

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ahlak ve Din

W. W. BARTLEY III

Ahlak ve Din

W. W. BARTLEY III

Elis Yayınları: 103

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Ahlak ve Din/William Warren BARTLEY III

Çeviren

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Editör

Doç. Dr. Mehmet VURAL

Ofset Hazırlık

Zeynep ÖZGER

Dizgi

Ankara Dizgi Evi

Kapak

Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı

SAGE Yayıncılık Ltd. Şti.

Birinci Basım

Temmuz 2017

ISBN: 978-605-9513-06-7

Elis Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak No: 2/A Maltepe/Ankara

Tel/faks: (0312) 341 06 90

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ahlak ve Din

WILLIAM WARREN BARTLEY III

Pittsburgh Üniversitesi Felsefe Profesörü

Çeviren

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Elis Yayınları

Ankara 2017

İÇİNDEKİLER

YAYIMCININ ÖNSÖZÜ.....	11
YAZARIN ÖNSÖZÜ.....	13
1. AHLAKIN DİNE İNDİRGENMESİ.....	15
2. DİNİN AHLAKA İNDİRGENMESİ.....	35
3. AHLAK VE DİNİN UYUŞMAZLIĞI.....	57
4. AHLAK VE DİNİN AYRILMAZLIĞI	75
NOTLAR.....	99
BİBLİYOGRAFYA	103
DİZİN.....	105

Din Felsefesinde Yeni Çalışmalar

Baş Editör: W. D. Hudson, Exeter Üniversitesinde Ahlak Felsefesi Okutmanı

Bu tek konulu eserler serisi, din felsefesine dair ana problemlerle ilgili bütün çalışmaları içerir. Üniversitelerde ya da liselerde bu sahada çalışanlar bu kitaplara özel ilgi göstereceklerdir. Bununla birlikte dinî inançla ilişkili felsefi problemler, yalnızca uzmanlarını ilgilendiren bir konu değildir; onlar, akıl sahibi her insanın dinî söylemlerle ya da dinî iddialarla her karşılaştığında şu veya bu şekilde ortaya çıkarlar.

Bu serinin genel yaklaşımı çağdaş analitik felsefenin bakış açılarından ve bu kitaplar, İngiliz veya Amerikan Üniversitelerinde eğitim vermiş ya da hala eğitim veren seçkin bir felsefeci grup tarafından yazılmıştır. Her yazar dinî inancın farklı bir yönünü analiz etmekle; dinden kaynaklanan felsefi problemleri kısaca ve açık bir şekilde daha ileri düzeyde tartışmakla; klasik ya da çağdaş felsefecilerin teklif ettikleri çözümleri dikkate almakla ve bu problemler ışığında, dinî inancın nasıl hala ayakta kaldığına dair kendi eleştirel değerlendirmelerini ve teklif ettikleri çözüm yollarını sunmakla görevlidir.

Okuyucuların dinî inanç biçimleri çoğunlukla birbirine benzer olduğu için bu kitaplarda ele alınan genellikle teizmdir, fakat diğer dinî formlar da göz ardı edilmemiştir. Yazarlardan bazıları inançlı, bazıları ise inançsızdır, fakat onların öncelikli amacı, dogmatik tavır şöyle dursun ne din karşıtlığı yapmak ne de polemik yapmaktır. Aksine, onlar, aklı başında bir kimsenin sormak zorunda hissettiği soruları merkeze alarak modern felsefe ışığında dinî inancın do-

ğasını bizzat kendileri açıklamaya çalışırlar. Bilim, sanat ya da ahlakla ilgilenenlerin içinde bulunduğu diğer tartışma alanları, Tanrı'nın neye benzeyip benzemediği konusunda ne söyler? Tanrı hakkında konuşma kendi içerisinde tutarlı mıdır? Bu söylem, içinde yaşanan dünya ya da insan ile ilgili olarak sahip olduğumuz diğer rasyonel inançlarla uzlaşır mı? Bu serideki bu tarz sorular okuyucunun kendi kendine cevaplar bulmasına yardım edecektir.

*İmkânsız görünenin sürekli denenmesinde ısrar etme
kabul edilmesi gereken bir çıkmazdır.*

*Hermann Hesse
'Doğuya Seyahat (s. 7)*

Stephen Kresge'e

Yayımcının Önsözü

Ahlak ve din arasındaki mantıksal ilişki filozoflar ile teologlar arasında eskiden beri bir anlaşmazlık konusu olmuştur ve hala sıcak bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla ‘, bu bağlamda bilhassa anlaşılması güç bir hal almaktadır. Tanrı’nın, onun olmasını istediğine dayanan dinî inançlar, insanın ne yapması gerektiği ile ilgili ahlaki yargılarla mantıksal olarak nasıl ilişkilendirilebilir? Burada, *olan* ile *olması gereken* arasında mantıksal bir uçurum mu vardır? Yoksa *olması gereken*, *olandan* ayrı bir zeminde mi temellendirilmiştir? Bazı düşünürler birinci görüşü, bazıları da ikincisini benimserler. Bu çalışmanın ana gayesi, bu meseleye açıklık getirmek ve bu soruna bir çözüm bulmaktır.

Bu eser, *Din Felsefesinde Yeni Çalışmalar* serisinde yer alan diğer çalışmalar gibi, anlatımı eleştiriyle birleştirmektedir. Profesör Bartley, Platon’un ‘Tanrılar iyiyi dine uygun olduğu için mi ister yoksa onlar istediği için mi bir şey iyidir?’ sorusundan yola çıkarak Keynes ve Woolf gibi ‘insanın kendisine ve sonsuzluğa yönelik tutumu’ bakımından *din* ve ‘bir kimsenin dış dünyaya ve arada kalanlara yönelik tutumu’ bakımından *ahlak* arasındaki gerçek bağlantıyla ilgilenen modern entelektüellerin fikirlerini ve din ve ahlak arasındaki ilişki ile ilgili tartışmaları yeniden ele alır. Diğer birçok konu arasında yazar, dinin, bazı filozoflar tarafından hikâyelerle güçlendirilen ahlaka indirgenmeye çalışılmasından ve Kierkegaard ve Barth gibi teologların da ahlakın dinden ya da tersine dinin ahlaktan türetilmeyeceğini göstermeye çalışmalarından bahseder. Kendi

önerileriyle ve son derece orijinal eleştirilerle, düşünürlerin söylediklerini ve neyi tartıştıklarını açıklar ve bir araya getirir. 'Olgu-değer problemi' ile ilgili özgün yaklaşımı ve çok yoğun psikolojik sezgiler ışığında herhangi bir duygunun bize ahlaklı davranmamız gerektiğini söylemesinin uygun olup olmadığı ile ilgili tartışma, canlı bir ilgi ve tepki uyandırmak için hesap edilmiş fikirlerinin yer aldığı birçok konudan yalnızca ikisidir.

Bu çalışma kısa olmasına rağmen, haliyle, sadece lisede ya da üniversitede felsefe ya da din felsefesi okuyan öğrenciler için çok kıymetli olmakla kalmayacak aynı zamanda mesleki olarak felsefeyle uğraşanlar ve ilahiyatçılar tarafından da bilimsel anlamda ahlak ile din hakkındaki düşünce birikimine katkı sağlamak açısından da ilgi görecektir.

W. D. Hudson
Exeter Üniversitesi

Yazarın Önsözü

Bu çalışmanın büyük bir bölümünde, Cambridge Üniversitesi Gonville Caius Koleji S. A. Cook Bye Fellowship'teki görevim sırasında yaptığım araştırmalar ve yazılarımdan yararlanılmıştır. Dolayısıyla, gösterdikleri misafirperverlikten ve benim entelektüel, ahlaki ve dini tecrübelerimin gelişmesine olan katkılarından dolayı Gonville ve Caius Koleji'ndeki üstatlara ve arkadaşlarıma şükranlarımı iletmekten kıvanç duyarım.

W. W. Bartley III
Schenley Heights
Pittsburgh
Noel 1969

1. Ahlakın Dine İndirgenmesi

Bu çalışmanın temel amacı ahlak ile dinin birbiri ile ne tür bir ilişki içerisinde olabileceğini net bir şekilde ortaya koymaktır. Bu çalışmaya, başkalarının da yaptığı gibi, ahlak ve din gibi bir şeyin var olduğunu farz ederek başlamak istiyorum ve ilk iş olarak bu ikisinin arasındaki karşılıklı ilişkinin neye dayalı olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Bu iki kavram arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi ile ilgili ilk gözlemimizin konuya giriş açısından yalnızca bir varsayım olduğunu ve din ile ahlakın aşağıda belirtilen yöntemlerle birbirlerine bağımlı ya da birbirlerinden bağımsız olabileceklerine dair neler söylenebileceğini de aklımızda bulundurarak çok ciddi karışıklıklara düşmekten kaçınacağız.

I

Muhtemelen bir şeyin bir başkasına bağımlılığı ile ilgili iki mantıksal ilişki, türetilbilirlik ve uygunluktur. Onların söylemleri arasındaki mantıksal ilişkiler hesaba katıldığında din ve ahlakın her biri de bir diğerinden türetilbilir ya da türetilemez ve onlar uyumlu ya da uyumsuz olabilir.

Bu ilişkiden yola çıkarak altı farklı plan çizilebilir. İlk olarak, ahlak dinden türetilbilir ve din de ahlaktan türetilbilir. Bu durumda ahlak ve din birbirinin aynıdır. İkincisi, ahlak dinden türetilbilir ancak din ahlaktan türetilemez. Bu durumda ahlak dinin tamamı değil onun bir parçasıdır. Üçüncüsü, din ahlaktan türetilbilir ancak ahlak dinden türetilemez. Bu durumda din ahlakın tama-

mı değil, bir parçasıdır. Bu ilk üç durumda ahlak ve din birbirini ile uyumlu olmalıdır; onların arasında çatışmaya yer yoktur. Dördüncü alternatif, ahlakın dinden ya da tersine dinin ahlaktan türetilemez, fakat onların birbirleriyle tam anlamıyla uyumlu olduğu durumdur. Burada ikisi de ne birbirinin aynıdır ne de biri diğerinin parçasıdır, ancak birbirleriyle tutarlı ve birbirlerinden bağımsızdırlar. Ahlakın dinden türetilemez ya da tersinin de olabildiği ve her ikisinin de tamamen olmasa bile en azından bir dereceye kadar uyumsuz olduğu beşinci durumda: birinin ifadelerinden bazıları, diğerinin ifadelerinin bazıları ile uyumlu, bazıları ile uyumsuzdur. Son olarak altıncı durumda ahlak ve din birbirleri ile tamamen uyumsuzdur, farklıdır. Onlar birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar.

Ben altıncı seçeneği savunan bir kimseyi tanımıyorum. Ancak ilk beş seçeneğin her biri, bir veya daha fazla filozof ya da teolog tarafından savunulmuştur.

II

İlk olarak, Theodore Parker'ın '*Hristiyanlıkta Geçicilik ve Kalıcılık*' (*The Transient and the Permanent in Christianity*) üzerinc yazdığı makalesi, birinci seçeneğe örnek olarak gösterilebilir. 'Hristiyanlık' diyor Parker, 'çok ama çok basit bir şeydir. O mutlak ve saf ahlaktır.'¹ Parker'a göre ahlak ve din birbirinin aynı gibi görünse de diğer çalışmaları ile birlikte onun bu makalesine yakından bakıldığında, onun istediği şey, ahlakın, din için tam anlamıyla olmasa da sabit ve değişmez bir temel olduğu inancını vurgulamaktır. Ahlak ve dini tanımıyor gibi görünen diğer birçok yazar için de benzer şeyler söylenebilir. Biri 'Ahlak dindir' diğeri 'Din ahlaktır' diyebiliyorken onlar iki tanımlamadan yalnızca birine nadiren meylederler. Bu, birinci seçeneğin üzerinden hızla geçmek ve ikincisiyle yani 'ahlakın dinden

türetildiği' seçeneğiyle başlamak için iki gerekçeden biridir. Daha önemli olan diğer bir gerekçe ise, ahlak ve dinin gerçekten birbiri ile özdeş olması meselesidir ki asıl bu konuda problemlerin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Her durumda ikinci seçenek, filozofların her biri için daima ilgi çekici olmuştur.

Din eleştirmenlerinin, bu ikinci seçeneği, '(dinin iddialarını) boşa çıkarma' için önemli buldukları gibi bazı teolog ve dindar yazarlar da bu seçeneği özellikle daha fazla ilgi çekici buldular. Ahlakın dinden türetildiği düşüncesine inanan dindar bir mümine bunu açıklamak oldukça zordur. Din, çağdaş düşünürlerin ağır eleştirileri altında iken onlardan bazıları ahlakı küçük düşürmeye varacak kadar ileri gitmiştir. Bu eğer mantıksal olarak ahlakın dinden türetildiğini gösterebiliyorsa, dinin kabulünün zayıflamasının toplumda ahlaki bir anarşiye yol açacağını kabul eden bazı dindarların yarı-sosyolojik inançlarına destek verecektir.

Bununla birlikte ahlakın dine bağımlı olmadığını göstermek eski bir felsefi tartışma konusu olarak kabul edilebilir. Platon'un *Eutyphro*'sunda bulunan parçalardaki bu tartışma, şimdilerde genellikle: 'Tanrı istediği için mi x iyidir?' yoksa 'O iyi olduğu için mi Tanrı x'i istemiştir?' sorusuyla ifade edilmektedir. Bu soru genellikle, çeşitli ifadeler arasından elde edilen mantıksal ilişkiler ile ilgili olarak sunulmakla ve aşağıda ele alınan tartışmalarda konu edinilmektedir. Tanrı'nın bazı şeyleri yapıp yapmayacağı bir gerçeklik sorunudur, belki de bu gerçekliğin belirlenmesi mümkün değildir ancak sonuçta hepsi aynıdır. Neyin iyi olduğu ile ilgili ifadeler gerçeklikle alakalı değil ancak değerle alakalı ifadelerdir. Bu konuları sizinle paylaşacağım. Bu noktada, tartışmada, 'olması gereken' (*value/değer*) ifadelerinin 'olan' (*factual/olgu*) ifadelerinden türetildiği hatasına ilişkin ola-

rak bazı iddialar ortaya konmuştur. Değerler ile ilgili ifadelerin olgular ile ilgili ifadelerden türetilmeyeceğine işaret edilmiştir; *o halde olgu ifadeleri ile değer ifadeleri arasında mantıksal bir ilişkinin olmayacağı sonucu çıkarılabilir. Ancak, ben bu görüşü kabul etmiyorum*, dahası, olgusal bir karakterle ilgili dini ifadeler ile ahlaki içeren ifadeler arasında mantıksal bir karakter ilişkisinin olabileceği tezine dayanan sonuçları da reddediyorum.

Bu argümanı geliştirmek, iddiaları desteklemek ve ahlak ile dini içeren geleneksel 'Euthyphro ikilemini' değerlendirmek için bir ifadenin mantıksal olarak bir diğerinden türetilmesinin ki bu durumda kastedilen değer ifadelerinin olgu ifadelerinden yapılmasıdır, neye yol açacağının da hesaba katılması gerekir. Bu bölümün bundan sonraki kısmı bu konuyu açıklamaya ayrılmıştır.

III

Geçerli bir türevin öncüllerinin doğru olduğunda sonuçlarının da doğru olması gerektiği, mantığın basit ama önemli bir kuralıdır. Eğer herhangi bir sonuç belirli bir öncülden doğru bir şekilde türetilbiliyorsa o zaman bu sonuç o öncüle eşit ya da mantıksal olarak o öncülden daha zayıftır: aynı şekilde, bu tür bir çıkarımda öncüller ya birbirine eşit ya da sonuçtan daha güçlüdür. Hiçbir durumda daha güçlü bir ifade daha zayıf olan bir ifadeden geçerli bir biçimde türetilemez.

Aşağıda, öncelikle bu anlamda kullanılan ifadelerin diğerlerinden daha güçlü ya da daha zayıf olmaları ile ilgili bir ilişki kuracağım. Fakat daha önce bahsettiğim gibi güçte eşit olan ifadelerin birbirlerinden türetilmeleri konusunda, bu tür geçerli bir çıkarımı öncelikle ele almak faydalı olabilir. Nitekim:

Öncül: Soames Forsyte öngörü sahibi değildir.

Sonuç: Soames Forsyte öngörü sahibi değildir.

geçerli bir çıkarımdır. Burada öncül ve sonuç yapısal olarak eşit güçtedir. Ve açıkça görülüyor ki bu çıkarımın geçersiz olması imkânsızdır. İşte burada, sonuçla doğrulanmadığı müddetçe öncülün de doğru olmasının mümkün olamayacağı açıktır.

Başka bir geçerli çıkarım örneğini ele alalım:

Öncül: Soames Forsyte çok fazla öngörü sahibidir,
(ve)
Soames Forsyte biraz duygusaldır.

Sonuç: Soames Forsyte çok fazla öngörü sahibidir.

Burada öncülün sonuca eşit olmadığı ancak içerik olarak sonuçtan daha zengin ve daha güçlü olduğunu gösteren geçerli bir çıkarıma örnek vardır. Ve burada yine çıkarım tam olarak geçerlidir çünkü öncül doğru olduğunda sonucun da doğru olması gerekir.

Geçersiz bir çıkarım örneği üretmek için örneğimiz üzerinde ufak bir oynama yapabiliriz. Böylece çıkarım şu şekilde olacaktır:

Öncül: Soames Forsyte biraz duygusaldır.

Sonuç: Soames Forsyte fazla öngörüye sahip ancak biraz duygusaldır.

çıkartım geçersizdir. Sonuç öncülden daha güçlüdür. Burada öncül ve sonucun her ikisinin de doğru olmasına rağmen argümanın geçerliliği ile ilgili hiçbir ilişkisi olmayan beklenmedik bir durum vardır: burada öncül doğru olduğunda sonucun doğru olması gerekmez. Muhtemelen

Soames Forsyte'in sahip olduğu hem duygusallık hem de öngörü derecesi bu çıkarım tarafından dışta bırakılamayacak kadar azdır.

Bazı durumlarda önemi kolayca gözden kaçabilecek kadar basit ve benzer noktalar oldukları için görünüşte bizim araştırmamızla alakasız gibi görünen konular da dâhil, birçok temel mantık noktaları üzerinde özellikle durdum. Gerçekten de felsefenin bazı temel problemleri, mantıksal olarak kendisinden daha zayıf bir önermeden bir sonuç elde edilemeyeceği farklı türden durumların izahından biraz fazladır.

Gelinen noktada, 'olgu-değer' problemi ile tümevarım probleminin felsefenin iki temel sorunu olduğu inkâr edilemez. Ve değer verici (*ought*) hükümlerin, tanımlayıcı (*is*) öncüllerden türetildiği şeklindeki yaygın hatanın tümevarımcı akılyürütme ile en azından şu tarz bir ortak noktası bulunmaktadır: her ikisi de daha zayıf öncüllerden daha güçlü sonuçlar çıkarmaya teşebbüs etmektedir.

Tümevarımcı çıkarımın basit bir örneğini ele alalım:

Öncül: Soames, Forsyte'tır ve zengindir.
James, Forsyte'tır ve zengindir.
Jolyon, Forsyte'tır ve zengindir.

Sonuç: Tüm Forsytelar zengindir.

Tümevarımcı akılyürütmenin bu basit örnek çıkarımı tabii ki geçersizdir. Zira zengin olmayan bazı Forsytelar da olabilir. Şayet, Soames, James ve Jolyon, var olan tek Forsytelar ise çıkarım doğru olabilir hatta eğer bu durum öncüle ek bilgi olarak eklenmişse bu nedenle bu durum teyit edilmiş olur. Tümevarımcı akılyürütmeyle daha iyi açıklayıcı bir örnek olarak, Forsyteların, büyük zenginlikleri ile birlikte muhtemelen sayılarının da sınırlı olmamaları

gibi, sonsuz sayıda vakaları kapsayan bir 'tüm' ifadesinin sonuç olarak tercih edilmesi bir bilim felsefecisi veya bir sembolik mantıkçı için daha tatmin edici olabilir. Ancak örnek, konuya temas etmek açısından fazlasıyla yeterlidir.

Şimdi olası bir ahlaki çıkarım türünü ve onu gerçekten ahlaki bir çıkarım olarak bulabileceğinizi düşünün:

Öncül: X en büyük sayının en büyük mutluluğa vesile olmasıdır ve X iyidir.
 Y en büyük sayının en büyük mutluluğa vesile olmasıdır ve Y iyidir.
 Z en büyük sayının en büyük mutluluğa vesile olmasıdır ve Z iyidir.

Sonuç: En büyük sayının en fazla mutluluğa vesile olduğu her şey iyidir.

Burada, neyin iyi olduğu hakkında bir sonuca varabileceğimiz ve tümevarımcı akılyürütmenin basit bir örneğini görebileceğimiz somut bir örnek bulmaktayız. Bu çıkarımı geçersizdir. Ancak ilginçtir ki bu tür çıkarınları tartışanlar bazen, fazilet ya da değer hakkında bir sonuca mevcut ya da geçmiş deneyimleri ile ilgili kazanımlarından dolayı sahip olduklarını söylerler. Ancak bu bilgi doğru olsa bile (öncülleri tamamen açıklayıcı olmadığı gibi!) neden geçersiz bir çıkarım olduğu ile de bir ilgisi yoktur. Bu çıkarım geçersizdir çünkü tümevarımsaldır ve tümevarımcı bir çıkarımın sonucu, öncüllerinin kolektif gücünden daha kuvvetli olduğu için geçersizdir.

Henüz değinilmeyen bir diğer faktör, hem olgu-değer hatası hem de tümevarım mantığının her ikisinin de bir-biriyle ilişkili olmasıdır. Her iki durumda da biz karar verilmesi gereken değer ifadelerine sahibiz, öncelikli olarak bu ifadeler değerlendirici karaktere sahip olmalı ve ikinci

olarak da gelecek hakkında bilimsel tahminler ya da evrensel ifadeler olmalıdır. Bu ifadelerin doğrulanması ile ilgili sorun, doğrulayıcı çıkarımların sonuçları olarak alınan bu ifadeler, geçerli doğrulayıcılar olarak gösterilebilir olduğunda ya da bu ifadeler bu tarz bir doğrulayıcı çıkarımın öncülleri olarak kullanıldığında söz konusu ifadeleri herhangi bir şarta bağlama noktasında yeterince güçlü olmasıdır. Evrensel formun bilimsel bir ifadesi, bunun için delil kabul edilen sınırlı bir gözlem ifadesi grubunu doğrulama ile elde edilemez. Doğrulama yoluyla, bir ifadenin ne iyiliği ne de amacı ile ilgili olarak gerçekçi somut bilgilere ulaşamaz. Dahası -bizim örneğimizde olduğu gibi- eklenen değer verici materyal, tek başına sonucu değerlendirmeye yetmeyecek öncülleri ne kadar tanımlar? Öncül sonucu gerektirecek kadar güçlü olmalıdır. Bu sorunların bazılarını daha sonra döneceğiz. Öncelikle bu bölümdeki tartışmaları ahlak-din ilişkisi problemiyle ilişkilendirmemiz gerekecek.

IV

Olgu-değer problemine, tümevarımcı akılyürütmeye ve çeşitli türlerde ifadelerden çıkartılabilir mantıksal ilişkilere dair bu tarz bir başlangıç yapmamın önemli bir nedeni, benim ahlak-din ilişkisi hakkında 'Euthyphro ikilemi' diye adlandırdığım daha iyi bir etki temin etmektir.

Bu çıkarımın örnek alındığı küçük bir tarihi belge olan 'Euthyphro ikilemi'nin Platon'un Euthyphro'su ile arasında benzer bir çıkarım bulunmasına rağmen çıkarımın yapısında biçimsel olarak biraz farklılık vardır. Platon, sorunu şu şekilde tartışır: Tanrılar, o, saygıdeğer bir şey olduğu için mi dindarı severler yoksa Tanrılar onu sevdiği için mi dindarlık iyi bir şeydir?² Dinî ya da ilahî Yunan kavramları ile bağlantılı tarihsel ya da filolojik tefsirlere

dair herhangi bir sorunu önlemek için ben, bu sorunu Euhphro'ya dayandıran diğer modern ve çağdaş yazarlar gibi 'Tanrı istediği için mi x iyidir yoksa x iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?' ifadesiyle yeniden dile getirme cesaretinde bulundum.

Eğer bu soru 'x iyidir çünkü Tanrı öyle istemiştir' şeklinde cevaplanırsa olgu-değer hatası işlenmiş olur -ya da en azından işlenmiş gibi görünür-. Böylelikle x'in iyiliğinin Tanrı'nın x'i istemesinden türetildiği ispatlanmış ya da ortaya konmuş olur. Yani olgusal bir ifadeden bir değer ifadesi türetilmiş olur. Diğer taraftan 'Tanrı x'i istemiştir çünkü o iyidir' dendiği zaman x'in iyiliğinin Tanrı'nın dilemesinden bağımsız olduğu ortaya çıkar ya da daha farklı bir ifadeyle, ahlakın, Tanrı'nın dilemesinden tamamen bağımsız olduğu ortaya konulmuş olur.

Bir kimsenin bu soruya vereceği cevap, bir başkasının ahlak ve dinin birbirine bağımlı nitelikte olduğuna dair fikri ile önemli bir şekilde ilgili olduğu düşünülebilir, ama öyle değil, bazılarının varsaydığı gibi, bir kimsenin Hristiyan olup olmaması sorunu ile ilgisini bir tarafa bırakalım, bu konu, onun dindar olup olmaması sorunu ile ilgilidir. Örneğin Aziz Thomas Aquinas ve Occamlı William'ın her ikisinin de Hristiyan teologlar olmalarına rağmen, Thomas, bir şey iyi olduğu için Tanrı'nın onu istediği sonucuna varmış, William ise iyiliğin temelinde Tanrı'nın buyruğunun yer aldığını düşünmüştür.

Euthyphro problemi, şimdi, önceki bölümdeki tartışmamız ile ilgili olarak şematik biçimde açıklanabilir. Aşağıdaki çıkarıma bakınız:

Öncül: Tanrı x'i ister.

Sonuç: X iyidir.

Bağlamı dışına çıkarıldığında bu iki ifade birbirinden bağımsız gibi görünür ve çıkarım geçersizdir: 'p'den 'q' ya da tam tersi 'q'dan 'p' çıkarılamaz. Burada artık sonucu öncülden çıkarmak yerine öncülü sonuçtan çıkarmaktayız. Yani sonucun değer verici karakteri ve öncülün muhtemelen olgusal karakteri ne olursa olsun sonuç tamamen hatalıdır.

Sadece orijinal öncülü içermeyen aynı zamanda çıkarım için ilk bakışta makul bir bağlantı kurmayı sağlar görünen genişletilmiş bir öncülden sonuç çıkarmamız elbette mümkündür. Örnek olarak:

Öncül: Tanrı x'i ister.
Eğer Tanrı x'i isterse o halde x iyidir.

Sonuç: X iyidir.

Bu çıkarım şekil olarak geçerlidir; ama geçerliliği için muhtemelen çok fazla bedel ödenmiş ve ahlakın dine de hiçbir bağımlılığı bulunmadığı gösterilmiştir. Pek çoğu, 'Eğer Tanrı x'i dilediyse o halde x iyidir.' ek öncülünü yorumlama şeklimize bağlı olacaktır. Bu bir 'anlam kuralı' gibi yorumlanabilir. O zaman biri çıkıp da 'iyi' ile kastedilen, 'Tanrı'nın istediğine uygun olan şeydir' diyebilir. Ancak böyle bir tutum hayli yetersizdir. Bir kere, ek öncül tam bir saçmalığa döner. Şu an için 'Tanrı x'i dilediyse o halde x iyidir' ifadesi, 'Tanrı x'i dilediyse o halde x, Tanrı'nın dileğine uygun olan şeydir' anlamına gelebilir. Kısacası 'Tanrı ne isterse onu diler.' Dahası bu tür bir yorumlama yapıldığı zaman, 'Tanrı x'i ister'den 'x iyidir' anlamının çıkarıldığı totolojik bir çıkarım olacaktır. Ne 'Tanrı'nın dileğine uygun olan şey'in 'iyi'nin anlamı olmadığını ne de 'bızım' ya da başka bir grup insanın 'iyi'nin kullanım ya da anlamını nasıl ifade edeceğimiz sorunu çözmemektedir. Hristiyan olmayanlar 'iyi' kelimesini gerçekten de çok

farklı kullanmaktadırlar. Ancak Yahudi-Hristiyan geleneği adı verilen gelenek içerisinde bile Tanrı ne dilerse onun iyi olup olmadığı konusunda (Eyüp Kitabına bakın) tartışma vardır. Bundan dolayı, bunun 'iyi'nin anlamı olduğu meselesi şöyle dursun, Hristiyanların bile 'iyi' ile kastedilenin 'Tanrı'nın dileğine uygun olan şey' olduğunu söylemesi anlamsız görünmektedir. Bizim temas etmeye çalıştığımız sorun aslında pek dile getirilen bir sorun değil: ya da daha doğrusu öyle olsa bile belki de ilgilenmeye bile değmeyecek bir sorundur.

'Tanrı x'i istediğiye o halde x iyidir' ifadesinin bir başka yorumu, onun sentetik bir nedensel ifade olmasıdır. Aslına bakılırsa, Tanrı x'i dilerse ifadesiyle kastedilen şey o halde x'in iyi olduğunu açıklamaktır. Eğer doğruysa bu yoruma dikkat etmek gerekir, sonra ahlakın dinden türetilbilir olup olmadığı sorunu yerleşik bir sorun değildir. Bir yandan 'x iyidir' gibi bir değerlendirme ifadesi, din ile ilgili öncüllerden türetilmiştir. Bir taraftan da iki öncül gereklidir: (1) Tanrı x'i diler ve (2) Tanrı x'i dilerse o halde x iyidir. Fakat ikinci öncül de değer biçicidir ve bu yüzden ahlakın dinden türetilbilir olup olmadığı sorunu basit bir şekilde bir önceki adıma geri kaydırılır. Eğer biz böyle bir kaymaya izin vermeyeceksek o zaman 'Tanrı x'i istediğiye o halde x iyidir' ifadesinin yorumunda karşılaşılabilecek güçlükler sentetik bir ifade olarak kalmaya devam edecektir. Bu yorum, öncelikle, ahlakın dine bağlı olup olmadığı sorunu- nu apaçık itiraf etmektedir. Öyle görünüyor ki biz sorunu ötelemek ile sorundan kaçmak arasında bir seçim yapmak zorundayız. Sorundan kaçmanın önüne geçmek için x'i iyi kılanın Tanrı'nın dilemesi olduğuna dair iddiamızı haklı çıkarmak için bazı nedenler geliştirmemiz gerekirdi. Peki, bu nasıl yapılabilirdi? Tanrı x'i istediğinde x'in iyi olacağını nereden bilebiliriz? İmanın, problemiden kasıtlı ve bilinçli bir kaçınma olarak tanımlanabilmesi onun tatmin edici olma-

yan bir şey olduğu fikrini akla getirmektedir. Diğer bir olası cevap bunu deneyimlerimizden öğrendiğimizi söylemektir. Buradaki sorun ise bu cevabın bize olgu-değer hatası işletiyor gibi görünmesidir, yani, bir değerlendirme ifadesini deneyime başvurarak doğrulayabileceğimizi iddia edebiliriz gibi görünmesidir. Ancak biz bunu göz ardı etsek de sorun hala devam etmektedir. Yaşadığımız tüm geçmiş olaylarda var olduğunu iddia ettiğimiz tecrübeye hitap ederek konuyu tartıştığımızı varsaydığımızda Tanrı'nın istediğinin iyi bir şey olduğu ortaya çıkmış olur. Böyle bir iddia dikkate alındığında ise bazı sorular ortaya çıkar. Biz hiç, Tanrı'nın dilediği bir şeyin tecrübesine sahip miyiz? İncil gibi vahyin bazı varsayımsal kaynaklarında raporlanan Tanrı'nın istediği ifadeler veya gösterileri dile getirmekten başka 'deneyimle' kastedilenin ne olduğunu bilmedikçe buna verilecek hiç de kolay bir cevap yoktur.

İddianın diğer kısmı ne ile ilgiliydi? Biz iyi bir şey olan ya da iyi bir şey olmaya çalışan bir şeyle hiç karşılaşıyor muyuz? Belli belirsiz de olsa olumlu anlamda bir şeyler olduğunda bu soruya olumlu cevap vermek herhalde yerinde olur.

Muhakkak ki Tanrı'nın dilediği şeyle o şeyin iyiliği arasında nedensel bir ilişki tecrübe edemeyiz. Hatta Tanrı'nın dilediği şeyin tecrübesine sahip olduğumuzu varsaymamıza ve iyi olan bazı şeylerin anlamının henüz belirsiz olduğunu tecrübe etmiş olmamıza rağmen bu ikisi arasında nedensel bir ilişkinin varlığına dair herhangi bir tecrübeye sahip değiliz. Olsa olsa -Tanrı'nın dilediğini gizleme varsayımıyla- Tanrı tarafından istenen şeyler ile bizde iyi olarak deneyimlenmiş şeyler arasında sürekli bağlantılı bir tecrübeye sahibizdir. Bu durumda iki sorun ortaya çıkar.

Birincisi, bizim, bir şeyi, Tanrı'nın dilediği tecrübeden bağımsız bir şekilde, iyi olarak tecrübe edebileceğimiz or-

taya çıkmaktadır; böyle bir şey olsa bile, Tanrı onu dilediği için x'in iyi olduğu nedensel iddiasına hiçbir delil sağlanamayacak değişmez bir bağ söz konusudur.

İkincisi, biz bunu daha çok Humecu çıkarımdan bekleyebildiğimiz gibi, tümevarımcı akıl yürütme ve geçersiz çıkarıma katılmaktayız. Durum şematik olarak aşağıda gösterilmiştir:

Öncül: Tanrı a'yı istedi a iyiydi.
 Tanrı b'yi istedi b iyiydi.
 Tanrı c'yi istedi c iyiydi.
 Tanrı d'yi istedi d iyiydi.

Sonuç: Tanrı her ne isterse o iyidir.

Bütün tümevarımcı çıkarımlarda olduğu gibi bu çıkarım da geçersizdir. Ancak geçerli olsa bile *-ki imkânsız-* yine de Tanrı onu istediği için x'in iyi olduğu iddiası haklı çıkarılamaz. Burada bizi nedensellik sorununa geri götüren: Tanrı her ne dilerse aslında iyi olan o olsa da bizim, Onun bir şeyi *iyi olduğu için* istediğini söylememiz gerektiğidir. Tanrı istediği için bir şeyin iyi olduğunu inkâr etmek adına Tanrı her ne isterse iyidir inkâr etmek gerekmez. Gerçekten de bir şeyin Tanrı istediği için iyi olduğunu inkâr etmenin önlenmesinin tek yolu, o şeyin yalnızca Tanrı'nın dilemesiyle iyi olacağını *aksi takdirde iyi olmayacağını* iddia etmektir.

Bununla birlikte bu sonuç bizi daha ilginç bir duruma sokar. 'Tanrı her ne dilerse iyidir' önermesine yüklenen anlamlarla Tanrı'nın ne istediği bilgisinden o şeyin iyi olduğu iddiası çıkarılmaya çalışıldığında ortaya çıkan birtakım güçlükleri tekrar gözden geçirdik. Şu halde, her ne kadar, Tanrı ne isterse iyidir iddiası tatmin edici olarak savunulabilse de Euthyphro ikilemini hala geçerli bir yöntemle ele alamadığımız ortadadır. Bizim sorununuz şuna geliyor:

türetilebilirlik, mümkün olsa bile yeterli değildir. Biz din ve ahlakın nedensel bağımlılığıyla ilgileniyoruz, dinî ifadelerden sadece ahlaki yargıların çıkarılmasıyla -bu mümkün olsa bile- bir ilişki kurulamaz. Bir şeyin Tanrı istediği için iyi olduğunu *ya da tersine olmadığını* belirlemek için ahlakın sadece dine bağlı olduğunu ya da sadece dinî ifadelerden türetilebilir olduğunu göstermemiz gerekecektir. Biz bunu yapmazsak, farklı nedenlerin çokluğuyla hükümler çıkarılabilir ve farklı öncüllerin çokluğundan da geçerli bir biçimde sonuçlar türetilebilir. Muhtemelen -onlardan bazılarını Tanrı'nın dilemesi de dâhil- pek çok şey olayları ve olguları iyiye çevirebilir. Tanrı'nın iradesi, bir şeyin iyi olması *zorunlu* olmasa da o şeyin iyi olmasını *mümkün* kılar. Buradaki güçlükleri soruşturmak felsefî analiz bakımından Pandora'nın Kutusunu açmaktır. Örneğin, biz gerekli ve yeterli koşulların olası kombinasyonlarını incelemeye başladığımızda ahlak ve dinin muhtemel bağımlılık ve bağımsızlık hesaplarının oldukça karmaşık olduğunu görürüz. Aşağıda bu probleme bir örnek vardır. Birçok ahlaki kararın söz konusu olduğu yerde dinî bir karakterin hiçbir emri geçerli değildir. Ayrıca, Tanrı ne dilerse onu yapmak gerektiği kabul edilse bile yine de Tanrı'nın bizimle konuşmadığı konularla ilgili durumlarda yapılacak şey, dinî öğretinin bağımsızlığının ahlaki akıl yürütme tarafından belirlenmesi gerektiğidir. Bu sorunlar ile ilgili olarak, Profesör Peter Geach tarafından kaleme alınmış ilginç bir deneme, Tanrı bilgisinin hiçbir ahlaki bilgiye sahip olmamızı gerektirmediğini göstermektedir. Tanrı'nın iradesine dair bir bilgi her zaman gerekli değildir. Ama bu, Geach'e göre bazen gerekli iken daima da yeterlidir.³

Özetle: 'Tanrı x'i ister' öncülünden 'x iyidir' sonucunu çıkarabilmek için biz bu önermeyi son derece problemlili olduğu ortaya çıkan bir başka öncülle güçlendirmek zorundayız. İmkânsız da olsa, bu sorunların üstesinden ge-

lebilsek bile yine de ahlak ile din arasında pek çok ilahiyatçının inandığı bir bağımlılık ilişkisi bulunduğunu kaydedemeyiz: bizi ne sadece dine bağlı bir ahlak görüşünü savunan teologlar, ne de Geach gibi sadece ara sıra Tanrı'nın iradesine bağımlı ahlak görüşünü savunan modern teologlar ikna edebilir.

V

Tartışmamızın sonraki bölümüne geçmeden önce umuyorum ki zaten açık olan bir noktayı tekrarlamak yerinde olacaktır. *Tanrı'nın dilediğinin iyi olduğu yukarıda inkâr edilmemiştir.* "Tanrı x'i diler"den "x iyidir"ın çıkarılmasını temin etmenin yeterli olacağının zayıf bir iddia olması şöyle dursun, bir şeyin iyi olmasının yalnızca Tanrı'nın onu istemesiyle olacağı iddiasını desteklemek için hiçbir nedenin olmadığı gibi görüldüğü ileri sürülmüştür. Bu yüzden biz, Euthyphro ikilemindeki ilk seçeneği yani "x iyidir çünkü Tanrı bunu dilemiştir"i sorguladık, ikinci seçeneğin yani, "Tanrı x'i dilemiştir çünkü x iyidir" seçeneğinin eleştirisi için ise henüz bir şey söylemedik.

Gerçekten, x mutlak olarak iyiye. o zaman bu durum Tanrı'nın niçin tam bir iyiliksever olduğunu açıklamaya yardımcı olacaktır. Belirli nedenlerden dolayı biz bir şeyin iyiliğini Tanrı'nın onu istediği gerçeğiyle (öyle bir gerçek varsa bile) açıklayamayız; fakat aksi de mümkün olabilir. Benzer bir karışıklık, bazen filozoflar tarafından sezgilerimiz ile ilgili olarak neyin doğru olduğu konusunda yaşanmaktadır. Örneğin, bir şeyin sezgisel olarak ikna edici ya da apaçık doğru olması, kendi gerçekliğini garanti etmek için yeterli değildir. Bununla birlikte, eğer doğruysa o zaman bu bize neden sezgisel olarak ikna edici ya da apaçık doğru görüldüğünü açıklayabilir. Buradaki karışıklıklar birbirinin aynı değildir ancak yapı olarak birbirine benzer.

VI

Yukarıdaki tartışma, değerlendirme ifadelerinin olgusal ifadelerden türetilmeyeceği ya da bu ifadelerle doğrulanamayacağı görüşünü, bilimsel teorilerin gözlem ifadelerinden türetilebileceği ya da bu ifadelerle doğrulanabileceğinden daha fazla destekler görünmektedir. Burada sunumun olası değişikliği, mantıksal güçlülükle ilgili olarak bunun sebebinin her iki durumda da aynı olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte söylenen şeylerden anlaşılmaktadır ki bu tür tartışmalarda bir sonuca varınak çoğu zaman mümkün değildir: yani, bir taraftan gözlem ifadeleri ile bilimsel teoriler arasında diğer taraftan da olgu ifadeleri ile değer ifadeleri arasında mantıksal bir ilişkinin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Gözlem ifadelerinin teorik bilimsel ifadelerle mantıksal olarak ilişkili olabilmeleri, son yıllarda üzerinde sıklıkla durulan bir noktadır.⁴ Bunun için doğrulayıcı çıkarım ile bu tür mantıksal ilişkilere izin veren eleştirel çıkarım arasında bir asimetri vardır. Nitekim tartışmalı bir bilimsel teoriyi, doğrulayıcı bir çıkarımın sonucu olarak değil de eleştirel bir çıkarımın öncülü olarak ele alırsak, gözlemsel bir ifadenin yanlışlama yöntemiyle (*modus tollens*) ilişkilendirilebileceğini buluruz. Problemdeki bilimsel teorinin temelini oluşturan gözleme dayalı bir ifadenin yanlışlanması, bilimsel teoriyi meydana getiren öncülün yanlışlanmasına yol açar.

Ahlaki kanıtlamayla elde edilen benzer bir durum gözden kaçırılmıştır. Ben ahlaki bir ifadenin, bir yanlışlama yönteminde kullanılan olgusal bir ifade tarafından bazen mantıksal olarak yanlışlanabileceğini ve böylece mantıksal ilişkilerin en azından bazı durumlarda olgusal, değerlendirici ya da normatif ifadeler arasından elde edilebileceğini

göstermeyi öneriyorum. Dinî yaklaşımı takip etmek ile ilgili tartışma, şüphesiz iyi bir örnek olarak kabul edilen 'Göklerdeki babanız mükemmel iken sırf bunun için bile sizler mükemmel olun' ifadesi bir 'Mükemmellik Danışmanı' gibi olmaktan ziyade bir ahlak ifadesi örneği olarak görülebilir.

Aşağıdaki tartışma, 'gereklilik' ifadelerinin kişiye göre 'imkân' ifadelerini işaret ettiği doktrini doğru olarak var sayar. Böylece bir kimse bir şey yapmak gerektiğini söylediğinde, biz, onun o şeyi yapabilme imkânı olduğunu varsayarsanız, o da o şeyi yapabilir. 'Kişiye göre' ifadesinin altını çizmek istiyorum, çünkü 'gereklilik' ifadelerinin 'imkân' ifadelerine her zaman işaret ettiğinin doğru olduğunu iddia etmek istemiyorum. Örneğin, dünyanın farklı olamayacağını söyleyerek -geç de olsa bunu gösterebilsek bile-, 'dünyanın farklı olması gerektiğini' söyleyen bir ifadeye itiraz etmeyi gereksiz buluyorum. Mantıksal bir çelişki olmaksızın aynı anda dünyanın farklı olması gerektiğini ve farklı olamayacağını iddia etmek gayet akla uygun görünüyor. Ancak bu ilginç konu bizim burada ilgilenmemiz gereken bir konu değildir; kişiler hakkındaki 'gereklilik' ve 'imkân' ifadeleri ile ilgili düşüncelerimi kısıtlayan başka bir nedenim var. Ben 'gerekliliğin', 'imkânı' ifade ettiğini söylerken sadece kişilerin söz konusu olduğu durumlara işaret edilerek anlaşılmalıyım.

Bizim varsayımımızla ilgili olarak aşağıdaki çıkarım geçerlidir:

Öncül: Jones bir dahi olmalı.

Sonuç: Jones bir dahi olabilir.

Varsayalım ki biz, sonucun yanlış olduğunu işaret eden bir delile sahibiz. Örneğin Jones'ın ağır bir beyin tahribatından acı çektiğini ya da alışılmadık bir şekilde nor-

malin altında bir I.Q.'ya sahip olduğunu biliyor olabiliriz. Bir I.Q. testinin sonuçları birileri için makul bir tartışma iken başka biri de muhtemelen ağır bir beyin tahribatının sağlam bir kanıtını. Jones'ın bir dahi olabileceğinin hata olduğunun kanıtı olarak kabul edecektir. Fakat o zaman yanlışlama yöntemine göre, Jones'ın bir dahi olması gerektiği hatadır. Ve biz, ahlaki bir ifadenin eleştirisinde ve değerlendirmesinde olgusal bir değerlendirmeye başvurmuş oluyoruz.

Daha güncel bir örnek olarak, suçluların cezalandırılması hem ahlak ve kamu politikası için bir sorun hem de din adamları arasında tartışmalı bir konudur. Diyelim ki, birileri, suçluları tek tek cezalandırmanın değil onların psikolojik olarak suç eğilimlerinin tedavisinin gerekliliğini savunuyor. Bu teklife göre, 'gerekliliğin', 'imkân' anlamına gelmesi ve psikolojik yöntemlerle tedavisi imkânsız -örneğin belirli bir genetik kusuru olan- bazı suçluların bulunduğu varsayılmış olabilir. Bunun örneği hiç de hayal ürünü değil: *XXY* kromozom bozukluğu, yetişkin erkeklerde araştırmacılar tarafından suç davranışlarıyla ve/veya düşük zekâ ile çok defa ilişkilendirilmiştir ve son çalışmalar her 300 erkekte birinin bu sorun ile doğuyor olabileceğini ortaya koymaktadır.⁵ Bu olgusal bilgi, teklifin ciddi bir değişikliğe yol açması durumunda, mantıklı olarak, bizi farklı bir kamu politikası için orijinal bir teklife götürecektir. Harvard Tıp Fakültesinden Dr. Park S. Gerald, *XXY* rastlantısı ile ilgili geniş çaplı bir çalışma yapılması çağrısında bulunmuştu, 'çünkü bu, büyük bir sosyal planlamaya etki edebilirdi. Devam eden sosyal yardım programlarına rağmen, *XXY* sendromlu bu insanların yine de başı derde girebilmekteydi.'⁶ Bu tür çıkarımlar kolaylıkla kötüye kullanılabilirdi için, belki de buraya, birinin bana önerdiği, bazı durumlarda zor işlerde çalıştırmak suretiyle cezalandırma alternatifinin kendi içerisinde cezalandırmak adına hiçbir

kanıt içermediğini anlatan bir tanıtımı eklemem gerekecektir. XYY kromozom bozukluğu ile ilgili gerçekler her ne olursa olsun ceza sorununu ele almak gerekir.

'Gerekliliğin', 'imkân' anlamına geldiği bu tür çıkarımların kural koyucu açıklamalarını çürütmek için somut iddialar sağlaması gerekebileceği alışılmadık bir şey değildir. Aksine bu tür şeyler sık görülür. Bishop Robinson, en azılı suçluların bile ıslahı için denenen girişimlerden biri olan idam cezasının kaldırılması önerisini ifade etmek için hayli ilginç bir açıklama yapmıştı. Bu açıklama ile ilgili olarak ortaya konan tepkiler, gözlemciler tarafından şu şekilde rapor edildi:

Yapılan açıklamadan bir hafta sonra mektuplar gelmeye başladı ve bu mektuplar onun çalışma odasının yerleri ve sandalyeleri üzerine yığılmaya başladı... birisi 'seni lanet olası aptal' diye başlıyordu. Hampsteadlı bir kadını 'bağışlanmayacak kötülerin varlığından' söz eden bir şeyler yazmıştı. İsmi yazmayan biri bunun 'tam bir saçmalık' olduğunu iddia etmişti. Bir başkası 'Tam bir utanmazlık. Kılıseye ve bu tür bir konuşmaya lanet olsun' demişti.

Bu pasajların alındığı gözlemci makalesinde, XYY kromozom bozukluğunun oluşumundan hiç bahsedilmemiştir. Bilinçli tıbbi bir bağlantı dışında, orada sadece bağışlanmayacak insanların olduğu iddiası metafizik bir ifade olmasından dolayı kuşkusuz bir gerçek olarak reddedilebilir. İşte bahsedilen bu genetik çalışmalar göstermektedir ki bu tür ifadeler çok zor ve reddedilmesi güç, çok fazla test edilebilir bilimsel yorumlamalardır.

Olgusal ve normatif ifadeler arasındaki mantıksal ilişkileri göstermek ne kadar önemli ise abartmamak ve gerektiğinden fazla anlam yüklememek de o kadar önemlidir. Ben burada bir kısmı hariç bütün ahlaki ifadelerin ampirik olarak yanlışlanabileceğini göstermedim ve hatta sadece

ampirik olarak yanlışlanabilecek olanlar ile ilgilensek de ben bu bilgilerin ahlaki fakat ampirik olarak yanlışlanabilir olanlarının karakteri ya da doğası hakkında kesin sonuçlar ortaya koymayı gereksiz buluyorum. Örneğin, ben herhangi bir durumda ampirik olarak test edilebilirliğin, bilimsel bir teorinin işareti olduğu önerisini kabul etmiyorum ve yanlışlanabilir mükemmellik düşüncelerinin bilimsel ifadeler olduklarına hiçbir koşulda izin veremem!⁷

2. Dinin Ahlaka İndirgenmesi

Bu nedenle Viktorya dönemi İngiltere'sinde değişim savunucularını, her tür gizli cinsel sapkınlıkların, gelenekçi zorbalıkların ve duygusal iktiyüzlülüklerin kirli kalmış köşeleri ve isimsiz dünyevi kirleri örtmeye hizmet ettiği kiliselerini, rahiplerden, sunaklardan, kürsülerden ve gizemli dinî ayinlerden temizleyerek ahlaki söylemin sade yapısından başka da hiçbir şey bırakmayarak onları perdeli, konforlu döşemeli evlere çevirirken buluruz.

Quentin Bell: *Bloomsbury* (s.28)⁸

I

Sadakate İnziya (The Retreat to Commitment) adlı bir başka kitapta üçüncü alternatifimizin farklı bir versiyonu olan dinin ahlaka indirgenebilirliğini ele aldım.⁹ Burada Protestan liberalizmi olarak bilinen şey tarafından temsil edilen bir durumun, 19. yy boyunca uzun bir dönem oldukça ikna edici olduğunu, ancak 20. yy'ın ilk yıllarında kutsal kitap yorumcuları kadar, felsefi ve toplumsal eleştiri tarafından da katı suretle sarsıldığını savundum. Bu duruma üçüncü alternatifimizin bir versiyonu ve ciddiye alınması gereken niteleyici olarak atıfta bulundum. Öncelikle, Protestan liberalizminin dini ahlaka indirgemeyi tam olarak başarıp başaramadığı kuşkuludur. Diğer taraftan Protestan liberalizminin başarısızlığı bir Hristiyan çevrede gerçekleşmiştir. Dinin ahlaka indirgenmesi, ahlaka indirgenemeyecek bir din olmadığını hiçbir şekilde ifade etmeyen Hristiyanlıkta gerçekleştirilemez. Bu tür bir indirgeme örneğinin muhtemel bir adayı Konfüçyüsçülüktür.

Protestan liberalizmine daha sonra, beşinci seçeneğimiz olan ahlak ve din arasındaki çatışma konusu ele alınırken tekrar döneceğiz. Bununla birlikte *The Retreat to Commitment* adlı kitapta uzun uzadıya ele aldığım konuyu burada tekrar ele almamın bir anlamı var ve ben konuyla ilgili görüşlerim için bu kitaba ilgi gösteren okuyucuyla ilgileniyorum. Ben burada ne Konfüçyüsçülüğü ne de diğer Doğu dinlerini tartışabilirim, ancak bunun nedeni ilgisizlik değil yerimizin uygun olmasıdır.

Aslında bundan sonra dikkatimi daha çok, dini ahlaka uydurma teşebbüsünün, son yıllarda aralarında bazı İngiliz ve Amerikalıların bulunduğu düşünürlere öte-dünya varlığı fikrini sorgulamalarına yol açtığı konusuna vereceğim. R. B. Braithwaite'in meşhur *Bir Deneycinin Dinî İncanın Doğasına Bakışı*¹⁰ adlı çalışmasıyla temsil ettiği türden bir yaklaşımı hatırlıyorum. Bu yaklaşım tüm yönleriyle talihlidir, çünkü bir taraftan Protestan liberalizmi ve onunla ilişkilendirilen akımlar ve fikirler, canlı ve ilginç fenomenler haline gelmişken diğer taraftan Braithwaite'in, Protestan liberalizminin, aşağılanmış geç dönem hali olarak sunulan yaklaşımı, tecrübesizce ve cahilce yapılmış bir tarih bilimi ve felsefi analizidir. Bununla birlikte çok önemli etkileri nedeniyle bu konuyu tartışmak gereklidir; bazı felsefecilerin, muhtemelen sembolik mantık ya da bilimin analizi ile uğraşmakla meşgul olduklarından, bu konuya aynı yüksek standartlarla yaklaşmamış olmaları din felsefesi için üzücü bir gerçektir.

II

Braithwaite'in asıl ilgilendiği konu dinî ifadelerin anlamlarıyla ilgiliydi ve onun problemi, anlamın erken dönem mantıkçı ampirist kriteri tarafından, yalnızca bu ifadelerin ampirik olarak doğrulanabilir olmalarına göre ya

da aksine mantığın gerçeklerine göre ortaya konmuştu ki bu durumu gençliğinde onu oldukça etkilemişti. Braithwaite, savaş sonrası eski mantıkçı ampiristler arasında yaygın olan bir akımı benimsemişti. Anlamın ampirist karakterinin yanlış olduğunu açıkça ifade etmek konusunda fazla ileri gitmeyen Braithwaite, bu kriterlerin yeterli olmadığını, din ve ahlak gibi belli konular ele alındığında, bu ifadeleri, bu yerlerde kullanıldıkları şekliyle anlamaya çalışmak gerektiğini, erken dönem mantıkçı ampiristler tarafından istendiği şekliyle doğrulamanın yapılıp yapılamayacağını korkusuzca sorgulamak gerektiğini teklif ederken oldukça cesurdur. Herhangi bir ifadenin anlamının kullanıldığı yolla verileceğini savunan Braithwaite, kendi dinî inançlarına uygulamak suretiyle onların nasıl kullanıldıklarını açıklamayı amaçlamıştır.

Bu noktaya nasıl geldiği hakkında pek sır vermeyen Braithwaite, buradan dinî ifadelerin öncelikle ahlaki ifadeler olarak kullanıldıkları ve bu yolla ahlaki ifadelere dönüştürüldükleri sonucuna ulaşır. Ahlaki ifadeler gibi, dinî ifadeler de bilimsel olarak doğrulanamazlar, ancak onlar yine de bir kullanıma sahiptirler ve öğrenmek için, 'gayret ifade eden niyetlere' (*conative intentions*) vurgu yaparlar. Bir ahlak ifadesi, bu ifadenin sahibinin niyetini belli bir şekilde hareket etmek suretiyle açığa vurur. Dinî ifadelerin kullanımı temelde aynıdır: içinde bulundukları dinî sistemin şartlarını taşıyan dinî ifadeler, bir eylem ilkesine, yaşam tarzına veya davranış biçimine bağlılığı ortaya koyar.

Bununla birlikte Braithwaite, dinî ifadelerin bazı ahlaki ifadelerden biraz farklı olabildiği yerlerde önemsiz değil önemli bir duygunun varlığından bahseder. Yani, dinî ifadeler ahlaki ifadelerin aksine belirli hikâyelerle birlikte olmaktadır. Bu hikâyeler, Braithwaite'in yorumladığı şekliyle en azından Hristiyanlıkta, kaynağını Hristiyan geleneğinden

alacak ve onlar 'agapeistik' bir davranış ilkesini destekleyecektir.¹¹ Hristiyanlar tarafından tavsiye edilen agapeistik davranış kalıpları ile Yahudilik ve Budizm gibi Hristiyanlık dışı diğer dinlerin taraftarları tarafından önerilen davranış kalıpları arasındaki fark, bu hikâyeler bütününden bir Hristiyan'ın zihninde canlanan durum ile bir Yahudi'nin zihninde canlanan durum ve hatta bir Budist'in zihninde canlanan durum ve yine buna benzer bir durum olacaktır. Braithwaite'e göre, dini bir ifadeyi dile getiren kişinin anlattığı hikâyenin doğru olduğuna inanmak için tüm bunlara hiç gerek yoktur; aksi takdirde o, hikâyeyi, direnç gösterebileceği bir davranış kalıbına uyması için ona -psikolojik ve nedensel olarak- yardımcı olmak adına zihinsel olarak kabul eder. Braithwaite, düşünebildiği en tarafsız kelime olarak 'hikâye/story' kelimesini seçtiğine dikkat çeker ve benzer bir düşünceyi vurgulamak için 'kıssa', 'peri masalı', 'alegori', 'fobi', 'masal', 'mit' ve benzeri kelimeleri kullanan Matthew Arnold gibi hayranlık duyduğu başka yazarların bulunduğunu da kabul eder. Bütün bunlar bizi inançlı Hristiyan'ın şu tanımına getiriyor: Braithwaite, 'Bir insanın hem Hristiyan ahlak ilkelerine uygun yaşamaya niyetlenip hem de niyetiyle Hristiyan hikâyelerini ilişkilendirmedikçe inançlı bir Hristiyan olamayacağını, ancak onun, ampirik gerçeklere uymayan hikâyeler tarafından sunulan ampirik tekliflere de inanmaya gerek duymayacağını'¹² söylüyor.

Braithwaite ile ilgili olarak, dine dair en dikkat çekici şey, bu fikirlerin birkaç felsefeci yazar tarafından ciddiye alınmış olmasıdır. *Cambridge Review* dergisinin, Braithwaite'in makalesini tartışmaya ayırdığı sayılarında, J. N. Schofield, Braithwaite'in konuşmasının şüphesiz, onun âcizane fikirleri olduğunu açıkça söyledi. Fakat Profesör D. M. MacKinnon ve Durham Piskoposu Ian Ramsey bu makaleyi ilgiyle ele almıştır, hatta MacKinnon'a göre bu

makale din felsefesine ufuk açıcı katkılarından dolayı ona teşekkür edilmelidir.¹³ Diğer yazarlardan Profesör John Macquarrie, Braithwaite'in, 'din dilinin çok mantıklı bir analizini yaptığını'¹⁴ yazdığı halde, aynı kitabın sonraki birkaç yerinde, Braithwaite'in, 'tezini, mantıklı olduğundan kesinlikle daha fazla abarttığını'¹⁵ kaydeder. Macquarrie'in iddiası bu durumda belirsizdir. Diğer taraftan Mr. Renford Bambrough'u Braithwaite'in çalışmasını, 'son zamanlarda aynı tarzda kaleme alınmış çok sayıda yazının, felsefi olarak en entelektüel olanı'¹⁶ diye yazarken buluruz.

Braithwaite'in din felsefesine yaptığı katkıya dikkat çeken açıklama metninin, belki de bir Cambridge vakasıyla yani Braithwaite'in Hristiyan olmasıyla ilişkili bu makaleyle bağlantısı kaçınılmazdır. Bir Cambridge asilzadesinin anılarını anlatan bir yazar şöyle diyor:

Cambridge'de entelektüelizm ve sıra dışılık namına her zaman bir King's College'ın dinî dokunuşu olmuştur ki Cambridge'de, muhteşem korosuyla meşhur, herkesin bildiği ve dindar olsun olmasının herkesin kiliseye gitmek isteyeceği çok güzel bir King's Şapeli vardır. Mesela, burada bir ahlak felsefesi profesörü olan Richard Braithwaite, yetişkin döneminde Hristiyan olması için -felsefi açıdan- ikaz edilmiş, fakat anlaşılan o ki bu durumu, onunla kilise arasında yalnızca birkaç mektuplaşmayla gerçekleştirmiştir. O adeta, kendisinin muaf tutulduğunu gösteren bir metin üzerinde özel bir anlaşma yapmış gibi hareket etmiş ve Cambridge'deki herkes de durumun böyle olduğuna inanmıştı. O vaktiz edildiğinde, Wittgenstein hariç, Cambridge'deki herkes ama herkes oradaydı.¹⁷

III

Braithwaite'in el yazmalarını okuyanlar onun tam olarak ne anlatmak istediğini anlamada güçlük çekmektedir. 'Agapeistik' gibi onun kendine has kelimeleri o kadar ka-

palıdır ki neyin o tür bir davranış olarak kabul edilip edilmeyeceğini bilmek zordur. Buna rağmen Braithwaite kendisini eleştirenlerin bazılarını cevaplarırken, aslında kendisinin kastetmediği ve genel bir yardımseverlik ilkesi gibi ne anlama geldiği belirsiz kalan bazı şeyleri açıklamıştır.

O halde bir örnek olarak Braithwaite'in kendi teklifini ele alalım: bir ifadenin anlamını kullanımında aramak, Braithwaite'in kendi deyimıyla bizzat kendisinin ne kastettiğini saptamak içindir. Braithwaite kendi davranış kuralını ya da felsefi davranış ilkesini nasıl ele alır ki bir ifadenin anlamı onun kullanımında aransın? Daha açık olarak, Hristiyan bir dinî ifadenin anlamının onun kullanımından bulunması gerektiği söylendiğinde ne anlatılmak istenmektedir? Onun anlamının, Hristiyanların onu geleneksel olarak hangi anlamda kullandıklarıyla mı belirlenmesi gerektiği kastedilmektedir? Yoksa onların dinî ifadeleri bugün kullandıkları şekliyle mi? Hayır, bunların hiçbirisi de değil. Tersine, Braithwaite'in şu kuralı takip ettiğini anlıyoruz: *Hristiyan bir dinî iddianın anlamı ancak benim onu kullandığım anlamla belirlenmelidir*. Burada, kullanımdan benim kullanımına, belirli nesneden şahıs zamirine, ifade edilmemiş hızlı bir geçiş vardır.

Erken dönem Protestan liberalizmi, tarihsel İncil tefsirlerinin, Dağdaki Vaaz'ın hatalı bir yorumunun derinlenmesine nüfuz etmiş özgür İsa portresinin yanlışlığını açığa çıkardığında çürütülmüştü. Binlerce Protestan liberal, Hristiyan ahlakının aslında İncil araştırmacıları tarafından maksatlı olarak belirlendiğinin ortaya çıkmasını kabullenemedikleri için Hristiyan bağlılıklarından bilinçli bir şekilde vazgeçtiler.

Braithwaite'e göre, Hristiyan ahlakının ne olduğu gibi konular, örneğin Nasıralı İsa tarafından verilen ahlak vazası, aslında konunun dışındadır. Onun için önemsiz olan

sadece kendi agapeistik ilkelerini desteklemek için kullandığı hikâyelerin gerçekliği değil, görünen o ki onun Hristiyan geleneğinden örnek verdiği hikâyelerin ya da kavramların orada olup olmamalarının aslında onun için hiç de önemi yoktur. O bunu şöyle ifade ediyor (s.63):

Farklı insanlar, bu temel ahlaki ilkelerin ne olması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahip olacaklarından, dinî ifadelerin genel anlamları farklı insanlar için farklı olacaktır. Ben, Hristiyan iddialar bütünüünün kendine özgü anlamının, agapeistik bir yaşam tarzını sürdürmek için ortaya konan niyetler tarafından verildiğini kabul ediyorum ve bu yaşam tarzının bir açıklaması olarak -genel ve değişmeceli anlamda bir açıklama, fakat bununla birlikte ampirik bir açıklama-, ben I. Korintlerin 13. bölümünden bolca alıntı yapmalıyım. Diğerleri, Hristiyanca bir yaşam tarzının tarifinin bir şekilde farklı tasvir edilmesi gerektiğini düşünebilirler ve bu nedenle Hristiyanlığın iddialarının özgün anlamını, temel ahlak öğretisi ile ilgili farklı bakış açılarına uygun olarak ele alırlar.

Yine Braithwaite, ahlaki davranışın desteklenmesi için kullanılacak hikâyeler ile ilgili olarak şunları yazar: 'Ampirik hikâye ifadeleri, Hristiyan'dan Hristiyan'a değişir; Hristiyanlığın doktrinleri farklı ampirik yorumlara açıktır ve Hristiyanlar da doktrinler üzerine yaptıkları yorumlara göre farklılaşacaklardır (s. 66). Makalesinin özünde Braithwaite açıkça, 'Hristiyan dininin özünün', 'Ne yapmalıyım?' ve 'Uymam gereken ahlak kuralı nedir?' gibi *her insan tarafından kendisi için cevaplanması gereken* sorular olduğu sonucuna varır.

Kısacası Braithwaite'e göre Hristiyan dininin özünde, ahlak kurallarının kişinin kendi öznel ve keyfî tercihine göre bir seçilişi vardır. Ya da denebilir ki; *Hristiyanlığın özü, istediğin gibi yorumlayabildiğin Hristiyan geleneğinden alınan hikâyeleri nasıl istiyorsan öyle bezemek kaydıyla her ne istiyorsan onu yapmaktır.*

Ancak, Hristiyan geleneğinin *kullanışına göre* gibi bir yorumu oldukça saçmadır; bu, Hristiyan geleneğinin nasıl kullanılacağı ile ilgili olarak Braithwaite'e has hayalperest ve tuhaf bir kanun teklifidir. Eğer Hristiyanlıkta birkaç ahlak vaazı dışında bulunabilecek bir şey olmadığı doğruysa, aslında, Braithwaite bir kullanım türünü savunarak Hristiyanlara küçük bir vaaz vermeliydi, gerçi bunu yine Hristiyan gelenekle yapmak zorunda olması onu değersizleştirirdi. Ama açıkçası durum öyle değil. Bilime karşı sözde bağlılığına rağmen Braithwaite, Hristiyanlığın özünü agapeistik bir davranış olarak tanımlarken bilimsel, tarihi ilahiyat akademisinin objektif bulgularını hiçe saymaktadır.

Burası Hristiyan geleneğinin gerçekte ne olduğunun anlatılacağı yer değildir. Dahası belki de Hristiyanlığın özünün bu tür şeyler olamayacağı konusunda ısrar etmek, Hristiyanlığın, farklı ve karmaşık ilkelerden, doktrin ve hikâyelerden ve hatta bilimsel ve metafizik iddialar yığınınından bir araya geldiğini ileri sürmektir. Şüphesiz, geleneğin Braithwaite'in agapeistik davranışla açıkça kastettiği türden bir şeye döndürülebilmesine vurgu yapan, (Braithwaite'in bahsettiği) I. Korintlerin 13. bölümü, John'un ilk mektubu ya da (konunun dışına çıkılırsa) Dağdaki Vaaz gibi kısımları vardır. Fakat sadece bunlara odaklanmak fazla haksızlık olur. Elbette hiç kimse kendisine Hristiyan geleneğinin belirli bir kısmının, diğer bir kısmından daha uygun olduğunu söyleyemez. Fakat burada "Hristiyanlığın filan yönünü cazip buluyorum"dan "Ben bir Hristiyanım"a mantıksal bir sıçrama vardır. O halde bir kimse Budizm'in bazı yönlerini cazip bulursa o kimse de Budist midir?

Braithwaite'in düşündüğü gibi, geleneğin karmaşık görünen kısımlarının, kendi bağlamında ele alındığında agapeistik bir yoruma katkı sağlayacağını söylemenin bir yararı yoktur. Aynı zamanda öne sürülen -şöyle ki, Hris-

tiyanlığın temelde bir sağduyu ahlakı olduğu- gibi farklı bir iddianın, kendi bağlamında ele alındığında kanıtlanmış olması da tartışılabilir. Onlarca farklı davranışsal ilke için İncil'den kaynak seçerek ve derleyerek bir arka plan kurulabilir.

Eğer biz gerçekten Hristiyanlığın değerlerini Braithwaite'in örneğindeki gibi bir bağlamda agapeistik olarak ele almak istiyorsak, Hristiyanların ne için dua ettiklerini sorgulamak yol gösterici olabilir. Toplu Dualar Kitabı'ndaki kaç dua agapeistik davranışı desteklemeyi talep etmektedir? Pek azı. Tam aksine dualar, tehlikelere ve düşmanlara karşı korunmayı talep etmeye yöneliktir. Sabah Duası'nda, Huzur için Kısa Ayin Duası okunur:

Uyumu gözeteni ve barışı isteyen! yaratan, ebedi hayatımızın bilgisinin sahibi olan ve kendisine kulluk eden! kusursuz özgürleştiren Tanrım! Biz aciz kullarını düşmanlarımızın her türlü saldırısından koru, biz muhakkak senin korumana güveniriz. Efendimiz Yüce İsa'nın kudretiyle hiçbir düşman gücü bizi korkutamaz.

Peki, geceleri ne duası yapılır? Gece Duası'nda da Kısa Ayin Duası okunur:

Ey tüm ilahî arzuların, iyi düşüncelerin kendisinden geldiği ve bütün işleri yoluna koyan Tanrım! Biz aciz kullarına dünyanın veremediği huzuru ver ki kalbimiz senin emirlerine boyun eğsin hem de sen bizi düşmanlarımızın korkusundan enin kılarken zamanımız huzur ve sükunetle geçsin.

Tüm duaların en meşhurlarından biri de Aziz Chrysostom'un okuduğu güzel duadır:

Yüce Tanrı, bu zamanda bizlere lütfedensin, tüm niyazlarımızı eksiksiz ancak sana yaparız; vaadini tutarsın, iki ya da üç kişi senin adına bir araya gelip toplandıklarında onların dualarını kabul edersin. Efendimiz, kullarının arzu ve isteklerini onlar için en hayırlı olacak şekilde şimdi kabul et ve bize bu

dünyanın ve gelecek olan ebedi hayatın hakikatini bildirerek bizi bağışla.

Veyahut zamanımızda fazla kullanılmıyor olmasına rağmen Noel Günü, Epifani, Paskalya Yortusu, Yükseliş Günü, Hamsin Yortusu, Kutsal Üçlük Pazarı ve Sekiz Azizi Anma Günü gibi özel günlerde Havarilerin Öğretisi yerine okunan Büyük Dua Kitabı'nda da yer alan Aziz Athanasius'un Öğretisi neden dikkate alınmasın? Çok uzundur ve çoktan modası geçmiş felsefi bir terminolojiye sahiptir. Ancak ben yalnızca ilk ve son kısımlarından alıntı yapacağım:

Her kim kurtuluşa erecekse, her şeyden önce Katolik İnancı kabul etmesi gerekir. Ki bu inanç herkesten imanının sağlamlığını ve saflığını korumasını ister, yoksa ebediyen helak olacaktır. Katolik İnancın işte budur: Biz Birlik içindeki Üçlüğe ve Üçlük içindeki bir olan Tanrı'ya ibadet ederiz; O, ne İnsanlığı şaşırtır; ne de Cevheri dağıtır...

Ve benzeri çok küçük dört yazı sütunu bulunmaktadır. *Aştan bahseden bir kelime bile yoktur*, 'Bu Katolik İnancıdır: insandan sadakatle inanmasını ister yoksa o kurtulamaz.' ifadeleriyle biten büyük kilise amentüsünde bile aştan bahseden tek bir kelime yoktur. Hatta Hristiyan kiliselerinin en yaygın biçimde kullandığı amentü olan Havarilerin Öğretisi'nde bile aştan bahseden bir kelime yoktur. Neden? Cevabın bir kısmı, öğretilerin bazı konularda kaçınılması gereken sapkınlıkları saptamayı ve kilisenin ilk dönemlerinde üzerinde anlaşmazlık bulunan konuları bildirmeyi hedeflemiş olmasında yatmaktadır. İsa'nın aşk ile ilgili bazı kapalı gerçekleri vaaz ettiği konusu çok az tartışılmıştır. Bu o kadar kapalı bir konudur ki konu ile ilgili birçok doktrinal tartışma vardır ve dahası, korkarım Hristiyanların çoğunun ilgisini bile çekmemiştir, bu konuyu öğretiler içerisinde bir referansa bağlamaya bile gerek görmemişlerdir. Tüm istenen, tehlikelere karşı korunmak-

tır. Ey Tanrının sen bize bunu ver de biz belki bununla aşk da yaparız.

Fakat eğer kilisenin ilk yüzyıllarında aşk ile ilgili birkaç doktrinal tartışma olmuş olsaydı, tarihçilerin bu konuda söyleyecek bir şeyleri de olurdu. 19. yy İncil eleştirisinin bir sonucu, pek çoklarının İsa'nın aşk öğretisinin örnek ifadeleri olarak kabul ettiği 'Dağdaki Vaaz', hiçbir şekilde Hristiyanlar için bile genel bir davranış siyaseti olarak tanımlanmadı, fakat Albert Schweitzer tarafından tanımlanan şey, daha çok bir ara-etikti, bu etik, onları, toplumun tehlikelerinden koruyacak ve gerçekten de efendiler gibi yüceltecek bir Tanrı'nın pek yakında dönüşünü umut eden toplumun genelinden soyutlanmış küçük bir Hristiyan topluluk tarafından takip edilen bir sağduyu etiği idi.¹⁸ Bu konuya sonraki bölümde tekrar döneceğiz.

Demek ki, Braithwaite'in Hristiyanlık hakkındaki düşünceleri oldukça basit fikirlerdir. Genel olarak edebiyat hakkındaki görüşleri için de aynı şeyler söylenebilir: Braithwaite'e göre, Hristiyan hikâyelerinin temel işlevi, aynı mitler, kıssalar ve diğer edebi türler gibi, ahlaki niyetlerimizi desteklemek için bize etken malzeme vermektir. Edebiyatın işlevi, özellikle de ahlaken yükselip yükselmeme ya da alçalıp alçalmama sorununda, pek çoğu hayli farklı sonuçlarla da olsa Plato'dan F. R. Leavis'e kadar filozof ve eleştirmenler tarafından tartışılmıştır. Bir kimsenin algılarını, insani durumların sanatsal ve imgesel sunumuyla yükseltebilen ve değiştirebilen muhteşem bilgi kaynağıyla karşılaşıldığında belki de önemli bir şey olabileceği ihtimaline muhtemelen dikkat çekmeye değer. Edebiyat basitçe söylemek gerekirse insanın ahlaki çözümlerini güçlendirmez ve bunun da edebiyatın bir işlevi olduğunu söylemek hiçbir şekilde doğru olmaz. Edebiyat tek bir fonksiyona sahip değildir ve aslına bakılırsa tarih boyunca pek

çok farklı amaçla da kullanılmıştır. Marcel Proust, Robert Musil, Richard Hughes, Virginia Woolf, E. M. Forster gibi yazarları okuyanların pek azı, ne onlardan etkilenmiş ne de onlarla karşılaşmak suretiyle değişmişlerdir. Elbette ki bazen bu kaynaktan gelen malzeme insanın geçmiş ahlaki çözümlerini desteklemeye yardımcı olmada kullanılmıştır; ancak çoğunlukla, ilk andaki yıkıcı ve yapıcı gücüyle, insanın ahlaki çözümlerini kökten değiştirme etkisine sahip olabilir.

IV

'Dini ifadeler' ve 'dinî dil' gibi kullandığımız bazı ifade ve fikirlerin kapsamlı ilişkilerini bir nebze ele almadan bu bahsi kapatmak hata olurdu. Ne yazık ki bazı filozoflar, 'dinî dil' diye adlandırılan şeyden, sanki bu, ifadenin benzersiz bir biçimi, 'tarihsel hikâye', 'bilimsel açıklama', 'şiir', 'sembolik anlatım', 'mecaz', 'mit' gibi diğer türlerden çok farklı ve anlatımın apayrı yol ve yöntemleriymiş gibi bahsetmek isterler. Bu yaklaşım tarzının kabul ya da reddediliş nedenlerinin detaylı bir şekilde araştırılması ilgi çekici olmakla birlikte burada bu konuya girmeye ihtiyaç yoktur. Sözüm ona 'dinî dil' ile ilgili bu tarz tanımların, biçimsel mantık ve bir yandan matematik diğer yandan da bilimsel açıklama gibi bir ya da iki meşru anlatım biçiminden meşru olmayan birkaç anlatım şeklinden birinin ayırt edilmesi gibi sınırları belli hedeflerle başlama eğiliminde olacağını söylemek yeterlidir. Bu tarz bir yaklaşıma bir örnek mantıksal ampirizmdir. Sonraları, bu mantık ve bilimsel yayılcılık terk edildiği gibi bazı felsefeciler -Braithwaite buna güzel bir örnektir- 'dinî dil'e gelince ısrarcı oldular ancak önceki aşağılayıcı tavırlarını bıraktılar. Şimdi 'dinî dil'e tamamen kendi özelliklerine göre, hatta dinî ifadelerin onaylanabilmesi ya da reddedilebilmesi ile ilgili tek kriterin yine

kendisi olacağı şeklinde anlam verildi. Her ne kadar hiçbir diğeri tarafından doğru olarak kabul edilen bir kriter olarak değeriendirilemedi ise de bu düşünürler bazen bir bilimsel ifade mantığı ya da bir bilimsel keşif mantığının geliştirilebileceği gibi, aynı şekilde bir dinî ifade mantığının da geliştirilebileceğini savundular.

Günümüzde felsefe, filoloji, dilbilimi, antropoloji, karşılaştırmalı dinler tarihi ve diğeri alanlarda yapılan araştırmaların sonuçları bu yaklaşımların her ikisine de çok az yarar sağlamıştır. Dil, dinde önemli biçimde kullanılır, ancak aslında ortada 'dinî dil' diye bir şey yoktur; yalnız orada bir şey vardır, kullandığı dili sahiplenene ve kendine özgü bir hale sokan 'dîn'. Her birinin ifade şekillerindeki kendine özgü tarzlarıyla birçok farklı din vardır, hatta Hristiyanlık gibi belli bir dinin içerisinde bile kullanılan birçok farklı dil türü vardır. Süleyman'ın Özdeyişleri ya da Mezmurlarda, mecaz, abartı, benzetme ve kinayelerle dolu zengin bir şiir dili vardır. Samuel, Krallar ve Yeşaya Kitaplarının önemli bir bölümünde, yine, İncil ve Elçilerin İşlerinde nispeten tarihsel bir anlatım vardır. Nadiren, olağan sınırlarda olsa da bir uçta Pavlus'un Mektupları, diğeri uçta Vahiy Kitabı'nın tamamen olağandışı dili. Ayrıca çeşitli dua kitapları, ayinler, kilise ilahileri ve sözlü gelenekten de bahsedilebilir. Bu demek oluyor ki biz, dinlerin dillerinden veya dilinden bahsedebiliriz, fakat biz 'dinî dil' diye adlandırılan bir şeyin ya da kolaylıkla 'dinî ifadeler' olarak sınılandırılabilen bir ifadeler kategorisinin bulunduğunu düşünürsek doğru yoldan sapmaya başlarız. Hopi Yerlileri'nin belirli bir dönemde kullandıkları dil gibi üzerinde etraflıca çalışılabilecek 'dinin dili' diye bir şey yoktur; orada matematikte ya da sembolik mantığın belit sistemi gibi üzerinde yoğunlaşarak çalışılabilecek bir dinî ifadeler kategorisi de yoktur. Önemli teologlardan biri olan Karl Barth, hiçbir insanın bildirmesiyle tanımlanamayan

Tanrı'nın Sözü'nün, teolojiden başka diğer ilim dallarının, onu değerlendirme imkânı sunan kriterlere sahip olamayacağını söyler. Ancak Barth'a göre teolojik kriterler bile fazla kuramsal kalmıştır ve o, 'dinî dil' düşüncesi ile alay etmiştir.¹⁹

V

Dinlerin dili ile ilgili bu açıklamaları yaparken, umarım hiçbir okuyucu yanlışlıkla, din ve dil hakkında söylemek zorunda kaldığım şeylerin tüm dinlere hatta belirli din içerisindeki tüm dillere yönelik olduğunu varsaymaz. Burada dinî dil hakkında konuşurken bahsettiğim şey yalnızca dinî dilin doğru olabileceğini göstermek de değildir. Tam aksine, burası siyasi ve hatta benzer şeylerin meydana gelebildiği bilimsel düşünce sistemleridir.

Bununla birlikte, biz farkında olmadan dinlerin dillerinde belli sıklıklarla ortaya çıkan ve dilde meydana gelebilecek belli şeylere odaklanmak istiyorum. Şimdi, diğer alanlardaki konuşmanın daha güvenli olduğunu savunmaksızın dinî söylemin tehlikelerine atılacağım.

Rudolf Bultmann, Reinhold Niebuhr ve Paul Tillich gibi bazı elit teologlar iki konuda hedef alınmıştır: onlar aşırı gelenekçi olmakla, dinî dilin çağdaş problemlerine ilgisiz kalmakla ve bu konu ile ilgili fikirlerinde anlaşılmaz olmakla suçlanmışlardır. Ve onlar İncil âlimleri ile teologlar gibi, Hristiyanlık mirasının muazzam servetine -Braithwaite gibi yalnızca küçük bir bölümüne değil bütün mirasına- özellikle hassasiyet göstermişlerdir. Örneğin Tillich, -psikolojik açıdan izah edilebilmiş olan asli günah gibi- bazı geleneksel Hristiyanlık kavramlarına dikkat çekerek, onların kullanışlılıklarını göz ardı etmemiş, bu tarz kavramların, doğaüstü özelliklerini çıkarıp hala değerlendiri-

lebilecek olan yönlerini daha merkezi bir konuma getirmek umuduyla onları yeniden ortaya çıkarmayı ve yeniden tanımlamayı kendine görev edinmiştir. Bir keresinde, şöyle yazmıştır: 'Önce kavramları kurtarmalısın ki daha sonra ruhları kurtarabilesin.' Çeşitli kitap ve makalelerinde, çağdaş insanın karşılaştığı çeşitli insan problemlerini araştırdı ve yeniden yorumlandıklarında, belirli İncil temalarının, bu problemlerin iç yüzünü anlamada yol gösterici olabileceğini göstermeye çalıştı. Şükür, dirilme, dönüşüm hikâyeleri, 'Tanrı'nın ölümü ve kahraman kurtarıcı gibi bilinen hikâyeler de bunlara ilave edilebilir- 'Tillich ve Bultmann'ın fikirleri ışığında 'mit olmaktan çıkarıldıklarında', çağdaş bunalımların ve diğer sorunların tedavi ve bakımına yardımcı olabilecektir. Birisi, Niebuhr, Tillich, Bultmann ve bu tür yaklaşımlara sahip diğer kimselerin savlarının detaylarına karşı çıkabilir ancak genel yaklaşıma karşı durulabilmesi zordur. Ne olursa olsun, İncil, bilgelik açısından zenginidir. Dahası adı geçen yazarlar birkaç önemli noktada Braithwaite'den ayrılırlar, ki burada ifade edilmeye en uygun iki nokta, onların hiçbir zaman mantıkçı ampirist olmadıkları ve kendi dini ve edebi bilgilerinin, Hristiyanlığı, belirli bir hikâye ile kuvvetlendirilip renklendirilmiş bir ahlaka indirgemelerine müsaade etmeyecek kadar geniş olduğudur.

Bununla birlikte bu teologlar tarafından bir mit olmaktan çıkarılmış bu materyal, yalnızca bir Hristiyan eğiliminin apolojik savunmasında kullanıldığında önemli bir sorun ortaya çıkmaktadır. Yunan Tragedyası, Shakespeare ve Braithwaite'in bahsettiği Dostoyevsky ve Bunyan'ın romanları gibi edebiyatın yanı sıra başka inançlar da hayatın türlü zorluklarıyla karşılaşan insanın, durumun önemini kavramasına yardımcı olan mit ve sembollerini içerir. Bu cümleleri yazdığım esnada, her ne kadar çoğunlukla büyü kitabı gibi kullanılsa da en büyük dini kitaplardan

sayılan antik Çin'in ahlaki ve bir dinî bilgelik kitabı olan *Ben Ching*'in yeni baskısının ya da en son baskısının yüzlerce kopyası, İngiltere ve Amerika'daki gençler tarafından satın alınıyor.²⁰ Heinrich Zimmer'in başarıyla popüler hale getirdiği 'Hint Kralı ve Mezarı' (*Die Geschichte vom Indische König mit dem Leichnam*) ile 'Ebu'l-Kasım'ın Ayakkabıları' (*Abu Kasems Pantoffeln*) gibi Hint hikâyeleri İngilizce olarak yayınlandıklarında baskıları hemen tükenmişti.²¹ Ve merhum David Stacton'un olağanüstü bir eser olan *Kaliyuga* adlı romanı Zimmer'in araştırmalarından anlaşılır biçimde etkilenmişti.²² Bunlar iki temel noktayı açıklamak için diğerlerine göre daha popüler olan edebi ürünlerden alınmış yalnızca birkaç örnektir: (1) Hristiyanlık dışındaki dinler de hayatla yüz yüze gelen insanlara hayatın önemli gerçeklerini gösteren mit ve sembollere sahiptirler ve (2) bu materyal Hristiyan geçmişe sahip binlerce Batılı tarafından günlük olarak kullanılmaktadır. O halde dinî üstünlük sağlamak adına Hristiyanlığın her iddiasını muhafaza etmenin anlamı nedir? Hristiyanlığın inanç sistemini diğer dinlerden ayıran nedir? İlginçtir, Paul Tillich, hayatının son yıllarında Mircea Eliade ve diğerleri tarafından yapılan karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmalarının etkisi altında, erken dönem Hristiyan dışlayıcılığından uzaklaşmaya başladı.

VI

Yüzleşilmesi gereken bir başka sorun da İncil'in yeniden kurgulanmasını savunanların, samimi niyetlerine rağmen, onların yöntemlerinin, kendi çalışmalarının önünü tıkayarak istenmeyen sonuçlar vermesidir, çünkü onlar, yaptıklarıyla, Hristiyanlar arasındaki iletişimin derin bir yara almasına izin vermişlerdir. İletişimin bozulmasının nedeni, geleneksel doktrinleri ve doktrinlerin ortaya konmasında kullanılan cümlelerdeki kelimeleri yeniden tanımlayarak

yeni durumlara uyarlama eğilimidir. Geleneksel doktrinler karmaşık bir oyundaki bölümler halini almıştır. 'Hristiyan olmak' 'dansa gitmeye' benzetilmeye başlanmıştır. O kadar ki dans eden bir çiftin tek ihtiyacı, her ikisinin de kuralları bilip uygulamasıdır. Ne ahlaki ne siyasi ne sanatsal ne de bilimsel hiçbir mühim konuda anlaşmaları gerekmez, fena halde tartışan bir çift bile birlikte dans etmekten, -ya da Freud'un yorumuyla, cinsel ilişkiden-, pekala zevk alabilir: aynı şekilde, konuşulmayan pek çok anlaşmazlık bir kenara bırakılırken anlaşabildikleri aktiviteleri sürdürmeye devam edebilirler. Peki, bu iki kişi gerçekten iletişim kurmakta mıdır?

Peki ya sıradan günlük konularda birbiriyle uyumlu olan, dinî ayinlerde, hem uygun ifadelerin ne zaman söylenmesi gerektiğini hem de uygun hareketlerini nasıl ve ne zaman yerine getirilmesi gerektiğini bilen iki Hristiyan iletişim kurmakta mıdır? Şüphesiz onlar birlikte hareket etmektedir ve dışarıdan bakan birinin agapeistik bir davranış olarak yorumlayabileceği bir şey yapmaktadırlar. Ancak bir kişi ile yeterli bir iletişim kurmak, herhalde, onun 'Tanrı'ya inanıyorum', 'İsa Mesih efendimizdir' ya da 'Tanrı aşkıdır' gibi şeyler söylediğinde onun ne kastettiğini anlamayı gerektirir.

Teologlar, dilin kullanımında özensiz davranarak, Hristiyan geleneğinin zengin dil mirasını heba etmeyi göze alırlar. Diyelim ki birisinin dili öylesine yozlaşmıştır ki artık konuştuğu kişiyle anlaşamadığını bile anlatamaz. İletişim, tarafların anlaşamadıkları noktaları ortaya koyabilmelerini gerektirir. Eğer iki insan anlaşamadığında onların anlaşmazlıklarını tespit edecek hiçbir yöntem de sahip değillerse bu iki insan birbirini anlayamaz. Aynı şekilde, çağdaş teolojide sıklıkla yapıldığı gibi 'ifadelerin iyileştirilmesi' ve dilin resmi kullanımı, çağdaş Hristiyanların dinî

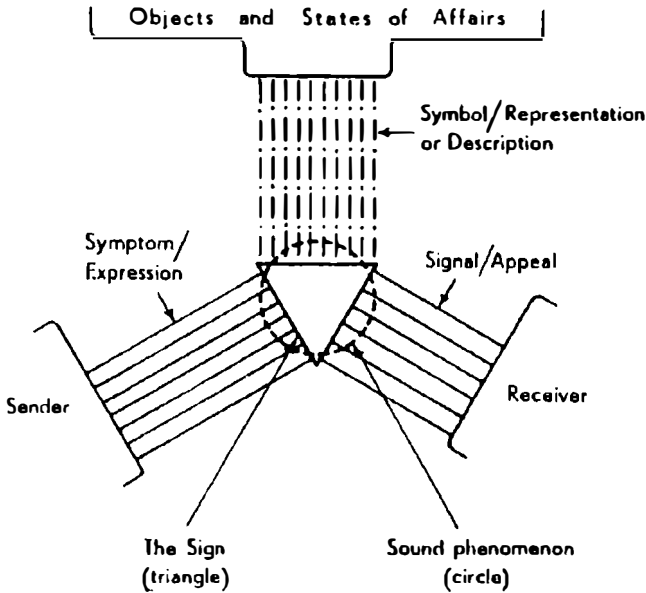
konularla ilgili anlaşmazlıklara düştüklerinde doğrusunu öğrenmelerini zorlaştırır. Benim 'anlaşmazlığın fark edilemezliği' dediğim şeye göre, anlaşmazlığın sona erdiği dile getirildiği müddetçe, iradeyi elinde tutmayı gerektiren dinî iletişim dâhil her tür iletişim etkili olur.

VII

Dinî dil ile ilgili bu tarz tartışmalı açıklamaları, Karl Bühler'in ilk kez 1934'te Leipzig'de ve yakın zamanlarda tekrar yayınlanan 'Dil Teorisi' (*Sprachtheorie*) isimli meşhur kitabına başvurarak, dil teorisinin daha geniş bağlamında ele almak faydalı olacaktır.²³ Bühler, dilin iletişim-sel işlevini üç noktada incelemiştir: (1) iletişimin, konuşmacının duygu ya da düşüncelerini açığa çıkarmasına hizmet ettiği *dışavurumcu işlevi*; (2) iletişimin, alıcıda belirgin tepkilerin oluşmasına sebep olan işaret verici, uyarıcı ya da *duyurucu işlevi*; (3) iletişimin gidişattan haber verdiği kadarıyla ortaya koyulan *betimleyici işlevi*. Bu her üç işlev, kendisinden öncekiyle birlikte gelebildiği gibi kendisinden sonrakiyle birlikte de gelmeye ihtiyaç hissetmeyecek biçimde birbirinden ayrılır. Yani kişi işaret vermeden de bir şeyi ifade edebilir; betimleme yapmadan da yine dışa vurabilir ya da işaret edebilir. Ancak dışa vurmaksızın işaret edemez veya hem işaret etmeden hem de dışa vurmadan betimleme yapamaz. Bühler'in, şemasına eklediği bir başka fonksiyon, aynı hiyerarşik düzenin uygulandığı *tartışıcı işlev* olarak adlandırılan işlevdir: buna göre duyurmadan, işaret vermeden ve dışa vurmadan tartışma yapılamaz.²⁴ Elbette ilk iki işlev hayvan dillerine de uygulanabilir. Hayvanlar şüphesiz, dışa vurur ve işaret verebilirler. Ancak bu tanımlamalar arasındaki son iki işlev olan betimleyici ve tartışıcı işlevler herhalde sadece insana özgü olmakla birlikte hayvanların dillerini ve hayatını araştıranlar, hayvan

iletişiminin sınırları ile ilgili en azından bazı görüşlerimizi çürütecek buluşların pekâlâ beklentisi içinde olabilirler. Örneğin, arıların betimlemelerinde bazı manalar vardır.

Bühler, fikirlerinin anlaşılmasına yardımcı olması için aşağıdaki şemayı geliştirdi.²⁵



Ortadaki üçgen, dil göstergesini ifade eder. Bu gösterge verici (*sender*) veya konuşan (*speaker*) tarafından kendini ifade etmek için kullanılabilir; bunlar alıcı (*receiver*) veya dinleyici (*listener*) tarafından bir sinyal ya da konuşmacı tarafından kastedilen ya da edilmeyen bir söylem olabilir. Aynı gösterge gönderici, alıcı ya da her ikisi tarafından- bazı nesnel durumları sembolize etmek için yine kullanılabilir. Bu şemanın, çağdaş sanat, müzik ve şiire uygulanması oldukça yol gösterici olacaktır. Gösterge geleneksel dilin dışında sanat eserleri gibi şeyler için de genişletilebilir. Bir sanat eseri, sanatçının zihnindeki belli öznel durumları ve

niyetleri dışa vurabilir, sanat eserinin alıcısı ya da muhatabı olanlar, eseri, orijinal kaynağı tarafından niyetlendiği gibi çözebilir de çözemeyebilir de. Ve bu sanat eseri temsili olabilir de olmayabilir de. Çeşitli çağdaş teorilerle sanatsal dışa vurum tarzlarını Böhler'in şeması ile düzenlemek, hem yol gösterici hem de eğlendirici bir çalışmadır.

Eğer dil ile ilgili bu değerlendirmelerin nasıl yapıldığını belirlemek için sanata değil de dinler tarihine dikkatlice bakarsak şunlarla karşılaşırız. Dinî dışavurumların ancak duygusal bir anlama sahip olabileceğine ihtimal veren mantıkçı ampiristlerin saldırılarına ve dinî ifadeleri, işaretlere indirgeyen ve ahlaki davranış ilkelerine başvuran Braithwaite'inki gibi -aşağı yukarı Böhler'in ortaya koyduğu ilk iki işleve dayanılarak analiz edilebilir şeyler- görüşlere rağmen, aslında dinî anlatımın, dışavurumcu ve duyurucu olmakla beraber çoğunlukla tanımlayıcı ve açıklayıcı olmayı istediğine ve bunun doğruluğunun bugün de devam ettiğine hiç şüphe yoktur. Dahası, dinler tarihi, bu anlatım ve betimlemelerin doğruluğu ile ilgili olarak epey gerçek ve sağlam delillerle doludur.

Bugün ise bu miras yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır: dinî söylem, sanki dinin lehineymiş gibi! ilk iki işleve indirgenme tehlikesi içindedir. Ne gariptir ki, belki de bu olanların en ciddi tehlikesi, hiç şüphesiz Braithwaite gibi iyi niyetli olan fakat yanlış yönlendirilmiş ve hatta her şeye rağmen dini savunmak adına alışılmadık tarzda düşünen teologların girişimlerinden kaynaklanmaktadır. Dinî söylemin çok yönlülüğünün, anlamların aşırı belirsizliği yoluyla nasıl-ıtibarsızlaştırıldığından daha önce bahsetmiştim. Böhler şemasının özellikle konuyla ilgili bir diğer kendini yok etme stratejisinden bahsetmek gerekir.

Bazı teologlar -Reinhold Niebuhr buna bir örnektir- mantığın, bizleri dinî yasayı savunma ve anlama çabasıy-

la problemlerin içine sokmaktan sorumlu olduğunu iddia ederler ve birbirine zıt görünen ilkeleri yeniden uyarlamaya çalışmak yerine, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı yasalarıyla birlikte mantıktan vazgeçmemizi önerirler. Mantık, halen kendisini hafife alanlara karşı bir kendini koruma yöntemine sahiptir. *Eğer mantıktan vazgeçersek muhakeme yeteneğimizi de kaybederiz*, çünkü muhakeme temelde iki savın tartışılmazlığını içerir. Ve eğer biz mantıktan vazgeçersek tanımlama yeteneğimiz de büyük ölçüde zayıflar, yani bir şeyin ne olduğunu söylemek için onu tanımlamak aynı zamanda onun ne olmadığı konusunda çok şey söylemektir. Eğer tanımlama yaparken çelişkilere göz yumarsak, bu sefer de her tür tanımlamanın önünü açmış oluruz. Bu nedenle, koruyucu bir hamle yapıp mantık gemisini batırmak, bizi dil bilimin işlevlerinin hiyerarşisinde adını adını aşağı düşmeye zorlar. Tartışma yetimizi kaybederiz, betimleme yetimizi kaybederiz; açığa vurma ve işaret etme yeteneklerimizle kalırız. Bunlar şilrde yeterli olabilir. Diyelim ki müzikte de yeterli olabilir. Şüphe yok ki çeşitli dillerin açığa vurucu ve uyarıcı işlevleri, kendi başlarına dahi şaşılacak derecede zengin ve derindir. Fakat onların yeterliği din için yeterince derin ve zengin midir? Yoksa onu itibarsızlaştırıp zayıflatmakta mıdır? Benim gibi, Hristiyan geleneğinin zengin mirasına sempati duyan bazı kimseler, hatta onu eleştiren bizler, isterdik ki daha fazla teolog din savunusu yaparken bu temel dil mülâhazalarını da aklının bir köşesinde bulundurabilsin. En azından onların iyileştirilmesinin hastalığın kendisinden daha kötü olabileceği düşünülebilir. Dahası bu tedaviler bulaşıcıdır ve dinden başka alanlara da yayılabilir. Örneğin, tarih yazımı ve siyasi fikirler, farkında olmayarak dinî söylemi itibarsızlaştırmakta kullanılan benzer yöntemlerle itibarsızlaştırılabilir.

Dildeki bu anlam belirsizliği hem büyük bir nimet hem de büyük bir tehlikedir.

3. Ahlak ve Dinin Uyuşmazlığı

Ahlak, hak ve ödevler meselesini, gerçeklik soruna ve düşüncemizin nesnesiymiş gibi insanın pratik olanakları ile ilgili bir soruna dönüştürmekten hiçbir şey elde edemeyiz, bu sanki 'olması gereken düşüncesinin' insanın bizzat kendisini sorgulamasına benzemektedir.

Karl Barth: *Tanrı'nın Dünyası ve İnsanın Dünyası*
(s. 137)

I

Biz esasen ahlak ve dinin birbirine bağımlılığı sorunu ile ilgilendiğimiz için kendimizi bu çalışmanın başında belirtilen dördüncü durumla yani, ahlak ve dinin birbiriyle tam anlamıyla uyumlu olduğu fakat her ikisinin de bir diğerine indirgenemeyeceği durumla meşgul etmeye gerek duydık. Dördüncü durumda ahlak ve din birbiriyle uyumlu ve birbirinden bağımsızdır.

Ahlakın dinden veya tersine dinin ahlaktan türetilmediği beşinci duruma ve tamamen olmasa da en azından bir ölçüde ikisi arasındaki bir çatışmaya az çok işaret ettik. Çatışma ile ilgili birçok yazının son yıllarda en etkili olanları, muhtemelen, Soren Kierkegaard ve Karl Barth'inkiler olmuştur.

Kierkegaard'ın düşüncesine bakıldığında bu çalışmada ilk kez 20. yy düşüncesinin terk edildiği ve 19. yy düşüncesine geri dönüldüğü görülür. Bununla birlikte görüntü yanıltıcıdır. Kierkegaard, zamanının çoğu dindar yazarlarının hayli uzağında durdu ve onun düşüncesi anlaşılan -20. yy'ın ikinci on yılına- kadar etkisi azdı. Esa-

sında, Kierkegaard'ın düşüncesini halkın fark etmesinden sorumlu üç yazar vardır: Danimarkalı filozof Harald Höffding; Kierkegaard üzerine çalışmalarıyla Viyana'da Martin Buber ile Karl Kraus ve Innsburg'da Ludwig von Ficker etrafında bir araya gelen Brenner Kreis'in bazı üyelerini etkileyen Alman Theodor Haecker; ve en önemlisi İsviçreli teolog Karl Barth. Burada yalnızca Kierkegaard ile Barth'ın durumunu ve onların düşünceleri arasındaki ilişkileri tartışabiliriz.

II

İlk kez 1918'de²⁶ yayımlanmış olan, Protestanlık içerisinde yeni Ortodoks hareketinin başlamasıyla oldukça fazla beğeni toplayan ve ün yapmış olan *Romalılara Mektup* (*The Epistle to the Romans*) isimli kitabında Barth, Kierkegaard'dan bolca alıntı yaptı ve gelecek sekiz yıl boyunca Kierkegaard'ın fikirlerini kendisinin tasvîp etmediği kullanımlara uygulamaya başlayana kadar²⁷ ona olan borcunu gizlemedi.

Kierkegaard'da, Barth içten bir dost ve selef buldu. Kierkegaard'ın halihazırda 1840'larda kaçındığı büyük tuzağa, liberal Protestanlar, Dünya Savaşı başlarında kendilerini kaptırmışlardı ve Kierkegaard, temel karşıtları ve savunucularına Barth'ın öncülük ettiği teolojik sorulara alternatif bir yaklaşımı geliştirdi.

Kierkegaard'ın temel davası, 'Bir Hristiyan olmanın anlamı nedir?' sorusudur. Bu soru daha önce hiç sorulmamıştı; 'bir Hristiyan olmanın ya da Hristiyanlığın özünü tanımlama sorununa dair tartışmalar Kilise'nin ilk yıllarından beri Hristiyan yazarları rahatsız etmekteydi. Bununla birlikte Kierkegaard zamanında bu soruya sağlam bir cevap vermek ihtiyacı giderek acil bir hal almıştır.

Kierkegaard'ın olgunluğa ulaşmasından yalnızca bir nesil önce Immanuel Kant, geleneksel teolojiye ve metafiziğe yıkıcı bir darbe vurduktan sonra, Tanrı'nın varlığının delillerinin keskin bir eleştirisini yaptı ve Hristiyanlığın özünü onun ahlak anlayışında bulanların safına geçti. Kierkegaard yazmaya başlamadan önce, Protestan liberalizminin, tarih boyunca Yeni-Kantçılıkla ilişkili olduğunu yazmaya başlamasıyla birlikte, tanı anlamıyla Hristiyan öğretinin özünü göstermek için bir gayrete girişti, onu bir ahlak öğretisi olarak yorumladı. modern yenilikçi kültürel düşünce ile bağdaştırdı ve bu yüzden hiçbir şey akılcı modern bir insanın ona yakınlaşmasını engelleyemedi. Burada Protestan liberalizmi, köklü bir eğilimi takip etti. Protestanlığın düşünce tarihi boyunca, bağımsız bilimsel araştırma sonuçlarının, doğru şekilde yorumlandığında, Protestan öğretiyle uyumlu olacağı temelli olmasa da büyük ölçüde kabul edildi. İttifak, emin olmak için meseleyi tekrarlayıp durdu ama bilim adamları ile Protestan teologların bir yandan Roma Katolik gericiliğine diğer taraftan da Protestan mezheplerin bazı işçi sınıflarının tutuculuğuna karşı ortak bir cephe oluşturmaya imkân vermesine yeterli oldu. Gerçekte ise bu ittifakın bilimsel kanadının üstünlüğü Protestan öğretinin sürekli olarak aşınmasına yol açtı. Jeolojik keşifler ve Darwin üzerine yapılan meşhur tartışmaların önemi hayli abartıldı. Aslında daha seçkin Protestan teologlar İncil'in nispeten daha problemsiz olan bilimsel ve kozmolojik ifadelerini ayıkladılar. Onlar, Darwin'in zamanına kadar geleneksel Hristiyanlığın birçok özelliğinden sıyrılmış, Kant ve diğerlerinin gözden düşürdüğü bir tanrısal varlığın delillerine bağlı olan bir tür doğa teolojisi gibi yenilenmiş bir Hristiyanlık ilkrine almıştı. Üzerinde ısrarla durulan tüm bu konular, Hristiyan doktrini üzerine kazara gelişen gelip geçici konulardı: İsa'nın öğretisinin özü, Dağdaki Vaaz'da örneklendirildiği gibi Hristiyan etiğiydi.

Başta bu etik için ve özellikle Kierkegaard'ın anlayışına göre önemli olan Kant'ın evrensellik ilkesidir, aşağıdaki örnekte olduğu gibi cinayet gibi bir eyleme karşı geliştirilen bir argüman şöyledir: 'Yapılan şeyin sonuçları herkes için felaket olacaksa kimse onu yapmamalıdır. Bu nedenle kimsenin o fiili yapmaması gerekir.' İleri sürülen bir fiile karşı makul bir ahlaki itiraz gerçekleştiğinde artık o fiil evrenselleştirilemeyecektir.

Birçok 19. yy Protestan teoloğu, çalışmalarını, özellikle Hegel'in takipçileri tarafından geliştirilen Kantçı bir yaklaşımla sürdürdü. Aristo metafiziği ve çeşitli İncil kozmolojileri onlar tarafından rafa kaldırıldı, onlar ahlakın İsa'nın öğretisinin özünde yattığını savundular. Dolayısıyla, bu dönemin çoğu İncil eleştirisi, tarihsel İsa'yı, onu yeniden tanıtmak ve sonraları kendi hayatına örnek alan 19. yy Danimarkalı ya da Alman liberal Lutherci piskopos gibi iyi ve makul biri olarak göstermek için yeniden inşa etmeye yöneldi. Dağdaki Vaaz'ın emriyle 'Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız siz de onlara öyle davranın' ayeti, Kant'ın evrensellik ilkesinin bir tür beklentisi olarak okunamaz mı? Mesela Hegel, 'İsa'nın Hayatı (*The Life of Jesus-1795*)' adlı ilk denemesinde bu fikirle alay etmiş gibi görünür. Tarihsel İsa'yı iyi bir akılcı sosyal yönetici ya da reformcu gibi bir paradigmatik bir anlayışla ele alan liberal Protestan Hristiyanlık, inancın en makul formu olarak sunulabilir, çünkü onun kişisel ve sosyal etik (muhtemelen İsa ile ilgili durumlara dayanan) yorumları, Kant, Hegel ve onların takipçilerinin rasyonalist etiği ile uyumlu görünmektedir.

Çağdaşlarından ayrı duran Kierkegaard, bu mükemmel 'Etik Hristiyanlığı'nın sert suçlamalarını ve bundan sorumlu olduğu düşünülen Protestanlık ile rasyonalizm arasında varsayılan birlikteliği yazdı. Yazısında sürekli

üzerinde durulan konu, Hristiyanlığın karakterinin olmayışdır. Hristiyan olmak kolaydır: sözüm ona Hristiyanlar, Hristiyanlığı ciddi anlamda ne kabul eder ne de reddeder, bundan dolayı da onu ciddiye almaz. Bazı ilkeler bir nedenle saldırıya uğrarsa bu ilkeler ya yok sayılır ya da yeniden yorumlanır. Yeni bir şey keşfetmek için girilen Hristiyanlık, daha sonra hürmeten devam ettirilir. Kierkegaard, bunun böyle devam etmesi halinde, Hristiyanlığın açık olma iddiasını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu konusunda uyardı. *Korku ve Titreme (Fear and Trembling)*'de Kierkegaard, Johannes de Silento takma adını kullanan yazarın, Yunanlıların şimdiye kadar etik ile ilgilenmelerinin ne vahiyle ne de özel bir gereklilikle ilgili olmadığını söylemesine izin verir. Ve bu nedenle sınırlı bir biçimi bulunan Hristiyanlık, kinliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Kierkegaard üstün yetenekli bir ahlak öğretmeni olarak İsa figürünün, -eğer doğruysa- Hristiyanlığın yetersizlik ve uygunsuzluğunun bir korunması olacağını düşünmüştü. *Fakat ya Hristiyanlık onunla (İsa) güçlendirilmek yerine tarihselcilikle zayıflatıldıysa?* Geriye ne kaldı ki? Kierkegaard'ın sorusu son derece ileri görüşlüdür. Yüzyılımızın ilk on yılında tarihsel İsa'nın bu resini acıya dönüşmüştür.

Gerçekten de Barth'ın, *Romalılara Mektup* adlı eserinin yayınlanmasının on yıl kadar öncesinde Protestan liberaler, çok sıra dışı ve alaycı bir yenilgiye uğradılar. Liberaller 19. yy boyunca yapılan İncil tefsirlerinin iddialı düzenine ve özellikle de 'tarihsel İsa araştırmalarına' bizzat destek vermelerine rağmen, onların tarihsel araştırmaları, kendi tarihsel İsa imajlarının gözden düşmesine neden olmuştur. İsa, özgürlükçü etik bir öğretiyi vaaz etmemiş biri olarak geri dönmüştür. Schweitzer ve diğer İncil âlimleri. Dağdaki Vaaz'ın tarihsel bağlamının belirlendiğinde, pratik bir aşk siyaseti için değil, çarmıha gerilme ile olası bir Kıyamet

Günü arasındaki kısa bir süre için tasarlanmış bir ara etik olarak okunması gerektiğini iddia ederler. İsa'nın kendisi, Protestanların kolayca teşhis edebildiği neredeyse bir 19. yy sosyal reformcusu gibi dünyayı reddeden bir yasakçı olarak ortaya çıktı.

Kısacası, Kierkegaard'ın uyardığı gibi 19. yy boyunca birçok Hristiyan tarafından Hristiyan etiği diye adlandırılan şey Hristiyanlık değildi. Hristiyan etiği, Hristiyanlık için Hristiyan kozmolojisinden daha fazla gerekli de değildi. Şüphesiz, Kierkegaard'ın kendisi, nadiren de olsa, 19. yy'da doğrudan doğruya ahlak odaklı İncil eleştirisini tartıştı ve onun yaptığı bazı açıklamalardan, Schweitzer'in ortaya koyduğu tüm sonuçları -yirminci yüzyıl sonlarında- ki araştırmaları saymıyorum- önceden tahmin ettiği söylenebilir. Bununla birlikte *Korku ve Titreme*'de, 19. yy'ın önemli bir İncil âlimi olan David Strauss'un *İsa'nın Hayatı* (*Leben Jesu*) adlı eserini açıkça alaya almaya çalışan pasajlar vardır. Ve *Hristiyanlıkta İbadet* (*Training in Christianity*) ve *Felsefî Metinler* (*The Philosophical Fragments*) adlı eserlerinde, Kierkegaard, tarihsel araştırmanın savunmacı etkinliklerini açıkça reddeder. Kierkegaard, 'tarihin İsa'yı gerçekte olduğundan bir başkası yaptığı'nı yazar. Kierkegaard tarihsel araştırmanın etkinlikleri ile alay etmesine rağmen, liberallerden keskin bir biçimde ayrılan bir tarihsel İsa portresine sahiptir.

Kierkegaard 'saçma'nın doğrudan bir savunusuyla akla saldırarak etik merkezli Hristiyanlığı destekledi ve Sextus Empiricus, Pascal ya da Bayle'de bulunabilecek benzer imancı-şüpheci tezleri kullanarak, örneğin Hegel'deki gibi her akılcı sistemin önemli eksikleri olduğuna dikkat çekti. O, *Bilimsel Olmayan Dipnotun Çözümü* (*Concluding Unscientific Postscript*), *Felsefî Metinler* (*Philosophical Fragments*), *Her şeyden Şüphe Etmelidir* (*De Omnibus Dubitan-*

dum Est), *Korku ve Titreme (Fear and Trembling)*, Hristiyanlıkta İbadet (*Training in Christianity*) adlı eserlerinde ve başka birçok yerde, rasyonalitenin mutlak anlamda sınırlı olduğunu ve hiçbir sistemin ya da yaşam tarzının doğruluğunun asla bulunamayacağını savundu. Bunun için yapılacak her girişimin, ispatın sonsuz bir geri gidişine yol açacağından, dogmatik bir önermenin gerekliliğini savundu. Ona göre, herhangi bir yaşam tarzının seçilmesi için vahiy ya da mutlak ön-kabulün bir irrasyonel varoluşçu tercihi yapılmalıdır. Bu seçme işlemi evrensellik ilkesi gibi herhangi bir 'rasyonel kriter'le belirlenmeyecektir. Gerçi Kierkegaard, kendi bakış açısının doğru olduğundan dolayı, hiçbir savunması olmayan rasyonaliste karşı irrasyonelizmin bir bahanesi olduğunu da savunmuştur.

III

Burada din ve ahlak arasındaki çatışmanın Kierkegaard tarafından dramatize edilmiş bir şeklini görüyoruz. Gerçekten rasyonellik için bir sınır varsa Tanrı makul bir etiği neden geçerli saymasın? Örneğin, Tanrı, Kierkegaard'ın 'etiğin teleolojik bir kesintisi' olarak adlandırdığı şey yoluyla öldürmeyi bile emredebilirdi. Kierkegaard bu korkunç ihtimali, İbrahim'in, yaygın biyolojik yasalara aykırı bir şekilde, önce, eşi Sarah'ın o ihtiyar yaşında ona bir erkek çocuk vereceğine inanarak, sonra da istenen türde hareketin makul etiğinin saçma bir ihlali olduğu halde, sahip olduğu oğlu İshak'ı Tanrı'nın emrine itaat etmek için öldürmeye hazır bulunarak 'saçma' Tanrı inancını açıklayıp anlattığı *Korku ve Titreme* adlı eserinde derinlemesine tahlil eder.

Kierkegaard, İbrahim hikâyesine birçok nedenle yoğunlaşmıştır. İlk olarak o, muhtemelen Kant'ın *Kuvvetler Arası Çatışma (The Quarrel Amongst the Faculties-1798)*

adlı eserinde İbrahim'in davranışını mantıksız olarak eleştirdiğini biliyordu. İkincisi, Kierkegaard gibi Hristiyan bir yazardan, bir iman adamı örneği olarak İsa'yı seçmesi beklenebilirdi. Zamanının birçok yazarının aksine Kierkegaard özellikle ilk dönem çalışmalarında Hristiyan eyleminin özünün tarihsel İsa benzetmesi üzerine tutturulmasından kaçındı. Bir iman adamı olmak, ona göre, Tanrı'ya, körü körüne, saçma bir şekilde, bir nedene başvurmaksızın bağlanmaksa, İbrahim, İsa'dan daha iyi bir iman adamı modeliydi.

Bu, Kierkegaard'ın, Mesih'in benzetmesini konuşmaktan tamamen kaçındığını söylemek anlamına gelmez. Özellikle de *Soren Kierkegaard'ın Nolları (Soren Kierkegaards Papirer)* adlı kitabın Danimarka basımının onuncu cildinde, Kierkegaard, Mesih'in benzetmesinin, oldukça belirsiz, genellikle fazla acı çeken, yalnız ve dünyadan vazgeçmiş biri olduğunu yazdı. Bu, nihayetinde, Kierkegaard'ın, onu, evlilik ya da geleneksel bir kariyere sahip olmamakla ilişkilendirmesine bağlanabilir. Ancak yine de bu son çalışmada Kierkegaard, ilahî bir maksat için İsa benzetmesi kullanmaz ve 'benzetme' kelimesinin kullanımını özenle sınırlar. Ayrıca, onun dünyadan vazgeçmiş bir tarihsel İsa anlayışı, detaylarda hatalar bulunmasına rağmen, liberal portreden uzak, Schweitzer, Barth ve yeni-Ortodoks düşünlere yakındır.

IV

Dolayısıyla, bu noktada, üstün yetenekli bir ahlak öğretmeni gibi birçok özgürlükçü İsa portresini er geç yok eden tarihsel İsa karakteri ile ilgili araştırmalar, Kierkegaard'ın, bir Hristiyan olmanın mahiyetine dair tanımlamasını hiç de etkilememiştir. Nihayetinde Protestan libe-

ralizmini parçalayan İncil  limlerinin ve 19. yy teolojisinin tuzaklarından kaçınan Kierkegaard, aniden konuyla ilgilenmeye başladı ve I. Dünya Savaşı'nın sonunda yalnızca Protestan liberalizmine boğun eğmemiş biri olarak değil aynı zamanda ona en g cl  döneminde saldırıda bulunmuş, 19. yy'ın birkaç önemli Hristiyan d ş n r nden biri olarak ortaya ıktı. Kierkegaard'ın, Barth'ın ilk d nenlerine ve onun takipçilerine itirazı ise daha fazla açıklamayı gerektirmektedir.

V

Biz, Kierkegaard'ı, din ve ahlak arasında bir çatışmanın sadece varlığını değil aynı zamanda bunun billhassa bir zorunluluk olduğunu vurgulayan bir yazara çarpıcı bir örnek olduğu için ele aldık. Onun dinî kalıramanı İbrahim, Yahudi-Hristiyan geleneği içerisinde Tanrı'ya *itaat* eden adamın bir paradigma  rneği gibi çalışır. Bir yandan adam öldürmenin yasaklamasında Tanrı'nın kendi ahlaki kodunun gerçekte ne olacağının anlaşılması ile ilgili ahlaki koda bağlılıkla diğer taraftan ahlaki kodla tamamen uyuşmaz bir durumda bulunan dinî emre bağlılık arasında bir çatışma ortaya çıktığında yapılacak tercih bellidir. Eski Ahitte bu tercihin ıztırabı, çaresizliği de ortaya koyularak açık bir şekilde gösterilmiştir. İbrahim için orada bir 'ya/ya da' durumu vardı. Ahlak onu bir karara, Tanrı'ya itaat ise bir başka karara götürecekti. O, bir iman adamı olarak Tanrı'ya itaat etmek zorundaydı.

Barth'ın, Kierkegaard ya da onun olabilecek etkisi ile ilgili sonraki çekinceleri her ne olursa olsun, Barth, Tanrı'nın Sözü ile İnsanın Sözü arasındaki benzerliği -ve muhtemel uyumsuzluğu- vurgulama açısından en göze çarpan ağdaş teolog olarak kalmaya devam edecektir. Protestan

kiliselerin artan zayıflığının fark edildiği sonraki yıllarında Barth, teoloğun giderek yalnızlaşıp yalıtıldığını yazdı. O, Tanrı'nın Sözü diye adlandırdığı şeye bağlılığında şimdiye kadar hiç tereddüt etmedi, Tillich'in aksine, şüpheyeye asla izin vermedi. 'Şüphenin kendisi için hiçbir gerekçe olmadığına ısrar etti. 'Hiç kimse onun inançsızlık ya da şüphesinden söz etmek için ortaya çıkmamalı. Teolog bundan yalnızca içtenlikli bir şekilde *utanmalıdır*.'²⁸ İtalik ifade Barth'a aittir.

Ancak, burada vurgulamak istediğim, bildiğimiz, irrasyonel olarak adanmış neo-kalvinist 'dogmatik' değildir. Barth'ın neredeyse hiç bahsetmediğim bir yönünden de söz etmek isterim. Aslında o, Hristiyan kilisesinin tarihinde, teolojik anlamda hayatta kalan en parlak stratejistlerden biriydi. Normalde bu kelimenin anlamı dogmatik olmaktan çok uzaktır, o inanılmaz derecede esnekti. gelişigüzel seçilmiş Alfred Ayer ve Karl Popper gibi iki iyi tanınmış rasyonaliste göre ünü fazla olmasa da bir irrasyonalistten daha çok, o en iyi rasyonel irrasyonalistti. Ve Barth ile ilgili olarak bunu söylemeyi mümkün kılan, ahlak ile din arasındaki bir seçimi ilgilendiren teslimiyeti kaçınılmaz bir zorunluluk olarak gören kusursuz yaklaşımıdır.

Düzenli alışkanlıkları olan bir adam olarak Barth, her sabah yarım saat Mozart'ın müziklerini dinlerdi. Kendisini anlattığı Mozart'ın eserleri için: 'Bu adam yaratıcıdır, hatta taklit ederken bile daha hassas davranır. Doğrusu o taklit dahi yapmadı. O başından beri zamanının sanat kuralları çerçevesinde özgürce hareket etti ve sonraları daha da özgürleşti. Yine de bu kurallara ne isyan etti ne de onları ihlal etti. O aradı ve büyüklüğünü, bu kurallara kendisini tam olarak bağlarken, yine kendisi olarak kalmakta buldu. Onun özgürlükçülüğü ile sınırlılığı yan yana görülebilir ve bu muammanın arkasındaki eşsiz kalitesi araştırılabilir.'²⁹

Barth'ın hayatında kurallara bağlı olarak yaratıcı hareket sergilemek bir sorun ve muammaydı.

Bu soruna onun        1920'lerin başlarından 1950'lerin sonlarına kadar Protestanlığın içerisinde dini savunma ve yenilenme için strateji geliştirmek şeklinde olmuştur. Onun         n n anahtarı iki anlayışı içermektedir: ilk olarak, bu kuralların yalnızca biri tüm ilkelerden sonra gelir, yani, Hristiyan teolog 'Tanrı'nın S    ne' İsa'nın bildir-diği gibi bağlanmalıdır; ikincisi neticede, teolog, Tanrı'nın S    n , belirli bir kültürel ahlaka ya da ideolojiye göre herhangi bir şekilde kendince yorumlama riskine görmemelidir, kilisenin, sosyal ve kültürel koşulların salt bir yansıması olmasına izin verilmemelidir, zaten kilise hiçbir zaman seküler ahlaka hizmet etmemiştir.

Bu tür bir söylem, insanları çoğu zaman şaşırttığı için bu ifadeleri aşağı yukarı kusursuzca, sıradan seküler dil-le eşleştirerek açıklamaya çalışmak yararlı olabilir. Doğa bilimcinin durumunu ele alalım: o, muhtemelen doğal dünyanın yapısı ile ilgili herhangi bir varsayımın gerçek-liği için değil, doğal dünyanın gerçekliği için çalışır. 'Doğa bilimci'nin yerine 'teolog'u, 'doğal dünya' yerine 'Tanrı'nın S    n 'n  ve 'varsayım'ın yerine 'yorum'u koyduğunuzda Barth'ın iddiasının en önemli noktasının bulursunuz.

Fakat bu 'Tanrı'nın S    ' nedir? Bu gerçekten bir sorundur. K ktendincilerin aksine Barth, Tanrı'nın S    n  İncil'le tanınılamaz. Hatta ona göre İncil, bildirmeyi üst-lendiği varsayılan tarihsel olguyu açığa vurucu yeni bir yorum ya da bu olguya yanılabilen yeni bir tanık olabilir. Eğer bu İncil için böyleyse, Barth'a göre Tanrı'nın S    , Ament de yer alan, vaazlarda anlatılan, teolojik sistem-lerde somutlaşan, geleneklerde ve kilise konseylerinde yer alan tüm diğer teolojik ifadeler için de bir hayli geçerlidir. O zaman bunların hepsinin de 'Tanrı'nın S    'ne karşı,

varsayımsal olup sürekli bir gözden geçirme ve teste tabi olduğu dikkate alınmalıdır. Böylece dinî otoritenin odağı kilisenin belgelerinden ve sözlerinden alınarak, şahitlik etme iddiasında olanların tarihsel etkinliğine çevrilir.

Eğer Tanrı'nın Sözü böyle değerlendirilecekse, o halde teoloğun görevi buna göre yeniden tanımlanmalıdır. Tabiatı gereği, Tanrı'nın Sözü'ne itaat eden bir teoloğun, *onun adına savunma yapmak gibi* bir geleneksel savunmacı teolojiyi faydasız görmesi ve ona hürmet etmemesi düşünülemez. Teoloğun görevi: (1) Tanrı'nın Sözü'nün ortaya konması veya açıklanması ve (2) kendisinin ve diğerlerinin geçmiş ve güncel açıklamalarının test edilmesi ve eleştirilmesi ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle, Tanrı'nın Sözü'nün *içeriği hakkındaki yaratıcı tartışmalar ve anlaşmazlıklar* gereklidir, hatta beklenen bir şeydir. Bununla birlikte Tanrı'nın Sözü'nün *gerçekliği hakkındaki tartışma* yasaklanmıştır. Bundan dolayı da Barth kendisini sınırlamış ve yaratıcılığını koruyamamıştır.

VI

Oysa Tanrı'nın Sözü'nün gerçekliği hakkındaki tartışmayı dışlamak az da olsa yeni-Ortodoksluğa temel oluşturmak isteyen için, irrasyonalizme sınırsız bir taviz vermeyi kabul etmektir. 'Hristiyanlığın özünün ne olduğunu?' değil, 'Bir Hristiyan olmanın özünün ne olduğunu?' soran Barth, Hristiyanlardan, Tanrı'nın Sözüne, İsa'nın ortaya koyduğu şekilde mutlak itaatten daha başka bir şey talep etmez. Barth'ın açıklamasına göre, ispatlanması gereken, oldukça hassas ve uygun bir yolla belirsiz olana bağlılıktır. Hatta bu konu eski liberallerin birçoğunu gölgede bırakan Protestan teologlar arasında bile herhangi bir esnekliğe izin veremeyecek kadar kapalıdır. Hristiyan öğretinin sabit

bir kültürel anlayış ya da ideolojiyle tanımlanmasına ne liberal ne de Calvinist asla müsaade etmez. Diğer taraftan bu esnekliğin sınırları, kendini yeniden gözden geçirme- den Tanrı'nın Sözü'ne itaat etmekle tanımlandı.

Barth'ın formülünün esnekliği, Hristiyan öğretinin yorumları olan mezhepsel farklılıkların önemini azaltmak ve Tanrı'nın Sözü'ne ortak bağlılıklarını vurgulamak için, Protestan kiliseler arasında birleşme yönünde evrensel bir hareket başlattı. Dahası formül, farklı yorumlara açık olduğundan sonuçta oluşan esneklik kapsamlı oldu. Her halükarda Barth'ın formülü yeni evrensel organizasyonların tüzüklerine üyelik aidatı gibi yazıldı; aynı zamanda Protestanlar, bu bedeli dayatarak, en azından yeni bir gerçekçi hattı elde etme hayaline sahip oldular. Onların formülü neredeyse boş olacak kadar belirsiz olabilir ancak bilimin son bulguları ya da kültürel heveslerle erozyona uğrayacak duyarlılıkta değildi.

Dahası, Barth'ın, Tanrı'nın Sözü'n  araştırmaya yaptığı vurgu, Hristiyanlığın asıl özü hakkındaki geçmiş sözlerin çöküşünü açıklayarak ve gelecekte daha radikal değişimlerin yer alacağı olasılığını ortaya koyarak Protestanların yıkılan ahlakını psikolojik olarak destekledi.

Barth'ın formülü elbette kendi içerisinde tehlikeler barındırmıyor değildi, kimse de onunla uğraşabilecek yeterlikte değildi:  zerinde uzlaşılması gereken İsa'nın karakteri ya da Tanrı'nın Sözü belirsizleşirse ve bu tür bir bağlılık, İsa'nın her ne olduğu ya da ne yaptığına ihtiyaç duyuyorsa, hayali bağlılık kendiliğinden belirginleşecektir. Bir 'Ne olduğunu bilmiyorum ve ne olduğunu umursamıyorum' ifadesi belki de ibadetin tatmin edici bir ifadesinden daha az önemli olacaktır.

VII

Barth'ın Protestan liberalizmi ve dindar muhafazakârları eleştirdiği görüşleri, siyaseten gerici olarak değerlendirilmesine neden olmuş olabilir. Halbuki o bir sosyalistti ve bir keresinde sendikal hareketler içerisinde, hayatını feda etmeyi bile düşündü. İlginçtir ki onun görüşleri, seküler ahlak ve ideolojiler arasındaki çatışmaya dair tutumunu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır ki bunlar, bir yandan politik güçlere diğer taraftan Tanrı'nın sözüne tekabül etmektedir.

Nazi karşıtı olduğunu yüksek sesle dile getiren Barth, Bonn'daki mevkiinden Hitler tarafından kovuldu ve 1935'te memleketi İsviçre'ye dönmeye zorlandı. Buna karşılık o, 1956'da Rusya'nın Macaristan'ı işgali eylemlerini kınamak için totaliter komünist oluşumlara karşı asla bir düşmanlık göstermedi ve hatta yüzlerce öfkeli protestoya rağmen onlara karşı koymadı. Dahası, Hristiyanlığın, komünizmin manevi bir alternatifi olarak gösterilebileceğini savunan Batılı soğuk-savaş ideologlarını keskin bir biçimde eleştirdi.

Barth'ın siyasi görüşlerinin tartışmaya neden olmasını anlamak kolaydır, çünkü Barth'ın siyasi görüşleri onun teolojik duruşuyla yakından ilgili olduğu için, hayrete düşürmesi akıl karışıklığı yaratır.

Barth, Hitler'e hiçbir zaman sempati duymadı, ancak Barth'ın bir Nazi karşıtı olarak Hitler'in Almanya'daki Protestan kiliselerinin öğretilerini engelleme teşebbüsünde bulunmayışından dolayı bir kötü şöhret kazanmış olabileceğinden de şüphe edilebilir. Hitler gerçekten, en azından öğretisel olarak kendi yollarını tutmaları için kiliselere izin verdi. Yeni Düzenini, Eski Dinin üzerine koymaması, Barth'ın, konumunu korumak için bu şekilde davrandığı şeklinde anlaşılamaz. Ancak Lagarde, Langbehn ve Moeller van den Bruck'un entelektüel geleneğini küçümseyen

Hitler, bir dönem 'Alman-Hristiyan' Nazi ideolojisinin araçları olarak kiliseleri kullanmaya çalıştı. Barth prensipte bu Nazi politikasına, temelde aynı nedenlerle 1918'deki Protestan liberalizmine ve II. Dünya savaşından sonra ortaya çıkan Hristiyan Batı fikrine karşıdır. Barth'a göre, teologun, Hristiyan öğretiyi hayatın içine dâhil etmesi ya da harmanlaması, iyi ya da kötü herhangi bir kültürel ideolojiyi ya da ahlakı tavsiye eden Tanrı'nın Sözü'ne olan temel yükümlülüğüne ters düşer. Hristiyanlık, kültüre dair değerlendirmesinde bağımsızdır, yalnızdır. Komünistler, Nazilerin aksine, bu bariz günahı işlemeye teşebbüs etmezler: açıkçası ateist, müsaait bir anda kiliseleri tahrip etmeye hazırdır, ancak, onlar nadiren bir 'Marksist Hristiyanlığı' yaratmaya isteklidir. Barth kiliselerin, usta bir diplomasi ve incelikle, komünistlerle uyumlu bir yaşa ve yaşat ortamını sağlayabileceklerini bekledi. Bu, siyaseten tam bir saflık gibi görünse de tamamen tutarlıdır hatta öncekilerin çok istikrarlı düzenleri karşısında tam bir tür çılgınlık olarak algılanabilir.

VIII

Barth rasyonel ve tutarlı olabilir ancak, kalbindeki irrasyonallizme daima sadıktır: o, vahyin gerçekleştiği varsayımını, Tanrı'nın Sözü'nün, İsa yoluyla insana verilmiş olduğunu ve Kutsal Kitabın, Tanrı'nın Sözü'nün bir ispatı ve bildirisi olduğunu kesin bir biçimde kabul etmişti. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi burada bile Barth, iyi bilinen birçok çağdaş rasyonalistten, daha iyi bir irrasyonalist -onun irrasyonelliği farklı bir tarzda olsa da- değildir. Yukarıda Ayer ve Popper'dan bahsettim ve burada Barth'ı savunmak ya da Ayer ve Popper'ı eleştirmek için değil rasyonellik sorununun devam eden önemini belirtmek için düşüncelerimi biraz daha açacağım.

Yukarıda Kierkegaard'ı tartışırken değindiğim gibi, düşüncenin şekli bazen imancılık, bazen de şüphecilik olarak adlandırılır, aynı şekilde herkesin, temel ilkelere mantıksal nedenlerle irrasyonel bir bağlılık göstermesi gerekir. Onları haklı çıkarmaya ya da savunmaya kalkışmak onların mantıksal olarak çelişkide olduklarının söylenmesince neden olur. Muhtemelen, Barth, 1920'lerin ortalarında en azından kısmen de olsa, bağlılık ile ilgili imancı argümanlara büyük ilgi duyduğu için ve keskin bir şekilde Barth karşıtı olan ve Hristiyanlık karşıtı tutumları bulunan düşünürlerce ele alınan saçma fikri nedeniyle, Kierkegaard'la ilişkisini kesti.

İrrasyonel bağlılığın imancı argümanları tarihsel olarak hep vardı ve bumerang etkisi gibi bir şeyle bu yüzyıl da olmaya devam etti. İrrasyonel bağlılığa mazeret üreterek rasyonelliğin nihayetinde sınırlı olduğu argümanı gerçekten de bir Protestan'ın entelektüel bütünlüğünü kaybetmeksizin bir saçmalığa inanmasını sağlayabilir. Fakat o zaman başka herhangi bir bağlılık için de aynı şey geçerli olur.

Dahası, bundan faydalanan hiç kimse, İsa'ya değil de doğru ya da yanlış farklı bir bağlılığa, memleket hasretine, sınıf mücadelesine ya da herhangi başka bir şeye bağlılığı nedeniyle tam olarak eleştirilemez. Kimisi, saçma bir davranış için herkesi eleştirme hakkını kaybetme pahasına yalnız kendisi irrasyonel olmaya hak kazanır. Kimisi, alternatif bağlılıkların her tür eleştirisini kolaylaştırarak kendi bağlılığını, eleştiriden bağımsız kılar. Kimisi de bir anda, R. H. Popkin'in, Kierkegaard'ın bir çalışmasında 'tanımlanamayan ve iletilemeyen özel bireysel inançların bir anarşisi' olarak yerinde tarif ettiği şeye ulaşır. Kierkegaard'ın düşüncesinin bu yönü, ne gariptir ki. Braithwaite'in neo-liberal subjektif etik Hristiyanlığına yardım etmiş ve destek vermiştir!

Bu tür zorluklarla başa çıkmak için Kierkegaard'dan tamamen farklı olan aynı çizgideki çeşitli düşünürlerce farklı yollar alınmıştır. Mesela, Popper, 'irrasyonelizme asgari imtiyazı' önerdi. Kendisini 'rasyonalist eleştirmeni' olarak tanımlayan Popper, rasyonel bir tavrı benimseyenlerin de onu birtakım teklif, karar, inanç, alışkanlık ya da bir davranış olmaksızın benimsedikleri için irrasyonel olarak adlandırması gerektiğini yazdı. Akla dayalı inanç üzerine ya da irrasyonel bir karar üzerine temellendirilen temel rasyonalist tutumu, 'akla dayalı irrasyonel bir inanç' olarak tanımlayabilmemiz bir şekilde mümkündür. Buna göre tercihimiz açıktır. Bizler, irrasyonelizmin, daraltıcı ya da kuşatıcı da olsa bazı formlarını seçmekte  zg r z. Fakat biz aynı zamanda, kendi sınırlarını ve irrasyonel tutumunun dayandığı temelleri açıkça kabul eden rasyonalizmin eleştirel bir formunu (ve irrasyonelizmin belli bir derece önceliğini) seçmekte de  zg r z.³⁰

Bilgi Problemi (*The Problem of Knowledge*-1965) adlı eserinde Ayer, kendisini irrasyonel bir bağlılık içinde tartışır. O, kitabında, soğukkanlı bir şekilde, rasyonellik standartlarımızın, rasyonel bir doğrulamaya ihtiya ı olmadığını savunur, çünkü 'kendisine referansla rasyonel ya da irrasyonel olması değerlendirilecek olan görüşlerin, aslında standardı oluşturması gerekirken, burada beklentileri karşılayamayan bir rasyonellik standardı, ancak irrasyonel olabilecek' türden bir standarttır. Bu, sorundan muazzam bir kaçıştır ve ancak Ayer gibi bir yeteneğin zarif ve ince zek sıyla yapılabilecek mantıksal bir gaftır. Tabii, Ayer'inki gibi bazı istisnai durumlar ve yöntemler doğru olarak kabul edilirse, o zaman, doğru da olsa öncekini irrasyonel olarak geçersiz kılabilecek diğer bir rasyonel standart bulunamaz. Bununla birlikte bu 'belirsizlik', Barth'ın meydan okuduğu şeye ve üzerinde konuşulananı tam olarak ne olduğu konusundaki büyük bir varsayıma

işaret etmektedir. Söylem tarzları bakımından Ayer'in durumu Barth'inki ile aynıdır. Ayer'in karşı çıktığı varsayımı kullanmak zorunda olan her tür değerlendirmenin ölçütü ya da standardı, Tanrı'nın Sözü'nün bizzat kendisi olduğu için Barth, teolojinin savunmacı koruma ya da değerlendirmesinin yasaklandığını ileri sürdü. Ayer de Barth da teolojide rasyonel olarak bağlanmayı haklı çıkarmak için çalışan yöntem olan savunmacılığı terk ettiler ve esas mesajın anlatımı ve açıklanması görevini üstlenmiş olan *vaazlara* yöneldiler. Mantıksal ampirist, onun düşüncesini, yeni ortodoks teologu açıklar gibi haklı çıkaramaz. Barth, Tanrı'nın ve O'nun sözünün varlığı ve doğruluğu sorunundan kaçarken, Ayer, bilimsel tümevarımın meşruiyeti sorunundan kaçır.

Her kim Karl Barth'ı bir 'bilimsel aydınlanma çağında' katı Hristiyan dogmatizminden dolayı kınamak isterse, önce, Ayer ve Popper'in başını çektiği coşkulu rasyonalistlerin bile içinde bulunduğu irrasyonalizm ile dogmatizmin ikilemlerinden kurtulup kurtulamayacağını kendisine sormalıdır. Ben buradan bir çıkış noktası olduğuna inanıyorum,³¹ fakat bu noktanın altında, maalesef filozof ve teolog tarafından aynı şekilde ihmal edilmiş olan bütün rasyonnellik teorimizin yeniden gözden geçirilmesi yatmaktadır ve aslında, bu, muhtemelen ahlak ile din arasındaki ya da aynı şekilde ahlakla başka bir şey arasındaki çatışmanın en temel kaynağıdır.

4. Ahlak ve Dinin Ayrılmazlığı

Kaçımız, geçmişte gezilip
durmuştur
Boşa geçen hayatın bir tela-
fisi için.
Tekrar, tekrar, tekrar
Aynı boş tedbir
Ve aynı boş telaşe
Aynı kapılar aynı sona açık
Ve karşılaştığımız herkesten
utanmaya.

David Stacton³²

I

Bu çalışmanın başlığı, 'Ahlak ve Din'dir ve biz şüphesiz, bu konu ile ilgili bilimsel çalışmalarda en fazla tartışılan sorunları önceki üç bölümde müzakere ettik. Ancak akılda kalan bir soru var ve belki de buna 'akıldan hiç çıkmayan' demek daha doğru olacaktır: şöyle ki, gerçekten ahlak ve din hakkında her şeyden bahsettik mi? 'Ahlak' ve 'din'den, oldukça bağımsız bir şekilde bahsettik, ama daha çok atıfta bulunduğumuz şey aslında ahlaki ve dini kurallardı. Peki, nedir bu kural? Şayet lügat manasına bakacak olursak, düzenli bir kanunlar toplama, tutarsızlık ve çelişkilerden kaçınmak amacıyla düzenlenmiş yasalar bütünü, her tür konu ile ilgili kurallar dizisi ve bir toplum veya sınıfın yaygın ahlaki ve benzeri şeyleri buluruz. Belli ki burada yalnızca ahlaki ve dini kurallar değil; dil bilgisi kuralları, yasalar, imar kanunları, trafik kuralları, davranış kuralları, görgü kuralları, yazım kuralları gibi birçok alanın kuralları vardır. Bence çoğu insan tüm bu kuralların arasında önemli derecede ayırt edici farklılıklar olmasına rağmen

yine de burada, Wittgenstein'in kastettiği şekliyle, bir aile benzerliği olduğunu söyleyecektir. Çoğu insan, bahsettiğim çeşitli türdeki kurallara önem bakımından kabaca bir düzenleme yapmanın kolay olacağını ilave edecektir. Dinî kurallar en önemlileri olacaktır, daha sonra ahlaki kurallar ve sonra da yasalar gelecektir. Güzel yazmak için gerekli olan kurallar gibi şeyler listenin sonunda gelecektir ve diğerleri kuvvetle muhtemel ortalarda bir yerlerde olacaktır. O halde bu 'kural' denen şeyin görünmesi mümkündür. Ancak burada görüntüler genellikle yanıltıcıdır.

Bazı örnekler vermek gerekirse: bir ev davetindeyken mektup zarflarını gözden geçirdiğimi öğrenmekten yalnızca rahatsız olmayan, bir de 'Sevgili Joe' diye başlayıp 'Saygılarımla' diye biten ifadeler kullanmaya özen gösteren ekmek kapımın sahibinin, davetiye listesindeki ismime takılan insanlarla karşılaştım. Yine de bu tür durumların ahlak ile ilgili durumlar olup olmadığı pek açık değildir. Mahcup ev sahibi, 'yükümlülük'ün konuyla hiçbir ilgisi yoktur diye eleştirilebilir; bir mektupta (o kişi papaz ya da rahip değilse) 'Sayın Bay!' ifadeleriyle başlanmadıkça 'Saygılarımla' diye hitap edilmez. Ama yine de bir niteleyici kullanmak gerekir. Eğer o kimse bir İngiliz ise, bu tür şeyler yapmaz. Fakat eğer Amerikalıysa, muhtemelen, ev sahibine 'Sevgili İngiliz Lordu' ile başlayan ve 'En Derin Saygılarımla' ifadeleri ile sona eren bir şeyler yazabilir ve ev sahibinden de yüksek not alabilir. Zaten, Amerikalılar, şimdiye kadar hep yaptıkları büyük gaslarla bilinirler. Tabii ziyaret edilebilen çeşitli şehirlerin ve sınıfların kurallarını öğrenmeye bağlı yükümlülük derecesi, koşullara bağlı olarak aşırı derecede çeşitlilik gösterebilecektir. Mesela, İngiltere'de yolun sağından araba kullanan bir Amerikalı, bu ülkenin büyük bir kısmının yalnızca yasaları değil aynı zamanda ahlak kurallarını da ihlal ettiğini düşünecektir.

Bu tip örnekleri uzun uzadıya çoğaltmak mümkündür. Bir bardak kırmızı şarabını yudumlayanlardan daha az tereddütle, yalan söyleyen, cinayet işleyen, tecavüz eden, hırsızlık yapan vb. kişiler hakkında konuşabiliydik. Fakat tüm bunların anlatmak istediği şey nedir?

Tüm bunlar tek bir şeye işaret etmez. Bizim dikkat çekmeye çalıştığımız şey, birçok farklı kuralın, bizim kendisiyle ilişkilendirdiğimiz farklı türden davranışlara hükmetmesidir; biz, aynı zamanda birçok farklı kuralı takip etmeyi sürdürür ya da terk ederiz. Mesela bir elimle kırmızı şarabı, kırmızı şarap kadehine dökerken diğeriyle ev sahibinin gümüşünü cebe indirebilirim. Daha da önemlisi, duygu yoğunluğu ya da bazı kuralların kaldırılmasını içeren yaptırımın genişliği nedeniyle, bizim farazi hiyerarşimizle hiçbir şey yapılamaz. Ahlakı olmayan bir eylem görmezden gelinebilir; kurallara aykırı bir eylem beğenilebilir, hafif bir toplumsal gaf affedilemez olarak kabul edilebilir ve tüm bunlar aynı kişiler tarafından yapılabilir. Düşüncesizce yapılan bir hareketin, günaha sebebiyet veren bir fiilden daha kötü olduğu düşünülebilir.

Bayan Emily Post'un görgü kuralları kitabının, ahlaki kuralları içerip içermediği ya da bu kuralların bazı diğer özellikleri de içerip içermediği konusu üzerinde durmamızın bize ne faydası olabilir? Ya da ne akla hizmet, dini kuralları, ahlaki kurallardan, yemek yeme kurallarından ve sofra adabından ayıklamak için Tevrat'ın ilk beş kitabını araştırırız? Kabaca, davranışlarımızı yönlendiren çeşitli kurallar hariç, birçok durumda farkı görmenin önemli olduğundan şüphe etmeye nedeni olan her neyse muhtemelen faydasızdır. Tevrat'ın ilk beş kitabında ve bu meseleyle ilgili olarak Emily Post'ta mesela dini unsurların ahlaktan ayrılması gibi, ayırt edilmesi oldukça önemli ve güç davranışlar, çok karmaşık bir şekilde birlikte oluşturduğumuz yaygın davranış kalıplarıdır.

Filozoflar ve teologlar tarafından denenen ve daha önceki bölümlerde de değindiğimiz çeşitli sınıflandırmalar, önemini, yukarıda görüldüğü gibi, tam da taraflı gayelerinden kazanmıştır. Örneğin, ahlakın, bir Tanrı'dan onay almaksızın savunulamayacağını ve Platon'dan bize kadar olan süreçte, çeşitli eleştirilerin odağında bulunan dinlerin bazı savunma mekanizmaları geliştirmelerini göstermek mümkündü. Ve bu yüzden bizim dikkate alacağımız şey 'Euthyphro ikilemi'dir. Ya da bir ara, Protestan liberallerin yapmaya teşebbüs ettiği gibi, Hristiyanlığın, saldırı altındayken büyük güç kazandığı ve Hristiyan ahlakının, akla en uygun ahlak kanunu olduğu görülebilir. Böylesi taraflı durumlarda, ahlak ve din ile ahlaki ve dinî kurallar arasındaki fark için çok şey söylenebilir.

Ancak, daha geniş bir perspektiften bakılacak olursa, bu ayrımların yalnızca önemini kaybetmeyeceğini aynı zamanda zarar verici derecede yanıltıcı olabileceğini de düşünmekteyim. Bu nedenle kapanış bölümü olarak 'Ahlak ve Dinin Ayrılmazlığı'nı yazmayı tercih ettim. Bununla birlikte öncelikli olarak, ahlaki eylemin imkânı ile ilgili genel düşüncemi açıkça ifade etmek isterim ki bu görüş biraz karışık ve hatta belki başlangıçta biraz şaşırtıcı gelecektir, fakat tartışmalar olacağı gibi umarım hem daha açık hem de akla yatkın olacaktır.

Biz ahlaki, dinî ve diğer kuralları tartıştık. Şimdi ise -hakiki örnekleri az da olsa- kimilerinin, bizzat kendisi tarafından benimsenen ya da kendisinden istenen dinî, ahlaki, yasal, mektup yazma, yemek yeme, cv yapma, çalışma ve bunun gibi davranış kurallarının tamamını yerine getirmede başarılı olabileceği düşünülebilir. Hiçbir surette herhangi bir kuralı ihlal etmeyen ve asla hata yapmayacak olan bir kimse en azından tahayyül edilebilir. İlk bölümdeki olgu-değer tartışmasını takip edenler, böyle bir kimse-

nin eyleminin ahlaki olup olmadığının açık bir sorun olarak ortada durduğunu kabul etmelidir. Hatta daha da ileri gitmek gerekirse, ahlaklı bir eylemi hiç bulunmayan ve ahlaki bir eylemde de asla bulunmayacak olan bir kimsenin olabileceğine de inanmaktayım. Burada 'ahlaklı davranış' ifadesini, her ne kadar başlangıçta sıra dışı bir duygu gibi anlaşılabilsede özel bir anlamda kullanıyor olduğumun açıkça anlaşıldığını düşünüyorum.

Şimdi düşünüyorum da bizim için hayal olabilir ama bununla birlikte mükemmel bir kural takipçisinin ahlaklı davranışı gerçekleştirilmede başarısızlığı asla söz konusu olmayabilir, eğer ben birçok insan için ahlaki davranmanın neredeyse imkânsız olduğuna inandığımı söylersen kimse buna şaşırmayacaktır. Ve eğer gerçekten 'olması gereken'in, 'olabilecek olan'a işaret ettiği doğruysa, bu nedenle ben, *birçok insan için ahlaklı davranma gerekliliğinin haksızlık olduğu* şeklindeki rahatsız edici kanaate katılıyorum. En fazla, onların, ahlaklı olmaya çalışması gerektiğini söyleyebilirdim. Hakikaten bunu söyleyebilirdim ve bu bağlamda, bu konu için Hesse'den aldığımı bir cümleye olan inancımı itiraf etmeliyim: 'Sürekli olarak imkânsız görüneneye yönelmek gereklidir.' Ancak bu, analitik bir felsefi sonuçtan ziyade kişisel bir ahlaki görüşe işaret eder. Üstelik bu, iyi taraflarının incelenmesi gereken ve ayrıca bu çalışmada ismi geçen, örneğin ahlaki titanizmin bir türü olarak görüldüğü için Karl Barth gibi bazı kişiler tarafından reddedilen normatif bir ahlaki görüştür. Karl Barth, normatif ahlak görüşlerinin, benim, ahlaki olduğu kadar dini de bir karaktere sahip olduğunu söylediğim tarzda bir tür olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Yaklaşımımın nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymak ve reddetmeye mecbur edildiğim felsefi geleneğimizin bir kısmından ayır tutmak için şimdi, İngiliz ve Amerikan

ahlak filozoflarının ahlak ve din arasında yaptığı çok eski ve köklü ayırım üzerinde yeniden düşünmeliyim (ki onu nihayetinde reddedeceğim).

II

Leonard Woolf, otobiyografisinde, G. E. Moore'un sonradan Bloomsburry Grubunun üyesi olanlara uyguladığı etki türü ile ilgili olarak Lord Keynes'in benzer bir raporunu çok kuvvetli bir biçimde protesto eder. Keynes, 1938'de Cambridge'de bir öğrenciyken ilk dönem dinî inançları ile ilgili olarak bizzat kendisi ve arkadaşları hakkında şunları yazar: 'Biz, bireyin kendisine ve sonsuzluğa karşı tutumu ile ilgili olarak Moore'un dinini kabul ettik... ve bireyin dış dünyaya ve onunla arasındakilere yönelik tutumu ile ilgili olarak da ahlak kurallarını reddettik.'³³ Woolf, hatıratının ilk cildi olan *Ekim'de (In Sowing)* adlı eserinde, kendisi, Moore ve onların Cambridge'deki arkadaşlarının gerçekçi politikaları ve toplum ahlakıyla oldukça fazla ilgili olmalarından bahsederken, bunu, 'karman çorman bir resim' olarak anar.³⁴

Şayet biri, Cambridge ve Bloomsbury Grubunun sıra dışı bireylerinin hayatlarını ve dosyalarını incelese, haki-katen Keynes'in Cambridge'deki ilk günleri ile ilgili olarak bir hayli romantik bir tablo çizdiğini ve Woolf'un günlüklerinin gerçeğe daha yakın olduğunu düşünmeye başlayacaktır. Keynes'in günlüklerinin kısmen çarpıtıldığı şüphesi, son zamanlarda Michael Holroyd tarafından Lytton Strachey'in biyografisinde desteklendi.³⁵ Fakat burada değinmek istediğim bu tür tarihsel sorunlar değil.

Bu arada Keynes ve Woolf'un, üzerinde anlaşmış göründükleri bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Hem bireyin kendi ruhsal durumları ile sonsuzluğa dair görüşlerini içe-

ren dinî söylemleri, hem de dış dünyaya ve Keynes'in nihai şeylerden daha az önemli diğer şeyler ile ilgili olarak 'aracı' diye isimlendirdiği şeye yönelik doğrudan ifade ettikleri anlamına gelen ahlakı arasındaki ayrımın kalıcı hale gelmesi. İngiliz felsefesinde saygıdeğer bir mirasa sahip olan bu ayrım, günümüzde hala canlılığını korumaktadır. İlginç bir şekilde, John Stuart Mill, Jeremy Bentham ile kendi felsefesi arasındaki farklılıkları tanımlamak için bunun gibi haddinden fazla ayrım yaptı. Aslına bakılırsa Mill, Bentham'ı, Keynes'in din ile bir tuttuğu bu şeyleri, insan doğasını hiçe saydığı gerekçesiyle ithamı etti. Bentham'ın insan doğası ve yaşamı hakkındaki genel düşüncesini Mill şu şekilde anlattı:

alışılmadık zayıf önerme yığınları ile doldurmuş... o, yalnızca, insan ırkının analiz edilmiş deneyimlerinin tamamının 'yersiz genellemeler' olarak göz ardı etmek istemiş... ki bu deneyin insan zihninin bir ürünüdür... bu deneyimlerin, [kendisinden başka birinin] duygularında ortaya çıkması, hayal gücü eksikliği nedeniyle onun tarafından reddedildi. Akıl sahibi insanın şeytanlığı olarak bilinen öz-farkındalık, ona hiç uğramadı... o, kendiliğinden ortaya çıkan gizli güçleri tarafından hiçbir zaman uyartılmadı... onun meylî, [sempatî]... aşk... ya da saygı ve hürmet gibi durumların daha karmaşık şekillerine yönelmedi. İnsan, kendi iç dünyasından başka bir kaynaktan gelebilecek bir iyilik ümidi veya kötülük korkusu olmaksızın, asla, kendi karakterine uygun üstün başarı standartları için kendi içinden gelen bir arzuya sahip olabileceğini idrak edemez. Onur duygusu ve benlik saygısı... güzellik sevgisi, sanat tutkusu... [Mill'in vardığı sonuca göre] insan doğasının bu güçlü unsurlarının hiçbirisinin Hareketin Kaynakları (*Springs of Action*) adlı kitapta herhangi bir karşılığı yoktur.³⁶

Mill, bu ayrımı tanımlamak için 'din' ve 'ahlak' kelimelerine başvurmak istememesine rağmen, bunları Moore'den daha fazla kullandı. Açıkçası Mill, hocası Moore'u, Ahlakın

İlkeleri (*Principia Ethica*)'nin meşhur son bölümünde etkili bir şekilde kaleme aldığı bilinçaltının gelişimi ve güzellik sevgisi gibi şeyleri, Keynes'in, başlangıçta 'dini perspektifler' olarak adlandırıp, daha sonra da Moore'un felsefesinin 'ahlaki perspektifler'i olarak ele almasına çok fazla yoğunlaştığı için suçluyordu.

Din ve ahlak arasındaki veya kabaca içten gelenle dıştan gelen arasındaki bu ayrım, sonraları, Bentham ve Stuart Mill tarafından göklere çıkarılan faydacılığın çok farklı biçimlerini ortaya koydu; görünüşe göre Moore ve Bloomsbury Grubu tarafından temsil edilen faydacılığa tepki vardı. Ve benim de ortaya koyduğum gibi bunlar bugün bile hala canlılığını korumaktadır, Popper tarafından ileri sürülen 'negatif faydacılığın' felsefesi buna örnek olarak gösterilebilir. Popperci bir ahlak anlayışının gelişim sürecinde, onun öğrencilerinden biri açık ve net bir şekilde şöyle yazdı: 'Ahlak, davranışlarımızın, başkalarıyla ilişkili olarak, dışa dönük bir şekilde anlaşılmasını gerekli kılar. Ben bir insanın ahlakıyla, onun kişisel dinî inancı ve hususi idealleri arasında çok keskin bir ayrım olduğuna inanırım.'³⁷

III

Bir insanın başkalarına karşı davranışları, kişisel dinî inancı ve şahsi idcalleri arasındaki bu ayrım bir sınav anlamına gelmez. Yukarıdaki bölümlerden uzak durmak gerektiği için, ahlakı dine ya da dini ahlaka indirgemek istemiyorum. Fakat ben, Keynes tarafından tanımlanmış ve aynı zamanda dünyanın birçok büyük dinlerinde bizzat kendileri tarafından ortaya konmuş olan bu ikisinin, analiz edilemez olanın analizini yapmaya girişmek gibi bir şey olduğu için, ayrım noktalarını belirleme teşebbüsünün bir hayli birbirine karışmış olduğu üzerinde durmuştum.

Daha önemlisi ve daha uygun olanı, ruhun, kötülüğü zapt etmesinin anlaşılması ya kişisel ya da sosyal ahlakın gelişiminin anlaşılmasına engel olur.

Fazladan birkaç ön yargıyı daha ifade edebiliriz. Onlardan birisi şu ki bizim başkalarına yönelik davranışımızın, kabul etmeye eğilimli olduğumuzdan daha büyük bir bölümü, suç, korku, utanma, yansıtma, istismar etme, yok sayma, öz-benlik yitimi ve kötülük ile haksız davranışın karıştığı diğer şeylerin karmakarışık bir ağıdır. İnsanoğlu, tabiatı itibarıyla her halükarda akli karışmış bir hayvandır ve neredeyse kontrol edilemeyen bu güçler ve varoluş ifadeleri tarafından uyarılır, çeşitli özdeyişler, ahlak kuralları ve bilgece sözleri -aslında nadiren de olsa onları kodlayarak- sosyal çevreyle başa çıkabilmeye kendisine yardım etmesi için oluşturur. Genellikle o, bu kuralları, kendisinde ve hemcinslerinde öngörülemez ve bilinmeyenlere karşı bulunan büyümlü cazibesıyla sorgulamadan ve eleştirmeden işleme koyar. Diğer bir önyargı ise, bu gerçekleri ve onlara eşlik eden yorum karmaşalarını görmezden gelme eğiliminiz ve belki de özellikle bizim ahlaki ve etik teorilerimizi oluştururken onları görmezden gelme eğiliminizdir.

İnsanın bir başkasına yönelik davranış tarzıyla, hakkında hakikaten çok az şey yapılabilmesine rağmen, nadiren bazı insanlar birtakım küçük başarıları önlemlerle en azından kısmen de olsa kötülüğü yenmeye çalışabilir. Bu başarının belli bir rotası yoktur, rota, belki Hristiyan gelenekleri ve kurtuluş olarak isimlendirilen şeyin ne olduğu araştırılarak görülebilir. Belki, C. G. Jung'un felsefi psikolojisinde bireyselleşme sorunu için önerilen 'bütünlük' buna örnek olarak gösterilebilir. Belki de birçok filozofun tercih ettiği gibi, bu rota, kendini tanıma çabasının Sokratik geleneğinde yer bulabilir. Rota her neyse, hemen hemen bütün bu tür teşebbüslerde başarılı olduğunda,

güç yetirilebilecek bazı kötülüklerin farkındalıklarını da içeren yüksek farkındalık denen şeye yol açar ki bu tekrar dönmem gereken bir konudur. Bu tip araştırmalar genellikle *işsel*dir, onların *dinsel* olarak isimlendirilmesi ile ilgili olarak 'açığa çıkmamış' hiçbir şey yoktur. Ve böylesi işsel araştırmalar olmadan, bizim dışımızda oluşturulabilen bir ahlakla isimlendirilmiş herhangi bir dışsal davranış, genellikle ya geleneksel ya istemeden ya da rastlantısaldır. Bizim dışarıdaki sosyal durumumuz ile ilgili açıklamamız, açığa çıkmamış işsel bir öz-farkındalığı temin etmedeki başarısızlıklarımız tarafından çarpıtılan bir konudur. Bu, tam bir öz-farkındalık durumuyla başa çıkılabileceğini hissedene kadar, meditasyondaki gibi, sosyal hayattan uzak durarak, bizatihi kendimizle bütünleşmemiz gerektiği anlamına gelmez. Paradoksal olarak, ruhumuzun dış dünyayı etkilediği yolla bizim kendi iç farkındalığımız da gelişir ve gerçekten de benimle benim olmayanlar arasındaki farklılığı öğreniriz.

IV

Üzerinde çalıştığım çeşitli kelime ve kavramların anlamlarını analiz etmekte kuşkusuz yarar vardır. Kaldı ki bu önemli ve yararlı projeye başlamak bir başka kitabı ya da en azından daha kapsamlı olanını yazmayı gerektirebilir. Neyse ki takip ettiğimi düşünce çizgisi, tamamen nevi şahsıma münhasır değil ve bazı çağdaş yazarlar felsefi meseleleri önemli bir çözümleyici yaklaşımla bir tür rota içerisinde tartıştılar. Aklımda ise 'Ahlak'ta Öngörü ve Seçme (*Vision and Choice in Morality*)' üzerine R. W. Hepburn ile Iris Murdoch arasında geçen tartışma ile P. F. Strawson'un 'Sosyal Ahlak ve Bireysel Gaye (*Social Morality and Individual Ideal*)' isimli makalesi gibi çalışmalar var. Bunları okuyucularıma da tavsiye ederim.³⁴

Kendi öncelikli hedeflerim için bazı örneklerle ilgili olarak bu konuları işlemek yeterli olacaktır. Dolayısıyla ben modern psikolojinin tuttuğu raporlardan bazılarına değineceğim. Onlar, Christopher olarak bilinen küçük bir çocuğun maceraları ile ilgilidir. Bu hikâyeler hem bir yetişkin olduktan sonra bizzat Christopher'ın kendisi tarafından hatırlanan, hem de sonraki versiyonları genel hatlarıyla anlatılan hikâyelerdir.

İlk bölüm, Christopher sekiz yaşındayken, Noel tatilinin akabindeki ilk tatil gününde gerçekleşir. Onu, birçok tatil sabahında yapmış olduğu gibi yatakta yatıp uyurken buluruz. O, aniden ve acıyla uyandı, annesi onu saçlarından tutarak hızla yataktan aşağı attı ve tokatladı. Annesi, yüzünü yıkayıp elbiselerini giymesi ve okula hazırlanması için defalarca ona bağırdı fakat o duymadı; uyumaya devam etti; o, hala tatildaydı. Fakat fazla uzun sürmedi. Bir saatten daha az bir zaman sonra okul yolunda, beş yaşındaki küçük kız kardeşi Mary ile birlikte karda güçlkle ilerleyen Christopher, her gün evden okula okuldan eve gidip gelirken ona yol göstermek zorundaydı, yolda kız kardeşini anneleri hakkında sorguya çekmeye başladı. 'Annem hakkında ne düşünüyorsun?' Christopher defalarca sorusunu tekrarladı. 'Gerçekten annemden nefret etmiyor musun?' Kız kardeşi annesine olan sevgisine sadakat gösterdi, fakat Christopher inatçı ve ikna ediciydi, bir şey söylemeyeceğine söz verdi. Sonunda, okula yaklaştıklarında Marry cevap verdi ve annelerinden nefret ettiğini kabul etti. O akşam okuldan eve döndüklerinde, Christopher annesini bir kenara çekip 'Marry'nin ondan nefret ettiğini' söyledi. Ve sonra annesi Marry'ı dövdü.

İkinci bölüm yaklaşık sekiz ay sonra Christopher dokuz yaşına geldiğinde yazın cereyan eder. Samimi bir dindar olan annesi, Christopher'ı düzenli olarak kılıseye gönderir

ve evde de ona dinî bilgiler öğretmeye devam eder. Fakat o büyümüş de küçülmüş bir delikanlıydı ve çoktan İsa ve Tanrı ile ilgili hikâyelerden şüphe etmeye başlamıştı. Bir gün sıcak bir yaz akşamında evinin yanındaki kamelyada babasıyla birlikte otururken babasına şöyle bir soru yöneltti. 'Baba, sencc İsa gerçekten var mı? Tüm bu mucizeler gerçekten olmuş mu?' Babası şöyle cevap verdi: 'Pekâlâ, biz gerçekten bilmiyoruz, onlar olmuş da olabilir ama belki de olmamıştır.' Christopher hemen babasının yanından ayrılıp annesine gidip sanki suçlar gibi babasının söylediklerini rapor etti: 'Anne, babam diyor ki İsa diye biri yokmuş.' Bunun üzerine anne ve baba arasında bir münakaşa yaşandı ve her zaman olduğu gibi, babası ortadan kayboldu.

Bu iki bölümün anlattıklarında gizlenmiş olan ayrıntılar neredeyse fark edilemeyecek kadar basittir. Fakat bir yanda, yaptığı şey hakkında en ufak bir fikre sahip olmayan şok edici derecede zeki ve hınzır bir küçük çocuğun hikâyesi ile aynı zamanda, bir bakıma yaptığı şeyi çok iyi bilen bir çocuğun hikâyesinde anlatılanın ne olduğu bariz ortadadır.

İlk bölümde Christopher haksız yere cezalandırıldığını düşünüyordu ve yaptığı şey çok normaldi: belki annesi okul tatili bittiğinde biraz daha anlayışlı davranmalıydı. Fakat biz, annesiyle arasında ne geçtiğini bilmiyoruz, belki annesi de hak ettiği bir tatili geçirmekteydi. Christopher her halükarda öfkeliydi. Annesinden nefret ederken, onun öfkesi kendisini çok kötü bir şekilde açığa vurdu ve belki de kız kardeşi, okulu, öğretmenini ve okul yolunda kız kardeşini koruması gibi tüm bunlar o kadınla ilgiliydi. Aslında Christopher da annesini seviyordu; aldığı eğitimden ve dinî ve ahlaki geleneğinden özellikle anneyi sevmenin gerektiğini biliyordu. O, annesine yönelik nefretini açıkça

ifade edememişti, ifade etmediği için de bu, kendisine ağır gelecek ve bunu taşıyamayacaktı. Haliyle o, adeta, kötülük duygusunu ifade etmek ve açığa çıkarmak için daha beş yaşında olan ve neler olup bittiğinden hiçbir fikri dahi olmayan küçük kız kardeşini kullandı. Ve sonra Christopher o anda suçun cezalandırılması gerektiğini düşündü. Henien kız kardeşini gammazladı ve daha önce kendisinin katlanmak zorunda kaldığı dayakla aynı şekilde cezalandırılmasına kız kardeşinin de maruz kalışını izledi.

İkinci bölümdeki davranış tarzı da aynıdır. Christopher'ın dinî konular hakkındaki yasaklanmış şüphelerini açıklamasına ya izin verilmezdi ya da kendisi bunları açıklamak için gönülsüz davranırdı. Muhtemelen o, babasının da kendisinininkine benzer şüpheler barındırdığından kuşkulandı, bildiğimize göre, babası kiliseye çok sık giden birisi değildi ve sonra Christopher, yasaklanmış şüpheler hakkında baş başa konuşmak için babasını oyuna getirdi. Ve Christopher bir kez daha suçun cezalandırılması gerektiğini düşündü: babasının annesi tarafından sözlü olarak fırçalandığını ve babasının çaresizce yandaki bara tüyüşünü izledi, belki de bu şekilde, oğlunun gözlerinde günahkârlığı onaylandı. Bu olağandışı yöntemle, Christopher'ın dinî şüpheleri sessizce açığa çıktı, fakat bu yaklaşık on yıldır sinir küpü ocluğu zamanlarda saldırma maksadıyla tekrardan uyumak ve yataktan paldır küldür uyandırılmak için düşünülmüş çok şeytanca bir fikirdi.

Şayet bir kimse Christopher'inkine benzer bir davranışla korkutulmuşsa bile, sosyal çevresini değiştirebileceği usta bir yöntem olan apaçık hayranlığını gizlemeyecektir. Elbette bunun temel nedenlerinden bir tanesi, bu durumun öngörülebilirliği, özellikle de annesinin durumunun öngörülebilirliği. Annesinin haline daha yakından baktığımızda, bunun, büyük ölçüde onun katılığından, bi-

linçsizliğinden ve gelişim yetersizliğinden kaynaklandığı ve hiç kuşku yok ki kısmen edinilmiş, kısmen de aslında sosyal çevresiyle ilgilenmek için büyüdü güzelliğini kullandığı dogmatik ahlaki ilkelerle pekiştirilmiş bozukluklara bağlı olduğu anlaşılır. Christopher annesini besleyen bilgilere karşılık olarak vereceği tepki çeşitlerini ve neredeyse bütün detayları önceden tahmin edebilecek gibi görünüyordu. Annesi gelen haberleri sorgulamıyor, Mary'nin kendisinden nefret ettiğini söylemesi ve kocasının bir anda ortaya çıkan dini şüpheciliği gibi konuların nasıl geliştiğini de araştırmıyordu. Prensiplerinin ihlal edildiğini fark ettiğinde, o, olayın peşini bırakmadı, intikam almayı hedefledi. Allesinin hayatı tuhaf bir şekilde, Christopher'ın etrafında dönüp dolaşmaya başladı. Christopher'ın, kendi hayatını geliştirmek için aile fertlerinin kullandıkları kelimeleri değiştirerek onların kanlarını emen bir tür vampir olduğu düşünülebilir. Christopher, bizzat işlemekten hoşlandığı suçları işlemek için aile fertlerini birbiri ardına kullanmış ve haliyle işlediği suçlardan dolayı Tanrı'nın gazabını aza indirebilmek için annesinden faydalanmıştır. Ama o, annesinin, durumu gözden geçirmeyeceğini ve körü körüne ahlak büyüsünü savunacağını bildiği için yalnızca bunu yapabiliyordu. Bunlar ne kadar da gülünç örnekler: ahlak için büyüyle kendi kendini engelleyen, bilinçsizliğe sınıksız tutunan, huzur elde etmek için olgunlaşmamış bir farkındalık geliştiren, yayılan, dağıtan, kafası karışmış insan.

V

Christopher hatalı mı davrandı? Belki bu soruya gülünebilir. Peki, o zaman, bu tür sorunlarla ilgili olarak ahlak kitaplarımızda, biri nedenleri diğeri sonuçları tahlil etme konusunda bize yol gösteren sözde iki 'düşünce okulu-nun' hâkim bir konumda olduğu fark edildiğinde kişinin

yüzünde takınması gereken ifade ne olmalıdır? Okul felsefecileri her ne istiyorsa söyleyebilir, ama ben, bir yandan Christopher'ın gerekçelerine ve niyetlerine diğer yandan da davranışlarının sonuçlarına bakarak sorumuza çok aydınlatıcı bir cevap verebileceğimizden pek emin değilim. Öncelikle sonuçlar sorununu ele alalım. Elbette, Mary'nin haksız yere dayak yemesine izin veren herhangi bir davranışın yanlış olduğu söylenebilir. Ancak nieseleyi bu kadar rahat bir tutumla göz ardı etmek ciddiyyetten oldukça uzak bir yaklaşımdır. Annenin başına gelenleri bir kenara bırakacak olursak, Christopher'ın haksız yere dayak yemekten kurtulması kadar, Mary'nin başına gelebilecek şeylerin en iyisinin de dayak mı olması gerektiği konusu merak edilebilir? Belki de her gün güvenli bir şekilde okula gitmesi için ona yardım ettiği ama kınışının onu amaçları doğrultusunda canavarca kötüye kullanabileceğini aklına dahi getirmediği 'sevgili abisine' karşı bazı savunma mekanizmaları oluşturulması onu sarsmıştır. Bilmiyoruz.

Biz Christopher'ın sonraları ciddi bir nevroza maruz kaldığını biliyoruz. Ancak, bunun, onun davranışının zorunlu olarak ortaya çıkan talihsiz bir sonucu olduğunu söylemek, bir dizi varsayım sahibi olmak demektir. Neredeyse hiçbir psikiyatrist, en azından burada ileri sürülen yetersiz kanıtlara dayanarak, Christopher'ın nevrozlarının, onun için kesinlikle kötü olduğunu kabul etsek de bu iki bölümün biri ya da ikisinin doğrudan etkin olduğunu kabul etmeyecektir. Olabilir de olmayabilir de; açıkçası, bundan daha zarar verici deneyimler yaşamış pek çok çocuk vardır ve nispeten fazla zarar görmedikleri ortaya çıkmıştır. Benzer ifadeler, Christopher'ın bu eylemleri ile onun annesi ile babası ya da annesi ile kız kardeşi arasında daha sonra ortaya çıkan mutsuz ilişkilere dayanan herhangi bir nedensel bağlantı için de kullanılabilir. Zaten Christopher'ın hayli yüksek gerilimli ve

kendi yaratılışından olmayan bir nevrotik durum içerisinde olduğu açıktır.

Bir kimsenin bu durum ile ilgili görüşü, bir başarı ahlakı (*Erfolgungsethik*) ya da negatif faydacılığın sonuçları ile ilgili olarak bir değerlendirme teşebbüsünü terk etmekle daha da netleşmeyecektir, onun yerine, Christopher'ın 'dürtülerine' ya da 'niyetlerine' geleneksel düşünüş ahlakı (*Gesinnungsethik*) yöntemi ile bakılmalıdır. Bu dürtü ve niyet kavramlarının bilinmezliklerle dolu olması meselesi felsefe ile ilgilenenler için hiç de bir haber niteliği taşımaz, ancak bu gerçek göz ardı edilirse, Christopher'ın sahip olduğunu varsaymamıza hiçbir nedenimizin bulunmadığı bir özfarkındalık derecesine sahip olmaya gerek olmadığına dair tatmin edici bir açıklamanın olup olmadığı sorusu sorulabilir. Aslında, konuya o kadar detaylı bakılmazsa, Christopher'ın ikinci hikâyedeki dürtülerini de niyetlerini de savunmak mümkündür. Hem sonra, Christopher tarafından ikamet edilen ahlaki evrende din öğretiminden şüphelenmek yanlış ve bu tür şüphelerin cezalandırıldığını görmek ise doğrudur. Yani onun gerek dürtüsü gerek vasıtasız elde ettiği sonuç mazur da görülebilir, belki de bazıları bu davranışları takdirle karşılayacaktır. Ama tabii bunu söylemek pek anlamlı görünmüyor.

O halde biraz daha anlamlı bir sorgulamaya yapmamız gerekecek. Biz, iyi ya da kötü olsun dürtü ya da niyetin tatmin edici bir açıklamasının, Christopher'ın sahip olmadığı bir özfarkındalık derecesini öngörmesi gerektiğini ifade etmeye çalıştık. Christopher elbette bir çocuktur. Peki, o halde, tüm çocukların masum olduğunu söylemekle kastedilen nedir? Son yarım yüzyıl boyunca, çocukların 'masumiyetsizliği' konusunda ortaya konan literatürden o kadar işe yarayacak bir veri toplanamaz. Bunun için genellikle üzerinde durulan, kelimenin çok basit anlamıyla onların masumiyetsizli-

ęildir: Öğrendiğimize göre çocuklar da cinsel dünyalarını yaşıyorlar, cinselliğin çok farkındalar ve hatta bazı insanların onları sandıkları gibi masum kuzular da değiller.

Ama belki de bizim masumiyet anlayışımız daha fazla çağrışım içerebilir: biz ya da onlar çocukların masumiyetinden bahsederken, onların sergiledikleri davranışlarla ya da herhangi bir şey yapmamalarıyla, ne yaptıklarını tam olarak bilmediklerini kastederiz ya da kastederler. Fakat bu doğrultuda tartışmak, bizi, herkesi masum saymak ya da tüm çocukları kendinizle bir görmek tehlikesi ile karşı karşıya getirir. Sonuçta hiçbir çocuğun tanımadığı Christopher'ın annesi ne yaptığını biliyor muydu? Onun sahip olduğu özfarkındalık ne kadardır? Pek çok insanın sahip olduğu özfarkındalık ne kadardır? Biz İncil'de 'Baba, onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar, bunun için onları bağışla' diye okuyoruz. Ben zaten bu tür sorunlar karşısında kendi olumsuz tutumumu her zaman belirtmişimdir. Benim söylemeye cesaret edemediğini Heinrich Z nner şöyle yazdı: 'Suçluluk ve masumiyet nadiren belirgindir. Onlar hayret verici bir şekilde iyice i  içe geçmiş bir şekilde belirsiz bulunmaktadırlar.'³⁹

Profesör Donald MacKinnon'ın bir makalesinden aldığını bir başka örnek bunu daha iyi açıklamama yardımcı olacaktır.⁴⁰ Hristiyan kurtuluş doktrininin feda edilmesine neden olabilecek çeşitli yanlış kullanımları tartışan MacKinnon şöyle devam ediyor:

Denir ki kendinizi feda etmenin yolu, yanılığı uğruna kendisini kendi gözlerinde bir kahraman yapmak anıacıyla varoluşun güzelliğini maksatlı bir şekilde tahrip ederek,  arnuha gerilme imajını akılda tutmakla olur, oysaki kendini feda etme, kendine sadece hafifçe zarar vermekle olmalı... Onlar yaşlandığında onlara bakmak için seçilmiş olan ve kendisini ailesine adanmış olarak ortaya çıkarı bir büyük aile kızı gibi, yaşlı insanların bakım sorunlarından haber-

dar olan insanlar 'insan fedakârlığı' dediğimiz şeyin ne demek olduğunu çok iyi bileceklerdir. Onun bir tür ruhsal şantaj kurbanı olarak seçilmesi hiç de az rastlanan bir durum değildir. Belki de onun sabrı annesinin yaşlılığından kaynaklanan huysuzluğu nedeniyle bıtme noktasına gelmişti ve (içli bir hıçkırık bu son sözlerine eşlik ederken): 'bir gün ölüp gittiğimde sevgili kızım, üzüleceksin' dedi. O, annesinin, hayatından kayıp gittiğini görür ve yine de bir mengene gibi sımsıkı ona tutunur, ben buna özveri diyemem bu ancak dinsel fedakârlık imajı tarafından kutsanmış bir sözleşmedir. Aslında fedakârlık ahlakı, gerçekten de işlenmiş olabilecek zulümlerin her türlüşüne bağlı bir sembolizmi şart koşar, hatalı bir iyilik imajı ile aldatılanlar üzerindeki etkisi ise zayıftır.

Tıpkı önceki örneklerde olduğu gibi biz Christopher'ın yaptığının yanlış olup olmadığını sorguladık, bu örnekte de kızın yaptığı kendini feda etmenin doğru olup olmadığını sorgulamalıyız. Biz burada yine birçok insanı mahvetmek ya da en azından yoksullaştırmak için birlikte çalışan birtakım masumiyet, suçluluk, sömürü ve planlama örneklerine sahibiz. 'Genç kızların yaşlanması' hakkında G. B. Shaw'ın kahramanı şöyle der: 'Kadınlar yaş ilerledikçe yaşlı hizmetçilere benzer. Hasta bakıcılığı yapan yaşlı kadınlar. Ayak işleri yapan yaşlı erkekler. Sonunda hiçbir şey iyi değildir. Aman Tanrım! Yaşlıların şeytani bencilliklerini ve gençlerin duygusal fedakârlıklarını hayal bile edemezsin.'

VI

Yakın bireysel ilişkilerden alınan bu örneklerle, ne güdüsel ahlakın ne de bir sonuç ahlakının ürünü olan önyargımın, türlü türlü ilişkileri ve bunların içinde gerçekleşen davranış biçimlerini yargılamada yardımcı olmadığına işaret ettim. Bunu yaparken de ahlaki yargının çeşitli türden

güdüleyici ve faydacı açıklamaların, kötü amaçlı yazıldığını ileri sürmek şöyle dursun onların yararsız olduğunu dahi göstermek niyetinde değilim. Onlar, ne birlikte ele alındığında ne de tek ba larına yeterlidir, onların her ikisi de gereklidir.

Bu konularla ilgili olarak içimden geçenlerden bazılarını toplamak gerekirse şunları söyleyebilirim. Biz, kendimizin veya çevremizdekilerin olağanüstü derin bilgisi olmadan ne ahlaklı olabiliriz ne de diğer insanların eylemlerinin ne kadar yetkin olduğunu değerlendirebiliriz. Bu tür bir derin anlayış olmadığı müddetçe de biz iyi ile kötü davranış arasında ya da iyi ile kötü niyet arasında sadece acemice bir ayrım yaparız. Bunun önemli bir nedeni, bizim, psikolojik anlamda onu yorumlarken dış dünyaya empoze ettiğimiz bu i  durumları ifade eden yansıtınalarnızda merhamete çok fazla yer vermemizdir.

Yansıtmadan bahsederken belli ya da bilinen ile uğraşmak istemeyi, fakat örnek vermek gerekirse, başkaları üzerine -hatta asıl tutumlarıyla bu tür bir yansıtmayı hak etmediklerinde bile- bu duyguları yansıtan, varsayımında bulunan ya da daha çok sanki bu diğer kişiler kendisine karşı saldırgan ve düşmanca duygular barındırıyor mu  gibi hareket eden bir kimse, kendi korkuları, çatışmalarını ve diğer kimselere karşı saldırgan duyguları nedeniyle utangaç bir adam olur. Psikolojik türde olgular, sistematik bir hal aldığında, zaman zaman paranoya gibi bireysel durumlarda ortaya çıkabilir. Ancak yansıtma kavramını aydınlatmak için illaki bu tür hoş olmayan durumları örnek vermek gerekmez. Mesela '  ık olmak' bizi ele geçiren yansıtınalarımızın daha ziyade ho luk verenlerinden biridir.

Sonucuları açısından değerlendirme sorununu sadece söylenenler ışığında yeniden d   n n. Eylemlerimiz büyük olasılıkla önceden tahmin edilemeyen sonucuları amaç-

lamadığı için faydacı bir etiğin yanlışlığı açıkça görülüyor. Ancak bu nedenle olmasa da sonuçların tatmin edici olmadığına ulaşılabilir ki burada fazla bir fikir birliğinin olması olası değildir. Shaw, *Major Barbara* adlı eserinin önsözünde şöyle yazmıştır: 'İnsanın, kötünün kötüsü olduğunu fark etmesi son derece zordur.'⁴¹ Ve gerçekten de günümüzün en güncel ahlaki sorunlarının bazıları, belirli bir ahlaki ya da hukuki kuralın bazı sözde sonuçlarının gerçekten tatmin edici olup olmadığı konularında olduğu gibi kötünün ne olduğu ile ilgili anlaşmazlıklardan kaynaklanmaktadır. Avrupa ve Amerika'da idam cezası, doğum kontrolü, aile planlaması, eşcinsellik, fuhuş ve uyuşturucu kullanımı hakkındaki kamusal tartışmalara bir bakın. Daha tartışmalı sorunlar üzerine istenen ve istenmeyen sonuçlarla ilgili duygularımız, anlamaya izin vermeyen yansıtma tarafından belirlenirler.

Kişisel ideallerimiz ile toplumsal davranışlarımız arasından hangisi, Keynes gibi biri tarafından ileri sürülen ayrıma bizi geri getirir. Paradoksal olarak, kişisel ahlak ya da dindeki bir tür ütopyacılığın, sosyal hayatta kabul edilebilir bir anti-ütopya için gerekli bir koşula dönüşebilmesi iyi bir sonuç verebilecektir, bu nedenle insan davranışı ile ilgili bu iki konu iç içe geçmiştir. Örneğin, kaygı ve diğer hastalıklara maruz kalan insanların bireysel anlamda uygar bir toplum inşa etme gerekliliğine yükselmek, rasyonel bir düzeye ulaşmak ve sosyal ahlak ve samimiyeti tesis etmek için yüksek bedeller ödemeleri yüzünden psikolojik ve sosyolojik tartışmalar yeniden gündeme gelebilir. Yine de bu ızdırıp ihtimalinin farkında olunmasına rağmen hala bazıları bu tür bir ideali tercih edebilir.

Aslında ahlak bizim sosyal davranışımız ile sınırlandırılmaz. Bazı bireysel psikolojik farkındalıklar nedeniyle, yalnızca bazı tür kişisel idealleri takip ederek güçlüklerin

üstesinden gelen bir birey tarafından, başkalarına karşı kişisel bir anlayış sahibi ise ve uygun olmayan yerde hissedilen ahlaki tepki duygularının hissedilmemesinde ve sosyal durumların değerlendirilmesindeki yansıtımlar gibi şeylerden kaçınırsa şart koşulabilir. Bir insanın 'ahlakı' ile 'özel idealleri' (ya da dîni inancı) arasında ihtilaf söz konusu olduğunda daima biri ya da diğeri mi geçerli olabilmeli? Bir insanın, belli sosyal durumları en üst seviyede tarafsızlıkla değerlendirmesi için onun ara sıra da olsa özel ideallerine ilişkin belli bir azminin olması gereklidir.

Sosyal çevremiz ve sonra da onun hastalıkları ile ilgili olabilecek ve çoğunlukla da olmuş olan yorumumuz, ruhsal durumlarımız tarafından ciddi biçimde tahrif edilmiş ise sosyal çevrenin çarpık görünümünü hızlandırmayacak bilinçaltı ile bilinç arasındaki bir ilişki ile içsel bir psikolojik duruma nasıl ulaşılabilir? Ortaya çıkan sorun, ben de dâhil herkesi memnun edecek bir cevap verebilmenin hayli güç olduğudur. Bu noktaya dîni liderler değil daha çok psikologların dikkat çektiğini gösteren birçok gösterge vardır. Bununla birlikte konuya ilişkin birkaç açıklama yapılabilir. Evvela, Keynes ve Moore ile ilgili konuşmada da belirttiğim gibi, bu ruhsal arayışlar dîni imiş gibi adlandırılabilir. Aslında onlar hiç de hoş şeyler değildir. Mesela büyük bir stres ve derin bir acı içerebilir. Hatta Freud, bir havarinin, psikanaliz yoluyla elde edilebilecek özfarkındalıkları, uygarlaşma da dâhil bütün süreçte ortaya konan çabaya değer bulup bulmadığını bazen merak ederdi. Böyle arayışlar bir dereceye kadar bile olsa başarılı sayılırsa hoşla gitmeyecek şeylerden bir tanesi bir kimsenin yapabileceği kötülüğün takdiridir, tam bir pagan yorumu olabilecek ifadelerle anlatmak gerekirse, bu bir kimsenin 'günahtâr' olup olmadığı, Hristiyan geleneği içerisinde olup olmadığı ya da hilekârlığının teşhisinin gerekli olmasıdır.

Söylenenler ile ilgili hemen hemen yeni olan hiçbir şey yoktur. Örnek olarak en son C. G. Jung kötülüğün tespiti için şunları yazdı:⁴²

Bugün de anlaşıldığı gibi, kötülük probleminde bir cevap bulmak isteyen bireyin, her şeyden önce kendini tanımaya yani kendi bütünlüğünün olası en mükemmel bilgisine sahip olmaya ihtiyacı vardır. Onun, ne kadar iyilik yapabileceğini ve işleyebileceği suçların neler olabileceğini bıkıp usanmadan öğrenmesi ve illüzyon gibi gerçek olan ve olmayan şeylere ilişkin durumlara dikkat etmesi gerekir. Her ikisinin de kendi doğası içinde olması ve kendisine ışık tutana bağlılığı olması gerektiği gibi, kendi kendini aldatmadan ya da kendi kendini kandırmadan yaşamayı dilemesini gerektirir.

Bizim yalnızca Jung gibi psikologlara değil mitolog ve folklorcülerimize de bazı tavsiyelerimiz var. Heinrich Zimmer'in daha önce bahsettiğim 'Kral ve Mezar' (*The King and the Corpse*) adlı hikâyelerinde, bir İrlandalı Prenses Conn-Eda ya da daha sonra koleksiyona adını veren Hindu Kralı gibi efsanevi figürler ile ilgili olarak, dürüstlük ve masumiyetleriyle, doğruluklarıyla, paradoksal olarak kötü güçlerin insafına bırakılmış olan kötülüğü akıllarına dahi getirmeyişleriyle, tehlikeye de atılan iki meşhur kahramandan bahsedilir. Birçok efsane ve mitin kahraman figürleri gibi bu figürler, onları kötülüğe sevk eden tehlikeli tecrübelerle kendi iç benliklerini dönüştürmesi gerekir, bu süreç, şeylerin ışığa bakan yüzü kadar karanlığın da derin bilgisini elde etmek için eski benliklerinden sıyrılmalarını ya da onları kurban etmelerini isteyen bir başlangıç sürecidir ve gerçekten de sosyal hayatın hem iç hem dış en derin bilgisine ulaşması, eski benliklerini öldürerek yeniden doğması ve böylece merhamet eder gibi adalet dağıtmak için krallara layık bir şekilde görevlerini yerine getirmeyi gerektirir.⁴³ Ancak o zaman ahlaki eylem yeteneğine sahip olunur.

Ahlaklı davranma yeteneğine sahip, kötülüğü alt etme becerisini elinde bulunduran, güçlü, cesur ve soylu olduklarından bahsedilen bu figürlere, zihinsel ve psikolojik olarak zayıf olanlarca nadiren erişilmiştir. Nadiren de olsa zayıflar da iyi şeyler yapabilir. Nietzsche *Zarathustra*'⁴⁴ isimli eserinde şöyle yazar: 'Güzel olmayı isteyen hiç kimse yoktur ki güçlü olmayı da istemesin. İyiliğiniz öz benliğinizi son keşfiniz olsun. Sizden bulduğum kötülükler yeter. Bu nedenle ben sizden iyiyi istiyorum. Doğrusu, ben genellikle pençeleri olmadığı için kendilerini güzel göstermeye çalışan güçsüzlere gülerim.'

VII

Bu bölümün başında hatıralarını anlattığını Cambridge ve Bloomsbury Grubu, içsel yaşantının gelişimi ile meşgul olurlarken aynı zamanda onlar dış dünyayla da kurnazca başa çıkılabileceğini göstermiştir. Ve sıra kendi içsel araştırmalarına geldiğinde dış görünüşleri haricinde kendilerine çeki düzen vermemişlerdir. Tüm bunlardan sonra İngiltere'de, Hogarth Basını Freud'un tartışmasına ve çevirisine öncülük etmedi mi? Grupla ilişkili olanlar, fiziksel ve psikolojik her ne rahatsızlıkları olursa olsun aynı zamanda güçlü idiler. Russell, Moore, Keynes, Leonard ve Virginia Woolf, Morgan Forster gibi insanlar yalnız kendilerini ve başkalarını dönüştürmediler, onlar yüzyılımızda mantığı, epistemolojiyi, etiği, ekonomiyi, yayıncılığı ve ayrıca İngiliz roman geleneğinin bir parçasını da dönüştürdüler. Onlar büyük kötülükler yapabilme yeteneğine sahiptiler ve bunun hatırı sayılır bir kredisi olduğunu biliyorlardı. Onlarla yiyip içenler ya da onlar tarafından soruşturulanlar onların pençelerinin olduğunu iyi biliyorlardı. Oysa belki de onlardan en az birkaçının ve acizyeti karıştıran daha zayıf olanlarının başarabildiği, belki de en iyi şekilde Forster'in

romanlarında ifadesini bulan kendini zapt etme, onların sahip oldukları nezaket ve iyilikte yatıyordu. Bu kimsele-
rin, kendilerini kötülüğü zapt etmeye vermelerine rağmen,
hatta bir kurtuluş arayışında olmalarına rağmen Hristiyan
olduklarını söylemek zordur, onlar kendilerini sıklıkla pa-
gan olarak adlandırdılar. Aslında, Howard'ların Malikâne-
si yazıtını, derinden bir Hristiyanlık karşıtlığı düşüncesini
vurgulayan 'tek bağlantı' olarak belirtmek gerçekten de
pek şaşırtıcı değildir.

NOTLAR

Birinci Bölüm

- 1 Theodore Parker, 'The Transient and the Permanent in Christianity', Perry Miller (ed.), *The Transcendentalists* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1950) ss. 259-283.
- 2 Plato, *Euthyphro*, xii 10.
- 3 P. T. Geach, 'The Moral Law and the Law of God', *God and the Soul*'un 9. Bölümü, (Routledge & Kegan Paul, London, 1969).
- 4 Bu konuda en ısrarcı kişi Karl Popper olmuştur.
- 5 Bkz. 'JAMA' ccv 9 (26 Aug 1968) 28.
- 6 aynı yer.
- 7 W. W. Bartley, III, 'Theories of Demarcation between Science and Metaphysics', *Problems in the Philosophy of Science*, ed. I. Lakatos and A. E. Musgrave (North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1968) ss. 40-119, özellikle. s. 48.

İkinci Bölüm

- 8 Quentin Bell, *Bloomsbury* (Basic Books, New York, 1968) s. 28.
- 9 W. W. Bartley, III. *The Retreat to Commitment* (Knopf, New York, 1962; Chatto & Windus, London, 1964). Ayrıca daha kapsamlı gözden geçirilmiş Almanca tercümesi için bkz; *Flucht ins Engagement* (Szczesny Verlag, Munich, 1964).
- 10 R. B. Braithwaite, 'An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief', I. T. Ramsey (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (S.C.M. Press, London, 1966) ya da John Hick (ed.), *The Existence of God* (Macmillan, New York, 1964). Ayrıca bu çalışma ilk kez 1955 yılında Cambridge Üniversitesi Yayınları tarafından Eddington Memorial Lecture ismiyle yayınlandı.
- 11 Yenilikçilik, Braithwaite'in Yunan aşkıni biçimsel olarak İngilizceye kendine has bir çevirisidir.
- 12 Braithwaite, *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, s. 68.

- 13 Bu tartışmalar, Braithwaite'in yanıtlarıyla birlikte yukarıda ismi geçen *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* adlı çalışmada yeniden basıldı.
- 14 John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought* (S. C.M. Press, London, 1963) s. 312.
- 15 a.g.e., s. 316.
- 16 Renford Bambrough, *Reason, Truth and God* (Methuen & Co., London, 1969) s. 74.
- 17 Ved Mehta, *The New Theologian* (Harper & Row, New York, 1965) s. 70.
- 18 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*.
- 19 Bkz: *The Retreat to Commitment* adlı çalışmamdaki Barth ile ilgili tartışmama, fakat özellikle de bu esere; 'Rationality versus the Theory of Rationality', M. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy* (Free Press, New York, 1964).
- 20 Richard Wilhelm'in çevirisi Cary F. Baynes tarafından *The I Ching ya da Book of Changes* (Princeton University Press, 1968) olarak İngilizce'ye aktarıldı.
- 21 Heinrich Zimmer, *The King and the Corpse* (Meridian Books, New York, 1960).
- 22 David Stacton, *Kaliyuga* (Faber & Faber, London, 1965).
- 23 Karl Bühler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Gustav Fischer Verlag, Stuttgart, 1965).
- 24 K. R. Popper'a göre bu madde Bühler'in öğrencisi tarafından eklenmiştir. Bkz.; Popper, *Conjectures and Refutations* (Routledge & Kegan Paul, London, 1962) ss. 134 ve 295. Ayrıca Bkz.; Popper ve Bühler arasındaki ilişkiler hakkında, sonra : W. W. Bartley, III, 'Sprach- und Wissenschaftstheorie als Werkzeuge einer Schul- reform: Wittgenstein und Popper als österreichische Schul- lehrer', in *Conceptus* (Munich and Innsbruck, April 1969); W. W. Bartley, III, 'Theory of Language and Philosophy of Science as Instruments of Educational Reform: Wittgenstein and Popper as Austrian Schoolteachers', yayınlanacak olan *Boston Studies in the Philosophy of Science*, ed. R. Cohen ve Marx Wartofsky; ve W. W. Bartley, III, 'Die österreichis-

che Schulreform als die Wiege der modernen Philosophie', Club Voltaire: Jahrbuch für Kritische Aufklärung, cilt: 4 (Rowohlt Verlag, Hamburg, 1970).

25 Bühler, *Sprachtheorie*, s. 28.

Üçüncü Bölüm

26 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, birinci basımdan altıncı basıma kadar olan önsözler ile yazarın İngilizce basıma yazdığı önsözü de içeren altıncı basımdan çevrilmiştir (Oxford University Press, 1968).

27 1927'lerde Barth aniden Kierkegaard'la ilgilenmeye başlar: Barth on iki ciltlik devasa eseri *Church Dogmatics*'de çoğunlukla kısa örneklerde, laf arasında ve genellikle daha az önemli fikirlerinin birini ya da diğerini eleştirmek için Kierkegaard'dan yaklaşık 20 kez bahseder. 1945'te ortaya çıkan kısa otobiyografisinde, Barth, Kierkegaard'ı kendi dogmatic bakış açısını şekillendiren düşünürler arasında bile saymaz; ve *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* adıyla kısaltılarak İngilizce yayımlanan *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947) adlı eserde, Barth, Kierkegaard'dan yalnızca üç kez bahseder. Benim makaleme bakınız: 'Everybody's Kierkegaard', *New York Review of Books*, 28 Nisan 1966, ss. 11-15.

28 Karl Barth, *Evangelical Theology* (Holt, Rinehart & Winston, New York, 1963) s. 131.

29 Karl Barth: 'Wolfgang Amadeus Mozart', *Religion and Culture*, ed. Walter Leibrecht (S.C.M. Press, London, 1959) ss. 72-3.

30 K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, bölüm 24, birinci ve üçüncü basımlar. Benzer bir ifade Popper tarafından kullanılmıştır, Popper'in yazıları için bkz.: 'Utopia and Violence', *Hibbert Journal* (1948). *The Open Society*'nin dördüncü baskısında Popper, konumunu biraz değiştirmeye başladı ancak onun sistemisi değiştirmek için yaptığı girişimlerin henüz başarılı olduğuna inanmıyorum.

31 Benim kitabıma bkz.: *The Retreat to Commitment* ve bir başka yazıma; 'Rationality versus the Theory of Rationality', *The Critical Approach to Science and Philosophy*.

Dördüncü Bölüm

- 32 Frederic Spiegelberg'den alıntı yapılmıştır. *Living Religions of the World* (Prncitice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1956) p. 129. Stacton'un şilri yayımlanmamış bir el yazması olan 'The Death of Bosola'dan alınmıştır.
- 33 John Maynard Keynes, 'My Early Beliefs', in *Two Memoirs* (New York, 1949) s. 82.
- 34 Leonard Woolf, *Sowing: An Autobiography of the Years 1880-1904* (Hogarth Press, London, 1960) ss. 146 ve devamı.
- 35 Michael Holroyd, *Lytton Strachey*, I ve II. ciltler (Heinemann, London, 1967-8).
- 36 John Stuart Mill, 'Bentham', örneğin; John Stuart Mill, *On Bentham and Coleridge*, F. R. Leavis'in Önsözüyle (New York, 1962) ya da John Stuart Mill, *Utilitarianism*, ed. Mary Warnock (London, 1962).
- 37 J. W. N. Watkins, 'Negative Utilitarianism', *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt (1963) 96 vd.
- 38 Bu denemeler *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*'de yeniden yayımlandı..
- 39 Zimmer, *The King and the Corpse*, s. 224.
- 40 D. M. MacKinnon, 'Moral Objections', *Objections to Christian Belief* (London, 1963), özellikle ss. 23 ve devamı.
- 41 G. B. Shaw, *Majör Barbara* (Dodd, Mead, New York, 1941).
- 42 C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (Pantheon, New York, 1961) s. 330.
- 43 Zimmer, *The King and the Corpse*, s. 42.
- 44 Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, 'On Those Who Are Sublime' adlı bölümde. Ayrıca Bkz.; Walter Kaufmann'ın *The Owl and the Nightingale* adlı tartışmasında, (Faber & Faber, London, 1959). Bu bölümün II. kısmından VI. kısmına kadar olan parçalar benim makalemden alınmıştır 'The Soul's Conquest of Evil, *Talk of God*, ed. G. N. A. Vesey (Macmillan, London, 1969).

BİBLİYOGRAFYA

Birinci Bölüm

Platon, Euthyphro.

Kurt Baler, *The Moral Point of View* (Cornel University Press, Ithaca, N. Y., 1958).

W. W. Bartley, III, 'Theories of Demarcation between Science and Metaphysics', in I. Lakatos and A. E. Musgrave (eds.), *Problems in the Philosophy of Science* (North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1968).

Philippa Foot (ed.), *Theories of Ethics* (Oxford University Press, 1967).

W. D. Hudson (ed.), *The Is-Ought Question* (Macmillan, London, 1969).

G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1954).

İkinci Bölüm

Renford Bambrough, *Reason, Truth and God* (Methuen, London, 1969).

W. W. Bartley, III, 'Rationality versus the Theory of Rationality', in M. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy* (Free Press, New York, 1964).

W. W. Bartley, III, *The Retreat to Commitment* (Knopf, New York, 1962; Chatto & Windus, London, 1964).

R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, The Eddington Memorial Lecture (Cambridge University Press, 1955).

Karl Bühler, *Ausdruckstheorie: Das System an der Geschichte aufgezeigt*, ikincisi, Albert Wellek tarafından yazılan bir önsözle basılmış olan değişmemiş baskı (Gustav Fischer Verlag, Stuttgart, 1968).

Karl Bühler, *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, ikincisi, Friedrich Kainz tarafından bir önsözle basılmış olan değişmemiş baskı (Gustav Fischer Verlag, Stuttgart, 1965).

- John Hick, *Evil and the God of Love* (Macmillian, London, 1966).
 Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (Black, London, 1910).
 David Stacton, *Kaliyuga* (Faber & Faber, London, 1965).
 David Stacton, *Segaki* (Faber & Faber, London, 1958).

Üçüncü Bölüm

- Sir Alfred Ayer, *The Problem of Knowledge* (Penguin, London, 1956).
 Karl Barth, onun yazıları; özellikle, bu çalışmanın metninde atıf yapılmış olanlar.
 W. W. Bartley, III, 'Everybody's Kierkegaard', *New York Review of Books*, 28 Nisan, 1966, ss. 11-15.
 W. W. Bartley, III, 'Karl Barth: "The Last of the Protestants"', *Encounter* (Mart 1970).
 Søren Kierkegaard: onun yazılarının birçok baskısı var. Consult Robert Bretall (ed.), *A Kierkegaard Anthology* (Princeton University Press, 1951).
 Sir Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Routledge & Kegan Paul, London, birinciden üçüncü basımına kadar).

Dördüncü Bölüm

- C. G. Jung, *Answer to Job* (Meridian Books, New York, 1960).
 D. M. MacKinnon, *A Study in Ethical Theory* (Collier Books, New York, 1962).
 Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, vols I and II (Harper Torchbook, New York, 1962).
 I. T. Ramsey (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (S.C.M. Press, London, 1966).

DİZİN

A

agapeistik 38, 39, 41, 42, 43, 51
antropoloji 47
apolojik 49
ateist 71
aydınlanma 74
Ayer 66, 71, 73, 74

B

Braithwaite 36, 37, 38, 72
Budizm 38, 42
Bultmann 48, 49

D

davranış siyaseti 45
değer ifadeleri 18, 30
dinî dil 46, 47, 48, 52
dinî iddia 40
dinî inanç 37, 80, 82, 95
dinî söylem 48, 54, 55, 81
doğrulama 22, 37, 73
dua 43, 44, 47

E

epistemoloji 97
eylem 37, 60, 64, 70, 77, 78, 79, 89, 93, 96

F

fonksiyon 45, 52

H

Hepburn 84

Hristiyan 23, 24, 25, 49, 50, 51
Hristiyanlık 16, 38
Humecu 27

İ

ibadet 44, 62, 63, 69
ilahî 22, 43
ilahiyat 42
iman 25, 44, 64, 65
imancılık 72
İncil 26, 40, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 91
indirgeme 35, 49, 82

K

Kant 59, 60, 63
Keynes 80, 81, 82, 94, 95, 97
Kierkegaard 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 72, 73
kıssa 38, 45

M

MacKinnon 38, 91
mantıksal 15, 17, 18, 20, 22, 30, 33, 42, 72, 73
mantıksal ampirist 74
mantıksal ampirizmin 46
mecaz 46, 47
Mesih 51, 64
metafizik 33, 42
mit 38, 45, 46, 49, 50, 96
modus tollens 30
Moore 80, 81, 82, 95, 97

mutlak 16, 29, 63, 68

mutlak ön-kabul 63

N

Nietzsche 97

nimet 55

O

olgusal 18, 23, 24, 30, 32, 33

P

Popper 71, 73, 74, 82

Popperci 82

R

Ramsey 38

Robinson 33

ruh 83, 84

ruhsal durum 80, 95

Russell 97

S

saçma 42, 62, 63, 64, 72

saçmalık 24, 33

Schweitzer 45, 61, 62, 64

sembol 49, 50, 53

sembolik 47

sembolik anlatım 46

sembolik mantık 21, 36

sembolizm 92

T

Tanrı 17, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 51, 63, 86

tanrısal 59

temsili 54

Thomas Aquinas 23

Tillich 48, 49, 50, 66

tümevarım 20, 21, 74

tümevarımcı 20, 21, 22, 27

türetilebilir 15, 18, 25, 28

W

Wittgenstein 39, 76

Y

Yahudi 65

Yahudi-Hristiyan 25

Yahudilik 38

yanlışlama 30, 32

yanlışlanabilir 30, 33, 34

WILLIAM WARREN BARTLEY III

2 Ekim 1934 Pennsylvania/ABD doğumlu, eleştirmen, biyografî yazarı ve ilâzof William Warren Bartley III, Protestan bir Hristiyan'dı. Ancak sũrekli olarak Protestan teolojîyi sorguladı. 1956'da Harvard Üniversitesinden mezun oldu. 1958'de, hem Protestanlığı hem de Londra'da bulunan Karl Popper'la çalışmak için Harvard'ı terk etti. 1962'de Londra Üniversitesinden Mantık ve Bıllmsel Yöntem dalında doktorasını aldı. Londra Ekonomî Okulu Mantık Bölümünde ve Warburg Enstitüsünde Bıllım Felsefesi Tarihî Bölümünde dersler verdi. 1963'te Bartley ufuklarını genişletme ihtiyacı hissetti. Tekrar ABD'ye dönerek Calıfornia Üniversitesinin misafır öğretım görevlisi davetini kabul etti ve La Jolla'daki kampüsünde görev aldı. Bartley, La Jolla'da birlikte çalıştığı insanlar nedeniyle hem hükümetin güvenlik birimlerinin istenmeyen ilgisini çekti hem de Popper ile arasında bir çatlak meydana geldi. Walter Kaufmann'ın talebiyle, Wittgenstein'in bir portresini yazmak isteyen Bartley bir ara Avusturya'ya gidip geldi. Profesörlüğe kabul edildiği ve aynı zamanda doğduğu şehir olan Pittsburgh Üniversitesinde Felsefe Bölümünde 1967-73 tarihleri arasında görev yaptı. *Morality and Religion (Ahlak ve Din)* adlı eserini burada kaleme aldı. Bartley, bilinç ve akılcılığın daha fazla yönünü keşfetmek için 1973'te tekrar Calıfornia Üniversitesine döndü. Popper'la arasını düzeltti, Popper'ın biyografisini çalışmaya ve onun Bıllmsel Keşif Mantığına düzeltme yazmaya başladı. W. W. Bartley III, 5 Şubat 1990'da Calıfornia'daki evinde kanser nedeniyle öldü.

W. W. BARTLEY III

Ahlak ve Din

Bu çalışmanın temel amacı ahlak ile dinin birbiri ile ne tür bir ilişki içerisinde olabileceğini net bir şekilde ortaya koymaktır. Bu çalışmaya, başkalarının da yaptığı gibi, ahlak ve din gibi bir şeyin var olduğunu farz ederek başlamak istiyorum ve ilk iş olarak bu ikisinin arasındaki karşılıklı ilişkinin neye dayalı olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Bu iki kavram arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi ile ilgili ilk gözlemimizin konuya giriş açısından yalnızca bir varsayım olduğunu ve din ile ahlakın aşağıda belirtilen yöntemlerle birbirlerine bağımlı ya da birbirlerinden bağımsız olabileceklerine dair neler söylenebileceğini de aklımızda bulundurarak çok ciddi karışıklıklara düşmekten kaçınacağız.



elis yayınları

