfedilen, ama aslında bu atfetmeden

ayrı olarak nadiren var olan bir nitelik ise ne olacak?

Etkililiğin iddia edilen bu niteliğini adlandırmak için ödünç aldığım sözcük "uzmanlık"tır. Burada, elbette ki -insülin biyokimyası, tarihsel ilim veya antikacılık gibi- birçok alanda karşılaştığımız, sözcüğün asıl anlamında uzmanların varlığını sorgulamıyorum. Sorgulama konusu yapacağım şey, yalnızca ve özellikle, yönetimsel ve bürokratik uzmanlıktır. Ve nihai olarak varmak istediğim sonuç, bu tür uzmanlığın da aslında bir başka ahlâksal kurgu olduğunu göstermektir, çünkü onu beslemek için gereksinim duyulacak bilgi türü mevcut değildir. Gelgelelim, toplumsal kontrol, eğer aslında bir maskeleme olsaydı bu ne tür bir şey olurdu? Aşağıdaki olasılığa bir göz atalım: diyelim ki, bizi baskı altında tutan şey güç değil, güçsüzlüktür; diyelim ki, büyük şirket yöneticilerinin, bazı radikal eleştirmenlerin inandığı gibi, Birleşik Devletleri kontrol etmemesinin belirleyici nedenlerinden birisi, onların kendi şirketlerini bile kontrolden aciz oluşlarıdır; diyelim ki, çok sık yaşandığı gibi, atfedilen yönetimsel güç ve beceri artırıldığında, arzu edilen sonucun elde edilmesi durumunda tanık olunan her şey, bir kuraklığın öngörülmeyen bitişinden hemen önce yağmur duasına çıkan bir rahibin yeterince şanslı olması durumunda yaşanacak şeylerle aynı türdendir; diyelim ki, güç kaldıraçları –ki, yönetici uzmanın anahtar eğretilemelerinden birisidir– sistemsiz olarak ve çoğunlukla da onları kullananların övündükleri şeyin sonuçlarıyla yalnızca tesadüfi olarak bağlantılı sonuçlar üretiyor. Durum bundan ibaret olsaydı, bu olguyu gizlemek toplumsal ve siyasi yönlerden elbette ki önemli olurdu ve yönetimsel etkililik kavramının, yöneticilerin ve yönetim hakkında yazanların açımladığı gibi açımlanması, bu tür bir maskelemenin temel parçası olurdu. Neyse ki, tam da yönetimsel etkililik kavramının bir ahlâksal kurgu gibi işlev gördüğünü göstermek için, gizlenen şeyi, sunulan argümanın bir parçası yapmam gerekmiyor; göstermem gereken şey, onun kullanımının, yerine getirilemeyecek bilgi iddialarını önkabullendiği ve ayrıca, kullanımları ile onu cisimleştiren savların anlamı arasındaki farkın, diğer modern ahlâk kavramları bağlamında duygucu teori tarafından belirlenen fark ile tamamen benzer olduğudur.

Duyguculuktan söz etmek konunun özüne son derece uygundur; çünkü yönetimsel etkililik inancı hakkında sunmakta olduğum tez, bazı duygucu felsefeciler -Carnap ve Ayer- tarafından Tanrı'ya duyulan inanç konusunda geliştirilmiş olan tezle bir dereceye kadar benzerlik gösterir. Carnap ve Ayer, hem duygucu kuramı ahlâksal yargı alanının ötesine taşımış, hem de daha genel olarak metafizik iddialar ve daha özel olarak da dinsel iddiaların, ki bunlar her ne kadar aşkın bir gerçekliğe dair bilgi verme iddiasında olsalar da, aslında bunları dile getirenin tutum ve duygularını ifade etmekten başka bir anlama gelmediklerini öne sürmüşlerdir. Bunlar, bazı psikolojik gerçeklikleri dinsel söylemle gizlerler. Carnap ve Ayer, böylece, bu yanılsamaların yaygınlığına ilişkin, kendileri böyle bir şey yapmayı arzulamadıkları halde, bir sosyolojik açıklama getirme olasılığının yolunu açmışlardır.

Ben, "yönetimsel etkililik"in, en azından, Carnap ve Ayer'in "Tanrı" konusunda varsaydığı kadar iş gördüğünü öne sürüyorum. Bir kurgunun adıdır, ama gerçeklik olduğuna inanılır ve kendisine başvurulması başka bazı gerçeklikleri gizler; geçerli kullanımı anlamlıdır. Ve tıpkı Carnap ve Ayer'in, genel olarak, Tanrı'ya inanmak için uygun bir rasyonel gerekçelendirme türünün yokluğu iddiasına dayanarak sonuca gitmeleri gibi, benim argümanımın çekirdeği de yönetimsel etkililik yorumlarının, aynı şekilde, uygun bir rasyonel gerekçelendirmeden yoksun olduğu görüşüne dayanmaktadır.

Eğer bu konuda haklıysam, çağdaş ahlâk sahnesinin betimlenmesi, bir önceki argümanımda yapılandan bir adım daha ileri götürülmüş olacaktır. Ve yalnızca, duygucu anlayışın hem bizim ahlâksal söylem ve pratiğimizin büyük bir bölümünün gerçeği olduğu ve burada cisimleşmiş bulunduğu *ve* bu söylem ve pratiğin çoğunun ahlâksal kurgularla (söz gelimi *yarar* ve *haklar*da olduğu gibi) değiş tokuş içinde olduğu sonucuna ulaşmada haklı çıkmış olmakla kalmayacağız, aynı zamanda, bir diğer ahlâksal kurgunun da -belki de kültürel olarak hepsinin en güçlüsü olan kurgunun- modern toplumsal dramanın ana karakteri olan şu bürokratik yöneticinin, etkililik ve dolayısıyla da otorite iddialarında cisimleşmekte olduğu sonucuna ulaşmak zorunda kalacağız. Dolayısıyla da, ahlâklılığımı-

zın, bir yanılsamalar tiyatrosu olduğu, rahatsız edici ölçüde gözler önüne serilecek.

Yöneticinin dile getirdiği etkililik iddiası, elbette ki, daha ileri bir iddia olan, örgütlenmelerin ve toplumsal yapıların kendisi aracılığıyla biçimlendirilebileceği bir bilgi birikimine sahip olma iddiası üzerine oturtulur. Bu tür bir bilgi, yöneticinin, belirli bir tip olay veya durum ortaya çıksaydı ya da oluşturulsaydı, başka türden başka bir olay veya durum bir sonuç olarak bunu izlerdi, şeklinde öngörüde bulunmasını olanaklı kılacak bir olgusal, yasa-benzeri genellemeler kümesini içermek zorunda olan bir bilgi türüdür. Çünkü ancak bu yasa-benzeri genellemeler, yöneticinin, şu kendileri aracılığıyla sosyal çevreyi biçimlendirebileceği, etkileyebileceği ve kontrol altında tutabileceği türden nedensel açıklamalar ve öngörüler sağlayabilir.

Demek ki, yöneticinin gerekçelendirilmiş otorite iddiaları iki bölümden oluşmakta. Birincisi, yöneticinin üzerinde uzman sayılacağı, ahlâksal olarak nötr bir olgu alanının varlığıyla ilgilidir. İkincisi ise yasa-benzeri genellemeler ve bu genellemelerin söz konusu alandaki çalışmalardan çıkartılan tek tek durumlara uygulanmasıyla ilgilidir. Her iki iddia da doğa bilimlerince dile getirilen iddiaları yansıtır; dolayısıyla, "yönetim bilimi" türünden ifadelerin icat edilmesi hiç de şaşırtıcı değil. Bu nedenle, yöneticinin ahlâksal yansızlık (nötrlük-ç.n.) iddiası, ki kendi başına, yöneticinin toplumsal ve ahlâksal dünyada işlevini yerine getirme ve kendini sunma biçiminin önemli bir parçasıdır, doğa bilimcilerinin ahlâksal yansızlık iddiası ile benzerlik gösterir. Bunun ne anlama geldiği en iyi şekilde, söz konusu "olgu" nosyonunun toplumsal alanda kullanılabilir hale ilk kez nasıl geldiği ve bu nosyonun bürokratik yöneticilerin onyedi ve onsekizinci yüzyıldaki entelektüel ataları tarafından ilk kez nasıl kullanıldığı meselesinden başlanarak anlaşılabilir. Böylece, bu tarihin, daha önce anlattığım özerk ahlâksal öznenin ahlâk felsefesinde ortaya çıkış tarihi ile önemli yönlerden bağlantılı olduğu da ortaya çıkarılmış olacaktır. Özerk ahlâksal öznenin ortaya çıkışı, teleolojik bakış açısının, değerlendirici iddialara bir zamanlar belirli bir tür olgusal iddia gibi işledikleri bir bağlam

yaratmış olan bütün Aristotelesçi ve yarı-Aristotelesçi dünya görüşlerinin toptan reddini içermektedir. Dolayısıyla da, bu reddediş-le birlikte hem değer, hem de olgu kavramı yeni bir karakter kazanmaya başlamıştır.

Bu nedenle, ahlâksal ya da başka türden değerlendirici sonuçların, olgusal öncüllerden çıkartılamayacağı görüşü genel geçer bir doğru değildir; ama ahlâksal ve aslında bütün değerlendirici anahtar ifadelere yüklenilen anlamın, onyedinci yüzyıl sonlarından başlayarak, onsekizinci yüzyıl boyunca, o zamana kadar herkes tarafından olgusal öncül olarak kabul edilen şeyin, yine o zamana kadar herkes tarafından değerlendirici veya ahlâksal olduğu kabul edilen sonuçlar doğuramayacak ölçüde değiştirilmiş olduğu doğrudur. Gelgelelim, olgu ve değer arasındaki bu belirgin kopuşun tarihsel olarak yürürlülüğe girmesi, yalnızca, değer ve ahlâklılığın yeniden-tasarlanma noktasına getirilme yolu meselesiyle sınırlı kalmamıştır, aynı zamanda, değişmiş ve değişen bir olgu tasarımınca, gözden geçirilmesi, modern yöneticinin otoritesini haklı gösterecek bilgi türüne sahip olma iddiasının değerlendirilmesinden daha acil olan bir tasarımca da, desteklenmiştir.

VII

"Olgu", açıklama ve uzmanlık

"Olgu", modern kültürde, aristokratik kökenli bir halk kavramıdır. Lord Chancellor Bacon, kendisinin geçmiş Platonculuk ve gelecek ampirisizm karışımı hayret verici ve aptalca görüşü için propaganda yapmanın bir parçası olarak, öğrencilerine, spekülasyon yapmaya tövbe edip olgu toplamalarını emrettiğinde, bu, örneğin John Aubrey tarafından, doğrudan, olguları, söz gelimi Spode çinisi veya lokomotif motorlarının numaralarını toplamayı sağlayan hazla toplanacak, bir koleksiyoncunun koleksiyonundaki parçalar gibi bir şey olarak anlaşılmıştır. Kraliyet Derneğinin erken dönem üyelerinden diğerleri, Aubrey'in yaptığı her ne olursa olsun, bunun, geri kalanların anladığı anlamda bir doğa bilimi olmadığını çok açık bir biçimde farketmişlerdir; ama farkedemedikleri şey, genelde kendi-

lerinden çok onun, Bacon'ın tümevarımcı öğretisine bağlı kalmış olduğuydu. Aubrey'in hatası, elbette ki yalnızca, doğa bilimcilerinin bir tür papağan olduğunu varsayması değildi; aynı zamanda, gözlemcinin olguyla, kendisinden hiçbir kuramsal yorum katmaksızın çırılçıplak yüz yüze gelebileceğini varsaymasıydı.

Bu, bütün direncine ve uzun ömrüne rağmen, günümüzde, bilim felsefecilerinin üzerinde çoğunlukla görüş birliğine vardığı bir hataydı. Yirminci yüzyılda gözlemciler gece uzaya baktıklarında, gezegenler ve yıldızlar görürler; buna karşılık, erken dönemlerdeki gözlemciler ise bir küre, kürede bazı çatlaklar ve bu çatlaklardan süzülen gözlemlenebilir ışıklar görmekteydiler. Her gözlemcinin algıladığını düşündüğü şey, teori-yüklü kavramlarla teşhis edilir ve de öyle olmak zorundadır. Kavramsız algılayıcılar, hemen hemen Kant'ın söylediği gibi, kördür. Ampirisist felsefeciler, hem modern hem de ortaçağ gözlemcilerinde ortak olan şeyin, her gözlemcinin gördüğü ve görmüş olduğu şeyin, yani karanlık bir yüzeye düşen birçok ışın demetinin, bütün kuram ve yorumlardan önce geldiğini ve en azından, her ikisinin de gördüğü şeyin bu şekilde *betimlenebilir* olduğunun açık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bütün deneyimimiz yalnız bu çıplak duyusal betimleme tipiyle karakterize edilecek olsaydı -ki bazı özel amaçlar için, zaman zaman son çare olarak başvurma bakımından kesinlikle kullanışlı bir betimleme tipidir- sadece yorumlanmamış değil, yorumlanamaz, yalnızca henüz bir teori tarafından kavranmamış değil, hiçbir zaman hiçbir teori tarafından kavranamaz bir dünya ile karşı karşıya kalırdık. Başka bir şeyden değil de yalnızca yapılar, şekiller, kokular, sesler ve duyumsamalardan oluşan bir dünya, hiçbir soruya davetiye çıkarmaz, herhangi bir yanıta da olanak sağlamaz.

Ampirisist deneyim kavramı, onyedinci yüzyılın sonları ile onsekizinci yüzyılın bir kültürel icadıdır. Bu kavramın, doğa bilimlerini ortaya çıkaran aynı kültür içinde doğmak zorunda kalmış bir kavram oluşu ilk bakışta paradoksal gibi görünür. Çünkü, onyedinci yüzyılın epistemolojik krizlerini çözecek her derde deva bir ilaç olarak icat edilmiştir; *görünen* (*seems*) ile *olan* (*is*), görünüş ile gerçeklik arasındaki uçurumu kapatacak bir araç olarak tasarlanmıştır.

Bu uçurumu, deneyimleyen her özneyi bir kapalı alan yaparak kapatacaktı; benim için, deneyimimin ötesinde, deneyimimi kendisiyle kıyaslayabileceğim hiçbir şey olmayacak, böylece, *bana görünen* (seems to me)ile *aslında olan* (*is in fact*) arasındaki karşıtlık hiçbir zaman formüle edilemeyecekti. Bu, deneyim adına, imgesonrası nesneler gibi hakikaten özel nesneler söz konusu olduğunda sahip olunandan bile daha radikal türden bir özellik gerektirir. Çünkü imge-sonrası nesneler yanlış-betimlenebilir; özne, bunlarla ilgili psikolojik deneyimi doğru rapor etmeyi öğrenmek zorundadır. *Görünen* ve *olan* ayrımı, aslında, örneğin bunlar gibi, gerçekten özel olan nesnelere uygulanır, ama, bazı ampirisistler, kendi yaratımları olan kavramları (imge-sonrası nesneler, halüsinasyon, rüya gibi) gerçekten özel nesnelere dayanarak açıklamaya çalışsa da, ampirisistlerin uydurduğu özel nesnelere uygulanabilir bir ayrım değildir. Ampirisistlerin, eski sözcükleri –"idea", "izlenim" ve hatta "deneyim"in kendisini– yeni bir tarzda kullanıma sokmak zorunda olmaları aslında pek de şaşırtıcı değil. "Deneyim" (experience), asıl biçimiyle, eskiden, bir şeyi teste ya da muhakemeye tabi tutma edimi anlamına gelmekteydi –ki bu daha sonraları "deney"e (experiment) verilmiş bir anlamdır ve ondan sonra günümüze kadar da "beş yıllık marangozluk deneyimim var" tümcesinde olduğu gibi, bazı etkinlik biçimleriyle ilişkili bir şey olarak kullanılmıştır. Ampirisistlerin deneyim kavramı, insanlık tarihinin büyük bir bölümünce bilinmeyen bir kavramdır. Öyleyse ampirisizmin dilsel tarihi, yeni uydurulmuş kaba bir sözcük olan "duyu-verisi" ile doruk noktasına ulaşan, devam eden yenilikler ve icatlar tarihinden birisi olarak görülebilir.

Doğa bilimsel kavramlar olan gözlem ve deneyin aksine, *görünen* ile *olan* arasındaki mesafe, daha da büyüme eğilimine girmiştir. Teleskop ve mikroskop merceğine, göz merceği karşısında öncelik tanınır; ısı ölçmede, ısının cilt yanığı veya boğaz kuruluğu üzerindeki etkisinden çok alkol ve civa üzerindeki etkisine öncelik tanınır. Doğa bilimleri bize, hangi deneyimlere özen göstermemiz gerektiğini, özellikle de uygun kalıplara döküldüğünde bilimsel ilgiye değer olanları öğretir. Bilim, *görünen* ile *olan* arasındaki sınırı yeniden çizer; görünüş ve gerçeklik ya da yanılsama ve gerçek-

lik ayrımlarının yeni biçimlerini yaratır. "Deney" ile "deneyim"in anlamları, onyedinci yüzyılda yapılmış olandan daha keskin bir biçimde birbirinden ayrılır.

Kuşkusuz, can alıcı daha başka ayrımlar da vardır. Ampirisist anlayış, bilgimizi oluşturan temel öğeler ile bilgimizin üzerine oturtulduğu temel öğeleri ayrıştırmaya kalkışmıştır, kuram ve inançlar, deneyimin temel öğelerinin vereceği nihai karara dayanarak doğrulanacak ya da doğrulanmayacaktır. Fakat, bu anlamda temel olan şey, doğa bilimcinin gözlemleri değildir. Aslında, hipotezleri gözlemle teste tabi tutarız; ama gözlemlerimizin kendisi de her zaman sorgulama konusu yapılabilir. Jüpiter'in yedi uydusu olduğu inancı bir teleskop aracılığıyla gözleme tabi tutulabilir; ama gözlemin kendisi de geometrik optik kuramlarınca haklı çıkarılmak zorundadır. Kurama, gözlemi desteklemesi için gerek duyulur, tıpkı gözlemden kuramı desteklemesi beklendiği gibi.

Bu nedenle, aslında ampirisizm ile doğa bilimlerinin, aynı kültürde eşzamanlı olarak varoluşunda sıradışı bir şeyler vardır; çünkü, dünyaya yaklaşım biçimleri, birbiriyle kökten farklı ve bağdaşmazdır. Oysa, onsekizinci yüzyılda, her ikisi de bir ve aynı dünya görüşü içinde birleştirilip dile getirilebilmekteydi. Bundan, bu dünya görüşünün en iyi ihtimalle kökten tutarsız olduğu sonucu çıkar; ki, zeki ve keskin görüşlü gözlemci Laurence Sterne, felsefenin -istemeyerek de olsa- dünyayı, sonunda bir şaka dizisi gibi sunmuş olduğu sonucunu çıkarmış ve bu şakalardan *Tristram Shandy*'yi yaratmıştır. Sterne'in alay ettiği kişilerin kendi dünya görüşlerindeki tutarsızlığı görmelerini engelleyen şey, kısmen, kendi dünya görüşlerinden dışlanıp atılacak şeyin neliği konusunda ulaşmış oldukları görüş birliğinin kapsamıydı. Dışlayıp atma konusunda hemfikir oldukları şey, büyük oranda, Aristotelesçi klasik dünya görüşünün bütün açılımlarıydı. Onyedinci yüzyılın başlarından itibaren, genel kabul gören sanı şu olmuştur: Skolastikler, kendileri ile yaşadıkları gerçeklik arasına Aristotelesçi yorumu sokarak, doğal ve toplumsal dünya olgularının karakteri hakkında yanılgıya sürüklenmelerine davetiye çıkarmışlar iken, biz modern insanlar -yani, onyedi ve onsekizinci yüzyıl modernleri- yorumlama ve teoriyi fazlalıkların-

dan kurtardık ve olgu ve deneyim ile ne iseler o olarak karşı karşıya kaldık. İşte sırf bu sanıdan dolayıdır ki, o modernler, kendilerine Aydınlanmacı adını vererek, aydınlığa kavuştuklarını ilan etmişler, geride kalan Ortaçağı ise, tam tersine, Karanlık Çağ olarak görmüşlerdir. Aristoteles'in karanlığa boğduğu şeyi, bunlar fark etmişlerdir. Bu kendini beğenmişlik, şüphesiz, bu tür kendini beğenmelerde her zaman görüldüğü gibi, teorik yorumlamanın örneğinden diğerine yapılan, üstlenilmemiş ve farkına varılmamış bir geçişin işaretiydi. Aydınlanma, sonuç olarak, *par excellence* (tam anlamıyla-ç.n.), birçok aydının özünden-habersiz olduğu bir dönemdir. Onyedi ve onsekizinci yüzyılda, kendi görüşünü körü körüne alkışlamalar arasında yaşanan bu geçişin en önemli bileşenleri neler idi?

Mekanikçilik, Ortaçağ için, son tahlilde nihai-nedene göre kavranan bir dünyada yeter-nedeni oluşturmaktaydı. Her türün doğal bir amacı vardır ve dolayısıyla bir bireyin hareketlerini ve geçirdiği değişimleri açıklamak, o bireyin, üyesi olduğu türe özgü amaca doğru nasıl ilerlediğini açıklamaktır. Böyle bir türün üyeleri olarak insanların yöneldiği amaç, insanlar tarafından iyiler olarak kavranacak ve çeşitli iyilere doğru ya da aksi yönde hareket etmeleri, öğrendikleri ya da öğrenmede başarısız oldukları erdem ve zaaflara ve aynı zamanda ortaya koydukları pratik akıl-yürütme biçimlerine göndermede bulunarak açıklanacaktır. Aristoteles'in *Ethics* ve *Politics*'i (kuşkusuz *De Anima* ile birlikte) insansal hareketin nasıl açıklanacağı ve anlaşılacağı konusuyla olduğu kadar, yapılması gereken edimlerle de ilgili olan bilimsel eserlerdir. Aslında, Aristotelesçi çerçeve içerisinde, bir görev, diğerini yerine getirmeksizin yerine getirilemez. Bu tarafta yer alan ahlâklılık alanı ile öteki tarafta yer alan beşeri bilimler alanı arasındaki modern zıtlık, Aristotelesçiliğe tamamen yabancıdır; çünkü, daha önce görmüş olduğumuz, modern olgu-değer ayrımı gibi bir ayrım da bu görüşe yabancıdır.

Onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda, Aristotelesçi doğa anlayışının reddedilmesiyle birlikte, hem Protestan hem Jansenci teolojiler Aristotelesçi etkiden arındırılırken, aynı zamanda Aristotelesçi edim (action) anlayışı da reddedilmiştir. Böylece, "insan"ın önceden belirttiğim gibi, bir işlevsel kavram olma dönemi de teoloji dı-

şında -ki orada da her zaman rastlanmaz- sona ermiştir. Edim açıklaması, bundan böyle, gittikçe artan ölçüde, edimin temelini oluşturan fizyolojik ve fiziksel mekanizmaları ortaya çıkarma meselesi olarak kavranır; dolayısıyla, Kant, edimi yönetmede ahlâksal buyrukların rolünü kabul eden her edim açıklaması ile bu türden her mekanik açıklama tipi arasında derin bir bağdaşmazlık olduğunun farkına varır varmaz, ahlâksal buyrukları cisimleştiren ve onlara itaat eden edimlerin, bilim açısından bakıldığında, anlaşılmaz ve açıklanamaz olması gerektiği sonucuna zorunlu olarak ulaşır. Kant'tan sonra, niyet, amaç, eylem nedeni ve benzeri kavramlar ile mekanik açıklama nosyonunu özgünleştiren kavramlar arasındaki ilişki sorunu, felsefenin daimi repertuvarının bir parçası haline gelir. Bununla birlikte, ilk grup kavramlar, şimdilerde, iyi ve erdem kavramlarından ayrı ele alınır; bunlar etiğin ayrı bir alt dalına havale edilir. Bu nedenle onsekizinci yüzyıldaki sapmalar ve ayrımlar, kendilerini, çağdaş müfredat programlarındaki bölümler içerisinde güçlendirmekte ve ebedileşmektedir.

Fakat insan davranışlarını mekanik terimlerle, öncül (antecedent) koşulların yeter-neden olarak kabul edildiği terimlerle, anlamaya çalışmak ne anlama gelmektedir? Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda mekanik açıklama anlayışının -ve onun daha sonra gelen versiyonlarının- ana meselesi, yasa-benzeri genellemeler tarafından tayin edilen bir değişmezler tasarımıdır. Bir neden belirtmek, bir zorunlu koşul *veya* bir yeter-koşulu *ya da* bir zorunlu ve yeterli koşulu, açıklanacak herhangi bir davranışın öncülü olarak göstermektir. Bu nedenle her mekanik nedensel zincir birtakım evrensel genellemeleri örnekler ve söz konusu bu genellemeler de tam olarak belirlenebilir bir alana sahiptir. Geçerlik alanı bakımından evrensel kabul edilen Newton'ın hareket yasaları, bu türden bir dizi genellemenin paradigma bağlamını oluşturur. Bunlar, evrensel olmayı geçmişte ve şimdide hakikaten gözlemlenmiş olanın ötesine taşıyarak, gözlem alanından çıkmış olanı ve hatta henüz gözlemlenmemiş olanı kapsayacak derecede genişletir. Bu tür bir genellemenin doğru olduğunu bildiğimizde, yalnızca, söz gelimi, gezegenlerin bugüne kadar gözlemlenmiş hareketlerinin hepsinin Kepler'in

İkinci Yasası'na uyduğunu bilmekle kalmayız, ama bunun ötesinde, eğer bugüne kadar gözlemlenmiş olanların dışında yeni bir gezegen var olacak olsa, bu yeni gezegenin aynı yasaya uyacağını da bilmiş oluruz. Yani, eğer gerçek bir yasa dile getiren bir önermenin doğruluğunu bilirsek, iyi-belirlenmiş bir dizi karşı-olgusal koşullu önermenin doğruluğunu da biliriz.

Mekanik açıklamanın bu ideal biçimi, girişimlerinin ayrıntıları konusunda birbirinden oldukça farklı olan birçok İngiliz ve Fransız düşünür tarafından, fizik alanından insan davranışları alanına aktarılmıştır. Böylesi bir girişimin yerine getirmek zorunda olduğu asli koşulların ise çok kısa bir süre sonra ayrıntılarıyla açıklanabileceği düşünülmüştü. Oysa bu tür koşullardan birisi, hem de en önemlilerinden birisi, ancak günümüzde, W.V. Quine (1960, bl. 6) tarafından teşhis edilmiştir.

Quine, eğer anahtar ifadeleri, davranışın bizlere gerçek yasalar sağlamak için tamamen yeterli olduğunu belirten, bir insan davranışları bilimi olacaksa, söz konusu ifadelerin, niyetlere, amaçlara ve eylem nedenlerine yapılan bütün göndermeleri dışlayan bir sözcük hazinesi içinde formüle edilmek zorunda olduklarını savunur. Nasıl ki fizik, gerçek bir mekanik bilimi haline gelebilmek için betimleyici sözcük dağarcığını arılaştırmak zorunda kalmışsa, beşeri bilimler de aynı şeyi yapmak zorundadır. Peki, niyet, amaç ve nedenleri böylesine ağza alınmaz yapan nedir? Bu, bütün bu ifadelerin, söz konusu failin inançlarına göndermede bulunması ya da göndermede bulunmayı önkabullenmesidir. İnançlar hakkında konuşmak için kullandığımız söylem, Quine'ın kabul ettiği anlamda bilim açısından bakıldığında, iki büyük olumsuzluk taşır. "X, inanıyor ki p'" (ya da aynı konuda, "X, p'nin konumunda olmaktan hoşlanır" veya "X, p'nin olmasından korkar") kalıbının ilk tümceleri, doğruluğu-işlevsel (truth-functional) olmayan, yani yüklem hesabına göre ayrıntılarıyla planlanamaz olan, içsel olarak karmaşık bir yapıya sahiptirler; böyle oluşlarıyla da, fizik yasalarını ifade etmede kullanılan önermelerden belirgin ölçüde faklıdırlar. İkinci olarak, bir durum, inanç, hoşlanma veya korkuyla ilgili kavramlar, bir *yasa* keşfini dile getiren iddiaları onaylamak veya reddetmek için gereksindiğimiz kanıtları sağlamada aşırı şüpheli ve muğlak

durumlar içerirler.

Bu nedenle, Quine'ın ulaştığı sonuç, gerçek bir insan davranışları biliminin, bu tür, amaçlı ifadeleri dışlamak zorunda olduğu yolundadır; ama belki de Marx'ın Hegel'e yaptığını bizim de Quine'a yapmamız, yani baş aşağı duran argümanı ters çevirmemiz gerekiyor. Çünkü Quine'ın yaklaşımından şöyle bir sonuç çıkar: *eğer* insan davranışları anlayışımızdan, inanç, hoşlanma, korku gibi terimlere yapılan göndermeleri dışlamanın olanaklı olmadığını kanıtlarsak, söz konusu anlayış, Quine'ın ilgilendiği türden bir beşeri bilim formuna, yani, yasa-benzeri genellemelerde cisimleşen bir bilim formuna kavuşamaz. Neyin insan davranışını anlamayla ilgili olduğuna dair Aristotelesçi yaklaşım ise bu tür terimlere dışlanması olanaksız göndermeler içerir; bu nedenle, insan davranışlarını mekaniksel olarak açıklamaya yönelik her girişimin Aristotelesçilik ile çatışmak zorunda olması hiç de şaşırtıcı değildir.

İnsana ilişkin "olgu" kavramı, Aristotelesçi görüşten mekanikçi görüşe geçiş sırasında işte bu şekilde dönüştürülmüştür. Birinci görüşte, insansal eylem erekselliğe göre açıklandığından, eylem, yalnızca eylemin amacını oluşturan iyiler hiyerarşisine göndermede bulunarak karakterize edilebilir olmakla kalmaz, öyle karakterize edilmek de zorundadır. İkinci görüşe göre ise, insansal eylem, yalnızca, bu iyilere göndermede bulunmadan karakterize edilebilir olmakla kalmaz, böyle edilmelidir de. İlk görüşe göre, insansal eyleme ilişkin olgular (yalnızca onların değerli olduğunu düşündüğü şeylere ilişkin olguları *değil*) insansal varlık için değerli olan şeylere ilişkin olguları da kapsar; buna karşılık ikinci görüşe göre, değerli olana ilişkin hiçbir olgudan söz edilemez. "Olgu", değer-bağımsız hale gelir, "olan" "olması gereken" için bir yabancıya dönüşür ve "olan" ile "olması gereken" arasındaki bu kopuşun bir sonucu olarak, değerlendirme kadar açıklama da karakter değiştirir.

Bu geçişin doğurduğu bir başka sonuç, Marx tarafından, bir süre önce, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in üçüncüsünde kaydedilmiş bulunuyor. Açıktır ki, Aydınlanma'nın mekanikçi insan davranışları anlayışı, hem insan davranışlarının öngörülebilirliğine (predictability) ilişkin bir tez ve hem de insan davranışlarını güdümlemenin

uygun yoluna ilişkin bir başka tez içermektedir. Eğer ben, bir gözlemci olarak, başkalarının davranışlarını yönlendiren ilgili yasayı bilirsem, öncel (ontecedent) koşulların yerine getirildiğini gözlemlediğim her bir durumda sonuca dair öngörüde bulunabilirim. Eğer ben, bir fail olarak, bu yasaları biliyorsam, aynı öncel koşulları yerine getirebildiğim an söz konusu sonucu doğurabilirim. Marx'ın farkına vardığı şey, böylesi bir failin, kendi eylemlerini, güdümlediği kişilerin davranışından oldukça farklı şeyler olarak kabul etmeye zorlanacağı idi. Çünkü güdümlenenin davranışı, *onun* (güdümleyenin -ç.n.) istekleri, gerekçeleri ve amaçlarına uygun biçimde oluşturulmaktadır; onun sergilediği istek, gerekçe ve amaçlar, en azından bu güdümleme işiyle meşgul olduğu sürece, güdümlenenin davranışlarını yöneten yasalardan muaftır. O, onlara, en azından o an için, sodyum nitrat ve potasyum klorid ile deney yapan bir kimyager sodyum nitrat ve potasyum klorid örneklerine ne gözle bakıyorsa öyle bakar; ama kimyagerin ya da insan davranışları teknolojistinin meydana getirdiği kimyasal değişimlerde, kimyager ya da teknolojist, yalnızca bu değişimleri yöneten yasaların değil, aynı zamanda, doğa ya da toplum üzerine kendi istencinin damgasını vuruşunun örneklendirildiğini görmek zorundadır. Gelgelelim bu damgalamayı, Marx'ın da farketmiş olduğu gibi, sırf öncel koşulların bir sonucu gibi değil, rasyonel özerkliğinin dışavurumu gibi karşılar. Kuşkusuz, insansal davranışlar bilimini uyguluyor olma iddiasındaki fail bağlamında, bizler aslında, gerçek bir teknolojinin uygulanmasına mı şahit oluyoruz, yoksa bunun yerine, bu tür bir teknolojinin kendini ve bizleri aldatan aşırı dramatik bir taklidini mi izliyoruz, sorusu hâlâ sorulabilir. Bu sorunun yanıtının ne olduğu ise, sosyal bilimler için öngörülen mekanikçi programın esasen başarılmış olduğu ya da olmadığı yolundaki inancımıza bağlıdır. Ama, en azından onsekizinci yüzyılda, mekanikçi bir insan bilimi nosyonu, program ve kehanet düzeyinde kalmıştır. Bu alandaki kehanetler, gerçek başarılara *değil*, ama bu tür bir başarı kılığına giren bir sosyal performansa dönüştürülebilir. Nitekim, gerçekte olup biten de -gelecek bölümde geliştireceğim argümanın göstereceği gibi- budur.

Entelektüel kehanette bulunmanın bir sosyal performans haline

dönüşmesinin tarihi, kuşkusuz oldukça karmaşık bir tarihtir. Bu, güdümleyici uzmanlık kavramının gelişiminden oldukça bağımsız bir biçimde, modern devletin, devlet memurlarına kavuşmasının hikayesi ile başlar; bu öyle bir hikayedir ki, Prusya'nınki Fransa'nınki ile bir değildir, İngiltere'ninki her ikisinden ve Birleşik Devletler'inki de bunların tamamından farklıdır. Ama modern devletlerin işlevleri gittikçe birbirine benzemeye başladıkça, onların devlet memurları da aynılaşmaya başlamıştır; nitekim, çeşitli siyasi efendiler birbiri ardına gelip giderken, devlet memurları devletin yönetimsel sürekliliğini sağlarlar ve dolayısıyla da devletin karakterini büyük ölçüde belirlerler.

Devlet memurunun, ondokuzuncu yüzyıldaki tamamlayıcı parçaları ve karşıtları olarak, sosyal reformcuları vardır: Saint Simoncular, Comtecular, yararcılar, Charles Booth gibi İngiliz ıslahatçıları (ameliorists) ve genç Fabian sosyalistleri. *Bunların* karakteristik ağıtları şudur: Ah, şu devlet bir bilimsel olmayı öğrenebilse! Devletin uzun vadeli yanıtı ise, kendisinin tam da reformcuların istediği anlamda bilimselliğe kavuşmuş olduğu iddiasıdır. Devlet, kendi memurlarının, uzman olarak nitelendirilmek için gerekli özel eğitimi almış olduğu konusunda gittikçe artan ölçüde ısrar eder. Devlet, hizmetinde uzman olduğunu iddia edenleri gittikçe artan ölçüde hizmet altına alır. Nitekim, ondokuzuncu yüzyıl reformcularının ardıllarına da belirleyici ölçüde olmak üzere görev vermeye başlar. Bizzat devletin kendisi bir bürokratik yöneticiler hiyerarşisine dönüşürken, devletin topluma müdahalesi için geliştirilen en önemli meşrulaştırım da, devletin, birçok yurttaşın sahip olmadığı güç kaynaklarına sahip olduğu savı olur.

Aynı şekilde, özel şirketler de kendi etkinliklerini, benzeri güç kaynaklarına sahip oluşlarına göndermede bulunarak gerekçelendirirler. Uzmanlık, rakip devlet daireleri veya rakip özel şirketlerin üzerinde birbirleriyle rekabete girdiği bir meta olup çıkar. Devlet memurları ve aynı şekilde şirket yöneticileri, kendilerini ve kendileriyle birlikte otorite, güç ve para iddialarını, toplumsal değişimin bilimsel yöneticileri olarak sahip oldukları güçten (veya yetkiden-ç.n.) yardım alarak meşrulaştırırlar. Böylece de, klasik ifade biçimi-

ni, önceden-var-olan bir sosyolojik kuramda, Weber'in bürokrasi kuramında bulan bir ideoloji ortaya çıkmış olur. Weber'in bürokrasi anlayışının dillere düşmüş birçok kusuru vardır. Gelgelelim, Weber, araçları amaçlara en ekonomik ve en verimli şekilde uyarlama rasyonalitesinin, bürokratın temel görevi olduğu ve bu nedenle de, bürokratın etkinliğini meşrulaştırmasının en uygun biçiminin, bir dizi evrensel yasa-benzeri genellemelere dayanarak oluşturulmuş olan ve de bu tür genellemeleri kapsadığı düşünülen bir bilimsel ve hepsinden önemlisi sosyal bilimsel bilgi yapısını devreye sokma yeteneğine başvurmasında yattığı görüşündeki ısrarıyla modern çağın büyük bir bölümünün anahtarını yaratmıştır.

Üçüncü bölümde, daha başka birçok noktada Weber'inkinden büyük oranda farklılık gösteren modern bürokrasi veya idari bilimler teorilerinin, bu yönetimsel meşrulaştırım davasında onunla görüş birliğine varmaya meylettiğini ve de bu uzlaşımın, modern örgütlenme teorisyenlerinin yazmış olduğu kitapların betimlediği şeyin, hakikaten, modern yönetim pratiğinin bir parçası olduğu gerçeğini güçlü bir biçimde dile getirdiğini belirtmiştim. Bu nedenle şimdi, ilk olarak Aydınlanmanın bir toplum bilimi yaratma ülküsünden başlayıp, sosyal reformcu isteklere, sosyal reformcu isteklerden devlet memurları ve yöneticilerin meşrulaştırımı ve pratiğine ilişkin ülkülere, daha sonra yönetim pratiklerinden bu pratiklerin ve bunları yöneten normların sosyologlar ve örgütlenme kuramcıları tarafından kuramsal olarak yasalaştırılmasına ve son olarak yönetim bilimleri veya ticaret okullarındaki kuramcılar tarafından yazılan ders kitaplarının kullanımından, çağdaş teknokrat uzmanın kuramsal olarak şekillendirilmiş yönetimsel pratiğine geçmekte olan bir gelişimi sade bir taslak halinde görebiliriz. Eğer bu tarih en ince somut ayrıntılarına kadar yazılmış olsaydı, her gelişmiş ülke için elbette ki aynı olmazdı. En azından sıralama tamamen aynı olmazdı; Grandes Ecoles'ün rolü ne Londra Ekonomi Okulu, ne de Harvard Ticaret Okulu'nunki ile tam olarak aynı olmadığı gibi, Alman devlet memurlarının entelektüel ve kurumsal öncelleri de diğer bazı Avrupalı benzerlerinden kayda değer ölçüde farklıdır. Ama yine de, her durumda, ana mesele, yönetimsel uzmanlığın doğuşu

olmak zorundadır ve de bu tür bir uzmanlığın, daha önce görmüş olduğumuz gibi, iki cephesi vardır: değerde-yansızlığa güçlü bir tutku ve güdümleyici güç iddiası. Şimdi, her ikisinin de, olgu alanı ile değer alanının, onyedi ve onsekizinci yüzyıl felsefecilerince birbirinden kopartılması süreci tarihinden türediğini kavrayabiliriz. Yirminci yüzyılın toplumsal yaşamının, açar ölçüde, onsekizinci yüzyıl felsefesinin somut ve dramatik bir yeniden canlanışı olduğu açığa çıkar. Nitekim yirminci yüzyıl toplumsal yaşamının karakteristik kurumsal biçimlerinin meşrulaştırılması, şu daha önceki felsefenin temel iddialarından bazılarının doğrulanmış bulunduğu inancına dayanır. Peki, bu doğru mudur? Biz şimdi, Diderot veya Condorcet'nin hayal ettiği şu toplumsal davranışları yönlendiren yasa-benzeri genellemeler dizisine mi sahibiz? Bizim bürokratik yöneticilerimiz, böylelikle, meşrulaştırılıyor mu, meşrulaştırılmıyor mu? Gelgelelim, modernliğin karakteristik olarak başat kurumlarının siyasal ve ahlâksal meşruluğu sorununu nasıl çözmeliyiz meselesinin, sosyal bilimler felsefesinde bir mesele hakkında nasıl karar veririz meselesine dönmekte olduğu gerçeği üzerinde henüz yeterince durmadık.

VIII

Sosyal bilimlerdeki genellemelerin karakteri ve öngörü güçlerinin zayıflığı

Yönetimsel uzmanlığın, haklı çıkması için gereksinim duyduğu şey, öngörü gücü yüksek bir yasa-benzeri genellemeler yığını sağlayan, temellendirilmiş bir sosyal bilimler tasarımıdır. Bu nedenle yönetimsel uzmanlık iddiaları, ilk bakışta, kolaylıkla dile getirilebilirmiş gibi görünebilir. Çünkü iki yüzyıldır sosyal bilimler felsefesine egemen olan şey, tam da yukarıda söz edilen sosyal bilimler tasarımıdır. Bu uzlaşımsal anlayışa göre -ki Aydınlanmadan başlayıp, Comte ve Mill'den Hempel'e kadar uzanır- sosyal bilimlerin amacı, mantıksal yapısı, genelde doğal fenomenlere uygulanabilir olanlardan farklı olmayan yasa-benzeri genellemeler, tamamen uzman yöneticinin başvurmak zorunda olduğu türden yasa-benzeri genellemeler sağlayarak, özellikle toplumsal olan fenomenleri açıkla-

maktır. Ne var ki, bu tür bir anlayış, sosyal bilimlerin büyük ölçüde, belki de tamamen, başarısız olmasına –ki var olan durum kesinlikle bu değildir– yol açar gibi görünüyor. Çünkü bu bilimlere ilişkin dikkat çekici olgu şu ki, bu bilimler, ne türden olursa olsun bir tane bile yasa-benzeri genelleme keşfinde bulunamamıştır.

Kuşkusuz, ara sıra, sonunda insan davranışlarını yönlendiren gerçek bir yasanın keşfedilmiş olduğu yolunda iddialarda bulunulduğu doğrudur; sorun şu ki, böyle olduğu savunulan bütün yasaların -örneğin, ekonomideki Phillips eğrisi veya G.C. Homan'ın, "Eğer bir grubun üyeleri arasındaki etkileşim dış evrende sık sık yaşanılan bir durumsa, bu kişiler arasında birbirlerini sevme hissi doğar ve bu hissin kendisi de, dış evrenin etkileşimlerinden çok daha yüksek ve fazla bir etkileşime neden olur" görüşü gibi- aslında yanlış olduğu, sonunda, açığa çıkmaktadır ve Stanislav Andreski, Homan'ın formülasyonunun yanlış olduğunu o kadar açık-seçik bir biçimde göstermiştir ki, basmakalıp bilim felsefesinin etkisi altındaki bir profesyonel sosyal bilimciden başka hiç kimse, böyle bir şeye, hiçbir zaman, inanma eğiliminde bile olamaz. Şu halde, alışılmış sosyal bilimler felsefesinin, sosyal bilimcinin görevinin yasa-benzeri genellemeler üretmek olduğu iddiasında bulunduğu, ama ayrıca, sosyal bilimlerin bu türden genellemeler üretmediği kendisine anlatılan herhangi birisi bile, birçok sosyal bilimciden, bu sosyal bilim felsefesine karşı düşmanca ve onu dışlayıcı bir tavır almasını bekleyebilirdi. Böyle bir şey maalesef henüz görülmüş değil; buna niçin şaşırmamak gerektiğine dair iyi bir gerekçeyi daha önce belirtmiştim.

Elbette ki, eğer sosyal bilimler, bulgularını yasa-benzeri genellemeler biçiminde sunmaz ise sosyal bilimcinin, devlet veya özel şirketler için uzman danışman olarak çalışma zemini belirsizleşir ve yönetimsel uzmanlık kavramının kendisi sorgulanmaya başlanır. Çünkü sosyal bilimcinin, uzman danışman veya yönetici olarak asli işlevi alternatif politikaların sonuçlarını tahmin etmektir; eğer öngörüleri, yasa-benzeri bir genelleme bilgisine dayanmıyorsa, sosyal bilimcinin öngörücülük statüsü tehlikeye girer – böylece herşey olması gerektiği gibi olur; çünkü, aslında, parçaları birleştirdiğimiz-

de, sosyal bilimcinin bir öngörücü olarak sicili hiç de iyi değildir. Hiçbir ekonomist, ortaya çıkmadan önce "stagflasyon"u (durgunluk enflasyonu-ç.n.) tahmin edememiştir, aynı şekilde, enflasyon oranını doğru tahminde, para-teorisyenlerinin eserleri dikkate şayan derecede başarısız olmuştur (Levy 1975); D.J.C. Smyth ve J.C.K. Ash, 1967'den beri OECD için hazırlanan en sofistike ekonomik teoriye dayanarak yapılan tahminlerin, sağduyuya dayanarak varılabilen tahminlerden veya onların deyimiyle, büyüme oranı hakkında, son on yılın ortalama büyüme oranını göz önüne alarak ya da enflasyon oranını gelecek altı ayın geçmiş altı aya benzeyeceğini varsayarak tahmin etme gibi mütevazi yöntemlerden daha az başarılı olduğunu göstermiştir (Smyth ve Ash 1975). Herhangi birisi, ekonomistin öngörüsel beceriksizliğinin örneklerini çoğalttıkça çoğaltabilir, ya da demografi alanında durumun daha da kötü olduğunu söyleyebilir, ama bu çok kötü bir haksızlık yapmak olur; çünkü, her ikisi de, hiç değilse, öngörülerinin daha sistematik bir biçimde kaydını tutmuş bulunuyor. Gelgelelim, sosyal bilimci ve siyaset bilimcilerin büyük bir çoğunluğu kendi öngörülerinin hiçbir sistematik kaydını tutmaz iken, etrafa bol keseden öngörü saçan şu futurologlar, hiç değilse ara sıra, sonradan da olsa öngörülerindeki başarısızlıktan söz ederler. Karl Deutsch, John Platt ve Dieter Senghors tarafından kaleme alınan (*Science*, Mart 1971) ve sosyal bilimler alanında bilinen altmış iki büyük başarının sıralandığı ünlü yazıda, listede yer alan kuramların öngörü güçlerinin tek bir konuda bile istatiksel olarak değerlendirilmemiş olması oldukça şaşırtıcıdır –yazarlarının bakış açısını yansıtan, son derece akıllıca alınmış bir önlem.

Öyleyse, sosyal bilimlerin öngörüde bulunma güçlerinin zayıflığı *ve* yasa-benzeri genellemeler keşfedememeleri, açıkça, aynı durumun iki ayrı belirtisi olarak alınabilir. Peki, bu hangi durumdur? Basitçe, öngörü zayıflığının, basmakalıp sosyal bilimler felsefesi ile sosyal bilimcilerin başardığı ve başaramadığı şeylere ilişkin gerçekler birleştirildiğinde ortaya çıkan sonucu güçlendirdiği, yani, sosyal bilimlerin üzerlerine düşen görevi esasen başaramamış oldukları, yargısına varmalı mıyız? Ya da bunun yerine, hem basmakalıp sosyal bilimler felsefesini *ve* hem de kendilerini devlete ve

şirketlere kiralama yollarını arayan sosyal bilimcilerin uzmanlık iddialarını mı sorgulamalıyız? Benim ileri sürdüğüm şudur ki, sosyal bilimlerin asıl başarıları, sistemli yanlış yorumlama ile bizden -ve birçok sosyal bilimcinin kendisinden- saklanmaktadır. Söz gelimi, modern sosyal bilimcilerin geliştirdiği oldukça ilginç şu dört genellemeye bir göz atalım.

İlki, James C. Davies'ın, Tocqueville'in Fransız devrimine ilişkin aşağıdaki gözlemini -bir sınıf olarak devrimler konusunda- genelleştiren ünlü tezidir (1962): Fransız devrimi, bir yükselme ve bir dereceye kadar abartılmış beklentiler dönemini takip eden ve artmaya devam eden beklentilerin, birdenbire bir düş kırıklığına dönüştüğü bir gerileme döneminde meydana gelmiştir. İkincisi, Oscar Newman'ın genellemesi: Suç oranı, çok yüksek binalarda, binaların yüksekliği on üç katı bulana kadar yüksektir, ama on üç kattan daha yüksek binalarda oran birden düşer (Newman 1973, s. 25). Üçüncüsü, Egon Bittner'in, polisin eylemlerinde somutlaşan adaletin önemi anlayışı ile mahkeme veya hukukçuların pratiğinde somutlaşan adaletin önemi anlayışı arasındaki farklılığı keşfetmesidir (Bittner 1970). Dördüncüsü, Rosalind ve Ivo Feierabend'ın (1966) geliştirdiği iddiadır: en çok ve en az modernize edilmiş toplumlar, en istikrarlı ve şiddetin en az olduğu toplumlardır; buna karşılık modernlik bakımından orta seviyede olan toplumlar ise istikrarsızlık ve siyasal şiddete en açık olanlardır.

Bu dört genellemenin dördü de seçkin araştırmalara dayanır, hepsi de etkili doğrulayıcı örneklerce desteklenir. Gelgelelim, bunlar üç tane dikkate değer nitelik paylaşırlar. Her şeyden önce bunlar, ait oldukları disiplin içinde, kabul edilmiş karşı-örnekleriyle birlikte vardırlar ve bu karşı-örneklerin kabulü -genellemeleri yapan otoriteler tarafından olmasa da, en azından aynı alanda çalışan bazı meslektaşlarınca kabulü- herhangi bir şekilde, bu genellemelerin itibarını, fizik veya kimya alanındaki genellemelerin itibarını etkileyeceği şekilde, etkiler gibi görünmüyor. Oysa, sosyal bilimsel disiplinlerin dışında yer alan bazı eleştirmenler –örneğin, tarihçi Walter Laqueur, (1972)- bu karşı örnekleri, hem bu türden genellemelerin, hem de bu tür genellemeler ve karşı-örneklerinin birlikte

var olmasına izin verecek kadar esnek disiplinlerin dışlanması için yeteri kadar güçlü gerekçeler olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde, Laqueur, 1917 Rus ve 1949 Çin devrimlerini Davis'in genellemesini *çürütücü*, Latin Amerika'daki siyasal şiddet örneklerini ise Feierabendler'in iddiasını *çürütücü* örnekler olarak göstermektedir. Bütün zamanlar için geçerli olmak üzere, şunu kaydetmek isterim ki, sosyal bilimcilerin kendileri, karakteristik olarak ve büyük ölçüde gerçekten karşı-örneklere karşı tam da bu tür bir hoşgörülü tutum takınırlar, ki bu tutum, doğa bilimcileri veya Popperci bilim felsefecilerinin kendi kendilerine tanıdığı hoşgörüden oldukça farklı ve de, bütün bunlardan sonra, onların tutumu haklı gösterilmemeli mi, sorusuna açık kapı bırakan bir tutumdur.

Bu dört genellemenin ikinci karakteristiği, ilkine yakından bağlı olarak, yalnızca tümel niceleyicilerden değil, aynı zamanda, alan daraltıcılardan da (scope modifiers) yoksun oluşlarıdır. Yani, onlar yalnızca gerçekten bir "Bütün X'ler ve bazı Y'ler için, eğer X, q özelliğine sahip ise, Y de p özelliğine sahiptir" formu içermemekle kalmazlar, aynı zamanda, onları tam olarak hangi koşullarda kabul ve tasdik edeceğimizi de söyleyemeyiz. Basınç, sıcaklık ve hacimle ilgili gaz yasası denklemlerinden biliyoruz ki, bunlar, yalnızca, gazların tamamını kapsamakla kalmazlar; aynı zamanda bütün koşullarda geçerli kabul edilmelerini sağlayan orijinal formülasyonları da daha sonraları geçerlilik alanlarını daraltacak şekilde yeniden düzenlenmiştir. Nitekim, şimdilerde biliyoruz ki, bunlar, ("çok yüksek" ve "çok düşük"le ne demek istediğimizi tam olarak söyleyebildiğimiz durumda) *çok düşük sıcaklık ve çok yüksek basınç koşulları* dışındaki bütün koşullarda, bütün gazlar için geçerlidir. Oysa, bizim bu dört sosyal bilimsel genellememizden hiçbiri, buna benzer bir şart iliştirilerek sunulmaz.

Üçüncü olarak, bu genellemeler, fizik veya kimya alanındaki yasa-benzeri genellemelerde olduğu gibi, iyi tanımlanmış bir karşı-olgusal öncüller kümesi gerektirmezler. Bunları, gözlem sınırlarının ötesine, gözlemlenmemiş veya hipotetik durumlara sistematik olarak nasıl uygulayacağımızı bilemeyiz. Bu nedenle, başka herhangi bir şey olabilirler, ama yasa olamazlar. Öyleyse, bunların sta-

tüsü *nedir*? Bu soruyu yanıtlamak kolay olmayacaktır, çünkü bunlara ilişkin, bunları yasa halinde formüle edilmede başarısız olmuş girişimler olarak görmek yerine, kendilerine ne iseler o oldukları için saygı gösterecek herhangi bir felsefi açıklamaya sahip değiliz. Doğrudur, bazı sosyal bilimciler, bunda herhangi bir sakınca görmezler. Göstermiş olduğum yaklaşımla karşı karşıya kalındığında, şöyle bir yanıt vermeyi uygun bulurlar: "Sosyal bilimcinin keşfettiği şeyler, olasılığa dayalı genellemelerdir; dolayısıyla da, genelleme eğer olasılığa dayanmayan ve evrensel olan bir şeyse, bir genellemenin yalnızca olasılığa dayalı olduğu durumda, elbette ki, karşı örnek oluşturucu durumlar var olabilir." Ama bu yanıtta, asıl mesele tamamen gözden kaçırılmakta. Çünkü söz ettiğim genelleme tipi, nihayetinde bir genelleme olacaksa, sırf bir örnekler listesi olmaktan öte bir şey olmalıdır. Doğa bilimlerinin olasılığa dayalı genellemelerinin -örnek vermek gerekirse, istatistiğe dayalı mekaniğin genellemelerinin- aslında, bir örnekler listesi olmaktan öte bir şey olduğu çok açıktır, çünkü bunlar, herhangi bir olasılığa dayanmayan genellemeler kadar yasa-benzeri genellemelerdir. Evrensel niceleyicileri vardır –niceleme tek tek şeyler üzerine değil gruplar üzerinedir– iyi tanımlanmış karşı-olgusal öncüller (counterfactual conditionals) kümesi gerektirirler ve diğer yasa benzeri genellemelerle aynı şekilde ve aynı derecede karşı-örneklerle çürütülürler. Dolayısıyla sosyal bilimlerin karakteristik genellemelerinin statüsünü, olasılığa dayalı olduklarını söylemekle aydınlatmış olamayız; çünkü onlar, istatistiğe dayalı mekaniğin genellemelerinden olduğu kadar Newtoncı mekaniğin genellemelerinden ya da gaz yasası denklemlerinden de farklıdırlar.

Bu nedenle konuyu tekrar baştan ele almak ve bunu yaparken, sosyal bilimler, kendi mantıksal yapılarını olduğu kadar, felsefi köklerini de yanlış yerde aramayabilir miydi sorusuna da bir yanıt aramak zorundayız. Sosyal bilimciler kendilerini Comte, Mill ve Buckle'ın, Helvetius, Diderot ve Condorcet'nin ardılları olarak gördükleri içindir ki, yapıtlarını, onsekiz ve ondokuzuncu yüzyılda yaşamış ustaları tarafından ortaya atılmış sorulara bir yanıt bulma girişimi gibi sunarlar. Fakat, bir kez daha kabul edelim ki, parlak ve

yaratıcı dönemler olarak düşünülmüş olan onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllar, aslında hiç de bizim ve onların düşündüğü gibi bir Aydınlanma değil, o dönemin insanının artık sosyal bilimler alternatif bir köke bağlanamaz mıydı sorusunu soramayacağı, böylesi bir şeyi göremeyeceği kadar kendine özgü, apayrı bir karanlık dönemdi.

Bu noktada adını anmak istediğim kişi Machiavelli'dir, çünkü, Machiavelli, öngörüde bulunma ile açıklama arasındaki ilişki meselesinde, Aydınlanmanınkinden oldukça farklı bir görüşe sahiptir. Aydınlanma döneminin düşünürleri erken doğmuş Hempelcilerdir. Bu düşünürlere göre açıklamak, yasa-benzeri genellemelere geçmişe, öngörüde bulunmak ise benzeri genellemelere geleceğe dönük olarak başvurmak demektir. Bu geleneğe göre, yapılan öngörülerde başarısızlığın azalması, bilimdeki ilerlemenin bir işaretidir; dolayısıyla bu geleneği benimsemiş olan sosyal bilimciler, eğer söyledikleri bir dereceye kadar doğruysa, enflasyon oranındaki beklenmedik bir değişim ekonomist için ya da beklenmedik bir güneş veya ay tutulması bir astronom için ne kadar yüz kızartıcı bir şey ise, beklenmedik bir savaş veya devrimin meydana gelmesinin de bir siyaset bilimci için o kadar yüz kızartıcı olacağı olgusuyla yüzleşmek zorundadırlar. Henüz böyle bir yüzleşmenin görülmemiş olmasının kendisi de bu gelenek içinde açıklanmak zorunda olan meselelerden birisidir, ki açıklamalar da eksilmiyor: insan bilimleri henüz çok genç bilimlerdir deniyor - kesinlikle yanlış. İnsan bilimleri, işin doğrusunu söyleyecek olursak, en az doğa bilimleri kadar eskidir. Ya da deniyor ki, modern kültürde doğa bilimleri, en yetenekli insanları kendine çekiyor, sosyal bilimlere ise sadece doğa bilimleriyle uğraşacak kadar yeteneği olmayan kişiler kalıyor -bu on dokuzuncu yüzyılda H.T. Buckle'ın ortaya attığı bir iddiadır, ki hâlâ kısmen de olsa doğru olduğunu gösteren kanıtlar vardır. Çeşitli disiplinlerde Doktora derecesi almış olanlar üzerinde yapılan bir I.Q. araştırması (1960) (her ne kadar kimyagerler doğa bilimlerin ortalamasını aşağı çekip, ekonomistler sosyal bilimlerinkini yükseltse de), *doğa bilimcilerin, sosyal bilimcilerden önemli ölçüde daha zeki* olduğunu göstermiştir. Fakat beni, birçok şeyden yoksun

azınlık çocuklarını I.Q. oranlarıyla yargılamaktan alıkoyan aynı nedenler, aynı derecede, beni, kendi meslektaşlarımı onları –veya kendimi- ölçü alarak yargılamaktan alıkoymakta. Bununla birlikte, herhangi bir açıklama getirmeye belki de hiç gerek yok; çünkü egemen geleneğin açıklama bulmaya çalıştığı başarısızlık, belki de Kral II. Charles'ın ölü balığına benzer bir durumdur. Bir gün, Kraliyet Derneğinden insanları davet eden II. Charles, onlardan, neden ölü bir balığın, aynı balığın canlı halinden daha ağır olduğunu açıklamalarını ister; daha sonra, birtakım oldukça karmaşık açıklamalar getirildiğini gören II. Charles, daha fazla dayanamayıp, böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler.

Machiavelli'nin düşünceleri Aydınlanma geleneğinden hangi noktalarda farklılık gösterir? Her şeyden önce, *Fortuna* (talih) kavramı farklıdır. Aydınlanmacı her düşünür gibi o da büyük bir tutkuyla, yapılan sorgulamalarda, aydınlanmış yaşam düsturlarını sağlama olasılığı olan genellemelere ulaşılması gerektiğine kesinlikle inanıyordu. Ama inandığı bir şey daha vardı; ne kadar harika genellemeleri bir araya toplarsan topla, onları ne kadar mükemmel bir biçimde yeniden formüle edersen et, gene de *Fortuna* etkeni insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Machiavelli, bir yolunu bulup, insansal meselelerde *Fortuna*nın ne ölçüde etkili olduğunu açığa çıkarabileceğimizi de söyler, ama bu konuyu şimdilik bir kenara bırakmalıyız. Üzerinde durmak istediğim asıl nokta, Machiavelli'nin, mümkün olan en iyi genellemeler yığınına sahip olsak da bir gün, beklenmedik, beklenemez bir karşı-örneğin bizi hüsrana uğratabileceğine olan inancıdır -ama bununla birlikte, hâlâ, genellemelerimizi iyileştirmenin hiçbir yolunu bulamadığı gibi, onları bir kenara atmak veya yeniden formüle etmek için de herhangi bir gerekçe bulamamaktadır. Öngörülemezliğin kahpe tanrıçasının, *Fortuna*nın egemenliğini, bilgimizi geliştirerek sınırlayabiliriz, ama onu taht-tan indiremeyiz. Eğer Machiavelli haklıysa, incelediğimiz dört genellemenin mantıksal durumu, sosyal bilimlerin en başarılı genellemeleri için geçerli kabul edebileceğimiz durumdur ve hiçbir şekilde bir başarısızlık işareti olmayacaktır. Fakat, Machiavelli, gerçek-

ten haklı mıydı?

Şimdi tartışmak istediğim konu, beşeri meselelerde sistemli öngörülemezliğin dört kaynağı olduğu görüşüdür. Bunlardan ilki, kökten kavramsal yenileşmenin doğasından kaynaklanır. Sir Karl Popper, şöyle bir örnek sunar: Eski Taş Devri'nde bir gün sen ve ben, gelecek hakkında tartışıyoruz; ben, gelecek on yıl içinde birisinin tekerleği icat edeceği öngörüsünde bulunuyorum. Sen, "Tekerlek mi? O da ne?" diye soruyorsun. Bunun üzerine, bir tekerlek çerçevesinin, bir tekerlek parmağının, bir tekerlek göbeğinin, hatta bir milin ne tür bir şey olabileceği hakkında ilk kez konuşacağım için elbette ki, sözcükleri bulmakta oldukça zorlanarak, sana tekerleği betimliyorum. Derken, aniden, korku ve şaşkınlık içinde duraksıyorum: "Ama tekerleği gelecekte hiç kimse icat *edemeyecek ki*; çünkü onu ben şimdi, şu an icat etmiş bulunuyorum." Başka bir deyişle, tekerleğin icadı öngörülemez. Çünkü bu icadı tahmin etmenin zorunlu parçası olan şey, bir tekerleğin, ne olduğunu söylemektir: bir tekerleğin ne olduğunu söylemek ise, tam da o şeyi *icat etmektir*. Bu örneğin nasıl genelleştirilebileceğini tahmin etmek hiç de zor değil. Esasen, kökten yeni bir kavramın inceden inceye hazırlanışını içeren hiçbir icat, hiçbir keşif öngörü konusu olamaz; çünkü öngörünün ayrılmaz bir parçası olan şey, keşfi ya da icadı ancak gelecekte gerçekleşecek bir kavramın kendisinin halihazırdaki inceden inceye hazırlanışıdır. Bu nedenle, kökten kavramsal yeniliğe ilişkin öngörü düşüncesinin kendisi kavramsal olarak tutarsızdır.

Niçin, sadece "yeni" değil de, "kökten yeni" diyeyim? Bu teze ilişkin aşağıdaki karşı çıkışa bir göz atalım. Birçok keşif veya icat aslında öngörülmüştür ve bu öngörüler yeni kavramlar içermiştir. Jules Verne, havadan-daha-hafif uçan makineleri ve ondan çok önceleri de İkarus mitinin anonim yazarı, benzeri şeyleri öngörmüştür. O her kim ise, insanın uçabileceğini tahmin eden ilk kişi olmuş olabilir ve de bu kadın ya da erkeğin, benim tezime bir karşı-örnek sağladığı düşünülebilir. Böylesi bir karşı çıkışı dikkate alarak, iki nokta hatırlatılmalı.

İlki; bir kuş, hatta tarih öncesi bir uçan sürüngen ve bir makine

kavramına aşina olan herhangi birisi için, bir uçan makine kavramı hiçbir kökten yenilik içermez; tasarlanan, sadece, varolan kavram yığınından çıkartılan eklemli -istersen yeni, ama kökten yeni diyemeyeceğin- bir yapıdır. Bunları söylemekle, 'kökten yeni' veya 'kökten yenilik' deyimlerine açıklık getirdiğimi ve ayrıca karşı-örnek olduğu öne sürülen şeyin aslında hiç de öyle olmadığını gösterdiğimi ümit etmekteyim. İkincisi; her ne kadar, Jules Verne'in, uçakların veya denizaltıların icadını tahmin etmiş olduğu söylenebilirse de bu, onaltıncı yüzyılın başlarında Mother Shipton'un da uçağın icadını tahmin etmiş olduğunu söylemekle aynı anlama gelir. Fakat benim şu andaki tezim, yalnızca, önceden bir şeyleri haber vermeyle değil, bundan öte rasyonel temele dayalı öngörüde bulunmakla ve bu tür öngörüler üzerindeki sistemli sınırlamayla ilgilidir.

Kökten kavramsal yeniliğin sistemli öngörülemezliğine ilişkin önemli olan şey, kuşkusuz, bunun sonucunda gelen, bilimin geleceğinin öngörülemezliğidir. Fizikçiler, bizlere, termodinamik gibi konularda doğanın geleceğine ilişkin pekala bir şeyler söyleyebilme gücündedir. Gelgelelim, fiziğin geleceğine dair, bu gelecek kökten kavramsal yenilik gerektirdiği sürece hiçbir şey söyleyemezler. Oysa, fiziki bilimler temeline oturtulmuş toplumumuzun geleceği hakkında bir şeyler öğrenmek istiyorsak, geleceğini bilmeye ihtiyacımız olan asıl şey fiziğin kendi geleceğidir.

Fiziğin geleceği hakkında öngörüde bulunulamayacağı vargısını destekleyen, Popper'ınki dışında, bir argüman daha bulunmakta. Varsayalım ki, birisi, bir hesaplayıcı donanım ve yazılım geliştirmiş olsun ve bu buluş sayesinde öyle bir program hazırlamak mümkün olmuş olsun ki, bilgisayar, matematiğin bugünkü durumuna ilişkin bilgiler, matematiğin eski tarihi ve günümüz matematikçilerinin güç ve yetenekleri temelinde, matematiğin verilen herhangi bir alanında -cebirsel topoloji veya sayı teorisi alanında diyelim- günümüzde ne doğruluğunu ne de yanlışlığını tanıtlayabildiğimiz gelişmiş formüllerden hangilerinin, böylesi bir tanıtı gelecek on yıl içerisinde kazanacağını tahmin edebilecek güce erişmiş olsun. (Ki, bilgisayarın, bu gelişmiş formüllerin hepsini değil, sadece bazıları-

nı teşhis etmesini istiyoruz.) Bu tür bir program, kendisi sayesinde, gelişmiş formüllerin tanıtlanabilir ama henüz tanıtlanmamış bir alt grubunu diğerlerinden ayırt edebileceğimiz bir karar verme yöntemi geliştirmek zorunda kalacaktır. Ama Kilise, bizlere, bırakın cebirsel topoloji veya sayı teorisini, aritmetiği ifade etmede yeterli hiçbir hesaplama yönteminin, böylesi bir karar verme prosedürüne sahip olamayacağına inanmamız için, oldukça sağlam gerekçeler sunmuş bulunuyor. Bu nedenle, böylesi bir bilgisayar programının hiçbir zaman hazırlanamayacağı mantıksal bir doğrudur ve dolayısıyla da, daha genel olarak, matematiğin geleceğinin öngörülemez olduğu da bir diğer mantıksal doğrudur. Ama eğer matematiğin geleceğinin ne olacağı bilinemez ise başka birçok şeyinki de bilinemez.

Bu noktada, sadece bir tek örneğe göz atalım. Bir önceki argümana göre düşünecek olursak, Turing, modern hesaplama biliminin 1920'lerdeki başarısının büyük bir kısmını oluşturan kuramı tanıtlamadan önce (Babbage'ı, Turing'in habercisi saymayacak olursak -ama bu meselenin kavramsal özünü etkilemez) bu kuramın tanıtlanabileceği rasyonel olarak öngörülemezdi. Bundan şu çıkar ki, hesap makineleri üzerinde, bu tanıta sahip olmaya dayanan ve bunun bir sonucu olarak yapılmış olan benzeri bilimsel ve teknolojik çalışmalar da aynı şekilde öngörülemezdi; ama bütün bunlara rağmen, yaşantımızı bugün birçok açıdan şekillendiren şey tam da bu çalışmalardır.

Popper'in argümanının, yalnızca doğa bilimlerini değil, kökten kavramsal yeniliğin görüldüğü *her* alanı kapsıyor olmasının elbette ki hiçbir önemi yoktur. Quantum mekaniğinin veya özel göreliliğin keşfini, onlar ortaya çıkmadan önce öngörülemez yapan etken, aynı şekilde ve aynı nedenlerden dolayı, İ.Ö. altıncı yüzyılın sonları Atina'sındaki trajedi türünün icadını veya Luther'in seçkin, *fide sola* (yalnızca imanla-ç.n.) meşrulaştırma öğretisinin ilk açıklanışını ya da Kant'ın bilgi kuramının ilk ayrıntılı hazırlanışını da öngörülemez kılmaktadır. Toplumsal yaşama uygulanışına ilişkin çarpıcı örnekler ise zaten ortadadır.

Bunların yanısıra, bu argümanlar, hiçbir şekilde, keşif veya kök-

ten yeniliğin *açıklanamaz* olmasını da gerektirmez. Tek tek keşif veya yenilikler, her zaman, eylem gerçekleştikten sonra –böylesi bir açıklamanın nasıl bir şey olabileceği ve başka açıklamalar getirilip getirilemeyeceği tam olarak bilinemese de– açıklanabilir. Gelgelelim, keşif ve yeniliğin belirli dönemlere rastlamasının açıklanması yalnızca olanaklı değil, Francis Galton'a kadar uzanan (bkz., de Solla Price 1963) çalışma biçimi temeline iyice-oturtulmuş bazı keşif tipleri için geçerlidir de. Nitekim, öngörülemezlik ile anlaşılmazlığın bu birlikte varoluşu, yalnızca bu ilk sistemli öngörülemezlik türü için değil, diğer üç tür için de geçerlidir.

Şimdi, sistemli öngörülemezliğin ikinci türünü ele almak istiyorum, ki bu, her failin, kendisinin gelecekteki eylemleri hakkında öngörüde bulunamamasının, toplumsal yaşamda, bireysel olarak başka öngörülemezlik öğeleri doğurmasından kaynaklanır. İki veya daha çok alternatif ve birbirini dışlayıcı eylemden hangisini yapmam gerektiği konusunda henüz açık bir fikre ulaşmamışsam hangisini yapacağım konusunda da bir tahminde bulunamayacak olmam, ilk bakışta önemsiz bir hakikat gibi görünebilir. Düşünmüş, ama henüz gerçekleştirmemiş olduğum kararlar, ilgili konularda, benim, kendim için öngörülemez olmama yol açar. Fakat, bu hakikatin önemsiz görünmesinin temel nedeni, benim kendi adıma öngörüde bulunamadığım bir konuda, başkalarının oldukça isabetli öngörülerde bulunabilir olmasıdır. Kendi geleceğim, kendi bakış açımdan, olsa olsa ancak her bir boğumu hakkında henüz karar verilmemiş olan bir noktayı temsil eden bir dallanıp budaklanmış alternatifler ağacı olarak sunulabilir. Ama, öyle görünüyor ki, yeteri kadar aydınlanmış, hem benim hakkımda gerekli bilgilere sahip, hem de benim gibi insanlara ilişkin bir genellemeler yığınını elinde bulunduran bir gözlemcinin bakış açısından, benim geleceğim, büyük ölçüde belirlenebilir bir aşamalar dizisi şeklinde sunulabilir. Ne var ki, burada da bir güçlükle karşılaşırız. Çünkü, ben nasıl kendime ilişkin öngörüde bulunma gücünden yoksunsam, benim öngöremediğimi öngörebilen bir gözlemci de, kuşkusuz, tıpkı benim gibi, kendisi hakkında öngörüde bulunma gücünden yoksundur; nitekim, öngörüde bulunamayacağı şeylerden birisi, belirleyici ölçüde

kendisi tarafından henüz verilmemiş kararlara bağımlı olmasından dolayı, kendi eylemlerinin, ötekilerin vereceği kararları ne ölçüde etkileyip değiştireceğidir –hem hangi alternatifleri seçeceği, hem de kendisine seçmesi için hangi alternatifler dizisinin sunulacağıdır. Ki, bu ötekilerden birisi de benim. Bundan şu çıkar ki, gözlemci, kendisinin gelecekteki edimlerinin, benim gelecekte vereceğim kararları nasıl etkileyeceğini öngöremediği sürece, benim gelecekteki edimlerimi, kendi edimlerini ne kadar tahmin edebiliyorsa ancak o kadar tahmin edebilecektir; dolayısıyla da bu durumun bütün fail ve gözlemciler için geçerli olduğu açıkça söylenebilir. Kendi geleceğimin kendim tarafından öngörülememesi, öngörülemezlik olarak öngörülemezliğin önemli bir boyutunu oluşturur.

Kuşkusuz herhangi bir kimse, argümanımdaki önermelerden birisine, gelecekteki eylemlerimin, henüz verilmemiş kararların sonucuna bağlı olması durumda benim, bu eylemlerime ilişkin öngörüde bulunamayacağım ve bunun önemsiz bir hakikat olduğu şeklinde ifade ettiğim önermeye meydan okuyabilir. Bununla ilgili olarak, her an karşılaşabileceğimiz bir karşı-örneğe göz atalım. Ben bir satranç oyuncusuyum ve aynı şekilde ikizim de. Şimdi, daha önceki deneyimlerimden, oyunun sonlarında karşılaşılan birbirinin aynı durumlarda birbirinin aynı hamleler yapıldığını biliyorum. Ve şu an atı mı, fili mi hareket ettireyim diye düşünürken, çevredekilerden birisi, "Geçen gün kardeşin de aynı durumda kaldı", diyor. Bu durumda ben, şimdi, kardeşimin geçen gün yaptığı hamleyi yapacağım öngörüsünde bulunabilirim. Dolayısıyla bunun, henüz verilmemiş bir karara bağlı olan gelecekteki bir eylemime dair öngörüde bulunabilme gücünde olma durumu olduğunu gayet emin bir biçimde söyleyebilirim. Fakat burada hayati önem taşıyan nokta, eylemime ilişkin ancak 'kardeşimin geçen gün yaptığı hamlenin aynısını yapacağım' şeklinde betimlenebilen bir öngörüde bulunabileceğim, gerçeğidir; yoksa ne "atı hareket ettireceğim", ne de "fili hareket ettireceğim" şeklinde bir öngörü söz konusu değil. Böylece bu karşı-örnek bizi, önermemizi yeniden düzenlemek zorunluluğu ile karşı karşıya getirmiş oldu: Gelecekteki edimlerim, henüz verilmemiş kararlara -kararı belirleyen alternatifleri karakterize

eden betimlemelere- bağlı olduğu sürece, bu edimlerime ilişkin bir öngörüde bulunamam. Ve böylece, farklı sözcüklerle yeniden dile getirilmiş olan bu öncül, öngörülemezlik olarak öngörülemezliğe dair uygun vargıyı ortaya çıkarır.

Meseleyi şöyle de koyabiliriz: her şeyi bilme, karar vermeyi dışarıda bırakır. Tanrı, olacak herşeyi biliyor ise, "henüz verilmemiş karar" durumuyla hiç bir zaman karşı karşıya kalmaz. O'nun iradesi tektir (*Summa Contra Gentiles*, cap. LXXIX, *Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt*) (LXXIX. Bölüm, *Tanrı'nın Henüz Olmamışları da İstediğine Dair*-ç.n.). Tam olarak, Tanrı'dan farklı bir varlık olduğumuz sürece, yaşantımızda, öngörülemezliğin yeri olacaktır. Soruna böyle yaklaştığımızda ortaya çıkan sonuç şudur: öngörülemezliği toplumsal yaşamdan uzaklaştırmaya veya onu reddetmeye çalışan her tasarı, aslında, bu durumun bir parçası oluyor olabilir.

Sistemli öngörülemezliğin üçüncü kaynağı, toplumsal yaşamın oyun-kuramsal karakteridir. Siyaset bilimlerindeki bazı kuramcılara göre oyun-kuramının biçimsel yapısı, yasa-benzeri genellemeler doğuran açıklayıcı ve öngörücü kuramlara olanaklılık zemini hazırlamaya hizmet eder. Bir *n*-kişi-oyununun biçimsel yapısını oluşturup, belirli ampirik koşullarda her oyuncunun ilgili çıkarlarını belirlediğimizde, en azından, tam-rasyonel oyuncuların, gireceği bağlaşmalar ve oluşturacağı koalisyonları ve belki de ütopik olarak, tam rasyonel olmayan oyuncuların da karşılaşacağı baskıları ve bunun sonunda oluşarak davranışlarını öngörebilme gücünde oluruz. Bu yöntem ve ona yöneltilen eleştiriler, gerçekten, kayda değer bazı çalışmalara esin kaynağı olmuştur (özellikle de William H. Riker'in çalışmasına). Ama ne yazık ki, orijinal, optimistik biçimiyle doğurmuş olduğu büyük umut, bir yanılsama gibi görünüyor. Oyun-kuramın biçimsel yapısını var olan toplumsal ve siyasal durumlara uygulamanın önündeki üç tür engele bir göz atalım.

Birincisi; oyun-kuramsal durumların sınırsız yansıma özelliğiyle ilgilidir. Diyelim ki, senin hangi harekette bulunacağını öngörmeye çalışıyorum; böylesi bir öngörüde bulunabilmek için, benim ne yapacağıma ilişkin öngörünü öngörmek zorundayım ve bunu yapabilmek için de ben, senin nasıl bir öngörüde bulunacağına dair

BİLİM ve SANAT VAKFI
KÜTÜPHANESİ

nasıl bir öngörüde bulunacağım konusunda senin hangi öngörüde bulunacağını öngörüyor olmak zorundayım... ve bu böyle devam edip gider. Her aşamada, içimizden birisi, eşzamanlı olarak, kendisini ötekiler tarafından öngörülemez kılmaya çalışacak ve bir taraftan da her birimiz, ötekinin, kendi öngörüsünü biçimlendirirken kendisini öngörülemez kılmaya çalıştığı şeklindeki bilgiye inanıyor olacaktır. Buradaki durumun biçimsel yapısı hiçbir zaman yeterli bir yol gösterici olamayacaktır. Bunlara ilişkin bilgi zorunlu olabilir, ama bu bilgi, her bir oyuncunun çıkarları hakkındaki bilgiyle pekiştirilmiş de olsa, aynı anda, diğerlerini öngörülebilir ama kendini öngörülemez kılma girişiminin neler doğuracağı hakkında bizlere birşey söyleyemez.

İlk engel, tek başına alındığında alt edilemez bir şey olmayabilir. Ama ikinci tür engelin varlığı, ilkinin direncini de artırabilir. Oyun-kuramsal durumlar, karakteristik olarak, eksik bilgi durumlarıdır ve bu, bir rastlantı değildir. Çünkü her oyuncunun en büyük merakı, kendi bilgisini artırırken, öteki bazı oyuncuların eksik bilgilenmesini doruk noktaya çıkarmaktır. Ayrıca, diğer oyunculara yanlış bilgi vermede başarılı olma durumu, dışarıdan gözlem yapanlar üzerinde yanlış izlenim bırakmada da başarılı olmaya elverişlidir. Bu ise bizi, Collingwood'un acayip tezinin ilginç bir şekilde ters yüz edilmesine götürür; Collingwood'a göre, bizler, yalnızca zafer ve başarı dolu eylemleri anlamayı umabiliriz, buna karşılık, yenilgiler bizler için karanlıkta kalmak zorundadır. Fakat eğer ben, başarı durumunun, başarılı bir biçimde aldatma yetisi içermekte olduğu görüşünde haklıysam, anlamaya daha yatkın olduğumuz şeyler başkalarının yenilgileridir ve haklarında büyük ölçüde öngörüde bulunabileceğimiz şeyler de bu yenilgiye uğrayacakların davranışları olacaktır.

İlkiyle birleşse bile bu ikinci tür engel de aşılamaz bir şey değildir. Fakat oyun-kuramsal durumlara dair öngörüde bulunmanın önünde hâlâ bir üçüncü engel vardır. Aşağıdaki, aşina olduğumuz bir durumu ele alalım. Büyük bir sanayi kuruluşunun yöneticileri ile işçi sendikası liderleri arasında gelecek döneme ilişkin sözleşme koşulları müzakere edilmektedir. Ve görüşmelerde hükümet temsil-

cileri de, sırf keyfiyetten veya arabuluculuk yapmak için değil, bizzat devletin kendisinin sanayide belirli bir çıkarı olduğu için yer almakta -söz konusu sanayi ürünlerinin savunma için hayati önem taşıması veya çok güçlü bir sanayi kolu olmasından dolayı ülke ekonomisinin geri kalanını etkileyebileceği kaygısı bir gerekçe olarak gösterilebilir. İlk bakışta, oyun-kuramsal terimler içinde, bu durumun bir haritasının çıkartılması çok kolaymış gibi görünüyor: farklı çıkarlara sahip üç ayrı topluluğu temsil eden oyuncuların yer aldığı bir harita. Ama şimdi gelin, şu ders kitaplarındaki açık örneklerin tam tersine, sık sık toplumsal gerçekliğin oldukça karışık ve istikrarsız olmasına yol açan bu tür durumların bazı özelliklerini incelemeye çalışalım.

Sendika liderlerinden bazılarının sendikadaki görev süreleri dolmak üzere olabilir; eğer işverenden veya hükümetten oldukça dolgun maaşlı bir iş teklifi alamazlarsa, tekrar atölyedeki işlerinin başına dönmek zorunda kalacaklardır. İşverenin hükümetle ilişkisi, yalnızca onun kamu yararını gözetme politikası ile sınırlı değildir; bunun ötesinde farklı bir hükümet sözleşmesiyle elde edebileceği uzun vadeli beklentileri de söz konusu. Bu arada, hükümet temsilcilerinden birisi, ya da birkaçı ise kendi seçim bölgesinde var olan işçi oylarının belirleyici potansiyelini düşünüyor olabilir... Kısaca söylemek gerekirse, her verili toplumsal durumda, aynı grubun üyeleri arasında bir ve aynı zaman dilimi içerisinde birbirinden farklı birçok iş ilişkisinin gerçekleşmesi, sık rastlanır bir durumdur. Oynanan bir değil, birden çok oyundur ve eğer oyun eğretilemesi biraz daha ileri götürülecek olursa, gerçek hayata ilişkin problem, birisinin atını QB3'e hareket ettirmesine, her zaman topu filenin üzerinden havalandırarak karşılık verilebilmesidir.

Hatta hangi oyunun oynanmakta olduğunu belirleyebilsek bile bu kez de başka bir sorun ortaya çıkacaktır. Oyun-kuramı kitaplarındaki örnekler ve oyunların tam tersine, gerçek yaşam koşullarında, işe, genellikle bir dizi belirlenmiş oyuncu ve birleştirilmesi gereken parçalarla ya da oyunun oynanacağı belirlenmiş bir alan ile başlamayız. Oyuncak mağazalarında Gettysburg savaşını anlatan bir kartonla, savaşın plastik versiyonunu içeren bir oyun vardır –belki de

vardı–, ki oyunda, savaşın geçtiği arazi, zaman çizelgesi ve katılan birlikler büyük bir özenle yeniden canlandırılır. Ve sonuçta, ki oyunun özgünlüğü buradadır, az çok iyi olan ve Konfederasyon tarafını tutan bir oyuncu kazanabilir. Gelgelelim, savaş oyunlarındaki hiçbir oyuncu, Lee kadar zeki bir general olamaz; ama o yenilmiştir. Neden? Çünkü o oyuncu Lee'nin bilmediği şeyleri başından beri bilmektedir -yani, savaşın hazırlık aşamalarına ilişkin zamanlamanın ne olması gerektiğini, hangi birliklerin savaşa katılacağını, savaşın yapılacağı arazinin sınırlarını vs. Dolayısıyla, bütün bunlar oyunun, Lee'nin konumunu yeniden-canlandıramadığını ortaya koymaktadır. Çünkü Lee, bunun *Gettysburg Savaşı* olduğunu bilmiyordu ve bilemezdi de –bu, kesin şeması ancak sondan başlayıp geriye doğru gidilerek çıkartılan bir hikayedir. Bunun farkına varamamak, geçmişteki belirli durumların analizini yaparak, bunları gelecekteki belirlenmemiş durumları tahmin etmede kullanmaya çalışan birçok bilgisayarla yeniden kurgulama girişiminin öngörü gücünü de etkiler. Vietnam savaşıyla ilgili bir örneğe bakalım.

Lewis F. Richardson'ın, 1914'den önceki Anglo-Alman savaşçı ırk analizini (1960) kullanan Jeffrey S. Milstein ve William Charles Mitchell (1968), Richardson'ın bazı genellemelerini cisimleştiren bir Vietnam Savaşı simülasyonu hazırlamışlardı. Öngörüleri iki şekilde başarısız olmuştur: Birincisi, onlar Vietkong'lu sivillerin öldürülmesi ya da ayrılıkçıların sayısı gibi konulardaki istatistiklerinde Birleşik Devletler'in resmi verilerine güvenmişlerdi. Belki de, bizim, Vietnam'daki Amerikan askerlerinin sayısına ilişkin yapılan sistemli yalanlama konusunda şu an bildiklerimizi onlar 1968'de bilemezlerdi. Ne var ki, daha önce de belirttiğim gibi, bazı oyuncuların diğer oyuncuları eksik bilgilendirmeye ihtiyaç duydukları gerçeğine biraz daha duyarlı olabilselerdi öngörülerini olumlayan örneklere bu kadar aşırı güvenmekten kaçınabilirlerdi. Gelgelelim, asıl çarpıcı olanı, başarısızlıklarının ikinci kaynağı konusunda kendi kendilerine verdikleri yanıttır: öngörüleri, Gizli (Tet) saldırılardan dolayı kökten bozulmuştur. Milstein ve Mitchell'in yanıtı, geleceğe yönelik çalışmaların "Tet saldırıya" yol açan etkenleri de içerecek şekilde nasıl genişletilebileceğini düşün-

mektir. Gözden kaçırdıkları şey ise Vietnam savaşı gibi her karmaşık durumun zorunlu olarak açık ve belirlenemez karakterde oluşudur. Başlangıçta, toplam durumu olduğu gibi kapsayacak, herhangi bir belirli, sayıya dökülebilir etkenler öbeği yoktur. Başka türlü olduğunu varsaymak, geriye dönük bakış açısını ileriye dönük olanla karıştırmaktır. Böyle söylemek, hiç de bütün bilgisayar kurgularının değersiz çalışmalar olduğunu söylemekle bir değildir; ama, simülasyonun yakasını kurtaramayacağı şeyin öngörülemezliğin sistematik kaynakları olduğunu söylemektir.

Şimdi de bu tür kaynakların dördüncüsüne, saf rastlantısallığa (contingency) bir göz atalım. J.B. Bury, bir zamanlar, Roma imparatorluğunun kuruluş nedeninin Kleopatra'nın burnunun uzunluğu olduğunu ileri sürerken, Pascal'ı örnek almıştır: Kleopatra'nın yüz hatları neredeyse mükemmel bir biçimde orantılı olmasaydı, Mark Antony onunla ilgilenmezdi; ilgilenmeseydi Octavian'a karşı Mısır ile birlik oluşturmazdı; Mısır'la anlaşmaya varılmasaydı, Actium Savaşı yapılmazdı -ve bu böyle sürüp gider. Sıradan rastlantıların çok büyük olayların sonucunu derinden etkileyebilmiş olduğunu anlamak için Bury'nin argümanına bile gerek yok: III. William'ın ölümüne yol açan köstebek tümseği, ya da Napoleon'un Waterloo'da üşüterek komutayı Ney'e devretmesi, o gün Ney'in bindiği dört atın da telef olması ve bu durumun karar verirken hatalar yapmasına, özellikle *Garde Imperiale*'ı (İmparatorluk Muhafızları'nı) iki saat geç göndermesine neden olması bunların en önemlilerindendir. Bir köstebeğin veya bakterinin yol açabileceği türden rastlantıların bile bir savaş planında göz önünde tutulması mümkün değildir.

Öyleyse, insan yaşamında sistemli öngörülemezliğin birbirinden farklı, ama çoğu kez birbiriyle bağlantılı dört kaynağına sahibiz. Öngörülemezliğin, yalnızca açıklanamazlığı gerektirmediğini değil, aynı zamanda, varoluşunun da katı belirlenimciliğin hakikatiyle bağdaşabilir olduğunu vurgulamanın önemine inanıyorum. Varsayalım ki, gelecekte bir gün, insan davranışlarının önemli bir bölümünü taklit edebilecek bir bilgisayar ve bilgisayar programı geliştirdik –ki böyle olmaması için hiçbir neden göremiyorum. Bu

bilgisayarlar hareketli olacak, gerekli bilgiler üzerine düşünme, bu bilgileri edinme ve dönüştürme gücüne sahip, birlikte çalışmak kadar rekabet etmeye de meyilli olacak ve alternatif eylem biçimlerinden birisine karar vermeyi de gerçekleştirebilecekler. Şimdi, bu tür bir durumda, bu bilgisayarların, aynı zamanda, hem tamamen belirlenmiş, mekanik ve elektronik özel bir sistem olacağını, ama hem de yukarıda belirtilen dört öngörülemezlik türünden yakasını kurtaramayacağını kavramak önemlidir. Bunların hiçbiri, tamamen bizler için söz konusu olan aynı sebeplerden dolayı, kökten kavramsal yeniliğe veya gelecekteki matematiksel tanıtlara ilişkin öngörüde bulunamayacaktır. Bunların hiçbiri, henüz verilmemiş kararlarının sonuçlarına dair öngörüde de bulunamayacaktır. Her biri, diğer bilgisayarlarla gireceği ilişkilerde, bizi şaşırtan aynı oyun-kuramsal karmaşanın içinde boğulacaktır. Ve hepsi de -güç azalması gibi- beklenmedik dışsal olaylara maruz kalabilecektir. Bütün bunlara karşılık, her bilgisayarın her bir hareketi ve kendisi, mekanik veya elektronik açıdan tamamen açıklanabilir olacaktır.

Bunun zorunlu sonucu olarak, davranışlarının etkinlik düzeyinde betimlenmesi –karar verme, ilişki kurma, amaç edinme ve benzerleri–, mantıksal ve kavramsal yapı bakımından, yine onların elektriksel yeti düzeyindeki davranışlarının betimlenişinden oldukça farklı olacaktır. Bir betimleme biçimini diğerine indirgeme nosyonuna açık bir anlam vermek de zorlaşacaktır; dolayısıyla da, bu durum eğer bu imgesel, ama olası bilgisayarlar için geçerli ise bizler içinde geçerliymiş gibi görünüyor. (Aslında bizlerin *bu tür bilgisayarlar olduğunu* söylemek uygun gibi geliyor.)

Bu noktada, argümanın buraya kadar belirginleşen statüsünü baştan aşağı sorgulamak isteyen birisi çıkabilir. İddialarımda bir iç tutarsızlık olduğu öne sürülebilir. Çünkü bir taraftan köktenci kavramsal yenilik öngörüsünde bulunamayacağımızı iddia ederken, öbür taraftan da insan yaşamında, sistematik ve sürekli öngörülemez öğelerin var olduğunu ileri sürmüş bulunuyorum. Gelgelelim, bu iddialardan ilki benim, kesinlikle, yarın ya da gelecek yıl bir dahinin çıkıp da bugüne kadar öngörülemez olan şeyleri -ama öngörülemez olarak öngörülemezi değil- bizler için öngörülür kılabile-

cek yenilikçi bir kuram ortaya atıp atmayacağını bilememi gerektirir. Kendi adıma konuşacak olursam, ki bu tartışılabilir, herşeye rağmen, geleceğin tamamen öngörülebilir olup olmayacağı benim açımdan öngörülemez olarak kalmak zorundadır. Meseleyi bir başka şekilde koyacak olursak, şu sorulabilir: belirli meselelerin zorunlu olarak ve ilkece öngörülemez olduğunu mu, yoksa sadece bir rastlantısal olgu meselesi olarak öngörülemez olduğunu mu göstermiş oluyorsun?

Burada, kesinlikle, insan geleceğinin öngörülmesinin ele aldığım dört alanın üçünde *mantıksal olarak* olanaksız olduğunu iddia etmiyorum. Kiliseye ait teoremin doğal sonucu olan şeyi bir öncül olarak kullandığım argüman bağlamında ise, mantıksal karşıtlar alanından bir öncülü seçmiş bulunuyorum -tamamen, oldukça sağlam bir biçimde temellendirildiğine inandığım halde. Öyleyse, bugün öngörülemez olan yarın öngörülebilir, şeklinde bir suçlamaya uğramam olası mı? Sanmıyorum. Aslında, *felsefede*, belki birkaç tane geçerli mantıksal olanaksızlık veya *reductio ad absurdum* (saçmaya indirgeme) vardır ya da belki hiç yoktur. Bunun nedeni şudur ki, böylesi bir kanıtlama geliştirebilmek için söylemimizin geçtiği bütün ilgili alanların ayrıntılı bir haritasını çıkartıp, verilen bir "***q***" formülünden hareketle, "***p.~p***" biçimindeki bir çıkarıma ve böylece daha sonraki bir sonuç olarak da "***~q***"ya ulaşmamızı mümkün kılacak bir kesin hesaba ulaşmamız gerekir. Gelgelelim, söylemimizi bu tarzda formüle etmek için gereksinim duyduğumuz bu kesinlik türü, karakteristik olarak, felsefi sorunların ortaya çıktığı alanlarda bizi atlatan şeyin ta kendisidir. Dolayısıyla *reductio ad absurdum*a dayalı tanıt olarak değerlendirilen şeyler, genellikle, oldukça farklı türden argümanlardır.

Söz gelimi, Wittgenstein, zaman zaman, bir özel dilden söz etmenin çelişme içerdiğini göstermek amacıyla, özünde öğretilebilir ve umuma ait olan bir dil nosyonu analizi ile özünde özel olan bir içsel durumlar nosyonu açıklamasını birleştirerek, bir özel dilin mantıksal olanaksızlığına tanıt getirmeye çalışıyor olarak yorumlanır. Fakat böylesi bir yorumlama, Wittgenstein'ı, bana göre, bizlere şuna benzer bir şeyler söyleyen bir insanı, yanlış tanıtmaktır: di-

lin en iyi açıklamasını sunabilirim; iç zihinsel durumların en iyi açıklamasını da getirebilirim; ama özel bir dil nosyonu konusunda hiçbir şey yapamam; onu, yeteri kadar akla uygun kılamam.

Belki bir gün, bir dahinin, şu anda öngörülemez olanı öngörülebilir kılabileceğini savunanlara verebileceğim yanıt yalnızca budur. Buna giden yolu kesebilecek herhangi bir kanıt sunmuş değilim; Kilisenin tezini argümana katışımı, böylesi bir kanıta destek olarak bile görmüyorum. Herhangi bir öneride bulunamam, sadece ilave edebileceğim bir yaklaşım biçimini sunmuş bulunuyorum. Onu, ne onaylamak, ne de reddetmek için yeteri kadar akla uygun kılabilirim.

Bu durumda, bu öngörülemez öğelerin toplumsal yaşamda var olduğu kesinse, can alıcı öneme sahip olan şey, bunların öngörülebilir öğelerle olan dolaylı ilişkilerine dikkat etmek olacaktır. Bu öngörülebilir öğeler nelerdir? Onlar da en azından dört türe ayrılır. Birincisi, sosyal eylemlerimizi planlama ve aralarındaki eşgüdümü sağlama zorunluluğundan doğar. Her kültürde, insanların, çoğu, eylemlerini, çoğu zaman, bir normal gün anlayışına göre düzenler. İnsanlar hemen hemen her gün, günün belirli bir saatinde yataktan kalkar, giyinir ve yıkanır ya da yıkanmaz, belirli saatlerde yemek yer, belirli saatlerde işe gider, belirli saatlerde işten döner, vesaire. Yiyecekleri hazırlayanlar, bunları yiyecek insanların belirli bir yer ve zamanda orada hazır olacaklarını umabilmek zorundadır; bir büroda telefonu açan sekreter, karşı bürodaki sekreterin kendisine yanıt vereceğini umabilmek zorundadır; tren ve otobüsler, önceden belirlenmiş noktalardan yolcuları almak zorundadır. Biz hepimiz, ötekilerin öngörülebilir beklentilerine ilişkin, açıkça edinilmiş büyük bir bilgi yığınına sahip olduğumuz kadar, örtük, açıklanmamış türden bilgilere de önemli miktarda sahip bulunmaktayız. Thomas Schelling, yaptığı ünlü bir deneyde, yüz özneden oluşan bir gruba, tanımadıkları bir kişiyle, belirleyecekleri bir zamanda, Manhattan'da buluşmakla görevlendirildiklerini söyler. Tanımadıkları şahıs hakkında bildikleri tek olgu, onun, kendilerinin bildiği herşeyi biliyor olduğudur. Kendilerinden istenen şey, buluşma yer ve zamanını belirlemeleridir. Seksenden fazlası, öğlen saat onikide, Büyük

Merkez İstasyonu kavşağındaki büyük saatin altını seçer; dolayısıyla da, yüzde seksenden çoğu bu yanıtı verdiğinden, doğru yanıt budur. Schelling'in bu deneyinin bize gösterdiği şudur: biz hepimiz, ötekilerin bizim beklentilerimize ilişkin beklentilerinin –ya da tam tersinin– ne olduğu konusunda, genelde kabul edilenden daha çok şey bilmekteyiz.

İnsan davranışlarında sistemli öngörülebilirliğin ikinci kaynağı istatiksel düzenliliklerdir. Biliriz ki, herkes, soğuk algınlığına yakalanmaya kışın daha müsaittir; intihar edenlerin sayısı yılbaşı dönemlerinde hızla artar; iyi-tanımlanmış bir problem üzerinde çalışan nitelikli bilim adamlarının sayısı arttıkça, problem daha geç değil, daha erken çözülür; İrlandalılar, akıl hastalığına yakalanmaya Danimarkalılardan daha yatkındır; İngiltere'de bir insanın nasıl oy kullanacağının en iyi göstergesi, onun en yakın arkadaşının nasıl oy kullandığıdır; sizi kendi karınız veya kocanızın öldürmesi, yabancı bir sabıkalının öldürmesinden daha büyük bir ihtimaldir; cinayet oranı da dahil Texas'ta her şey daha büyük olma yönündedir. Bu tür bilgilerin ilginç yönü, nedensel bilgilerden görece bağımsız oluşlarıdır.

Bu fenomenlerden bazılarının nedenlerini hiç kimse bilmezken, diğer bazıları hakkında da birçoğumuzun yanlış nedensel inançları vardır. Nasıl ki öngörülemezlik açıklanamazlığı gerektirmez ise, aynı şekilde öngörülebilirlik de açıklanabilirliğe yol açmaz. Plan ve projelerimizin hazırlanması ve hayata geçirilmesinde, planlanmış ve eşgüdümlenmiş beklentiler bilgisi kadar, istatiksel düzenlilikler bilgisi de önemli rol oynar. Bunlardan birisinin eksik olması durumunda, değişik planlar arasında, onların başarı veya başarısızlık şansları bakımından rasyonel bir tercihte bulunabilme gücünden yoksun oluruz. Bu durum, toplumsal yaşamdaki öngörülebilirliğin diğer iki kaynağı için de geçerlidir. Bunlardan ilki, doğanın nedensel düzenliliği bilgisidir: kar fırtınası, depremler, veba-basili, yükseklik, yetersiz beslenme ve aşırı protein, bütün bunlar, insansal olanağa sınırlamalar getirir. Diğeri, toplumsal yaşamdaki nedensel düzenlilikler bilgisidir. Bu tür bilgiler dile getiren genellemelerin statüsü benim araştırma konum olmasına rağmen, yine de bu tür

genellemelerin varlığı ve belirli bir öngörü gücüne sahip oldukları gayet açıktır. Bu dördüncüsüne şu tür bir genelleme örnek olarak verilebilir: Ondokuz ve yirminci yüzyıllarda İngiltere ve Almanya gibi toplumlarda, bir insanın eğitim fırsatlarını belirleyen şey, o insanın sınıfsal konumudur. Burada sözünü ettiğim şey, gerçek nedensel bilgidir, yalnızca istatistiksel düzenliliğe dayalı bilgi değil.

Sonunda, hiç değilse, toplumsal yaşamda öngörülebilirliğin öngörülemezlikle olan ilişkisi sorununa, sosyal bilimlerdeki genellemelerin statüsünü biraz da olsa olumlu yansıtan bir görüşle yaklaşabilme konumuna gelmiş bulunuyoruz. Öncelikle, çok açık ki, insan yaşamının temel özelliklerinden birçoğu, öngörülebilirlik ile öngörülemezliğin içiçe geçtiği, oldukça kendine özgü, belirli durumlardan doğar. Uzun vadeli projeler kurmamızı ve bunlara katılmamızı olanaklı kılan şey, içinde yaşadığımız toplumsal yapıların sahip olduğu öngörülebilirlik derecesidir ve uzun vadeli projeler kurabilme ve onlara katılabilme gücü, yaşamı anlamlı bulabilmenin zorunlu koşuludur. Büyük-ölçekli tasarıların akışıyla birleştirilmemiş, bir andan diğerine, bir olaydan bir başkasına atlanarak yaşanan bir yaşam, karakteristik olarak insana özgü olan birçok kurum ve ilişkiyi -evlilik, savaş, ölenleri yad etmek, nesilden nesile geçen ailelerin, şehirlerin ve hizmetlerin devamlılığı ve benzeri birçok şeyi- temelden yoksun bırakır. Ancak, insan yaşamında ortaya çıkacak yaygın bir öngörülemezlik durumu da bütün plan ve projelerimizin sürekli kolay yaralanabilir ve kırılgan olmasına yol açar.

Kolay yaralanabilirlik ve kırılganlık elbette ki başka etkenlere de bağlıdır, ki maddi çevrenin karakteri ve bizim bilgisizliğimiz bunlar arasındadır. Gelgelelim, Aydınlanma devri düşünürleri ve onların ondokuz ve yirminci yüzyıllardaki ardılları, bunları, kırılganlık ve yaralanabilirliğin tek, ya da bir ölçüde ana kaynağı olarak görmüşlerdir. Marksistler ise bunlara, ekonomik rekabetçilik ve ideolojik körlüğü eklemişlerdir. Hepsi de, kolay yaralanabilirlik ve kırılganlık güya, gelecek güzel günlerde altedilebilirmiş gibi düşünmüştür. Dolayısıyla, bu inançları ile bilim felsefeleri arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmak şimdi olanaklı gibi görünüyor. Bunlardan ikincisi, kendine özgü açıklama ve öngörü anlayışıyla, birinci-

nin varlığını sürdürmesinde merkezi rol oynamıştır. Fakat tartışma artık, bizimle birlikte, başka bir yön kazanmak zorundadır.

Her birimiz, teker teker ve belirli toplumsal grupların birer üyesi olarak, doğal ve toplumsal dünyada kendi plan ve projelerimize somutluk kazandırmayı hedefleriz. Ki, bunu başarmanın koşullarından birisi, doğal ve toplumsal çevreyi mümkün olduğunca öngörülebilir kılmaktır ve doğa ve toplum bilimlerinin hayatımızdaki önemi -ki yalnızca bazı konularda olduğu halde- en azından kısmen bu projelere olan katkılarından doğar. Aynı zamanda her birimiz, teker teker ve belirli toplumsal grupların birer üyesi olarak, kendi bağımsızlığımızı, özgürlüğümüzü, yaratıcılığımızı ve özgürlük ve yaratıcılıkta çok büyük rol oynayan içsel düşüncelerimizi ötekilerin saldırılarından korumayı arzularız. Kendimizi, ancak doğru olduğunu düşündüğümüz bir noktaya kadar açığa vurmak isteriz ve –psikanalitik yanılsamaların etkisinde olanlar dışında– hiç kimse kendini olduğu gibi göstermeyi arzu etmez. Özellikle de başkalarının öngörüsel pratikleriyle tehdit edildiğimizi hissettiğimiz anlarda, bir dereceye kadar, *karanlık ve öngörülemez* kalmaya ihtiyaç duyarız. Nitekim, bu ihtiyacın karşılanması, gerçekleştiği ve gerçekleşebileceği durumlarda, insan yaşamının anlamlı olması için gerekli koşullardan bir diğerini en azından bir ölçüde sağlar. Hayat anlamlı olacaksa, uzun vadeli projelere katılabilmek bizler için bir zorunluluktur ve bu da öngörülebilirliği gerektirir; hayat anlamlı olacaksa, yalnızca başka insanların proje, arzu ve isteklerinin bir parçası olmak değil, kendi kendimizin sahibi olmak bizler için bir zorunluluktur ve bu da öngörülemezliği gerektirir. Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, eşzamanlı olarak, toplumun geri kalanını öngörülebilir ama kendimizi öngörülemez kılmaya, sayelerinde ötekilerin davranışlarını açıklarken, kendi davranışlarımızı da onlar tarafından yapılacak genellemelerin dışında tutacak bir biçime sokacak genellemeler bulmaya çalışıyoruz. Eğer toplumsal yaşantının genel özellikleri bunlar ise, bu yaşantıya dair elde edilmesi en olanaklı genellemeler yığınının karakteristikleri neler olabilir?

Bu genellemeler muhtemelen şu üç önemli karakteristiğe sahip olacaktır: genellemeler, iyi bir araştırma temeline oturtulacak, ama

tümevarıma dayalı karakterleri kendini, yasa-benzerliğe yaklaşmada eksik kalışlarında açığa vuracaktır. Yapıları ne kadar sağlam olursa olsun, en iyileri bile karşı-örneği ile birlikte var olmak zorunda kalacaktır, çünkü sürekli karşı-örnek yaratmak insan yaşamının bir özelliğidir. Ve hiçbir zaman onlardan en iyisinin bile geçerlilik alanının ne olduğunu tam olarak söyleyemeyeceğiz. Buradan hareketle, onların sınırları iyi belirlenmiş bir karşı-olgusal öncüller kümesi gerektirmeyeceği de açıktır. Ayrıca bu genellemeler, tümel niceleyiciler ile değil, ama "Karakteristik olarak ve büyük ölçüde...." gibi kalıplarla sunulacaktır.

Gelgelelim, daha önceden de belirttiğim gibi, sonuçta, bunların, tam da günümüzdeki deneyci sosyal bilimcilerin gayet iyi niyetle keşfettiklerini öne sürdükleri genellemelerin özellikleri olduğu ortaya çıkmış bulunuyor. Bir başka deyişle, bu genellemelerin mantıksal yapısının –ya da bu yapıdan yoksunluklarının- beşeri yaşam biçimi içinde –ya da onsuz– doğmuş olduğu anlaşılmakta. Sosyal bilimlerin en iyisine ait düstur ve genellemelerin, kendi öncellerinin -kavim toplumlarının atasözlerinin, hukukçuların genellemelerinin, Machiavelli'nin düsturlarının- bazı özelliklerini taşıdığını görmek, bizi ne şaşırtmalı ne de hayal kırıklığına uğratmalı. Ve aslında bu noktada tekrar Machiavelli'ye dönebiliriz.

Talih gözardı edilemez; tartışmanın ortaya çıkardığı budur. Ama bu, onun hakkında, en azından iki bakımdan, bir şeyler daha söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez. Birincisi, *Talih*in, bir ölçüde yaver gitmesi olasılığı ile bağlantılıdır. Basmakalıp bilim felsefesinin yol açtığı sorunlardan birisi, bu felsefenin, genel olarak bilim adamlarına ve özel olarak da sosyal bilimcilere, öngörüsel hataları, can alıcı bir yanlışlama sorunu çıkmadıkça basit bir başarısızlık türü gibi kabul etmelerini önermeleridir. Oysa eğer bunun yerine, hataların sistemli bir biçimde kaydını tutmuş ve hatanın kendisini bir araştırma konusu yapmış olsaydık, benim düşüncem şudur ki, öngörüsel hatanın gelişigüzel dağılmadığını keşfedebilirdik. Bunun doğru olup olmadığını öğrenmek, benim bu bölümde yaptığımdan daha çok şey yapmak için atılacak ilk adım olacaktır; bir başka deyişle, *Talihin* yalnızca, insan hayatında genel rolü üzerine konuş-

maktan öte, insan yaşamının farklı alanlarında oynadığı çok özel rollere bakmak daha yararlı olacaktır.

Talihin yorumlanmaya gereksinim duyan ikinci yönü, onun sürekliliği ile ilgilidir. Daha önce bunun, benim argümanlarım için kanıt statüsünde olduğunu reddetmiştim; eğer öyle ise *Talihin* sürekliliğine inanç için gerekli koşullara nasıl sahip olabilirim? Gerekçelerim, kısmen ampiriktir. Çünkü, birisinin, argümanın buraya kadarki kısmını kabul ettiğini ve öngörülemezliğin dört sistematik kaynağının belirlenmesinde hemfikir olduğunu, ama gene de öngörülemezliğin bu dört kaynağının toplumsal yaşamda oynadığı rolü ortadan kaldırmaya, ya da en azından mümkün olduğunca sınırlamaya çalışmamızı önerdiğini varsayalım. Bu durumda, onun önerdiği şey, kavramsal yeniliklerin, uygulanmamış kararların önceden görülemeyen sonuçlarının, insan yaşamının oyun-kuramsal karakterinin veya saf rastlantısallığın, halihazırda yapılmış öngörüleri ya da halihazırda bilinen düzenlilik durumlarını sekteye uğratabileceği türden durumların ortaya çıkmasını mümkün olduğunca önlemektir. Böylesi bir insan, hedefine ulaşabilir mi? Şu anda öngörülemez olan bir toplumsal dünyayı, tamamıyla ya da büyük ölçüde öngörülebilir kılabilir mi?

Bu tür bir kişinin atacağı ilk adım, kesinlikle, kendi projesinin gerçekleşmesinde kullanabileceği aracı sağlayacak bir yapının (organization) yaratılması ve aynı kesinlikle, ilk görevi de, yarattığı yapının işleyişini tamamen veya büyük ölçüde öngörülebilir kılmak olmak zorundadır. Eğer bunu başarmaya gücü yetmeyecek olursa, o daha büyük hedefine ulaşması da hemen hemen hiç mümkün olmayacaktır. Ama aynı zamanda, bu yapıyı, değiştirmekle görevlendirildiği çevrenin kendisinde varlığını sürdürecek ve oldukça emsalsiz olan görevinde işine yarayacak kapasitede yeterli ve etkili bir hale getirmek de zorunda kalacaktır. Ne var ki, bu iki karakteristik, tamamıyla veya büyük ölçüde öngörülebilirlik ve yapısal etkililik, bağdaşmamak zorunda olduğumuz en başarılı ampirik çalışmalar temelinde ortaya çıkar. Yeniliğe uymayı gerektiren bir çevrede etkililiğin koşullarını tanımlayan Tom Burns, bu tür karakteristikleri, "bireysel görevlerin sürekli yeniden tanımlanması", "be-

lirlenmiş kararlar ve talimatlardan çok, öneri ve haberdar etmeye dayalı bir iletişim", "şebekenin herhangi bir yerine yerleştirilebilir bilgi" (Burns 1963 ve Burns-Stalker 1968) ve benzerleri şeklinde sıralamıştır. Burns ve Stalker'ın, bireysel teşebbüse izin verilmesi, bilgideki değişimlere esnek bir tepki gösterilmesi ve karar-verme ve sorunlara çözüm bulma mercilerinin çoğaltılmasının gerekliliği yönündeki sözleri, etkili bir yapılanmanın kendi içinde büyük ölçüde öngörülemezliği tolere edebilmesi gerektiğini vurgulayan bir tezle sonuçlanacak şekilde ve büyük bir güvenle genelleştirilebilir. Nitekim, diğer çalışmaları bunu doğrulamaktadır. Ast konumundaki insanların yaptığı şeyleri gözlemeye yönelik girişimler her zaman amaca zararı dokunur olma eğilimindedir; başkalarının etkinliğini öngörülebilir kılmaya yönelik girişimler, zamanla, zorunlu olarak, rutinleşir, bilgilenme ve esneklik baskı altına alınır ve astların enerjisini, en azından en üstün olanlarından bazılarının projelerini bozmaya yöneltir (Kaufman 1973, ayrıca bkz., Burns ve Stalker, yönetimsel hiyerarşiyi yıpratma ve devirme girişimlerinin sonucu üzerine).

Yapısal başarı ve yapısal öngörülebilirlikten biri diğerini dışladığından, tamamıyla veya büyük ölçüde öngörülebilir bir toplum yaratmaya adanmış, büyük ölçüde veya tamamen öngörülebilir bir yapı oluşturma tasarısı, toplumsal yaşamın olguları tarafından başarısızlığa mahkum edilir. Bu nedenle, Aldous Huxley ya da George Orwell'in düşündüğü türden bir totalitarizm olanaklı değildir. Totaliter tasarının üreteceği şey, her zaman için, sonunda kendisinin çökmesine yol açabilecek türden bir sertlik ve güçsüzlük olacaktır. Gelgelelim, tam da bu "sonunda"nın ne kadar zamanı kapsadığını soran Auschwitz ve Gulag Takımadaları'nı hatırlamak zorundayız.

Öyleyse, insan yaşamının sabit öngörülemezliğine dair, diğer bütün toplumsal öngörülerle aynı tarzda kolay zarar görebilir olan bir öngörüde bulunmada paradoksal olan hiçbir şey yoktur. Altını çizerek belirtmeliyim ki, bu öngörü, ampirik sosyal bilimlerin pratik ve bulgularının bir onaylanışı ve basmakalıp toplum bilimleri felsefesinin olduğu kadar toplum bilimlerinin birçoğunun da başat

ideolojisi haline gelmiş olan ideolojinin çürütülüp reddedilmesidir.

Fakat bu çürütme, aynı zamanda, bürokratik yönetimsel uzmanlık adını verdiğim şeyin iddialarının büyük oranda reddini de gerektirir. Ve bu reddedişle birlikte argümanımın en azından bir bölümü tamamlanmış oluyor. Uzmanın statü ve ödül iddiası, onun, hiç de sağlam yasa-benzeri genellemeler yığınına sahip olmadığını kavramamız ve ulaşabileceği öngörü gücünün ne kadar zayıf olduğunu fark etmemizle birlikte, ölümcül bir yara almış bulunuyor. Yönetimsel etkililik, nihayetinde, bir başka çağdaş ahlâksal kurgu ve belki de bunlar içinde en önemli olanıdır. Kültürümüzdeki güdümleyici tarzın hakimiyetine, güdümlemedeki bir fiili başarı refakat etmez de, edemez de. Elbette ki, dile getirilen uzmanların etkinliklerinin etkisiz olduğunu, bunlardan rahatsız olmaya veya bunları ciddiye almaya gerek olmadığını söylemek istemiyorum. Fakat bundan öte, uzmanlık nosyonunda cisimleşen toplumsal kontrol nosyonunun aslında bir maskeleme olduğunu öne sürüyorum. Toplumsal düzen, kelimenin tam anlamıyla, bizim kontrolümüz dışındadır ve aslında hiç kimsenin de kontrolünde değildir. Hiç kimse kontrol altında değildir ve olamaz da.

Dolayısıyla yönetimsel uzmanlığın varlığına inanmak, benim benimsemiş olduğum bakış açısından, Tanrı'nın varlığına duyulan inanca ilişkin Carnap ve Ayer'in düşündüğü şeylere *oldukça benzer*. Bu da bir yanılsamadır, özellikle modern bir yanılsama; bizim dışımızda, hakkaniyeti sağlayacak bir gücün varlığı yanılsaması. Dolayısıyla bir *karakter* olarak yönetici artık, ilk bakışta göründüğünden başkadır: yönetim alanını oluşturan, gündelik, makul-düşünen, pratik, pragmatik hiçbir-şeyiyle-saçma-olmayan realizmin toplumsal dünyası, artık, varlığını devam ettirmesi, yanlış-anlamanın sistemli sürekliliğine ve kurgulara olan inanca dayanan bir dünyadır. Meta fetişizmi, en az bunun kadar önemli bir başka fetişizm türü olan bürokratik beceri fetişizmi ile tamamlanmıştır. Çünkü benim argümanımın bütününden çıkan sonuç şudur ki, yönetimsel uzmanlık alanı, nesnel olarak temellendirildiği öne sürülen iddiaların, aslında, keyfi, ama gizlenmiş arzu ve tercih ifadeleri olarak iş gördüğü bir alandır. Keynes'in, Moore'un müritlerinin, iyiliğin gayri-

rasyonel niteliğinin –ki aslında bir kurgudan ibaret olan niteliğinin– varlığı ve yokluğunu belirleme kisvesi altında kendi özel tercihlerini nasıl ileri sürmüş olduklarını betimleyen sözleri, devlet ve şirketlerin toplumsal dünyasında uzmanların bulgularının varlığı ve yokluğunu belirleme maskesi altında özel tercihlerin nasıl ileri sürüldüğünü betimleyen aynı derecede şık ve dürüst sözlerle çağdaş karşılığını bulur. Ve nasıl ki, Keynesçi betimleme duyguculuğun niçin böylesine ikna edici bir tez olduğunu gözler önüne sermiş ise, aynı şekilde, bunun da modern karşılığı bulunacaktır. Onsekizinci yüzyıldaki kehanetin sonuçları, *bilimsel olarak* düzenlenmiş toplumsal kontrolün kendisini olmasa da akıl dolu, dramatik bir suretini yaratmayı başarmış bulunuyor. Kültürümüzde güç ve otorite kazandıran şey, işte bu sahte başarıdır. En etkili bürokrat, rolünü en iyi oynayan aktördür.

Birçok yönetici ve bürokratın bu sözlere vereceği karşılığı şimdiden duyar gibiyim: Sen, kendi ellerinle yarattığın bir korkuluğa saldırıyorsun; biz, ne Weber'in, ne de bir başkasının iddialarını dile getiriyoruz; en az senin kadar biz de, toplumbilimsel genellemelerin sınırlarından haberdarız; bizler, basit ve mütevazı bir yetiyle, oldukça basit bir işlevi yerine getiriyoruz; fakat farklı bir bilgi birikimine sahibiz ve kendi sınırlı alanımızda uzman olarak adlandırılıyoruz.

Benim argümanımda, bu basit iddiaları kabul etmeyen herhangi bir yöne rastlanmaz; ama, resmi ya da özel bürokratik şirketlerde veya şirketler için güç, ve otorite kazandıran iddialar bu tür iddialar değildir. Bu mütevazı iddialar, gücün, bürokratik şirketler içinde ya da onlar tarafından, onun herhangi bir şey üzerinde fiili olarak kullanıldığı şekilde ya da ölçüde sahiplenilmesini veya kullanılmasını meşrulaştıramaz. Bu yüzden, argümanıma verilen yanıtta cisimleşen bu mütevazı ve moda iddialar, bunları dile getirenler kadar herhangi birisi için de oldukça yanıltıcı olabilir. Çünkü bu iddialar, yönetimsel uzmanlık adı altındaki metafizik bir inancın resmi ve özel şirketlerimizde kurumsallaştırılmış olduğunu öne süren argümanımı çürütme işlevi görüyor gibi gelmiyor, ama daha çok, neticede, oynanan bir oyuna katılmayı sürdürmenin bir mazereti gibi görünü-

yor. Oyun içinde küçük rollere sahip oyuncuların kendilerine özgü yetenekleri, bürokratik drama için, en büyük yönetimsel karakter oyuncularının sağladığı katkı kadar gereklidir.

IX
Nietzsche mi, Aristoteles mi?

İleri sürmüş olduğum gibi, çağdaş dünya görüşü, belki her zaman ayrıntılarda görünmese bile, özünde başat olarak Webercidir. Anında, bu tür bir iddiaya karşı çıkanlar olacaktır. Aşırı liberaller, "çağdaş dünya görüşü" diye bir şey olmadığını, var olanın, değerlerin indirgenemez çokluğundan kaynaklanan bir görüş çokluğu olduğunu –ki bu görüşün ilk akla gelen, en sistemli ve en kuvvetli savunucusu Sir Isaiah Berlin'dir, ileri sürmeye başlayacaklardır. Öte taraftan birçok sosyalist, çağımızdaki başat dünya görüşünün Marksist görüş olduğunu, Weberciliğin *vieux jeu* (modası geçmiş-ç.n.) olduğunu ve savlarının soldan yöneltilen eleştirilerle onmaz yaralar aldığını öne sürecektir. Önceki karşı çıkışa, değerlerin indirgenemez çokluğuna olan inancın kendisinin ısrarlı ve merkezi bir We-

berci tema olduğu yanıtını vereceğim. Sonrakilere gelince, onlar, her ne kadar retoriklerinde Marksist kalsalar da, Marksistler olarak örgütlenme ve iktidara doğru ilerlemede, öz olarak, her zaman Webercidirler ve öyle de olmuşlardır; çünkü, kültürümüz içinde, bilinen, hiçbir iktidarı hedefleyen örgütlü hareket yoktur ki tarz olarak yönetimsel ve bürokratik olmasın ve bilinen hiçbir otoriteyi gerekçelendirme yoktur ki, biçim olarak Weberci olmasın. Nitekim, eğer iktidara giden yolda Marksizm gerçeği bu ise, iktidara ulaştığında bu gerçek daha da keskinleşecektir. Her güç, hakimiyete yönelir ve mutlak güç mutlak hakimiyet ister.

Ama eğer benim argümanım doğru ise bu Weberci dünya görüşü rasyonel olarak sürdürülemez; bu görüş, aydınlatmaktan çok gizler ve aldatır ve gücünü bu gizleme ve aldatmadaki başarı derecesinden alır. Bu noktada, ikinci türden karşı çıkış seslerini işitir gibiyim. Açıklamam boyunca neden "ideoloji" sözcüğüne hiç yer verilmiyor? Niçin daha çok, maskelemeler ve gizlemelerden söz ediyor da, maskelenen ve gizlenenin ne olduğuna dair -hemen hemen hiç denecek kadar- az şey söylemiş bulunuyorum ? İkinci soruyu kısaca şöyle yanıtlayabilirim: verebileceğim genel bir yanıt yok; ama yaptığım, basitçe, cahilliğe sığınmak değildir. Marx, "ideoloji" sözcüğünün anlamını değiştirip, onu modern kullanıma sokarken, bunu, zaman zaman, kolaylıkla anlaşılabilir, basit örneklere göndermede bulunarak gerçekleştirmiştir. Söz gelimi, 1789 Fransız ihtilalcileri, Marx'ın onlara ilişkin düşüncesine göre, kendilerini antik cumhuriyetçiler ile aynı ahlâksal ve siyasal varoluş biçimine sahip kişiler olarak kabul etmişlerdir; böyle yapmakla da, kendi toplumsal rollerini, burjuvazinin sözcüsü olma rollerini, kendi kendilerinden gizlemişlerdir. Aynı şekilde, 1649 İngiliz devrimcileri kendilerini Eski Ahit'in gösterdiği yolda yürüyen Tanrı hizmetkarları olarak görmüşler, böyle yapmakla onlar da *kendi* toplumsal rollerini maskelemişlerdir. Gelgelelim, Marx'ın bu belirli örnekleri, zaman zaman –ya kendisi, ya da başkaları tarafından– bir teori halinde genelleştirildiğinde, bambaşka meseleler ortaya çıkmıştır. Çünkü teorinin genelliği, tamamen, teoriyi, neden türleri olarak, toplumun maddi koşullarına ve sınıfsal yapısına, sonuç türleri ola-

rak ise, ideolojik olarak aydınlatılmış inançlara bağlayan bir dizi yasa-benzeri genellemeler üzerine inşa etme girişimine dayanmaktadır. Marx ve Engels'in, önce *Alman İdeolojisi*'nde ve daha sonra Engels'in *Anti-Dühring*'de yaptığı formülasyonların anlamı budur. Böylece, ideoloji teorisi, daha önce de tartıştığım gibi, *hem* sosyal bilimcilerin var olan keşiflerinin yapısını yanlış-yansıtan ve *hem de* bizzat kendisi keyfi tercih belirten ifadeleri gizleme işlevi gören sosyal bilim tipinin yeni bir örneği haline gelmiştir. Aslında, ideoloji *teorisi*nin kendisi, kendisini savunanların anlamayı arzuladığı fenomenin başka bir biçimi haline gelir. Dolayısıyla da, hâlâ *On Sekizinci Brumaire* tarihinden öğrenmek zorunda olduğumuz birçok şeyin varlığına rağmen, genel Marksist ideoloji *teorisi* ve onun birçok mirasçısı, yalnızca tanı kılığına sokulmuş bir başka semptomlar yığını olarak kalmaya mahkum olur.

Bununla birlikte, elbette ki, kökleri Marx'a dayanan -ve Karl Mannheim'dan, Lucien Goldmann'a kadar, değişik bir çok düşünürce geniş bir alanda kullanılmış olan- ideoloji tasarımı, aslında, kısmen, ahlâklılık alanındaki ana tezimin de temelini oluşturur. Ahlâksal söylem, keyfi istencin hizmetinde kullanıldığında, bu, birisinin keyfi istenci olacaktır; dolayısıyla da *kimin* istenci sorusu, hiç şüphe yok ki, hem ahlâksal, hem de siyasal öneme sahiptir. Ne var ki, bu soruyu yanıtlamak benim şu anki görevimin dışında kalmakta. Buradaki görevimi başarmak için göstermem gereken tek şey, ahlâklılığın nasıl olup da belirli bir tarzda kullanılabilir hale geldiği ve öyle de kullanıldığıdır.

Bu nedenle özellikle modern olan ahlâksal söylem ve pratiğe ilişkin getirmiş olduğum açıklamayı tamamlamak için şu anda ihtiyacımız olan şey, günümüzde, birçok ilkeye (cause) nasıl olup da ahlâksal onay verilebildiğini ve ahlâksal söylem biçiminin nasıl olup da her surata ayrı bir maske sağladığını gösterecek bir dizi tarihsel açıklamadır. Çünkü *ahlâklılık, genel olarak*, oldukça yeni bir tarzda *kullanışlı* bir şey haline *gelmiş bulunuyor*. Aslında modern ahlâksal söylemin, bu bayağılaştırılmış kolay elde edilebilirliğini ilk defa fark eden ve bir ölçüde bu yüzden ondan tiksinmiş olan kişi, Nietzsche'dir. Eğer argümanım buraya kadar başlangıçtan beri

doğru *ise* bu fark ediş Nietzsche'nin ahlâk felsefesinin, bu felsefeyi kültürümüzün ahlâksal durumunu incelemeye kalkışan herkesin nihayetinde karşı karşıya kalacağı iki gerçek kuramsal seçenekten birisi yapan, temel özelliklerinden birisidir. Niçin böyledir? Bu soruya verilebilecek yeterli bir yanıt, hem kendi tezime, hem de Nitzsche'nin görüşüne dair birkaç şey daha söylemeyi gerektirmekte.

Tezimin açar bölümlerinden birisini anımsayalım: modern ahlâksal söylem ve pratik, ancak, çok eskilerden kalma, birbirinden kopuk fragmanlar dizisi olarak anlaşılabilir ve bunun ahlâk kuramcılarının önüne çıkardığı çözümlenemez sorunlar, bu durum iyice anlaşılıncaya kadar, çözümlenemez kalacaktır. Eğer ahlâksal yargıların deontolojik karakteri, modernliğin metafiziğine oldukça yabancı olan ilâhi-yasa tasarımının ve aynı şekilde, teleolojik karakteri de aynı ölçüde modern dünyada bulunmayan insan doğası ve insansal etkinlik tasarımlarının ruhu ise, ahlâksal yargıları anlama ve onlara anlaşılabilir bir statü belirleme sorunlarının, her ikisinin de, sürekli artarak ve felsefi çözümlere sığınamazlığı pekiştirerek var olacağını kabullenmek zorundayız. Burada bize gerekli olan yalnızca felsefi kavrayış değildir, aynı zamanda, antropologların yabancı kültürleri gözlemlerken sergilediği ve onların, söz konusu kültür içinde yaşayanların algılayamadığı, gizliden gizliye yaşayan ve anlaşılamaz olan öğelerin ayrımına varmalarını olanaklı kılan antropolojik bakışa da ihtiyacımız olacaktır. Sahip olduğumuz bakışı eğitmenin bir yolu, bizim ahlâksal ve kültürel yapımızdaki nahoş durumların, bugüne kadar var olmuş olan ve bizimkinden çok farklı olduğunu düşündüğümüz toplumsal düzenlerdeki nahoş durumlara benzeyip benzemediğini araştırmaktan geçer. Şu anda aklımda olan özgül örnek, onsekizinci yüzyılın sonları ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında Pasifik adalarındaki bazı krallıklarda görülmüş olan durumdur.

Kaptan Cook, İngilizce konuşanlara tamamen yabancı, Polinezyalılara özgü bir sözcük olan (değişik kullanım biçimleriyle) *taboo* [tabu] sözcüğünü anı defterine ilk defa üçüncü yolculuğunda kaydeder. İngiliz denizciler, Polinezyalıların, kendilerinin hafifmeşrep-

lik olarak gördükleri cinsel alışkanlıklarını fark ettiklerinde oldukça şaşırırlar; ama onları daha da şaşırtan, bunun tam tersine, kadın ve erkeklerin birlikte yemek yemesine konmuş katı yasağı keşfetmeleridir. Neden kadın ve erkeklerin birlikte yemek yemesinin yasak olduğunu sorduklarında, yemek yeme eyleminin *tabu* olduğu yanıtını alırlar. Fakat *tabu*nun ne anlama geldiğini anlama çabasına giriştiklerinde çok az şey öğrenebilirler. Ama yine de, bir nokta çok açıktır, *tabu*, basitçe *yasaklanmış olan* anlamına gelmiyordu; çünkü, bir şeyin -kişinin, eylemin veya kuramın– *tabu* olduğunu söylemek, onun yasak olması için birtakım özel gerekçeler getirmektir. Peki, ne tür gerekçeler? Bu soruyla başı derde girmiş olan, yalnızca Cook'un denizcileri değildir; Frazer ve Tylor'dan, Franz Steiner ve Mary Douglas'a kadar birçok antropolog aynı güçlükle boğuşmak zorunda kalmıştır. Bu boğuşmalar sonucu, sorunun çözümüne yarayacak iki anahtar ortaya çıkmıştır. İlki, Cook'un denizcilerinin, yerlilerin verdikleri bilgilerden aradıklarına akla uygun herhangi bir yanıt çıkaramayacak durumda olmalarının taşıdığı önemdir. Bu durumun -ve bir dereceye kadar spekülatif olan her hipotezin- *belirttiği* şey, yerlilerin kendilerinin de kullandıkları bu sözcüğü esasen anlamadıklarıdır, ki kırk yıl sonra, 1819'da, II. Kamehameha'nın Hawaii'de tabuları kolaylıkla yıkması ve bunun toplumsal sonuçlar doğurmamış olması, bu görüşü destekler niteliktedir.

Fakat Polinezyalılar, aslında anlamadıkları bir sözcüğü kullanmış olabilirler mi? Steiner ve Douglas'ın ışık tuttuğu nokta budur. Çünkü, her ikisi de, tabu kuralların, genellikle ve belki de karakteristik olarak iki aşamalı bir tarihe sahip olduklarını öne sürmüştür. Tabuların, kendilerine anlaşılabilirlik kazandıracak bir bağlam içine oturtulmaları, ilk aşamayı oluşturur. Bu nedenle Mary Douglas, Deuteronomy (Tesniye) tabu kurallarının, belirli bir kozmoloji ve sınıflama bilimi (taxonomy) önkabulüne dayandığını savunur. Tabu kurallar, orijinal bağlamlarını yitirir yitirmez, hemen birtakım keyfi yasaklamalar gibi görünme eğilimindedir; tıpkı, başlangıçtaki bağlam kaybolduğunda, tabu kuralların özgün olarak anlaşılmasını sağlamış olan arka plan inançlar yalnızca terk edilmiş olmakla kal-

mayıp unutulmuş da olduğunda, karakteristik olarak göründükleri gibi.

Böylesi bir durumda kurallar, otoritelerini güvence altına alabilen statülerinden yoksunlaştırılmış olurlar ve en kısa zamanda yeni bir statü kazanmazlarsa, hem yorumları hem de meşrulukları tartışılır hale gelir. Bir kültürü besleyen kaynaklar, yeniden yorumlanmayı kaldıramayacak kadar zayıf ise meşrulaştırılmaları olanaksızlaşır. Dolayısıyla çağdaş gözlemciler her ne kadar hayrete düşse de, II. Kamehameha'nın tabular konusunda kazandığı zaferi anlamak nispeten kolaydır (ve doğal olarak bunun sonucunda doğmuş ve New England Protestan misyonerlerinin sıradan fikirlerinin kolayca ve tamamen kabulüne ortam hazırlamış olan ahlâksal boşluğu anlamak da). Gelgelelim Polinezya kültürü, analitik felsefe gibi bir felsefeyi benimsemiş olsaydı, açık ki, tabunun anlamı sorunu birkaç yolla çözümlenmiş olabilirdi. Söz gelimi, bir gruba göre, *Tabu*nun, açıkça, doğal olmayan bir niteliğin adı olduğu söylenebilirdi; nitekim, tamamen aynı akıl yürütme biçimi, ki Moore'u, *iyi*-yi, Prichard ve Ross'u, *yükümlülük* ve *hakkı* böylesi bir niteliğin adı olarak görmeye sürüklemiştir, *tabu*nun bu tür bir niteliğin adı olduğunu göstermek için uygun bir yol olmuş olacaktı. Başka bir grup ise tereddüt etmeksizin, "Bu, *tabu*dur", demenin hemen hemen "ben bunu onaylamıyorum, sen de onaylama!" demekle aynı anlama geldiğini iddia edecek ve kesin olarak bu akıl yürütme biçimi de, ki Stevenson ve Ayer'in, "iyi"yi öz olarak duygucu kullanıma sahipmiş gibi görmesine yolaçmıştır, duygucu *tabu* teorisini desteklemek için uygun bir yol olmuş olacaktı. Bunların yanısıra, "Bu, *tabu*dur"un dilbilgisel yapısının bir evrenselleştirilebilir zorunlu buyruk gizlediğini öne süren, varsayımsal bir üçüncü grup da ortaya çıkabilirdi.

Bu imgesel tartışmanın uzayıp gitmesi, birbirleriyle mücadele eden bu grupların paylaştığı bir ortak önkabulden kaynaklanır; yani, statü ve haklılığını araştırıyor oldukları kurallar bütünü, bu araştırma için sınırları yeterli derecede belirlenmiş bir konu ve özerk bir çalışma alanı için malzeme sağlamaktadır. Oysa, gerçek dünyada, bulunduğumuz noktadan baktığımızda görüyoruz ki, durum hiç

de böyle değil; tabu kuralların karakterini anlamanın, onları çok önceleri var olmuş, daha ayrıntılı bir kültürel arka plandan arta kalanlar şeklinde görmekten başka bir yolu yoktur. Ayrıca, bir sonuç olarak da biliyoruz ki, onsekizinci yüzyılın sonları Polinezya'sında var olmuş olan tabu kuralları, onların kendi tarihine göndermede bulunmaksızın neyse o olarak anlaşılır kılmaya kalkışan her kuram, zorunlu olarak yanlış bir kuram olacaktır. Yalnızca, onların anlaşılamazlığını zaman içinde gelmiş oldukları noktaya göre ortaya koyacak bir kuram, doğru kuram olabilir. Bunun yanısıra, ancak, *hem* bir tabu-kurallar ve pratikler bütünü için doğal düzenlilik hali olan şey ile aynı kurallar ve pratikler bütünü için birbirinden kopartılıp, parçalanmışlık ve düzensizliğe sürüklenmişlik hali olan şeyi birbirinden ayırabilmemizi *ve hem de* son aşamanın ilk aşamadan doğuşunu sağlayan tarihsel geçişi anlayabilmemizi sağlayabilecek bir öykü, tam ve doğru bir öykü olacaktır. Ve de ancak, belirli bir biçimde yazılmış olan bir tarih, gereksinim duyduğumuz şeyi bizlere sağlayabilecektir.

Nitekim şimdi, daha önceki argümanımı güçlendirecek olan şu soru, karşı konulmaz bir şekilde ortaya çıkar: neden var olan çözümleyici felsefecilerin, örneğin Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare ve başkalarının, biraz önce sözü geçen imgesel Polinezyalı benzerlerinden daha farklı bir konumda olduklarını düşünmek zorundayız? Niçin, bizim *iyi, hak* ve *yükümlülüğü* modern kullanışımızın, onsekizinci yüzyıl sonları Polinezya'sında *tabu* sözcüğünün varsaydığımız kullanımlarından herhangi bir şekilde farklı olduğunu düşünmeliyiz; dolayısıyla da niçin Nietzsche'yi, Avrupa geleneğinin II. Kamehameha'sı olarak düşünmeyelim?

Çünkü, yalnızca, nesnelliğe başvuruyor olma iddialarının aslında öznel isteklerin dışavurumundan başka bir şey olmadığının farkına varmakla kalmayıp, aynı zamanda, bunun sonucunda ahlâk felsefesinin karşı karşıya kaldığı problemlerin doğasını çok açık bir biçimde anlamak, diğer bütün felsefecilerden -ve kesinlikle onun Anglo-Sakson duyguculuk ve kıtasal varoluşçuluk içindeki benzerlerinden- öte Nietzsche'ye ait olan, tarihi bir başarıdır. Biraz sonra tartışacağım gibi, Nietzsche'nin, ahlâksal yargıların kendi zama-

nında içinde bulunduğu durumdan yola çıkarak, ahlâklılık olarak ahlâklılığın doğasını gayri meşru bir şekilde genelleştirmiş olduğu bir gerçektir. Ve aynı zamanda, Nietzsche'nin saçma ve tehlikeli fantazisi *Übermensch* (üst-insan) tasarımına ilişkin, haklı olarak, ağır sözler sarfettiğim de doğrudur. Ama bu tasarımın bile, doğru bir görüden doğmuş olması dikkate değer.

Nietzsche, *The Gay Science*'ın (Şen Bilim) ünlü bir pasajında (bölüm 335), ahlâklılığı, hem içsel ahlâksal duygular, vicdan üzerine ve hem de Kantçı kategorik buyruklar, evrenselleştirilebilirlik üzerine oturtma fikirleriyle alay eder. Nietzsche, hem benim daha önce, Aydınlanmanın nesnel bir ahlâklılık için rasyonel temel bulma projesi olarak adlandırdığım şeyi ve hem de Aydınlanma-sonrası kültürdeki sıradan ahlâksal failin ahlâksal söylem ve pratiğinin sağlam yapısına olan inancını, beş tane hoş, hazır cevap ve ikna edici paragrafta yerle bir eder; fakat daha sonra, bu yıkım harekatının doğurduğu sorunla yüzyüze gelir. Argümanın belirleyici yapısı şöyledir: eğer ahlâklılığa kalan şey, istenç ifadelerinden başka bir şey değilse, benim ahlâklılığım yalnızca benim istencimin yarattığı şey olabilir. Doğal haklar, yarar, çoğunluğun mutluluğu gibi kurguların bu ahlâklılıkta yeri olamaz. Bu durumda ben kendi kendime "yeni bir iyiler listesi" yaratmak zorundayım. "Fakat biz, farklı *bizler* -yeni, eşsiz, kıyaslanamaz insanlar, kendi yasasını kendisi koyan, kendi kendini yaratan insanlar- *olmak isteriz*" (s. 266). Onsekizinci yüzyılın rasyonel ve rasyonel olarak gerekçelendirilmiş özerk ahlâksal öznesi, bir kurgu, bir yanılsamadır; böylece, Nietzsche çözüme ulaşır: aklın yerine istenci yerleştirelim ve kendimizi, kahramanlara özgü, muhteşem istenç edimleri sergileyerek, özerk ahlâksal özneler haline getirelim; bu öyle bir istenç edimidir ki, onun gücüyle Nietzsche'nin köle-ahlâkı felaketi olarak gördüğü durumu önceleyen arkaik-aristokratik-kendinden eminliği yeniden yakalayabilir, onun etkisi ile yeni bir devrin peygambervari muştucusu olabiliriz. Fakat burada her bireyi ilgilendiren bir sorunla karşılaşırız: tamamen kendine özgü, yeni bir yolu nasıl açacağız, yeni bir iyiler ve yasalar listesini nasıl oluşturacağız? Bu problem, Nietzscheci ahlâk felsefesinin çekirdeğini oluşturur. Nietzsche'nin

büyüklüğü, onun uçarı çözümlerinde değil, sorunların üstüne acımasız derecede ciddi olarak gitmiş olmasında yatar; ki bu büyüklük, Nietzsche'nin, ahlâk felsefesinin tek alternatifinin Aydınlanma dönemi felsefecileri ve onların ardıllarınca formüle edilen felsefeler olduğunun açığa çıkması *durumunda*, onu *belirli bir* ahlâk felsefecisi yapacak olan bir büyüklüktür .

Başka bir deyişle, Nietzsche de içinde bulunduğumuz çağın *belirli bir* ahlâk felsefecisidir. Çünkü halihazırda tartışmış olduğum gibi, bu çağ, kendini kendine sunuşunda başat olarak Webercidir; nitekim, Nietzsche'nin ana tezinin, Weber düşüncesinin ana kategorilerince önkabullenilmiş olduğuna da dikkatinizi çekmiştim. Dolayısıyla, Nietzsche'nin peygambervari gayri rasyonalizmi -gayri rasyonalizm, çünkü Nietzsche'nin ortaya attığı sorular hâlâ yanıtsız dururken, kendisinin getirdiği çözümler de akla meydan okumakta- kültürümüzün Weberci yönetim biçimlerinde içkin kalmakta. Çağın bürokratik kültürü içinde kaybolup gidenler, kendi açılarından yaptıklarının ve yapıyor olduklarının ahlâksal temelinin ne olduğunu sorgulamayı her deneyişlerinde, karşılarına, hep, bastırılmış Nietzscheci önermelerin çıktığını göreceklerdir. Nitekim, bunun bir sonucu olarak, gayet emin bir şekilde, şöyle bir öngörüde bulunmak olanaklıdır: bürokratik tarzda yönetilen modern toplumların birbirinden oldukça farklı bağlamlarında, belirgin ölçüde Nietzsche düşüncesinin öncülüğünü yaptığı türden kahinlere özgü gayri rasyonalizm tarafından aydınlatılmış toplumsal hareketler periyodik olarak ortaya çıkacaktır. Aslında, tam da bu nedenle ve çağdaş Marksizm öz olarak Weberci kaldığı sürece, Sağdan olduğu kadar Soldan da kahinlere özgü gayrı-rasyonalizm örnekleri bekleyebiliriz; aynen 60'ların köktenci öğrenci hareketlerinde olduğu gibi. (Bu Sol Nietzschecilerin kuramsal versiyonları için, Kathryn Pyne Parsons ve Tracy Strong'un *Solomon*-1973'teki yazılarına ve Miller 1979'a bakabilirsiniz.)

Böylece, Weber ve Nietzsche, ikisi birlikte, bize, çağdaş toplumsal düzenin açar kuramsal ifadelerini sunarlar; ama onların bu kadar açık bir biçimde resmettiği şeyler, modern toplumsal manzaranın büyük ölçekli, başat nitelikleridir. Belki de bu bakımdan böy-

lesine etkili olmalarından dolayıdır ki, bizlere, bu niteliklerin günlük hayatın dünyevi işlerinde karşımıza çıkan küçük ölçekli benzerlerini çözümlemede çok az yardımcı olabilmekteler. Neyse ki, önceden de belirttiğim gibi, elimizde Weber ve Nietzsche düşüncesinin gündelik yaşama yansıması olan bir sosyoloji bulunmakta; ki bu, Erving Goffman'ın geliştirdiği etkileşim sosyolojisidir.

Goffman sosyolojisinde somutlaşan temel karşıtlık, duyguculukta somutlaşan temel karşıtlık ile tam olarak aynıdır. Bu, söylemlerimizin bildirilen anlam ve amacı ile sokuldukları geçerli kullanım arasındaki, davranışın görünüşteki sunumu (presentation) ile bunu başarmak için kullanılan stratejiler arasındaki karşıtlıktır. Goffman'ın açıklamalarındaki çözümleme birimi, bireysel rol-icra edicinin, her zaman, kendi istencini, rol-üzerine-kurulu bir ortam içinde etkilemeye çabaladığıdır. Goffmancı rol-icra edicinin hedefi, Goffman'ın toplumsal evreninde, etkililik ve başarıdır; yani başarı gibi görünen şeyden başka bir şey değildir. Ona göre, olmak istenebilecek başka hiçbir şey yoktur. Çünkü, Goffman'ın dünyasında, nesnel başarı standartları bulunmaz; bu dünya öyle bir belirlenir ki, bu tür standartların uygulanabileceği bir toplumsal veya kültürel alan bulmak olanaksızdır. Standartlar, etkileşim sırasında ve etkileşime rağmen oluşur; ahlâk standartları ise, yalnızca, aşırı açık sözlü bireylerce sürekli tehdit edilen etkileşim tiplerinin sürekliliğini sağlama işlevine sahip gibi görünür. "Standartlar, herhangi bir karşılıklı konuşma süresince, bireyin, kendisini konuşmanın akışına ne ölçüde kaptıracağı veya konuşma içinde kendisini ne kadar ele verebileceği ile bağlantılı olarak ortaya çıkar. O, kendisini, konuşma sırasında duygularına aşırı kaptırmaktan korumakla ve etkileşim sırasında doğan etkinin kendisini kuşatmasına karşı eylemde bulunmaya hazır olmakla yükümlüdür... Bireylerden birisi ağırlıklı olarak konuşma konusu haline geldiğinde ve diğerlerine kendi duygu ve eylemleri üzerinde gereken derecede kontrole sahip olmadığı izlenimi vermeye başladığında... diğerleri, konuşma konusu olmaktan çıkıp, konuşmacı olmaya doğru yönelme eğilimi gösterir. Bir insanın aşırı derecede istediği şey, başka bir insanın yabancılaşması olur... konuşmaya aşırı hevesli oluş, çocukların, *prima donna-*

ların [baş (kadın) oyuncular-ç.n.] ve kendi duygularını, her zaman, etkileşim için uygun toplumsal ortamı sağlamakla görevli ahlâksal kuralların üstünde tutan şu her şeye yukarıdan bakanların sergiledikleri türden bir tiranlık biçimidir" (*Interaction Ritual* 1972, s.122-3).

Başarı, başarı olarak kabul edilen herhangi bir şey olduğu için, ben, ancak başkalarına göre başarılı ya da başarısızımdır; dolayısıyla, bir tema -belki de *ana* tema- olarak sunumun önemi de böyle anlaşılır. Goffman'ın toplumsal dünyasının, Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'de yalnızca reddetmek amacıyla ilgilendiği tezlerden birisi olduğu doğrudur: insan için iyi, onurlu olmada yatar; onur, tam olarak, başkalarının duyduğu saygıyı dile getiren ve cisimleştiren herhangi bir şeydir. Aristoteles'in bu tezde karşı çıktığı nokta yerindedir: biz, başkalarını, onuru (ya da saygıyı-ç.n.) hak edecek bir şey yapıyor ya da yapmış oldukları için onurlandırırız (saygı duyarız-ç.n.); bu nedenle onur, ikinci derece iyilerden daha değerli bir şey olamaz. Yani, kendisinden dolayı onur atfedilen şey, onurdan daha önemlidir. Oysa, Goffman'ın toplumsal dünyasında, değer atfetmelerin kendileri, işlevi, rol-icra etmeye çabalayan istenci içermek veya bu istence yardımcı olmak olan uyduruk toplumsal gerçekliğin bir parçasıdır. Goffman'ınki, görünürde var olandan daha iyi bir şey yapmak isterken, görünürde var olanın içini boşaltan bir sosyolojidir. Bu, kinik olarak –fakat antik değil modern anlamda– tanımlanmayı teşvik eden bir sosyolojidir; ama ortada bir gerçek var, Goffman'ın çizdiği insan yaşamı portresinin aslına benzemesi durumunda, kinik için yadsınacak nesnel değer diye bir şey olmadığından, nesnel değerlerin kinikçe yadsınması diye bir şey de söz konusu olamayacaktır.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta şu ki, Aristoteles'in temsil ettiği toplumdaki -ve daha sonra gelen, Batı steplerinde yaşamış göçebe toplumlardan İzlanda sagalarındaki toplumlara kadar, değişik birçok toplumda- onur kavramı, Aristoteles'in de vurguladığı gibi, onur ve değer birbiriyle bağlantılı kavramlar olduğundan -aradaki benzerliğe rağmen- Goffman'ın satır aralarında rastladıklarımızdan ve modern toplumlarda gördüğümüz *hemen he-*

men bütün benzerlerinden oldukça farklı bir kavramdır. Modernlik-öncesi birçok toplumda, bir insanın onuru, kendisine, akrabalarına ve ailesine, toplumsal düzen içinde gelmeleri *gereken* mevkiye gelmiş olmalarından dolayı lâyık görülen şeydir. Onursuzluk ise üstlenilmesi gerekenleri üstlenmedeki başarısızlıktır. Dolayısıyla, aşağılanma kavramı, toplum içinde hayati önem taşıyan bir kavram haline gelir ve bu tür toplumların birçoğunda belirli bir ölçüden fazla aşağılanmak ölümle sonuçlanır. Peter Berger ve birlikte çalıştığı diğer yazarlar (1973), modern toplumlarda yaşayan bizlerin, aşağılandığımız zaman, ne yasal ne de buna benzer hiçbir başvuruda bulunmamamızın önemini göstermişlerdir. Günümüzde, toplumsal tepkiden çok, kişisel duyguları ifade eder hale gelmiş olan aşağılama, kültürel hayatımızın uç noktalarına atılmıştır. Belki çok şaşırtıcı olacak ama, bugün ona yer veren de, yine yalnızca Goffman'ın yazılarıdır.

Goffman'ın kitaplarını –özellikle de, *The Presentation of Self in Everday Life*, *Encounters*, *Interaction Ritual* ve *Strategic Interaction*'ı- *Nicomachean Ethics* ile karşılaştırmanın, amacımıza çok uygun olduğunu düşünüyorum. Argümanın henüz erken bir aşamasında, ahlâk felsefesi ile sosyoloji arasında çok yakın ilişkiler olduğunu vurgulamıştım; tıpkı Aristoteles'in *Ethics*'i ile *Politics*'inin birbirine katkıda bulunması gibi, Goffman'ın kitapları da belirli bir ahlâk felsefesini önkabullenir. Böylesi bir önkabulde bulunmalarının nedeni, kısmen, onların, kendine özgü eylem ve yaşam biçimlerinde sergilenen bir ahlâk kuramı barındıran belirli bir toplum içindeki davranış biçimlerinin zekice bir açıklanışı olmaları ve kısmen de Goffman'ın kuramsal tutumunun gerektirdiği felsefi yükümlülüklerdir. Dolayısıyla, Goffman sosyolojisi, açıkça, insan doğasının, yalnızca, oldukça kendine özgü bazı durumlarda ne hale gelebileceğini değil, aynı zamanda, olması ve olmuş olması gereken biçiminin ne olduğunu da gösterme iddiasında olduğundan, örtük bir biçimde de olsa, Aristoteles ahlâk felsefesinin yanlış olduğu iddiasında bulunur. Goffman'ın kendisi her ne kadar bu tür bir konuyla ilgilenmemiş veya ilgilenme ihtiyacı duymamışsa da onun büyük önceli ve muştucusu Nietzsche, *The Genealogy of Mo-*

rals'da (Ahlâkın Soykütüğü) ve başka yerlerde bu konuyu gündeme getirmiş ve ustaca ele almıştır. Nietzsche, Aristoteles'e, estetik sorunlar hariç, nadiren açık göndermelerde bulunur. "Yüce ruhlu insan" deyimini ve nosyonunu –onun kuramı bağlamında, Aristoteles'in verdiği anlamdan tamamen farklı bir anlam taşıyor olsa da– *Ethics*'den *ödünç almıştır*. Gelgelelim, bizzat Nietzsche'nin kendi ahlâklılık tarihi yorumu çok açık bir biçimde gösterir ki, Aristotelesçi etik ve politika anlayışı, Sokrates'le alınan yanlış dönemecin bir sonucu olan güç-isteminin bütün şu çarpıtıcı kılık değiştirmeleri de dahil, birlikte, Nietzsche anlayışı ile karşılaştırılmak ve hak ettiği yere oturtulmak zorundadır.

Fakat her şeye rağmen, sorun, sadece basit bir Aristoteles haklı ise Nietzsche'nin ahlâk felsefesi yanlıştır, ya da *tam tersi*, sorunu değildir. Bundan öte, her birinin kendi adına oynamış olduğu tarihsel rol bakımından, Nietzsche'nin ahlâk felsefesi, özellikle Aristoteles'in ahlâk felsefesine karşıt bir konuma yerleştirilir. Çünkü, daha önce belirtmiş olduğum gibi, entelektüel çekirdeğini Aristotelesçi düşüncenin oluşturduğu bir ahlâk geleneği, onbeşinci yüzyılda başlayıp, onyedinci yüzyıl boyunca devam eden bir geçiş dönemi boyunca reddedilmiş olduğundan, ahlâklılığa, yeni-rasyonel-laik bir temel bulma yönünde bir Aydınlanma projesine girişilmek zorunda kalınmıştır. Ve daha sonra, bu proje başarısızlığa uğradığından; projenin en güçlü entelektüellerince, özellikle Kant tarafından geliştirilen görüşler rasyonel eleştiriler karşısında varlığını sürdüremediğinden dolayıdır ki, Nietzsche ve onun varoluşçu ve duygucu ardılları, kendilerinden önceki bütün ahlâklılıklara yönelik o başarılı eleştirilerini kurabilmişlerdir. Dolayısıyla Nietzscheci tavrın savunulabilirliği, *son tahlilde*, şu soruya verilecek yanıta bağlıdır: yapılacak ilk iş olarak Aristoteles'i reddetmek doğru muydu? Çünkü, eğer Aristoteles'in etik ve politika anlayışı -veya onun bir benzeri- varlığını sürdürebilmiş olsaydı, bütün Nietzscheci girişimler anlamsız olacaktı. Nietzsche'nin görüşünün gücü, bu nedenle, bir ana tezin doğruluğuna bağlıdır: ahlâklılığı rasyonel olarak korumaya çalışan bütün girişimler başarısızdır; *bu nedenle*, ahlâklılık öğretilerine duyulan inancın, kökensel olarak gayri-rasyonel olan istenç fenomenini gizleyen bir dizi rasyonelleştirme bakımından açıklan-

ması gerekir. Kendi argümanım beni, Aydınlanma dönemi felsefecilerinin, onun bu ana tezinden kuşku duymamıza yol açacak bir zemin yaratmayı hiçbir zaman başaramamış olduğu konusunda Nietzsche ile hemfikir olmaya zorlamakta; ki Nietzsche'nin özdeyişleri, kapsamlı argümanlarından daha da öldürücüdür. Gelgelelim, eğer benim önceki argümanım doğru ise, yani, bu başarısızlık Aristotelesçi geleneğin reddedilmesinin doğurduğu bir sonuçtan başka bir şey değil ise, bu durumda açar sorunun şu şekilde değiştirilmesi gerekir: her şeyden önce, acaba Aristotelesçi etik ya da onun bir benzerinin doğruluğu tanıtlanabilir mi?

Bu, çok daha geniş ve karmaşık bir sorunun özetidir. Çünkü Aristoteles ve Nietzsche'yi birbirinden ayıran meseleler, oldukça farklı türlere ayrılır. Söz gelimi, felsefi kuram düzeyinde, ahlâk kuramında olduğu kadar politika ve felsefi psikoloji alanında da sorunlar vardır. Nitekim, karşı karşıya getirilen, hiçbir anlamda, yalnızca iki kuram olarak görülmemeli; söz konusu olan, iki farklı yaşam biçiminin kuramsal betimlenişidir. Benim argümanımda Aristotelesçiliğin rolü, yalnızca onun tarihsel önemiyle sınırlı değildir. Antik ve ortaçağlarda Aristotelesçilik, her zaman diğer görüşlerle çatışma halinde olmuştur ve her biri kendisini onun en iyi kuramsal yorumlayıcısı olarak almış olan değişik yaşam biçimleri içinde de başka sofistike kuramsal savunucular bulmuştur. Aristotelesçilikten başka hiçbir öğretinin bu kadar geniş ve değişik bağlamlardan -Yunan, Müslüman, Musevi ve Hıristiyan toplumlardan- onay almadığı doğrudur. Dolayısıyla da, modernlik, saldırılarını eski dünyaya yönelttiğinde, anlama yeteneği en yüksek olan temsilcileri, asıl alt edilmesi gerekenin Aristotelesçilik olduğunu fark etmişlerdir. Fakat bütün bu tarihsel hakikatler, her ne kadar yaşamsal öneme sahip olsalar da, Aristotelesçiliğin *felsefi bakımdan* modernlik öncesi ahlâksal düşünce biçimlerinin en güçlüsü olduğu olgusuyla karşılaştırıldığında daha az önemlidir. Eğer modernlik öncesi herhangi bir ahlâk ve politika anlayışı modernliğe karşı haklı çıkarılacaksa, bu ya Aristotelesçilik veya *ona benzer bir şey* olacak ya da hiçbir şey olmayacaktır.

Bu durumda, felsefi ve tarihi argümanlar bir araya getirildiğin-

de açığa çıkan şudur: *ya* Aydınlanma projesinin değişik biçimlerinin özlem ve hüsranının arkasından gitmeye, ta ki elimizde yalnızca Nietzscheci teşhis veya sorunsal kalıncaya kadar devam edilmeli, *ya da* Aydınlanmacı projenin sadece bir hata değil, ama ilk başta keşke hiç başlanmamış olsaydı denilecek bir proje olduğu kabul edilmeli. Üçüncü bir seçenek yoktur ve özellikle de, çağdaş ahlâk felsefesinin basmakalıp müfredat programlarında baş köşeye yerleştirilmiş olan Hume, Kant ve Mill gibi düşünürlerin bizlere bahşettiği başka bir seçenek yoktur. Dolayısıyla da, etik öğreniminin, günümüzde öğrencilerin zihninde bıraktığı yıkıcı ve şüpheci etkilere şaşmamak gerek.

Fakat *hangisini* seçmeliyiz? Ve *nasıl* seçmeliyiz? Nietzsche'nin bir başka büyüklüğü de, Aydınlanma ahlâklılıklarına yönelttiği eleştiriye, "Ben ne tür bir insan olmalıyım?" sorusuna bırakın yanıt istemeyi, bu soruyu yöneltmeyi bile başaramadıkları yönündeki kanaatini de eklemiş olmasıdır. Bu, yanıtı, her insan yaşamında, bir şekilde, *pratikte* verilen kaçınılmaz bir sorudur. Fakat, karakteristik olarak modern ahlâklılık öğretileri için bu soru, yalnızca dolaylı olarak ele alınabilir bir konudur. Onların bakış açısına göre, temel sorun kurallar konusunda ortaya çıkar: hangi kuralları takip etmeliyiz? Ve niçin onlara boyun eğmeliyiz? Aristotelesçi teleolojinin ahlâk alanından uzaklaştırılmasının sonuçlarını hatırlayacak olursak, asıl sorunun artık bu hale gelmiş olması bizi şaşırtmasa gerek. Ronald Dworkin, modern liberalizmin temel doktrininin, *insan için iyi yaşama*, ya da insan yaşamının amacına dair soruların, halk açısından, sistematik olarak üstesinden gelinemez sorular olarak kabul edilmesi gerektiği yolundaki tez olduğunu öne sürer. Bireyler bu tür konularda hemfikir olmakta veya ayrı düşünmekte serbesttir. Bu nedenle, ahlâksal kural ve yasaların, *insansal iyi* temel kavramından çıkartılmasına veya onunla temellendirilmesine de gerek yoktur. Bu tartışmasıyla Dworkin, bence, yalnızca liberalizmin değil, modernliğin de karakteristik tutumunu belirlemiş bulunuyor. Kurallar, ahlâksal yaşamın temel kavramı haline gelmiştir. Dolayısıyla da, karakter nitelikleri, genel olarak, bizi doğru kurallar bütününü izlemeye yöneltmelerinden dolayı, yalnızca bu nedenle, ödül-

lendirilir olmuştur. John Rawls, modernliğin en yeni ahlâk felsefecilerinden birisi olarak, "Erdemler, daha kapsamlı bir istek tarafından düzenlenmiş doğal istekler ve eğilimler ailesiyle ilgili duyarlılıklardır ve bu bağlamda erdem, tekabül eden ahlâksal ilkeye göre eylemde bulunma isteğidir" görüşünü savunur (1971, s. 192) ve başka bir yerde, "temel ahlâksal erdemler"i "temel hak ilkelerine göre eylemde bulunmaya yönelik, güçlü ve doğal olarak etkili istekler" olarak tanımlar. (s. 436).

Dolayısıyla, modern görüşte, erdemlerin temellendirilmesi, önceden bazı ilke ve kuralların temellendirilmesine dayanır. Dolayısıyla da, ilke ve kuralların temellendirilmesinin kökten sorunlu hale gelmesi durumunda, ki öyledir, erdemlerin temellendirilmesi de sorunlu olmak zorundadır. Yine de varsayalım ki, ahlâksal sorunların ifade edilmesinde, değerlendirici kavramların talimatları, modernliğin sözcüleri tarafından ve özellikle de liberalizm tarafından, her nasılsa, yanlış kavranılmıştır; diyelim ki, kuralların otoritesi ve işlevini anlamak için ilk etapta *erdemlere* bakmamız gerekiyor. Böylesi bir durumda, bizim, araştırmaya, Hume veya Diderot ya da Kant veya Mill'in başladığı noktadan oldukça farklı bir yerden başlamamız gerekecektir. Çok ilginçtir ki, Nietzsche ve Aristoteles bu konuda hemfikirdir.

Ayrıca, Aristotelesçiliği, her yönüyle yeniden sorgulamaya yepyeni bir noktadan başlayacak isek, Aristoteles ahlâk felsefesini, yalnızca Aristoteles'in yapıtlarındaki açar metinlerin ifade ettiği bir düşünce olarak görmememiz, bunun yanısıra, kendisinden önceki başarılı çalışmaların bir araya getirilmesi ve sahiplenilmesine yönelik bir girişim ve sonuçta kendisinden çok sonraki düşünceleri harekete geçirici bir kaynak olarak da ele almamız gerekmektedir. Yani, Aristoteles'in odak noktasını oluşturduğu, ama diğer taraftan da kendisinin yalnızca bir parçası olduğu bütün bir eylem, düşünme ve söylem geleneğinin (ki ben bu gelenekten "klasik gelenek" olarak söz etmiş ve bu geleneğin insan anlayışının "klasik insan anlayışı" olduğunu belirtmiştim) kaynaklarını ortaya koyan kısa bir erdem anlayışları tarihi yazmamız zorunlu olacaktır. Şimdi bu görevi yerine getirmeye çalışacağım, ki başlangıç-noktasının, Nietzsche ile Aris-

toteles arasındaki çekişmede belirli bir karara varmak için gereken ilk test ortamını sağlıyor olması da, belki, büyük ve hoş bir rastlantı sayılabilir. Çünkü, Nietzsche, kendisini, kaçınılmaz olarak ana konumuzun girişini oluşturan manzumeleri yiğitlik ve erdemleriyle yaratmış olan şu Homeros devri aristokratlarının bıraktığı mesajın son varisi olarak görür. Bu nedenle, araştırmamıza, Aristoteles'in, *İlyada*'da betimlenen heroik topluma özgü erdemlerin doğasını ele alışıyla ana karakter olarak ortaya çıktığı klasik gelenekle başlamak, Nietzsche adına tam anlamıyla şiirsel bir adalettir.

X
Heroik toplumlarda erdem

Ahlâksal düşünce ve eylemin, benim "klasik" olarak adlandırdığım çerçevenin bazı türlerine göre oluşturulduğu bütün Yunan, Ortaçağ ve Rönesans kültürlerinde, belli başlı ahlâksal eğitim aracı öykü/masal anlatmadır. Nitekim, Hıristiyanlığın, Museviliğin ya da İslamiyetin hakim olduğu yer ve dönemlerde, kutsal öyküler en az diğerleri kadar önemlidir; ve kuşkusuz, her kültür yalnızca kendine özgü olan öykülere sahiptir; ama bu kültürlerin her biri, ister Yunan, ister Hıristiyan olsun, aynı zamanda, kendi tarihlerinin yok olmuş heroik (kahramanlık) dönemlerini anlatan veya o dönemden kalma bir öyküler yığınına da sahiptir. Altıncı yüzyıl Atina'sında, Homeros manzumelerinin resmi sunuluş biçimi, bir devlet törenine benzer; manzumelerin yazımı, asıl olarak, yedinci yüzyıldan daha

önceye rastlamaz, ama ağızdan ağıza aktarılışları daha eski dönemlere uzanır. Hıristiyan İzlandalılar, Hıristiyanlığı kabul edişlerinin, İ.S. 930, hemen öncesi ve hemen sonrasını kapsayan yüzyıl içerisinde geçen olayları anlatan sagaları onüçüncü yüzyılda yazdıklarında, Norveçliler'in eski dini hâlâ ayaktadır. Onikinci yüzyılda, İrlandalı keşişler, Clonmacnoise manastırında Ulster yiğitlerinin öykülerini anlattıkları *Lebor na hUidre*'yi yazmışlardır; ki kullandıkları dil bazı bölümlerde bilginlerin onları sekizinci yüzyılda yaşamış göstermelerine olanak verir, fakat onların yaşadıkları devir, bu tarihten daha öncelerine, İrlanda'nın henüz pagan olduğu bir döneme yakındır. Okur-yazar çevrelerde, Homeros manzumeleri, İzlanda destanları ya da Ulster devri öykülerinin, örneğin *Tain Bö Cuailnge*'nın, bunların resmettiği toplumlara ilişkin bizlere -eğer böyle birşey varsa- ne ölçüde güvenilir tarihi kanıtlar sağlayabildiği konusunda, tam da bu tür bir anlaşmazlık, her durumda ortaya çıkar. Ne mutlu bize ki, bu tartışmanın ayrıntılarına şu anda girmemiz gerekmiyor. Argümanım açısından ise elimizde, bir dereceye kadar tartışma götürmez tarihi olgular bulunmakta; yani, bu tür anlatılar sonunda kendilerini yazıya döken toplumların, yeterli veya yetersiz, tarihsel belleğini oluşturan öykülerdir. Bundan daha önemlisi, bu anlatılar, klasik toplumlar konusunda süren çağdaş tartışmanın ahlâksal arka-planını ve bazı inanç ve kavramları bir ölçüde de olsa hâlâ etkili olan, günümüzde aşılmış ya da kısmen aşılmış, ama yine de günümüzle aydınlatıcı bir karşıtlık oluşturan bir ahlâksal yapıya ilişkin açıklama sunarlar. Bu nedenle -ister gerçekten var olmuş olsun, ister olmasın- heroik toplumu anlamak klasik toplumu ve onun ardıllarını anlamanın zorunlu koşuludur. Peki bu toplumun açar özellikleri nelerdir?

Homerik toplum hakkında birçok yazı kaleme almış olan M. I. Finley, "Toplumun temel değerleri ve dolayısıyla da bir insanın, statüsünden kaynaklanan ayrıcalıkları, ödevleri ve toplumdaki yeri, verili ve önceden belirlenmiştir", der (Finley 1954, s. 134). Finley'in Homerik topluma dair söyledikleri, diğer heroik toplum biçimleri için de, ki bu ister İzlanda ister İrlanda toplumu olsun, aynı derecede geçerlidir. Her birey, iyice tanımlanmış ve tamamen belir-

lenmiş bir roller ve statüler sistemi içinde belirli bir rol ve statüye sahiptir. Açar yapılar, kan bağı ve ailedir. Böylesi bir toplumda, bir insanın, bu yapılar içindeki rolünün ne olduğunu bilmesi, kendisinin kim olduğunu bilmesidir ve bunu bilmekle, kendisinin diğer rol ve statü sahiplerine, onların da kendisine ne borçlu olduğunu da bilmiş olur. Yunanlılarda (*dein*) ve aynı şekilde Anglo-Saksonlarda (*ahte*), "-meli, -malı" ("ought") ile "borçlu olmak" ("owe") arasında esas olarak belirgin bir fark yoktur; İzlandalılar'daki "skyldr" sözcüğü ise "-meli, -malı" ve "-e akraba olmak"ı ("is kin to") birbirine bağlar.

Fakat her şey, her statü için atfedilmiş belirli bir ödevler ve ayrıcalıklar bütününün var olmasından ibaret değildir. Aynı zamanda, bunları yerine getirmek için gerekli eylemlerin ve gerekeni karşılamada yetersiz olan eylemlerin neler olduğuna ilişkin de belirgin bir anlayışları vardır. Çünkü, gerekli olan şey eylemdir. Heroik toplumda bir insan, ne yapmış ise odur. Hermann Frankel, Homerik insan hakkında şunları yazar: "Birey ve bireyin eylemleri özdeş hale gelir ve o, kendini, eylemlerinde tam ve yeterli olarak kavranılabilir kılar, gizli bir derinliği yoktur... insanların yaptıkları ve söylediklerine ilişkin olgusal yazıtlarda [epiklerde] insan olmaya ilişkin her şey dile getirilir, çünkü onlar, yaptıkları, söyledikleri ve hissettiklerinden daha fazla bir şey değildir." (Frankel 1975, s. 79). Bu nedenle, bir insanı yargılamak, onun eylemlerini yargılamaktır. Belirli durumlarda, belirli türden eylemleri gerçekleştirmesiyle insan, başkalarına, erdemleri ve zaafları üzerinde yargıda bulunma yetkisi vermiş olur; çünkü erdemler, tam da, özgür bir insanın rolünü sürdürmesine destek olan ve rolünün gerektirdiği eylemlerde kendilerini açığa vuran niteliklerdir. Nitekim, Frankel'in, Homerik insana ilişkin söyledikleri ve öne sürdükleri, diğer kahramanlık betimlemelerindeki insanları da kapsar.

Aretê sözcüğü, ki daha sonraları dilimize "virtue" ("erdem") olarak çevrilmiştir, Homerik manzumelerde, her tür üstünlük (excellence) (veya fazilet-ç.n.) için kullanılmıştır; hızlı bir koşucu ayaklarının *aretê*sini sergiler (*İlyada* 20.411) ve bir oğul, -asker olarak, atlet olarak ve kafa olarak- her tür *aretê*de babasına üstün

gelir (*İlyada* 15. 642). Bizler için, bu erdem ya da üstünlük kavramı, başlangıçta kavramaya çalıştığımızdan çok daha yabancıdır. İnsani üstünlüklere ilişkin bu tür bir tasarım içinde, fiziki gücün alacağı merkezi yeri ya da cesaretin temel erdemlerden biri, belki de en temel erdem sayılacağı bir durumu tasavvur etmek bizler için zor olmasa gerek. Bizim erdem tasarımımıza yabancı olan şey, heroik toplumda, cesaret kavramı ve onunla ilişkili erdemler ile dostluk, kader ve ölüm kavramları arasında var olan derin bağlantıdır.

Cesaret, yalnızca bireysel bir nitelik olarak değil, bir ailenin veya bir topluluğun devamını sağlamak için gerekli bir nitelik olmasından dolayı da önemlidir. *Kûdos*, yani şeref, ailesi ve topluluğu tarafından kabulünün bir işareti olarak, savaşta veya yarışta üstünlük gösteren bireye aittir. Cesaretle ilişkili diğer nitelikler de umumî düzenin sürekliliğinde oynadıkları rolden dolayı umumî kabulü hak eder. Homerik manzumelerde kurnazlık, bu tür niteliklerden birisidir; çünkü cesaretin yetersiz kaldığı veya başaramadığı yerde kurnazlık kendi marifetini gösterebilir. İzlanda destanlarında, alışılmışın dışındaki bazı nükteli davranışlar cesaretle yakından ilişkilendirilir. 1014'teki Clontarf savaşını anlatan destanda, Brian Boru, bir Viking ordusunu bozguna uğratır; bir Norveçli, Thorstein, ordusunun kalan kısmı da yenilip dağıldığı halde kaçmak yerine olduğu yere oturup ayakkabısını bağlamaya başlar. İrlandalı liderlerden biri, Kerthialfad, neden kaçmadığını sorduğunda, Thorstein: "Bu gece eve ulaşamam; İzlanda'da oturuyorum da", diye şaka yapar. Bunun üzerine Kerthialfad, canını bağışlar.

Cesur insan olmak, güven duyulabilir bir insan olmak demektir. Bu nedenle cesaret, dostluğun önemli öğelerinden birisidir. Kahramanlığa dayalı toplumlarda dostluk bağları, akrabalık bağlarını örnek alır. Bazen de dostluk üzerine resmen yemin edilir; çünkü yeminle, kardeşlerin sorumlulukları karşılıklı olarak üstlenilir. Kimin dost, kimin düşman olduğu, kimin akraba olduğu kadar açık bir biçimde bilinir. Dostluğun bir başka öğesi sadakattir. Arkadaşımın cesareti, bana ve aileme yardım edecek gücü olduğu konusunda güvence verir; sadakati ise isteği konusunda bana garanti verir. Aile-

min sadakati, birliğinin temel güvencesidir. Bu nedenle, aile içindeki hayati önem taşıyan ilişkilerin kurucusu olan kadın için açar erdem sadakattir. Aşil ve Patroclus ne kadar birbirinin dostu (*philos*) ise Andromache ve Hektor, Penelope ve Odysseus da o kadar birbirinin dostudur.

Bu açıklamanın, şu an, heroik toplumlardaki erdemleri, heroik toplumsal yapı içindeki bağlamlarından kopartarak tam olarak açıklayabilmenin olanaksızlığını gösterdiğini ümit ediyorum; tıpkı, heroik toplumların toplumsal yapısına ilişkin yeterli bir açıklamanın, heroik erdemlere ilişkin bir açıklamayı içermeksizin olanaklı olmaması gibi. Gelgelelim, meseleyi böyle koymak, can alıcı önem taşıyan bir noktayı anlamaktır: heroik toplumlarda ahlâklılık ve toplumsal yapı aslında bir ve aynı şeydir. Yalnızca bir tek toplumsal bağlar kümesi vardır. Ayrı bir şey olarak ahlâklılık, henüz var değildir. Değerlendirmeye ilişkin meseleler, *toplumsal olgu meseleleridir*. Bu nedenledir ki, Homeros, sürekli, ne yapmak ve nasıl yargılamak gerektiğinin *bilgisinden* söz eder. Bu soruları yanıtlamak da istisnai durumlar dışında zor değildir. Çünkü, insanların toplumsal yapı içindeki yerlerini ve bununla birlikte kimliklerini belirleyen verili kurallar, aynı zamanda, ne borçlu olduklarını ve onlara neyin borçlu olunduğunu, ayrıca, başarısız olduklarında onlara nasıl davranılacağını, nasıl karşılanacaklarını ve diğerlerinin başarısızlığı durumunda onların nasıl davranacağı ve karşılayacağını belirtir.

Bir insan, toplumsal yapı içerisinde bu tür bir yere sahip olmaksızın, sadece başkaları tarafından tanınma ve karşılık görme gücünü yitirmiş veya başkalarınca tanınmıyor olmakla kalmaz, kendisi de kim olduğunu bilemez. Büyük ölçüde bu nedenledir ki, genel olarak bütün heroik toplumların, dışarıdan gelen herhangi birisine, bir yabancıya atfedebilecekleri, sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş bir statüleri vardır. Yunanlılar'da, "yabancı" ve "konuk" için kullanılan sözcükler aynıdır. Bir yabancı, belirli, ama sınırlı bir konukseverlikle karşılanmalıdır. Odysseus, Kyklopslar ile karşılaştığında, onların yabancılara karşı nasıl dav-

randıklarını anlamak amacıyla, bir *themis*leri olup olmadığını sorar (Homerik *themis* kavramı, bütün uygar insanların paylaştığı örfî hukuk anlamına gelir). Aslında Kyklopslar, yabancıları yemektedir -yani, yabancılar, onların gözünde kendilerinin kabul ettiği insan kimliğine sahip değildir.

Dolayısıyla, biz, heroik toplumlarda, yalnızca cesaret ve ilgili erdemlere değil, aynı zamanda, akraba ve dostlara da sahip olan bir insandan beklentilerimiz ile bütün bunlardan yoksun olan birisinden beklentilerimiz arasında var olan karşıtlığa dair bir vurgu bulmayı umabiliriz. Bununla birlikte, heroik toplumlara özgü temel fikirlerden birisi de şudur: her ikisini de bekleyen, aynı şekilde, ölümdür. Hayat elimizden kolayca kayıp gidebilir, insanın başına her an bir iş gelebilir; insanın içinde bulunduğu durumun özü budur. Heroik toplumlarda değer standardı yaşamdır. Eğer birisi benim kardeşimi veya arkadaşımı öldürecek olursa, bu insanı öldürmek benim, ölen yakınıma olan borcumdur ve ben üzerime borç olanı yerine getirdiğimde beni öldürmek de o insanın yakınlarına düşen borçtur. Akraba ve arkadaş çevrem genişledikçe, ölümle sonuçlanacak durumlarla karşılaşma olasılığı da artacaktır.

Gelgelelim hayatta öyle güçler de vardır ki, hiç kimse kontrol edemez. İnsan hayatı, kimi zaman kişisel olmayan bir gücün, kimi zaman ise Tanrı gibi görünen tutkuların istilasındadır; Aşil'in öfkesi, yakını olan Yunanlılar kadar Aşil'in kendisini de güç duruma düşürmüştür. Bu güçler, akrabalık ve dostluk bağlarıyla birlikte, kaçınılmaz durumlara yol açabilir niteliktedir. Ne irade, ne de kurnazlık bunlardan kaçınmayı mümkün kılamaz. Yazgı, bir toplumsal gerçekliktir. Alınyazısını okumak ise önemli bir toplumsal roldür. Homerik Yunan'da, saga İzlanda'sında ve pagan İrlanda'sında, kahin ve falcıların aynı rolle ortaya çıkmış olmaları bir rastlantı değildir.

Bu nedenle, yapması gerekeni yapan insan, kendi yazgısına ve ölüme doğru sebatla ilerleyen insandır. Sonunda ulaşılacak olan utku değil, yenilgidir. Bunu anlamak, başlı başına bir erdemdir; ki aslında, bunun farkına varış, cesaretin zorunlu bir parçasıdır. Fakat nedir, bu anlamada içerilen şey? Cesaret, dostluk, sadakat, aile,

yazgı ve ölüm arasındaki bağlantı sımsıkı kavranmış olsaydı, neyin farkına varılmış olurdu? Kesinlikle, insan hayatının belirlenmiş bir forma sahip olduğunun, hayatın belirli bir öykü formunda olduğunun farkına varılmış olurdu. Manzume ve sagalar, sadece insanların başından geçenleri anlatmazlar, aynı zamanda, anlatım tarzlarıyla da anlattıkları yaşamda o anda var olan formu yakalarlar.

Henry James, "Karakter, olayın belirlenmesinden başka nedir?" diye sorar. "Olay, karakterin açığa vurulmasından başka nedir?" Ama heroik toplumda, söz edilen türden karakter, ancak bir olaylar silsilesi içinde sergilenebilir ve silsilenin kendisi belirli kalıpları (patterns) örneklemek zorundadır. Heroik toplumun James ile hemfikir olduğu nokta, karakter ve olayın birbirinden bağımsız karakterize edilememesi durumudur. Bu nedenle cesareti bir erdem olarak anlamak, sadece onun karakterde nasıl açığa vurulacağını değil, ama aynı zamanda canlandırılan belirli bir tür öyküde hangi yeri alabileceğini de bilmektir. Çünkü, cesaret, heroik toplumda, sadece, tek tek tehlike ve zorlukları değil, bireysel yaşantıların içinde kendi yerlerini buldukları ve yeri geldiğinde bu yaşantı tarafından örneklenen belirli bir tür kalıba sahip tehlike ve zorluk durumlarını da göğüsleme kapasitesidir.

Öyle ise, manzume ve sagalarda resmedilen toplum, halihazırda manzume ve sagaların formunu cisimleştiren toplumdur. Bir topluma özgü manzume, o toplumun sahip olduğu formu, bireysel ve toplumsal yaşamda açığa vurur. Bütün bu anlatılanlar, bu tür toplumların gerçekten var olup olmadığı sorusuna bir yanıt olamaz; ama, bundan öte, eğer bu tür toplumlar var olmuşsa, onların ancak kendilerine ait bu tür manzumeler aracılığıyla yeterince anlaşılabileceğini öne sürer. Bununla birlikte, manzume ve destanlar kesinlikle, anlattıkları toplumların birer ayna imgesi değildir. Çünkü, manzume veya destan yazarlarının, betimledikleri karakterlerde bulunmayan bir anlayışa sahip olduklarını iddia ettiklerini herkes bilir. Ozan, karakterlerinin temel koşullarını belirleyen sınırlamalardan muaftır. Özellikle de *İlyada*'da.

Biraz önce, genel olarak heroik toplumlar hakkında söylediğim

gibi, *İlyada*'da, kahraman kişiler için, birbirlerine ne borçlu olduklarını bilmek hiç de zor değildir; hatalı davranma olasılığıyla karşılaştıklarında *aidôs* duyarlar -bir tür utanma, utanç- ve bu da yetmezse, diğer insanlar, ne düşündüklerini açıkça söylemeye her zaman hazırdırlar. Onur, kişiye emsallerince verilir ve onursuz bir insan, değersiz insandır. Aslında, Homeros karakterlerinin kendi sözcük hazineleri içinde, kendi kültür ve toplumlarını dışarıdan birisi gibi görmelerinin hiçbir yolu yoktur. Kullandıkları değerlendirici ifadeler, karşılıklı olarak tanımlanır ve her biri ancak diğerlerine göre açıklanmak zorundadır.

İzin verilirse, burada, tehlikeli, ama aydınlatıcı bir benzetme yapmak istiyorum. *İlyada*'da hem eylemi hem de değer yargılarını yönlendiren kurallar, bir oyuna özgü -örneğin satranca- kural ve buyrukları andırır. Bir insanın, iyi bir satranç oyuncusu olup olmadığı, oyun bitirici hamleyi tasarlamada başarılı olup olmadığı ve belirli durumlarda yaptığı hamlenin doğru olup olmadığı, bütün bunlar bir hakikat meselesidir. Satranç oyunu, oyunun nasıl oynanacağı konusunda bir görüş birliğinin varlığını gerektirir, ki aslında oyunu oyun yapan kısmen de budur. Satrancın kendi sözcük bütünü içinde, "şah-mat yapabilecek hamle sadece ve sadece budur; fakat bu hamleyi yapmak doğru mudur?" sorusunun hiçbir anlamı yoktur. Bu nedenle, satranç oynamaktaki niyeti küçük bir çocuğu yenmekten çok şaşırtmak olan birisinin sorabileceği bu soruyu ne sorduğunun farkında olarak soran bir insan, tanımını satranç dışından alan bir "doğru" kavramı kullanıyor olmak zorundadır.

Benzetmenin tehlikeli olmasının nedenlerinden birisi, bir oyunun, örneğin satrancın, çok farklı amaçlarla oynanabilmesidir. Fakat, şu tür bir soru sormanın herhangi bir sakıncası yok: *İlyada*'daki karakterlerin, kurallara uymadaki amacı nedir ki, kabul ettikleri buyrukları saygıyla yerine getiriyorlar? Bundan da öte, aslında onlar, ancak, bu kural ve buyrukların oluşturduğu bir çerçeve içinde amaçlarını belirleyebilirler; ki tam da bu nedenle benzetme başka bir açıdan da ele alınabilir. Seçim konusu olan her şey, bu çerçeve içinde ortaya çıkar; bu nedenle, çerçevenin kendisi seçim konusu olamaz.

Dolayısıyla, modernliğin duygucu bireyi ile heroik dönemin bireyi arasında keskin bir karşıtlık söz konusudur. Heroik dönemin bireyi, bazı modern ahlâk felsefecilerinin -daha önce de görmüş olduğumuz gibi- insansal kişiliğin özsel niteliği saydığı niteliklerden tamamen yoksundur; yani, kendisini, var olan her hareket noktası veya bakış açısından ayrı bir yere koyma, gerektiğinde geriye çekilme ve var olan bu hareket noktaları ve bakış açılarına dışarıdan bakma ve yargılama kapasitesine, bu dönemin insanında rastlanmaz. Heroik toplumda "dışarı" diye bir şey yoktur; dışarı, ancak bir yabancının geldiği yer olabilir. Heroik toplumda, verili konumunu bırakmayı deneyen bir insan, kendini yok etme uğraşı içine girmiş demektir.

Heroik toplumda kimlik, tikellik ve sorumlu-tutulabilirlik içerir. Ben, benimle aynı role sahip olan herhangi birisinin başkalarına karşı borçlu olduğu şeyi yapmakla ya da yapmakta başarısız olmakla tanımlanabilirim ve bu sorumlu-tutulabilirlik ancak ölümle sona erer. Ölünceye kadar ne yapmam gerekiyorsa onu yapmak zorundayımdır. Ayrıca, bu sorumlu-tutulabilirlik tikeldir de. Belirli bireylere, belirli bireyler için ve belirli bireylere karşı ne yapmam gerekiyorsa onu yapmak zorundayımdır ve bu aynı ve başka bireylere ve başka aynı yerel cemaatin üyelerine karşı sorumluyumdur. Heroik kişi(lik), kendi adına evrensellik peşinde değildir; oysa geriye dönüp baktığımızda evrensel değeri bu kişiliğin başarılarında buluruz.

Bu nedenle heroik erdemlerin hayata geçirilmesi belirli bir insan türü ve belirli bir toplumsal yapı gerektirir. Tam da bu nedenden dolayı, heroik toplumlara özgü erdemleri incelemenin, ilk bakışta, herhangi bir genel ahlâksal teori ve pratik araştırmasıyla ilgisi yokmuş gibi görünebilir. Eğer heroik erdemlerin hayata geçirilmesi -bugün olduğu gibi- geri getirilemez derecede değişmiş bir toplumsal yapının varlığını gerektiriyor ise bu erdemlerin bizimle ne ilgisi olabilir? Günümüzde hiç kimse bir Hektor veya bir Gisli olamaz. Bu soruya yanıt olarak, heroik toplumlardan öğrenmek zorunda olduğumuz muhtemelen iki şey gösterebilirim: öncelikle, ahlâklılığın tamamı, her zaman, belirli bir dereceye kadar, toplumsal olarak yerel ve tikel olana bağlıdır; dolayısıyla da, modernlik ah-

lâklılığının tikel olandan tamamen bağımsız bir evrensellik özlemi, yanılsamadan başka bir şey değildir; ve ikinci olarak, erdemlere sahip olmanın, belirli bir gelenek içinde yer alma ve erdemleri ve bu erdemlere ilişkin anlayışı, kendisinden, kendisini de heroik toplumun ilk sırayı aldığı bir önceller dizisinden miras aldığımız bir geleneğin bir parçası olma dışında başka bir yolu yoktur. Eğer bu doğru ise, modernliğin gurur kaynağı olan değerleri seçme özgürlüğü ile heroik kültürlerin bu tür bir özgürlükten yoksunluğu arasındaki karşıtlık oldukça farklı görünecektir. Çünkü değerleri seçme özgürlüğü, kökleri nihayetinde heroik toplumlara dayanan bir geleneğin bakış açısından bakıldığında, insanlardan çok -insansal özleri yok olma noktasına gelmiş- hayaletlerin özgürlüğü olarak görülür.

Bu tür bir seçimin yokluğunun getirdiği kesinlik, yorumcunun *İlyada* üzerindeki çalışmalarını, bir düzeyde, görece kolaylaştırır. Neyin *aretê*, neyin *aretê* olmadığı kolaylıkla belirlenir; nitekim *İlyada*'da, bu tür meseleler üzerinde ortaya çıkmış herhangi bir anlaşmazlığa rastlanmaz. Ancak, bu erdemlerin listesini çıkarmaya çalışan bir sözlük yazarı, listesini tamamladığında daha büyük bir sorunla karşılaşır. Önceden de vurguladığım gibi, fiziki-güç, cesaret ve zekilik üstünlükler arasında yer alır. Penelope, *Odysseia*'da, bizim, onun çekiciliği diyebileceğimiz şeyden kendisinin *aretai*'si (erdemi/üstünlüğü-ç.n.) olarak söz eder. Bundan daha şaşırtıcısı, *Odysseia*'da, zenginlikten de bir üstünlük olarak söz edilmesidir. *Aretê* nosyonundaki birlik, görmüş olduğumuz gibi, bir insanın rolünü yerine getirebilmesini olanaklı kılma kavramında yatar; ki Homerik manzumelerde zenginliğin de -ve mutluluğun- ayrı bir yeri olduğunu fark etmek hiç de zor değil. Sarpedon, deniz savaşının şiddetlendiği anlarda, geride, Likya'da kalan meyve bahçelerini ve mısır tarlalarını hatırladığında, kendisinin ve Glaucus'un, savaşçılar arasında, ön saflarda çarpışıyor olmalarından dolayı, bu güzel şeylere sahip olmayı hak ettiklerini düşünür. Dolayısıyla, zenginlik, savaştaki başarıların bir ürünüdür ve bundan bir paradoks doğar: mısır tarlaları ve meyve bahçeleriyle, ya da Andromache veya Penelope ile yaşanan hayatla temsil edilen mutluluğu hak ettirecek

yolu izleyenler, aslında, karakteristik sonu ölüm olan bir yolu izlemektedirler.

Ölüm, Homeros'da katışıksız kötüdür; en kötü olan ise bedenin kutsal şeylere saygısızlığından doğan ölümdür; bu ikincisi ölen kadar ölenin akrabaları ve ev halkının da acı çekmesine yol açan bir kötü durumdur. Buna karşılık, aile ve cemaat, cenaze töreninde, kendilerinin bir parçası olan kişinin ölümünün arkasından aralarındaki bütünlüğü tazelemiş olur. Dolayısıyla, cenaze törenleri ve cenaze törenlerine ilişkin oyunlar, ahlâksal çerçeve içinde yer alan açar olaylardır; ağlayabilme, yas tutabilme yetisi şeklinde anlaşılmış olan hüzün ise temel insansal duygulardan birisidir.

Simone Weil'in çok net bir biçimde kavradığı gibi, *İlyada*'da, kölelik durumu ölüm durumuna çok benzer. Köle, her an öldürülebilecek birisidir; heroik toplumun dışındadır. Dilenerek geçinmek zorunda kalan düşkünler de kendilerini başkalarının acımasına bıraktıklarından potansiyel ölü veya köle durumundadırlar. Bu nedenle, düşkünlerin rol sahibi olması, ancak zorunlulukların had safhaya ulaşması durumda söz konusu olabilir. Nitekim, Hektor'un cesedi cenaze töreni yapılmadan gömüleceği zaman, bir kral olan Priam, bir düşkünün yapacağı işi yapmak zorunda bırakılmıştır.

Bir düşkün olmak, bir köle olmak, savaş meydanında öldürülmek ise yenilmiş olmaktır. Yenilgi ise, Homerik kahramanın ahlâksal ufuk çizgisidir, onun ötesinde yatan ya da görünen hiçbir şey yoktur. Ama aynı şey, Homerik ozanın ahlâksal ufuk çizgisi değildir ve tam da bu nedenden dolayı, *İlyada*'nın Homeros'u, betimlediği toplumun sahip olduğu sınırları aşar. Çünkü Homeros'un yarattığı karakterlerin değil de, Homeros'un kendisinin sorguladığı şey, kazanmanın ve kaybetmenin ne demek olduğudur. Bir kez daha, önceki oyun kavramı ile yenmek ve yenilmek kavramları arasında, oyun bağlamında benzerlik kurmak, tehlikeli, ama kaçınılmaz görünüyor. Çünkü bizim oyunlarımız, tıpkı savaşlarımız gibi, Homerik *agôn*'un kalıntılarıdır; ama bununla birlikte, yenme ve kaybetme kavramlarının günümüz kültüründe kazanmış olduğu çok farklı anlamdan dolayı da ondan önemli ölçüde farklıdır.

İlyada'nın ozanının görüp de onun karakterlerinin göremediği

şey, kazanmanın da kaybetmenin bir biçimi olduğudur. Ozan, bir kuramcı değildir; hiçbir genel formül sunmaz. Aslında onun bilgisi, en keskin görüşlü karakterlerininkinden bile daha genel ve soyut düzeydedir. Aşil, Priam ile barıştırılırken kendini tanıtma olanağından yoksundur; ama Homeros, Aşil ve Priam'ı diğerlerine tanıtacak yetkinliktedir. Dolayısıyla, *İlyada*, ne Aşil'in ne de Hektor'un sorgulayamayacağı şeyi sorgular; manzume, eylemlerini betimlediği insanlardan esirgediği bir kavrayış biçimine sahip olma iddiası sergiler.

İlyada'ya ilişkin söylediklerim, kesinlikle, heroik manzumelerin hepsi için geçerli değildir; ama bazı İzlanda sagaları için geçerlidir. Son döneme ait sagaların birisinde, *Njâls Saga*'da, saga yazarı, destan dünyasının değerlerini aşabilecek olan ile aşamayacak olan karakterleri belirlemek için büyük gayret sarfeder. *Gîsla Saga Sûrsonnar*'da, saga yazarının, karakterleri anlayamazken anladığı şey, *İlyada*'daki hakikati tamamlayıcı hakikattir: kaybetme, bazen bir tür kazanma olabilir. Gisli, yıllar süren haydutluk yaşamından sonra, bir gün, karısı ve baldızıyla birlikte omuz omuza verip, kendisini yakalamaya gelenlerle savaşarak öldüğünde, Gisli'nin başına konulan ödülü almak umuduyla gelmiş olan onbeş kişiden sekizi ya ölmüş ya da ağır yara almıştır; kaybeden Gisli değildir.

Dolayısıyla, bu tip heroik manzumeler, ahlâksal yapısına ilişkin iki ana iddianın ortaya atıldığı bir toplum biçimi sunarlar. Bu iddialardan birisi, söz konusu yapının, birbiriyle ilişkili üç temel öğeyi barındıran bir kavramsal plan cisimleştirdiğidir. Bu üç öğe, her bir birey tarafından taşınan toplumsal rolün neyi gerektirdiğine ilişkin bir anlayış; bir bireyin rolünün gereğini yerine getirmesine olanak sağlayan nitelikler olarak bir erdemler veya üstünlükler anlayışı ve son olarak, alınyazısı ve ölüm karşısında savunmasız ve çaresiz oluşla özetlenen insanlık hali anlayışıdır- ki söz gelimi, erdemli oluş, yazgı karşısında savunmasızlığı ve ölümü önleyemez, ama insanı bunlara hazırlar. Bu üç öğeden hiçbiri diğerlerine göndermede bulunulmaksızın tam olarak anlaşılır kılınamaz; ama aralarındaki ilişki sadece kavramsal değildir. Daha doğrusu, bu üç öğe, birbirleriyle bağlantılı görevlerini, yalnızca, birleştirici, geniş ve yoklu-

ğunda bunların kendi aralarında birbirleri için taşıdığı önemi kavrayamayacağımız bir çerçeveye borçludurlar. Bu çerçeve, hem bireylerin ahlâksal yaşamında, hem de ortak toplumsal yapıda cisimleşen bir form olan, manzume veya destanın öykü formudur. Heroik toplumsal yapı, *canlandırılan epik öyküdür.*

Daha öncede işaret etmiş olduğum gibi, epikteki karakterler beşeri ve doğal dünyaya bakmak için, kendi dünya görüşlerini aydınlatan tasarımların sağladığından başka hiçbir araca sahip değildir. Ama tam da bundan dolayıdır ki, onlar, gerçekliğin, onların kendi kendilerine anlattığı şey olduğundan asla şüphe etmemişlerdir. Onlar, bize, hakkında doğruluk iddiasında bulundukları bir dünya görüşü sunarlar. Heroik dünyanın örtük epistemolojisi tam bir gerçekçiliktir.

Aslında, kısmen de Heroik toplumlar edebiyatında içerilen bu iddiadır ki, bu toplumların kendi-kendisinin-hizmetindeki aristokrat sakinlerine dair, Nietzsche'nin daha sonra çizdiği portreye inanmamızı güçleştirir. *İlyada*'nın ozanları ve sagaların yazarları, Nietzscheci görüş açısıyla bir hayli uyuşmaz olan kendi görüş açılarına dair üstü kapalı bir nesnellik iddiasında bulunurlar. Fakat eğer manzume ve saga yazarları erken dönem Nietzscheci olmayı başaramamışlarsa, onların çizdiği karakterler hakkında ne söyleyebiliriz? Ayrıca, çok açık ki, Nietzsche kendi görüşünü koruyabilmek için uzak geçmişi mitolojileştirmek zorundaydı. Nietzsche'nin resmettiği şey, aristokratik *kendini*-zorla-kabul-ettirmedir (self-assertion); Homeros veya destanların belirttiği ise *belirli bir rolün* gerektirdiği veya ona uygun iddia biçimleridir. Birey, heroik toplum içinde, rolü ne ise ancak o olabilir; o, bireysel değil toplumsal bir yaratımdır. Dolayısıyla Nietzsche, kendisinin ondokuzuncu yüzyıl bireyciliğini geçmişe, arkaik döneme taşırken, tarihsel bir araştırma gibi görünen şeyin, aslında, yaratıcı bir edebi yorum olduğunu açığa vurmaktadır. Nietzsche, yerden yere vurduğu Aydınlanma bireyciliğini kapı dışarı edip, yerine, kendi bireyci kurgular kümesini yerleştirir. Ama bundan, aldanmamış bir Nietzscheci olunamayacağı sonucu çıkmaz; ki, her şeye rağmen, bir Nietzscheci olmanın bütün önemi, sonunda aldanmamış olmanın verdiği utkuda ve kendi-

sinin de vurguladığı gibi, nihayetinde, doğru sözlü olmada yatar. Herhangi bir kimse, basit bir şekilde, gerçek Nietzscheci olan herhangi birisinin, herşeye rağmen, Nietzsche'den daha ileri gitmek zorunda olacağı türünden bir çıkarım yapma eğiliminde olabilir. Acaba, bütün mesele aslında bundan mı ibarettir?

Çağdaş Nietzscheci, içinde yaşadığı kültürel çevreyi –Nietzsche'nin, Wilhelm Almanya'sını reddedişi gibi- reddedişi ve Nietzsche'nin geçmişte övdüğü şeyin bir olgu değil, bir kurgu olduğunu keşfedişiyle, geçmişle olan bütün bağları koparma arzusunda olan bir varoluşa mahkum olur. Fakat, geçmişle olan bağları koparmak olanaklı mıdır? İster kabul edelim, ister etmeyelim, bizler geçmişin ürünleriyiz ve söz konusu olan Amerika bile olsa, kendi tarihimizin her bir belirleyici aşamasıyla olan bağlarımız tarafından şekillendirilmiş olan kısmımızı diğer kısmımızdan koparıp atamayız. Eğer bu doğru ise, heroik toplum bile bizlerin hâlâ kaçınılmaz bir parçası demektir ve bu geçmişin, ahlâksal kültürümüzün şekillenmesinde oynamış olduğu rolü kabul ederek yazılacak bir tarih, özellikle *hepimize ait bir tarih* olacaktır.

Bu tarihi yazmaya kalkışan her girişim, ister istemez Marx'ın bir iddiasıyla yüz yüze gelecektir: Yunanlıların epik manzumelerinin, üzerimizde hâlâ devam eden bir etki yaratabilmiş olmasının nedenlerinden birisi, Yunanlıların, çağdaş modernliğin karşısında bir yetişkinin çocukluğu gibi dikiliyor olmalarıdır. İşte, geçmişin şimdiyle olan ilişkisini kavramanın yollarından birisi budur. Bunun, bizimle *İlyada* arasındaki ilişkiye adil yaklaşabilmenin bir yolu olup olmadığı sorusunun yanıtı, ancak bizi *İlyada*'nın kök bulmuş olduğu dünyadan önce ayıran, sonra yeniden bağlayan ara aşamaların toplumsal ve ahlâksal yapılarına ilişkin yürütülecek bir araştırma sonunda verilebilir. Bu ara aşamalar, heroik çağın iki temel inancının sorgulanacağı aşamalardır. Bunlar bizi, heroik topluma oldukça yabancı olan karmaşık yapı biçimleri bağlamında, bir bütün olarak insan yaşamının bir utku ya da yenilgi gibi görülebileceği düşüncesinin geçerliliğini koruyup korumadığını ve kazanma ve kaybetmeyi neyin oluşturduğunu ve bununla birlikte kazanma ve kaybetmenin ne anlama geldiğini sorgulamaya zor-

layacaktır. Ve ayrıca, ahlâksal söylemin, her ne kadar ahlâksal imgelemi geliştirmek amacıyla masal ve hikayelere başvurması normal ise de, yetişkinlere kendi ciddiyeti içinde seslenirken masalımsı tarzı bırakıp daha gidimli bir tarz ve türe bürünmesi gerektiğinden, heroik çağın öyküleme biçimlerinin çocuklara hikaye anlatma tarzından farklı bir şey olup olmadığına da bakmamız gerekecektir.

XI
Eski Atina'da erdem

Heroik toplumlar, Homerik manzumelerde ya da İzlanda veya İrlanda sagalarında yansıtılan biçimleriyle, gerçekten var olmuş olabilir de olmayabilir de; ama var olmuş olduğu inancı, kendilerini heroik toplumun çelişkilerinden doğmuş sayan ve kendi konumlarını nispeten bu doğuşa göre belirleyen klasik ve Hıristiyan toplumlar için hayati öneme sahiptir. Ne beşinci yüzyılda bir Atinalı, Agamemnon ya da Aşil gibi, ne de onüçüncü yüzyılda bir İzlandalı, onuncu yüzyıldaki bir soydaşı gibi davranabilir. Clonmacnoise keşişleri, Conchobor ve Cûchulainn keşişlerinden oldukça farklıdır. Bununla birlikte, sonraki toplumların kutsal-ahlâki görüş ve eserlerine büyük ölçüde kaynaklık etmiş olan şey, bu heroik edebiyattır; nitekim, daha sonraki toplumların açar ahlâki özelliklerinin birço-

ğu da, bu kutsal metinler ile günlük yaşam arasında ilişki kurmada ortaya çıkan güçlüklerden doğmuştur.

Platon'un erken dönem diyaloglarının birçoğunda Sokrates, bir ya da birkaç Atinalı'yı, erdemlerden bazılarının –ki, *Lachês*'de cesaret, *Euthyphro*'da dindarlık, *Republic*'de adalet sorgulanır– doğasına ilişkin, karşısındakini görüşünün tutarsız olduğuna inandıracak şekilde sorguya çeker. Dikkatsiz modern okuyucu, başlangıçta, tereddüt etmeksizin, Platon'un, Sokrates'in zekası ile sıradan bir Atinalı'nın dikkatsizliğini karşılaştırdığını düşünebilir; ancak, bazı kalıplar birbiri ardı sıra tekrarlanmaya başlayınca, başka bir yorum ağırlık kazanır: Platon, Atina kültüründeki değerlendirme dilinin kullanılışındaki genel bir tutarsızlık durumuna işaret etmektedir. Platon, *Republic*'de, tutarlı ve eksiksiz bir erdem anlayışı oluştururken, izlenen strateji, kısmen Homerik kalıntıları şehir-devletinden uzaklaştırmaya yöneliktir. Klasik toplumda erdemleri sorgulamanın başlatılabileceği noktalardan biri, Homerik arka plan ile klasik toplumdaki temel tutarsızlıklardan bazıları arasında bir bağlantı kurabilmekten geçer. Ama bu görevin, zaten, Sophokles tarafından *Philoctêtês*'de, muhtemelen, kayda değer ölçüde yerine getirilmiş olduğu görülür.

Odysseus'a, Aşil'in oğlu Neoptolemus tarafından bir görev verilmiştir; Truva'nın alınışı sırasında yararlanılmak üzere Philoctetes'in sihirli yayını ele geçirecektir. Odysseus, oyunda, tamamen, *Odysseia*'da onun davranışlarını yönlendiren aynı ilkelere göre davranır. Dostlarına iyilik, düşmanlarına kötülük yapar (böylece, Platon'un, *Republic*'in başlarında karşı çıktığı adalet tanımlarından birisini hayata geçirmiş olur). Odysseus, yayı, eğer dürüstlükle elde edemez ise, kurnazlıkla, birtakım yalanlar uydurarak ele geçirecektir. Çünkü *Odysseia*'da bu tür kurnazlıklar, şüpheye yer bırakmayacak şekilde, erdem olarak kabul edilir ve kuşkusuz erdemleri hayata geçirdiği için de o kahraman onur kazanır. Fakat Neoptolemus, Odysseus'un Philoctetes'i aldatma planını onursuz bulur. Philoctetes, kendisini Lemnos'da dokuz uzun yıl boyunca acı çekmeye terk eden Yunanlıların büyük haksızlığına uğramıştır; buna rağmen Neoptolemus ve Odysseus'a güvenerek onları kabul etmiştir.

Bu durumda, Yunanlılara Truva'da yardım etmeyi kabul etmese de onu aldatmak yanlıştır. Sophokles, bizi, iki bağdaşmaz onurlu tavır tasarımıyla, birbirine rakip iki davranış standardı ile yüzyüze getirmek için Odysseus ve Neoptolemus'u kullanır. Bu çelişkinin çözümüne dair Sophokles'in bizlere hiçbir şey önermiyor olması, trajedinin yapısı bakımından can alıcı öneme sahiptir; eylem, karakterleri, içine düştükleri açmazlardan kurtaran yarı-tanrı Herakles'in müdahalesiyle tamamlanmaktan öte, yarım kalır.

Yunan trajedilerinde, tanrılardan birisinin müdahalesi -ya da en azından aracılık etmesi için tanrıya yakarmak- genellikle ahlâksal sözcükler veya standartlardaki bir tutarsızlığın açığa çıkışının işaretidir. Söz gelimi, *Oresteia*'yı ele alalım. Arkaik ve heroik dönem kan davası kuralları, Orestes'in Klytemnestra'yı öldürmesini hem emreder, hem men eder. Athena'nın müdahalesi ve kendisi ile Apollo arasındaki meselenin çözüme kavuşturulması, ahlâksal anlaşmazlıklarda yetki merciini sülale ve aile çevresinden *polis*e (şehir devletine) kaydıran bir adalet tasarımı yerleştirir. *Antigone*'de aile çevresinin ve *polis*in beklentileri, birbiriyle tamamen bağdaşmaz ve karşıt beklentiler olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, kaydetmemiz gereken ilk kaba olgu, temel ahlâksal topluluğun artık kandaş topluluk değil şehir devleti, hem de yalnızca genelde şehir-devleti değil, özel olarak da Atina demokrasisi oluşuyla birlikte, erdem tasarımında meydana gelen farklılaşmadır.

Bununla birlikte, Homerik erdem görüşü ile klasik erdem görüşü arasında, bir toplumsal formlar bütününden diğerine geçişte ortaya çıkan farkın rahatlıkla ve çok berrak olarak görülebilmesi için henüz çok erken ve bunun, birbirinden oldukça farklı en az iki nedeni vardır. İlki, *Antigone*'nin tek başına yeterince dile getirdiği gibi, beşinci yüzyıl Atina'sında, kan bağı kurum ve iddiaları, her ne kadar eskisi gibi olmasa da, temel biçimlerini koruyarak varlığını sürdürmektedir. Aristokratik aile yapısı, Homerik biçimi günlük yaşamda olduğu kadar edebiyatta da büyük ölçüde korumaktadır. Gelgelelim, aile ya da kan bağı nasıl ki artık daha büyük ve farklı bir birimin yalnızca bir parçası ise aynı şekilde ahlâksal ufuk çizgi-

sini belirleyen de artık sadece Homerik değerler değildir. Krallık dönemine ait birçok erdem hâlâ erdem olarak kabul edilse de, krallığın kendisi ortadan kalkmıştır.

Değişen toplumsal bağlam bakımından, erdem tasarımında ortaya çıkan değişimin henüz belirgin biçimde görülememesinin ikinci nedeni, erdem tasarımının, artık herhangi bir *tikel* toplumsal rol tasarımından çarpıcı bir biçimde ayrılmış bulunuyor olmasıdır. Sophokles'in oyununda, Neoptolemus, Philoctetes'e, babasının *İlyada'da* Agamemmon'a davrandığı gibi davranmaz. Homeros'da onur konusu olan şey, krala karşı yükümlü olunan şeylerdir; Sophokles'de ise bu, bir insana karşı yükümlü olunan şeyler haline dönüşmüştür.

Bununla birlikte, bir insana karşı yükümlü olunan şeyler meselesinin –bırakın bir barbarı, bir Thebaili veya bir Korinthialı bile değil– yalnızca bir Atinalı bağlamında ortaya atılıyor olması, hiç de bir rastlantı gibi görülmemeli. İyi insanı karakterize etmek, belirleyici ölçüde bu tür bir insanın başkalarıyla gireceği ilişkileri karakterize etmektir ve hem ozanlar hem de filozoflar, aynı şekilde, bu ilişkilere açıklık getirirken, evrensel ve insansal olanı yerel ve Atinalı olandan ayırmazlar. İddia, çoğu kez açıktır: Atina, övgüye layıktır; çünkü olması gereken insansal yaşamı, *par excellence* (tam anlamıyla-ç.n.) sergileyen odur. Bununla beraber, Atina'ya yöneltilen övgüde içerilen tikellik, Homerik tikellikle aynı değildir. Çünkü Homerik insan için, kendi cemaatinin yapısında cisimleşmiş standartlar dışında, başvurabileceği herhangi bir dışsal standart yoktur; bir Atinalı için ise durum daha karışıktır. Sahip olduğu erdem anlayışı, kendisine, kendi cemaatinin yaşamını sorgulayabileceği ve bu ya da şu siyasetin veya pratiğin doğru olup olmadığını araştırabileceği standartları verir. Ama bununla birlikte, o sahip olduğu erdem anlayışını bu cemaatin bir üyesi olmaya borçlu olduğunu da bilir. Her ne kadar, şehirden öğrenilen şeylerin kendisi şehir yaşamının şu ya da bu niteliğini sorgulamaya sürüklüyorsa da, şehir, başlıbaşına bir koruyucu, bir veli ve bir öğretmendir. Böylece *iyi yurttaş olmak* ile *iyi insan olmak* arasındaki ilişki meselesi ana mesele haline gelir ve olası değişik insansal yaşam biçimleri bilgi-

si, Yunanlılarınki kadar barbarlarınki de, bu soruyu sorabilmenin olgusal arka-planını oluşturur.

Elbette,Yunanlıların, ki bu bir Atinalı olsun ya da olmasın, büyük bir çoğunluğunun, herhangi bir şekilde sorun doğuruyormuş gibi görünse de, kendi şehirlerindeki yaşam biçiminin şüpheye yer bırakmaksızın insan için düşünülebilecek en iyi yaşam biçimi olduğuna kesin gözüyle baktıkları çok açıktır; ki aynı ölçüde, Yunanlıların paylaştığı şeyin, barbar yaşam biçiminin her türünden daha üstün olduğuna inandıkları da. Madem öyle, Yunanlıların paylaştığı bu şey nedir, Atinalıların paylaştığı nedir?

A.W.H. Adkins, yardımlaşmacı erdemler ile rekabetçi erdemleri oldukça öğretici bir biçimde karşılaştırmış bulunuyor. Adkins, Homerik kökenlileri rekabetçi olarak görür; yardımlaşmacı olanlar ise, Atina demokrasisinin toplumsal dünyasını yansıtanlardır. Ama burada bir karışıklık söz konusu, çünkü beş ve dördüncü yüzyıllardaki ahlâksal fikir ayrılıklarını doğuran şey, yalnızca, bir erdemler kümesinin başka bir erdemler kümesinin karşısına konulmuş olması değildir. Çatışma doğuran şey, bunun yanısıra ve belki de bundan daha önemli olarak, bir ve aynı erdeme ilişkin iki karşıt tasarımın aynı anda birlikte var oluşudur. Bu fikir ayrılığının odaklaştığı nokta, -"justice" ("adalet") sözcüğüyle tercüme etmiş olduğumuz- *dikaiosunê*nin doğasıdır. Ayrıca, üzerinde ortaya çıkacak herhangi bir görüş ayrılığı, bir toplumsal çatışmanın kaynağı olabilecek olan *dikaiosunê*, Adkins'in, rekabetçi olmaktan öte, yardımlaşmacı olarak adlandırdığı erdemlerden birisidir. Fakat, bu tür bir sözcüğe Homeros'da rastlanmasa da, *dikaiosunê*nin kendisi Homerik bir tona sahiptir. Homeros'da rastlanan *dikê* ve *dikaios* bu sözcüğün öncelleridir ve zaten Homeros'da, rekabetçi erdemler yardımlaşmacı erdemlerin benimsenmesini gerektirir. *Dikê* çiğnendiği içindir ki, Aşil'in Agamemnon ile arası açılır ve *dikê*ye aykırı hareket edilmiş olduğundan dolayıdır ki, Athena, karısıyla evlenmek isteyenlere karşı Odysseus'a yardım eder. Nedir o zaman, *dikaiosunê*ye dönüşmüş olan erdem?

Hugh Lloyd-Jones, "*Dikê* , temel olarak evrenin düzeni anlamına gelir", der (1971, s. 161); *dikaios* ise bu düzene saygı gösteren,

bu düzeni bozmayan kişidir. Burada, *dikaios*u, dilimize "just" ("adil") şeklinde çevirmedeki zorluğu hemen belirtmek gerekir; çünkü bizim kültürümüzde herhangi birisi, "just" ("adil") sözcüğünü, evrendeki ahlâksal düzene inanmadan ya da ona göndermede bulunmaksızın kullanabilir. Hatta, beşinci yüzyılda bile, *dikaiosunê* ile bu evrensel düzen arasındaki ilişkinin doğası Homerik manzumelerdeki kadar belirgin değildir. Kralların, kuşkusuz kusurlu olarak, saltanat sürdüğü bir düzen vardır ve bu düzen, tanrıların, özellikle de Zeus'un, kuşkusuz kusurlu olarak, saltanat sürdüğü büyük düzenin bir parçasıdır. Homeros'a göre *dikaios* olmak, *bu düzeni bozmamaktır*; dolayısıyla, Homeros'da, *dikaios*un erdemi, benimsenmiş olan düzenin gereklerini yerine getirmektir ve bu bakımdan alındığında, burada söz konusu olan erdem de diğer Homerik erdemlere benzemektedir. Fakat, beşinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde, artık, kurulu düzenin istediklerini yapmanın *dikaiosunê* olup olmadığını sormak mümkün olabilmektedir; ayrıca, *dike*'ye uygun eylemde bulunmanın ya da *dikaios* olmanın ne demek olduğu konusunda radikal görüş ayrılıkları da olanaklıdır. Bu nedenle, *Philoctetes*'de, Neoptolemus ve Odysseus, her ikisi de kendi adına *dikaiosunê* iddiasında bulunmaktadır ve bu aynı kısa tartışma içinde bile Neoptolemus ve Odysseus, neyin *sophos* (bilgece) ve neyin *aischros* (utanç verici) sayılacağı konularında da anlaşamamaktadır.

Öyleyse, beşinci yüzyıldaki Yunanlılarda, kabul edilmiş belirli bir erdem-sözcükleri kümesinin var olduğu ve bu anlamda, onlardan bazılarının, dostluk, cesaret, kendine hakim olma, bilgelik, adalet vb. olduğu söylenebilir. Ama aynı zamanda, bunlardan her birinin neyi gerektirdiği ve niçin bir erdem sayıldığı konularında da yaygın görüş ayrılıkları vardır. Bu yüzden, günlük kullanıma, kendilerine öğretilen şeylere sorgulamaksızın inanan insanlar, kendilerini, kolaylıkla diyaloglarda Sokrates karşısındakilerin düştüğü tutarsızlıklar içine düşmüş bulabilirler. Kuşkusuz ben, şu anda, bu tutarsızlığın hem nedenlerini, hem de sonuçlarını oldukça basitleştirmiş bulunuyorum. Eğer heroik toplum, Yunanistan'da, diyelim ki dokuzuncu yüzyılda var olmuş olsaydı, yine de bu toplumdan be-

şinci yüzyıldaki topluma geçiş benim belirtmiş olduğumdan çok daha karmaşık ve aşamalı olurdu. Altıncı yüzyıldaki erdem tasarımları, beşinci yüzyılın başındakilerden ve onlar da beşinci yüzyılın sonundakilerden önemli açılardan farklıdır ve ayrıca belirtmek gerekirse, her dönem, kendisinden sonra gelecek dönemlere kendi damgasını vurur. Bunun etkileri, antik ahlâksal görüş ayrılıklarında olduğu kadar, modern bilimsel tartışmalarda da açıkça görülür. Dodds, Adkins ve Lloyd-Jones -ve liste daha da uzatılabilir- Yunan ahlâksal görüşlerinden alınma büyük ölçüde tutarlı tablolar sunarlar; her birinin tutarlı görüşü, diğerlerinden farklı olmasına rağmen, hepsi de kendince haklıymış gibi görünür. Hiçbirinin yeterince hesaba katmadığı olasılık ise, Yunanlıların ahlâksal sözcük hazinelerinin ve görüşlerinin, bizim kolaylıkla farkına vardığımızdan daha büyük bir oranda tutarsız olduğudur; ki bunun nedenlerinden birisi gayet açıktır. Kaynaklardan büyük bir çoğunluğu, içinde ahlâksal sözcük hazinesinin ayrıntılı bir biçimde yeniden düzenlenip tanımlandığı metinlerdir, sözcüklere daha önceden sahip olmadıkları kadar açık bir anlamın yüklendiği metinlerdir. Filozoflar, şairler, tarihçiler, hepsi bizi, bu şekilde yanlış yola sürüklüyor olabilir; buna karşılık bizim elimizde ise, bunlardan birisi olmayan ya da bunlardan bir veya birkaçına dayanmayan en fazla bir iki tane kaynak bulunmakta.

Bu nedenle, "Yunanlıların erdem görüşü"nden rahat rahat söz ederken dikkatli olmalıyız; yalnızca, sık sık "Atinalılar" dememiz gereken yerde "Yunanlılar" diyor olmamızdan değil, ama, aynı zamanda, sayısız Atinalı görüşün var olmasından dolayı da onlardan söz ederken temkinli olmalıyız. Şimdi niyetim, hiç değilse bunlardan dördünün, sofistlerin, Platon'un, Aristoteles'in ve trajedi yazarlarının, özellikle de Sophokles'in görüşlerini kısaca ele almaktır. Fakat bu arada, bu bağlamların her birinde, söz konusu tutarsızlığa belirli bir yanıt, her birinde farklı bir amaçla şekillendirilmiş bir yanıt aradığımızın unutulmaması son derece önemlidir. Yalnız, bu incelemeye başlamadan önce, hepsinde ortak olan bir noktanın daha altını çizmek isterim: erdemlerin hayata geçirileceği ve kendisine göre tanımlanacağı çevrenin *polis* olduğu, dördü için de kesin bir

durumdur. Ki bu durum, *Philoctêtês'*deki davranışın temelini oluşturur; Philoctetes, on yıl boyunca ıssız bir adaya bırakılmakla, yalnızca, insanlığın oluşturduğu birlikten kovulmuş olmuyor, aynı zamanda, bir insansal varlık olma statüsünü de yitirmiş bulunuyordu: "Siz, beni dostlarımdan uzakta, yapayalnız, şehirsiz, yaşayan bir ölü gibi bırakıp gittiniz". Bu sırf retorik değildir. Dostluk, birlik ve bir şehir-devletinin, insanlığın özsel öğeleri olduğu fikri, bizlere çok yabancıdır; bizimle bu anlayış arasında ise, büyük, tarihsel bir dönem yatmaktadır. Söz gelimi yapayalnız sözcüğünü karşılayan *erêmos*, bizdeki "hermit" ("keşiş") sözcüğünün kökenidir. Hıristiyanlıkta, keşiş yaşamı, insansal yaşam biçimlerinin en önemlileri arasında yer alır. Dostluk kavramı ise, sürekli dönüşüme uğramıştır. Gelgelelim, Sophokles'in dünyasında –ki birçok şeye itiraz edilebilir ama– dostluk, birlik ve yurttaşlığın insanlığın özsel yönleri olduğu görüşüne kimse itiraz edemez. Nitekim, Sophokles, hiç değilse bu konuda Atinalıların geri kalanıyla birdir.

Demek ki Atinalıların ortak varsayımı, erdemlerin, şehir-devletin toplumsal bağlamında kendi yerlerini buldukları varsayımıdır. Her Yunanlı görüşüne göre, iyi bir insan olmak, iyi bir yurttaş olmakla en azından yakından bağlantılıdır. Peki, insanı, iyi insan ve iyi yurttaş yapan erdemler ve bunlara karşılık gelen zaaflar nelerdir? Isokrates, Perikles'i överken, onu, *sôphrôn*, *dikaios* ve *sophos* olmada (ölçülü , adil ve bilge olmada) diğer bütün yurttaşlardan üstün olarak betimler. Hatipler ve komedi yazarları, genellikle, bayağılığı ve cömertlikten yoksunluğu ifşa ederler. Özgür insanın çekinmeden gerçeği söyleyeceği ve eylemlerinin sorumluluğunu üstleneceği, Yunanlılarda bir ortak kanıdır. Bazı yazarlar ise, gösterişten uzak karakteri ve açıklığı överler. Duyarsızlık ve acımasızlık ve aynı şekilde kabalık, genellikle yerilir. Cesaret her zaman övülür. Peki, en önemli erdemlerden bazıları bunlar ise, bunları erdem yapan nedir?

Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken, *ya* dikkatimizi yalnızca erdemli saydığımız niteliklere yönelterek, *ya da* önceden belirttiğimiz gibi, Yunanlıların kendi aralarındaki görüş ayrılığının büyüklüğünü gözden kaçırarak, yanılgıya düşme tehlikesi her zaman vardır.

Bu nedenle, şu iki noktayı belirterek başlamak istiyorum: ilki; alçakgönüllülük, tutumluluk ve vicdanlılığın, Yunanlıların *hiçbir* erdem listesinde yer almadığını kaydedelim; ikincisi; bir kez daha vurgulayalım ki, bir ve aynı erdemin alternatif yorumu her zaman olasıdır. Yalnızca onura ve adalete değil, *sôphrosunê* adıyla anılan erdeme de bakalım. *Sôphrosunê*, köken bakımından aristokratik bir erdemdir. Gücünü kötüye kullanabilecek olan, ama kullanmayan insanın erdemidir. İnsanın tutkularını kontrol altına alabilme yetisi, bu tür kendini dizginlemenin bir parçasıdır; kadınlar söz konusu olduğunda ise -ki *sôphrosunê*, Yunanlılarda kadınsı bir erdemdir- yalnız, ama yalnızca bu yeti, ortak olarak övülendir. Fakat, Isokrates'in Perikles'de övdüğü başlıca yetinin bu olmadığı açıktır.

Aslında Isokrates'in, Perikles'i *sôphron* olarak övmesi, Perikles'in kendisinin, Thukydides yorumunda, Atinalılara atfettiği niteliklerin -sürekli çıkar peşinde koşma, daha çok kazanma ve biriktirme dürtüsü- kabul ve itiraf edilmesi ile bağdaşabilir bir şey olarak kavranmak zorundadır. Dolayısıyla, bu anlayışa göre, *sôphrosunê*, bir kimsenin amaçları söz konusu olduğu sürece bir sınırlama içermek zorunda değildir; övgü konusu olan şey, daha çok, insanın bu amaçlara ulaşma biçiminde kendisini dizginleyebilmesidir; belirli bir durumda, ne kadar ileri gideceğini, ne zaman duracağını, ya da geçici olarak geri çekileceğini bilebilmesidir. Öyle ki, bu tür bir *sôphrosunê*, aristokratik *hêsuchia* (tembellik) ve kendini dizginleme idealleriyle olduğu kadar Atina demokrasisinin *polupragmosunêsi* ile de bir arada bulunabilir. Bununla birlikte, *polupragmosunê* ve *hêsuchia* birbirine tamamen zıt olan idcallerdir. Demek ki, *sôphrosunê*, şu anda, yalnızca birbirinden farklı değil, aynı zamanda birbiriyle bağdaşmaz olan iki ayrı ahlâksal şemada kendisine yer bulmuş buluyor. Peki, *polupragmosunê* ve *hêsuchia* hangi bakımlardan birbirine karşıttır?

Hêsuchia, Pindar'da, bir tanrıçanın adı olarak geçer (*Pythian Odes* 8.1); bu tanrıça, yarışmada zafere ulaşmış bir insanın dinlenmeye çekildikten sonra duyduğu ruh dinginliğini simgeler. Ona duyulan saygı, durmaksızın, bir hedeften diğerine, bir istekten ötekine koşmak için değil, rahat etmek için çabaladığımız düşüncesi ile

bağlantılıdır. *Polupragmosunê* ise, bunun tam tersine, yalnızca, birçok şeyle meşgul olma meselesi değil, ama aynı zamanda, övünülecek bir niteliktir. Buna ev sahipliği yapan Atina çevresi, aynı zamanda, *pleonexia*nın da doğal ev sahibidir. *Pleonexia*, bazen, açığa çıkardığı zaafın, basitçe, birisinin payına düşenden daha fazlasını istemesi zaafı olduğu görünecek şekilde tercüme edilir. Bu, J.S. Mill'in yaptığı çeviridir ve Mill'in yolunda yürümek, antik dünya ile modern bireycilik arasında var olan uçurumu daraltmaktır, çünkü birisinin payına düşenden fazlasını almasının yanlış olduğu düşüncesiyle bizim hiçbir problemimiz yoktur –ki, başka birisinin nasıl olabilir? Gelgelelim, aslında açığa çıkan zaaf, paraya-mala olan düşkünlük, gözü doymazlık zaafıdır; bu ise, modern bireyciliğin, hem ekonomik etkinlik sırasında ortaya çıkan biçiminin, hem de tüketici lüks düşkünü *karakterinde* simgelenen türünün, hiçbir zaman bir zaaf olarak kabul etmediği bir niteliktir. Nietzsche, *pleonexia*yı tam ve doğru bir kavrayışla, *haben und mehrwollhaben* (sahip olmak ve dahasını istemek-ç.n.) deyimiyle karşılar, çünkü, ileride de göreceğimiz gibi, daha çok *kolaylaştırıcı*ya sahip olma arzusunun, ve gözü doymazlık olarak gözü doymazlığın bir zaaf olabileceği düşüncesi, modern dünyada, gittikçe daha az rastlanılır olmaya başlamış bir düşüncedir. Dolayısıyla, aslında *pleonexia* tam da bu tür bir zaafın adı olduğu için, Mill'in yanlış yorumladığı söylenebilir.

Çünkü, *pleonexia* tarafından ele geçirilmiş kişiler için *agôn*, yani yarışma, oyunlarda bir zamanlar var olandan, ya da Pindar için söz konusu olandan, tamamen farklı bir şey haline gelir; kazanılan başarıdan sonra, bireysel istencin kendi isteklerini elde etmesinin ve doyurmasının bir aracına dönüşür. Kuşkusuz, yarışmaların etkinliklerin ayrılmaz bir parçası haline geldiği her toplumda, başarının nimetlerinden galip gelen yararlanacak, ya da en azından öyle görünecektir ve muhtemelen, isteklerini tatmin etmeye, diğerlerine göre daha yakın olan da o olacaktır. Gelgelelim, kendisi tarafından, toplum tarafından ve görevi bunları övmek olan şair türü insanlar tarafından kabul edilmiş olan başarı ve üstünlükler, önceden değer biçilmiş olan şeylerdir; kendilerine daha önceden değer biçildiği için, onlara ödül ve diğer hoşnut edici şeyler iliştirilir, yoksa tam tersi *değil*.

Şimdi, *agôn*un, yarışmanın, klasik Yunan toplumundaki yerini ele almaya çalışalım. Homerik epik, bir dizi yarışma (ya da karşılaşma-ç.n.) anlatan öykülerdir. Bu karşılaşmaların karakteri, *İlyada*'da, Aşil ile Priam arasındaki karşılaşmada ortaya çıkan duruma, yani, kazanmanın kaybetmek olduğu ve ölüm karşısında, kazanan ve kaybedenin bir olduğu anlayışına ulaşıncaya kadar, aşamalı olarak dönüşüme uğramıştır. Bu, Yunan kültüründe, ahlâksal doğruluğun ilk büyük ifşasıdır; nitekim, daha ileride bu ifşanın statüsünü *hakikat* olarak almak zorunda kalacağız. Şu anda yalnızca bir tek şeyi, bu hakikatin keşfedilmek zorunda olduğu yerin *agôn* bağlamı olduğunu kaydetmemiz gerekiyor.

*Agôn*un karakteri elbette ki değişime uğramıştır. İlk olarak, Olimpiyat oyunları sırasında şehir-devletleri arasında süren savaşlar –İ.Ö. 776'dan başlayarak– her dört yılda bir geçici olarak durdurulmuş ve her Yunan topluluğu, büyüklüğü ne olursa olsun, olimpiyatlara büyük bir istekle temsilciler göndermiştir. Güreş, koşu, at yarışı ve disk atma, ozanlar ve heykeltıraşların övgüleriyle kutlanmıştır. Bu merkezin çevresinde başka pratikler de gelişmiştir: Zeus'un daimi ve asıl tapınağı olan Olympia, resmi kayıtların tutulduğu ve ilmi eserlerin korunduğu bir resmi arşive dönüşmüştür. Olimpiyatlar, bir barbarla kıyaslandığında bir Yunanlı'nın örtük tanımını -olimpik oyunlara katılma hakkına sahip bir topluluğun üyesi olma- verir. Gelgelelim, *agôn*, yalnızca farklı şehir-devletlerden Yunanlıları birleştiren yerleşik bir gelenek değildir; aynı zamanda, *agôn* formunun bir kez daha değişime uğradığı bağlam olan her bir şehir-devletin kendi içinde de merkezi bir konuma sahiptir. Yunan demokrasisinin meclisleri ve mahkemelerindeki tartışmalar, trajedinin doğasındaki çatışmalar, komedinin gizli amacındaki bir parça sembolik (ve çok ciddi) maskaralık ve nihayetinde felsefi argümanların diyalog formu, bunların hepsi, *agôn*un dönüştüğü karşılaşma biçimleri arasında yer alır. Bunların her birini, *agôn*un bir kendini açması olarak kavradığımızda, *politik, dramatik* ve *felsefi* kategorilerinin, Atinalıların dünyasında, şu anda bizde olduğundan daha sıkı bir ilişki içinde olduklarını görürüz. Politika ve felsefe, dramatik formla şekillenir; dramanın kaygıları felsefi ve politiktir ve felsefe,

temel iddialarını politik ve dramatik arenada ortaya atmak zorundadır. Atina'da, bunların izleyicileri, potansiyel olarak, büyük ölçüde ve fiili olarak bir ve aynıdır ve aynı zamanda, izleyicinin kendisi de bir ortak aktördür. Drama yapımcısı, genellikle siyasi görevlilerden birisidir; felsefeci, alaylı betimlemeleri ve siyasi cezayı göze alır. Atinalılar, politik amaç gütmeyi, bizim bugün yaptığımız gibi, bir takım kurumsal hilelerle, drama temsillerinden tecrit etmemişlerdir; politik amaçlara ve drama temsillerine yönelik felsefi sorular sormayı da. Dolayısıyla, onların tersine, biz, siyasal çatışmayı ifade etmenin ya da izlediğimiz siyasetleri felsefi sorgulamaya sokmanın *herhangi bir* umumî, genel olarak paylaşılan, toplumsal biçimine sahip değiliz. Bu olanaklardan nasıl yoksunlaştırıldığımızı ve bunun önemini ilerleyen bölümlerde ayrıntılarıyla ele alacağız. Şimdilik bu kadar, deyip, asıl konumuza dönebiliriz.

Tekrar edecek olursak, farklı ve karşıt erdem listeleri, erdem konusundaki farklı ve karşıt yaklaşımlar ve tek tek erdemlerin farklı ve karşıt tanımları, beşinci yüzyıl Atinasında bir arada bulunmaktadır ve buna rağmen, şehir-devleti ve *agôn*, hâlâ erdemlerin hayata geçirileceği ortak bağlamı oluşturmaktadır. Tam da bu karşıtlıklar ve tutarsızlıklar, çelişkinin belirtileri olduğundan, karşıt ve rakip erdem anlayışlarının ortaya çıkması ve bunların temel çelişkileri gün yüzüne çıkartması hiç de şaşırtıcı değildir. Bunlardan birisi, belki de en sade ve en köktenci olanı sofistlerdir.

A.W.H Adkins, Platon'un çizdiği Thrasymachus karakteri ile Homerik kahramanın daha kaba versiyonu arasındaki benzerliğe işaret eder: "Thrasymachus'u biraz eşele, altında Agamemnon'u bulursun". Agamemnon, *İlyada*'nın öğretmeyi hedeflediği hakikati hiçbir zaman öğrenememiş bir Homerik kahraman prototipidir; yalnızca kazanmayı ve kazandığı zaferin meyvelerini tek başına toplamayı düşünür. Kendisinden başka herkes - Iphigeneia, Briseis, Aşil - kullanılmak veya alt edilmek için vardır. Benzeri şekilde, Platon'un sofisti Thrasymachus da eylemin tek hedefinin başarı, güç sahibi olmanın ise, insanın istediğini yapması ve istediği herşeyi elde etme başarısına ulaşması, olduğunu düşünen bir tiptir. Do-

ğal olarak, erdem de, başarıya ulaştıran bir nitelik olarak tanımlanır. Gelgelelim, diğer Yunanlılar gibi sofistler için de başarı, belirli bir şehirde sağlanan başarı olmak zorundadır. Böylece de, başarı etiği, belirli bir tür göreliliğe bağlanacak noktaya gelmiş olur.

Başarılı olmak, belirli bir şehir içinde başarılı olmaktır; oysa farklı şehirlerde farklı erdem tasarımları bulunuyor olabilir. Demokratik Atina'da adil sayılan şeyler, aristokratik Thebai, ya da savaşçı Sparta'da adil sayılan şeylerden farklı olabilir. Sofistlerin çıkarımı, erdemlerin her bir şehirde, o şehirde ne olarak alınmışlarsa o olduğu yönündedir. Adalet olarak adalet, diye bir şey yoktur; var olan yalnızca Atina'nın-anladığı-adalet, Thebai'nin-anladığı-adalet ve Sparta'nın-anladığı-adalettir. Bu görelilik fikri, erdemin, kişisel başarıya ulaştıran bir nitelik olduğu görüşüyle de birleşince, kendini savunanları, ilgili konularda ortaya çıkan bir yığın güçlükle karşı karşıya bırakır.

Sofist düşüncenin altında yatan orijinal itki, kısmen, beşinci yüzyıl Yunanistanı'ndaki temel değerlendirici ifadelerin, gençleri eğitmede, özellikle de aristokratik gençleri siyasette başarılı olacak şekilde eğitmede bir temel oluşturacak biçimde, tam ve tutarlı olarak yeniden tanımlanmasını sağlama arzusu gibi geliyor. Ne var ki, rekabetçi erdem tanım ve tasarımlarını, yardımlaşmacı olanlardan üstün tutarak, belirli bir oranda tutarlılık sağlama başarısı, başka alanlarda tutarsızlıkların doğmasına yol açmış gibi geliyor. Kendi şehrinin değerlendirici sözcük kümesini kabul eden bir sofist, zaman zaman, kendisini, söz konusu sözcük kümesini kullanmaya iten görelilikle bağdaşmayan ve göreli-olmayan bir hareket noktası cisimleştiren ifadeler kullanıyor bulacaktır. Nitekim, "adil", "erdem", "iyi" gibi ifadeleri, bireysel başarıya yöneltici niteliklere karşılık gelecek şekilde yeniden tanımlayan, ama aynı zamanda söz konusu başarıya ulaşmak için genele ait sözcük kümesini kullanma arzusunda olan sofist, kendini, bir durumda, adaleti överken, çünkü "adalet" ile anlatılmak istenen, "güçlü olanın çıkarına olan" dan öte bir şey değildir, başka bir durumda ise, adalete karşı adaletsizliği överken bulabilir, çünkü aslında güçlünün çıkarına olan, (genelin anladığı gibi) adaletsizlik pratiğidir.

Elbette ki, bu tip bir sofist gelenek içinde, kendisini savunanların, bu tür tutarsızlıklar içine düşmesini -ve böylece tartışmalarda rakiplerinin kurbanı olmasını- *zorunlu* kılacak herhangi bir şey yoktur; ama tutarsızlıktan, ancak, erdemlerin, birçok sofistin yapmaya çalıştığından daha köktenci bir yeniden-tanımlanışıyla kaçınılabilir.

Bu nedenle, Platon'un *Gorgias*'ında, Gorgias ve öğrencisi Polus, tartışmalarda Sokrates tarafından bu tür tutarsızlıkları yüzünden birbiri ardı sıra ağır yenilgilere uğratılırsa da, Kallikles, aynı şekilde yenilgiye uğratılamaz. Çünkü Kallikles, tümdengelimli çıkarımlar ve günlük ahlâksal kullanımı ihlâl derecesi, ne olursa olsun, kendi görüşünü, sistematik ifadelerle bir sonuca bağlayacak şekilde donatılır. Bu görüş, zekasını, egemen olmak için ve ele geçirdiği egemenliği de, kendi isteklerini yerine getirmek için sınırsızca kullanan insanı yücelten bir görüştür. Sokrates, bu görüşün birtakım güçlüklerini ortaya çıkartabilecek güçtedir, ama bunların hiçbiri, Gorgias ve Polus'a karşı çıkışındaki kadar sonuca götürücü değildir.

Dolayısıyla, Kallikles, ortalama Yunan düşüncesinin tutarsızlıklarını çözmenin bir yolunu bulmuş gibi görünür. Peki, bu çözümü benimsememiz için geçerli nedenlerimiz var mı? Daha sonra gelen bazı yazarlar -antik dünyada Stoacılar, modern dünyada Kantçılar– Kallikles'e verilebilecek biricik olası yanıtın, iyi olan (ya da, modern yazarların deyişiyle *ahlâksal olarak* iyi olan) ile insansal istekler arasındaki bütün bağların kopartıldığını ileri sürmede yattığı varsayımında bulunmuşlardır. Ki bunlar, meseleye, *eğer* yapmamız gereken şey, aynı zamanda, isteklerimizi tatmin edecek şey ise, Kallikles haklıdır, şeklinde yaklaşırlar. Elbette ki, Platon, Kallikles'e bu tür bir görüşle saldırmaz; aslında, beşinci veya dördüncü yüzyılda, Yunanlıların sistematik bir şekilde böyle yapmış olabilecekleri şüphelidir. Çünkü, Platon, -ki en azından bu konuda, Platon ve Kallikles birbirleriyle olduğu kadar, Yunanlıların günlük kullanımı ile de hemfikirdir- bu tarafta yer alan erdem ve iyilik kavramları ile öte tarafta yer alan mutluluk, başarı ve isteklerin yerine getirilmesi kavramlarının ayrılmaz biçimde birbirleriyle bağlantılı olduğu görüşünü kabul etmektedir. Bu nedenle Kallikles'in, iyi ola-

nın, mutluluğa ve isteğin karşılanmasına götüreceği yolundaki görüşüne meydan okuyamaz; karşı çıkmak zorunda kalacağı şey, bundan öte, Kallikles'in mutluluk ve isteğin karşılanması tasarımıdır. Bu sonuncu karşı çıkışı sürdürme gereksinimi, doğrudan doğruya *Phaedo* ve *Republic*'deki psikolojik görüşlere götürür; nitekim, bir karşıt erdem tasarımı ve buna eşlik eden erdemler listesi için temel oluşturan şey de, söz konusu diyaloglardaki psikoloji görüşüdür.

Kallikles'e göre, isteğin tatmini, *polis* üzerinde kurulacak egemenlikle ya da bir tiran yaşamı sürmekle gerçekleşecek bir şey ise, Platon'a göre, rasyonel isteğin gerçek tatmini, görünür dünyada fiili olarak var olan hiçbir *polis*de olanaklı olamaz; ancak ideal bir anayasaya sahip ideal bir devlette mümkündür. Dolayısıyla, rasyonel isteğin istediği iyi ile şehir-devletin var olan yaşamı birbirinden keskin bir biçimde ayrılmalı. Siyasal olarak elde edilebilir olan, doyurucu değildir; doyurucu olan ise, siyasetle değil, ancak felsefeyle elde edilebilir olandır. Platon, ilk başta almış olması gereken dersi en sonunda, Sicilya'da alır ve kuşkusuz o anda, bunu, daha önce, ilk ve son kez Sokrates'in ölümüyle öğrenmiş olması gerektiğini düşünmüş olabilir. Yine de erdem kavramı, politik bir kavram olarak kalır; çünkü Platon'un erdemli insan anlayışı, erdemli yurttaş anlayışından ayrı düşünülemez. Aslında bu, bir tür anlam daraltmasıdır; bir yurttaş olarak mükemmel olmayan insanın, bir insan olarak mükemmel olmasının, *ya da tam tersi,* hiçbir yolu yoktur. Fakat, öbür taraftan da mükemmel yurttaş, fiili olarak var olan şehirlerin hiçbirinde, Atina'da, Thebai'de Sparta'da veya başka bir şehirde ortaya çıkamaz. Zira bunların hiçbirinde şehri yönetenlerin kendileri akıl tarafından yönetilenler değildir. Peki akıl neyi emreder?

Ruhun her bölümü, kendine özgü işlevi yerine getirecektir. Her bir özgün işlevin yerine getirilmesi, belirli bir erdemdir. Nitekim, bedensel isteklerin, aklın buyurduğu sınırlamalara uyması durumunda açığa çıkan erdem, *sôphrosunê*dir. Tehlikenin meydan okumasına karşılık veren yüksek-ruhlu erdem, tehlikeyi aklın sesini dinleyerek göğüslediğinde, kendini cesaret, *andreia,* olarak açığa vurur. Aklın kendisi, adaletin kendisinin, güzelliğin kendisinin ve diğer bütün formlardan öte İyi Formunun kendisinin ne olduğunu

ayırt edebilecek şekilde, matematiksel ve diyalektik araştırma ile disipline edildiğinde, kendine özgü erdem olan *sophia* erdemini, yani bilgeliğini, sergilemiş olur. Gelgelelim, bu üç erdem, ancak dördüncü erdem olan *dikaiosunê* erdeminin de sergilenmesi durumunda sergilenebilir; çünkü *dikaiosunê* -ki bu erdem, her ne kadar, hemen hemen bütün Platon çevirmenlerince "justice" ("adalet") olarak çevrilmişse de, Platon anlayışındaki anlamı, bizim modern adalet tasarımlarımızın hepsinden farklıdır- tam olarak, ruhun her bir bölümünün kendi özel işlevini yerine getirmesini sağlama erdeminden başka bir şey değildir.

Demek ki, Platon'un erdem anlayışı ve erdemleri yeniden tanımlama biçimi, oldukça karmaşık bir teoriden, kendisi olmaksızın bir erdemin ne olduğunu anlama gücünden yoksun kalacağımız bir teoriden doğar. Platon, kendi teorisinin sıradan Yunanlıların yetersiz dilsel kullanımları ve kokuşmuş pratikleri olarak görmek zorunda olduğu şeyleri, hem açıklamaya çalışır hem de reddeder. Bazı sofistler, günlük kullanımdaki tutarsızlık ve farklılığı, tutarlı bir görelilik olacak şeye çevirirken, Platon, yalnızca tutarsızlık ve göreliliği değil, farklılığı da reddeder.

Biraz önce, Platon'un teorisinin, erdemleri, fiili değil ideal bir devletin politik pratiğine bağladığını vurgulamıştım; ayrıca belirtmek gerekirse, Platon, kendi teorisinin, mevcut kişiliklerin düzenlilik ve düzensizliklerini olduğu kadar, mevcut devletlerin düzensizlik ve çelişkilerini de açıklama yetisinde olan bir teori olduğunu iddia eder. Çelişki ve erdem, siyasal ve kişisel alanların her ikisinde de, karşılıklı olarak bağdaşmaz ve dışlayıcıdır. Platon'un, drama sanatını bir erdem düşmanı olarak görmesinin nedenlerinden birisi belki de budur. Kuşkusuz Platon'un bu görüşüne ortam hazırlayan başka nedenler de vardır. Kendi metafiziği, Platon'u, bütün *mimêsis*leri, taklit olan her şeyi, asıl gerçeklikten uzaklaşıp yanılsamaya doğru yöneliş olarak değerlendirmeye iterken, sanatın didaktik etkisine ilişkin görüşleri de birçok epik ve dramatik manzumenin içeriğini beğenmemesine yol açar. Ama, hem şehirde, hem de kişide, erdemin erdemle çatışmayacağı görüşüne de derinden inanır. Birbiriyle savaşan iyiler olamaz. Ne var ki, trajik dramayı olanaklı kılan

şey, tam da Platon'un olanaksız saydığı şeydir.

Traji[1]: drama, post-Homerik bir çerçevede doğabilecek çelişkileri çok önceden gün yüzüne çıkarmıştır. Aeschylus, kandaşlık bağlarının çelişen buyruklarına olduğu kadar, kandaşlığı besleyen teolojinin çelişen buyruklarına da inanan bir kişidir. Aslında, bağdaşmaz iyilere duyulan karşıt bağlılıkları, özellikle *Antigone* ve *Philoctêtês*'de, herhangi bir şekilde erdemlere dair bir karmaşık sorunlar kümesi ve hemen yanında bir açarın oluşması biçiminde, sistemli olarak keşfetmiş olan kişi Sophokles'dir. Karşıt erdem tasarımları ve bir erdemin ne olduğuna ilişkin karşıt açıklamaların var olabileceği çok açık gibi görünür. Nitekim, aynı şekilde, belirli bir niteliğin bir erdem olarak mı, yoksa bir zaaf olarak mı benimseneceği konusunda anlaşmazlıkların ortaya çıkması da doğalmış gibi görünür. Kuşkusuz bütün bu görüş ayrılıklarında, tartışmaya giren taraflardan en az birisinin argümanının basitce hatalı olduğu, bütün bu anlaşmazlıkların rasyonel olarak ortadan kaldırılabileceği ve rasyonel olarak gerekçelendirilebilir tek bir erdem anlayışına ve beraberinde bir erdemler listesine ulaşılabileceği öne sürülebilir. Aslında, bir an için böyle olduğunu varsayalım. Bu durumda, belirli koşullarda en azından bir erdeme sahip olma, öteki erdemlere sahip olmayı dışlayabilir mi, böylesi bir durumdan söz edilebilir mi? Bir erdem, en azından geçici olarak, bir başkasıyla çatışma halinde olabilir mi? Ve her iki nitelik de hakikaten erdem olarak kabul edilebilir mi? Bir kız kardeşten (Antigone), ya da bir arkadaştan (Odysseus) beklenilen şeyi yerine getirme erdeminin hayata geçirilmesi, adalet erdeminin (Kreon), ya da acıma ve dürüstlük erdeminin (Neuptolemus) hayata geçirilmesi ile çatışabilir mi? Bizler, işte bu tür sorulara verilebilecek, iki sistematik yanıt kümesinin varisleriyiz.

Bu yanıt kümelerinden birisinin yaratıcısı Platon'dur. Daha önce belirttiğimiz gibi, Platon'a göre erdemler, sırf birbiriyle bağdaşabilir değil, ama aynı zamanda birisinin varlığı diğer hepsinin varlığını gerektiren türden şeylerdir. Erdemlerin birliğine dair bu güçlü tez, önemli birçok açıdan Platon'dan -ve birbirlerinden- oldukça farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen, hem Aristoteles, hem de Aquinas tarafından yeniden dile getirilir. İnsan hayatının bütünlü-

ğünde görülen ahenkli şema içinde her bir erdemin yerini dikte eden kozmik bir düzenin var olduğu, her üçünün de paylaştığı bir önkabullenimdir. Ahlâksal evrende doğruluk, ahlâksal yargıların bu şemanın yapısına uygun olmasından ibarettir.

İnsani iyilerin farklılığı ve heterojenliği, öyle bir farklılık ve heterojenliktir ki, bunları elde etmeye çalışmak tek bir ahlâksal yapı içinde uzlaştırılamaz ve bunun bir sonucu olarak da, *ya* bu uzlaşımı sağlamaya kalkışan *ya da* bu iyilerden bazılarının diğerleri üzerinde egemenlik kurmasını zorla gerçekleştirmek isteyen her toplumsal düzen bir deli gömleğine, büyük olasılıkla da insansal durumlara giydirilmeye çalışılan totaliter bir deli gömleğine dönmek zorunda kalacaktır, diyen, oldukça keskin karşı görüşlere sahip bir modern gelenek vardır. Sir Isaiah Berlin'in bize ilişkin ileri sürdüğü bu sarsıcı modern görüşün kaynağı, vurgulamış olduğumuz gibi, Weber'in yazılarıdır. Bu görüşün, genel olarak iyilerin olduğu kadar erdemlerin de heterojen olmasını gerektirdiği ve karşıt iddialar arasında erdemler bakımından bir seçim yapmanın, bu teorisyenler için, ahlâksal yaşamda, genelde iyiler arasında bir seçim yapma ile aynı merkezi yeri kapladığı düşüncesindeyim. Dolayısıyla, yargıların bu tarz seçimleri ifade eder olduğu bir ortamda, onları, ne doğru ne de yanlış diye nitelendirebiliriz.

Sophokles'in ilgi çekici yönü, bir Platoncu veya bir Webercinin benimsemekte aynı derecede zorlanacağı bir görüş sunmasında yatar. Farklı erdemlerin bize ilişkin karşıt ve bağdaşmaz iddialarda bulunuyor göründüğü bir ortamda, gerçekten can alıcı çelişkiler var demektir. Buna karşılık, içinde bulunduğumuz durumun trajikliği ise, her iki iddianın da otoritesini kabul etmek zorunda olmamızda yatar. Karşımızda nesnel, ahlâksal bir yapı *var*, ama onu öyle bir algılıyoruz ki, bu yapı içinde karşıt ahlâksal doğruları birbiriyle uyumlu hale getiremezmişiz gibi görünüyor ve bununla birlikte, ahlâksal yapı ve doğrunun kabulü, bir Weber'in, ya da Berlin'in bize ilişkin olarak tereddütsüz bir şekilde öne sürdüğü türden seçimi yaratabiliyor. Çünkü, seçimde bulunmak, beni, tam tersini yapmak için seçtiğim iddianın otoritesinden muaf tutamaz.

Bu nedenle, Sophoklesçi trajedideki çelişkiler içinde çözüme

ulaşma girişimi, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, tanrılara veya tanrı hükümlerine başvurmayı gerektirir. Gelgelelim, ilâhi hüküm, her zaman, çelişkiyi çözmekten çok, çelişkiye son verir. Bu tarafta bulunan, erdemlerin kabulünde içerilen doğruluk iddialarının otoritesinin ve aynı şekilde evrensel düzenin otoritesinin kabul ve itiraf edilmesi ile, diğer tarafta bulunan, belirli durumlardaki belirli anlayış ve yargılarımız arasındaki uçurum, olduğu gibi bırakılır. Sophoklesçi düşüncenin bu yönünün, bundan başka, daha önce belittiğimiz, iki temel karakteristiğe sahip Sophoklesçi erdem anlayışının yalnızca bir parçası olduğunu anımsatmakta fayda vardır.

Birincisi; ahlâksal baş kahraman, kendi toplumu ve toplumsal rolüyle öyle bir ilişki içindedir ki, bu, ne epik kahramanınki ile ne de modern bireyciliğinki ile aynıdır. Çünkü, tıpkı epik kahraman gibi, Sophokles'in kahramanı da, toplumsal yapıdaki, ailedeki, şehirdeki, ya da Truva'daki ordu içerisindeki yerinden ayrı alındığında bir hiçtir. O, toplum onu ne kabul etmişse, odur. Fakat, *yalnızca* bu da değildir; o, hem toplumsal yapı içerisinde bir yere aittir, hem de onu aşar. Ve bu aşışı, tam da, biraz önce belirtmiş olduğumuz türden bir çelişkiyle karşı karşıya gelişi ve onu kabul etmesiyle gerçekleştirir.

İkincisi; Sophoklesçi kahramanın yaşamı, aynı epik kahramanda olduğu gibi, kendine özgü bir öykü formuna sahiptir. Burada yaptığım, Sophoklesçi kahramanların oyundaki karakterler olduğuna dair önemsiz ve bilinen hatırlatmalar değildir, ama daha çok Anne Righter'ın (1962) Shakespeare'e atfettiği inanca benzer bir inancı, Sophokles'e atfetmektir: o, insan yaşamını dramatik öykülerle betimler, çünkü, insan yaşamının zaten bir dramatik öykü formuna, aslında, dramatik anlatımın (ya da öykülemenin –ç.n.) özel bir tipine özgü forma sahip olduğuna inanır. Dolayısıyla ben de, heroik erdem anlayışı ile Sophoklesçi anlayış arasındaki farkın, tam olarak, insansal failliğin ve yaşamın temel niteliklerini en iyi yakalayan öykü formunun hangisi olduğu konusundaki görüş ayrılığına karşılık geldiğini söylüyorum. Nitekim, bu şu tür bir hipotezi dile getirir: genel olarak, erdemler üzerine kurulu bir tavrı benimsemek, insan yaşamının öyküsel karakteri üzerine oturmuş bir tavrı benimsemektir. Bunun neden böyle olduğunu anlamak hiç de zor olmasa gerek.

Eğer insan ömrü, herhangi bir kimsenin, daha iyi ya da daha kötü şekilde ve daha büyük ya da daha az bir başarıyla karşı koyup, üstesinden gelebileceği çeşitli ahlâksal ve fiziksel kötülük ve tehlikelerle dolu bir süreç olarak anlaşılır ise, erdemler, sahip olunduğu ve hayata geçirildiğinde bu tür durumlarda insanı başarıya götürücü nitelikler, ve zaaflar da, aynı şekilde, başarısızlığa sürükleyici nitelikler olarak kendi yerlerini bulacaktır. Böyle alındığında, her bir insan hayatı, şekli ve biçimi, neyin bir kötülük ve tehlike sayıldığına ve başarı ve başarısızlığın, ilerleme ve gerilemenin nasıl anlaşıldığına ve değerlendirildiğine bağlı olacak olan bir öykü cisimleştirecektir. Bu soruları yanıtlamak, kuşkusuz, aynı zamanda, neyin erdem, neyin zaaf olduğuna ilişkin soruları da örtük ya da açık bir biçimde yanıtlamaktır. Bu, birbiriyle bağlantılı sorular kümesine heroik toplumdaki ozanların verdiği yanıt, Sophokles'in verdiği yanıtla aynı değildir, ama aradaki bağ, her ikisinde de birdir ve bu, belirli tür erdemlere duyulan inançla, belirli bir öyküsel düzen sergileyen insan yaşamına duyulan inancın birbirine, içsel olarak, nasıl bağlı olduğunu açığa çıkarır.

Bu bağlantının doğası, birkaç noktaya daha değinilerek biraz daha aydınlatılabilir. Biraz önce, Sophokles'in erdem görüşünü, hem Platon'unkiyle, hem de Weberci bireycilerinkiyle karşılaştırmıştım. Ve şimdi, belirtmeliyim ki, bu bağlamların her birinde, erdem anlayışı, insan hayatının öyküsel yapısı konusundaki tutumlarla yakından ilgilidir. Platon, kısmen onların görüşüyle kendi görüşü arasındaki rekabetten dolayı, drama yazarlarını *Republic*'den uzaklaştırmak zorundadır. (Aslında, *Republic*'in kendisinin de, onu önceleyen diğer bazı diyaloglar gibi, tamamen dramatik bir manzume olduğu gösterilmiştir; fakat dramatik form, Sophoklesçi anlamda trajedi formu değildir.) Weberci bireyciler için ise yaşam, bu anlamda bir forma sahip değildir; onlara göre, biz estetik hayal dünyamızda neyi seçmişsek, yaşamın formu odur. Fakat, şimdilik bunları bir kenara bırakalım ve Sophoklesçi görüşe ilave etmemiz gereken iki noktayı daha belirtmeye çalışalım.

İlk olarak, bir kez daha vurgulayalım ki, Sophoklesçi dramatik çatışmada söz konusu olan şey, sadece, kişisel bir alınyazısı değil-

dir. Antigone ve Kreon mücadelesinde karşı karşıya gelen şey, aslında, klan yaşamı ile şehir yaşamıdır. Odysseus ve Philoctetes yüzleşmesi, ince bir denge üzerine oturmuş Yunan toplumu adına çıkartılan bir sonuçtur. Epikteki dramatik karakter, kendi rolü içinde kendi toplumunu temsil eden bireydir. Nitekim, aynı şekilde, toplumun kendisi de, önemli anlamda, *kendi* tarihinin öyküsünü canlandıran dramatik bir karakterdir.

İlkiyle bağlantılı olarak ikincisi; Sophoklesçi bir kişi(lik), çok karmaşık bir biçimde de olsa heroik kişi(lik)den olduğu kadar duygucu kişi(lik)den de farklıdır. Sophoklesçi kişi, toplumsal rollerin dayattığı sınırlamaları aşar ve bu rollerin kendisini sorgulayabilir; ama ölümden ve heroik bakış açısını artık olanaklı olmaktan çıkaran çelişkilerle karşı karşıya kaldığında yapıp ettiklerinden, sorumlu tutulabilirliği olduğu gibi korunur. Neticede, Sophoklesçi bireyin varoluşunun önkabulü şudur: birey, aslında, kazanabilir ya da kaybedebilir, kendini koruyabilir ya da ahlâksal yıkımla karşı karşıya kalabilir, bizden belirli amaçların peşinde koşmamızı isteyen bir yapı vardır ve bu öyle bir yapıdır ki, onunla olan ilişkimiz, bizlere, yargılarımızı doğruluk veya yanlışlık değerleriyle birlikte verir. Ama, gerçekten böyle bir yapı var mıdır? Artık, manzumelerden felsefeye, Sophokles'den Aristoteles'e geçişi daha fazla erteleyemeyiz.

XII
Aristoteles'in erdem anlayışı

Aristoteles'in erdem anlayışını, benim benimsemiş olduğum bakış açısıyla ele almaya kalkışan her girişim, nereden başlamak gerektiği sorusuyla karşılaşacaktır. Aristoteles, bir taraftan, liberal modernliğin sözcüleri olarak adlandırdığım kişilere karşı savaşanların *baş kahramanıdır*; dolayısıyla da, onun tamamen kendine özgü erdem anlayışını merkeze oturtmakla yükümlüyüm. Öbür taraftan, daha önce açıklığa kavuşturduğum gibi, Aristoteles'i sadece kendi başına bir kuramcı olarak değil, köklü bir geleneğin temsilcisi, birçok öncelini ve ardılını değişik başarı dereceleri ile birbirine eklemleyen birisi olarak da kabul etmek isterim. Buna karşılık, Aristoteles'i, bir geleneğin parçası olarak, hatta bu geleneğin en büyük temsilcisi olarak sunmak bile, pek Aristotelesçi olmayan bir şey yapmaktır.

Aristoteles, şüphesiz ki, öncelleri olduğunun farkındaydı. İşin aslına bakılırsa, felsefenin kendisinden önceki tarihini, kendi düşünce sistemiyle doruk noktaya ulaşacak şekilde yazmayı denemiştir. Gelgelelim, bu düşünce sisteminin öncelleriyle olan ilişkisini, *onların* hatalı ya da kısmi-doğru görüşlerinin yerine kendisinin kapsamlı bir şekilde doğru düşüncelerini yerleştirmek, şeklinde tasavvur etmiştir. Hakikat açısından, Aristoteles'in kendi düşüncesine göre, kendi çalışması bir kez tamamlandıktan sonra, diğerlerininki bir kayıp sayılmaksızın ıskartaya çıkartılabilirdi. Fakat, meseleye böyle bakmak, bir düşünce-geleneği-fikrini, en azından benim düşündüğüm şeyi dışlamaktır. Çünkü, bu tür bir gelenek tasarımının çekirdeğini oluşturan yaklaşıma göre, geçmiş, hiçbir zaman kolayca bir kenara bırakılabilecek bir şey değildir, bundan öte, şimdi, ancak içinde geçmişin, eğer olanaklı ve zorunlu ise, düzeltildiği ve aşıldığı, ama şimdinin de, olası gelecekte ortaya çıkabilecek daha yeterli bakış açıları tarafından aşılmaya ve düzeltilmeye açık kalacağı bir tarzda düzeltildiği ve aşıldığı, geçmişe dair ve geçmişe cevaben bir açımlama olarak akla uygundur. Dolayısıyla, bir gelenek fikri, kendisine göre, her bir kuram, ya da ahlâksal veya bilimsel inanç kümesi, ancak belirli bir tarihsel dizinin bir öğesi olarak –gerekçelendirilebilir olduğu sürece– gerekçelendirilebilir ve akla uygun olan, büyük ölçüde Aristotelesçi olmayan bir bilgi kuramı cisimleştirir. Bu tür bir dizi içinde, sonra gelenin, kendisinden önce gelenden daha üstün olduğunu söylemek, nadiren zorunludur; bir gelenek, bir ilerlemeye son verebileceği gibi, bir çürümeye de son verebilir. Fakat, gelenek iyi yolda olduğunda, yani *ilerleme kaydediliyor olduğunda*, her zaman, geleneğe birikerek katılan bir şeyler var demektir. Şimdide yer alan her şey, gelecekte eşit ölçüde ortadan kalkacaktır, diye bir şey yoktur, şimdide var olan kuram veya inançların bazı öğeleri, bütün bir geleneği ıskartaya çıkartmaksızın bir kenara atılamayacak türden öğeler olabilir. Örneğin, günümüz-bilim geleneği içinde, çağdaş biyokimyadaki hücreler ve moleküller arasındaki ilişki anlayışı bu türdendir ve aynı şekilde, Aristoteles'in bazı temel erdemlere ilişkin anlayışının klasik gelenek içerisindeki konumu da.

Bu nedenle, Aristoteles'in önemi, yalnızca, varlığını kendisinin kabul etmediği ve edemeyeceği bir gelenek bakımından belirlenebilir. Ve tıpkı diğer Yunanlı düşünürlerde olduğu gibi, Aristoteles'te de, -bizim anladığımız anlamda- özellikle tarihsel olan diye bir anlayışın olmayışı, Aristoteles'i, kendisini bir geleneğin bir parçası olarak görmekten men ederken, aynı zamanda, onun öyküye ilişkin söyleyebileceklerini de büyük ölçüde sınırlar. Dolayısıyla, Aristoteles'in, benim epik ve trajedi yazarlarında bulunduğunu öne sürdüğüm, öykü biçimleri ile erdemler arasındaki ilişkiye dair tez türünden bir tez ile, erdemlere ilişkin söylemesi gereken şeyleri tamamlama görevi, Aristoteles'in, tarihsel düşünmeyi dini kültürlerinden öğrenecek olan ardıllarını beklemek –oldukça uzun bir dönem beklemek– zorundaydı. Klasik geleneğe ilişkin bazı temel sorular, Aristoteles'in kendisince yanıtlanamaz niteliktedir. Ama yine de, kendisinin manzumeci öncellerinin yalnızca öne sürebildiği ya da değindiği şeyleri büyük bir sabırla bir hayli belirgin hale getiren, Platon'un toplumsal dünya hakkındaki karamsarlığına kapılmadan, klasik geleneği bir rasyonel gelenek haline dönüştürmüş olan ve erdem anlayışı, klasik geleneği bir ahlâksal düşünce geleneği olarak yaratmış olan kişi Aristoteles'den başkası değildir. Bununla birlikte, daha işin başında kaydetmemiz gereken bir nokta var ki, Aristoteles düşüncesinin bizim elimizdeki biçimi, bizzat kendisi bu düşüncenin içeriği üzerine, kaçınılmaz olarak, bazen bilimsel, bazen de gelip geçici tartışmalar yaratan bir biçimdir. Ayrıca, son zamanlarda, hemen hemen bütün akademisyenlerin inancının aksine, Aristoteles'in olgun dönem düşüncelerinin *Nicomachean Ethics*'de değil, *Eudemian Ethics*'de bulunabileceği öne sürülmeye başlanmıştır (Kenny 1978). Bu konudaki tartışmalar bir süre daha devam edeceğe benziyor (Irwin 1980); neyse ki şu anda bu tartışmaya katılmamız gerekmiyor. Çünkü, benim Aristoteles'i içine yerleştirdiğim gelenek, Aristoteles'in erdem anlayışı konusunda *Nicomachean Ethics*'i temel başvuru kaynağı olarak almış olan gelenektir.

Nicomachean Ethics -ki Aristoteles'in oğlu Nicomachus'a adanmıştır der Porphyry; başkaları ise derleyenin o olduğunu iddia eder- şimdiye kadar tutulmuş en mükemmel ders notlarıdır; nite-

kim, ders notları olduğu için de, rastlantısal yerleştirme, tekrarlama ve hatalı göndermede bulunma gibi olumsuzluklarıyla birlikte, metin içinde zaman zaman neredeyse Aristoteles'in kendi sesini duyar gibi oluruz. Buyurucu ve eşsizdir, ama aynı zamanda, yalnızca Aristoteles'in sesi olmaktan ötesini de hedefleyen bir sestir. "Şu, şu konularda *biz* ne deriz?", Aristoteles'in sürekli sorduğu bir sorudur, "*Ben* ne derim?" değil. Aristoteles'in adına konuştuğu bu "biz" kimdir? Aristoteles, kendisini, bir erdem anlayışı yaratan birisi olarak değil, eğitim görmüş bir Atinalı'nın eyleminde, söyleminde ve düşüncesinde örtük biçimde var olan bir anlayışı gün yüzüne çıkartıp, açıkça dile getiren birisi olarak görür. En iyi şehir-devletinin en iyi yurttaşlarının rasyonel sesi olmaya çalışır; çünkü, Aristoteles'e göre, insansal yaşama özgü erdemlerin gerçekten ve tam olarak hayata geçirilebileceği tek siyasi yapı şehir-devletidir. Dolayısıyla, erdemlere dair felsefi bir kuram, en çağdaş erdem pratikleri tarafından halihazırda örtük biçimde içerilen ve bu pratikçe önkabullenilmiş, ama henüz ortaya çıkmamış felsefi kuramı kendisine konu edinen kuramdır. Kuşkusuz bu, söz konusu pratik ve pratikte örtük olarak bulunan, ama henüz ortaya çıkmamış felsefi kuramın normatif olmasını gerektirmez, çünkü, felsefe zorunlu olarak bir sosyolojik, ya da Aristoteles'in söylemiş olabileceği gibi, bir siyasi bakış-noktasına sahiptir.

Her etkinlik, her araştırma ve her pratik birtakım iyileri amaçlar; çünkü "iyi" ya da "bir iyi" ile anlatılmak istenilen şey, insansal varlığın karakteristik olarak amaçladığı şeydir. Aristoteles'in *Ethics*'in başlangıcındaki argümanları, daha sonraları G.E. Moore'un "doğacı aldatmaca" olarak nitelendirdiği şeyin hiç de bir aldatmaca olmadığını önkabullenir, ki iyinin ne olduğuna ilişkin -ve aynı şekilde adil olanın cesur olanın ve üstün olanın ne ve kim olduğuna ilişkin- önermeler, tamamen bir tür olgusal önermedir. Diğer bütün türler gibi beşeri varlıklar da kendilerine özgü bir doğaya sahiptir ve bu doğa, onların belirli amaç ve hedeflere sahip olduğu ve doğaları gereği özel bir *telos*a doğru ilerledikleri bir doğadır. İyi, onların ayırt edici özelliklerine göre tanımlanır. Nitekim, Aristoteles'in etiği, kendisinin de belirttiği gibi, Aristoteles'in metafizik bi-

yolojisini önkabullenen bir etik olarak sunulur. Böylece Aristoteles, kendisini, öncelikle yerel ve özel *-polis*te yerellik kazanan ve kısmen *polis*in ayırt edici özelliklerince belirlenen- ama aynı zamanda kozmik ve evrensel olan iyilere ilişkin bir açıklama getirmekle görevlendirmiş olur. Bu kutuplar arasındaki gerilim, *Ethics*'de, bütün argüman boyunca hissedilir.

Öyleyse sonuçta açığa çıkan, bu, insan-için-iyi-olan nedir? Aristoteles, bu iyiyi, para, onur, ya da haz ile özdeşleştirme girişimlerine karşı kullanabileceği oldukça sağlam argümanlara sahiptir. Kendisinin bu iyiye verdiği ad *eudaimonia*dır –ki bunu başka bir dile çevirmek genellikle çok zordur: kutluluk, mutluluk, ya da refah denebilir. *Eudaimonia,* iyi durumda olma ve iyi durumda iken iyi şeyler yapma hali veya bir insanın kendi içinde ve tanrısal olanla ilişkisinde kendini beğenmesi (ya da kendinden-hoşnutluk-ç.n.) hali denilebilir. Fakat Aristoteles, insan için iyi olana bu adı ilk verdiğinde, *eudaimonia*nın içeriği meselesini büyük ölçüde tartışmaya açık bırakmıştır.

Erdemler, tam anlamıyla, sahip olunduğunda, bireyin *eudaimonia*ya ulaşmasını olanaklı kılacak, eksikliğinde ise bu *telos*a doğru ilerleyişini sekteye uğratacak niteliklerdir. Fakat, erdemlerin hayata geçirilmesini, insan için iyi olanı başarma amacı için bir araç olarak betimlemek, her ne kadar yanlış değilse de, muğlak bir betimlemedir. Aristoteles, yapıtlarında, amaç-araç ilişkisinin iki farklı türü arasında belirgin bir ayrım yapmaz. Biz, herhangi bir oluş, durum, ya da etkinlikten bir başka şeyin aracı olarak söz ederken, bir taraftan, dünya rastlantısal bir hakikat olarak öyle bir düzenlenmiştir ki, eğer ilk tip oluş, durum ya da etkinliği oluşturabilir isek, ikinci tip bir olay, durum, ya da etkinlik ortaya çıkabilir, demek istiyor olabiliriz. Araçlar ve amaçlar, her biri kendi başına, birbirlerine göndermede bulunmaksızın, gerektiği gibi karakterize edilebilir ve birbirinden oldukça farklı birçok araç, bir ve aynı amaç için kullanılabilir. Fakat, erdemlerin hayata geçirilmesi, insan-için-iyi-olan amaca ulaşmada bu anlamda *bir* araç olamaz. Çünkü, insansal iyiyi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanarak tamamlanmış bütün bir insan hayatıdır, erdemlerin hayata geçirilmesi ise bu tür bir

yaşamın zorunlu ve temel parçasıdır; yoksa bu tür bir yaşamı garanti altına almak için yapılan bir hazırlık çalışması değildir. Dolayısıyla, insansal iyiyi, halihazırda göndermede bulunduğumuz erdemleri işin içine katmaksızın gerektiği gibi karakterize etmek olası değildir. Ve bu nedenle, Aristotelesçi çerçevede, erdemleri hayata geçirmeksizin, bizi insansal iyiye ulaştıracak birtakım araçların olabileceği düşüncesi de saçmadır.

Bir erdemi hayata geçirmenin doğurduğu ilk sonuç, doğru eylemle sonuçlanan bir seçimdir; Aristoteles, *Eudemian Ethics*'de, "Bu, nedeni erdem olan amaçlı seçimin hedefinin doğruluğudur", der (1228a1, Kenny çevirisi, Kenny 1978). Elbette ki bundan, ilgili erdem olmaksızın doğru edimde bulunulamayabilir sonucu çıkmaz. Niçin böyle olduğunu anlamak için Aristoteles'in şu soruya verdiği yanıta bakalım: karakter erdemlerini yeteri kadar eğitmede başarılı olamamış bir insan nasıl birisi olabilir? Nasıl birisi olacağı, kısmen, onun doğal nitelik ve yeteneklerine bağlıdır; bazı bireyler kalıtımsal ve doğal olarak belirli bir erdemin gereklerini rastlantısal olarak yerine getirme eğilimine sahiptir. Ne var ki, talihin bahşettiği bu güzel yetenek, söz konusu erdemin kendisine sahip oluşla karıştırılmamalı; çünkü bu yetenek, sistemli bir eğitim ve belirli bir ilke tarafından aydınlatılmamış olduğundan, birey, bu güzel yeteneğine rağmen, duygu ve isteklerinin kurbanı olabilir. Bu duygu ve isteklerin kurbanı oluş birçok yönden söz konusu olabilir. Bir taraftan, duygu ve isteklerini düzenleyecek herhangi bir araçtan, bunların etkisini dizginleyip azaltmaya ya da geliştirip korumaya rasyonel olarak karar vermenin herhangi bir aracından yoksun kalırken, öbür taraftan da, belirli durumlarda, fiili olarak sahip olunan iyiden daha farklı bir şey istemenin kontrol altında tutulmasını olanaklı kılacak eğilimlere de sahip olamayacaktır. Erdemler, yalnızca belirli bir tarzda eylemde bulunma değil, aynı zamanda belirli bir tarzda da hissetme eğilimleridir. Erdemli davranmak, Kant'ın düşündüğü gibi, eğilimlere karşı gelmek değildir; erdemin gelişmesiyle şekillendirilen eğilimlere uygun davranmaktır. Ahlâksal eğitim, bir "hissî eğitim"dir.

Eğitimli ahlâksal fail, erdemli bir biçimde eylediğinde, ya da

yargıladığında, kuşkusuz, ne yaptığını bilmek zorundadır. Nitekim, erdemli olduğu *için*, erdemli olan ne ise onu yapar. İşte bu olgu, erdemin hayata geçirilmesini, erdem değil erdemin taklidi olan niteliklerin sergilenmesinden ayıran olgudur. Söz gelimi, iyi eğitilmiş bir asker, belirli bir durumda, cesur olduğundan değil, iyi eğitilmiş olduğundan ya da belki -Büyük Frederick'in düsturunu hatırlayarak, Aristoteles'in verdiği örneğin ötesine geçecek olursak- düşmanlarından çok kendi üstlerinden korktuğundan, cesaretin gerektirdiği şeyi yapabilir. Ne var ki, hakikaten erdemli bir fail, doğru ve rasyonel bir yargı temelinde edimde bulunur.

Bu nedenle, Aristotelesçi bir erdem kuramı, belirli bir bireyin, belirli bir anda kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şey ile bir insan olarak hakikaten onun için iyi olan şey arasında can alıcı bir ayrımı gerektirir. Erdemleri, ikinci tür iyiyi başarmak amacıyla hayata geçiririz ve bunu da, bizi bu amaca ulaştıracak araçları seçerek, daha önce belirttiğimiz araçlar arasında bir seçim yaparak, gerçekleştiririz. Erdemlerin hayata geçirilmesini ve yargıda bulunmayı talep eden bu tür seçimler, bu nedenle, doğru olanı, doğru yerde, doğru zamanda ve doğru yolla yapma ve yargıda bulunma kapasitesini gerektirir. Bu tip yargıda bulunma, kuralların rutin bir şekilde uygulanmasından farklı bir şeydir. Bu yüzden, modern bir okur için, Aristoteles düşüncesinde yokluğu hayal kırıklığı yaratacak ve çok açık olan şey, *Ethics*'in bütününde kuralların hissedilebilir ölçüde az vurgulanıyor olmasıdır. Bunun yanısıra, Aristoteles, ahlâklılığın bir bölümünü oluşturan, şehir-devleti tarafından konmuş yasalara uyma ve kurallara itaat konusunda bile, eğer ve ancak olması gereken gibi konulmuş ise, koşulunu vurgular. Bu yasalar, belirli eylemleri mutlak bir biçimde buyurur ya da men eder; ki bunlar arasında, erdemli bir insanın yapacağı ya da yapmamak için kendini tutacağı türden eylemler de vardır. Nitekim, belirli eylemlerin, içinde bulunulan koşullardan ve doğuracağı sonuçlardan bağımsız olarak mutlak biçimde emredilmesi ya da yasaklanması görüşü, Aristoteles düşüncesinin önemli bir parçasını oluşturur. Onun düşüncesi *teleolojiktir*, ama sonuca bakalımcı (consequentialist) değildir. Ayrıca, Aristoteles'in mutlak yasak olanlara dair verdiği örnekler,

ilk bakışta çok farklı gibi görünen bir ahlâk sisteminin, Musevi yasalarının buyruklarına benzer. Uzlaşımsal ve yerel olanlar kadar, evrensel ve doğal olan adalet kurallarının da varolduğunu öne sürmesine rağmen, yasalara ilişkin söyledikleri oldukça özettir. Aristoteles, bu konuda, doğal ve evrensel adaletin bazı edimleri mutlak olarak yasakladığını, buna karşılık suçlara verilen cezaların şehirden şehire değiştiğini söylemek istiyor gibidir; ama yine de elimizde şaşırtıcı derecede küçük bir özetten başka bir şey yoktur. Bu nedenle –Aristoteles'i, metinde olandan daha ileri gidebilirdi, şeklinde suçlamaktan öte– çok daha genel bir soru yöneltmekte yarar var gibi görünüyor; bu tür görüşler, söz gelimi Aristoteles'in insan yaşamında erdemlerin yerine ilişkin görüşü, nasıl oluyor da doğal adaletin mutlak yasaklarına birtakım göndermelerde bulunma gereksinimi duyuyor? Ve bu soruyla birlikte, Aristoteles'in, erdemlerin sırf birey yaşamında değil, ama bundan öte şehir yaşamında uygun yerlerini bulabileceği ve bireyin aslında yalnızca bir *politikon zoon* [politik hayvan] olarak anlaşılabileceği yolundaki ısrarlarını hatırlamak faydalı olabilir.

Bu son hatırlatma, bu tarafta yer alan erdemler ile öbür tarafta yer alan bir yasalar ahlâkı arasındaki ilişkiye açıklık getirmenin yollarından birisinin, herhangi bir çağda, ortak bir projeyi gerçekleştirmek ve projede yer alan herkes tarafından herkesin paylaştığı ortak iyi olarak kabul edilen iyileri yaratmak amacıyla bir cemaat oluşturmada içerilecek şeyin ne olabileceğine bakmak olduğunu öne sürer. Bu tür bir yapının modern toplumdaki örneklerini okul, hastane ya da bir sanat galerisi işletmek veya açmak şeklinde belirtebiliriz; antik dünyada ise bunun karakteristik örnekleri, sefer düzenleme, dini bir tarikat veya şehir kurma olabilir. Böylesi bir projeye katılanlar, değerlendirme pratiğinin oldukça farklı iki tipini geliştirme ihtiyacı duyacaklardır. Bir taraftan, ortak iyi ya da iyilerin gerçekleşmesine katkıda bulunan karakter ve zihin niteliklerini değer olarak -üstünlükler olarak- görmek zorunda kalacaklardır. Bir başka deyişle, belirli bir nitelikler kümesini erdemler ve bunlara karşılık gelen kusurlar kümesini de zaaflar olarak benimsemeleri gerekecektir. Gelgelelim, aynı zamanda, belirli eylem türlerini de,

bu tür bir düzen için zararlı ya da zarar doğurabilecek, yani, bazı yönlerden ve en azından bazı anlarda iyinin ortaya çıkışını ya da elde edilmesini olanaksız kılacak şekilde topluluğun bağlarını yıkmaya yönelen eylemler olarak tanımlama durumunda kalacaklardır. Bu tip suç örnekleri, karakteristik olarak, masum insanları öldürme, hırsızlık, yalancılık ve ihanet olabilir. Bu tür bir toplulukta ilan edilen erdemler listesi, topluluk üyelerine, ne gibi eylemlerin kendilerine değer ve onur kazandıracağını ve kabul edilen suçlar listesi de hangi eylemlerin yalnızca kötü değil, aynı zamanda izin verilemez eylemler olarak kabul edilmesi gerektiğini öğretecektir.

Bu tür suçları işlemenin karşılığı, bunları yaparak kendi kendini topluluktan ayırmış olan insanın topluluktan uzaklaştırılması olmak zorundadır. Eğer, topluluğun kendisinin başarısızlığa uğraması istenmiyor ise, toplumsal bağların suçlu tarafından niçin ihlal edildiğinin ve bunun ne demek olduğunun yine topluluğun kendisi tarafından kavranılmış olması gerekir. Bu olduğu taktirde suçlu, önemli ölçüde kendi kendini dışlamış, yaptığı eylemle cezaya davetiye çıkarmış olur. Dışlamanın sürekliliği -idam ya da süresiz sürgüne gönderme- veya geçiciliği -hapis cezası ya da geçici sürgüne gönderme- işlediği suçun ağırlığına bağlıdır. Suçun ağırlığının belirlenmesi konusunda oluşacak yaygın görüş birliği, değişik erdemlerin önemi ve doğası konusunda varılacak benzeri bir yaygın görüş birliği ile birlikte, kısmen bu tür bir cemaatin temel yapı taşını oluşturacaktır.

Bu *her iki* pratik tipine de duyulan gereksinim, bu tür bir topluluk üyesi bireyin, o topluluğun bir üyesi olarak üstlenmiş olduğu rolü yerine getirmede iki farklı açıdan başarısız olabilmesinden kaynaklanır. Bir taraftan, gerektiği kadar iyi olmada başarısız olma olasılığı vardır; yani, topluluğun ortak iyisinin gerçekleştirilmesine katkıda bulunabilecek ölçüde erdemlere sahip olmada yetersiz kalabilir. Ne var ki birey, topluluk yasalarında belirtilen suçlardan hiçbirisini işlemeksizin de bu tür başarısızlıklara uğrayabilir; söz gelimi, başka birisinin suç işlemesini önlemede zaafı bulunabilir. Korkaklık, adam öldürmeme nedeni olabilir; ya da kibir ve övüngenlik bazen kişiyi doğruyu söylememeye sürükleyebilir.

Tersine, yasalara karşı gelip, suç işleyerek toplum huzurunda başarısız olma, basit bir şekilde, yeterince iyi olmada başarısız olmayla bir *değildir*. Bu bambaşka bir başarısızlıktır. Aslında, her ne kadar, erdemlere sahip bir insan, büyük bir suç işlemeye diğerlerine göre daha az eğilimli olsa da, cesur ve mütevazı bir insan da cinayet işleyebilir ve suçu korkak ve yüksekten atan bir insanınkinden ne daha az, ne de daha fazladır. Pozitif hata yapmak, iyi olmada, ya da iyi bir şey yapmada yetersiz kalmakla aynı değildir. Yine de, bu iki tür başarısızlık birbiriyle yakından bağlantılıdır. Çünkü, bir ölçüde her ikisi de topluluğa zarar verir ve ortak projenin başarıya ulaşma şansını azaltır. Yasalara yönelen bir saldırı, ortak iyinin peşinde hep beraber yürümeyi olanaklı kılan ilişkileri yıkar; kusurlu karakter, kişiyi suç işlemeye daha da yatkınlaştırırken, aynı zamanda, yokluğu topluluğun ortak yaşamını anlamsız kılacak olan iyinin başarılmasına katkıda bulunabilmesini de önler. Her ikisi de kötüdür, çünkü kişiyi iyiden yoksunlaştırır, fakat bu çok farklı türden bir yoksunluktur. Bu nedenledir ki, bir erdem anlayışı, bu tür bir topluluğun ahlâksal yaşam anlayışının temel parçasını oluşturuyor olmasına rağmen, hiçbir zaman kendi başına yeterli ve tam olamaz. Nitekim Aristoteles, görmüş olduğumuz gibi, kendi erdem anlayışının, şu mutlak olarak yasaklanan eylem tipleri anlayışı ile, azıcık da olsa desteklenmesi gerektiğini kabul eder.

Gelgelelim, yasa ile erdemler arasında can alıcı başka bağlar da vardır, çünkü, yasanın kendisinin nasıl uygulanacağını bilmek, ancak adalet erdemine sahip birisi için olanaklıdır. Adil olmak, her bireye neyi haketmiş ise onu vermektir ve adalet erdeminin bir toplulukta ortaya çıkışının iki sosyal ön-isteri vardır: ilki; rasyonel liyakat ölçütlerinin var olması ve ikincisi de bu ölçütlerin neler olduğu konusunda toplumsal görüşbirliğinin bulunması. Ceza ve ödüllerin liyakata göre tayini büyük ölçüde, elbette ki yasa-yönlendirimlidir. Şehirdeki kamu memuriyetlerinin dağıtımı ve suç oluşturan eylemlerin cezalandırılması, her ikisi de şehir yasalarınca belirlenir. (Burada, Aristoteles düşüncesinde yasa ve ahlâkın, modernlikteki uygulamanın tam tersine, birbirinden ayrılamaz alanlar olduğuna dikkat etmek gerekir.) Gelgelelim, kısmen yasaların genel oluşundan

dolayı, yasanın nasıl uygulanacağının ve adaletin gerektirdiği şeyin ne olduğunun net bir biçimde bilinemediği tek tek durumlar her zaman ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, haklarında peşin formüllere sahip olamadığımız bu tür durumlarda, *kata ton orthon logon*a göre ("doğru us(lamlamay)a göre", *Nicomachean Ethics* , 1138b 25) eylemek zorundayız; ki, bu deyim, W.D. Ross tarafından, yanlışlıkla, "doğru kurala göre" şeklinde çevrilmiştir. (Bu hata, genellikle titiz bir Aristoteles çevirmeni için hiç de önemsiz sayılamaz; çünkü, modern ahlâk felsefecilerinin zihinlerinin büyük ölçüde ve Aristotelesçi-olmayan bir biçimde, kurallarla meşgul olduğunu gösterir.) Aristoteles'in burada anlatmak istediği şey, çağdaş bir örneklemeyle faydalı bir şekilde açıklanabilir: bu kitabı yazmakta olduğum sırada, Wampanoag yerlileri ile Mashpee kasabası, ki Massachusetts'tedir, arasında sürmekte olan bir dava vardı. Wampanoag kabilesi sakinleri, kabilelerine ait topraklara illegal yollarla ve anayasaya aykırı bir biçimde kasaba tarafından el konulduğunu öne sürüp, buraların iadesi için dava açmışlardı. (Dava, jürinin verdiği ve tutarsızlığı ile anılacak bir kararla Wampanoag yerlilerinin *aleyhine* sonuçlandığından) İddia makamı, kısa bir süre sonra yine aynı şikayetle mahkemeye başvurdu ve duruşmalar birbirini izledi. Alt mahkemede kaybeden taraf bir üst mahkemeye başvurdu ve bu böyle devam edip gitti. Bu arada, davanın uzayıp gitmesi sonucu Mashpee'de gayrimenkul fiyatları da kayda değer ölçüde düştü; son gelinen noktada, bazı gayrımenkulleri satabilmek hemen hemen olanaksız hale geldi ve bu durum ev sahiplerini, özellikle de yasal yollardan mülklerini satıp, yaşamlarını artık başka bir yerde, belki de çocuklarının yanında sürdürmeyi planlayan emekli ev sahiplerini güç durumda bıraktı. İşte, böylesi bir durumda adaletin gerektirdiği nedir? Hemen belirtelim ki, son zamanlarda çağdaş ahlâk felsefecilerince geliştirilmiş olan kural-belirleyici (rule-specified) iki adalet kavramı bu konuda bize hiçbir şekilde yardımcı olamaz. John Rawls, "toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, en kötü durumda olanların en büyük yararına olacak şekilde düzeltilmelidir..." (s. 302) görüşünü savunurken, Robert Nozick, "bir insanın sahip olduğu şeyler, eğer kazanım ve devir sürecinde adalet ilkelerine uy-

gun davranılarak hak edilmiş ise adildir..." (s. 153) demekte. Ne var ki, Mashpee'deki mesele, *ne* kazanım ve devirde kimin adil davrandığını, ki zaten sürmekte olan dava sonucunda karar verilecek olan da budur, ve *ne de* Mashpee'de en kötü durumda olan tarafın hangisi olduğunu, çünkü bunu belirleyecek olan dava sonunda alınan karar olacaktır, henüz bilemediğimiz bir zaman dilimiyle ilgilidir. Eğer mahkeme Wampanoaglar lehine karar verirse, Mashpee'deki en zengin taraf sonuçta Wampanoaglar olacaktır, ama eğer karar aleyhlerine olursa en fakir taraf olarak kalacaklardır. Böylesi bir durumda ve her şeye rağmen, kabileli davacılar tarafından adil bir çözüm önerilir (başlangıçta varılan görüş-birliğine rağmen, Mashpee belediye meclis üyelerinin daha sonra kararlarından vazgeçtiği bir çözüm): Bir dönüm ve bir dönümden daha az olan araziler, ya da bu ölçülerdeki araziler üzerine kurulu evler dava konusu olmaktan çıkartılsın. Aslında, hiçbir yasal uygulama küçük ev sahiplerinin hakkını koruyamadığı için, bu değerlendirilmesi gereken bir öneriydi; ama aynı zamanda bu tasarıyı yasal bir uygulama olarak sunmanın hiçbir yolu da yoktu. Bu çözüm, muaf tutulan oranın tam bir dönüm, ne daha az ne daha çok, olması durumunda dava konusu olacak arazi miktarı ile etkilenecek insanların sayısı arasında oranlama yapan, kaba fakat gayretli ve çözüm üreten bir akıl yürütmenin ürünüdür. *Kata ton orthon logon* yargıda bulunmak, aslında, daha çok ve daha az olanın yargılanmasıdır ve Aristoteles, erdemlere genel bir karakter kazandırmak amacıyla, daha çok ve daha az arasında bir orta kavramı kullanmayı dener: cesaret, ihtiyatsızlık ile ürkeklik; adalet, haksızlık yapma ile haksızlığa uğrama; cömertlik, savurganlık ile cimrilik arasında yer alır. Bu nedenle, her erdeme karşılık düşen iki zaaf vardır. Ve zaafa düşmenin ne demek olduğu koşullar göz ardı edildiğinde tam olarak belirlenemez: aynı eylem, bir durumda cömertlik, bir başkasında savurganlık ve bir diğer durumda cimrilik olabilir. Dolayısıyla, muhakeme, erdemli bir insan yaşamında, örneğin yasa veya kurallara bağımlı bir yaşamda olmayan ve olamayacak ölçüde vazgeçilmez bir role sahiptir.

Bu nedenle, ana erdemlerden birisi *phronêsis*tir. *Sôphrosunê* gi-

bi *phronêsis* de kökensel olarak aristokratik bir övgü terimidir. *Phronêsis*, borcunun ne olduğunu bilen ve borcuna sahip çıktığı için övülen insanı niteler. Daha genel olarak ise, tek tek durumlarda nasıl yargıda bulunulacağını bilen birisi demeye gelir. *Phronêsis*, entelektüel bir erdemdir; ama karakter erdemlerinden hiçbirinin onsuz hayata geçirilemeyeceği türden bir entelektüel erdemdir. Aristoteles'in bu iki erdem tipi arasında yaptığı ayrım, başlangıçta, bunların elde ediliş yolları arasında var olan farklılığa dayanır. Entelektüel erdemler, öğretimle, karakter erdemleri ise alışkanlığa yönelik alıştırmalarla elde edilir. Adil ya da cesur eylemlerde bulunarak adil ve cesur, düzenli öğrenimle teorik ya da pratik alanda bilgili insan haline geliriz. Bununla birlikte, bu her iki ahlâksal yetişme biçimi de birbiriyle yakından bağlantılıdır. Bizde başlangıçta doğal olarak verili bulunan eğilimleri karakter erdemlerine dönüştürürken, bunu *kata ton orthon logon*a uygun eğilimleri aşama aşama hayata geçirme noktasına gelerek gerçekleştiririz. Aklın devreye sokulması, belirli türden bir doğal eğilim ile buna karşılık gelen erdem arasındaki can alıcı farkı yaratan şeydir. Pratik aklın kullanılması ise, tersine, karakter erdemlerinin varlığını gerektirir. Aksi takdirde, pratik akıl, ya ilk andan itibaren sadece, araçları, insan için gerçekten iyi olan amaçlardan çok, herhangi bir amaca uyarlamada kendini gösteren belirli bir şeytani yeti olarak kalır, ya da bu tür bir yetiye dönüşecek şekilde bozulmaya başlar.

Bu nedenle, Aristoteles'e göre, karakter üstünlükleri ile entelektüel üstünlükler birbirinden ayrılamaz. Aristoteles, burada, modern dünyada başat olana belirleyici ölçüde ters düşen bir görüş sunmaktadır. Modern görüş, "iyi, sevimli bir hizmetçi ol; daha akıllı olanların işine karışma" gibi bayağı düzeyde ve bayağı sözlerle, ya da Kant'ın, sahip olunduğunda ahlâksal değer için tek başına hem zorunlu, hem yeterli olan, iyi isteme ile genel kuralların tekil durumlara nasıl uygulanacağını bilme yetisi, varlığını doğanın bir armağanı, yokluğunu da aptallık olarak gördüğü, tamamen kendine özgü bir yeti saydığı şey arasında yaptığı ayrım gibi, derin düşünce şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla, Kant'a göre bir kimse, hem iyi, hem de aptal olabilir; oysa Aristoteles, aptallığı, iyiliğin önünde

duran bir engel olarak görür. Bunun yanısıra, gerçek pratik aklın kendisi de, iyinin bilgisini gerektirir, daha doğrusu, kendisine sahip olanda bir tür iyiliği gerektirir: "... Bir insanın eğer kendisi iyi değil ise, pratik akla sahip olamayacağı açıktır"(1144a 37).

Önceden de vurguladığım gibi, modern toplumsal pratik ve kuram, bu konuda, Aristoteles'den öte Kant'ın yolunu izler –ki, hiç de şaşırtıcı değil. Bu yüzden, modernliğin dramatik yazınında baş rolü oynayan karakterler, araçlarla amaçları değer bakımından nötr bir yolla eşleştiren uzman ve fiili olarak zihinsel özürlü olmayan herhangi bir kimse veya herkes demek olan ahlâksal fail, bu ikisi, Aristotelesçi şemada, daha doğrusu klasik gelenek içinde, eşine hiçbir şekilde rastlanmayan türden karakterlerdir. Aslında, pratik akıl ile ahlâksal erdemler arasındaki bağın sağlam bir şekilde kurulduğu herhangi bir kültür içinde, bürokratik uzmanlığın yükseleceğini tahayyül etmek bile oldukça güçtür.

Aristoteles, herhangi bir kimsenin, diğer erdemlerin tamamına sahip olmaksızın karakter erdemlerinin bir tanesine bile ileri formda sahip olamayacağını dile getiren kendi argümanının gelişimi içinde, pratik akıl ile karakter erdemleri arasında var olan bu bağa başvurur. Aristoteles'in, ciddi olarak "tamamı" demek istediğini varsaymak oldukça güç –herhangi bir kimsenin, toplumsal kabul görmeksizin de hakikaten cesur bir kişi olabileceği çok açık gibi görünüyor, ki Aristoteles, toplumsal kabulü, kuşkusuz cesaret konusunda olduğu gibi, erdemlerden sayar–, ama (*Nicomachean Ethics*, 1145a'da) söylediği budur. Fakat yine de, Aristoteles'in *ana* erdemleri niçin sıkı sıkıya birbirine bağlı erdemler olarak aldığını anlamak hiç de zor değil. Adil bir insan, adalet erdemine karşılık gelen iki zaaftan birisi olan *pleonexia* zaafına kapılmaz. Ama bir insanın *pleonexia*dan kaçınabilmesi için *sôphrosunê*ye sahip olması gerektiği kesin. Cesur bir insan, ihtiyatsızlık ve ürkeklik zaafına düşmez; ama "ihtiyatsız insan, övüngen birisi olmaya yatkındır" ve övüngenlik, bir insanın kendisi hakkında doğruyu söyleme erdemine karşılık gelen zaaflardan birisidir.

Erdemler arasında var olan bu karşılıklı ilişki, erdemlerin bize, neden belirli bir bireyin iyiliği konusunda yargıda bulunurken baş-

vurabileceğimiz birtakım kesin kriterler yerine, oldukça karmaşık bir ölçü sağladığını açıklamaktadır. Söz konusu ölçünün, ortak hedefleri insansal-iyinin gerçekleştirilmesi olan bir topluluk içinde uygulanması, elbette ki, bu topluluk içinde iyiler ve erdemler konusunda yaygın bir görüş birliğinin var olmasını gerektirir. Nitekim, Aristoteles düşüncesinde, bir *polis*'i oluşturan yurttaşlar arasında var olan türden bir bağı olanaklı kılan da bu görüş birliğidir. Olması gereken bağ, dostluk bağıdır ve dostluğun kendisi de bir erdemdir. Aristoteles'in kafasındaki dostluk tipi, bir iyinin ortak kabulünü ve bu iyinin peşinde ortaklaşa koşmayı cisimleştiren dostluk tipidir. Her tür topluluğun oluşturulmasında, ki bu ister bir aile, isterse bir şehir olsun, özsel ve temel olan şey bu ortaklıktır. Aristoteles, "yasa koyucular, dostluğu, adaletten daha önemli bir hedef haline getiriyorlar gibi görünüyor", der (1155a24) ve nedeni de oldukça açıktır: Adalet, hak edilen ödül ya da cezayı dağıtmadaki ve bu dağıtımda, halihazırda, kurulu topluluk içinde ortaya çıkan aksaklıkları gidermedeki erdemdir; dostluk ise ilk baştaki oluşum için gereksinim duyulan şeydir.

Aristoteles'in bu görüşü ile onun, bir insanın bu türden dostlarının sayısının fazla olamayacağı şeklindeki iddiasını nasıl bağdaştırabiliriz? Atina'nın beş ve dördüncü yüzyıllardaki nüfusuna ilişkin tahminler oldukça farklıdır; ama yine de, yetişkin erkek yurttaşlar sayısının onbinleri bulduğu kesin gibi. Böylesine kalabalık bir nüfus, nasıl olur da, iyiye ilişkin ortak bir görüşle aydınlatılır? Onlar arasındaki bağın dostluk olabilmesi nasıl mümkündür? Yanıt, kesinlikle, (topluluğun-ç.n.) -kelimenin Aristotelesçi anlamındadar arkadaş grupları ağından oluşuyor olmasıdır. Öyle ise, dostluğu, şehir yaşamını oluşturma ve sürdürme ortak projesinde içerilen her şeyi paylaşıyor olma olarak, bireyin özel arkadaşlıklarının dolaysızlığında anonimleşen bir paylaşım olarak düşüneceğiz.

Ortak bir proje olarak siyasi toplum fikri, modern liberal bireyci dünyaya oldukça yabancı bir fikirdir. Bu, zaman zaman, hiç değilse düşündüğümüz, bir okul, hastane, ya da yardımsever kuruluş oluşturma projesine benzer bir şeydir; ama bizde eksik olan şey, Aristoteles'in *polis*'e dair söylediği gibi, yaşamın tamamını kapsa-

yan ve şu veya bu iyi ile değil, insansal iyi olarak insansal iyi ile ilgili bir toplum biçimi tasarımıdır. Dolayısıyla, dostluğun özel yaşama hapsedilmiş olmasına ve böylece bir zamanlar sahip olmuş olduğu önemiyle karşılaştırıldığında hissedilir ölçüde zayıflamış olmasına şaşmamak gerekir.

Dostluk, Aristoteles'in düşünce sisteminde, elbette sevgiyi de içerir. Fakat bu sevgi, iyilere duyulan ortak bağlılık ve bu iyilerin peşinde birlikte koşmayla belirlenen ilişkide açığa çıkan bir sevgidir. Sevginin ikincil olduğunu söylemek, onun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Modern çerçeveden bakıldığında sevgi, genellikle esas meseledir; arkadaşlarımız, onlardan *hoşlandığımız* ya da onları sevdiğimiz, belki de çok sevdiğimiz, tarafımızdan kendilerine iletilmiş olan kişilerdir. Günümüzde "dostluk", bir siyasi ya da toplumsal ilişkiden çok, büyük ölçüde duygusal bir durum adı haline dönüşmüş bulunuyor. E.M Forster, bir defasında, arkadaşına ihanet etme ile ülkesine ihanet etme arasında bir seçim yapmak zorunda kalsa, ülkesine ihanet etme cesaretini gösterebileceğini ümit ettiğini söylemiştir. Aristotelesçi bakış açısına göre ise, bu tür karşıtlık kuran bir insanın ne ülkesi ne de *polis*'i olabilir; o, hiçbir yerin yurttaşı olmayan, her nerede olursa olsun, her zaman, bir içsel sürgün hayatı yaşamaya mahkum olan birisidir. Aslında, Aristotelesçi çerçeveden bakıldığında, modern liberal bir siyasi toplum, yalnızca ortak savunmaları için birbirine sokulmuş bir hiçbir yerin yurttaşı olmayanlar toplamı olarak görülebilir. Onların sahip olabileceği en iyi şey, karşılıklı çıkara dayalı adi arkadaşlık biçimidir. Arkadaşlık bağından yoksun oluşları, kuşkusuz, bu tür liberal toplumların kendilerinin itiraf ettiği ahlâksal çoğulculuk anlayışları ile bağlantılıdır. İşte bu tür kişiler, ister antik, ister Ortaçağ biçimi söz konusu olsun, Aristotelesçiliğin ahlâksal bütünlüğünü ortadan kaldırmışlardır.

Modern liberal görüşün bir sözcüsü için, Aristotelesçiliğe cevap vermek, ilk bakışta çok kolaymış gibi görünür. Oldukça ikna edici bir tartışma yürüterek, Aristoteles'in, basitçe, insansal iyi karmaşasına dair oldukça basit ve basit olduğu kadar bütünlüğü de olan bir görüş sunmakta olduğunu söyleyebilir. Bu kişiye göre, bir bütün olarak Yunan toplumunu ya da antik dünyanın geri kalanını bir ke-

nara bırakalım, yalnızca Atina toplumu gerçeğine bakacak olursak, bulacağımız şey aslında, basit, tutarlı ve hiyerarşik bir bütünlük oluşturmayan erdemlerin, iyiler arasındaki çatışmaların ve değerlerin çeşitliliğine ilişkin bir kabullenimdir. Aristoteles'in çizdiği manzara nihayetinde bir ülküselleştirmedir ve niyeti de, söylenebileceği gibi, ahlâksal tutarlılığı ve bütünlüğü her zaman doruk noktaya çıkarmaktır. Bu nedenle, örneğin, erdemlerin bütünlüğü konusunu ele alırsak, farklı erdem ve zaaflar arasındaki ilişkilerde ayrıntıda meydana gelen farklılıklar hakkında söylemek zorunda olduğu şeylerin, iyi insan karakterinde erdemlerin birbirinden ayrılamazlığı ve bütünlüğüne dair çıkardığı sağlam sonuca benzer şekilde savunulamayacağı açıkça görülebilmektedir.

Önceden de belirttiğim gibi, bu son eleştiriye karşı çıkmak oldukça zor. Yine de, Aristoteles'in, bu özel bağlamda, Aristoteles'in kendi açısından bile bakılsa, zorunlu gibi görünmeyen bu çıkarım üzerinde neden bu kadar ısrar etmiş olabileceğini sormakta fayda var gibi görünüyor. Aristoteles'in erdemlerin bütünlüğüne olan inancı, ahlâk felsefesinin doğrudan doğruya Platon'dan miras alınmış birkaç yönünden birisidir. Platon'da da olduğu gibi, bu inanç, ister tek tek iyi insanların yaşamında isterse iyi şehrin yaşamında ortaya çıkmış olsun, var olan çelişkilere karşı çıkışın, bunlara olan düşmanlığın bir göstergesidir. Platon ve Aristoteles, her ikisi de, çelişkiye bir bela gözüyle bakar; fakat Aristoteles, Platon'dan farklı olarak bu belayı üstesinden gelinebilir bir şeymiş gibi ele alır. Erdemlerin hepsi birbiriyle uyum içindedir ve tek tek karakterlerdeki uyum, devletteki uyumla yeniden üretilir. İç savaş, belaların en kötüsüdür. Platon için olduğu kadar, Aristoteles için de insansal iyi-hayatın kendisi eşsizdir, birleştiricidir ve iyiler hiyerarşisinin birleşimidir.

Bundan şu çıkar ki, çelişki, sırf ya bireylerdeki kusurlu karakterlerin ya da akılsız siyasi düzenlemelerin bir sonucudur. Ki, bu düşüncenin, Aristoteles'in yalnızca politika anlayışını değil, aynı zamanda edebiyata bakışını ve hatta bilgi teorisini bile etkileyici sonuçları söz konusudur. Her üçünde de *agôn*, Homerik tarzda kapladığı merkezi yerini kaybetmiştir. Tıpkı, çelişkinin, şehir hayatı için önemli olmaktan çıkıp, yalnızca bu yaşamla ilgili bir yaklaşım

biçimine indirgenmesi gibi, Aristoteles'in anladığı anlamda trajedi de, trajik çelişkiyi temel insanlık hali olarak alan heroik anlayışa yaklaşamaz -Aristoteles'in anlayışında, trajik kahraman, zaman zaman, kaçınılmaz trajik durumlara düşmenin bir insanlık hali olmasından dolayı değil, kendi kusurlarından dolayı başarısızlığa uğrar-; diyalektik ise, artık hakikate giden yol değil, büyük ölçüde araştırmaya ait, yarı formel bir yordamdır. Bir zamanlar, Sokrates'in bire-bir diyalektik tartışmalar yaptığı, Platon'un diyaloglarını yazdığı yerde, artık Aristoteles açımlayıcı dersler vermekte, bilimsel eserler üretmektedir. Teoloji konusunda, Aristotelesçi bakış noktası ile Aeschylus'unki, ya da Sophokles'inki arasında yeterince doğal olarak tekabül eden çarpıcı bir karşıtlık söz konusudur; Aeschylus ve Sophokles'e göre, trajik açmazların kabulünün bir belirtisi olan, belirli durumlarda tanrısal olana başvurma, Aristoteles için gerçeklikte hiçbir anlam ifade etmez. Aristoteles'in söz ettiği ve kendisine ilişkin metafizik düşüncelere dalmanın insana, kendisinin özel ve nihai *telos*unu sağladığı, gayrı-kişisel ve değişmez tanrı, kendisi, bırakın açmazları, tamamen insansal olanla bile hiçbir ilişki içinde olamayan bir tanrıdır; o, zamanla sınırlı olmaksızın kendi kendini düşünen düşünce ve yalnızca kendisinin olan bilinçtir.

Bu tür bir tefekkür, insanın nihai *telos*u ve *eudaimôn* olan insanın hayatındaki en temel, en son ve bütünü tamamlayıcı bileşen olduğundan, Aristoteles'in öz olarak politik olan insan anlayışı ile yine onun öz olarak metafizik olan insan anlayışı arasında belirli bir sürtüşme vardır. *Eudaimôn* olmak için, maddi ön-isterler ve toplumsal ön-isterlerin, her ikisinin de, yerine getirilmesi zorunludur. Aile ve şehir-devleti, metafizik insansal projeyi olanaklı kılan kurumlardır; ama her ikisinin de sağlamış olduğu iyiler, zorunlu olmalarına ve bütün olan insansal yaşamın parçaları olmalarına rağmen, metafizik bakış noktasından sonra gelirler. Bununla beraber, Aristoteles'in bireysel erdemleri tartıştığı birçok bölümde yer alan ve bunların edinilmesi ve pratiğe geçirilmesinin nihayetinde metafizik düşünceye dalıştan sonra geldiğini savunan görüş de acayip biçimde yersiz görünür. (Bu konuda yapılmış mükemmel tartışmalar için,

Ackrill 1974 ve Clark 1979'a bakınız). Örneğin, Aristoteles'in dostluk üzerine yürüttüğü tartışmayı bir kez daha ele alalım.

Aristoteles, muhtemelen, Platon'un dostluk üzerine yürüttüğü tartışmaları yanıtladığı *Lysis*'de üç tür dostluk ayrımı yapar: karşılıklı yarardan doğan dostluk, karşılıklı hazdan doğan dostluk ve her ikisi için de iyi olan iyilere duyulan ortak bir ilgiden doğan, bu nedenle de diğer ikisini dışlamayan dostluk. Önceden de yeri geldikçe vurgulamış olduğum gibi, üçüncü tür dostluk asıl dostluktur ve dolayısıyla da *polis*'te yaşanan yurttaş-yurttaş ilişkisi için olduğu kadar aile-ocağında yaşanan karı-koca ilişkisi için de örnek (paradigma) oluşturan dostluk türüdür. Bu yüzden, iyi insanın ebedi akıl üzerine derin düşünceye dalmasında nihai olarak ulaştığı kendi kendine-yeterlilik, iyi insanın arkadaşa ihtiyaç duymamasını gerektirmez; tıpkı o insanın belirli bir düzeyde maddi zenginliğe ihtiyaç duymamasını gerektirmemesi gibi. Buna karşılık, adalet ve dostluk üzerine kurulu bir şehir, ancak, yurttaşlarının metafizik düşünceye dalıştan hoşlanmalarını olanaklı kılabiliyor ise en iyi şehir olabilir.

Bu metafizik ve toplumsal yapı içerisinde özgürlüğün yeri nedir? Aristoteles'in genişletilmiş argümanının yapısı için hayati önem taşıyan şey şudur ki, erdemler, köle ve barbarlar için elde edilemez şeylerdir ve bu nedenle de insansal iyidirler. Barbar, ne demektir? Barbar, yalnızca Yunanlı olmayanlar (dilleri Helenik kulaklar için "ba, ba, ba" gibi sesler çıkaranlar) demek değildir; anlatılmak istenen, daha ziyade, bir *polis*'i olmayan ve böyle olmasıyla da – Aristoteles'e göre– siyasi ilişki kurma kapasitesine sahip olmadığını teslim eden demektir. Siyasi ilişkiler nelerdir? Siyasi ilişkiler, özgür insanlar arasında var olan ilişkilerdir; başka bir anlatımla, bir topluluğun aynı zamanda hem yöneten hem de yönetilen olan üyeleri arasında var olan ilişkilerdir. Özgür birey, politik bakımdan, eşzamanlı olarak, hem egemenlik altında olan, hem de egemen olandır. Bu nedenle, siyasi ilişkiler içinde yer alma, sırf itaat etme konumunda oluştan kurtuluştur. Özgürlük, erdemlerin hayata geçirilmesi ve iyinin gerçekleştirilmesinin ön-isteridir.

Aristoteles'in ulaşmış olduğu bu sonucun bu yönüyle uğraşmamıza gerek olduğunu pek sanmıyorum. Bizi -haklı olarak- gücendi-

ren şey, Aristoteles'in, siyasi ilişkilere sahip olmadıkları gibi, bunları yaratma kapasitesinden de yoksun saydığı gayrı-Yunanlılar, köle ve barbarlar hakkındaki düşünceleridir. Ki, onun, cömertlik ve yüksek ruhluluğu, bu açar erdemleri, ancak zengin ve yüksek mevkide olanların başarabileceğini öne süren görüşünü de bu konudaki düşünceleriyle ilişkilendirebiliriz; nitekim, zanaatkarlar ve tüccarlar, köle olmasalar bile, alt sınıfa dahildirler. Bu yüzden, el becerisi ve kol gücü gerektiren işlere özgü üstünlükler, Aristoteles'in erdemler kataloğu açısından baktığımızda erdem gibi görülmezler.

Aristoteles'in bu körlüğü, elbette ki, yalnızca ona özel bir şey değildir; içinde yaşadığı kültürün, bütünü olmasa da, genel körlüğünün bir uzantısıdır. Ayrıca, başka bir sınırlama biçimiyle de içten içe bağlantılıdır. Aristoteles, Yunanlıları ve barbarları, değişmez doğalara sahiplermiş gibi anlatır ve bu tavrıyla da, insan doğasına ilişkin düşüncelerinin tarihsel-olmayan (ahistorical) karakterini, bir kez daha, gözler önüne sermiş olur. Bireyler, belirli bir türün üyeleri olarak belirli bir *telos*'a sahiptir; ama ne *polis*'in, ne Yunanlıların, ne de insanlığın bir *telos*'a doğru ilerleyişinin tarihi vardır. Aslında, tarih, saygın bir araştırma alanı bile değildir –şiir sanatına göre daha az felsefidir; çünkü o esas olarak bireylerle ilgilenir, oysa, Aristoteles'e göre, şiir bile daha çok tiplerle ilgilidir. Aristoteles, *epistêmê*'yi oluşturan –ki *epistêmê*, bazı ilk ilkelerden mantıksal olarak çıkartılabilen, tümel zorunlu doğrulardan devşirilen temel yapılar bilgisidir– ve asıl bilimsel bilgi olarak aldığı bilgi türünün hiç de, karakteristik olarak, insansal meselelerden elde edilebilir bir şey olmadığının çok iyi farkındadır. Ayrıca, uygun genellemelerin yalnızca *epi to polu* ("çoğunlukla") olanı ifade eden genellemeler olduğunu da bilmektedir ve *bunlara* ilişkin söylemiş oldukları, benim modern toplum bilimcilerin yaptığı genellemelere dair söylediklerimle uyuşmaktadır. Ama, açıkçası, bu farkındalığa rağmen, onların karakteri meselesi üzerine daha fazla araştırma yapmaya gerek duymamış olduğu da söylenebilir. Şehir-devleti toplumsal yaşam biçimini, temel insan doğası için normatif kabul eden Aristoteles gibi bir insanın, özgür bir toplum olan şehir devletini yıkan Makedonya krallığının hizmetinde bulunmuş olması paradoksunun

kaynağı belki de budur. Aristoteles, genelde, az bir tarihsellik anlayışına sahip olduğundan, belki de hiç olmadığından, *polis*'in gelip geçiciliğini anlayamamıştır. Bu nedenle, insanların köle ya da barbarlıktan kurtulup *polis*'in birer yurttaşı olup olamayacağı şeklindeki soruları da içeren bir yığın soru Aristoteles'e yöneltilemez. Bazı insanlar, Aristoteles'e göre, *"doğaları gereği" yalnızca köledir.*

Bununla birlikte, Aristoteles'in erdem anlayışındaki bu sınırlamaların, onun tamamen kendine özgü görüşlerinin büyük bir çoğunluğunu bırakın zedelemeyi, erdemlerin insan yaşamındaki yeri anlayışının genel taslağını bile bozma zorunluluğu doğurmadığı iddiası her şeye rağmen doğruluğunu korumaktadır. Bunlardan ikisi, her erdem anlayışında özel bir önem gösterilmesini hakeder. İlki, zevkin (enjoyment) insan hayatındaki yeri ile ilgilidir. Aristoteles'in zevki, başarılı etkinliklerden sonra aniden ortaya çıkan şey olarak karakterize edişi, zevki -ya da hazzı veya mutluluğu- insan yaşamının *telos*'u olarak görmenin niçin *hem* akla yatkın, *hem de* yanlış olduğunu anlamamızı olanaklı kılmaktadır. Aristoteles'in belirttiği zevk, etkinlikte üstünlüğe ulaşılmasına karakteristik olarak eşlik eden bir zevk türüdür. Ki, bunlar çok farklı türden etkinlikler olabilir: bir şiir yazma ya da tercüme etme, oyunlarda rol alma, birtakım karmaşık toplumsal projeleri gerçekleştirme vb. Üstünlük sayılan şey ise, her zaman, bize benzeyen insanlar için o ana kadar geçerli olan başarı standartlarına göre olacaktır. Dolayısıyla, üstün olmayı gözetmek, genel olarak, zevkli olanı yapmayı hedeflemektir ve çıkartılabilecek doğal bir sonuç olarak da, bize haz verecek şeyleri yapmak isteriz ve böylece de, zevk, haz, ya da mutluluk, etkinliklerimizin *telos*'u olur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Bizim bu tür bir çıkarım yapmamızı olanaklı kılan aynı Aristotelesçi yaklaşım, aynı zamanda, bizim, zevk, haz ya da mutluluğu, eylemlerimizi yönlendiren bir ölçü olarak kabul eden herhangi bir anlayışı benimsememizi meneder. Başarılı bir biçimde gerçekleştirilen her farklı etkinlikten sonra tamamen (bu etkinliğin –ç.n.) kendine özgü olan bir zevk ortaya çıktığı için –ki, daha önceden Benthamcı yararcılığı tartışırken, zevkin hem kendine has, hem de heterojen olan karakterini vurgulamıştım– tek başı-

na zevkin kendisi, bizlere, etkinliğin herhangi değil de, belirli bir tipine bağlanmamız için sağlam bir gerekçe oluşturamaz.

Ayrıca, *benim* özellikle zevk aldığım şeyler, kuşkusuz, benim nasıl bir insan olduğumla ve nasıl bir insan olduğum da erdem ve zaaflarımla ilgili bir meseledir. Aristotelesçiliğin kültürümüzden uzaklaştırılmasından sonra, onsekizinci yüzyılda, erdemlerin genellikle hoş ya da yararlı bulduğumuz niteliklerden başka bir şey olmadığını –mezar taşlarında olduğu kadar felsefi çalışmalarda daileri sürmenin basmakalıp bir şey haline geldiği bir dönemle karşılaşmaktayız. Bu iddianın tuhaflığı, genelde bize hoş ya da yararlı gelen şeylerin, genellikle, kendi cemaatimiz içinde sahip olduğumuz ve geliştirdiğimiz erdemlere dayanacak olması olgusunda yatar. Bu nedenle, erdemler, hoş ya da yararlı olan şeylere göre tanımlanamaz, ya da belirlenemez. Buna, belirli bir çevre içinde yaşayan belirli bir biyolojik türün üyeleri *qua* (olarak-ç.n.) beşeri varlıklar için kesinlikle hoş ve yararlı olan niteliklerin var olduğu, şeklinde bir karşılık verilebilir. Haz ya da yarar standardı, belirli bir kültürden yoksun, belirli bir kültürden önce gelen, hayvan *qua* insan tarafından konulur. Gelgelelim, belirli bir kültürden ayrı düşünülen insan, sadece bir mittir. Biyolojik doğamız, elbette ki kültürel olanaklarımıza birtakım sınırlamalar getirir; fakat biyolojik yapıdan başka hiçbir şeye sahip olmayan insan da, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz ve hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz bir yaratıktır. Tarih sahnesinde sürekli karşılaştığımız insan türü, yalnızca pratik akla - önceden gördüğümüz gibi, erdemlerin şekillendirdiği bir akla- sahip olan insan türüdür. Ve Aristoteles, erdemlerin karakterleri konusuyla son derece ilgili başka bir tartışmaya da pratik akıl yürütmenin doğasına ilişkin görüşüyle yol açar.

Aristoteles'in pratik akıl yürütmeye ilişkin anlayışı, özünde kesinlikle doğru olan bir anlayıştır. Bu anlayış birkaç açar özelliğe sahiptir. Bir pratik tasımın, belirli bir edim türü olduğu sonucuna varması bunların ilkidir. Bir argümanın bir edimle sonuçlanabileceği fikri, kuşkusuz, sırf önermelerin (ya da kaba biçimiyle, cümlelerin) doğruluk değeri alabileceğini ve tümdengelimli argümanları kısmen tanımlayan tutarlılık ve tutarsızlık ilişkilerine girebileceğini

varsayan Humecu ve post-Humecu felsefi önyargılara sahip olanları kızdırır. Fakat, önermelerin kendileri, yalnızca, inançları ifade etme kapasitelerinden dolayı, bu özelliklere sahiptirler ve kuşkusuz, eylemler de, inançları, her zaman açık ve seçik olmasa da, en az söylemler kadar kesin bir biçimde ifade edebilirler. Yalnız ve yalnızca bundan dolayıdır ki, belirli bir failin eylemleri ile önermeleri arasındaki tutarsızlıklar bizleri şaşırtır; söz gelimi, hakkında aşağıdaki üç şeyi bildiğimiz bir insanın durumuna bakalım: ilki, bu sağlığını korumak isteyen bir insandır; ikincisi, *hem* üşüme ve ıslanmanın sağlığına zararlı olduğunu ve *hem de* kışın üşüme ve ıslanmayı önlemenin tek yolunun paltosunu giymek olduğunu içtenlikle belirtmektedir ve üçüncü olarak, bu kişi, kışın palto giymeden dışarı çıkmayı alışkanlık haline getirmiş bulunmaktadır. Bu durumda, bu kişinin eyleminin dile getirir göründüğü inanç, diğer inançlarıyla belirli bir tutarsızlık içindedir. Eğer birisi, düzenli olarak bu tür tutarsızlıklar sergilerse, kısa bir süre sonra, çevresindeki insanlara anlaşılmaz birisi olarak görünecektir. Bu tür insanlara karşı nasıl davranacağımızı bilemeyiz; çünkü, artık, ne onların ne yapmakta olduklarını ve ne de yaptıkları veya söylediklerinin ne anlama geldiğini ayırt etme umudumuz vardır. Bu nedenle, Aristoteles'in pratik tasım anlayışı, anlaşılabilir insan davranışları için bir zorunlu koşullar önermesi sağlıyor ve bunu da kabul edilebilir her insan kültürü için geçerli olmak zorunda olacak bir tarzda yapıyor olarak yorumlanabilir.

Buradan hareketle, Aristoteles'e göre, pratik akıl yürütmenin dört temel öğeye sahip olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, failin, kendi akıl yürütmesinde önkabullenilmiş ama henüz ifade edilmemiş birtakım istek ve hedefleri vardır. Bunlar olmaksızın, akıl yürütmenin bir bağlamı olamayacak ve ana ve yan öncüller failin ne yapacağını gerektiği gibi belirleyemeyecektir. İkinci öğe, ana öncüldür; (failin tasımda bulunmasının bir sonraki tanımlamaya uyması durumunda) şunları, şunları, yapmak, sahip olmak, ya da gözetmek, falan filan için iyi olan veya onun gereksinim duyduğu türden bir şeydir, sonucuna yönelik bir iddiada bulunmaktır. Üçüncü öğe, failin, bir algısal yargıya güvenerek, bir şeyin istenen türden

bir hal veya durum olduğunu iddia ettiği yan önermedir. Sonuç ise, belirtmiş olduğumuz gibi, eylemdir.

Bu açıklama, bizi tekrar pratik akıl ile erdemlerin ilişkisi sorununa geri götürür. Çünkü failin öncüllerle pratik akıl yürütmesini sağlayan yargılar, onun yapmak ve olmaktan hoşlandığı iyilerin neliğine ilişkin yargıları içerecektir ve failin bu tür yargılarda bulunma ve onlara göre eyleme kapasitesi de, karakterini hangi entelektüel ve ahlâksal erdemler ve zaafların oluşturduğuna bağlı olacaktır. Bu bağlantının doğası, eksiksiz olarak, ancak Aristoteles'in bize sunduğundan daha kapsamlı bir pratik akıl açıklaması ile aydınlatılabilir; onun açıklaması kayda değer ölçüde eliptik, açımlanma ve yorumlanma ihtiyacında olan bir açıklamadır. Ama yine de, Aristoteles, Aristotelesçi açıdan bakıldığında, aklın, tutkuların kölesi olmaktan nasıl kurtulabileceğini göstermeye yetecek kadar çok şey söyler. Çünkü, tutkuların, teorik akıl yürütmenin *telos* olarak, pratik akıl yürütmenin ise her bir belirli yer ve zamanda yapılacak doğru edim olarak belirlediği şeylerin izinde yürüme ile uyum sağlayacak şekilde eğitilmesi, etiğin konusunu oluşturur.

Bu açıklamanın akışı içinde, şu ana kadar, Aristoteles'in erdem anlayışının ciddi bir biçimde sorgulanabileceği birkaç konuyu belirlemiş bulunuyoruz. Aristoteles kuramının bu konularla ilgili bölümlerinden bazıları, yalnızca karşı çıkılması gereken değil, ama aynı zamanda, bu tavrı kuramın geneline yaymamızı gerektirmeyen bölümlerdir. Nitekim, önceden de belirttiğim gibi, Aristoteles'in köleliği savunmasının savunulamazlığı böyledir. Gelgelelim, en azından üç alanda ortaya çıkan sorunlar, doyurucu bir yanıt bulunamadığı takdirde, Aristotelesçi yapının bütününü tehlikeye sokabilecek niteliktedir. Bunlardan ilki, Aristotelesçi erekselliğin, Aristoteles'in metafizik biyolojisini gerektirme biçimiyle ilgilidir. Eğer bu biyolojiyi ıskartaya çıkartacak olursak, ki öyle yapmalıyız, erekselliği alıkoymanın bir yolu bulunabilir mi?

Aristoteles'in erdem anlayışına derinden bağlı bazı modern ahlâk felsefecileri bunda herhangi bir sakınca görmemiştir. Bir erdem ve zaaflar anlayışını meşrulaştırmak için gereksinim duyduğumuz

tek şeyin, insanlığın gelişmesini ve refahını oluşturan şeyin neliğine ilişkin oldukça genel bir açıklama getirme olduğu, tartışılan bir konudur. Öyle olduğunda, erdemler, bu tür bir gelişme ve refahı sürdürmek için zorunlu olan nitelikler şeklinde, yeterli bir biçimde karakterize edilebilir, çünkü, *bu konuda* ayrıntılarda ortaya çıkabilecek görüş ayrılıklarımız her ne olursa olsun, bir erdemin ve bir zaafın ne olduğu konusunda rasyonel olarak anlaşabilmeliyiz. Bu görüş, insanlığın gelişmesi ve refahını oluşturan şeyin neliğine ilişkin derin anlaşmazlıkların ve bu konudaki karşıt ve bağdaşmaz inançların, karşıt ve bağdaşmaz erdem listelerine yol açmasının kültürel tarihimizdeki yerini göz ardı eder. Aristoteles ve Nietzsche, Hume ve Yeni Ahit, bu meseleler üzerindeki kutupsal mücadeleleri temsil eden adlardır. Dolayısıyla, yeterli her teleolojik açıklama bize, açık ve savunulabilir bir *telos* anlayışı sunmak ve herhangi bir yeterli ve genel olarak Aristotelesçi açıklama da, Aristoteles'in metafizik biyolojisinin yerini alabilecek bir teleolojik anlayış sağlamak zorundadır.

İkinci sorgulama alanı, etiğin, *polis*'in yapısıyla olan ilişkisiyle ilgilidir. Eğer Aristoteles'in erdem anlayışının ayrıntılı bir planı, önemli ölçüde, çoktan-yok-olmuş bir antik şehir devletinin toplumsal ilişkiler ağı bağlamını gerektirmekteyse, Aristotelesçilik, şehir-devletlerin izine rastlanmayan bir çağda ahlâksal bir seçenek olarak nasıl formüle edilebilir? Ya da bir başka anlatımla: bir Aristotelesçi olmak ve bununla birlikte, şehir devletini -gerçekten önemli bir yapı olsa bile- tarihsel bir çerçeveden bakıldığında, erdemleri örnekleyebilecek türden bir bireyin, kendisinde ve kendisi aracılığıyla ortaya çıkabileceği ve eğitilebileceği ve içinde söz konusu bireyin kendi arenasını bulabileceği bir dizi toplumsal ve siyasi yapıdan sadece biri olarak görmek mümkün müdür?

Üçüncü sorun, Aristoteles'in, Platon'un bireyin ruhu ile şehir devletinin uyumu ve birliğine olan inancını miras almış olması ve bunun bir sonucu olarak da çelişkileri kaçınılacak ya da yönlendirilecek bir şey olarak görmesinden doğar. Ele almak istediğim problem, öncelikle ve en iyi şekilde, Aristoteles-Sophokles karşı-

laştırmasıyla ortaya konulabilir. Önceden de belirtmiş olduğum gibi, Aristoteles'e göre trajik öykü formu, ancak ve ancak kusurlu bir kahramanımız olduğunda, pratik akıl yürütmede, bazı erdemleri hayata geçirmedeki veya bunlara sahip olmadaki yetersizlikten doğan bir kusura sahip bir kahraman olduğunda ortaya çıkar. Herkesin yeteri kadar iyi olduğu bir dünyada, resmedilecek bir tek trajik kahraman bile bulunmaz. Aristoteles, bu görüşü, açıkçası, kısmen kendi ahlâk psikolojisinden, ama kısmen de okumuş olduğu trajik dramalardan, özellikle de *Oedipus Rex*'ten çıkartır. Bununla birlikte, eğer benim Sophokles hakkındaki önceki açıklamam doğruysa, kendi ahlâk psikolojisi, Aristoteles'i Sophokles'i yanlış yorumlamaya sürüklemiş gibi görünüyor. Çünkü, trajediye özgü çelişkiler, *bazı bakımlardan*, kesinlikle, Antigone ve Kreon'da, Odysseus ve Philoctetes'de var olan kusurlardan dolayı, çelişki formu kazanıyor olabilir; ama, bu kişilerin *trajik* karşıtlarını ve çelişkiyi oluşturan şey, *her tür* bireysel özellikten bağımsız ve bu özelliklerden önce gelen, onların karşı eşlerinde cisimleşen iyi ile iyinin çatışmasıdır; ve Aristoteles, *Poetics*'de, trajedinin bu yönünden habersizdir ve öyle de olmak zorundadır. İnsan yaşamında karşıtlık ve çelişkinin merkeziliği görüşünden yoksunluk, Aristoteles'i, aynı zamanda, bir insan olarak erdemlere ilişkin bir şeyler öğrenmenin önemli bir kaynağını ve erdemleri hayata geçirmenin önemli bir alanını görmekten de mahrum etmiş gözüküyor.

Avustralyalı büyük filozof John Anderson, "bir toplumsal kurum hakkında, 'Hangi niyete, ya da amaca hizmet ediyor?' diye değil, 'Hangi çelişkilere sahne oluyor?' diye sor" öğüdünde bulunur (Passmore 1962, s. xxii). Eğer Aristoteles, fail ve *polis* hakkında bu soruyu sormuş olsaydı, hem erdemlerin hem de bunlar için bir bağlam oluşturan toplumsal yapıların teleolojik karakterini anlamada ek bir kaynak elde etmiş olacaktı. Çünkü, bizlere, hedeflerimizin ve amaçlarımızın ne olduğunu çelişkilerden, ama bazen yalnızca çelişkilerden öğrenebileceğimizi söyleyen, -Sophoklesçi bir anlayış olan- Anderson'ın anlayışıdır.

XIII

Ortaçağdaki görünüm ve durum

Şimdi de, halihazırda ortaya koymuş olduğumuz sorular yığını ile birlikte, Aristotelesçi gelenek içerisinde yer alan, ama daha sonra gelen filozoflara bakalım. Fakat, bu soruları Ortaçağ filozoflarına yöneltmeden önce, giriş niteliğinde, iki konuya değinmenin önemli olduğuna inanıyorum. İlk olarak, açıklık getirmeye çalıştığım, erdemlere ilişkin düşünce geleneğinin, Aristoteles'in metinleri üzerine yapılan açıklama ve yorumlardan ibaret olan dar Aristotelesçi gelenek ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmeliyiz. Benim asıl ilgilendiğim gelenek hakkında ilk defa 5. Bölümde konuşurken, okuyucuyu aynı ölçüde yanlışa sürükleyici bir ifade olan "klasik ahlâk" ifadesini kullanmıştım; yanlışa sürükleyici bir ifade, çünkü, "Aristotelesçi" deyiminin çok dar olması gibi, "klasik" de-

yimi de çok geniştir. Gelgelelim, bu geleneği adlandırmak zor olsa bile, kavramak o kadar da zor değildir. Bu gelenek, Aristoteles'den sonra, *Nicomachean Ethics* ve *Politics*'i, yapabildiği sürece, her zaman açar metinler olarak kullanmış, ama kendini hiçbir zaman sırf Aristoteles'le sınırlamamıştır. Çünkü, bu, kendisini, Aristoteles'le, herhangi bir basit onama ilişkisinden öte, hep bir diyalog ilişkisi içinde yaratmış olan bir gelenektir.

Modern dünya, Aristoteles'den onsekiz ya da ondokuz yüzyıl sonra, klasik insan doğası görüşünü -ve onunla birlikte, sonuçta, ahlâklılığın odak noktasını büyük ölçüde oluşturmuş olan şeyi desistemli olarak reddetme noktasına geldiğinde, bunu tamamen Aristotelesçilik olarak reddetmiştir. Luther, Aristoteles hakkında, tonunu ayarlayarak, "Kiliseyi yanlış yola sürükleyen bu soytarıdır", der; ve Hobbes, Yeniden Yapılanmayı (Reformation) açıklarken, bunu, kısmen "Papalardaki Saygınlığın kaybolması"na, ama kısmen de "felsefenin ve Aristoteles öğretisinin Dine taşınması"na bağladığı görülür (*Leviathan*, 1,12). Aslında, Ortaçağ dünyası, Aristoteles'le elbette ki görece geç tanışmıştır -ve bu yerine getirilmesi gereken ikinci hatırlatmadır- ve Aquinas bile ondan, ancak yaptığı çeviriler sayesinde haberdar olabilmiştir; ve Aquinas'ın Aristoteles'le tanışması, Aquinas'a ancak, o günlerde halihazırda ortaya konulmuş olan bir Ortaçağ problemine en fazla kısmi bir çözüm üretme olanağı sağlayabilmiştir. Ki, bu problem, insan yaşamının, birçok yaşam biçimi ve birçok ülkünün çatışması sonucu paramparça olma noktasına gelmiş olduğu bir kültür içinde, insan doğasının nasıl eğitileceği ve uygarlaştırılacağı problemidir.

Ortaçağı bizlerden saklayan şu mitolojik düşünce biçimlerinden hiçbiri, bizler için, bütünleştirici ve monolitik Hıristiyan kültürü portresi çizenden daha yanıltıcı olamaz, ki bunun nedeni, yalnızca, Ortaçağ oluşumunun, aynı zamanda Musevi ve Müslüman bir oluşum olması değildir. Ortaçağ kültürü, bir şekilde bir bütün olduğu kadar, aslında, birbirinden oldukça farklı ve çatışan öğelerden oluşan bir karışımın bir türünün karmaşık ve her an bozulabilir bir denge durumudur da. Böylesi bir ortamda, erdem teori ve pratiklerinin yerini anlamak için, Ortaçağ kültüründe yer alan, her biri bü-

tüne kendi tarz ve dayanaklılığını empoze eden birçok farklı ve çatışan akımın doğasını kavramak zorundayız.

Bunlardan ilki, Ortaçağ toplumunun, çeşitli yollarla, yalnızca heorik toplum olarak adlandırdığımız toplumdan kendisine geçişi tam olarak gerçekleştirmiş oluşuyla ilgilidir. Almanlar, Anglo-Saksonlar, Norveçliler, İzlandalılar, İrlandalılar ve Galliler, bunların hepsi de, anımsayacakları bir Hıristiyanlık-öncesi geçmişleri sahiptir ve bu geçmişleri, kendilerine özgü birçok sosyal yapı, manzume ve öykü cisimleştirmiştir. Geçmişe ait bütün bu yapılar ve öyküler, çoğu zaman, aşırı bir değişikliğe uğramadan, eski savaşçı-pagan-kral, Hıristiyan şövalye olarak ortaya çıkacak şekilde Hıristiyanlaştırılmıştır. Homerik değerlerin beşinci yüzyıl şehir devletinin değerleriyle bir arada var olmasına benzer bir şekilde, Hıristiyan ve pagan unsurlar, değişik uzlaşma ve ağırlık dereceleriyle, çoğu zaman, bir arada var olmuştur. Homerik manzumelerin oynadığı rolün hemen hemen aynısını, bu kez de Avrupa'nın bir bölümünde İzlanda sagaları, bir diğer bölümünde *Taîn Bô Cuailnge* ve Fianna'nın hikayeleri ve bir üçüncüsünde de halihazırda Hıristiyanlaştırılmış Arthurcu döngü oynamaya başlamıştır. Dolayısıyla, heroik topluma ait anlağın belirlemekte olduğum gelenek içerisinde var olduğunu ikinci kez söyleyebiliriz: bir kez, beş ve dördüncü yüzyıl Atina toplumunun ve şimdi, ikinci kez de, kutsal Ortaçağın arka planı olarak. Heroik toplumun ahlâksal bakış açısını, bizim ilgilendiğimiz gelenek içerisinde ahlâk konusunda yapılacak bir sorgulamanın zorunlu hareket noktası yapan şey, heroik toplum izlerinin işte bu çifte var oluşudur. Bu nedenle, Ortaçağ düzeni heroik erdem listesini reddedemez. Aileye ve arkadaşlara sadakat, aile ocağının korunması veya askeri başarı için gerekli olan cesaret ve ahlâksal sınırlamaları ve kozmik düzenin yükünü kabullenen bir dindarlık, kısmen sagalardaki öç alma yasası gibi ilkelere dayanarak tanımlanmış olan ana erdemlerdendir.

Söz gelimi, Ortaçağın başlarında geçerli olan bir Alman yasasına göre, adam öldürmek, ancak öldürülen kişi tanınmayan birisi ise ve eylem gizlice gerçekleştirilmişse suç sayılır. Tanış iki insandan biri diğerini öldürdüğünde, öldürülenin kandaşı, buna karşılık ver-

mek için ceza yasasına değil, öç alma yasasına başvurur. Bu iki adam öldürme türü arasındaki fark İngiltere'de uzun yıllar, I. Edward dönemine kadar korunmuşa benziyor. Ki bu, ahlâklarla karşılaştırıldığında, yalnızca yasayla ilgili bir durum değildir. Ortaçağ toplumunun ahlâksallaştırılması tamamen, eski paganlığa özgü belirli bağların ve inançların yerini alacak olan genel doğru ve yanlış kategorileri ve genel doğru ve yanlış anlayış biçimleri –ve bunlardan da bir hukuk sistemi– yaratmada yatar. Geçmişe dönük baktığımızda, çile ile sınanma birçok modern yazara boş inanç gibi görünür; fakat, çile ile sınanmanın ilk ortaya çıktığı döneme baktığımızda, onun işlevinin de, tamamen, özel ve yerel yaşamın yanlışlarını, oldukça yeni bir yolla, kamusal ve kozmik bir bağlama yerleştirme çabasından başka bir şey olmadığı görülür.

Bu nedenle, paganlığın Hıristiyan erdemlerle ilişkisi sorunu onikinci yüzyılda, teologlar ve felsefeciler tarafından açıkça ortaya atıldığında, bu, teorik bir sorun olmaktan öte bir anlam taşımaktaydı. Yapılan şey, aslında, teorik sorunlara ilk vesile olan klasik eserlerin ve klasik metinlerin -Macrobius, Cicero, Virgil- değişik bir tasnifinin yeniden keşfiydi. Bununla birlikte, Salisbury'li John, Peter Abelard ya da Conches'li William gibi alimlerin savaş açtığı paganlık, varlığını antik devirde olduğundan çok değişik bir biçimde de olsa, bir ölçüde, kendilerinde ve kendi toplumlarında zaten sürdürmekteydi. Ayrıca, bu insanlar tarafından ortaya atılan çözümler, katedral ruhani meclis okulları ya da dinsel yasalar okulu gibi okulların müfredat programlarının yanı sıra, yeri geldiğinde, üniversite müfredat programlarına da dönüştürülmek zorunda kalınmıştır. Hatta bunlardan bazıları güç sahibi eğitmenler bile olmuştur: Abelard'ın ders verdiği yıllarda, Thomas Becket çalışmalarını Paris'te sürdürmekteydi; Conches'li William ise İngiltere'nin başında bulunan II. Henry'ye özel öğretmenlik yapmaktaydı. *Moralium Dogma Philosophorum*'u, büyük ölçüde Cicero'nun *De Officiis*'ine boçlu olunan ama diğer klasik yazarlara da bir hayli yer veren bu ders kitabını, Conches'li William yazmış olabilir.

Klasik geleneğin bu şekilde benimsenişi, oldukça kısmi ve birbirinden kopuk parçaların birleştirilmesiyle yeniden oluşturulmuş

bir biçim olsa bile, Hıristiyan öğretinin, bütün Ortaçağı farklı derecelerde etkisi altına almış ve İncil'den başka rehber olmadığını söyleyerek pagan öğretinin tamamını şeytan işi sayıp bir kenara atmış olan biçimine tamamen ters düşen bir yoldur. *Bu* Ortaçağ geleneğinin önderi, aslında Luther'den başkası değildir. Ne var ki, söz konusu geleneğin bazı olumsuz dışlamaları, onikinci yüzyıl dünyasında ya da herhangi bir kendine has toplumsal çevrede, Hıristiyan bir yaşamın biçimi problemini çözümlenemez kılmıştır. Problem, İncil'in mesajlarını, o dönemde var olan çağdaş seçenekler arasındaki ayrımların ayrıntılı ve özel bir kümesine dönüştürme problemi idi ve bu görevin yerine getirilmesi, İncil'in kendisinden elde edilemeyen belirli bir kavramlar bütününe ve belirli bir sorgulama yöntemine gereksinim duymaktaydı. Elbette ki, çağdaş laik dünyanın sunduğu şeylerin yalnızca tamamıyla reddedilmeyi hak ettiği yer ve zamanlar da vardır; ki bu, Roma İmparatorluğu'nun boyunduruğu altında yaşayan Musevi ve Hıristiyan toplumların, kendisi sayesinde, İmparator'a bağlılık dayatmasına göğüs gerdikleri bir reddetme türüdür. Bunlar şehit olma anlarıdır. Fakat bu ya hep ya hiç durumu, Hıristiyanlık tarihinin uzun dönemleri boyunca, dünyanın kiliseyi karşı karşıya bıraktığı seçim şekli olmamıştır; sorun, bir şehit olarak nasıl ölüneceğinden ziyade, bir Hıristiyanın öğrenmesi gereken şeyin günlük yaşam biçimleriyle nasıl ilişkilendirileceği sorunudur. Onikinci yüzyıl düşünürlerine göre, bu soru erdemler bakımından ortaya atılmaktadır. Adalet, sağgörü (prudence), ölçülülük ve cesaret; bu dört ana erdemin hayata geçirilmesi, teolojik erdemlerle -inanç, umut ve merhamet (charity)- nasıl bağdaştırılabilir? Erdemlerin bu şekilde sınıflandırılmasına oldukça erken dönemlerde, 1300'lü yıllarda, Latin yazarların eserlerinde olduğu kadar, yerel dillerde de rastlanılır

Abelard'ın *Ethics*'inde, yaklaşık olarak 1138'de yazılmış olan bu eserde, açar ayrım, ki söz konusu soruyu yanıtlama çabasının hizmetine sunulur, bir zaaf ile bir günah arasındaki ayrımdır. Abelard'ın Aristoteles'e ait bir erdem tanımı olarak aldığı şey, ki kendisine de Boethius'dan geçmiştir, buna karşılık gelen bir zaaf tanımı geliştirmek amacıyla devreye sokulur. Başka bir yerde, Abe-

lard'ın *Dialogue Between a Philosopher, a Jew and a Christian* adlı eserinde, Filozof, ki antik dünyanın sözcülüğünü üstlenir, ana erdemleri Aristoteles açısından değil, Cicero açısından saptayıp, sıralar. Abelard'ın filozofa yönelttiği suçlama, yalnızca, ya da hatta genellikle pozitif bir hata değildir; onun vurguladığı şey, pagan ahlâk görüşünde atlanan şeylerden doğan hatalardır, pagan erdem anlayışının, bu anlayışın en iyi temsilcilerinde bile tamam olmayışıdır. Bu tamamlanmamışlık, Filozof'un hem en yüksek iyi tasarımındaki, hem de insan istencinin iyi ve kötü ile olan ilişkisine dair düşüncelerindeki yetersizliğe bağlanır. Fakat Abelard'ın üzerinde durmak istediği, bu ikinci noktadır.

Hıristiyanlığın istediği, yalnızca karakterlerden doğan kusurları ya da zaafları değil, ama aynı zamanda, tanrısal yasa ihlallerini ve günahları da kapsayacak bir tasarımdır. Bir bireyin karakteri, belirli herhangi bir zamanda, erdem ve zaafların bir bileşkesi olabilir ve bu eğilimler, iradeyi bu ya da şu yönde hareket etmesi için diğer etmenlerden önce ele geçirebilir. Gelgelelim, bunların harekete geçirici güçlerini kabul etme ya da etmeme yolu iradeye her zaman açıktır. Bir zaaf sahibi olma bile, belirli bir yanlış edimde bulunmayı zorunlu kılmaz. Sonuçta her şey iradenin (will) içsel edim karakterine bağlanır. Dolayısıyla da, erdem ve zaafların arenası olan karakter de, iradeye dışsal olan bir başka koşul haline dönüşür. Ahlâklılığın asıl arenası, yalnız ama yalnızca irade alanıdır.

Ahlâksal yaşamın istenç ve yasa ağırlıklı içselleştirimi, yalnızca Yeni Ahit'in bazı bölümlerini değil, Stoacı metinleri de anımsatır. Herhangi bir erdemler ahlâklılığı ile belirli bir tür yasa ahlâklılığı arasındaki sürtüşmeyi açığa çıkarmak için, ahlâklılığın bu tarz içselleştirilmesinin Stoacı önceline bir göz atmak yararlı olabilir.

Aristoteles'ten farklı olarak, Stoacı görüşe göre, *aretê*, öz olarak tekil bir ifadedir ve bir bireyin buna sahip olması, bir tür ya hep ya hiç meselesidir; bir insan, *aretê*'nin (ki Latince çevirilerde yerine hem *virtus* hem *honestas* kullanılır) gerektirdiği mükemmelliğe ya sahiptir ya değildir. Kişi, erdemle ahlâksal değer kazanır; onsuz ise ahlâksal olarak değersizdir. İkisinin ortası yoktur. Erdem, doğru yargıda bulunmayı gerektirdiğinden, Stoacı anlayışa göre, iyi in-

san, aynı zamanda bilge insandır. Fakat edimde bulunma bakımından başarılı, ya da etkili olmak zorunda değildir. Doğru olanı yapmak, sonuçta, haz ya da mutluluğu veya bedensel sağlığı ya da dünyevi veya benzeri herhangi bir başarıyı zorunlu olarak üretmez. Bunların hiçbiri gerçek iyi değildir; bunlar, doğru olarak şekillenmiş iradeye sahip failin gerçekleştirdiği doğru eyleme, koşullara bağlı olarak hizmet eden iyilerdir. Ancak bu tür bir irade, koşulsuz olarak iyidir. Böylece, Stoacılık, herhangi bir *telos* fikrini dışlamış olur.

Doğru edimde bulunan iradenin uyması gereken standart, doğanın kendisinde ya da kozmik düzende cisimleşen yasanın standardıdır. Bu nedenle, erdem, hem içsel eğilimde, hem dışsal edimde kozmik yasaya uygunluktur. Yasa, bütün rasyonel varlıklar için bir ve aynıdır; yerel özelliklerle ya da koşullarla hiçbir ilişkisi yoktur. İyi insan, bir evren yurttaşıdır; onun diğer bütün yapılarla, şehir, krallık, ya da imparatorlukla olan ilişkileri ikincil ve rastlantısaldır. Dolayısıyla, Stoacılık, bizden fiziksel ve siyasal koşullara *karşı* çıkmamızı ister, ama aynı zamanda da doğaya uygun eylemde bulunmamızı talep eder. Burada, paradoks belirtileri söz konusudur ve bunlar yanıltıcı olmayan belirtilerdir.

Çünkü erdem, bir taraftan, kendi dışında belirli bir anlam ve amaç kazanır; iyi yaşamak, ilâhi yaşam sürmektir; iyi yaşamak, kişisel çıkara değil, kozmik düzene hizmet etmektir. Bununla birlikte, her bir birey bağlamında, doğru olanı yapmak, hiçbir şekilde ilerideki amaçları düşünmeden, onları gözetmeden eylemde bulunmaktır; doğru olanı yapmak, doğru olan her neyse onu sırf kendisi için yerine getirmektir. Böylece, erdemlerin çoğulluğu ve iyi yaşam içerisindeki -Platon ve Aristoteles'in ve onların ötesinde Sophokles ve Homeros'un anladığı anlamda- ereksel sıralanışları ortadan kalkar; bunun yerini basit bir erdem tekçiliği alır. Bu nedenle, Stoacılarla Aristoteles'in daha sonraki takipçilerinin birbirleriyle hiçbir zaman argümantatif bir barış içinde yaşayamamış olmalarına şaşırmamak gerekir.

Stoacılık, kuşkusuz, yalnızca Yunan ve Roma kültürüne ait bir olay değildir; bundan öte, ahlâklılığın çekirdeğini oluşturup, erdem

tasarımlarının yerini alacak bir yasa nosyonundan medet uman geç dönem Avrupa ahlâklılıklarının tamamı için örnek oluşturmuş bir düşünce akımıdır. Bu, ahlâklılığın, yasanın negatif anlamda yasaklayıcı buyruklarından oluşan kısmı ile erdemlerin bizi götürdüğü pozitif iyilerden oluşan kısmı arasındaki ilişkiyle ilgili bir önceki bölümde yürüttüğüm tartışmada açığa çıkmış olan ve bunu bir sonuç olarak izleyen ahlâk tarihinin bizlere, aslında, şaşkınlığa düşemeyeceğimiz kadar yakından tanıtmış olmasına rağmen, yine de şaşırtıcı olması gereken bir karşıtlık türüdür. Aristoteles'in doğal adalet üzerine yaptığı kısa hatırlatmayı tartışırken, kendi hayatını, söz konusu topluluğun ortak görevlerini belirleyen bir ortak iyiye yönelik olarak tasavvur eden bir topluluğun ahlâksal yaşamını *hem* erdemler *hem* yasalar açısından açıkça dile getirme gereksinimi duyacağını öne sürmüştüm. Belki bu iddia, bizlere, Stoacılığın kendi içinde olup bitenlere dair bir ipucu verebilir; çünkü; bu tür bir topluluk biçiminin ortadan kalkması durumunda, ki tam da bu tür bir ortadan kalkış, siyasal yaşam biçimi olarak şehir devletinin yerini önce Makedonya Krallığı ve daha sonra da Roma *İmperium*'unun alışıyla yaşanmıştır, erdemler ile yasa arasındaki akla uygun her tür ilişki de ortadan kalkar. Bu durumda, geriye, paylaşılan ortak iyi diye bir şey kalmayacak, tek iyi, bireylerin iyileri olacaktır. *Her* kişisel iyi peşinde koşuş, ki bu koşullarda, genellikle ve zorunlu olarak başkalarının iyileriyle çatışacaktır, ahlâk yasasının isterlerine ters düşecektir. Dolayasıyla da, yasaya bağlı kalmak istemek, özel kişiliğin bastırılmasını gerektirecektir. Ayrıca, yasanın amacı, yasanın ötesinde yatan birtakım iyilerin gerçekleştirilmesi de olamayacaktır, çünkü, artık bu tür iyiler var olmayacaktır.

Bu durumda, eğer buraya kadar anlattıklarım doğru ise, Stoacılık, belirli bir toplumsal ve ahlâksal gelişme tipine, modernliği bazı açılardan şaşırtıcı ölçüde önceleyen bir gelişme tipine karşılık düşmektedir. Dolayısıyla, Stoacılığın yeniden-dirileceğini umabilir ve hatta dirildiğini söyleyebiliriz.

Aslında, erdemlerin merkeziliklerini kaybetmeye başladığı her dönemde, Stoacı düşünce ve pratik örneklerinin anında yeniden ortaya çıkmış olduğu ileri sürülebilir. Stoacılık, Batı kültürleri içinde

her zaman var olan ahlâksal olanaklardan birisi olarak kalmaya devam etmektedir Ama, bütün bunlara rağmen, daha sonra gelen ve bir ahlâk yasası kavramını ahlâklılığın tamamı, ya da hemen hemen tamamı haline getirecek olan ahlâkçılar için eşsiz bir model veya en önemli modellerden birisi olmayı beceremiştir; çünkü bir diğer benzeri, belki de daha katı bir yasa ahlâklılığı olan Musevilik, ondan baskın çıkarak antik dünyayı kendine bağlamıştır. Böylece, galip gelen, elbette ki, Hıristiyanlık formunda Musevilik olmuştur. Fakat, Hıristiyanlığın öz olarak Musevilik olduğunu söyleyen, söz gelimi Nietzsche ve Naziler gibi insanlar, besledikleri düşmanlığın yanısıra, Hıristiyanlığın dostu-olacak birçok modernin gözünden kaçmış olan bir hakikati yakalamış bulunuyor. Çünkü, Musa şeriatı, Eski Ahit'te olduğu gibi Yeni Ahit'te de Tanrı buyruğu bir yasa olarak aynı şekilde korunur; Yeni Ahit, İsa'yı, Mesih olarak, Trent Konsülü'nün aldığı bir kararda belirtildiği gibi, bizlerin itaat etmesi gereken aracı olduğu kadar, yasa koyucu olarak da görür. Karl Barth, Trent ile hiç değilse bir kez hemfikir olarak şöyle yazar: "Eğer O, Yargılayan olmasaydı, Kurtaran da olamazdı" (K.D., IV 1, s. 216).

Öyleyse, işlerlik kazandırılabilir bir yasa ahlâklılığı herhangi bir erdem tasarımıyla nasıl ilişkilendirilebilir? Abelard'ın içselliğe geri dönüşü, çağdaşlarının bakış noktasından, bu soruyu ortaya atmaları için kendine özgü bir bağlam yaratmış olan görevlerle karşı karşıya kalmanın reddidir. Görmüş olduğumuz gibi, Abelard'ın bakış açısına göre, dış toplumsal dünya sadece bir dizi gelip geçici, rastlantısal durumdan ibarettir; oysa, birçok çağdaşı için, ahlâksal görevi belirleyen şey bu koşulların ta kendisidir. Çünkü, kurumsal durumu hemen hemen garanti altına alınabilir bir toplum içinde yaşamamaktadırlar; onikinci yüzyıl, kurumların yaratılmak zorunda olduğu bir dönemdir. Salisbury'li John'un, bir devlet adamında olması gereken karakter üzerine kafa yorması bir rastlantı olmasa gerek. Onikinci yüzyılda, henüz icat edilmek zorunda olunan şey, içinde ilahi yasanın gereklerinin daha kolay bir şekilde işitilebileceği ve yerine getirilebileceği bir kurumsal düzen, manastırların dışında laik bir toplumdur. Dolayısıyla da, erdem meselesi kaçınıl-

maz bir hal alır: bunları nasıl bir insan başarabilir? Ne tür bir eğitim, bu tür bir insanın gelişmesine yardımcı olabilir?

Abelard ile bir başkası, örneğin Lille'li Alan arasındaki fark, belki bu tür meselelerle ilgili görüşleri aracılığıyla anlaşılabilir. Alan, 1170'lerdeki yazılarında, pagan yazarları, siyasi sorunlara yeterli yanıtı sağlayacak kadar farklı bir ahlâksal çerçeve sunan kişiler olarak görmez. Pagan yazarların ele aldığı erdemler, dünyevi bir toplumsal düzeni kurmak ve yaşatmak için yararlı olan niteliklerdir; bunları, ancak, hayata geçirildiğinde insanı, doğaüstü, semavi amaçlarına götüren merhamet, gerçek erdemler haline dönüştürebilir. Alan, böylece, antik felsefe ve Yeni Ahit'i sentezleyen bir akım başlatır. Alan'ın Platon ve Cicero metinlerini ele alışı, Aquinas'ın, ancak onikinci yüzyılın sonlarıyla onüçüncü yüzyılda elde edilebilmiş olan bazı Aristoteles metinlerini kullanışını önceler; ama Alan, Aquinas'tan farklı olarak, erdemlerin siyasal ve toplumsal önemi üzerinde durur.

Peki, çözümleri, erdemlerin hayata geçirilmesini gerektiren bu sorunlar neler idi? Sorunlar, içinde merkezi ve tarafsız, adalete dayalı bir yönetimin, üniversitelerin, öğrenim ve kültürü ayakta tutan diğer araçların ve asıl olarak kentsel yaşama dayalı bir uygarlık türünün, bütün bunların, henüz yaratılma sürecinde olduğu bir toplumun sorunlarıdır. Bunların sürekliliğini sağlayacak olan kurumlar, henüz büyük ölçüde icat edilmek zorundadır. Bunların var olabileceği kültürel evren, her şeyi gelenekler içinde ve yerel güç altında toplama tehdidinde bulunan güçlü, kırsal ve bölgesel toplulukların belirli bir topluluğa bağlılık dile getiren (particularist) iddiaları ile kilisenin evrensel iddiaları arasında bir yerlere henüz yerleştirilmek zorundadır. Bu tür bir görev için, olanaklar yetersizdir: feodal kurumlar, manastır öğretisi, Latince, Romalılardan kalma yasa ve düzen fikirleri ve onikinci yüzyılın yeni kültürü, yeniden-doğuş (renascence): böylesine cılız bir kültür, bunca hal ve hareketi nasıl kontrol altına alabilir ve bunca kurumu nasıl yaratabilir?

Yanıtın bir bölümü şöyledir: Bu görev, toplumun tamamında, laik ve dinsel, yöresel ve ulusal, Latince ve yerel dil, kırsal ve kentsel olan arasında, uzun vadede, yıkıcı olmaktan çok yapıcı ve ye-

rinde gerginlikler, hatta çatışmalar yaratarak yerine getirilebilir. Ahlâksal eğitim bu çatışmalar bağlamında sürdürülür; erdemler yeniden belirlenip, değerlendirilecek noktaya getirilir. Bu sürecin üç yönü, sırasıyla, sadakat ve adalet erdemleri, askeri ve şövalyelikle ilgili erdemler ve saflık ve sabır erdemlerini göz önünde bulundurarak ele alınmayı gerektirir.

Sadakatin feodal toplum hiyerarşisi içinde sahip olması gereken anahtar konumu tahmin etmek hiç de zor olmasa gerek; aynı şekilde, birbiriyle rekabet halindeki çeşitli iddiaların yer aldığı ve baskı kurmanın çok kolay olduğu bir toplum içerisinde adalete duyulan gereksinimi anlamak da. Fakat, kime bağlılık gösterilecek ve kimden adalet beklenecek? Kral II. Henry ile Başpiskopos Thomas Becket arasındaki çatışmaya bir göz atalım. Her ikisi de kudretli, sert mizaçlı ve coşkuludur. Her ikisi de büyük dava adamıdır. Henry, yasaya dayalı bir yönetimi, kan davasını, kendi kendine hak aramayı ve yerel görenekleri ortadan kaldırıp, bunların yerine daha önce hiç var olmamış, kalıcı, merkezi, tarafsız ve adil bir mahkeme sistemi ve resmi kurumlar yaratacak şekilde, temel anlamda genişletirken, asıl ilgilendiği, krallığın gücünü artırmaktır. Buna karşılık, Becket, bunların çoğu zihnini uğraştırmasına rağmen, daha çok ruhani güç manevralarını temsil eder; Piskopos ve papalığın gücünün kendini dayatmasında yatan iddia şudur: beşeri yasa, tanrısal yasanın yeryüzündeki gölgesidir ve hukuk kurumları adalet erdemini cisimleştirir. Becket, bütün laik ve özel sınırlamaların ötesinde yer alan bir mutlak standarda başvuruyu temsil eder. Bu Ortaçağ anlayışında, tıpkı antik düşüncede olduğu gibi, günümüzdeki modern liberallerin yaptığı, yasa ve ahlâklılık ayrımına hiçbir şekilde yer yoktur; yer yoktur, çünkü, Ortaçağ krallığı, Aristoteles'in kavradığı anlamda, *polis*'le aynı şeyi paylaşmaktadır. Her ikisi de, insanların, *insansal* iyiye ulaşma amacı etrafında birleştikleri topluluk biçimi olarak kavranır; yoksa, sırf -modern liberal devletin kendine görev edindiği gibi- her bireyin kendi iyisi peşinde koşacağı arenayı sağlayan şey olarak değil.

Buradan hareketle, denebilir ki, modernlik öncesi toplumların birçoğunda olduğu gibi, antik ve Ortaçağ dünyalarında da birey, ço-

ğunlukla, onu yalnızca kendisinde ve kendisi aracılığı ile insana özgü iyinin elde edilebileceği topluluğa bağlayan belirli roller içinde ve onlar vasıtasıyla oluşur ve belirlenir; ben, dünyayla, belirli bir ailenin, belirli bir sülalenin, belirli bir klanın, belirli bir kabilenin, belirli bir şehrin, belirli bir ulusun, belirli bir krallığın belirli bir üyesi olarak karşı karşıya gelirim. Bunlardan bağımsız bir "Ben" yoktur. Bu noktada, hemen şu tür bir itiraz gelebilir: benim ölümsüz ruhuma ne oldu? Kesinlikle, ben, Tanrı katında, bana atfedilen bütün bu rolleri önceleyen ve bunlardan bağımsız olan bir bireyim. Bu itiraz, bazı noktalarda, Platoncu ruh anlayışı ile Katolik Hıristiyan ruh anlayışının birbirine karıştırılmasından kaynaklanan bir yanlış tasarımı cisimleştirir. Platonculara ve daha sonra gelen Descartesçılara göre, her tür bedensel ve toplumsal varoluştan önce var olan ruh, aslında, bütün toplumsal rolleri önceleyen bir kimliğe sahip olmak zorundadır; ama Katolik Hıristiyan için ve ondan daha önce de Aristotelesçiler için, ruh ve beden iç içe geçmiş iki ayrı töz değildir. Ben, benim bedenim ne ise o-yumdur ve bedenim toplumsaldır; doğuştan, anne-babamın bu topluluk içinde sahip olduğu özel kimliğe sahibimdir. Buna karşılık, Katolik Hıristiyanlığı farklı kılan nokta şudur ki, ait olduğum dünyevi topluluk hangisi olursa olsun, ben, *aynı zamanda*, içinde bir role sahip olduğum, ezeli ve ebedi ve yeryüzünde kilisenin temsil ettiği semavi bir cemaatin belirli bir üyesi sayılırım. Elbette ki, bu tür topluluklardan dışlanabilirim, çıkartılabilirim, ya da herhangi bir şekilde sahip olduğum yeri kaybedebilirim. Bir sürgün, bir yabancı, bir avare haline gelebilirim. Antik ve Ortaçağ toplumlarında benimsenen toplumsal rollere bunlar da yüklenir. Gelgelelim, oluşturulmuş bir topluluğun bir parçası olarak, her zaman, insansal iyiyi gözetmek zorundayımdır, ve bu anlamda bir topluluk içinde, bir münzevi ya da ıssız dağ başında yaşayan bir çoban da en az şehirde yaşayan birisi kadar bu topluluğun belirli bir üyesidir. Dolayısıyla, yapayalnız yaşamak, artık bir zamanlar Philoctetes için taşıdığı anlamı taşımamaktadır. Birey, toplumsal rolünü, kendi kimliğinin bir parçası olarak kendisiyle birlikte taşır; tecrit edilse bile bu böyledir.

Bu yüzden, II. Henry ve Becket, karşı karşıya geldiklerinde, her

birinin diğeri hakkında kabul etmek zorunda olduğu şey, karşısındakinin sadece bir bireysel irade değil, yetkili bir rolün taşıyıcısı bir birey olduğudur. Becket, adalet konusunda, krala olan borcunun ne olduğunu bilmek zorundadır; nitekim, 1164'de kral, kendisinden yerine getiremeyeceği bir konuda itaat etmesini istediğinde Becket, kendisine, şehit olmaya hazır bir insan rolü biçecek anlayışa sahiptir. Daha önceleri ise laik güç, en azından, korkudan titrerdi; kraliyet mahkemesinin bir aleyhte kararını başpiskoposa iletme işini göze alabilecek bir tek babayiğit bulunamazdı. Ve nihayetinde, Henry, Becket'ın ölümüne yol açtığında, sonuçta kefaret olarak ceza çekmekten de kurtulamaz, ki kefaretle anlatmak istediğim, onun Papa III. Alexander ile uzlaşabilmesi için yerine getirmesi gereken şeylerden çok daha önemli ve farklı bir şeydir. Bu uzlaşmadan yaklaşık bir yıl önce, Becket'ın ölüm haberini alır almaz, üzüntü ve pişmanlık içinde oruca başlar, içine kapanır. İki yıl sonra ise, Canterbury'de, herkesin gözü önünde rahiplerce kırbaçlanarak kefaretini öder. Henry'nin Becket'la kavgası, beşeri ve ilahi adalet konularında var olan kapsamlı görüş birliğinin oluşturduğu bir ortak çerçeve içinde gerçekleşmiştir. Bu kavga, yalnızca, kendi geçmişleri kendilerini içinde bulunulan bu noktaya getirmiş olan ve birisi krallık, diğeri başpiskoposluk konumunu işgal eden hasımlar için, kazanma ve kaybetmeyi neyin oluşturduğu konusunda ulaşılmış ve derinden paylaşılan bir görüş birliğinin var olmasından dolayı olanaklı olmuştur. Dolayısıyla Becket, dramatik bir şekilde, şehitlik rolünü üstlenmek zorunda kalacağı bir konuma sürüklendiğinde, kendisi ve Henry, şehit olmanın sonuçları, anlamı ve ölçütü konusunda anlaşmazlık içinde değildir.

Bu nedenle, bu çekişme ile daha sonra VIII. Henry ve Thomas More arasında, tam olarak, olayların nasıl yorumlanacağı konusunda çıkan anlaşmazlıktan doğan çekişme arasında can alıcı bir fark vardır. II. Henry ve Thomas Becket, aynı öyküsel yapı içerisinde yer alır; bir taraftaki VIII. Henry ve Thomas Cromwell ile öbür taraftaki Thomas More ve Reginald Pole'un içinde bulunduğu kavramsal dünyalar ise birbirine rakiptir ve edimde bulunurken ve edimde bulunduktan sonra ne yaptıklarına ilişkin birbirinden farklı

ve bağdaşmaz hikayeler dile getirilir. Ortaçağa özgü çekişmelerde, öyküsel anlayışta görülen uzlaşmanın, aynen erdemler ve zaaflar konusunda da sergilendiği görülür; fakat Tudor'daki çekişmede, Ortaçağdaki görüş birliğini sağlamış olan çerçeve kayıptır. Ve kaybolan bu çerçeve, Ortaçağ Aristotelesçilerinin açıkça ifade etmeye çalıştıkları çerçevedir.

Bunu yaparken, elbette ki, hakkında Aristoteles'in hiçbir şey bilmediği erdemleri de kabul etmek zorundaydılar. Ki bunlardan birisi özel bir ilgiyi hakeder. Bu, teolojik bir erdem olan merhamettir. Aristoteles, arkadaşlığın doğasını ele alırken, iyi insanın kötü arkadaşı olamayacağı sonucuna ulaşır; nitekim, otantik arkadaşlık bağı, iyiye duyulan ortak bağlılık olduğundan, bu şaşırtıcı bir sonuç değildir. Gelgelelim, kutsal kitaba dayalı dinin merkezinde yatan şey, günahkarlara karşı gösterilecek sevgi tasarımıdır. Aristoteles'in evreni neyi dışarıda bırakmıştır ki bu tür bir sevgi nosyonunu bu evren içinde kavranılamaz kılmakta? Daha önceden, erdemlere dayalı bir ahlâklılık ile yasaya dayalı bir ahlâklılık arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışırken, bu ilişkiyi akla uygun kılmak için yaratılması gereken bağlamın, bir ortak iyinin başarılması ortak tasarısı üzerine kurulmuş bir topluluk biçiminin oluşturacağı bağlam olduğunu ve dolayısıyla da, hem bu iyinin başarılmasına yardım edecek bir karakter nitelikleri kümesini -erdemleri- ve hem de bu toplum biçimi için zorunlu olan ilişkilere zarar veren eylem türleri kümesini -topluluk yasasınca hakkında kovuşturma yapılacak suçları- kabul etme ihtiyacını dile getirmiştim. Bu ikinci tür eylem kümesine verilecek uygun karşılık cezalandırmadır; ki beşeri toplumların bu tür eylemlere genel olarak verdiği karşılık da budur. Oysa, Aristoteles kültürünün tam tersine, Kutsal Kitap kültüründe alternatif bir karşılık mümkün hale gelir; bağışlama.

Bağışlamanın koşulu nedir? Bağışlama, suçlunun, hakimin eylemine ilişkin vereceği kararın adil olacağını önceden kabul etmesini ve uygun bir cezayı hakettiğini kabul ve itiraf eden bir insan gibi davranmasını gerektirir; ki, "ceza" ve "kefaretin" ortak kökeni burada yatar. Bundan sonra, suçlu, eğer mağdur olan kişi de karşı çıkmaz ise bağışlanabilir. Bağışlama ediminin yerine getirilmesi,

adalet ediminin yerine getirilmesini gerektirir; ama, hayati önem taşıyan şu farklılık vardır: adalet, karakteristik olarak toplumun genelini temsil eden bir kişiler-üstü otorite tarafından, bir yargıç tarafından yerine getirilir; oysa bağışlamayı ancak mağdur olan taraf yapabilir. Bağışlamada açığa vurulan erdem merhamettir. Aristoteles dönemindeki Yunan dilinde ise, "günah", "pişmanlık", ya da "merhameti" tam olarak karşılayacak bir tek sözcük bile yoktur.

Merhamet göstermek, kutsal kitap açısından, elbette ki, erdemler listesine eklenmiş sıradan bir erdem değildir. Bu erdemin dahil edilmesi, insansal iyi tasarımını kökten değiştirir; çünkü içinde iyinin başarılacağı topluluk, bir uzlaşma topluluğu olmak zorundadır. Dolayısıyla da, bu, belirli bir tarihe sahip, belirli bir topluluktur. Heroik toplumlarda, erdemlerin rolü ve erdem tasarımını tartışırken, bu tasarım ve rol arasındaki bağlantının ve ayrıca insan yaşamının, öyküsel yapının belirli bir türünü cisimleştiriyor olarak anlaşılmasının önemini belirtmiştim. Şu an, bu tezi, bir deneme niteliğinde genelleştirmek olası gibi görünüyor: Her bir erdem görüşü, belirli bir öyküsel yapı ya da insan yaşamının yapısı nosyonuyla bağlantılıdır. Kutsal Ortaçağ şemasında (günlük hayatı betimleyen –ç.n.) ana tarz (genre), bir arayışın ya da yolculuğun hikayesidir. İnsan, özsel olarak *in via*'dır (yolcudur, yolda olandır –ç.n.). Ulaşmaya çalıştığı amaç, ulaşabildiği takdirde, yaşamında o ana kadar yapmış olduğu hataların bedelini ödeyebileceği bir şeydir. İnsanın amacına ilişkin bu nosyon, kuşkusuz, en azından iki bakımdan Aristotelesçi sayılamaz.

Öncelikle, Aristoteles, insansal yaşamın *telos*'unu, *belirli bir yaşam biçimi* olarak görür; *telos*, ileride, herhangi bir zaman veya aşamada değil, yaşamımızın kuruluş biçiminin bütünlüğünde ulaşılabilir bir şeydir. *Telos* olan iyi yaşamın, tanrısal olana ilişkin derin düşünceye dalmada doruk noktaya ulaştığı ve bu nedenle, iyi yaşamın, Aristoteles için olduğu kadar Ortaçağ düşünürleri için de, doruğa doğru ilerlediği doğrudur. Bununla birlikte, eğer J.L. Ackrill gibi akademisyenler haklı ise (s. 16-18), Aristoteles'in, derin felsefi düşünceye dalmanın yeri hakkındaki tartışması, hâlâ, ilgili değişik aşamalarda çeşitli insansal üstünlüklerin başarılmasını gerektiren

bir bütün olarak iyi yaşam anlayışı içine yerleştirilir. Aristotelesçi şema içerisinde, nihai bir kurtuluşla hemen hemen yeni baştan kurulacak bir yaşam düşüncesine yer olmamasının başlıca nedeni budur; günah çıkartan hırsız hikayesi, Aristoteles açısından anlaşılmaz bir şeydir. Anlaşılmaz bir şeydir, çünkü, Aristoteles'e göre, merhamet, bir erdem değildir. İkinci olarak, çeşit çeşit kötülüklerle karşı karşıya kalınan ve bunların üstesinden gelinen bir arayış veya bir yolculuk olarak insansal yaşam nosyonu, Aristoteles metinlerinde, en fazla dolaylı olarak içerilebilecek bir kötü tasarımını gerektirir. Aristoteles düşüncesinde, zaaflı olmak, erdemli olmada başarısız olmak demektir. Karakterdeki bütün kötü yönler, bir tür kusur, ya da eksikliktir. Bu nedenle, Aristotelesçi terimler içinde kalarak, bir tarafta yer alan *iyi olmada başarısız olma* ile öbür tarafta yer alan *pozitif kötü* arasında, ya da II. Henry karakteri ile Gilles de Retz karakteri veya bizlerden potansiyel olarak bu veya şu karakterde olan birileri arasında bir ayrıma gitmek oldukça güçtür. Kötünün bu boyutu, St. Augustine'in, Aristoteles'de rastlanmayan bir biçimde, yüz yüze gelmek zorunda kalmış olduğu bir boyuttur. Augustine, bütün kötülükleri, bir tür iyiden yoksunluk olarak anlarken, Yeni-Platoncu geleneği izler; ama, insanın doğasındaki kötülüğün, istencin kötüye rıza göstermesinde yattığını düşünür; rıza diğer şeyleri önceler; çünkü açıkça yapılmış her belirli seçim kümesinde önkabullenilen budur. Kötü, şu veya bu şekilde kötüdür ve insan istenci, şu veya bu şekilde, bu kötüden zevk alabilir bir istençtir. Bu tür bir kötülük, ilâhi yasaya ve ilâhi yasanın yansıması olduğu sürece de beşeri yasaya karşı çıkışta dışa vurulur; çünkü kötüye razı gelmek, tam olarak, yasaya karşı suç işlemek istemektir.

Dolayısıyla, içinde insansal yaşamın cisimleştiği öykü, içinde öznenin -ki bu özne bir veya birkaç birey, ya da örneğin, İsrail halkı veya Roma yurttaşları gibi bir topluluk olabilir- belirli bir görev üstlendiği bir forma sahiptir, ki bunların insansal iyiyi, kendilerince sahiplenmeleri bu görevin tamamlanmasına bağlıdır; ama görevin tamamlanmasına giden yol da çeşitli içsel ve dışsal kötülerin yarattığı engellerle doludur. Bu nedenle, denebilir ki, erdemler, kötünün üstesinden gelinmesini, görevin başarıyla yerine getirilmesi-

ni ve yolculuğun tamamlanmasını olanaklı kılan niteliklerdir. Erdem tasarımı teleolojik olmaya devam etse de, Aristoteles'in tasarımı, bu tasarımdan, Hıristiyan ve Augustinci kötü anlayışının ötesinde, en azından iki önemli açıdan farklıdır.

Öncelikle, Aristoteles, insansal iyinin, *eudaimonia*nın, başarılması olasılığının, elde olmayan birtakım dışsal talihsizlikler yüzünden tehlikeye düşebileceğini kabul eder. Sahip olunan erdemler, bir insana zorluklarla başa çıkma gücü verir, ama Priam'ınki gibi büyük talihsizlikler de -örneğin çirkinlik, alt tabakadan birisi olarak doğmuş olmak veya çocuğu olmamak gibi- insanı *eudaimonia*'dan uzaklaştırır. Oysa, Ortaçağ çerçevesinden baktığımızda, mesele, yalnızca hiçbir insanın, insansal iyiden bu tür niteliklerinden dolayı mahrum olmayacağı inancıyla sınırlı kalmaz, onun ötesinde, başımıza ne tür kötülük gelmiş olursa olsun, onun esiri olmadıktan sonra, söz konusu iyiye ulaşmanın her zaman mümkün olduğu savunulur.

İkinci olarak; Ortaçağ görüşü, Aristoteles görüşünün olamayacağı kadar tarihselcidir. Bu görüş, iyiyi amaçlamamızı, sadece kendine has bağlamlar içine oturtmaz –ki, Aristoteles *polis* bağlamına oturtur– kendisi de belirli bir tarihe sahip olan bağlamlara oturtur. İyiye doğru ilerlemek, zamanda ilerlemektir ve bu ilerlemenin kendisi de iyiye doğru ilerlemenin ne demek olduğuna ilişkin yeni anlayışlar içerebilir. Ortaçağın modern tarihçileri, çoğu kez tarih yazımının yetersizliği ve zayıflığı üzerinde dururlar; en büyük yazarların, insanın hayatı olarak kabul ettikleri yolculuğu betimlemek için kullandığı anlatılar, kurgusal ve eğretilemelidir. Fakat, bunun nedeni, kısmen de, Ortaçağ düşünürlerinin, İncil'in temel tarihsel şemasını, kendilerini güvencede hissettikleri bir şema olarak görmeleridir. Onlar, aslında, tarihin ne olduğunun sürekli keşfini ve yeniden-keşfini gerektiren bir tarih tasarımından yoksundurlar; ama bu, onların tarihsel olan bir insan hayatı tasarımından yoksun olmalarına yol açmamıştır.

Öyleyse diyebiliriz ki, bu tür bir Ortaçağ görüşüne göre, erdemler, insanların, kendi tarihsel yolculukları sırasında kötülüklere göğüs gerebilmelerini sağlayan niteliklerdir. Önceden de vurgulamış

olduğum gibi, Ortaçağ toplumları, genel olarak, çatışma, yasasızlık ve çeşitlilik toplumlarıdır. John Gardner, -İngiltere Kralı III. Edward'ın dördüncü oğlu- Gaunt'lu John temelinde onbeşinci yüzyıl dönemi hakkında şunları yazar: "Kendi dünyaları için arzuladıkları şey, yasa ve düzendir, sert ve meydan okunamaz bir monarşidir, ya da Dante'nin deyişiyle, 'birçok irade adına karar verecek tek iradedir'; çevrelerinde gördükleri ve şiddetle nefret ettikleri şeyler, istikrarsızlık, itibarını kaybetmiş değerler, bitmeyen çatışmalar ve çılgınca bir alt-üst oluştur; Birlik değil, Çokluktur –Chaucer'ın, Boethius'un bir şiiri üzerine yaptığı önemli ve titiz bir çalışmasında, bir kozmik zina olarak betimlediği şeydir" (Gardner 1977, s. 227). Bu tümceler, ahlâksal yaşamın Ortaçağdaki görünümünün belirsizliğini dile getirir.

Bu yaşam, bir yönüyle, gelip geçici olanın ezeli ve ebedi olanı yansıttığı bütünlenmiş bir düzen olarak idealize edilmiş bir dünya görüşü tarafından şekillendirilir. Her bir parça, şeylerin düzeninde olması gereken yerdedir. Bu, en mükemmel ifadesini Dante ve Aquinas'da bulan, ama Ortaçağın sıradan düşünce dünyasının büyük bir kesiminin de her zaman arzuladığı, bütüncül (total) sisteme dair entelektüel vizyondur. Bununla birlikte, Ortaçağ yaşamını bir kenara bırakalım, Ortaçağ düşünce dünyası bile, tam olarak sistematik olmanın çok zor olduğunu düşünür. Zorluk, yalnızca, feodal öğelerin, miras kalmış olan heroik yapılar ve Hıristiyanlıkla uyumlu hale getirilmesinde ortaya çıkmaz, İncil ile Aristoteles arasında da belirli bir gerginlik vardır. Aquinas, erdemler üzerine yaptığı çalışmada, erdemleri, ana erdemler (sağgörü, adalet, ölçülülük ve cesaret) ve ilahi erdemler üçlemesi şeklindeki alışılmış şemaya göre ele alır. Ama, bu durumda, örneğin, sabır (patience) konusunda ne söyleyebiliriz? Aquinas, St. James'in Mektubu'ndan bir alıntı yapar: "Sabır, kendine özgü mükemmel bir esere sahiptir" (*S. Th.* qu. LXI, art. 3), bu nedenle, daha sonra, sabrın, temel erdemlerden birisi sayılıp sayılmaması gerektiği konusunu ele alır. Fakat, biraz sonra da St. James'e karşı Cicero'dan alıntı yapar ve dört ana erdemin diğer bütün erdemleri içerdiğini öne sürer. Ama böyle olsa bile, Aquinas'ın Latince adlar verdiği ana erdemlerle anlatmak iste-

diği şey, elbette ki Aristoteles'in Yunanca karşılıklarıyla anlatmak istediği şeyle tamamen aynı olamaz, çünkü ana erdemlerden biri, ya da birkaçı, kendi içinde, hem sabrı hem de Aquinas'ın açıkça kabul ve itiraf ettiği bir başka kutsal erdem olan alçakgönüllülüğü (humility) içermek zorundadır. Oysa Aristoteles'in erdem açıklamasının yalnızca bir yerinde alçakgönüllülüğe benzer bir şeye değinilir, o da bir zaaftır; sabra ise hiçbir şekilde değinilmez.

Gelgelelim, bu bile, Ortaçağdaki erdem yaklaşımlarında bulunan çeşitliliği ve kapsamındaki genişliği tam olarak dile getiremez. Giotto, Padua'da erdem ve zaafları resmederken, bunları çiftler halinde anlatır ve çiftler, orijinal ve imgesel görsel anlatım biçimleriyle, yeni bir imgeleme tarzının bir yeniden-düşünme biçimi olabileceğini dile getirir; ve Berenson, onun, bu tür zaafları, para hırsı ve adaletsizlik olarak freskleyişiyle, şu soruya yanıt verdiğini ileri sürer: bu zaaflardan birisinin kendine özgü bir biçimde kontrolü altına girmiş herhangi bir kişinin görünümündeki önemli özellikler nelerdir? Giotto'nun görsel yanıtı, Aristotelesçi şemayı hem önkabulleniyor, hem de onunla çatışıyor gibi görünen bir zaaf anlayışını yansıtır. Ortaçağ düşünce dünyasının heterojenliğini ele veren, bundan daha çarpıcı bir kanıt olamaz.

Bu nedenle, Ortaçağın ideal sentezi bile, bir ölçüde, güven vermez görünür. Ortaçağ pratiğinde, erdemlerin, Ortaçağ hayatının çelişki ve kötülükleriyle ilgili hale getirilmesi, erdemlerin önem sıralamasında, farklı koşullarda oldukça farklı perspektifler üretir. Sabır ve saflık, aslında çok önemli olabilir. Saflık hayati öneme sahiptir, çünkü, Ortaçağ dünyası, en yüksek iyi nosyonuyla ilgili her kavrayışın, dünyevi umutsuzlukla nasıl kolayca yitirilebileceğinin farkına varan bir dünyadır; ki aynı şekilde sabır da önemlidir, çünkü, kötüye karşı direnme erdemini ifade eder. Bu tür kaygılar taşıyan bir ondördüncü yüzyıl İngiliz şairi bir şiirinde, *Pearl*, rüyasında ölen kızının ruhuyla karşılaşan ve kızını Tanrı'dan daha çok sevdiğini fark eden bir adamı anlatır; bir başka şiirinde ise, *Patience*, önceleri, geciktiği takdirde peygamberliğine gölge düşeceği için, Tanrı'nın Nineveh'in yok oluşunu ertelemesine üzülen Yunus'un, bu günahkar dünyanın aslında Tanrı'nın sabrı ve bağışlaması saye-

sinde ayakta kalabildiğini fark edişini betimler. Ortaçağ bilinci, elindeki en yüksek iyi tasarımının her zaman tehdit altında ve her an zedelenebilir bir kavram olduğunun farkında olan bir bilinçtir. Dolayısıyla Ortaçağ dünyası, yalnızca erdemler şemasının, Aristotelesçi perspektifin ötesine taşacak şekilde genişletildiği bir dünya değil, ama aynı zamanda, insan yaşamındaki özellikle öyküsel olan öğe ile zaaflara ilişkin özellik arasındaki bağlantının, kutsal kitap terimleri dışında da, bilinçte ön sıraları kapladığı bir dünyadır.

Bu nedenle, bu noktada, şu can alıcı sorunun sorulması gerekir: Eğer Ortaçağ teori ve pratiğinin büyük bir bölümü Aristoteles'in geliştirmiş olduğu bazı temel tezlere ters düşüyor ise, bu pratik ve teoriler, eğer bir şekilde Aristotelesçiyse, hangi anlamda Aristotelesçidir? Veya meseleye şöyle de bakılabilir: Ortaçağın erdem düşüncesine ilişkin getirdiğim açıklama, örneğin Ortaçağın en sıradışı tiplerinden birisi olan Aquinas hakkındaki açıklamalar, koyu bir Aristotelesçiliği yansıtmıyor mu? Aslında yansıtır. Ve bu nedenle de, Aquinas'ın, yazmakta olduğum tarih açısından kendisini beklenmedik ölçüde marjinal bir figür yapan erdem yaklaşımının bazı temel özelliklerini ele almakta fayda görüyorum. Bu tür bir girişim, Aquinas'ın bir Aristoteles yorumcusu olarak sahip olduğu can alıcı rolü inkar etmek anlamına gelmez; Aquinas'ın, *Nicomachean Ethics* üzerine yaptığı açıklamaların henüz daha iyisi yapılabilmiş değildir. Fakat, Aquinas'ın, bazı açar noktalarda, benimsemiş olduğu erdem yaklaşımı, eleştiriye açık bir yaklaşımdır.

Bunlardan ilki, daha önceden de vurguladığım gibi, onun bütünü kapsayıcı sınıflama şemasıdır. Aquinas, erdemler listesini, herşeyi kapsayıcı ve tutarlı bir sınıflayıcı şema olarak sunulan şey bakımından ele alır. Böylesine kapsamlı bir sınıflayıcı şemanın, bizde her zaman kuşku uyandırması gerektiğine inanıyorum. Bir Linnaeus, ya da bir Mendeleev, aslında, üstün bir sezgiyle, ampirik materyallere ilişkin, daha sonra gelecek bir kuram tarafından doğrulanacak olan bir sınıflandırma yakalamış olabilir; ne var ki, bilgimizin hakikaten ampirik olduğu durumlarda, ampirik olarak öğrenmiş olduğumuz şey ile kuramdan, ki bu doğru bir kuram da olsa, çıkartılan şeyi birbirine karıştırmama konusunda dikkatli olmak zo-

rundayız. Nitekim, erdemlere ilişkin bilgimizin de önemli bir bölümü, aynı şekilde, ampiriktir: hangi türden niteliklerin dürüstlük ya da cesaret olduğunu, bunun pratiğe aktarılmasının ne anlama geleceğini, ne tür güçlükler doğurduğunu, neleri önlediğini ve buna benzer başka şeyleri, belirleyici ölçüde, söz konusu erdem ya da erdemlerin kendimizde ve başkalarında hayata geçirilişlerini gözlemleyerek öğreniriz. Ayrıca, erdemler konusunda eğitilmemiz gerektiğinden ve yaşantımızın büyük bir bölümünde bu konuda eşit bir biçimde eğitilmediğimizden ya da eksik eğitim aldığımızdan, erdemlere ilişkin bilgimizin düzenlenme biçiminde ve özellikle de her bir erdemin hayata geçirilmesinin geriye kalan diğer bütün erdemlerin hayata geçirilmesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunda, zorunlu olarak bir tür ampirik düzensizlik ortaya çıkmakta. Bu açıdan bakıldığında, Aquinas'ın erdemler sınıflamasını ele alış tarzı ve bunun bir sonucu olarak da erdemlerin birliğini ele alışı, yanıtı kendi metinlerinde bulunamayacak türden soruların doğmasına yol açar.

Çünkü, bir taraftan, söz konusu sınıflayıcı şemanın kuramsal desteği, iki kısımdan oluşmaktadır: birisi, Aristotelesçi kozmolojinin bir tekrarıdır, diğeri ise özellikle Hıristiyan ve teolojiktir. Ne var ki, Aristoteles'in fizik ve biyoloji bilimini reddetmek için elimizde her türlü gerekçe bulunmakta; Hıristiyan teolojisinin Aristoteles metafiziği ile ilişkisi olmayan, insanın asıl amacına ilişkin bölümü ise, Aquinas'ın anlayışına göre, akıldan öte inançla ilgili bir meseledir. Bu açıklamanın ışığında, Aquinas'ın, hakiki ahlâksal çelişkilerle karşı karşıya kalıyorsak, bunun nedeni, her zaman bizim daha önceki yanlış edimlerimizdir, şeklindeki iddiasına bakalım. Çelişkinin kaynaklarından *birisinin* bu olduğu kesinlikle doğrudur. Fakat, bu, Antigone ve Kreon, Odysseus ve Philoctetes ve hatta Ödipus için bile geçerli olabilir mi? II. Henry ve Thomas Becket'ı kapsar mı? Çünkü, şu konuda hiçbir kuşkumuzun olmaması gerekir: Eğer bu durumlar hakkında daha önceden getirmiş olduğum açıklama, yaklaşık olarak bile doğru ise, bu çelişkilerin her biri, bireyler arasında olduğu kadar, tek tek bireylerin kendi *içinde* de ortaya çıkabilir.

Aristotelesçi bakış açısı gibi, Aquinasçı bakış açısı da insansal

kusur veya hataların ya da günahın bir sonucu olmayan trajedi türüne izin vermez. Aristoteles'den farklı olarak ise, bu, dünyanın ve insanın doğuştan iyi olduğunu ve yalnızca insansal iradenin edimleriyle bozulduğunu savunan bir teolojinin ürünüdür. Böylesi bir teoloji, doğal dünyaya ilişkin bilgi hakkındaki Aristotelesçi anlayışa eklemlenirse, hem fiziki hem ahlâksal evrene ilişkin bir *scientia*, her parçanın, doğruluğu kesinlikle bilinebilir olan bir ilk ilkeler kümesinin ilk sırayı aldığı tümdengelimci bir hiyerarşi içine yerleştirilebileceği bir bilgi biçimi gerektirir. Bununla birlikte, burada, Aristotelesçi bilgi anlayışını benimseyen herkesi ilgilendiren ve birçok yorumcuyu uğraştırmış olan bir sorunun varlığından söz edilebilir. Çünkü, Aristoteles'in kendi anlayışına göre, politik ve etik genellemeler, bu tip tümdengelimsel açıklamalara uygun olan genellemeler değildir. Bunlar, zorunlu ve evrensel olarak değil, *hôs epi to polu*, genel olarak ve büyük ölçüde geçerli olan genellemelerdir. Fakat, eğer bu doğru ise, bu durumda Aquinas'ın yaptığı türden bir erdem açıklaması getirebilmeyi beklememeli ve istememeliyiz.

Burada söz konusu olan şey, epistemolojik olduğu kadar ahlâksaldır da. Aquinas'ın -en azından bu konuda- çağdaş savunucularından birisi olan P.T. Geach, erdemlerin birliği sorununu şu şekilde açıklar (Geach 1977): Varsayalım ki, hedefi ve amacı genel olarak kötü olan birisinin, sözgelimi kendini davasına adamış, zeki bir Nazi'nin, cesaret erdemine sahip olduğu öne sürülmekte. Bu durumda, diyor Geach, ya onun sahip olduğu şeyin erdem olmadığı, ya da bu tür bir bağlamda cesaretin erdem olmadığı, yanıtını vermeliyiz. Açıkçası, bu tür bir yanıt, ancak Aquinas'ın erdemlerin birliği görüşüne benzer bir şeylere inanan bir insanın vermek zorunda olduğu bir yanıttır. Peki, burada yanlış olan nedir?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için bu tip bir Nazi'nin, ahlâksal olarak yeniden eğitilmesinde içerilecek olanın ve halihazırda içerilmiş olanın ne olduğuna bakalım: öncelikle öğrenmemesi gereken sayısız zaaf ve öğrenmesi gereken sayısız erdem olacaktır. Alçakgönüllülük ve merhamet, verilecek yeni eğitimde, her bakımdan olmasa bile birçok bakımdan onun için yeni bir şey olacaktır. Fa-

kat, şurası çok önemlidir ki, bu Nazi, tehlikeli ya da zararlı şeylerle yüz yüze geldiğinde, korkaklık ve aşırı ihtiyatsızlıktan kaçınma hakkında öğrenmiş olduklarını öğrenmeme ya da yeniden öğrenme zorunluluğunda olmayacaktır. Bunun yanısıra, bu Nazi, tam da erdemden yoksun olmadığı içindir ki, onunla onu yeniden eğiten arasında ahlâksal bir iletişim noktası, üzerine yenilerinin inşa edileceği bir birikim bulunabilmektedir. Bu Nazi'nin cesur olduğunu ya da onun cesaretinin bir erdem olduğunu inkar etmek, bu tür bir kişinin yeniden eğitilmesinde gereksinim duyulan ve duyulmayan şeyler arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Bu nedenle, meseleye biraz da şöyle bakıyorum: Eğer ahlâksal Aristotelesçiliğin herhangi bir versiyonu (yalnızca Aquinasçı değil, Aristotelesçi anlamda da) erdemlerin birliğine dair güçlü bir teze zorunlu olarak bağlansaydı, bu düşüncede ciddi bir kusur oluşurdu.

Bu nedenle, hem Aristoteles'in erdem anlayışının Aquinasçı biçiminin mümkün olan tek biçim olmadığını ve hem de Aquinas'ın, Ortaçağ kuramcılarının en büyüğü olsa bile, karakteristik olmayan bir Ortaçağ düşünürü olduğunu vurgulamak önemlidir. Ayrıca, benim, Aristoteles düşüncesinin Ortaçağdaki kullanımının ve bu düşünceyi ıslah etmeye ve kapsamını genişletmeye yönelik çabaların çeşitliliği ve düzensizliğinin üzerinde duruşum, Ortaçağ düşüncesinin, nasıl olup da betimlemeye çalıştığım ahlâksal teori ve pratik geleneğinin yalnızca bir parçası olmaktan öte, bu gelenek içinde gerçek bir ilerlemeye damgasını vurmuş bir akım haline geldiğini kavrayabilmemiz için zorunludur. Herşeye rağmen, bu geleneğin Ortaçağ aşamasının, yalnızca Hıristiyanlaştırılmış versiyonları içinde değil, ama bunlar dışında da, güçlü bir şekilde Aristotelesçi olduğu söylenebilir. Maimonides, Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta niçin birçok tatil günü bildirdiğine dair bir soruyla karşılaştığında, tatil günlerinin arkadaşlıkların doğması ve gelişmesine olanak yarattığını söyler. Nitekim, Aristoteles de, dostluk erdeminin, insansal topluluğu bir arada tutan temel bağ olduğunu belirtir. Erdemleri ele alışta, kutsal-kitapsal-tarihsel-yaklaşım ile Aristotelesçi yaklaşım arasında köprü kurmak, Hıristiyanlık açısından olduğu kadar Musevilik ve İslamiyet açısından da, Ortaçağın eşsiz bir başarısıdır.

XIV
Erdemlerin doğası

Buraya kadar anlatmış olduğum tarih konusunda, söz konusu kavram ya da tarih üzerinde herhangi bir birliğin var olması için henüz kabaca resmettiğim görece tutarlı düşünce geleneği içinde bile, oldukça fazla, birbirinden farklı ve bağdaşmaz erdem tasarımının var olduğu şeklinde yerinde ve haklı bir itirazda bulunulabilir. Homeros, Sophokles, Aristoteles, Yeni Ahit ve Ortaçağ düşünürleri, hepsi de, birçok açıdan birbirinden farklıdır. Her biri, bize, farklı bir erdem listesi sunar; farklı erdemlere önem sıralamasında farklı yerler verirler ve farklı ve bağdaşmaz erdem teorileri vardır. Eğer erdemler konusunda, daha sonra gelen Batılı yazarları ele alsaydık, bundan daha uzun bir farklılıklar ve bağdaşmazlıklar listesiyle karşıla-

şırdık ve eğer inceleme alanımızı diyelim ki, Japon ya da Amerika Yerlileri kültürünü de kapsayacak şekilde genişletmiş olsaydık, bu listenin daha da kabardığına tanık olurduk. Bu nedenle, şu tür bir sonuca ulaşmak çok kolaydır: birçok rakip ve alternatif erdem tasarımı bulunmakta, ama benim çizdiğim gelenek içerisinde bile, tek bir çekirdek tasarıma rastlanmamakta.

Bu tür bir sonuç için uygun bağlam, en iyi şekilde, farklı yazarların, farklı zaman ve mekanlarda kendi erdem kataloglarına eklemiş oldukları farklı erdem listelerinden hareketle oluşturulabilir. Bu kataloglardan bazılarına –Homeros'un, Aristoteles'in ve Yeni Ahit'in- halihazırda az çok göz atmış bulunuyoruz. Bıkkınlık verme tehlikesini göze alarak, öncelikle, bunların bazı anahtar özelliklerini anımsattıktan sonra, daha çarpıcı bir karşılaştırma için, daha sonra gelen iki Batılı yazarın, Benjamin Franklin ve Jane Austen'ın kataloglarını tanıtmak istiyorum.

Önce, Homeros'dan bir örnek verelim. Homerik *aretai* listesinin en azından bazı maddeleri, günümüzde, birçoğumuz tarafından hiçbir şekilde erdem sayılamayacak türdendir; ki bedensel güçlülük bunların en açık örneğidir. Buna şu tür bir itiraz gelebilir: Homeros'da geçen *aretê*'yi, belki de, kendi dilimizdeki "virtue" ("erdem") sözcüğü ile tercüme etmemeliyiz, bunun yerine "excellence"("üstünlük") sözcüğünü kullanmalıyız; ve eğer bu şekilde tercüme edersek, Homeros ile bizim aramızda ortaya çıkan şaşırtıcı farklılık, belki de, hiç değilse ilk bakışta ortadan kalkmış gibi görünebilir. Çünkü, böyle alındığında, herhangi bir tuhaflığa yer vermeksizin, bedensel güce sahip olmanın bir tür üstünlüğe sahip olma olduğunu rahatlıkla kabullenebiliriz. Fakat, işin aslına bakacak olursak, yapılan şey, Homeros ile bizim aramızdaki farklılığı ortadan kaldırmaktan çok, yalnızca yeniden kurmaktır. Çünkü, bu durumda, Homeros'un bir *aretê*, bir üstünlük, kavramı ayrı bir şeydir, bizim erdem kavramımız ayrı bir şeydir, çünkü, belirli bir nitelik, Homeros'un gözünde, bir üstünlük olabilir, ama bize göre bir erdem olmayabilir, *ya da tam tersi*, der gibi görünüyoruz.

Fakat, Homeros'un erdemler listesi, yalnızca bizimkinden değil, kuşkusuz, kayda değer ölçüde Aristoteles'inkinden de farklıdır.

Nitekim, Aristoteles'in erdemler listesi de bizimkinden farklıdır. Bunun nedenlerinden birisi, önceden de değindiğim gibi, Yunanca bazı erdem-sözcüklerini, hatta Yunanca dışındakileri de İngilizceye tercüme etmenin çok kolay olmamasıdır. Nitekim, Aristoteles'in listesinde bir erdem olarak geçen dostluğun önemine bakalım –bizimkinden nasıl da farklı! Ya da *phronêsis*'in kapladığı yere bakalım –hem Homeros'dan, hem de bizden ne kadar farklı! Aristoteles'in akla atfettiği övgü dolu sözler, Homeros'da bedene atfedilir. Fakat, mesele, yalnızca, Aristoteles ve Homeros arasında, kendi kataloglarına bazı sözcükleri alırken bazılarını dışarıda bırakmalarında ortaya çıkan farklılık meselesi değildir; aynı zamanda katalogların düzenlenme şeklinde, katalog maddelerinin nispeten insansal üstünlük merkez alınarak ve marjinal olanlar belirlenerek derecelendirilmesinde de farklılıklar vardır.

Ayrıca, erdemlerin toplumsal düzenle olan ilişkileri de değişmiş bulunmaktadır. Homeros'da insansal üstünlüğün paradigması savaşçı insan iken, Aristoteles'de bu, Atinalı soyludur. Aslında, Aristoteles'e göre bazı erdemler, sadece çok zenginlerin, ya da yüksek toplumsal statüye sahip olanların elde edebileceği türden erdemlerdir; bazı erdemler de vardır ki, yoksul insanlar için, özgür olsalar bile söz konusu olamaz. Ayrıca, Aristoteles düşüncesine göre, aşağıdaki erdemler, insansal yaşam için temel teşkil eden erdemlerdir; yüksek ruhluluk -ve tekrar belirtelim ki, *megalopsuchia*'nın tercümelerinden hiçbiri tatmin edici değildir- ve cömertlik (*munificence*) Aristotelesçi şema içerisinde sıradan değil, büyük öneme sahip erdemlerdir.

Bu noktada, Aristoteles kataloğu ile en çarpıcı karşıtlığın ne Homeros'da ne de bizde, ancak Yeni Ahit'te bulunabileceğini vurgulamak daha fazla geciktirilemez. Çünkü, Yeni Ahit, yalnızca Aristoteles'in haklarında hiçbir şey bilmediği erdemleri -inanç, umut ve sevgi- överken, *phronêsis* gibi Aristoteles için hayati önem taşıyan erdemlere dair tek bir söz bile etmemekle kalmaz, üstelik bir de, Aristoteles'e göre yüksek ruhlulukla ilgili bir zaaf olan niteliklerden alçakgönüllülüğü de bir erdem olarak yüceltmeye kalkışır. Buna ek olarak, Yeni Ahit, zengini, açıktan açığa, cehennem ızdırabı

çekecek birisi olarak gördüğünden, açar erdemler, onların değil, ama kölelerin elde edebileceği erdemler haline gelir. Kuşkusuz, Yeni Ahit, yalnızca kataloğunda içerilen sözcükler bakımından değil, aynı zamanda, erdemleri önemleri açısından sıralayışında da Homeros ve Aristoteles'in anlayışlarından farklıdır.

Şimdi, buraya kadar incelediğimiz bu üç erdem listesini -Homerik, Aristotelesçi ve Yeni Ahit'in- bunlardan çok sonra gelen diğer iki listeyle, birisi Jane Austen'ın romanlarından derlenmiş ve diğeri de Benjamin Franklin'in kendisi için oluşturmuş olduğu listelerle karşılaştırmaya geçebiliriz. Jane Austen'ın listesinde iki özellik hemen göze çarpar. İlki; onun "tutarlılık" ("constancy") olarak adlandırdığı erdeme atfedilen önemdir; ki bu erdemi daha sonraki bölümde yeniden ayrıntılı olarak ele alacağız. Jane Austen'da, tutarlılık, bazı yönlerden *phronêsis*'in Aristoteles'de oynamış olduğu rolü oynar; bu, sahip olunması diğer erdemlere ulaşabilmenin önşartı olan bir erdemdir. İkincisi; Aristoteles'in hoşluk, tatlılık erdemi (ki onun hiçbir ismi olmadığını söylediği bir erdemdir) olarak betimlediği şeyi, Austen'ın, sadece gerçek bir erdemin sureti olarak gördüğü olgusudur - sözü edilen gerçek erdem, onun sevimlilik/cana yakınlık (amiability) olarak adlandırdığı erdemdir. Hoşluğu hayata geçiren bir kimse, Aristoteles'e göre, onur ve uygunluğu göz önüne alarak böyle yapıyordur; oysa Jane Austen, insanlar üzerinde bu türden gerçek bir etki yaratmanın, bu erdeme sahip olan için olanaklı ve zorunlu olduğunu düşünür. (Buradaki sorun, Jane Austen'ın bir Hıristiyan oluşudur.) Anımsayacak olur isek, Aristoteles de askeri cesareti, gerçek cesaretin bir sureti gibi görmekteydi. Dolayısıyla, burada, erdemlere dair bir başka görüş ayrılığı ortaya çıkmakta; yani, hangi insansal niteliklerin hakiki erdem olduğu ve hangilerinin erdemlerin yalnızca bir taklidi, silik bir benzeri olduğu konusunda da belirli bir anlaşmazlık söz konusudur.

Benjamin Franklin'in listesinde ise ele almış olduğumuz kataloglardan en azından birisiyle ortaya çıkabilecek hemen her tür farklılığı ve daha fazlasını bulabiliriz. Franklin'in listesinde, söz gelimi, temizlik, sessizlik, çalışkanlık gibi bizim incelememize tamamen yeni katılan erdemler vardır; Franklin, açıktan açığa, ka-

zanma dürtüsünün kendisini de erdemin bir parçası olarak görür; oysa antik Yunanlıların çoğuna göre bu *pleonexia* zaafıdır; Franklin, eski çağlarda önemsiz bir erdem olarak benimsenmiş nitelikleri en önemli erdemler olarak alır; ama aynı zamanda, bazı bildik erdemleri de yeniden tanımlar. Benjamin Franklin, kişiye özel ahlâksal değerlendirme sisteminin bir parçası olarak derlediği on üç erdemden oluşan listesinde, her erdemi belirli bir düsturla birlikte sunar ve bu düstura itaat etmek *söz konusu erdemin kendisi olur*. İffet söz konusu olduğunda düstur şudur: "Cinsel ilişkiyi çok az kullan, o da ya sağlık, ya çocuk yapmak için olsun - hiçbir zaman can sıkıntısından, düşkünlükten, ya da kendi kendinin veya başka birisinin huzur ve şerefine zarar vermek için olmasın." Erken dönem yazarlarının ise iffetle anlatmak istediklerinin böyle bir şey olmadığı çok açıktır.

Böylece, saptanıp ifade edilmiş beş erdem anlayışı arasında, ürkütücü sayıda farklı ve bağdaşmaz nokta tespit etmiş bulunuyoruz. Bunun bir sonucu olarak da, başlangıçta ortaya attığım soru daha da önem kazanmış bulunuyor. Eğer farklı zaman ve mekanlarda ama hepsi de Batı kültürü içinde yer almış bu farklı yazarlar, kendi listelerinde birbirinden bu kadar farklı madde küme ve tiplerine yer vermekteyseler, neye dayanarak, onların kendi listelerine aslında bir ve aynı tür maddeleri alma arzusunda olduklarını, paylaşılan ortak bir kavramın var olduğunu varsayabiliriz? Bir ikinci tür düşünce, bu soruya verilebilecek yanıtın olumsuz olma ihtimalini daha da güçlendirmekte. Mesele, yalnızca bu beş yazarın kendi listelerinde birbirinden farklı, birbirine benzemez türden maddeleri sıralamaları değildir; bu listelerden her birinin, aynı zamanda, erdemin ne olduğuna ilişkin farklı bir teori dile getirişi de cisimleştirmeleridir.

Homerik manzumelerde, bir erdem, bir kimsenin sınırları tam belirlenmiş toplumsal rolünün gereklerini tam olarak yerine getirebilmesine olanak sağlayan bir niteliktir. Baş rol, savaşçı kral rolüdür ve bundan dolayı da, Homeros, listesinde, açar erdemlerin bir kimseyi savaşta ya da yarışta üstün kılan erdemler olması gerektiğini kavradığımız an akla uygun hale gelen erdemleri sıralar. Bundan şu çıkar ki, Homerik erdemleri, Homerik toplumdaki açar top-

lumsal rolleri ve bu rollerden her birinin isterlerini belirlemeksizin tanımlayabilmemiz olanaklı değildir. *Falan filan rolü üstlenmiş olanın yapması gereken şeylere* ilişkin anlayış, bir erdem anlayışından önce gelir; ikinci anlayış ancak birinciye göre uygulamaya sokulabilir.

Aristoteles anlayışında ise mesele tamamen farklıdır. Bazı erdemler sadece bazı belirli tip insanlarca elde edilebiliyor olmalarına rağmen, genel olarak erdemler, insanlara, yine de, işgal ettikleri toplumsal rollerinden dolayı değil, yalnızca insan olmalarından dolayı atfedilir. Hangi insansal niteliklerin erdem olduğunu belirleyen şey, bir tür olarak insanın *telos*'udur. Aristoteles, erdemlerin kazanılması ve hayata geçirilmesini her ne kadar bir amacın araçları olarak görse de, bu araç-amaç ilişkisinin dışsal değil, içsel olduğunu unutmamalıyız. Eğer amaç, araçların nitelendirilmesinden bağımsız olarak nitelendirilemiyor ise, işte o zaman, bir aracın verili bir amaca içsel olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, Aristoteles'in anlayışında insansal-iyi-yaşam olan *telos* ile erdemler arasındaki ilişki de bu türden bir ilişkidir. Erdemlerin hayata geçirilmesi, kendi başına, insansal iyi-yaşamın hayati önem taşıyan parçalarından birisidir. Gelgelelim, bir amaca içsel ve dışsal olan araçlar ayrımı, önceden de belirttiğim gibi, Aristoteles'in kendisi tarafından *Nicomachean Ethics*'de yapılmış bir ayrım değildir; ama, eğer Aristoteles'in niyetlendiği şeyi anlamak istiyorsak, yapılması gereken bir temel ayrımdır. Söz konusu ayrım, Aquinas tarafından, St. Augustine'e ait bir erdem tanımını savunurken net bir biçimde çizilmiş olan bir ayrımdır; ve şurası da kesin ki, Aquinas, bu ayırımı yaparken Aristotelesçi bir bakış açısını sürdürdüğünün farkındadır.

Yeni Ahit'in erdem anlayışı, Aristotelesçi anlayıştan içerik bakımından farklı da olsa -ki Aristoteles, İsa Peygamberle tanışmış olsaydı onu kesinlikle beğenmezdi, Aziz Pavlus karşısında ise herhalde dehşete düşerdi- mantıksal ve kavramsal yapı olarak Aristoteles'in anlayışı ile aynıdır. Bir erdem, Aristoteles'de olduğu gibi, hayata geçirildiği takdirde insansal *telos*'a ulaştıran bir niteliktir. *İnsani iyi*, elbette ki, yalnızca doğal değil, aynı zamanda doğa üstü olan bir iyidir; ama, doğa üstü, doğaya kefaret eder ve onu tamam-

lar. Ayrıca, araç olarak erdemlerin amaçla, ki bu amaç insanın Tanrı'nın gelecekteki krallığına katılmasıdır, olan ilişkisi, tıpkı Aristoteles'de olduğu gibi, dışsal değil içsel bir ilişkidir. Aquinas'ın Aristoteles ve Yeni Ahit arasında bir senteze gitmesine izin veren de, kuşkusuz, ikisi arasında var olan bu paralelliktir. Söz konusu paralelliğin anahtar özelliklerinden birisi, *insansal-iyi-yaşam* anlayışının, tıpkı Homerik toplumsal rol anlayışının sahip olduğu öncelik gibi, bir erdem anlayışından önce geliyor olmasıdır. Dolayısıyla, bir kez daha, birinci anlayışın uygulanma biçiminin ikincinin uygulanış şeklini belirlediği durumla karşılaşmaktayız. Nitekim, her iki bağlamda da, bir erdem anlayışı ikincil anlayıştır.

Jane Austen'ın erdem kuramı ise niyeti oldukça farklı olan bir kuramdır. C.S. Lewis, haklı olarak, onun ahlâk anlayışının koyu Hıristiyan bir anlayış olduğunu ve Gilbert Ryle de yine haklı olarak, devraldığı mirasın Shaftesbury ve Aristoteles'e ait olduğunu vurgular. İşin aslına bakacak olursak, Jane Austen'ın görüşleri, aynı şekilde Homeros'dan alınma unsurlar da taşır, çünkü, Aristoteles ve Yeni Ahit'te olmayan türden bir toplumsal rol anlayışıyla ilgilenir. Bu nedenle, Austen, ilk bakışta birbirine benzemez gibi görünen kuramsal erdem anlayışlarının birleştirilmesinin olanaklı olduğunu düşünmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Ne var ki, şu anda Jane Austen'ın ulaştığı sentezin önemini belirlemeye yönelik herhangi bir girişimi ertelemek zorundayız. Bunun yerine, Benjamin Franklin'in erdem anlayışında açığa vurulan, oldukça farklı bir kuram türüne yönelmemiz gerekiyor.

Franklin'in anlayışı, Aristoteles'in anlayışına benzer olarak, teleolojiktir; ama Aristoteles'inkinden farklı olarak da yararcıdır. Franklin'e göre erdemler, *Autobiography*'sinde belirttiği gibi, belirli bir amaca ulaşmak için gerekli araçlardır; ama düşündüğü araç-amaç ilişkisi içsel olmaktan çok dışsaldır. Erdemlerin geliştirilmesinin, ulaşılmasına yardım ettiği amaç, mutluluktur; fakat, mutluluk, bir tür başarıdır; mutluluk, önce Philadelphia'da ve nihayetinde de cennette refah içinde yaşamaktır. Erdemler faydalı olmalıdır. Franklin'in anlayışı, her zaman, yararın, tek tek durumlar için bir ölçüt olduğunu ısrarla belirtir: "Başkaları ya da kendin için iyi olan

şeylere yapılan harcama dışında hiçbir harcama yapma; yani, hiçbir şeyi boşu boşuna yapma", " Eğer başkaları ya da kendin için yararlı olacaksa konuş. Boş sohbetlerden kaçın," ya da daha önce gördüğümüz gibi, "Cinsel ilişkiyi çok az kullan, o da ya sağlık, ya çocuk yapmak için olsun..." Franklin Paris'e gittiğinde karşılaştığı Paris mimarisi onu dehşete düşürür: "Mermer, porselen ve yaldız yararsız bir şekilde çarçur ediliyor", der.

Böylece, birbirinden bir hayli farklı üç ayrı erdem tasarımına ulaşmış bulunuyoruz: Erdem, bir bireyin toplumsal rolünü yerine getirebilmesini olanaklı kılan bir niteliktir (Homeros); erdem, bir bireyin insana özgü olan *telos*'una, ki bu ister doğal isterse doğa üstü olsun, doğru ilerlemesini olanaklı kılan bir niteliktir (Aristoteles, Yeni Ahit ve Aquinas); erdem, dünyevi ve semavi başarıya ulaşmada yararlı olan niteliktir (Franklin). Biz bunları, aynı şeyin üç farklı ve birbirine rakip tanımı olarak mı alacağız, yoksa bunlar, üç farklı şeye dair üç farklı tanım mıdır? Belki de, arkaik Yunanistan'daki, dördüncü yüzyıl Yunanistan'ındaki ve onsekizinci yüzyıl Pennsylvannia'sındaki ahlâksal yapılar birbirinden o kadar farklı ki, bunları, kavramsal özdeşlik ve benzerliğin yitirilişinden bu yana, çok uzun bir süredir, dilsel benzerliklerle bizleri yanıltan, miras almış olduğumuz sözcük dağarcının tarihsel bir kazaya uğramış olmasından dolayı, farklılıkları başlangıçtan beri bizden gizlenen birbirinden oldukça farklı kavramları cisimleştiriyor olarak görmeliyiz. Öyleyse, şu anda, başlangıçta karşılaşmış olduğumuz sorun iki kat daha büyümüş bir halde yeniden karşımıza çıkmış bulunuyor.

Bununla birlikte, *prima facie* (ilk bakıştaki) durum konusunda, farklı anlayışlar arasındaki farklılıklar ve bağdaşmazlıkların, en azından, evrensel egemenlik iddiasında bulunabilecek tek bir temel, çekirdek erdem tasarımı bulunmadığı gerçeğini dile getirdiğini birçok kez yinelemiş olmama rağmen, yine de, özet olarak anlattığım bu beş ahlâk anlayışından her birinin tam da bu tür bir iddiayı cisimleştirmekte olduklarını bir kez daha belirtmeliyim. Aslında, tam da bu özellikleridir ki, bu anlayışları, sadece antika şeylere ait, ya da sosyolojik bir ilgi nesnesi, olmaktan çıkarır. Ayrıca, bunların her biri, yalnızca kuramsal değil, ama aynı zamanda kurumsal

da olan bir egemenlik iddiasındadır. Odysseus'a göre, Kyklops'lar kınanacak durumdadır, çünkü tarım yapmayı bilmemektedirler, ne bir *agora*'ları ne de bir *themis*'leri (yasaları) vardır. Aristoteles, barbarları aşağılar, çünkü onların bir *polis*'i yoktur; dolayısıyla, politikayla uğraşma yetisine de sahip olamazlar. Yeni Ahit'e göre, Hıristiyanların, Papalık kurumu dışında herhangi bir kurtuluş yolları yoktur. Ve bildiğimiz gibi, Benjamin Franklin'e göre, erdemlerin kendilerini evlerinde hissedecekleri yer Paris'ten çok, Philadelphia'dır; Jane Austen'a göre ise, erdemlerin temel taşı belirli bir tür evlilik, daha doğrusu, belirli tipte bir deniz subayıdır (belirli tipte bir *İngiliz* deniz subayı).

Bu nedenle, doğrudan doğruya şu soruyu sorabiliriz: bu birbirine rakip ve değişik iddiaların yarattığı çetrefil durumu çözerek, şimdiye kadar ele aldığımız tanımlardan daha dayatıcı bir şekilde tanımlayabileceğimiz birleştirici, çekirdek bir erdem kavramına ulaşabilir miyiz, ulaşamaz mıyız? Aslında, bu çekirdek kavramı keşfedebileceğimizi ve sonuçta, bu kavramın, tarihini anlattığım geleneği kavramsal bütünlüğü ile birlikte oluşturduğunu öne sürüyor ve bunu tartışmaya açıyorum. Bu kavram, aynı zamanda, erdemlere dair inançların hakikaten bu geleneğe ait olanlarını olmayanlardan güvenli bir şekilde ayırmamızı da olanaklı kılacaktır. Şuna da şaşırmamak gerekir ki, bu kavram, belki de, farklı parçaları geleneğin farklı gelişim evrelerinden devşirilmiş, karmaşık bir kavramdır. Bu nedenle, kavramın kendisi, bir anlamda, kendisini yaratan tarihi cisimleştirmektedir.

Buraya kadar yürütülen tartışmanın verdiği nispi bir netlikle ortaya çıkmaya başlayan bir erdem kavramının özelliklerinden birisi, kavramın, her zaman, kendisinin hayata geçirilebilmesi için, söz konusu kavramın kendisine göre tanımlanmak ve açıklanmak zorunda olduğu, belirli özelliklere sahip, belirli bir toplumsal ve ahlâksal yaşam anlayışının önceden benimsenmiş olmasını gerektirmesidir. Tıpkı, Homerik anlayışta, erdem kavramının, belirli *bir toplumsal rol* kavramına göre ikinci sırada yer alması gibi, ya da Aristoteles'in anlayışında, insansal faaliyetin *telos*'u olarak kavranılan *insansal-iyi-yaşam* kavramından sonra gelmesi gibi ve

nitekim, Franklin'in daha sonralara ait anlayışında, yarar kavramına göre ikincil olması gibi. Belirtmek üzere olduğum anlayışta içerilen ve bir erdem kavramının, kendisine dayanarak, akla uygun hale getirilmek zorunda olduğu zorunlu arka planı da benzeri bir yolla sağlayan şey nedir? Bu soruya verilecek yanıtla birlikte, çekirdek erdem kavramının karmaşık yapılı, tarihsel ve çok yönlü karakteri de açıklık kazanmış olacaktır. Çünkü, söz konusu kavramın mantıksal gelişim sürecinde, eğer çekirdek bir erdem tasarımını anlamak istiyorsak, sırayla ele alınıp belirlenmesi gereken en azından üç aşama vardır ve bu aşamalardan her biri kendine özgü bir kavramsal arka plana sahiptir. İlk aşama, etkinlik adını vereceğim şeyin bir arka plan açıklamasını, ikinci aşama, tek bir insan hayatının öyküsel yapısı olarak nitelendirdiğim şeyin açıklanmasını ve üçüncü aşama da, bir ahlâksal geleneği oluşturan şeyin benim şu ana kadar yapmış olduğumdan daha kapsamlı bir şekilde açıklanmasını gerektirir. Ayrıca belirtmek gerekirse, sonra gelen her aşama, bir öncekinin açıklanmasını zorunlu kılar; ama *tam tersi* doğru değildir. Önce gelen her aşama, bir sonraki aşama tarafından hem değişikliğe uğratılır, hem de ikincinin ışığında yeniden yorumlanır; ama, önce gelen her aşama da bir sonraki aşamanın temel kurucu öğelerini oluşturur. Kavramın gelişim sürecindeki ilerleyiş, her ne kadar kolayca özetlenebilir olmasa da, çekirdeği bu kavram tarafından şekillendirilen geleneğin tarihiyle yakından ilişkilidir.

Homerik erdem anlayışında -ve genel olarak heroik toplumlarda- bir erdemin hayata geçirilmesi, toplumsal rolün sürekliliğinin sağlanması ve sosyal pratiğin sınırları tam olarak belirlenmiş bazı alanlarında üstünlüğün sergilenebilmesi için gerekli olan bazı nitelikleri açığa vurur: üstün olmak, tıpkı Aşil'in yaptığı gibi, savaşta ya da yarışlarda üstün olmaktır, Penelope'nin yaptığı gibi, ailenin devamını sağlamada üstün olmaktır, Nestor'un yaptığı gibi, meclis huzurunda düşüncesini açıklamada üstün olmaktır, ya da Homeros'un bizzat yaptığı gibi, hikaye anlatmada üstün olmaktır. Aristoteles, insansal etkinlikte üstünlük üzerine konuşurken, her zaman olmasa da, ara sıra, insanların tam olarak bilinen bazı pratiklerine göndermede bulunur; flüt çalmak, savaş ya da geometri bunlardan-

dır. Buradan hareketle, içerisinde erdemlerin sergileneceği arenayı yaratan ve erdemlerin kendisine göre, tam olmasa da, ana tanımlarına kavuşacağı bu, belirli türden bir pratik nosyonunun, bir çekirdek erdem kavramı belirleme girişiminin bütünü için hayati önem taşıdığını öne süreceğim; fakat daha önce iki *önemli uyarıda* bulunmak için sabırsızlanıyorum.

Birincisi; benim argümanımın herhangi bir şekilde *sadece* pratik adını verdiğim süreç içerisinde hayata geçirilebilecek erdemleri içermediği ve ikincisi; "pratik" sözcüğünü, söz konusu sözcüğün daha önce kullandığım biçimleri de dahil olmak üzere, geçerli günlük kullanımıyla tamamen örtüşmeyen, özel olarak tanımlanmış bir biçimde kullanacak olduğumdur. "Pratik" derken anlatmak istediğim nedir?

Bir "pratik" ile ileride anlatmaya çalışacağım şey, toplumsal olarak oluşturulmuş yardımlaşmacı insansal etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insansal iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insansal gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiği, herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimidir. Taşları tahtaya dizmek ya da futbol topuna ustaca vurmak bu anlamdaki bir pratiğe örnek oluşturamaz; fakat futbol oyunu ya da satranç bu türden bir pratik sayılabilir. Duvar örmek, bir pratik değildir, ama mimarlık bir pratiktir. Şalgam yetiştirmek, bir pratik değildir, ama çiftçilik öyledir. Aynı şekilde fizik, kimya ve biyoloji araştırmaları veya tarihle ilgili çalışmalar, ya da resim veya müzik bu tip pratiklerdendir. Antik ve Ortaçağda, insan topluluklarının -aileler, şehirler, uluslar - oluşturulması ve sürekliliklerinin sağlanması benim tanımladığım anlamda bir pratik olarak alınabilir. Bu nedenle, pratiklerin kapsadığı alan oldukça geniştir: sanat ve bilim dalları, oyunlar, Aristotelesçi anlamda siyaset, aile yaşamının kurulması ve sürdürülmesi, bütün bunlar, aynı kavramın çatısı altında toplanır. Fakat, bu aşamada önemli olan ilk şey, pratiklerin kapsamının tam olarak ne olduğu meselesi değildir. Bunun yerine, bir pratiğe içsel olan iyiler nosyonundan başlayarak, vermiş olduğum tanımda

içerilen açar terimlerden bazılarını açıklamama izin verin.

Söz gelimi, kendisine satranç oynamayı öğretmek istediğimiz, ama öğrenmek için çok özel bir isteği olmayan, yedi yaşında, çok zeki bir çocuğu ele alalım. Bu çocuk, diyelim ki, şekeri çok sevmekte, ama elde etme şansı da çok az. Bu nedenle, çocuğa, eğer benimle haftada bir kez satranç oynarsa, kendisine 50 sentlik şeker vereceğimi söylüyorum ve ayrıca, kendisine, her zaman, kendisinin kazanmasının çok zor, ama olanaksız da olmayacağı bir tarzda oynayacağımı ve eğer beni yenerse fazladan bir 50 sentlik şeker daha vereceğimi de belirtiyorum. Böylece, motive edilmiş olan çocuk, satranç oynamaya başlıyor ve de kazanmak için oynuyor. Fakat, şuna dikkat edelim ki, çocuğun satranç oynaması için iyi bir neden oluşturan şey, yalnızca şeker olduğu sürece, çocuğun hile yapmaması için hiçbir neden yoktur ve yapacağı hile için göstereceği her gerekçe de oldukça geçerli olacaktır. Gelgelelim, çocuğun satranca özgü bu iyilerde, oldukça özel türden bir analitik akıl yürütmenin, stratejik imgelemin ve mücadelede yoğunlaşmanın başarılmasında, yeni bir gerekçeler kümesi, ama artık yalnızca belirli durumlarda kazanmak için değil, satranç oyununun talep ettiği hemen her türlü durumda üstün olmaya çalışmak için geçerli olan, yeni bir gerekçeler kümesi bulabileceği bir anın geleceğini ümit edebiliriz. Çocuk, eğer, şimdi, bu ikinci durumda, hile yapacak olur ise beni değil kendini yenmiş olacaktır.

Dolayısıyla, denebilir ki, satranç oyununda elde edilme olasılığı olan iki tür iyi vardır. Bir tarafta, satranç oynamaya dışsal olarak veya tesadüfen iliştirilen, ya da diğer pratiklere toplumsal koşullardan dolayı rastlantısal olarak atfedilen iyiler vardır -imgesel çocuk bağlamında şeker, normal yetişkinler bağlamında ise saygınlık, mevki ve para bu tür iyilerdendir. Bu iyilere ulaşmanın her zaman alternatif yolları bulunabilir ve hiçbir zaman *yalnızca* bazı belirli türden pratikler içine girmeyi gerektirmezler. Buna karşılık, diğer tarafta, satranç pratiğine içsel olan, herhangi bir şekilde herhangi bir yolla değil, sadece satranç oynamakla ya da başka bir oyuna özgü olan her ne ise onu yerine getirmekle kazanılan iyiler söz konusudur. Bunlara içsel dememizin iki nedeni vardır: birincisi, ön-

ceden de belirttiğim gibi, bu iyileri, sadece, satranç oyunuyla, ya da özel türden başka bir oyun her ne ise onunla ilgili olarak ve bu tür oyunlardan alınma örnekler aracılığıyla açık bir biçimde belirtebilmemizdir (aksi takdirde, sözcük hazinemizin yetersizliğinden dolayı bu tür iyilerden söz ederken benim sık sık yaptığım gibi, "bazı, oldukça özel bir türden..." şeklinde araçlara başvurmaya zorlanırız); ikincisi, çünkü bu iyiler, sadece, söz konusu pratik ne ise onun içerisinde yer almanın getireceği deneyimle belirlenip, tanınabilirler. Bundan dolayı, ilgili deneyimden yoksun olan kişi, içsel iyiler konusunda bilirkişi olma yeterliliğinde değildir.

Bu durum, kesinlikle, bütün önemli pratik örnekleri için geçerlidir: söz gelimi, Ortaçağın sonlarından, onsekizinci yüzyıla kadar, Batı Avrupa'da geliştirilen biçimiyle, bir pratik olarak portre ressamlığına -oldukça özet ve yetersiz bir şekilde de olsa- bakalım. Başarılı bir portre ressamı, portre çizme pratiğine, henüz tanımlamış olduğumuz anlamda, dışsal olan birçok iyiye rahatlıkla ulaşabilir - ün, zenginlik, toplumsal mevki, hatta bir ölçüde güç ve zaman zaman, saray üzerinde etki. Gelgelelim, bu dışsal iyiler, etkinliğe içsel olan iyilerle karıştırılmamalı. İçsel iyiler, Wittgenstein'ın, "insan bedeni, insan ruhunun en iyi resmidir" (*Investigations*, s. 178e) şeklindeki özdeyişinin, bize "...kendi duvarımızdaki resme, nesnenin kendisi (insan, manzara ya da her ne ise) orada tanımlanmış gibi bakma"yı (s. 205e) oldukça yeni bir yolla öğreterek, nasıl doğru kılınabileceğini göstermeye yönelik kapsamlı girişimden doğan iyilerdir. Wittgenstein'ın, bu haliyle, özdeyişine ilişkin yanlış anlamalara yol açan şey, onun, George Orwell'in tezinde yatan hakikati göz ardı etmesidir : "Ellisinde, herkes, hak ettiği surata sahiptir". Giotto'dan Rembrandt'a kadar, ressamların öğrendiği şey, her yaşta yüzün portreye konu olanın layık olduğu yüz olarak nasıl açığa vurulabileceğini göstermektir.

Esasında, Ortaçağdaki aziz resimlerinde yüz, bir ikondur; İsa Peygamberin ya da Aziz Peter'in resimdeki yüzleri ile bunların belirli bir yaşta taşıdıkları gerçek yüzleri arasındaki benzerlik meselesi gündeme bile gelmemiştir. Bu imgesel betimleme sanatının (iconography) karşı-tezi, aynı konuda bazı onbeşinci yüzyıl Flaman

ve Alman ressamlarında görülen doğalcılıktır. Uykulu gözler, örtülü saçlar ve ağız çevresindeki çizgiler, tam olarak, gerçek ya da hayali belirli bir kadını anlatır. Benzerlik, imgesel (ikonik) ilişkiyi gasp etmiş durumdadır. Fakat, Rembrandt, adeta, bir sentezi temsil eder: doğalcı portre, Rembrandt'la birlikte, bir imge olarak, ama yeni ve şimdiye kadar fark edilmemiş bir imge olarak icra edilir. Benzeri şekilde, ama oldukça farklı bir zaman diliminde, onyedinci yüzyıl Fransız resminin belirli bir türünde, bazı mitolojik yüzler, onsekizinci yüzyılda aristokratik yüzlere dönüşür. Bu silsilelerin her birinde, insan yüzü ve bedeni resmetmeye içsel, en azından iki ayrı türden iyi ortaya çıkar.

Her şeyden önce, ürünlerin üstünlüğü söz konusudur, hem ressamın performansındaki üstünlük, hem de her portrenin kendisine özgü üstünlük. Bu üstünlük -bizzat "üstün olmak" fiilinin dile getirdiği şey- tarihsel olarak anlaşılmak zorundadır. Gelişme silsileleri kendi anlam ve amaçlarını, yönü değişik üstünlük biçim ve tiplerine doğru olan ve onların ötesine geçen bir ilerleme süreci içinde kazanırlar. Kuşkusuz, ilerleme silsileleri gibi gerileme silsileleri de vardır ve ilerleme, nadiren, düz bir çizgi halinde anlaşılmalıdır. Fakat, resim yapma etkinliğine içsel olan ikinci tür iyiler, ilerlemeyi sürdürme ve sorunlara yapıcı çözümler bulma çabalarına katılımda aranmalıdır. Çünkü, sanatçının portre resmetmede üstünlük peşinde koşmada keşfettiği şey -ki, portre resmetme sanatı için doğru olan, güzel sanatların geneli için de doğrudur- belirli bir yaşam biçimine özgü iyidir. Bu tarz bir yaşam, uzun yıllar ressamlık yapmış birisi için hayatın tamamına yayılmamış olabilir, ya da en azından belirli bir dönem, Gauguin gibi, ne pahasına olursa olsun o insanı kendine bağlamış olabilir. Ama yine de ressamın, hayatını uzun ya da kısa bir dönem *bir ressam olarak* yaşamış olması, ressamlığa içsel olan ikinci tür iyiyi oluşturur. Ve bu iyilere dair bir yargıya varmak, en azından, yalnızca bir ressam ya da bir portre ressamının öğretmesi gereken şeyleri sistemli olarak öğrenme isteğinde olan birisi olarak elde edilebilir türden bir yeterliliği gerektirir.

Bir pratik, iyilerin kazanılması kadar, kurallara itaati ve üstünlük standartlarını da içerir. Bir pratiğe katılmak, katılan kişinin, bu

standartların otoritesini ve bunlara göre düşünüldüğünde performansının yetersizliğini kabullenmesi demektir. Sahip olunan tutum, seçim, tercih ve zevklerin, etkinliği o anda ve kısmi olarak belirleyen bu standartların buyruğu altına girmesi demektir. Pratikler, işaret etmiş olduğum gibi, kuşkusuz belirli bir tarihe sahiptir: oyunlar, bilimler ve sanatların, hepsinin, belirli bir tarihi vardır. Dolayısıyla, standartlar eleştiriden muaf şeyler değildir; bununla beraber, bir pratiğe, o alanda o ana kadar oluşmuş en iyi standartların otoritesini kabul etmeksizin katılamayız. Müzik dinlemeye başlarken, eğer bu konuda doğru karar verme gücünden yoksun olduğumu kabul etmezsem, Bartok'un son dörtlüsünü, bırakın doğru perdeden icra etmeyi, doğru düzgün dinlemesini bile hiçbir zaman öğrenemem. Eğer beyzbol oynamaya başlarken, diğerlerinin bir topun ne zaman hızlı, ne zaman yavaş atılacağını benden daha iyi bildiklerini kabul etmezsem, bırakın atış yapmayı, iyi bir atışın değerini bile öğrenemem. Pratikler alanında, hem iyilerin hem de standartların otoritesi, bütün öznelci ve duygucu yargı analizlerini dışlayıcı bir tarzda işler. De gustibus *est* disputandum (zevkler *tartışılabilir* - ç.n.).

Şu anda, içsel iyiler ve dışsal iyiler olarak adlandırdığım iyiler arasındaki önemli bir farklılığa dikkat etmemiz gereken bir aşamaya ulaşmış bulunuyoruz. Ortaya çıkarıldıklarında, her zaman, tek tek kişilerin malı mülkü olmak, dışsal iyi adını verdiğim iyilerin karakteristiğidir. Ayrıca, azınlığın çoğuna, çoğunluğun ise azına sahip olması bunların bir diğer özelliğidir. Durum, bazen, güç ve ünde olduğu gibi, zorunlu olarak böyledir, bazen de, parada olduğu gibi, rastlantısal koşullardan dolayı böyledir. Dışsal iyiler, bu nedenle, içinde kazananlar kadar kaybedenlerin de olması gereken karakteristik rekabet nesneleridir. İçsel iyiler ise, aslında, daha üstün olma mücadelesinin ürünüdürler, ama, başarılmalarının, pratiğe katılan bütün bireylerin oluşturduğu topluluğun geneli için iyi olması, bu iyilerin ayırdedici özelliğidir. Dolayısıyla, Turner, deniz manzarasını resme dönüştürdüğünde veya W. G. Grace, krikette vuruş sanatını oldukça yeni bir tarzda geliştirdiğinde, başarıları, ilgili topluluğun bütününün gelişmesi anlamına gelmekteydi.

İyi hoş da, bütün bunların, ya da bunlardan herhangi birisinin erdem kavramıyla ne alıp veremediği olabilir? Bu soru, erdemin, şu anda kısmi ve deneme niteliğinde de olsa, bir ilk tanımını formüle etme vaktinin geldiğini haber vermekte: *Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir.* Bu tanımın daha sonra yeniden gözden geçirilip, genişletilmesi gerekecektir. Ama yine de, yeterli bir tanıma doğru atılmış ilk adım olarak, şimdilik, hiç değilse erdemlerin insan hayatındaki yerini aydınlatıyor olmalı. Çünkü, bütün bir anahtar erdemler alanı hakkında konuşacak olursak, onlar olmaksızın etkinliğe içsel iyiler kapısının bizler için kapalı kalacağını, sadece genel olarak değil, ama oldukça özel bir biçimde de kapalı kalacağını, göstermek hiç de zor olmasa gerek.

Kaba hatlarıyla belirttiğim gibi –ve de hepimize günlük yaşamdan tanıdık geleceği gibi, ister ressam, ister fizikçi, ister ise futbolcu olalım, ya da aslında yalnızca bir güzel resim, birinci sınıf deney veya iyi atılmış bir pas hayranı olalım- pratiğe özgü iyilerin, yalnızca, pratik içerisinde, söz konusu pratiğe katılan diğerleriyle olan ilişkilerimizde kendimizi ikinci sıraya koyarak başarılabilmesi, bir pratik kavramına özgü olan bir durumdur. Kime ne borçlu olduğumuzun farkına varmayı öğrenmek zorundayız; yürüdüğümüz yolun gerektirdiği her tür kendini tehlikeye atma riskini göze almaya hazır olmalıyız; ayrıca, eksik yönlerimize ilişkin söylenenleri dikkatle dinlemeli ve dinlediklerimizi aynı dikkatle yanıtlamalıyız. Başka bir deyişle, dürüstlük, cesaret ve adalet erdemlerini, üstünlük standartları ve içsel iyilere sahip her pratiğin zorunlu bileşenleri olarak benimsemek zorundayız. Çünkü, bunları bu şekilde kabul etmemek, imgesel çocuğun satranç oyununun ilk günlerindeki hile yapma isteği gibi hile yapmak istemek, bizi üstünlük standartlarına ya da pratiğe içsel iyilere ulaşmaktan alıkoyduğu sürece, pratik, dışsal iyilere ulaşmada bir araç olma dışında bir anlam taşımayacaktır. Aynı şeyi bir başka yolla da anlatabiliriz. Her pratik, pratiğe katılanlar arasında belirli türden bir ilişkinin var olmasını gerektirir.

BİLİM ve SANAT VAKFI
KÜTÜPHANESİ

Şimdi, erdemler, kendilerini ister sevelim ister sevmeyelim, pratiği şekillendiren standart ve amaçları kendileriyle paylaştığımız diğer insanlarla olan ilişkilerimizi, kendilerine göndermede bulunarak belirlediğimiz türden iyilerdir. Bazı insansal ilişkilerde, erdemlere nasıl göndermede bulunmak zorunda olunduğuna ilişkin bir örneği ele alalım.

A, B, C ve D arkadaşlığın Aristoteles'te taşıdığı temel anlamda birbiriyle arkadaştır: paylaştıkları şey, belirli iyileri elde etme çabasıdır. Benim deyişimle, aynı pratiği paylaşmaktadırlar. D, esrarengiz bir şekilde ölür; A, D'nin nasıl öldüğünü keşfeder ve gerçeği B'ye anlatır, fakat C'ye yalan söyler. C, yalanı fark eder. Bu durumda A'nın, inandırıcı bir biçimde öne süremeyeceği şey, B ve C'ye, her ikisine de aynı arkadaşlık bağıyla bağlı olduğudur. Birine yalanı, diğerine gerçeği söyleyerek, ilişkide farklılığı kısmen belirlemiştir. Bu farklılığı birkaç şekilde açıklama yolu A'ya elbette ki açıktır; belki, C'nin üzülmesini istemediği için, belki de gerçekten aldatmak için yalan söylüyor olabilir. Ama yine de, yalan söylemenin bir sonucu olarak, ilişkide şimdi birtakım farklılıklar ortaya çıkar. Çünkü, ortak iyilerin peşinde koşma mücadelesinde birbirlerine karşı duydukları bağlılık sorgulanmaya başlanmıştır.

Nasıl ki, pratiklerin ayırt edici özelliği olan standart ve amaçları paylaştığımız sürece, başkalarıyla olan ilişkilerimizi, açıkça kabul ve itiraf edelim ya da etmeyelim, güven ve dürüstlük standartlarına göndermede bulunarak tanımlıyor isek, aynı şekilde, bunları, cesaret ve adalet standartlarına göndermede bulunarak da tanımlayabiliriz. Diyelim ki A, bir profesör ve bir sınav sonrası B ve C'ye kağıtlarında hakettikleri notu verirken D'ye, belki mavi gözlerinin çekiciliğinden belki de saçlarındaki kepeğin iticiliğinden, haketmediği bir not veriyor; bu durumda A, isteyerek ya da istemeyerek, D ile olan ilişkisini sınıfın geri kalan üyeleriyle olan ilişkisinden daha farklı bir biçimde belirlemiş olacaktır. Adalet, değer veya layık olunan şey söz konusu olduğunda, başkalarına karşı, aynı, değişmez ve kişisel olmayan standartlara göre davranmamızı gerektirir; adalet standartlarından uzaklaşmak, bazı özel durumlarda, çevremizdeki insanlarla olan ilişkilerimizi birtakım özel ya da ayrım gö-

zetici yollarla belirlememize yol açar.

Cesaret söz konusu olduğunda ise durum biraz daha farklıdır. Cesareti bir erdem olarak alıyoruz, çünkü, pratiklerin birçoğunda, bireyleri, toplulukları ve amaçları koruyup kollamak, ki son derece önemlidir, bu tür bir erdemin varlığını gerektirir. Eğer bir kimse, belirli bir bireyi, topluluğu ya da amacı korumak istediğini söylüyor, ama kendi adına, zarar ve tehlike riskini göze almak istemiyor ise, koruma ve kollama isteğinin gerçekliğini sorgulamak gerekir. Kendi adına tehlikeye düşme ve zarar görme riskini göze alabilme yetisi olan cesaret, bu tür bir koruyup kollama ile olan bağlantısından dolayı, insan hayatında kendine özgü bir role sahiptir. Bu demek değildir ki bir insan, hem hakikaten koruyup kollamak isteyen birisi, hem de bir korkak olamaz. Bundan öte, kısmen, hakikaten koruyup kollamak isteyip de söz konusu tehlike ve zarar riskini göze alma kapasitesinde olmayan bir insanın, hem kendini hem de bu durumda olan başkalarını, bir korkak olarak nitelemesi gerektiğini söylemek demektir.

Öyleyse, kendileri olmaksızın pratiklerin sürdürülemeyeceği türden ilişkiler açısından bakıldığında, dürüstlük, adalet ve cesareti – ve belki birkaç tanesini daha- gerçek üstünlükler olarak, kendi özel ahlâksal görüşümüz ya da kendi toplumumuzun özel kodları ne olursa olsun, kendimizi ve başkalarını kendilerine göre karakterize etmek zorunda olduğumuz erdemler olarak kabul ediyorum. Çünkü, bu kabul, ki ilişkilerimizi bu tür iyilere göre tanımlamaktan kaçınamayız, farklı toplumların, geçmişte ve şimdi farklı cesaret, adalet ve dürüstlük kodlarına sahip olduğunu kabul ve itiraf etmekle tamamen bağdaşmaktadır. Lutherci dindarlar, çocuklarını, koşullar ve doğuracağı sonuçlar ne olursa olsun, her zaman herkese karşı hakikati söylemeleri gerektiği inancıyla büyütürler; ki Kant da bu çocuklardan birisidir. Geleneksel Bantu ailesi (Bantu; ekvator ile Güney Afrika arasında yaşayan büyük zenci kabilelerden birisi - ç.n.) çocuklarını, tanımadıkları kişilere doğruyu söylememeleri gerektiğini öğütleyerek yetiştirir; çünkü onlar, bu durumun ailenin büyülere karşı korumasız kalmasına yol açacağına inanırlar. Kendi kültürümüzde, birçoğumuz, değerli bir şey göstereceğini söyleye-

rek, bizi evine davet eden yaşlı ninelerin doğruyu söylemedikleri uyarılarıyla büyütülmüşüzdür. Her şeye rağmen, bu kodların her biri dürüstlük erdeminin kabul edilişlerinden birini cisimleştirir. Nitekim, farklı adalet ve cesaret kodları için de aynı şeyler söylenebilir.

Demek ki, pratikler, toplumlarda oldukça farklı kodlarla gelişiyor olabilir; ortak amaçlara hizmet eden teknik beceri hizmetleri ve kurumların rahatlıkla yapabileceği halde, pratiklerin yapamayacağı şey, erdemlere değer verilmeyen bir toplum içerisinde gelişmektir. (Bu uçtaki ortak bir amaca yönelik kurumlar ve teknik beceri hizmetleri ile öteki uçtaki pratikler arasında var olan karşıtlık hakkında bir çırpıda birçok şey söylenebilir.) Çünkü, pratiklerde karakteristik olarak içerilen birlikte çalışma, başarı ve otoriteyi onaylama, standartlara saygı gösterme ve riski göze alma türleri, örneğin kendini ve başkalarını yargılamada adil olmayı -ki bu tip bir adillik, kendisi olmaksızın adilliğin hayata geçirilemeyeceği bir acımasız dürüstlük, benim profesör örneğinde yoktur- benim A, B, C, D örneğinde var olmayan türden bir dürüstlüğü -ve pratik içinde kazandıkları başarı kendilerine söz konusu yargılarda adillik ve dürüstlüğü gerektiren yargıda bulunma otoritesi kazandırmış olan insanların yargılarına güvenmede istekliliği ve zaman zaman kendini, hatta başarıyı tehlikeye atma riskini göze almayı- gerektirir. Benim tezim, hiçbir yönüyle, büyük bir keman ustasının zaaflı ya da büyük bir satranç oyuncusunun çıkarcı bir insan olamayacağını savunmaz. Erdemlere gereksinim duyulan yerde zaaflar da ortaya çıkabilir. Mesele şundan ibarettir: zaaflı ve çıkarcı insanlar da ilişkili oldukları pratiğin inkişafı için zorunlu olarak diğer insanların erdemlerine güvenirler, ama aynı zamanda, kendilerini, çok iyi bir satranç oyuncusu ya da kemancı olmayanları bile ödüllendirilebilen içsel iyilere ulaşılan yaşantıdan mahrum ederler.

Erdemlerin pratik içerisindeki yerini daha da sağlamlaştırmak için, iki önemli karşıtlığın altını çizerek pratiğin doğasını biraz daha açıklığa kavuşturmak şu an için zorunlu görünüyor. Buraya kadar yürütülen tartışmanın, anlatmaya çalıştığım türden bir pratiğin, sadece bir teknik beceriler kümesinden ibaret olmadığını -bu beceriler ortak bir amaca yöneltildiğinde ve bu becerilerin uygulanma-

sının kendi başına değerli ve zevkli olabildiği durumlarda bile açıklığa kavuşturduğunu umarım. Bir pratikte ayırt edici olan şey, kısmen, teknik becerilerin hizmet ettiği -ki her pratik, bazı teknik becerilerin ortaya konmasını gerektirir- bu pratikle ilgili amaçlar ve iyiler tasarımlarının, insansal gücün bu tür artışı ile ve her bir pratik ya da pratik türünü kısmen belirleyen içsel iyilere gösterilen saygı ile dönüştürülüp zenginleştirilme biçimidir. Pratikler, hiçbir zaman, bütün zamanlar için değişmez olan tek bir hedefe ya da hedeflere sahip değildir -ne ressamlığın böyle bir hedefi vardır, ne de fiziğin-; hedefler, ilgili etkinliğin kendi tarihi içinde değişime uğrar. Böylece, her pratiğin kendine özgü bir tarihe sahip olmasının ve bu tarihin ilgili teknik becerilerin gelişim tarihinden daha öte ve daha başka bir şey olmasının rastlantısal bir durum olmadığı ortaya çıkmakta. Nitekim, bu tarihsel boyut, erdemler açısından hayati öneme sahiptir.

Bir pratiğe katılmak, yalnızca bu pratiğin çağdaş uygulayıcıları ile değil, aynı zamanda bu pratik içinde bizden önce yer almış olanlarla, özellikle de başarılarıyla etkinliğin bugün bulunduğu noktaya gelmesini sağlamış olanlarla belirli bir ilişkiye girmektir. Dolayısıyla, kendisinden ders almamız gereken ve yüz yüze geleceğimiz şeyler, geleneğin başarısı ve *a fortiori* otoritesidir. Ve bunlar, pratik içinde şimdide bulunan ilişkileri devam ettirmek için hangi açıdan ve neden dolayı önceden gerekli olan şey ise, cesaret, dürüstlük ve adalet erdemlerini cisimleştiren geçmişle ilişkiye girmek ve bu geçmişi öğrenmek için de tamamen aynı açıdan ve aynı nedenden dolayı önceden var olması gereken şeylerdir.

Pratiklerin kendisiyle karşılaştırılması gereken şey, elbette ki yalnızca teknik beceriler kümesi değildir. Pratikler, kurumlarla da karıştırılmamalı. Satranç, fizik ve tıp, pratiklerdendir; satranç klübü, araştırma merkezleri, üniversiteler ve hastaneler ise kurumlardandır. Kurumlar, karakteristik ve zorunlu olarak, dışsal iyi adını verdiğim iyilerle ilgilidirler. Para ve diğer maddi iyilerin edinildiği yerlerdir; kurumlar, güç ve statüye göre oluşturulur ve karşılığında, ödül olarak para, güç ve mevki dağıtırlar. Ve yalnızca kendilerinin değil, aynı zamanda, taşıyıcısı oldukları pratiklerin devamını sağla-

mak istedikleri sürece de başka türlü davranamazlar. Çünkü, kurumlara dayanmayan hiçbir pratik uzun süre ayakta kalamaz. Aslında, pratiklerin kurumlarla olan ilişkisi -ve dolayısıyla da söz konusu pratiklere dışsal iyilerin içsel iyilerle olan ilişkisi- o kadar içiçe geçmiştir ki, kurumlar ve etkinlikler, karakteristik olarak, içinde pratiğin yaratıcılık ve ideallerinin her zaman kurumun sağladığı maddi kazançların saldırısına açık olduğu, pratiğin müşterek iyilerine duyulan ortak ilginin her zaman kurumun rekabetçi yapısıyla tehdit edildiği, tek bir nedensel yapı biçimlendirirler. Bu bağlamda, erdemlerin temel işlevi açıktır. Pratikler, onlar olmaksızın, yani, adalet, cesaret ve dürüstlük olmaksızın, kurumların yıkıcı gücüne karşı direnemezler.

Bununla birlikte, kurumlar yıkıcı güce sahip olsalar da, insansal topluluk biçimlerinin -ve dolayısıyla da kurum biçimlerinin- yaratılması ve yaşatılmasının kendisi bir pratiğin, üstelik, erdemlerin hayata geçirilmesiyle iki önemli açıdan ve oldukça yakından ilişkili olan bir pratiğin, bütün özelliklerini taşır. Erdemlerin hayata geçirilmesinin kendisi, toplumsal ve politik meselelerde oldukça kesin bir tutum içinde olunmasını gerektirebilir; ve bizler, erdemleri hayata geçirmeyi, her zaman, kendine özgü kurumsal yapılara sahip belirli bir topluluk içinde öğreniriz ya da öğrenemeyiz. Elbette ki, ahlâksal karakter ile politik topluluk arasındaki ilişkinin, liberal bireyci modernliğin bakış açısından tasavvur edilme şekli ile anlatmış olduğum antik ve Ortaçağ erdem geleneğine özgü bakış açısından tasavvur edilme şekli arasında can alıcı bir fark vardır. Liberal bireyciliğe göre, topluluk, sadece her bireyin kendi seçimi olan iyi yaşam tasarımının peşinde koştuğu bir arenadır; politik kurumlar ise, bu kendi kendini belirlemiş eylemi olanaklı kılacak asayiş düzeyini sağlamak için vardır. İktidar ve yasa, liberal görüşe göre, birbirine rakip insansal-iyi-yaşam tasarımları konusunda nötrdür, ya da nötr olmalıdır ve dolayısıyla da, yasaya itaati sağlamak iktidarın görevleri arasında olduğu halde, herhangi bir ahlâksal anlayış aşılamak iktidarın yasal görev ve işlevinin dışındadır.

Tam tersine, anlatmış olduğum antik ve Ortaçağ görüşüne göre ise, politik topluluk, yalnızca kendisinin sürekliliği için erdemlerin

hayata geçirilmesini gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda, ebeveynsel otoritenin görevlerinden birisi de çocukların erdemli kişiler olarak yetişmelerini sağlamaktır. Kurulan bu benzerliğin klasik çatısı, Sokrates tarafından *Crito*'da ifade edilir. Sokratesçi politik topluluk ve politik otorite görüşünün benimsenmesinden, elbette ki, biz de modern devlete Sokrates'in *polis*'e ve onun yasalarına atfettiği aynı ahlâksal işlevi atfedelim, sonucu çıkmaz. Aslında liberal bireyci görüşün gücü, kısmen, modern devletin, gerçekte herhangi bir topluluğun ahlâksal eğitmeni olarak hareket etmeye kökten uygun olmayışı olgusundan kaynaklanır. Buna rağmen, modern devletin ortaya çıkışının tarihi, elbette ki ahlâksal bir tarihtir. Eğer erdemlerin pratikler ve kurumlarla olan karmaşık ilişkilerine dair düşüncelerim doğru ise, bundan şu çıkar ki, bir zaaflar ve erdemler tarihi olmadığı sürece, doğru bir pratikler ve kurumlar tarihi yazma olanağımız da olmayacaktır. Çünkü, bir pratiğin bütünlüğünü koruma gücü, erdemlerin, pratiğin toplumsal taşıyıcıları olan kurumsal yapıların sürekliliğini sağlamak için hayata geçirilme ve geçirilebilme tarzına bağlı olacaktır. Bir pratiğin bütünlüğü, nedensel olarak, erdemlerin, bunu etkinliklerinde cisimleştiren bireylerin en azından bazıları tarafından hayata geçirilmesini gerektirir; kurumların yıkılması ise, tersine, her zaman, kısmen zaafların bir sonucu olmuştur.

Erdemlerin kendileri ise, elbette ki, toplumsal kurumların bazı özel türlerince desteklenirken, bazılarınca da tehdit edilir. Thomas Jefferson, erdemlerin yalnızca bir küçük çiftçi topluluğunda inkişaf edebileceğini savunurken, Adam Ferguson, daha ince bir kavrayışla, geleneksel erdemlerden en azından bazılarının modern ticari toplum kurumlarınca tehdit edildiğini fark etmiştir. Vermiş olduğum kavramsal erdem açıklamasının ampirik alandaki karşılığı olan Adam Ferguson sosyolojisi, erdemler, etkinlikler ve kurumlar arasındaki ampirik, nedensel bağlantıları açığa çıkarma arzusunda olan bir sosyolojidir. Çünkü, bu tarz bir kavramsal açıklama, oldukça güçlü bir ampirik içeriğe sahiptir ve tek tek durumlarda sınanabilir bir açıklayıcı şema sunar. Benim tezim, bunun yanısıra, başka bir açıdan da ampirik içeriğe sahiptir; etkinlikler bağlamında, er-

demler olmaksızın, hiç de içsel iyilere değil, yalnızca dışsal iyiler adını verdiğim iyilere ilişkin bir kabul görme ve takdirin var olabileceğini ima eder. Gelgelelim, yalnızca dışsal iyilerin kabul edildiği bir toplumda başat, hatta ayırt edici özellik rekabetçilik olacaktır. Nitekim, Hobbes'un doğal durum açıklamasında, bu toplumun en çarpıcı tasviriyle karşılaşırız. Profesör Turnbull'un Ik'ın akibetine ilişkin raporu, toplumsal gerçekliğin, en korkutucu şekilde, hem benim hem de Hobbes'un tezini onaylamakta olduğunu dile getirir.

Demek ki, erdemler, dışsal ve içsel iyilerle farklı ilişkiler içindedir. Erdemlere sahip olma -fakat erdeme benzer şeylere ya da onun suretine değil- içsel iyilere ulaşmak için zorunludur; ama diğer taraftan, dışsal iyilere ulaşmayı da kesin bir şekilde engelleyebilir. Bu noktada şunu belirtmeliyim ki, dışsal iyiler, hakikaten iyi olan şeylerdir. Yalnızca, insansal arzunun karakteristik nesneleri olmaları ve bölüştürülmelerinin adalet ve cömertlik erdemlerine anlam katması bakımından değil, fakat ikiyüzlüler dışında hiç kimsenin onları küçümseyememesinden dolayı da iyi olarak adlandırılan şeylerdir. Yine bilindiği gibi, dürüstlük, adalet ve cesaret erdemlerinin yeşertilmesi, bizi çoğu kez, ki hayat rastlantılar üzerine kuruludur, zengin, ünlü ya da güç sahibi olmaktan alıkoyar. Bu nedenle, her ne kadar, erdemlere sahip olarak, yalnızca bazı pratiklere içsel iyilere ve üstünlük standartlarına ulaşmakla kalmayıp, aynı zamanda, zengin, ünlü ve güçlü *de* olabileceğimizi ümit etsek de, erdemler, her zaman, bu lüks isteğe giden yolda bizi tökezletip düşürebilecek potansiyel engellerdir. Bu nedenle, dışsal iyiler peşinde koşma anlayışının egemen olduğu bir toplumda, bir yığın sahte erdem ortaya çıkarken, asıl erdem kavramının önce yıpranmasını ve daha sonra da belki tamamen yok olup gitmesini beklemek yanlış olmasa gerek.

Şu anda, bir çekirdek erdem tasarımına ilişkin bu kısmi tanımın –ki buraya kadar söylemiş olduğum her şeyin, bu tanımın henüz ilk basamağını oluşturduğunu vurgulamak zorundayım– betimlemiş olduğum geleneğe ne ölçüde uygun olduğunu sormanın zamanı gelmiş bulunuyor. Örneğin, bu tanımı ne kadar ve hangi açılardan Aristotelesçi sayabiliriz? Memnuniyetle belirtebilirim ki, bu tanım,

üzerinde geleneğin geri kalan büyük bir kesiminin de Aristoteles'den farklı düşündüğü iki konuda Aristotelesçi değildir. Birincisi; bu erdem tanımı teleolojik olmasına rağmen Aristoteles'in metafizik biyolojisine herhangi bir şekilde göndermede bulunma ihtiyacı duymaz. Ve ikincisi; tamamen insansal pratiklerin çokluğu ve bunun bir sonucu olan, erdemlerin kendilerini elde etmeye çalışma sırasında hayata geçirilebileceği iyilerin çokluğundan dolayı –çoğu kez rastlantısal olarak bağdaşmaz olan ve bu nedenle de egemenliğini tanıyacağımız şey konusunda karşıt iddialar dile getiren iyilerin çokluğundan dolayı– çelişki yalnızca bireysel karakterdeki kusurlardan doğuyor olamaz. Nitekim, Aristoteles'in erdem anlayışının saldırılara en açık göründüğü nokta da tam olarak bu iki meseledir; dolayısıyla da, bu toplumsal açıdan teleolojik açıklamanın, eğer Aristoteles'in genel erdem anlayışını, onun biyolojik açıdan teleolojik olan açıklaması kadar destekleyebileceği açıklığa kavuşturulabilir ise, yapılan bu değişikliklerin Aristoteles'in kendisi tarafından da, genel olarak Aristotelesçi bir açıdan bakıldığında, davayı zayıflatmaktan çok güçlendiren değişiklikler olarak benimsenebileceğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, getirmiş olduğum tanım, en azından üç bakımdan kesinlikle Aristotelesçi*dir*. İlk olarak; bunun tamamlanması için Aristoteles'in anlayışının gerektirdiği tamamen aynı kavramların ve aynı ayrımların ikna edici bir biçimde ve titizlikle işlenmesi gerekir; bunlar, edimde-farkındalılık, entelektüel erdemler ile karakter erdemleri arasındaki ayırım, her ikisinin doğal yetiler ve tutkularla ilişkisi ve pratik aklın yapısıdır. Geliştirdiğim tanımın akla yatkın olabilmesi için, bu başlıklardan her birinde, Aristoteles'in görüşüne çok benzer şeylerin savunulması gerekir.

İkinci olarak; bu tanım Aristotelesçi bir haz ve zevk anlayışına yer verirken, yararcı görüşlerin hiçbirisiyle, hele hele Franklin'in erdem anlayışıyla kesinlikle uyuşmaz. Bu meseleye, benim pratiklere içsel ve dışsal iyiler arasındaki farklılık görüşüme göndermede bulunarak, haz veya zevkin, eğer iki sınıftan birine dahil edilecekse, hangi sınıfa dahil edileceğini soran bir kimseye nasıl bir yanıt verilebileceğini sorgulayarak bir giriş yapabiliriz. Yanıt şudur: "Ba-

zı haz türleri birincisine, bazı haz türleri de ikincisine.."

Bir pratik dalında üstünlük gösteren birisi, iyi satranç ya da futbol oynayan veya fizik alanında bir araştırmayı başarıyla tamamlayan ya da resimde deneme niteliğindeki bir tarzı yerleştiren birisi, karakteristik olarak, ulaştığı başarıdan ve başarıya ulaşırken içinde bulunduğu etkinlikten zevk alır. Aynı şekilde, başarı sınırını aşamayan, ama aşmaya yönelik bir biçimde oynayan, düşünen veya eyleyen birisi de zevk alabilir. Aristoteles'in de belirttiği gibi, failin ulaşmak istediği hedef, etkinliğin veya başarının verdiği haz değil, başarılan etkinlik ve haz duyulan etkinliğin bir ve aynı olması durumunda, başarılı etkinlikten sonra aniden ortaya çıkan hazdır. Bu nedenle, bunlardan birisini hedeflemek, diğerini de hedeflemek demektir ve bundan dolayı da, üstünlüğü gözetmek ile *bu özel anlamda* hazzı gözetmek kolaylıkla birbirine karıştırılabilmekte. Bu özel türden karışıklık göz ardı edilebilecek kadar zararsızdır; asıl zararlı olan durum, *bu özel anlamdaki* hazzın diğer haz türleriyle karıştırılmasıdır. Çünkü, bazı türden hazlar, elbette ki, saygınlık, statü, güç ve para gibi dışsal iyilerdendir. Bütün hazlar, başarılı etkinliğin sonunda aniden ortaya çıkan türden haz değildir; bunlardan bazıları herhangi bir etkinlikte bulunmayla ilişkisi olmayan, psikolojik veya fiziki durum hazzıdır. Bu durumlar -ki örneğin, Colchester istiridyesi, kırmızı biber ve Veuve Cliquot'nun art arda gelişinin karışık duyumsamasıyla ortaya çıkan sıradan bir damak zevki olabilir- bir tür dışsal iyi olarak veya saygınlığın getirdiği ya da para ile satın alanabilecek dışsal ödüller olarak düşünülebilir. Bu nedenle hazlar, titizlikle ve uygun biçimde kategorilere ayrılarak dışsal iyiler ve içsel iyiler olarak sınıflandırılabilir.

Franklin'in, büyük ölçüde, dışsal ilişkiler ve dışsal iyilere dayanarak kurduğu erdem anlayışında hiç yer verilmeyen şey bu sınıflandırmadır. Dolayısıyla, tartışmanın bu aşamasında bile, benim anlayışımın, betimlemiş olduğum eşsiz antik ve Ortaçağ geleneğinin merkezinde yatan erdem tasarımını yakalamış olduğu iddiasında bulunabilmemiz için yeterli olanağa sahip olmamıza rağmen, aynı ölçüde açık olan bir şey daha var ki, o da, birden fazla erdem tasarımının olanaklı olduğudur. Nitekim, Franklin'in görüşü ya da herhangi bir yararcı görüş, kendisi benimsendiğinde, söz konusu

geleneğin reddini gerektiren -*ya da tam tersi*- bir görüştür.

Bunlar arasındaki önemli bağdaşmazlık noktalarından birisi uzun zaman önce D. H. Lawrence tarafından belirtilmiş bulunuyor. Franklin'in, "Cinsel ilişkiyi çok az kullan; o da ya sağlık ya çocuk yapmak için..." görüşüne Lawrence, şöyle yanıt verir: "Cinsel ilişkiyi hiçbir zaman *kullanma.*" Erdemlerin ödülü olan içsel iyilerin oluşumunda etkili olabilmesi için, doğuracağı sonuçlar göz önüne alınmaksızın hayata geçirilme gerekliliği bir erdemin karakteridir. Çünkü, sonuçta ortaya çıkan durum şudur ki, erdemler, her ne kadar bu iyilerin başarılmasını sağlamaya dönük nitelikler olsa da, içinde bulunulan herhangi bir rastlantısal koşul ya da koşullar gözetilmeksizin yerine getirilmediği takdirde, söz konusu iyilere yol açsın ya da açmasın, erdemlere sahip olduğumuzu hiçbir şekilde söyleyemeyiz - ve bu kısmen, sınanabilir, olgusal bir iddiadır. Yalnızca koşullara bağlı olarak cesaret gösterdiğimizde ya da doğruyu söylediğimizde, kendimize cesur ya da dürüst bir insan deme hakkına sahip olamayız. Bunun yanısıra, daha önce de belirttiğimiz gibi, erdemlerin geliştirilmesi bizi her zaman şu dünyevi başarının belirtisi olan dışsal iyilere ulaşmaktan alıkoyabilir ve genellikle de alıkoyar. Philadelphia'da başarılı olmaya giden yol, cennete giden yolla her zaman iç içe geçmeyebilir.

Üstelik, şu anda, yararcılığın *her* versiyonunun karşı karşıya kalacağı bir diğer güçlüğü de -daha önce belirttiklerimize ilaveten- belirleyebilecek konumdayız. Yararcılık, bir etkinliğe içsel ve dışsal iyiler ayrımı gibi bir ayrıma gidebilecek durumda değildir. Mesele yalnızca yararcılığın klasik savunucularından hiçbirisinin -ki böyle bir ayırım ne Bentham'ın yazılarında ne de Mill veya Sidgwick'in eserlerinde bulunur- bu ayırımı yapmamış olması değildir, bunun ötesinde, içsel iyiler ve dışsal iyilerin ortak ölçülemez olmalarıdır. Dolayısıyla, iyileri, -ve *a fortiori*, haz ve zevk türleri hakkında söylemiş olduklarımızın ışığında mutluluğu- tek bir yarar formülü ya da tasarımı altında toplama fikri, ki bu ister Franklin, ister Bentham ya da Mill açısından olsun, hiçbir anlam ifade etmez. Bununla beraber, *bu* ayrım, J.S. Mill düşüncesine yabancı olduğu halde, yine de belirtmeliyiz ki, Mill'in *Utilitarianism*'de hazları,

"daha yüksek" ve "daha düşük" hazlar olarak ayırırken yapmak istediği şeyin bizim sözünü ettiğimiz türden bir ayrım olduğunu varsayabilmenin tutarlı ve akla yatkın hiçbir yolu yoktur. Söyleyebileceğimiz şey, bunun, en fazla "benzeri bir çaba" olabileceğidir; çünkü, J. S. Mill'in yetiştirilme biçimi, kendisine sınırlı bir insansal yaşam ve yeti anlayışı kazandırmıştır, ayrıca, felsefeyi değerlendirmeye uygun bir yapı kazandırma biçiminden dolayı da, söz gelimi oyunları değerlendirmeye uygun bir yapı kazandırmamıştır. Bununla birlikte, üstünlüklerin peşinde insanlığın gücünü artıracak şekilde koşmanın insansal yaşamın can damarı olduğu düşüncesi, yalnızca J.S.Mill'in politik ve sosyolojik düşüncelerinde değil, aynı zamanda onun ve Bayan Taylor'ın yaşamında da anında fark edilir. Anladığım anlamda erdemlerden bazılarını yaşamlarında cisimleştirmiş olan insanlardan örnekler verecek olursam, kuşkusuz, anılmaya değer birçok ismin var olduğu görülür, ki St. Benedict, Assisi'li St. Francis, St. Theresa *ve* Frederick Engels, Eleanor Marx ve Leon Troçki, isimleri bunlardan sadece birkaçıdır. Fakat, John Stuart Mill adı da bunlar arasında yer almayı en az diğerleri kadar hak etmektedir.

Üçüncü olarak; getirdiğim tanım, değerlendirme ve açıklamayı birbirine, karakteristik olarak Aristotelesçi olan bir tarzda bağlaması bakımından da Aristotelesçidir. Aristotelesçi bir gözle bakıldığında, bazı edimleri erdem ya da erdemleri sergiliyor veya sergilemiyor olarak nitelendirmek hiçbir zaman yalnızca bir değerlendirme değildir; aynı zamanda, neden şu değil de bu edimde bulunulduğunu açıklamaya yönelik bir ilk adımı da atmak demektir. Bundan dolayı da, bir Aristotelesçi için olduğu kadar bir Platoncu için de, bir şehrin ya da bireyin yazgısı, bir tiranın adaletsizliği ya da onu savunanların cesurluğu anlatılarak tam olarak açıklanabilir. Aslında, adalet ve adaletsizliğin, cesaret ve korkaklığın insan yaşamında oynadığı role dolaylı da olsa göndermede bulunmaksızın, çok az şey gerçek anlamda açıklanabilir. Buradan hareketle, denebilir ki, metodolojik ilkesi "olguların" -ki bu "olgular" tasarımı, 7. bölümde betimlemiş olduğum tasarımdır- her tür değerlendirmeden ayrı tutulması olan modern sosyal bilimlerin açıklayıcı olma iddiasındaki

projelerinin birçoğu başarısız olmaya mahkumdur. Çünkü, bir kişinin cesur ya da adil davranmamış ya da bunu başaramamış olması olgusu, bu metodolojik ilkeyi benimsemiş olanlar tarafından, "bir olgu" olarak kabul edilemez. Sunduğum erdem anlayışı ise, bu konuda, Aristoteles'in anlayışıyla tamamen birdir. Fakat, şimdi, şu tür bir soru akla gelebilir: sizin anlayışınız birçok bakımdan Aristotelesçi olabilir, ama bazı bakımlardan da hatalı değil mi? Aşağıdaki önemli itiraza bir göz atalım.

Ben erdemleri, kısmen, pratik içinde kapladıkları yere göre tanımlamış bulunuyorum. Ama, bazı pratiklerin -yani, bir pratik olarak adlandırmış olduğum şeyin tanımına uyan, tutarlı insansal etkinliklerden bazılarının- kötü olduğu, kesinlikle, öne sürülebilir. Nitekim, bu tip erdem anlayışını savunan bazı ahlâk felsefecilerince yürütülen tartışmalarda, işkencenin ve sado-mazoşist cinsel ilişkilerin pratiklere örnek olarak gösterilebileceği öne sürülmüş bulunuyor. Fakat, bir eğilim, pratikleri, kötülük doğuran bazı pratikleri ayakta tutan türden bir eğilim ise, nasıl erdem sayılabilir ? Bu itiraza verebileceğim yanıt iki bölümden oluşmakta.

Birincisi; basit bir şekilde, kötü *olan* -kavramın benim anladığım anlamında- pratiklerin var *olabileceğini* kabul etmek isterim. Fakat, var olduğu konusunda ikna edilmiş olmaktan henüz çok uzağım ve ayrıca, işkencenin ya da sado-mazoşist cinselliğin, benim erdem anlayışımda geçen pratik tanımına uygun düştüğüne de işin doğrusu inanmıyorum. Bununla birlikte, en azından kendi adıma, özellikle, bazı pratik türlerinin rastlantısal bir durum olarak belirli koşullarda kötü olanı doğurabildiklerinin bilinen bir şey olmasından dolayı, bu iknadan yoksunluk ile yetinmek istemem. Çünkü, pratikler alanı, sanat ve bilim dallarını ve entelektüel ve atletik oyunların bazı türlerini kapsar. Ve hemen anlaşılabileceği gibi, bunların herhangi biri, belirli koşullar altında, rahatlıkla bir kötülük kaynağı olabilir: Üstün olma ve yenme isteği yıkıcı olabilir, bir ressam, ailesini ihmal edecek derecede kendini çalışmalarına verebilir, başka çare kalmayınca başvurulan onurlu bir yol olan savaş, vahşi bir zulümle sonuçlanabilir. Peki, bütün bunlardan çıkan sonuç nedir?

Benim anlayışım, kesinlikle, *ne* bu tür kötülükleri bağışlamalıyız veya göz yummalıyız, *ne de* bir erdeme dayanan şey her ne olursa olsun doğrudur, çıkarımlarına yol açar. Zaman zaman, cesaretin adaletsizliği körüklediğini, sadakatin öldürmeye niyetlenen bir saldırganı yüreklendirdiğini, cömertliğin iyi şeyler yapma gücünü zayıflattığını kabul etmek zorundayım. Zira bunları inkar etmek, Aquinas'ın erdemlerin birliği anlayışını eleştirirken yardımlarına başvurduğum ampirik olgulardan kaçmak olur. Erdemler, öncelikle, her pratiğin her koşulda onaylanmasını hiçbir şekilde gerektirmeyecek bir pratik nosyonuna göndermede bulunarak belirlenip açıklanmayı gerektirir. Erdemlerin -itirazın kendisinin de önkabullendiği gibi- doğru ve iyi etkinlikler bakımından değil, sadece etkinlikler bakımından *tanımlanması*, pratiklerin, güncel yaşamda belirli zaman ve mekanlarda yürütülürken, ahlâksal eleştiri ihtiyacında olmadıklarını ne ima eder, ne de böyle bir şeye yol açar. Ve bu tür bir eleştiri için gerekli araçlar da eksik değildir. Bir pratiği eleştirmek için erdemin gerektirdiklerine başvurmada ilk aşamada hiçbir tutarsızlık yoktur. Adalet, başlangıçta, pratiklerin sürdürülmesi için kendine özgü biçimde zorunlu olan bir eğilim şeklinde tanımlanabilir; ama bundan, bir pratiğin isterlerini yerine getirirken ortaya çıkacak adalet ihlallerinin kınanmayacağı sonucu çıkmaz. Ayrıca, bir erdemler ahlâklılığının, kendi karşılığı olarak, bir ahlâksal yasa tasarımı gerektirdiğini de 12. bölümde vurgulamıştım. Nitekim, bunların isterlerinin de etkinlikler tarafından karşılanması gerekir. Gelgelelim bu noktada şöyle bir soru yöneltilebilir: bütün bunlar, daha geniş bir ahlâksal bağlamda pratiklerin yerine ilişkin söylenebilecek daha çok şey olduğunu göstermiyor mu? Bu durum, en azından, bir çekirdek erdem kavramı konusunda, pratikler bakımından söylenebileceklerden daha fazlasının söylenebileceğini açığa vurmuyor mu? Bununla beraber, ısrarla üzerinde durmuş olduğum gibi, herhangi bir erdemin insan hayatındaki etki alanı, başlangıçta kendisine göre tanımlanmış olan pratiklerin ötesine taşar. Öyleyse, erdemlerin insan yaşamının daha geniş arenasındaki görevi nedir?

Pratiklere göre yapılacak her erdem tanımının sadece giriş niteliğinde ve kısmi bir tanım olabileceğini daha önceden belirtmiştim.

Bunun tamamlanması için gereken nedir? Buraya kadar, benim getirdiğim açıklama ile Aristotelesçi olarak adlandırılabilecek herhangi bir açıklama arasında en kayda değer farklılık, erdemlerin, hayata geçirilmelerini hiçbir şekilde pratikler bağlamıyla sınırlamamış olmama rağmen, anlam ve işlevlerini pratikler bakımından tayin etmiş olmamdır. Oysa, Aristoteles, bu anlam ve işlevi, iyi olarak adlandırılabilecek bir bütün olan insan hayatı nosyonuna yerleştirir. Ve öyle görünüyor ki, "Erdemlerden yoksun bir beşeri varlığın mahrum olacağı şey nedir?" sorusuna verilmesi gereken yanıt benim buraya kadar söylemiş olduklarımın ötesine geçmekte. Çünkü, bu tür bir birey, sadece, pratiklere katılmakla başarılabilir türden üstünlükler ve bu tür üstünlüklerin var olabilmesi için gerekli beşeri ilişki türü bakımlarından *değişik birçok şekilde* başarısız olmakla kalmaz. *Bir bütün olarak görülen* kendi hayatı da muhtemelen yara alır; bu hayat, bir bireyin, "Bu tür bir erkek ya da kadının yaşaması gereken en iyi hayat türü hangisidir?" sorusunu yanıtlamaya çalışırken belirteceği türden bir hayat olamaz. Ve bu soru, Aristoteles'in "insansal iyi yaşam nedir?" sorusu en azından sorulmaksızın yanıtlanamaz. Bu noktada, yalnızca buraya kadar kabaca anlatılan bir erdem tasarımıyla şekillenmiş bir insansal yaşamın kusurlu olacağı üç duruma bir göz atalım.

Bu yaşam, her şeyden önce, *sayısız* çelişki ve *aşırı* keyfilik tarafından istila edilecektir. Bu durum, önceden de belirtmiş olduğum gibi, iyilerin çokluğundan dolayı, trajik çelişkilerin ortaya çıkması olasılığına Aristoteles anlayışında rastlanmayan bir şekilde izin veren bir erdem anlayışının hüneridir. Fakat, bu, duyulan bağlılıklardan birisi bir yönü, diğeri başka bir yönü işaret ettiğinde, erdemli ve aynı zamanda birçok durum konusunda eğitilmiş bir insanın yaşamında bile çelişkiler üretebilir. Bir pratiğin iddiaları bir diğerininkiyle, bir kişinin kendisini rasyonel seçimler yapıyor olmaktan ziyade keyfi bir şekilde gidip geliyor durumda bulabileceği şekilde, bağdaşmaz olabilir. Nitekim, T.E. Lawrence'ın başına da benzeri şeyler gelmiş gibi görünüyor. İçinde erdemlerin inkişaf edebileceği bir topluluğu koruma yükümlülüğü, belirli bir pratiğin –örneğin, sanatların– gerektirdiği kendini adama ile bağdaşmaz olabilir. Aynı

şekilde, aile hayatının isterleri ile sanat hayatının isterleri –Gauguin'in Polenezya'ya kaçarak çözdüğü ya da çözemediği problem– arasında, ya da politikanın isterleri ile sanatın isterleri- Lenin'in Beethoven dinlemeyi reddederek çözdüğü ya da çözemediği problem- arasında birtakım çatışmalar söz konusu olabilir.

Eğer erdem yaşamı, sürekli, bir şeye duyulan bağlılığın açık bir keyfiyetle bir başka şeye duyulan bağlılıktan vazgeçilmesine yol açtığı durumları doğuran seçimlerle zedeleniyor ise, pratiğe içsel iyiler, kendi otoritelerini yine de bizim kişisel seçimlerimizden alıyor görünebilir; çünkü farklı iyiler farklı ve bağdaşmaz yönlerde toplandığında, bunların birbirine karşıt iddiaları arasında "Ben" seçim yapmak zorundayım. Modern birey, ölçütten yoksun seçimleriyle birlikte, Aristotelesçi olduğu öne sürülmüş olan dünyanın yabancı bağlamında açık bir şekilde yeniden ortaya çıkar. Bu itham, kısmen, erdem ve iyilerin yaşantımızda neden otorite sahibi oldukları sorusuna geri dönülerek ve bu bölümde söylenmiş olanlar tekrarlanarak çürütülebilir. Ne var ki, bu yanıt ancak kısmen başarılı olur; kendine özgü bir biçimde modern olan seçim nosyonu, aslında, hayata geçirilme alanı genelde öne sürülenden daha sınırlı olsa bile, yeniden ortaya çıkardı.

İkinci olarak, bir bütün olarak kavranan insan yaşamının tamamıyla ilgili *telos* tasarımı olmaksızın, tek tek erdemlere ilişkin tasarımımız kısmi ve eksik kalmaya mahkumdur. Şu iki örneği ele alalım: Aristotelesçi düşüncede adalet, her insana lâyık olduğu, ya da hak ettiği şeyi vermeye göre tanımlanır. İyi şeyleri hak etmek demek, paylaşılması ve peşinde birlikte koşulması insansal topluluğun temelini oluşturan iyilerin başarılmasına bazı önemli açılardan katkıda bulunmuş olmak demektir. Fakat, eğer ilgili konuda hak edilen şeyi belirleyeceksek, topluluk biçimlerini yaratma ve yaşatma pratiğine içsel olan iyiler de dahil olmak üzere, etkinliğe içsel iyilerin, bir şekilde, sıraya konması ve değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle, Aristotelesçi adalet düşüncesinin olduğu gibi uygulanması, bir iyi anlayışını, pratikleri şekillendiren iyiler çokluğunun ötesine geçen bir iyi anlayışını gerektirir. Nitekim, adalet için geçerli olan, sabır erdemi için de geçerlidir. Sabır, yakınmaksızın,

ama umudunu da kaybetmeksizin bekleme erdemidir, fakat, hiçbir şekilde, belirli bir şeyi beklemek de değildir. Sabretmeyi bir erdem olarak görmek, "Neyi beklemek?" sorusuna verilebilecek doyurucu bir yanıtı önkabullenir. Pratikler bağlamı içinde, birçok amaç için yeterli olsa da, kısmi bir yanıt verilebilir: Bir zanaatkarın zor işlenen bir malzeme karşısındaki sabrı, bir öğretmenin geç kavrayan bir öğrencisine gösterdiği sabır, bir politikacının görüşmelerdeki sabrı, bütün bunlar sabrın birer türüdür. Fakat eğer malzeme aşırı sert ise, öğrenci aşırı anlayışsız ise, görüşmeciler uzlaşma taraftarı değil ise ne olacak? Her zaman, belirli bir noktaya kadar, etkinliğin çıkarlarını bir kenara mı bırakmalıyız? Sabır erdeminin Ortaçağ yorumcuları, bu erdemin, bazı kişi ya da görevleri asla bir kenara bırakmamamı gerektirdiği bazı durumların söylemiş olabilecekleri gibi, bu kişi ve görevlere karşı tutumumda Tanrı'nın kendi yarattığı şeye karşı gösterdiği sabra benzer bir sabrı cisimleştirmemin beklendiği durumların, var olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat, bu ancak, sabrın, her şeyden üstün bir iyiye, diğer iyileri ikincil kılma gücü olan bir *telos*a hizmet etmesi durumunda söz konusu olabilir. Böylece, sabır erdeminin içeriğinin, bizim çeşitli iyileri bir hiyerarşi içinde nasıl sıraladığımıza ve *a fortiori* bu belirli iyileri rasyonel olarak bu şekilde düzenleme yetisine sahip olup olmadığımıza bağlı olduğu açıklığa kavuşur.

Buraya kadar, insan hayatının bütününe ilişkin bir iyiyi, bir bütünlük olarak düşünülen insan hayatına ilişkin iyiyi oluşturarak, pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir *telosun* yokluğunda *hem* ahlâksal yaşamın yıkıcı bir keyfiliğin istilasına uğrayacağını ve *hem de* belirli erdemlerin bağlamını gerektiği gibi belirleyebilme gücünden yoksun kalacağımızı belirtmiş bulunuyorum. Bu iki düşünce, ekleyeceğimiz bir üçüncüsüyle daha da güçlendirilebilir: en azından, söz konusu gelenek tarafından kabul edilmiş olan ve insan yaşamının bütünlüğüne göndermede bulunma dışında hiçbir yolla belirtilemez olan bir erdem vardır –ki bu, bütünlük (integrity) ya da tutarlılık (constancy) erdemidir. "Temiz kalplilik" der, Kierkegaard, "tek bir şey istemektir". Bu, bütün bir hayat boyunca amacın tekliği nosyonu, insan yaşamının bütünlüğü nosyonu olmaksızın

hiçbir şekilde uygulanma olanağı bulamayacak olan bir nosyondur.

Sonuç olarak, bir hazırlık niteliğinde yaptığım pratiklere göre erdem tanımının, Aristotelesçi geleneğin erdemlere ilişkin öğretilerini tamamen olmasa da büyük ölçüde bünyesinde topladığı kesinlikle öne sürülebilir. Şu da kesin ki, ilk andan itibaren geleneğe tamamen uygun ve rasyonel olarak savunulabilir bir açıklama getirebilmek için, sorulması gereken ve Aristotelesçi gelenek içinde belirli bir yanıtı, hem de bu gelenek içinde hiçbir zaman ayrıntılı ve açık bir şekilde formüle edilme ihtiyacı duyulmayacak kadar yaygın kabul gören bir yanıtı, olan bir soru daha vardır. Sorulması gereken soru şudur: Her bir insan hayatını, bu hayatlardan her birini kendi iyisine sahip olarak tanımlayabileceğimiz ve erdemleri bir bireyin kendi hayatını şu tür değil de bu tür bir bütün haline getirebilmesini sağlama işlevine sahip olarak anlayabileceğimiz şekilde, bir bütün olarak tasarlamak rasyonel olarak temellendirilebilir mi?

XV

Erdemler, insan hayatının bütünlüğü ve bir gelenek kavramı

Her bir insan hayatını bir bütün, bir birlik olarak tasarlamaya çalışan ve erdemleri yeterli bir *telos* ile birlikte sunma karakteri taşıyan her çağdaş girişim, biri sosyal, diğeri felsefi olan, iki farklı tür engelle karşı karşıya gelir. Sosyal engeller, modernliğin, insan hayatını her biri kendi davranış norm ve tarzlarına sahip birtakım kesitlere ayırmasından kaynaklanır. İnsan hayatının bu şekilde parçalanmasıyla, çalışma dinlenmeden, özel yaşam kamu yaşamından, ortak olan kişisel olandan ayrılmıştır. Çocukluk ve yaşlılık dönemleri yaşamın geri kalanından kopartılarak birer ayrı alan haline getirilmiştir. Ve bu ayırmaların hepsi, bu kesitlerin her birinden kendisine öğretildiği şekilde düşünerek ve hissederek geçen her bireyin hayatının bütünlüğünü değil, ayrıksılığını oluşturacak şekilde gerçekleştirilmiştir.

Felsefi engeller ise iki farklı eğilimden kaynaklanır; bunlardan birisi, yalnızca olmasa bile ağırlıklı olarak analitik felsefede ehlîleştirilmiş olan eğilim, diğeri ise kendini hem sosyolojik teoride hem varoluşçulukta evinde hisseden eğilimdir. İlki, insan edimini parçacıksal olarak (atomistically) düşünme ve karmaşık yapılı edimleri ve insanlararası ilişkileri temel bileşenleri bakımından analiz etme eğilimidir. Dolayısıyla da, "bir temel edim" nosyonuna ilişkin birden fazla bağlamda tekerrür eder. Tek tek edimlerin karakterlerini daha kapsamlı bütünlerin parçaları olarak kazandıklarını düşünme, bizde egemen olan düşünme biçimlerine oldukça yabancı olan bir bakış açısıdır, ama bununla birlikte, hayatın, nasıl olup da tek tek edimler ve olaylar dizisinden öte bir şey olabileceğini en azından anlamaya başlamak istiyorsak, zorunlu olan bir bakış açısıdır.

Aynı şekilde, birey ve bireyin oynadığı rol arasında -ki yalnızca Sartre'ın varoluşçuluğunun değil, aynı zamanda Ralf Dahrendorf'un sosyoloji teorisinin de ayırıcı özelliğini oluşturan bir ayrımdır- ya da tek bir hayatın farklı rol –ya da sözde rol– icra edişleri arasında, hayatın sırf birbiriyle ilgisiz bir olaylar dizisi olarak görüneceği şekilde –ki daha önce işaret etmiş olduğum gibi, Goffman'ın sosyoloji teorisinin öz karakteristiğinin tasfiyesidir– keskin bir ayrım yapıldığında, insan hayatının birliği bizler için kavranılmaz bir şey olur. Ayrıca, 3. bölümde de ileri sürmüş olduğum gibi, hem Sartrecı hem Goffmancı kişilik tasarımı, büyük ölçüde, modernliğe özgü eylem ve düşünce biçimlerinin karakteristiğine sahiptir. Bu nedenle, böyle tasarlanan bir kişiliğin Aristotelesçi erdemlerin taşıyıcısı olarak düşünülemeyeceğini fark etmek bizler için hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.

Çünkü, kendi rolünden Sartrecı tarzda kopartılan bir birey, Aristotelesçi erdemlerin, eğer bir şekilde iş görüyorlarsa, işlediği toplumsal ilişkiler arenasını yitirir. Erdemli yaşam örnekleri, Sartre'ın, *La Nausée*'de Antoine Roquentin'in ağzından yönelttiği ve *L'Etre et le nêant*'da kendi kişiliğinde dile getirdiği basmakalıplık suçlamalarına maruz kalır. Bireyin basmakalıplaşmış toplumsal ilişkilerin sahteliğini reddedişi, Sartre anlayışında, aslında, bütünlüğün in-

dirgendiği şey olur.

Aynı zamanda, bireyin, birbirinden yalıtılmış bir dizi rol-icra alanına kapatılarak tasfiyesi, kökensel olarak Aristotelesçi olan herhangi bir anlamda hakikaten erdem sayılabilecek eğilimlerin hayata geçirilmesi olanağını da engeller. Çünkü, bir erdem, sadece bir takım özel durumlarda başarıya koşan bir eğilim değildir. İyi bir komisyon üyesinin veya yöneticinin ya da bir kumarbazın veya dolandırıcının erdemleri olarak bahsedilen şeyler, etkili olabilecekleri durumlarda profesyonelce devreye sokulan profesyonel becerilerdir, erdem değil. Hakikaten erdeme sahip olan birisinden, sahip olduğu erdemi, çok farklı durumlarda, bir erdemin hayata geçirilmesinin, bir profesyonel becerinin hayata geçirilmesinden bekleyebileceğimiz kadar etkili olmasını bekleyemeyeceğimiz durumların birçoğunda, açığa vurması beklenebilir. Hektor, hem Andromache'den ayrılırken, hem de Aşil ile çarpışırken bir ve aynı cesareti sergiler; Eleanor Marx, babasıyla olan ilişkisinde, sendikacılarla çalışmasında ve Aveling ile olan sorununda hep bir ve aynı şefkat duygusuyla hareket eder. Ve bir kimsenin hayatında bir erdemin birliği, ancak tek bir hayatın, bir bütün olarak kavranılıp değerlendirilebilir olan bir hayatın ayırıcı özelliği olarak akla uygundur. Buradan hareketle, nasıl ki bu kitabın ilk bölümlerinde geçen, modernliğin doğuşuna eşlik eden ahlâklılık alanındaki parçalanma ve değişimler tartışmasında, ahlâksal akıl yürütme alanında karakteristik olarak modern olan görüşlerin ortaya çıkışındaki her aşamaya, karakteristik olarak modern olan kişilik tasarımlarının ortaya çıkışında görülen ve buna tekabül eden bir aşama eşlik etmiş ise, şimdi de aynı şekilde, ilgilenmekte olduğum, modernlik-öncesine ait şu özel erdem kavramını tanımlama sürecinde, buna eşlik edecek kişilik kavramı hakkında, bütünlüğü, öykülerdeki giriş-gelişme-sonuca benzer olarak, doğumu yaşama, yaşamı ölüme bağlayan bir öykünün bütünlüğünde yatan bir kişilik kavramı hakkında birkaç şey söylemek zorunlu hale gelmiş bulunuyor.

Böyle bir kişilik kavrayışı bizlere belki de ilk başta sandığımızdan daha az yabancıdır. Nitekim, tarihsel olarak bizden önce gelen kültürlerde oldukça önemli roller oynamış olduğundan, bu kavra-

mın, bizim bugünkü düşünme ve eylem biçimlerimizin birçoğunda da, kabul ve itiraf edilmese bile, varlığını hâlâ sürdürmekte olduğu açığa çıkarsa buna şaşırmamak gerekir. Bu nedenle konuya, bir kişiyi öyküsel bir tarzda düşünmenin ne kadar doğal olduğunu göstermek için, insansal edim ve kişilik hakkında hiç sorgulamadan kabul ettiğimiz ama kesinlikle doğru olan kavramsal görülerden bazılarını irdeleyerek başlamak uygun olsa gerek.

Bir insanın davranışından alınma bir ve aynı kesitin birkaç farklı yolla doğru bir biçimde karakterize edilebileceği, hem filozoflar hem de sıradan failler için, kavramsal bir genel kabuldür. "O ne yapıyor?" sorusuna, "Toprağı kazıyor", "Bahçeyi düzenliyor", "İdman yapıyor", "Kış için hazırlık yapıyor" ya da "Karısının gözüne girmeye çalışıyor" yanıtları aynı doğruluk ve uygunluk derecesiyle verilebilir. Bu yanıtlardan bazıları failin niyetlerini, bazıları da edimin niyetlenilmemiş sonuçlarını karakterize eder, ki bu niyetlenilmemiş sonuçlardan bazıları failin farkında olduğu, ama başkalarının bilmediği türden sonuçlar olabilir. Burada, öncelikle dikkat edilmesi gereken nokta, bir davranışın verili bir kesitini nasıl anlamamız ve açıklamamız gerektiğine ilişkin sorulara verilebilecek her yanıtın, "O ne yapıyor?" sorusuna ilişkin birbirinden farklı, ama doğru yanıtların birbiriyle nasıl ilişkilendirileceği sorusuna verilebilecek birtakım önyanıtların varlığını gerektireceği olgusudur. Çünkü, eğer failin temel niyeti, kış gelmeden önce bahçeyi düzenlemek ise ve bunu yaparken aynı zamanda ama yalnızca rastlantısal olarak idman yapıyor ve/veya karısını hoşnut ediyorsa, açıklamamız gereken tek bir davranış tipi var demektir; yok eğer failin asıl niyeti, idman yaparak karısının gözüne girmek ise, açıklanması istenilen oldukça farklı bir davranış tipiyle karşı karşıyayız demektir ve bu durumda anlayabilmek ve açıklayabilmek için araştırmamızı oldukça farklı bir yönde sürdürmemiz gerekecektir.

İlk durumda olay, yıllık ev işleri döngüsü içerisine yerleştirilmiş bulunmaktadır ve davranış, içinde bu davranış kesitinin şimdi belirli bir olay halini aldığı bahçe düzenlemeye ilişkin kendine has öyküsel tarihe sahip belirli bir tür evcek-bahçe-düzenleme ortamını önkabullenen bir niyeti cisimleştirmektedir. İkinci örnekte ise

olay, bir evliliğin, ilişkili olsa bile oldukça farklı bir sosyal ortamın, öyküsel tarihi içerisine oturtulmuş bulunuyor. Yani, davranışı niyetlerden, niyetleri de bu niyetleri hem failin kendisi hem de başkaları için akla uygun kılan ortamlardan bağımsız olarak karakterize edemeyiz.

Burada, "ortam" (setting) terimini nispeten kapsamlı bir terim olarak kullanıyorum. Bir sosyal ortam, bir kurum olabilir, pratik adını verdiğim şey olabilir ya da daha farklı bir beşeri çevre olabilir. Gelgelelim, bir ortam nosyonu, ileride de kabul edeceğim gibi, temel bir özelliğe sahiptir; bu, her ortamın belirli bir tarihe, içerisine bireysel faillerin tarihlerinin yalnızca oturtulmadığı, ama aynı zamanda oturtulmak da zorunda olduğu bir tarihe sahip olmasıdır; çünkü ortamlar ve onların zaman içinde geçirdiği değişiklikler olmaksızın, bireysel failin tarihi ve onun zamanla değişimi de anlaşılmaz olur. Kuşkusuz, bir ve aynı eylem parçası birden çok ortama ait olabilir. Ve bunun en azından iki farklı yolu vardır.

Biraz önce vermiş olduğum örnekteki failin eylemi, hem ev işleri döngüsü tarihinin ve hem de evliliğinin tarihinin, yani, kesişen iki tarihin, bir parçası olabilir. Ev halkı yüzlerce yıl geriye uzanan bir tarihe sahip olabilir; tıpkı Avrupa'daki, farklı devirlerde farklı aileleri barındırmış, ama buna rağmen kendine özgü bir hayat biçimi tutturmuş olan bazı çiftliklerin tarihi gibi; nitekim, evlilik de kesinlikle kendi tarihine, aile kurumu tarihinin belirli bir noktasına ulaşılmış olduğunu varsayan bir tarihe, sahip olacaktır. Eğer davranışın belirli bir kesitini, failin niyetleriyle ve buradan hareketle de failin içinde bulunduğu ortamlarla tam ve doğru bir şekilde ilişkilendirmek istiyorsak, failin davranışına ilişkin birbirinden farklı ama doğru olan birçok betimlemenin, öncelikle bize bir niyet bildiren ve bildirmeyen karakteristikleri belirleyerek ve daha sonra meseleleri bu iki kategori içinde sınıflandırarak, birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu tam ve doğru bir şekilde kavramak zorundayız.

Sıra niyetlere geldiğinde ise, hangi niyet ya da niyetlerin asıl niyet olduğunu, yani, failin aksi takdirde bu eylemde bulunmayacağı durumun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bu nedenle, bir adamın hem sağlıklı olmak için idman yapma, hem de karısını hoşnut etme

gibi açıkça dile getirdiği iki amaçtan dolayı bahçeyle uğraştığını bilmemiz durumunda, bahçeyle uğraşmanın sağlığı açısından yararlı bir uğraş olduğu inancının sürmesi, ama bu işin artık karısının hoşuna gitmediğini keşfetmesi durumunda, bahçe düzenlemeye devam edip etmeyeceği *veya* bahçe düzenlemenin sağlığı için yararlı bir idman olduğuna dair inancını kaybetmesi, ama yaptığı işin karısını memnun ettiği yolundaki inancının sürmesi durumunda bahçe düzenlemeye devam edip etmeyeceği *ya da* her iki konudaki inancının da değişmesi halinde yapıyor olduğu işi sürdürüp sürdürmeyeceği türünden soruların yanıtını öğreninceye kadar onun yaptığı şeyi nasıl anlamamız gerektiğini henüz bilmiyor olacağız. Demek ki, hem kesin olan inançlarının hangileri olduğunu, hem de bunlardan hangisinin ya da hangilerinin nedensel olarak etkili olduğunu bilmemiz gerekir; bir başka deyişle, bazı olgu-karşıtı (contrary-to-fact) hipotetik önermelerin doğru ya da yanlış olup olmadığını bilmek zorundayız. Ve bunu öğreninceye kadar, failin yaptığı şeyi tam ve doğru olarak nasıl karakterize edeceğimizi bilemeyiz.

Şimdi de, "O ne yapıyor?" sorusuna verilebilecek aynı ölçüde sıradan, birbiriyle bağdaşır şekilde doğru bir diğer yanıt kümesini ele alalım: "Birşeyler yazıyor", "Kitabını bitiriyor", "Eylem kuramı üzerine yürütülen tartışmaya katkıda bulunuyor", "Anlaşma süresine uymaya çalışıyor". Burada, niyetleri, kendisine göndermede bulunulan zaman diliminin uzunluğuna göre belirli bir sıraya koyabiliriz. Kısa vadeli niyetlerin her biri, ancak uzun vadeli niyetlere göndermede bulunarak akla uygun kılınabilir ve akla uygundur; ve davranışın uzun vadeli niyetlere göre betimlenmesi ancak kısa vadeli niyetler açısından yapılan betimlemelerden bazıları doğru ise doğru olabilir. Dolayısıyla, söz konusu davranış, ancak tasarlanan uzun ve en uzun vadeli niyetlerin neler olduğu ve kısa vadeli niyetlerin uzun vadeli olanlarla nasıl ilişkilendirileceği bilindiğinde tam olarak karakterize edilebilir. Ve böylece, bir kez daha, bir öyküsel tarih yazma işine karışmış bulunuyoruz.

Demek ki, niyetlerin hem nedensel hem zamansal olarak belirli bir sıraya sokulması gerekir ve her iki sıralama da ortamlara göndermelerde bulunacaktır, ki bu tür göndermeler hali hazırda dolay-

lı olarak, "bahçe düzenleme", "eş", "kitap", "anlaşma" gibi temel terimlerle yapılmış bulunuyor. Bunların yanı sıra, failin inançlarının doğru bir biçimde belirlenmesi, bu görevi yerine getirmenin temel koşullarından birisi olacaktır; ki bu konuda yapılacak bir hata, girişimin bütünüyle başarısızlığa uğramasına neden olabilir. (Sonuç, oldukça açık bir biçimde görünüyor olabilir; ama yine de bu durumun halihazırda doğurduğu önemli bir sonuç daha var: niyet, inanç ve ortamlardan önce ve bunlardan bağımsız olarak belirlenebilir "davranış" diye bir şey yoktur. Bu nedenle de, belirli bir davranış bilimi yaratma projesi her zaman gizemli ve zorlayıcı bir karakter sergiler. Bu, bu tür bir bilim olanaksız demek değildir; daha ziyade, örneğin B.F. Skinner'ın arzuladığı türden, bir, anlamı açıklanmamış fiziksel hareketler bilimi olmaktan öteye gidemeyeceğini söylemektir. Skinner ile ilgili sorunları gözden geçirmek buradaki görevimin bir parçası değil; fakat bir bilimsel deneyin Skinner'ın anladığı anlamda bir deney olması durumunda, bunun ne tür bir şey olabileceğinin hiçbir şekilde açık olmadığı gerçeğinin göz önünde bulundurulmasında yarar var; çünkü bir deney tasarımı, kesinlikle, davranışı şekillendiren bir niyet -ve inanç- tasarımıdır. Dolayısıyla, tamamen başarısızlığa mahkum olacak olan şey, niyet, inanç ve ortamlara ilişkin çalışmalardan kopartılmış bir, söz gelimi, *politik* davranışlar bilimi projesidir. "Davranış bilimleri" ifadesi, ilk etkili kullanımını Ford Vakfı 1953 Raporu'nda kazandığında, "davranış" teriminin, "aleni hareketleri" olduğu kadar "tavırlar, inançlar, beklentiler, güdülenimler ve özlemler gibi öznel davranışlar" olarak adlandırılan davranışları da kapsayacak şekilde tanımlanmış olmasının hiçbir önemi yoktur. Fakat önemli olan, Raporun dilinin, meselelerin, üzerinde birbirinden bağımsız olarak çalışılabilecek, iki farklı başlık altında toplanabileceğini ifade eder gibi görünmesidir. Oysa, eğer buraya kadarki akıl yürütmem doğruysa, ancak bir tek ana başlık olabilir.

Argümanın, niyetsel olan, toplumsal olan ve tarihsel olan arasındaki karşılıklı ilişkiler konusunda buraya kadar ima etmiş olduğu şeylere bir göz atalım. Belirli bir edimi, açıktan açığa olmasa da örtük biçimde, iki tür bağlamdan yardım alarak teşhis ederiz. Ön-

celikle, failin niyetlerini, önceden de belirttiğim gibi, bu niyetlerin, failin –belirli bir kadının ya da erkeğin– kendi tarihindeki rolüne göndermede bulunarak nedensel ve zamansal açıdan belirli bir sıraya sokarız; aynı zamanda, niyetleri, bu niyetlerin ait oldukları ortamın veya ortamların kendi tarihi içerisindeki rollerine göndermede bulunarak da belirli bir yere oturturuz. Bunu yaparken, failin niyetlerinin bir veya birkaç yönde sahip olduğu nedensel yeterliliği ve kısa vadeli niyetlerin uzun vadeli niyetlerin oluşturucusu olmayı nasıl başardıklarını ya da başaramadıklarını belirlerken, biz kendimiz de bu tarihin/tarihlerin bir sonraki bölümünü yazmış oluruz. Ve böylece de, belirli bir tür öyküsel tarihin (narrative history) insansal edimleri karakterize etmenin temel ve özsel bir biçimi olduğu açığa çıkmış olur.

Argümanın buraya kadar önkabullenmiş olduğu görüş noktasının, "bir" insan edimi nosyonunu merkeze yerleştiren insansal edimler anlayışı geliştirmiş olan analitik felsefecilerin görüş noktasından ne kadar farklı olduğunun aydınlığa kavuşturulması son derece önemlidir. Analitik felsefede beşeri olayların akışı tek tek edimlerin karmaşık bir art arda sıralanışı olarak görülür, ki bu şöylesine doğal bir soruyu beraberinde getirir: insansal edimleri nasıl tekilleştiririz? Nitekim, günümüzde bu tür görüşlerin geçerli olduğu bağlamlar yok değil; söz gelimi, aşçı kitaplarındaki yemek tariflerinde edimler, bazı analitik felsefecilerin bütün eylemler için uygulanabilir olduğunu önkabullendiği aynı yöntemle tekilleştirilir: "Altı yumurta al. Sonra bunları bir kap içine kır. Daha sonra un, tuz, şeker... ekle..." Gelgelelim, bu tür bir art arda gelişten çıkartılacak ders şudur ki, silsile içindeki her öğe, ancak bir-silsilenin-olanaklı-bir-öğesi olduğu için bir eylem olarak akla uygundur. Ayrıca, bu tür bir silsile bile, anlaşılır olması için bir bağlama gerek duyar. Eğer Kant etiği anlatırken, dersin tam ortasında, birdenbire altı yumurta çıkarıp bir kap içine kırar ve sonra buna un ve şeker eklersem, bütün bunlar Kant'la ilgili eleştirel yorumlarım esnasında geçse de, sırf Fanny Farmer tarafından betimlenen bir silsileyi takip etmiş olmamdan dolayı, akla uygun bir edimde bulunmuş *olmam*.

Buna karşılık olarak, sonuçta, akla uygun olmasa da kesinlikle

bir edim ya da edim dizisi yerine getirmiş olduğum söylenebilir. Gelgelelim, bu tür bir karşı çıkışa verebileceğim yanıt şudur: Anlaşılır ya da akla uygun bir edim kavramı, bu tür bir edimden çok daha temel olan bir edim kavramıdır. Anlaşılmaz edimler, anlaşılır edimlerin sahip olduğu statüyü kazanmada başarısız olmuş adaylardır; ve anlaşılmaz edimler ile anlaşılır edimleri tek bir eylem sınıfı içerisinde bir araya toplamak ve daha sonra da edimi her iki kümenin ortaklaşa aldığı başlıklara göre karakterize etmek, bu durumu göz ardı etme hatasına düşmektir. Bu, aynı zamanda, anlaşılırlık/akla uygunluk kavramının merkezi önemini de yok saymak demektir.

Anlaşılırlık kavramının önemi, bizim bu alandaki söylem ve pratiğimizde saklı bütün ayrımların en temelinin, insansal varlık ile diğer varlıklar arasındaki ayrım olması olgusuyla yakından ilgilidir. İnsani varlık, neden olduğu şeylerden sorumlu tutulabilir; diğerleri ise tutulamaz. Bir oluşu bir edim olarak teşhis etmek, söz konusu oluşu, paradigmatik örnekler içinde, bir beşeri failin niyetleri, güdüleri, tutkuları ve amaçlarından akılla kavranılabilir biçimde doğuyor olarak görmemizi olanaklı kılan tipten bir betimleme ışığında teşhis etmektir. Bu nedenle de, bir edimi, kendisinden birisinin sorumlu tutulduğu bir şey olarak, kendisi hakkında failden bir açıklama getirmesini istemenin her zaman uygun düştüğü bir şey olarak anlamaktır. Bir oluş, bir beşeri failin niyetlenmiş olduğu bir edim gibi görünüyor, ama buna rağmen biz onu bu şekilde teşhis edemiyorsak, hem entelektüel hem pratik olarak ne yapacağımızı şaşırıp kalırız. Nasıl karşılık vereceğimizi, nasıl açıklayacağımızı, hatta en azından anlaşılır bir edim olarak nasıl karakterize edeceğimizi bilemeyiz; bizim insanca kabul edilebilir olan ile sırf doğal olan arasında yaptığımız ayrım paramparça olmuş gibi görünür. Aslında bu tür güçlükler değişik birçok durumda ortaya çıkabilir; yabancı kültürlerle, hatta kendi kültürümüz içindeki yabancı sosyal yapılarla karşılaşmamızda veya belirli tür nevrotik ya da psikotik hastalarla karşılaştığımızda (aslında bu insanlara hasta gözüyle bakılmasına yol açan şey, davranışlarının anlaşılmazlığıdır; ötekilere olduğu kadar failin kendisine de anlaşılmaz gelen edimler -haklı

olarak- bir tür rahatsızlık gibi görülür) ve hatta günlük olaylarda bile zaman zaman bu tür güçlükleri yaşarız. Şu örneğe bir göz atalım.

Durakta otobüs bekliyorum ve yanımda dikilen genç adam birden konuşmaya başlıyor: "Alelade yaban ördeğinin adı *Histrionicus histrionicus histrionicus*'dur." Buradaki problem dile getirilen sözün anlamıyla ilgili değildir; problem, bunu söylemekle ne yapmış oluyor, sorusunun nasıl cevaplandırılacağıyla ilgilidir. Varsayalım ki, bu sözü öylesine, kendi kendine tekrarlamış olsun; bu durumda bu, bir tür delilik sayılabilir. Bunun dışında, bu failin konuşma edimini anlaşılır kılabilmemiz için aşağıdaki olasılıklardan birisinin doğrulanması gerekecektir: Beni, daha önce kütüphanede karşılaştığı ve kendisine, "Acaba alelade yabanördeğinin Latince adını biliyor musunuz?", diye soran birisiyle karıştırmış bulunuyor. *Veya* o an, kendisine, tanımadığı insanlarla konuşarak üzerindeki çekingenliği atmasını öneren psikoterapisti ile yaptığı görüşmeden yeni çıkmış bulunuyor. "İyi de ben ne diyeceğim?" "Elbette hiçbir şey". *Ya da* o önceden kararlaştırılmış buluşma yerinde bekleyen bir Sovyet casusuydu ve o anda kendisini ilişki kuracağı kişiye tanıtacak olan, kötü-seçilmiş şifreli sözü söylüyordu. Dikkat edilecek olursa, bu durumların her birinde, konuşma edimi, edimin bir öykü içindeki yeri tespit edilerek anlaşılır kılınıyor.

Buna karşılık, bir öykünün varlığının, bu tür bir edimi anlaşılır kılmak için zorunlu olmadığı öne sürülebilir. Bu durumda, ihtiyaç duyulan tek şey, konuşma ediminin ait olduğu türü (örneğin, "Bir soruya yanıt veriyordu") veya hizmet ettiği amacı (örneğin, "sizin dikkatinizi çekmeye çalışıyordu") belirleyebilmektir. Fakat, konuşma edimleri ve amaçların kendileri de anlaşılır veya anlaşılmaz olabilir. Diyelim ki, otobüs durağındaki adam, "Ben, bir soruyu yanıtlıyordum", diyerek konuşma edimine açıklık getiriyor ve ben de: "Fakat ben size yanıtlanacak bir soru sormamıştım ki" şeklinde karşılık veriyorum. Bunun üzerine o, "*Sormadığınızın* farkındayım" diyor. Bu durumda, bu kişinin edimi, bir kez daha anlaşılmaz olur. Ayrıca, bir edimin bilinen amaçlara hizmet ediyor olması olgusunun, bir edimi anlaşılır kılmak için tek başına yeterli olmadığını göstermek için de gayet kolaylıkla benzeri bir kurgulamaya gi-

dilebilir. Hem amaçlar hem de konuşma edimleri, bağlamlara ihtiyaç duyar.

Konuşma edimleri ve amaçların kendisi içinde ve kendisine göndermede bulunularak anlaşılır kılındığı bağlamlardan en yakından bilineni sohbet bağlamıdır. Sohbet, insan hayatının öylesine her tarafa nüfuz eden bir parçasıdır ki, felsefi dikkatten kaçmaya meyleder. Sohbeti, insan yaşamından uzaklaştırdığımızda geriye ne kalır? Öyleyse, bu durumların her birinde, bir sohbet sürecinde içerilen şeye ve bunu anlaşılır ya da anlaşılmaz kılanın ne olduğuna bir göz atalım. (Bir sohbeti anlaşılır bulmak onu anlamakla bir değildir; kulak misafiri olduğumuz bir sohbet anlaşılır olduğu halde, onu anlamayabiliriz.) İki kişi arasında geçen bir konuşmayı dinlerken, konuşmanın çizgisini yakalayabilme gücü, bu sohbeti, sohbetteki tutarlılık derece ve türünün açığa çıktığı aşağıdakilere benzer bir öbek betimlemeden biri ya da birkaçı içine yerleştirebilme gücünü içerir: "bir sarhoş muhabbeti", "entelektüel bir tartışma", "trajik bir birbirini yanlış anlama", "birbirlerinin motiflerini yanlış yorumlayarak gülünç, hatta saçma bulma", "etkili bir fikir alışverişinde bulunma", "karşılıklı üstünlük kurma mücadelesi", "sıradan bir dedikodu yapma".

"Trajik", "gülünç" ve "saçma" gibi sözcüklerin kullanılması bu tür değerlendirmeler için çok önemsiz değil; tıpkı edebi öyküleri ayırdığımız gibi sohbetleri de türlere ayırabiliriz. İşin aslına bakacak olursak, bir sohbet -çok kısa olanları bile-, içinde sohbet edenlerin, yalnızca oyuncu olarak değil, ama aynı zamanda görüş ayrılığı ya da birliğinde kendi üretim biçimlerini ortaya koyan ortak yazarlar olarak yer aldığı dramatik bir çalışmadır. Çünkü, sohbetlerin tiyatro oyunlarıyla ya da romanlarla olan benzerliği yalnızca türdeşlikle sınırlı kalmaz; bunun ötesinde sohbetler de, tıpkı edebi çalışmalar gibi, bir giriş, gelişme ve sonuç bölümü vücuda getirirler. Sohbetler, tersini anlamalar ve itiraflar cisimleştirirler; doruğa çıkar ve inerler. Aslında, uzun bir sohbet içerisinde, konu dışına çıkmalar ve alt başlık oluşturmalar, hatta konu dışına çıkma içinde konu dışına çıkmalar ve alt başlık içinde alt başlık oluşturmalar yer alabilir.

Gelgelelim eğer bunlar sohbet için doğru ise, savaşların, satranç oyunlarının, kur yapmaların, felsefe seminerlerinin, ailece yenen akşam yemeklerinin, iş anlaşmalarının -yani, genelde insansal yapıp etmelerin- *mutatis mutandis*' leri (gerekli değişiklikler yapıldığında ortaya çıkan halleri -ç.n.) için de doğru olmalı. Çünkü, sohbet, yeterince geniş anlamda anlaşıldığında, genelde, insansal yapıp etmelerin formudur. Dil kullanım biçimleri ve insansal yaşam biçimleri, öyle bir şeydir ki, başkalarının söyledikleri sözler kadar yaptıkları şeyler de kendilerini ifade eder, ama buna rağmen, sohbete özgü davranış, insansal davranışların özel bir biçimi veya dalı değildir. Çünkü bu davranış ancak söyleyecek sözü olanlar için olanaklıdır.

Bu noktada, özel olarak sohbetleri ve genel olarak da insansal edimleri canlandırılmış öyküler olarak sunuyorum. Öykü, şair, dram yazarı ya da romancının, bir yazar ya da ozan tarafından düzenlenmeden önce hiçbir öyküsel yapıya sahip olmayan olaylar üzerine düşünerek ortaya koyduğu bir çalışma değildir; öykü formu ne kılık değiştirme ne de süslemedir. Barbara Hardy, bu meseleyi tartışırken şöyle söyler: "Öyküde düş görürüz, öyküde düş kurarız, öyküyle anımsar, umar, ümit eder, umutsuzluğa düşer, inanır, şüphe eder, planlar, değiştirir, eleştirir, kurar, dedikodu yapar, öğrenir, nefret eder ve severiz" (Hardy 1968, s. 5).

Bu bölümün başında, bir başkasının yaptığı herhangi bir şeyi başarılı bir biçimde teşhis etme ve anlamada, her zaman, belirli bir olayı bir dizi öyküsel tarih bağlamına, hem ilgili bireylerin hem de bu bireylerin içinde uğraşıp didindiği ortamlar tarihi bağlamına, yerleştirme çabası içine girdiğimizi öne sürmüş ve tartışmıştım. Bu noktada, başkalarının edimlerini bu yolla anlaşılabilir kıldığımız gerçeği gittikçe daha da açıklık kazanıyor, çünkü edimin kendisi temel olarak tarihsel bir karaktere sahiptir. Nitekim, biz hepimiz, kendi hayatımızda öyküleri sonuna kadar yaşadığımız ve kendi hayatımızı sonuna kadar yaşamış olduğumuz öykülere göre kavradığımız içindir ki, öykü formu başkalarının edimlerini anlamak için de uygundur. Öyküler, anlatılmadan önce yaşanır - kurgusal olanlar hariç.

Gelgelelim, son zamanlardaki tartışmalarda böyle bir şey elbette yadsınmış bulunuyor. Söz gelimi, Barbara Hardy'nin görüşüne karşı çıkan Louis O. Mink'in iddiası şudur: "Öyküler, yaşanmaz, anlatılır. Hayatta, giriş, gelişme, sonuç diye bir şey yoktur; buluşmalar vardır, ama bir olayın başlangıcı daha sonra kendi kendimize anlattığımız öyküye aittir; bölümler vardır, ama final bölümü yalnızca öykülerde bulunur. Umutlar, planlar, çarpışmalar ve idealler vardır, ama yalnızca geçmişe dönük öykülerde boşa çıkan umutlar bozulan planlar, sonucu belirleyen çarpışmalar ve gerçekleşmeyen idealler vardır. Colombus'un keşfettiği yer yalnızca öykülerde Amerika'dır, ya da bir çiviye karşılık kaybedilen bir krallık yalnızca öykülerde vardır." (Mink 1970, s. 557-58)

Peki, bunlara ne diyebiliriz? Kesinlikle, umutların boş çıkmış olduğunu veya çarpışmanın nihai sonucu belirlediğini ancak geriye dönük olarak karakterize edebileceğimizi kabul etmeliyiz. Gelgelelim, bunları, sanatta olduğu gibi, yaşamda da böyle karakterize ederiz. Hayatta sonuç bölümü diye bir şey olmadığını, ya da final bölümlerinin yalnızca hikayelerde geçtiğini söyleyen bir insana, birisi çıkıp, "Fakat sen, hiç ölüm diye bir şey işitmedin mi?", diye sorabilir. Homeros'un, Hektor'un öyküsünü, Andromache, boşa çıkan umutları ve nihai ayrılık için gözyaşı dökmeden önce anlatması gerekmiyordu. Hayatları Homerik adaşlarının yaşam biçimini cisimleştiren, ama hiçbir zaman bir ozanın dikkatini çekmemiş, sayısız Hektor'lar ve sayısız Andromache'ler vardır. Bir olayı, bir başlangıç, ya da bir son olarak alırken, kendisine tartışmaya açık bir önem yüklemekte olduğumuz doğrudur. Roma devleti, Julius Sezar'ın ölümüyle mi, yoksa Philippi de mi, ya da erken dönem krallığa geçişle mi sona erer? Yanıt, kesinlikle, II. Charles gibi, bunun uzun dönemli bir can çekişmenin sonucu olduğu yolundadır; ama Roma devletinin sona erişine ilişkin gerçekliği, bu yanıt da en fazla daha önceki herhangi bir yanıt kadar dile getirir. İçinde, Augustus'un hükümdarlığının, tenis kortunda ant içmenin ve Los Alamos'da bir atom bombası yapımına karar vermenin başlangıçları ve aynı şekilde İ.Ö 404 barışının, İskoçya Parlamentosu'nun dağıtılmasının ve Waterloo savaşının ise sona-erişleri oluşturduğu hayati önem taşıyan bir uslam-

lama biçimi vardır; ama bunun yanında, aynı zamanda hem bir son hem de yeni bir başlangıç olan bir yığın olay da vardır.

Giriş, gelişme ve sonuç için geçerli olanlar, tür ve gömülü olma fenomeni için de geçerlidir. Nasıl yazılacağına karar verilmeden önce sorulması ve yanıtlanması gereken bir soru olan, Thomas Becket'ın yaşamının hangi türe dahil olduğu sorusunu ele alalım. (Minks'in paradoksal görüşüne göre bu soru, Becket'ın hayatı yazılıp bitirilene kadar bekletilecek, ancak ondan *sonra* sorulabilecek olan bir sorudur.) Thomas'ın meslek yaşamı, Ortaçağ versiyonlarının bazılarında, Ortaçağdaki azizlerin yaşamlarını inceleme ilkelerine göre anlatılır. İzlanda'ya özgü *Thomas Saga*'da, bir saga kahramanı olarak sunulur. Dom David Knowles'ın modern biyografisinde ise, olay bir trajedidir, her biri kendi adına Aristoteles'in, kahramanın ölümcül bir kusuru olan büyük bir kişi olduğu yolundaki düşüncesini doğrulayan Thomas ile II. Henry'nin trajik ilişkisidir. Bu noktada, kimin haklı olduğunu, eğer haklı olan birisi varsa, sormak kesinlikle anlamlıdır: Canterbury'li keşiş William mı, saga yazarı mı, yoksa Cambridge'in Emekli Profesörü mü? Yanıt, kesinlikle sonuncusu gibi görünüyor. Söz konusu yaşamın esas türü ne azizname ne de destandır, ancak trajedi olabilir. Aynı şekilde, Troçki'nin veya Lenin'in hayatı, ya da Sovyet Komünist Partisi tarihi veya Amerika'nın başkanlık tarihi gibi modern öykü konularıyla ilgili olarak da sorabiliriz: bunların tarihi hangi türe dahildir? Bu, şu soruyla aynı anlama gelir: bunların tarihine ilişkin ne tip bir açıklama hem doğru, hem anlaşılır olur?

Ya da, bir kez daha, bir öykünün bir başka öyküde nasıl gömülü olabileceğine bakalım. Bunun hem oyunlar hem de romanlar içinde herkesçe bilinen örnekleri vardır: *Hamlet*'teki oyun içinde oyun, *Redgauntlet*'taki Avare Willie'nin Öyküsü, *Aeneid*'ın 2. kitabında Aeneas'ın Dido'ya anlattığı öykü ve daha başkaları. Ama, gerçek yaşamda da aynı ölçüde ünlü örnekler vardır. Bir başpiskopos ve krallık şansölyesi olarak Becket'ın meslek yaşamının II. Henry dönemi ile iç içe geçişine veya Mary Stuart'ın trajik yaşamının I. Elizabeth'in yaşamında, ya da Konfederasyon tarihinin Birleşik Devletler tarihinde gömülü oluşuna bir kez daha bakalım. Bir

kimse, kendisinin, bazıları başka öykülerde saklı olan birçok öyküde aynı anda yer alan bir karakter olduğunu keşfedebilir (ya da keşfedemez). Ya da yeniden belirtecek olursak, içinde bir kimsenin belirli bir role sahip olduğu anlaşılır bir öykü gibi görünen şey, tamamen veya kısmen içinde anlaşılmaz olayların geçtiği bir öyküye dönüştürülebilir. Nitekim, bu sonuncusu, Kafka'nın *Duruşma* ve *Şato*'daki K. karakterinin başına gelen şeydir. (Kafka'nın romanlarını sonuçlandırmaması bir rastlantı değildir; çünkü tıpkı başlangıç kavramı gibi, bir son kavramı da yalnızca anlaşılır bir öykü açısından anlamlıdır.)

Daha önce, failden söz ederken, onun yalnızca bir oyuncu değil, aynı zamanda bir yazar olduğunu söylemiştim. Şu anda ise, bizim, hiçbir zaman kendi öykülerimizin ortak-yazarları olmaktan daha fazla (ve bazen de daha az) bir şey olmadığımız olgusunun, bir failin bir oyuncu olarak anlaşılır biçimde yapabilecekleri ve söyleyebileceklerini derinden etkilediğini vurgulamalıyım. Dilediğimiz öyküyü yalnızca fantazide yaşayabiliriz. Aristoteles ve Engels'in, her ikisinin de, kaydettiği gibi, bizler, yaşamda, her zaman belirli sınırlamalara maruz kalırız. Kendimiz tarafından düzenlenmemiş bir sahneye adım atarız ve bir anda kendimizi kendimizin başlatmadığı bir eylemin bir parçası olmuş buluruz. Kendi draması içinde ana karakteri oynayan bizlere, ötekilerin dramasında yardımcı roller düşer ve her drama bir diğerini sınırlar. Kendi dramam içinde, belki bir Hamlet, belki bir Iago, ya da en azından henüz prens olmamış bir domuz çobanıyımdır; ama sizler için sadece bir Beyefendi, ya da olsa olsa Cinayete Azmettirici birisi olabilirim; buna karşılık siz benim Polonius'um veya Gravedigger'ım (Mezar Kazıcım) olurken, kendi dramanızda bir kahramansınızdır. Dramalarımızdan her biri diğeri üzerine, bütünü parçalardan farklı kılan sınırlamalar getirmeye çalışır, ama hâlâ dramatiktir.

Söz konusu olan düşünceler, anlaşılabilirlik nosyonunu, edim nosyonu ile öykü nosyonu arasındaki kavramsal bağlantı haline getirmede içerilen bu düşünceler kadar karmaşık yapılıdır. Bunun önemini bir kez kavradığımızda, bir edim kavramının anlaşılır bir edim kavramına göre ikinci sırada yer aldığı iddiası ve aynı şekil-

de, "bir" edim kavramının, eylemsel alandaki büyük önemine rağmen, her zaman potansiyel olarak yanıltıcı bir soyutlama olduğu iddiası da, muhtemelen daha az tuhaf görünecektir. Bir edim, olası veya hakiki bir tarih, ya da tarihler içinde bir andır. Bir tarih nosyonu, bir edim nosyonu kadar temel oluşturucu bir nosyondur. Biri diğerini gerektirir. Gelgelelim, ben bunu, bunun tam da Sartre'ın yadsıdığı şey olduğunu farketmeksizin söyleyemem -aslında onun, modernliğin ruhunu tam anlamıyla yakalayan kişilik teorisinin bütünlüğü böyle davranmasını gerektirir. Sartre, *La Nausêe*'de, Antoine Roquentin'e, yalnızca Mink'in savunduğu gibi öykünün yaşamdan farklı bir şey olduğunu değil, ama bunun ötesinde, insan hayatını bir öykü formunda sunmanın her zaman yaşamın yanlışlanması anlamına geleceğini ileri sürdürtür. Gerçek öykü ya da öyküler diye bir şey yoktur ve olamaz da. İnsan yaşamı, insanı hiçbir yere götürmeyen, herhangi bir düzenliliğe sahip olmayan, birbirinden kopuk edimlerden oluşur; öykü anlatıcısı, insanların başından geçen olaylara, geçmişe dönük olarak, yaşandıkları anda sahip olmadıkları bir düzen yükler. Sartre/Roquentin haklı olduğunda -Sartre/Roquentin, diyorum, çünkü, Sartre'ın oldukça ünlü, Sartre/Heidegger, Sartre/Marx gibi başka karakterleri de vardır- uğruna mücadele ettiğim temel şey hatalı olmak zorunda. Bununla beraber, benim tezim ile Sartre/Roquentin'in tezi arasında oldukça önemli bir uyuşma noktası olduğu söylenebilir. Bir edimin anlaşılırlığını, bu edimin bir öyküsel silsile içindeki yerine göre belirleme konusunda hemfikiriz. Ama, insan edimleri olarak insan edimlerini anlaşılmaz oluşlar olarak gören yalnızca Sartre/Requentin'dir: ki bu görüşün metafizik tatbiki, Roquentin'in, romanının akışı içinde, yaşadığı şeylerin sonucu olarak geldiği noktada bir tarihsel biyografi yazma tasarısına son vermesidir. Tasarının artık hiçbir anlamı kalmamıştır. Ya doğruyu yazacaktır, ya da anlaşılır bir tarih, ama olasılıklardan biri diğerini dışlamaktadır. Peki, Sartre/Roquentin haklı mıdır?

Sartre'ın tezinde neyin yanlış olduğunu şu iki yoldan birisiyle ortaya çıkartabiliriz. Sorulacak ilk soru şudur: herhangi bir yanlışlayıcı öyküsel düzenden yoksun insansal edimler nasıl bir şey olur?

Bu sorunun, Sartre'ın kendisi tarafından verilmiş herhangi bir yanıtı yoktur; ama, gerçek öykü diye bir şey olmadığını göstermek için kendisinin, kurgusal da olsa, bir öykü yazmakta olması çarpıcıdır. Fakat, kendi adıma, insan doğasının *an-sich*, öne sürüldüğü gibi öykünün yanlışlamasından önce gelecek şekilde anlatıldığını düşündüğüm tek yapıt, Dr. Johnson'ın Fransa seyahati notlarında bize sunduğu silsilenin bozulmuş şeklidir: "Orada hanımefendileri bekledik -Morville'in.- İspanya. Ülkenin bütün kasabaları yoksulluk içinde. Dijon'da, Orleans'a giden yolu bulamadı. -Fransa'da kavşaklar çok kötü. -Beş asker.- Kadınlar. -Askerler kaçtı. -Albay, bir kadın uğruna beş adamını gözden çıkaramadı.-Yargıç bir askeri alıkoyamaz, ama Albay'ın izniyle..." ve böyle devam edip gider (alıntı, Hobsbaum 1973'ten, s.32). Burada ileri sürülen şey, benim doğru kabul ettiğim şeydir; yani, edimlerin, öne sürüldüğü gibi bu edimlere zorla yüklenen herhangi bir öyküsel formdan önce karakterize edilmeleri, çok açık bir biçimde, olası bir öykünün birleştirilmemiş parçalarının sunulmasından başka bir şey olmayacaktır.

Söz konusu sorunu bir başka şekilde de ele alabiliriz. Tarih adını verdiğim şey, içinde karakterlerin aynı zamanda yazar oldukları, sergilenen dramatik bir öyküdür. Kuşkusuz karakterler, hiçbir zaman, kelimenin tam anlamıyla *ab initio* bir başlangıç yapamazlar; *in medias res* durumundadırlar; kendi hikayelerinin giriş kısmı kendileri için, kendilerinden önce var olmuş olan kişi ve şeyler tarafından önceden yazılmıştır. Gelgelelim, Julian Grenfell'in veya Edward Thomas'ın 1914-18 savaşı sırasında Fransa'ya kaçışlarıyla oluşturdukları öykü, Menelaus veya Odysseus'un yurdundan ayrı kalışıyla oluşan öyküden çok da farklı değildir. İmgesel karakterlerle gerçek karakterler arasındaki fark, yaptıkları şeyin öyküsel biçiminde değil, ama bu öykü biçiminin ve kendi yapıp etmelerinin oluşumunda yazar/özne olma derecelerinde yatar. Elbette, arzu ettikleri yerden başlamadıkları gibi, tam arzuladıkları şekilde de sürdüremezler; her karakter, öteki karakterlerin edimlerince ve kendisinin ve öteki karakterin edimlerinde önkabullenilmiş olan toplumsal ortamlar tarafından sınırlanır; ki bu, Marx'ın, *Louis Bonaparte'ın On sekizinci Brumaire'i*'nde, insan hayatını, sahnelenen dra-

matik bir öykü olarak tamamen doyurucu bir şekilde olmasa da klasik biçimde açıklarken, güçlü bir şekilde vurguladığı bir noktadır.

Marx'ın anlayışını doyurucu olmaktan uzak olarak nitelememin nedeni, kısmen, Marx'ın insansal sosyal hayata ilişkin öyküyü, bir şekilde öngörülebilir ve yasa-yönlendirimli olan bir hayat görüşüyle bağdaşacak şekilde sunma arzusunda oluşudur. Oysa canlandırılan bir dramatik öykünün verili herhangi bir anında daha sonra ne olacağının bilinememesi hayati önem taşıyan bir noktadır. Daha önce 8. bölümde tartışmaya açtığım öngörülemezlik, insan yaşamının öyküsel yapısının gerektirdiği bir durumdur ve toplum bilimcilerin keşfettiği ampirik genellemeler ve araştırmalar ise bu yapı ile mükemmel bir şekilde bağdaşır bir insan hayatı anlayışı sunar.

Bu öngörülemezlik, bütün yaşanmış öykülerin bir ikinci can alıcı özelliği olan, belirli bir teleolojik özellikle birlikte var olur. Bizler hayatlarımızı, hem teker teker hem de birbirimizle olan ilişkilerimizde, olası bir ortak gelecek tasarımı, barındırdığı olasılıklardan bazıları bizi ilerletecek, bazıları geriletecek olan, bazıları kaçınılmaz, bazıları ise daha şimdiden engellenmiş görünen bir gelecek tasarımı ışığında yaşarız. Geleceğe dair bir takım düşüncelerin şekillendirmediği hiçbir şimdi yoktur ve kendisini her zaman, şimdi kendisine doğru uzanan yolda ilerlediğimiz ya da ilerleme başarısı gösteremediğimiz bir *telos* -ya da çeşitli amaç ve hedefler- formunda sunan bir gelecek imgesi vardır. Bu nedenle, öngörülemezlik ve ereksellik, hayatımızın bir parçası olarak bir arada var olur; tıpkı kurgusal bir öyküdeki karakterler gibi, bir sonraki aşamada başımıza ne geleceğini bilemeyiz, ama buna rağmen, hayatımızın geleceğimize dönük olarak planlanmış belirli bir forma sahip olduğunun da farkındayızdır. Dolayısıyla, yaşadığımız öykü hem öngörülemezlik hem de ereksellik karakterine sahiptir. Bireysel ve sosyal yaşam öykümüzün anlaşılır bir şekilde devam etmesi -veya herhangi birisinin anlaşılmaz hale düşmesi- durumunda, her iki durumda da, hem öykünün nasıl devam edeceğini belirleyen sınırlamalar ve hem de bu sınırlamaların yarattığı ortamda öykünün devam edebileceği sayısız çoklukta yol vardır.

Şu halde, bir ana tezin yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir: insan, pratik ve edimlerinde, en az kurgularında olduğu kadar, öz olarak öykü-anlatan bir hayvandır. O özü gereği değil, ama kendi tarihi içinde, hakikati arzulayan öykülerin bir anlatıcısı haline gelir. Gelgelelim, insanlar için temel sorun kendi yazarlıklarıyla ilgili değildir; "Ne yapmam gerekiyor?" sorusunu, ancak, bundan önce gelen "Kendimi hangi öykü, ya da öykülerin bir parçası olarak görüyorum?" sorusuna bir yanıt bulabiliyor isek yanıtlayabiliriz. Beşeri bir toplum içine gireriz; yani, bize atfedilmiş olan bir ya da birkaç karakterle -içine sürüklenmiş olduğumuz roller ile- topluma katılırız ve ötekilerden aldığımız tepkilerin ve onlara verdiğimiz karşılıkların nasıl yorumlanacağını anlayabilmek için bunların ne olduğunu öğrenmek zorunda kalırız. Çocuklar, kötü kalpli üvey annelerin, kayıp çocukların, iyi ama kandırılmış kralların, ikiz oğlan çocuklarını emziren kurtların, payına düşen mirası alamayan, hayatta kendi yolunu kendi çizmek zorunda kalan en küçük evlatların ve kendisine kalan mirası har vurup harman savurduktan sonra yoksulluk içine düşen büyük evlatların hikayelerini dinleyerek, hem bir çocuğun, hem de bir ebeveynin ne demek olduğunu, içinde doğmuş oldukları dramada bulunabilecek rol dağılımını ve dünyanın gidişatını, doğru ya da yanlış, öğrenirler. Dolayısıyla, çocukları öykülerden mahrum ederseniz, konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve kekeme olacaklardır. Bu nedenle, kendimizinki de dahil, bizlere, herhangi bir toplumun anlayışını kazandırmanın, bu toplumun ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler stoku dışında başka bir yolu yoktur. Orijinal anlamda mitoloji, şeylerin özündedir. Vico, haklıydı, aynı şekilde Joyce da. Ve kuşkusuz, öyküler anlatmanın insanları erdemler konusunda eğitmede anahtar bir konuma sahip olduğunu ileri süren ve heroik toplumdan onun Ortaçağ varislerine uzanan ahlâk geleneği de haklıdır.

Daha önce, "bir" edimin, her zaman, olanaklı bir tarih içerisinde yer alan bir olay olduğunu öne sürmüştüm. Şimdi de, bununla bağlantılı bir başka iddiayı, bir diğer kavram olan kişisel özdeşlik (personal identity) kavramı hakkında öne sürmek niyetindeyim.

Son zamanlarda, Derek Parfit ve daha başkaları, dikkatleri bir tür ya-hep-ya-hiç (*ya* davacı Tichborne Tichborne'ların son varisi*dir*, *ya da* değildir; *ya* son varis olmanın bütün nitelikleri davacıda toplanmıştır, *ya da* davacı varis değildir -Leibniz Yasası'nın tatbiki) meselesi olan bir tam özdeşlik ölçütü ile bir az-ya-da-çok meselesi olan kişiliğin psikolojik sürekliliği arasındaki karşıtlık konusuna çekmiş bulunuyor. (Elli yaşındaki ben, bellek, entelektüel güç ve eleştirel tepki bakımından kırk yaşındaki ben ile aynı mıdır?Az ya da çok.) Oysa yaşanmakta olan öyküler içindeki karakterler olarak biz beşeri varlıklar için hayati önem taşıyan şey, yalnızca psikolojik süreklilik araçlarına sahip olarak, tam özdeşlik isnadına karşılık verebilmek zorunda olmamızdır. Ben, başkalarının gözünde, herhangi bir zaman diliminde onlara nasıl görünmüşsem sonsuza kadar o kişiyimdir –ve benden, herhangi bir anda, o zaman dilimiyle ilgili herhangi bir soruyu yanıtlamam istenebilir– şu an değişip değişmemiş olduğum önemli değildir; özdeşliğimi, benliğin psikolojik sürekliliği veya süreksizliği üzerine *kurmamın* –ya da onu yitirmemin- hiçbir yolu yoktur; kişilik, bütünlüğü bir karakterin bütünlüğü olarak verili olan bir karakterde bulunur. Ve bir kez daha, bir taraftaki ampirisist veya analitik felsefecilerle öbür taraftaki varoluşçular arasında can alıcı bir görüş ayrılığı ortaya çıkmış bulunuyor.

Ampirisistler, örneğin Locke veya Hume, sadece psikolojik durum veya olaylara dayanarak bir kişisel özdeşlik açıklaması getirmeye çalışmışlardır. Analitik felsefeciler –ve birçok açıdan onları eleştirenler kadar onların ardılları– ise, Leibniz Yasasına göre benimsenen bir tam özdeşlik ile bu durum ve olaylar arasında var olan bağlantıyla uğraşmışlardır. Fakat, her ikisi de, kaybı sorunu çözümlenemez kılacak türden bir arka planın dışlanmakta olduğunu göremiştir. Söz konusu arka plan, bir öykü kavramı ile öykünün gerektirdiği karakter bütünlüğü kavramı tarafından oluşturulan bir arka plandır. Nasıl ki, bir tarih, bir edimler silsilesi olmadığı halde, bir edim kavramı, hakiki ya da olası bir tarih içinde birtakım amaçlarla soyutlanmış bir moment kavramı ise, aynı şekilde bir tarih içerisindeki karakterler de bir kişiler toplamı olmadığı halde, bir kişi kavramı, tarihten soyutlanmış bir karakter kavramıdır.

Bu nedenle, öyküsel kişilik kavramı iki şey gerektirir. Bir taraftan ben, doğumumdan ölümüme kadar uzanan bir öyküyü yaşama sürecinde, başkaları tarafından haklı bir biçimde ne olarak alınabilmişsem oyum; başka hiç kimseye değil yalnızca bana ait olan, kendine özgü bir anlama sahip bir tarihin *öznesiyim.* Bir insan -söz gelimi, intihar etmeyi düşünen ya da böyle bir girişimde bulunmuş bir insan- yaşadığı hayatın anlamsızlığından yakınmaya başlamışsa, genelde ve belki de karakteristik olarak yakınılan şey, yaşamında cisimleşen öykünün kendisine anlaşılmaz gelmeye başlamış olmasıdır; yani herhangi bir anlamın, bir *telos'*a ya da nihai bir hedefe doğru herhangi bir yönelişin mevcut olmayışıdır. Dolayısıyla, bu tür insanlara, hayatlarının son derece önemli anlarında, herhangi değil de belirli bir edimde bulunmanın gayesi yitirilmiş gibi görünür.

Doğumdan ölüme kadar uzanan bir öykünün öznesi olmak, önceden de belirttiğim gibi, öykülenebilir bir yaşamı oluşturan edim ve yaşantılardan sorumlu tutulabilmektir; bir başka deyişle, bir kimsenin, yaptığı şeye, kendisine yapılan şeye ya da sorunun yöneltilme anından önceki yaşamının herhangi bir dönemde veya anında tanık olduğu şeye dair bir açıklama getirmesi yolundaki taleplere açık olmasıdır. Kuşkusuz, bir insan, söz konusu anda ilgili açıklamayı yapabilecek kadar dikkat etmemiş veya zihinsel özürlü ya da unutkan olabilir. Fakat, bir betimlemedeki ("If Şatosu Mahkumu") kişinin, başka birisinin oldukça farklı karakterize ettiği ("Monte Cristo Kontu") kişiyle aynı kişi olduğunu söylemek, tam olarak, bu kişiden, nasıl olup da hem farklı zaman ve mekanlarda bir ve aynı kalabildiğini ve hem de, bununla beraber, bu kadar farklı karakterize edilebildiğini anlayabilmemizi olanaklı kılacak akla uygun bir öyküsel açıklama getirmesini istemenin anlamlı olduğunu söylemek demektir. Bu nedenle, kişisel özdeşlik, tamamen, bir öykünün bütünlüğü için gerekli olan karakter bütünlüğü tarafından önkabullenilen özdeşliktir. Bu bütünlük olmadığında, hikayeleri anlatılacak özneler de olmayacaktır.

Karşılıklı ilişki içinde olma, öyküsel kişiliğin diğer yönünü oluşturur. Ben, sadece sorumlu tutulabilir olan değil, her zaman başkalarından açıklama isteyebilen ve onları sorgulayabilen de bi-

risiyim. Onların benim öykümün bir parçası olmaları gibi, ben de onların öykülerinin bir parçasıyım. Herhangi bir tek hayat öyküsü, iç içe geçmiş bir öyküler kümesinin bir parçasıdır. Ayrıca, bu açıklama yapma ve açıklama istemenin kendisi de öykülerin kuruluşunda önemli rol oynar. Size ne yaptığınızı ve niçin yaptığınızı sormam, kendimin ne yaptığını ve niçin yaptığını söylemem, benim yaptığım şeye ilişkin sizin açıklamanız ile benim kendi açıklamam arasındaki fark üzerine, *ya da tersi*, kafa yormak, bunlar, her öykünün, ama basit ve yalın olan her öykünün temel yapıtaşlarıdır. Bundan dolayı, kişiliğin sorumlu tutulabilirliği olmaksızın, şu en basit ve en yalın öykülerin yapıtaşları olan olaylar dizisi de ortaya çıkamaz. Ve aynı zamanda, bu sorumlu tutulabilirlik olmaksızın, öyküler, hem kendilerini hem de kendilerini oluşturan edimleri anlaşılır kılmak için gerekli olan süreklilikten yoksun kalırlar.

Burada, öykü, anlaşılabilirlik veya sorumlu tutulabilirlik kavramlarının kişisel özdeşlik kavramından *daha* temel kavramlar olup olmadığı meselesini tartışmadığıma dikkat edilmesinde büyük fayda vardır. Öykü, anlaşılabilirlik ve sorumlu tutulabilirlik kavramları, kişisel özdeşlik kavramının hayata geçirilebilmesini gerektirir; aynen bu kavramın, diğerlerinin hayata geçirilebilmelerini gerektirmesi gibi ve tıpkı, aslında bu üç kavramdan her birisinin diğer iki kavramın hayata geçirilebilmelerini gerektirmesi gibi. İlişki, karşılıklı gerektirme ilişkisidir. Ve bundan kesinlikle şu çıkar ki, kişisel özdeşlik nosyonunu, öykü, anlaşılabilirlik ve sorumlu tutulabilirlik nosyonlarından bağımsız olarak ya da bunları dışlayarak aydınlatmaya kalkışacak her girişim başarısız olmaya mahkumdur. Nitekim, günümüzde, bu tür bütün girişimler bu durumdadır.

Şimdi, insan edim ve özdeşliğinin doğası üzerine yaptığımız bu araştırmaya neden olan soruya tekrar dönebiliriz: bir bireysel yaşama bütünlüğünü veren nedir? Yanıt şudur: bir bireysel yaşamın bütünlüğü, bir bireysel yaşamda cisimleşen öykünün bütünlüğüdür. "Benim için iyi olan nedir?" diye sormak, "Bu bütünlüğü, en iyi şekilde nasıl yaşar ve tamamlarım?" diye sormaktır. "İnsan için iyi olan nedir?" diye sormak, ilk soruya verilebilecek olanaklı bütün yanıtların genelde paylaştıkları şeyin ne olduğunu sormak demek-

tir. Fakat, bu aşamada şunu vurgulamak önemli ki, düşüncede olduğu kadar eylemde de bu iki soruyu sistemli olarak sorma ve bunlara yanıt bulma çabası, ahlâksal yaşamı, bütünlüğü ile birlikte yaratan şeydir. Bir insan yaşamının bütünlüğü, bir öyküsel arayışın bütünlüğüdür. Arayışlar, zaman zaman başarısız olur; engellenir, bırakılır ya da umutsuzluğa düşülecek şekilde boşa harcanır; nitekim, insanların hayatları da aynı şekilde başarısız olabilir. Ama yine de, bir bütün olarak insan yaşamındaki başarı ya da başarısızlığın tek ölçütü, bir öykülendirilmiş ya da öykülendirilecek arayıştaki başarı ya da başarısızlığın ölçütüdür. Peki neyi arayış?

Bu noktada, Ortaçağdaki arayış tasarımının iki anahtar niteliğini anmamız gerekiyor. En azından kısmen belirlenmiş bir nihai *telos* tasarımı olmaksızın herhangi bir arayışa girilemeyeceği, bunlardan ilkidir. Bir insansal iyi tasarımı gerekir. Bu tür bir tasarım nereden devşirilebilir? Bu tür bir tasarım, bizi, pratikler aracılığıyla ve pratikler içinde elde edilebilir olan sınırlı erdem tasarımını aşma çabasına itecek türden sorulardan çıkartılabilir. Diğer iyileri kendisine göre sıralamamızı olanaklı kılacak, erdemlerin içeriği ve amacına ilişkin anlayışımızı genişletmemize olanak sağlayacak ve başlangıçta bir iyi arayışı bakımından tanımladığımız türden bir yaşamda bütünlük ve istikrarın yerini ve önemini kavramamızı olanaklı kılacak türden *bir iyi* tasarımı arayışlarında ortaya çıkar. Ama ikinci olarak, Ortaçağdaki arayış tasarımının hiç de bir madencinin altın ya da bir jeoloğun petrol araması gibi önceden tam olarak karakterize edilmiş bir şeyin araştırılmasına benzer bir arayış tasarımı olmadığı da çok açıktır. Arayışın hedefi nihayetinde, arayışın kendi akışı içerisinde ve ancak kendi evre ve olaylarıyla herhangi bir arayışı yaratan çeşitli kötülük, tehlike, ayartma ve akıl çelmelerle karşılaşmada ve bunlarla başa çıkmada, tam olarak anlaşılır. Arayış, her zaman, hem arananın karakteriyle hem de ben-bilgisiyle ilgili bir eğitimdir.

Bu nedenle erdemler, yalnızca pratikleri ayakta tutan ve bu pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılan eğilimler değil, ama aynı zamanda, karşılaştığımız kötülük, tehlike, ayartma ve akıl çelmelerin üstesinden gelmemizi sağlayarak söz edilen türden bir

iyiyi arayış sürecinde bize destek olacak ve bizleri gittikçe yükselen bir ben-bilgisiyle, bir iyi-bilgisiyle donatacak olan eğilimlerdir. Bu nedenle, erdemler kataloğu, hem içinde insanların iyiyi birlikte arayabilecekleri politik topluluk ve aile biçimlerinin sürekliliğini sağlamak için gerekli olan erdemleri ve hem de iyinin karakteri hakkında yürütülecek felsefi sorgulama için zorunlu olan erdemleri içerecektir. Bu durumda, şu anda insansal iyi yaşam konusunda, tamamlanmış olmasa da, bir sonuca ulaşmış bulunuyoruz: İnsani iyi yaşam, insansal iyi yaşam arayışına adanmış yaşamdır ve bu arayış için zorunlu olan erdemler, insan için iyi yaşamın daha fazla ve daha başka ne olabileceğini anlayabilmemizi olanaklı kılacak türden erdemlerdir. Böylece, erdemlerin, sadece pratiklerle olan bağlantılarını değil, insansal iyi yaşamla olan bağlantılarını da göstermiş olmakla, erdem açıklamamızın ikinci aşamasını da tamamlamış bulunuyoruz. Fakat bu araştırma, doğal olarak, bir üçüncü aşamayı da gerektirmekte.

Çünkü, iyi arayışını veya erdemleri hayata geçirmeyi hiçbir zaman yalnızca *qua* birey (olarak-ç.n.) gerçekleştiremem. Bunun nedeni, kısmen, bir insan hayatında cisimleşen iyi hayat tasarımı bir ve aynı tasarım ve erdem kümesi bir ve aynı erdem kümesi olsa bile, iyi hayat yaşamak denilen şeyin koşuldan koşula değişiyor olmasıdır. Beşinci yüzyıldaki Atinalı bir general için iyi hayat demek olan şey, bir Ortaçağ rahibesi veya bir onyedinci yüzyıl çiftçisi için iyi hayat demek olan şeyle aynı değildir. Gelgelelim, bu sadece, farklı sosyal ortamlarda farklı bireylerin yaşadığını değil, aynı zamanda, bizim hepimizin kendi ortamlarımıza belirli bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları olarak girdiğimizi de ileri sürmektir. Ben, belirli birisinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni ya da amcasıyımdır; ben, şu veya bu şehrin bir yurttaşı, şu veya bu loncanın ya da mesleğin bir üyesiyimdir; ben, falan klana, falan kabileye ve filan ulusa bağlıyımdır. Dolayısıyla, benim için iyi olan, bu rolleri taşıyan herkes için de iyi olmak zorundadır. Ve benzeri şekilde ben, kendi ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun geçmişinden çeşitli borç, miras, beklenti ve sorumlulukları devralırım. Bütün bunlar, benim yaşamımın, benim ahlâksal hareket noktamın verili kıs-

mını oluşturur. İşte, benim hayatıma ahlâksal tekilliğini kazandıran şey, kısmen budur.

Modern bireycilik açısından bakıldığında, bu düşünce, oldukça şaşırtıcı ve yabancı bir düşünce gibi görünebilir. Bireycilik görüşüne göre ben, kendi adıma ne olmayı seçersem o olurum. Ben, varoluşumun, sadece rastlantısal sosyal özellikleri olarak alınabilir olan yönlerini, eğer istersem, her zaman tartışmaya açabilirim. Ben, biyolojik olarak, babamın bir oğlu olabilirim, ama onun yaptıklarından, eğer açık ya da örtük bir biçimde kabullenmemiş isem sorumlu tutulamam. Yasal olarak belirli bir ülkenin yurttaşı olabilirim, ama bu ülkenin yapmış ve yapıyor olduklarından, eğer bunları açık ya da örtük bir biçimde üstlenmemiş isem sorumlu tutulamam. Bu bireycilik, siyah Amerikalılara karşı gösterilmiş olan köleci tavrın sonuçlarından, "ama benim hiçbir zaman kölem olmadı ki" diyerek, hiçbir bakımdan sorumlu olmadığını öne süren modern Amerikalılar tarafından dile getirilir. Bu bireycilik, aynı zamanda, köleliğin, tamamen, bir birey olarak kendisine dolaylı yollardan sağlamış olduğu çıkarları ölçerek, bu sonuçlardan iyice hesaplanmış bir sorumluluk payı çıkaran diğer bazı modern Amerikalılara özgü kurnazlık dolu bir bakış açısını yansıtır. Her iki durumda da, "bir Amerikalı oluş", kendi içinde, bireyin ahlâksal kimliğinin bir parçası olarak alınmaz. Elbette ki, bu yalnızca modern Amerikalılara özgü olan bir tutum değildir: "Ben İrlandalılara hiçbir zaman kötü bir şey yapmadım; geçmişte olanlar neden *benimle* ilgiliymiş gibi gösteriliyor?" diyen bir İngiliz, ya da 1945'ten sonra doğmuş olmasının, Nazilerin Yahudilere yaptıkları ile kendisinin çağdaş Yahudilerle olan ilişkisi arasında herhangi bir ahlâksal bağlantı olmadığı anlamına geldiğine inanan genç bir Alman da, bireyin sosyal ve tarihsel rol ve statülerinden ayrı ele alınabileceği görüşünü cisimleştiren aynı tutumu sergilemiş olur. Ve bu şekilde ayrıştırılmış bir birey, belirli bir tarihi olmayan birey, kendisini Sartre ya da Goffman'ın perspektifinde evinde hisseder. Öyküsel birey anlayışı ile arasındaki karşıtlık son derece açıktır. Çünkü, benim hayat hikayem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikayelerinde saklıdır. Ben, dünyaya belirli bir geçmişle bir-

likte gelirim; bu geçmişle olan bağlarımı koparmaya çalışmak, bireyci anlamda, şimdiki ilişkilerimi sakatlamak demektir. Tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluş her zaman iç içedir. Ama bu noktada, her şeye rağmen, kişinin kimliğine başkaldırmasının, her zaman, kimliğini ifade etmenin olanaklı biçimlerinden birisi olduğunu da unutmamak gerekir.

Ayrıca, dikkat edilmesi gereken bir başka olgu da şudur: bireyin ahlâksal kimliğini, aile, komşular, şehir ve kabile gibi topluluklarla olan üyelik ilişkisi içinde ve bunlar aracılığı ile bulmak zorunda oluşu, bu bireyin söz konusu topluluk biçimlerinin kendilerine özel ahlâksal *sınırlamalarını* kabul etmek zorunda kalmasına yol açmaz. Bu ahlâksal özel oluşlar (ya da tekillikler -ç.n.) (moral particularities) olmaksızın, hiçbir zaman bir başlangıç noktamız olmayacaktır; oysa, iyi olanı, evrensel olanı araştırmanın yolu bu özel olandan geçer. Özel-lik asla kolayca bir kenara bırakılabilecek veya silinip atılabilecek bir şey değildir. Özel olandan kaçarak, tamamen, insan olmasından dolayı insana özgü evrensel düsturlar alanına sığınmak düşüncesi, ki bu ister onsekizinci yüzyıl Kantçı biçimiyle, isterse bazı modern analitikçi filozofların sunduğu yeni biçimiyle olsun, bir yanılsamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Kişilerin, aslında, yalnızca kendilerine ait olan kısmi ve özel gerekçelerini birtakım evrensel ilkelere dayalı gerekçelerle kolayca ve tamamen özdeş kıldıkları zaman sergiledikleri davranışlar, başka zamanlar sergiledikleri davranışlardan genellikle çok daha kötü olmaktadır.

Bu nedenle, ne veya kim olduğum, belirleyici ölçüde, miras almış olduğum şeye, şu anki bende bir dereceye kadar mevcut olan özel geçmişe bağlıdır. Kendimin, belirli bir tarihin bir parçası olduğunu ve daha genel ifade edecek olursak, hoşuma gitsin ya da gitmesin, kabul edeyim ya da etmeyeyim belirli bir geleneğin birçok taşıyıcısından birisi olduğumu keşfederim. Bir pratik kavramını karakterize ederken, önemli bir noktayı, pratiklerin her zaman belirli bir tarihe sahip olduklarını ve herhangi bir zaman diliminde var olan pratiğin neliğinin birçok nesilden süzülüp gelmiş bir anlayış biçimine bağlı olduğunu vurgulamıştım. Dolayısıyla da, erdemler,

pratiklerin gereksinim duyduğu ilişkilerin sürekliliğini sağladıkları sürece, şimdiyle olduğu kadar geçmişle –ve elbette gelecekle– olan ilişkilerin devamını da sağlamak zorundadırlar. Gelgelelim, tek tek pratiklerin yeniden şekillenerek bugüne gelmesine ortam sağlayan gelenekler, hiçbir zaman, daha kapsamlı toplumsal geleneklerden bağımsız olarak var olamazlar. Madem öyle, bu gelenekleri oluşturan şey nedir?

Yalnız, bu noktada, gelenek kavramının muhafazakar politik teorisyenler tarafından ortaya konan ideolojik kullanımlarının yanıltıcı etkisine kapılabiliriz. Bu tür teorisyenler, karakteristik olarak, gelenek ile akıl ve geleneğin durağanlığı ile çelişki arasında karşıtlık kurmada Burke'ü izlemişlerdir. Ancak, kurulan bu karşıtlıkların her ikisi de oldukça muğlaktır. Çünkü, icat ve eleştiri sayesinde söz konusu gelenek içerisinde o ana kadar düşünülmüş olanın sınırlarını aşan bütün akıl yürütmeler, geleneksel düşünme biçimi bağlamında gerçekleşir; ki bu, Ortaçağ mantığı için olduğu kadar, modern fizik için de geçerlidir. Bunun yanı sıra, eğer bir gelenek iyi durumda ise, bunu sağlayan her zaman ve kısmi olarak, peşlerinde koşmanın söz konusu geleneğe kendine özgü anlam ve amacını kazandırdığı iyilere dair belirli bir argümanın varlığıdır.

Nitekim, bir kurum -diyelim ki bir üniversite, bir çiftlik, ya da bir hastane- bir pratik ya da pratikler geleneğinin taşıyıcısı olduğunda, bu kurumun ortak yaşamı, kısmen, ama hayati önem taşıyan bir biçimde, iyi bir hastane, iyi bir çiftlik ya da iyi bir üniversitenin ne olduğuna ve ne olması gerektiğine ilişkin sürüp giden bir tartışma tarafından şekillendiriliyor olacaktır. Gelenekler, canlı oldukları sürece, çelişkinin sürekliliğini cisimleştirirler. Öysa bir gelenek Burkecü olmaya başlamışsa, her zaman, ya ölüdür ya da ölüyordur.

Modern bireycilik, gelenek kavramını, kendi kavramsal çerçevesi içinde, hasım bir kavram olarak görme dışında, elbette ki kullanamaz. Ve bu nedenle de, bu kavramı, her yönüyle ve isteyerek, Burkecülere, Burke'ün bağlılık gösterdiği şeylere inananlara, politik alanda 1688 oligarşik mülkiyet devrimini haklı çıkartan bir gelenek kavramına duyulan bağlılığı, ekonomi alanında serbest piyasa öğreti ve kurumlarına duyulan bağlılıkla birleştirmeye çalışanlâ-

rın eline teslim eder. Bu yanlış eşleştirmenin teorik tutarsızlığı, ideolojik yönden kullanışlı olmasını önleyememiştir. Gelgelelim, doğurduğu sonuç, modern muhafazakarların büyük bir çoğunluğunun, liberal bireyciliğin daha yeni versiyonlarından çok, daha eski versiyonlarını koruma çabasına girmeleri olmuştur. Onların temel öğretileri de liberal ve bireyci olduklarını açıkça itiraf eden liberallerinki kadar liberal ve bireycidir.

Öyleyse, diyebiliriz ki, yaşayan bir gelenek, tarihsel olarak genişleyen ve toplumsal olarak cisimleşen bir argüman ve özellikle de söz konusu geleneği kısmen oluşturan iyilere dair bir argümandır. Bir gelenek içinde bu iyilerin peşinde koşma, nesiller boyu, bazen sayısız nesiller boyu geriye uzanır. Bu nedenle, bireyin kendi iyisini arayışı, genellikle ve karakteristik olarak, bireyin yaşamının bir parçası olduğu gelenekler tarafından belirlenen bir bağlam içerisinde geçer; ki bu, hem pratiğe içsel olan iyiler, hem de tek bir yaşamda cisimleşen iyiler için geçerlidir. Ve dolayısıyla, bir kez daha, öyküsel anlamda gömülü olma fenomeninin hayati önem taşıdığı bir noktayla karşılaşmış bulunuyoruz: Günümüzde var olan herhangi bir pratiğin tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, pratiğin şu anki biçimiyle bize ulaşmasını sağlamış olan, daha kapsamlı ve daha uzun bir geleneğin tarihi içinde gömülüdür ve aynı zamanda bu tarihe göre anlaşılır kılınır; aynı şekilde, her birimizin kendi yaşamının tarihi, genellikle ve karakteristik olarak, birtakım daha kapsamlı ve daha uzun gelenekler tarihi içinde gömülüdür ve onlara göre anlaşılır kılınır. "Her zaman" yerine "genellikle ve karakteristik olarak" ifadesini kullanmak zorundayım, çünkü gelenekler, yıkılabilen, bütünlüğünü kaybedebilen ve ortadan kalkabilen şeylerdir. Bu durumda, gelenekleri yaşatan ve güçlendiren nedir, zayıflatan ve yıkan nedir?

Yanıtın açar kısmı şudur: İlgili erdemlerin hayata geçirilmesi ya da geçirilmemesi. Erdemler özellik ve amaçlarını yalnızca pratiğe içsel çeşitli iyilerin başarılması için zorunlu olan ilişki ağının, ya da içinde bireyin kendi iyisini yaşamının tamamına yayılan iyi olarak arayıp bulabileceği bir bireysel yaşam biçiminin sürekliliğini sağlamada değil, aynı zamanda, hem pratikleri hem de bireysel ya-

şamları kendilerine ait zorunlu tarihsel bağlamları ile birlikte yaratan geleneklerin sürekliliğini sağlamada da bulurlar. Adaletten yoksunluk, dürüstlükten yoksunluk, cesaretten yoksunluk ve ilgili entelektüel erdemlerden yoksunluk -işte, gelenek içerisinde hayat bulan ve geleneğin çağdaş simgeleri olan kurum ve pratikler gibi, geleneğin kendisini de yıkan bunlardır. Bunun farkına varmak, kuşkusuz, bir ilave erdemin, en azı gösterildiğinde bile önemi belki de en çok hissedilen bir erdemin, bir kimsenin bağlı olduğu ya da kendisini kuşatan bir geleneğe dair yeterli bir anlayışa sahip olma erdeminin varlığını da fark etmek demektir. Bu erdem, muhafazakar antika severliğin herhangi bir biçimi ile karıştırılmamalı; niyetim *laudator temporis acti* (geçmiş zaman şakşakçısı-ç.n.) basmakalıp muhafazakar rolünü seçenleri övmek değildir. Söz konusu olan, bundan öte, yeterli bir gelenek duygusunun, kendini, geçmişin şimdi için olanaklı kıldığı gelecek olasılıkları yakalamada göstermesidir. Yaşayan gelenekler, tam da henüz-tamamlanmamış-bir-öyküyü sürdürdüklerinden, belirli ve belirlenebilir karakterini, bu tür bir karaktere sahip olduğu sürece, geçmişten devşiren bir gelecekle karşı karşıya kalır.

Pratik akıl yürütmede bu erdeme sahip oluş, büyük öncüllü pratik çıkarımlar yapmamızı sağlayabilecek bir düsturlar ve genellemeler yığını bilgisinde pek fazla açığa vurulmaz; onun varlığı ya da yokluğu daha çok, failin, ilgili düsturlardan hangilerini nasıl seçeceğini ve bunları tek tek durumlara nasıl uygulayacağını bilmede sahip olunan türden bir yargıda bulunma kapasitesinde ortaya çıkar. Kardinal Pole, bu erdeme sahipti, Mary Tudor ise değildi; Montrose (James Graham Montrose; 1612-1650, İskoç kraliyet taraftarı, Montrose'un ilk Markisi -ç.n.) bu erdeme sahipti, I. Charles ise sahip değildi. Kardinal Pole ve Montrose Markisinin sahip oldukları şey, aslında, kendilerine sahip olanların, bir açmazın ya da trajik olanın dayatmasıyla belirlenen durumlarda bile, hem kendi kişisel iyilerini hem de taşıyıcısı oldukları geleneğe özgü iyiyi izlemelerini olanaklı kılan türden erdemlerdir. Bu tür seçimler, yani erdemler geleneği bağlamında söz konusu olanlar, 2. bölümde belirtilen tartışmalarda yer alan, birbirine rakip ve ortak ölçülemez ahlâksal ön-

cüllerin modern savunucularının karşı karşıya kaldığı seçimlerden oldukça farklıdır. Hangi bakımlardan farklıdır?

Sık sık -söz gelimi J.L. Austin tarafından- ileri sürülmüş olduğu gibi, *ya* pratik alanda bağlılık gösterdiğimiz şeylerle bağdaşmaz iddialara yol açan rastlantısal olarak bağdaşmaz ve rakip iyilerin varlığını kabul edebiliriz, *ya da* bir tür *belirlenmiş* insansal iyi yaşam tasarımına sığınabiliriz; ama bunlar karşılıklı olarak birbirini dışlayan seçeneklerdir. Hiç kimse, tutarlı kalarak, bu iki görüşün ikisini birden kabul edemez. Bu tartışmalarda göz ardı edilen şey ise, bireyler için, iyi ile iyinin trajik çatışmasını yaşamanın daha iyi ve daha kötü yollarının var olabileceğidir. Ve insansal iyi yaşamın ne olduğunu bilmek, bu tür durumları ve durumlarda yaşamanın daha iyi ve daha kötü yollarının neler olduğunu bilmeyi gerektirebilir. *A priori* hiçbir şey bu olasılığı dışlayamaz; ve bu durum, bir görüş, söz gelimi Austin'in görüşü içinde trajik durumların karakterine dair kabul ve itiraf edilmemiş bir ampirik öncülün gizlenmekte olduğunu ifade eder.

Trajik bir durumda, rakip iyiler arasında tercihte bulunmanın, ortak ölçülemez ahlâksal öncüller arasında modern tercihte bulunmadan farklı olduğu noktalardan birisi, bireyin karşı karşıya kaldığı alternatif eylem biçimlerinden *her ikisinin de* birtakım özgün ve temel teşkil edici iyilere götürüyor olarak kabul edilmek zorunda oluşlarıdır. Bunlardan birisini seçmekle, diğeri üzerindeki iddiamı azaltacak ya da önemsizleştirecek bir şey yapmış olmam; bu nedenledir ki, ne yaparsam yapayım, sonuçta, yapmam gerekeni yapmış olmam. Trajik kahraman, Sartre, ya da Hare'in betimlediği ahlâksal failden farklı olarak, ahlâksal ilkelerden hangisine bağlanacağını seçen, ya da ahlâksal ilkeler arasından hangilerine öncelik tanıyacağına karar veren birisi değildir. Dolayısıyla, burada içerilen "-meli, -malı", ahlâk ilkelerinde, modern bir tarzda anlaşıldığı şekilde içerilen "-meli, -malı"dan daha farklı bir anlam ve zorlayıcılığa sahiptir. Çünkü trajik kahraman yapması gereken herşeyi yapamaz.. Bu "-meli, malı" ("ought") Kant'ınkinden farklı olarak, "-abilmek" ("can") içermez. Ayrıca belirtmek gerekirse, yeni bir deontik mantık türü yaratmak amacıyla, bu tür "-meli, -malı"lı savla-

rın, birtakım modal hesaplamalarla, mantıksal haritasını çıkarmaya yönelen her girişim başarısızlığa mahkum olur. (Farklı bir bakış açısı için, bkz., Bas C.Van Fraasen 1973.)

Bununla beraber, şurası açık ki, trajik kahramanın ahlâksal ödevi, alternatifler arasında yapacağı seçimden bağımsız olarak -ki trajik kahraman, *ex hypothesi* (varsayımımız gereği -ç.n.) hiçbir şekilde doğru seçimde bulunamaz-, daha iyi ya da daha kötü bir biçimde yerine getirilebilir. Trajik kahraman, bir kahraman gibi ya da bir kahramana yakışmayan bir şekilde, yüksek ruhlu bir insan gibi ya da yüksek ruhlu olmayan birisi gibi, incelikle ya da kabalıkla, sağgörü sahibi ya da sağgörü sahibi olmayan birisi gibi davranabilir. Ödevini daha kötü değil de, daha iyi bir şekilde yerine getirmesi, hem *qua* birey (olarak) kendisi için ve hem de *qua* ebeveyn (olarak), *qua* evlat, *qua* yurttaş veya bir meslek erbabı, ya da belki bunların *qua* bazısı veya hepsi (olarak), bunlar için daha iyi olan ne ise onu yapmak olacaktır. Trajik açmazların varlığı, "bunu bu şekilde yapmak X için ve/veya onun ailesi, şehri ya da mesleği için daha iyi olur" şeklindeki iddiaların nesnel doğruluk ve yanlışlık bakımından çok hassas oldukları tezine, alternatif ve rastlantısal olarak bağdaşmaz tıbbi tedavi biçimlerinin varlığının, "onun tedavisini bu şekilde sürdürmek X için ve/veya onun ailesi için daha iyi olur" şeklindeki iddiaların nesnel doğruluk ve yanlışlık bakımından hassas oldukları tezine düşürdüğü gölgeden daha fazla gölge düşürmez, ya da karşı-örnek oluşturmaz. (Farklı bir bakış açısı için, Samuel Guttenplan'ın 1979-80, s. 61-80 arasındaki oldukça aydınlatıcı tartışmasına bakınız.)

"X için iyi olan" nosyonunu ve bağlantılı diğer nosyonları X'in yaşamının bütünlüğüyle ilgili tasarımlar bakımından anlayabilmemizi olanaklı kılan şey, elbette ki bu nesnellik önkabulüdür. X için neyin daha iyi ve neyin daha kötü olduğu, X'in yaşamını bütünlüğü ile birlikte ortaya koyan akılla kavranabilir öykünün karakterine bağlıdır. Ahlâksal yargıların, özellikle de bireylere erdemler ya da zaaflar atfeden yargıların olgusal karakterini modern tarzda inkar etmenin temelinde yatan şeyin, bütünleştirici bir insan hayatı tasarımının eksikliği olması hiç de şaşırtıcı olmasa gerek.

Her ahlâk felsefesinin, kendisine karşılık gelen belirli bir sosyolojiye sahip olduğunu daha önceden belirtmiştim Bu bölümde dile getirmeye çalıştığım şey, erdemler geleneğinin gerektirdiği bir sosyal hayat anlayışının, bürokratik bireycilik kültüründe başat olarak var olandan oldukça farklı bir anlayış biçimi olduğudur. Erdem tasarımları, söz konusu kültür içinde oldukça marjinal bir şey haline gelmiş bulunuyor; erdem geleneği ise sadece egemen kültürün marjinlerinde var olabilen toplumsal grupların yaşamlarında merkezi yerini korumayı sürdürmekte. Liberal veya bürokratik bireyciliğin egemen olduğu kültürler içinde yeni erdem tasarımları doğmakta ve bir erdem kavramının kendisi dönüşmektedir. Bu nedenle, şimdi, söz konusu dönüşümün tarihine bir göz atmamız gerekiyor; çünkü erdemler geleneğini, ancak, onun ne tür yozlaşmalara maruz kalmış olduğunu anladığımızda, tam olarak kavrayabiliriz.

XVI
Birçok erdemden tek bir erdeme ve sonrası

Bu kitabın daha ilk satırlarında, ahlâk alanındaki çağdaş tartışmaların büyük bir çoğunluğunda görülen sona erdirilemezlik ve değişebilirlik karakterinin, bu tür tartışmalarda tarafların üzerinde tartıştığı büyük önermeleri şekillendiren heterojen ve ortak ölçülemez kavramların farklılığından kaynaklandığını belirtmiştim. Bu kavramsal *mélange* (karmaşa-ç.n.) ortamında, yarar ve hak gibi modern kavramların arasına sıkışıp kalmış, birbirinden oldukça farklı işlevlere sahip, çeşitli erdem kavramları bulunur. Olmayan şey ise, ya erdem kavramlarının diğer ahlâk kavramlarına göre yeri veya erdemler kataloğunda içerilecek eğilimlerin neler olacağı meselelerinde ya da belirli erdemlerin gereklerinin neler olduğu konusunda belirli bir konsensustur. Elbette ki, geleneksel erdem şemasının çe-

şitli biçimleri bazı modern alt-kültürlerde varlığını sürdürmekte; ama, kamuya açık tartışmanın içinde bulunduğu durum öyle bir durum ki, bu alt-kültürlerin temsilcileri, bu toplumsal tartışmaya katılmak istediklerinde, hepimizi batırmakla tehdit eden çoğulculuğa göre kolayca, ama yanlış bir şekilde, yorumlanabilmekteler. Bu yanlış yorumlama, Ortaçağın sonlarından günümüze kadar uzanan ve içinde başat erdem listelerinin ve tek tek erdemlere ilişkin tasarımların değişikliğe uğramış olduğu ve bir erdem kavramının geçmiştekinden büyük ölçüde farklı bir kavram haline dönüştüğü, uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Nitekim, başka türlü olmuş olması da düşünülemez. Henüz birkaç bölüm önce belirttiğim gibi, geleneksel bir erdem anlayışı için zorunlu arka planı oluşturan iki kavram olan öyküsel bütünlük ve pratik kavramlarının da bu süreç içerisinde görevlerinden azlettirildiğine tanık olmaktayız. Auerbach'tan John Gardner'a kadar değişik birçok edebiyat tarihçisi, öykünün kültürel öneminin azaltılması sürecini ve öykü yorumlama biçimlerinin -görüşlerini daha önce ele aldığımız- Sartre'dan tutun da William Gass'a kadar değişik birçok modern kuramcının, öykü formunu, öykü anlatmayı insansal yaşam formu ile birleştiren bir form olarak *değil*, tamamen öyküyü yaşamdan ayıran, öyküyü ayrı ve özel kabul edilen bir sanat alanına hapseden bir form olarak anlamalarını olanaklı kılacak şekilde dönüştürülmesi sürecini izleyerek, geçirilen aşamaların haritasını çıkarmış bulunmakta.

Çoğunlukla bu tür kuramcıların ulaştığı sonuç olmaktan çok, aslında başladıkları öncül olan şey, yani yaşam ile sanat arasındaki farklılık, daha doğrusu, bu ikisi arasındaki karşıtlık, sanatın -ki buna öykü de dahildir- ahlâksal görevinden muaf tutulmasına hizmet eden bir yordam sağlar. Sanatın, modernlik tarafından, esas olarak bir azınlığın ilgi ve uğraş alanı statüsüne indirilmesi, bir yönüyle de bizim kendimize dair herhangi bir öyküsel anlayıştan korunmamıza yardımcı olmayı hedefler. Ama yine de, bu tür bir anlayış, yaşamın kendisini dışlamaksızın nihai ve tam olarak dışlanamayacağından, sanat içinde sürekli tekerrür eder: ondokuzuncu yüzyılın gerçekçi romanlarında, yirminci yüzyıl sinemasında, gazetelerdeki günlük köşe yazılarının tutarlılığını sağlayan yarı-bastırılmış arka

plan örgülerinde, bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte, insan yaşamını bir öyküsel bütünlük olarak düşünmek, modern kültürün başat olan bireyci ve bürokratik biçimlerine oldukça yabancı gelen bir biçimde düşünmek demektir.

Ayrıca, anlamaya çalıştığım şekilde anlaşılmış, kendine içsel iyilere sahip bir pratik kavramı da aynı şekilde hayatlarımızın uç noktalarına sürülmekte. Bu kavramı sizlere ilk kez sanat ve bilim dallarından ve oyunlardan örnekler vererek tanıtmaya çalışırken, insan topluluklarının aileler, akraba çevreleri, kabileler, şehir ve krallıklarda yaratılma ve yeniden yaratılmasının antik ve Ortaçağda aynı anlama gelen bir pratik türü olarak kabul gördüğüne, ama modern dünyada durumun hiç de böyle olmadığına işaret etmiştim. Politika, Aristoteles'in anladığı anlamda, kendi içsel iyilerine sahip olan bir pratiktir. James Mill'in anladığı anlamda ise böyle birşey değildir. Ayrıca, modern dünya sakinlerinin ezici çoğunluğunun yaptığı iş, kendi içsel iyilerine sahip bir pratiğin doğasına göre anlaşılamaz ve bunun oldukça geçerli nedenleri vardır. Modernliğin ortaya çıkışını hazırlayan en önemli tarihsel momentlerden birisi, üretimin evin dışına taşınmasına karşılık gelir. Üretim faaliyeti aile yapısı içerisinde sürdürüldüğü sürece, bu faaliyeti, ev halkınca oluşturulan topluluğun kendi varlığını ve dolayısıyla da bu topluluğa dayanan daha geniş topluluk biçimlerinin varlığını sürdürme sürecinin bir parçası olarak kabul etmek kolay ve doğrudur. Gelgelelim, üretime dönük bu çalışma, evin dışına taşındığı ölçüde kişiler-üstü sermayenin hizmetine girer; çalışma hayatı, sadece, bir yönüyle biyolojik varoluşun sürdürülmesi ve iş gücünün yeniden üretilmesine, öbür yönüyle de kurumsallaşmış maddi kazanç sağlamaya hizmet etme dışında, hayatın diğer alanlarından ayrılmaya başlar. Aristotelesçi çerçeveden bakıldığında bir zaaf olan *pleonexia,* günümüzde, modern üretim faaliyetinin itici gücüdür. Büyük ölçüde bu tür faaliyetlerde -örneğin bir malın üretim sürecinde- cisimleşen araç-amaç ilişkisi, çalışan kişinin aradığı iyilere zorunlu olarak dışsaldır; sonuç olarak bugün gelinen noktada, bu tür çalışmalar da içsel iyilere sahip pratikler alanından uzaklaştırılmıştır. Pratiklere gelindiğinde, pratiklerin kendileri de toplumsal ve kültürel hayatın

marjinlerine sürülmüş bulunuyor. Sanat, bilim ve oyunlar, artık sadece bir uzmanlar azınlığına ait bir *iş* olarak alınır: geri kalanımız ise, bu alanlardan sadece boş zamanlarında bir izleyici veya tüketici olarak rastlantısal kazançlar edinebilir. Toplumsal alanda, bir zamanlar, bir pratiğe katılma nosyonunun kapladığı merkezi yeri, şimdi, en azından büyük ölçüde, estetik tüketim işgal etmektedir.

Böylece, sonunda, estetin, bürokratik yöneticinin -modern çalışmayı düzenleyen temel aygıt- ve bunların toplumsal türdeşlerinin, kendisi tarafından ve kendisi aracılığıyla, modern toplumun temel *karakterleri* haline geldiği tarihsel süreç (çok kısa da olsa 3. bölümde betimlediğim süreç) ile içinde, insansal yaşamın bütünlüğünün öyküsel kavranışı ile bir pratik kavramının modern kültürün uç noktalarına sürüldüğü tarihsel sürecin bir ve aynı süreçler olduğu ortaya çıkmış bulunuyor. Bu, bir yönüyle toplumsal yaşam biçimlerinin dönüştürülmesinin tarihi olan bir tarihtir: piyasaların, fabrikaların ve nihayetinde bürokrasinin, zaman zaman, ahlâksal hareket noktalarını kendileri belirleyen, bağımsız, rasyonel varlıklar olarak, zaman zaman ise, mutlulukları kendileri adına belirlenecek olan, koşulların beklenmedik (anomic) ürünleri olarak görülen bireyler üzerinde sürekli yeniden hakimiyet kurmasının tarihi. Ve bu tarih, diğer yönüyle de, şimdi ele alacağım erdemlerin kavramsal ve eylemsel olarak dönüştürülmesinin tarihidir.

İnsan yaşamının öyküsel bütünlüğü ve kendi içsel iyilerine sahip pratik kavramlarını, arka planı oluşturan bu iki kavramı, insanın hayatının büyük bir bölümünü yaşadığı alanlardan uzaklaştıracak olursanız, erdemler ne olabilir? Doğurduğu sonuçla erdemleri kavramsal arka planlarından yoksun bırakmış olan toplumsal değişimlerin felsefi düzlemdeki karşılığı olan, Aristotelesçiliğin açıktan açığa ve baştan sona reddi, onyedinci yüzyılın sonlarından itibaren, erdemlerin geleneğe dayalı herhangi bir açıklamasını veya temellendirilmesini olanaksız kılmıştır. Bununla birlikte, erdemlerin övülmesi ve hayata geçirilmesi, her ne kadar bunların bu yaşamdaki yerine ilişkin sistematik bir açıklama veya temellendirme getirmeye yönelen herkesin karşısına oldukça yeni problemler çıksa da, sosyal yaşamdaki etkisini, hem de oldukça geleneksel bir tarzda,

hâlâ korumaktadır. Aslında, bir kez düşüncede ve pratikte geleneksel bağlamından kopartılmış olan erdemleri anlamanın oldukça yeni bir yolu, yani, erdemleri, yenice icat edilmiş bir toplumsal kurumun, yani bireyin, psikolojisiyle iki alternatif yoldan birisiyle ilişkilendirilebilir eğilimler olarak görme yolu açıktır. Erdemler -veya erdemlerden bazıları- *ya* bireyin doğal tutkularının ifadesi olarak, *ya da* bu doğal tutkuların bazılarının yıkıcı etkilerini sınırlamak veya dizginlemek için gerekli eğilimler olarak kavranabilir.

Ahlâklılığın, genel olarak, insansal bencilliğin doğurduğu sorunlara çözüm sunan bir şey olarak anlaşılması ve içeriğinin büyük oranda özgecilikle özdeş kılınabilir bir hale gelmesi, onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda başlamıştır. Çünkü, aynı dönemde, insan, doğası gereği, tehlikeli ölçüde bencil bir varlık olarak düşünülmeye başlanmıştır; ve insanlığı yalnızca bir kez doğası gereği tehlikeli ölçüde bencil kabul ettiğimizde, özgecilik anında toplumsal olarak zorunlu, ama bununla birlikte gözle görülür şekilde de olanaksız ve –eğer ve ne zaman ortaya çıkarsa da– açıklanamaz olur. Geleneksel Aristotelesçi görüşte, bu tür sorunlarla karşılaşılmaz; çünkü almış olduğum erdem eğitimi bana, bir insan olarak kendi iyimin insansal topluluk içerisinde bağlı olduğum ötekilerin iyisi ile bir ve aynı olduğunu öğretir. Benim kendi iyim peşinde koşmamın sizin kendi iyinizin peşinde koşmanızla çatışması hiçbir şekilde söz konusu olamaz; çünkü *bu* iyi, ne özel olarak benim, ne de özel olarak sizindir- iyi, özel mülkiyet konusu olamaz. Bundan dolayı, Aristoteles, dostluğu, beşeri ilişkinin bu temel biçimini, müşterek iyilere göre tanımlar. Nitekim, antik ve Ortaçağda, bencil kişi, kendi iyisinin nerede yattığı hakkında esaslı bir hata yapan ve böyle yapmasıyla ve yaptığı hatanın boyutu ölçüsünde, kendisini insansal ilişkilerden dışlayan kimse demektir.

Gelgelelim, birçok onyedi ve onsekizinci yüzyıl düşünürüne göre, paylaşılan bir insansal iyi fikri, Aristotelesçi saçmalıklardan birisidir; her insan, doğası gereği, kendi arzularını tatmin etmeye çalışır. Fakat, eğer bu doğruysa, bu koşullarda, arzular daha aklı başında bir bencillik türünce engellenmediği müddetçe, karşılıklı olarak yıkıcı bir anarşinin ortaya çıkacağını varsaymak için elimizde

en azından sağlam gerekçeler var demektir. Nitekim, onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda, erdemler konusunda yürütülen araştırmaların büyük bir kısmı bunları ele alma bağlamında yürütülür. Söz gelimi, David Hume, erdemleri, doğal erdemler -arzuları ve istekleri normal biçimde gelişmiş insan için faydalı veya uygun, ya da hem faydalı hem uygun olan nitelikler olarak erdemler- ve yapay erdemler -genellikle, toplumsal olarak yıkıcı bir şekilde, kişisel çıkarımız olarak kabul ettiğimiz şeylere hizmet eden arzu ve istek ifadelerini dizginlemek için toplumsal veya kültürel olarak oluşturulmuş erdemler- olarak ikiye ayırmak zorunda kalır. Başkalarının cömert olmasını, doğal olarak, kendimiz için faydalı ve uygun buluruz; adalet ilkelerine uymak her zaman anlık çıkarlarımıza uymasa bile, yapay bir biçimde, kendimize ve başkalarına, bu ilkelere saygı göstermeyi öğütleriz. Ama, başkalarında bulunan ve bizim için faydalı olmayan bazı nitelikleri neden uygun bulalım – ki, Hume, kendi adına, uygun bulduğumuzdan emindir– ve kurallara, kendilerine itaat etmenin çıkarlarımıza uygun düşmediği anlarda/durumlarda neden itaat edelim?

Hume'un bu sorulara verdiği yanıtlar, bu konulardaki görüşlerinin zayıflığını açığa vurur. Çünkü, Hume, *Treatise*'de, adaletli olmanın uzun vadede bizim yararımıza olacağı sonucuna ulaşmaya çalışır, ki burada öncüllerinin güvence altına aldığı tek şey, genç Rameau'nun, insanların genelde adaletli olmasının, çoğu kez, uzun vadede bizim yararımıza olacağı şeklindeki çıkarımıdır. Ve Hume, bir dereceye kadar *Treatise*'de ve ağırlıklı olarak da *Enquiry*'de, "iletilmiş sempati duygusu" adını verdiği şeyi yardıma çağırmak zorunda kalır: başkalarına doğal olarak sempati duyacak şekilde yaratıldığımız için, bazı nitelikleri ötekiler için uygun bulmamızı uygun buluruz. Genç Rameau'nun yanıtı ise şöyle bir şey olabilirdi: "Zaman zaman aynı duyguyu paylaşırız, zaman zaman da paylaşmayız; paylaşmadığımız zamanlar niçin uygun bulmalıyız?"

Gelgelelim, Diderot'nun Rameau'nun ağızdan dile getirdiği şu kendi kendinden şüphe etmeleri, Hume'un tezine bir karşı çıkış olacak biçimde yeniden gündeme getirmenin önemi, sadece Hume'un onsekizinci yüzyılın bencil önkabullerini aşmadaki yetersiz-

liği meselesiyle ilgili değildir. Bunlar, Hume'un, birbirine karşıt erdem listeleri karşısındaki tutumu incelendiğinde açığa çıkacak olan daha temel bir zayıflığa işaret eder. Hume, bir taraftan, zaman zaman, erdemli olanın ve zaaflı olanın bilgisi sanki herkese açık, basit bir düşünme meselesiymiş gibi yazar: "Karakter ve edim hakkındaki son söz, muhtemelen, bunların hoş ya da çirkin, övülebilir ya da yerilebilir olduğunu belirtir; bunlara onurlu ya da utanç verici, onaylanabilir ya da kınanabilir damgası vurur; ahlâklılığı etkin ilke kılar ve erdem veya mutluluk, ya da zaaf veya üzüntü oluşturur -demek istiyorum ki, son sözün, doğanın bütün türlere evrensel olarak verdiği birtakım içsel duyum ya da duygulara dayanıyor olması olasıdır" (*Inquiry I*). Sonuçta, Hume, erdemler kataloğunda içerilecek niteliklerin nasıl belirleneceği konusuna gelindiğinde, şöyle söyler: "Bu konuda, bütün insanlıkta genel olarak bulunan aşırı duyarlılık bir filozofa, kataloğu belirlemede hiçbir zaman hata yapamayacağı veya felsefi düşüncenin nesnesini yanlış yere yerleştirme tehlikesiyle karşılaşamayacağı konusunda yeterince güvence verir: İhtiyaç duyduğu tek şey bir an için kalbinin sesini dinlemesi ve bu veya şu niteliği karşısındakine atfetmeyi arzulayıp arzulamadığına bakmasıdır..." Açıkçası, erdemler konusunda yanılıyor olamayız. İyi de *biz* kimiz? Çünkü, Hume, erdem anlayışlarından bazılarının *hatalı olduğuna* da yürekten inanır. Diyojen, Pascal ve onun nefretle andığı "keşiş erdemleri"ni onaylayan daha başkaları ve bir önceki yüzyılın eşitlikçileri (levellers), bunların hepsi, Hume'un acımasız eleştirilerine maruz kalırlar.

Hume'un bu örneklere yaklaşımı, başka türlü olduğunda kabul edebileceği bir genel teze göre *değildir*: ahlâklılık alanındaki gözle görülür çeşitlilikler ve farklılıklar, büyük ölçüde, *farklı* koşullara uyum sağlayan *aynı* insan doğası olarak açıklanmalıdır. İnatçı bir gerçekçilik, Hume'u, bir yandan da, bu şekilde çözümlenemeyecek durumların ortaya çıkabileceğini kabul ve itiraf etmeye zorlar. Şüphesiz, kabul ve itiraf edemeyeceği şey, kendi erdem anlayışının dayattığı sınırlar içerisinde, bu durumları çözümlemenin aslında hemen hemen olanaksız olduğudur. Neden böyle olduğu, Hume'un bunlara yaklaşımında benimsediği iki bağdaşmaz tutumu inceledi-

ğimizde açıklık kazanmaya başlar.

Çünkü, Hume, bir taraftan, beğenme ve beğenmeme duygularının dışavurumu dışında erdem ve zaaf yargısı diye birşey olmadığı konusunda ısrar eder. Buna göre, kendilerine başvurarak bunlar üzerinde yargıda bulunabileceğimiz bu duygulara dışsal hiçbir ölçüt var olamaz. Hume, Diyojen ve Pascal'ın, kendilerini bu tür bir ölçütün var olduğu inancına –ya da Hume'a göre, yanlış yola– sürükleyen felsefi teorileri savunduklarını düşünür. Oysa kendi kuramı, bu tür bir ölçüt olasılığını dışlamak zorundadır. Ama aynı zamanda, alternatif erdem görüşü ortaya atanları bazen en sert sözcüklerle kınama arzusunda olduğu da görülür. Bu tür kınamaların belki de Hume'un metafizik görüşüne yapılacak bir başvuru üzerine oturtulmasını bekleyebilirdik. Francis Hutcheson'a gönderdiği bir mektupta (Mektup B, 17 Eylül 1739, Greig 1932'de) kendi ahlâksal tercihlerini ifade ederken şöyle yazar: "Erdemler Kataloğumun tamamını, *Whole Duty of Man*'den değil *Cicero's Offices*'den almak isterim." Cicero'yu, Hıristiyan bir esere açıkça tercih etmesi, en azından esas olarak, Hıristiyanlığın temel inançlarını, Cicero'da rastlanmayan ölçüde ve biçimde yanlış kabul etmesinden kaynaklanır. Ve Hume, aynı mektubun daha önceki satırlarında her tür teleolojik insan doğası anlayışına da saldırır; dolayısıyla, her tür Aristotelesçi görüşü de bir kenara itmiş olur. Gelgelelim, bazı metafizik görüşlerin yanlışlığı zorunlu olsa bile, Hume'un erdemler konusundaki tutumunu onaylamak istiyorsak, yeterli değildir. Ve Hume'un "olan-dan" ("is"den) "olması gereken"in ("ought"un) nasıl çıkartılabileceğine ilişkin problemi kendisini, söz konusu yetersizliği gidermek için şeylerin doğası anlayışına yapılacak herhangi bir aleni başvuru olanağından mahrum bırakır. Bu nedenle Hume, her ne kadar, Hıristiyan dininin yanlışlığı olarak aldığı şeyde keşiş erdemlerine sahip çıkanları suçlayabilecek -örneğin, alçakgönüllülüğün faydasız olduğu yargısına varır- bir zemin bulabilirse de, son başvuru mercii iyi insanın arzularından, dünyeviler arasında duyguların örtüşmesinden başka bir şey olamaz.

Böylece, sonunda, insanlığın evrensel kararına başvurma denilen şeyin, aslında, psikolojik ve toplumsal olarak Hume'un tavırla-

rını ve *Weltanschauung*'unu (dünya görüşünü) paylaşan insanlara yapılan bir başvuruyu maskeleme çabası olduğu ortaya çıkmakta. Birilerinin arzuları, diğerlerinin arzularına tercih edilecek. Peki kimin tercihleri egemen olacak? Elbette ki mülkiyetin kalıcılığını benimseyenlerin, kadında iffeti, yalnızca, mülkiyetin sadece yasal varise geçmesini güvenceye almada iyi bir araç olduğu için bir erdem sayanların; geçen zamanın, aslında baskı ve şiddetle elde edilmiş olana meşruluk kazandıracağına inananların tercihleri egemen olacaktır. Hume'un evrensel insan doğası görüşü olarak tanımladığı şeyin, aslında, Hanoverli yönetici elit tabakanın önyargıları olduğu ortaya çıkmakta. Aristoteles'inki kadar Hume'un ahlâk felsefesi de belirli bir toplumsal yapıya duyulan bağlılığı önkabullenir; ama Hume'unki oldukça ideolojik bir bağlılıktır.

Hume, böylece –ki burada, 4. bölümdeki argümanın bir bölümünü tekrar ediyorum– aslında bir tür onsekizinci yüzyıl kuzey Avrupa ülkeleri yerel ahlâklılığı olan şeye evrensel ve rasyonel bir otorite kazandırma girişimine hiç de sağlam olmayan bir destek sağlar. Aynı amaca ulaşmaya yönelik rakip girişimlerin çokluğu hiç de şaşırtıcı değildir. Bunlardan bazılarına -söz gelimi, Diderot ve Kant'ın girişimine- daha önceden değinmiştim. Diğerlerini ise şimdi ele almayı düşünüyorum. Fakat buna geçmeden önce, Hume'un erdemlere yaklaşımının, diğer bazı onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıl ahlâk felsefelerinde tekerrür eden üç özelliğine şöyle bir göz atmanın yararlı olacağı kanısındayım.

Bunların ilki, belirli erdemlerin karakterize edilişiyle ilgilidir. Topluluğun ortak iyisine ilişkin, insansal iyiye göre belirlenen ortak bir tasarımın ortadan kalkmış olduğu bir toplumda, bundan böyle söz konusu iyiye ulaşılmasına az veya çok katkıda bulunacak şeyin neliğine ilişkin herhangi bir temel teşkil edici kavram da var olamaz. Böylesi bir durumda, onur ve hak etme nosyonları, orijinal halleriyle bulundukları bağlamlardan kopartılır. Onur, bir aristokratik statü nişanından öte bir anlam taşımaz hale gelirken, statünün kendisi de, hak etmeyle ilişkisi hiç denecek kadar azalmış, kolayca mülk edinilebilir bir şeye dönüşür. Adalet dağıtma da artık hak etmeye göre belirlenemez olur ve böylece de, bunun alternatifleri,

adaleti bir tür eşitliğe -Hume tarafından reddedilen bir tasarı- ya da yasal kazanımlara göre belirleme şeklinde ortaya çıkar. Nitekim, yeniden tanımlanması gereken erdem de yalnızca adalet erdemi değildir.

Bir erdem olarak –ki erdem, sözcüğün geleneksel anlamına herhangi bir şekilde benzer bir anlamda alındığında– iffet tasarımı, Aristotelesçi veya dini erdemlerle şekillenmemiş bir dünyada, egemen kültürün savunucuları için fazla bir anlam taşımayacak ve Hume'un, kadının iffeti ile mülk arasında kurduğu bağlantı, iffete bir yer açmak için başlatılan bir dizi umutsuz çabanın yalnızca ilki olacaktır. Yararın, yalnızca Hume'a göre değil, örneğin Franklin'e göre de, erdemin kalite işareti haline gelmesiyle birlikte, yarar kavramının taşıdığı muğlaklık ve genellik her ne kadar "iyi olanı yapma" anlayışlarının tamamına ve özellikle de cömertlik erdeminin yeni tasarımına sirayet etmiş ise de, diğer erdemler bunlarla kıyaslandığında bir parça daha iyi durumda sayılabilir. Onsekizinci yüzyılda, cömertliğe, daha çok, Hıristiyan ahlâk şemasının merhamete ayırdığı geçerlilik alanı ayrılır. Ne var ki, bir erdem olarak cömertlik, zamanla, merhametten farklı olarak, başkalarının işlerine her an ve her türlü güdümleyici müdahalede bulunma yetkisine dönüşmüştür.

Hume'un erdemlere yaklaşımının daha sonraki düşünce ve eylemlerde yeniden ortaya çıkacak olan ikinci özelliği, erdemlerin kurallarla ilişkisi hakkında ortaya atılan oldukça yeni tasarımla ilgilidir. Daha önceden, bir kural kavramının, modern bireyci ahlâklılık içinde kazandığı yeni merkeziliğin ölçüsü üzerinde durmuştum. Kaldığımız yerden devam edecek olursak, günümüzde, erdemler, aslında, Aritotelesçi şemada olduğu gibi, yasa veya kuralların rol ve işlevinden farklı ve onlarla karşıtlık oluşturacak bir rol ve işleve sahip olarak değil, tamamen ahlâklılık kurallarına itaati sağlamak için zorunlu eğilimler olarak anlaşılmaktadır. Adalet erdemi, Hume'un nitelendirişiyle, adaletin koyduğu kurallara boyun eğme eğiliminden başka bir şey değil*dir*. Bu konuda Hume'u, aralarında Kant ve Mill de olmak üzere, birçok kişi izleyecektir; günümüze gelindiğinde ise, bu modern geleneğin mirasçısı olan bir çağdaş yazarın, bir erdem nosyonunu, fiili olarak, bir ahlâksal ilke nos-

yonuna göre *tanımladığı* görülmekte: "Erdemler, duyarlılıklardır; yani, daha yüksek bir düzen isteği tarafından düzenlenen itki ve eğilimler ailesine dahildirler; bu bağlamda, erdem, tekabül eden ahlâksal ilkelere göre eyleme isteğidir" (Rawls 1971, s. 192). Dolayısıyla, aynı yazarın, bizim ilke ve erdemlere olan bağlılığımızı her tür temel insansal iyi inancından ayırmış olması bir tesadüf değildir. (Bu konuda ayrıca bkz., bölüm 17.)

Hume'un erdemlere yaklaşımının, sonraları daha çarpıcı hale gelecek olan üçüncü özelliği, bir çoğul erdemler tasarımından esasen tekil olan bir erdem tasarımına geçiştir. Dilsel bir fenomen olarak bu, bir genel sürecin, ahlâksal sözcük hazinemizin aşama aşama basitleştirilmesi ve homojenleştirilmesi sürecinin bir parçasıdır. Aristotelesçi şema içerisinde "ahlâksal erdem" totolojik bir ifade değildir; oysa onsekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, "ahlâklı" ve "erdemli" sözcükleri eşanlamlı olarak kullanılır olmuştur. Bu sürecin bir devamı olarak, daha sonraları ve hatta günümüzde, "ödev" ve "yükümlülük" kavramları da büyük ölçüde birbirinin yerini alabilir kavramlar olarak düşünülmüş ve dolayısıyla, "ödevine sadık olan" ile "erdemli" kavramları da aynı şekilde ele alınmıştır. Ortak ahlâklılık dili, bir kez, günlük konuşmada bile karmaşık bir ahlâk şemasını önkabullenen bir dizi keskin ayrım cisimleştirmeye başladığında, artık burada, söylenebilecek çok az şey bırakan bir tür dilsel *mêlange* ortaya çıkar. Böylesi bir yola girildiğinde, elbette ki, oldukça özel türden dilsel ayrımlar da doğmaya başlayacaktır: "ahlâksız" ve "zaaflı" ifadeleri, onsekizinci yüzyılda, -eyden dışarı adımını atar atmaz her tür adiliği yapmaya hazır olanların son sığınağı olan- Victoria evliliğinin kutsallığına saldıran her tür şeyle bağlantılı hale gelir ve dolayısıyla da, bazı çevrelerde özellikle cinsellikle ilgili bir yan anlam kazanır. Zaafların Üstesinden Gelme Cemiyeti, adaletsizliğin ya da korkaklığın üstesinden gelmeyle ilgilenmez. Bu dilsel çarpıtmalar ve manevralar, ahlâk dilinin her tür kesin ve temel anlaşılma bağlamından kopartılma ve birbiriyle mücadele halindeki farklı ahlâksal grupların farklı ve kendilerine özel amaçları için elverişli hale gelme biçimini açığa vurur. Fakat, bu yazgı, "erdem" esas olarak tekil bir isme dönüştürüldüğünde he-

nüz gelecekte olan bir yazgıydı. Çünkü bu dilsel değişim, başlangıçta, oldukça kesin bir ahlâksal yönelim ile birlikte düşünülmüştür.

Daha önce 13. bölümde işaret ettiğim gibi, ereksellik, ki bunun ister Aristotelesçi, ister Hıristiyanlıktaki türü olsun, ortadan kaldırıldığında veya kaldırılma tehlikesi başgösterdiğinde, doğan boşluğu, her zaman, Stoacılığın bir versiyonu ile doldurma yönünde bir eğilim var olmuştur. Böylesi durumlarda, erdemler, artık, başka bir iyi için, ya da daha çok, erdemin kendisini hayata geçirme dışında bir iyi için hayata geçirilmez olur. Erdem, kendi kendisinin amacı, kendi kendisinin ödülü ve kendi kendisinin itici gücüdür ve aslında böyle de olmak zorundadır. Bu Stoacı eğilim için son derece önemli olan şey, tek bir erdem standardı olduğu ve ahlâksal başarının, sadece, ama tam olarak bu standart gereğince eylemekte yattığı inancıdır. Nitekim, antik dünyada ve onikinci yüzyılda olduğu gibi, onsekizinci yüzyılda da Stoacılığın bütün versiyonlarında bu inanç vardır. Bunda anlaşılmayacak bir şey yok, çünkü onsekizinci yüzyıldaki Stoacı etiğin arka planını, antik Stoacılık metafiziğine yakın ve ona çok şey borçlu olan bir doğa öğretisi oluşturmaktadır.

Bu yüzyılda, doğa, birçok düşünür için, Hıristiyanlıkta Tanrı ne ise o olur. Doğa, etkin bir şekilde iyiliksever bir fail olarak tasavvur edilir; doğa bizim iyiliğimiz için çalışan bir yasa koyucudur. Doğayı çoğu kez böyle kabul eden Diderot, zamanında Hıristiyan ilahiyatçıları oldukça uğraştırmış olan, bu kadar iyiliksever ve kadir-i mutlak bir Tanrı tarafından yaratılan ve yönetilen bir evrende kötülüğün nasıl ortaya çıkabildiği sorusuna paralel olarak, bu kadar iyiliksever ve güçlü bir doğanın kötülüğe nasıl izin verdiği sorusunu yöneltmek zorunda kalır. Ve Diderot, bu soruyu yöneltmekle, diğerlerinin cesaret edemediği gerçeği, doğanın kendisinin yeni bir tanrıya dönüştürülmüş olduğu gerçeğini bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermiş olur. Doğa, uyumu yaratandır; doğa düzenleyendir; doğa bize bir yaşam ilkesi sunandır. Nitekim, bazı Hıristiyanlar bile kendi etikleri için hayati önem taşıyan şeyin, kendi doğalarına uygun yaşama ve düşünme düsturu olduğu inancına kapılmaya başlamışlardır. Bunların bir sonucu olarak da, en çarpıcı örneğine Dr.

Johnson'da rastlanılacak olan bir tür Stoacılık ile Hıristiyanlık karışımı, kendine özgü bir görüş ortaya çıkmıştır.

Johnson'ın yazılarında, Juvenal ve Epictetus etkisi, Stoacıların oldukça yüksek bir insan doğası görüşüne sahip oldukları yargısıyla azaltılır, ama buna rağmen, altıncı *Rambler*'da şöyle bir sonuca ulaşılır: "İnsan doğası hakkında çok az bilgisi olan kişi, kendi istekleri dışında her şeyi değiştirerek mutlu olmak istediğinde, yaşamını daha fazla çaba sarf ederek harcayacak ve ortadan kaldırmaya niyetlendiği acıları daha da çoğalacaktır." Erdemlerin geliştirilmesi daha fazla mutlulukla sonuçlanmaz. Dolayısıyla da, Johnson sabrı övdüğünde, onun övdüğü sabır tasarımı ile Ortaçağ geleneğindeki sabır tasarımı arasındaki uzaklığın, Hume'un adalet kavramı ile Aristoteles'in adalet kavramı arasındaki uzaklık kadar büyük olduğu görülür. Ortaçağ insanı için sabır erdemi, önceden de değindiğim gibi, umut etme erdemiyle yakından ilgilidir; sabırlı olmak, vaat edilen yaşam gerçekleşinceye kadar beklemeye hazır olmak demektir. Johnson için ise -hiç değilse bu tür bir yaşam gözetildiği sürece- sabretmek, umutsuz yaşamaya hazır olmak anlamına gelir. Umut, ister istemez, öteki dünyaya ertelenir. Böylece, bir kez daha, belirli bir erdem tasarımı, erdem anlayışındaki genel değişime karşılık gelecek şekilde dönüştürülmüş olur.

Stoacılığın yaşama daha iyimser bakan türü, Hıristiyan olmaktan çok, bir deist olan Adam Smith'in yazılarında bulunacaktır. Smith, Stoacı ahlâk felsefesine olan temel borcu konusunda daha açıktır. Smith'e göre erdemler iki sınıfa ayrılır. Bir tarafta, tam olarak sahip olunduğunda, bir insana, kusursuz erdemli davranışlar sergileme olanağı veren şu üç erdem vardır. "Eksiksiz sağgörü, katı adalet ve uygun iyilikseverlik kurallarına göre eyleyen bir kimsenin tam anlamıyla erdemli olduğu söylenebilir" (*Theory of Moral Sentiments* VI. iii. 1). Dikkat edecek olursak, erdemlilik, bir kez daha, kurala-uyma ile eşit kılınmış bulunuyor. Smith, adalet konusuna gelindiğinde ise, "adalet kurallarının tek tek sıralanmasına yönelik herhangi bir girişime" rastlamayışımızı, "antik ahlâkçılara" karşı bir suçlama olarak yöneltir. Buna karşılık, kendi görüşüne göre, kuralların -ki bu ister adalet, ister öngörü, isterse iyilikseverlik ku-

ralı olsun- neliğine ilişkin bilgi, bu kuralları izlememizi sağlamak için yeterli değildir; bunu yapmak için, oldukça farklı türden bir başka erdeme, bize, tutkularımız bizi erdemin isterlerinden uzaklaştırmaya başladıkları an onları kontrol altına alma olanağı sağlayacak olan, Stoacı kendine-hakim-olma erdemine gereksinim duyarız.

Demek ki, Smith'in erdemler kataloğu Hume'unki ile bir değildir. Şu anda, birbirine rakip ve bağdaşmaz erdem listelerinin daha da yaygınlaştığı bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Ama, bu, tür ve derece olarak sadece ahlâk felsefesiyle sınırlı bir değişim de değildir. Onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda, erdemler hakkındaki ortak inançlara ilişkin bilgi kaynaklarından birisi, en azından İngiltere'de, İngiliz Kilisesi, kilise ve mezarlıklardaki mezartaşları ve anıtlardır. Bu dönem boyunca, genel olarak ne Protestan ayrılıkçılar, ne de Roma Katolikleri bu anıtsal yazıt işini sistemli olarak sürdürebilmiştir; bu yüzden de, bu kaynaklardan öğrenebildiğimiz, sadece, halkın bir bölümünü ilgilendiren şeyler ve bir de görünüşte hâlâ Hıristiyan teleolojiye duyulan dini bağlılık sayesinde korunabilmiş şeylerdir. Fakat, bu, anıtsal erdemler kataloğunun geçirdiği değişimin derecesini daha da çarpıcı kılmakta. Bunlar arasında, örneğin, Humecu yazıtlar vardır: Kaptan Cook anısına 1780'de Sir Hugh Palliser tarafından kendi arazisi üzerine dikilen anıtta Cook'tan, "faydalı ve hoş olan her niteliğe" sahip birisi olarak söz edilir. Bunların yanısıra içinde "ahlâk" sözcüğünün, bir kişinin erdemlerini övmek için erdemleri ahlâklılıktan daha çok övmeyi gerektirecek kadar sınırlı bir anlam kazanmış olduğu yazıtlar vardır: Sir Francis Lumm anısına St. James Piccadilly'sinde 1797'de düzenlenmiş yazıtta, "Ahlâkça Sağlam, Davranışlarında Kibar, Arkadaşlıkta Sadık, İyilikseverlikte Bölüştürücü" denir, ki bir şekilde, Aristotelesçi yüksek ruhlu insan ülküsünün hâlâ yaşadığı dile getirilir. Ayrıca, seçkin Hıristiyan yazıtlar da vardır: "Sevgi, Barış, İyilik, İtikat, Umut, Merhamet, Alçakgönüllülük, İçtenlik, Kibarlık" aynı kilisede bulunan 1817 tarihli bir yazıtta Margaret Yates'e atfedilen erdemlerdir. Burada not etmemiz gereken bir kaç nokta var: içtenlik (sincerity), o günlere göre erdemler listesine bir ölçüde yeni ek-

lenmiş bir erdemdir -bunun nedenleri Lionel Trilling'in *Sincerity and Authenticity*'sinde birer birer ve gayet başarılı bir şekilde gösterilmekte; ikinci olarak, Cook anısına dikilen anıtta karakter erdemlerini olduğu kadar, pratik akıl yürütme entelektüel erdemini övmede de Hume'un (ve kuşkusuz Aristoteles'in) izinde yürünmektedir; buna karşılık Margaret Yates yazıtı, muhtemelen, "iyi, sevimli bir hizmetçi ol ve daha akıllı olanların işine karışma"nın temel düsturlardan birisi olduğunu ileri sürmektedir.

Yeterince açık olan durum o ki, ahlâk felsefesinde olduğu kadar günlük yaşamda da Aristotelesçi ya da Hıristiyan teleolojinin yerini, tutkulara göre düzenlenmiş bir erdem tanımının alışı, o kadar da, ya da hiç de, bir ölçütler kümesinin yerini başka bir ölçütler kümesinin alışı meselesi değildir, bundan öte, artık, hiçbir kesin ölçütün var olamayacağı bir ortama giriştir. Bu koşullarda, erdem taraftarlarının ahlâksal inanç için başka bir temel aramaya başlaması ve ahlâksal rasyonalizm ve sezgiciliğin, Kant -ki kendisini Stoacıların en büyük modern temsilcisi olarak görür- ve Richard Price gibi, özellikle kurallara dayalı bir ahlâklılık hareketinin açık temsilcileri olmaya devam eden filozoflarca açıkça dile getirilen çeşitli biçimlerinin yeniden boy göstermesi gayet doğaldır. Aslında, Adam Smith, içinde gereksinim duyduğumuz şeyi bize kuralların veremeyeceği bir ahlâk alanının varlığını kabul eder: karşı karşıya geldiğimizde ilgili kurala nasıl başvuracağımızı bilemediğimiz ve dolayısıyla bizlere duyguların hoşluğunun yol göstermek zorunda olduğu uç durumlar her zaman vardır. Smith, bu tür durumlarda bile kuralları uygulama sevdasında olan inatçı bir girişim olarak gördüğü safsatacı (casuistry) anlayışın bütününe saldırmaktan kaçınmaz. Buna karşılık, Kant'ın ahlâk alanındaki yapıtlarında ise, ahlâkın kurallara itaatten farklı bir şey olduğu fikrinin, tamamen değilse bile, büyük ölçüde görülmez olduğu bir aşamaya ulaşılır. Ve dolayısıyla da, ahlâk felsefesinin temel problemleri "hangi kuralı izlememiz gerektiğini nasıl bileceğiz?" sorusu etrafında düğümlenmeye başlar. Erdem kavramları ise, ahlâkçı filozoflara, kendileri, içinde yaşadıkları toplumun ahlâklılığına ne kadar marjinal kalıyorlarsa o kadar marjinal gelir.

Gelgelelim, bu marjinalleşmenin başka bir kaynağı da onsekizinci yüzyılın erdemlerle ilgilenen ve erdemleri tutkularla olan ilişkilerine göre tanımlayan çeşitli felsefecileri ve bunların, toplumu, sadece içinde bireylerin kendileri için faydalı veya hoş olan şeyleri güvenceye alma savaşımı verdiği bir arenadan başka bir şey olarak görmemeleridir. Bu düşünürler, böylelikle, kendi düşüncelerinden, herhangi bir, ortak bir insansal iyi (her tür bireysel çıkardan bağımsız ve bu çıkarlardan önce gelen bir iyi) görüşü etrafında birleşmiş bir cemaat olarak toplum tasarımını ve *bunun bir sonucu olarak da* ortak bir erdemler pratiğini dışlamaya yönelirler; ama her zaman ve tamamen dışlayamazlar. Stoacılık karakteristik olarak politik bir boyuta sahiptir; ve söz gelimi Adam Smith, bütün ömrü boyunca cumhuriyetçiliği savunmuş birisidir. Ve Adam Smith'in erdemlerle ilgilenişi ile cumhuriyetçiliği arasındaki bağlantı sadece Smith düşüncesine özgü bir durum değildir. Cumhuriyetçilik, onsekizinci yüzyılda, *bir erdem cemaatini yeniden yaratma projesidir*; fakat bunu, Yunanlı kaynaklardan çok Romalılardan miras alınmış ve Ortaçağdaki İtalyan cumhuriyetleri sayesinde varlığını korumuş bir üslûp içinde tasarlar. Machiavelli, medeni erdemleri Hıristiyan ve pagan erdemlere üstün tutuşuyla cumhuriyetçi geleneğin bir yönünü, ama yalnızca bir yönünü ortaya koyar. Söz konusu gelenek için temel oluşturan şey, bireysel çıkar ve istekler toplamından önce gelen ve onlardan bağımsız olarak karakterize edilebilir olan bir toplumsal yarar (public good) nosyonudur. Bireyde erdem, toplumsal yarara bireysel davranış standartlarını belirleme izni vermekten ne daha az, ne de daha fazla bir şeydir. Erdemler ise bu ayaklar altına alıcı bağlılığı destekleyen eğilimlerdir. Dolayısıyla, Stoacılık gibi cumhuriyetçiliğin de erdemi birinci, erdemleri ikinci sıraya koyduğu söylenebilir. Onsekizinci yüzyıl cumhuriyetçiliği ile Stoacılığı arasındaki bağlantı oldukça gevşek bir bağlantıdır; birçok Stoacı cumhuriyetçi değildir –Dr. Johnson, Hanovercilere yürekten bağlıdır– ve birçok cumhuriyetçi de Stoacı değildir. Ama diğer taraftan, aynı üslûbu paylaşırlar; aynı ahlâksal sözcük hazinesinin oluşturduğu araçları kullanırlar; dolayısıyla da, Adam Smith gibi her iki tarafa da bağlılık duyan birisiyle karşılaşmamız bir sürpriz olmaz.

Bu nedenle, cumhuriyetçilik, klasik gelenek adını verdiğim şeye yönelik bir, kısmi restorasyon girişimini ifade eder. Fakat, modern evreye, rönesans ve modernliğin erken dönemlerinde klasik geleneğin gözden düşmesinde son derece etkili olmuş olan iki negatif özellikten birisi olmaksızın girer. Biraz önce işaret etmiş olduğum gibi, Aristotelesçi üslûpla konuşmaz ve bu nedenle de, doğa biliminin ıskartaya çıkartılmış bir versiyonunun yükünü taşımak zorunda kalmaz. Ve hem devlette, hem de kilisede, ki bir yandan Ortaçağ mirasını yok ederken, diğer yandan da, onaltıncı ve on yedinci yüzyıla özgü bir sapkınlık olan kralların mutlak ilahi adaleti doktrini gibi doktrinler icat ederek, geleneğin diliyle örtünmeye kalkışan mutlak despotizmlerin himayesine girerek bozulmaz.

Cumhuriyetçilik, tam tersine, Ortaçağ ve rönesans cumhuriyet kurumlarından, eşitlik tutkusu demek olan şeyi miras almıştır. Gene Brucker, "birleşik ethos, esasen eşitlikçi idi. Lonca, politik toplum (*parte*) veya milis (*gonfalone*) üyelerinin eşit hak ve ayrıcalıkları ve aynı zamanda topluma ve yoldaşlarına karşı eşit derecede yükümlülükleri olduğu düşünülürdü," diyor (Brucker, 1977 s. 15). Eşit sayılma, tek vücut olmuş cemaate hizmet için gerekli temeli oluşturmaktaydı. İşte, cumhuriyetçi adalet tasarımının, temel olarak eşitliğe, ama ikincil olarak da toplumsal liyakate kendisi için bir kez daha bir yer bulunmasını gerektirecek olan toplumsal yararlılığa göre tanımlanmış olmasının nedeni budur. Aristotelesçi dostluk ve Hıristiyan komşu sevgisi erdemleri, onsekizinci yüzyılda, adı yeni konulan bir erdemde, kardeşlik erdeminde birleştirilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, cumhuriyetçi özgürlük kavramı da Hıristiyan bir kavramdır: "*Cui servire est regnare*" denilir, Tanrı için söylenilen bir duada veya İngilizce'deki karşılığını söyleyecek olursak, "Whom to serve is perfect freedom" ("Ki O'na hizmet etmek, gerçek özgürlüktür"); nitekim, Hıristiyan, Tanrı hakkında ne söylemişse, aynı şeyleri cumhuriyetçi de cumhuriyet hakkında söylemiştir. Daha sonra gelen -J.L. Talmon, Isaiah Berlin, Daniel Bell gibi- bir dizi yazar ise kamu erdemine duyulan bu cumhuriyetçi bağlılığı, totaliterciliğin ve hatta terörün kökeni olarak görür. Bunların geliştirmiş olduğu teze verilecek her kısa yanıt zorunlu olarak

başarısız görünecektir; ama gene de birkaç şey söylemeden geçemeyeceğim; *erdeme* karşı duyulan herhangi bir bağlılık, keşke, kendi kendine böylesine muazzam sonuçlar doğurabilecek kadar güçlü olsaydı; cumhuriyetçilik, daha ziyade, erdeme bağlılığın politik olarak kurumsallaştırıldığı alandır -bu konuda biraz sonra belirteceğim gibi başka şeyler de söylenebilir- ve onların nefret ettiği şeyleri üreten ya da en azından bunlara yol açan şey bağlılığın kendisi değildir; ama, aslında, modern totaliterciliğin, ya da terörün, erdeme karşı duyulan *herhangi bir* bağlılıkla hiçbir alışverişi yoktur. Bu nedenle, şahsen ben, onsekizinci yüzyıl cumhuriyetçiliğinin ahlâka bağlılık konusundaki tavrını bu tür yazarların ileri sürdüğünden çok daha ciddi buluyorum. Ve *cumhuriyetçiliğin* erdemler kataloğunun doğasını, söz gelimi Jakobenler Kulübü'nde sergilendiği şekliyle, biraz daha keşfetmenin yararlı olacağı inancındayım.

Özgürlük, Kardeşlik ve Eşitlik; Jakobenlere özgü erdemler yalnızca bunlar değildi; bunların yanısıra, yurtseverlik ve aile sevgisi, her ikisi de Jakobenler için önemliydi: müzmin bekar, bir erdem düşmanı olarak kabul edilirdi; aynı şekilde, yararlı ve verimli bir işi yapmada başarısız olan, ya da iyi yapamayan da. Basit giyinmek, mütevazı bir yaşam sürmek, -kuşkusuz- bağlı olduğun kulübün çalışmalarına düzenli olarak katılmak, diğer medeni ödevler ve devrim gereği verilmiş bir işte cesur ve çalışkan olmak, bütün bunlar Jakobenlerce önem verilen erdemlerdendir. Saç uzatmak ve sakal bırakmamak erdemliliğin simgeleridir - berbere gitmek ve aynı şekilde görünüşe önem vermek bir tür zaaftır. Sakal bırakmak, *ancien regime*'i (eski rejimi) çağrıştırdığından hoş karşılanmaz (Bkz.; Cobb 1969). Burada, klasik idealin, demokrasiyle aydınlanmış zanaatkarlar ve tüccarlar toplumu tarafından yeniden kurulmaya çalışıldığını farketmek hiç de zor değil. Jakobenler Kulübü'nde -büyük ölçüde Rousseau'dan olduğu kadar- Aristoteles'den de birşeyler yaşatılmıştır, ama ancak aşırı sınırlı bir kültürel güce sahip olarak. Niçin böyledir? Jakobenler Kulübü deneyiminden ve onların çöküşünden çıkartılacak asıl ders şudur: yeniden icat etmeye çalıştığınız ahlâklılığın asıl dili (idiom), eğer bir yönden sıradan insanların ezici çoğunluğuna, diğer yönden ise entelektüel üst tabakaya yabancı

geliyor ise, bu ahlâklılığı, bütün ulus çapında yeniden icat etmeyi umamazsınız. Ahlâklılığı -St. Just'ün çözüm yolu olan- terör aracılığıyla, zorla benimsetmeye çalışmak, bu olguyla karşı karşıya geldikleri halde kabul etmek istemeyenlerin seçtiği, çok tehlikeli bir yoldur. (Totalitarizmi doğuran, kamu erdemi ülküsü *değil*, birazdan belirteceğim gibi, bu anlayıştır.) Bunu anlamak, erdemleri yeniden kurmak isteyen şu, daha eski erdemler geleneğini savunan herkesin –ki bunlardan bazısı böyle olduğunun bile farkına varamaz– içine düştükleri kötü durumun nedenini anlamada temel ip ucunu yakalamak demektir. Bu tür insanlardan yalnızca ikisinin, William Cobbett ve Jane Austen'ın görüşlerine kısaca göz atalım.

Cobbett, - ki Marx, "eski İngiltere'nin son, yeni İngiltere'nin ilk adamı" olarak niteler- bir bütün olarak toplumu değiştirmek için yeni bir haçlı seferi başlatmıştır; Jane Austen ise bu toplum içerisinde erdemlere dayalı bir hayat için uygun adalar (enclaves) keşfetmeye çalışmıştır. Cobbett, dönüp geçmişe bakar, çocukluğunun İngiltere'sine; bunun ötesinde 1688 oligarşik yapılanma dönemi öncesine ve bununla da yetinmeyip Yeniden Yapılanma (Reformation) öncesi İngiltere'sine kadar uzanır ve bu dönemlerin her birini, kendi zamanına kadar sürüp gelmiş bir düşüşün aşamaları olarak görür. Tıpkı Jefferson gibi Cobbett de, küçük çiftçinin, gerçek toplumsal erdemli insan tipini yansıttığına inanır. "Genel olarak konuşacak olur isek, eğer toprağı işleyenler insanlığın en erdemli ve en mutlu kesimi değil ise toplum içerisinde doğanın işleyişinin tersine işleyen bir şeyler var demektir" (*Political Register* xxxix, 5 Mayıs 1821). Doğa, çiftçiyi pratik yönden akıllı olmaya zorlar: "Doğanın ve tüm canlıların sırları, kırsal kesimde yaşayan oğlanlara filozoflardan daha açıktır." Cobbett'in burada "filozoflar" derken kastettiği, büyük ölçüde, Malthus ve *Wealth of Nations*'daki Adam Smith'dir; ki o günlerde. bu kitap özellikle, kendisine göndermede bulunduğu, Ricardo öğretisi ışığında okunur hale gelmişti. Cobbett'in özellikle övdüğü erdemler, hasetten arınmışlık, bağımsızlık tutkusu, azimlilik ve çalışkanlık, yurtseverlik, dürüstlük ve adalettir. Toplumda var olan ve erdemli ve mutlu bir topluluk oluşturma isteğinin tersine işleyen şey, içinde toprak, emek ve paranın meta-

ya dönüştürülmüş olduğu bir bireyci ekonomi ve piyasa tarafından topluma kesilen bir ceza olan (Cobbett'in kullandığı sözcükle) tefecilik formundaki (Cobbett bu sözcüğü kullanmasa da) *pleonexia'*nın her tarafa sinmiş etkisidir. Cobbett, tam da, insanlık tarihindeki büyük bölünmenin penceresinden geriye, geçmişe, bireycilik ve pazar gücünün oluşumundan öncesine, Karl Polanyi'nın "büyük dönüşüm" adını verdiği şeyden öncesine baktığı içindir ki, Marx kendisini İngiliz tarihinde ayrı önemi olan birisi olarak görür.

Jane Austen ise, tam tersine, içinde erdemler pratiğinin sürdürülebileceği sosyal ortamın sınırlarını çizer. Elbette ki Jane Austen, Cobbett'i çileden çıkaran ekonomik gerçekleri görmüyor değildir. Romanlarının çeşitli yerlerinde, ana karakterlerin sahip oldukları paranın nereden geldiğini öğreniriz; büyük ölçüde, ekonomik olarak kendi çıkarını gözetmeyi ve Cobbett'in görüşü için son derece önemli olan *pleonexia'*yı görürüz. Öyle ki, David Daiches'in onu "Marx'dan önce Marksist" olarak betimlemesi tamamen doğru ve yerinde bir betimlemedir. Onun kadın kahramanları, ayakta kalmak istiyorsa, ekonomik güvence aramak zorundadır; bunun asıl nedeni, dışarıdaki ekonomik dünyanın tehditlerinden çok, içinde belirli türden bir evlilik ve bu evliliğin odak noktayı oluşturduğu belirli türden bir aile ocağının yer alacağı bir hayatın bu kadın kahramanların *telos'*u olmasıdır. Onun romanları, aile büyükleri ve vasilerin olduğu kadar genç romantiklerin de ahlâksal açıdan eleştirilişidir; -söz gelimi aptal Bayan Bennet ve sorumsuz Bay Bennet gibi- kötü ebeveyn ve vasiler, genç aşıkların evliliğe giden yolda öğrenmeleri gerekenleri öğrenmedikleri takdirde ileride düşecekleri durumu temsil eder. Peki, evlilik neden bu kadar önemlidir?

Onsekizinci yüzyılda, üretim, nihayetinde, evin dışına taşındığında kadın artık iş türü ve ilişkileri bakımından erkekten büyük ölçüde farklı olmama durumunu koruyamayacak ve iki ayrı sınıfa ayrılacaktır: küçük bir bölümünün oluşturduğu, günü doldurmak için hiçbir işi olmayan, boş zaman sahibi ve kendileri için yeni ve özel meşguliyetler yaratılacak olan kadınlar -işleme yapan, saçma sapan romanlar okuyan, dedikodu için uygun ortam hazırlayan ve hem erkek hem kadınlar tarafından "özünde dişi" olarak nitelendirilmeye

başlanılan kadınlar- ve buna karşılık, büyük bir kesimin oluşturduğu, evlerde, atölye veya fabrikalarda ağır işçiliğe ya da fahişeliğe mahkum edilen kadınlar. Üretimin henüz ev dışına taşmamış olduğu dönemlerde, bekar kız kardeş ve bekar teyze/halanın aile çevresinin değerli ve yararlı bir üyesi sayıldığını göz önüne getirecek olursak, "evde kalmış kız kurusu" ifadesinin ne kadar ciddi bir değişimin sonucu olduğunu anlayabiliriz. Bu ifade, onsekizinci yüzyılın başlarından itibaren aşağılayıcı bir anlam kazanmaya başlamış ve ancak bundan sonradır ki, evlenememiş ya da evlenmek istemeyen kadın, karakteristik yazgısı olarak, her an, angarya işler yapmaya zorlanmak korkusuyla yaşar olmuştur. Bu nedenle, kötü bir evliliği bile reddetmek büyük bir cesaret, *Mansfield Park* örgüsünün temelini oluşturan türden bir cesaret işidir. Jane Austen'in romanlarına damgasını vuran temel duygu, D.W. Harding'in, onun toplumun evlenmemiş kadına karşı takındığı tutuma duyduğu "kontrollü nefret" adını verdiği duygudur: "Kız evladı, ne güzel, ne zengin, ne de evli olan bir kadın için alışılmamış ölçüde ilgi görmekten zevk alıyordu. Bayan Bates, toplumun bu kadar beğenisini kazanmak için dünyadaki en kötü durumlara göğüs germişti; ve entelektüel bir üstünlüğe de sahip değildi ki, çirkinliğini telafi etmiş veya kendisine dışsal saygı göstermekten kaçınanları sindirmiş olsun. Gençlik dönemi boşu boşuna geçmişti; yaşamının yarısını sakat olan annesinin bakımına ve az da olsa yetecek bir gelire kavuşma mücadelesine harcamıştı. Ve bütün bunlara rağmen, mutlu bir kadın ve herkesin kendisinden iyi niyetle söz ettiği bir insandı. Mucizeler yaratan ise onun bu iyi niyeti ve hoşnutluğuydu." Bayan Bates, ki bunu not etmek gerekir, *istisnai bir durum olarak* beğenilir, çünkü *istisnai* bir iyiliğe sahiptir. Olağan bir durumda ise, eğer zengin, güzel, genç veya evli değilseniz, dışsal saygıyı ancak entelektüel üstünlüğünüzü kullanarak, aksi takdirde sizi küçümseyecek olanları sindirerek elde edebilirsiniz. Tıpkı, tahmin edebileceğimiz gibi, Jane Austen'ın yaptığı şekilde.

Jane Austen, "mutluluk"tan söz ederken bunu bir Aristotelesçi olarak yapar. Gilbert Ryle, onun Aristotelesçiliğinin -ki Ryle, bunu, Austen romanlarının ahlâksal sağlamlığının dayanağı olarak görür-

Shaftesbury'nin metinlerinden devşirilmiş olabileceğine inanır. C.S. Lewis ise onu, aynı derecede, asıl olarak Hıristiyan bir yazar sayar. Hıristiyanlık ile Aristotelesçiliği belirli bir toplumsal bağlamda birleştiriyor olmasıdır ki, benim gözümde, Jane Austen'ı, tanımlamaya çalışmakta olduğum erdemlere ilişkin düşünce ve pratik geleneğinin son büyük, etkili ve yaratıcı sesi kılar. Austen, bu şekilde, onsekizinci yüzyılın birbiriyle çatışan erdem kataloglarından uzaklaşarak, yeniden ereksel bir bakış açısı oluşturur. Onun kadın kahramanları, iyiyi, evlilikte kendileri için iyi olanı arama sürecinde ararlar. Highbury ve Mansfield Park'ın sınırlı aile çevresi, Yunan şehir-devletlerinin veya Ortaçağ krallıklarının varisi gibi hizmet etmek zorundadır.

Bu nedenle, Jane Austen'ın erdemler ve zaaflar hakkında söylediği şeylerin çoğu baştan sona gelenekseldir. İnsanlara, yalnızca davranışlarında cisimleşen etkiye göre değil, sırf insan oldukları için gerçek bir sevgiyle yaklaşmayı gerektiren sevimliliği –romanlarında olduğu kadar mektuplarında da– oldukça yüksek bir erdem olarak değerlendirmesine rağmen, toplumsal olarak kabul edilebilirlik erdemini de -tıpkı, Aristoteles gibi– övgüyle karşılar. O, her şeyden önce, bir Hıristiyandır ve bu nedenle de gerçek sevimlilik eksikliğini gizleyen bir kabul edilebilirlikten derin şüphe duyar. Pratik zekayı Aristotelesçi, alçakgönüllülüğü ise Hıristiyanlıktaki şekliyle över. Ancak, Jane Austen, geleneği sadece yeniden-üretmekle kalmaz, kapsamını sürekli genişletir ve bu genişletmede temel olarak üzerinde kafa yorduğu üç konu vardır.

Bunlardan birisine zaten değinmiş bulunuyorum. Jane Austen –ki aslında döneminin ahlâksal doruk noktası olarak gösterilmelidir– sahte erdemlerle oldukça yeni bir tarzda uğraşır. Ahlâklılık, Jane Austen'da, hiçbir zaman, kendilerini romantik bir biçimde, söz gelimi Marianne Dashwood gibi, egemen bir tutku ile tanımlayan ve Hume'a oldukça aykırı bir şekilde aklı tutkuların hizmetine sunan insanlara böyle görünebildiği halde, sırf bir tutkuların düzenlenmesi ya da dizginlenmesi işlemine indirgenmez. Ahlâklılık, daha çok, tutkuların eğitilmesi anlamına gelir; ama ahlâklılığın dışsal görüntüsü her zaman eğitilmemiş tutkuları gizleyebilir. Nite-

kim, Marianne Dashwood'un inatçılığı bir kurbanın inatçılığıdır; buna karşın Henry ve Mary Crawford'ın yüzeysel görgülülükleri, ahlâksal yönden eğitilmemiş tutkular için bir kılıf sağlayan şıklık ve çekicilikleriyle birlikte, kendilerini olduğu kadar başkalarını da aldatma eğilimindedir. Henry Crawford, ikiyüzlülükte *par excellence*'dır. Rol yapma yeteneğiyle övünür ve bir konuşmasında, *bir rahip olmanın, rahip olma görüntüsü çizmede* yattığı fikrine inandığını açığa vurur. Kişilik, büyük ölçüde, belki de tamamen, kişiliğin sunuluşundan ibaret hale gelir; ama Goffman'ın sosyal dünyasında *kişilik* formu haline gelmiş olan şey, Jane Austen'ın dünyasında hâlâ bir zaaf belirtisidir.

Jane Austen'ın sahte olan konusunda kafa yormasına karşılık gelen şey, kendini tanımaya, ki bu, Sokratesçi kendini tanımadan çok, sadece bir tür pişmanlıkla ulaşılabilen, Hıristiyanlığa uygun bir kendini tanımadır, atfettiği büyük önemdir. Altı büyük romanın dördünde, erkek ya da kadın kahramanın, kim olduğunun farkına varışını itiraf ettiği bölümler yer alır. "Şu ana kadar kendimi tanımıyordum" der, Elizabeth Bennet. Emma, "bu şekilde kendi kendini aldatmasına ve bu yalanlarla yaşamasına nasıl anlam vermeli?" diye düşünür. Jane Austen'a göre, kendini bilme, hem entelektüel hem ahlâksal bir erdemdir; ayrıca, Austen'ın temel erdemlerden biri saydığı ve erdemler kataloğu için bir ölçüde yeni olan bir başka erdemle de yakından ilgilidir.

Kierkegaard, *Enten-Eller*'de, etik ve estetik yaşam biçimlerini karşılaştırırken, estetik yaşamın bir insan hayatının bir dizi birbirinden kopuk şimdi anları içinde eridiği ve yaşamdaki bütünlüğün ortadan kalktığı bir yaşam biçimi olduğunu öne sürer. Etik yaşamda ise, tam tersine, içinde yükümlülüklerin kavrandığı ve borçların üstlenildiği geçmiş olaylardan doğan geleceğe ilişkin taahhütler ve sorumluluklar şimdiyi, geçmişe ve geleceğe insan yaşamının bütünlüğünü kuracak şekilde bağlar. Kierkegaard'ın göndermede bulunduğu bütünlük, erdemli yaşamda kapladığı merkezi yeri bir önceki bölümde tanımladığım öyküsel bütünlüktür. Jane Austen'ın yaşadığı dönemde ise, bütünlük, artık, erdemli yaşam için gerekli bir bağlam veya önkabul olarak ele alınamaz. Bu bütünlük, sürekli

kendi kendini yeniden onaylamak zorundadır ve bunun sözden çok pratikte yeniden onaylanışı, Jane Austen'ın tutarlılık (constancy) adını verdiği erdemdir. Kişilikte tutarlılık en azından iki romanda, *Mansfield Park* ve *Persuasion'* da, son derece önemlidir ve her iki romandaki kadın kahramanın da temel erdemidir. Jane Austen'ın, ikinci romanında, Anne Elliot'ın ağzından sağlam ve ikna edici bir biçimde savunduğu bu tutarlılık, pratiğe aktarmaya kadınların erkeklerden daha yatkın olduğu bir erdemdir. Kişilikte tutarlılık ortadan kalktığında diğer bütün erdemler, bir ölçüde, önemini yitirir. Kişilikte tutarlılık, bir Hıristiyanlık erdemi olan sabır tarafından güçlendirilir ve sabrı güçlendirir, fakat Aristotelesçi cesaret erdemini güçlendiren ve onun tarafından güçlendirilen sabrın cesaretle bir olmaması gibi, bu tutarlılık da sabırla bir değildir. Çünkü, nasıl ki, sabır, zorunlu olarak, dünyanın karakterinin, cesaretin zorunlu olarak gereksinim duymadığı türden bir kabulünü içermekte ise, aynı şekilde, tutarlılık da, özellikle modern toplumsal dünyada, kişiliğin bütünlüğüne yönelik belirli bir tehdidin kabulünü, sabrın zorunlu bir biçimde gereksinim duymadığı bir kabulü gerektirir.

Tam da kişilikte tutarlılık gösteren iki kadın kahramanın, Jane Austen'ın diğer kahramanlarına göre daha az çekici olmaları ve onlardan birisi olan Fanny Price'ın birçok eleştirmen tarafından pozitif olarak çekici bulunmamış olması, kör bir rastlantı olmasa gerek. Fakat, Fanny Price'ın çekicilikten yoksunluğu, Jane Austen'ın tasarıları için son derece önemlidir. Çünkü çekicilik, erdemden yoksun, ya da sahte erdem sahibi insanların, karakteristik olarak modern toplumsal yaşam koşullarında yakayı ele vermemek için kullandıkları karakteristik olarak modern bir niteliktir. Çekicilik, bir defasında, Camus tarafından, henüz hiçbir soru sorulmadan önce "Evet" yanıtını sağlayan bir nitelik olarak tanımlanmıştı. Ve bir Elizabeth Bennet'ın, ya da hatta bir Emma'nın çekiciliği, hakikaten etkileyici olsa bile, bizi onların karakterine ilişkin yargılarımızda hata yapmaya sürükleyebilir. Fanny, çekici olmaktan uzaktır, yalnızca erdemlere, kendisini koruyacak gerçek erdemlere sahiptir ve vasisi olan Sir Thomas Bertram'a itaatsizlik edip, Henry Crawford ile evlenmeyi reddederse, bu ancak, kişilikte tutarlılığın gerektirdiği

şey bu olduğu için olabilir. Bu karşı çıkışıyla, kendisi için bütün bir dünya demek olacak olan şeyi kazanmanın sevincinden önce, bütün ruhunu tehlikeye atmış olur. Yararından dolayı değil, belirli bir tür mutluluk için erdem peşinde koşar. Jane Austen, Fanny Price aracılığıyla, David Hume'da, ya da Benjamin Franklin'de rastladığımız şu alternatif erdem kataloglarını reddeder.

Jane Austen'ın ahlâksal bakış açısı ile romanlarının öyküsel formu iç içe geçer. Romanlarının formu, ironik komedi formudur. Jane Austen, Dante ile aynı nedenlerden ötürü, trajediden öte komedi yazar; o bir Hıristiyandır ve insan hayatının *telos*unun, günlük yaşam formunda saklı olduğunun farkındadır. Romanlarındaki ironi, Austen'ın, kendi karakterlerini ve okuyucularını, onların ve bizim kendimize çeki düzen vermemiz için, niyetlenmiş olduklarından daha fazla ve daha farklı şeyler görmeye ve söylemeye zorlama biçiminde yatar. Erdemler ve erdemlerin tek başına üstesinden geleceği zararlı ve kötü şeyler, hem içinde *telos*a ulaşılabilecek bir yaşam yapısını ve hem de bu tür bir yaşamöyküsünün bütün ayrıntılarıyla gözler önüne serilebileceği bir öykü yapısını sağlar. Ve bir kez daha, sonuçta, kendine özgü her erdem anlayışının, bir insan hayatının öyküsel yapısı ve bütünlüğüne ilişkin yine aynı ölçüde kendine özgü bir anlayışı önkabullendiği, *ya da tam tersi*, açığa çıkmakta.

Jane Austen, oldukça önemli bir açıdan -Cobbett ve Jakobenlerin yanısıra- klasik erdem geleneğinin son büyük temsilcisidir. Fakat, herşeyden önce bir romancı olduğundan, daha sonraki kuşakların onun bir ahlâkçı olarak sahip olduğu önemi anlamamaları oldukça kolay olmuştur. Ve bu kuşaklara, çoğu kez, "yalnızca" bir kurgu yazarı olarak değil, oldukça dar bir toplumsal dünyayla ilgilenen bir kurgu yazarı olarak görünmüştür. Gelgelelim, onların göremedikleri ve onun görüşleri ile Cobbett ve Jakobenlerin görüşleri yan yana konduğunda görmemiz gereken şey, onun zamanında ve daha sonraları, erdemli yaşamın, oldukça sınırlı bir kültürel ve toplumsal alana itilmiş olduğu olgusudur. Kamu hayatının ve özel hayatın büyük bir bölümünde, klasik ve Ortaçağ erdemlerinin yerini modern ahlâkın yarattığı güçsüz yedekler alır. Jane Austen'ın,

son derece önemli bir açıdan, klasik geleneğin son temsilcisi olduğunu söylerken, elbette ki, onun *bir tek* bile temsilcisi olmadığını söylemek istiyor değilim. Kipling, bugünlerde nadiren okunan kısa bir öyküsünde, büyük bir sezgiyle, karakterlerinden birisine, Jane Austen'ın, Henry James'in annesi -aslında büyük annesi dese daha yerinde olurdu- olduğunu söyletir. Ne var ki, James, ahlâklılığın özünü ele geçirmenin gittikçe zorlaştığı –ki romanlarının gelişimi içinde kanıtlanan budur– bir dünyanın yazarıdır. Nitekim bu zorluk, hem özel, hem kamusal yaşamın karakterini değişime uğratmıştır. Ve bunun kamu yaşamı açısından ne anlama geleceği, özellikle belirli bir erdeme, adalet erdemine ilişkin tasarımın kaderine sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla, artık, adalet tasarımımızın başına ne geldiği meselesine dönmek zorundayız.

XVII

Bir erdem olarak adalet: Değişen Tasarımlar

Aristoteles, adalet erdemini, politik hayatın en önemli erdemi olarak överken, bunu, adalet tasarımı konusunda pratik bir görüş birliğinden yoksun bir topluluğun, politik bir topluluk olmak için gerekli temelden de yoksun olmak zorunda olduğunu öne sürecek bir tarzda dile getirir. Fakat, aynı nedenden dolayı, bugün, bu tür bir temelden yoksunluk kendi toplumumuzu da tehdit ediyor olmalı. Çünkü, bazı yönlerini önceki bölümde anlattığım tarihsel sürecin doğurduğu sonuç, yalnızca, bir erdemler kataloğu üzerinde görüş birliğine varmada yetersiz kalma, ya da içinde, hak ve yarar kavramlarının da açar öneme sahip olduğu bir ahlâk şeması içinde erdem kavramlarının göreli önemi üzerinde belirli bir uzlaşma sağlamada yetersiz kalma gibi daha temel bir yetersizlik değildir. Aynı

zamanda, belirli erdemlerin karakteri ve içeriği konusunda görüş birliğine varmada da yetersiz kalmadır. Çünkü, günümüzde erdemler, genel olarak, içimizde bazı kurallara uyma isteği doğuran eğilimler ya da duygular olarak anlaşıldığından, bu kuralların neler olacağı konusunda görüş birliğine varmak, her zaman, belirli bir erdemin doğası ve içeriği üzerinde görüş birliğine varmanın önşartı durumundadır. Ne var ki, kurallar konusunda varılacak bu ön anlaşma, bu kitabın ilk bölümlerinde de vurguladığım gibi, bizim bireyci kültürümüzün garanti verme gücünden yoksun olduğu bir konudur. Bu durum, hiçbir yerde, adalet bağlamında olduğundan daha belirgin değildir ve hiçbir yerde, sonuçlar, adalet alanında olduğundan daha tehdit edici değildir. Günlük yaşam bunların istilası altındadır ve bu nedenle de, en temel tartışmalar bile rasyonel olarak çözümlenememektedir. Sözgelimi, bu günlerde Birleşik Devletler'in politik gündemine yerleşmiş olan bir tartışmayı ele alalım -ki meseleyi, hiç tereddüt etmeksizin "A" ve "B" adlarını verebileceğimiz tanıdık iki ideal karakter arasındaki tartışma biçiminde sunabiliriz.

A, ki bir dükkan sahibi, bir polis memuru ya da bir inşaat işçisi olabilir, bir süredir gelirinin bir kısmını, diyelim ki küçük bir ev satın almak veya çocuğunu bölge okuluna göndermek, ya da ailesinin bazı özel sağlık hizmetlerini karşılayabilmek için biriktirmeye çalışmış bulunuyor. Bugün gelinen noktada ise gittikçe artan vergilerin bütün planlarını tehdit ettiğini görmekte. Bu durumda, bu şahıs, planlarına yönelen bu tehdidi *adaletsizlik* olarak kabul edecek ve kazancı üzerinde hak sahibi olduğu, hiç kimsenin yasal yollarla kazandığını elinden almaya hakkı olmadığı ve bu konuda tamamen adil davrandığı iddialarında bulunacaktır. Dolayısıyla da, politik seçimlerde, biriktirdiği serveti, planlarını *ve* kendi adalet anlayışını hangi aday savunuyor ise oyunu ona vermek isteyecektir.

B ise, zenginlik, gelir ve fırsat dağılımındaki keyfi eşitsizliklerden etkilenen bir serbest meslek sahibi veya bir kamu görevlisi, ya da bir mirasyedi olabilir. Bu şahıs, aynı zamanda, eğer bir anlamı var ise, yoksul ve yardıma muhtaç insanların, güç dağılımındaki eşitsizliğin bir sonucu olarak içinde bulundukları koşulları düzeltme gücünden yoksun oluşlarından daha da etkilenmekte. Eşitsizli-

ğin bu her iki tipinin de *adil olmadığını* ve sürekli daha fazla adaletsizlik doğurduğunu düşünmekte. B, daha genel olarak ise, her eşitsizliğin gerekçelendirilmesi gerektiğine ve eşitsizliği gerekçelendirmenin tek yolunun da yoksul ve yardıma muhtaçların yaşam koşullarının -örneğin, ekonomik büyüme oranını artırarak- iyileştirilmesinden geçtiğine inanmakta. Ve şu sonuca ulaşmakta: içinde bulunulan koşullarda, refahı ve sosyal hizmetleri artırmaya mali olanak sağlayacak bir yeniden-üleştirimli vergi sistemi adaletin gerektirdiği şeydir. Dolayısıyla da, politik seçimlerde yeniden-üleştirimli vergi sistemini *ve* kendi adalet anlayışını savunacak adaya oy vermek isteyecektir.

Bu durumda, toplumsal ve politik düzenimizin bugün var olan koşulları içerisinde, A ve B'nin, politikalar ve politikacılar konusunda da görüş ayrılığında olacağı çok açıktır. Fakat, bunlar bu tür bir konuda farklı görüşlerde olmak *zorundalar mı*? Bu soruya, şu tür bir yanıt verilebilirmiş gibi görünüyor: aralarındaki görüş ayrılığı belirli türden ekonomik koşullar altında politik çatışma düzeyinde açığa çıkmak zorunda değildir. Eğer A ve B, her ikisi de ekonomik kaynakları göründüğü kadar olan, ya da göründüğü kadar olduğuna inanılan aynı toplumun üyesi iseler, B'nin yeni vergilendirme projesi, en azından belirli ölçülerde, A'nın özel-yaşam planlarını tehdit etmeksizin gerçekleştirilebilir ve A ve B, zaman zaman da olsa aynı politik görüşe ve aynı adaya oy verebilirler. Aslında, bu ikisi, yerine göre, bir ve aynı kişi de olabilir. Fakat, eğer A'nın projesini B'nin projesi uğruna, ya da B'nin projesini A'nın projesi uğruna feda etmeyi gerektirecek türden bir ekonomik durum söz konusu ise veya söz konusu olmaya başlarsa, işte o zaman, A ve B'nin, sadece birbiriyle mantıksal bağdaşmaz görülen değil, ama aynı zamanda -aynen 2. bölümde üzerinde durduğumuz ihtilaflara taraf olanların inaçları gibi- karşı tarafın geliştirdiğiyle ortakölçülemez olan yaklaşımlar gerektiren adalet görüşlerine sahip oldukları kesinlik kazanır.

Mantıksal bağdaşmazlığı ayırt etmek hiç de zor değil. A, haklı kazanç ve hak ediş ilkelerinin yeniden-üleştirim olasılığına bir sınır koyduğunu savunur. Eğer haklı kazanç ve hak ediş ilkelerinin uy-

gulanmasının doğurduğu sonuç büyük bir eşitsizlik ise, bu eşitsizliğe gösterilecek hoşgörü, adalet için ödenmesi gereken bir bedeldir. Buna karşılık B, adil üleştirim ilkelerinin yasal kazanç ve hak edişe bir sınır koyduğunu savunur. Eğer adil üleştirim ilkelerinin -örneğin yeniden vergilendirmeyle veya yeni iş sahaları açarak- uygulanması toplumsal yapı içerisinde o ana kadar yasal kazanç ve hak ediş olarak benimsenmiş şeylere dokunacaksa, bu dokunmaya gösterilecek hoşgörü, adalet için ödenmesi gereken bir bedeldir. Burada akılda tutmamız gereken -ve önemi ileride anlaşılacak olan- bir durum söz konusu: Hem A'nın, hem B'nin ilkeleri bağlamında, adalet isteyen bir kişi, ya da grup için bedel, her zaman, bir başkasına ödetilmekte. Dolayısıyla, birbirinden farklı şekilde tanımlanabilir toplumsal gruplar, çıkarlarını, ilkelerden birisini benimserken diğerini reddetmede bulmakta. İlkelerden hiçbiri, ne toplumsal, ne de siyasal olarak nötrdür.

Bununla birlikte, mesele, basitçe A ve B'nin, bağdaşmaz eylemsel sonuçlar doğuran ilkeler geliştirmeleri meselesi değildir. Her birinin iddialarını oluştururken kullandığı kavram tipi diğerininkinden o kadar farklıdır ki, bunlar arasındaki anlaşmazlığın rasyonel olarak nasıl çözümlenebileceği veya çözümlenip çözümlenmeyeceği sorusunun kendisi bir engel gibi görünmeye başlar. Çünkü A, adalet nosyonunu, belirli bir insanın edindiği veya kazandığı şeyler bakımından, neyi hak ettiği ve nasıl hak ettiğiyle ilgili bir anlayış üzerine oturtmak ister; B ise, herkesin temel gereksinimler ve bu gereksinimleri karşılama araçları bakımından eşit olduğu iddialarından oluşan bir anlayış üzerine oturtmak ister. Bir parça malmülk, ya da mali kaynakla karşı karşıya gelindiğinde, A, haklı olarak, bunun kendisinin olduğunu, çünkü onları kazandığını -yasal olarak edindiğini veya kazandığını-, B ise, bunların, haklı olarak, bunlara daha çok ihtiyacı olan kişilere verilmesi gerektiğini ve eğer bunlar verilmez ise bu kişilerin temel gereksinimlerini karşılayamayacaklarını iddia etme eğiliminde olacaktır. Ne var ki, bizim çoğulcu kültürümüz, gereksinim üzerine kurulu iddialar ile buna karşıt olarak, yasal hak ediş üzerine oturtulmuş iddialar arasında karar vermemizi olanaklı kılacak ne bir ölçüte, ne de bu karşıt iddiaları

tartabileceğimiz bir yönteme sahiptir. Nitekim, bu iki tür iddia, aslında önceden de belirttiğim gibi ortak ölçülemez türdendir ve ahlâksal iddiaları "tartmak" eğretilemesi sadece uygun olmamakla kalmayıp aynı zamanda yanıltıcı da olan bir eğretilemedir.

Tam da bu konuda, son dönem analitik ahlâk felsefesinin, oldukça önemli iddialarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, çıkarları çatışan taraflardan her ikisinin de başvurabileceği türden rasyonel ilkeler sağlama arzusundadır. Ve bu tasarıyı gerçekleştirmeye dönük, son dönemlerdeki en seçkin iki girişim, A ve B arasında geçen tartışmayla özellikle ilişkilidir. Nitekim, Robert Nozick'in (1974) adalet anlayışı, tamamen olmasa bile büyük ölçüde, A'nın görüşündeki, buna karşılık Rawls'un (1971) anlayışı ise aynı şekilde B'nin görüşündeki açar öğelerin rasyonel olarak ve açık seçik bir biçimde ifade edilişidir. Bu nedenle, eğer, sonuçta, Rawls ve Nozick'in bize ısrarla anlattığı felsefi düşüncelerden herhangi birisinin, rasyonel olarak zorlayıcı olduğu açığa çıkarsa, A ve B arasındaki tartışma rasyonel olarak çözümlenmiş ve benim söz konusu anlaşmazlığı karakterize edişimin oldukça yanlış olduğu ortaya çıkmış olacaktır.

Tartışmaya Rawls'un anlayışından başlıyorum. Rawls, adalet ilkelerinin, "bir cehalet perdesinin arkasında duran" (s. 136), toplum içindeki yerinden habersiz -yani, sınıf, ya da statüsünün ne olduğunu, hangi yeti ve yeteneklere sahip olduğunu, yaşamdaki amacının veya iyi anlayışının ne olduğunu, nasıl bir mizaca sahip olduğunu, ya da ne tür bir ekonomik, politik, kültürel ve sosyal yapı içerisinde yer almakta olduğunu bilmeyen- bir rasyonel fail tarafından seçilen ilkeler olduğunu öne sürer. Rawls, bu durumdaki her rasyonel failin, *her* toplumsal düzende, iyi olan şeylerin adil bölüştürülmesini, iki ilke ve bu ilkeler çatıştığında önceliği belirleyecek bir kurala göre tanımlayacağını ileri sürer.

İlkelerden ilki şudur: "Her bir kişi, benzeri bir herkes için özgürlük sistemiyle bağdaşabilir olan, en kapsamlı, total, eşit temel özgürlükler sistemine sahip olmada eşit hak sahibi olacaktır." İkincisi : "Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, hem (a) en az avantajlı durumda olanlar için en faydalı olacak biçimde ve ortak tasarruf

ilkesiyle [ortak tasarruf ilkesi, gelecek kuşakların çıkarını gözeten doğru yatırımlara olanak sağlar] tutarlı bir şekilde ve hem de (b) tam fırsat eşitliği koşullarında herkese açık olan resmi daireleri ve partileri bağlayacak şekilde düzenlenecektir" (s. 302). Bunlardan ilki, ikincisine göre önceliğe sahiptir; özgürlük, ancak özgürlük adına sınırlanabilir. Ve adalet, genel olarak, yeterlilikten önce gelir. Böylece, Rawls, şu genel tasarıma ulaşır: "Toplumsal temel iyilerin hepsi -özgürlük, bazı şeyleri yapmak için fırsat, gelir, zenginlik ve özsaygıya temel oluşturan şeyler- eğer bu iyilerin hepsinin ya da herhangi birinin eşit olmayan bir üleştirimi en az gözetilenlerin çıkarına değil ise, eşit şekilde üleştirilecektir." (s. 303).

Rawls'a yöneltilen eleştirilerin birçoğu, dikkatleri, onun adalet ilkelerini, yukarıda belirtilen "bir cehalet perdesinin arkasında duran" rasyonel failin başlangıçtaki durumuna ilişkin önermesinden çıkarma yollarına çeker. Bu tür eleştiriler önemli birkaç noktayı saptamış bulunuyor, ama benim niyetim bunlar üzerinde durmak değil, çünkü ben, aslında, yalnızca bir cehalet perdesinin arkasında duranınkine *benzer bir durum* içindeki bir rasyonel failin, Rawls'un iddia ettiği gibi, *bu tür bazı* adalet ilkelerini seçeceği değil, ama aynı zamanda, bu tür bir durumda, *yalnızca* bir rasyonel failin bu tür ilkeleri seçeceği inancındayım. Bu nokta, argümanımda daha sonraları önemli olacaktır. Fakat, bu konuyu şimdilik bir kenara bırakıp, Nozick'in görüşünün özelliklerinden birisine değinmek istiyorum.

Nozick, "eğer dünya, tamamen adil bir dünya olsaydı" (s.151) der, her şeye sahip olmayı, yani dünyayı yalnız ama yalnızca kendilerinin istediği gibi kullanmayı hak edecek olan insanlar, yalnızca ellerinde bulundurduklarını adil bir şekilde, adil bir orijinal kazanma edimiyle elde etmiş olanlar ve ellerinde bulundurduklarını, ya adil bir orijinal kazanma edimiyle, ya da adil bir devralma edimiyle kazanmış olanlardan adil bir devralma edimiyle adaletli bir şekilde elde etmiş olanlar... olabilirdi. Bir başka deyişle, "O deniz kabuğunu istediğin gibi kullanma hakkını nereden alıyorsun?" sorusuna verilebilecek, savunulabilir bir yanıt, ya "Bu deniz kabuğunu, kimseye ait olmayan ve hâlâ başkalarına da yetecek kadar de-

niz kabuğunun bulunduğu deniz kıyısında buldum" (adil bir orijinal kazanma edimi), *ya da* "Birisi deniz kıyısında bulmuş ve bir başkasına kendi isteğiyle satmış veya vermiş, o da bir başkasına... o da bir başkasına... ve nihayetinde o da bana kendi iradesiyle satı veya verdi" (adil bir devralma edimi silsilesi) yanıtı olabilir. Nozick'in bu görüşünden, kendisinin de hemen fark ettiği gibi şu sonuç çıkar: "Tam üleştirimli bir adalet ilkesi, basit bir şekilde diyecektir ki, bir üleşim, eğer herkes sahip olduğu şeyi elinde tutmaya üleşim sonucu hak kazanmışsa adil bir üleşimdir" (s. 153).

Nozick, bu çıkarımları, bireylerin devredilemez haklarına dair öncüllerden, kendisinin haklarında argüman sunmadığı öncüllerden devşirir. Rawls'da olduğu gibi, burada da Nozick'in kendi ilkelerini bu öncüllerinden çıkarmasını tartışma konusu yapmayacağım; bunun yerine bir kez daha, bu tür ilkelerin, rasyonel olarak, *ancak* bu tür öncüllerden çıkartılabileceğini vurgulamakla yetineceğim. Yani, hem Nozick'in, hem de Rawls'un adalet anlayışında var olan ve belirtmeye çalıştığım sorun, geliştirmiş oldukları argümanların iç yapısındaki tutarlılıkla ilgili bir sorun değildir. Aslında, benim geliştirmiş olduğum argüman, onların getirdiği açıklamaların bu tür bir tutarlılıktan yoksun olmamasını gerektirir.

Tartışmak istediğim şey, üç katlıdır: ilki; Rawls ve Nozick'in anlayışlarının bağdaşmazlığı, A'nın görüşlerinin B'nin görüşleriyle olan bağdaşmazlığını bir noktaya kadar gerçekten yansıtır ve Rawls ve Nozick, bu noktaya kadar, hiç değilse A ve B gibi felsefeyle ilgisi olmayan sıradan yurttaşlar arasındaki görüş ayrılığını ahlâk felsefesi düzeyinde başarıyla dile getirir. Ama buna karşılık, onlar da, A ve B arasındaki tartışmayı sosyal çatışma aşamasında çözümsüz kılmış olan, hemen hemen aynı bağdaşmazlık ve ortakölçülemezliği felsefi tartışma düzeyinde yeniden üretirler; ve ikincisi, her şeye rağmen, hem A'nın hem B'nin tavrında, ne Rawls'un ne Nozick'in anlayışının yakalayabildiği, içinde erdemlerin merkezi yeri tuttuğu, eski klasik gelenekten beri sürüp gelen bir öğe vardır; bu iki nokta üzerinde biraz düşündüğümüzde üçüncüsü kendiliğinden ortaya çıkar; yani, bu ikisini bir araya getirdiğimizde, Rawls ve Nozick'in bir yere kadar paylaştığı toplumsal önkabuller konusunda önemli

bir ipucu yakalarız.

Rawls, sonuçta gereksinimlerle ilgili olan bir eşitlik ilkesini temel alır. Rawls'un toplumun "en kötü durumda olan" kesimi kavramsallaştırımı, gelir, zenginlik ve diğer iyiler bakımından kötü şartlarda yaşayanlara ilişkin bir kavramsallaştırımdır. Nozick ise, hak edişle ilgili bir eşitlik ilkesini temel alır. Rawls'a göre, şu an ağır şartlar altında yaşayanların bu ağır şartlar içine nasıl düştüklerinin konuyla alâkası yoktur; adalet, şimdiki üleştirim durumlarıyla ilgili bir meseledir, geçmişteki üleşimle ilgili değil. Nozick'e göre ise, ilgili olan, yalnızca geçmişte yasal olarak elde edilmiş olan hakkındaki kanıttır; şimdiki üleştirim durumları kendi içlerinde, *adalet* ile ilgili olmamak zorundadır (ama, belki acıma ya da cömertlikle ilgili olabilir). Bu kadarı bile, Rawls'un B'ye, Nozick'in de A'ya ne kadar ve nasıl yakından benzediğini gözler önüne sermeye yeter. Çünkü, A, üleştirici ilkelere karşı hak ediş üzerine kurulu bir adalete, B ise hak ediş ilkelerine karşı gereksinimler üzerine kurulu bir adalete sığınır. Bununla birlikte, hemen açığa çıkan bir durum daha var ki, yalnızca, Rawls'un öncelik tanıdığı şeyler, Nozick'in öncelik tanıdıklarıyla, B'nin görüşlerinin A'nınki ile bağdaşmaz oluşuna paralel olarak bağdaşmaz olmakla kalmaz, ama aynı zamanda, Rawls'un ve Nozick'in görüşleri, B'nin ve A'nın görüşlerinin ortakölçülemezliğine paralel bir biçimde ortakölçülemez görüşlerdir. Çünkü, gereksinimlere dayalı eşitliğe öncelik tanıyan bir iddia, hak edişe öncelik tanıyan bir iddiaya karşı, rasyonel olarak, nasıl tartılabilir? Eğer Rawls, *bir cehalet perdesi arkasında* duran, yani ne gereksinimlerinin nasıl karşılanacağını veya karşılanıp karşılanmayacağını, ne de neyi veya neleri hak ettiğini bilen her insanın, rasyonel olarak, hak edişlere saygılı birisinin gereksinimlerine saygılı bir ilkeyi, rasyonel karar verme teorisinin ilkelerinden yararlanarak, tercih etmesi gerektiğini öne sürmüş olsaydı, o zaman, eldeki yanıt, sadece, '*biz hiçbir zaman* bu tür bir perdenin arkasında olmadık' olmakla kalmayacak, 'bu Nozick'in devredilemez haklara ilişkin önermesini yalanlamaz' da olmak zorunda olacaktı. Ve eğer Nozick, her üleştirimli ilkenin, eğer zorlanırsa, herhangi birimiz tarafından -kendisinin anladığı anlamda- hak edilmiş bir özgürlüğü ihlal edebileceğini öne sürmüş olsaydı, eldeki yanıt

'temel hakların ihlal edilemezliğini bu şekilde yorumlayışıyla, tartışmayı kendi argümanı lehine sonuçlandırır ve Rawls'un önermelerini yalanlamaz' şeklinde olmak zorunda olacaktı.

Bununla birlikte, Rawls'un anlayışının Nozick'in anlayışıyla olumsuz olsa da önemli olan ortak bir yönü vardır: Adalet anlayışlarında, ikisi de, *liyakat*e ne herhangi bir göndermede bulunmakta, ne de bunu tutarlı olarak yapmakta. Oysa A ve B'nin bu tür bir göndermede bulunduğunu görmekteyiz -ve burada, "A" ve "B"nin keyfi bir şekilde uydurduğum sıradan iki isim olmadığına, onların argümanlarının, örneğin mali konularda California, New Jersey ve başka yerlerde yapılan güncel tartışmaları büyük ölçüde ve asıllarına uygun bir şekilde yansıtmakta olduğuna dikkat edilmesi gerekir. A, kendi adına, yalnızca kazanmış olduğu şeyleri hak ettiğini değil, ama aynı zamanda bunlara, ağır şartlarda çalışarak sahip olması bakımından *layık* da olduğunu düşündüğü için yakınır; B ise, yoksul ve yardıma muhtaçlar adına, bunların yoksul ve yardıma muhtaç duruma düşmeye *layık olmadıklarından*, dolayısıyla da kendilerine haksızlık yapıldığından yakınır. Ve buradan da anlaşılabileceği gibi, A ve B'nin gerçek yaşamdaki karşılıkları bağlamında, yakındıkları şeyin başka tür bir zarar veya kötülük değil de adaletsizlik olduğunu derinden hissetmelerine neden olan şey liyakate göndermede bulunmalarıdır.

Ne Rawls'un, ne de Nozick'in anlayışı, adalet ve adaletsizliğe dair iddialarında liyakate bu merkezi yeri verir -aslında bırakın merkezi olmayı, sıradan bir yer bile vermezler. Rawls, sağduyuya dayalı adalet görüşlerinin adaleti liyakatle ilişkilendirdiğini kabul eder (s. 310); ama, birincisi, adalet kurallarını formüle edene kadar kimin neye layık olduğunu bilemeyeceğimizi (ve dolayısıyla kendi adalet anlayışımızı liyakat temeline oturtamayacağımızı) ve ikincisi de, adalet kurallarını formüle etmiş olsak bile söz konusu olanın herhangi bir şekilde liyakat değil, ama sadece meşru kılma beklentileri olduğunun ortaya çıkacağını öne sürer. Rawls, ayrıca, liyakat nosyonunu uygulama girişiminin pratiğe aktarılamaz olduğunu iddia eder –Rawls'un bu konudaki satırları arasında Hume'un hayaleti dolaşır.

Nozick, bu konuda daha az açıktır; ama ağırlıklı olarak hak

edişler üzerine oturtulan bir adalet şemasında liyakate yer olmadığı rahatlıkla söylenilebilir. Sadece bir yerde, adaletsizliğin ıslahına yönelik bir ilke olasılığını tartışır; ama bu konuda söyledikleri de o kadar deneme niteliğinde ve kapalıdır ki Nozick'in genel görüşünü düzeltmesine hiçbir yardımı dokunamaz. Rawls ve Nozick'e göre, bir toplumun, her biri kendine göre bir çıkara sahip olan ve dolayısıyla da bir araya gelmek ve yaşamın ortak ilkelerini formüle etmek zorunda olan bireylerden oluştuğu her yönüyle açıktır. Nozick bağlamında, bir grup temel hakkın ilave negatif sınırlamaları söz konusuyken, Rawls'da tek sınırlama, ihtiyatlı rasyonalitenin dayatacağı sınırlamalardır. Dolayısıyla, her iki anlayışta da, önce birey sonra toplum gelir ve bireysel çıkarların belirlenmesi, bireyler arasında ahlâksal ya da toplumsal bağların oluşturulmasından bağımsızdır ve önce gelir. Gelgelelim, daha önceden de görmüş olduğumuz gibi, liyakat nosyonunun asıl yeri, sadece, hem insan için iyi hem de toplum için iyi hakkındaki ortak bir anlayışın temel bağı oluşturduğu ve bireylerin kişisel çıkarlarının bu iyilere göre belirlendiği bir topluluk bağlamıdır. Rawls, açıktan açığa, insansal iyi yaşamın ne olduğu konusunda başkalarıyla görüş ayrılığına düşmeye hazırlıklı olmamız gerektiği ve bu nedenle de formüle edeceğimiz adalet kurallarından çıkartabileceğimiz her tür insansal iyi yaşam anlayışını dışlamamız gerektiği iddiasını, kendi görüşünün dayandığı bir önkabul haline getirir. Yalnızca, iyi yaşam görüşü ne olursa olsun herkesin kendi çıkarına olan bir yön bulabileceği iyiler üzerinde düşünülmeye değerdir. Aynı şekilde, Nozick'in argümanında da, liyakat nosyonunun hayata geçirilebilmesi için gerekli topluluk kavramı, tek kelimeyle, yoktur. Nitekim, bunu anlamak, iki noktayı daha ayırt etmek demektir.

İlki, Rawls ve Nozick'in ortak toplumsal önkabulleriyle ilgilidir. Her iki görüş açısından da, sanki bir deniz kazasından sonra, tanımadığımız ve hiç kimsenin de bir diğerini tanımadığı bir grup insanla ıssız bir adaya düşmüş gibiyiz. Çözülmesi gereken şey ise, bu koşullar altında her bireye mümkün olan en yüksek korumayı sağlayacak olan kurallardır. Nozick'in haklara ilişkin öncülü, bir dizi katı sınırlama getirir; bilindiği gibi, bazı tür birbirine müdaha-

leler kesinlikle yasaklanır. Fakat, aramızdaki bağların da bir sınırı vardır ve bu sınırı bizim kişisel ve çatışan çıkarlarımız belirler. Bireyci görüşün, önceden de vurguladığım gibi, oldukça seçkin fikir babaları vardır. Hobbes, Locke (ki görüşlerine Nozick büyük saygı gösterir), Machiavelli ve diğerleri. Ve bu akım, kendi içinde, modern toplum hakkında belirli bir realizm dozu bulundurur; modern toplum, aslında, en azından görünen yüzüyle, genel olarak, asgari sınırlamalar içinde herkesin kendi çıkarını gözettiği bir yabancılar toplamından başka bir şey değildir. Kuşkusuz, aile ve okul gibi temel toplulukları bu şekilde düşünmekte hâlâ, modern toplumda bile, zorlanmaktayız; ama, son zamanlarda, bunlar hakkındaki düşüncelerimiz bile, bireyci tasarımlar tarafından, özellikle hukuk alanında, gittikçe artan bir hızla istila edilmekte. Bu nedenle, Rawls ve Nozick, toplumsal yaşama katılımı, her şeyden önce "ötekilerle ne tür bir toplumsal sözleşme içine girmek benim için makuldür?" sorusunu sormak zorunda olan ve en azından potansiyel olarak rasyonel olan bireylerin -en azından ülküsel olarak- gönüllü edimi olarak tasavvur eden bir ortak görüşü büyük bir güçle dile getirir. Bunun bir sonucu olarak, Rawls ve Nozick'in, her ikisinin görüşünün de, söz konusu topluluğun müşterek iyiler peşinde koşmasından doğan ortak ödevlerin yerine getirilmesine katkıda bulunmayla ilişkili liyakat nosyonunun adaletsizlik ve erdemlere dair varılacak yargılara temel oluşturabileceği insansal topluluk anlayışlarını dışlamasına şaşırmamak gerekir.

Başka bir yolla, liyakat kavramı da olanaklı bir şey olmaktan çıkartılır. Rawls'un üleştirici ilkelerinin geçmişe ve dolayısıyla da geçmiş eylemler ve acılar üzerine kurulu liyakat iddialarına göndermede bulunmayı nasıl dışladığını belirtmiştim. Aynı şekilde, Nozick'in anlayışı da bu tür iddialara temel oluşturabilecek olan geçmişi hak edişlerin meşruluğunu aramayı geçmişle adaletle bağlantılı olarak ilişki kurmanın tek zemini haline getirmesiyle dışlamış olur. Bu noktayı önemli kılan şey, Nozick'in anlayışının, tam da dışlamış olduğu şeyle, geçmiş hakkında var olan belirli bir mitolojinin çıkarına hizmet ediyor olmasıdır. Çünkü, Nozick'in anlayışının çekirdeğini, bütün meşru hak edişlerin, meşru olan orijinal

kazanım edimleriyle ilişkilendirilebileceği tezi oluşturur. Gelgelelim, eğer bu doğru ise, dünyada aslında parmakla sayılabilecek kadar az meşru hak ediş var demektir, bazı alanlarda ise *hiç yok*. Modern dünyadaki mülk sahipleri, yarı-Lockecu (Nozick'in Locke düzeltmelerini hesaba katarak "yarı" diyorum) orijinal kazanım edimlerini yerine getiren Lockecu bireylerin meşru varisleri değildir; onlar, söz gelimi, İngiltere'nin kamu arazilerini sıradan insanlardan, Kuzey Amerika'nın hemen hemen tamamını Amerika Yerlileri'nden, İrlanda'nın büyük bir bölümünü İrlandalılardan ve Prusya'yı asıl olarak Alman-olmayan Prusyalılardan çalan ve çalarken şiddete başvuranların mirasçılarıdır. Bu, ideolojik yönden Lockecu tezler arkasına gizlenmiş bir tarihi gerçektir. Bu nedenle, ıslah edici herhangi bir ilkenin olmayışı, sözgelimi Nozick'in kuramına benzer bir kuram için, hiç de basit bir mesele değildir; kuramın tamamını tehlikeye düşürebilir -devredilemez insan haklarına olan inanca yönelik sarsıcı itirazları engelleyebilsek bile, buna engel olamayız.

A ve B, tutarsızlığın bedeli konusunda Rawls ve Nozick'den ayrılır. Her ikisi de, Rawls'un, ya da Nozick'in ilkelerine liyakate yapılan bir başvuruyla katılışlarında, daha eski, daha geleneksel ve daha Aristotelesçi ve Hıristiyan bir adalet görüşüne olan bağlılıklarını açığa vururlar. Bu nedenle, bu tutarsızlık, geleneğin artakalan güç ve etkisine yönelik bir övgüdür; bu güç ve etkinin ise iki farklı kaynağı vardır. Günümüzde, ahlâksal düşünce ve pratik alanında var olan kavramsal *mêlange* içinde bile, gelenekten artakalan fragmanlar -ki bunların büyük bir bölümü erdem kavramlarıdır- hâlâ, hak ve yarar gibi karakteristik olarak modern ve bireyci olan kavramların hemen yanı başında bulunabilmekte. Gelgelelim, söz konusu geleneğin kendisi de, geçmişleriyle olan tarihsel bağları daha güçlü kalabilmiş bazı toplulukların yaşamlarında, daha az parçalanmış ve daha az tahrip edilmiş bir biçimde varlığını sürdürmekte. Bu nedenle, eski ahlâk geleneğine, Birleşik Devletler'de ve başka yerlerde, sözgelimi, bazı Katolik İrlandalılar, bazı Ortodoks Yunanlılar, ya da bazı Ortodoks mezhebinden Yahudiler arasında rastlanabilmekte, ki bunların hemen hemen hepsi de, kendi ahlâk gelenek-

lerini, yalnızca dini inançlarından değil, ama aynı zamanda, yakın ataları modern Avrupa'nın marjinlerde yaşamış olan köylülerin köy ve aile yapılarından miras alan topluluklardır. Bu arada, Ortaçağ arka planını bu şekilde vurgulayışımdan, diğer bazı bölgelerde de Protestanlığın aynı ahlâki geleneğin taşıyıcısı olmadığı sonucuna ulaşmak yanlış bir çıkarım olur; sözgelimi, Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'i ve *Politics*'i, dinsel olmayan ahlâk metinleri olarak, İskoçya'daki üniversitelerde, başka yerlerde onlara düşman gibi görülen Kalvinist ilahiyat ile birlikte, 1690'lara kadar ve daha sonraları da, okutulmuştur. Ve günümüzde Birleşik Devletler'de, belki de özellikle Güney'de veya Güneyli olanlar arasında, erdemler geleneğinde kendi kültürel miraslarının açar bir bölümünü bulabilecek hem siyah, hem beyaz Protestan toplulukların var olduğu inkar edilemez.

Fakat, bu topluluklar içinde bile, genel toplumsal tartışmaya katılma ihtiyacı, işletilebilir ve başvurulabilir ortak kavram ve normlar stokunu arayışta kültürel *mêlange*'a katılmaya zorlar. Sonuçta, bu tür marjinal toplulukların geleneğe duydukları bağlılık sürekli zayıflama tehlikesiyle karşı karşıyadır ve eğer argümanım doğruysa, bu bir karabasana dönüşmek üzeredir. Çünkü, A ve B çözümlemelerinde ulaştığımız sonuç bir kez daha açığa vurmaktadır ki, şu anda sahip olduğumuz şey bir yığın farklı ve karşıt ahlâk kavramından ve bu bağlamda farklı ve karşıt adalet kavramından başka bir şey değildir ve kültürün ahlâk alanında sahip olduğu olanaklar bu tartışmayı rasyonel olarak çözmenin bir yolunu sağlayamamaktadır. Ahlâk felsefesi, başat olarak anlaşılan şekliyle, kültür içerisindeki tartışmaları ve görüş ayrılıklarını o kadar aslına sadık bir biçimde yansıtır ki, kendi içindeki ihtilaflar aynen politik ve ahlâksal tartışmalarda olduğu gibi çözümlenemez bir hal alır.

Bundan şu sonuç çıkar ki, toplumumuz ahlâk alanında bir konsensusa ulaşma ümidi besleyemez. Marx, 1860'ların İngiliz sendikacılarına karşı çıkıp, adalete başvurmanın saçma olacağını, çünkü var olanın, her karşıt grubun kendi yaşamınca şekillenen ve bu yaşamı şekillendiren karşıt adalet tasarımları olduğunu öne sürerken, büyük ölçüde Marksist olmayan nedenlerden dolayı, tamamen

haklıydı. Marx, elbette ki, aynı zamanda, adalet konusundaki bu tür görüş ayrılıklarının sadece ikincil fenomen olduğunu, bunların yalnızca karşıt ekonomik sınıfların çıkarlarını yansıttığını varsaymakla da hata yapmış oluyordu. Adalet ve benzeri tasarımlara duyulan bağlılık toplumsal grupların yaşam biçimini kısmen belirleyen bir etmendir ve nitekim, ekonomik çıkarlar da kısmen bu tür tasarımlara göre tanımlanır, ki *bunun tersi* doğru değildir. Bununla birlikte, Marx'ın modern toplumsal yapının bağrında yatanın konsensus değil çelişki olduğu yolundaki görüşü bir temel doğrudur. Mesele yalnızca sınırsız bir şekilde her tarafa sinmiş bir yığın farklı, parçalanmış kavramla iç içe yaşıyor olmamız değil, belki bundan da önemlisi, bu kavramların, bir ve aynı zamanda, karşıt ve bağdaşmaz toplumsal ülkü ve politikaları dile getirmede *ve* bizi, işlevi yaşadığımız çelişkilerin derinliğini gizlemek olan bir çoğulcu politik retorik ile donatmada kullanılıyor olmasıdır.

Buradan, anayasal teori için oldukça önemli sonuçlar çıkar. Liberal yazarlar, sözgelimi Ronald Dworkin, bizi, Anayasa Mahkemesinin işlevini, tek tek yasa ve kararlara kendileri ışığında değer biçilen ve çoğunluğu, belki de tamamı, ahlâksal içeriğe sahip bir dizi tutarlı ilkeye başvurmak olarak görmeye davet eder. Bu tür bir görüşü benimseyenler, Anayasa Mahkemesinin bazı kararlarını, varsayılan bu ilkeler bakımından, mutlaka yetersiz bulacaklardır. Bu kararların en çarpıcı örneklerinden birisi Bakke davasında yaşanmış, bu davada, ilk bakışta oldukça bağdaşmaz gibi görünen iki görüş mahkeme üyelerince aynı anda kabul edilmiş ve kararı veren Bay Yargıç Powell, bu iki görüşü de benimseyen tek yargıç olma unvanına erişmiştir. Fakat, eğer benim argümanım doğru ise, Anayasa Mahkemesinin görevlerinden birisi, karşıt ve bağdaşmaz adalet ilkelerine bağlılık duyan karşıt toplumsal gruplar arasında, vereceği karar ve hükümlerde tarafsız kalıp, dürüstlük örneği sergileyerek, bir uzlaşma ortamı sağlamak olmalıdır. Nitekim, *Bakke* davasında, Anayasa Mahkemesi, benzeri bir amaçla, hem kolej ve üniversitelere kabulde uygulanan etnik kotayı yasaklamış; ama hem de, daha önce mağdur olan azınlık grupları lehine ayrım yapmayı kabul etmiştir. Bu tür bir karar ve yaratıcılığın arkasında yatan bir

dizi tutarlı ilkeyi zihinde canlandırmaya çalışmak, mahkemeyi biçimsel tutarsızlıkta suçlu bulmamanızı sağlayabilir de, sağlamayabilir de. Ne var ki, bu tür bir girişimde bulunmak bile meseleyi kavramamak demektir. Anayasa Mahkemesi, duruma göre diğer davalarda olduğu gibi, *Bakke* davasında da, oldukça karmaşık çelişkili bir durumu ortak ahlâksal ilk ilkelerimizden yardım alarak değil, kendi yolunda yürüyerek uzlaştırıcı veya geçici olarak anlaşmaya vardırıcı bir yapı rolü oynamıştır. Çünkü, zaten, bütün bir toplum olarak, bu tür herhangi bir ilkeye sahip değiliz.

Bu durumun açığa çıkardığı şudur ki, modern siyaset, bir tür hakiki ahlâksal konsensus meselesi olamaz. Nitekim, öyle de değildir. Modern siyaset, farklı araçlarla yapılan bir iç savaştır; *Bakke*, öncülleri Gettysburg ve Shiloh'da bulunan bir taahhüttü. Bu meselenin içerdiği hakikat, Adam Ferguson tarafından şöyle açıklanır: "Bir ülkenin yasalarının, birçok ahlâklılık dersi gibi düzenlenmesini bekleyemeyiz. . .Yasalar, ki ister politika, ister medeni hukukla ilgili yasalar söz konusu olsun, tarafların hak iddialarını düzenlemek ve toplumsal barışı sağlamak için alınmış politik tedbirlerdir. Tedbirler de özel koşullara uyarlanır..." (*Principles of Moral Political Science ii.* 144). Bu nedenle, bir toplumun yapısı, o toplumun yalnızca yasalarına değil, aynı zamanda, içerdiği çatışmalar (ya da çelişkiler –ç.n.) indeksi olarak anlaşılan şeye bakılarak da açığa çıkartılmalıdır. Yasaların gösterdiği şey, çatışmaları bastırmanın derecesi ve kapsamıdır.

Bununla beraber, eğer bu doğruysa, bir erdemin daha ıskartaya çıkartılmış olduğunu söyleyebiliriz. Yurtseverlik, bir zamanlar var olan yurtseverlikle bir olamaz; çünkü biz, asıl anlamda bir *patria*'dan (yurttan) yoksunuz. Önemini dile getirmeye çalıştığım şey, kesinlikle, liberallerin yurtseverliğe şu bildik karşı çıkışlarıyla karıştırılmamalı. Liberalizm, yurtseverliğe karşı, her zaman olmasa bile, çoğu kez, olumsuz, hatta düşmanca denilebilecek bir tavır içindedir; bunun nedeni, kısmen, liberallerin, yerel ve özel olmaktan ziyade evrensel saydıkları değerlere olan bağlılıkları ve kısmen de yurtseverliğin, modern dünya düzeninde, arkasında aşırı milliyetçilik ve emperyalizmi gizleyen bir yalancı görünüş olmasından

duydukları haklı kuşkudur. Ne var ki, benim şu anda üzerinde durduğum şey, bir duygu olarak yurtseverliğin iyi ya da kötü olduğu değil, yalnızca bir erdem olarak yurtseverlik pratiğinin, ileri toplumlarda, bir zamanlar var olmuş olan şekliyle varolmasının artık olanaklı olmamasıdır. Hükümetin, ahlâksal bir yurttaşlar topluluğunu değil, ama bunun yerine, gerçek ahlâksal konsensustan yoksun bir topluma bürokrasiye dayalı bir birliği zorla benimsetmeye yönelik bir dizi kurumsal düzenlemeyi ifade veya temsil eder olduğu her toplumda, politik yükümlülüğün doğası sistemli olarak belirginliğini kaybeder. Yurtseverlik, öncelikle bir politik ve ahlâksal topluluğa ve ancak bundan sonra, bu topluluğu temsil eden yönetime bağlılık üzerine kurulan ve kurulmuş olan bir erdemdir; fakat, karakteristik olarak, bu tür bir yönetime karşı ve yönetim içindeki sorumlulukları yerine getirme sırasında hayata geçirilir. Gelgelelim, yönetimin ahlâksal toplulukla olan ilişkisi, yönetimin değişen doğası ve toplum içerisinde ahlâksal konsensusun olmayışı nedeniyle, sorgulanmaya başlandığında, açık, yalın ve öğretilebilir bir yurtseverlik tasarımına sahip olmak artık çok zordur. Bir insanın kendi ülkesine, kendi toplumuna bağlılık göstermesi -ki ana erdemlerden birisi olma ayrıcalığını sarsılmaz bir biçimde sürdürmektedir- kendisini yönetmek için kurulmuş olan hükümete itaatten ayrı bir şey haline gelir.

Nasıl ki, yurtseverliğin ortadan kalkışına ilişkin bu tür bir anlayışın, liberallerin ahlâksal tikellik eleştirileriyle karıştırılmaması gerekiyorsa, aynı şekilde, ahlâksal bireyin modern devlet yönetimlerinden zorunlu kopuşu da devlete yönelik her tür anarşist eleştiriden ayrı tutulmalı. Benim argümanım, hiçbir şekilde, bazı yönetim biçimlerinin zorunlu ve meşru olduğunun reddi için herhangi iyi bir neden, bırakın içermeyi, öne sürmez bile; yalnızca, modern devletin bu tür bir yönetim biçimi olmadığını söyler. Argümanımın daha önceki bölümlerinden de anlaşılmış olması gerektiği gibi, erdemler geleneği, modern ekonomik düzenin ana nitelikleriyle, özellikle onun bireyciliği ile, onun paraya mala düşkünlüğü ile ve onun piyasa değerlerini toplumda egemen kılışıyla kesinlikle uyuşmaz. Böylece, bir nokta daha açıklığa kavuşur; erdemler geleneği, aynı

zamanda, modern politik düzenin reddini de içerir. Fakat bu hâlâ, ancak aşağıda belirtilenlerin yerine getirilmesini gerektiren bir yönetim içinde ve bu yönetim aracılığıyla yerine getirilebilecek birçok görevin var olmadığı anlamına da gelmez: bazen yalnızca yönetimsel kurumların kullanımı sayesinde olanaklı olan yollarla, hukukun üstünlüğü, modern bir devlette olanaklı olduğu ölçüde korunmalıdır; adaletsizlik ve insanların haksız yere acı çekmesi önlenmelidir; cömert davranılmalıdır ve özgürlük savunulmalıdır. Fakat her görev, her sorumluluk kendi değerine göre yargılanmalıdır. Modern sistematik politikalar, ki bu ister liberal, ister muhafazakar, ister radikal, isterse de sosyalist olsun, hepsi, erdemler geleneğine hakikaten bağlı bir görüş tarafından yalnızca reddedilmelidir; çünkü modern politikaların kendileri, kurumsallaşmış biçimleri içinde, söz konusu geleneğin sistemli reddini dile getirirler.

XVIII

Erdem Peşinde: Nietzsche *mi*, Aristoteles *mi*? Troçki *ve* St. Benedict

Daha önce, 9. bölümde oldukça yalın bir soru ortaya atmıştım: Nietzsche *mi*, Aristoteles *mi*? Bu soruyu ortaya atmama yol açan argüman, iki temel öncüle sahipti. Bunlardan ilki, günümüzde, ahlâklılık dilinin -ve dolayısıyla, ahlâklılık pratiğinin de büyük ölçüde - büyük bir kargaşa içinde olduğuydu. Ki bu kargaşa, içinde, tarihimizin değişik dönemlerinden hatalı-derlenmiş kavramsal fragmanların, kayda değer ölçüde ve esas olarak çözümlenemez nitelikli anlaşmazlıklar üzerine yürütülen, bu nedenle de uzayıp giden ve çatışan taraflardan her birinin açık bir keyfiyet sergilediği, hem kişisel tartışmalarda, hem de kamuya açık tartışmalarda birlikte kullanılmasına izin veren bir üslûbun egemen kültürel gücünden kaynaklanır.

İkincisi ise, Aristotelesçi teleolojiye olan inancın sarsılmasından beri, ahlâk felsefecilerinin, ahlâklılığın statüsü ve doğası konusunda birtakım rasyonel ve laik alternatif açıklamalar getirme çabası içine girmiş olmaları, fakat, kendileri gibi etkileri de birbirinden oldukça farklı olan bütün bu girişimlerin başarısızlıkla sonuçlanmış ve nihayetinde bu başarısızlığın da en açık biçimde Nietzsche tarafından fark edilmiş olmasıydı. Bu nedenle, Nietzsche'nin, ister gündelik ahlâksal inanç ve argümanlar, isterse, bunun yerine, ahlâk felsefecilerinin yorumları söz konusu olsun, miras almış olduğumuz bütün ahlâksal inanç ve argümanlar yapısını yerle bir etme yönündeki negatif teklifi, bütün aşırı ve uçarı niteliklerine rağmen belirli bir akla uygunluğa sahiptir -elbette ki, eğer Aristoteles erdem öğretisini temel alan ahlâk geleneğine ilk baştaki karşı çıkışı, hatalı değil veya yanlış anlaşılmamış ise. Eğer bu gelenek, rasyonel olarak doğrulanamaz ise, Nietzsche'nin takındığı tavır korkunç derecede akla uygun olacaktır.

Fakat, öyle olsa bile, çağdaş dünyada parlak bir Nietzscheci olmak hiç de kolay olmayacaktır. Modern toplumsal yaşam dramasında onay alan stok karakterler, bir Aristotelesçi ve bir Nietzschecinin karşı çıkışta birleşmek zorunda kalacağı türden modern ahlâksal inanç biçimleri, kavramlar ve argümanlar cisimleştirirler. Bürokratik yönetici, tüketici estet, terapist, protestocu ve bunların sayısız türdeşleri, elde edilebilir ve kültürel olarak benimsenebilir olan bütün rolleri işgal ederler; yalnızca birkaç kişinin uzman ve herkesin ahlâksal fail oluşuna dair nosyonlar, bu karakterlerce canlandırılan dramanın önkabulleridir. Kralın çıplak olduğunu haykırmak, hiç değilse sırf diğerlerini eğlendirmek için kalabalıktan birisini seçmek demektir; oysa, hemen hemen herkesin yırtık pırtık elbiseler giymiş olduğunu söylemek hiç kimseye eğlenceli gelmez. Gelgelelim, Nietzschecilik, hiç değilse alışılmadık bir biçimde *haklı* oluşuyla -yani, eğer sonuçta, Aristoteles geleneğini reddedişinin hatalı olduğu ortaya çıkartılamazsa haklı oluşuyla- teselli bulur.

Aristotelesçi gelenek, benim argümanımda iki farklı yer ve öneme sahiptir: birincisi, modern ahlâklılığın büyük bir bölümünün, yalnızca bu gelenekten geriye kalan, birbirinden kopuk bir frag-

manlar kümesi olarak anlaşılabilir olduğunu ve de modern ahlâk felsefecilerinin analiz etme ve temellendirme (ya da gerekçelendirme –ç.n.) projelerini sonuçlandırmada yetersiz olmalarının, aslında, kullandıkları kavramların, fragmanlara ayrılmış artakalmalar ile saçma sapan modern icatların bir kombinasyonu olduğu gerçeğiyle yakından bağlantılı olduğunu öne sürmüş bulunduğumdan; ama, buna ek olarak belirtmek gerekirse, Aristotelesçi geleneğin reddedilmesi, modern ahlâklılık tasarımında aşırı baskın olan kuralların, erdemlerin merkezi yeri kapladığı daha geniş bir çerçeve içinde kendi yerlerini buldukları, oldukça seçkin bir ahlâklılık görüşünün reddedilmesi olduğundan, Nietzsche'nin, ister yararcı, ister ise Kantçı versiyonu içinde olsun, kurallara dayalı modern ahlâklılıklara karşı çıkışındaki ve bunları reddedişindeki haklılık payı eski Aristotelesçi geleneği kapsayacak şekilde genişletilmek zorunda değildir.

Benim en önemli iddialarımdan birisi de bu geleneğe karşı yürütülen Nietzscheci polemiğin tamamen başarısız olduğudur. Böyle söylememin nedenleri iki ayrı yolla ortaya konulabilir: ilki, 9. bölümde de öne sürdüğüm gibi, Nietzsche, ancak, kendisinin düşman olarak gördüğü kişiler başarısız ise başarılı sayılabilir; buna karşılık, ötekiler ise pozitif argümanlarının rasyonel gücünden dolayı başarılı olmak zorunda olabilir; ama eğer Nietzsche kazanırsa, hükmen kazanmış olur.

Nietzsche kazanamaz. İçinde Aristotelesçi ahlâk ve siyaset metinlerinin esas ölçüt alınacağı bir gelenek için yaratılabilir olan rasyonel bağlamı, daha önce, 14 ve 15. bölümlerde kabaca resmetmiş bulunuyorum. Nietzsche'nin ya da Nietzschecilerin başarılı sayılması için bu bağlamın yaratılamayacağının kanıtlanması gerekir. Bu tür bir şeyin kanıtlanamamasının nedeni ise, en iyi şekilde, Nietzsche'nin iddialarının reddinin tartışma konusu yapılabileceği ikinci yolu ele alırken açıklığa kavuşabilir. Nietzscheci insan, *Übermensch* (üst-insan –ç.n.), aşan insan, kendi iyisini, o güne kadar var olmuş olan toplumsal dünyada hiçbir yerde bulamaz, ancak, kendisinin yeni yasasını ve yeni erdemler listesini dikte ettiği kendi benliği içinde bulabilir. O güne kadar var olmuş olan toplumsal

dünyada neden kendi üstünde otoriteye sahip hiçbir nesnel iyi bulamaz? Yanıt çok basittir: Nietzsche'nin çizdiği portrenin de açıklığa kavuşturduğu gibi, aşan insan hem ilişkiler hem etkinlikler bakımından özürlüdür. *The Will To Power*'dan [Güç İstemi] alınma küçük bir nota (962) göz atalım: "Büyük bir insan -doğası en gösterişli şekilde yoğrulmuş ve yaratılmış olan insan- nedir o?... Eğer önderlik edemezse, tek başına yürür; işte o zaman, öfkelenebilir, yoluna çıkanlara... 'duygudaş' yürekler değil, uşak ve araç ister. İnsanlarla girdiği ilişkilerinde her zaman onlardan bir şeyler *yaratmaya* çalışır. Ulaşılamaz olduğunun farkındadır: bildik birisi olmayı tatsız bulur; bir kimse onu nasıl görüyor ise, genellikle öyle değildir. Kendi kendine konuşmuyorsa, hep bir maske takınır. Daha çok, doğru değil, yalan söyler: bu daha büyük bir ruh ve *irade* ister. Kendi içinde, övmek ya da suçlamak için erişilmez olan bir yalnızlık vardır; onun adaleti, başvurmanın ötesinde olan bir adalettir."

"Büyük insan"ın bu şekilde nitelendirilmesinin derin kökleri, Nietzsche'nin, Avrupa toplumu ahlâklılığının, Yunanlıların arkaik çağından beri, güç istemini gizlemek için uydurulmuş bir yığın maskeden başka bir şey olmadığı ve bu tür bir ahlâklılığın nesnelliği iddiasının rasyonel olarak sürdürülemeyeceği savında yatar. Böyle olduğu içindir ki, büyük insan, paylaşılan, standardlar, erdemler veya iyilere göre düzenlenmiş ilişkilere giremez; kendisi, sahip olduğu tek otoritedir ve ötekilerle olan ilişkisi de bu otoritenin hayata geçirilmesi olmak zorundadır. Gelgelelim, bunun, eğer savunmuş olduğum erdem anlayışı ayakta kalabilirse, yeterli ahlâksal otorite yükünü kendi kendine zorla yüklemiş olan "büyük insan"ın kendi kabuğuna çekilişi ve yapayalnız kalışı olduğu şimdi, daha açık bir biçimde görülebilir. Çünkü, eğer bir iyi tasarımı, bir pratik, bir insan hayatının öyküsel bütünlüğü ve bir ahlâk geleneği nosyonu gibi nosyonlar bakımından açıklanmak zorundaysa, işte bu durumda, iyiler, ve onlarla birlikte yasa ve erdemlerin yaptırım gücüne sahip olduğu tek alan, ancak temel bağı bir ortak iyiler anlayışı ve görüşü olan topluluğu oluşturan ilişkiler içine girilerek keşfedilebilir. Bir insanın, kendisini, öğrenmesi gerekenleri başlangıçta bir çırak gibi itaat ederek öğrenmek zorunda olduğu yer olan

ortak etkinliklerden uzak tutması, asıl amaç ve hedefini bu tür etkinliklerde bulan topluluklardan yalıtması, kendi kendisini, kendisi dışında iyiler bulmaktan men etmesi anlamına gelecektir. Bu, kendisini, Nietzsche'nin büyüklüğünü oluşturan ahlâksal solipsizme mahkum etmesi demek olacaktır. Bu nedenle, buradan çıkartılması gereken sonuç, yalnızca Nietzsche'nin Aristoteles geleneğine karşı yürüttüğü tartışmada hükmen galip gelemediği değil, aynı zamanda ve belki bundan daha da önemli olarak, Nietzscheci görüşün özünde yatan hataları, en iyi, bu gelenek çerçevesinden bakarak anlayabileceğimizdir.

Nietzsche'nin görüşündeki çekicilik, onun gözle görülür dürüstlüğünde yatar. Meseleyi, daha önce, ıslah edilmiş ve yeniden ortaya konmuş duyguculuk açısından ortaya koyarken, dürüst bir insanın, eski ahlâklılık dilini hiç değilse, onun yanıltıcı niteliğinden dolayı, artık, en azından fazla kullanmak istememesi duygucu hakikati kabul etmenin bir sonucu gibi görünmüştü. Ve bu sonuçtan korkmamış olan tek büyük filozof da Nietzsche idi. Ayrıca, modern ahlâklılık dili, yarar ve doğal haklar gibi asılsız-kavramlarla doldurulduğundan, ancak Nietzsche'nin bu yürekliliği, bizi bu kavram kargaşasından kurtarabilir gibi görünmüştü; fakat şimdi daha iyi anlaşılıyor ki, bu kurtuluşun bedeli başka bir hatalar kümesinin yarattığı bir diğer kargaşadır. Nietzscheci "büyük insan" kavramı da belki tamamen daha önce sözettiğim türden bir kurgu olmasa da - ne yazık ki- boş bir kavramdır. Bu kavram, aslında, bireyciliğin, kendi sonuçlarından kurtulmak için yaptığı son girişimi ifade eder. Ve sonuçta, Nietzscheci tavrın, liberal bireyci modernliğin kavramsal şemasından bir uzaklaşma veya bu şemaya bir alternatif olmaktan çok, söz konusu şemanın kendi içsel açılımı içinde yer alan bir diğer kol olduğu açığa çıkar. Dolayısıyla da, liberal bireyci toplumlardan, bundan sonra da, dönem dönem bu tür "büyük insanlar" yaratmasını bekleyebiliriz. Yazık!

Demek ki, Nietzsche'yi, bir anlamda Aristotelesçi geleneğin baş düşmanı olarak görmek doğrudur. Fakat, şu anda anlaşılıyor ki, Nietzscheci tavır, sonuçta, Nietzsche'nin kendisini acımasız bir eleştirmeni olarak gördüğü ahlâksal kültürün yalnızca bir diğer yüzü-

dür. Bu nedenle, yine de şu söylenebilir ki, can alıcı ahlâksal karşıtlık, liberal bireyciliğin şu ya da bu türü ile Aristotelesçi geleneğin şu ya da bu türü arasındadır.

Bu ikisi arasında oldukça köklü farklılıklar söz konusudur. Bunlar, etik ve ahlâk alanının ötesine, insansal edim anlayışına kadar uzanır, öyle ki, sosyal bilimlere ve bunların sınır ve olanaklarına ilişkin rakip tasarımlar, dünyaya bakmanın bu iki alternatif yolunun birbirinin tam karşıtı olarak alınmasına içten bağlıdır. İşte bundan dolayıdır ki, geliştirdiğim argüman, olgu nosyonu, insansal meselelerde öngörülebilirliğin sınırları ve ideolojinin doğası gibi konulara dek uzanmak zorunda kalmıştır. Ve şimdi, ümit ederim ki, bu konuları ele almış olduğum bölümlerde yapılan şeyin, sadece liberal bireyciliğin toplumsal cisimleşmelerine *karşı* geliştirilmiş argümanları özetlemek olmadığı, ama bunun ötesinde, toplumu ve toplum bilimlerini tasavvur etmenin, Aristotelesçi geleneğin kendini evinde hissedebileceği, alternatif bir yolu lehine geliştirilecek argümanlara temel hazırlamak olduğu açıklık kazanmaya başlamıştır.

Benim ulaştığım sonuç oldukça açıktır: Biz, bir taraftan, sosyolojinin yüzyıllık ve ahlâk felsefesinin üç yüz yıllık çabasına rağmen, hâlâ, liberal bireyci bakış açısının, tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir herhangi bir açıklamasından yoksunuz, ve diğer taraftan, Aristotelesçi gelenek, akla uygunluk ve rasyonaliteyi, bizim ahlâksal ve toplumsal tavır ve yükümlülüklerimizdeki eski yerine yeniden oturtacak şekilde, yeniden dile getirilebilir. Gelgelelim, ben her ne kadar her iki argüman kümesinin de yön ve ağırlığını rasyonel olarak zorlayıcı sayıyorsam da, ulaşmış olduğum sonuca karşı, birbirine hiç benzemeyen üç farklı bakış açısından geliştirilebilecek üç farklı itiraza değinmeden geçmek tedbirsizlik olacaktır.

Felsefede argümanlar nadiren kanıtlama biçimi alır; felsefenin temel konularıyla ilgili en başarılı argümanlar ise hiçbir zaman almaz. (*Kanıtlama* ideali, felsefede, görece kısır bir idealdir.) Sonuçta, belirli bazı çıkarımlara karşı koymak isteyenler, aynı ölçüde nadiren çaresiz kalır. İzninizle hemen eklemek isterim ki, ben, bunu ileri sürmekle, felsefedeki hiçbir temel mesele çözümlenemez demek istemiyorum; tam tersini anlatmak istiyorum. Gerçeği, çoğu

kez, hiçbir kanıtın elde edilemez olduğu alanlarda belirleriz. Gelgelelim, eğer bir mesele *çözümleniyorsa*, bunun nedeni, çoğu kez, çekişen tarafların -veya taraflardan birisinin- tartışmadan çekilip, bu belirli türden anlaşmazlığı çözmenin uygun rasyonel yolunun ne olduğuna ilişkin sistemli sorular yöneltmesidir. Benim düşünceme göre, ahlâk felsefesine bir kez daha bu görevi yerine getirmesini buyurma zamanı gelmiş görünüyor; fakat ben bu kitapta bu işe başlamış gibi görünmek istemiyorum. Benim belirli argümanları olumlu ve olumsuz yönlerden değerlendirişim, aslında, burada belirtilmemiş olsa da, belirli bir sistemli rasyonalite anlayışını *önkabullenir*.

Devreye sokacağım -ve gelecek kitabın içeriğini oluşturacak olan- ve benim temel tezime yönelttikleri eleştirileri esas olarak veya tamamen argümanların farklı ve bağdaşmaz bir değerlendirmesini dayandıranlara karşı da devreye sokulması kesinlikle gerekli olan anlayış bu anlayıştır. Liberal bireyciliği savunan farklı kesimleri temsil eden karışık bir grup -bazı yararcılar, bazı Kantçılar, liberal bireyciliğin tanımlamış olduğum davasını göğsünü gere gere kabul edenlerden bazıları ve bunları benim getirdiğim açıklama ile bir tutmanın yanlış yorumlama olacağını ileri süren diğerleri, kendi aralarında görüş birliği olmayan bütün bu kesimler- bu tür karşı çıkışlarda bulunmaya yatkındır.

İkinci grup itirazlar muhtemelen, benim, Aristotelesçi veya klasik gelenek adını verdiğim geleneği yorumlayışımla ilgili olacaktır. Çünkü, şurası çok açık ki, benim bu geleneğe ilişkin getirdiğim açıklamalar, Aristotelesçi bir ahlâksal duruşa ilişkin diğer yorumlardan ve kendine mal etmelerden birçok açıdan, ki bunlardan bazıları oldukça radikaldir, farklıdır. Ve burada, kendilerine büyük saygı duyduğum ve kendilerinden çok şey öğrendiğim (ki bazı yandaşları, "ama yeterince öğrenmemişsin" diyecektir) filozoflardan en azından bazıları ile bir noktaya kadar aynı görüşte olmadığımı belirtmek isterim; ki yakın geçmişten Jacques Maritain ve günümüzden Peter Geach bunlar arasındadır. Bununla birlikte, eğer ahlâksal geleneğin doğası hakkında getirmiş olduğum açıklama doğru ise, denebilir ki, bir gelenek, ancak kendi içinde sahip olduğu

tartışmalar ve çelişkiler sayesinde ayakta kalabilir ve bunlar sayesinde ilerleyebilir. Ve hatta, getirdiğim yorumun büyük bir bölümü eleştirilere karşı direnemeyecek olsa bile, bunun böyle olduğunu göstermenin kendisi bile, yaymaya ve yaşatmaya çalıştığım bu geleneğin daha da güçlenmesini sağlayacaktır. Bu yüzden, geleneğe içsel olduğunu düşündüğüm ve savunduğum bu eleştirilere karşı tavrım, tamamen dışsal olan eleştirilere karşı takındığım tavırdan bir hayli farklıdır. Bu ikinci tür, diğerlerine göre daha az öneme sahip değildir; fakat daha farklı açılardan önemlidir.

Üçüncü tür karşı çıkışlar ise, kesinlikle çok farklı bir eleştirmenler grubundan, başlangıçta, liberal bireycilik hakkında söylediklerime tamamen katılacak, ama buna karşılık, sadece Aristotelesçi geleneğin yaşatılabilir bir seçenek olduğuna değil, bunun ötesinde, modernliğin problemlerine liberal bireycilik ile bu gelenek arasındaki karşıtlık açısından yaklaşılması gerektiğine de karşı çıkacak olan eleştirmenlerden gelecektir. Bu eleştirmenler, çağımızın açar entelektüel karşıtlığının, liberal bireycilik ile Marksizmin veya yeni-Marksizmin bazı versiyonları arasındaki karşıtlık olduğunu iddia ederler. Bu bakış açısının entelektüel bakımdan en etkili temsilcileri, muhtemelen, Kant ve Hegel'den Marx'a uzanan bir düşünce silsilesini takip edenler ve Marksizm aracılığıyla, insansal özerklik nosyonunun orijinal bireyci formülasyondan kurtarılabileceğini ve içinde yabancılaşmanın ortadan kaldırıldığı, yanlış bilinçlenmenin önüne geçildiği, eşitlik ve yoldaşlık değerlerinin hayata geçirildiği topluluğun olası bir biçimine yapılan bir başvuru bağlamında yeniden eski haline getirilebileceğini iddia edenler olacaktır. İlk iki tür eleştirmenlere yanıtım, büyük ölçüde, örtük ya da açık biçimde hali hazırda ne söylemişsem odur. Üçüncü tür eleştirmenlere vereceğim yanıt ise bir iki şey daha söylemeyi gerektirir; ki söyleyeceklerim iki kısma ayrılabilir.

İlk olarak, Marksizmin ahlâksal yönden kendine özgü bir görüş olma iddiası, Marksizmin kendi ahlâk tarihince çürütülür. Marksistler, açık ahlâksal tavır sergilemek zorunda kaldıkları bütün kriz dönemlerinde -örneğin, yüzyılın ikinci yarısında Alman sosyal demokrasisi içinde ortaya çıkan Bernstein revizyonizmi sırasında,

BİLİM ve SANAT VAKFI
KÜTÜPHANESİ

Kruşçev'in Stalin'e başkaldırışında ve Macaristan'daki 1956 ayaklanması sırasında- her zaman, Kantçılığın veya yararcılığın görece dürüst versiyonlarına başvurmuşlardır; ki gayet doğaldır. Başlangıçtan beri Marksizmde saklı olan şey, belirli bir köktenci bireyciliktir. Nitekim, Marx, *Kapital*'in birinci bölümünde, "günlük yaşamın pratik ilişkileri, insana, yalnızca mükemmel derecede makul ve akla uygun ilişkiler sunduğunda" bunun nasıl bir şey olabileceğini karakterize ederken çizdiği tablo, hepsi üretim araçlarının ortak mülkiyeti ve çeşitli üretim ve paylaşım normları konusunda özgürce hemfikir olan "bir özgür bireyler topluluğudur". Marx bu özgür bireylerin her birini, birer sosyalleşmiş Robinson Crusoe gibi betimler; fakat bu bireyin diğerleriyle oluşturacağı özgür birliğe hangi temelde katılacağı konusunda bir şey söylemez. Marksizmde, bu açar konuda, daha sonraki hiçbir Marksistin de tam olarak dolduramadığı bir eksiklik vardır; soyut ahlâksal ilke ve yarar, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Marksistlerin başvurduğu birlik ilkesi haline gelmiş, kendi yaşantılarında tam da başkalarında gördüklerinde ideolojik olarak kınadıkları ahlâksal tutumları sergiler olmuşlardır.

İkinci olarak, Marksistlerin, iktidara doğru ilerlerken, her zaman, Weberci olma eğilimi içine girdiklerini daha önceden belirtmiştim. Kuşkusuz, burada söz ettiğim Marksistler, Marksistlerin en iyi durumda olanlarıdır -sözgelimi Yugoslav veya İtalyan Marksistler; yoksa, Moskova'da hüküm süren kolektif Çarlık'ın barbar despotizminin, Marksizmin ahlâksal özü meselesiyle, papa Borgia'nın hayatı Hıristiyanlığın ahlâksal özü meselesiyle ne kadar ilişkisiz ise o kadar ilişkisiz olduğu söylenebilir. Ama yine de, Marksizm, kendisini, pratik alanda tam bir yol gösterici ve tamamen kendine özgü, aydınlatıcı bir politik görüş olarak sunar. Oysa, tam da bu konudadır ki, Marksizm, bize diğer bazı konularda olduğundan olağanüstü derecede daha az yardımcı olmuştur. Ömrünün sonlarına doğru, Sovyetler Birliği'nin herhangi bir anlamda sosyalist olup olmadığı sorusuyla yüz yüze gelen Troçki, aynı zamanda, üstü örtük biçimde de olsa, Marksizmin kategorilerinin geleceği aydınlatıp aydınlatmayacağı sorusuyla da yüz yüze gelmiştir. Troçki, kendi

adına her şeyi, Sovyetler Birliği'nde gelecekte yaşanacak olası gelişmeler hakkında yaptığı bir dizi koşullu öngörünün sonuçlarına bağlamıştı, ki bu öngörüler ancak ölümünden sonra sınanabilmiştir. Bu sınamalar sonucunda ortaya çıkan yanıt oldukça açıktır: Troçki'nin öncülleri, Sovyetler Birliği'nin sosyalist olmadığı ve insanlığın kurtuluş yolunu aydınlattığına inanılan teorinin aslında insanlığı karanlığa sürüklediği çıkarımını gerektirir.

Marksist sosyalizm, özünde oldukça iyimserdir. Oysa, kapitalist ve burjuva kurumlar hakkında getirdiği eleştiriye dikkatli bir şekilde bakacak olursak, daha iyi bir geleceğin beşeri ve maddi ön-koşullarının söz konusu kurumların oluşturduğu bir toplum içerisinde birikerek oluşmakta olduğu iddiasının kabul edilmekte olduğunu görebiliriz. Bununla birlikte, eğer ileri kapitalizmin ahlâksal açıdan fakirleşmesi, birçok Marksistin üzerinde anlaştığı bir şey ise, gelecek için gerekli olan bu araçlar nasıl ve nereden sağlanacaktır? Bu noktada, Marksizm, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, *Übermensch*'in Marksist versiyonlarını üretmeye yönelir: Lukacs'ın ideal proleteri, Leninizmin ideal devrimcisi sahneye çıkar. Marksizm, Weberci sosyal demokrasiye, ya da bir baskı rejimine kaymadığı dönemlerde ise Nietzscheci ham hayale yönelir. Troçki'nin önerdiği katı çözümlerin övgüye en fazla değer olan yönlerinden birisi, bu tür ham hayallerin tamamının ıskartaya çıkartılmasıdır.

Troçki'nin son yazılarını büyük bir dikkatle okuyacak olan bir Marksist, Marksist geleneğe oldukça yabancı olan bir kötümserliğe kapılacak ve bu kötümserlikle de bir Marksist olmaya önemli bir açıdan son verecektir. Çünkü, bu durumda, elinde, gelişmiş kapitalist yapıların yerine geçirebileceği, herhangi bir alternatif politik ve ekonomik yapılar bütününün olmadığını görecektir. Bu sonuç, benim ulaştığım sonuçla kuşkusuz uyuşmakta. Çünkü, ben de, şu anda Marksizm bayrağı altında yaşayan ve ona politik açıdan bağlılık duyan, sayılamayacak kadar çok ve birbirine karşıt grup tarafından ortaya atılan bir iddianın belirttiği gibi, Marksizmin, sadece bir *politik* gelenek olarak tükenmekte olduğunu söylemiyorum -ki bu durum, Marksizmin, modern topluma ilişkin düşüncelerin hâlâ en zengin kaynaklarından birisi olmadığını hiç de göstermez- ama ay-

nı zamanda, bu tükenişi, kültürümüz içinde yer alan diğer bütün politik geleneklerin de yaşadığını öne sürüyorum. Bu, bir önceki bölümde geçen tartışmadan çıkartılabilecek sonuçlardan birisidir. Daha özel olarak ise, bundan, benim savunduğum ahlâk geleneğinin kendisine destek olacak herhangi bir çağdaş politik görüşten yoksun olduğu ve daha genel olarak da, argümanımın beni ve bu argümanı benimseyecek herkesi genel bir sosyal karamsarlığa mahkum edeceği sonucu çıkmaz mı? Hiç de çıkmaz.

Bir tarihsel dönem ile diğeri arasında tam bir paralellik kurmak her zaman tehlikelidir; ve kurulan bu paralelliklerin en yanıltıcı olanları arasında, günümüz Avrupa'sı ve Kuzey Amerika'sı ile Roma İmparatorluğu'nun Karanlık Çağ'a giriş ve çöküş dönemi arasında kurulan benzerlikler yer alır. Ama her şeye rağmen, bazı paralellikler de yok değil. Söz konusu tarihin erken dönemlerindeki can alıcı bir dönüm noktası, iyi niyetli insanların Roma *imperium*'una payanda verme görevinden yüz çevirdikleri ve uygarlık ve ahlâksal topluluğun geleceğini *imperium*'un ayakta kalmasına bağlamaktan vazgeçtikleri zamana denk düşer. Bunun yerine, kendilerini verdikleri şey ise -genellikle ne yaptıklarının tam farkında olmayarak- ahlâksal yaşamın, ahlâklılık ve uygarlığın gelmekte olan barbar ve karanlık çağdan sonra da ayakta kalabileceği şekilde, sürdürülebileceği yeni topluluk biçimleri inşa etmek olmuştu. Eğer günümüzde ahlâkın içinde bulunduğu duruma ilişkin getirdiğim açıklama doğru ise, buradan, bugün bizim de biraz bu tür bir dönüm noktasına ulaşmış olduğumuz sonucunu çıkarmalıyız. Bu aşamada önemli olan ise, uygarlığın, entelektüel ve ahlâksal yaşamın, halihazırda üstümüze çökmüş olan yeni karanlık çağ boyunca korunabileceği dar topluluklar tesis etmektir. Ve eğer erdemler geleneği, bir önceki karanlık çağın dehşet ve yılgı ortamından sağ çıkabilmişse, bizim de tamamen çaresizliğe düşmemize gerek olmadığı söylenebilir. Ama ne var ki, barbarlar bu kez surların ötesinde beklemiyor; zaten içimizdeler ve bir hayli zamandır bizi yönetip durmaktalar. Ve içine düştüğümüz kötü durumu yaratan etmenlerden birisi de, bunun bilincine hâlâ varamamış olmamızdır. Bizler, Godot'yu değil, ama yeni bir –kuşkusuz ki çok farklı bir- St. Benedict'i beklemekteyiz.

XIX
İkinci baskıya ek

Bu kitabın ilk baskısına getirdikleri eleştirilerden dolayı birçok eleştirmene değişik açılardan teşekkür borçluyum. Bazıları –Giotto hakkında isim karışıklığından doğan hata gibi– aptalca hatalarımı ortaya çıkarmış; bazıları *Erdem Peşinde*'nin argümantatif sürekliliğini sağlayan tarihsel öyküdeki yetersizlikleri göstermiş; bazıları modern, özellikle de çağdaş toplumun içinde bulunduğu duruma ilişkin koyduğum tanıya itiraz etmiş; bazıları ise, çeşitli yollarla, belirli argümanların yöntem ve özünü sorgulamış bulunuyor.

Birinci tür eleştirileri yanıtlamak hiç de zor değil: şu ana kadar ortaya çıkartılmış bütün hatalar ikinci baskıda düzeltilmiş bulunuyor. Bu konuda, özellikle Hugh Lloyd-Jones'a ve Robert Wachbroit'a minnettarım. Diğer eleştirilere yanıt vermek ise, sadece daha

zor bir görev üstlenmek değil, aynı zamanda, eleştirmenlerimin değişik disiplinlerle bağlantılı ilgilerine dönük uzun vadeli birçok projeyi üstlenmemi de gerektiren bir iştir. Çünkü, *Erdem Peşinde*'yi yazarken ağır basan ve metnin hem güçlü, hem zayıf yönünü oluşturan iki temel düşünce vardı: *hem* erdemlerin insan yaşamındaki yerine ilişkin tek, ama oldukça karmaşık bir tezin planını, ki böyle yapmak her ne kadar söz konusu tezde içerilen alt argümanları tamamen açmaktan öte, kabaca ifade etmekle sınırlı kalmaya yol açmışsa da, bütün yönleriyle gözler önüne sermek; *ve hem de* bunu, tezimin, basmakalıp akademik disipliner sınırlarla, düşünceyi çoğu zaman açar ilişkileri çarpıtacak ya da muğlaklaştıracak şekilde parçalara ayırma gücüne sahip olan bu sınırlarla, ne kadar derinden bağdaşmaz olduğunu, ki bu, kendilerini akademik olarak bağımsız disiplinlere vermiş olanların bakış açısından bazı büyük eksikliklere yol açsa da, açıklığa kavuşturacak şekilde yapmaktı. Eksik olduğu düşünülen noktalardan en azından bir kısmının *Inquiry, Analyse und Kritik* ve *Soundings* dergilerinde birçok eleştirmenle gireceğim gelecek fikir alışverişleri sırasında giderileceğini, daha büyük bir bölümünün ise *Erdem Peşinde*'nin devamı niteliğinde olan ve şu an üzerinde çalışmakta olduğum *Justice and Practical Reasoning*'le tamamlanacağını ümit etmekteyim. Fakat, birçok eleştirmenim, *Erdem Peşinde* okurlarının ilk andaki bazı hoşnutsuzluklarının, argümanın ayrıntılı planının önkabullendiği ya da bu plan için temel oluşturan düşüncenin daha ayrıntılı ve doyurucu bir şekilde yeniden ortaya konulmasıyla, ortadan kalkmasa bile en azından yatıştırılabileceği konusunda beni ikna etmiş bulunuyor. Muhtemelen de, bu ihtiyacın kendini şiddetli bir biçimde hissettirdiği üç farklı alanın var olduğu söylenebilir.

A. FELSEFENİN TARİHLE İLİŞKİSİ

William K. Frankena, bir yazısında şöyle diyor: "Beni rahatsız eden şey [tarihi, felsefeden] ayırmaması, ya da MacIntyre'ın yapıyor göründüğü gibi, tarihsel bir sorgulamanın, felsefi bir açı oluş-

turabileceği izlenimi vermesidir" (*Ethics*, 93, 1983: 500). Frankena, burada, diğer modern ortodoksluk türleriyle aynı türdeş özellikleri sergilese de, hâlâ akademik olan bir ortodoksluk adına konuşmaktadır. Bu görüşe göre, felsefe ve tarih birbirinden tamamen ayrı olan alanlardır. Nasıl ki, siyasal tarihçilere biçilen görev, yalnızca imparatorlukların yükseliş ve çöküşünü hikaye etmek ise, düşünce tarihiyle uğraşanlara biçilen görev de, yalnızca, bir fikrin yükselişini ve çöküşünü hikaye etmektir. Filozoflara biçilen görev iki aşamalıdır. Asıl konunun felsefeyi ilgilendirmediği alanlarda, örneğin ahlâk alanında, filozofa düşen şey, söz konusu alanda rasyonalite ve hakikat için uygun ölçütün ne olduğunu belirlemektir; asıl konunun felsefeyi ilgilendirdiği alanlarda filozofa düşen ise, en rasyonel yöntemlerle, aslında doğru olanın ne olduğunu belirlemektir. Frankena'nın, duyguculuktan felsefi bir teori olarak söz ederken önkabullenir göründüğü şey, bu akademik iş bölümü tasarımıdır: "Bir görüşün *neliğini*, eğer doğru kavramsal donanıma sahip isem, o görüşü bir tarihsel gelişimin ürünü olarak görmeksizin de kavrayabilirim; ve kavrayabildiğim sürece de, söz konusu görüşün statüsünü bu tür bir gelişimin ürünü olarak görmeksizin, doğru, yanlış, ya da rasyonel şeklinde belirleyebilirim. Aslında, MacIntyre'ın duyguculuk karşıtı argümanları, analitik felsefeden alınma argümanlardır; ve onun, ahlâklılığı gerekçelendirmeye yönelik modern girişimlerin *başarısız* olduğu ve *olmak da zorunda olduğu* savı, ancak analitik felsefeye başvurularak oluşturulabilecek bir savdır, yoksa bir tür tarihe değil" (A.g.y.).

Bu görüş karşısında, kendimi bir iki noktaya değinmekle yükümlü hissediyorum: analitik felsefenin el üstünde tuttuğu argümanlar yadsınamaz bir güce sahip olsalar da, bu argümanlar, felsefecilerin karakteristik olarak temellendirme arzusunda oldukları, hakikat ve rasyonalite hakkındaki iddialara benzer iddiaları, ancak belirli bir tür tarihsel sorgulama bağlamı içerisinde destekleyebilirler. Frankena'nın işaret ettiği gibi, bu tartışma yöntemi orijinal olarak bana ait değildir; Frankena, Hegel ve Collingwood adlarını anar, ama bunlara bir isim daha ekleyebilirdi: Vico. Çünkü, kimsenin yadsıyamayacağı olgunun, ki defalarca yinelemek her ne kadar

sıkıcı olsa da bir kez daha belirtmek gerekirse, ahlâk felsefesinin ana konularının –en azından ahlâk felsefecisinin üzerinde çalıştığı, değerlendirici ve normatif kavramlar, düsturlar, argümanlar ve yargıların– belirli toplumsal grupların tarihsel yaşamlarından başka hiçbir yerde ve bu yaşamda aldıkları şekil dışında hiçbir şekilde bulunamayacağı ve bu nedenle de tarihsel varoluşun ayırt edici özelliklerine –zaman içinde hem özdeşlik hem değişim, söylemde olduğu kadar kurumsallaşmış pratikte de ifade edilme, çeşitli etkinlik biçimleriyle karşılıklı etkileşim ve ilişki içinde olma– sahip oldukları olgusunun önemini ilk vurgulayan Vico'dur. Hiçbir ahlâklılık yoktur ki, belirli bir toplumun ahlâklılığı olmasın. Dördüncü-yüzyıl-Atina-ahlâklılığı vardı, onüçüncü-yüzyıl-Batı-Avrupa-ahlâklılıkları vardı ve günümüzde de bu türden birçok ahlâklılık vardır; ama *ahlâklılık olarak ahlâklılığın* her zaman bulunduğu yer neresiydi, ya da neresidir?

Kuşkusuz, Kant, bu soruyu başarıyla yanıtlamış olduğuna inanıyordu. Ve hem Frankena'nın savunduğu analitik ahlâk felsefesinin ve hem de benim savunduğum tarihselcilik tipinin, önemli ölçüde, Kant'ın aşkın yanıtına getirilen eleştirilere bir yanıt niteliği taşıyor olması da önemlidir. Çünkü, Kant'ın, insan aklının doğasının, her rasyonel varlık tarafından, hem düşünmede, hem istemede, zorunlu olarak kabul edilen ilke(lerin) ve kavramların varlığını içeren bir doğa olduğu şeklindeki tezi, önemli, iki farklı itirazla karşılaşmıştır. Bunlardan, Hegel'in ve Hegel'den sonra gelen tarihselcilerin büyük önem verdikleri ilk itiraza göre, Kant'ın insan aklının evrensel ve zorunlu ilkeleri olarak sunduğu şeylerin, aslında, insansal sorgulama ve edimin belirli zaman, mekan ve aşamalarına özgü ilkelerden başka bir şey olmadığı açığa çıkmış bulunuyor. Nasıl ki, sonunda, Kant'ın doğa bilimlerinin ilke ve önkabulleri saydığı şeylerin, aslında, Newton fiziğine özgü ilke ve önkabuller olduğu ortaya çıkmışsa, aynı şekilde, Kant'ın, ahlâklılığın ilke ve önkabulleri olarak benimsediği şeylerin de, aslında, oldukça özgün bir ahlâklılığın, modern liberal bireyciliğe kurucu öğelerinden birisini kazandırmış olan Protestanlığın laikleştirilmiş biçiminin ilke ve önkabulleri olduğu açıklığa kavuşmuş, dolayısıyla, evrensellik iddiası

da iflas etmiş bulunuyor.

İkinci grup itirazlar ise, Kant'ın aşkın projesinin gerektirdiği, zorunluluk, *a priori* ve kavram ve kategorilerin deneyimle ilişkisi tasarımlarının tutunamayacağı sonucuna varan itirazlardır. Orijinal Kantçı görüşlere karşı getirilen ardışık felsefi eleştiriler tarihi; bu görüşlerin önce yeni-Kantçılar ve sonraları, daha köktenci bir biçimde, mantıkçı ampirisistler tarafından yeniden formüle edilmesinin tarihi ve çok daha sonraları, bu kez de, bu yeniden formüle etmeye getirilen eleştirilerin tarihi, analitik felsefenin bugünkü durumuna gelişinin tarihiyle yakından bağlantılıdır. Kantçı proje ve onun ardılları için temel oluşturan ayrımlara yakın geçmişte Quine, Sellars, Goodman ve başkaları tarafından indirilmiş olan darbelerin tarihsel gelişim çizelgesi, analitik felsefe cemaati içerisinde, felsefenin temel sorunlarının neler olduğu konusunda var olan konsensusun, bu gelişmelerin bir sonucu olarak nasıl önemli ölçüde azalmış olduğuna işaret eden Richard Rorty tarafından ortaya konmuş bulunuyor (*Consequences of Pragmatism*, Minneapolis; 1982, sf. 214-217). Gelgelelim, bu, ne tek, ne de en önemli sonuçtur.

Çünkü, analitik felsefenin ilerleme kaydettiği şey, zorunlu evrensel ilkelere, birtakım varsayımlara dayananlar hariç –saf formel sorgulamalar dışında–, inanmanın *hiçbir* dayanağı olmadığını göstermek olmuştur. Deskartesçı ilk ilkeler, Kantçı *a priori* hakikatler ve hatta bu düşüncelerin uzun süre ampirisizmin başına bela olmuş olan hayaletleri, bunların hepsi, felsefeden kovulmuştur. Sonuçta, analitik felsefe, yetki alanı çıkarım çalışmalarıyla sınırlanmış bir disiplin –yoksa bir alt disiplin mi?– haline gelmiş bulunuyor. Rorty, bu durumu şu sözlerle ortaya koyar: "felsefi güç ideali, olası savlar evrenini, bütün savların birbiriyle olan çıkarımsal ilişkileri içinde bütünüyle görme ve böylece, her tür argümanı oluşturabilecek ya da eleştirebilecek duruma gelmedir" (A.g.y., s.219). David Lewis ise şunları yazar: "Felsefi kuramlar hiçbir zaman kesin bir biçimde çürütülemez. (Ya da, Gödel ve Gettier'nin hemen hemen hiçbir zaman yapmış olamayacağı gibi çürütülemez. Kuram, varlığını, kendisinin çürütülmesinden sonra da sürdürür –tabi, bir bedel ödeyerek... 'Sezgilerimiz', yalnızca birer sanıdır; aynı şekilde, felsefi ku-

ramlarımız da... filozofa düşen akla uygun görev, bunlar arasında bir denge kurmaktır. Bizim ortak görevimiz, var olan ve sınanmaya dayanabilecek denge durumlarının hangileri olduğunu öğrenmeye çalışmaktır, ama hâlâ her birimize düşen görev ise, bunlardan birisinde karar kılmaktır... Daha önceden hazırlanmış, iyi sonuçlanmış kuramlar menüsü önümüzde durmakta, felsefe bir sanı meselesidir..." (*Philosophical Papers*, Cilt I, Oxford, 1983, ss. x-xi).

Bu şu demektir ki, analitik felsefe, negatif türden, pratik bakımdan kesin olan sonuçlara çok nadiren ulaşabilir. Analitik felsefe, mantıklı *herhangi* bir insanın, bu kadar çürük ve bu kadar tutarsızlık içine gömülmüş herhangi bir görüşe olan inancını sürdürdüğü bir iki durum gösterebilir. Gelgelelim, hazırda var olan iki karşıt, alternatif görüşten her birinin, yeterli yayılma ve geçerlilik alanına sahip ve kendilerine bağlılık gösterenlerin sağlamlık ve tutarlılığı sağlamak için ödenmesi zorunlu olan bedeli ödemeye istekli olduğu bir durumda, bu görüşlerden belirli birinin *rasyonel kabul edilebilirliğini* belirleyemez. Bu nedenle, çağdaş birçok analitik yapıtta -felsefi olarak, bir Rorty ya da Lewis'e göre, ne yaptığının çok daha az farkında olan düşünürlerin yapıtlarında-, içinde, eldeki en sofistike mantıksal ve semantik tekniklerin olanaklı en yüksek sağlamlığa ulaşmak için plana göre devreye sokulduğu argüman pasajlarını, aralarında bir yığın gevşek bağ bulunan keyfi tercihleri birbirine yamamaktan başka bir işlevi olmayan pasajlar izler; analitik felsefe, kökleri derinde Frege ve Carnap'a uzanan bir üslup ile varoluşçuluğun en ahmakça biçimlerinden çıkartılan üslup arasında kurulan, oldukça tuhaf bir ortaklık sergiler.

Bu sonucun tarihselciler için ifade ettiği şey, her şeyden önce, Rorty ve Lewis ve aslında Frankena tarafından temsil edilen türden analitik felsefecilerin, argümanları, içinde etkinlik ve sorgulamanın kendini evinde hissettiği ya da hissetmiş olduğu ve kendilerine özgü anlam ve önemlerini kazandığı toplumsal ve tarihsel bağlamlarından soyutlanmış bir şekilde sürdürülen araştırmaların nesnesi olarak almaya devam etmekten başka çareleri olmadığıdır. Fakat, analitik felsefeci, böyle yapmakla, Kantçı atalarından, Kant'ın kendi aşkın projesine karşı yapılan iki temel itirazdan birincisinden

kaynaklanan yanlış anlamaları miras almaya uygun hale gelmektedir. Çünkü, söz gelimi, Newton mekaniğinin ilke ve kategorilerinin, rasyonalite-olarak-rasyonalitenin isterlerini karşıladığını kabul ettiğimizde, onyedinci yüzyılın sonları ve onsekizinci yüzyılın başlarında, fizik alanındaki güncel araştırmaların mevcut bağlamı içerisinde, bunları o anda var olan rakiplerine karşı rasyonel açıdan üstün kılmış olan şeyleri tamamen karanlıkta bırakırız.

Newton fiziğini, onun Galileci ve Aristotelesçi öncellerine ve Descartesçı rakiplerine karşı rasyonel bakımdan üstün kılmış olan şey, öncel ve rakiplerinin sahip oldukları bilimsel ilerleme standartları ile daha fazla ilerleme sağlayamadığı alanlardaki sorunları çözerek, onların sınırlarının ötesine geçebilme gücünde oluşuydu. Dolayısıyla, Newton fiziğinin üstünlüğünün nereden kaynaklandığını, bu fiziğin meydan okuduğu ve yerlerini aldığı kendi rakip ve öncelleriyle olan ilişkilerini tarihsel açıdan ele almaksızın söylemeyiz. Newton fiziğini kendi bağlamından soyutlamak ve sonra birinin diğerine olan rasyonel üstünlüğünün nereden kaynaklandığını sormak, çözümsüz, ortakölçülemez sorunlarla karşı karşıya gelmek demektir. Bu nedenle, Newton ve Newtoncuların kendi görüşlerini benimsemeye ve savunmaya fiili olarak nasıl başladıklarını kavramak, Newton fiziğinin rasyonel olarak üstün sayılmasının nedenini anlayabilmek için son derece önemlidir. Fiziki bilimler felsefesi, fiziki bilimler tarihi üzerine kuruludur. Nitekim, ahlâklılık söz konusu olduğunda da aynı şeyler söylenebilir.

Ahlâk felsefeleri, bundan daha fazlasını başarmak isteseler de, her zaman, belirli bir sosyal ve kültürel bakış açısının ahlâklılığını dile getirirler: Aristoteles, dördüncü yüzyıl Atina yurttaşlarının belirli bir sınıfının sözcüsüdür; Kant, hali hazırda belirtmiş olduğum gibi, doğmakta olan liberal bireyci toplumsal güçlerin rasyonel sesidir. Gelgelelim, meseleyi böyle koymak da yeterli değil; çünkü hâlâ, ahlâklılık ayrı bir şey, ahlâk felsefesi ayrı bir şey olarak ele alınmakta. Fakat, her bir ahlâklılık, eylemde bulunma gerekçelerinin kendilerine göre yeterli ya da yetersiz biçimde yargılandığı kendi çekirdek standartlarına, karakter niteliklerinin eylem nitelikleriyle nasıl bağlantılı olduğuna ilişkin tasarımlara, kuralların nasıl

formüle edilmesi gerektiğine ilişkin yargılara ve benzeri şeylere sahiptir. Bu nedenle, daima belirli bir ahlâklılığın içinde örtük biçimde var olan felsefeden çok bu ahlâklılığın kendisine bağlılık duyulursa da, ahlâklılığa bağlılık duymanın kendisi de örtük veya açık biçimde belirli bir felsefi tavır içerir, bunun dışında ahlâklılığa bağlılık duyma diye bir şey yoktur. Ahlâk felsefeleri, başka herhangi bir şey olmaktan önce, belirli ahlâklılıkların rasyonelliğe duydukları bağlılığa ilişkin iddialarının açık bir şekilde dile getirilmesidir. Nitekim, ahlâklılık tarihi ile ahlâk felsefesi tarihinin tek bir tarih olmasının nedeni de budur. Buna dayanarak, rakip ahlâklılıkların rakip ve bağdaşmaz iddialar dile getiriyor olduğu durumlarda, her zaman için, bunlardan birisinin, kendisine diğeri üzerinde rasyonel üstünlük kazandıracak iyi bir iddia ortaya atabilme gücüyle ilgili, ahlâk felsefesi düzeyinde bir sorunun var olduğunu söyleyebiliriz.

Bu tür iddialar hakkında nasıl hüküm verebiliriz? Nitekim, doğa bilimleri bağlamında, genel, zamana bağımlı olmayan hiçbir standart yoktur. Rakibinin ya da rakiplerinin sınırlarını belirleme ve onları aşma, belirli-bir-ahlâklılığın-iddialarını-açık-seçik-ifadeeden-belirli-bir-ahlâk-felsefesinin gücü dahilindedir, ki bu sınırlar, rakip ahlâklılığın önde gelen savunucularının kendilerini bu ahlâklılığa duydukları bağlılıktan dolayı uymakla yükümlü saydığı rasyonel standartlar tarafından -aslında öyle olmasalar bile -belirlenebilir olan sınırlardır. Ahlâklılık ve ahlâk-felsefesi tarihi, daha önce var olan ahlâksal düzene yönelik, birbirini takip eden meydan okumalar tarihidir, ki bu tarih, içinde rasyonel tartışmayı taraflardan hangisinin kazanıp hangisinin kaybettiği meselesinin, her zaman, hangi tarafın toplumsal veya siyasal hegemonyayı elinde bulundurduğu ya da kazandığı meselesinden ayrı tutulması gereken bir tarihtir. Nitekim, rasyonel üstünlük tartışmaları da ancak bu tarihe göndermede bulunularak çözümlenebilir. Bilim tarihi, çağdaş bilim felsefesi uğraşı için ne kadar bütünleyici ise, bu bakış açısına göre yazılmış bir ahlâklılık-ve-ahlâk-felsefesi-tarihi de bir çağdaş ahlâk felsefesi uğraşı için o kadar bütünleyicidir.

Frankena ile neden anlaşamadığımız, sanırım şimdi daha açıktır. Frankena, ahlâk felsefesinde neyin doğru, neyin yanlış

olduğunun ve neye inanmanın akla uygun olduğunun ortaya konmasında analitik felsefenin yöntemlerinin tek başına yeterli olduğuna ve tarihsel soruşturmanın bunlarla hiçbir ilişkisi olmadığına inanıyor gibidir. Oysa ben, tarihsel soruşturmanın, yalnızca, belli bir bakış açısının neliğinin ortaya konulabilmesi için gerekli olduğuna değil, ama aynı zamanda, verili herhangi bir bakış açısının, rakip bakış açılarına olan rasyonel üstünlüğünü, bazı özel bağlamlarda, ancak kendi tarihsel karşılığı içinde kurabileceğine ya da kurmada başarısızlığa uğrayabileceğine inanıyorum. Gelgelelim, analitik felsefe, bu tür durumlarda, kendine özgü bir yığın tekniği ve beceriyi devreye sokar; ve bu teknikler, herhangi bir görüşü ıskartaya çıkartabilmek için oldukça nadir durumlarda yeterli olabilir. Bu yüzden, Frankena, gayet yerinde olarak, benim belirli bir ya da bir dizi kuramın başarısız olduğunu ortaya koymak için zaman zaman analitik felsefeden alınma argümanlar kullandığımı söylerken, bu sözleriyle bana, ne tarihselciliğime, ne de analitik felsefenin ahlâk felsefesi alanında herhangi bir pozitif bakış açısı iddiasında bulunmak için yeterli zemini hiçbir zaman sağlayamayacağı görüşünü reddedişime ters düşecek herhangi bir şey isnat etmiş olmaz.

Dolayısıyla, duyguculuğu, sezgici ahlâksal kuramsallaştırmanın, ahlâksal yargının belirli bir türünün hayata geçirilmesiyle girdiği belirli bir tarihsel birleşmeye bir cevap olarak kavradığımız zaman, duyguculuğun ortaya attığı iddiaları, yalnızca, ahlâksal yargılarda kullanılan tümcelerin zamana bağımlı olmayan anlamına ilişkin bir tez (akla pek uygun olmayan bir tez) olarak değil, ama bundan öte ve bundan daha önemlisi, daha geniş ya da daha dar bir alanda geçerli tarihsel koşullarda savunulan ahlâksal yargıların kullanım ve işlevine ilişkin ampirik bir tez olarak da görmemiz kolaylaşacaktır. Bu nedenle, kuramın nasıl ve ne tür koşullarda ilerletildiğini anlaşılır kılma, kuramın hem anlaşılmasıyla, hem de değerlendirilmesiyle, Frankena'nın felsefi soruşturma ile tarih arasında yaptığı keskin ayrımı muğlaklaştıracak şekilde bağlantılıdır.

Buna şu itirazda bulunulabilir: Eğer benim düşündüğüm gibi bir felsefi tarih yazmayı başarabilir isek –ki benim *Erdem Peşinde*'de yapmaya çalıştığım tam da budur– işte o zaman, bir teorinin rasyo-

nel üstünlük açısından aldığı yenilgilerin ve bir diğer kuramın aynı açıdan kazandığı zaferlerin tarihsel çizelgesini çıkartırken, biz çizelgeyi çıkartanlar olarak, bir kuramın diğeri üzerindeki rasyonel üstünlüğü konusunda kendileri aracılığıyla belirli bir yargıya vardığımız tarihsel standartlara başvuruyor olmamız gerekir. Bu durumda, bu standartların kendilerinin rasyonel olarak gerekçelendirilmesi gerekecektir *ve* bu gerekçelendirme, ancak bu standartlara meşruluk kazandırılmasından sonra yazılabilecek türden bir tarih ile gerçekleştirilemez. Dolayısıyla da, tarihselciler, gizliden gizliye, tarihsel olmayan standartlara, tahminen ya aşkın ya da analitik gerekçelendirme ile, yani, benim reddettiğim gerekçelendirme biçimleriyle sağlanmak zorunda olan standartlara başvuruyorlar.

Bu geçersiz bir itirazdır. Çünkü, bir kuramı rasyonel olarak diğerine üstün kılanın ne olduğuna ilişkin geliştirilen teoriler bakımından içinde bulunduğumuz durum, bilimsel teoriler veya ahlâklılıklar-ve-ahlâk felsefeleri bakımından içinde bulunduğumuz durumdan hiçbir yönüyle farklı değildir. İkinci durumda olduğu gibi birinci durumda da istenilmesi gereken şey, saldırılarla yıpratılamaz ya da hemen hemen yıpratılamaz bir teori olduğu için her rasyonel failin ister istemez razı olacağı mükemmel bir teori değil, bunun ötesinde belirli bir sınıfa ait teoriler tarihinde şimdiye kadar ortaya çıkmış en iyi teori olmalıdır. Aynı şekilde, hangi tip teorinin bugüne kadarki en iyi teori olması gerektiğine ilişkin şimdiye kadarki en iyi teoriyi oluşturma arzusunda olmalıyız: ne daha fazlasını, ne de daha azını.

Bunun bir sonucu olarak diyebiliriz ki, bu tür bir felsefi tarih yazımı hiçbir zaman tamamlanamaz. Herhangi bir alanda, ki bu ister doğa bilimleri ya da ahlâklılık-ve-ahlâk-felsefesi alanı ister teori teorisi alanı olsun, o ana kadar oluşturulmuş en iyi teoriye meydan okuyacak yeni bir teorinin ortaya çıkıp, en iyinin yerini alması olasılığına kapı her zaman açık tutulmalıdır. Bu nedenle, bu tür bir tarihselcilik, Hegel'den farklı olarak yanılabilirciliğin (fallibilism) bir biçimini içerir; bu, mutlak bilgi iddialarının tamamını dışlayan bir tarihselcilik türüdür. Bununla birlikte, eğer belirli bir ahlâk şeması, kendi öncelinin sınırlarını başarıyla aşmış ve bu aşışıyla o

ana kadarki öncellerinin kavranması için olanaklı en iyi araçları sağlamışsa *ve* sonra, çeşitli rakip bakış açılarından art arda gelen meydan okumalarla karşılaşmış, ama her bir durumda, bu bakış açılarının zayıf yönlerinden ve de sınırlamalarından korunurken, kendini, onların güçlü yönlerini alacak şekilde değiştirebilmişse *ve* bu zayıflık ve sınırlamalara ilişkin o ana kadarki en iyi açıklamaları getirebilmiş ise, işte o zaman, gelmesi muhtemel saldırıların da başarıyla savuşturulabileceğine inanmak için olanaklı olan en iyi gerekçeye sahibiz demektir; bir ahlâk şemasının çekirdeğini oluşturan ilkeler, ebedi olan ilkelerdir. Ve *Erdem Peşinde'*de, Aristoteles'in temel ahlâk şemasına atfettiğim başarı tam da budur.

Öne sürmüş ve sürmekte olduğum iddianın bu tür bir tarihselci iddia olduğu yeterince açık bir biçimde ortaya konmadığı gibi, bu iddia lehine geliştirmekte olduğum argüman formu da gerektiği gibi belirginleşmedi. Çünkü ben, yalnızca, Aydınlanma projesi adını verdiğim projenin kendi standartlarına göre başarısız olduğunu, çünkü bu projenin önde gelen savunucularının, tam olarak rasyonel her failin, ne olursa olsun, kabul etmek için tereddüt etmeyeceği, tek başına temellendirilebilir bir dizi ahlâksal ilke belirlemeyi hiç bir zaman başaramamış olduğunu, ya da Nietzsche ahlâk felsefesinin kendi standartlarına göre başarısız olduğunu değil; ama ayrıca, bu başarısızlıkları anlama zemininin, yalnızca, tam da anlatmış olduğum gibi, kendi tarihsel benzerleri arasında bugüne kadar ortaya çıkan en iyi teori olduğu anlaşılan, Aristotelesçi bir erdem anlayışının yarattığı olanaklar sayesinde oluşturulabileceğini iddia ediyordum. Fakat, kaydetmek gerekir ki, ben *Erdem Peşinde'*de şimdiye kadar böyle bir iddiayı kabul etmiş olduğumu söylemedim, ne de şimdi söylüyorum. Peki, yapılması gereken daha başka neler var?

Annette Baier, Humecu düşüncenin gücünü kavrayamadığım için (yakında *Analyse und Kritik*'de çıkacak olan bir yazısında) bana sitem ediyor; Onora O'Neill (*Inquiry*'de yayınlanacak olan bir yazısında) getirdiğim Kant açıklamasının taraflı ve basite indirgenmiş olduğunu öne sürüyor. Her iki şikayet de beni oldukça memnun etmiş bulunuyor, çünkü Aristotelesçi şemaya ve bu şemada cisim-

leşen pratik akıl anlayışına karşı en önemli meydan okumalar, Hume ve Kant tarafından geliştirilmiş olan bu iki farklı pratik akıl anlayışıdır. Nitekim, bu üç anlayış arasındaki ilişkiye açıklık kazandırılıncaya kadar, *Erdem Peşinde*'deki ana iddia da, *Erdem Peşinde*'nin argümantatif öyküsünün önkabullendiği tarihselci bilgi teorisinin gerektirdiği şekilde ortaya konmuş sayılamaz.

Son olarak, felsefe ve tarihin *Erdem Peşinde*'de ilişkilendiriliş biçimine ilişkin getirilen oldukça değişik bir eleştiriye değinmeden geçemeyeceğim. Frankena, beni, yeterli olmasa da analitik felsefenin değerini bilen birisi olarak görür; Abraham Edel ise, bir analitikçi olmaktan hâlâ çok uzak birisi olduğumu düşünür ve "sapkınlığı analitik felsefenin bağlarıyla sınırlı kalan bir sapkın" olmaktan öte bir şey olmamakla suçlar. (*Zygon*, 18, 1983: 344). Getirdiği eleştirinin özü, öncelikle, dikkatimi, kesin teori oluşturma düzeyinde, çeşitli insanların içinde bulundukları durumlar hakkında anlattığı hikayeler, ve açıkça dile getirilmiş kavramlar üzerinde gereğinden fazla yoğunlaştırdığım, ama bu insanların gerçek sosyal ve kurumsal yaşamları üzerinde yeterince durmadığım, ve ikinci olarak da, taraf tutmamın beni, ahlâklılığın gerçek karmaşık tarihini, savunduğum Aristotelesçi bakış açısı lehine çarpıtmaya sürüklediği, iddialarından oluşmaktadır. Frankena, beni, yetersiz bir analitik felsefeci ve bunun yanısıra biraz da -ama fazla değil- tarihe ilgi duyan birisi olarak görürken, Edel boşu boşuna analitik felsefe içinde çırpınıp duran, yetersiz bir toplum tarihçisi sayar. Dolayısıyla, Edel'in yönelttiği eleştiri, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Frankena'nın getirdiği eleştirinin aynadaki yansıması gibidir.

Çünkü yazmak istediğim felsefi tarih, bazı noktalarda analitik felsefenin ilkelerine ters düştüğü gibi, bazı noktalarda da akademik toplumsal tarih ilkelerini ihlal etmektedir ve bu muhtemelen iki şekilde gerçekleşmektedir. İlki, benim benimsediğim bakış açısına göre, teorik ve felsefi girişimler ve bunların başarı ve başarısızlıkları, tarih üzerinde, akademik tarihçilerin genelde düşündüğünden daha fazla etkiye sahiptir. Bu alanda çözümlenmesi gereken meseleler, nedensel etki ile ilgili olgusal meselelerdir. Bunlar, İskoçyalı Aydınlanmacı düşünürlerin, İngiliz, Fransız ve Amerikan toplumla-

rının geçirdiği toplumsal, ahlâksal ve siyasal değişimler üzerindeki etkilerinin doğası meselesine benzer meseleleri içerir. Bu soruların yanıtı, fikirlerin taşıyıcısı olarak, söz gelimi üniversite ve kolejlerin toplumsal rolü ve etkililiği üzerine yapılacak araştırmalara bağlıdır. Ve belki de, bu tarihsel araştırmalar sonucunda, benim, kesin teori oluşturma, açıkça dile getirilmiş kavramlar ve öykü-anlatmaya verdiğim önemin hatalı olduğu ortaya çıkacaktır. Fakat şu ana kadar bu konuda ikna edilmiş değilim.

İkincisi, akademik sosyal tarihin öyküleri, olgu sorunları ile değer sorunları arasında, tam da *Erdem Peşinde*'de verili olan öykü anlayışının beni yadsımakla yükümlü kıldığı türden bir mantıksal ayrıma gidilmesini gerektirecek şekilde yazılma eğilimindedir. Ve *Erdem Peşinde*'nin ana öyküsünü oluşturan felsefi tarihin kendisi, ulaştığı ve kanıtladığı -ya da daha ziyade öyküsü, benim *Erdem Peşinde*'nin devamında arzuladığım şekilde ayrıntılı olarak yazıldığında, kanıtlayacağı- sonuç bakımından yazılmaktadır. Bu nedenle, *Erdem Peşinde*'nin öyküsünün, önceden planlanmış tek-yanlılığı içinde partizan bir öykü olması, bir kaza ya da hatanın sonucu değildir.

Bununla birlikte, Edel, elbette ki, her iki suçlamasında da önemli ölçüde haklıdır. *Erdem Peşinde*'nin en fazla dolaylı olarak göndermede bulunduğu toplumsal ve kurumsal tarihin büyük bir bölümü, *Erdem Peşinde*'de işaret ettiğim, ama henüz yazmayı başaramadığım öykü için son derece önemlidir; ve Aristotelesçi erdem anlayışının, Platonculuktan başlayarak günümüze kadar, diğer ahlâk şemalarıyla kurduğu karşılıklı ilişkinin tarihi, elbette ki, benim düşündüğümden çok daha karmaşık bir tarihtir. Dolayısıyla, Frankena ve Edel, her ikisi de, en azından yeteri kadar önem vermediğim noktaları belirlemeleriyle, hem bana hem de okuyucularıma yapıcı uyarılarda bulunmuştur. *Erdem Peşinde* hakkında yazdıkları inceleme yazıları beni, her zaman, kendilerine borçlu kılacaktır.

Samuel Scheffler, geliştirdiğim erdem anlayışı hakkında ciddi şüpheleri olduğunu belirtmiş bulunuyor (*Philosophical Review*, 92, No.3, Temmuz 1983) ve aynı şekilde Stanley Hauerwas ve Paul Wadell de (*The Thomist*, 46, No.2, Nisan 1982); Robert Wachbroit ise, bu anlayışın, dolaylı olarak, göreciliğin bir versiyonunun kaçınılmaz olduğu görüşünü dile getirdiğini savunmuştur (*Yale Law Journal*, 92, No.3, Ocak 1983). Bu durumda, ancak Scheffler, Hauerwas ve Wadell tarafından yöneltilmiş olan soruları başarıyla yanıtlayabilirsem, Wachbroit'un argümanını da gerektiği gibi yanıtlayabilecek olduğumdan, bunların, benim kurucu argümanımdaki önemli noktalara ilişkin kuşkuculukları, en etkili biçimde, bir arada ele alınabilir.

Benim erdem anlayışım üç aşamadan geçen bir anlayıştır: ilki, erdemleri, pratiklere içsel iyileri başarmak için zorunlu nitelikler olarak gören aşama; ikincisi, erdemleri, bütün bir hayat için iyi olana katkıda bulunan nitelikler olarak gören aşama ve üçüncüsü, erdemleri, ancak sürüp giden bir toplumsal gelenek içerisinde inceden inceye hazırlanabilecek ve sahip olunabilecek bir tasarım olarak bir insansal iyi peşinde koşmayla ilişkilendiren aşamadır. Niçin önce pratiklerden başlanmakta? Diğer ahlâk felsefecileri, her şeye rağmen, önce tutku ya da istekleri ele alarak veya birtakım iyilik ya da ödev tasarımlarına açıklık getirerek başlamıştır. Her iki durumda da, tartışma, bir müddet sonra, kendisine göre bütün insansal etkinliklerin, ya önceden verili veya belirlenmiş amaçların araçları olarak görüldüğü ya da sadece kendi içinde değerli şeyler olarak alındığı veyahut da her ikisi birden olduğu araç-amaç ayrımının bazı versiyonları tarafından yönlendirilmeye aşırı eğilimlidir. Bu çerçevenin göz ardı ettiği şey, içinde amaçların sürekli keşfedilmek ve yeniden-keşfedilmek zorunda olduğu ve araçların bu amaçlara ulaşmak için icat edildiği, sürüp gitmekte olan insansal etkinlik biçimleridir; dolayısıyla da, bu göz ardı etme, bu etkinlik biçimlerinin yeni amaçlar ve yeni amaç tasarımları yaratma yollarının önemini karanlıkta bırakır. Benim tanımladığım gibi tanımlanmış pra-

tikler sınıfı, söz konusu etkinlik biçimlerinden oluşan bir sınıftır ve Hauerwas ve Wadell'in, bu sınıfa neden bazı kalemlerin dahil edilip de (söz gelimi, niçin mimarlık içeriliyor da duvarcılık içerilmiyor, diye sormaktalar) diğerlerinin dışarıda bırakıldığı meselesiyle ilgili sorularına verilebilecek en kısa yanıt, çünkü dışarıda bırakılanlar bu tür etkinlik biçimlerinden değil, yanıtı olabilir.

Nitekim, erdemleri her tür ele alışta pratiklerden başlamak şundan dolayı önemlidir ki, erdemleri hayata geçirmek, yalnızca, kendi içinde değerli değildir -ki kendi içinde değerli olması, bir insanın, erdemleri sırf kendileri için istemeksizin, gerçekten cesur, adil veya benzeri birisi olamayacağını gösterir- ama aynı zamanda, sahip olduğu daha başka amaç ve hedeften dolayı da değerlidir ve aslında, bizler, başlangıçta, karakteristik olarak kendilerinde bu amaç ve hedefi yakaladığımız için erdemlere değer atfederiz. Ama yine de, erdemler, kendilerine bu ilave amaç ve hedefleri kazandıran iyilerle, bir becerinin, kendisinin başarılı bir biçimde sergilenmesiyle ulaşılan bir amaçla, ya da yine bir becerinin, kendisinin başarıyla hayata geçirilmesi sonucu sahip olma gücüne erişeceğimiz istek nesneleriyle ilişkilendirildiği gibi ilişkilendirilemez. Kant, kendisinin tanımladığı gibi tanımlanmış ahlâksal buyrukların, ne beceri, ne de sağgörü buyrukları olmadığını varsayışında tamamen haklıdır. Yanıldığı nokta ise, geriye kalan tek seçeneğin, kendisinin anladığı anlamda, koşulsuz buyruk olması gerektiğini varsayışıdır. Bununla birlikte, eğer bir kimse erdemleri, Kant'ın bu konuda getirdiği ilave gerekçelerin hiçbirini dikkate almaksızın, pratikler bağlamı dışında anlamaya çalışırsa, ulaşacağı sonuç, tam da budur. Çünkü erdemleri hayata geçirmeksizin başarılamaz olan etkinliğe içsel iyiler, belirli kişilerin belirli koşullarda ulaşmaya çalıştığı amaçlar değildir, bunun ötesinde, belirli durumlarda kişilerin belirli amaç ya da hedeflerine ulaşma yolu olmaları bakımından bu kişilerin başardığı ya da başarmada yetersiz kaldığı, yöneldiği ya da yönelmede başarısız olduğu türden pratiklere özgü olan ve kendilerine ait anlayışımızın zaman içinde hedeflerimizin değişmesine paralel olarak değişime uğradığı üstünlüklerdir.

Bunu anlamak, Scheffler'ın, erdemler ile pratikler arasındaki

bağlantı hakkında geliştirdiğim teze karşı öne sürdüğü itirazları yanıtlamak için zorunlu olan bir başlangıçtır; Scheffler, diyor ki: "MacIntyre, her ne kadar, bu anlayıştan, büyük satranç oyuncusu zaaflı olamaz, sonucu çıktığını inkar etse de bunu inkar etmeyi hak ettiği konusunda tam olarak ikna olmuş değilim ve her durumda, bende, akla uygun olmasının çok zor olduğuna dair bir izlenim bırakmış olan şeyi söylemiş olmaktan, yani, zaaflı olan bir büyük satranç oyuncusunun satranca içsel iyilerden hiçbirini başaramayacağını söylemiş olmaktan oldukça memnun gibi görünüyor" (s.446). Scheffler, bana isnat ettiği görüşlerde tamamen haklı olabilir, ama bir şartla: eğer "içsel iyiler" dediği şey benim anlatmak istediklerimle aynı ise. Bununla beraber, eğer birisi benim söylemek istediğim şeyi söylerse, Scheffler'a verilecek yanıt çok açık bir yanıt olur.

Yalnızca kazanmayı düşünen ve yalnızca kazanmaktan zevk alan oldukça yetenekli bir satranç oyuncusu tasavvur edelim. O kadar yetenekli ki, büyük ustalarla aynı seviyede yer almakta. Dolayısıyla, büyük bir satranç oyuncusu olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, ilgilendiği tek şey kazanmak -ve belki biraz da kazanmanın sonucunda rastlantısal olarak gelen ün, itibar ve para gibi iyiler- olduğu için, bu kişinin ilgilendiği iyi, hiçbir şekilde, terimin benim kullandığım anlamında, satranç pratiğine içsel herhangi bir iyinin olması gerektiği tarzda, satranca ya da satranca benzer bir oyuna özgü değildir. Çünkü, bu kişi, aynı iyileri, yani kazanma ve kazanmanın rastlantısal olarak getirdiği iyileri, rekabetin ve galip gelenlerin olduğu başka herhangi bir alanda da benzeri düzeyde bir beceri sergileyerek elde edebilirdi. Dolayısıyla, ilgilendiği şey ve *kendi iyisi olarak* elde ettiği şey, satranca özgü olan türden bir üstünlük olmadığı gibi, kazanılan bu tür bir üstünlükten sonra ansızın geliveren türden haz da, ancak daha az beceriye sahip oyuncuların kendi düzeylerinde elde edebileceği türden bir iyidir. Bu nedenle Scheffler'ın itirazı geçersizdir; erdemlerin pratiklerle olan ilişkisi, bu ilişki bir kez, becerinin pratikle olan ilişkisinden, daha önce aynı konuda getirdiğim açıklamadan daha açık ve seçik bir biçimde ayırt edildiğinde, Scheffler'ın bu ilişkiye yüklemek istediği kaçınılmaz sonuçlara yol açmaz.

Scheffler'ın itirazı, kendi adıma yeterince açık olan başka bir başarısızlıktan da güç alıyor gibi görünmekte. Çünkü, Scheffler, benim düşüncemde "erdemler, geçici olarak bir pratik nosyonuna göndermede bulunularak karakterize edilir ve bu geçici tanım daha sonraki aşamalarda değiştirilir ve tamamlanır" (s. 446) diyor. Şunu açıklığa kavuşturmuş olmalıyım ki, niyetim, başlangıçta pratiklerle ilişkisi bakımından getirilen erdem açıklamasının, bize, daha sonra, bütün bir insan hayatı için iyi olan ve devam etmekte olan gelenek nosyonlarıyla sadece genişletilip, eklemeler yapılacak olan yeterli bir erdem tasarımı sağladığını –kesinlikle ileri sürdüğüm halde- ileri sürmek *değildi*. Bundan öte, asıl olan şu ki, hiçbir insansal nitelik, *teker teker bu üç aşamanın her birine* özgü koşulları yerine getirmeksizin bir erdem olarak kabul edilmemeli. Bu oldukça önemlidir, çünkü, en azından, bu tür bir pratik nosyonundan çıkartılan koşulları karşılıyor olarak anlaşılması akla uygun olan, ama erdem olmayan ve ilk aşamadan başarıyla geçebilmesine rağmen, ikinci veya üçüncü aşamalarda elenecek olan nitelikler vardır.

Örnek olarak, söz gelimi, acımasızlık ve insafsızlık gibi nitelikleri ele alalım ve bunları acımasız ve insafsız olmanın yer ve zamanını bilme zihinsel niteliğinden ayıralım. Kuşkusuz, bir kimsenin kendisini ve başkalarını acımasız ve insafsız olmaya sürükleyebilme yeteneğinin, yalnızca başarının değil, hayatta kalmanın da bir koşulu olabildiği birçok pratik vardır -örneğin, el değmemiş bölgelerin keşfi. Bu tür bir yetenek, kendisinin hayata geçirilmesinin bir koşulu olarak başkalarının hislerine karşı belirli bir duyarsızlığın geliştirilmesini gerektirebilir; ötekilerin duygularına önem vermenin yerini, onların hayatta kalmasına önem verme alabilir. Bu tür niteliklerden oluşan bir yapıyı, bir aile hayatını yaratma ve yaşatma pratiğine katılma durumuna aktardığımızda, felakete davetiye çıkarmış oluruz. Bir bağlamda bir erdem gibi görünmüş olan şey, bir başka bağlamda bir zaaf gibi görünür. Oysa, benim anlayışım çerçevesinde bu nitelik ne bir erdem ne de bir zaaf olabilir. Bir erdem değildir; çünkü, bir erdem, belirli pratiklere özgü iyilerin, "Benim gibi bir insanın sürdürmesi gereken en iyi yaşam hangisidir?" sorusuna bir yanıt oluşturabilecek, kapsayıcı tek bir hedefler bütünü ha-

line getirildiği türden bütün bir insan hayatına özgü iyiye katkıda bulunur, şartının dayattığı koşulları yerine getiremez. Kuşkusuz, ikinci tür şartları yerine getirebilen, ama üçüncü aşamanın isterlerini karşılamada, yani tek tek yaşamlara özgü iyilerin, *iyi* olan ve *en iyi* olan arayışıyla şekillenmiş bir geleneğin kapsayıcı kalıplarıyla bütünleştirilmek zorunda olduğu aşamanın gereklerini karşılamada yetersiz kalacak bazı niteliklerin var olması her zaman için olanaklıdır.

Bir noktaya kadar, üçüncü aşamayı kendi erdem anlayışım içerisinde karakterize ediş biçimim, birden fazla eleştirmene, görecilik suçlamasında bulunabilmeleri için gerekli ortamı sağlamış olabilir. Robert Wachbroit (A.g.y.) benim, insansal iyiyi, iyi arayışı bakımından karakterize edişimin, hatta açıklamamın ilk iki aşamasının getirdiği sınırlamalara rağmen, farklı, bağdaşmaz ve karşıt erdem geleneklerinin varlığını kabul etmekle bağdaştırılabilir olduğunu öne sürmekte; ki buraya kadar tamamen haklı. Fakat, devamında ise beni bir açmaza düşürmeye çalışmakta. Varsayalım ki, iki rakip ve bağdaşmaz ahlâk geleneği, birisinin iddialarını benimsemenin diğeriyle çatışmaya girmeyi gerektirdiği kendine özgü bir tarihsel ortamda karşı karşıya geldi. Bu durumda, *ya* her iki taraftan da bağımsız ve rasyonel olarak temellendirilmiş bir grup ilkeye başvurmak olanaklı olacak *ya da* bunlar arasındaki anlaşmazlığın hiçbir rasyonel çözümü mümkün olmayacaktır. Eğer ilki olanaklı ise, o zaman, aslında, temel ahlâksal sorunlarla karşılaşıldığında kendilerine başvurabileceğimiz, rasyonel olarak temellendirilmesi geleneğin toplumsal özelliklerden bağımsız olan bir dizi ilke zaten var demektir; yok eğer ikinci olasılık geçerli ise, bu kez de, şu ya da bu geleneğe içsel veya şu ya da bu gelenekle ilişkili olmayan hiçbir ahlâksal rasyonalite yok demektir. Ama bu durumda, şu değil de bu geleneğe bağlanmak için elimizde sağlam herhangi bir gerekçe olamaz. Ve Aydınlanma projesine karşı çıkışım, beni, bu iki seçenekten birincisinden kaynaklanan şeyi reddetmeye yükümlü kıldığından, öyle görünüyor ki ikinci seçeneği ve doğuracağı sonuçları kabul etmek zorundayım.

Bu argümanın gücü, seçenekleri dile getiren bu ayrık önermenin

bütün olasılıkları tüketici olup olmadığına bağlıdır; ki tüketici değildir. Değildir, çünkü, bazen, bu tür geleneklerden birisi, rakip geleneğe karşı, kendi lehine bir hüküm verilmesi için rekabet halindeki her iki gelenek içerisinde halihazırda önem verilen düşüncelere başvurabilir, en azından bu mümkündür. Bunlar ne tür düşünceler olabilir?

Eğer her iki ahlâk geleneği de birbirini neyin önemli olduğu konusunda karşıt görüş geliştiriyor olarak görebiliyorsa, bu durumda, ister istemez birtakım ortak özellikleri paylaşıyor olmak zorundalar. Ve dolayısıyla, pratiklerle olan bazı ilişkilerin, bazı özel insansal iyi tasarımlarının, bir geleneğin asil doğasından kaynaklanan bazı ayırıcı özelliklerin, her ikisinde de ortak özellikler olarak bulunması şaşırtıcı olmayacaktır. Üzerinde, belirli bir geleneğin savunucularının rakip geleneğin savunucuları tarafından başvurulan standartlarla açıkça ortakölçülemez olan standartlara başvurduğu meseleler, böylesi bir ortamda ortaya çıkacak ve çıkabilecek tek mesele türü değildir. Dolayısıyla, geleneklerden her birinin savunucuları için, rakipleri tarafından kendileri hakkında geliştirilen görüşlerin ayırıcı özelliklerini –kendi standartlarıyla– anlama ve değerlendirmeleri en azından bazen olanaklıdır. Ve bu ayırıcı özelliklerin, kendi görüşlerinin o güne kadar farkına varmamış oldukları özelliklerini veya kendi standartlarına göre aslında sahip olmuş olmaları gereken, ama sahip olmadıkları, düşünceleri açığa vurduğunu keşfetmemeleri için hiçbir neden yoktur. Aslında, bir kimsenin, kendi geleneğinin, kaynaklarının ikna edici bir açıklama sunamamış olduğu, kendi geleneğinin zayıflıkları, problemleri yeterince formüle etme ya da çözmedeki eksiklikleri ve çeşitli tutarsızlıkları gibi konularda rakip geleneğin sağlam açıklamalar sunduğunu keşfedebilmesinin önünde de hiçbir engel yoktur.

Gelenekler bazen çöker; yani, kendisine temel oluşturan ve gelişmesini sağlayan standartların çökmesi anlamında çöker; ve bu durumda, rakip bir gelenekle karşılaşma, insana, kendi geleneğini radikal bir şekilde, yeni baştan inşa etmesi ya da bu geleneği tamamen bırakması için sağlam gerekçeler sağlayabilir. Bununla birlikte, önceden de belirttiğim gibi, daha farklı bir durum da söz konu-

su olabilir; bu tür art arda gelen karşılaşmalar sırasında eğer belirli bir gelenek, geleneğin kendi içinden veya dışından kaynaklanabilecek birtakım rasyonel görüşlerin kendi taraftarlarını etkilemeye başladığı dönemlerde, kendini yeniden biçimlendirebiliyor, ya kendi kendilerine ya da başkalarına bakarak, rakiplerinin ve kendisinin eksiklikleri ve zayıflıkları hakkında rakiplerinin getirebildiğinden daha ikna edici açıklamalar getirebiliyorsa ve bütün bunlar, kuşkusuz, söz konusu geleneğe içsel olan ve bütün bu değişimler sırasında kendi kendisini çeşitli yollarla gözden geçirebilen ve genişletebilen standartlar ışığında oluyorsa, bu durumda, bu geleneğin taraftarları, içinde yer aldıkları ve ahlâksal yaşamlarının özünü kendisine borçlu oldukları geleneklerine, gelecekteki olası meydan okumalara da başarıyla göğüs germe olanağına sahip olacağı konusunda büyük ölçüde güven duymayı rasyonel olarak hak ederler. Çünkü, kendi düşünce ve eylem biçimlerinde cisimleşen ahlâksal gerçekliğe ilişkin teori, kendisinin, terime daha önce yüklediğim anlamda, *şimdiye kadarki en iyi teori* olduğunu kanıtlamış bulunuyor demektir.

Buna karşılık, Wachbroit, kendi itirazına henüz bir yanıt verememiş olduğumu söyleyebilir. Çünkü, şu ana kadar, söylemiş olduğum hiçbir şey, hiçbir şekilde, içinde iki rakip ahlâksal ve epistemolojik gelenek arasındaki görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmanın hiçbir rasyonel yolunu keşfetmenin olanaklı olmadığının kanıtlanabileceği bir durumun ortaya çıkamayacağını ve böylece göreci bir tez için gerekli pozitif bir zeminin oluşamayacağını göstermez. Gelgelelim, bunu yadsımada benim hiçbir çıkarım olamaz. Çünkü, benim görüşüm, bu tür bir durumun ileride ortaya çıkmayacağı konusunda güvence verebilecek, başarılı hiçbir *a priori* argümanın var olmamasını gerektirir. İşin aslına bakacak olursak, Kantçı aşkın projenin güçlü bir biçimde yeniden diriltilmesini içermeyen hiçbir şey bize bu tür bir güvence veremez.

Böylesi bir şeye pek ihtiyaç duyulmasa da bir kez daha tekrar edecek olursak, Aristotelesçi ahlâk geleneğinin, kendisini savunanlara, epistemolojik ve ahlâksal açıdan yeterli olanaklara sahip olduğu konusunda kendisine büyük ölçüde güven duymaya rasyonel

olarak hak kazandıran bir gelenek olarak, şu an sahip olduğumuz geleneklerin en iyi örneği olduğu *Erdem Peşinde*'nin temel tezidir. Gelgelelim, Aristoteles'i tarihselci bir bakışla savunma girişimi, çelişik görünmesi sebebiyle olduğu kadar Don Kişotvari olmasıyla da bazı kuşkucu eleştirilere uğramak zorundadır. Çünkü, Aristotelesçi görüş, her ne kadar, aralarında Hegel ve Vico'nun da bulunduğu bazı önemli tarihselciler tarafından az veya çok benimsenmiş olan bir görüş olsa da, kendisinin erdem anlayışını tartışırken de işaret ettiğim gibi, Aristoteles'in kendisi herhangi bir anlamda tarihselci değildir. Bu nedenle, burada herhangi bir paradoks olmadığını göstermek, benim için yerine getirilmesi gereken bir başka görevdir; fakat bu, oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereken bir konu olduğundan bu görevi de ancak *Erdem Peşinde*'nin devamı olacak başka bir kitapta yerine getirebilirim.

C. AHLÂK FELSEFESİNİN TEOLOJİYLE İLİŞKİSİ

Erdem Peşinde için son derece önemli olan argümantatif öyküde var olan yetersizlikler birçok eleştirmen tarafından dile getirilmiş bulunuyor. Bunlar içinde en kayda değer olanı, Aristotelesçi erdem geleneğinin Kitabı Mukaddes dini ile ve onun teolojisiyle olan ilişkisinin yeterince ele alınmamış olmasıdır. Jeffrey Stout, bu durumun doğurabileceği nahoş sonuçlardan bazılarını (*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie*'de yayımlanacak olan "Yıkıntılar Arasındaki Erdem" başlıklı makalesinde) işaret etmiş bulunuyor, ki bunlardan özellikle birisi aşırı öneme sahip. Kutsal kitaba dayalı din ve Aristotelesçilik birbiriyle karşılaştırıldığında, insansal erdemlere dair iddiaların ilâhi yasa ve ilâhi emirlere dair iddialarla olan ilişkisi meselesi, yanıtlanması gereken bir soru olarak kendini kabul ettirmekte. Kutsal kitaptaki teoloji ile Aristotelesçiliği uzlaştırmaya yönelik her çaba, yalnızca belirleyici ölçüde yasaya itaat üzerine kurulu bir yaşamın, kendileri olmaksızın insanların *telos*larına ulaşamayacağı şu erdemlerin tam olarak hayata geçirilebileceği yaşam olabileceği tezini savunmak zorun-

ladır. Ve bu tür bir uzlaştırmaya her haklı karşı çıkış, bu tezi yadsıma gerekçelerini ortaya koymak zorundadır. Bu tezin klasik ifadesi ve klasik savunuluşu elbette Aquinas'a aittir; buna karşı getirilen en ikna edici açıklama ise, Harry V. Jaffa'nın, değeri ne yazık ki bugüne kadar tam olarak anlaşılmamış bir modern küçük klasik olan ve Aquinas'ın açımlamaları üzerine bir açımlama olan *Nicomachean Ethics, Thomism and Aristotelianism* (Chicago, 1952) adlı yapıtında bulunmakta.

Aquinas'ın, teolojik açıdan Kitabı Mukaddes'e duyduğu bağlılıklar ile felsefi açıdan Aristoteles'e duyduğu bağlılıkları bağdaştırma girişiminden doğan sorunlardan kaçınmaya çalışırken, başlamış olduğum öykünün daha sonraki bölümü için son derece önemli olmuş olması gereken şeyi büyük ölçüde gölgede bırakmış ya da çarpıtmış bulunuyorum: Protestanlığın karmaşık ve değişken doğası ve Aristotelesçi geleneğe gösterilen Jansenist tepkiler ve bunun bir devamı olarak, Kant'ın, rasyonel ve laik temellere oturtulmuş, Tanrı'nın varlığını önkabullenen bir yasa ahlâklılığı kurma girişimi ve bütün bunların Aristotelesçiliğin yalnızca reddine değil, ama aynı zamanda onun, ahlâksal yanılgıların temel kaynağı olarak gösterilmesine de yol açışı. Bu nedenle, yazmış olduğum bu öykünün içeriği, eğer bu öyküden çıkardığım ana sonuçların rasyonel meşruluk iddiaları sürdürülecekse, bir kez daha birçok açıdan eklemeler ve düzeltmeler yapılmasını gerektirmektedir.

Dolayısıyla, *Erdem Peşinde,* diğer açılardan olduğu gibi bu açıdan da, hâlâ devam etmekte olan bir çalışma olarak okunmalı ve eğer bu çalışmayı daha ileriye götürebilirsem, bu, belirleyici ölçüde, çalışmaya eleştirileriyle katkıda bulunmuş olan birçok filozofun –toplumbilimcinin, antropoloğun, tarihçinin ve ilâhiyatçının– gösterdiği ve göstereceği anlayış ve duyarlılık sayesinde mümkün olacaktır.

Kaynakça

Bu kaynakça, belirli bir çeviriyi veya baskıyı kontrol etme ihtiyacı duyulduğunda başvurulmuş olan sosyal bilimler ve felsefe klasikleri dışında, yalnızca doğrudan doğruya alıntı yapılan veya göndermede bulunulan eserleri kapsamaktadır.

J.L Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, 1974
A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, 1960
S. Andreski, *Social Science as Sorcery*, 1973
G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, 1958
R. Aron, "Max Weber" *Main Currents in Sociological Thought*, çev. R. Howard ve H. Weaver, 1967
Peter Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *The Homeless Mind*, 1973
Egon Bittner, "The Concept of Organization", *Social Research*, 32, 1965: 239-55
The Functions of the Police in Modern Society, 1970
Gene Brucker, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, 1977
Tom Burns, "Industry in a New Age", *New Society*, 31 Ocak 1963
Tom Burns and G.N. Stalker, *The Management of Innovation*, 1968
Stephen R.L. Clark, Review of *The Aristotelian Ethics* by Anthony Kenny, *Philosophical Quarterly*, 1979: 352-5
Richard Cobb, "The Revolutionary Mentality in France" *A Second Identity*, 1969
James C. Davies, "Towards a Theory of Revolution", *American Sociological Review*, 27, 1962: 5-13
Alan Donegan, *The Theory of Morality*, 1977
Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1976
Rosalind ve Ivo Feierabend, "Aggressive Behavior Within Politics, 1948-1962: A Cross-National Study", *Journal of Conflict Resolution*, 10, 1966: 249-71
M.I. Finley, *The World of Odysseus*, 1954
Hermann Frankel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, çev. M. Hadas ve J. Willis, 1973.
David Gadd, *The Loving Friends*, 1976
John Gardner, *The Life and Times of Chaucer*, 1977
William H. Gass, *Fiction and the Figures of Life*, 1971
Peter Geach, *The Virtues*, 1977
Bernard Gert, *The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality*, 1970
Alan Gewirth, *Reason and Morality*, 1978
Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959
Encounters, 1961
Interaction Ritual, 1957
Strategic Interaction, 1969
J.Y.T. Greig, der., *The Letters of David Hume*, c. 1, 1932

Samuel Guttenplan, "Moral Realism and Moral Dilemmas", *Proceedings of The Aristotelian Society*, 1979-80: 61-80
Barbara Hardy, "Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative", *Novel*, 2, 1968: 5-14
R.M. Hare, *The Language of Morals*, 1951
Philip Hobsbaum, *A Reader's Guide to Charles Dickens*, 1973
T. Irwin, Review of *The Aristotelian Ethics and Aristotle's Theory of the Will*, by A. Kenny, *Journal of Pbilosopby*, 77, 1980: 338-54
Herbert Kaufman, *Administrative Feedback*, 1973
Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics*, 1978
Walter Laqueur, "A Reflection on Violence", *Encounter*, 38, Nisan 1972: 3-10
Michael E. Levy, "Constraining Inflation: Concerns, Complacencies and Evidence", *The Conference Board Record*, 12, Ekim 1975: 8-14
R. Likert, *New Patterns of Management*, 1961
Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, 1971
Louis Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, 1971
Donald G. Macrae, *Max Weber*, 1974
Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, 1971
James G. March ve Herbert A. Simon, *Organizations*, 1958
James Miller, *History and Human Existence*, 1979
Jeffrey S. Milstein and William Charles Mitchell, *Computer Simulation of International Processes: tbe Vietnam War ve the Pre-World War I Naval Race*, 1968
Louis O. Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, 1, 1970: 541-58
Oscar Newman, *Defensible Space*, 1973
F. Nietzsche, *Tbe Gay Science*, çeviri ve önsöz Walter Kaufmann, 1974
Tbe Will to Power, der. ve çev. Walter Kaufmann, 1967
Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974
J.A. Passmore, "John Anderson and Twentieth-Century Philosophy", Giriş makalesi, *Studies in Empirical Pbilosopby*, John Anderson, 1962
K. Polanyi, *The Great Transformation*, 1944
W.V.O. Quine, *Word and Object*, 1960
John B. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971
Lewis F. Richardson, *Arms and Insecurity*, 1960
P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, 1966
To My Fellow Teachers, 1975
Anne Righter, *Shakespeare and the Idea of the Play*, 1962
S.P. Rosenbaum, der., *The Bloomsbury Group*, 1975
D.J.C. Smyth ve J.C.K. Ash, "Forecasting Gross National Product, the Rate of Inflation and the Balance of Trade: the O.E.C.D. Performance", *The Economic Journal*, 85, 1975: 361-4
Derek J. de Solla Price, *Little Science, Big Science*, 1963
Robert Solomon, der., *Nietzsche: a Collection of Critical Essays*, 1973
C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1954
Bas C. Van Fraasen, "Values and the Heart's Command", *Journal of Philosophy*, 70, 1973: 5-19
S.Weil, "The Iliad or the Poem of Force" *Revisions*, der., S. Hauerwas ve A. MacIntyre, 1983

Dizin

A
a priori hakikatler 391
a right (bir hak) 109, 111
A.M.A. [Amerikan Tıp Derneği] 22
ab initio 317
Abelard, Peter 248, 249, 250, 253, 254
-abilmek 330
acı 102, 112
acıma 27
acımasızlık 205
Ackrill, J.L. 236, 259
adalar (enclaves) 351
adalet 22, 26, 27, 203, 206, 210, 229, 230, 233, 249, 259, 262, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 298, 329, 341, 342, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372
adalet ilkeleri 363, 364
adalet kuralları 226
adil 210
Adkins, A.W.H. 202, 204, 209
Aeneid 314
Agamemnon 209
agôn (yarışma) 193, 207, 209, 208, 235
ahlâk 15
ahlâk anlayışı 17
ahlâk dili 18, 19, 40, 343
ahlâk felsefecileri 84, 91, 93, 174, 393
ahlâk felsefesi 9, 27, 33, 45, 46, 52, 116, 172, 177, 235, 371, 381, 382, 390, 294, 395
ahlâk kuralları 101, 102
ahlâk sosyolojisi 116
ahlâk standartları 175
ahlâk şeması 90
ahlâk tartışmaları 23, 25
ahlâk yasası 76, 253
ahlâklılığı gerekçelendirme projesi 85
ahlâklılığın buyrukları 92
ahlâklılık 19, 83, 84, 92, 121, 168, 168, 173, 178, 192, 337, 351, 390, 393, 394
ahlâklılık dili 27, 62, 376, 380
ahlâklılık düsturları 77, 79
ahlâklılık kuralları 75, 107, 342
ahlâklılık maskesi 114
ahlâklılık ve toplumsal yapı 187
ahlâksal araççılık 48
ahlâksal araçlar 18
ahlâksal argümanlar 95
ahlâksal buyruklar 90, 91
ahlâksal çoğulculuk 26
ahlâksal erdem 343
ahlâksal fail 57
ahlâksal kurgular 113, 116, 117, 118, 120, 121, 163
ahlâksal ortak-ölçülemezlik 113
ahlâksal rasyonalizm 347
ahlâksal söylem 20, 37, 88, 168
ahlâksal terimler 15
ahlâksal yansızlık 122
ahlâksal yargı standardı 76
ahlâksal yargılar 28, 29, 97, 98, 169
ahlâksız 343
ahlâksızlık (being immoral) 68
aidôs 190
aile 188
aischros (utanç verici) 203
akademik disiplinler 27
akademik felsefe 18, 64, 65, 85
akademik ikicilik 99

akademik tarih 17
akıl 79, 82, 83, 88, 89, 90, 212
akıl çelme 323
Alan, Lille'li 254
alçakgönüllülük 206, 263, 270
Alman İdeolojisi 168
ampirik 264, 265
ampirisist deneyim 125
ampirisist felsefeciler 125
ampirisistler 126, 127, 320
ampirisizm 391
ana erdemler 262, 263
analitik ahlâk felsefecileri 15, 40, 42, 106, 320, 398,
analitik ahlâk felsefesi 109, 363
analitik felsefe 110, 389, 391, 392, 395
Anayasa Mahkemesi 372, 373
ancien regime 350
Anderson, John 244
Andreski, Stanislav 137
angst 18
anlaşılabilirlik 309, 315, 322
öykü 322
öykü formatı 312, 316
öyküsel benlik 321
öyküsel bütünlük 335, 355
anomie 98
Anscombe 89
Anti-Dühring 168
Antigone 200, 214
antropologlar 169, 170
Aquinas 88, 214, 246, 254, 262, 263, 264, 265, 273, 274, 275, 296, 408
Aquinasçı 267
araç-amaç 223, 273, 274, 335, 400
arayışlar 323
aretai 192, 269
aretê 185, 192, 250
Aristoteles 26, 34, 46, 87, 88, 89, 95, 128, 176, 177, 178, 181, 182, 204, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 291, 292, 295, 297, 315, 335, 337, 341, 345, 347, 350, 359, 376, 377, 380, 393, 397, 407, 408
Aristotelesçi 93, 95, 97, 122, 127, 131, 179, 245, 256, 258, 260, 264, 266, 267, 271, 290, 291, 294, 295, 297, 298, 300, 302, 303, 336, 337, 340, 343, 349, 353, 354, 370, 377, 378, 381, 383, 393, 397, 398, 399, 406, 407
Aristotelesçi edim 128
Aristotelesçilik 90, 246
Arnold, Thomas 55, 115
Aron, Raymond 49
arzular 337
Ash, J.C.K. 138
askeri ve şövalyelik erdemleri 255
astronom 142
Aşil 188, 194, 202
Atina 200, 201, 202, 207, 209, 210, 212, 233, 234, 247
Atinalılar 204, 205, 206, 208, 209, 222
atomistically 302
au fond 86
Aubrey, John 124, 125
Auerbach 334
Augustineci 261
Augustine, St. 260, 273
Auschwitz 162
Austen, Jane 269, 271, 274, 276, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357
Austin, J.L. 330
Autobiography 274
Avrupa ahlâklılıkları 252
ayartma 323
Aydınlanma 67, 69, 74, 101, 128, 131, 134, 142, 143, 174, 178, 179, 180, 195
Aydınlanma kültürü 65, 67
Aydınlanma projesi 397, 404
Aydınlanmacı 128
Ayer 121, 163, 171
az-ya-da-çok 320

B

Babbage 146
Bach 67
Bacon, Chancellor Lord 124, 125
bağışlama 258
Baier, Annette 397
Bantu ailesi 285

barbarlar 237, 239, 238, 386
Barth, Karl 253
Bartok 282
başarı 176, 211, 251
Becket, Thomas Başpiskopos 248, 255, 256, 257, 265, 314
being sexually lax (hafif meşreplik) 68
Bell, Daniel 349
ben-bilgisi 324
bencillik 337
Benedict, St. 294, 386
benlik (self) 56, 57, 58, 62, 98, 320
benlik kavramı 303
benlik rolü 69
Bentham 35, 102, 103, 104, 112
Berger, Peter 177
Berkeley 59
Berlin, Isaiah Sir 166, 215, 349
Bernstein 383
bilge insan 251
bilgelik 203
bilim 335, 336
bilim felsefecileri 125
bilim felsefesi 137, 158, 160
bilimin geleceğinin öngörülemezliği 145
bir temel edim 302
birey 100
bireycilik 325
bireycilik ile kolektivizm 61
Birleşik Devletler 10
Birleşmiş Milletler 112
Bismarck 26
Bittner, Egon 119, 139
Bloomsbury grubu 34, 115
Boethius 249
Booth, Charles 133
borçlu olmak (owe) 185
Bradley 34, 35
Brucker, Gene 349
Buckle, H.T. 142, 141
Burke 327
Burns ve Stalker 162
Burns, Tom 161, 162
Bury, J.B. 153
Butler, Samuel 115
Butter 59
bürokrasi 56, 119
bürokratik bireycilik 332
bürokratik bireycilik kültürü 113
bürokratik otorite 50, 51
bürokratik uzman 116
bürokratik yapılar 48
bürokratik yöneticiler 133, 336
bürokratik yönetimsel uzmanlık 163
bütünlük 299, 322, 323
büyük dönüşüm 352
büyük insan 379, 380
Büyük Katerina 91

C-Ç

cahil insan doğası 88, 90
Calvin 89
Cambridge 10, 36, 37, 38
Cambridge Michaelmas 32
Camus 356
Carnap 38, 121, 163, 392
cenaze törenleri 193
cesaret 186, 188, 189, 192, 203, 205, 212, 230, 232, 249, 262, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 296, 329
Chadwick 104
Charles, I. 329
Charles, II. 143
Chaucer 262
Cicero 67, 248, 250, 254, 262, 340
Cicero's Offices 340
Clark 236
Clausewitz 26
Clonmacnoise keşişleri 198
Cobbett, William 351, 352, 357
Collingwood 16, 18, 150, 389
Comte 136, 141
Comtecular 133
Conchobor ve Cûchulainn keşişleri 198
Condorcet 99, 135, 141
Cook, Kaptan 169, 170, 346, 347
cömertlik 230, 270, 290, 296, 342, 375
Critique 92
Crito 289
Cromwell, Thomas 99, 257
cumhuriyetçilik 348, 349, 350
çağdaş ahlâksal yaşantı 110
çağdaş dünya görüşü 166
çalışkanlık 271
çekicilik 356
çekirdek bir erdem kavramı 276, 277, 278, 290

çelişkiler 244, 265, 297, 372, 373
çoğulculuk 57
çoğunluğun mutluluğu 173

D
Dahrendorf, Ralf 302
Daiches, David 352
Dante 262, 357
Davies, James C. 139
Davis 140
davranış 307
davranış bilimleri 307
De Anima 128
De Fato 67
değerleri seçme özgürlüğü 192
tutarlılık 271, 299, 356
demografi 138
deney 126, 127
deneyim 126, 127, 128
Descartes 89
Descartesçı 256, 393
Descartesçı ilk ilkeler 391
Deuteronomy (Tesniye) 170
Deutsch, Karl 138
devlet memurları 133
Dialogue Between a Philosopher, a Jew and a Christian 250
Dickinson, Lowes 36
Diderot 48, 70, 80, 81, 82, 86, 90, 91, 92, 99, 117, 135, 141, 181, 338, 341, 344
dikaiosunê 202, 203, 213
dikê ve dikaios 202
din 67, 84, 407
dinsel inançlar çerçevesi 88
dır ve değildir 93
dışsal iyiler 282, 288, 289, 292, 293
Diyojen 339, 340
Dodds 204
doğa 344
doğa bilimi 349
doğa bilimleri 15, 16, 125, 126, 127, 141, 142
doğa öğretisi 344
doğacı aldatmaca 222
doğal erdemler 338
doğal haklar 111, 112, 173, 380
doğru 33, 34
doğru eylem 224
Donegan 41
dostluk 33, 186, 188, 203, 205, 233, 234, 236, 237, 267, 270, 337
Douglas, Mary 170
dramatik 208
Duncan-Jones, Austin 36
Duruşma 315
duyarsızlık 205
duygucu benlik 59, 61, 62
duygucu birey 57, 59
duyguculuk 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 106, 115, 120, 172, 389, 395
duyu-verisi 126
dürüstlük 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 329
düşkünler 193
düşünce-geleneği 220
Dworkin, Ronald 112, 180, 372

E
Ecoles, Grandes 134
Edel, Abraham 398
edim 316, 319, 320, 339
edimler 308, 309, 312, 317
eğitim 22
ekonomist 138, 142
eksiksiz sağgörü 345
emotivism 28
en iyi olan 33
Encounters 177
enflasyon 138
Engels, Frederick 168, 294, 315
Enquiry 82, 338
entelektüel erdemler 231
Enten-Eller 48, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 355
enthusiasts (coşkucular) 82
Entscheidung 49
Epictetus 345
epistêmê 238
erdem 27, 181, 210, 211, 214, 251, 263, 275, 276, 277, 303, 343, 344, 350, 403
erdem anlayışı 400
erdem geleneği 332
erdem katalogları 357
erdem kavramı 283, 334
erdem kavramları 333, 347

erdem listeleri 269, 334, 346
Erdem Peşinde 387, 388, 395, 397, 398, 399, 407, 408
erdem tanımı 300
erdem tasarımı 212, 269, 275, 297
erdem tasarımları 204, 332
erdem teorileri 268
erdemler 181, 185, 188, 192, 199, 205, 213, 217, 223, 224, 225, 226, 232, 235, 237, 238, 240, 242, 243, 244, 250, 252, 254, 255, 258, 260, 261, 264, 270, 271, 273, 274, 283, 286, 287, 288, 290, 293, 295, 297, 323, 326, 328, 336, 337, 338, 348, 354, 369, 401
erdemler geleneği 374, 375, 386
erdemler kataloğu 339
erdemler listesi 214, 264
erdemler tarihi 289
erdemler tasarımı 343
erdemlerin birliği 266, 267, 296
erdemlerin bütünlüğü 235
erdemli bir fail 225
erdemli yaşam 302
ereksel çerçeve 92
ereksellik 318, 344
erêmos 205
Eski Ahit 253
estet 116, 117
estetik yaşam biçimi 70, 71, 75
eşitçiler 82
eşitlik 349
eşitlik ilkesi 366
Ethics 128, 177, 178, 222, 223, 225, 249
ethikos 68
etik 87
etik olan 74, 75, 77
etik ve estetik yaşam 355
etik yaşam biçimi 70, 73
etkileşim sosyolojisi 175
etkililik 118, 119, 120, 122
etkinlik 292, 296, 401
etkinlikler 288
eudaimôn 236
eudaimonia 223, 261
Eudemian Ethics 221, 224
Europeans 48
Evangelistler 115
evrensel egemenlik iddiası 275
evrenselleştirilebilirlik testi 78
evrimsel yaşama uygun 33
excellence (üstünlük) 269
eylem 185
eylemler 241
eylemsel (parctical) 68

F

Fabian sosyalistleri 133
farklı erdemler 215
faydacılık 33, 34, 35
Feierabend 140
felsefe 27, 84
felsefe ve tarih 389
felsefi 208
felsefi tarih 395, 398
fenomenoloji 15
Ferguson, Adam 66, 289, 373
Feuerbach Üzerine Tezler 131
Fichte 26
fide sola (yalnızca imanla) 146
Finley, M.I. 184
fiziki-güç 192
Ford Vakfı 1953 Raporu 307
Forster, E.M. 234
Fortuna (talih) 143
Fraasen, Bas C.Van 331
fragmanlar dizisi 169
Francis, St. Assisi'li 294
Frankel, Hermann 185
Frankena, William K. 388, 389, 390, 392, 394, 398
Frankfurt Okulu 56
Franklin, Benjamin 269, 271, 272, 274, 275, 276, 291, 292, 293, 342, 357
Fransız devrimi 139
Fransız kültür tarihi 65
Frazer 170
Frederick, Büyük 99
Frege 31, 392
Freud 115
Friedman, Milton 22
Fry, Roger 35
Frygt og Baeven 72
futurologlar 138

G
Gadd 34
Galileci 393
Galton, Francis 147
Gardner, John 262, 334
Gass, William 47, 334
Gauguin 281, 298
gayrı-rasyonalizm 174
Geach, P.T. 266, 382
gelenek 328, 329, 382, 405
gelenekler 327
genelin mutluluğu 105
genellemeler 160, 266
Georgios 79
gerekçe 73, 74
Gert 41
Gettier 391
Gettysburg Savaşı 152
Gewirth, Alan 41, 42, 107, 108, 109, 111
Giotto 263, 280, 387
Gísla Saga Súrsonnar 194
Godot 386
Goffman, Erving 58, 62, 175, 176, 177, 302, 325
Goldmann, Lucien 168
Goodman 391
Gorgias 211
Gödel 391
görünen (seems) 125
görünen ve olan 126
gözlem ve deney 126
Grace, W.G. 282
Green, T.H. 26
Grenfell, Julian 317
Guevara, Che 22
Gulag Takımadaları 162
Guttenplan, Samuel 331
güç 133
güç ve otorite 164
güdümleyici ilişkiler 110
güdümleyici ve güdümleyici olmayan 50
günah 88, 259
güven 284
güzel 33

H
haben und mehrwollhaben (sahip olmak ve dahasını istemek) 207
hak 26, 108, 109, 113, 171, 172, 341, 359
hak ediş 366, 369, 370
hakikat 208
haklar 110, 116, 118, 121
Hamlet 314
Handel 67
Harding, D.W. 353
Hardy, Barbara 312, 313
Hare 41, 49, 172, 330
Harvard Ticaret Okulu 134
hata 88
Hauerwas, Stanley 400, 401
haz 102, 104, 112, 239, 240, 251, 292
Hegel 16, 18, 34, 74, 131, 383, 389, 390, 396, 407
Hegel felsefesi 72
Heine 92
Hektor 193, 194
Helvetius 141
Hempel 136, 142
Henry, II. 255, 256, 257, 265, 314
Henry, VIII. 99, 257
hermit (keşiş) 205
hêsuchia (tembellik) 206
hipotetik 98
Hıristiyan 179, 276, 370
Hıristiyan kültürü 246
Hıristiyan teolojisi 265
Hıristiyanlık 35, 75, 80, 106, 183, 247, 249, 250, 253, 262, 267, 340, 344, 345, 354, 356
hırsızlık 227
hissi eğitim 224
History 82
Hobbes 99, 246, 290, 369
Hofstadter 18
Homans, G.C. 137
Homerik 271, 276
Homerik erdem 200, 272, 277
Homerik insan 185
Homerik manzumeler 186, 247
Homerik toplum 184
Homeros 182, 183, 184, 187, 190, 193, 194, 195, 202, 203, 251, 268, 269, 270, 272, 275, 313
honestas 250
hôs epi to polu 266

hoş 33
hoşluk 271
hukukun üstünlüğü 375
Hume 27, 32, 46, 59, 66, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 99, 180, 181, 243, 320, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 354, 357, 367, 398
Humecu 241, 397
Husserl 15
Hutcheson, Francis 340
Huxley, Aldous 162
hüzün 193

İ-İ

İbn Rüşd 88
iconography 280
içsel 279
içsel iyiler 280, 282, 283, 287, 288, 289, 292, 293, 298, 336, 402
içtenlik 346
idea 126
ideoloji 167, 168
iffet 272
ihanet 227
İkarus miti 144
iktidar (power) 50
ilâhî ahlâk ve buyruk alanı 77
ilahi erdemler 262
iletilmiş sempati duygusu 338
İlyada 182, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 201, 208, 209
in medias res 317
in via 259
inanç 249, 265, 270
inanç değişimi 67
İncil 249, 261, 262
İngiliz Kilisesi 346
insan 95
insan bilimleri 142
insan doğası 86, 87, 90, 91, 92, 345
insan hakları 111, 112
insan hayatı 300, 301, 316, 317, 318
insan hayatının birliği 302
insan kavramı 95
insansal etkinlikte üstünlük 277
insansal iyi 234, 273, 337
insansal iyi yaşam 274, 276, 297, 324, 330, 368
insansal iyilerin farklılığı ve heterojenliği 215
insansal pratikler 291
insan-için-iyi-olan 223
instrumentalism 48
intuitionism 32
irade 250, 251
İrlandalı 184
İsa Peygamber 34, 253, 273, 280
İskoç Aydınlanması 65
İslamiyet 183, 267
istatiksel düzenlilik 157
istenç 173
İtalyan cumhuriyetleri 348
iyi 33, 34, 35, 36, 171, 172, 210, 222, 261
iyi insan 201, 205
iyi olan 211
iyi olmada başarısız olma 260
iyi tasarım 323
iyi ya da kötü 97
iyi yurttaş 201, 205
iyi-bilgisi 324
iyilik 211
iyi-yaşam 95, 107
İzlanda destanları 186
İzlanda sagaları 194
İzlandalılar 184
izlenim 126
Inquiry 339
Interaction Ritual 176, 177
Investigations 280
Irwin 221
Isokrates 205, 206

J

Jaffa, Harry 408
Jakobenler 350, 357
James, Henry 47, 51, 189, 358
James, St. 262
Jansenci Katoliklik 89
Jansencilik 86, 128, 408
Jefferson, Thomas 99, 289, 351
John, Gaunt'lu 262
John, Salisbury'li 248, 253
Johnson, Dr. 317, 344, 348
Joyce 319
just (adil) 203
Just, St. 351

justice (adalet) 202, 213
Justice and Practical Reasoning 388
Juvenal 345

K
kabalık 205
kadın 187
Kafka 315
Kahn, Herman 22
kahramanlığa dayalı (heroik) benlik 191
kahramanlığa dayalı (heroik) toplum 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 196, 198, 203, 247
kahramanlığa dayalı (heroik) toplumsal yapı 195
kahramanlık 183
Kallikles 211, 212
Kalvinist 89, 371
Kamehameha, II. 170, 171, 172
Kames, Lord 66
kan bağı 200
kan bağı ve aile 185
kanıtlama 381
Kant 27, 34, 45, 46, 66, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 90, 93, 97, 99, 102, 107, 125, 129, 178, 180, 181, 224, 231, 232, 285, 308, 330, 341, 342, 347, 383, 390, 391, 392, 393, 397, 398, 401, 408
Kant'ın ahlâk felsefesi 75
Kantçı 173, 211, 378, 382, 384, 392, 406
kaos 105
Kapital 384
karakter 52, 54, 55, 116, 163, 189, 250, 320, 339
karakter erdemleri 231, 232
karakterler 52, 53, 55, 56, 61
Karanlık Çağ 128
kardeşlik 349
karşı-olgusal öncüller 141
karşı-örnek 160
kartezyen 59
kata ton orthon logon 229, 230, 231
kategorik 98
katı adalet 345
Katolik 90
Katolik çilecilik (asceticism) 82
Katolik Hıristiyan ruh 256
Katoliklerin "mass"i 67
Kaufman 162
kazanma ve kaybetme 193, 194, 197
kendiliğinden apaçık (self-evident) 112
kendine hakim olma 203, 346
kendini tanıma 355
kendi-*telos*'unun bilincine-vardığında-olabilecek-insan 89, 90
kendi-*telos*'unun-bilincine-varır-ise-olabilecek-insan-doğası 88
Kenny 221
Kepler 129
keşiş erdemleri 339
Keynes, John Maynard 32, 34, 35, 36, 163
Keynesçi 164
Kierkegaard 48, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 93, 117, 299, 355
Kipling 358
kişi 320
kişisel mutluluk 105
kişisel özdeşlik 319, 322
kişisel özdeşlik/kimlik 59
Kitabı Mukaddes 407, 408
kızgınlık 114
klasik 183, 245
klasik ahlâk 245
klasik erdem 200
klasik erdem geleneği 357
klasik gelenek 181, 358
klasik insan anlayışı 181
klasik insan doğası 246
Kleopatra 153
Knowles, Dom David 314
Kolakowski, Leszek 10
kolay yaralanabilirlik ve kırılganlık 158
konsensus 371, 372, 373, 374
konuşma edimleri 311
kozmos 105
kökten kavramsal yenilik 146
kökten yeni 144, 145
köktenci bireycilik 384
köle 193, 237, 238, 239, 242, 271
köle-ahlâkı 173
kötü 260, 261, 295
kötülük 323
Kruşçev 384
Kûdos 186

kurallar 180
kurumlar 287, 288, 289
Kuzey Avrupa kültürü 66, 69
kürtaj 21, 22

L
L'Etre et le nêant 302
La Nausêe 316
laik rasyonalite 84
laikçi karşı çıkışlar 90
Laqueur, Walter 139, 140
Latince 67
Lau Nausêe 302
laudator temporis acti 329
Lawrence, D.H. 115, 293
Lawrence, T.E. 297
Le Neveu de Rameau 48, 70, 80, 81, 91
Lebor na hUidre 184
Lee 152
Leibniz Yasası 320
Lenin 298
Leninizm 385
Levellers 82
Leviathan 246
Levy 138
Lewis, C.S. 274, 354, 392
Lewis, David 391
liberal bireyci 380, 381, 382, 383, 390, 393
liberalizm 10, 180, 181, 373
Likert 50
Linnaeus 264
Lipset 18
liyakat 367, 368, 369
Lloyd-Jones, Hugh 202, 204
Locke 26, 59, 320, 369, 370
Londra Ekonomi Okulu 134
Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire'i 168, 317
Lukacs 385
Lumm, Sir Francis 346
Luther 75, 146, 246, 249
Lutherci 285
Luthercilik 86
Lysis 237

M
Machiavelli 26, 99, 142, 143, 160, 348, 369
MacIntyre 388, 389, 402
Mackey, Louis 71
Macrae, Donald G. 49
Macrobius 248
Maimonides 88, 267
Makedonya Krallığı 252
Malantschuk,Gregor 71
-malı 27
Malthus 351
Mannheim, Karl 168
Mansfield Park 353, 356
mantıkçı ampirisistler 391
manzume ve destanlar 189
March 50
Maritain, Jacques 382
Marksist 158, 166, 167
Marksist gelenek 385
Marksist ideoloji teorisi 168
Marksizm 10, 11, 99, 174, 383, 384, 385
Marx 26, 131, 132, 167, 196, 317, 318, 351, 352, 371, 372, 383, 384
Marx ve Engels 168
Marx, Eleanor 294, 303
maskesini indirme 110, 115
Massachusetts 10
masum insanları öldürme 227
Matta, Aziz 67
McCarthy, Desmond 32
Medici prensleri 99
megalopsuchia 270
mekanik açıklama 129, 130
mekanikçi 128, 131, 132
mêlange 343, 370, 371
meli/malı ya da *memeli/mamalı* 27, 93, 185, 330
Mendeleev 264
merhamet 249, 258, 259, 260
Merleau-Ponty 15
Merton 18
Messiah 67
meta fetişizmi 163
metafizik biyoloji 242, 243
mevki 279
Mill 27, 104, 106, 136, 141, 180, 181, 293, 342
Mill, J.S. 103, 112, 207
Mill, James 335
Millar, John 66

Miller 174
Milstein, Jeffrey S. 152
mimêsis 213
Mink, Louis O. 313, 316
Mitchell, William Charles 152
modern ahlâksal söylem ve pratik 169
modern benlik 58, 61
modern birey 57
modern bireycilik 327
modern bürokrasi 134
modern ekonomik düzen 374
modèrn liberal bir siyasi toplum 234
modern politik düzen 375
modern radikalizm 18
modern siyaset 373
modern toplum 369
modernliğe geçiş 99
modernliğin duygucu bireyi 191
modernlik 60, 61, 180, 181
Mommsen 55
Monboddo, Lord 66
Montrose 329
Moore, G.E. 22, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 105, 106, 115, 163, 171, 172, 222
moral (ahlâksal) 67, 68
moral erdem 68
moralis 67
morality (ahlâklılık) 68
Moralium Dogma Philosophorum 248
More, Thomas 257
Mozart 66, 67
Musa 34, 253
Musevilik 179, 183, 246, 253, 267
mutluluk 76, 77, 103, 104, 211, 239, 251, 274, 353
Müslüman 179, 246

N

Namier 18
Napoleon 99
Naziler 253
New England Protestan misyonerleri 171
New Jersey 10
Newman, Oscar 139
Newton 129, 141, 393
Newton fiziği 390, 393
Newtoncu 393
Nicomachean Ethics 87, 96, 176, 177, 221, 229, 232, 246, 371, 264, 273
Nicomachean Ethics, Thomism and Aristotelianism 408
Nietzsche 42, 43, 49, 62, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 195, 207, 243, 253, 168, 169, 376, 377, 378, 379, 380, 397
Nietzscheci 196, 385
niyetler 305, 306, 308
Njâls Saga 194
Norveçliler 184
Nozick, Robert 229, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370

O-Ö

O'Neill, Onora 397
Odysseia 192, 199
Odysseus 187, 200, 202, 203
Oedipus Rex 244
olan (is) 125, 131
olan-insan 89
olgu 124, 128, 131, 249, 381
olgu ve değer 123
olgusal önermeler 97
olgusal yargılar 28
olimpiyat oyunları 208
olması gereken 131
On Liberty 103
ondokuzuncu yüzyıl 35, 105, 106
onikinci yüzyıl 253, 254
onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllar 142
onsekizinci yüzyıl 66, 85, 91, 92, 94, 111, 112, 125, 135, 240, 344, 348, 349, 352, 353, 354
onur 176, 177, 190, 206, 341
Oresteia 200
Ortaçağ Avrupa'sı 87
Ortaçağ dünyası 128, 264
Ortaçağ düşünürleri 268
Ortaçağ görüşü 261
Ortaçağ krallığı 255
Ortaçağ kültürü 246
Ortaçağ toplumları 261
ortak bir insan iyi 348
ortak iyi 226, 228, 252, 348, 379
ortakölçülemezlik 114
ortam 305
Orwell, George 162, 280

otorite 50, 73, 74, 118, 122, 133
otorite ve güç 119
ought 27
Oxford 38
oyun 193, 336
oyun-kuramı 149, 151
oyun-kuramsal durumlar 150
ödev 27
ölçülülük 249, 262
ölüm 193
önermeler 240, 241
öngörülebilir öğeler 156
öngörülebilirlik 155, 158, 159, 162
öngörülemezlik 146, 147, 148, 149, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 318
öngörüler 144, 145
örgütlenme (organization) 49
öykü/masal 183
öyküsel bütünlük 334
özerk ahlâksal bir fail 110, 113, 122
özgecilik (altruizm) 82
özgür birey 237
özgürlük 26, 107, 349, 375
Özgürlük, Kardeşlik ve Eşitlik 350

P

pagan 248, 250, 254
Palliser, Hugh 346
Papa 22
para 279
Parfit, Derek 320
Parsons, Kathryn Pyne 174
Pascal 70, 89, 90, 153, 339, 340
Pavlus, Aziz 34, 35, 273
Penelope 187, 192
Pensées 70
Perikles 205, 206
Persuasion 356
Phaedo 212
Phillips eğrisi 137
Philoctêtês 199, 203, 205, 214, 256
Philosophe 80, 81, 82
Philosophiske Smuler 72
phronêsis 230, 231, 270, 271
pişmanlık 259
Platon 27, 34, 35, 46, 79, 199, 204, 209, 211, 212, 213, 214, 217, 235, 236, 237, 243, 251, 254
Platoncu 124, 215, 294, 399
Platoncu ruh 256
Platt, John 138
pleonexia 207, 232, 272, 335, 352
Poetics 244
Polanyi, Karl 352
Pole, Kardinal 257, 329
Polinezyalılar 169, 170, 172
polis 200, 204, 212, 223, 233, 234, 237, 238, 239, 243, 244, 255, 261, 276, 289
Politics 128, 177, 246, 371
politik 208
politikon zoon 226
polugragmosunê ve hêsuchia 206, 207
Popper, Karl 144, 145, 146
Popperci bilim felsefecileri 140
Porphyry 221
pozitif kötü 260
praeparatio evangelica 106
pragmatizm 106
pratik 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 295, 296, 319, 323, 326, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 400, 401, 403
pratik akıl 77, 88, 231, 232, 242, 398
pratik akıl yürütme 240, 241, 244, 329, 347
Presbiteryen 86
Priam 261
Price, de Solla 147
Price, Richard 347
Prichard 38, 171, 172
Princeton 10
Principia Ethica 32, 33, 105
Prior, A.N. 93, 94
Protestanlık 67, 89, 90, 128, 371, 390, 408
protesto 110, 114

Q

qua birey 331
qua insan 111
Quine, W.V. 15, 116, 130, 131, 391

R

radikal seçim 74
Rambler 345
Ramsey, F.F. 36
rasyonel ahlâksal kültür 72

yonel etiğin buyrukları 88
yonel fail 107, 108, 109
wls, John 41, 181, 229, 343, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370
ason and Morality 107
dgauntlet 314
luctio ad absurdum (saçmaya indirgeme) 155
abetçi erdemler 202
mbrandt 280, 281
public 199, 212, 217
tz, Gilles de 260
ardo 351
hardson, Lewis F. 152
ff, Philip 50, 56
ghter, Anne 216
ker, William H. 149
bespierre 99
ile birey 53, 54
ile kişilik 54
ve statü 185
ler 62, 256, 272
ma İmparatorluğu 249
ma *İmperium* 252
ma kültürü 251
quentin, Antoine 302
rty, Richard 391, 392
salind ve Ivo Feierabend 139
senbaum 32
ss, W.D. 171, 172, 229
usseau 26, 350
ı ve beden 256
skin 115
ssell, Bertrand 72
le, Gilbert 30, 274, 353

Ş

ır 255, 262, 263, 298, 345, 356
lakat 186, 187, 188, 255, 296
rastlantısallık 153
ğörü 249, 262
ğlık 22
ıte erdem 290
int Simoncular 133
t pratik aklın bir koyutu 92
ıat 334, 335, 336
ı 33
rtre 42, 43, 49, 58, 62, 302, 316, 317, 325, 330, 334
savaş 20, 21
saygınlık 279
Scheffler, Samuel 400, 401, 402, 403
Schelling, Thomas 156, 157
Schmöller 55
scientia 266
seçimler 298
Sellars 391
sempati 83
Senghors, Dieter 138
sessizlik 271
sevgi 234, 270
sevimlilik 271
sezgi (intuition) 33, 105, 112
sezgicilik 32, 34, 347
Shaftesbury 274, 354
Shakespeare 216
Shipton, Mother 145
Sidgwick 35, 105, 106, 293
Sihirli Flüt 67
Simon 50
Sincerity and Authenticity 347
sınıflama bilimi (taxonomy) 170
sistemli öngörülebilirlik 157
sistemli öngörülemezlik 153
siyaset bilimci 138, 142
siyasi ilişkiler 237
siyasi toplum 233
Skinner, B.F. 307
skolastikler 127
Smith, Adam 26, 46, 66, 83, 85, 90, 91, 99, 345, 346, 347, 348, 351
Smyth, D.J.C. 138
sofistler 209, 210, 213
sohbet 311, 312
Sokrates 178, 199, 203, 211, 212, 236, 289
Solzhenitzyn 62
sophia 213
Sophokles 199, 200, 201, 204, 205, 214, 215, 216, 217, 218, 236, 243, 251, 268
Sophoklesçi birey 218
sôphrôn, dikaios ve sophos (ölçülü, adil ve bilge olma) 203, 205, 206
sôphrosunê 206, 212, 230, 232
sorumlu tutulabilirlik 322, 191
sosyal bilimciler 137, 138, 139, 140, 141, 142, 160, 168

sosyal bilimler 143, 158, 294
sosyal bilimler felsefesi 136, 137, 138
sosyal bilimler tasarımı 136
sosyal reformcu 103, 133
sosyoloji 381
Sovyetler Birliği 384, 385
Sparta 210, 212
Spencer, Herbert 34, 35, 115
stagflasyon 138
Stalin 384
Stalinizm 10
Steiner, Franz 170
Stephen, Leslie 35
Sterne, Laurence 127
Stevenson, C.L. 29, 36, 37, 39, 40, 62, 116, 171, 172
Stoacı 211, 250, 251, 252, 344, 345, 346, 347, 348
Stout, Jeffrey 407
Strachey, Lytton 32, 34, 35, 36, 115
Strategic Interaction 177
Strawson 15
Strong, Tracy 174
suç 227, 228
Supplement to Bougainville's Voyage 81
süperego 115
Şato 315
şehir-devleti 252, 205, 209, 212, 222, 225
şirket yöneticileri 133

T

taboo [tabu] 169, 170, 172
tabu kuralları 170, 172
Taîn Bô Cuailnge 184, 247
Taking Rights Seriously 112
talih 160, 161
Talmon, J.L. 349
tanım 34
Tanrı buyrukları 76
tarih 27, 317
tarihselci 396, 407
tehlike 323
teknik beceriler 287
tektanrıcılık anlayışı 98
telos 60, 87, 222, 223, 236, 238, 239, 242, 251, 259, 273, 275, 276, 298, 299, 301, 318, 321, 323, 352, 357, 407
temel ahlâksal erdemler 181
temiz kalplilik 299
temizlik 271
terapi 55, 56
terapist 55, 57, 116, 117
terör 350, 351
The Foundations of Mathematics 36
The Gay Science 173
The Genealogy of Morals (Ahlâkın Soykütüğü) 177
The New Reasoner 10
The Portrait of a Lady 47, 48
The Presentation of Self in Everday Life 177
The Triumph of the Therapeutic 56
The Will To Power 379
Thebai 210, 212
Theory of Moral Sentiments 345
Theresa, St. 294
Thomas 26
Thomas Saga 314
Thomas, Edward 317
Thrasymachus 209
Thring, Edward 55
tikellik 326
To My Fellow Teachears 56
Tocqueville 139
toplum bilimleri felsefesi 162
toplumsal rol 276, 277
toplumsal yarar 348
totaliter 215
totalitercilik 349, 350, 351
trajik 244
trajik drama 213, 214
trajik kahraman 236, 330, 331
Treatise 82, 93, 338
Trilling, Lionel 347
Tristram Shandy 127
Troçki, Leon 294, 384, 385
Tudor, Mary 329
Turing 146
Turner 282
tutkular 82, 83, 348
tutumda ayrılık 37
tutumluluk 206
Tylor 170

U-Ü

umut 249, 270

utilitarian 33
Utilitarianism 103, 293
uygun iyilikseverlik kuralları 345
uzmanlık 120, 133
Übermensch (üst-insan) 43, 173, 378, 385
üstün olmak 281
üstünlük (excellence) 185

V-W
varoluşçuluk 15
verimlilik (effectiveness) 49
Verne, Jules 144, 145
vicdan 115
vicdanlılık 206
Vico 66, 319, 389, 390, 407
Victoria dönemi İngiltere'si 52, 54
Virgil 248
virtue (erdem) 185, 269
virtus 250
Wachbroit, Robert 400, 404, 406
Wadell, Paul 400, 401
Walpole 99
Wealt of Nations 351
Weber, Max 49, 50, 51, 55, 119, 134, 164, 175, 215
Weberci 166, 167, 174, 215, 217, 384, 385
Weil, Simone 193
Whewell 105
Whole Duty of Man 340
Wilberforce 99
Wilhelm Almanya'sı 52, 54
William, Conches'li 248
Wittgenstein 155, 280
Woolf, Leonard 34
Woolf, Virginia 32, 35

Y
yabancı 191
yabancı ve konuk 187
ya-hep-ya-hiç 320
yalancılık 227
yansız-değer (neutral value) 118
yapay erdemler 338
yarar 112, 113, 116, 118, 121, 173, 276, 359, 380
yararcılık (utilitarianism) 102, 106, 109, 110, 133, 293, 384
yardımlaşmacı erdemler 202
yasa 130, 252
yasa ile erdemler 228
yasa ve ahlâk 228, 255
yasa-benzeri genellemeler 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 149, 163, 168
yasalar ahlâkı 226
Yates, Margaret 346, 347
yazgı 188, 189
yazıtlar 346
Yeni Ahit 243, 250, 253, 254, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276
yeni bir iyiler listesi 173
yeni-Kantçılar 92, 391
yeni-Weberci 56
yönetici 51, 55, 57, 116, 118, 119, 122
yönetim bilimi 122
yönetimsel etkililik 121, 163
yönetimsel otorite 50
yönetimsel uzmanlık 136, 137, 164
yönetimsel ve bürokratik uzmanlık 120
Yunanlılar 179, 183, 196, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 238, 251, 379
yurtseverlik 373, 374
yüksek ruhluluk 270
yükümlülük 171, 172

Z
zaaflar 230, 232, 242, 249, 250, 258, 263, 264, 286, 289, 343, 354
zekilik 192
zengin kişi 51
Zengin-Estet 55
zevk 239, 240, 292
zorla benimsetmeye çalışmak 351
zorunlu iyiler 108