

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>

P. A. Kropotkin

ETİK



ÖTEKİ YAYINEVİ

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://aralek.org>



ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki

FELSEFE - KÜLTÜR

Çeviren

Sinan Altıparmak

Redaksiyon

Ezgi Şahin

Kapak ve Sayfa Düzenleme

Özgür Yurttaş

1. Baskı

Nisan 2016

© Öteki Yayınevi

Sertifika No: 25446

Baskı ve Cilt

Ceylan Matbaası

Mahteme Mah. Davutpaşa Cad.

Güven İş Merkezi B Blok No: 318

Tel: (0212) 613 10 79

Yönetim Yeri

Dr. İhsan Ünlüer Sok. Caferağa Mah. 16/10

Kadıköy / İstanbul

Tel: 0216 345 41 09

kitap@otekiyayinevi.com

www.otekiyayinevi.com

ISBN: 975-944-294-01-0

P. A. KROPOTKİN

ETİK

Çeviren

Sinan Altıparmak



ÖTEKİ YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

Rus Editör'ün Önsözü.....	7
İngilizce'ye Çevirenin Önsözü	15
I. BÖLÜM	
Ahlakın Temellerini Belirlemeye Yönelik Mevcut İhtiyaç.....	19
II. BÖLÜM	
Yeni Etiğin Yavaş Yavaş Evrilen Zemini	37
III. BÖLÜM	
Doğada Ahlak İlkesi	51
IV. BÖLÜM	
İlkel İnsanların Ahlak İlkesi.....	83
V. BÖLÜM	
Ahlak Öğretilerinin Gelişimi-Antik Yunan.....	105
VI. BÖLÜM	
Hristiyanlık-Ortaçağ-Rönesans.....	135
VII. BÖLÜM	
Modern Devirde Ahlak Öğretilerinin Gelişimi (17. ve 18. Yüzyıllar)	169
VIII. BÖLÜM	
Modern Devirde Ahlak Öğretilerinin Gelişimi (17. ve 18. Yüzyıllar-Devam)	201
IX. BÖLÜM	
Ahlak Öğretilerinin Modern Devirdeki Gelişimi (18. Yüzyılın Sonu 19. Yüzyıl'ın Başı)	237

X. BÖLÜM	
Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX Yüzyıl	255
XI. BÖLÜM	
Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl (Devam)	285
XII. BÖLÜM	
Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl (Devam)	313
XIII. BÖLÜM	
Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl (Bitiriş).....	347
XIV. BÖLÜM	
Sonuç.....	359

RUS EDITÖR'ÜN ÖNSÖZÜ

“Etik,” büyük insancı bilim adamı ve devrimci-anarşistin son eseridir ve adeta, Pyotr Alekseyeviç Kropotkin’in uzun ve olağandışı zengin yaşamı süresince vardığı, bilimsel, felsefi, sosyolojik görüşlerinin özetini teşkil eder. Ne yazık ki ölüm, eserini tamamlayamadan geldi ve Pyotr Alekseyeviç’in arzusuna ve vasiyetine göre sorumluluk gerektiren “Etik”i yayına hazırlama görevi bana düştü.

“Etik”in birinci cildini yayımlarken, okura bu eserin tarihini tanıtmak için birkaç kelime söyleme zorunluluğu duyuyorum.

“Etik”inde Kropotkin, ahlakın iki temel problemine yanıtlar vermek istedi: İnsanın ahlaki anlayışları nereden kaynaklanır? Ve ahlaki reçetelerin ve standartların hedefi nedir? Eserini bu nedenle iki alt bölüme ayırdı: İlki, ahlakın kökenini ve tarihsel gelişimini ele alacaktı ve Kropotkin ikinci bölümü, “gerçekçi etiğin temelleri ve amaçları”nı açıklamaya ayırmayı planlıyordu.

Kropotkin’in “Etik”in yalnızca Birinci Cilt’ini yazmaya vakti oldu ki bu bile tamamlanmamıştır. Birinci Cilt’in bazı bölümleri sadece müsvedde olarak yazıldı, Stirner, Nietzsche, Tolstoy, Multatuli ve diğer önde gelen çağdaş ahlakçıların etik öğretilerinin tartışılacağı son bölüm, yazılmadan kaldı.

“Etik”in İkinci Cilt’i için Kropotkin’in ancak ilk olarak dergi makaleleri -ve bir dizi müsvedde ve notlar- şeklinde yayımlamayı planladığı birkaç deneme yazma zamanı oldu. Bu denemeler

şunlar: “İlkel Etik”, “Adalet, Ahlak ve Din”, “Etik ve Karşılıklı Yardımlaşma”, “Ahlaki Güdülerin ve Görev Duygusunun Kökeni” ve diğerleri.

Kropotkin, ahlaki sorunlar ile meşgul olmaya seksenler kadar erken bir tarihte başladı ama Ondokuzuncu Yüzyıl’ın son on yılında, edebiyatta ahlakın gerekli olmadığını ileri süren sesler duyulmaya ve Nietzsche’nin ahlak dışıcı doktrini ilgi çekmeye başladığında, bu sorunlara bilhassa yoğun ilgi gösterdi. Aynı sıralarda bilimsel ve felsefi düşüncenin Darwin’in öğretisinin etkisi altında olan ve onu gerçek anlamıyla alan birçok temsilcisi dünyada tek bir genel yasanın hüküm sürdüğünü iddia etmeye başladı: “Var olma mücadelesi yasası” ve tam da bu varsayım ile felsefi gerçekdışıcılığa destek verir göründü.

Böylesi çıkarımların yanlışlığını hisseden Kropotkin, doğanın ahlakdışı olmadığını ve insana kötülük dersi öğretmediğini, ahlakın yalnızca insanın değil, çoğunluğu içinde ahlaki ilişkilerin esaslarını bulduğumuz neredeyse tüm canlı varlıkların toplumsal yaşamının evriminin ürünü olduğunu, bilimsel bir bakış açısından ispatlamaya karar verdi.

1890’da Kropotkin, Manchester’daki “Ancoats Kardeşlik Cemiyeti” önünde “Adalet ve Ahlak” konulu bir konferans verdi ve kısa bir süre sonra Londra Etik Topluluğu önünde bu konferansı genişletilmiş biçimiyle tekrar verdi.

1891-1894 arasındaki dönemde Nineteenth Century dergisinde hayvanlar, vahşiler ve uygar insanlar arasında karşılıklı yardımlaşma konusu üzerine yazdığı bir dizi makale yayımladı. Sonradan, “Karşılıklı Yardımlaşma, Evriminin Bir Etkeni,” adlı kitabının içeriğini oluşturan bu denemeler, adeta Kropotkin’in ahlak öğretisine giriş mahiyetindedir.

1904-1905’te Kropotkin, Nineteenth Century dergisinde doğrudan ahlak sorunlarına adanmış iki makale yayımladı: “Bugünün Etik İhtiyacı” ve “Doğanın Ahlakı”. Bu denemeler, az çok değişmiş biçimleriyle, bu cildin ilk üç bölümünü oluşturmaktadırlar.

Kropotkin, aynı sıralarda küçük bir Fransızca kitapçık olan, “*La Morale Anarchist*”i yazıyordu. Bu kitapçıkta Kropotkin insana hayata etkin şekilde katılmasını salık verir ve insana gücünün yalıtılmışlıktan değil hemcinslerin insanla, çalışan kitleler ile ittifakta olduğunu hatırlatır. Anarşist bireyciliğe karşı olarak toplumsal ahlak, toplumsallık ve dayanışma etiği yaratmaya girişir.

“İnsanoğlunun ilerlemesi,” der, Kropotkin, “toplumsal yaşama çözülemez bir biçimde bağlıdır. Toplum hayatı insanlarda ve hayvanlarda kaçınılmaz olarak toplumsallık, karşılıklı yardımlaşma içgüdülerini doğurur; bunlar insanlarda daha ileri aşamalarda iyilikseverlik, duygudaşlık ve sevgi duygularına dönüşürler.”

İnsan ahlakına, yani sonunda kendilerini tüm ahlak öğretilerinin şu temel kuralında biçimleyecek olan ahlaki duyguların, algıların ve kavramların toplamına kökenini veren, bu duygulardır: “Kendine yapılmasını istemediğini başkalarına yapma.”

Ama kendine yapılmasını istemediğini başkalarına yapmanın ahlakın tam bir ifadesi olmadığını, söyler, Kropotkin. Bu kural, yalnızca adaletin, eşitliğin ifadesidir. En yüksek ahlak bilinci bununla tatmin edilemez ve Kropotkin karşılıklı yardımlaşma duygusu ve adalet kavramı ile birlikte ahlakın diğer bir temel ögesini, insanların yüce gönüllülük, kendinden feragat etme ya da kendini feda etme dedikleri şeyi savunur.

Karşılıklı Yardımlaşma, Adalet, Kendini Feda Etme; Kropotkin’in teorisine göre bunlar ahlakın üç ögesidir. Bu öğeler, mantık yasalarının doğasında var olan genellik ve zorunluluk karakterine sahip olmamalarına karşın, Kropotkin’e göre, “İnsan davranışının fiziği” olarak görülebilecek insan etiğinin temelinde yatar. Ahlak felsefecisinin sorunu, ahlakın bu öğelerinin kökenini ve gelişimini araştırmak ve diğer tüm içgüdüler ve duygular gibi insan doğasında gerçekten var olduklarını ispat etmektir.

Kırk yıllık sürgünden sonra Rusya’ya döndüğünde, Kropotkin, önce Petrograd’a yerleşti ama çok geçmeden doktoru ona Moskova’ya taşınmasını tavsiye etti. Ancak Kropotkin, Moskova’ya

kalıcı olarak yerleşmeyi başaramadı. O zamanlar Moskova'daki güç yaşam koşulları onu, 1818 yazında, küçük, münzevi Dmitrov kasabasına gitmeye zorladı. Kropotkin orada uygar dünyadan ke- limenin neredeyse tam anlamıyla yalıtılmış olarak, ölüm gününe dek üç yıl yaşamak zorunda kaldı.

Söylemeye gerek yok, “Etik” gibi bir eserin yazılması ve ah- lak öğretilerinin tarihinin açıklamasının Dmitrov kadar yalıtılmış bir yerde yaşarken çok zor bir iş olduğu ortaya çıktı. Kropotkin’in elinin altında çok az kitap vardı (tüm kütüphanesi İngiltere’de kalmıştı) ve referansların doğrulanması çok zaman alıyordu ve eser sık sık uzun dönemler boyunca askıda kalıyordu.

Araç noksanlığı yüzünden Kropotkin ihtiyacı olan kitapları satın alamıyordu ve zaman zaman gerekli olan şu ya da bu kitabı elde edebilmesi ancak dostların ve tanıdıkların nezaketi ile müm- kündü. Aynı araç noksanlığı yüzünden, Kropotkin bir sekreter ya da bir kâtip tutamıyor, bu yüzden -zaman zaman elyazmasının bazı kısımlarını defalarca yeniden yazarak- işin bütün mekanik kısmını kendisi yapmak zorunda kalıyordu. Elbette, tüm bunların eser üzerinde kötü etkileri oldu. Buna, Dmitrov’a geldikten sonra Kropotkin’in -belki de yetersiz beslenmeden dolayı- sık sık fi- ziksel rahatsızlıkları olduğu da eklenmelidir. Böylece gönderdi- ği 21 Ocak 1919 tarihli mektubunda şöyle yazar: “Etik üzerinde gayretle çalışıyorum ama gücüm iyice azaldı ve zaman zaman çalışmamı bölmek zorunda kalıyorum.” Ek olarak bir dizi talih- siz durum da vardı. Örneğin, Kropotkin’in akşamları uzun süreler çok az ışık altında çalışması gerekiyordu vb.

Kropotkin, etik üzerine eserini gerekli ve devrimci bir görev gibi görüyordu. Son mektuplarından birinde (2 Mayıs 1920) şöy- le der: “Ahlaki meseleler üzerine yazdığım esere yeniden başla- dım, çünkü bu eseri mutlak suretle gerekli görüyorum. Entelek- tüel hareketlerin kitaplar tarafından yaratılmadığını, tam aksinin geçerli olduğunu biliyorum. Ama ayrıca bir fikri açık kılmak için, bir kitabın, düşüncenin temellerini tam biçimleriyle ifade

eden bir kitabın yardımının gerekli olduğunu da biliyorum. Ve ahlakın dinden özgürleştirilmiş temellerini ortaya koymak için... açıklayıcı kitapların yardımı gereklidir.” Böylesi bir açıklama ihtiyacı, insan düşüncesinin Nietzsche ve Kant arasında mücadele ettiği şimdilerde bilhassa hissediliyor...

Benimle yaptığı sohbetlerde sıklıkla şöyle derdi: “Elbette, eğer bu kadar yaşlı olmasaydım, Devrim sırasında etik üzerine bir kitap yazmakla oyalanmazdım; emin ol ki yeni bir hayatın inşasına etkin olarak katılırdım.”

Bir gerçekçi ve bir devrimci olan Kropotkin, etiği insan davranışına dair soyut bir bilim olarak değil, her şeyden önce hedefi insanları pratikteki faaliyetlerinde esinlemek olan somut bir bilimsel disiplin olarak görüyordu. Kropotkin kendilerine devrimci ve komünist diyenlerin bile ahlaki açıdan istikrarsız olduğunu, çoğunluğunun kılavuz bir ahlak ilkesinden, ulvi bir ahlak idealinden yoksun olduğunu görmüştü. Tekrar tekrar, Rus Devrimi’nin adalet ve özgürlük ilkeleri üzerine kurulu yeni bir toplumsal sistem yaratıp Büyük Fransız Devrimi ve 1848 Devrimi zamanında olduğu gibi diğer ulusları devrimci bir alev ile ateşleyememesinin nedeninin, belki de bu ulvi idealden yoksunluğu olduğunu söylüyordu.

Ve böylece, düşünceleri daima insanoğlunun mutluluğunu isteyen yaşlı bir devrimci-isyankâr olarak, etik üzerine yazdığı kitabında genç kuşağa mücadele etmeyi, esinlemeyi, onlara toplumsal devrimin adaletine yönelik inancı aşlamayı ve kalplerinde kendini feda etme ateşi yakmayı düşünüyordu; bunu insanları şuna ikna ederek yapacaktı: “Mutluluk, en yüksek sevinçlerde bile, kişisel, egoist hazda değil, insanlar içinde ve insanlar ile birlikte doğruluk ve adalet için mücadele etmektedir.”

Kropotkin ahlakın din ve metafizik ile bağlantısını reddederek, etiği salt doğalcı temeller üzerine kurmaya çalıştı ve insanın yalnızca gerçekliğin dünyasında kalarak hakikaten ahlaklı bir yaşam için kuvvet bulabileceğini göstermeye çabaladı. “Etik”inde Kropotkin, şair gibi,- insanoğluna son mesajını verir:

Sevgili dostum, bitkin ruhunla
Ötesini özleme gri yeryüzünden, üzgün meskeninden;
Hayır! Yeryüzü ile birlikte at!
Bırak, yeryüzü yorsun bedenini,
Kardeşlerine yardım et; taşı ortak yükü!

Birçokları Kropotkin'in "Etik"inin bir tür bilhassa "devrimci" ya da "anarşist" etik olmasını bekler. Bu konu ne zaman Kropotkin'in önüne getirilse, o değişmez olarak sadece insani bir etik (bazen "gerçekçi" kelimesini kullanırdı) yazma niyetinde olduğu, yanıtını veriyordu.

Herhangi ayrı bir etiği tanıımıyordu, etiğin tüm insanlar için bir ve aynı olması gerektiğini savunuyordu. Karşılıklı olarak, birbirine düşman sınıflara ve kastlara bölünmüş olan modern toplumda tek bir etik olmayacağı belirtildiğinde, herhangi bir "burjuva" ya da "proleter" etiğin sonuçta zaman zaman sınıf ya da grup ahlakına çok güçlü bir etki yapan ortak zemine, ortak etnolojik temele dayandığı, cevabını veriyordu. Hangi sınıfa ya da topluluğa ait olursak olalım, her şeyden önce insanoğlu olduğumuzu ve genel bir hayvan türünün, insanın bir parçasını teşkil ettiğimizi belirtiyordu. En kültürlü Avrupalıdan bir Buşman'a kadar, en rafine "burjuva"dan son "proleter"e kadar, tüm ayrımlara rağmen, bir tür olarak "Homo Sapiens"ın mantıksal bir bütün oluşturduğunu savunuyordu. Ve toplumun gelecekteki yapısına dair planlarında Kropotkin daima basitçe insani terimlerle -insanoğlunun uzun tarihsel yaşamı boyunca üzerimize kalın bir tortu olarak çökmüş olan toplumsal "rütbelere tablosu" olmadan- düşündü.

Kropotkin'in etik öğretisi kardeşlik öğretisi olarak karakterize edilebilir; gerçi "kardeşlik" kelimesine kitabında çok ender rastlanır. O, kardeşlik, kelimesini kullanmayı sevmiyordu ve dayanışma terimini tercih ediyordu. Ona göre dayanışma, kardeşlikten daha "gerçek" bir şeydi. Düşüncesinin bir kanıtı olarak kardeşlerin sık sık aralarında münakaşa ettiklerini, birbirlerinden

nefret ettiklerini ve hatta cinayete kadar gidebildiklerini belirtiyordu. Aslında, İncil'deki efsaneye göre, insan ırkının tarihi kardeş katiliği ile başlar. Ama dayanışma kavramı her insandaki ögeler arasındaki fiziksel ve organik ilişkileri ifade eder ve ahlaki ilişkiler dünyasında dayanışma duygudaşlıkta, karşılıklı yardımlaşmada ve ortaklaşa sefalette ifade edilir. Dayanışma, özgürlük ve eşitlik ile uyum içindedir ve dayanışma ve eşitlik toplumsal adaletin gerekli koşullarını oluşturur. Dolayısıyla, Kropotkin'in etik formülü şudur: "Eşitlik yoksa adalet yoktur, adalet yoksa ahlak yoktur."

Elbette Kropotkin'in etiği modern insanlığı sarsan tüm ahlaki sorunları çözmez (ve bunların çözülebileceği beklenti dahilinde değildir; çünkü her kuşak ile birlikte ahlak sorunu, özünde değişmese de farklı özellikler kazanır ve yeni sorular doğurur.) "Etik"inde Kropotkin yalnızca yolu belirtir ve etik sorununa kendi çözümünü önerir. Onun yapıtı bir devrimci-anarşistin ve bilgili bir doğabilimcinin şu acil soruya yanıtıdır: "Neden ahlaklı bir yaşam sürmeliyim? " Ölümün Kropotkin'in yapıtının, içinde doğalcı ve gerçekçi etiğin temellerini açıklamayı ve kendi etik inancını ortaya koymayı planladığı ikinci kısmını tamamlamasını engellemiş olması büyük talihsizliktir.

Kropotkin, etiğin gerçekçi temellerini arayışında, bize ahlaki ilişkilerin karmaşık dünyasından esinlenmiş bir araştırmacı gibi görünür. Vaat edilmiş özgürlük ve adalet diyarına ulaşmaya çabalayan ama hâlâ baskı ve düşmanlığın dünyasında başıboş sürüklenmelerin acılarına maruz kalan herkes için Kropotkin sabit bir yön tabelası olarak durur. O, yeni etiğe, insanların, "efendiler", "köleler", "yönetenler" ve "yönetilenler" gibi ahlaksızca bölünmelerine göz yummayacak, herkesin ortak iyilik için özgür, kolektif işbirliğinin, tek başına yeryüzü üzerinde kardeşçe çalışmanın ve özgürlüğünün, gerçek, fani olmayan bir krallığının kurulmasına müsaade edecek olan işbirliğinin ifadesi olacak ahlaka giden yola işaret eder.

Son birkaç söz söyleyeceğim. Editörlüğü yaparken, Pyotr Alekseyeviç’in sohbetlerimiz ve tartışmalarımız esnasında söylediği kendi sözlerinin ve ayrıca belgeleri arasında, yazılarımın düzenine dair bilgiler ve kısa bir taslak olan *À un continuateur*’de bıraktığı yönlendirmelerin kılavuzluk etmesine çalıştım. Bu sonuncusunda Kropotkin, başka şeyler yanında şunu yazar: “Si je ne réussi pas à terminer mon Ethique, - je prie ceux qui tâcheront peut-être de la terminer, d’utiliser mes notes.” (Eğer, “Etik”imi bitirmekte başarılı olamazsam dua ediyorum bitiren taşeron kimse, ihtimal notlarımdan yararlanır.)

Bu baskı için bu notlardan yararlanılmadı. Bunun ilk nedeni, Pyotr Alekseyeviç’in son dönem arkadaşları ve akrabalarının “Etik”i yazarın bıraktığı şekliyle yayımlamanın çok daha önemli ve daha ilginç olduğuna karar vermeleri; ikinci nedeni ise, bu notların ayrılıp düzenlenmesinin çok fazla zaman ve çaba gerektirmesi ve bunun da “Etik”in basılmasını kayda değer ölçüde geciktirecek olmasıydı.

Sonraki baskılarda Kropotkin’in “Etik” ile ilgili bıraktığı notlardan elbette bir biçimde faydalanılacaktır.

N. LEBEDEV

Moskova,

1 Mayıs 1922

İNGİLİZCE'YE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Kropotkin'in "Etik: Kökeni ve Gelişimi" adlı kitabı, bir anlamda, iyi bilinen eseri, "Evrimin Bir Etkeni Olarak Karşılıklı Yardımlaşma"nın bir devamıdır. Bu iki kitabın temel fikirleri yakından bağlantılıdır, neredeyse birbirlerinden ayrılamazdır ve toplumda insan ilişkilerinin kökeni ve gelişimi ile ilgilidir. Yalnız; "Etik"te Kropotkin, izleğine bu ilişkilerin ideolojisini inceleyerek yaklaşır.

Rus yazar, etiği kuramın ve metafiziğin alanından çıkarır ve insan davranışını ve etik öğretisini doğal çevresine geri getirir: İlkel toplumların zamanından modern iyi örgütlenmiş devletlere kadar insanların gündelik kaygılarında etik uygulamalarını ele alır; böyle anlaşıldığından etik, evrensel bir ilgi konusu haline gelir; büyük Rus aydınının incelikli gözleri ve yetenekli kalemıyla, özel ve akademik bir çalışma konusu tüm insanların hayatında ve düşüncesinde anlamlı olan her şey ile yakından bağlantılı hale gelir.

Bu kitabın tasarlanmasına ve yazılmasına yol açan koşullar, "Giriş"i bu cilde dahil edilen Rus editör N. Lebedev tarafından mütalaa edildi. Çevirmenler Kropotkin'in etik üzerine 1905-06 arasında, Nineteenth Century dergisinde yayımlanan iki maka-

lesinden yararlandılar. Ancak yazarın bu kitabın aslen dergideki makalelerin yeniden yazımı olan ilk üç bölümde bir çok değişiklik yapmış olduğunu gördüler ve en iyisinin Rusça metnin istediği değişiklikleri ve eklemeleri yapmak olduğunu düşündüler. Bu üç bölüm İngilizcesini ve dergi makalelerinin üslubunu korudu.

Bu baskıyı hazırlarken çevirmenler, Kropotkin tarafından belirtilen tüm eserlere başvurdular; alıntılarının hepsini doğruladılar ve yazarda denetleme dikkatinin olmamasından ötürü eserin Rusça orijinaline sızan bir takım hataları düzelttiler. Genel olarak bilindiği üzere kitap, Kropotkin'in ölümünden sonra yayımlandı. Çevirmenler, İngiliz okuyucunun ilgisini çekeceğini ve onun için değerli olacağını düşündükleri bazı ek dipnotlar eklediler. Yazarın gönderme yaptığı kitapların en iyi, en kolay elde edilebilir İngilizce versiyonlarını keşfedip vermeye çalıştılar. Bu notlar ve yorumlar köşeli parantezler içinde verildi ve çoğunlukla, İng. ç.n. şeklinde belirtildi. Ayrıca, Dizin dikkatlice yenilendi ve genişletildi.

Çevirmenler görevlerini sadık bir şekilde yerine getirmek için bir yığın kitaba başvurmak zorunda kaldılar. Ve bunun için pek çok kütüphaneci ölümlüler arasında en lütfkâr ve sabırlı olan insanlar rahatsız edildi. Çevirmenler, şu kişilere teşekkürü bir borç bilir: Bay Howson, Bay Frederic W. Erb., Bn. Erb ve Bay Charles F. Claar; Columbia Üniversitesi Kütüphanesi'nin tamamı ve New York Halk Kütüphanesi'nin Slav Dilleri Bölümü'nden Bay Abraham Mill. Onlar ve asistanları çok yardımcı oldular ve nazik davrandılar. Elyazmasının hazırlanışında çevirmenler hataların keşfedilmesi ve düzeltilmesi için her zaman tetikte olan Bn. Ann Bogel ve Bn. Evelyn Friedland'ın doyurucu yardımlarından ötürü çok şanslıydılar.

Bayan Sophie G. Kropotkin ve Bayan Sasha Kropotkin Peter Kropotkin'in karısı ve kızı bu basımın gelişimini izlediler ve çok nazik bir şekilde yardımcı oldular. Yakın bir gelecekte Kropot-

Etik

kin'in etik üzerine son denemelerinin de İngilizce çevirisinin yayımlanacağını umut ediyorlar. Ve gerçekten de edebiyatımız ve düşüncemiz Kropotkin'in yazılarının tümüyle birlikte daha zengin olacaktır. Onun güzel, titiz ve bilgince yapıtının esin verşi ile, ancak hayatının ve karakterinin asil hatırası boy ölçüşebilir.

New York, Mayıs 1924

LOUIS S. FRJEDLAND, JOSEPH R. PIRDSHNIKOF

I. BÖLÜM

Ahlakın Temellerini Belirlemeye Yönelik Mevcut İhtiyaç

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca doğabilimleri tarafından kaydedilen muazzam ilerlemeye şöyle bir baktığımızda ve bu bilimlerin gelecek için taşıdıkları vaatleri kavradığımızda, insanoğlunun yeni bir ilerleme devrine girmekte olduğu fikrinden derin şekilde etkilenmeden edemeyiz. İnsanoğlunun önünde ne olursa olsun, böylesi bir devrin hazırlığı için tüm öğeler mevcuttur. Son bir yüzyıl boyunca insan toplumunun gelişiminin yasaları üzerinde tamamen yeni ufuklar açan, antropoloji, tarihöncesi etnolojisi (ilkel kurumların bilimi), dinler tarihi vs., gibi isimler altında yeni bilgi dalları gelişmiştir. Moleküler fizik, maddenin kimyasal yapısı, uzak dünyaların kimyasal bileşimi gibi araştırmalar ile evrenin tüm yaşamı hakkında yeni anlayışlar gelişmiştir. Ve insanın evrendeki yerine, hayatın kökenine ve aklın doğasına dair tüm geleneksel görüşler, biyolojinin hızlı gelişimi, evrim teorisinin ortaya çıkışı ve insan ve hayvan psikolojisinin incelenmesinde kaydedilen ilerleme tarafından tamamen altüst edildi.

Sadece bilimin, belki astronomi dışında, tüm dallarındaki ilerleme, son yüzyılda önceki çağların herhangi üç ya da dört yüzyılında kaydedilenden daha büyük olmuştur, demek yetmez.

İnsan zekâsında böyle başka bir uyanış dönemini bulmak için Eski Yunan'daki görkemli felsefi canlanış zamanlarına, 2000 yıl geriye dönmeliyiz. Ve yine de bu karşılaştırma doğru olmaz, çünkü insan, tarihinin o ilk döneminde son zamanlarda hizmetimize sunulan endüstriyel teknik harikalarına sahip değildi. Bu tekniklerin gelişmesi sonunda, insana kendisini kölece çalışmalardan kurtarma fırsatı verdi.

Aynı zamanda modern insanlık, bilimin son keşifleri tarafından uyandırılan gençlik dolu, cesur bir icat ruhu geliştirdi ve icatların hızla birbirini izlemesi insan emeğinin üretici kapasitesine öyle bir artış getirdi ki modern uygar insanlar için antikitede ya da Ortaçağ'da hatta Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ilk yarısında hayal bile edilemeyecek genel bir refah olanaklı hale geldi. Uygarlığın tarihinde ilk defa, insanoğlu ihtiyaçlarını tatmin etme araçlarının ihtiyaçların kendisini geçtiği bir noktaya ulaştı. Dolayısıyla şimdiye dek yapıldığı gibi azınlığın refahını ve zihinsel gelişimini güvence altına almak için insanoğlunun büyük bölümlerine sefalet ve onursuzluk lanetinin dayatılmasına artık gerek yok: Hiç kimseye baskı uygulamadan ve hiç kimseyi onursuzlaştırıcı işlere zorlamadan herkes için, refah güvence altına alınabilir; insanlık sonunda tüm toplumsal hayatını adalet temelleri üzerinde yeniden inşa edebilir. Modern uygar ulusların, içlerinde toplumu yeniden yapılandırma kapasitesini, insan zekâsının keşiflerinden herkesin çıkarına yönelik faydalanmak için gereken yaratıcı güçleri ve cesareti bulup bulamayacağını önceden söylemek zor.

Mevcut uygarlığımızın böylesi büyük bir görevi üstlenmeye ve onu arzulanan hedefe götürmeye yetecek kadar ateşli ve gençlik dolu olup olmadığını şimdiden söyleyemeyiz. Ama şu kesin: Bilimdeki son canlanma böylesi güçleri var etmek için gerekli olan entelektüel atmosferi yaratmış ve bu büyük görevin gerçekleşmesi için gerekli olan bilgiyi bize çoktan vermiştir.

Bacon, Eski Yunanlıların zamanından sonra bilimsel araştırma-yı derin uykusundan uyandırana dek ihmal edilmiş olan doğanın

sağlam felsefesine dönen modern bilim, artık doğüstü hipotezlerden ve metafiziksel “fikirler mitolojisi”nden azade, aynı zamanda yeni güçleri var etmeye kesinlikle muktedir olacak kadar görkemli, şiirsel, esinleyici ve özgürlüğü ifade eden bir evren felsefesinin öğelerini çıkardı. İnsanın artık ahlaki güzellik ve adalet üzerine temelli bir toplum ideallerini batıl inanç giysisi ile örtmesine gerek yok: Toplumu yeniden biçimlendirmek için, Üstün Bilgeligi, beklemesine gerek yok. İnsan, ideallerini doğadan çıkarabilir ve gerekli kuvveti doğanın yaşamının araştırılmasından elde edebilir.

Modern bilimin en büyük başarılarından birisi, evrendeki aralıksız dönüşümlerinde *enerjinin yok edilemezliğini* kanıtlamasıydı. Fizikçi ve matematikçi için bu fikir çok verimli bir keşif kaynağı haline geldi. Bu aslında bütün modern araştırmaları esinlemektedir. Ama felsefi önemi de aynı oranda büyüktür. İnsanı evrenin hayatını asla durmayan bir dizi enerji dönüşümü olarak kavramaya alıştıır: Mekanik enerji, sese, ışığa, elektrige dönüşebilir ve tam tersi tüm bu enerji biçimleri de diğer biçimlere dönüştürülebilir. Ve tüm bu dönüşümler arasında dünyamızın doğuşu, evrimi ve sonu, önlenemez yok oluşu ve büyük kozmos içinde yeniden emilmesi çok çok küçük bir serüven; yıldızların hayatında sadece bir an.

Organik yaşamla ilgili araştırmalar için de aynısı geçerli. İnorganik dünyayı organik dünyadan ayıran geniş boşlukta yapılan ve en aşağı mantardaki en basit yaşam süreçlerinin madenin daha karmaşık moleküllerinde daima süregiden atomların kimyasal yeniden dağılımından -eğer ayırt edilebiliyorsa- çok az ayırt edilebilmesini sağlayan son araştırmalar, hayatın mistik karakterini elinden aldı. Aynı zamanda, hayat anlayışımız o kadar genişledi ki artık evrendeki (yıldızların dünyasında olduğu gibi) -katı, sıvı, gaz- bütün madde yığınlarını *canlı* ve canlı varlıklar gibi aynı evrim döngülerinden geçen ve yok olan şeyler olarak kavramaya alıştık. Böylece, bir zamanlar Eski Yunan’da tomurcuklanmaya başlamış olan fikirlere dönen modern bilim,

organizma ismini pek hak etmeyen en basit formlar ile başlayan, yavaş yavaş şimdi gezegenimizi dolduran ve şenlendiren varlıkların sınırsız çeşitliliğini üretmiş olan canlı maddenin harikalarla evriminin adım adım izini sürdü. Ve bizi her organizmanın muazzam bir oranda kendi çevresinin ürünü olduğu düşüncesi ile tanıştıran biyoloji, doğanın en büyük bilmecelerinden birini çözdü; her adımda karşılaştığımız yaşam koşullarına uyarlanmaları açıkladı.

Hayatın belirtilerinin en şaşırtıcı olanında -içinde insan zekâsının süreçleri, dışarıdan alınan izlenimleri tutmayı ve düzenlemeyi başarırken kullandığı araçlar- ile yakalamak zorunda olduğu duygu ve düşünce alanında, bu en karanlık alanda bile insan, fizyolojinin gösterdiği araştırma çizgilerini takip ederek düşüncenin mekanizmasına dair bir görüntü elde etmeyi başardı. Ve son olarak, insan kurumları, alışkanlıkları ve yasaları, batıl inançları, inançların ve ideallerinin oluşturduğu geniş alanı, antropolojik tarih, hukuk ve ekonomi okulları öyle güçlü bir ışık ile aydınlattı ki halihazırda “en fazla kişinin en yüksek mutluluğu”nun artık bir rüya, sadece bir ütopya olmadığından olumlu bir şekilde söz edebiliyoruz. Bu mümkün; ayrıca hiçbir ulusun ya da sınıfın zenginliğinin ve mutluluğunun, geçici olarak bile olsa, diğer sınıfların, ulusların ya da ırkların alçaltılması üzerine temellenemeyeceği açık.

Dolayısıyla, modern bilim iki amacı başardı. Bir yanda insana çok değerli bir tevazu dersi verdi. Ona kendisini evrenin çok çok küçük bir parçası olarak görmeyi öğretti. Onu, dar, bencilce inzivasından çıkardı ve kendisini evrenin merkezi ve yaratıcının özel dikkatinin hedefi olarak görmesini sağlayan kibrini dağıttı. Ona, bütün olmadan “ego”nun bir hiç olduğunu; bizim “benimizin” “sen” olmadan kendini tanımlamayı bile başaramayacağını öğretti. Ama aynı zamanda bilim insana insanoğlunun, eğer doğanın sınırsız enerjilerinden ustalıkla faydalanırsa, ilerleyen yürüyüşünde ne kadar güçlü olduğunu da öğretti.

Böylece bilim ve felsefe bize, insanoğlunu yeni bir ilerleme dönemine götürebilecek olan yapıcı güçleri hayata geçirmek için gerekli olan maddi gücü de düşünce özgürlüğünü de verdi. Ancak, geride kalmış olan bir bilgi dalı var: Etik, ahlakın temel ilkelerine dair öğreti. Mevcut bilimsel canlanışa layık, ahlakın temellerini daha geniş bir felsefi zeminde yeniden oluşturmak için yeni kazanımların tümünden faydalananak, uygar uluslara önlerinde duran büyük görev için gerekli esini verecek olan bir etik sistemi; Böyle bir sistem henüz üretilmedi. Ama bu ihtiyaç her yerde hissediliyor. Günün ihtiyacı yeni, gerçekçi bir ahlak bilimi batıl inançtan, dinsel dogmatizmden ve metafiziksel mitolojiden modern kozmogoni ve felsefe kadar özgür ve aynı zamanda insana ve onun tarihine dair modern bilginin esinlediği yüksek duygular ve parlak umutlar ile dolu olan bir bilim: İnsanlığın ısrarla talep etmekte olduğu şey bu.

Böylesi bir bilim olanaklı olduğu herhangi makul bir kuşkun ötesindedir. Eğer doğanın incelenmesi kozmosun yaşamını, canlı varlıkların evrimini, fiziksel eylemin ve toplumun gelişiminin yasalarını kucaklayan bir felsefe ortaya çıkardıysa, bize ahlaki duyguların rasyonel kökenini ve kaynağını da vermelidir. Ve bize ahlak duygusunu daima daha yüksek ve daha saf bir düzeye çıkarabilecek güçlerin nerede yattığını gösterebilmelidir. Eğer evrene dair derin düşünce ve doğa ile yakın bir tanışıklık, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın büyük doğabilimcilerinin ve şairlerinin zihinlerini ulvi esinlerle doldurabildiyse, -eğer doğanın bağrına bir bakış Goethe, Shelley, Byron, Lermontov'un öfkeli fırtınalar, görkemli dağlar, karanlık ormanlar ve onların sakinlikleri karşısında kalp atışlarını hızlandırdıysa- neden, insan ve onun yazgılarına daha derin bir nüfuz, şairi aynı şekilde esinlemesin? Ve şair, kozmos ile ortaklık ve hemcinsleri ile birlik duygusu için uygun ifadeyi bulduğunda, yüksek coşkusuyla milyonlarca insanı esinleyebilir. Onların, onlarda en iyi olan şeyi hissetmelerini sağlar ve yine de daha iyi olma arzularını uyandırır. İçlerinde tam

da önceden yalnızca dinin alanına ait olarak görülen esrimeleri yaratır. Sıklıkla dinsel duygunun en yüksek ifadesi olarak tarif edilen ilahiler ya da doğanın kutsal kitaplarının daha şiirsel bölümleri gerçekte insanın evrene dair derin düşünmesinden duyduğu esrimeyi ifade etme girişimlerinden -doğanın şiirine dair duygusunun ilk uyanışından- başka nedir ki?

Gerçekçi etik ihtiyacı, Bacon'un, bilimlerdeki mevcut ilerlemenin temellerini atarken, aynı zamanda, belki takipçilerinin yaptığından daha az tamlıkla ama o zamandan beri çok az kişinin ulaştığı ve günümüzde çok da ötesine geçemediğimiz bir kavrayış genişliğiyle, ayrıca ampirik etiğin ana hatlarını da ortaya koyduğu bilimsel canlanışın doğuşundan beri hissedildi.

Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyılların en iyi düşünürleri aynı çizgiler boyunca devam ettiler ve dinin mecburiyetlerinden bağımsız bir etik sistemi çıkarmaya uğraştılar. İngiltere'de Hobbes, Cudworth, Locke, Shaftesbury, Paley, Hutcheson, Hume ve Adam Smith soruna cesurca tüm yönlerden saldırdılar. Ahlak duygusunun doğal kaynaklarını belirttiler ve ahlaki hedefleri belirleyişlerinde, (Paley hariç) çoğunlukla ayrı ampirik zemin üzerinde durdular. Çeşitli yollardan Locke'un "entelektüalizm"ini ve faydacılığını Hutcheson'un "ahlak duygusu" ve güzellik duygusu ile; Hartley'in "birleşme teorisi" ile; Shaftesbury'nin "duygu etiği" ile birleştirmeye uğraştılar. Etiğin hedeflerinden söz ederken, bazıları kendini sevme ile hemcinslere saygı arasındaki, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ahlak teorilerinde büyük önem kazanan "ahenk"i zaten belirtiyor, onu Hutcheson'un "beğenme duygusu"nu ya da Hume ve Adam Smith'in "duygudaşlık"ı ile bağlantılı olarak düşünüyorlardı. Ve son olarak, eğer görev duygusunu rasyonel bir temelde açıklamakta bir güçlük buluyorlarsa, dinin eski etkilerine ya da bir "içe doğan duygu"ya ya da Hobbes'un teorisinin ilkel vahşiyi toplum dışı bir hayvan olarak görmesine karşın, yasayı toplumun oluşmasının temel nedeni olarak gören farklı bir çeşitine başvuruyorlardı.

Fransız Ansiklopedistler ve materyalistler sorunu aynı çizgilerde tartıştı, yalnız kendini sevmeye üzerinde daha fazla ısrar ettiler ve insan doğasının zıt eğilimlerinin sentezini bulmaya çalıştılar: Dar-bencilce eğilim ve toplumsal eğilim. Toplumsal yaşamın değişmez biçimde insan doğasının daha iyi yanlarının gelişimini desteklediğini savundular. Rousseau, rasyonel din ile, materyalistler ile sevgiciler arasında bir bağlantı olarak durdu ve günün toplumsal sorunlarına cesurca saldırarak, sesini hepsinden daha fazla duyurdu. Diğer yanda, Descartes ve onun panteist takipçisi Spinoza, hatta bir süre, “transandantalist-idealist” Kant gibi en idealist olanlar bile ahlaki fikirlerin açığa çıkarılmış kökenine tamamen güvenmediler ve ahlak yasası için insan ötesi bir kökene tamamen katılmasalar da etiğe daha geniş bir temel vermeye çalıştılar.

Etik için gerçekçi bir zemin bulmaya yönelik aynı çabalar, Ondokuzuncu Yüzyıl’da, kendini sevmeye, insanlığı sevmeye (Auguste Comte, Littré ve çok sayıda ufak takipçi), duygudaşlık, insanın kişiliğinin insanoğlu ile düşünsel özdeşleştirilmesi (Schopenhauer), faydacılık (Bentham ve Mili), evrim (Darwin, Spencer, Guyau) gibi farklı zeminler üzerinde bir dizi önemli etik sistemin ortaya çıktığı bir dönemde -Ondokuzuncu Yüzyıl’da La Rochefoucauld ve Mandeville ile başlayan ve mevcut yarım ağızlı ahlak anlayışlarına gözüpek saldırıları ile ve bireyin üstün haklarının ateşli bir savunusu ile daha yüksek bir ahlak standardı kurmaya çalışan Nietzsche ve pek çok başkaları tarafından geliştirilen, ahlaki reddeden sistemlerden söz etmiyorum bile, daha da fazla telaffuz edilmeye başladı.

Ondokuzuncu Yüzyıl’ın etik sistemlerinden ikisi -Comte’un pozitivizmi ve Bentham’ın faydacılığı- bilindiği üzere, yüzyılın düşüncesi üzerinde derin bir etki bıraktı ve pozitivizm modern bilimin zaferini tayin eden tüm bilimsel araştırmalar üzerine mühürünü bastı. Bunlar ayrıca çeşitli alt sistemlere de kaynaklık etti; böylece psikolojide, evrimde ya da antropolojideki bir

çok kayda değer yazar -Feuerbach, Bain, Leslie Stephen, Proudhon, Wundt, Sidgwick, Guyau, Jodi ve pek çok başkaları- etik literatürünü yüksek bir standarda sahip bazı az çok orijinal araştırmalar ile zenginleştirmiştir. Ampirik etiğin (yeni din üzerine temelli olan etiğin) daha geniş bir yayılımı için etik toplulukları da kuruldu. Aynı zamanda, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ilk yarısında 'Fourierizm, Saint-Simonizm, Owenizm ve sonradan enternasyonal sosyalizm ve anarşizm adları altında köken itibariyle temelde ekonomik olan ama özünde derin şekilde etik olan büyük bir hareket doğdu. Giderek daha da fazla yayılan bu hareket, tüm uluslardan işçilerin desteği ile, yalnızca mevcut etik anlayışlarının temellerini yenilemeyi değil, ayrıca hayatı insanoğlunun etik yaşamında yeni bir sayfa açılabilir şekilde yeniden biçimlendirmeyi amaçlıyordu.

Dolayısıyla, öyle görünüyor ki son iki yüzyıl boyunca çok sayıda rasyonalist etik sistemi geliştiği için, zaten savunulmuş olan taslakların salt bir tekrarına ya da bu taslakların parçalarının tekrar birleştirilmesine düşmeden konuya yeniden yaklaşmak imkânsızdır. Ne var ki tam da ana sistemlerin hepsinin Ondokuzuncu Yüzyıl'da üretilmiş olmaları gerçeği -Comte'un pozitivizmi, Bentham ve Mill'in faydacılığı ve özgeci evrimcilik; yani, Darwin, Spencer ve Guyau'nun ahlakın toplumsal gelişimine dair teorisi- öncelleri tarafından ortaya çıkarılmış olan anlayışlara önemli bir şeyler eklemiştir ve meselenin tüketilmiş olmaktan uzak olduğunu kanıtlar.

Yalnızca son üç sistemi ele alsak bile, Spencer'in Darwin tarafından, "*İnsanın Soy*"nda verilen kayda değer etik taslağında bilinen bazı ipuçlarından yararlanamadığını; Guyau'nun ahlak bilimine öncelleri tarafından hesaba katılmamış olan önemli bir öğeyi, duyguda, düşüncede ya da istençte enerji taşmasını soktuğunu görmeden edemeyiz. Eğer her yeni sistem bu şekilde yeni ve değerli bir öğe ile katkıda bulunuyorsa, tam da bu olgu etik biliminin henüz kurulmadığını kanıtlar. Aslında asla kurulama-

yacaktır; çünkü insanoğlu evriminde ilerledikçe daima yeni etkenler ve eğilimler hesaba katılmak zorunda olacaktır.

Aynı zamanda Ondokuzuncu Yüzyıl'da öne sürülen etik sistemlerinin hiçbirinin uygar ulusların eğitimli kesimini tatmin etmemiş olduğunu belirtmeye pek gerek yok. İçinde modern etikten tatminsizliğin ifade edildiği sayısız felsefi çalışma da ortada¹ ki bu tatminsizliğin en iyi kanıtı Ondokuzuncu Yüzyıl'ın sonunda gördüğümüz idealizme kararlı dönüştür. Littré ve Herbert Spencer'ın pozitivistizmde herhangi bir şiirsel esinin olmayışı, bu ikisinin şimdiki uygarlığımızın büyük sorunları ile başa çıkamayışları; evrimin baş filozofunu, Spencer'ı, bazı görüşlerinde karakterize eden bağınazlık; hatta sonraki pozitivistler tarafından Onsekizinci Yüzyıl Ansiklopedistlerini ayırt eden insancıl görüşlerin yerilmesi; bunların hepsi bir tür mistik-dinsel idealizmin aleyhinde bir tepkinin oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Fouillée'nin çok haklı olarak belirttiği gibi, Darwinizm'in evrimci akımın en önde gelen temsilcileri tarafından yapılan tek taraflı yorumu (ki Darwin'in kendisi, "*Türlerin Kökeni*"nin yayımlanmasından sonraki ilk on iki yıl buna karşı çıkan tek bir söz söylememiştir) insanın ahlaki doğasının -"natürizm" denen- doğal yorum muhaliflerine daha da fazla güç verdi.

Doğalcı felsefenin bazı hatalarına bir karşı çıkış şeklinde başlayan eleştiri, çok geçmeden bütün pozitif bilgiye karşı bir kampanya haline geldi. Muzaffer bir edayla "bilimin başarısızlığı" ilan edildi. Ancak, bilim adamları her kesin bilimin bir tahminden diğerine, yani bütün bir fenomenler dizisinin yaklaşık açıklamasından bir sonraki daha kesin bir yaklaşık açıklamasına doğru hareket ettiğini, bilirler. Ama bu basit gerçek, "inanamlar" ve genel olarak mistisizmi sevenler tarafından tamamen görmezden gelindi. Bunlar, ilk tahminde kesinsizliklerin keşfe-

1 Burada, Paulsen, Wundt, Leslie Stephen, Lichtenberger, Fouillée, De Roberty ve pek çok başkalarından söz etmek yeterli.

dildiğini öğrenince, genel olarak “bilimin iflâsı”nı ilan etmekte aceleci davrandılar. Ancak bilim adamları, örneğin astronomi gibi en kesin bilimlerin bu birbirini takip eden tahminler yolunu izlediğini bilirler. Tüm gezegenlerin güneşin etrafında döndüğünü bulmak, büyük bir keşifti ve döngüsel yollar izlediklerini varsaymak, ilk “tahmin”di. Sonra düzgün olmayan döngüler, yani elipsler halinde hareket ettikleri keşfedildi ve bu, ikinci “tahmin”di. Bunun ardından üçüncü tahmin geldi ve gezegenlerin dalgalı bir yol izlediklerini, daima elipsin farklı taraflarına saptıklarını ve asla tam olarak aynı yoldan geçmediklerini, öğrendik ve şimdi, sonunda, güneşin de hareketsiz olmadığını, uzayın içinde gezdiğini bildiğimiz şu zamanda, astronomlar gezegenlerin güneşin etrafında hafiften dalgalı elipsler çizerek yolculuk ederken oluşturdukları sarmalların doğasını ve konumunu belirlemeye çalışıyorlar.

Problemin yakın bir çözümden, diğer, daha kesin bir yakın çözüme yönelik tahminler bütün bilimlerde kullanılır. Dolarısıyla, örneğin, doğal bilimler, şimdi, hayat, fiziksel faaliyet, bitki ve hayvan formlarının evrimini, maddenin yapısı ve bu gibi meseleler ile ilgili 1856-62 yılları arasında elde ettiğimiz ve artık bir sonraki daha derin genellemelere ulaşmak için yenilenmeleri gereken “ilk tahminler”i yeniliyorlar. Ve böylelikle az şey bilen insanlar daha da az şey bilen insanları, bilimin, tüm büyük sorunları çözmeye yönelik girişimde genel olarak başarısız olduğuna ikna etmek için bu yenilenmeden yararlanıyorlar.

Şu an için bilimin yerine “sezgi”yi, yani sadece sanıyı ve kâr inancını koymaya yönelik büyük bir çaba var. İlk olarak Kant’a, sonra Schelling ve hatta Lotze’a kadar varan bir yazarlar silsilesi son döneme kadar “spiritualizm”i, “belirlenimsizcilik”i, “*apriorizm*”i, “kişisel idealizm”i, “sezgi”yi ve bu gibi şeyleri vaaz ettiler; tüm doğru bilginin kaynağının bilim değil inanç olduğunu ileri sürdüler. Dinsel inancın kendisi yeterli değil. Artık gözde olan, St. Bemard’ın ya da Neo-Platoncu’nun mistisizmi. “Sem-

bolizm”in, “incelekli olan”ın, “kavranamaz olan”ın peşinde koşuluyor. Ortaçağ şeytanına inanç bile yeniden diriltildi.¹

Bu düşünce akımlarının hiçbirinin çağdaşlarımızın zihinlerinde geniş bir kabul görmediği doğru ama genel kanının iki aşırılık arasında gidip geldiğini kesin olarak görüyoruz: Bir tarafta batıl inanç, putperestlik ve hatta sihirin tam takım refakati ile birlikte Ortaçağın ücra itikatlarına dönmeye yönelik umutsuzca zorlama ve aksi tarafta, “ahlakdışıçılık”ın yüceltilmesi ve Avrupa’nın Byronizm ve erken Romantizm zamanlarında yaşadığı, artık “üstün insan” ya da “üstün bireysellikler” isimleri altında ehliyet verilen “üstün doğalar” a tapınmanın bir yeniden canlanması.

Dolayısıyla, bilimin etik meselelerdeki otoritesine yönelik mevcut şüpheciliğin sağlam bir temeli olup olmadığını ve bilimin doğru şekilde formüle edilirse, şu günün ihtiyaçlarına cevap verecek olan bir etik sisteminin öğelerini zaten taşıyıp taşımadığını görmek her zamankinden daha gerekli görünüyor.

Son yüzyılda doğmuş olan çeşitli etik sistemlerinin sınırlı başarısı, insanın, *ahlak içgüdüsünün kökenlerinin salt doğalcı bir açıklamasından* tatmin olmadığını göstermektedir. İnsan bu içgüdünün bir doğrulamasını aramaktadır. Basitçe, bir çiçekteki yapısal bir özelliğin soy kütüğünün izini sürdüğümüz gibi, ahlaki duygularımızın izini sürmek ve şu nedenler ahlak duygusunun gelişimine ve arılaşmasına katkıda bulunmuştur demek, yeterli değildir. İnsan, ahlak içgüdüsünün kendisini yargılayabileceği bir kıstas istemektedir. Bu bizi nereye götürür? Arzulanabilir bir hedefe mi yoksa bazı eleştirmenlerin dediği gibi yalnızca ırkın zayıflaması ve nihayetinde yok olması ile sonuçlanacak bir şeye mi?

Eğer yaşam mücadelesi ve fiziksel olarak zayıf olanın yok olması bir doğa yasası ise ve ilerlemenin bir koşulunu temsil

1 Bkz; A. Fouillée, “Le Mouvement Idéaliste et la Réaction contre la Science positive,” 2. baskı; [Paris, 1896]. Paul Desjardins, “Le Devoir présent,” [6. bas., Paris, 1896.]. (Kısa zamanda beş baskı yaptı) ve pek çok başkaları.

ediyorsa, o halde mücadelenin durması ve Comte ve Spencer'in bize vaat ettikleri "endüstriyel devrim" -Nietzsche'nin çok zorlayıcı şekilde ortaya koyduğu gibi- insan ırkının yok oluşunun tam da başlangıcı değil midir? Ve eğer böylesi bir hedef arzulanamaz ise, mücadeleyi azaltmaya ya da daha acısız kılmaya meyilli olan ahlaki "değerler"i hakikaten yeniden değerlendirmemiz gerekmez mi?

Bu yüzden modern gerçekçi etiğin temel sorunu, Wundt'un "*Etik*"inde belirttiği gibi, her şeyden önce görünürdeki *ahlaki* hedefi belirlemektir. Ama bu hedef ya da hedefler, ne kadar ideal olurlarsa olsunlar ve gerçekleştirilmeleri ne kadar uzak olursa olsun, gerçeklikler dünyasına ait olmalıdırlar.

Ahlakbilimin hedefi idealistlerin olmasını arzu ettikleri gibi "aşkın" olmaz: Gerçek olmalıdır. Ahlaki tatmini *hayatta* bulmalıyız, bir çeşit yaşam-üstü koşulda değil.

Darwin "var olma mücadelesi" fikrini dolaşıma soktuğunda ve bu mücadeleyi ilerlemeci evrimin pınar başı olarak sunduğunda, doğanın ahlakiliği ya da ahlak dışılığıyla ilgili eski soruyu kışkırttı. Zend-Avesta'nın zamanından beri en iyi kafaları meşgul etmiş olan iyi ve kötü kavramlarının kökeni, yenilenmiş bir şevkle ve her zamankinden daha büyük bir anlayış derinliği ile yeniden tartışılmaya başladı. Doğa, Darwinciler tarafından üzerinde bitmek bilmez bir yaşam mücadelesinden ve zayıfların en güçlü, en hızlı ve en kurnazlar tarafından yok edilmesinden başka bir şeyin olmadığı bir savaş alanı olarak sunuldu: İnsanın doğadan çıkarabileceği tek ders; kötülüktü.

Bu fikirler, bilindiği üzere, çok yaygınlaştı. Ama eğer doğru iseler, evrimci filozof, felsefesine bizzat kendisinin soktuğu daha derin bir çelişkiyi çözmek zorundadır. İnsanın daha yüksek bir "iyilik" kavramına sahip olduğunu ve iyilik ilkesinin tedrici zafetine inancın, insan doğasına iyice yerleşmiş olduğunu inkâr edemez; bu iyilik kavramının ve ilerlemeye olan bu inancın nereden kaynaklandığını açıklamak zorundadır. Tennyson tarafından ifa-

de edilen -“fenalığın sonu iyilik olacaktır nasıl olsa”- Epikürosçu umut ile kayıtsızlığa sürüklenemez. Ne de kendisine doğarım -yine Tennyson’un ve Darwinci Huxley’in yazdığı gibi- iyilik ilkesine her yerde düşman olduğunu -bu ilkenin her canlı varlıkta olumsuzlandığını- söyleyip yine de iyilik ilkesinin “uzun vadede” muzaffer olacağını savunabilir. Bu çelişkiyi açıklamalıdır.

Ama eğer bir bilim adamı, “doğanın insana verdiği tek ders kötülük dersidir”i savunursa, insanı “üstün iyilik”in kavramları ile esinleyen ve insan gelişimine daha yüksek bir hedef doğrultusunda kılavuzluk eden doğa-ötesi ya da doğa-üstü başka bir etkinin varlığını kabul etmek zorundadır. Ve bu yolla, evrimi sadece doğal güçlerin etkisi ile açıklamaya yönelik kendi girişimini fesheder.¹

Ne var ki gerçekte işler bu kadar kötü değildir; çünkü evrim teorisi hepten Huxley’in sürüklendiği türden çelişkilere yol açmaz, zira doğaya yönelik çalışma, bizatihi Darwin’in ikinci eseri, “*İnsanın Soy*”nda belirttiği gibi, gidişatına dair yukarıda sözü edilen kötümser görüşü hiç mi hiç doğrulamaz. Tennyson ve Huxley’in anlayışları tamamlanmamış, tek yönlü ve neticede yanıltır. Üstelik bu görüş bilimsel değildir çünkü bizatihi Darwin, “*İnsanın Soy*”nun özel bir bölümünde doğanın diğer yönüne işaret etmiştir. Doğanın kendisinde karşılıklı mücadeleye dair olgulara paralel olan ama oldukça farklı bir anlam taşıyan başka bir olgular dizisinin olduğunu göstermiştir: Türlün sağlığı ve devamlılığı için anlamı hesaba katıldığında diğerlerinden daha da önemli olan, türün içindeki karşılıklı desteğe dair olgulardır. Bu son derece önemli olan -ancak çoğu Darwinci’nin

1 Bu, Huxley’in, “*Evrin ve Etik*” üzerine konferansında başına gerçekten de gelmiştir. Bu konferansta Huxley, başta doğanın yaşamında herhangi bir ahlak ilkesinin varlığını yadsımış ve tam da bu iddia, onu etik ilkesinin doğanın dışında varolduğunu teslim etmeye zorlamıştır. Daha sonra, hayvanların toplumsal hayatında etik ilkesinin varlığını tanıdığı sözleriyle bu bakış açısından da dönmüştür. “*Collected Essays*” Cilt 9, N. Y. Burada 1893’te yazılmış, “*Evrin ve Etik*” adlı denemesi mevcuttur.] (İng. ç.n.)

dikkat göstermeyi reddettiği ve Alfred Russel Wallace'ın bile yadsıdığı- fikri geliştirmeye ve Karşılıklı Yardımlaşma'nın hem hayvan türü için hem de insan ırkı için, bilhassa da onların *ilerlemeci* evrimi için taşıdığı muazzam önemi sergilemeye çalıştığım bir dizi denemede çok sayıda olgu ile onun doğruluğunu ispatlamaya gayret ettim.¹

Çok sayıda hayvanın hayvanlar aleminin daha aşağı bir bölümüne ait olan türler üzerinden ya da kendileri ile aynı sınıfa ait bazı daha küçük hayvanlar üzerinden yaşamlarını sürdürmeleri olgusunu küçümsemeden, doğadaki savaşın esas itibariyle *farklı türler arasındaki mücadele ile sınırlı olduğunu*, her türün içinde ve birlikte yaşadıklarını gördüğümüz farklı türlerin oluşturdukları grupların içinde, *karşılıklı yardımlaşma pratiğinin kural olduğunu* ve dolayısıyla hayvan yaşamının bu son özelliğinin doğanın ekonomisinde çok daha büyük bir rol oynadığını, belirttim. Ayrıca, yalnızca geviş getirenler, çoğu kemirgen, çoğu kuş, karınca, arı gibi diğer hayvanlara hiç rahatsızlık vermeyen çok sayıda toplumcul türden ve bütün toplumcul türlerin içerdiği bireylerin sayısının eziciliğinden ötürü değil, hemen hemen tüm etobur ve yırtıcı türlerin, bilhassa insanoğlunun süratli imhası ya da başka bir neden yüzünden yok olmamış olanların da bunu bir ölçüde uygulamaları dolayısıyla daha geneldir. *Karşılıklı yardımlaşma, doğanın egemen olgusudur.*

Karşılıklı destek doğada bu kadar yaygınsa, bunun nedeni, onu uygulayan bütün hayvanlara güç dengesini *yırtıcı* yaratıkların aleyhinde tamamen bozacak kadar muazzam avantajlar sunmasıdır. Karşılıklı destek, doğada, iklimle, tufanlara, fırtınalara, soğuğa ve bu gibi şeylere karşı sürekli olarak yürütülmesi gereken ve sürekli olarak varoluşun hep değişen koşullarına yeni adaptasyonlar gerektiren mücadeledeki en iyi silahı sunar.

1 Ninetcenth Century, 1890, 1891, 1894 ve 1896 ve "Mutual Aid: A Factor of Evolution" Londra (Heinemann), 2. baskı, 1904. [Sonraki bir çok baskı, Lond. Ve N.Y.] (İng. ç.n)

Dolayısıyla, bir bütün olarak bakıldığında, doğa, kesinlikle fiziksel gücün, süratin, kurnazlığın ya da savaşta yararlı olan başka herhangi bir özelliğin zaferini örneklemeyiz. Aksine, öyle görünüyor ki karınca, arı, güvercin, ördek, sıçan ve diğer kemirgenler, ceylan, geyik vs., gibi su götürmez biçimde zayıf olan türlerin koruyucu zırhları, kendilerini savunmak için gagaları ya da uzun sivri dişleri yoktur -savaşçı da değildir- ancak yaşam mücadelesinde en iyisini başarırlar ve toplumsallıkları ve karşılıklı korumaları sayesinde, çok daha güçlü yapıları rakiplerini ve düşmanlarını bile yerlerinden ederler. Ve nihayet şunu doğru kabul edebiliriz: Yaşam mücadelesi kayıtsızca hem ilerlemeci hem de gerilemeci evrime yol açsa da karşılıklı yardımlaşma pratiği daima ilerlemeci gelişime yol açan bir vasıttır. Hayvanlar aleminin ilerlemeci evriminde, uzun ömürlülüğün, zekânın ve canlı varlıklar zincirinde daha yüksek tip dediğimiz tipin gelişimindeki ana etkidir. Şimdiye kadar hiçbir biyolog bu iddiayı çürütemedi.¹

Bu yüzden her türün muhafazası, sağlığı ve ilerlemeci evrimi için gerekli olan karşılıklı yardımlaşma içgüdü, Darwin'in "kalıcı bir içgüdü" dediği, toplumsal hayvanlarda, bilhassa insanda daima iş başında olan bir içgüdü haline gelmiştir. Kökeni hayvanlar dünyasının en başlarında olan bu içgüdü, aşağı ya da yüksek hayvanlara anne sevgisi kadar derin bir şekilde yerleşmiştir; belki de daha derine yerleşmiştir; çünkü, yumuşakçalar, bazı böcekler ve çoğu balık türü gibi anne sevgisine hiç de sahip olmayan hayvanlarda da mevcuttur. Yani Darwin "karşılıklı duygudaşlık" içgüdüünün toplumsal hayvanlarda salt bencilce olan doğrudan kendini koruma içgüdüünden bile daha kalıcı olarak iş başında olduğunu düşünürken oldukça haklıydı. Bilindiği üzere,

1 Bu bağlamda Lloyd Morgan'ın sözleri ve benim cevabıma bakınız. [Conwy L. Morgan, "Animal Behaviour," Lond. 1900, s. 227 ff. Cevap, "Mutual Aid" in notlarından birinde.] (İng. ç.n.)

bu içgüdüde ahlak bilincinin eserlerini gördü ki bu düşünce ne yazık ki Darwinciler tarafından çok sıklıkla unutulur.

Ama hepsi bu değil. Aynı içgüdüde, tüm daha yüksek etik duyguların başlangıç noktası olan iyilikseverlik ve bireyin grup ile kısmi özdeşleşmesi duygularının kökenini buluruz. Adalet ya da eşitlik gibi daha yüksek duygular, kendini feda etme demenin âdet olduğu duygunun üzerinde olduğu kadar, bu temel üzerinde gelişir. Binlerce su kuşunun Kuzey Kutbu okyanusunun kıyılarındaki “kuş dağları”nın çıkıntılarına yuva yapmak için uzak güneyden sürüler halinde geldiklerini ve burada en iyi konum için kavga etmeden yaşadıklarını; birçok pelikan sürüsünün deniz kıyısında yan yana yaşadığını ve her sürünün kendi balık avlama bölgesinde kaldığını; binlerce kuş ve memeli türünün, kavga etmeden, beslenme alanları, yuva yerleri, yatacak yerleri ve avlanma bölgeleri ile ilgili belli bir anlaşma yaptıklarını gördüğümüzde ya da başka bir kuşun yuvasında çer çöp çalmış olan genç bir kuşa aynı koloninin tüm kuşları tarafından saldırıldığını gördüğümüzde, oracıkta hayvan toplumlarındaki eşitlik ve adalet duygusunun kökenini ve gelişimini yakalarız. Ve nihayet, her hayvan sınıfında o sınıfın daha yüksek temsilcilerine (böcekler arasında karıncalar, eşekarıları ve arılar, kuşlar arasında turnalar ve papağanlar, memeliler arasında daha yüksek gruptan geviş getirenler, maymunlar ve insanlar) doğru ilerlediğimiz oranda bireyin grubunun çıkarları ile özdeşleşmesinin ve sonunda hatta kendini feda etmesinin oran olarak arttığını görürüz. Bu noktada yalnızca etiğin esaslarının değil, daha yüksek etik duyguların da doğal kökenini görmezden gelemeyiz.

Böylelikle öyle görünüyor ki doğa bize bir ahlakdışılık, yani ahlaka dair doğa-ötesi bir etki tarafından meydan okunması gereken kayıtsız bir tavır dersi vermez; bilakis, *tam da iyilik ve kötülük fikrinin* ve insanın “üstün iyilik” ile ilgili soyutlamalarının doğadan ödünç alındığını kabul etmek zorunda kalırız. Bunlar insanın hayvan yaşamında ve kendi toplumsal yaşamında gör-

düklerinin zihindeki yansımalarıdır ve bu zihin sayesinde bu izlenimler *genel doğru* ve yanlış kavramlarına doğru gelişmiştir. Ve şu belirtilmeli ki burada müstesna bireylerin kişisel yargılarını değil, çoğunluğun yargısını kastediyoruz. Çoğunluk temel eşitlik ve karşılıklı duygudaşlık ilkelerine sahiptir ve bu ilkeler, tıpkı dünyanın yüzeyinin gözlemlenmesinden çıkarılan mekaniğin ilkelerinin uzaya uygun olması gibi, tüm duygulu varlıklara uygundur.

İnsan karakterinin ve insan kurumlarının gelişimi için de benzer bir kavram geçerli olmalıdır. İnsanın gelişimi aynı doğal çevre içinde ortaya çıkmış ve bu çevre tarafından aynı doğrultuda yönlendirilmiştir; bu arada insan toplumlarında oluşturulan karşılıklı yardımlaşma ve destek kurumları insana hangi ölçüde kuvvetini bu kurumlara borçlu olduğunu giderek daha da fazla göstermiştir. Böylesi bir toplumsal çevrede insanın ahlaki yönü daha da fazla gelişmiştir. Tarih alanındaki yeni araştırmalar temelinde, insanoğlunun evrimini, ilk olarak kabilede, sonra köy topluluklarında ve özgür şehir cumhuriyetlerinde -gerileme dönemlerine rağmen bu toplumsal örgütlenme biçimleri daha fazla ilerlemenin temeli haline gelmişlerdir- ortaya çıktığı haliyle insandaki hayatını karşılıklı yardımlaşma temelinde örgütlemeye yönelik doğuştan varolan bir eğilimin evrimi ile birlikte etik bir etkenin evriminin tarihi olarak kavramak mümkün hale gelmiştir. İnsanlık tarihini tarih öncesi Taş Çağı'ndan bu zamana uzanan kesintisiz bir gelişim zinciri olarak görme fikrinden kesinlikle vazgeçmemiz gerekiyor. İnsan toplumlarının gelişimi devamlı değildir. Birçok kereler yeni baştan başlamıştır; Hindistan'da, Mısır'da, Mezopotamya'da, Yunanistan'da, Roma'da, İskandinavya'da ve Batı Avrupa'da her seferinde ilkel kabile ile başlayıp köy topluluğu ile devam etmiştir. Ama bu çizgilerin her birini ayrı olarak düşünürsek, her birinde, bilhassa da Avrupa'nın Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden bu yanaki gelişiminde, karşılıklı destek ve karşılıklı koruma kavramları-

nın klandan kabileye, ulusa ve sonunda ulusların uluslararası birliğine doğru devamlı genişlediğini kesin olarak görürüz. Diğer yandan, ara sıra meydana gelen geçici gerileme hareketlerine rağmen, en uygar uluslarda bile -en azından uygar dünyadaki ve ilerici toplumsal hareketlerdeki ileri düşüncenin temsilcileri arasında- mevcut insan dayanışması ve adalet kavramlarının devamlı genişlemesine, karşılıklı ilişkilerimizin karakterinin sürekli olarak iyileştirilmesine yönelik bir eğilim vardır. Ayrıca, bir ideal biçiminde, daha ileri gelişimde arzulanabilir olanın ne olduğuna dair kavramlar da ortaya çıkar.

Zaman zaman meydana gelen geriye doğru hareketlerin nüfusun aydınlanmış kesimi tarafından yalnızca toplum organizmasının geçici hastalıkları olarak ve gelecekte yeniden ortaya çıkmalarından kaçınılacak şeyler olarak görülmesi gerçeği, ortalama etik standardının artık geçmişte olduğundan daha yüksekte olduğunu kanıtlar. Ve uygar toplumların tüm üyelerinin ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik araçlar arttıkça, daha da yüksek bir kavram olan herkes için adaletin yolu açılmak, etik standardı daha da arılaşmak zorundadır. Bu bilimsel etik bakış açısından bakarsak, insan, tüm aksine kötümser olan derslere rağmen ahlaki ilerlemeye inancını yeniden doğrulamakla kalmayıp ayrıca onu bilimsel bir temel üzerine koyabileceği bir konumdadır. Bu inancın, daima bilimden önce gelmiş olan kurumlardan birinden kaynaklanmasına rağmen, oldukça doğru olduğunu ve artık pozitif bilgi tarafından doğrulandığını görmektedir.

II. BÖLÜM

Yeni Etiğin Yavaş Yavaş Evrilen Zemini

Eğer, ampirik filozoflar şimdiye dek ahlak kavramlarında sabit bir ilerlemenin varlığını (ki buna evrimin başlıca ilkesi denebilir) kanıtlayamadılarsa, kusur büyük ölçüde spekülatif, yani bilimsel olmayan filozoflardadır. Onlar insanın ahlaki duygularının ampirik kökenini güçlü şekilde inkâr etmişlerdir; ahlak duygusuna doğüstü bir köken tayin etmek için çok incelikli akıl yürütmeler kullanmışlardır ve “insanın yazgısı”ndan, onun “varlığının yönü”nden ve “doğanın gayesi”nden o kadar çok söz etmişlerdir ki bu meselenin etrafında ortaya çıkmış olan mitolojik ve metafiziksel kavramlara karşı bir tepki kaçınılmaz hale gelmiştir. Üstelik, hayvanlar dünyasında farklı türler arasında sert bir yaşam mücadelesinin varlığını tespit eden modern evrimciler, duygulu varlıkların çok fazla acı çekmesini gerektiren böylesi bir vahşi süreci bir Üstün Varlığın ifadesi olarak kabul edemezlerdi ve neticede o âlemde herhangi bir etik ilkenin keşfedilebileceğini inkâr ettiler. Türein, insan ırklarının, insan kurumlarının ve etik fikirlerin kendilerinin evriminin doğal güçlerin sonucu oldukları, ancak şimdilerde, bu evrimin karşılıklı destek ve gelişen duygudaşlık da dahil bütün etkenlerini yeniden bir doğa-ötesi felsefesine düşme tehlikesi olmadan incelemek mümkün hale geldiğin-

de kanıtlanmıştı. Ama böylelikle, kayda değer bir felsefî önemi olan bir noktaya ulaştık.

İnsanın hem doğanın hem de kendi tarihinin incelenmesinden çıkardığı dersin, daima *ikili bir eğilim* içinde olduğu sonucuna varabilecek durumdayız: Bir yanda *toplumculluğun* daha büyük bir gelişimine, diğer yanda hayatın yoğunluğunda bireylerin mutluluğu ve fiziksel, düşünsel ahlaki ilerleme ile sonuçlanan bir artışa yönelik eğilim.

Bu ikili eğilim genel olarak hayatın ayırt edici bir karakteristiğidir. Daima mevcuttur ve hayat bizim gezegenimiz üzerinde ya da başka bir yerde ne gibi nitelikler kazanırsa kazansın, özelliklerinden biri olarak hayata aittir. Ve bu, “ahlak yasasının evrenselliğinin” metafiziksel bir ileri sürülüşü ya da bir varsayım değildir. Toplumculluğun ve neticede duyum yoğunluğunun ve çeşitliliğinin devamlı gelişimi olmadan, hayat imkânsızdır. Hayatın özü orada yatar. Eğer o öge eksikse, hayat çekilmeye, parçalanmaya, durmaya yüz tutar. Bu, ampirik olarak keşfedilmiş bir doğa yasası olarak kabul edilebilir.

Dolayısıyla, öyle görünüyor ki bilim etiğin temellerini çöktürmekten uzaktır; aksine aşkın doğa-ötesi etikte mevcut olan bulanık metafiziksel varsayımlara somut bir içerik verir. Bilim, doğanın yaşamında daha derinlere indikçe, transandantalist düşünürün bel bağlamak için yalnızca belirsiz bir sezgiye sahip olduğu yerde, evrimci etiğe bir *felsefî kesinlik* verir.

Ampirik düşünceye yönelik sürekli tekrarlanan başka bir serzeniş için daha da az temel vardır. Bu, doğanın incelenmesinin bizi yalnızca soğuk ve matematiksel bir doğrunun bilgisine götüreceği yolundaki serzeniştir. Doğanın incelenmesinin en iyi ihtimalle bize doğruluk aşkını esinleyeceği ama “sonsuz iyilik” gibi daha yüksek duyguların esinini ancak dinin verebileceği söylenir. Bu iddianın herhangi bir olgu üzerine temelli olmadığı ve dolayısıyla tümüyle yanlış olduğu kolaylıkla gösterilebilir. Öncelikle, doğruluk aşkı tüm etik öğretisinin zaten bir yarısıdır

ve daha iyi olan yarısıdır. Akıllı dindar insanlar bunu çok iyi anlarlar. “İyilik” ve onun için mücadele etme kavramına gelirsek, az önce belirttiğimiz “doğruluk”, yani karşılıklı yardımın hayatın temel özelliği olarak kabulü, kesinlikle esinleyici bir doğrudur ve bir gün doğanın şiirinde mutlaka ifadesini bulacaktır, çünkü, doğa, anlayışımıza ilave bir insancıl nüve kazandırır.

Goethe, panteistik dehasının kavrayışı ile, Zoolog Eckermann’dan duyduğu ipucunun üzerine bu hakikatin tüm felsefi önemini anladı.¹

Üstelik, ilkel insanın araştırılmasında daha derine indikçe, onun hemcinslerin kahramanca savunulması, grubun iyiliği için kendini feda etme, anne babaya sınırsız sevgi ve genel olarak toplumculuğun yararları gibi konulardaki ilk derslerini yakın temas halinde olduğu hayvanların yaşamından aldığını daha da iyi anlarız. “Erdem” ve “hainlik” gibi kavramlar, yalnızca insani değil, ayrıca zoolojik kavramlardır.

Fikirlerin ve düşünsel olarak tasarlanmış ideallerin mevcut ahlak kavramları üzerindeki güçlerine ve karşılığında bu kavramların bir devrin entelektüel yanını nasıl etkilediklerine gelirsek, bu konunun üzerinde durmaya pek gerek yoktur. Verili bir toplumun düşünsel evrimi her tür koşulun etkisi altında zaman zaman yanlış bir istikamet alabilir ya da aksine, yüksek uçuşa geçebilir. Ama her iki durumda da zamanın önde gelen fikirleri etik hayatını etkilemede çok başarısız olmaz. Aynısı birey için de geçerlidir.

1 Bkz: Eckermann, “*Gespräche mit Goethe*” Leipzig, 1848, Cilt II, 219, 221. Eckermann, Goethe’ye, Eckermann annesini vurduktan sonra yuvadan düşen bir yavru kuşun başka bir türün annesi tarafından alındığını söylediğinde, Goethe derinden duygulanır. “Eğer,” der, “yaygın bir olgu olduğu ortaya çıkarsa, doğadaki Tanrısal’ı açıklar.” Ondokuzuncu Yüzyılın ilk dönemlerinde Amerika kıtasının hâlâ az nüfusu olan bölgelerinde hayvan yaşamını araştıran zoologlar ve Brehm gibi bir Doğabilimci, Eckermann’ın belirttiği olgunun hayvanlar dünyasında oldukça yaygın olduğunu göstermişlerdir. [Eckermann’ın, “*Goethe ile Konuşmalar*”ının bir çok İngilizce çevirisi var. “*Karşılıklı Yardımlaşma*”da Kropotkin bu “konuşma”nın birazcık farklı bir versiyonunu verir.] (İng. ç.n.)

Fouillee'nin ortaya koyduğu gibi,¹ çok kesin olarak, fikirler, manevi güçlerdir ve eğer fikirler doğanın gerçek yaşamını yalnızca bir yönüyle değil, bütünlüğü içerisinde göstermeye yetecek kadar geçerli ve yaygın iseler, etik kuvvetlerdir. Bu yüzden, toplum üzerinde kalıcı bir etki bırakacak bir ahlakın özenle geliştirilmesine yönelik ilk adım bu ahlakı sağlam şekilde yerleştirilmiş doğrular üzerine oturtmaktır. Ve gerçekte, tam bir etik sisteminin ortaya çıkarılmasının önündeki temel engellerden birisi, mevcut ihtiyaçlara paralel olarak, toplumbiliminin hâlâ emekleme aşamasında olmasıdır. Malzeme toplamayı henüz tamamlamış olan sosyoloji, bu malzemeleri gelecekteki bir gelişimin muhtemel çizgilerini tespit etmek amacıyla araştırmaya ancak başlamaktadır. Ama bu alanda sürekli olarak çok sayıda köklü önyargı ile karşılaşmaktadır.

Şu anda etiğe yöneltilen başlıca talep, konunun felsefi olarak araştırılması yoluyla insanda var olan taban tabana zıt iki duygu grubundaki ortak ögeyi bulmak ve böylelikle insanoğluna ikisi arasında bir uzlaşma değil, bir sentez bulmada yardım etmek için elinden geleni yapmasıdır. Bir grupta insanı bireysel amaçlarına yönelik fayda sağlamak için diğer insanlara boyun eğdirmeye iten duygular vardır; diğer gruptaki duygular ise insanları ortaklaşa çaba sarf ederek ortak amaçlara ulaşmak için birleşmeye iter: İlk grup, insan doğasının temel bir ihtiyacı olan mücadeleye cevap verir; ikinci grup ise aynı oranda temel olan bir eğilimi, birlik arzusunu ve karşılıklı duygudaşlığı temsil eder. Bu iki duygu grubu, elbette, aralarında mücadele etmelidir ama hangi biçimde olursa olsun sentezlerini elde etmenin mutlak bir önemi vardır. Böylesi bir sentez çok gereklidir; çünkü, bugünün bu konuda yerleşik bir kanaate sahip olmayan uygar insanının eylem gücü felç olmuştur. O, bireyler ve uluslar ara-

1 [Alfred Fouillee, "La psychologie des idées-forces," 1893, 2 cilt; genişletilmiş 3. bas., 1912.] (İng. ç.n.)

sındaki kıyasıya bir üstünlük mücadelesinin bilimin son sözü olacağını kabul edemez; aynı zamanda sorunun Hıristiyanlığın, insanların ve ulusların kardeşliğini ya da çeşitli Hıristiyan tarikatları arasında bile hoşgörüyü sağlamadan yüzlerce yıldır vaaz etmekte olduğu kardeşlik ve kendini feda etme kaidesi yoluyla çözümüne de inanmaz. Komünistlerin öğretileriyle ilgili olarak ise, insanların büyük çoğunluğunun, aynı nedenden dolayı, komünizme inancı yok.

Dolayısıyla, etiğin şu andaki temel problemi, insanoğluna bu temel çelişkiye çözüm bulmak için yardım etmektir. Bu amaç için, insanların evrimlerinin farklı dönemlerinde bireysel güçleri, ayrı zamanda kişisel enerjileri felç etmeden onlardan herkesin mutluluğu için en büyük yararın elde edileceği biçimde yönlendirmek için başvurmuş oldukları araçları ciddiyleştirmeliyiz. Ve şu anda var olan bu doğrultudaki eğilimleri de araştırmak zorundayız, bunlar hem yürütülmekte olan ürkek girişimler biçiminde, hem de modern toplumda gizlenmiş olan ve o senteze ulaşmak için yararlanılabilecek olan potansiyeller biçiminde mevcuttur. Ve sonra, ilk güçlükler olan atalet ve muhalefetin üstesinden gelmek için başvurulacak belli bir coşku olmadan uygarlık içinde hiçbir yeni hareket başlamamış olduğu için, insanlara coşkularını uyandıracak *idealleri* aşılacak ve onlara bireysel enerjiyi herkesin iyiliğine yönelik çalışma ile birleştirecek bir yaşam biçimi inşa etmek için gerekli olan güçleri vermek, etiğin görevidir.

Gerçekçi bir ideal ihtiyacı, bizi din dışı etik sistemlerine karşı daima yöneltilmiş olan başlıca serzenişe getirir. “Bu sistemlerin vardıkları sonuçlar,” denir bize, “insanların eylemlerini etkilemek için gerekli olan otoriteye asla sahip olmayacaktır, çünkü, *görevdeki zorunluluk* duygusuna sahip değildirler.” Ampirik etiğin, örneğin Musa’nın, On Emri’ninki gibi, zorlayıcı bir karaktere sahip olduğunun asla ileri sürülmemiş olduğu kesinlikle doğrudur. Kant’ın tüm ahlakın “kategorik zorunluluk”u olarak

öne sürdüğü şu kuralın evrensel olarak zorunlu olduğunun tanınması için bir yaptırım gerektirmediği de doğrudur: “Öyle davranın ki, düsturunuz aynı zamanda evrensel yasanın bir ilkesi olabilsin.”¹

Kant, bunun akıl yürütmenin gerekli bir biçimi, zekâmızın bir “kategori”si olduğu ve faydacı kaygılardan çıkmadığını savunuyordu.

Ne var ki Schopenhauer ile başlayan modern eleştiri Kant’ın yanlışlığı gösterdi. Kant, onun “zorunlu”suna göre hareket etmenin neden bir görev olması gerektiğini ispatlamakta kesinlikle başarısız olmuştur. Ve söylemesi garip, Kant’ın yazdığı en iyi sayfaların faydanın ahlakın temeli olarak alınmasına yönelik bütün kaygılara güçlü şekilde karşı çıktığı sayfalar olmasına karşın, Kant’ın kendi akıl yürütmesinden şu çıkar: Onun “zorunlu”sunun kendisini genel kabul için önerebileceği tek zemin, toplumsal faydasıdır. Sonuçta Kant, görev duygusu üzerine enfes bir methiye ortaya çıkardı ama bu duyguya insanın bilincinden ve düşünsel kavramları ile eylemleri arasında bir ahengi koruma arzusundan başka herhangi bir temel vermeyi başaramadı.²

Ampirik ahlak hiç de “Ben Tanrı’yım!” sözleriyle ifade bulan dinsel zorunluluğun yerine geçecek bir şey bulmuş gibi davranmadı ama Hristiyanlık Dini’nin etik reçeteleri ile kendilerine Hristiyan diyen toplumların hayatları arasında var olan çelişki, yukarıdaki yaklaşımı değerinden eder. Ampirik ahlak bile bir ko-

1 [Kant’ın “*Metaphysics of Morals*”ı, Bkz. Abbott’un çevirisi, “*Kant’s Theory of Ethics*” s. 39; ayrıca s. 18-41.] (İng. ç.n.)

2 Ancak sonradan daha ileri gitti. 1792’de yayımlanmış olan “*Philo-sophical Theory of Faith*”ten şu çıkar: Zamanın Hristiyanlık karşıtı öğretilerine karşı rasyonel bir etik kurmak için başladyısa da sonunda “Tanrısal kökenine işaret ederek, ahlak yeteneğinin kavranamazlığı”nı kabul etmiştir. (Kant, “*Works*” Harterstein Baskısı, cilt VI, s. 143-144.) [Leipzig, 1867-8, 8 cilt. Kropotkin burada Kant’ın, ilki 1792’de bir Alman dergisinde yayımlanmış olan bir dizi makaleden oluşan “*Vorlesugne über diephilosophesche Religionslehre*”me gönderme yapıyor. Bu makaleler 1817’de, Leipzig’de, Pölitz tarafından yayına hazırlandı. Ayrıca, bkz., J.W. Semple, “*Kant’s Theory of Religion*” Lond. 1838; 1848.] (İng. ç.n.)

şullu zorunluluk duygusundan tamamen yoksun değildir. Auguste Comte'un zamanından beri genellikle "özgeci" olarak tarif edilen farklı duygular ve eylemler kolaylıkla iki farklı başlık altında sınıflandırılabilirler. Toplum içinde yaşamayı seçtiğimizde mutlak suretle gerekli olarak değerlendirilebilecek ama bu yüzden, "özgeci" ismine uygun olmayan eylemler vardır. Bu tür eylemlerde bulunan kimse gücünü, enerjisini, coşkusunu hiçbir karşılık beklemeden verir ve bu tür eylemler ahlaki ilerlemenin gerçek kaynaklarıysalar da kesinlikle onlara iliştilmiş bir, *zorunluluk*, karakterine sahip değildirler. Ve yine de bu iki eylem sınıfı ahlak üzerine yazanlar tarafından sürekli karıştırılır ve sonuç olarak etik meseleler ile ilgilenirken pek çok çelişki ortaya çıkar.

Bununla birlikte bu karışıklıktan kolayca kaçınılabilir. Öncelikle, etik problemleri hukuk problemlerinden ayrı tutmanın tercih edilir olduğu açıktır. Ahlak bilimi yasa koymanın gerekli olup olmadığı meselesini bile oturtmaz. Hatta herhangi bir yasa koyma- nın gerekli olup olmadığı, meselesini bir karara bağlamaz. Gerçek- ten de herhangi bir yasanın gerekliliğini inkâr eder ve doğrudan insan bilincine hitap eder -ve bunlar Reformasyon'un başlarında en az etkiye sahip olanlar değillerdi- etik yazarlarının olduğunu biliyoruz. Etiğin işlevi insanın kusurları üzerinde ısrar edip onu "günahlar"ı yüzünden azarlamak değil, insanın en iyi içgüdülerine hitap ederek *olumlu* yönde hareket etmektir. Etik, onlarsız ne hay- vanların ne de insanların toplumlar halinde yaşayabileceği birkaç temel ilkeyi belirler ve açıklar ama sonra bunlardan daha üstün bir şeye başvurur: Sevgi, cesaret, kardeşlik, kendine saygı, kişinin ide- alleri ile uyumu. İnsana, eğer fiziksel, düşünsel ve duygusal tüm güçlerinin tam bir kullanımını bulabileceği bir yaşam istiyor ise, böylesi bir yaşamın diğerlerine saygısızlık yolundan ulaşılabilir olduğu fikrini, ebediyen terk etmesi gerektiğini söyler.

"Böylesi bütünlüklü bir yaşama yaklaşmak, ancak birey ve diğerleri arasında belli bir ahenk kurulursa mümkündür," der etik ve ekler: "Doğanın kendisine bakın! İnsanoğlunun geçmişini in-

celeyin! Onlar size bunun gerçekte böyle olduğunu kanıtlayacaktır!” Ve birey, şu veya bu sebeple, özel bir durumda izlenecek en iyi yolun ne olduğu konusunda tereddüt ederse, etik onun yardımına koşar ve ona onun benzer bir durumda diğerlerinin nasıl davranmasını istediğini düşündürür.¹ Ama o durumda bile haki-ki etik katı bir davranış çizgisini takip etmez; çünkü, onu etkilemekte olan farklı güdülerin ayrı değerlerinin tartması gereken, bireyin kendisidir. Yenilgiye tahammül edemeyerek risk önermenin ya da enerji dolu gence yaşlı adamın ihtiyatından söz etmenin yararı yoktur. Şu cevabı vererek, bu, Goethe’nin oyununda, Eg-Mont’un, Kont Oliva’ya verdiği çok doğru ve güzel cevaptır ve oldukça haklı olacaktır: “Görülmez ruhlar tarafından mahmuzlanmış gibi, zamanın atları yazgımızın hafif arabasını çekerler ve bize sadece cesurca dizginleri tutmak ve tekerlekleri döndürmek kalır; şurada solumuzda bir taş, burada sağımızda devrilmiş bir araba. Nereye koşuyoruz, kim bilir? Yalnız nereden geldiğimizi hatırlayabilir miyiz?” Guyau’nun dediği gibi, “Çiçek, çiçek açmaktır,”² Çiçek açması, ölmesi anlamına gelse bile.

Ve yine de etiğin temel amacı insanlara ayrı ayrı tavsiyeler vermek değildir. Daha çok, bir bütün olarak onların önüne yüksek bir amaç, herhangi bir tavsiyeden daha iyi bir şekilde içgüdüsel olarak doğru yönde hareket etmelerini sağlayacak bir ideal koymaktır. Tıpkı zihinsel eğitimin amacının bizi sürüsüyle zihinsel işlemi neredeyse bilinçsiz şekilde yerine getirmeye alıştırmak olması gibi, etiğin amacı da toplumda herkesin iyiliğine ve her ayrı varlığın en tam mutluluğuna en iyi şekilde götürecek eylemlerin, tamamen itki ile, çok sayıda üretilebileceği bir atmosfer yaratmaktır.

1 “Etik ona ‘Yapman gereken bu’ demez ama onunla birlikte şunu sorar: ‘Gerçekte ve kesin olarak yalnızca anlık bir ruh halinde değil, istediğin ne?’” (F. Paulsen, “*System der Ethik*,” 2. cilt., Berlin, 1896, cilt I, s. 20.)

2 M. Guyau, “A Sketch of Morality independent of Obligation or Sanction,” çev. Gertrude Kapeteyn, Londra. (Watts), 1898.

Ahlakın nihai amacı budur ama buna ulaşmak için ahlak öğretilerimizi taşıdıkları iç çelişkilerden kurtarmamız gerekir. Örneğin, merhamet ve acıma kaynaklı “hayırseverlik” vaaz eden bir ahlak, zorunlu olarak ölümcül bir çelişki taşır. Tam eşitlik ve adalet ya da tam kardeşlik öne sürerek işe başlar ama sonra çok geçmeden her ikisiyle de kafanızı yormamanız gerektiğini ekler. Bir oluş erişilmezdir. Tüm dinlerin temel ilkesi olan insanların kardeşliğine gelince, bunu kitabi anlamıyla almamız gerekir; bu, coşkulu vaizlerin kullandığı yalnızca şiirsel bir sözdür. “Eşitlik doğanın kuralıdır,” derler bize; daima doğa ile münakaşa etmiş olan dinden değil, doğadan dersler almamız gerektiğini, öğretirler. Ama insanların yaşam tarzlarındaki eşitsizlikler fazla çarpıcı hale geldiğinde ve üretilen zenginliğin toplamı çok fazla sayıda insanın en aşağılık sefaletini doğuracak şekilde bölündüğünde, insanın ayrıcalıklı konumundan vazgeçmeden fakirler ile “paylaşılabilecek olan”ı paylaşması, kutsal bir görev olur.

Eğer hâkim Kilise tarafından yorumlanan dinsel yaptırıma sahip olsaydı, bu tür bir ahlak bir toplumda bir süre, hatta uzun bir süre, hüküm sürebilirdi. Ama insan dinin reçetelerine eleştirel bir gözle bakmaya başladığı ve salt itaat ve korku yerine aklı ile varılmış bir kaniya ihtiyaç duyduğu anda, bu türden bir iç çelişki uzun süre muhafaza edilemez. Ortadan kaldırılmalıdır ve ne kadar erken olursa o kadar iyi olur. İç çelişkisi, tüm etiğin ölüm fermanı ve insan enerjisinin altını oyan bir kurtçuktur.

Modern bir etik sisteminin tatmin etmesi gereken çok önemli bir koşul şudur: Birey girişkenliğinin engellenmemesi gerekir; çünkü bu, krallığın ya da türün iyiliği kadar yüksek bir amaçtır. Etik sistemlere yönelik mükemmel incelemesinde Wundt, Onsekizinci Yüzyıl’ın aydınlanma döneminden başlayarak, neredeyse tüm etik sistemlerin bireyselci hale geldiğini, söyler. Ancak bu yalnızca kısmen doğrudur; çünkü, bireyin hakları sadece bir alanda, ekonomi alanında büyük bir enerji ile

ileri sürüldü. Ve orada bile bireysel özgürlük, hem teoride hem de pratikte, gerçekten çok fazla yanılısma olarak kaldı. Diğer alanlar ile, politik, düşünsel, sanatsal ilgili olarak ise denebilir ki ekonomik bireycilik daha fazla vurgu ile ileri sürüldüğü oranda bireyin devletin savaş makinesine, eğitim sistemine, mevcut kurumların desteklenmesi için gerekli olan zihinsel disipline vs., tabiyeti sabit şekilde artmıştır. Şu günün en ileri reformcuları bile, geleceğe yönelik tahminlerinde, bireyin toplum tarafından daha da büyük bir soğurulması ön varsayımı altında akıl yürütmektedirler.

Bu eğilim ister istemez bir muhalefet uyandırdı; bu muhalefet Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başında Godwin ve sonuna doğru Spencer tarafından dile getirildi ve Nietzsche'yi şu sonuca varmaya itti: Eğer insan ırkının çıkarları için bireyin feda edilmesinden daha iyi bir temel bulamıyorsa, tüm ahlakın kaldırılıp atılması gerekir. Mevcut etik sistemlerine bu eleştiri belki de devrimizin en karakteristik özelliğidir; kaynağı (Godwin istisnası ile Onsekizinci Yüzyıl bireycilerinde olduğu gibi) bencilce bir ekonomik bağımsızlık değil, içinde kişiliğin tam gelişimi için herkesin iyiliğinin bir esas haline geleceği, yeni, *daha iyi bir toplum biçimi ortaya çıkarmak için kişisel bağımsızlığa yönelik* tutkulu bir arzu olduğu oranda bu karakteristik artar.¹

Sürü psikolojisine yol açan kişiliğin gelişimi isteği ve bireysel yaratıcı güç ile girişkenlik eksikliği, kesinlikle zamanımızın başlıca kusurlarından biri. Ekonomik bireycilik sözünü tutmadı: Bireysellikte herhangi çarpıcı bir gelişmeyle sonuçlanmadı.

1 Wundt, çok ilginç bir söz sarf ediyor: "Eğer bütün işaretler boşa çıkmazsa, şu anda aydınlanmanın aşırı bireyciliğinin daha iyi bir insan kişiliğinin özgürlüğü nosyonu bireyciliğe borçlu olduğumuz bir iyileşme tarafından tamamlanan antikitenin evrenselciliğinin bir yerinden canlanışına yol vermekte olduğu bir düşünce devrimi gerçekleşiyor." (*"Ethics,"* III, s. 34, İngilizce çevirisi; Almanca orijinali, s. 459.) [İng. Çev. Titchener, *"Julia Gulliver ve Margaret Washburn,* N. Y. Lond., 1897-1901, 3 cilt. Almanca orijinali, *"Ehtik,"* Stuttgart, 1903 (3. bas.), 2 cilt.] (İng. ç.n)

Geçmişte sosyoloji alanındaki yaratıcı çalışmalar son derece yavaştı ve insanoğlundaki ilerlemeci yeniliklerin yayılması için temel araç hâlâ taklitti. Modern uluslar birbirlerinden ayrı, politik, dinsel ve ekonomik hareketleri ve “özgürlük imtiyazları”-nı kopya ederken, barbar kabilelerinin ve Ortaçağ şehirlerinin tarihlerini tekrarlıyorlar. Bütün uluslar son zamanlarda, hayret verici bir süratle, batı Avrupa’nın endüstriyel ve askeri uygarlığının sonuçlarına uyum sağladılar ve eski tiplerin bu gözden geçirilmemiş yeni baskılarında kültür denilen şeyin ne kadar yüzeysel olduğunu, ne kadarının salt taklit olduğunu en iyi şekilde görüyoruz.

O halde kendimize, mevcut ahlak öğretilerin taklidi, itaati sürdürmeye yardım edip etmediklerini, sormamız çok doğal. İnsanı, derin düşünceye ve tüm ihtiras fırtınalarının ötesinde korkulara dalmış olan Herbert’ın, “tasavvur yeteneğine sahip robot”una dönüştürmeyi fazlasıyla amaçlamıyorlar mıydı? Sevilmeye layık olanı gerçekten sevmeye ve nefrete layık olan- dan gerçekten nefret etmeye muktedir olan canlılık dolu gerçek insanı sevgisini soylulaştıran ve nefretlerini haklı çıkaran bir ideal için kavgaya daima hazır olan insanı savunmak için ayağa kalkmanın zamanı gelmedi mi? Antikitenin filozoflarının zamanında “erdem”i insanı günün kötülüklerine karşı “bilge olmayanlar” ile birleşmekten çok “ruhunun güzelliğini işleme”ye iten bir tür “bilgelik” olarak sunmaya yönelik bir eğilim vardı. Sonra o erdem “kötülüğe direnmeme” haline geldi; art arda gelen birçok yüzyıl boyunca, tevekkül ve kötülüğe karşı edilgen bir tutumun refakatinde bireysel “kurtuluş”, Hıristiyan etiğinin özüydü; sonuç, toplumsal iyiliğe ve kötülüğe karşı manastırcı bir kayıtsızlık ve “erdemli bireycilik”in savunusuna yönelik bir tartışmanın işlenmesi oldu. Ne mutlu ki bu tür bencilce erdeme karşı bir tepki çoktan yolunu hazırlamakta ve kötülük karşısında edilgen bir tutum takınmanın yalnızca ahlaki bir ödeklilik olup olmadığı, Zend-Avesta tarafından öğretildiği gibi, kötü

Ehriman'a karşı etik mücadelenin erdemin ilk şartı olup olmadığı soruluyor.¹

Ahlaki ilerlemeye ihtiyacımız var ama ahlaki cesaret olmadan, ahlaki ilerleme olanaklı değildir.

Etige yöneltilen taleplerden mevcut karışıklığın ortasında seçilebilen bazıları bunlar. Hepsi de tek bir öncü fikirde birleşiyor. Şu anda istenen, yeni bir ahlak anlayışı; temel ilkelerinde uygarlığımıza yeni hayatı aşılamaya yetecek kadar geniş olması ve uygulamalarında hem transandantalist düşüncesinin kalıntılarından, hem de cahilce faydacılığın dar anlayışlarından kurtulması gereken, bir ahlak anlayışı.

Böylesi yeni bir ahlak anlayışının öğeleri, halihazırda elimizin altında. İnanıyorum ki *toplumculluğun, karşılıklı yardımlaşmanın* hayvanlar dünyasının ve insanlık tarihinin evrimindeki önemi, herhangi bir faraziyeden azade, pozitif olarak kurulmuş bir bilimsel doğru olarak alınabilir. Ayrıca şunu da doğru kabul edebiliriz: Karşılıklı yardımlaşma insan toplumunda yerleşik bir âdet olduğu ve diyelim içgüdüsel bir hal aldığı oranda, paralelinde, eşitlik ve eşitlikçi kendini tutma duygusunun zorunlu eşlik ile birlikte, adalet duygusunda bir gelişmeye yol açar. Her bireyin kişisel haklarının diğer bireyin kişisel hakları kadar dokunulmaz olduğu fikri, sınıf farklılıkları yok oldukça gelişir ve verili bir toplumun kurumları bu anlamda kalıcı olarak değiştirildiğinde, bu düşünce genel bir anlayış haline gelir. Bireyin ait olduğu grubun çıkarları ile belli bir oranda özdeşleşmesi toplumsal yaşamın başlangıcından beri zorunlu olarak var olmuştur ve en aşağı hayvanlarda bile kendini belli eder. Ama eşitlik ve adalet ilişkileri insan toplumunda sağlam şekilde yerleştiği oranda, daha rafine ilişkilerin daha ileri ve daha genel gelişiminin zeminini hazırlarlar; bu ilişkiler altında insan, eyleminin bütün için taşıdığı anlamı

1 C.P. Tiele, "Geschichte der Religion in Altertum," Almanca çevirisi, G. Gehrich. Gotha, 1903, cilt II s. 163 ve devamı.

öyle iyi anlar ki bu yüzden bazı arzularının giderilmesinden feragat etmek zorunda kalsa bile başkalarına saldırmaktan sakınır; duygularını diğerlerinin duyguları ile bu kadar tam şekilde özdeşleştirdiğinde, güçlerini onlar için, karşılığında hiçbir şey beklemekten fedaya hazırdır. Genellikle az çok kesin olmayan *özgecilik* ve kendini feda etme adları ile anılan bencilce olmayan duygular ve alışkanlıklar, çoğu yazar, onları, özgecilik adı altında salt adalet duygusu ile karıştırırsa da bana göre tek başlarına, ahlak adını hak ederler.

O halde, *Karşılıklı Yardımlaşma, Adalet, Ahlak*, hayvan dünyasının ve insanın araştırmasının bize açık ettiği çıkarıcı bir dizinin art arda gelen basamaklarıdır. Kendi içinde kendi doğrulamasını taşıyan, ilk aşamalarından (en ilkel organizmaların oluşturduğu koloniler biçiminde) başlayan ve bizim uygar toplumlarımız kadar derece derece yükselen hayvan krallığının evriminin tümü tarafından onaylanan bir *organik mecburiyet* teşkil ederler. Mecazi konuşursak, bir *evrensel organik evrim yasası*dırlar ve Karşılıklı Yardımlaşma, Adalet ve Ahlak duygusunun doğuştan gelen bir içgüdünün bütün gücüyle insan zihninde kökleşmiş olmasının nedeni budur; ilk içgüdü, Karşılıklı Yardımlaşma, belli ki en güçlüsüdür; diğerlerinden sonra gelişmiş olan üçüncüsü ise, değişken bir duygudur ve üçü arasında en az zorlayıcı olanıdır.

Beslenme, barınma ya da uyku ihtiyacı gibi, bu içgüdüler kendini koruma içgüdüleridir. Elbette, bazen belli koşulların etkisi altında zayıflayabilirler ve bu içgüdülerin gücünün bir hayvan grubunda ya da bir insan toplumunda şu ya da bu nedenle gevşediği durumları biliyoruz ama bu olduğunda, grup, ister istemez, yaşam mücadelesinde başarısız olmaya, yıkıma doğru ilerlemeye başlar. Ve eğer hayatta kalmanın ve ilerlemeci gelişmenin gerekli koşullarına, Karşılıklı Yardımlaşma, Adalet ve Ahlak, dönmez ise, bu grup, ırk ya da tür, ölür; yok olur. Evrimin gerekli koşullarını yerine getirmediği için, kaçınılmaz olarak gücünü yitirmek ve yok olmak durumundadır.

Bilimin yeni bir etik sisteminin geliştirilmesi ve doğrulanması için bize verdiği sağlam temel bu ve dolayısıyla, şu anda yapmamız gereken, “bilimin iflası”nı ilan etmek yerine, evrim fikri tarafından canlandırılan modern araştırmanın bu amaçla biriktirdiği materyalden bilimsel etiğin nasıl inşa edilebileceğini incelemektir.

III. BÖLÜM

Doğada Ahlak İlkesi

Darwin'in yaptığı yalnızca biyoloji ile sınırlı değildi. Henüz türlerin kökeni teorisinin kaba bir taslağını yazmış olduğu 1837'de, defterine şu anlamlı notu düştü: "Teorim yeni bir felsefeye yol açacak." Gerçekten de yol açtı. O, evrim fikrini organik hayatın araştırmalarına sokarak felsefede yeni bir çığır açtı;¹ ahlak duygusunun gelişimine yönelik sonraki taslağı etikte beyaz bir sayfa açtı. Bu taslakta Darwin, yeni bir ışık altında ahlak duygusunun hakiki kökenini sundu ve tüm meseleyi öyle sıkı bir bilimsel zemine oturttu ki fikirleri Shaftesbury ya da Hutcheson'un fikirlerinin gelişmiş hali olarak görülebilecek olsa da ona bilim için Bacon tarafından cılız bir biçimde belirtilmiş olan doğrultuda yeni bir yol açmış olma onuru verilmelidir. Böylece Darwin, Hume, Hobbes ya da Kant gibi düşünürler ile birlikte, etik okullarının kurucularından biri olmuştur.

Darwin'in etiğinin başlıca fikirleri kolaylıkla özetlenebilir. Denemesinin tam birinci cümlesinde hedefini oldukça ke-

1 "History of Modern Philosophy" kitabında, Danimarkalı Profesör Harold Höfding, Darwin'in yapının felsefi önemine dair hayra alması bir taslak verir. "Geschichte der neueren Philosophie," Almanca çevirisi, F. Bendixen, (Leipzig, 1896), cilt II, s. 487 ve devamı. [İng. Çev., Lond., 1900, B.E. Meyer, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

sin terimlerle ifade eder. İyi bilinen şiirsel sözler ile -“Görev! Dalkavukluk, pohpohlama ya da tehdit ile işlemeyen harikulade düşünce...”- tanımladığı görev duygusunu yücelterek başlar. Ve bu görev duygusunu ya da ahlak duygusunu “münhasıran doğal tarihin bakış açısından” açıklamaya girişir; bunun o zamana kadar hiçbir İngiliz yazarın yapmaya kalkışmadığı bir açıklama olduğunu ekler.¹

Yaşadığı süre içerisinde ahlak duygusunun her birey tarafından ayrı ayrı kazanılmasının, doğal olarak, “genel evrim teorisinin ışığında en azından son derece olasılık dışı” olduğunu düşündü ve bu duyguyu aşağı hayvanlarda, muhtemelen insanda da içgüdüsel ya da doğuştan olan toplumsal duygudan çıkardı (s. 150-151). Darwin, tüm ahlaki duyguların gerçek temelini, “hayvanın hemcinslerinin oluşturduğu toplumdan haz almasına, onlara karşı belli bir miktar duygudaşlık hissetmesine ve onlara çeşitli hizmetlerde bulunmasına yol açan toplumsal içgüdülerde”, gördü; duygudaşlık burada tam anlamıyla anlaşılmaktadır; bir ortaklaşa acı çekme ya da “sevgi” duygusu olarak değil, bir “yoldaşlık duygusu” ya da “karşılıklı duyarlılık” olarak, başka birisinin duygularından etkilenebilme yeteneği anlamında.

Darwin’in ilk önermesi buydu. İkincisi ise şuydu: Bir türün zihinsel yetenekleri, insanda olduğu gibi, yüksek oranda gelişkin hale gelir gelmez, toplumsallık içgüdüğü de ister istemez gelişir. Bu içgüdüğü tatmin etmeden bırakmak muhakkak bireye, geçmişteki eylemlerini düşünürken o eylemlerin bazılarında, “dayanıklı ve daima mevcut olan toplumsallık içgüdüğünün o zaman için daha güçlü olan ama dayanıklı olmayan ve arkasında çok canlı bir izlenim bırakmayan başka bir içgüdüye boyun eğdiğini” gördüğünde, bir tatminsizlik, hatta ızdırap duygusu getirecektir.

Dolayısıyla Darwin için ahlak duygusu, Kant için olduğu gibi

1 “*The Descent of Man*” böl. IV. s. 148 ve devamı. Tüm alıntılar, Bay Murray’ın 1901’deki son (ucuz) baskısından. [İlk baskı, 1871, Lond., N. Y., 2. bas., N.Y., 1917.] (İng. ç.n.)

kökeni bilinmeyen gizemli bir armağan değildir. “Burada sözü edilen belirgin toplumsal içgüdülerle, ana-babalık ve evlatlık duyguları ile donanmış herhangi bir hayvan,” der, “entelektüel güçleri insandaki kadar ya da aşağı yukarı insandaki kadar gelişir gelişmez, kaçınılmaz olarak bir ahlak duygusu ya da bilinç (Kant’ın ‘görev bilgisi’) kazanır.” (Böl. IV., s. 149-150.)

Darwin bu iki temel önermeye iki tane ikincil önerme ekler. Sözlü dile ulaşılmamasından, böylece toplumun dileklerinin ifade edilebilmeye başlamasından sonra, “her bir üyenin, topluluğun iyiliği için nasıl davranması gerektiğine dair ortak düşünce, doğal olarak, yüksek bir derecede, eylem kılavuzu haline gelir”. Ancak, kamusal onay ve ret, tamamen karşılıklı duygudaşlığın gelişimine bağlıdır. Başkalarının düşüncelerini onlara karşı duygudaşlık hissettiğimiz için takdir ederiz ve kamuoyu yalnızca toplumsallık içgüdüsünün yeteri kadar güçlü şekilde geliştiği yerde ahlaki bir doğrultuda hareket edebilir. Bu ifadenin doğruluğu aşikâr. Mandeville’in (“*Arılar Masalı*”nın yazarı) ve onun az çok açık sözlü olan Onsekizinci Yüzyıl takipçilerinin ahlaki basitçe bir dizi geleneksel âdet olarak göstermeye kalkışan teorilerini çürütür. Nihayet, Darwin, alışkanlığı da başkalarına karşı tutumunuzu dile getirmek için verimli bir etken olarak belirtir. Alışkanlık, toplumun yargısına itaati olduğu kadar, toplumsallık içgüdüsünü ve karşılıklı duygudaşlığı da kuvvetlendirir.

Görüşlerinin özünü böylelikle bu dört önermede ifade ettikten sonra, Darwin bunları geliştirir. İlk olarak hayvanlarda toplum-culluğu, onların toplum sevgisini ve her birinin yalnız bırakıldığında çektiği ıstırapı; devamlı toplumsal ilişkilerini; karşılıklı ikazlarını ve avlanmada ve kendini savunmada birbirlerine yardımlarını inceler. “Şurası kesin ki” der, “birlikte yaşayan hayvanlarda, toplumsal olmayan yetişkin hayvanların hissetmediği bir sevgi duygusu var.” Birbirlerinin hazları ile fazla duygudaşlık kurmayabilirler ama birbirlerinin üzüntüleri ya da yaşadıkları

tehlikeler ile kurulan duygudaşlık oldukça yaygındır; Darwin, en çarpıcı örneklerden birkaçını verir. Bazıları, örneğin Stansbury'nin kör pelikanı¹ ya da kör sıçanı -ikisi de hemcinsleri tarafından beslenirler- bugün klasik olmuştur. “Üstelik, sevgi ve duygudaşlığın yanında,” diye devam eder, Darwin, “hayvanlar toplumsal içgüdüler ile bağlantılı, bizde ahlak denilebilecek, başka nitelikler de sergilerler.” Ve köpekler ile fillerde ahlak duygusunun birkaç örneğini verir.²

Genel konuşursak, ortaklaşa gerçekleştirilen her eylemin -ve belli hayvanlarda bu tür eylemler oldukça yaygındır: Tüm hayatları bu tür eylemlerden ibarettir- bir çeşit kısıtlama gerektirdiği bellidir. Ancak, Darwin'in hayvanlardaki toplumculuk ve onların doğuştan gelen ahlak duyguları konusunu ahlak teorisinde işgal ettiği merkezi konunun ışığında hak ettiği ölçüde çözümlemediğini belirtmek gerek.

Sonrasında insan ahlakı üzerine düşünen Darwin, şu anda var olduğu şekliyle insanın az sayıda toplumsal içgüdüye sahip olmasına karşın, hemcinslerine yönelik son derece uzak bir dönemden gelen bir miktar içgüdüsel sevgi ve duygudaşlığı muhafaza etmiş olması gereken toplumcul bir varlık olduğunu söyler. Bu duygular, aklın, deneyiminin ve onaylanma arzusunun yardım ettiği teşvik edici bir içgüdü olarak işlemektedir. “O halde,” diye sonuç çıkarır, “insan tarafından ve muhtemelen maymun benzeri

1 [Referans, Utah'a bir yolculuğunda başka pelikanlar tarafından otuz millik bir mesafeden getirilen balıklarla beslenen kör bir pelikan gören Kaptan Stansbury'ye. Kropotkin bunu, Darwin'in, “*Descent of Man*”ının IV. Bölümü'nden alıntılıyor. Ayrıca, bkz.; L.H. Morgan, “*The Amerikan Beaver*,” 1868, s. 272; Kropotkin, bu kitaba “*Mutual Aid*”in 51. sayfasında gönderme yapıyor. Howard Stansbury, “*Exploration and Survey of the Valley of the Great Salt Lake*,” Phil., 1852; 1855. Kör sıçan olayı, M. Perty'nin, “*Ueber das Seelenleben der Thiere*”sinden alınmıştır, s. 64. if Leipzig, 1876.] (İng. ç.n.)

2 Kısa bir süre sonra, başta hayvanlarda ahlaka yönelik olumsuz bir tutum alan Herbert Spencer, James Knowles'un dergisi, Nineteenth Century'de bir kaç benzer olguyu dile getirdi. Bu olgular, “*Principles of Ethics*”de tekrarlandı, cilt II, Ek 1. [“Synthetic Philosophy”nin X. Cildi.]

ataları tarafından, çok kaba bir halde kazanılmış olması gereken toplumsal içgüdüler, hâlâ onun en iyi eylemlerinden bazıları için itici güç sağlarlar.” Elde kalan, devamlı büyüyen bir zekâ ve kolektif eğitimin sonucudur.

Yalnız hayvanların entelektüel yeteneklerinin insandaki yeteneklerden esas itibariyle değil derece itibariyle farklılaştığını kabul etmeye hazır olursak, bu görüşlerin doğru olduğu açıktır. Ama bu, şimdi çoğu karşılaştırmalı psikoloji öğrencisi tarafından kabul edilmektedir ve insanın içgüdüleri ve düşünsel yetenekleri ile hayvanlarınkiler arasına “bir uçurum” koymaya yönelik son zamanlardaki girişimler amaçlarına ulaşamadılar.¹ Ancak, bu benzerlikten, farklı türlerde, farklı iki hayvan sınıfına ait türlerde gelişen ahlaki içgüdülerin özdeş olduğu, sonucu çıkmaz. Eğer böcekleri memeliler ile karşılaştırsak, onların gelişim çizgilerinin hayvan evriminin çok erken bir aşamasında birbirinden ayrıldığını asla unutmamalıyız. Sonuçta karıncalar, arılar, eşek arıları vs. de toplumlarındaki kalıcı bir işbölümüne (ya da daha doğru olarak, iş bölümüne ve yapıdaki fizyolojik bir bölünmeye) paralel olarak aynı türün ayrı kısımları arasında derin bir fizyolojik

1 Bir karıncanın, bir köpeğin ya da bir kedinin bir keşif yapma ya da bir güçlüğün doğru çözümünü bulmadaki konu üzerine yazan bazılarınca sıklıkla işaret edilen yeteneksizliği, insan zekâsı ile hayvanların zekâsı arasında temel bir fark olduğunun kanıtı değildir; çünkü yaratıcılık isteği ile insanda da devamlı olarak karşılaşılmaktadır. John Lubbock’un deneylerinin birindeki karınca gibi, tanıdık olmayan bir bölgedeki binlerce insan da benzer şekilde bir nehri sığ yerinden geçmeye çalışırlar ve bu esnada nehir üzerine ilkel bir köprü -örneğin devrilmiş bir ağaç gövdesi- kurmaya çalışmadan önce telef olurlar. Ve diğer yandan, hayvanlarda bir karınca yuvasının ya da bir anı kovanının kolektif zekâsını buluruz. Ve eğer binlercesi içinden bir karınca ya da bir anı doğru çözümü tesadüfen bulursa, diğerleri onu taklit eder. Ve böylelikle bazı doğabilimcilerin deneylerinde karşısında -tıpkı, cüretimi bağışlayın, bizatihi doğabilimcilerin deneylerinin düzenlenmesinde ve vardıkları sonuçlarda başarısız oldukları gibi- bir karınca, arı ya da kedinin birey olarak gülünç şekilde başarısız olduğu problemlerden çok daha zor problemleri çözmektedirler. Paris Sergisi’ndeki arılar ve çalışırken devamlı olarak rahatsız edilmelerini engellemeye yönelik aletleri -gözetleme penceresini balmumu ile sıvarlar (bkz. “Mutual Aid” Böl. 1)- ya da arılar, karıncalar, avlanan kurtlar arasındaki yaratıcılığa dair iyi bilinen olgulardan herhangi biri konuya uygun bir örnektir.

farklılaşma (işçi arılar, erkek arılar, eceler) meydana geldi. Memelilerde böyle bir bölünme yoktur. Dolayısıyla, insanlar için, işçi arıların kovanlarındaki erkek arıları öldürürkenki “ahlak”-larını yargılamak pek olanaklı değildir ve Darwin’in bu mealdeki örneğinin dindar kesimden bu kadar düşmanca bir eleştiri almasının nedeni budur. Arıların, eşekarılarının ve karıncaların toplumları ve memelilerin toplumları o kadar uzun zaman önce farklı gelişim yollarına girmişlerdir ki pek çok açıdan karşılıklı anlamlarını yitirmişlerdir. Gelişimin farklı aşamalarında olan insan toplumları arasında da fazla telaffuz edilmese de benzer bir karşılıklı anlama eksikliği gözlemlenmektedir. Ve yine de insanın ahlak anlayışları ile toplumsal böceklerin davranışları arasında o kadar çok ortak nokta vardır ki insanoğlunun en büyük etik öğretmenleri insana karıncaların ve arıların yaşamaının belli özelliklerini taklit etmesini önermekte tereddüt etmemişlerdir. Onların gruba adanmalarını kesinlikle aşamadık ve diğer yandan -savaşlardan ya da dindar muhaliflerin ya da politik taraftarların ara sıra gerçekleştirdikleri imhalar bir yana- insanın ahlak kodu zaman içinde çok derin değişmelere ve sapmalara maruz kalmıştır. Ahlak ilkesinin, başka her şey gibi, “gelişme”ye ve zaman zaman sapmaya maruz kaldığını anlamak için Tanrı’ya insan kurban etmelerden, Decaloque’un, “dişe diş, kana kan”, ilkesinden, işkenceler ve infazlardan söz etme ve bu “ahlak”ı Bodhisattvalar tarafından vaaz edilen yaşayan her şeye yönelik derin saygı ile ve ilk Hristiyanların öğrettiği kötülüklerin bağışlanması ile karşılaştırmak yeterlidir. Böylelikle şu sonuca varmak zorunda kalırız: Arının ve insanın ahlakı arasındaki farklılıkların nedeninin derin bir fizyolojik ayrılık olmasına karşın, ikisi arasında başka temel özelliklerde bir köken ortaklığına işaret eden çarpıcı benzerlikler vardır.

Böylece Darwin, toplumsallık içgüdüsünün tüm ahlakın çıktığı ortak kaynak olduğu, sonucuna vardı ve içgüdünün bilimsel bir tanımını vermeye girişti. Ne yazık ki bilimsel hayvan psiko-

lojisi daha emekleme döneminde ve dolayısıyla, tıpkı bir yanda karşılıklı duygudaşlık ile, diğer yanda akıl deneyim ve taklit eğilimi gibi birçok başka içgüdü ve yetenek arasındaki ilişkileri olduğu gibi, toplumsallık içgüdüsü denen şey ile ana-babalık, evlatlık, kardeşlik içgüdüleri arasında var olan karmaşık ilişkileri çözmek son derece güçtür. Darwin sonunda bu güçlüğü anladı ve bu yüzden kendisini ifade ederken çok tedbirli davrandı. Ana-babalık ve evlatlık içgüdüleri, “Görünüşe göre toplumsal içgüdülerin temelinde yatıyor” dedi ve başka bir yerde şöyle yazdı: “Toplumdan haz alma duygusu muhtemelen ana-babalık ya da evlatlık duygularının bir uzantısı; çünkü öyle görünüyor ki toplumsallık içgüdüsü gençler tarafından ebeveynleriyle uzun süre kalarak geliştirilmiş.”

Bu ihtiyat tamamen haklı çıktı; çünkü başka yerlerde Darwin, *toplumsallık içgüdüsünün ayrı bir içgüdü olduğunu*, diğerlerinden farklı olduğunu, doğal ayıklanma tarafından, türlerin iyiliğine ve korunmasına yararlı olmasından ötürü *kendisi için* geliştirilmiş olan bir içgüdü, olduğuna işaret etti. Toplumsallık içgüdüsü o kadar temeldir ki başka bir içgüdü ile karşı karşıya geldiğinde -bu, ana-babanın çocuklarına bağlılığı gibi kuvvetli bir içgüdü bile olsa sıklıkla ona üstün gelir. Örneğin kuşlar, sonbahar göçleri için vakit geldiğinde, uzun bir uçuş için yeterince güçlü olmayan (ikinci kuluçkadan olma) kırılgan gençleri geride bırakıp yoldaşlarını izlerler.

Bu çok önemli olguya ayrıca şunu ekleyebilirim: Toplumsallık içgüdüsü kara yengeçleri ve bu içgüdünün güçlü evlatlık ya da ana-babalık duygularının bir uzantısı olarak görülemeyeceği bazı balıklar gibi daha aşağı hayvanlarda da güçlü şekilde gelişmiştir. Bu hayvanlarda toplumsallık içgüdüsü daha çok muhtemelen verili bir yerde ve verili bir anda yavrulayıp -ebeveynleri olsa da olmasa da- bir arada yaşamaya devam etmiş olan çok sayıda genç varlık (böcekler, hatta farklı türlerden kuşlar) ile birlikte gelişen kardeşlik ilişkileri ya da yoldaşlık duygularının bir

uzantısı olarak görünüyor. Dolayısıyla toplumsallık, ana-babalık ve yoldaşlık içgüdüsünü yakından bağlantılı içgüdüler olarak görmek daha doğru olacaktır; bunlardan toplumsallık içgüdüsü belki de en önce geleni ve dolayısıyla en güçlüsüdür ama hayvan dünyasının evriminde bunların hepsi bir arada gelişmişlerdir. Elbette, bunlar çatıştıkları anda türün nihai iyiliği için devreye girerek aralarındaki dengeyi koruyan doğal ayıklanma, gelişmelerine yardım etmiştir.¹

Darwin'ın etik teorisindeki en önemli nokta, elbette, insanın ahlak bilincine, görev duygusuna ve vicdan azabına getirdiği açıklamadır. Bu nokta tüm zamanlarda tüm etik teorilerinin tökezlediği bir engel olmuştur. Kant, bilindiği üzere, ahlak üzerine aksi takdirde mükemmel olacak olan yapıtında “kategorik zorunluluk”una, bu, eğer üstün bir gücün iradesi değilse, neden uyulması gerektiğini açıklamakta tamamen başarısız oldu. Kant'ın “ahlak yasası”nın, eğer özünü koruyup formülünü azıcık değiştirirsek, *insan aklının kaçınılmaz bir çıkarımı* olduğunu kabul edebiliriz. Kant'ın ona verdiği metafiziksel biçime kesinlikle karşı çıkarız ama sonuçta, ahlak yasasının Kant'ın ne yazık ki ifade etmediği özü, eşitliktir; adalettir. Ve eğer Kant'ın metafiziksel dilini tümevarımsal bilimin diline tercüme edersek, onun ahlak yasasının kökenine dair anlayışı ile doğabilimcinin ahlak duygusunun kökenine dair görüşü arasında bağlantı noktaları bulabiliriz. Ama bu, sorunun yalnızca bir yarısıdır. Argüman adına, tüm gözlemden, tüm duygudan ve tüm içgüdüden bağımsız olan ve yalnızca kendi doğal niteliklerine dayanan Kantçı “- saf akıl”ı,

1 Toplumsallık içgüdüsünün mükemmel bir çözümlemesinde (“*Animal Behaviour*” Londra, 1900, s. 231-232) Profesör Lloyd Morgan şöyle der: “Prens Kropotkin, bu soruya, Darwin ve Espinas ile birlikte, tereddütsüz toplumsal işbirliğinin ilk tanımının ebeveynler ve çocukların ileri derecedeki bağlılığı olduğu, cevabını verecektir.” Tamamen doğru; yalnızca şu sözcükleri ekleyeceğim: “Ya da ebeveynler olmadan çocukların” çünkü bu ilave, Darwin'in fikri daha doğru olarak vermesinin yanında, yukarıda belirtilen olgulara da daha iyi uyacaktır.

bunun kaçınılmaz olarak Kant'ın "zorunlu"suna benzer bir adalet yasası formüle etmesi gerektiğini ve hatta akıl yürüten hiçbir varlığın başka bir sonuca varamayacağını, çünkü aklın doğal niteliklerinin belli olduğunu varsaysak ve Kant'ın ahlak felsefesinin yüceltici karakterini tamamen tanırsak bile, tüm etiğin en büyük sorusu hiç cevaplanmamış olarak kalır. "- İnsan neden aklı tarafından formüle edilmiş olan ahlak yasasına ya da ilkesine uysun?" Ya da en azından: "İnsanların bilincinde olduğu zorunluluk duygusu nereden gelir?"

Kant'ın etik felsefesinin pek çok eleştirmeni onun bu büyük temel meseleyi çözmeden bıraktığına zaten işaret etti. Ama bizzatı Kant'ın bunu çözmedeki beceriksizliğini kabul ettiğini de ekleyebilirlerdi. Bu konu üzerinde yoğun şekilde düşündükten ve hakkında dört yıl boyunca yazdıktan sonra Kant -birtakım nedenlerle genelde ihmal edilen- *"Dinin Felsefi Teorisi"* adlı kitabında (Kısım I., *"İnsan Doğasının Kökten Kötülüğüne Dair"* 1702 basımı), *ahlak yasasının kökeninin açıklamasını bulamadığını* teslim etti. Aslında, "bu kapasitenin, *Tanrısal bir kökene işaret eden bu kapasitenin kavranamazlığı*"nı tanıyarak bütün sorundan vazgeçti. "Tam da bu kavranamazlık" diye yazdı, "insanda coşku uyandırmalı ve görevine saygısının onu zorlayabileceği fedakârlıklar için ona kuvvet vermelidir."¹ Dört yıllık derin düşünceden sonra verilen böylesi bir karar, bu sorunun felsefe tarafından terk edilmesine ve dinin ellerine bırakılmasına denktir.

Sezgisel felsefe böylelikle sorunu çözmedeki yeteneksizliğini teslim ettikten sonra, Darwin'in onu doğabilimcinin bakış açısından nasıl çözdüğüne bakalım. Örneğin kendini koruma duygusuna teslim olmuş ve bir hemcinsinin hayatını kurtarmak için hayatını tehlikeye atmamış olan ya da açlık yüzünden yiyecek

1 Kant'ın yapıtlarının Hortenstein baskısı, cilt VI. s. 143-144. [Leipzig, 1867-87.] İngilizce çevirisi, Th. K. Abbott: Kant, *"Critique of Practical Reason and Other Works"* Londra, 1879, s. 425-427. [Londra, 1889.]

çalan bir kişi olsun; her iki durumda da oldukça doğal bir içgüdüye uymuştur ve soru şudur: Neden, rahatı yerindeyken kendini kötü hissediyor? Neden, şimdi başka bir içgüdüye uyup farklı şekilde davranmış olması gerektiğini düşünüyor? “Çünkü,” diye yanıtlar Darwin: “İnsan doğasında daha kalıcı toplumsal içgüdüler daha az dayanıklı içgüdüleri fetheder.” Şöyle devam eder: “Ahlak bilincinin daima geçmişe bakan bir karakteri olmuştur; bizimle geçmişteki eylemlerimizi düşündüğümüz zaman konuşur ve daha az dayanıklı, daha az kalıcı bireysellik içgüdüsünün daha dayanıklı olan *toplumsallık* içgüdüğü karşısında boyun eğmesinin sonucudur. Daima toplumlar halinde yaşayan hayvanlarda, ‘toplumsal içgüdüler daima mevcut ve sürekli’dir’. Bu tür hayvanlar, grubun savunulması için birleşmeye ve birbirlerine farklı şekillerde yardım etmeye daima hazırdırlar. Diğerlerinden ayrılırlarsa acı duyarlar. Ve bu insanda da aynıdır. ‘Böylesi içgüdülerin hiçbir belirtisine sahip olmayan bir insan, bir canavar olurdu.’”

Diğer yandan, insanın açlığını giderme, öfkesini salıverme, tehlikeden kaçma ya da birinin sahip olduklarını iç etme arzusu, tam da doğası gereği, geçicidir. *Bu arzuların tatminin getirdiği haz, daima arzunun kendisinden daha zayıftır.* Ve onu geçmişte düşündüğümüzde, tatmininden önce sahip olduğu yoğunlukla yeniden canlandıramayız. Neticede, eğer bir insan, böylesi bir arzuyu tatmin etmek için toplumsallık içgüdüğüne aksine hareket etmiş ise ve sonradan eylemi üzerine düşünüyorsa -bunu devamlı yaparız- “geçmiş olan açlığın, alınmış intikamın ya da başka insanlar pahasına kaçınılmış olan tehlikenin izlenimleri ile neredeyse daima mevcut olan duygudaşlık içgüdüğü ve başkalarının neyi övgüye değer ya da ayıplanası olarak gördüklerine dair önceki bilgisi arasında bir kıyaslama yapmaya” itilecektir. Ve bu kıyaslamayı yaptığında, “sanki mevcut bir içgüdüğü ya da alışkanlığı izlemekten alıkonulmuş,” gibi hissedecektir; “ve bu, tüm hayvanlarda tatminsizliğe ve hatta, insan örneğinde, ıstıraba neden olur”.

Ve sonra Darwin, daima, “geriye bakan ve gelecek için bir kılavuz görevi gören,” insan örneğinde, eğer insanın sempati duyduğu insanlar hakkındaki yargısı düşünceler ile kuvvetlendirildiği takdirde, utanç, pişmanlık, tövbe ya da hatta şiddetli vicdan azabı özelliklerini alabilen bu tür bir bilincin işleyişlerini gösterir. Alışkanlık, derece derece, bu bilincin insanın eylemleri üzerindeki gücünü kaçınılmaz olarak artıracaktır ve aynı zamanda bireyin arzularını ve tutkularını toplumsal duygudaşlıkları ve içgüdülerini ile daha fazla uyumlulaştırma eğiliminde olacaktır.¹ Bütün etik felsefesi sistemlerinde ortak olan temel güçlük, görev duygusunun ilk tohumlarını yorumlamak ve insan zihninin neden kaçınılmaz olarak görev kavramına kaydığını açıklamaktır. Bu açıklandığında, toplumun birikmiş deneyimi ve kolektif zekâsı geri kalanını izah eder.

Böylelikle, ilk defa Darwin’de, görev duygusunun doğalcı zemin üzerinde bir açıklamasını buluruz. Evet, bu açıklama hayvan ve insan doğası hakkında geçerli olan fikirlere karşıdır ama doğrudur. Şimdiye kadar neredeyse bütün etik yazarları şu ispatlanmamış öncül ile işe başladılar: İnsanın -daha fazla olmak üzere hayvanların da- içgüdülerinin en kuvvetlisi *kendini koruma* içgüdüsüdür. Onlar bunu, terminolojilerinin belli bir gevşekliliği yüzünden, kendini öne sürme ya da kesin konuşursak, egoizm ile özdeşleştirmişlerdir. Bu içgüdü, bir yanda kendini savunma, kendini koruma ve açlık duygusunu giderme gibi temel itkileri; diğer yandan ise hâkimiyet, açgözlülük, nefret, intikam arzusu

1 Ancak bir dipnotta Darwin, alışıldık derin kavrayışıyla, bir istisna yapar. “Düşmanlık ya da nefret de” der, “yüksek derecede kalıcı bir duygu olarak görünüyor; belki de adlandırılacak herhangi bir duygudan daha fazla... Dolayısıyla, bu duygu doğal ve kesinlikle çok kalıcı görünüyor. Doğru toplumsallık içgüdüsünün tamamlayıcısı ve karşıtı gibi görünüyor.” (Dipnot 27.) [böl. IV., s. 114,2. bas., N. Y., 1917.] Hayvan doğasının derinlerine yerleşmiş olan bu duygu, herhalde birçok hayvan türündeki ve insanlardaki farklı kabileler ya da gruplar arasındaki şiddetli savaşları açıklar. Ayrıca uygar uluslarda iki farklı ahlak kodunun aynı anda varolmasını da açıklar. Ama bu önemli ancak ihmal edilmiş konu, adalet fikri tartışması ile bağlantılı olarak daha iyi ele alınabilir.

vb., gibi türemiş tutkuları içerdiğini düşünürler. Bu karışımı, hayvanlardaki ve modern uygar insanlardaki bu içgüdüler ve duygular çorbasını, hayvan ve insan doğasında, belli bir iyilik-severlik ya da acıma duygusu dışında bir muhalefetle karşılaşmayan, her tarafa sinmiş ve hep güçlü olarak sunarlar. *Ama tüm hayvanların ve insanın doğası bu şekilde kabul edildiğinde*, tek açık yol merhamete başvuran ve öğretilerinin ruhunu *doğanın dışında* olan -duyularımızca erişilebilir olan dünyanın dışında ve ötesinde olan- bir dünyadan ödünç alan ahlak öğretmenlerinin yumuşatıcı etkisi üzerine özel bir vurgu yapmaktan geçer. Ve bu öğretmenler öğretilerinin etkilerini doğaüstü bir gücün desteği ile kuvvetlendirirler. Eğer, örneğin Hobbes'un yaptığı gibi, biri bu görüşü reddederse, tek alternatif devletin olağanüstü deha sahibi yasa koyucular tarafından esinlenen baskıcı faaliyetine özel bir önem atfetmektir ki bu, elbette, yalnızca “doğru”nun sahipliğini dindar vaize değil yasa koyucuya vermek anlamına gelir.

Ortaçağ'dan başlayarak, etik okullarının kurucuları, çoğu doğadan habersiz olduğu için -doğayı incelemek yerine metafizik çalışmayı tercih ediyorlardı- bireyin kendini öne sürme içgüdülerini hayvanların ve insanın varoluşunun temel koşulu olarak sundular. Bu içgüdülerinin tahriklerine uymak doğanın temel bir yasası olarak görülüyordu; uymamak ise türün kesin bir yenilgisine ve nihai yok oluşuna yol açacaktı. Dolayısıyla, bu bencilce tahriklere meydan okumak ancak insan doğaüstü güçlerin yardımına başvurursa mümkün olabilirdi. Böylece ahlak ilkelerinin zaferi, *insanın doğa üzerindeki bir zaferi* olarak sunuluyordu ki insan bunu ancak iyi niyetlerinin bir ödülü olarak dışarıdan gelen bir yardım ile başarmayı umut edebilirdi.

Bize deniyordu ki örneğin, hemcinslerimizin iyiliği için kendimizi feda etmekten daha büyük *erdem*, manevi olanın fiziksel olana daha büyük bir zaferi yoktur. Ama gerçek şu ki bir karınca yuvası ya da bir grup kuş, bir antilop sürüsü ya da bir maymun topluluğunun güvenliği uğruna kendini feda etme,

doğada her gün görülen zoolojik bir olgudur, yüzlerce hayvan türü için hemcinslerine yönelik doğal olarak evrilmiş bir duygudaşlık, sürekli karşılıklı yardımlaşma pratiği ve yaşamsal enejinin bilincinden başka bir şey gerektirmeyen bir olgudur; doğayı bilen Darwin -gözüpek bir biçimde iki içgüdüden-, toplumsallık ve bireysellik *daha güçlü, daha sürekli ve daha kalıcı olarak mevcut olanın toplumsallık içgüdüsü* olduğunu öne sürececek cesarete sahipti ve tartışmasız haklıydı: Doğadaki bilhassa da hâlâ az nüfuslu olan kırlardaki hayvan yaşamını araştıran tüm doğabilimciler, kendilerini koşulsuz olarak Darwin'in tarafına koyacaklardır. Hayvan dünyasında karşılıklı yardımlaşma içgüdüsü hüküm sürer; çünkü, doğal ayıklanma onun korunması ve geliştirilmesi yönünde işler ve bu içgüdüleri bir nedenle zayıflayan türleri acımasızca yok eder. Bütün hayvan türlerinin, iklim, çevre şartları ve küçük büyük doğal düşmanlara karşı yürüttüğü büyük yaşam mücadelesinde diğerlerinin yok olmasına karşın, karşılıklı destek ilkesini en devamlı olarak uygulayan türlerin hayatta kalma şansları en fazladır.

Toplumsallık içgüdüsünü bu özelliği altında sunarken aslında tümevarımsal bilimin büyük kurucusu Bacon'un çoktan kavramış olduğu şeye dönmemiz çok anlamlıdır. Büyük yapıtı, "*Bilimlerin Büyük Canlanması*" ("*Instauratio Manga*")'da Bacon şöyle yazar:

"Bütün şeylere iki tür iyilik için bir açıklık verilmiştir; biri bir şeyin kendi içinde bir bütün olması, diğeri ise daha büyük bir bütünün bir parçası olmasıdır ve bu ikincisi diğerinden daha değerli ve daha güçlüdür; zira daha geniş bir biçimin muhafazasına yatkındır. İlkine bireysel ya da kendine iyilik, ikincisine ise topluma iyilik denebilir... Ve böylelikle, genelde açıklıkları, daha genel olan biçimin muhafazası düzenler.¹

1 "On the Dignity and Advancement of Learning" Kitap VII, böl. I. (Bohn's Library'de J. Devey'in edisyonu, s. 270). Bacon'un bu fikrin leyhindeki argümanları elbette yetersiz

Bacon başka bir yerde aynı fikre döner. “Varlıkların iki açlığı (içgüdüğü)”ndan söz eder: 1- Kendini koruma ve savunma, 2- Çoğalma ve yayılma. Ve ekler: “Etkin olan ikincisi, edilgen olan ilkinden daha *kuvvetli* ve daha değerli görünüyor.” Elbette böylesi *bir anlayışın türün içindeki yaşam mücadelesini* yeni türün ortaya çıkışı için ve genel olarak evrim için gerekli bir koşul olarak gören doğal ayıklanma teorisi ile tutarlı olup olmadığı sorulabilir.

Bu meseleyi, “*Karşılıklı Yardımlaşma*” adlı kitabımda ayrıntılarıyla tartıştım ve burada bu konuya girmeyip yalnızca şu sözleri eklemekle yetineceğim: Darwin’in “*Türlerin Kökeni*”nin ortaya çıkışından sonraki ilk birkaç yıl, ayrı türün üyeleri arasında varolmanın araçlarına yönelik şiddetli bir mücadelenin *çeşitliliklerin belirginleşmesi* ve yeni alt-türlerin ve türlerin ortaya çıkması için gerekli olduğunu düşünmeye meyilli olduk. Ancak Sibiry’a doğaya yönelik gözlemlerim ilk olarak türün içinde böylesi sert bir mücadelenin varlığına dair içime bir kuşku düşürdü; gözlemlerim, aksine, hayvanların göç zamanlarında ve türün genel olarak korunmasında karşılıklı yardımlaşmanın muazzam önemini gösteriyordu. Ama biyoloji canlı doğanın derinliklerine indikçe ve bilhassa türün göç sonucunda ana bütünden bölümler halinde ayrıldığı durumlarda, *kesin bir doğrultuda çeşitlilik üretmede çevre şartlarının doğrudan etkisi* fenomeni ile haşır neşir oldukça, “yaşam mücadelesi”ni çok daha geniş ve derin bir anlamda anlamak olanaklı hale geldi. Biyologlar, düşmanca koşullara ya da kendileriyle aynı kökene sahip bir düşmana karşı mücadele yürütürken, hayvan gruplarının, *grup içinde karşılıklı destek yoluyla*, genellikle bir bütün olarak hareket ettiklerini kabul etmek zorunda kaldılar. Bu şe-

ama onun, onu izleyenler tarafından işlenmesi gereken bir bilimin yalnızca anahatlarını kurmakta olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Aynı fikir sonradan, Hugo Grotius ve bazı başka düşünürler tarafından ifade edildi.

kilde tür içinde mücadeleyi azaltan ve aynı zamanda karşılıklı yardımı uygulayanlar arasında zekânın daha fazla gelişmesine yol açan alışkanlıklar kazanıldı. Doğa bu tür örneklerle doludur ve her hayvan sınıfında gelişmenin en yüksek aşamasında olan türler en toplumsal olanlardır. Dolayısıyla türün içindeki *Karşılıklı Yardımlaşma* (Kessler tarafından halihazırda kısaca belirtiltiği gibi)¹, evrim diyebileceğimiz şeydeki ana etken, esas etkin araçtır.

Bu yüzden doğa, insanın ilk etik öğretmeni olarak kabul edilmelidir. Tüm toplumsal hayvanlarda olduğu gibi insanda da doğal olarak varolan toplumsallık içgüdüğü, tüm etik kavramların ve onların sonucundaki tüm ahlak gelişiminin kökenidir.

Bu yönde Bacon, kısmen Spinoza ve Goethe tarafından gerçekleştirilen ilk girişimlerden üç yüz yıl sonra, Darwin tarafından bir etik çalışması için başlangıç noktası kuruldu.² Ahlaki duyguların daha ileri gelişimi için toplumsallık içgüdüğü zemin olarak alındığında, bu zemin, olgular ile daha da güçlendirildikten sonra, üzerine etiğin bütün yapısını inşa etmek olanaklı hale geldi. Ahlak meselesine değinen evrimciler, çoğunlukla, şu ya da bu nedenle, “*İnsanın Soy*”nda -belki çok kısaca- belirtilenleri değil, Darwin öncesi ve Lamarck öncesi etik düşüncesinin çizgilerini izlediler.

Bu, Herbert Spencer için de geçerlidir. Onun etiğine yönelik bir tartışmaya girmeden (bu tartışma başka yerde yapılacaktır) sadece Spencer’in etik felsefesinin farklı bir plana göre yapılandırıldığını söylemekle yetineceğim. Onun “Sentetik Felsefecinin etik ve sosyolojik kısımları, Darwin’in ahlak duygusu üzerine denemesinden uzun zaman önce, kısmen Auguste Comte’un ve

1 [Bir zamanlar, St. Petersburg Üniversitesi’nin Dekanı olan, Profesör Kessler, Ocak 1880’de, Rusya Doğabilimciler Kongresi’nin bir toplantısında “Karşılıklı Yardımlaşma Yasası” üzerine bir konferans verdi. Bu konferansı St. Petersburg Doğabilimciler Topluluğu’nun, (*Jrudi Memoirs*)’sinde vardı, cilt II, 1880. Bkz., “*Mutual Aid*” s. X ve s. 6-7.] (İng. ç.n.)

2 Bkz; “*Conversations between Eckermann and Goethe*” [Kırş. Not, sayfa 21 supra.]

kısmen de Bentham'ın faydacılığının ve Onsekizinci Yüzyıl duyurucularının etkisi altında yazılmıştır.¹

Spencer'ın yapıtında Hayvan Etiği'ne ve Darwin'in insanda ahlak duygusunun gelişimi için büyük önem verdiği "insan-altı adalet"e gönderme ile ancak (*Nineteenth Century*'de Mart-Nisan 1890 sayısında yayımlanan) "Adalet"ın ilk bölümlerinde karşılaşırız. Bu göndermenin Spencer'ın etiğinin geri kalanı ile bir bağlantısının olmaması ilginçtir. Çünkü Spencer ilkel insanları, toplumları, hayvan klanlarının ve kabilelerinin devamı olan toplumsal varlıklar olarak görmez. Hobbes'a sadık kalarak onları birbirlerine yabancı olan, sürekli kavga eden ve itişip kakışan ve bu kaotik durumdan ancak gücü ele alan üstün bir insanın toplumsal hayatı düzenlemesinin ardından çıkan bireylerin gevşek toplulukları olarak görür.

Dolayısıyla Spencer tarafından sonradan eklenen hayvan etiğine dair bölüm, onun genel etik sistemine yalnızca bir üstyapıdır ve Spencer bu konudaki önceki düşüncelerini değiştirmeyi neden gerekli gördüğünü açıklamaz. Ne olursa olsun, insanın ahlak duygusunu en uzak insan öncesi atalarında bulunan toplumsallık duygularının gelişmiş bir hali olarak göstermez. Spencer'a göre, ahlak duygusu, çok daha sonraki bir devirde, insanlara politik, toplumsal ve dinsel otoriteler tarafından dayatılan kısıtlamalar-

1 Spencer'ın, "Data Of Ethics"i 1879'da, "Justice"i ise 1891'de ortaya çıktı; yani Darwin'in 1871'de yayımlanan "Descent of Man"inden uzun zaman sonra. Ama "Social Statics"i çoktan, 1850'de yazılmıştı. Spencer, elbette, kendi felsefi anlayışları ile Auguste Comte'un kiler arasındaki farklılıklar üzerinde ısrar etmekte oldukça haklıydı; iki filozofun düşünceleri arasındaki derin zıtlığa rağmen, Pozitivizmin kurucusunun onun üzerindeki etkisi yadsınamaz. Comte'un etkisini anlamak için Spencer'ın biyoloji üzerine görüşlerini, Fransız Filozofun-bilhassa, "Discours préliminaire"ın III. Bölümünde ve "Politique positive"ın 1. Cildinde ifade edilen- görüşleri ile karşılaştırmak yeterli olur. ["Système de politique positive" Paris, 1851-4, 4. cilt. İng. çev., Lond., 1875-7, 4; cilt.] (İng. ç.n.)

Spencer'ın etiğinde Comte'un etkisi bilhassa Spencer'ın insanoğlunun "militan" ve "endüstriyel" aşamaları arasındaki ayrıma atfettiği önemde, ayrıca "bencillik" ile "özgecilik"ın yan yana konulmasında belirgindir. Bu son sözcük, Comte'un onu ilk uydurduğu zaman kullandığı gibi, çok geniş ve dolayısıyla sınırları belirsiz bir anlamda kullanılır.

dan çıkmıştır (*Data of Ethicss.* 45). Görev duygusu, Bain’ın., Hobbes’tan sonra öne sürdüğü üzere, insanoğlunun aşamalarında ilk, geçici liderler tarafından uygulanmış olan baskının bir ürünü ya da daha çok “kalıntısı”dır.

Bu varsayım -ki bu arada bunu modern araştırma ile desteklemek zor olacaktır- Spencer’in etiğinin sonraki tüm gelişimine damgasını vurur. Spencer insanoğlunun tarihini iki aşamaya böler: Hâlâ devam eden “saldırgan” aşama ve şu anda yavaş yavaş gelmekte olan “endüstriyel” aşama ve bunların her biri kendi özel ahlakını gerektirir: Saldırgan aşamada baskı bir zorunluluktur: Tam da ilerlemenin koşuluysa. Bu aşamada ayrıca bireyin topluma feda edilmesi de zorunluydu ve buna uygun bir ahlakın geliştirilmesi gerekiyordu. Ve bu baskı ve bireyin topluma feda edilmesi zorunluğu, endüstriyel devlet, saldırgan devletin yerini tamamen alana dek var olmaya devam etmeliydi. Böylelikle, bu iki farklı devlete uygun olarak iki farklı tür etik benimsenmeliydi. (“*Data*,” s. 48-50,) Ve böylesi bir benimseme Spencer’ı, ilk öncüle uyan ya da uymayan bir çok başka sonuca götürdü.

Dolayısıyla, ahlak bilimi bir düşmanlık kodu ile bir dostluk kodu arasında, eşitlik ile eşitsizlik arasında uzlaşma arayışı olarak ortaya çıkar (s. 85). Ve bu çatışmadan kurtuluş yoktur; çünkü, endüstriyel durumun gelişi ancak onun saldırgan durum ile çatışması bittiğinde mümkün olacaktır; şu an için, bireyselci ilkeler üzerine temelli modern sistemi az çok yumuşatabilecek belli bir miktar “iyilikseverlik”i insan ilişkilerine sokmak dışında yapılabilecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, onun ahlakın temel ilkelerini bilimsel olarak kurmaya yönelik tüm girişimleri başarısızlığa uğrar ve o, sonunda felsefi ve dinsel tüm ahlak sistemlerinin birbirlerini tamamladıkları yolundaki beklenmedik sonuca ulaşır. Ama Darwin’in fikri bunun oldukça tersiydi; o, içinden farklı dinlerin etik kısımlarını da içeren tüm sistemlerin ve ahlak öğretilerinin çıktığı ortak haznenin kökeninin, kendini hayvan dünyasında ve çok daha kesin olarak en ilkel vahşilerde

bile açığa vuran, toplumsallık, toplumsallık içgüdüsünün gücü olduğunu savunuyordu. Spencer, Huxley gibi, ahlakın kaynağını bunların dışında bulamayarak, baskı, faydacılık ve din teorileri arasında gidip gelir.

Sonuç olarak şu eklenebilir: Spencer'in bencillik ve özgecilik arasındaki mücadeleye yönelik anlayışının, Comte'un bu konuyu ele alış tarzı ile büyük bir benzerlik taşımasına karşın, Pozitivist filozofun toplumsallık içgüdüsüne dair görüşleri -türlerin dönüşümüne tüm karşı çıkışına rağmen- Spencer'inkilerden çok Darwin'in görüşlerine yakındı. İki içgüdüler grubunun, toplumsal ve bireysel içgüdülerin ayrı önemlerini tartışan Comte, toplumsal olanların üstünlüğünü tanımakta tereddüt etmedi. Hatta, toplumsallık içgüdüsünün üstünlüğünün bu tanınmasında teolojiden ve metafizikten kopan bir ahlak felsefesinin ayırt edici niteliğini gördü ama bu savı mantıksal sonucuna taşımadı.¹

Söylediğimiz gibi, Darwin'in doğrudan takipçilerinden hiçbirinin onun etik felsefesini geliştirmede. George Romanes, belki bir istisnaydı, çünkü, hayvan zekâsını araştırdıktan sonra, hayvan etiğini ve ahlak duygusunun olası menşeyini tartışmayı önerdi; bu amaca yönelik çokça materyal topladı.² Ne yazık ki çalışmasında yeteri kadar ilerleyemeden onu kaybettik.

Diğer evrimcilere gelince onlar ya -Huxley'in "Evrime ve Etik" konferansında yaptığı gibi- etik konusunda Darwin'inkilerden çok farklı görüşleri benimsediler ya da merkezi evrim fikrini bir zemin olarak aldıktan sonra oldukça bağımsız çizgilerde çalıştılar.

1 "Böylelikle, pozitif ahlak, toplumsal duyguların doğrudan üstünlüğünü evrensel bir ilke olarak kabul etmesiyle, yalnızca metafiziksel ahlaktan değil, teolojik ahlaktan da ayrılır." ("*Politique positive, Discours préliminaire*" 2. kısım, s. 93 ve pek çok başka yer.) Ne yazık ki "*Discours préliminaire*"ın her tarafına yayılmış olan deha parıltıları, Comte'un pozitif yönteminin bir gelişimi olarak pek tarif edilemeyecek olan sonraki fikirleri tarafından bulaştırılmıştır.

2 Bunu, "*Mental Evolution in Animals*"te belirtir. (Londra, 1883, s. 352.)

Hayvanların etiğini tartışmadan, temel olarak ahlakın daha yüksek özellikleri ile ilgilenen Guyau'nun¹ ahlak felsefesi, bu türdendir.² Konuyu, içinde karşılıklı yardımlaşma içgüdülerinin ve alışkanlıklarının ilerlemeci evriminin etkenlerinden biri olarak çözümlendiği bir kitabımda, "*Karşılıklı Yardımlaşma: Evrimin bir Etkeni*"nde yeniden tartışmayı gerekli görmemin nedeni budur. Şimdi, aynı toplumsal alışkanlıklar ikili bir bakış açısından, devralınmış *etik eğilimler* ve ilkel atalarımızın doğanın görkeminden elde ettiği etik dersler açısından çözümlenmelidir; bu yüzden, etik açısından önemlerini gösterme maksadıyla önceki kitabım, "*Karşılıklı Yardımlaşma*"da belirtilmiş olan bir takım olgulardan burada kısaca söz etmek için okurun müsamahasına sığınacağım. Karşılıklı yardımlaşmayı türün var olma mücadelesinde kullandığı bir silah olarak, yani "doğabilimcinin özel ilgi alanına giren yönüyle" tartıştıktan sonra, şimdi onu kısaca insandaki ahlak duygusunun başlıca bir kaynağı olarak, yani etik felsefesinin özel ilgi alanına giren yönüyle inceleyeceğim.

İlkel insanlar hayvanlarla yakın bir temas içinde yaşıyorlardı. Muhtemelen bazılarıyla sarkan kayaların altında, yarıklarda ve ara sıra mağaralarda, barınağını ve çok sıklıkla yiyeceğini paylaşıyordu. Fazla değil, yüz elli yıl kadar önce Sibiry'a ve Amerika'nın yerlileri artık yeryüzünde olmayan hayvanların ve kuşların alışkanlıklarına dair eksiksiz bilgileriyle doğabilimcilerimizi şaşkına çevirdiler ama ilkel insan, hayvanlarla daha da yakın bir ilişki içindeydi ve onları daha iyi tanıyordu. Orman ve bozkır

1 "Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction." [Paris, 1896,4. bas., İng. çev., "A Sketch of Morality," Bn. 6. Kapteyn, Londra, 1898.] (İng. ç.n.)

2 Hayvan zekâsı üzerine daha önceden yazmış olduğu kitabını, "*Hayvan Davranışı*" yeni başlığıyla yeniden yazan, Profesör Lloyd Morgan (Londra, 1900), çalışmalarını henüz tamamlamadı ve sadece, bilhassa karşılaştırmalı psikolojinin bakış açısından, konunun tam bir incelemesini vaat ettiği söylenebilir. Aynı konuyla ilgilenen ya da ona sadece değinen ve içeriklerinden Espinas'ın, "*Des Sociétés animales*" (Paris, 1877) adlı kitabının özel bir ilgiyi hak ettiği çalışmalar, "*Karşılıklı Yardımlaşma*" adlı kitabımın önsözünde sıralanmıştır.

yangınlarıyla, zehirli oklarla ve bu gibi şeylerle hayatın topyekûn imhası henüz başlamamıştı ve beyaz yerleşimcilerin Amerika kıtasını ilk ele geçirdiklerinde buldukları ve Audubon, Azara, Wied ve başkaları gibi en önde gelen doğabilimcileri tarafından çok iyi tarif edilen hayvan bolluğundan, buzul sonrası dönemdeki hayvan bolluğu hakkında bir yargıya varabiliriz.

Paleolitik ve neolitik insan, tıpkı, kışı Alaska yakınındaki bir adada geçirmek zorunda kalan Behring ve onu enkazdan sağ çıkmış tayfasının kampçıların arasında gezinen, onların yiyeceklerini yiyen ve geceleri insanların üzerinde uyudukları kürkleri kemiren kutup tilkilerinin arasında yaşaması gibi, dilsiz kardeşleri tarafından yakından çevrelenmiş bir biçimde yaşıyordu. İlkel atalarımız, *hayvanlarla birlikte, onların arasında* yaşadılar. Ve doğayı gözlemlerine bir düzen getirmeye ve onları gelecek kuşaklara aktarmaya başlar başlamaz, hayvanlar ve onların yaşamları onlara yazılı olmayan ansiklopedileri için ve ayrıca atasözleri ve özdeyişlerle ifade ettikleri bilgelikleri için ana materyalleri sağlamaya başladı. Hayvan psikolojisi insan tarafından çalışılan ilk psikolojydi; hâlâ kamp ateşleri etrafında gözde bir konudur ve insan yaşamı ile sıkı bir şekilde iç içe geçmiş olan hayvan yaşamı, sanatın ilk esaslarının konusuydu; ilk oymacılara ve heykeltıraşlara esin veriyordu ve en eski ve epik efsanelerin ve evren hakkındaki mitlerin oluşumuna giriyordu.

Çocuklarımızın zoolojide öğrendikleri ilk şey, yırtıcı hayvanlar, aslanlar ve kaplanlar hakkındadır. Ama ilkel vahşilerin doğa hakkında öğrenmiş olmaları gereken ilk şey, onun geniş bir hayvan klanları ve kabileleri yığınınını temsil ettiğiydi: İnsan ile çok yakından ilişkili olan maymun kabilesi; sürekli sinsi sinsi dolaşan kurt kabilesi; bilgili, çene çalan kuş kabilesi, hep meşgul olan karınca kabilesi vs.¹ Onlar için hayvanlar kendi ailelerinin bir uzantısıydı; yalnızca kendilerinden çok daha bilgediler.

1 Kipling bunu "*Movvgli*"de çok iyi anlatır.

Ve insanların doğa hakkında yapmış olmaları gereken ilk belirsiz -neredeyse salt bir izlenim olacak kadar belirsiz- genelleme, canlı varlık ile klanının ya da kabilesinin ayrılmaz olduğuydu. Biz onları ayırabiliyoruz; onlar ayıramıyorlardı ve bir klanın ya da kabilenin dışında bir yaşamı düşünüp düşünemedikleri çok kuşkuludur.

O zamanlar, doğaya yönelik böyle bir izlenim kaçınılmazdı. Ona en yakın familyalar arasında -şempanzeler ve maymunlar- insan büyük toplumlar halinde yaşayan, her grup içinde en yakın bağlarla bir araya gelmiş olan yüzlerce tür¹ gördü. Yiyeceklerinde nasıl birbirlerini desteklediklerini; bir yerden bir yere nasıl dikkatle taşındıklarını, ortak düşmanlarına karşı nasıl birleştiklerini ve nasıl birbirlerinin kürklerinden dikenleri ayıklamak, soğuk havalarda birbirlerine sokulmak vb. gibi küçük yardımlarda bulunduklarını gördü. Elbette, sık sık itişip kakışıyorlardı ama o zamanlarda, şimdi olduğu gibi, bu itişip kakışmalarda ciddi zararlardan çok gürültü vardı; zaman zaman, tehlike durumlarında, çok çarpıcı karşılıklı bağlılık sergiliyorlardı; annelerin ufaklıklarına ve yaşlı erkeklerin gruplarına güçlü bağlılıklarından söz etmeye bile gerek yok. Böylelikle, toplumsallık maymun kabilesinde kuraldı ve şimdi sosyal olmayan ve yalnızca küçük aileler kuran goril ve orangutan gibi iki büyük maymun türü varsa, yaşadıkları alanların çok kısıtlı oluşu onların artık yok olmakta olan -belki de iki türün büyük benzerliğinin neticesinde insanların onlara karşı yürüttükleri acımasız savaş yüzünden yok olmakta olan- türler olduklarının kanıtıdır.

İlkel insan, sonrasında, etobur hayvanlar arasında bile tek bir genel kuralın olduğunu gördü: *Asla birbirlerini öldürmezler*. Bazıları çok sosyaldir, tüm köpek kabileleri gibi: Çakallar, Hindistan'ın dholes ya da kholsun köpekleri, sırtlanlar. Diğer bazıları

1 Yetkin jeologlar, Üçüncü Devir'de neredeyse bin farklı tür maymunun var olduğunu öne sürmektedirler.

küçük aileler halinde yaşarlar ama bunlar arasında bile en zeki olanlar -örneğin aslanlar ve leoparlar- köpek kabilesi gibi, avlanırken bir araya gelirler. Ve kaplanlar gibi bugünlerde oldukça münzevi bir yaşam süren ya da küçük aileler halinde yaşayanlara gelince, onlar da aynı genel kurala bağlıdırlar: Birbirlerini öldürmezler. Önceden bozkırları dolduran sayısız geviş getiren hayvan sürüsünün yok olduğu ve kaplanların temel olarak evcilleştirilmiş sürülerle beslendiği ve dolayısıyla köylerin yakınında bulunmak zorunda kaldığı şimdilerde bile, Hindistan'ın yerlileri bize kaplanların kanlı savaşımlara girişmeden ayrı alanlarını korumayı nasıl başardıklarını anlatacaktır. Ayrıca, şu anda münzevi bir yaşam süren az sayıda hayvanın bile -örneğin kaplanlar, (neredeyse tamamı gece dolaşan) küçük kedi türleri, ayılar, sansarlar, tilkiler, kirpiller ve daha birkaç başkası- hep münzevi bir yaşam sürmemiş olması muhtemeldir. Bazıları için (tilkiler, ayılar) insan tarafından imhaları başlayana kadar toplumsal kaldıklarına ve diğerlerinin şimdi bile insansız bölgelerde toplumsal bir hayat sürdüklerine dair kesin kanıtlar buldum; dolayısıyla neredeyse hepsinin bir zamanlar toplumlar halinde yaşadıklarına inanmak için nedenimiz var.¹ Ama daima toplumsal olmayan birkaç hayvan varolmuşsa da, kesin olarak bunların genel kuralın bir istisnası olduklarını öne sürebiliriz.

O halde doğanın verdiği ders, en güçlü hayvanların bir araya gelmek zorunda olduğu yolundadır. Ve hayatında bir kez vahşi köpeklerin ya da dholelerin saldırısına, en büyük yırtıcı hayvanlara şahit olmuş insan, kabile şeklinde birleşmelerin karşı konulmaz gücünü ve bunun her bireye verdiği güven ve cesareti kesin olarak aklından hiç çıkmayacak şekilde anlamıştır.

En eski atalarımız, bozkırlarda ve ormanlarda hepsi de büyük toplumlar -klanlar ve kabileler- halinde yaşayan binlerce

1 Bkz., "Karşılıklı Yardımlaşma" böl. I. and II., ve Ek. Bu eserin yayımlanışından bu yana, aynı fikri doğrulayan pek çok olgu topladım.

hayvan gördü. Sayısız karaca, ren geyiği, antilop sürüsü, binlerce bufalo sürüsü ve vahşi at, vahşi eşek, yabaneşegi, zebra vs., toplulukları barış içinde bir arada otlayarak çok büyük acıların üstesinden geliyorlardı. Daha yakın zaman önce, zürafaların, ceylanların ve antilopların, yan yana otladıklarının görüldüğü Orta Afrika'da seyahat eden gezginler tarafından buna tanık olundu. Asya ve Amerika'nın kurak platolarında bile lama ve vahşi deve sürüleri var ve Tibet dağlarında tüm siyah ayı kabileleri bir arada yaşıyorlar. Ve insan bu hayvanların yaşamlarını daha da tanıdıkça, çok geçmeden tüm bu varlıkların ne kadar yakın bir birliktelik içinde olduklarını anlamaya başladı. Bu hayvanlar tamamen otlamaya dalmış ve birbirlerine ilgi göstermiyor göründüklerinde bile birbirlerinin hareketlerini gözlerler ve daima ortak bir harekete katılmaya hazırdılar. İnsan tüm geyik ve keçi sınıfının, ister otlasınlar ister yalnızca hoplayıp zıplasınlar, daima gözlerini hiç ayırmayan ve yırtıcı bir hayvanın yaklaşmasını haber vermede asla gecikmeyen nöbetçiler diktiklerini gördü; ani bir saldırı durumunda erkeklerin ve dişilerin gençlerin etrafını nasıl sardıklarını ve düşmanla yüzleştiklerini, zayıfların güvenliği için yaşamlarını nasıl öne sürdüklerini; ayrıca hayvan sürülerinin geri çekilirken de benzer taktikleri izlediklerini biliyordu.

İlkel insan bizim görmezden geldiğimiz ya da kolaylıkla unuttuğumuz tüm bu şeyleri biliyordu ve hayvanların bu kahramanlıklarını hikâyelerinde tekrar ediyor, cesaret ve kendini feda etme eylemlerini ilkel şiiri ile süslüyor ve şimdi isabetsiz şekilde dans denilen dinsel törenlerinde onları taklit ediyordu. İlkel vahşi hayvanların büyük göçlerini hiç görmezden gelemezdi, çünkü zaman zaman onları takip bile ediyordu; tıpkı, hâlâ Chukchi Adası'nda sivrisinek bulutu onları bir yerden bir yere itince Chukchililerin rengeyiklerini takip etmesi ya da Lapplilerin üzerinde denetimleri olmadığı başı boş dolaşmalarında yarı evcil rengeyiklerini takip etmesi gibi. Ve biz tüm kitap odaklı

öğrenimimiz ve doğadan bihaber oluşumuz ile, geniş bir bölgeye yayılmış olan hayvanların nasıl olup da (Amur Nehri'nde şahit olduğum gibi) bir nehri geçmek için ya da kuzeye, güneye ya da batıya doğru yürüyüşlerine başlamak için belirli bir noktada binler halinde toplandıklarını anlayamıyoruz ama hayvanları kendilerinden daha bilge kabul eden atalarımız, tıpkı bizim zamanımızın vahşilerinin bu gibi şeylere şaşırmamaları gibi, bu tür toplu hareketler karşısında şaşkınlık duymuyorlardı. Onlar için bütün hayvanlar -yırtıcılar, kuşlar ve balıklar hepsi- devamlı iletişim halindeydiler; pek algılanamayan işaretler ya da sesler aracılığıyla birbirlerini uyarıyorlardı; her tür olaydan birbirlerini haberdar ediyorlardı ve dolayısıyla kendi sahiplik kuralları ve iyi komşuluk ilişkileri olan çok geniş bir topluluk oluşturuyorlardı. Bugün bile, doğaya yönelik bu anlayışın derin izleri bütün ulusların folklorunda yaşamaktadır.

Kendisi hâlâ bir göçebelik aşamasında olan ilkel insan, dağ sıçanlarının, bozkır köpeklerinin, aktavşanların vs., oluşturdukları kalabalık, canlı ve neşeli köylerden ve buzul sonrası nehirleri uygun şekilde kaplayan kunduz kolonilerinden yerleşik yaşamın, kalıcı barınağın ve ortaklaşa çalışmanın avantajlarını öğrenebilirdi. Şimdi bile (yarım yüzyıl önce Transbaykalya'da gördüğüm gibi) Moğolistan'ın, tedbirsizlikleri şaşılacak derecede olan göçebe çobanlarının şeritli kemirgenlerden (*Tamias striatus*) tarımın ve önsezinin yararlarını öğrendiklerini görüyoruz; zira her sonbaharda bu kemirgenin yeraltındaki kilerlerini yağıyorlar ve hazırladıkları yenilebilir çiçek soğanlarını alıyorlar. Darwin bize, kıtlığın olduğu bir sene vahşilerin babunlardan hangi meyvelerin ve tohumların yenebileceğini öğrendiklerini anlatır. Kuşku yok ki insana hububatın ekilmesine dair ilk fikirleri küçük kemirgenlerin her çeşit yenilebilir tohum ile dolu olan ambarları vermiş olmalıdır. Aslında, doğunun kutsal kitapları, hayvanların insana bir örnek teşkil eden önsezileri ve çalışkanlıklarına bir çok anırtıma taşır.

Kuşlar ise -neredeyse her türü- çok yakın bir toplumsallık ile atalarımıza neşe, toplumsal yaşam ve bunların muazzam avantajları konusunda ders verdiler. Su kuşlarının yuva ortaklıkları ve yavruları ve yumurtaları korumadaki ittifakları insan tarafından iyi biliniyordu. Ve sonbaharda, ormanlarda ve ırmakların kenarlarında yaşayan insanlar, büyük sürüler halinde toplanan ve günün küçük bir bölümünü ortaklaşa beslenmek için harcadıktan sonra geri kalanını cıvıldamakla ve etrafta oyun oynamakla geçiren yavru kuşların hayatlarını gözlemlemek için her türlü fırsata sahiptiler.¹ Kim bilir, belki de tüm kabilelerin birlikte avlanmak için sonbaharda yaptıkları büyük toplantıların fikri (Moğollarda *Aba*, Tunguzlar'da *Kadâ*) kuşların sonbahardaki bu tür toplantılarından esinlenmiştir. Bu kabile toplanmaları bir ya da iki ay sürüyordu ve bütün kabile için şenlikli ve aynı zamanda kabile akrabalıklarını ve farklı kabileler arasındaki birleşmeleri kuvvetlendiren bir dönemdi.

İnsan ayrıca hayvanların, bazı türlerin çok sevdiği, sporlarını, konserlerini ve danslarını (bkz., “*Karşılıklı Yardımlaşma*” ek) ve bazı kuşların akşamları yaptıkları toplu uçuşları da gözlemliyordu. Kırlangıçların ve diğer göç eden kuşların, kışları güneye doğru büyük yolculuklarına başlamadan önce hep aynı noktada yaptıkları gürültülü toplantılara da aşinaydı. İnsan, her saat başının üzerinden geçen devasa kuş sürüleri ya da yolunu tıkayan ve bazen onu kuzeye ya da güneye doğru koşan sıkı safları ile birkaç gün alıkoyan binlerce bufalo, geyik ya da dağ sıçanı karşısında sık sık şaşkınlığa düşmüş olmalı. “Gaddar Vahşi” doğanın bizim şehirlerimizde ve üniversitelerimizde unuttuğumuz ve “doğal tarih” üzerine ölü ders kitaplarımızda bile bulunmayan tüm bu güzelliklerini biliyordu; bu arada -Humboldt, Audubon, Azara,

1 Bu toplanmalar, Profesör Kessler tarafından da belirtilir. Tüm alan zoologlarında bu toplantılara göndermeler bulunur. [Profesör Kessler üzerine yorum için, sayfa 45'teki nota bakınız. Kropotkin, alan zoologu terimini masabaşı ya da kitap zoologunun tersi olarak kullanır.] (İng. ç.n.)

Brehm, Syevertsev¹ ve bir çok başkaları gibi- büyük kaşiflerin anlattıkları, kütüphanelerimizde küfleniyor.

O zamanlar, akarsular ve göller insan için mühürlü bir kitap değildi. O, oraların sakinlerine oldukça aşinaydı. Şimdi bile, örneğin, Afrika'nın yarı vahşi yerlileri timsaha derin bir saygı gösteriyorlar. Onu insanın yakın bir akrabası -bir tür ata- olarak görüyorlar. Hatta konuşmalarında onun ismini anmaktan kaçınıyorlar ve eğer ille de ondan söz etmeleri gerekiyorsa, "yaşlı dede," ya da akrabalık ve saygı ifade eden başka bir sözcük kullanıyorlar. Timsahın tam olarak kendileri gibi hareket ettiğini düşünüyorlar. Onlara göre timsah asla yiyeceği paylaşımları için akrabalarını ve arkadaşlarını davet etmeden kurbanını yutmaz ve eğer kabilesinden biri, kan davasından başka bir nedenden ötürü insan tarafından öldürülürse, timsah katilin kanından olan birinden intikam alır. Bu yüzden, eğer bir timsah bir zenciye yemiştir, zencinin kabilesi tam olarak akrabalarını yemiş olan timsahı öldürmeye çok dikkat ederler; çünkü masum bir timsahı öldürüp onun akrabalarının intikamına maruz kalmaktan korkarlar; zira kan davası kanunu bu tür bir intikamı gerektirir. Zencilerin, suçlu olduğu düşünülen timsahı öldürdükten sonra akrabalarının kalıntılarını bulmak ve bir hata yapılmadığından, ölümü hak edenin o timsah olduğundan emin olmak için timsahın bağırsaklarını dikkatle incelemelerinin nedeni budur. Ama eğer hayvanın suçlu olduğuna dair bir kanıt bulunamıyorsa, zenciler, öldürülmüş olan masum hayvanın akrabalarını yatıştırmak için timsah kabilesinden her tür özürü dilerler ve gerçek suçluyu aramaya devam ederler. Aynı inanç Kızılderililer arasında çingiraklı yılan ve kurt ile ilişkili olarak, Oslıklar arasında ayı ile ilgili olarak vs., vardı. Bu tür inançların adalet fikrinin sonraki gelişimi ile bağlantısı açıktır.²

1 [Ayrıca Syevertsov, Syevertsoff ve Syevertzov olarak da telaffuz edilir. -Nikolio A., Rus Doğabilimci. Bkz., "*Mutual Aid*"] (İng. ç.n.)

2 Romanellilerin hayvan ahlakı hakkında topladıkları anlamlı olguların yayımlanmamış olması mümkün mü?

Balık sürüleri ve onların şeffaf sulardaki hareketleri, bütün sürü bir yöne doğru hareket etmeden önce izciler tarafından keşifler yapılması, insanı çok erken bir dönemde etkilemiş olmalıdır. Bu etkinin izleri dünyanın pek çok kısmındaki vahşilerin folklorlarında bulunabilir. Dolayısıyla Kızılderililerin onlara klan örgütlenmesini getirdiği varsayılan efsanevi yasa koyucusu, Dekonawideh'in doğa ile temas içinde düşüncelere dalmak için insanlardan ayrıldığı söylenir. O, "pürüzsüz, berrak, akmakta olan ve şeffaf ve balıklarla dolu olan bir nehrin kenarına vardı. Oturdu, sırtını yamaca verdi, dalgın dalgın suya baktı ve tam bir uyum içinde oyun oynayan balıkları izledi"... Orada halkını soylara, sınıflara ya da totemlere ayırma fikrini tasarladı.¹ Başka efsanelerde, kabilenin bilgisi kunduzdan, sincaptan ya da bir kuştan öğrenir.

Genel konuşursak, ilkel vahşi için hayvanlar gizemli, muammalı varlıklardır; doğadaki şeylere dair geniş bir bilgiye sahiptirler. Bize söylediklerinden çok daha fazlasını bilirler. Şu ya da bu şekilde, bizimkilerden çok daha gelişmiş duyguların yardımıyla ve gezinmeleri ve uçuşları sırasında dikkat ettikleri her şeyi birbirlerine söyleyerek, kilometrelerce çevredeki her şeyi bilirler. Ve insan "sadece" onlara dönük olursa, onlar, birbirlerini uyardıkları gibi, insanı da yaklaşmakta olan bir tehlikeye karşı uyarırlar ve eğer insan hareketlerinde bildiğini okursa, ona aldırış etmezler. Yılanlar ve kuşlar (baykuş yılanların lideri olarak görülür), memeliler ve böcekler, kertenkeleler ve balıklar; hepsi birbirlerini anlarlar ve gözlemlerini sürekli olarak birbirlerine aktarırlar. Hepsi tek bir kardeşliğe aittirler ve buna zaman zaman insanı da kabul ederler.

Bu geniş kardeşliğin içinde, elbette, "tek bir kandan" oldukla-

1 J. Brant-Sero, "Dekanawideh", Mart dergisi, 1901, s. 166. [Dekonawideh. "The lawgiver of the Camengahakas" (Raonha) John O. Brant-Sero (Kanadalı Mohawk). Mön, Lond., 1901, cilt 1, no. 134.] (İng. ç.n.)

rı için daha yakın olanlar vardır. Maymunlar, ayılar, kurtlar, filler ve gergedanlar, geviş getiren hayvanların çoğu, yaban tavşanları ve kemirgenlerin çoğu, timsahlar vb., kesinlikle kendi akrabalarını tanırlar ve akrabalarından birinin insan tarafından, ortada “dürüst” bir intikam olmadan, şu ya da bu şekilde öldürülmesine katlanamazlar. Bu anlayış son derece uzak bir kökene sahip olmalı. İnsanın henüz etobur olmadığı ve henüz yiyecek için kuşları ve hayvanları öldürmeye başlamadığı bir zamanda gelişmiş olmalı. İnsan, büyük olasılıkla, havanın soğumasıyla bitkilerin yok olduğu Buzul Çağı’nda etobur olmuştur. Ancak, aynı anlayış bugüne kadar korunmuştur. Şimdi bile, bir vahşi avlanırken hayvanlara karşı belli adap kurallarına bağlıdır ve avlandıktan sonra kefaret nevinden birtakım merasimler sergilemesi gerekir. Bu merasimlerin bazıları bugün bile vahşi klanlarında, bilhassa da örneğin ayı gibi (Amur Nehri üzerindeki Orochanlarda olduğu gibi) insanın destekçisi olarak görülen hayvanlar ile bağlantılı olarak titizlikle yerine getirilmektedir.

Farklı iki klana ait iki insanın bedenlerinin bir yerinden akıttıkları kanı karıştırarak kardeş olmaları bilinen bir âdettir. Bu tür bir birlikteliğe girmek eski zamanlarda oldukça yaygındı ve tüm ulusların folklorundan, bilhassa İskandinav destanlarından, böylesi bir kardeşliğin nasıl sıkı sıkıya korunduğunu öğrenmekteyiz. Hikâyeler sıkça bundan bahseder. Bir hayvan bir avcıdan canını bağışlamasını ister ve eğer avcı bu isteği kabul ederse, ikisi kardeş olurlar. Ve sonra, maymun, ayı, tavşan, kuş, timsah, hatta arı (toplumsal hayvanlardan herhangi biri) insan kardeşinin hayatının tehlikede olduğu kritik durumlarda onu uyarmak için kendi kabilelerinden ya da farklı kabilelerden hayvanlar yollayarak, ona mümkün olan tüm özeni gösterirler. Ve eğer uyarılar çok geç gelirse ya da yanlış anlaşılırsa ve insan yaşamını yitirirse, tüm bu hayvanlar onu hayata döndürmek için uğraşırlar ve eğer başarısız olurlarsa, sanki insan onların akrabalarından biriymiş gibi, onun intikamını alırlar.

Sibirya'daki seyahatimde sıklıkla Tunguz ya da Moğol rehberlerin herhangi bir hayvanı gereksiz yere öldürmemeye nasıl özen gösterdiğine tanık oldum. Gerçek şu ki bir vahşi her türlü yaşama saygı gösterir ya da Avrupalılar ile ilişki kurmadan önce gösterirdi. Eğer herhangi bir hayvanı öldürürse, bu beslenme ya da giyecek içindir; yalnızca eğlence için ya da bir yok etme arzusundan dolayı can almaz. Doğru, Kızılderililer bunu bufololara yapmışlardır ama bu olay beyazlarla uzun bir süre ilişkide kalmalarından ve onlardan tüfek ve tabanca temin etmelerinden sonra meydana gelmiştir. Elbette, insanın düşmanları olarak görülen hayvanlar da vardır; örneğin kaplan ya da sırtlan ama vahşi, genel olarak, büyük hayvan dünyasına saygı ile yaklaşır ve çocuklarını da bu doğrultuda eğitir.

O halde, kökeninde intikam olarak kavranan “adalet” fikri, hayvanlar üzerinde yapılan gözlemler ile bağlantılıdır. Ama öyle görünüyor ki ilkel insanlarda “adil” ya da “adaletsiz” davranışa karşılık verme fikrinin kökeni de hayvanların eğer insan onlara doğru davranmaz ise intikam alacakları fikrinde olmalıdır. Bu fikir bütün dünyadaki vahşilerin zihinlerinde öylesine yer etmiştir ki insanoğlunun temel anlayışlarından birisi olarak görülebilir. Bu anlayış, yavaş yavaş belli karşılıklı destek bağları ile birbirine bağlanmış olan büyük bütünün anlayışı haline gelmiştir; bu büyük bütün canlı varlıkların tüm hareketlerini gözler ve evrendeki karşılıklı ilişkisi sayesinde yanlış hareketlerin hak ettiği karşılıkları vermeyi üstlenir. Bu fikir, Yunanlılar'ın Eumenides ve Moirai, Romalıların Porcae ve Hinduların Karma anlayışlarına doğru evrilmiştir. Yunanlıların insanı ve kuşları bir araya getiren Ibycus'un turna kuşları efsanesi ve sayısız Doğu efsanesi, aynı anlayışın şirinde cisimleşmiş halleridir. Sonradan bu anlayış gökyüzüne doğru genişletilmiştir. Bulutlar, Hindistan'ın en eski kitapları olan Vedalara göre, hayvanlara benzer canlı varlıklar olarak görülüyorlardı.

İlkel insanın doğada gördüğü ve ondan öğrendiği şey budur. Doğayı sürekli ihmal eden ve en genel olguları batıl inançlarla

ya da metafiziğin incelikleriyle açıklamaya çalışmış olan skolastik eğitimimiz ile birlikte o büyük dersi unutmaya başladık. Ama Taş Devri'ndeki atalarımız için *kabilenin içinde* toplumsallık ve karşılıklı yardımlaşma başka türlü bir hayatı kesinlikle hayal etmelerine imkân vermeyecek kadar doğanın genel bir olgusu, bir alışkanlık olmuş olmalıdır.

Yalıtılmış bir varlık olarak insan kavramı, sonradan uygarlığın getirdiği bir sonuçtur; toplumdan çekilen insanlar hakkındaki doğu efsanelerinin bir sonucudur. İlkel bir insana yalıtılmış bir hayat o kadar tuhaf, doğanın olağan gidişatının o kadar dışında gelir ki, bir kaplanın, bir porsuğun, bir kır faresinin münzevi bir yaşam sürdüğünü gördüğünde ya da hatta tek başına duran bir ağaç dikkatini çektiğinde, ilkel insan bu garip olayı açıklamak için bir efsane yaratır. Toplumlar halinde yaşamak için efsane üretmez ama her inziva durumu için bir efsanesi vardır. Bir keşiş, eğer dünyanın tecellileri üzerine düşünmek için dünyadan geçici olarak çekilmiş bir bilge ya da bir büyücü değilse, çoğu durumda toplumsal yaşam koduna karşı ciddi bir ihlalde bulunduğu için dışlanmış birisidir. Hayatın olağan akışına o kadar ters gelen bir şey yapmıştır ki toplumun dışına atılmıştır. Çok sıklıkla, her türlü kötü gücü emrinde bulunduran bir büyücüdür ve dünyaya hastalık bulaştıran tehlikeli varlıklarla ilişkisi vardır. Karanlığın örtüsü altında kötülük planlarının peşinden koşarak geceleri dolaşmasının nedeni budur. Bütün diğer varlıklar toplumlar halinde yaşarlar ve insan düşüncesi bu kanaldan akar. Toplumsal hayat -yani, *ben* değil, *biz*- hayatın doğal biçimidir. *Hayatın kendisidir*. Bu yüzden ilkel insanın alışıldık düşünce! eğilimi -Kant'ın söyleyeceği gibi, zihninin bir "kategori"-si- "biz" olmuş olmalıdır.

Tüm etik düşüncenin kökeni burada, "ben" in klan ya da kabile ile bu özdeşleşmesinde -ya da onun tarafından emilmesi bile diyebiliriz- yatar. "Kişilik" in kendini öne sürmesi çok daha sonra gelir. Şimdi bile, aşağı vahşilerin psikolojisinin herhangi bir

“birey” ya da “kişilik” kavramından haberi yoktur. Zihinlerindeki hâkim kavram, çok sıkı kuralları, batıl inançları, tabuları, alışkanlıkları ve ilgileriyle kabiledir. Birimin bütün ile devamlı ve her daim mevcut özdeşleşmesinde, etiğin kökeni, sonraki tüm *adalet* kavramlarının ve daha da yüksek olan ahlak kavramının içinde evrildiği tohum yatar.

Bundan sonraki bölümlerde, etiğin evrimindeki bu ardışık basamaklar incelenecektir.

IV. BÖLÜM

İlkel İnsanların Ahlak İlkesi

Doğal bilimlerin Ondokuzuncu Yüzyıl'da kaydettiği ilerleme, modern düşünürlerde pozitif temeller üzerinde yeni bir etik sistemi ortaya çıkarma arzusunu uyandırdı. Doğaüstü güçler, boyutlarında özgür ve aynı zamanda görkemli, şiirsel ve insanlarda en yüce güdülerini uyandırmaya muktedir evrensel bir felsefenin temel ilkelerini yerleştirdikten sonra, modern bilim, artık ahlaki güzellik ideallerini haklı çıkarmak için doğaüstü esinlere başvurmaya ihtiyaç duymaz. Ayrıca, bilim çok uzak olmayan bir gelecekte bilimin ilerlemesi yoluyla önceki çağların sefaletinden kurtulacak ve adalet ve karşılıklı yardımlaşma ilkeleri üzerinde örgütlenecek insan toplumunun, insanın düşünsel, teknik ve sanatsal yaratıcı itkilerinin özgür ifâdesini güvence altına alabilecek durumda olacağını öngörebilmektedir. Ve bu öngörü geleceğe dair öylesine geniş ahlaki olanaklar ortaya çıkarmaktadır ki bunların gerçekleştirilmeleri için artık ne doğaüstü dünyanın etkisine ne de ölümden sonraki bir varoluşta cezalandırılma korkusuna ihtiyaç vardır. Bu nedenle yeni bir zemin üzerinde yeni bir etiğe ihtiyaç vardır. Bu araştırmanın ilk bölümü, yeni etiğe yönelik mevcut ihtiyacı göstermeye adanmıştır.

Geçici bir durgunluk döneminden uyanan modern bilim, geçen yüzyılın ellilerinin sonunda, bu yeni, rasyonel etiği ortaya çıkarmak için materyalleri hazırlamaya başladı. Jodi, Wundt, Poulsen ve pek çok başkalarının yapıtlarında, etiği, dinsel, meta- fiziksel ve fiziksel çeşitli temeller üzerine oturtmaya yönelik tüm önceki girişimlerin mükemmel teftişlerini buluruz. Tüm Ondokuzuncu Yüzyıl boyunca insan ahlaki doğasının temellerini kendine sevgide, insanlık sevgisinde (Auguste Comte ve takipçileri), karşılıklı duygudaşlıkta ve insanın kişiliğini insanlık ile düşünsel özdeşleştirmesinde (Schopenhauer), yararlılıkta (Bentham ve Mill'in faydacılığı) ve bir gelişim teorisinde, yani evrimde (Darwin, Spencer ve Guyau) bulmaya yönelik bir dizi girişim oldu.

Bu son etiğin temeli Darwin tarafından atıldı; o, ahlaki duyarlılığın ana desteklerini bütün toplumsal hayvanlarda kökleşmiş olan toplumsallık içgüdüsünden çıkarmaya çalıştı. Etik yazarlarının çoğu bu girişime dikkat göstermediği ve çoğu Darwinci bunu sessizce geçiştirdiği için, "Doğada Ahlak İlkesi" başlıklı üçüncü bölümde ayrıntılı şekilde bu girişim üzerinde durdum.

"Karşılıklı Yardımlaşma" adlı kitabımda bütün türlerden ve alt türlerden hayvanların çoğunluğunda toplumsallık içgüdüsünün yaygın şekilde var olduğuna zaten işaret etmiştim ve bu incelememin üçüncü bölümünde, Buzul ve Buzul-sonrası çağın ilkel insanların çoğunun toplumsal yaşam tarzlarını ve etiğini nasıl, o zamanlar yakın temas halinde yaşadıkları hayvanlardan öğrenmek zorunda kaldıklarını gördük. Ve en eski peri masallarında ve efsanelerde, insanın hayvan yaşamının bu bilgisinden çıkardığı pratik talimatları nasıl kuşaktan kuşağa aktardığını keşfettik.

Böylelikle, insanın ilk ahlak öğretmeni doğaydı: Ona aşına olmayan masabaşı filozofları tarafından ya da doğayı sadece müzelerdeki ölü örneklerden incelemiş olan doğabilimciler tarafından tarif edilen doğa değil, o zamanlar çok az nüfuslu olan Amerika kıtasında ve ayrıca Afrika ve Asya'da betimsel zoolojinin büyük kurucularının -Audubon, Azara, Brehm ve diğerleri-

ortasında yaşadığı ve çalıştığı doğa. Kısacası “İnsanın Soyı” adlı kitabında insanoğlundaki ahlak duygusunun kökeninin kısa bir incelemesini verirken, Darwin’in kafasında olan doğaydı.

İnsan tarafından devralınan ve dolayısıyla onun içinde derinlere kök salan toplumsallık içgüdüsünün, sert var olma mücadelesine rağmen bile, içinde sonraki gelişimin ve güçlenmenin tohumlarını taşıdığına kuşku yok. Karşılıklı Yardımlaşma üzerine yazdığım aynı kitapta -yine ehil araştırmacıların çalışmaları temelinde- vahşilerde toplumsal yaşamın ne kadar geliştiğini ve insan ırkının en ilkel temsilcileri arasında eşitlik duygusunun nasıl geliştiğini de gösterdim. Ayrıca, vahşi doğanın ortasındaki güç yaşamlarına rağmen, toplumsallık sayesinde insan toplumlarının gelişiminin nasıl mümkün olduğunu da gösterdim.

Bu nedenle şimdi, okuru “Karşılıklı Yardımlaşma”ya yönlendirerek, ilkel vahşilerin toplumlarında ahlak kavramlarının ne kadar geliştiğini ve bu kavramların ahlakın sonraki gelişimi üzerinde ne gibi etkiler bıraktığını çözümlemeye çalışacağım.

Buzul Çağı’ndaki ve Üçüncü Dönem’deki ilk ilkel insanların yaşamı hakkında küçük gruplar halinde yaşadıkları, göllerden ve ormanlardan temin ettikleriyle kıt kanaat geçindikleri ve bu amaçla kemikten ve taştan aletler yaptıkları dışında başka hiçbir şey bilmiyoruz.

Ama bu yaşam biçiminde ilkel insan, “ben”ini toplumsal olan “biz” ile özdeşleştirmeye alışmak zorundaydı. Bu yolla ahlakın ilk temellerini atıyordu. Kabilesini onun yalnızca bir parçasını -hem önemli bir parçasını da değil- oluşturduğu bir şey olarak düşünmeye alışıyordu; zira hemcinslerinin katı, tehdit edici doğa karşısında, kabilenin bir üyesi olmaktan vazgeçtiklerinde tek başlarına ne kadar önemsiz olduklarını görüyordu. Bu düşünceler nedeniyle isteklerini başkalarının istekleri ile sınırlama alışkanlığını ediniyordu ki bu, tüm ahlakın başlıca kaynağını teşkil eder. Ve gerçekten de Buzul Çağı’nın ve Buzul-sonrası çağın ilk dönemlerinin ilkel insanların -mağaralarda, kayalardaki yarık-

larda ya da sarkan kayaların altlarında- gruplar halinde yaşamaya başladıklarını ve iptidai aletler ile birlikte balık ve çeşitli hayvanlar avladıklarını biliyoruz.

İlkel insanın bu “yetiştirilişi” binlerce yıl devam etti ve bu yolla toplumsallık içgüdüğü gelişmeyi sürdürerek zaman, içinde herhangi bencilce bir kaygıdan daha kuvvetli hale geldi. İnsan, egosunu grup kavramının içinden doğru düşünmeden edememeyi öğreniyordu. Bu tarz düşüncesin yüksek eğitimsel değeri, tariştirmamızın ileriki sayfalarında gösterilecektir.¹

Halihazırda hayvan dünyasında bireylerin kişisel iradesinin ortak irade ile nasıl harmanlandığını görürüz. Toplumsal hayvanlar, bunu çok erken yaşta, belli kurallara bağlı kalmanın gerektiği oyunlarda öğrenirler.² Bu oyunlarda boynuzlarıyla birbirlerini ciddi şekilde yaralamalarına, birbirlerini ciddi şekilde ısırmalarına, hatta birbirlerinin sırasını kapmalarına izin verilmez. Ve yetişkinliğe ulaştıklarında kişisel iradenin toplumsal irade tarafından emilmesi, pek çok durumda, açıkça görülür. Kuşların, kuzeyden güneye ve geriye göçleri için yaptıkları hazırlıklar; göçten önceki birkaç günde yaptıkları “alıştırma” uçuşları; vahşi hayvanların ve yırtıcı kuşların avlanma sırasındaki koordinasyonlu hareketleri; sürü halinde yaşayan tüm hayvanların yırtıcı hayvanlara karşı topluca savunmaları; hayvanların göçleri ve ayrıca arıların, eşekarılarının, karıncaların, beyazkarıncaların, neredeyse tüm uçmayan kuşların, papağanların, kunduzların, maymunların vs., bütün toplumsal yaşamı: Bütün bu olgular, kişisel iradenin bu tür tabiyetinin göze çarpan örnekleridirler. *Birey iradesinin* bütünün iradesi ve

1 Tüm düşüncesin, Fouillee'nin yerinde olarak belirttiği gibi, giderek daha da nesnel hale gelmeye, yani kişisel kaygılardan vazgeçip derece derece genel kaygılara geçmeye yönelik bir eğilimi vardı. (Fouillee, “Critique des systems de morale contemporaine,” Paris, 1883, s. 18.) Bu yolla toplumsallık fikri, dolayısıyla daha iyi bir sistem olanağı kavramı gelişmiştir.

2 Bu konu için, bkz., “*Play of Animals*” Kari Groos. [İngilizce çevirisi, Elizabeth L. Baldwin, N. Y. 1895.] (İng. ç.n.)

amacı ile koordinasyonunu gösterirler ve bu koordinasyon hali-
hazırda kalıtsal bir alışkanlık, yani bir içgüdü haline gelmiştir.¹

1625 gibi erken bir tarihte Hugo Grotius böylesi bir içgüdü-
nün yasa esasları taşıdığını açık şekilde anlamıştı.. Ama Dördün-
cü Çağ insanların toplumsal gelişimin en azından aynı basa-
mağında ve büyük olasılıkla, kayda değer ölçüde daha yüksek
bir seviyede olduklarına kuşku yoktur. Ortak alışkanlıklar bir kez
yerleştiklerinde, kaçınılmaz olarak belli yaşam biçimlerine, belli
âdet ve geleneklere yol açarlar ki bunlarda, yararlı oldukları ka-
bul edildiğinde ve mutlak düşünme tezleri haline geldiklerinde,
önce içgüdüsel alışkanlıklara sonra da hayatın kurallarına dönü-
şürler. Böylelikle her grup kendi ahlakını, kendi etiğini geliştirir;
büyükler -kabile âdetlerinin koruyucuları- bunları batıl inançla-
rın ve dinin muhafazası altına, yani özünde, ölmüş olan ataların
muhafazası altına sokarlar.²

Bazı önde gelen doğabilimciler yakın zaman önce köpekle-
rin, atların ve insanın çok yakınında yaşayan diğer hayvanla-
rın bilinçli ahlak kavramlarına sahip olup olmadıklarını tespit
etmek amacıyla çeşitli gözlemlerde bulunup deneyler yaptılar.
Sonuçlar oldukça kesin bir olumlayıcı yanıt verdi. Bu nedenle,
örneğin, Spencer'ın, "*Etiğin İlkeleri*"nin ikinci cildinin ek bölü-
münde bahsettiği olgular bilhassa ikna edicidirler ve hiçbir şekil-
de önemsiz olmadıkları sonucuna varmamızı sağlarlar. Benzer
olarak, Romanes'in yukarıda belirtilen eserinde de oldukça ikna

1 Okuyucu, "*Des sociétés animales*" (Paris, 1877) adlı kitabında hayvanlar arasında top-
lumsallığın çeşitli aşamalarını çözümleyen Espinas'ın mükemmel eserlerinde toplumsal
hayvanlar arasında ahlakın esasları ile bağlantılı bir çok olgu bulabilir. Ayrıca, bkz., "*Animal Intelligence*" Ramones; Huber ve Forel'in karıncalar üzerine kitapları ve Büchner'in
"*Liebe und Liebesleben in der Thierwelt*"i (1879; genişletilmiş basım, 1886). [Alfred Victor
Espinas, 2. genişletilmiş bas., 1878. Geo. John Romanes, N.Y., 1883; en son bas.,

2 Élie Reclus (coğrafyacı Élisée Reclus'un Kardeşi), "*Les Primitifs*" adlı kitabında -ince ana
fikirler ve olgular açısından zengin bir kitap- ölmüş olan ataların oluşturduğu "büyük kala-
balık"ın önemi üzerine çok parlak şeyler yazar. [Paris, 1885. İngilizce çev., "*Primitive Folk*"
Çağdaş Bilim Dizisi, Lond. 1896.] (İng. ç.n.)

edici bir sürü olgu vardır. Fakat bu olguların üzerinde durmayacağız. Şunu ortaya koymak yeterli: Halihazırda hayvan toplumlarında, bizatihi toplumsallık alışkanlığı sayesinde -daha da fazla olmak üzere- insan toplumlarında da, kaçınılmaz olarak kişisel “ben”i toplumsal “biz” ile özdeşleştiren kavramlar gelişmiştir ve bu kavramlar kalıtsal içgüdüler haline geldikçe, kişisel “ben” toplumsal “biz”e giderek boyun eğmiştir.¹

Ama bireyin toplum ile böylesi bir özdeşleşmesinin insanlar arasında az bir ölçüde de olsa mevcut olduğunu ortaya koyduğumuzda bundan şu çıkar: Eğer bu tutum insanlığa yararlı ise, kaçınılmaz olarak, bilhassa da insan geleneğinin kurulmasına yol açan konuşma yeteneğine sahip olduğu için, güçlenme ve gelişme eğiliminde olacaktır. Ve nihayet, bu tutum kalıcı bir ahlak içgüdüsünün yaratılmasına yol açacaktır.

Ne var ki bu iddia muhtemelen birtakım kuşkular uyandıracak ve bir çok kişi şu soruyu soracaktır: “Herhangi doğaüstü bir gücün müdahalesi olmadan, yarı hayvansal bir topluluğun, Socrates, Platon, Konfüçyus, Buda ve İsa’nın kiler gibi yüksek ahlak öğretilerine doğru evrilmesi mümkün müdür?” Etik, bu soruyu yanıtlamalıdır. Yalnızca mikroskopik tek hücreli organizmaların binlerce yıl içinde nasıl yüksek derecede gelişmiş organizmalara, yüksek memelilere ve insanlara doğru evrilmiş olduğunu gösteren biyolojiyi öne sürmek yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla etik, Auguste Comte ve Spencer’in biyolojide ve bir çok araştırmacının Hukuk Tarihi’nde başardıklarına benzer bir işi başarmak zorundadır. Etik, ahlak kavramlarının yüksek hayvanlarda ve ilkel vahşilerde var olan toplumsallıktan yüksek derecede idealist ahlak öğretilerine doğru nasıl gelişebildiğini açıklamalıdır.

Zamanımızın çeşitli vahşi kabilelerinin yaşam tarzlarını yöneten kurallar farklıdır. Farklı iklimlerde farklı çevre şartları tarafın-

1 Spencer, “*Principles of Ethics*”inde bu olguları ayrıntılı şekilde çözümler. [“*A System of Synthetic Philosophy*” cilt IX, X, N.Y., 1898.] (İng. ç.n.)

dan kuşatılmış kabilelerde, değişik âdet ve gelenekler gelişmiştir. Ayrıca, bu âdet ve geleneklerin çeşitli gezginler tarafından verilen tasvirleri, tarihçinin niteliğine ve “aşağı ihvan”ına yönelik genel tutumuna bağlı olarak, esaslı farklılıklar sergilerler. Bu nedenle ilkel kabilelere yönelik her türden tasviri, her bir kabilenin gelişim seviyesini hesaba katmadan ve bu tasvirleri yapanları eleştirel olarak tartmadan tek bir birim altında birleştirmek yanlıştır. Bu hata antropolojiye yeni başlayan bazılarınca işlendi ve Spencer bile antropolojik verileri topladığı hantal çalışmasında,¹ hatta sonraki eseri “*Etik*”te bu yanılgıdan kaçamadı. Diğer yandan, “*İlkel İnsanların Antropolojisi*”nde (“*Anthropology of Primitive People*”) Waita ve Morgan, Maine, M. Kovalevsky, Post ve bir çok başkalarından oluşan tüm bir antropologlar silsilesi bu hataya düşmediler. Genel olarak, vahşi yaşamının çeşitli izahatları arasında yalnızca tasvir ettikleri vahşiler arasında epeyce uzun bir zaman yaşamış olan gezginlerin ve misyonerlerin yazdıklarından yararlanılabilir; ikametinin kendisinin uzunluğu, belli bir ölçüde, karşılıklı anlayışın bir belirtisidir. Ve sonra, eğer ahlak kavramlarının ilk başlangıçları hakkında bir şey öğrenmek istiyorsak, ilk Buzul-sonrası Çağ’dan itibaren kabile tarzı yaşamın bazı özelliklerini diğerlerinden daha iyi koruyabilmiş olan vahşileri incelemeliyiz.

Elbette o dönemin yaşam tarzını tamamen korumuş bir kabile yoktur. Ama bu yaşam tarzı Uzak Kuzey’in vahşileri tarafından -bugüne dek büyük buzul tabakasının erimeye başladığı zamandaki² ile aynı fiziksel çevrede yaşamış olan Aleutlar, Chukciler ve Eskimolar- ve Uzak Güney’deki, yani Patagonya ve Yeni Gi-

1 “*Descriptive Sociology*” sınıflandıran ve düzenleyen Herbert Spencer, derleyen ve özetleyen, Davis Duncan, Richard Schapping ve James Collier, büyük boy, 8. cilt. [Amer. Bas., 9 cilt, N.Y. 1873- 1910.] (İng. ç.n.)

2 Buzul tabakasının yavaş yavaş erimesiyle birlikte -ki Kuzey yarıküreden en fazla ilerlediği zamanda yaklaşık 50. Enleme kadar gelmiştir- bu kabilelerin yeryüzünün buz kütesinin ulaşmadığı güney bölgelerindeki (Hindistan, Kuzey Afrika vs..) nüfus artışının baskısıyla devamlı olarak kuzeye doğru ilerlemiş olmaları muhtemeldir.

ne'deki bazı kabileler tarafından ve dağlık bölgelerde, bilhassa da Himalayalar'da hayatta kalmış olan az sayıda kabileden kalarlar tarafından en iyi şekilde korunmuştur.

Onların aralarında yaşamış olanlar aracılığıyla, Uzak Kuzey'in bu kabileleri hakkında; -bilhassa da önemli bir toplum tarihçisi olan misyoner Venyaminov aracılığıyla Kuzey Alaska'daki Aleutlar ve çeşitli araştırma ekiplerinin Grönland'da geçirdiği kışlar sayesinde Eskimolar hakkında- elimizde güvenilir bilgi var. Venyaminov'un Aleutları anlatışı, bilhassa bilgilendiricidir.

Öncelikle, diğer ilkel insanların etiğinde olduğu gibi, Aleut etiğinde iki bölüm olduğu belirtilmelidir. Bir tür âdetin ve dolayısıyla etik düzenlemelerin gözetilmesi mutlak suretle zorunludur; diğer türün gözetilmesi yalnızca arzulanır olarak salık verilir ve onu ihlal edenler yalnızca gülünç duruma düşürölür ya da ibret olarak gösterilirler. Örneğin Aleutlar belli şeyleri yapmanın "ayıp" olduğunu söylerler.¹

"Böylelikle, örneğin" diye yazar Venyaminov, "kaçınılmaz olan ölümden korkmak 'ayıp'tır; bir düşmandan merhamet dilenmek ayıptır; hırsızlıktan yakalanmak ayıptır; birinin kayığını limanda alabora etmek de öyle. Fırtına'da denize açılmaktan korkmak, uzun bir yolculukta ilk yorulan olmak ya da ganimetleri bölüşürken açgözlölük göstermek (böyle bir durumda geri kalan herkes açgözlölük yaparı utandırmak için kendi paylarını da ona verirler) ayıptır; erkeğin kabilenin sırları hakkında karısıyla gevezelik etmesi ayıptır; bir başkasıyla avlanırken av etinin en güzel kısmını yanındakine sunmamak ayıptır; insanın meziyetleriyle, bilhassa da uydurma meziyetleriyle övünmesi ya da

1 "Memoirs from the Unalashkinsky District" Petrograd, 1840; [3 cilt, Rusça], Bu eserden seçmeler, Dall'm, "Alaska"sında verilmiştir. Mikhlucho-Maklay ve bazı başkalarının yapıtlarında Grönland'ın Eskimo kabileleri ve Yeni Gine'deki Avustralya yerlileri hakkında çok benzer sözler bulunabilir. [Ivan Yevseyevich Venyaminov (1797-1879). Venyaminov, sonradan Başkent Moskova'nın Innokentisi oldu. Mikhlucho-Maklay için, bkz., Not. s. 72 Wm. Hea- ley Dall, "Alaska and its Resources" Boston, 1870.] (İng. ç.n.)

bir başkasını küçümseyici isimler takması ayıptır; sadaka dilenmek; erkeğin karısını başkalarının yanında öpüp okşaması ya da onunla dans etmesi; ya da bir müşteri ile bizzat pazarlık yapmak da -çünkü malların fiyatı üçüncü bir şahıs tarafından belirlenir- ayıptır. Bir kadının dikiş dikememesi ya da dans edememesi veya genel olarak kadının görevleri arasına giren şeyleri yapmayı bilmemesi, kocasını başkalarının yanında öpmesi, hatta onunla konuşması ayıptır.¹

Venjaminov, Aleut etiğinin bu özelliklerinin nasıl korunduğuna ilişkin bir bilgi vermez. Ama bir kışı Grönland'da geçiren araştırma ekiplerinden biri, Eskimolar'ın nasıl yaşadığını -bir sürü aile tek bir barınakta yaşar- anlatır. Her aile, diğerlerinden postlardan yapılmış bir perde ile ayrılır. Bu koridor benzeri barınaklar bazen haç biçiminde yapılırlar ve ortalarında ocak vardır. Uzun kış gecelerinde kadınlar şarkı söylerler ve sıklıkla bu şarkılarda iyi davranış âdetlerini ihlal ettikleri için, suçlu olanlar ile alay ederler. Ama mutlak suretle zorunlu olan düzenlemeler de vardır: ilk olarak, elbette, kardeş katiliği, yani kabile içinde bir cinayet, kesinlikle maruz görülmez. Aynı şekilde, başka kabilenin bir üyesi tarafından işlenen cinayet de intikamı alınmadan bırakılmaz.

Yani bütün bir davranışlar dizisi vardır ve bunlar o kadar katı şekilde zorunludur ki onları gözletmeyen birisi bütün kabilenin

1 Venjaminov Aleut, etiğinin ilkelerini sayarken, ayrıca şunu da katar: "Tek bir düşman öldürmeden ölmek ayıptır." Ben bu ifadeyi atlama özgürlüğünü kullandım; çünkü bu sözün bir yanlış anlamadan kaynaklandığını düşünüyorum. Düşman, derken, insanın kendi kabilesinden birisi kastediliyor olamaz, çünkü Venjaminov, 60.000 nüfusta ancak kırk yılda bir bir cinayetin meydana geldiğini ve bunun da kaçınılmaz olarak kan davası ile ya da kefarete ödendikten sonra anlaşma ile sonuçlandığını, bizzat, kendisi söyler. Dolayısıyla, öldürülmesi kesinlikle gerekli olan bir düşman ancak başka bir kabileye ait olabilir. Ama Venjaminov, klan ya da kabileler arasında devamlı bir düşmanlıktan söz etmez. Muhtemelen şöyle demek istemiştir: "Kan davasının gereği olarak öldürülmesi gereken düşmanı öldürmeden ölmek ayıptır." Ne yazık ki bu görüş, sözde "uygar" toplumlarda bile ölüm cezasını savunular tarafından dile getirilmektedir.

nefretini üzerine çeker ve dışlanma ve klandan sürgün edilme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Aksi takdirde, bu kuralları ihlal edenler, örneğin timsahlar, ayılar gibi kızmış hayvanların ya da kabileyi koruyan ataların görünmez ruhlarının öfkesini tüm kabilenin üzerine çekebilirler.

Bu minval üzere, Venyaminov, aşağıdaki olayı anlatır. Venyaminov, bir keresinde yolculuğa hazırlanırken ona yardım eden yerliler ona armağan olarak vermiş oldukları kurutulmuş balıkları gemiye koymayı unuturlar. Venyaminov, altı ay sonra geri döndüğünde, yokluğunda kabilenin tamamen bir kıtlık döneminden geçmiş olduğunu öğrenir. Ama ona hediye edilmiş olan balıklara elbette dokunulmamıştır ve balıkları ona olduğu gibi verirler. Farklı şekilde davranmak kabilenin başına türlü belalar getirecektir. Benzer olarak, Middenhorf, Kuzey Sibirya'nın bataklık düzlüklerinde, hiç kimsenin, içinde erzak olmasa bile başkaları tarafından bırakılmış bir kızaktan bir şey almayacağını, söyler. Uzak Kuzey'in sakinlerinin sık sık açıklıkla burun buruna geldiği bilinen bir gerçektir ama arkada bırakılmış olan bir erzağı kullanmak, bizim suç diyeceğimiz bir şeydir ve böylesi bir suç her türden kötülüğü kabilenin üzerine çeker. Bu durumda birey, kabile ile özdeşleşmiştir.

Dahası, Aleutlar'ın da tüm diğer ilkel vahşiler gibi, mutlak suretle zorunlu olan -kutsal diyebileceğimiz- bir dizi düzenlemeleri vardır. Bu düzenlemeler kabile tarzı yaşamın korunması ile ilişkili her şeyi içerirler: Sınıflara bölünme, evlilik düzenlemeleri, kabile mülkü ve aile mülkü kavramları, (birlikte ya da tek başına) hayvan ya da balık avlarken gözetilmesi gereken düzenlemeler, göçler vs. ve nihayet, salt dinsel karaktere sahip bir dizi kabile ritüeli vardır. Burada ihlalinin bütün klana hatta bütün kabileye bahtsızlık getireceği katı bir yasa vardır. Ve bu yasaya uymamak düşünülemez; hatta imkânsızdır. Ve çok ender olarak bu yasanın ihlali meydana gelirse, vatan hainliği gibi sürgün ya da hatta ölüm ile cezalandırılır. Ancak şu söylenmeli; bu tür bir ihlal

o kadar enderdir ki tıpkı Roma Hukuku'nun ana-baba katilliğini düşünülemez olarak görmesi ve bu yüzden bu suça ceza öneren bir yasaya sahip olmaması gibi düşünülemez olarak görülür.

Genel konuşursak, bildiğimiz tüm ilkel insanlar çok karmaşık bir kabile tarzı yaşam geliştirmişlerdir. Bunun sonucunda kendi ahlakları, kendi etikleri vardır. Ve gelenek tarafından korunan tüm bu yazılı olmayan “kanunlar”da kabile düzenlemelerini üç ana katagorisi bulunabilir.

Bunların bazıları her birey için ve bütün kabile için geçinmenin araçların elde etmek üzere yerleşen usulleri korumuşlardır. Bu düzenlemeler tüm kabileye ait olan şeyleri kullanmanın ilkelerini belirlerler: Su kaynakları, ormanlar, bazen doğal ya da yetiştirilmiş meyve ağaçları, avlanma bölgeleri ve ayrıca, kayıklar. Ayrıca, avlanma, göçler, ateşin korunması vs. için de katı kuralları vardı.¹

Dolayısıyla bireysel haklar ve ilişkiler belirlenmiştir: Kabilenin klanlara bölünmesi, müsaade edilebilir evlilik ilişkileri sistemi ki bu, kurumların neredeyse dinsel hale geldiği bir diğer çok karmaşık bölümdür. Gençlerin -Pasifik adalarındaki vahşilerinin yaptığı gibi bazen özel “uzun barakalar”da- yetiştirilme kuralları; yaşlılar ve yeni doğmuş olanlar ile ilişkiler ve nihayet, sert kişisel çatışmaları engellemenin yolları, yani ayrı ailelerin çatışmaları kabile içinde şiddet doğurduğunda ve bir bireyin komşu bir kabile ile tartışması durumunda -bilhassa da eğer tartışma savaşa yol açabilecek ise- ne yapılması gerektiği bu aynı kategoriye dahildir. Burada sonradan, Belçikalı Profesör Ernest Nys'in göstermiş

1 Ateşin korunması çok önemli bir şeydir. Mikhlucho-Maklay, aralarında yaşadığı Yeni Gine yerlilerinin hâlâ atalarının bir zamanlar ateşi söndürdükleri ve uzun bir süre ateşsiz kaldıkları için komşu adalardan ateş bulana kadar iskorbütten nasıl kırıldıklarını anlatan bir efsaneyi koruduklarını yazar. [Nikolçi N. Mikhlucho-Maklay, bir Rus gezgin ve Doğabilimci (1846-88). Yeni Gine üzerine notları, “*Petermann's Mitteilungen*”âz yayımlandı, 1874, 1878. Yeni Gine’de bir bölümün adı Maclay Kıyısı. Bkz., M-M. Üzerine makale, Finsch, “*Deutsche Geographische Blättern*” cilt XI, pts. 3-4, Bremen, 1888. Defterlerinden bölümler Rusça’da yayımlandı, “*Rus Coğrafya Topluluğu*”nın Izvestia sı, 1880, s. 161 ff.] (İng. ç.n.)

olduğu gibi, uluslararası hukukun başlangıcına doğru gelişmiş olana bir dizi kural konmuştur. Ve nihayet düzenlemelerin kutsal ve dinsel itikatlar ile ilişkili olarak görülen üçüncü kategori ve avlanma, göç etme mevsimleri ile ilgili doğrular vardır.

Tüm bu sorular her kabilenin yaşlıları tarafından kesin olarak cevaplandırılabilir. Elbette, bu cevaplar farklı klan ve kabileler için -törenlerin farklı olması gibi- aynı değildir. Ancak burada önemli olan, her klan ya da kabilenin, gelişimin ne kadar alt aşamalarında olursa olsun, halihazırda kendi çok karmaşık etiğine, kendi ahlak ya da ahlaqsızlık sistemine sahip olmasıdır.

Bu ahlakın kökeni, görmüş olduğumuz gibi, toplumsallık duygusunda, sürü içgüdüsünde ve bütün toplumsal hayvanlarda gelişmiş olan ve ilkel insan toplumlarınca daha da geliştirilen karşılıklı yardımlaşma ihtiyacındadır. İnsanın, hafızanın gelişimine yardım eden ve geleneği yaratan konuşma kabiliyeti sayesinde, hayvanlarınkinden çok daha karmaşık hayat kuralları ortaya çıkarmış olması doğaldır. Üstelik, en ham biçiminde olsa bile dinin ortaya çıkmasıyla, insan, etiği, o etiğe belli bir istikrar veren ve sonradan ona esin ve bir ölçüde idealizm veren yeni bir öge ile zenginleşmiştir.

Sonra, toplumsal yaşamın daha da gelişmesiyle, karşılıklı ilişkilerde adalet kavramı giderek daha da belirgin hale gelmeye başladı. Eşitlik duygusu anlamında adaletin ilk işaretleri hayvanlar arasında, bilhassa da memeliler arasında, annenin birkaç çocuğunu emzirdiği durumlarda ya da bir çok hayvanın belli kurallara daima bağlı kaldığı oyunlarında gözlemlenebilir. Ama basit toplumsallık içgüdüsünden, yani benzer varlıklar arasında yaşamaya yönelik basit arzu ya da ihtiyaçlar karşılıklı ilişkilerde adaletin gerekli olduğu çıkarımına kaçınılmaz geçiş insan temelden bizatihi toplumsal yaşamın korunması için gerçekleştirilmek zorundaydı. Ve gerçekten, her toplumda bireylerin arzuları ve tutkuları aynı toplumun başka üyelerinin arzuları ile kaçınılmaz olarak çatışır. Eğer insanlar aynı zamanda -bazı toplu halde

yaşayan hayvanlarda halihazırda gelişmekte olduğu gibi- toplumun tüm üyelerinin haklarının eşitliği kavramını geliştirmemiş olsalardı, böylesi çatışmalar kaçınılmaz olarak bitmek bilmez düşmanlıklara ve toplumun parçalanmasına yol açardı. Aynı kavram yavaş yavaş *adalet* kavramına doğru evrilmek zorundaydı ki kelimenin tam da kökeni bunu belli eder; *Æquitas*, *Equité*; *adalet*, eşitlik kavramını ifade eder. Eskilerin, *adaleti* bir terazi tutan gözleri bağlı bir kadın olarak sunmaları bu nedenledir.

Gerçek hayattan bir örnek alalım. Mesela münakaşa eden iki adam var. Sözler sözleri kovalıyor ve biri diğerini ona hakaret etmekle suçluyor. Diğer, haklı olduğunu, söylemiş olduğu şeyi söylemekle doğruyu yaptığını ispatlamaya çalışıyor. Ona hakaret etmiş olduğu doğru ama hakareti yalnızca kendisine edilmiş olan hakaretin bir karşılığı, onun bir dengi, asla daha büyüğü değil, diye düşünüyor.

Eğer böylesi bir tartışma münakaşaya ve sonunda kavgaya dönüşürse, adamların ikisi de ilk yumruğun ciddi hakaretin bir karşılığı olduğunu ve bunu izleyen yumrukların her birinin rakibin yumruğunun tam bir karşılığı olduğunu ispatlamaya çalışacaktır. Böylelikle, eğer olay yaralanmaya ve mahkemeye dek varırsa, yargıçlar yaralanmaların miktarına bakacaklar ve daha fazla yaralanmaya sebebiyet vermiş olanın cezayı ödemesine, yaralanmaların karşılığını vermesine, karar vereceklerdir. Yüzlerce yıldır, olay yargı önüne getirildiği zaman, uygulama bu olmuştur.

Uydurma olmayıp gerçek hayattan alınmış bu örnekte, en ilkel vahşilerin “*adalet*”ten ne anladıkları ve bugün aydınlanmış insanların, *hakkaniyet*, *adalet*, *Æquitas*, *Equité* ya da *Rechtigkeit*, sözcüklerinden ne anladıkları açıkça görülüyor. Onlar bu kavramlarda *yerinden edilmiş eşitliğin yeniden yerine konmasını*, anlıyorlar. Hiç kimse bir toplumun iki üyesinin eşitliğini bozamaz ve eğer bu eşitlik bozulursa, toplumun araya girmesi ile yeniden sağlanmalıdır. Bu yüzden Musa’nın kitabı şöyle der: “Dişe diş, göze göz, kana kan.” Ama fazlası değil. Roma *adaleti*

bu şekilde hareket etti; bugüne kadar bütün vahşiler bu şekilde hareket etti ve bu fikirlerin pek çoğu modern hukuk sisteminde hâlâ korunmaktadır.

Elbette, gelişim aşamasından bağımsız olarak her toplumda başkalarının iradelerini kendi iradelerine boyun eğdirmek için, güçlerinden, becerikliliklerinden, zekâlarından, cüretlerinden yararlanmayı amaç edinen bireyler daima olacaktır ve bu bireylerin bazıları amaçlarına ulaşacaklardır. Bu tür bireyler, elbette, en ilkel insanlar arasında da bulunur ve onlarla toplumsal gelişimin bütün aşamalarındaki bütün kabilelerde ve halklarda karşılaşırız. Ama gelişimin bütün aşamalarındaki insanlar tarafından bu tür eğilimleri dengelemek için âdetler geliştirilmiştir ve bunlar bir bireyin tüm toplum pahasına büyütülmesine karşı gelirler. İnsan ırkı tarafından çeşitli zamanlarda geliştirilmiş olan bütün kurumlar -kabile tarzı yaşam kodu, köy toplulukları, şehir, ortak konseyleri ile devletler, bucaklarası ve bölgelerin öz-yönetimleri, temsili hükümet vs.- bütün bunlar, gerçekten de toplumları bu tür bireylerin keyfi hareketlerinden ve onların gücü ele geçirmelelerinden korumayı amaçlamışlardır.

En ilkel vahşilerin bile, görmüş olduğumuz gibi, bu maksat ile geliştirilmiş âdetler grupları vardır. Âdet, bir tarafta hakların eşitliğini sağlar. Dolayısıyla, örneğin, Darwin, Patagonya vahşilerini gözlemlerken, şunu görünce şaşırmıştır: Ne zaman beyazlardan biri bir vahşiye bir lokma yiyecek verse, vahşi o lokmayı orada bulunanların hepsiyle derhal paylaşmaktadır. Aynı durum, çeşitli ilkel kabileler ile ilgili olarak bir çok gözlemci tarafından belirtilmiştir ve ben de aynı şeyi gelişimin daha ileri bir aşamasında olan insanlar arasında -Sibirya'nın uzak bölgelerinde yaşayan Buryatlar arasında- bile gözlemeleme fırsatını buldum.¹

1 Okinski sınır bölgesinin yakınındaki Sayany'de yaşayan Buryatların âdetlerine göre bir koç öldürüldüğünde bütün köy ziyafetin hazırlanmakta olduğu ateşin başına gelir ve herkes yemeğe katılır. Aynı âdet Verkholensky bölgesinin Buryatları arasında da vardır.

İlkel insanlara dair bütün ciddi tariflerde bu türden çok sayıda olgu vardır. Bu insanlar nerede incelenirse incelenirler, gözlemciler hep aynı toplumcul eğilimler, aynı toplumcul ruhu, toplumsal hayatı desteklemek için inatçılığı engellemeye yönelik ayrı hazır oluş ile karşılaşırılar. Ve gelişiminin en ilkel aşamalarındaki insanın yaşamına girmeye kalktığımızda, aynı kabile yaşamını, insanlar arasında karşılıklı yardımlaşmaya yönelik aynı ittifakları buluruz. Ve insanın toplumsal niteliklerinin onun geçmişteki gelişiminde ve gelecekteki ilerlemesinde temel etkeni teşkil ettiğini teslim etmeye zorlanırız.

Onsekizinci Yüzyıl'da, Pasifik Okyanusu'nda vahşiler ile ilk tanışıklığın etkisi altında, -belki de ilkel insanları birbirlerini yok etmeye hazır olan bir yabani hayvanlar kalabalığı olarak resmeden Hobbes ve takipçilerinin felsefesini dengelemek için- “doğal bir devlet” te yaşayan vahşileri idealize etmeye yönelik bir eğilim gelişti. Ancak pek çok insaflı gözlemciden bildiğimiz gibi, bu anlayışların ikisinin de yanlış olduğu ortaya çıktı. İlkel insan, ne bir erdem timsali ne de kaplan benzeri bir canavardır. Ama binlerce başka yaratık gibi toplumlar halinde yaşamıştır ve hâlâ da böyle yaşamaktadır. Bu toplumlarda sadece tüm toplumsal hayvanlarda doğuştan var olan toplumsal nitelikleri geliştirmekle kalmayıp konuşma yeteneği ve dolayısıyla daha gelişmiş zekâsı sayesinde toplumsallığını da daha fazla geliştirmiş ve onunla birlikte, ahlak değişimiz toplumsal yaşam kurallarının evrilmesinin önünü açmıştır.

Kabile aşamasında insan öncelikle tüm toplumsal yaşamın temel kuralını öğrendi: Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma; bu kurala tabi olmak istemeyenleri çeşitli yollarla kısıtlamayı öğrendi. Ve sonra *kişisel yaşamını kabilesinin yaşamı ile özdeşleştirme yeteneğini* geliştirdi. Hâlâ Buzul Çağı'nın ve Buzul-sonrası Çağ'ın erken dönemlerinin yaşam tarzını koruyanlar ile başlayıp kabile sisteminin en son aşamalarında olanlarda bitirerek ilkel insanları incelerken, en fazla şu özelliklerden etkileniriz: Bireyin kabilesi ile *özdeşleşmesi*. Bu ilkenin insan ırkının

gelişim tarihinin erken dönemlerine dek izi sürülebilir ve bu özdeşleşme hâlâ kabile sisteminin ilkel biçimlerini ve üvey ana doğa ile mücadelede en ilkel yöntemleri koruyanlarda bilhassa çok iyi gözlemlenebilir. Eskimolar, Aleutlar, Terra del Fuego'nun sakinleri ve bazı dağ kabileleri bu türden kabilelerdir. Ve ilkel insanı ne kadar incelersek, onun anlamsız eylemlerinde bile yaşamını hâlâ kabilenin yaşamı ile özdeşleştirdiğine o kadar kani oluruz.

Böylelikle iyi ve kötü kavramları tek tek bireyler için, iyi ve kötüyü temsil eden şeyler temelinde değil, bütün kabile için iyi ve kötüyü temsil eden şeyler temelinde evrilmekteydiler. Bu kavramlar, elbette, zamana ve mekâna göre değişiyorlardı ve örneğin doğanın yenmesi zor güçlerini -volkanlar, denizler, depremler- yatıştırmak amacıyla insan kurban etmeler gibi bazı kurallar basitçe saçmaydılar. Ama kabile tarafından şu ya da bu kural bir kez koyulduğunda, o kurala uymak ne kadar zor olsa da birey ona tabi oluyordu.

Genel konuşursak, ilkel vahşi kendisini kabilesi ile özdeşleştiriyordu. Eğer kabilesinin üzerine öfkelenmişlerin lanetini getirebilecek ya da ataların “büyük kalabalık”ın veya bir hayvan türünün -timsahlar, ayılar, kaplanlar vs.- intikam almasına neden olabilecek bir eylemde bulunursa, gerçekten mutsuz oluyordu. “Âdet kodu” bir vahşi için dinin modern insan için ifade ettiğinden çok daha fazla şey ifade eder; yaşamının ve dolayısıyla kabilenin çıkarları adına kendisini kısıtlamasının temelini oluşturur ve tek tek bireylerde kendini feda etme aynı nedenden dolayı sık görülen bir olaydır.¹

1 Bastian, “*Der Mensch in der Geschichte*”, cilt 3, Grey, “*Journals of two Expeditions*” 1841 ve vahşilerin yaşamına dair tüm güvenilir izahatlar. “Lanet” yoluyla tehdidin oynadığı rol ile ilgili olarak Profesör Westermarck'ın ünlü eserine bakınız [“*Marriage Ceremonies in Morocco*”]; Londra, 1914 ve bkz. L'âr: “*The transference of conditional oaths in Morocco*” (“*Anthropological essays presented to Edward Burnett Tylor*”da. Oxford, 1904, s. 361-374.) Adolf Bastian, Leipzig, 3 cilt, 1. cilt, 1860. Sir Geo. Grey, “*Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia*” Lond. 1841, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

Kısacası, ilkel toplum en eski biçimlerine ne kadar yakınsa, “herkes herkes için” kuralının o kadar katı olduğu gözlemlenir. Ve Hobbes, Rousseau ve onların takipçileri gibi düşünürlerin ahlakın hayali bir “ahlaki akit”ten kaynaklandığını ileri sürmeleri ve başkalarının ahlakın ortaya çıkışını mistik bir yasa koyucuya “tepeden gelen esin” ile açıklamaları, tamamen ilkel insanın fiili yaşamına dair bilgi eksikliği nedeniyledir. Gerçekte, ahlakın kaynağı, tüm yüksek hayvanlarda ve bilhassa insanda doğuştan mevcut olan bir toplumsallıkta yatar.

Ne yazık ki kabile sisteminde, “herkes herkes için” kuralı bireyin kendi kabilesinin ötesine uzanmaz. Bir kabile yiyeceğini başka kabileler ile paylaşmak zorunda değildir. Üstelik toprak, bazı memelilerde ve bazı kuşlarda olduğu gibi, çeşitli kabileler arasında bölünür ve her kabilenin kendi hayvan ya da balık avlama bölgesi vardır. Böylece, eski zamanlardan beri insan iki tür ilişki geliştirmekteydi: Kabile içi ilişkiler ve bir çekişme ve savaş atmosferinin yaratıldığı kabileler arası ilişkiler. Kabile aşamasında halihazırda komşu kabileler ile karşılıklı ilişkileri iyileştirmeye yönelik girişimlerde bulunduğu ve hâlâ da bulunmakta olduğu doğrudur. Bir adam bir barınağa girdiğinde tüm silahları girişte bırakmalıdır ve iki kabile arasındaki savaş durumlarında bile, kadınların su çekmek ve su taşımak için kullandıkları kuyular ve patikalar ile ilgili olarak gözetilen belli kurallar vardır. Ama genel olarak, kabileler arası ilişkiler (eğer komşu kabileler arasında bir federasyon oluşturulmadıysa) kabile içi ilişkilerden tamamen farklıdır. Ve insan ırkının sonraki gelişiminde hiçbir din, “yabancı” kavramını yok edememiştir. Aslında dinler, çok sık olarak büyük düşmanlıkların kaynağı haline geldi ve bu durum devletin gelişimiyle daha da keskin bir hal aldı. Sonuç olarak çifte bir etik standardı gelişti ve bu standart bizim zamanımızda da mevcut olup geride bıraktığımız savaş gibi dehşetlere yol açmaktadır.

Başlangıçta bütün kabile bir aileden oluşuyordu ve modern zamanlarda kanıtlandığı üzere, kabile içinde farklı aileler ancak

yavaş yavaş çıkmıştır ve bu arada gelinler hâlâ başka bir kabile-den alınmak zorundadır.

Şunu belirtmek gerekir ki ayrı aileler sistemi komünal sistemin parçalanmasına yol açtı; çünkü ailenin zenginliğinin artırılmasına olanak veriyordu. Ne var ki önceki sistem sırasında gelişmiş olan toplumsallık ihtiyacı yeni biçimler almaya başladı. Köylerde köy komünleri ve şehirlerde Ortaçağ'ın özgür şehirlerini doğuran zanaatkâr ve tüccar loncaları gelişti. Bu kuramların yardımıyla kitleler kabile birliğinin yerini alacak yeni bir birlik tipini doğurmakta olan yeni bir yaşam sistemi yaratmaktaydı..

Diğer yandan, insanların büyük güçleri ve komşu kabile ve ırkların devamlı yağmaları, kaçınılmaz olarak, barışçı kırsal ve kentsel nüfus, askerlik sanatının unuttuğu oranda güç elde eden asker sınıfının oluşumuna yol açtı. Aynı zamanda, kabile geleneklerini koruyan ve doğayı gözlemleyerek bilgi biriktiren büyükler ve dinsel ritüelleri yerine getirenler, köy topluluklarında ve özgür şehirlerde güçlerini artırmak için gizli topluluklar oluşturmaya başlıyorlardı. Sonradan, devletin kurulmasıyla, askeri ve dinsel güçler kralın iktidarına ortak tabiyetleri nedeniyle bir ittifak oluşturdular.

Ancak şunu eklemek gerekir ki yukarıda anlatılan tüm gelişmelere rağmen, insan ırkının yaşamında savaşların hayatın normal bir durumunu teşkil ettiği bir dönem hiç olmamıştır. Savaşlar birbirlerini yok ederlerken ve rahipler karşılıklı katliamları yüceltirlerken, köy ve şehirlerde yaşayan büyük kitleler sıradan hayatlarını devam ettiriyorlardı. Alistıkları işleri sürdürüyorlar ve aynı zamanda karşılıklı yardımlaşma ve karşılıklı destek üzerine, yani âdetten çıkarılan kodlar üzerine temelli örgütlenmelerini kuvvetlendirmeye çalışıyorlardı. Bu süreç sonradan, insanlar din adamlarının ve kralların iktidarı altına girdikten sonra bile devam etti.

Sonuçta, insan ırkının bütün tarihi, bir yanda tek tek bireylerin ya da grupların mümkün olan en geniş kitleyi boyun eğdirmek

amacıyla iktidarı elde etme çabalarının; diğer yanda, en azından erkekler tarafından, hakların eşitliğini koruma ve iktidarın ele geçirilmesine direnme ya da en azından bunu sınırlama çabasının tarihi olarak, diğer bir deyişle, kabile de ya da kabileler federasyonunda adaleti koruma çabasının tarihi olarak görülebilir.

Aynı çaba Ortaçağ'ın özgür şehirlerinde, bilhassa da bu şehirlerin feodal lordlarından kurtulmalarını takip eden birkaç yüzyılda kendini güçlü şekilde belli eder. Aslında, özgür şehirler serbest kalmış kasabalıların çevrelerindeki feodal lordlara karşı savunma ittifaklarıydı.

Ama nüfusun yavaş yavaş sınıflara bölünmesi, kendini özgür şehirlerden de belli etmeye başladı. Başlangıçta ticaret bütün şehir tarafından denetleniyordu. Şehrin imalatı olan ürünler ya da köylerden satın alınan mallar bir bütün olarak şehir tarafından, güvenilir insanlar yoluyla ihraç ediliyorlardı ve kârlar bütün şehre aitti. Ama ticaret yavaş yavaş komünalden özele doğru kaymaya başladı ve bilhassa Doğu Akdeniz ülkelerine canlı bir ticaret getiren Haçlı Seferleri zamanında yalnızca şehirlerin kendilerini değil, bireyleri ve bağımsız tüccarları da -"mercatori libri"- zengin etmeye başladı. Bir bankacılar sınıfı oluşmaya başladı. İhtiyaç duyulduğunda borç istemek için başta soylular ve şövalyeler, sonradan şehirler, bankalara başvurdular.

Böylece, özgür şehirlerin her birinde şehri elinde tutan, belli bir şehri ele geçirmek istediğinde bir an Papa'yı sonra İmparator'u destekleyen ya da şehirlerden birini ele geçirmek üzere olan bir krala ya da prence bazen zengin tüccarların bazen de yoksul şehir halkını desteğiyle yardım eden bir tüccar aristokrasisi gelişmeye başladı. Böylece, modern merkezi devletin zemini hazırlanıyordu. Avrupa Dokuzuncu, Onuncu ve Onbirinci Yüzyıllarda Arapların İspanya'yı, Onüçüncü Yüzyıl'da Moğolların Rusya'yı istilalarına ve Onbeşinci Yüzyıl'da Türk istilalarına karşı kendini savunmak zorunda kaldığında merkezileşme işi tamamlandı. Kendi aralarında devamlı münakaşa etmekte olan kü-

çük şehirlerin ve prensliklerin bu tür kitlesel istilalar karşısında güçsüz oldukları ortaya çıktı ve küçük birimlerin büyük birimler tarafından idare altına alınması süreci ve ayrıca iktidarın merkezileşmesi süreci, büyük politik devletlerin oluşturulması ile son buldu.

Söylemeye gerek yok, toplumsal yaşamdaki bu temel değişiklikler ve dinsel ayaklanmalar ile savaşlar, farklı zamanlarda çeşitli ülkelerdeki ahlak anlayışlarının bütün yapısı üzerine damgasını vurdu. Gelecekte bir gün, muhtemelen, ahlakın evrimini toplumsal yaşam tarzındaki değişiklikler ile bağlantılı olarak inceleyen kapsamlı bir araştırma yapılacaktır. Burada ahlak kavramlarının ve öğretilerinin, biliminin, yani etiğin başka bir bilim ile, yani toplumların yaşam ve gelişiminin bilimi olan sosyoloji ile sık sık çakıştığı bir alana girmektedir. Bu yüzden bir alandan diğerine kaymayı engellemek için, etiğin hangi konular ile sınırlandırılması gerektiğini peşinen ortaya koysak iyi olur.

Tüm insanlarda, gelişimin en alt aşamalarında olanlarda bile ve ayrıca bazı toplu halde yaşayan hayvanlarda, ahlaki dediğimiz, belli birtakım belirgin özelliklerin olduğunu gördük. İnsan gelişiminin tüm aşamalarında toplumsallık ve sürü içgüdüğü ile karşılaşırız ve tek tek bireyler de bazen kendi yaşamlarını tehlikeye atmak pahasına olsa bile, başkalarına yardım etmeye hazır olduklarını gösterirler. Ve bu tür özellikler, karşılığında herkesin yaşamına ve gelişmesine yardımcı oldukları için, insan toplumları tarafından en eski zamanlardan beri yalnızca arzu edilir olarak değil, zorunlu olarak görünmüşlerdir. İlkel kabilelerin büyükleri ve büyücüleri ve sonradan rahipler, insan doğasının bu niteliklerinin tepeden, doğanın gizemli güçlerinden, yani Tanrılardan ya da evrenin tek yaratıcısından gelen emirler olduklarını öne sürdüler. Ama çok uzak geçmişte ve bilhassa -2500 seneden fazla bir zaman önce Antik Yunan'da başlayan- bilimlerin canlanış döneminde, düşünürler, ahlaki duyguların ve ahlak kavramlarının, insanları yakından

-kötülük yapmaktan ve genel olarak toplumun yapısını zayıflatacak şekilde davranmaktan alıkoyan duyguların- doğal kökeni sorusunu düşünmeye başladılar. Diğer bir deyişle, insan doğasında ahlak demenin âdet olduğu ve sorgusuz sualsiz her toplumda arzulanır oldukları düşünülen ögenin doğal bir açıklamasını bulmaya uğraştılar.

Öyle görünüyor ki bu tür girişimler uzak antikitede bile vardı; zira izleri Çin’de ve Hindistan’da görülebilir. Ama bize, yalnızca Antik Yunan’dan bilimsel bir biçimde ulaşmışlardır. Sokrates, Platon, Aristo, Epiküros ve sonradan Stoacılar dört yüzyıl boyunca şu sorular hakkında özenli felsefi düşüncelere dalmışlardır:

“Bir insanda tutkularıya çelişen ve sıklıkla onlar üzerinde denetim uygulayan ahlak ilkelerinin kökeni nedir?”

“Ahlak ilkelerinin, kendisini hayatın ahlak ilkelerini yadsıyan insanlarda bile açığa vuran zorlayıcı doğasına dair duygunun kaynağı nedir?”

“Bazı yazarların şimdi savundukları ve ahlakı yadsıyanların geçmişte zaman zaman ileri sürdükleri gibi, ahlak, yalnızca yetiştirilişimizin -vazgeçmeye cesaret edemediğimiz- bir sonucu mu?”

“Yoksa insanın ahlak bilinci, tam da doğasının getirisi mi? Eğer böyleyse, tam da binlerce yıllık süre içerisinde toplumsal yaşam olgusundan gelişmiş olan bir nitelik olamaz mı?”

“Son olarak, eğer tahmin doğruysa, ahlak bilincinin yürek-lendirilip geliştirilmesi mi lazım, yoksa onu yok etmek ve tüm ahlakın inkârını arzulanır olarak gören tersi duygunun, kendini sevmenin (egoizm) gelişmesini teşvik etmek, daha mı iyi olur? Ve bu inkârı gelişmiş insanın ideali olarak savunmak iyi midir?”

Bunlar, insan ırkı üzerine düşünenlerin çözümü için iki taraf arasında gidip gelerek iki bin yıldan fazla bir süredir üzerinde çalıştıkları problemler. Bu araştırmalar özel bir bilimin, bir tarafta sosyoloji ile diğer tarafta, insanın duygusal ve düşünsel niteliklerinin bilimi olan psikoloji ile yakın ittifak içindeki etîğin oluşmasına yol açtı.

Sonuçta, etikte, yukarıda belirtilen soruların hepsi kendilerini iki temel probleme indirgerler. Etik, 1- ahlaki kavramların ve duyguların kökenini bulmak; 2- ahlakın temel ilkelerini belirleyip bu yolla doğru (yani amacına cevap veren) bir ahlak ideali ortaya çıkarmayı amaçlamaktır.

Tüm uluslardan düşünürler bu problem üzerinde çalıştılar ve hâlâ çalışıyorlar. Dolayısıyla, bu meseleler hakkında vardığım sonuçları açıklamadan önce, çeşitli okulların düşünürlerinin varmış oldukları sonuçların bir özetini vermeye çalışacağım.

Şimdi bu işe girişeceğiz ve ben eğer yanılmıyorsam tüm ahlakın kökeninde yatan ve -bu durum etik üzerine yazanların çoğunluğu tarafından teslim edilmekten uzak olsa da- ahlak felsefesinin vardığı tüm sonuçlar için başlangıç noktası teşkil eden adalete yönelik anlayışların gelişimine özel önem vereceğim.

V. BÖLÜM

Ahlak Öğretilerinin Gelişimi, Antik Yunan

Önceki bölümde en ilkel insanların kendi toplumsal yaşam tarzlarını, kendi dikkatle korunan âdetlerini ve geleneklerini; neyin iyi neyin kötü olduğuna, neyin yapılmaması gerektiğine ve farklı durumlarda neyin uygun olduğuna dair kendi anlayışlarını geliştirdiklerini gördük. Kısacası, ilkel insanlar kendi ahlaklarını, kendi etiklerini geliştirmişlerdir.

Bu tür davranış kurallarının bazısı âdetin korunması altına alınmıştır. Belli davranışlardan kaçınılmalıdır; çünkü onlar yanlış ya da “ayıp”tır; fiziksel bir zayıflığı ya da bir karakter zayıflığını gösterirler. Ama ayrıca daha ciddi ihlaller ve daha katı kurallar da vardır. Kuralları çiğneyen kişi yalnızca arzu edilmeyen karakter özellikleri sergilemekle kalmaz, ayrıca kabilesine de zarar verir. Ama ölü ataların “büyük kalabalık”ı, kabilesinin iyiliğini gözetir ve eğer birisi kuşaktan kuşağa yerleşmiş olan davranış kurallarını çiğnerse, ölü atalar yalnızca onlar tarafından koyulmuş kuralları çiğneyenden değil, ayrıca eski geleneklerin ihlal edilmesine izin veren bütün kabileden de intikam alır.¹

¹ Bkz, not 3, sayfa 65.

Hayvanlar âlemi, ikinci bölümde görmüş olduğumuz gibi, iyi ve hakkaniyetli insana yardım eder ve onun kötü bir davranışta bulunduğu durumlarda, doğanın güçleri -ki bu güçler iyi ya da kötü kalpli yaratıklar tarafından kişileştirilirler ve insanların ölmüş olan ataları ile iletişim halindedirler- yine müdahale ederler. Genel olarak; ilkel insanlarda uygar insanlardan çok daha fazla olmak üzere, kabilenin her üyesi kabilesi ile özdeşleşir. Hâlâ var olan ve tarihten bilindiği üzere tüm ilkel insanlarda var olmuş olan klan intikamında, herkes herkesten sorumludur.

Âdet, yani yerleşik geleneklere göre yaşama alışkanlığı, değişim korkusu ve düşüncenin ataleti, buna uygun olarak, toplumsal yaşamın yerleşik kurallarının korunmasında baş rolü oynar. Ama kaza eseri sapmalar daima mümkündür ve yerleşik yaşam tarzını olduğu gibi korumak için büyükler, kâhinler, büyücüler gözdağına başvururlar. Âdetleri ihlal edenleri ataların ve havayı doldurmuş olan çeşitli ruhların intikamı ile tehdit ederler. Dağ, orman cinleri, çığlar, kar fırtınaları, seller, hastalıklar vs. hepsi ihlal edilmiş olan âdetin savunulması için ayağa kalkarlar. Ve kurallara ve âdetlere saygısızlığın cezasına yönelik bu korkuyu devam ettirmek için, doğanın güçlerine tapınmayı sembolize eden kutsal törenler yerleşmiştir; bu güçlere kurbanlar verilir ve çeşitli yarı teatral seremoniler gerçekleştirirler.¹

Böylece ahlak Tanrılaştırılmış güçlerin koruması altına sokulmuştur ve bu güçlere tapınma, ahlak kavramlarını doğrulayan ve kuvvetlendiren dine doğru evrilmiştir.²

1 Bazı Amerikalı araştırmacılar bu törenlere, "danslar" demektedirler; gerçekte bu törenlerin salt eğlenceden daha derin anlamları vardır. Tüm yerleşik avlanma âdetlerinin ve ayrıca tüm kabile tarzı yaşamın korunmasına hizmet ederler.

2 Fas'ın yerlileri ile tanışıklığı ve ilkel insanlar üzerine üretilmiş hacimli literatür üzerine kurulmuş olan kapsamlı yapıtında, Profesör Westermarck, zorunlu âdetlerin ve geleneklerin kurulmasında "lanet"in ve kaderin önemli bir rol oynamış olduğunu ve hâlâ oynadığını gösterir. Babası ya da annesi tarafından veya bütün klan ya da hatta onunla bağlantısı olma-

Böylesi bir atmosferde insandaki ahlaki öge, mitoloji ve din ile öyle iç içe geçmiştir ki ahlaki öğeyi tepeden gelen mistik emirlerden ve genel olarak dinden ayırmak son derece zor hale gelir. Bu durum nedeniyle, ahlakın din ile bağlantısı şu güne dek varlığını korumuştur.

Tüm ilkel insanlar gibi eski Yunanlılar da uzun süre semavi cisimleri ve doğanın yenmesi zor güçlerini insanların yaşamına sürekli müdahale eden, insan suretinde kudretli varlıklar olarak resmettiler. Bize o zamanlardan olağanüstü bir eser, “*İlyada*” kaldı. Bu eserden bellidir ki zamanının ahlak kuramları bir çok vahşi halklarda bulunanlar ile aynı niteliktedirler.

Ahlaken doğru olarak görülenin ihlali her biri insan suretinde doğanın şu ya da bu güçlerini kişileştiren Tanrılar tarafından cezalandırılırdı.

Ama bir çok halkın uzun süre gelişimin bu aşamasında kalmasına karşın, Eski Yunan’da, “*İlyada*”da tasvir edilen zamanların (M.Ö. Yedinci ve Altıncı Yüzyıllar civarı) sadece birkaç yüzyıl sonrasında insanın ahlak kavramlarını sırf Tanrılardan duyulan korku üzerine değil, ayrıca insanın kendi doğasına yönelik bir kavrayış üzerine, kendine saygı, saygınlık duygusu, yüksek düşünsel ve ahlaki amaçların idrakı üzerine de temellendirmeye çalışan düşünürler ortaya çıktı.

Bu ilk zamanlarda düşünürler, pek çok okula bölünmüşlerdi. Bazıları doğanın bütünü ve dolayısıyla insandaki ahlak öğesinin doğalcı bir yolla, yani -doğal bilimlerde şimdi yapıldığı gibi- doğanın incelenmesi ve deney yoluyla açıklamaya çalıştılar. Fakat diğerleri evrenin kökeninin ve hayatının doğalcı bir yolla açıklanmayacağını, çünkü görülebilir dünyanın doğaüstü güçlerin yarattığı olduğunu savundular. Dünya, insanın gözlemince erişilebilir alanların dışında olan bazı güçlerin ya da “özler”in

yan bir birey tarafından (yardım etmeyi reddettiği veya bir zarar verdiği için) lanetlenen bir insan, görünmez ruhların, ataların gölgelerinin ve doğa güçlerinin intikamına maruz kalır.

cisimleşmesiydi. Bu yüzden insan evreni dış dünyadan aldığı izlenimler yoluyla değil, soyut spekülasyon, “metafizik” yoluyla bilebilirdi.¹

Ne var ki gözlerimizden ya da kavrayışımızdan gizlenen tüm bu özlerde o zamanın düşünürleri, “Üstün Zekâ”nın, “Söz”ün (ya da Aklın), “Üstün İrade”nin ya da “Evrensel Ruh”un kişileşmesini gördüler ki insan bunları ancak kendisini bilerek kavrayabilirdi. Soyut düşünür ya da metafizikçi, her ne kadar bu nitelikleri tinselleştirmeye ve onlara insanüstü, hatta doğaüstü bir varoluş yakıştırmaya çalıştıysa da onları daima, antikitenin Tanrıları gibi, kendine benzer olarak, insan aklının ve insan duygularının suretinde resmetti ve bu nitelikler ve duygular hakkında ne öğrendiyse, yalnızca kendini ve başkalarını gözlemleyerek öğrendi. Böylece tinsel doğaüstü dünya kavramları doğaya yönelik en ilkel insan-biçimciliğin izlerini taşımaya devam etti. Homeros’un Tanrıları geri dönüyorlardı; sadece artık tinselleştirilmiş bir biçimdeydiler.

Ancak şunu söylemek gerekir ki Eski Yunan’dan bu güne kadarki zamanda metafiziksel felsefe çok yetenekli takipçiler buldu. Bunlar semavi cisimlerin ve onların hareketlerinin, gök gürlemesinin, şimşegin, kayan yıldızların, gezegenlerin ve hayvanların tasvirleriyle yetinmeyip insanı çevreleyen doğayı bir *kozmik* bütün olarak anlamaya uğraşıyorlardı. Bu nedenle, genel bilginin gelişimine dikkate değer bir katkı yapmayı başardılar. Metafizik okulunun ilk düşünürleri bile -ve burada büyük bir meziyet vardır- doğal fenomenlere hangi açıklama getirilirse getirilsin, bu fenomenlerin evrenin belli yöneticilerinin keyfi eylemleri olarak görülemeyeceğini anladılar. Doğanın yaşamını, ne keyfilik, ne Tanrıların tutkuları, ne de kör talih açıklayamaz. Her doğal fenomenin -bir taşın düşüşünün, bir derenin taşması- nın, bir hayvanın ya da bir ağacın hayatının- *bütünü*n, canlı ve

1 Yunanca da “metafizik” , “fiziğin dışında”, yani fiziksel yasaların ötesinde anlamına gelir. Aristoteles, yapıtlarının bir bölümüne bu ismi vermiştir.

cansız doğanın tümünün özelliklerinin zorunlu ifşasını teşkil ettiğini teslim etmeye zorlanırız. Onlar doğadaki temel niteliklerin gelişiminin ve doğanın tüm önceki yaşamının kaçınılmaz ve mantıksal sonuçlarıdır. Ve bu yasalar insan zekâsı tarafından anlaşılabilirler. Bu olgular karşısında “metafizikçiler”, sıklıkla bilimin keşiflerini öngörüp şiirsel bir biçimde ifade etmişlerdir. Ve gerçekten de evrensel yaşamın böyle yorumlanması sayesinde, M.Ö. Beşinci Yüzyıl kadar erken bir tarihte, bazı Yunanlı düşünürler, metafiziklerine rağmen, doğal fenomenler hakkında öyle varsayımlarda bulunmuşlardır ki onlara modern bilimsel fizik ve kimyanın öncüleri denebilir. Benzer olarak, Ortaçağ’da ve sonrasında Onsekizinci Yüzyıl’a kadar, insanın düşünsel ve bilhassa da ahlaki yaşamının izahatında metafizik hatta salt dinsel açıklamalara bağlı kalmalarına karşın, fiziki bilimlerin çalışmasını üstlendiklerinde bilimsel yöntemi benimseyen araştırmacılar tarafından bazı önemli keşifler yapıldı.

Aynı zamanda din, daha tinsel bir karakter kazanmaya başladı. Aynı insan-benzeri-Tanrılar kavramı yerine, Yunanistan’da, bilhassa Phythagoreasçılar arasında, evrenin hayatını yaratan bir tür genel güçlere dair kavramlar ortaya çıktı. “Ateş”in (yani “ısı”nın); “sayılar”ın, yani hareketin matematiksel yasalarının; “ahenk”in, yani doğanın yaşamının rasyonel özünün her yanı kapladığına dair inanışlar bu türdendi; diğer taraftan, evreni yöneten bir Tek Varlık anlayışı ortaya çıkmaktaydı. Ayrıca, “Evrensel Doğru” ve “adalet”in de ipuçları vardı.

Bununla birlikte, Yunan felsefesi bu tür soyut kavramlar ile uzun süre yetinemezdi. M.Ö. dört yüzyıldan fazla bir süre boyunca, bir tarafta *sofistler* ve *ahlakdışıçılar* (ahlak ilkelerinin zorlayıcı doğasını tanımayan hedonistler vb.) ve diğer tarafta, Sokrates ve Platon gibi düşünürler (M.Ö. Beşinci Yüzyıl), Aristoteles (M.Ö. Dördüncü Yüzyıl) ve Epiküros (M.Ö. Üçüncü Yüzyıl) ortaya çıktılar ve bunlar etîğin, yeni ahlak biliminin temellerini kurdular ve bu temeller şu güne dek önemlerini yitirmediler.

Sofist Protagoras'ın yazıları (doğumu M.Ö. 480 civarı) bize yalnızca parçalar halinde ulaştı ve bu yüzden onun felsefesine dair tam bir fikir oluşturamıyoruz. Yalnızca dinlere yönelik olumsuz bir tutum benimsediğini ve ahlaki insani-toplumsal kökenli bir kurum olarak gördüğünü biliyoruz. Ona göre bu ahlak, her toplumun belli bir dönemde her yöndeki gelişimi tarafından belirlenmiştir. Bu, farklı toplumlar arasındaki farklı ahlak ilkelerini açıklar. Buradan da “iyi” ve “kötü”nün görece kavramlar oldukları sonucu çıkar.

Bu tür fikirler yalnızca Protagoras tarafından savunulmuyordu ve Yunanistan'da çok geçmeden bu nosyonları izleyen bütünlüklü bir *sofistler okulu* oluştu.

Genel olarak, Eski Yunan'da idealist felsefeye bir eğilim görmeyiz; Yunanistan'daki hâkim öge, toplum yaşamına etkin katılım için ve düşünsel olarak kuvvetli ve enerjik insanların gelişmesi için *eyleme* ve *iradenin* terbiyesine yönelik çabadır. İnsanların hareketlerini yöneten varlıklar olarak Tanrılara inanç, giderek azalmaktaydı. O zamanlar küçük bağımsız cumhuriyetlerden ibaret olan Eski Yunan'ın tüm yaşam tarzını, doğanın kavranmasına yönelik, açlık, seyahat ve kolonileştirme sayesinde dünya ile artan tanışıklık oluşturur; bütün bu etmenler insanı bireyselliğini öne sürmeye, âdetin ve inancın gücünü inkâr etmeye, zekâyı özgürleştirmeye sevk etmiştir. Ve bu sürecin hemen yanında bilimlerin süratli gelişimi vardı. Yalnızca birkaç yüzyıl sonra, Roma İmparatorluğu zamanında ve bilhassa da Asya'dan Avrupa'ya gelen barbarların istilalarından sonra bilimsel ilerleme tüm insan ırkında bir durgunluğa girdiği için, bu gelişim çok daha fazla önem kazanıyordu. Bilim, birkaç asır olduğu yerde duracaktı.

Sofistlerin kaynaklık ettiği düşünsel hareket uzun süre aynı biçimde kalamazdı. Kaçınılmaz olarak insana, -düşünüşüne, hissedişine, iradesine ve toplumsal kuramlarına- ve ayrıca Kozmos-Evren'in, yani genel olarak doğanın bütün yaşamına yöne-

lik daha derin bir çalışmaya yol açtı. Ve bu tür çalışma ile birlikte çok geçmeden Sofistlerin ahlak meselelerine yönelik yüzeysel tutumu dikkatli insanları tatmin etmez oldu. Ve diğer yandan, bilimlerin insanları dine ve âdete kölece itaatten kurtaran gelişimi, ahlak ilkelerinin deneysel bilgi yoluyla ve Sofistlerin diyalektikleri ile elde edebildiklerinden çok daha bütünlüklü bir şekilde olgunlaşmasına yol açtı.

Bunların hepsi, salt olumsuzlama felsefesinin altını kazdı.

Sokrates (doğumu M.Ö. 469, ölümü 399), hakiki bilgi adına Sofistlere karşı çıktı. Onların devrimci eğilimlerini paylaşıyordu ama ahlakın temeli için Sofistlerin yüzeysel eleştirisinden daha sağlam bir destek arıyordu. Dinde ve felsefede bir devrimci olarak kalırken, her şeyi insanın üstün aklına ve insan tarafından akıl ile çeşitli duygular ve tutkular arasındaki iç ahengin elde edilmesine dayandırdı. Ayrıca Sokrates, elbette, “erdemî inkâr” etmiyordu; yalnızca onu çok geniş şekilde, düşünsel gelişimde, sanatlarda ve yaratıcı işlerde ustalıkla erişme kabiliyeti olarak yorumluyordu. Bu hedefe ulaşmak için öncelikle bilgi gerekir; insanlar arasındaki toplumsal yaşamın ve diğer karşılıklı ilişkilerin anlaşılması türünden bilimsel bilgi değil. “*Erdem*” diye düşünüyordu Sokrates, “*Tanrılardan gelen bir vahiy değil, neyin hakikaten iyi olduğuna, insanın başkalarını baskı altına almadan onlara adil davranarak yaşayabilmesini, yalnızca kendisinin değil toplumun da hizmetinde olmasını sağlayanın ne olduğuna dair, doğal olarak var olan rasyonel bir bilgidir.*”

Sokrates’in öğrencisi olan Platon (M.Ö. 428-348), bu fikirleri tam olarak açıkladı ve onları idealist bir ahlak anlayışı ile tinselleştirdi. Düşünüş tarzı metafiziksel olsa da ahlakın özünü daha da derinlemesine araştırdı. Platon’un ana fikirlerini soyut biçimlerinde değil, yalnızca esasları üzerinde durarak sunmaya çalışırsak, öğretisi şöyle formüle edilebilir: İyilik ve adalet ilkeleri bizatihi doğada içkindir. Kozmik yaşamda bol bol kötülük ve adaletsizlik vardır ama onların yanı başında tüm iyiliğin temel-

leri yatar. Platon'un açığa çıkarmaya ve insan hayatında kılavuz ilke haline gelebilmeleri için tüm gücüyle öne sürmeye çabaladığı, bu iyilik ve adalet ögesi idi.

Ne yazık ki o zamanlar Yunanistan'da halihazırda ortaya konmakta olan yolu izlemek, ahlakın temel ilkelerinin bizatihi doğanın yaşamından, insanların toplumsallığından, insanın zekâsının niteliğinden, toplumsal hayatın geliştirdiği zekâ kadar doğuştan gelen zekâdan hangi biçimlerde doğduğunu göstermek yerine, Platon, ahlakın temellerini evrenin dışında, *kozmetik yaşamın yapısının altında yatan ama onda pek kesin olarak ifade edilmeyen, "ide"de*, aradı.

Platon'un soyut düşüncesinin sayısız yorumlarına rağmen, onun felsefesinin özüne ulaşmak güçtür. Ama bu büyük Yunanlı düşünür, insan yaşamı ile bir bütün olarak doğanın yaşamı arasındaki yakın bağlantıyı derinden kavrayışıyla insandaki ahlak ögesini, sadece, sofistlerin yaptığı gibi, bireysel olarak kabul edilebilir olan için uğraşmakla açıklamayı imkânsız bulduğunu söylersek, pek de yanılmış olmayız. Ahlakın farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda farklı biçimler alması nedeniyle, onu toplumsal yaşamın rastlantısal bir ürünü olarak görmesi daha da olanaksızdı. Kendisine şu soruyu sormuş olabilir: Nasıl oluyor da insan, kendisi için kişisel olarak kabul edilebilir olana yönelik çaba tarafından yönlendirilmesine karşın, sonuçta herkesin mutluluğunu arzulanır olarak görüldükleri için farklı zamanlarda ve farklı insanlar arasında benzer olan ahlak kavramlarına varıyor? Neden, biri olmadan diğeri mümkün değil? Ve insanı kendini seven bir yaratıktan başkalarının çıkarlarını düşünen ve sık sık onlar için kişisel mutluluğunu ve hatta hayatını feda eden bir varlığa dönüştüren şey ne?

Sokrates'in öğrencisi olan Platon artık iyilik kavramının kökenini Tanrıların vahyine -gök gürültüsü, güneş, ay vs. yani doğanın insani niteliklere sahip güçlerine- atfedemezdi. Diğer yandan insan toplumları hakkındaki iptidai bilgiler nedeniyle,

iyiliğin açıklamasını -bizim şimdi arayıp bulduğumuz gibi- toplumsallığın ve eşitlik bilincinin tedrici gelişiminde arayamıyordu. Bu yüzden iyiliğin açıklamasını bütün evrende ve dolayısıyla insanda da hüküm süren soyut bir şeyde, *İdede*, buldu. “Bütünün yaşamında zaten içerilmemiş hiçbir şey bu dünyada açığa çıkamaz”; bu onun temel düşüncesi idi ve tamamen doğru bir felsefi düşünceydi. Ancak Platon bu düşünceyi nihai çıkarımına taşımadı. Öyle görünüyor ki şu sonuca varması gerekirdi: Eğer insan aklı, iyiliği, adaleti, düzeni “hayatın yasaları” biçiminde arıyorsa, bunun nedeni tüm *bu öğelerin doğanın yaşamında içermeleridir*; insanın zihni, iyilik, adalet, toplumsal yaşam ilkeleleri kavramlarını doğadan çıkarır. Platon, bunun yerine, tüm bunların açıklamasını insanın gündelik yaşamdan daha yüksek bir şeye yönelik arayışının, yani iyilik ve adalet arayışının verdiği ve bunun da temelini doğada değil, bilginimizin, duyarlarımızın ve deneyimimizin ötesinde olan bir şeyde, yani, *Evensel İdede*, olduğu sonucuna vardı.

Sonraki zamanlarda, “Neo-Platoncular”ın ve daha sonra Hristiyanlığın, parlak ve teşvik edici Yunanlı düşünürün vardığı sonuçtan nasıl yararlandıkları kolayca anlaşılabilir; ondan ilk olarak Mistisizm amacıyla ve sonra monoteizmi haklı çıkarmak için ve insandaki tüm ahlaki öğelerin kesinlikle toplumsal duyguların ve aklın doğal gelişimi ile değil vahiy yoluyla, yani bir Üstün Varlık’tan kaynaklanan esin yoluyla ortaya çıktığı açıklaması için yararlandılar.

Ayrıca ahlakı tam da toplumsal yaşam olgusu üzerine kurmanın gerekliliğini düşünmeyen -ki bu onu muhtemelen insanların eşitliğini kabul etmeye itecekti- tüm ahlak öğretilerinin eğer toplumsal yaşam onlarla çelişiyorsa güçsüz olacakları fikrine sahip olmayan Platon’un, öncelleri gibi, “*Devlet*”inde ideal bir toplumsal sistem olarak nasıl bazı sınıfların diğerlerine boyun eğdirmesi üzerine, hatta kölelik ve ölüm cezası üzerine temelli bir sınıflı devleti resmettiğini anlamak da kolaydır.

Bu, sonradan, insanda ahlak kavramlarının gelişiminin bilimi olarak etiğin, eski Yunan'dan başlayıp Bacon'a ve Spinoza'ya uzanan bütün tarihinde ahlakın, insan-ötesi ve doğa-ötesi bir kökeni olduğuna dair temel fikrin neden hüküm sürdüğünü de açıklar.

Platon'un önceli olan bazı sofistlerin, fenomenlerin doğal bir açıklamasına vardıkları doğrudur. Onlar, o ilk dönemlerde bile, tıpkı "pozitivist" felsefenin bugün yaptığı gibi, doğanın yaşamını mekanik nedenler ile açıklamaya çalıştılar ve hatta bazı sofistler ahlak kavramlarını insanın fiziksel yapısının zorunlu sonuçları olarak gördüler. Ama insanlığın o devrinin bilimsel bilgisi, ahlakın bu tür yorumlarını kabul edilebilir kılmaya yeterli değildi ve etik yüzyıllarca dinin koruması altında kaldı. Ancak, şimdi, şimdi, doğal bilimlerin zemini üzerine inşa edilmeye başlıyor.

Doğaya yönelik çalışmaların o günlerde çok az bir ilerleme kaydetmiş olması gerçeğine dayanarak, Platon'un öğretisi, doğal olarak, eğitilmiş insanların çoğunluğu için en elde edilebilir olanıydı. Muhtemelen, ayrıca, Budizmin gelişmekte olduğu Doğu'dan gelen yeni dinsel etkilerle de uyuşturdu. Ancak bu koşullar tek başına Platon'un etkisini -bizim devrimize kadar sürmüş olan etkisini- açıklamaya yetmezler. Temel mesele, Platon'un etiğe ahlakın idealistçe açıklamalarını sokmuş olmasıdır. Ona göre bir "ruh", akıl, duygu ve iradenin içinden; bilgelik, cesaret ve tutkularla alçakgönüllülüğün çıktığı bir harmanıydı. Onun ideali, sevgi, dostluktan ama sevgi (Eros) sözcüğü o zamanlar şimdikiinden daha geniş bir anlam taşıyordu ve Platon, Eros'tan, yalnızca iki varlığın karşılıklı bağıllığını değil, ayrıca bireyin arzuları ile toplumun tüm diğer üyelerinin arzuları arasındaki uyum üzerinde temelli olan toplumsallığı da anlıyordu. Onun Eros'u, aynı zamanda bizim şimdi *toplumculuk*, karşılıklı duygudaşlık diyebileceğimiz, hayvanların ve insanların yaşamından alınan daha önceden belirttiğim olgulardan kolayca görülebildiği üzere, bütün canlı varlıkların dünyasına nüfuz eden ve onların yaşam-

larının kendini koruma içgüdüğü kadar gerekli bir koşulu olan duyuydu; Platon bunu bilmiyordu ama tüm ilerlemeci gelişimin, yani bizim şimdi evrim dediğimiz şeyin bu temel etkeninin önemini hissetmişti.

Dahası, Platon, ahlakın gelişiminde adaletin önemini anlamış olmasına karşın, adaleti öyle bir biçimde sunar ki insan sonraki düşünürlerin neden onu etiğin temeline koymadıklarını gerçekten merak eder. Bu yüzden, daha da genç olan Platon’a atfedilmiş olan *Alcibiades* (I) diyalogunda, Sokrates, Alcibiades’e insanların adalet adına olduğunu varsayarak umutsuz savaşlar çıkartabilmelerine karşın gerçekte kendileri için en faydalı olarak gördükleri şey için savaştıklarını kabul ettirir. Ancak adil olan daima güzeldir; daima iyi, yani daima uygundur; öyle ki adil, onurlu, iyi ve uygun olandan daha büyük bir mesele olamaz.¹

İlginçtir, Platon, aynı diyalogda, Sokrates’in ağzından ruh ve onun Tanrısal yanı hakkında konuşurken “Tanrısal”ı ruhun “bilgelik ve bilgi ile ilgili” olan, yani duygular ile değil akıl ile ilgili olan kısmı olarak görür. Ve diyalogu, Sokrates’in ağzından şu sözler ile tamamlar: “Sen ve devlet, eğer bilge ve adil şekilde davranırsanız” ve “yalnızca parlak ve Tanrısal olana (yani ruha kuvvet veren akla) bakarsanız, o aynada kendinizi ve kendi iyiliğinizi görürsünüz.” [*Alcibiades* I s. 134; s. 507.]

Platon şölene katılanların Aşk Tanrısı Eros’u yücelttikleri *Şölen* diyalogunda adalet ve genel olarak ahlak hakkında daha da kesinlikli yazar. Elbette, söylevinin Tanrı hakkında beylik lafların sarf edildiği birinci kısmında değil, konuşmanın şair-oyun yazarı, Agathon ile Sokrates arasında geçtiği ikinci kısmında: “Eros’un erdemleri” der, şair, “onun adaleti, itidali ve cesareti-dir; sonra güzellik aşkıdır; çirkinliğe hiç müsamaha göstermez.” O, “insanların içindeki duygusuzluğu başlatan ve onları duygular

1 Alcibiades I, 118. [*The Dialogues of Platon*” çeviren Benj. Jowett, Lond ve N.Y., 1892, 3. Baskı, s. 484. Sonraki tüm referanslar bu bas-kıyadır.] (İng. ç.n.)

ile dolduran, nezaketsizliği kovup nezaketi getiren; asla kabalık vermeyip daima lütufkârlık veren” vs. bir Tanrı’dır. [“*Şölen*”, s. 197, s. 567.]

Aynı eserde Platon, aşkın iyilik ve güzellikten ayrılmaz olduğunu ileri sürer ve Sokrates’in sözleri yoluyla bunu ispatlar. “Aşk” der, Sokrates “*Şölen*”de, “ister bedensel olsun ister ruh güzelliği ile ilgili olsun, güzellikte doğmaktır.” Aşk iyiliğe ve güzelliğe sadık kalmaya çalışır ve böylece, son tahlilde, aşk, iyilik ve güzellik arayışı haline gelir. “... Bir biçimin güzelliği bir başkasının güzelliğine benzerdir...” Bir insan bunu anladığında “bütün güzel biçimlerin bir âşığı haline gelir; bir sonraki aşamada zihnin güzelliğinin dıştaki biçimin güzelliğinden daha onurlu olduğunu düşünür” ve bu yolla, görevini yerine getirmek olan güzelliğin tasavvuruna gelir; sonra, “güzelliğin her biçimde bir ve aynı” olduğunu anlar ve biçimin güzelliği onun için artık o kadar önemli olmaz. “Güzelliği yorumlamanın bu aşamasına ulaşmış bir insan,” der Platon, “harikulade güzellikte daima mevcut, ne büyüyen ne küçülen, ne artan ne azalan, her zaman, her yerde, bütün insanlar için, bütün yönleriyle mutlak olan bir doğayı algılar.” Platon şunu da eklediğinde, idealizmin doruğuna varır: Bu güzellik herhangi başka bir şeyde içerilen bir şey olarak, “örneğin bir hayvanda ya da gökyüzünde ya da yeryüzünde ya da herhangi başka bir yerde var olan” bir şey olarak değil, “bağımsız olarak var olan ve kendinde içkin, mutlak, ayrı, basit” bir şey olarak belirir. [“*Şölen*” s. 211; s. 581.]

Platon’un idealizmi böyleydi ve bu yüzden bugüne dek takipçilerinin olmuş olması şaşırtıcı değildir. Bu idealizm bir tarafta etikte hâlâ çoğunluk olan (tıpkı Platon’dan önce Sofistlerin, ondan sonra Epiküros ve takipçilerinin öne sürdüğü gibi) insanın yaptığı her şeyi “kendi hazzı için” yaptığını öne süren kalabalık “Eudemonistler” okulu için yolu hazırladı. Söylemeye gerek yok, Platon, bu “haz”zı, dar anlamda, bir yarı-insan yarı-hayvanın keyifleri olarak değil, “*Laches*” ve “*Şölen*” diyaloglarında

tarif ettiği daha yüksek anlamda anladı. Ama diğer yandan, aynı zamanda bir anlamda doğada içerilen, ona yine de onun üzerinde duran bir şey olarak “ruh” ve “güzellik” kavramlarını tanıtarak dinsel etiğin zeminini hazırladı ve dolayısıyla bizim zamanımıza dek dindar düşünürlerin gözdesi olarak kaldı. Onların önceliydi. Bununla birlikte onun yüksek doğa ve doğadaki ahlaki güzellik kavramları -ki bunlar şu zamana dek hem dinsel hem de din dışı etik tarafından yeteri kadar takdir edilmediler- onu sonrakilerden olduğu kadar öncekilerden de ayırır.

Yaşamının ikinci yarısında, Pisagorcuların etkisi altında kaldığı dönemde, Platon, Syracuse Tiranı Dionysius’un yardımı ile, “Devlet Adamları ve Yasaları” adlı eserlerinde açıkladığı plana göre bir devlet kurmaya girişti (bu, ihtiyarlamakta olan bir zihnin ürünüydü). Artık yaşamının ve öğretisinin ilk dönemindeki aynı idealist değildi. Onun büyük hayranlarından biri olan Vlademir Solovyev, Platon’un, “Devlet”inde yalnızca köleliği savunmakla kalmayıp başka bir kölenin herhangi bir ihlalini haber vermeyen köleler için ve yerleşik dine yönelik saygısızlık suçu işlendiğinde, genel olarak bütün yurttaşlar için ölüm cezasını da savunduğunu esefle belirtir. Platon, böylelikle insanları tam da hocası Sokrates’in aynı dinsel hoşgörüsüzülük yüzünden idam edildiğinde güçlü şekilde kendisinin öfkesini uyandıran suçu işlemeye çağırıyordu. Platon’un harikulade bir biçimde vaaz ettiği “Eros”, yani aşk, onun bu suçları onaylamasını engellemedi. Sonradan Hristiyan Kilisesi de kurucusunun sevgi akidesine rağmen aynı suçları işledi.

Doğal-bilimsel ve metafiziksel ahlak anlayışı arasındaki ara mevki; M.Ö. Dördüncü Yüzyıl’da yaşamış olan Aristoteles tarafından işgal edildi.

Aristoteles ahlak kavramlarının açıklamasını Platon’un yaptığı gibi, Üstün Akıl’da ya da Evrensel İdeal’de değil, insanların fiili yaşamlarında aradı: *Onların mutluluğa ve onlar için yararlı olana yönelik çabalarında ve insan aklında*, aradı. Bu çabada,

diye düşündü, iki toplumsal erdem evrilmiştir: Dostluk, yani hemcinslerimize yönelik sevgi (buna artık toplumculluk demeliyiz) ve adalet. Ama Aristoteles, adaleti, daha sonra göreceğimiz gibi, hakların eşitliği anlamında anlamıyordu.

Böylece, Aristoteles'in felsefesinde ilk kez insan aklının kendine yeterliği doktrini buluruz. Platon gibi, Aristoteles de aklın kaynağının Tanrısallık olduğunu düşünüyordu ama bu Tanrısallık, "aklın ve evrendeki hareketin" kaynağı olmasına rağmen, evrensel yaşama müdahale etmez. Genel olarak, Platon'un iki ayrı dünyanın -duyularımız yoluyla bildiğimiz duyulmayabilir dünya ve duyularımızca erişilemeyen, duyu- üstü dünya, varlığını kanıtlama çabalarına karşılık Aristoteles bu iki dünyayı birleştirmeye uğraştı. Onun öğretisinde inanca yer yoktu ve o kişisel ölümsüzlüğü tanıımıyordu. Hayatımızın hakiki bir kavrayışına" diyordu Aristoteles, "ancak evrenin kavranışı yoluyla ulaşabiliriz."

Aristoteles, insanın ahlak kavramlarının temelini fiili yaşamın olgularında gördü. Hepsisi daha büyük mutluluk peşindeki çabalar. Hayatı, "seçilmeye layık ve hiçbir şeye ihtiyaç duymaz" kılan şey mutluluktur. Kaba ayaktakımı mutluluğu eğlencede arar; aydınlanmış insanlar ise onu daha yüksek bir şeyde; Platon'un öğrettiği gibi "ideal'de değil, "ruhun bir enerjisinde" ve akıl ile gerçekleştirilen" ya da en azından, akla ters düşmeyen eylemlerde ararlar. Mutluluk, adaletin gerekleri ile uyumlu bir yaşam yoluyla elde edilir ve böylesi bir yaşam, başka her şeyden daha güzeldir. Üstün çıkarlar ile ayrıca sağlığı ve "sevdiğimiz şeyi elde etme"yi birleştirir. ("Ethica" I. Kitap, böl., VII-VIII., s. 17-20.) "Ne var ki" diye ekler, Aristoteles, "bu, dış eşyanın ila-

1 [Alıntılar, Aristoteles'in, "The Nichomachean Ethics"inden, çevirmenler, R.W. Browne edisyonunu kullanmışlar (Bohn's Library, Lond. 1853) Bay Browne, kısmen "eneji" kelimesi ile bağlantılı olarak aşağıdaki notu düşmüştür: "Enerji," potansiyel olana karşıt olarak, "bir faaliyeti, faal bir durumu belirtir." (Sayfa 2, not b). Ethics"ın diğer çevirileri şunlar: "Chase," "Everyman dizisi," "Lond." Ve N.Y., 1911; F.H. Peters, Lond., 1909, 11. bas.; J.E.C. Welldan, Lond ve N.Y., 1920.] (İng. ç.n.)

vesine ihtiyaç içinde olmak anlamına gelir” ki Aristoteles buna “dostlar, para, potitik etki, soylu doğum, iyi çocuklar ve güzel-lik”i de dahil eder. Bu “dışsal mamurluk” olmadan, mutluluk tam değildir. (Böl viii, 12, s. 20-21.) Şans, mutluluğun eşit taksiminde bir rol oynar ama “eğitim ve özen yoluyla, şansın erdem kapasitesi olmayan kişilerde olmasını sağlamak mümkündür” (- böl. ix, 3, s. 21); zira insan ruhunun irrasyonel kısmı bile (yani tutku-larımız bile) “bir anlamda aklın içinde yer alır” (böl. XIII, 13; s. 31.) Genel olarak, Aristoteles, bir bireyin gelişiminde akla muaz-zam bir önem atfeder; toplumun iyiliği için çabalamanın insanın kendi itkilerinin tatmini için çabalamasından çok daha yüksek, çok daha “güzel” bir “mutluluk” verdiğini anlayabilmemiz, aklın sayesinde.

Bu parçalardan görülebilir ki Aristoteles, insandaki ahlak kavramlarının zeminini tepeden gelme vahiylerde aramak yerine bu kavramları en yüksek tatmin ve mutluluğun peşinde olan aklın kararına indirger ve bir bireyin mutluluğunun toplumun (o, ör-gütlü bir topluluğu kastederek, “devlet”, demiştir) mutluluğu ile yakından bağlantılı olduğunu anlamıştır. Böylelikle Aristoteles, sonradan insanın ahlaki içgüdülerini, duyularını ve eylemlerini bir kişisel mutluluk çabası olarak açıklayan geniş “Eudemonist-ler” okulunun ve ayrıca Bentham ve Mili ile başlayıp Herbert Spencer’a varan modern “faydacılar” okulunun öncelidir.

Aristoteles’in, “*Etik*”i, biçiminde ve her bir ayrı düşünce-yi özenle geliştirmesinde, kuşkusuz Eski Yunan’ın gelişiminin bilimsel ve politik diğer eserleri kadar kayda değer bir anıttır. Ama Aristoteles, “*Etik*”inde, “*Politika*”sında olduğu gibi, şimdi, fırsatçılık dediğimiz şeyi fazlaca övmüştür. Örneğin, erdeme dair ünlü tanımında bu görülebilir: Erdem, “akıl temelinden tanımla-nan, akli başında adamın tanımlayacağı şekliyle *farklı araçların* (relative mean) kasti seçimi refakatindeki bir alışkanlıktır. *Biri aşırılıkta, diğeri kusurda olan iki kötülük arasındaki bir orta hal-dir.* (II. Kitap, bölüm VI, 10, s. 45; ayrıca I. Kitap, bölüm VII.)

Aynısı onun adalet kavramı için de söylenebilir.¹ Aristoteles, “*Etik*”inde adalet için ayrı bir bölüm ayırmış olmasına karşın, adaleti genel olarak erdemi tanımlarkenki ayn ruh ile, yani iki aşırılık arasındaki orta olarak tanımlar ve onu bir insanların eşitliği ilkesi olarak değil, çok sınırlı bir anlamda anlar.²

Böylesi bir adalet yorumu belirtilmeye bilhassa değer, çünkü Aristoteles adaleti tüm erdemlerin en büyüğü olarak görür “ve ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı bu kadar hayranlık uyandırıcıdır”.

“Adalette bütün erdemler vardır” der o zamanın bir atasözü. Aristoteles adaletin ahlaki önemini kuşkusuz anlamıştır; çünkü şunu öğretir: “Diğer tüm erdemler içinde başka bir insan için iyi olan tek erdemdir.”³ (V. Kitap, böl. I, 13; s. 120); diğer bir deyişle, bencilce olmayan bir “erdem”dir.

Üstelik, Aristoteles çok haklı olarak, “Diğer bütün adaletsizlik eylemlerinde eylemi özel bir kötülüğe dayandırmak daima mümkündür” der. [V. Kitap, böl., II, 3; s. 121.] Bundan, ayrıca kötü olduğunu düşündüğümüz her eylemin neredeyse değişmez şekilde birine karşı haksız bir davranış olduğunu da anladığı çıkarılabilir.

Aynı zamanda, iki çeşit adaletsizlik arasında -yasayı çiğnemek olan evrensel adaletsizlik ve insanlara karşı eşitsiz bir tutum olan “özel adaletsizlik”- ve adaletin iki koşul çeşidi arasında ay-

1 “Ama adalet ve adaletsizlik konusunu araştırmalı ve onların hangi eylemle ilgili olduklarını, adaletin ne tür bir orta hal olduğunu ve ‘adil’ olanın, yani soyut adalet ilkesinin hangi şeyler arasında bir orta olduğunu görmeliyiz” “*Of Justice and Injustice*” adlı kitabı böyle başlar. (V. Kitap, böl., I; s. 116.)

2 “Şimdi, yasanın ihlali adaletsizlik gibi görünüyor ve payından fazlasını alan insan eşit olmayan bir insan olarak görünüyor.” Böylelikle adalet kavramı, insanlara karşı aynı zamanda hem yasaya uygun hem de eşit (tutum) anlamına geliyor. Sonrasında şöyle devam eder: “Ama yasalar, ya herkesin ya iktidardaki insanların ya da en iyi yurttaşların ortak yararına göre her konu üzerine söz söyler.” (V. Kitap, böl., I. 6. 10, s. 118, 119.) Böylece, kölelik üzerine temelli bir toplumda bekleneyeceği üzere, Aristoteles’in yasaya itaat olarak adalet açıklaması onu insanlar arasında eşitsizliği tanımaya iter.

3 “...O halde adalet erdemin bir bölümü değil, erdemin tamamıdır; aksi olan adalet de kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün tamamıdır.” (V. Kitap, böl., I, 14; s. 210.)

rım yapmasına karşın, Aristoteles, “özel adalet”in iki başka türünü de kabul etmiştir (“dağıtıcı” ve “düzeltici”). “Biri, onurun ya da zenginliğin ya da politik bir topluluğun üyeleri arasında dağıtılması mümkün olan diğer şeylerin eşit ya da eşit olmayan bir şekilde *dağıtılmaları* ile ilgilidir.” “Diğeri ise, insan ve insan arasındaki karşılıklı eylemleri *düzelticidir*.” (V. Kitap, böl., III, 8, 9; s. 122-123.) Ve eski dünyanın büyük düşünürü derhal şunu da ekler: Eşitlikte ve dolayısıyla adalette de, bir “orta,” olmalıdır. Ve “orta” tamamıyla görece bir kavram olduğu için, Aristoteles burada bir insanın olası iki karar arasında tereddüt ettiği durumlarda, karmaşık, şüpheli ahlak meselesinin *doğru* çözümü olarak adalet kavramını yok eder. Ve hakikaten, Aristoteles, “dağıtım”-da eşitliği tanımayıp yalnızca “düzeltici” adalet talep etmiştir.¹

Dolayısıyla, şu açıktır ki köleliğin olduğu bir toplumda Aristoteles, adaletin insanlar arasında eşitlik olduğunu kabul etmeyi göze alamamıştır. Kendisini ticari adalet ile sınırlayıp eşitliği toplumsal hayatın ideali olarak bile ilan etmemiştir. Bir ülkede -Fransa’da- eşitliğin, özgürlük ve kardeşlik ile birlikte, toplumsal hayatın ideali olarak ilan edilmesi için, insanoğlunun

1 Şunu ekler. “Bu, ‘değerine göre’ ifadesinden açıktır; zira herkes, dağıtımlarda adaletin bir değer standardına göre olması gerektiğinde hemfikirdir; ancak herkes aynı standardı koyamaz; demokrasiye meyilli olanlar, stardartı, özgürlük olarak görürler; oligarşiye meyilli olanlar zenginlik olarak; [diğerleri soylu doğum olarak;] ve aristokrasiye meyilli olanlar, standartı, erdem olarak alırlar.” (V. Kitap, böl. IV, 3; s. 124.) Ve bu fikri desteklemek için söylediği her şeyi özetlerken şu sözlerle tamamlar: “Şimdi adil ile adil olmayanın ne olduklarını söyledik. Ama buna karar verildikten sonra, adil davranışın adaletsiz davranma ve adaletsizlikten mustarip olma arasından bir orta olduğu açıktır; çünkü biri çok fazla şeye, diğeri çok az şeye sahip olmaktadır. Oysa adalet bir orta haldir.” vs. (V. Kitap, böl., VI, 13; s. 132.) Aristoteles tekrar tekrar bu konuya döner; böylelikle VIII. Kitap, böl. VII, 3’ta (s. 216) şöyle yazar: “Adalette değer eşitliği birinci, nicelik eşitliği ise ikinci sıradadır. “*Of Justice and Injustice*,” adil kitabında şu sözlerle köleliği bile savunur: “Ama efendi ve köle ve baba ve çocuk, durumlarında adil olan aynı değildir... Çünkü insan, dalgınlık edip kendisinden bir şeye haksızlık etmez; bir mülk ve [belli bir yaşta olduğu sürece] babasından ayrılmamış ve sanki onun bir parçası olan çocuk aynı şeydir ve hiç kimse kasten kendine zarar vermeyi seçmez ve o halde insanın kendisine karşı adaletsizliği diye bir şey yoktur.” (V. Kitap, böl., VI, 7; 134.)

örgütlü topluluklar halinde yaklaşık iki bin yıl daha yaşaması gerekmiştir.

Genel konuşursak, ahlak ve politika meselesinde Aristoteles, zamanının ilerisinde değildi. Ama bilim, bilgelik ve sanat tanım- larında (VI. Kitap, böl., III, IV, VII) Bacon'un felsefesinin bir habercisiydi. Çeşitli "iyilik" tiplerini tartışmasında ve hazları sınıflandırışında Bentham'ı öngörüyordu. Üstelik, salt toplum- sallığın önemini anlamıştı; gerçi onu dostluk ve karşılıklı sevgi ile karıştırıyordu (VIII. Kitap, böl. vi); diğer yandan, zamanımız düşünürlerinin çoğunluğunun sık sık atladığı şunu anlayan ilk kişiydi: Ahlaktan söz ederken, herkesten talep etme hakkımız olduğu şeyler ile sıradan insanın güçlerini aşan kahramanca er- demler arasında ayırım yapmalıyız (VII. Kitap, böl., İ). İnsanlığı ileriye doğru iten ve güzellik peşindeki çabaları geliştiren, tam da (bizim şimdi kendinden feragat ya da cömertlik dediğimiz) bu niteliktir ki Aristoteles'in etiğinin geliştirmeyi amaçladığı da bu- dur. (IX. Kitap, böl. VIII, tamamı.)¹ Ama elbette, bunu herkesten talep etme hakkımız yoktur.

Zamanının uygarlığında öne çıkan ve son üç yüzyıldır (Onal- tıncı Yüzyıldaki Rönesans'tan beri), genel olarak bilim üzerinde ve ayrıca etik felsefesi üzerinde güçlü bir etki bırakmış olan bü- yük ama derin olmayan bir bilim adamının ahlak felsefesi böy- leydi. Bu iki öğreti arasındaki tartışmalar, kurucularının ölümün- den uzun süre sonra bile dinmedi. Ancak bu tartışmalar yavaş yavaş ilginçliklerini yitirdiler, çünkü her iki okul da insandaki ahlak öğretisinin rastlantısal bir fenomen olmadığında, bütün in- san toplumlarında ortak olan ahlak kavramları olduğunda zaten hemfikirtiler.

M.Ö. Üçüncü Yüzyıl'da iki yeni okul belirdi; *Stoacılar ve Epikürosçular*. Stoacılar, öncelleri Platon ve Aristoteles'e katıla-

1 [Yazar, burada, belli ki yanlışlıkla, başka bir konuyla ilgilenen, VII. Kitap, böl., VI-VII'ye yönlendiriyor.] (İng. ç.n.)

rak, insanın *doğası ile uyum* içerisinde, yani zekâsı ve yetenekleri ile uyum içerisinde yaşaması gerektiğini, çünkü ancak böyle bir yaşamın en yüksek mutluluğu verebileceğini, öğrettiler. Ama bilindiği gibi, insanın mutluluğu, “*Eudomonia*”yı, dışsal çıkarların -onur vs.- aranmasında değil, daha yüksek bir şey için, ideal bir şey için çabalamakta; insanın kendisinin, ailesinin ve toplumun iyiliği için tinsel bir hayatın geliştirilmesinde ve hepsinden önemlisi, “*iç özgürlük*”ün elde edilmesinde bulacağına bilhassa ısrar ettiler. Stoacıların öğretisi bu bölümde daha sonra derinlemesine tartışılacak. Bu noktada yalnızca şunu belirteceğim: Stoacılar, öğretilerinde Sokratesçi ahlak metafiziğini reddetmelerine rağmen, onun yaptıklarını sürdürdüler; çünkü insanın hayatın keyfini sürmenin farklı çeşitleri arasında aynını yapabilmesini ve mutluluğu *daha kusursuz* ve tinsel biçiminde arayabilmelerini sağlayan, kavramını tanıttılar. Stoacıların etkisi, göreceğimiz üzere, muazzam oldu; bilhassa da sonradan, Roma dünyasında; Hristiyanlığın kabulü için zihinleri hazırladı ve bu etkiyi zamanımızda da hissetmekteyiz. Bu, pozitivizmin ve modern doğal bilimsel etik okulunun özünü emdiği Epictetus’un öğretisi için (M.Ö. İkinci Yüzyıl’ın sonu ve Birinci Yüzyıl’ın başı) bilhassa doğrudur.

Stoacıların aksine, Sofistler, bilhassa moleküler fiziğin kurucusu olan Demokritos (M.Ö. 470-380) ve genel olarak Kireneliler okulu insanın ya da yaşayan her canlının temel ayırt edici niteliğinin, haz, memnuniyet, mutluluk arayışı (Yunanca “hedon” kelimesinden “hedonizm”) olduğunu savundular. Fakat mutluluk arayışının salt hayvansal kendini tatminden en özgeci kendini feda etmeye, dar kişisel özelemlerden geniş bir toplumsal niteliği olan özelemlere kadar değişen farklı biçimleri olabileceği, düşüncesi ni yeteri kadar vurgulamadılar. Ama bu tam da etiğin sorunudur: Mutluluk arayışlarının bu farklı biçimlerini çözümlemek ve bunların nereye götürdüğünü ve her birinin ne derece tatmin verdiğini göstermek. Bu M.Ö. Üçüncü Yüzyıl’da yaşamış olan ve zamanın-

da Grekoromen dünyasında özenle işlediği *Eudemonism*’i, yani yine mutluluk arayışı üzerine temelli olan ama bu mutluluğun araçlarını dikkatle seçen ahlak öğretisi sayesinde geniş bir şöhret elde eden Epiküros tarafından çok insafli bir şekilde yapıldı.

“Hayatın tüm canlı varlıklarının bilincinde olmadan peşinde koştukları amaç, mutluluktur,” diye öğretti Epiküros, (Ona “memnuniyet verici” denebilir) “çünkü canlılar doğar doğmaz, tatmini arzularlar ve acı çekmeye karşı direnirler.” Aklın bununla hiçbir ilgisi yoktur: Bizatihi doğa onları bu doğrultuda yönlendirir. Bu durumda akıl ve duygu harmanlanır ve akıl duyguya tabidir. Kısacası, “mutlu bir hayatın özü ve amacı -temel ve doğal iyilik- hazzdır”. Erdem ancak bu iyiliğe götürüyorsa arzu edilirdir ve felsefe¹ akıl yürütme yoluyla mutlu bir hayat veren enerjidir.

Sonra Epiküros temel düşüncesini, muhtemelen kasıtlı olarak, oldukça patavatsız bir biçimde ifade eder. “Tüm iyiliğin kökeni ve kökü, göbeğin hazzıdır.” Onun karşıtları bu sözden serbestçe yararlanarak Epikürosçuluğun adını kötüye çıkardılar. Açık ki Epiküros yalnızca beslenmenin verdiği hazzın, tüm memnuniyet verici duyumların başlangıç noktası olduğunu ve tüm yüce duyumlar kadar aşağı duyumların da sonradan ondan evrildiklerini söylemek istemiştir. Bu temel haz, yavaş yavaş, binlerce çeşitleme kazanmış, kendisini, lezzet, görme, hayal etme gibi hazlara dönüştürmüştür ama insandaki ya da hayvandaki gibi tüm haz veren duyumların başlangıç noktası, beslenmeden alınan hazzdır. Bilinçli hayatın ilk adımlarını araştırmakta olan modern biyologlar, bilhassa eğer Epikürosçuların daha ileri açıklamaları hesaba katılırsa, bu fikre rahatlıkla katılacaklardır.

1 Epiküros’un öğretisinin bu izahatında, temel olarak, kayda değer yapıtı, “*La Morale d’Epictète et ses rapports avec les doctrines contemporaines*” de M. Guyau’yu izledim. (Paris, 3, genişletilmiş bas., 1917.) Bu yapıtında Guyau yalnızca Epiküros’un bize kadar gelmiş tek tük yazılarını incelemekle kalmaz, ayrıca ölümünün ardından onun öğretilerini yayanların yazılarını da bütünlüklü şekilde inceler. Ayrıca Jodi, Wundt Paulsen ve başkaları tarafından da Epiküros’un öğretisinin iyi çözümlmeleri verilmiştir.

“Bilgece ve güzel şeyler” diye yazar Epiküros, “bu haz ile bağlantılıdır.” Bu haz, elbette, mutluluğun nihai amacını teşkil etmez; ona başlangıç noktası olarak alınabilir, çünkü beslenme olmadan hayat imkânsızdır. Bununla birlikte mutluluk hazların toplamından doğar; diğer hedonistlerin (örneğin Genç Aristipus’un) çeşitli hazlar arasında yeterli ayırım yapmamalarına karşın, Epiküros hazlara yönelik onların bir bütün olarak hayatımız üzerindeki etkilerine dayanan bir değer biçmeyi başlatmıştır. Tam da çektiğimiz acılar -diye öğretir-, yararlı olabilirler ve bizi iyiliğe götürebilirler. Dolayısıyla Epikürosçu Etik, salt haz etiğinden çok daha yükseklerle çıkar:¹ Ondokuzuncu Yüzyıl’da Bentham ve John Stuart Mill tarafından izlenen yola denk düşer.

İnsanın amacı olarak, anlık heves ve tutkuların tatminini değil, bütünlüğü içerisinde hayatı öne süren Epiküros, böylesi bir mutluluğa ulaşmanın yoluna işaret eder. Öncelikle bir insan arzularını sınırlamalı ve az ile yetinmelidir. Kendi yaşamında ekmek ve su ile yetinmeye hazır olan Epiküros, burada en ateşli Stoacı gibi konuşur.² Ve sonra insanın iç çatışmalar olmadan, *bütünlüklü bir yaşam ile*, kendisiyle uyum içerisinde yaşamalı ve dış etkilere köle olarak değil bağımsız olarak yaşadığını hissetmelidir.³

İnsan davranışının temelinde, insana en yüksek tatmini veren şey olmalıdır. Ama kişisel kazanca yönelik önlemler bu tür bir temel olamazlar; çünkü en yüksek mutluluk *kişisel özelemler ile başkaların özelemleri arasında uyum* yoluyla elde edilir. Mutluluk, kötülükten bağımsız olmaktır ama eğer her bireyin yaşamı herkesin çıkan ile uyum içinde değilse, bu özgürlük elde edilemez. Hayat bize bu dersi öğretir ve insan, akıl yürüten ve deneyimin verdiği derslerden yararlanabilen bir varlık olarak, bu

1 Bu, bir çok akademisyen ve onların arasında Guyau tarafından çok iyi gösterilmiştir. (Böl., III, s. 1 ve böl., IV, giriş.)

2 Agy, böl., IV, s. 1.

3 Agy., I Kitap, böl., IV, § 2.

uyuma götürecek ya da ondan uzaklaştıracak eylemler arasında seçim yapar. Böylelikle, toplumun ahlak yapısı, etiği gelişir.

Şimdi, kendi içinde erdemin ya da kelimenin tam anlamıyla tarafsızlığın var olmadığını ve ahlakın bütününlüğünü aklileştirilmiş bir egoizmden (kendini sevmekten) başka bir şey olmadığını öne sürerek işe başlayan Epiküros'un vardığı sonuçlarında, Sokrates'in hatta Stoacıların öğretilerinden kesinlikle aşağı kalmayan bir ahlak öğretisine nasıl ulaştığını görmek kolaydır. Salt fiziksel haz insan yaşamının bütününlüğünü kucaklamaz; böylesi hazlar fanidir. Ama insanın önünde yeni zevklerin, bütün bir cennetinin kapısını açan bir, *zihin ve kalp* hayatı, *anımsama* ve *umut etme*, hayatı vardır.

Epiküros, ayrıca insanları, her tür kötücül nitelik ile donanmış Tanrılara inancın onlara aşıladığı korkulardan da kurtarmaya çalışıyordu; onları mezarın ötesindeki hayatın dehşetlerinin ürküntüsünden ve "kader"nin etkisine inançtan -ki bu Demokritos'un öğretileri tarafından dahi desteklenmiş bir inançta kurtarmaya çalıştı. İnsanları tüm bu korkulardan kurtarmak için her şeyden önce onları ölüm korkusundan ya da daha ziyade ölümden sonraki hayat korkusundan kurtarmak gerekiyordu. Bu korku antikitede çok güçlüydü; çünkü ölümden sonraki hayat o zamanlar insanın bilince benzer bir şey tarafından işkence edilmek için alıkonulduğu yeraltı kanalında bir uyku olarak resmediliyordu.¹ Epiküros, aynı zamanda, Hegesios temelinden vaaz edilen kötümserliğe de (onun kötümserliği Schopenhauer'ın modern kötümserliğine benziyordu) yani dünyada kötülüğün ve ıstırapın bolluğu nedeniyle ölümün arzu edilir oluşuna da karşı koyuyordu.

Genel konuşursak, Epiküros'un tüm öğretisi, insanların dünsel ve ahlaki özgürleşmesi için çalışıyordu. Ama haklı oldu-

1 İnsanlara aralarındaki seçilmişlerin yeraltı karanlığında kalmayacağı, gökyüzünün nurlu bölgelerine' yükselecekleri sözünü veren Hristiyanlık, -der, Guyau- zihinlerde tam bir devrime neden olmuştur. Herkes seçilmiş olma umudunu besleyebilir.

ğu önemli bir nokta vardı: Hiçbir yüksek ahlaki amaç, toplumun iyiliği için kendini feda etme amacını bile içermiyordu. Epiküros toplumun tüm üyelerinin haklarının eşitliği ya da hatta köleliğin kaldırılması gibi amaçları öngörmedi. Örneğin, onun için cesaret, tehlike arayışında değil, tehlikeden kaçınmadaydı.

Aynı şey aşk için de geçerliydi: Bilge bir insan tutkulu aşktan kaçınmalıdır, çünkü tutkulu aşk doğal ve rasyonel hiçbir şey içermez; aşkı psikolojik bir yanılsamaya indirger ve dinsel hayranlığın bir biçimidir ve ona müsamaha gösterilmemesi gerekir. Epiküros, evliliğe karşıydı, çünkü evlilik ve sonradan çocuklar, çok fazla derde sebep oluyordu. (Ancak çocukları seviyordu.) Ama dostluğa çok yüksek değer veriyordu. Dostlukta insan kendi çıkarını unuttur; dostunu memnun ederek kendini memnun eder. Epiküros'un çevresi daima dostlarla doluydu ve onun öğrencileri kamusal yaşamlarında iyi arkadaşlık ruhlarıyla o kadar takipçi kazandılar ki çağdaşlarından biri olan Diogenes Laertius bunu şöyle dile getirdi: "Bütün şehirler bir araya gelse hepsini almaz." Çağdaş yazarlar dostluktaki Epikürosçu bağlılığı yeterince yüceltmediler.

Epikürosçuların öğretilerini analizinde, Guyau, onlardaki ilginç bir özgünlüğe işaret eder. İlk bakışta dostluk ve dost için kendini feda etme, Epikürosçu teoriye göre rasyonel olarak düşünen bir insana kılavuzluk etmesi gereken kişisel çıkar ilkesi ile çatışır. Ve bu çelişkiden kaçınmak için, Epiküros'un takipçileri, dostluğu, adalet (yani karşılıklılık ya da eşitlik diye ekleyebilir) üzerine temelli sözsüz bir anlama olarak açıkladılar. Bu anlama, alışkanlık yoluyla korunur. İlişki, ilk olarak karşılıklı olan kişisel bir haz ile ortaya çıkar ama bu tür ilişkiler, yavaş yavaş, alışkanlığa dönüşürler; sevgi doğar ve sonra dostlarımızı onların bize yararlı olup olmadıkların düşünmeden severiz. Böylelikle Epikürosçular, temel ilkeleri olan kişisel mutluluk çabası ile çelişmediğini ispatlayarak dostluğu haklı çıkardılar.

Ama şu soru ortaya çıktı: "Bir Epikürosçu, toplumun bütünü ile ilgili olarak nasıl bir konum alır? "Platon" der, Guyau ("Gorgias"

diyalogunda), doğanın tek yasasının güçlünün haklılığı olduğu düşüncesini halihazırda ifade etmişti. “Platon” der, sonra kuşkucular ve Demokritos, “doğal adaleti yadsıdı ve o zamanın pek çok düşünürü uygar yaşamın kurallarının zor yoluyla koyulduğunu, daha sonra alışkanlık yoluyla sıkı biçimde kökleştiğini teslim etti.”

Guyau, Epiküros’un sonradan Hobbes ve onu ardından da bir çok başkası tarafından geliştirilen, sözde “doğal yasa”nın, “başkasına zarar vermemeye ve başkasından zarar görmemeye yönelik karşılık bir anlaşma” dan başka bir şey olmadığı düşüncesini ilk ifade eden kişi olduğunu öne sürer. “Adaletin kendi içinde değeri yoktur: Adalet yalnızca karşılıklı anlaşmalarda mevcuttur. Ve başkalarına zarar vermemek ya da onlardan zarar görmemek için karşılıklı bir zorunluluğun varsayıldığı yerde, adalet tesis edilir.” “*Bu tür akitler bilge insanlarca takdim edilirler*” der, Epiküros “ve bir adaletsizlikte bulunmaktan kaçınmak için değil, başkalarından ötürü bir adaletsizlikten mustarip olmamak için takdim edilirler.” Karşılıklılık sayesinde kendimizi başkalarından korurken, aynı zamanda başkalarını da kendimizden koruruz. “Böylesi akitler ve yasalar olmadan, toplum olabilmek imkânsız olurdu; insanlar birbirlerini yerlerdi” der, Epiküros’un bir takipçisi olan Metrodorus.¹

Bu nedenle, bütün Epiküros öğretisinden çıkan sonuç şuydu: Görev ve erdem dediğimiz şey, bireyin çıkarları ile özdeştir. Erdem mutluluğu elde etmenin en emin yoludur ve nasıl davranılacağına dair kuşkuya düşüldüğünde, erdem yolunu izlemek daima en iyisidir.

Ama bu erdem insan eşitliğinin ön esaslarını bile içermiyordu. Kölelik, Epiküros’ta öfke uyandırmıyordu. O, kendisi kölelerine iyi davranıyordu ama onların herhangi bir hakları olduğunu kabul etmiyordu: Görünüşe göre insanların eşitliği aklına bile gelmemiştir. Ve kendilerini ahlak sorunlarına adanmış düşünürle-

1 Guyau, III. Kitap, böl., II.

rin ahlakın parolası olarak eşit hakları, tüm insanların eşitliğini ilan etmeyi göze almaları için yüzlerce yıl geçmesi gerekti.

Ancak Epikürosçu öğretiyi anlatırken bütünlük adına şunu belirtmek gerekir ki Epiküros'un öğretilerinin en bütünlüklü açıklamasını bulduğumuz yazılarda, yani Romalı yazar Lucretius'un yapıtında (M.Ö. Birinci Yüzyıl) "Şeylerin doğası Üzerine" şiirinde ilerlemeci gelişim fikrinin, yani şu anda modern felsefenin temelinde yatan, evrim fikrinin, ifadesini buluruz. Lucretius, ayrıca, doğanın hayatının, modern bilim tarafından açıklandığı gibi, bilimsel, maddeci kavranışının izahatını da verir. Genel konuşursak, Epiküros'un doğa ve evren kavramı, etiği gibi, inanca yönelik herhangi bir tanıma olmadan inşa edilmiştir; oysa Stoacılar, panteistler olarak, doğaüstü güçlerin hayatımıza devamlı müdahalesine inanmayı sürdürdüler. Ve Platon'un takipçileri, bilhassa İskenderiye Okulu'nun mucizeye ve sihre inanan filozofları, Hristiyan inancı karşısında ister istemez pes ettiler. Yalnızca Epikürosçular, inanmayanlar olarak kaldılar ve öğretileri çok uzun süre, beş yüzyılın üzerinde bir süre varlığını korudu. Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar eski dünyada en yaygın öğretiydi ve Hristiyanlık ortaya çıktıktan sonra da dört yüzyıl kadar gözde olmaya devam etti. Ve Onikinci Yüzyıl'da, sonradan Rönesans devriminde, Avrupa'da rasyonalist hareketler başladığında, bu hareketlerin İtalya'daki ilk adımları Epiküros'un öğretileri tarafından yönlendirildi.¹

Epikürosçu öğretinin rasyonalist Gassendi (Onyedinci Yüzyıl, 1592-1655) üzerinde ve ayrıca onun öğrencisi Hobbes ve hatta Ansiklopedistler için ve modern doğalcılar için zemini hazırlayan Locke üzerinde güçlü bir etkisi oldu. Onun etkisi La Roche Foucauld ve Mandeville gibi "olumsuzlayıcılar"ın felsefesi ve Ondokuzuncu Yüzyıl'daki Stirner, Nietzsche ve onların taklitçileri üzerinde de güçlüydü.

1 Guyau, IV. Kıtıp, böl., I.

Son olarak, yine Eski Yunan'da gelişen, sonra Roma'ya gelen ve bugünün etik düşüncüsü üzerinde derin izler bırakan dördüncü okul, Stoacılar okuluydu. Bu okulun kuruculuğu, Zeno (M.Ö. 340-265) ve Chrysippus'a (M.Ö. 281 ya da 276-208 ya da 204) atfedilir ve sonradan Roma İmparatorluğu'nda aynı öğretiler Seneca (M.Ö. 54-M.S. 36), bilhassa Epictatus (M.S. birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başı) ve Marcus Aurelius (M.S. 121-180) tarafından geliştirilmişlerdir.

Stoacılar, insanları doğa ile uyumlu bir hayattan geçen erdemde olgunlaştırarak ve akıllı ve evrenin hayatına dair bilgiyi geliştirerek mutluluğa götürmeyi amaçladılar. İnsanın ahlak kavramlarını ve ahlaki özelemlerin kökenini herhangi bir doğaüstü güçte aramadılar: Aksine, bizatihi doğanın ahlak yasalarını ve dolayısıyla ahlakın örneğini ihtiva ettiğini öne sürdüler... İnsanların ahlak yasası dedikleri şeyin, doğanın yaşamını yöneten evrensel yasalar silsilesi olduğunu söylediler. Bunun paralelinde bakış açıları, Bacon, Spinoza, Auguste Comte ve Darwin'in modern etiğinde beliren fikirler ile aynı çizgidedir. Yalnız şunu belirtmek gerek, Stoacılar ahlakın ve genel olarak doğanın hayatının ilk temellerinden söz ederlerken, sıklıkla fikirlerini metafizikçilere doğal gelen kelimeler ile örttüler... Böylelikle Akıl ya da "Söz"ün (Yunanca "logos"tan) Genel Evrensel Akıl olarak evrenin her yanına yayıldığını, insanların ahlak yasası dedikleri şeyin doğanın hayatını yöneten evrensel yasalar dizisi olduğunu öğretiler.¹ "İnsan akıllı" dedi, Stoacılar "ve dolayısıyla ahlak kavramımız, doğa güçlerinin ifşaatlarından biridir" Bu görüş, elbette, Stoacıların doğadaki ve insandaki hem fiziksel hem de ahlaki kötülüklerin iyilik kadar doğanın hayatının doğal bir sonucu olduğunu savunmalarını engellemedi. Buna uygun olarak, tüm

1 Epictetus, yasalarının özünü bilmek için doğayı incelemenin gerekli olduğunu düşünmüyordu. "Ruhumuz" diyordu, "onları doğrudan bilir, çünkü Tanrısallık ile yakın bir bağlantı içindedir."

öğretileri insanın içindeki iyiliği geliştirip kötülüğe karşı koyarak en büyük mutluluğu elde etmeye yöneliktir.

Stoacılar'a karşı çıkanlar, onların öğretilerinin iyi ile kötü arasındaki ayrımı yok ettiğini belirttiler ve kabul edilmeli ki Stoacılar'ın çoğu, fiili yaşamda bu kavramları karıştırmamış olsa da iyi ve kötüyü ayırt etmek için, örneğin Ondokuzuncu Yüzyıl'da etiğin amacının en fazla insanın, en fazla mutluluğu olduğunu savunanlar (Bentham) tarafından ya da toplumsallık içgüdüsünün bireysellik içgüdüsü üzerindeki doğal hâkimiyetinden söz edenler (Bacon, Darwin) tarafından ya da etiğe, adalet, yani eşitlik kavramını sokanlar tarafından yapıldığı gibi kesin bir kriter koyamadılar.

Genel olarak, akıl yürütmelerinde Stoacılar'ın gerçekten doğal temel üzerine ahlak-teorisi yapılandırarak kadar ileri gitmedikleri çokça söylenir. Stoacılar, insanın doğa yasaları ile uyum içinde yaşaması gerektiğini söylerken, bazılarının kafasında insanın toplumsal bir hayvan olduğu ve bu yüzden itkilerini akla ve bir bütün olarak topluma tabi kılması gerektiği olgusu olduğu doğrudur ve Cicero (M.S. 106-143) bile adaletten, ahlakın bir temeli olarak söz etmiştir. Stoacılar şöyle dediler: İnsan bilgi-lyse, erdeme ve mutluluğa ancak evrensel akıl ile uyum içinde yaşayarak ulaşabilir ve bizatihi doğa, içimize sağlıklı ahlaki içgüdüler yerleştirir. Ama "Etiğin Tarihi"nde Jodl, haklı olarak şu gözlemi yapmıştır: "Stoacılar doğal olanda ahlaki olanın, ahlaki olanda doğal olanın nasıl bulunacağını hiç bilmiyorlardı."¹ Ve öğretilerindeki bu eksiklik nedeniyle -bu, neticede, o günlerde kaçınılmaz olan bir eksiklikti- Epictatus gibi bazı Stoacılar ahlaki olanı bilmek için, Tanrısal esinin gerekliliğini kabul eden Hristiyan etiğine döndüler; bu arada Cicero gibi diğer bazıları ahlakın doğal ve Tanrısal kökeni arasında tereddüt ediyorlardı ve

1 [Friedrich Jodl, "Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft," Stuttgart, Berlin, 2. ilt 1912.] (İng. ç.n.)

enfes ahlaki düsturlar yazmış olan Marcus Aurelius, Hristiyanların (resmi olarak tanınan Tanrıları savunurkenki) acımasızca işkencelerini onaylıyordu. Onun Stoacılığı, çoktan bilimsel fanatizme dönüşmüştü.

Genel konuşursak, Stoacıların öğretileri, parçalı çok şey, hatta pek çok çelişki içeriyordu. Bununla birlikte, bu, gerçekten bağımsız olarak ahlak felsefesinde derin izler bıraktılar. Bazıları evrensel kardeşlik akidesinin tepelerine ulaştılar ama aynı zamanda, dünyadaki bireyselliği, tutkusuzluğu ve feragati de reddetmediler. Neron'un öğretmeni (Neron sonradan onu idam ettirir) olan Seneca, Stoacılığı, Platon'un metafiziği ile birleştirdi ve ayrıca bununla Epiküros'un ve Pisagorcular'ın öğretilerini karıştırdı. Diğer yandan, Cicero'nun ahlakın dinsel açıklamasına yönelik belli bir eğilimi vardı; ahlakta doğal ve Tanrısal yasaların ifadesini görüyordu.¹ Ama Stoacılar'ın temel düşüncesi ahlakın temelini insanın aklında bulmaktı. İyilik için çabalamayı, içe doğan, insanın düşünsel genişlemesi ilerlediği oranda gelişen bir nitelik olarak görüyorlardı. İnsan doğası ve "tüm şeyler" in, yani genel olarak doğanın doğası ile uyumlu olan davranışın bilgece olduğunu ekliyorlardı. İnsan, tüm felsefesini ve tüm ahlakını bilgi üzerine temellendirmeliydi: Kendinin ve bütün doğanın bilgisi üzerine. Doğa ile uyum içinde yaşamak, Cicero'ya göre, her şeyden önce doğayı bilmek ve insanın içindeki toplumsallık içgüdüsünü, yani adaletsizliğe götüren itkilerini denetleme yeteneğini, diğer bir deyişle insanın içindeki adaleti, cesareti ve genel olarak uygar denilen erdemleri geliştirmesi anlamına geliyordu. Cicero'nun neden Rönesans'tan başlayarak Onyedinci Yüzyıl yazarları arasında gözde haline geldiğini ve neden Locke, Hobbes, Shaftesbury ve Fransız Devrimi'nin ha-

1 İlk Stoacılar'ın doğalcı panteizmi, onun öğretisinde doğalcı teizmeye dönüştü, diye yazar, Jodl. Ayrıca Seneca da Stoacılığın bu dönüşümüne yardım etmiştir. [*"Geschichte der Ethik"* cilt. 1, s. 27.] (İng. ç.n.)

bercileri -Montesquieu, Mably ve Rousseau- üzerinde bu kadar belirgin bir etki bıraktığını anlamak kolay.

Dolayısıyla Stoacılığın temel fikrinin, yani ahlakı bilimsel bir bakış açısından yorumlama ve evrenin bir birim olarak anlaşılması ile bağlantılı olarak ahlakı yükseklerle ve bağımsızlığa taşıma fikrinin zamanımıza dek korunduğunu söylerken, Eucken, tamamen haklıdır.¹ Dünyada yaşayıp ona bilinçsizce tabi olmak insana yakışmaz. İnsanı evrensel yaşamın kavrayışını elde etmeli ve onu bir devamlı gelişim (evrim) olarak yorumlamalı ve bu gelişimin yasaları ile uyum içinde yaşamalıdır. Stoacılar arasındaki en iyiler ahlakı böyle anladılar ve bu yorum ile Stoacılık ahlakbiliminin ilerlemesine büyük katkıda bulundu.

Dahası, Stoacıların parolası, toplumsal hayata karşı kayıtsız değil etkin bir tutum almaktı. Bu amaç için karakter güçlülüğü geliştirilmeliydi ve bu ilke Epictetus tarafından çok zorlayıcı bir biçimde geliştirildi. Poulsen, “Etik Sistemleri” adlı kitabında şöyle yazar: “Kendimizi gücümüz dahilinde olmayan şeylerden bağımsız kılmaya ve iç özgürlük ile kendimizi kendimize bağlı kılmaya yönelik Epictetus’un küçük ‘Manuel’indekinden daha zorlayıcı bir teşvik bulamayız.”²

“Hayat sertlik, yani insanın zayıflığına karşı katı bir tutum talep eder” diye yazar Stoacılar. Hayat bir mücadeledir, çeşitli hazzardan alınan Epikürosçu keyif değildir. Yüksek bir amacın yokluğu insanın en şiddetli düşmanıdır. Mutlu bir yaşam, iç cesaret, ruh yüceliği, kahramanlık gerektirir. Ve bu tür fikirler Stoacıları, evrensel kardeşlik, “insanlık” düşüncesine, yani öncellerinin aklına gelmemiş olan bir düşünceye götürdü.

Ama bu güzel özelemlerin yanı başında tüm seçkin Stoacılar da, kararsızlık, mantıksal zıtlık buluruz. Onlar evrenin yönetilişinde

1 Eucken, “*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*” yedinci bas. 1907, s. 90. [Leipzig.]

2 [“*A System of Ethics*” Friedrich Paulsen. Çeviren, Frank Thilly, N.Y., 1899.] (İng. ç.n.)

yalnızca doğa yasalarını değil, Üstün Aklı da gördüler ve böylesi bir karışıklık doğanın bilimsel olarak incelenmesini önlenemez şekilde felç etti. Onların felsefesinde mantıksal bir zıtlık vardı ve bu çelişki ahlaklarının temel ilkelerine ters düşen ödünlere, ideallerini reddetmelerine neden olan uzlaşmalara yol açtı. Bu temel mantıksal zıtlık, Marcus Aurelius gibi bir düşünürü, Hristiyanların acımasız işkencelerine sevk etti. Kişisel hayatı çevredeki hayat içinde eritme girişimi, gaddar, sefil gerçeklik ile acınacak uzlaşmalara yol açtı ve bunun sonucu olarak Stoacıların yazılarında, ilk umutsuzluk, kötümserlik çığlıklarını buluruz. Ancak tüm bunlardan bağımsız olarak, Stoacıların etkisi çok büyüktü. Stoacılar, pek çok zihni, Hristiyanlığın kabulüne hazırladılar ve onların etkisini rasyonalistler arasında bile hissederiz.

VI. BÖLÜM

Hıristiyanlık-Ortaçağ-Rönesans

O Eski Yunan'ın Hıristiyanlık öncesi etiğini özetlediğimizde, Yunanlı düşünürlerin, farklı ahlak yorumlarına rağmen, hepsinin de tek bir noktada hemfikir olduklarını görüyoruz: Onlar, insandaki ahlakın kaynağını onun doğal eğilimlerinde ve aklında gördüler. Bu eğilimlerin gerçek doğasına dair açık bir fikre sahip olmaktan çok uzaktılar. Ama aklı ve toplumsal yaşam tarzı sayesinde insanın onun için çok önemli olan toplumsallığın korunmasında yararlı olan ahlaki eğilimlerini doğal olarak geliştirip kuvvetlendirdiğini düşündüler. Bu nedenle Yunanlı düşünürler, insanın yardımına koşan herhangi dışsal, doğaüstü bir güç aramadılar.

Sokrates, Aristoteles, hatta kısmen Platon ve ilk Stoacıların öğretilerinin özü böyleydi; gerçi Aristoteles, ahlakı doğal-bilimsel bir zemin üzerine oturtmaya çoktan girişmişti. Yalnızca Platon, ahlaka yarı dinsel bir öğe soktu. Diğer yandan, muhtemelen Platon'a karşı olan Epiküros, yeni bir doktrin geliştirdi: İnsanın mutluluğa yönelik, hazza yönelik rasyonel çabasını ve bu mutluluk arayışını, ahlakın düşünen bir insandaki ana kaynağı olarak sunmaya çalıştı.

Epiküros, insanın kişisel mutluluk, yaşam doluluğu peşindeki doğru şekilde anlaşılan çabalarının ahlaki bir güdüden kay-

naklandığını ileri sürerken, kesinlikle haklıydı. Ve gerçekten de yüksek oranda toplumsallığa, adalete ve hemcinslerine yönelik, nazik, eşit bir tutuma ulaşan bir insan hem bir bütün olarak toplumun mutluluğuna, hem de tek tek her bireyin mutluluğuna katkıda bulunur; böylesi bir insan ahlaksız olmayacaktır. Diğer bir deyişle, eşitlik ilkesini tanımış olan ve deneyimler yoluyla çıkarlarını herkesin çıkarları ile özdeşleştirmeyi öğrenmiş bir insan, kesin olarak kişisel mutluluğun böylesi bir yorumunda ahlakı için bir destek bulmalıdır. Ama Epiküros tek başına rasyonel mutluluk arayışının insanı başkalarına karşı ahlaki bir tutuma yönelteceğini ileri sürerken, yok yere ahlakın fiili temellerini daralttı. Epiküros, şunu unuttu: Egoizme verdiği paye ne kadar büyük olursa olsun, insan yine de toplumsallık alışkanlıklarını muhafaza eder; ayrıca insan bir ölçüde onu insanların eşitliğini tanımaya götüren bir adalet kavramına sahiptir ve çok düşük bir ahlak düzeyine inmiş insanlarda bile, belirsiz bir ideal kavramı ve ahlaki güzellik kavramı vardır.

Böylece Epiküros, insandaki toplumsallık içgüdülerinin önemini küçümsedi ve insanların adalet üzerine temelli olan, toplumun ilerlemeci gelişimi için gerekli koşul olan, aklın yerine, pratik “makullük”ü koymalarına yardım etti. Aynı zamanda çevrenin ve piramitsel bir toplum yapısı başkalarına yasak olan bir şey bazılarında onaylandığı zaman, ahlaka ters düşen sınıf bölünmesinin etkisini de küçümsedi.

Ve gerçekten de Epiküros’un Büyük İskender’in İmparatorluğu’nda ve sonradan Roma imparatorluğu’nda oldukça fazla sayıda olan takipçileri, adaleti ve insanların eşitliğini ahlakın amacı olarak savunacak bir ahlaki idealin bu yokluğunda, toplumsal sistemin yaralarına karşı kayıtsızlıklarının bir doğrulanmasını buldular.¹

1 Guyau, Epiküros felsefesi üzerine yaptığı müthiş incelemesinde, bu felsefenin birkaç yüzyıl içinde pek çok olağanüstü insanı birleştirdiğine işaret eder ve bu kesinlikle doğrudur.

Zamanın toplumsal dehşetlerine ve toplumsallığın düşüşüne bir itiraz kaçınılmazdı. Ve görmüş olduğumuz gibi, bu karşı çıkış, kendisini önce Stoacıların öğretilerinde, sonra da Hıristiyanlıkta ortaya koydu.

M.Ö. Beşinci Yüzyıl'da Yunanlılar ile Persler arasındaki savaşlar başladı ve bu savaşlar yavaş yavaş Eski Yunan'ın himayesi altında, bilim, sanat ve felsefenin yüksek bir gelişim aşamasına vardığı özgür şehir-devletleri sistemini tam bir çöküşe sürükledi. Sonra, M.Ö. Dördüncü Yüzyıl'da, Makedonya Krallığı ortaya çıktı ve Büyük İskender'in Asya seferleri başladı. Yunanistan'ın serpilmekte olan bağımsız demokrasileri o zamanlar yeni zafer kazanmış olan imparatorluğa bağlı vilayetlere dönüşmekteydiler. Fatihlerin doğudan getirdikleri köleler ve yağmaladıkları zenginlikler, aynı zamanda merkezileşmeyi ve onun sonuçlarını da getiriyorlardı: Politik zorbalık ve yağmacı açgözlülük ruhu. Ve dahası, Yunanistan'a getirilen zenginlikler batıdan yağmacıları cezbediyordu ve M.Ö. Üçüncü Yüzyıl'da Yunanistan'ın Roma tarafından fethi çoktan başlamıştı.

Bir zamanlar bilgi ve sanatın kaynağı olan Eski Hellas, artık fethetme şehveti ile dolu Roma İmparatorluğu'nun bir vilayeti haline gelmişti. Yunanistan'da bir zamanlar parıldamış olan bilim ışıldağı yüzyıllarca ortadan kayboldu ve bu arada Roma, üst sınıfların lüksünün fethedilen halkların köleliği üzerine temelli olduğu ve üst yöneten sınıfların kötülüklerinin doruklara ulaştığı merkezi, yağmacı devletini her tarafa yaymaktaydı.

Böylesi koşullar altında bir itiraz kaçınılmazdı ve bu itiraz

İnsanlıkla, ister dinsel ister tamamen şüpheci olsun, hiçbir felsefeliştirmenin kendileri için toplumsal anlamda daha iyi ya da daha kötü olmayacağı insanlardan oluşan bir çekirdek daima vardır. Ama bunların başında hep tereddüt eden ve hep zamanın hâkim öğretisinin hâkimiyeti altına giren ortalama insanlardan oluşan kitleler vardır. Zayıf karakterli olan bu çoğunluk için Epiküros'un felsefesi, toplumsal kayıtsızlıklarının haklı çıkarılmasına hizmet etmiştir. Fakat bir ideal arayan diğerleri onu bulmak için dine dönmüşlerdir. [Guyau'nun Epiküros üzerine çalışmasına referans için, bkz. dipnot, sayfa 104.] (İng. ç.n.)

önce yeni dinin -Roma İmparatorluğu'ndakine benzer bir sosyal parçalanmanın gerçekleşmekte olduğu Hindistan'da doğan Budizm'in- yankıları biçiminde ve ardından, dört yüzyıl kadar sonra, Judea'da doğan, oradan, çok geçmeden Yunan kolonilerinin çokça olduğu küçük Asya'ya ve oradan da Roma egemenliğinin merkezine, İtalya'ya yayılan, Hristiyanlık biçiminde geldi.

Ortak birçok özelliği bulunan bu iki öğretmenin ortaya çıkışının, bilhassa yoksul sınıflar arasında ne denli derin bir etki bıraktığını hayal etmek kolay. Yeni dinin havadisleri, kökeni olan Hindistan'dan Judea'ya ve bizim çağımızdan önceki iki yüzyılda da Küçük Asya'ya nüfuz etmeye başladı. Kralın oğlu Gautama'nın yeni inancın teşviki ile genç karısından ve Sarayı'ndan ayrıldığı ve Kraliyet elbiselerini çıkarıp attığı, zenginlik ve güçten feragat edip halkının hizmetkârı olduğu gibi bir rivayet vardı. Sadakalar ile geçiniyor, zenginlik ve güce gönül indirmemeyi, dost olsun düşman olsun herkese karşı sevgiyi, tüm canlı varlıklara karşı duygudaşlığı öğretiyor, nezaket vaaz ediyor ve en düşüğü dahil, tüm sınıfların eşitliğini kabul ediyordu.

Buda Gautama'nın¹ öğretisi savaşımlardan ve zorbalıklardan bıkmış, en iyi duyguları yöneten sınıflar tarafından suistimal edilmiş insanlar arasında hızla sayısız takipçi buldu. Bu öğreti, yavaş yavaş, Kuzey Hindistan'dan güneye ve doğuya doğru Asya'nın tamamına yayıldı. On milyonlarca insan Budizmi benimsedi:

Benzer bir durum dört yüzyıl kadar sonra da meydana geldi. Hristiyanlık, Judea'dan Küçük Asya'daki Yunan kolonilerine yayıldı ve sonra Yunanistan'a oradan da Sicilya ve İtalya'ya nüfuz etti.

Zenginlerin bozuk ahlakına karşı ayaklanan yoksulların yeni dini için zemin gayet hazırды. Ve sonra aynı sıralarda başlayan ve on iki yüzyıl boyunca süren Asya'dan Avrupa'ya büyük ve esaslı

1 "Buda" kelimesi, "öğretmen" anlamına gelir.

göçler insanların zihinlerine öyle bir dehşet saldı ki yeni bir din ihtiyacı aciliyet kazandı.¹

O zamanlar yaşadıkları dehşetin ortasında, ağırbaşlı düşünürler bile insanlık için daha iyi bir geleceğe dair inançlarını yitirdiler ve kitleler de bu istilalara bir Kötü Güç'ün işi olarak bakıyorlardı. İnsanların zihinlerinde ister istemez “dünyanın sonu” fikri uyandı ve insanlar daha istekli bir şekilde kurtuluşu dinde aramaya başladılar.

Hristiyanlık ve Budizm'in tüm önceki dinlerden ayrıldıkları temel nokta, bu iki dinin insanların tabi olması gerektiği acımasız, intikamcı Tanrılar yerine, -insanların korkutmak için değil, onlara örnek olması için- bir *ideal insan-Tanrı* öne sürmeleriydi. Hristiyanlıkta Tanrısal öğretmenin insanlar için -millet ya da koşul ayrımı yapmadan herkes için, bilhassa en alttakiler için- sevgisi, en yüksek kahramanca fedakârlığı -insanlığın kötünün gücünden kurtuluşu için çarmıhta can vermeyi- getirdi.

Hristiyanlık, intikamcı Yehova'ya ya da doğanın kötü güçlerini cisimleştiren Tanrılara karşı duyulan korku yerine, baskının kurbanlarına *sevgi duymayı*, savunuyordu. Hristiyanlık'taki ah-

1 Buzul Çağı'nın ve ardından buzul tabakasının erimesini izleyen Göller Dönemi'nin sona ermesi ile birlikte Orta Asya'nın yüksek ovalarında hızlı bir kuraklık başladı. Bu topraklar artık insansız çöller haline gelmişti; bir zamanların kalabalık şehirlerinden kalanlar kuma gömülmüştü. Bu kuraklık yüksek ovalarda yaşayanları güneye -Hindistan'a- ve kuzeye; Jungaria ve Sibirya'nın alçak bölgelerine inmeye zorladı ve bu insanlar sonra Güney Rusya ve Batı Avrupa'nın verimli düzlüklerine doğru batıya hareket ettiler. Bütün halklar bu şekilde göç etti ve bu göçlerin Avrupa'nın düzlüklerine çoktan yerleşmiş olan diğer halkların içine nasıl korku saldıgını hayal etmek kolay. Yeni gelenler ya yerli halkları yağmalıyor ya da direnişle karşılaştıkları yerlerde tüm bölge nüfusunu yok ediyorlardı. Rusya halkının, Onüçüncü Yüzyıl'da, Moğol istilası zamanında yaşadığı şeyi, Avrupa, Orta Asya'dan bir-biri ardına gelen göçler nedeniyle Yedi ve Sekizinci Yüzyıllarda yaşadı. İspanya ve Güney Fransa'da benzer şekilde aynı kuraklık nedenlerinden ötürü Kuzey Afrika'dan hareket eden Arapların istilasına maruz kaldı. [Göllerin kuruması yüzünden. Kropotkin'in 'Göller Dönemi'ne göndermesi -bu isim bir çok standart jeoloji kitabında yer almaz- Geç-Buzul (Pleistosen) Dönemi'nin bir alt bölümüne gönderme gibi görünüyor. Bu dönemde "eski" ve "yeni" dünyada göller kurumaktaydı.] (İng. ç.n.)

lak öğretmeni intikamcı bir Tanrı, bir Rahip, Ruhban sınıfından biri, hatta bilgiler arasından bir düşünür değil, halkın içinden basit bir insandır. Budizm'in kurucusu Gautema'nın bir kralın gönüllü olarak yoksulluğu seçen oğlu olmasına karşın, Hıristiyanlığın kurucusu evini barkını bırakıp "cennetin kuşları" gibi, yaklaşmakta olan "Yargı Günü"nü beklentisi içinde yaşayan bir bahçıvandı. Bu iki öğretmenin hayatı tapınaklarda, o kademelerde değil, yoksullar arasında geçti ve İsa'nın Havarileri tapınak-rahipleri arasından değil, bu yoksulların arasından çıktı. Ve eğer sonradan Budizm gibi Hıristiyanlık da *Kilise*, yani tüm hükümetlerin kaçınılmaz kötülükleriyle birlikte "seçilmişler"in hükümeti haline geldiyse; bu gelişme, bu sapma, öğretmenlerin kendilerinin ölümlerinden yıllar sonra yazılan kitaplardan yapılan alıntılar ile haklı çıkarılmaya çalışılmış olsa da bu iki dinin kurucularının isteklerinden apaçık bir sapmaydı.

Hıristiyanlığın kuvvetinin başlıca kaynağı olan diğer bir temel özelliği, insan hayatının rehber ilkesi olarak kişisel mutluluğu değil, *toplumun mutluluğunu* -ve dolayısıyla insanın uğruna hayatını feda etmeye hazır olması gerektiği bir ideali, bir *toplumsal ideali*- öne sürmesiydi (bkz. örneğin, Markos'un on ve on üçüncü bölümleri). Hıristiyanlığın ideali bir Yunanlı bilgenin münzevi hayatı ya da eski Yunan veya Roma'nın kahramanlarının askeri ya da yurttaşlık haklarıyla ilgili sömürüleri değil, çağdaş toplumun suistimallerine başkaldıran ve inancının akidesi için ölümle yüzleşmeye hazır olan bir vaizdi; bu akide herkes için adalet, tüm insanların eşitliğinin kabulü, dost olsun düşman olsun herkese karşı sevgi ve nihayet, o zamanların zorunlu intikam kurallarına karşıt olarak zararların bağışlanmasından oluşuyordu.

Ne yazık ki Hıristiyanlığın tam da bu temel özellikleri -bilhas- sa eşitlik ve bağışlayıcılık- yeni dinin vaaz edilişinde değiştirildi ve sonra tümünden unutuldu. Hıristiyanlık, tüm diğer ahlak öğretileri gibi, çok kısa sürede, aslında havariler zamanında, fırsatçılık, yani "mutlu orta" öğretisi ile kirletildi. Bu süreç, Hıristiyanlık'ta,

tüm diğer dinlerde olduğu gibi, törenleri ve ayinleri yerine getirmenin görevleri olduğu kişilerin tüm saflığı ile İsa'nın öğretisini koruyanlar ve bu öğretinin devamlı ortaya çıkan yanlış yorumlarına karşı savaşması gerekenler olduklarını ileri süren bir grup insanın oluşması tarafından kolaylaştırıldı.

Kuşku yok ki havariler tarafından bu uysallığın açıklaması, bir ölçüde ilk Hristiyanların -Hristiyanlık devleti dini olana kadar- Roma İmparatorluğu'nda maruz kaldıkları acımasızca eziyetlerde yatmaktadır ve ayrıca ödünlerin sadece görüntüyü kurtarmak adına verilmiş olması ve Hristiyan topluluklarının çekirdeğinin öğretiye tüm saflığı ile bağlı kalmış olmaları da muhtemeldir. Ve gerçekten de uzun araştırmalar sonucunda artık Kilise'nin İsa'nın hayatının ve öğretisinin en doğru izahatı olarak tanıdığı dört İncil'in ve havarilerin bize ulaştırmış olan "*Kanunlar*" ve "*Mektuplar*"ın hepsinin, M.S. 60-90 arasında daha önce yazılmadıkları ve olasılıkla daha sonr.a, M.S. 90- 120 arasında yazıldıkları tespit edilmiştir. Ama o zaman bile İnciller ve Mektuplar zaten daha eski kayıtların, kopyalayanların genellikle onlara ulaştırmış olan efsaneler ile tamamladıkları kopyalarıydı.¹

Ama Hristiyanlara Roma Devleti tarafından gaddarca eziyet edilmesi tam da bu yıllarda gerçekleşti. Galile'de Hristiyanlara yapılan işkenceler ancak Galileli Yahuda'nın Roma yönetimine karşı M.S. 9'daki isyanından sonra başladı; sonra M.S. 66'dan 71'e kadar süren ayaklanmaların ardından Yahudilere karşı daha da acımasızca işkenceler başladı ve idamlar yüzlerle telaffuz ediliyordu.²

Bu işkenceler nedeniyle bizatihi çarmıha gerilmeye ya da yakılmaya hazır olan Hristiyan vaizler, belki de hâlâ genç olan Hristiyan topluluklarını işkenceye maruz bırakmamak için, inanan-

1 Evangelist Luka, önceki kayıtları derleyip genişlettiği İncil'inin açılış pasajında (böl. I, 1-4) böylesi bir çok kaydın varlığını teyit eder.

2 Judea'daki karışıklıklar, görünüşe göre, İsa'nın vaaz vermekte olduğu ilk yıllarda başlamıştır. (Bkz., Luka, XIII, 1, Markos, XV, 7.)

lara yazdıkları mektuplarda doğal olarak birtakım küçük ödünler verdiler. Örneğin, yöneten sınıflarca çok rahatlıkla alıntılanan, “Sezar’ın hakkı Sezar’a, Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya,” (“Markos” xii, 17) sözleri İncillere önemsiz bir ödün olarak girmiş olabilir ve sonuçta Hristiyanlık dünyevi mallardan feragati savunduğu için öğretinin özünü etkilemiştir. Üstelik, doğudan kayaklanmış olan Hristiyanlık, doğu inançlarından çok önemli bir doğrultuda etkilenmiştir. Mısır, İran ve Hindistan’ın dinleri Yunanistan ve Roma’daki Putperestlerin anladıkları şekliyle doğanın basitçe insanileştirilmesi ile yetinmediler. Evrende iki ayrı oranda güçlü özün -İyi ve Kötü, Işık ve Karanlık- bir mücadelesini gördüler ve bu mücadeleyi insanın kalbine aktardılar. Ve bu dünyada üstünlük için çarpışan iki düşman güç anlayışı, yavaş yavaş, Hristiyanlığa nüfuz etti ve onun temel ilkesi haline geldi. Ve sonra, yüzyıllarca, Hristiyan Kilisesi, yandaşlarını eleştirmeye cesaret eden herkesi tarifsiz bir acımasızlıkla yok etmek için, insan ruhunu ele geçiren güçlü İblis kavramını sonuna kadar kullandı.

Böylece Kilise, Hristiyanlığın kurucusu tarafından savunulmuş olan ve Budizm dışında diğer tüm dinler ile arasındaki farkı teşkil eden nezaket ve bağışlayıcılığı doğrudan reddetti. Ve dahası, karşıtlarına eziyet ederken acımasızlıkta sınır tanımadı.

Sonradan, İsa’nın takipçileri, en yakınındakiler bile sapkınlık yolunda daha da ileriye gittiler. Giderek orijinal öğretiye yabancılaşarak Hristiyan Kilisesi’nin yönetenler ile tam bir ittifak yapacağı noktaya geldiler; böylece “Kilisenin Prensleri”nin gözünde İsa’nın öğretileri bile tehlikeli olarak görülmeye başladı; öyle ki gerçekten de Batı Kilisesi, Yeni Ahit’in halk için tümüyle anlaşılabilir olan Latince’den ve Rusya’da azıcık daha anlaşılır olan eski Slav dilinden başka bir dilde yayımlanmasını yasakladı.¹

1 Rusya’da bu yasak, 1859 ya da 1860’a kadar yürürlükte kaldı. Yeni Ahit’in Rus dilinde ilk kez yayımlanmasının Petersburg’da yarattığı etkiyi canlı şekilde hatırlıyorum ve bu alışılmadık baskıyı elde edilebileceği tek yer olarak Synod Typography’den satın almak için hepimizin nasıl acele ettiğini hatırlıyorum.

Ama en kötüsü, devlet kilisesine dönüşmesinin üzerine resmi Hristiyanlığın, onu Budizm dışında tüm önceki dinlerden ayıran temel farkı unutmaya başladı. *Zararların bağışlanmasını* unutmamıştı ve doğu zorbalığı ruhuyla her zaman öcünü alıyordu. Nihayet, Kilise'nin temsilcileri çok geçmeden laik soylular gibi köle sahibi olmaya başladılar ve yavaş yavaş, kontlar, dükler ve krallar ile aynı hukuki gücü elde ettiler ve bu gücü kullanırken Kilise'nin Prenslерinin de laik yönetenler kadar intikamcı ve açgözlü oldukları ortaya çıktı. Ve sonra, Onbeşinci ve Onaltıncı Yüzyıllarda, kralların ve çarların merkezi gücü o zamanlar oluşmakta olan devletlere doğru genişlediğinde, Kilise bu gücün yaratılmasına ve genişlemesine etkisi ve zenginliği ile yardım etmeyi hiç bırakmadı ve Haçıyla XI. Louis, II. Philip ve Korkunç Ivan gibi cani yöneticileri korudu. Kilise gücüne karşı en ufak bir muhalefeti tamamıyla doğu gaddarlığı ile -işkence ve ateş ile- cezalandırıyordu ve Batı Kilisesi bu amaç için özel bir kurum dahi yarattı: "Kutsal Engizisyon."

Böylelikle, İsa'nın ilk takipçilerinin seküler güçlere verdikleri ödünler, Hristiyanlığı, kurucusunun öğretisinin çok uzağına götürdü. Kişisel ziyanların bağışlanması gereksiz bir sahra gibi kaldırılıp atıldı ve bu yolla Hristiyanlık ile Budizm dışında tüm önceki dinler arasındaki farkı oluşturan özellik ıskartaya çıkarılmış oldu.¹

Ve gerçekten, eğer önyargısız olarak yalnızca ilk dinleri değil, vahşiler arasındaki ilk kabile tarzı hayat göreneklerini ve âdetlerini de incelersek, bütün ilkel dinlerde ve en ilkel topluluklarda kendine yapılmasını istemediğini başkalarına, yani aynı kabilenin insanlarına yapmama kuralının, şimdi gözetilmekte olduğu

1 Platon'un öğretisinin, bilhassa da ruh ile ilgili doktrinlerinin, ayrıca Stoacıların öğretilerinin ve bazı daha önceki öğretilerden uyarlamaların Hristiyanlık için zemin hazırlaması konusu üzerine geniş bir literatür var. Bilhassa, Hamack'ın yaptından söz edilebilir: "*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*" 1902. [Leipzig, 2 cilt. Çev. N.Y., 1908, 2 cilt. (Theological Trannis. Library, cilt 19, 20.) (İng. ç.n.)

gibi, gözetildiğini görürüz. Binlerce yıl tüm insan toplulukları bu kural üzerine inşa edildi; dolayısıyla, insanın kendi insanlarına karşı eşit bir tutum almasını savunurken, Hristiyanlık yeni bir şey söylemiyordu.¹

İşin doğrusu, kabile sistemlerine dair Eski Ahit kadar eski bir anıtta şu kuralı buluruz: “Öç almayacak, halkının çocuklarına karşı kin beslemeyecek, komşunu kendin gibi seveceksin.” Bu, Pentateuch’un üçüncü kitabında Tanrı’nın adına söylenir (“Leviticus” XIX, 18). Ve aynı kural yabancılar için de geçerliydi: “Seninle birlikte barınan yabancı aranızda doğmuş gibidir, onu kendin gibi seveceksin: Çünkü biz de Mısır ülkesinde yabancıydık.” (“Leviticus” XIX, 34).² Benzer olarak, Evangelistlerin Markos’un İncilinde çok şiirsel olarak ifade edilen (böl., XIII), insanın ruhunu halkı için feda etmesinden daha yüksek bir meziyetin olmadığı yolundaki iddia da Hristiyanlığın ayırt edici özelliği olarak görülemez; çünkü insanın halkı için kendini feda etmesi tüm Putperest insanlar tarafından methedilmiştir ve insanın yakınlarını hayati pahasına savunması yalnızca en vahşi kabilelerde değil, toplumsal hayvanların çoğunda da yaygın bir fenomendir.

Aynısı, sıklıkla Pagan antikiteye karşıt olarak Hristiyanlığın ayırt edici bir özelliği olarak sunulan iyilikseverlik için de geçerlidir. Meselenin aslı, kabile sistemlerinde bile insanın aynı kabile-den birini -hatta yabancı bir gezgini- barındırmayı reddetmesinin

1 Örneğin, o zamanlar hâlâ taştan bıçaklar ve oklar yapmakta olan Aleutlarm yaşamlarının tarifine bakınız. (Tarihi sonradan Moskova’nın Başpiskoposu olan Rahip Venyaminov vermektedir. “*Memoirs of the Unalashkinsky District*,” St. Petersburg, 1840). Ayrıca yenice Danimarkalı bir keşiş ekibinin verdiği Grönland’daki Eskimolar’ın tamamen benzer tariflerine de bakınız. [“*The Eskimo Tribes*” Dr. Hery Rink, Cilt 11, Denmark, “*Commissionen, for ledelsen af de geologiske og geografiske undersogelser, I Grontand. Kobenbaven.*” (1887-1923).] (İng. ç.n.)

2 [Markos’un XIII., bölümünde bu iddia yoktur ama VIII., bölüm ve Matta’da benzer bir kısım, aynı fikri, Kropotkin’in bu yorumunda kullandığından az çok farklı sözcüklerle ifade eder.] (İng. ç.n.)

ya da onunla yemeğini paylaşmamasının bir suç olarak görüldüğü ve hâlâ da böyle görülmekte olduğudur. İkinci bölümde kuzeyde yoksullaşmış bir Buryat'ın sırayla kabilesinin bütün üyeleri tarafından doyurulmaya hakkı olduğunu ve ayrıca Fuegialıların, Hontanoların ve diğer tüm “vahşiler”in kendilerine armağan olarak verilen her lokma yiyeceği aralarında eşit olarak paylaştıklarını belirtmiştim. Bu yüzden, eğer Roma İmparatorluğu'nda, bilhas- sa da şehirlerde, kabile sisteminin bu tür âdetleri kaybolduysa, bu Papa'nın değil, tüm fethedici İmparatorluk politik sisteminin suçuydu. Bununla birlikte şunu belirteceğim: Papa, İtalya'da, Numa Pompilius zamanında ve ondan çok daha sonra İmparator- luk günlerinde, “collegia” denilen, Ortaçağ'da “loncalar” olarak bilinen zanaatkâr birlikleri geliştirdi, bu “collegia”ler ayrı zorunlu karşılıklı yardımlaşmayı uyguluyorlardı; belli günlerde birlikte yemekler yiyorlardı ve bunlar sonradan her loncanın ayırt edici özelliği haline geldi. Dolayısıyla, soru şu: Karşılıklı yardımlaşma, devlet iyilikseverliğinin ve dinsel iyilikseverliğin olmayışına işa- ret eden bazı yazarlarca öne sürüldüğü gibi, Hristiyanlık öncesi Roma toplumuna gerçekten yabancı mıydı? Yoksa iyilikseverlik ihtiyacını devletin merkezileşmesi arttıkça, “college” örgütlen- melerinin zayıflaması mı ortaya çıkardı?

O halde insanın kendi halkı arasında kardeşliği ve karşılıklı yardımlaşmayı vaaz ederken, Hristiyanlığın herhangi yeni bir ahlak ilkesi tanıtmadığını kabul etmeliyiz. Ama Hristiyanlık ve Budizm'in insanlığın yaşamına yeni bir ilkeyi soktukları nokta, insandan kendisine verilen zarar için tam bir bağışlayıcılık talep etmeleriydi. O zamana dek tüm halkların kabile ahlakı verilen her zarar için -cinayet, yaralama, hakaret için-, kişisel ya da hatta kabile çapında intikam talep etmişti. Ama İsa'nın öğretisi, orijinal biçiminde, hem intikamı hem de yasal idamı reddederek hak- sızlığa uğramış kişiden tüm “karşılık verme” hakkından feragat etmesini ve zarar için tam bir bağışlayıcılık talep ediyordu ve bunu bir kez ya da iki kez değil, her seferinde talep ediyordu.

Diğer bir deyişle, “Düşmanlarınızdan intikam almayınız!” Hristiyanlığın gerçek büyüklüğünü ortaya serer.¹

Ama İsa’nın tüm öçten feragate yönelten temel buyruğu, çok kısa sürede Hristiyanlar tarafından reddedildi. Havariler bile onun önemli ölçüde değişikliğe uğramış bir biçimine bağlı kaldılar: “Kötülüğe karşı kötülükle, yahut hakarete karşı hakaretle cevap vermeyerek, bilakis hayır dua edin” diye yazar, Havarî Petrus, “Birinci Mektup”unda (III. 9). Ama Aziz Pavlus zararların bağışlanmasına dair yalnızca cılız bir ipucu verir ve bu ipucu bile bencilce bir biçimde ifade edilir: “Bunun için, ey hükmeden adam, mazur değilsin; çünkü başkasına hükmettiğin şeyde kendini mahkûm ediyorsun; çünkü sen, ey hükmeden, aynı şeyleri yapıyorsun!” (“Romalılara Mektup” II. I.) Genel olarak, İsa’nın öcü reddeden kesin buyrukları yerine havariler ürkek bir “öcü ertele” öğüdünü verdiler ve genel bir sevgi akidesi öğütlediler. Böylelikle, nihayet, mahkemeler yoluyla öç alma, en acımasız biçimlerinde bile Hristiyan devletlerde ve Hristiyan Kilisesi’nde adalet olarak bilinen şeyin gerekli bir özü haline geldi. Rahibin ve celladın darağacının yanında birlikte durmaları anlamlıdır.

İsa’nın öğretisindeki diğer bir temel ilkenin başına da aynı şey geldi. Onun öğretisi, eşitlik öğretisiydi. Bir köle ve özgür bir Romalı yurttaş onun için eşit kardeşler, Tanrı’nın çocuklarıydı. “Ve aranızda kim birinci olmak isterse, herkesin kulu olsun.” diye öğretir İsa (Markos, X. 44). Ama Havariler’de farklı fikirler buluruz. Köleler ve tebaa, “İsa’da” efendileri için eşittirler. Ama gerçekte Petrus ve Pavlus tebaanın yerleşik otoritelere, Tanrı’ya

1 Musa’nın konularında, “*Leviticus*”tan daha önce belirtilmiş olan pasajda (xix, 18), şu sözlerle zaten karşılarız: “İnsanlarının çocuklarından öç almayacak ya da onlara karşı kin beslemeyeceksin.” Ancak bu emir tektir ve İsrail’in sonraki tarihinde izi görülmez. Aksine, başka bir pasajda, yani Çıkış’ta (xxi., 21), insanın kölesine ya da uşağına, bir ya da iki gün içinde ölmeleri şartıyla vurmasına izin verilir ve nihayet, hâlâ kabile sistemine göre yaşayan tüm gruplarda olduğu gibi, bir kavga durumunda “eğer bir zarar gelirse, can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin.” (Yv. 23-25.)

olduğu gibi, “korku ve telaş” içinde itaatini ve kölelerin efendilere itaatini, temel bir Hristiyan erdemi olarak sunar. Bu iki havari, köle sahiplerine yalnızca hizmetçilerine karşı daha nazik bir tutumu salık verirler; köle sahipleri “inançlı ve sevgili”, yani Hristiyanlığa dönmüş bile olsalar, onların köle edinme hakkından vazgeçmelerini söylemezler.¹

Havarilerin bu öğüdü elbette takipçilerini Roma İmparatorlarının canavarca gaddarlıklarına maruz bırakmama arzuları ile açıklanabilir. Ama Hristiyanlık canavar Sezarlara itaati vaaz ederek kendisinde bugüne dek iyileştiremediği bir yara açtı. Devlet dini haline geldi.

Sonuç olarak, Kilise tarafından desteklenen kölelik ve yönetenlere kölece itaat, Onbirinci ve Onikinci Yüzyıllardaki şehirli ve köylü ayaklanmalarına dek varlığını korudu.

John Chrysostom, Kilise’nin büyük dediği Papa Gregory ve Kilise’nin azizler arasına dahil ettiği çeşitli insanlar köleliği onayladılar ve hatta St. Augustine günahkârların günahlarının cezası olarak köle olduklarını ileri sürerek, köleliği haklı çıkardı. Nispeten liberal olan filozof Thomas Aquinas bile, köleliğin bir

1 “Rab uğrunda her insani nizamı, gerek krala, hepsine faik olduğundan; gerek valilere, kötülük işleyenlerin cezası ve iyilik işleyenlerin methi için onun tarafından gönderilmiş olduklarından, tabi olun,” diye yazar Celigule ve Neron gibi canavarlar Roma’yı yönetirken. (*Petrus’un Birinci Mektubu* II., 13, 14.) Ve üstelik, “Ey hizmetçiler, efendilerinize, yalnız iyiler ve mülayimlere değil, ters huylu olanlara da tam korku ile itaat edin!” vb. (*agy*, 18-25) Ve Pavlus’un halkına verdiği öğütlere gelince, onlardan söz etmek gerçekten mide bulandırıcıdır: Onlar İsa’nın öğretisi ile doğrudan bir çelişki içindedirler. “Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun; çünkü Allah tarafından olmayan hükümet yoktur...” “Çünkü o (hükümdar) Allah’ın hizmetçisidir.” (*Romalılara Mektup* XIII. 1-5.) Saygısız bir şekilde kölelere efendilerine “İsa gibi” itaat etmelerini emreder; ne olursa olsun “Efesoslulara Mektup”ta söylenen budur ki Hristiyan Kiliselerince Pavlus’un hakiki mektubu olarak kabul edilir. Efendilere gelince, onlara kölelerin emeğinden vazgeçmelerini söylemek yerine, yalnızca ilımlı olmalarını -“Katlıklarını yumuşatmalarını söyle! Dahası, Pavlus, “iman etmiş efendileri olan” kölelere özel bir itaati tembihler, “çünkü ... (onlar) iman eyleyenler ve sevgililerdir.” [*Timoteos’a Birinci Mektup* VI, 2; “*Koloselilere Mektup*” III, 22]; Titus’a Mektup, II, 9 ve III, 1. [Çevirmenler, metnin orijinalindeki bir çok yanlış referansı düzeltmişlerdir.] (İng. ç.n.)

“ilahi yasa” olduğunu ileri sürdü. Çok az köle sahibi kölelerini serbest bıraktı ve bazı Piskoposlar kölelere özgürlüklerini satın almak için para topladılar. Ve ancak Haçlı Seferleri ’nin başlamasıyla, köleler elbiselerinin kollarına haçlar dikerek ve Kudüs’ün fethi için doğuya giderek efendilerinden kurtulabildiler.

Çoğu filozof açık ya da üstü kapalı Kilise’yi izliyordu. Ancak Onsekizinci Yüzyıl’da, Fransız Devrimi’nin arifesinde, özgür düşününlerin sesi köleliğe karşı yükseldi. Fransız Kolonilerinde köleliği ve bizatihi Fransa’da serfliği kaldıran Kilise değil devrimdi. Ama Ondokuzuncu Yüzyıl’ın ilk yarısında Avrupa ve Amerika’da zenci köle ticareti gelişti ve Kilise buna karşı sessiz kaldı. Rusya’da, köylü serfliği olarak bilinen köleliğin kaldırılması ancak 1861’de başarılabilirdi. 1825’te Dekabristlerin¹ ve 1848’de Petrashevistlerin gizli planları ve ellilerin soylularda yeni bir Pugachev İsyanı korkusunu uyandıran köylü ayaklanmaları tarafından hazırlanmıştı. 1863’te, “derinden dindar” Birleşik Devletler’de de kölelik kaldırıldı. Köle sahipleri ile kanlı bir mücadele sonunda köleler özgür ilan edildiler; bununla birlikte geçinmeleri için onlara işledikleri toprağın bir santimetrekaresi bile verilmedi.

Hristiyanlığın köle sahipleri ve köle tüccarlarının açgözlülüğü ile mücadelede güçsüz olduğu ortaya çıktı. Kölelik, bizatihi köleler ayaklanmaya başlayıncaya kadar ve kiralanan emekten köylü serflerin ya da kölelerin emeğinden elde edilenden daha fazla kâr elde etme olanağını sunan makine üretiminin gelişmesine kadar sürdü.

Böylelikle Hristiyanlığın iki temel ilkesi -eşitlik ve bağışlayıcılık- takipçileri ve vaizleri tarafından reddedildi. Ve bir takım yazarların dinden ayrılarak bu ilkelerden birini, hakların eşitliğini uygar toplumun temeli olarak tanımayaya cesaret etmesi için on beş yüzyıl geçmesi gerekti.

1 Dekabrist: 1825 tarihinde Rusya’da Meşrutiyet Hükümeti kurmak isteyenlere verilen ad. (ç.n.)

Son olarak, şunu belirtmek gerekir ki Hristiyanlık, ayrıca, iyiliğin rakibi olarak şeytana ve onun yardımcılarına inancı da onaylamıştı. Kötü gücün kudretine inanç, büyük göçler zamanında daha da kuvvetlenmişti. Sonradan Kilise, önderlerini eleştirmeye cüret eden “şeytanın hizmetkârları”nı yok etmek için bu inançtan sonuna kadar faydalandı. Dahası da var: Roma Kilisesi Hristiyanlığın öç almayı yasaklamasını fazla müşfik bir öğretmenin bir hatası olarak gördü ve kâfir olarak görülenleri yok etmek için merhametin yerine kılıcını ve ateşlerini geçirdi.¹

Roma İmparatorluğu’nda Hristiyanların tüm idam edilmelelerine ve ilk birkaç yüzyılda ilk Hristiyan topluluklarının az sayıda olmalarına rağmen, Hristiyanlık ilk olarak Asya’da ve sonra, Yunanistan, Sicilya, İtalya ve genel olarak tüm Batı Avrupa’da zihinleri fethetmeyi sürdürdü. Hristiyanlık, o zamanın Roma İmparatorluğu’ndaki tüm hayat tarzına ve o hayatın ideallerine bir karşı çıkışı. Bu hayat tarzında yöneten sınıfların refahı köylülerin ve şehirli proletaryanın umutsuz sefaletine dayanıyordu; hali vakti yerindelerin kültürü hayatın konforlarının gelişimi ve

1 Eugene Sue, önemli romanı, “*Les mystères du peuple: Historine d’une famille de prolétaires à travers les âges*”te uyandırıcı bir sahne verir. Sorgu Yargıcı, İsa’ya insanlara karşı fazla merhametli olduğu için kızar. Bilindiği gibi Sue’nun büyük bir hayranı olan Dostoyevski, “*Karamazov Kardeşler*,” adlı romanında benzer bir sahne vermiştir. Kilise’nin etiğin ve tüm doğal bilimlerin özgür gelişimine hangi ölçüde müdahale ettiğini tam olarak anlamak için Ondokuzuncu Yüzyıl’a kadarki Engizisyon idaresini araştırmak yeterlidir. Engizisyon, İspanya’da ancak 1808’de Fransız Ordusu tarafından, 320 yıl boyunca yargılanma ve neredeyse hep işkencelerine maruz kaldıktan, 32,000’i “bizzat” 17,659’u “sembolik olarak” yakıldıktan ve 391,450’si çeşitli işkencelere maruz kaldıktan sonra, yok edildi. Fransa’da ise ancak 1772’de kaldırıldı. Gücü öylesine büyüktü ki Buğra gibi ılımlı bir yazarın bile jeolojik katmanların atikitesi ile ilgili olarak vardığı ve dünyayı dolduran hayvanları anlattığı ünlü eserinin birinci cildinde ifade etmiş olduğu sonuçları alenen inkâr etmesini sağladı. İtalya’da, Engizisyon yerel, olarak Onsekizinci Yüzyıl’ın sonunda kaldırılmış olmasına karşın çok geçmeden yeniden kuruldu ve Orta İtalya’da Ondokuzuncu Yüzyıl’ın ortasına kadar varlığını sürdürdü. Roma’da, yeni Papalık Romasında, Gizli Mahkemeler biçiminde hâlâ mevcut ve bu arada İspanya, Belçika ve Almanya’daki Cizvitler hâlâ yeniden kurulmasını savunuyorlar. [Burada sözü edilen roman, on beş cilt; bu ciltlerin çoğu İngilizce’de var, N.Y., 1910, vs.] (İng. ç.n.)

belli bir dışsal zarafet ile sınırlıydı; hem zihinsel hem ahlaki yüksek manevi ihtiyaçlar ihmal ediliyordu.¹ Ama o zamanlar bile pek çokları yüksek sınıfların hazlarının genel alçalma ile birlikte rafineleşmesinden memnuniyetsizlik duyuyordu ve dolayısıyla, sadece Hristiyanlığın kurtuluş vaat ettiği yoksullar değil, zgr ve zengin sınıflardan tek tek bireyler de Hristiyanlık'ta daha maneviyatlı bir hayatın yolunu arıyorlardı.

Aynı zamanda, insan doğasına yönelik güvensizlik gelişiyordu. Bu güvensizlik Platon ve takiplerinin zamanında Grekoro-men dünyasında kendini çoktan açığa çıkarmıştı. Ve şimdi, bu yük gler zamanındaki g yaşam koşullarının etkisi altında, Roma toplumunun insafsızlıklar karşısında ve Doğu'nun etkisi altında, kötümserlik gelişmeye başlıyordu; bizatihi insanın abalalarıyla daha iyi bir geleceğe ulaşma olanağına inanç azalmaktaydı. Kötü G'n yeryüzü üzerindeki zaferine güven artıyordu ve insanlar hiçbir dünyevi kötülüğün ya da acının olmayacağı ölümden sonraki hayata inançta teselli buluyorlardı.

Böylesi koşullar altında Hristiyanlık, zihin üzerinde giderek daha da fazla g kazandı. Bununla birlikte genel yaşam tarzında esaslı bir değişim üretmemiş olması kayda değerdir. Ve gerçekten de yalnızca geniş şekilde yayılacak yeni yaşam biçimleri doğuramamakla kalmayıp daha önceden Paganizm'in yaptığı gibi Roma köleliği, Norman serfliği ve Roma mutlakiyetiliğinin iğrençlikleri ile uzlaştı. Hristiyan Rahipler çok geçmeden imparatorların destekçileri haline geldiler. Mülkiyet eşiitsizliği ve politik baskı önceden olduğu gibi kaldı ve toplumun zihinsel gelişimi önemli lde yavaşladı. Hristiyanlık yeni toplumsal biçimler geliştirmede. Ve gerçekten, dünyanın hızlı bir sorunu bekleyerek,

1 Son zamanlarda, bilhassa Almanya ve Rusya'da, "kültür" ve "uygarlık" kavramları sıklıkla karştırılıyor. Fakat bu kavramlar altımışlarda açıkça ayrılıyorlardı. "Kültür", terimi o zamanlar hayatın dışsal rahatlıklarına -hijyen, iletişim araçları, mobilyaların zarafeti vs.- "uygarlık" ya da aydınlanma, terimi ise, bilginin, düşüncenin, yaratıcı zekânın gelişimine ve daha iyi bir toplumsal sisteme gönderme yapıyordu.

bu tür reformlara pek ilgi göstermedi; öyle ki Avrupa’da önce Akdeniz kıyıları boyunca sonra da kıtanın içinde kendilerin bağımsız ilan eden şehirlerde tamamen farklı kaynaklardan feyz alan yeni yaşam sistemleri gelişmeye başlayana kadar bin yıl geçti. Bu açıdan Eski Yunanistan’ın özgür şehirlerine benzeyen birkaç özgür yaşam merkezinde, ayrıca Makedonya ve Roma İmparatorluklarının zamanından beri bir düşünüş yaşamış olan bilimlerde bir yeniden canlanma da başladı.

İsa’nın takipçileri olan, hızlı bir İkinci Geliş beklentisi içinde yaşayan Havariler, temel olarak insanlara kurtuluşu vaat eden öğretiyi yaymak ile ilgileniyorlardı. “Mutlu havadisler”i yaymakta çabuk davrandılar ve gerekiyorsa şehit oldular. Ama Hristiyan Devrim’in ikinci yüzyılı gibi erken bir tarihten itibaren, Hristiyan “Kilise”si gelişmeye başladı. Doğuda dinlerin nasıl kolayca sayısız hiziye bölündükleri iyi bilinir. Herkes yeni öğretiyi kendince yorumlar ve bu yoruma bağnazlıkla bağlanır. Hristiyanlık da böylesi bir küçük parçalara bölünme tehlikesi ile karşı karşıyaydı; çünkü süratle yayılmakta olduğu Küçük Asya ve Mısır’da diğer dinler ile -Budizm ve eski Paganizm- birbirine karışmaktaydı.¹ Bu olgu nedeniyle, ilk zamanlardan beri Hristiyanlığı öğretenler eski geleneğe uygun olarak bir “Kilise”, yani öğretiyi, tüm saflığı içinde ya da en azından tekbiçimli olarak koruyacak öğretmenlerden oluşan yakın birlik içinde bir grup yaratmayı amaçladılar.

Ama Kiliselerin öğretinin ve öğretenin ayinlerinin muhafızları olarak gelişmesi ile birlikte, Budizm’de olduğu gibi, bir yanda manastır kurumu -yani bazı öğretmenlerin toplumdan çekilmeleri- ortaya çıktı; diğer yanda özel, güçlü bir kast, Ruhban sınıfı

1 Draper, “*Conflicts of Science with Religion*” isimli incelemesinde Küçük Asya, Mısır vb.’nin Putperest kültürlerinden Hristiyanlığa bir çok ögenin nasıl karşıtığını gösterir. Ancak bu zamana kadar yeterince araştırılmadan bırakılmış olan Budizm’in etkisine yeterli dikkati göstermez. [John Williams Draper, “*History of the conflict between religion and science.*” N. Y., 1875.] (İng. ç.n.)

oluştı ve bu kastın seküler iktidara öfkesi devamlı şekilde arttı. İnancın saflığı olarak görülen şeyi korumada ve sapkınlık ve kâfirlik olarak görülene eziyet etmede, Kilise “dinden dönmüşler”e işkence ederken, gaddarlığın doruklarına vardı. Ve bu mücadelede başarı elde etmek adına, seküler iktidarlardan önce destek bekledi, sonra bu desteği talep etti; seküler iktidarlar da karşılığında Kilise’den kendilerine karşı iyilikçi bir tutum ve halk üzerindeki zorbaca iktidarlarına dinin desteğini talep ettiler.

Böylece Hristiyan öğretisinin temel düşüncesi, tevezusu, “alçak gönüllü bilgelik ruhu” unutulmaktaydı. Yöneten iktidarın iğrençliklerine karşı bir protesto olarak başlayan hareket, artık o iktidarın bir maşası haline gelmişti. Kilise’nin hayır-duası yalnızca yönetenlerin suçlarını affetmekle kalmadı; üstelik bu suçları Tanrı’nın iradesinin gerçekleşmesi olarak sundu.

Hristiyan Kilisesi aynı zamanda “Pagan antikite”nin Hristiyanlarca incelenmesini engellemek için tüm gücünü kullanıyordu. O zamana dair tek bilgi kaynağı olan Eski Yunanistan’ın anıtları ve elyazmaları imha edilmekteydi; zira Kilise onlarda yalnızca şeytanın akla getirdiği “kibir” ve “inançsızlık”ı görüyordu. Yasaklama öylesine katıydı ve Hristiyanlığın genel hoşgörüsüzlük havasına o kadar iyi uyuyordu ki Yunanlı düşünürlerin yazılarının bazısı tamamen yok oldu ve Batı Avrupa’ya sırf Araplar tarafından Arapça çevirilerde muhafaza edilmeleri sayesinde ulaştı. Böylece Hristiyanlık, “Helen bilgeliği”ni gayretle yok ediyordu.¹

Ne var ki bu arada Roma İmparatorluğu’nun yıkılışının ardından serfliği ile birlikte Avrupa’ya yerleşen feodalizm, bilhassa Haçlı Seferleri’nden itibaren ve bir dizi köylü ayaklanmasının ve şehirlerdeki isyanların ardından, parçalanmaya başladı.²

1 Doğal bilimin büyük kurucusu Aristoteles’in yapıtları, Avrupa’da ilk kez Arap dilinden Latince’ye çeviri yoluyla bilinmeye başlandı.

2 Haçlılar büyük nüfus hareketlenmelerine neden oldu. Giysisinin koluna bir haç diken ve Haçlılar’a katılan bir köylü serf serflikten azat oluyordu.

Doğu ile ilişki sayesinde ve denizde ve karada artan ticaret sayesinde, Avrupa yavaş yavaş içinde ticaret, zanaatkâr ve sanatların gelişim ile atbaşı olarak özgürlük ruhunun da geliştiği şehirleri geliştirdi. Onuncu Yüzyıl'dan başlayarak bu şehirler seküler yöneticilerinin ve Piskoposların iktidarlarını alaşağı ettiler. Süratle bu tür isyanlar yayıldı. İsyen eden şehirlerin yurttaşları kendileri için haklarının “kurallar”ını ya da “ayrıcalıklarını” kaleme aldılar veya yönetenleri bu kuralları tanımaya ve imzalamaya zorladılar ya da basitçe yöneticilerini defedip kendi aralarında bu yeni özgürlük kurallarını gözetmeye and içtiler. Şehir halkı her şeyden önce Piskoposların ya da Prenslerin mahkemelerini tanımayı reddetti ve kendi yargıçlarını seçti; şehirler şehrin savunması için kendi askeri güçlerini yarattılar ve komutanını tayin ettiler ve nihayet, diğer özgür şehirler ile ittifaklar ve federasyonlar kurdular. Pek çok şehir ayrıca komşu bölgelerin köylülerini de şehir ordusunu köylerin yardımına göndererek, seküler ve dinsel yöneticilerin boyunduruğundan kurtardı. Örneğin Cenova, Onuncu Yüzyıl gibi erken bir tarihte bu şekilde davrandı. Ve yavaş yavaş şehirlerin özgürleşmesi ve özgür toplulukların oluşması bütün Avrupa'ya yayıldı: Önce İtalya ve İspanya'ya, sonra Onikinci Yüzyıl'da, Fransa, Hollanda ve İngiltere'ye ve nihayet Bohemya, Polonya ve hatta Novgorod ve Pskov'un, Viatka, Vologda vs.'deki kolonileri ile, birkaç yüzyıllık bir süre özgür demokrasiler olarak var oldukları, Kuzeybatı Rusya gibi uzak yerleri de içine alarak bütün Orta Avrupa'ya. Bu yolla özgür şehirler sayesinde onbeş yüzyıl önce Eski Yunan'da aydınlanmanın süratle serpildiği özgür politik sistemi yeniden canlandırmaktaydılar. Aynı durum, şimdi, Batı ve Orta Avrupa'nın özgür şehirlerinde kendisini tekrarlamaktadır.¹

1 Tarihın bu dönemi ile ilgili pek çok mükemmel inceleme var ama bu incelemeler devlet okullarımız ve üniversitelerimiz tarafından sessizce geçiştiriliyorlar. Okuyucu “Karşılıklı Yardımlaşma” adlı kitabımda bir liste bulabilir ayrıca orada Ortaçağ'ın özgür şehirlerinin kısa bir taslağını da verdim.

Ve yeni özgür yaşamın doğuşu ile eşzamanlı olarak, ayrıca, bilgide, sanatta ve düşünce özgürlüğünde yeniden canlanma gerçekleşti ve bu, tarihte, “Rönesans” adını aldı.

Ancak burada Avrupa’ya “yeniden doğuş”u ve sonra “Aydınlanma Devri”ni getiren nedenlerin bir çözümlemesinden kaçınmıyorum; insan zihninin bu uzun bir uykudan uyanışı hakkında pek çok enfes çalışma var ve bunların kısa bir gözden geçirilişi bile bizi şimdiki amacımızın çok uzağına iter. Üstelik, yalnızca eski Yunanistan biliminin, sanatının ve felsefesinin anıtlarının keşfedilmesinin bilim ve sanatın gelişimi üzerinde bıraktığı etkiyi ve bu doğu ile ticaret döneminde yapılan uzun seyahat ve yolculukların, Amerika’nın keşfinin vs., etkisini şimdiye kadar yapıldığından çok daha bütünlüklü şekilde tartışmak zorunda olmakla kalmam, özgür şehirlerde gelişen yeni toplumsal hayat biçimlerinin etkisini de incelemem gerekir. Dolayısıyla ayrıca şehir hayatının bu koşullarının ve köylü nüfusun uyanışının nasıl Hristiyanlığa dair yeni bir anlayışa ve içinde Kilise’nin gücüne karşı protestonun serflik boyunduruğundan kurtulma çabası ile harmanlandığı köklü halk hareketlerine yol açtığını göstermek de gerekir.

Bu ayaklanmalar çok güçlü bir dalga halinde bütün Avrupa’ya yayıldılar. Onbirinci ve Onikinci Yüzyıllarda Güney Fransa’da Albigense hareketi ile başladılar. Sonra, Ondördüncü Yüzyıl’da, İngiltere’de John Bell, Wet Tyler ve Lollardy hareketinin lideri Wycliff’in protestan hareketi ile bağlantılı olarak lordlara ve devlete karşı yöneltilen köylü hareketleri meydana geldi. Bohemya’da büyük reformcu ve şehit John Huss’ın öğretisi gelişti (Huss 1415’te Kilise tarafından kazıkta yakıldı) ve onun sayısız takipçisi Katolik Kilisesi’ne ve feodal lordların boyunduruğına karşı ayaklandı. Sonra Moravya’da Komünist Moravyalı Kardeşler Hareketi ve Hollanda, Batı Almanya ve İsviçre’de Anabaptistler Hareketi başladı. Bu hareketlerin ikisi de yalnızca Hristiyanlığı din adamlarının seküler gücü sayesinde ona gelmiş olan kötülüklerden arındırmayı değil, ayrıca tüm sistemi bir eşitlik ve

komünizm sistemine dönüştürmeyi de amaçlıyorlardı. Nihayet, Onaltıncı Yüzyıl'da Almanya'nın Protestan hareket ile bağlantılı olarak başlayan köylü savaşları ve 1639'dan 1648'e kadar İngiltere'ye yayılan ve kralın idamı ve feodal sistemin kaldırılması ile son bulan, Papa'nın, derebeylerinin ve kralların iktidarına karşı gerçekleşen ayaklanmalar üzerinde de durmak gerekecektir. Elbette, bu hareketlerin hiçbiri politik, ekonomik ve ahlaki amaçlarına ulaşamadı. Ama ne olursa olsun, Avrupa'da nispeten özgür iki federasyon -İsviçre ve Hollanda- ve sonra nispeten özgür iki ülke yarattılar: İngiltere ve Fransa. Buralarda zihinler zaten o kadar hazırды ki özgür düşünen yazarların öğretileri sayısız takipçi buldu ve bu yerlerde düşünürler Hristiyan Kilisesi'nin Prensleri tarafından kazıkta yakılma ya da ömür boyu hapis yatma tehlikesi olmadan yazabiliyor ve hatta eserlerini bastırabiliyorlardı.

Dolayısıyla Onyedinci Yüzyıl'ı karakterize eden felsefi düşüncenin canlanması tam olarak açıklayabilmek için, eski Yunan edebiyatının yeni keşfedilmiş kalıntılarının -tüm Rönesans tarihçilerinde halk hareketlerinden söz edilmeden kolaylıkla tartışılan yapıtların- etkileri ile birlikte bu devrimci halk hareketlerinin etkisinin de izini sürmek gerekecektir. Ama genel tarih felsefesi alanındaki böylesi bir araştırma bizi şimdiki amacımızın çok uzağına itecektir. Bu yüzden kendimi şunu söylemek ile sınırlandıracağım: Bu nedenlerin hepsi yeni ve daha özgür bir hayat tarzının gelişmesine yardım etmişlerdir. Ve düşünceye yeni bir doğrultu verecek, kendisini teolojinin vesayetinden giderek kurtaran yeni bilimin gelişimine yavaş yavaş yardım etmişlerdir; doğanın tümünün hayatını kapsamaya ve onu doğal bir zemin üzerinde açıklamaya çalışan yeni felsefenin gelişmesine yardım etmişlerdir ve nihayet, insan zihninin yaratıcı güçlerinin uyanmasına yardım etmişlerdir. Aynı zamanda o zamandan itibaren ahlak alanında Kilise'den, devletten ve yerleşik geleneklerden bağımsızlığını ilan eden *özgür kişiliğin* kazandığı devamlı artan hâkimiyeti de göstermeye çalışacağım.

Bizim devrimizin ilk on yüzyılında Hristiyan Kilisesi, doğanın incelenmesinde gereksiz, hatta zararlı kurum ve kibire yol açan bir şey gördü ve kibir bir inançsızlık kaynağı olarak mahkûm edilmisti. İnsandaki ahlaki öge diye ileri sürüyordu Kilise, hiç de onu yalnızca kötülüğe sevk eden doğasından kaynaklanmaz; yalnızca Tanrısal vahiyden kaynaklanır. İnsandaki ahlakın doğal kaynaklarına yönelik her araştırma reddediliyordu ve dolayısıyla ahlakı doğalcı bir temel üzerine oturtmak isteyen Yunan bilimi kesin olarak reddedildi. Ne yazık ki Yunanistan'dan doğan bilimler, Yunanlı yazarları kendi dillerine tercüme eden ve kendileri de bilhassa yeryüzü ve gökteki cisimler ile ilgili olarak ve genel olarak matematik ve tıpta bilgimize katkıda bulunmuş olan Araplar arasında bir sığınak buldu. Arap bilimi tarafından, Yunan bilimi tarafından olduğu gibi, ahlakın bilgisi doğanın bilgisinin bir parçası olarak görülüyordu. Ama Hristiyan Kilisesi, bu bilgiyi kâfirlik olarak reddediyordu. Bu durum bin yıldan fazla sürdü ve ancak Onbirinci Yüzyıl'da, Avrupa'da şehir isyanları başladığında, aynı zamanda özgür-düşünme (rasyonalizm) hareketi başladı. Eski Yunan biliminin ve felsefesinin varlığını koruyan dağılmış anıtlarını bulmak için gayretli bir araştırma yapıldı ve bu kaynaklardan, geometri, fizik, astronomi ve felsefe çalışılmaya başlandı. Yüzyıllarca Avrupa'da hüküm sürmüş olan koyu karanlığın ortasında Platon ya da Aristoteles'in bir el yazmasının keşfedilip çevrilmesi dünya çapında önemli bir olay haline geldi; bu çeviriler, yeni, bilinmeyen ufuklar açtı, zihinleri uyandırdı; doğadan zevk alma duygusunu yeniden canlandırdı ve aynı zamanda insan aklına inancı uyandırdı ki Hristiyan Kilisesi bu inancın cesaretini kırmak için türlü zahmetlere girmişti. O zamandan itibaren önce bilimlerde ve sonra genel olarak bilgide ve elbette ahlakın özü ve temellerine dair araştırmalarda yeniden canlanma başladı. Pek çok acılar çeken Abelard (1079-1142), Onikinci Yüzyıl'ın başında, Eski Yunanistan'ın düşünürlerine uygun olarak, insanın ahlaki kavramların esaslarını kendi içinde

taşıdığını ileri sürme cesaretini gösterdi. Fakat bu kâfirlik için herhangi bir destek görmedi ve ancak bir sonraki yüzyılda, Fransa'da, Hristiyan Kilisesi'nin öğretisini Aristoteles'in öğretisinin bir bölümü ile birleştirmeye çalışan düşünür Thomas Aquinas (1225-1278) ortaya çıktı. Aynı sıralar, İngiltere'de Roger Bacon (1214-1294) sonunda genel olarak doğanın ahlak kavramlarının yorumlanışında doğaüstü güçleri reddetmeye girişti.

Ne var ki bu eğilim çok geçmeden bastırıldı ve sözünü ettiğim halk hareketleri biçimini aldı (Bohemya ve Moravya'dan Almanya, İsviçre, Fransa -bilhassa da Güney bölümü-Hollanda ve İngiltere'ye yayıldı) ve bunlar binlerce kişinin kazıkta yakılıp kılıçtan geçirilmesine, önderlerininse korkunç işkencelere maruz kalmasına neden oldu. Kısacası, Kilise ve seküler yöneticilerin, düşünürlerin ahlak kavramlarının kaynağı olarak *insanın toplumsallık içgüdüsü* hakkında ve ahlak ilkelerinin ortaya çıkışında *insan aklının önemi* hakkında konuşmalarına izin vermesi için Onikinci Yüzyıl'dan, Onaltıncı Yüzyıl'a dek süren ve yavaş yavaş tüm Avrupa'yı içine alan muazzam bir devrim gerekti. Ama sonrasında bile kendisini Kilise'nin boyunduruğundan kurtaran düşünce önceden Tanrısal vahiye atfedileni bilge yöneticilere ve yasa koyuculara atfetmeyi seçti; ta ki yeni bir düşünce akımı ahlak ilkelerinin ortaya çıkışının tüm insanlığın yaratıcı çabasının sonucu olduğunu teslim etme cesaretini gösterinceye kadar.

Onaltıncı Yüzyıl'ın ortasında, Copernicus'ın (1473-1543) ölümünden kısa süre önce, onun gezegen sistemimizin yapısına ilişkin kitabı ortaya çıktı. Bu kitap dünyanın kesinlikle evrenin merkezinde olmadığını; güneşin ve yıldızların bize görüldüğü gibi dünyanın etrafında dönmediklerini ve yalnızca dünyanın değil, etrafında döndüğü güneşin de sonsuz sayıda dünyaların arasında kum tanesi olduğunu ispatlıyordu. Bu fikirler, dünyanın evrenin merkezi olduğunu ve insanın doğanın yaratıcısının özel ilgi nesnesi olduğunu ileri süren Kilise'nin öğretilerinden kökten ayrılıyordu. Elbette Kilise, bu öğretiye acımasızca eziyet etti

ve pek çok insan bu eziyetin kurbanı oldu. Mesela bir İtalyan, Giordano Bruno (1548-1600), Roma'daki Engizisyon tarafından Copemicusvari kâfirliğe destek verdiği eseri, "Spaccio della bestia trionfante," yüzünden 1600'de yakıldı. Ama yeni eğilim gökbilimciler tarafından çoktan yerleştirilmişti ve genel olarak keskin gözlemin ve matematiksel analizin ve metafizik üzerine temelli çıkarımlara karşıt olarak deney üzerine temelli bilginin önemi anlaşılmaya başladı. Floransa'da örgütlü bir, "Çimento" yani Deney Akademisi bile vardı.

Çok geçmeden, 1609 ve 1619'da gezegenlerin güneş etrafındaki hareketlerinin yasalarına dair Kepler (1571-1630) tarafından yapılan ayrıntılı araştırmalar, Copemicus'un vardığı sonuçları doğruladı ve yirmi yıl sonra İtalyan bilim adamı Galileo (1564-1642), yalnızca Copemicus'un öğretisini doğrulamakla kalmayıp deney üzerine temelli fiziğin gittiği daha ilerilerini de gösteren temel eserlerini yayımladı. Copemicus'un öğretisine bağlılığı nedeniyle Kilise, 1633'te Galileo'ya işkence etti ve Galileo işkence altında "kâfirlik"inden vazgeçmeye zorlandı.

Ama düşünce çoktan Hristiyan ve eski İbrani öğretilerinin boyunduruğundan kurtulmaktaydı ve İngiliz düşünür ve deneyci (Verulamlı) Francis Bacon'da yalnızca Copemicus, Kepler ve Galileo'nun cesur araştırmalarının bir devam ettiricisi değil, ayrıca yeni bir bilimsel araştırma yönteminin kurucusu da bulunur; bu yöntem doğanın olgularının dikkatle gözlenmesine ve doğanın tümdengelsel, yani önceden varsayılan soyut ükkelere dayanan yoruma karşı olarak bu olgulardan sonuçlar çıkarmaya dayalı *tümevarımsal yöntem*dir. Dahası da var: Bacon, tüm dallarında gözlem ve deneye dayanan yeni bilimin esaslarını ana hatlarıyla çıkardı. O zamanlar İngiltere'de halihazırda ciddi bir huzursuzluk vardı ve bu çok geçmeden köylülerin ve bilhassa da orta sınıfın cumhuriyetin ilanı ve kralın idamı ile son bulan devrimini (1632-1648) getirecekti. Ve ekonomik ve politik ihtilalin, yani feodal derebeylerinin iktidarının ortadan

kaldırılmasının ve kentli orta sınıf iktidarının gelişimin hemen yanı başında, zihinler Kilise'nin boyunduruğundan kurtuluyor ve yeni bir felsefe, zihinsel spekülasyonlara değil, doğanın ve hayatın yavaş gelişiminin, yani evrimin ciddi şekilde incelenmesine dayalı olan ve modern bilimin özünü teşkil eden yeni bir doğa yorumu geliyordu.

Bacon ve Galileo, Onyedinci Yüzyıl'ın ikinci yarısında kuvvetini ve hem Katolik hem de yeni Protestan Kilisesi'nden tam bir özgürleşmenin gerekliliğini giderek daha fazla hissettiren bu bilimin habercileriydiler. Bu özgürleşme amacıyla bilim adamları bilimsel “akademiler”, yani doğanın özgürce incelenmesi için topluluklar kurmaya başladılar. Bu akademilerin temel ilkesi, önceki laf kavgalarının yerine, *deneysel araştırma*, idi. Önce İtalya'da ortaya çıkan akademilerin ve ayrıca Onyedinci Yüzyıl'da İngiltere'de kurulan ve bilimsel bilginin kalesi ve Fransa, Hollanda ve Prusya vs.'de kurulan benzer topluluklar için bir model haline gelen Kraliyet Topluluğu'nun da amacı böyleydi.

Bilime bu rağbet, doğal olarak ahlak bilimine de yansdı. Francis Bacon, İngiliz Devrimi'nden birkaç yıl önce, ahlak kavramlarının kökeni ve özü meselesini dinden kurtarma yolunda -çok ihtiyatlı- bir girişimde bulundu. Dinsel kanaatlerin yokluğunun ahlaka muzır olarak görülmesinin yanlış olduğu fikrini ifade etme cesaretini gösterdi; bir tanrıtanımazın bile dürüst bir yurttaş olabileceğini, ancak, diğer yandan, batıl inanca dayalı dinin insanın ahlaki davranışına rehberlik etmeyi üstlendiğinde gerçek bir tehlike olduğunu savundu. Bacon, kendisini çok muhafazalı bir şekilde ifade etti -onun zamanında başka türlü konuşmak olanaksızdı- ama düşüncesinin özü anlaşıldı ve o zamandan sonra İngiltere'de ve Fransa'da aynı fikir giderek daha yüksek sesle ve kesin olarak ifade edilmeye başladı. Sonra Epiküros'un ve Stoacıların felsefesi hatırlandı ve İngiltere ve İskoçya'da, Hobbes, Locke, Shaftesbury, Cudsworth, Hutcheson, Hume, Adam Smith ve diğerlerinin ve Fransa'da, Gassendi, Helvetius, Holbach ve

pek çok başkasının yapıtlarında, *rasyonalist etiğin*, yani bilim üzerine oturtulmuş etiğin gelişimi başladı.¹

Şunu belirtmek ilginç, Bacon'un ahlaki yorumlayışmm (ikinci bölümde işaret etmiş olduğum) temel noktası, yani hayvanlar arasında bile *toplumsallık içgüdüsünün kendini koruma içgüdüsünden daha güçlü ve daha devamlı olduğunu ortaya koyabileceği* gerçeği, onun takipçileri tarafından ve hatta ahlakın doğalcı yorumunun cesur savunucuları tarafından kale alınmadı.²

Bir tek Darwin, yaşamının sonuna doğru, Bacon'un gözlemlerini kendi doğa gözlemlerine dayandırarak tekrarlamayı göze aldı ve bu fikri, "*İnsanın Soy*" adlı kitabındaki ahlaki duyguların kökenine dair birkaç önemli sayfada geliştirdi. (Bkz. yurarı, Böl II.) Ama şimdi bile etik üzerine yazanlar rasyonel etiği kuran, çünkü -daha az kesin bir biçimde de olsa- ahlaki bizatihi insanın doğasında açıklamaya çalışan tüm öğretilerin içinde ima edilen bu fikri vurgulamıyorlar.

Bacon'dan sonra, Onyedinci Yüzyıl filozofları arasında, aynı fikir, Hugo Grotius tarafından iyi anlaşıldı ve 1625'teki, "*De jure bellis*" adlı eserinde daha da kesin biçimde ifade edildi. Yaratıcı ve onun ahlak kavramlarının gelişimi üzerindeki -doğrudan de-

1 Giordano Bruno'nun 1584'te yayımlanan kayda değer yapıtı, "*Spaccio della bestia trionfante*," neredeyse dikkat edilmeden geçilmiştir. Benzer olarak, Charron'un 1601'de yayımlanan (1604 başkasında din hakkındaki gözüpek pasaj çakarılmıştır), ahlaki sade sağduyuya dayandırmaya çalışan kitabı, "*De la sagesse*"de, öyle görünüyor ki Fransa dışında pek bilinmiyordu. Bununla birlikte, Montaigne'in dinde çeşitli biçimleri savunan "*Essais*"ı (1588) büyük başarı elde etmişti. [Bruno'nun, "*Opere Italiane*"sinde, Gottinga, 1888, bir kitap iki cilt. Ve bkz., Vincenzo Spampinato, "*Lo Spaccio de la bestia trionfante con alcuni antecedenti*," Partici, 1902. Charron, "*De la Sagesse*" Bourdeau, 1601, yeniden basım, Paris, 1792, iki kitapta üç cilt. İngilizce çevirisi, "*Of wisdom: Three books*" Samson Lennard, Lond. 1615 ve Geo. Stanhope, Lond. 1707, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

2 Etik felsefesindeki tüm yeni etkileri belirtmeye pek düşünün olan Etik tarihçisi Jodl'un da Bacon'un fikrini ifade ettiği birkaç kelimeye hak ettiği önemi vermemesi kayda değerdir. Jodl, bu kelimelerde Yunan felsefesinin ya da doğal yasanın, "*lex naturalis in*" (1573) yankısını gördü; oysa Bacon, ahlaki hayvanların çoğu gibi insanda da doğuştan olan toplumsallıktan çıkararak, ahlakın ilk temellerinin, yeni, bilimsel bir açıklamasını veriyordu.

ğil, doğa, “onun tarafından yaratılmış olsa da değişmez ve rasyonel olan doğa” aracılığıyla- etkisi üzerine birkaç söz söyledikten sonra Grotius, “yasa”nın ve onunla çok yakından bağlantılı olan ahlak kavramlarının kaynaklarını teslim etmekte duraksamaz: *Doğa ve onu yorumlayan Akıl*.

Grotius, dinsel ahlakı ve tören düzenlemelerini doğalcı ahlakın alanından dışladı ve yalnızca ikincisinin incelenmesi ile ilgilendi. Doğa ile kastettiği, insan doğasıydı ve bu doğanın doğru ile yanlış ayırt edemez olduğunu reddediyordu; çünkü insanda da hayvanlarda olduğu gibi toplumsallık içgüdüğü vardır ve bu, kaçınılmaz olarak insanı hemcinsleri ile barışçıl bir yaşam tarzı kurmaya iter.

“Kuvvetli toplumsal eğilimlerine ek olarak” diye devam eder Grotius, “insan, dili sayesinde, toplumsal yaşayışın sürdürülmesi için genel kurallar çıkarma kabiliyetine ve bu kurallara uygun yaşama arzusuna da sahiptir. Toplum hakkındaki bu ilgi, yerleşik âdetlerin ve sözde *doğal* yasanın ya da âdet üzerine temelli yasanın kaynağı haline gelir. *Ortak yarar kavramı* da *-ki bundan adil olduğu düşünülen* kavramı çıkarmıştır- bu kavramların gelişmesine yardımcı olmuştur. “Ama” diye yazar, “insanların yöneticileri tarafından yasayı gözetmeye zorlandıkları ya da yasayı sırf yarar sağlamak için gözettiklerini ileri sürmek yanlıştır. İnsan bu şekilde davranmaya iten, doğasıdır.”

“Çünkü,” diye yazar Grotius, “hayvanlar arasında bile çocukları ya da hemcinsleri adına kendi isteklerine dikkati kısıtlayan, hatta kendini unutanlar vardır. Bu, bize göre, dışarıdan gelen ve böylesi davranışların ilkesini teşkil eden bir tür bilgi yüzündendir; zira başka daha basit davranışlarda bu içgüdü belirgin değildir.”¹

1 Alıntıyı, Fransızca çeviriden yaptım: “*De jure bellis. Le Droit de guerre et de paix, traduit du latin par*” M. de Courtin, La Haye, 1703. Önsöz, s. 7. [Bu Fransızca çevirinin birinci baskısı, Amsterdam’da, 1688’de yapıldı; 1703 baskısı, M. de Courtin adına yapıldı. İngilizce çevirileri: “*The rights of war and peace*” A.C. Campbell, N.Y., Lond., 1901 ve Selections, W. S. M. Knight, Lond., 1922.) (İng. ç.n.)

Başkalarına karşı nazik davranışlarda bulunmaya yönelik benzer bir eğilim bir ölçüye kadar çocuklar arasında da bulunur. Sağlam akıl da aynı doğrultuda hareket eder (S. 9). “Doğal yasa,” diye yazar, Grotius, “bize aklın söylediği, onun aracılığıyla bir davranışın rasyonel doğa ile (tam da aklın doğası ile)¹ uyumlu olup olmadığına bağlı olarak ahlaki zorunluluğuna ya da ahlaki kabul edilemezliğine karar verdiğimiz bir kuraldır. (S. 10,1.)

“Dahası,” diye devam eder, Grotius, “doğal yasa o kadar değişmezdir ki bizatihi Tanrı bile onu değiştiremez. Zira, Tanrı’nın gücü aşkın olsa da, uzanamayacağı şeyler olduğu söylenebilir.” (I. kitap, bölüm I, s. 10, 5.)

Diğer bir deyişle, Bacon ve Grotius’un öğretilerinin birleştirilmesi üzerine eğer *toplumsallık içgüdüsünü* insanın alameti farikası olarak kabul edersek, ahlak kavramlarının kökeni açık hale gelir. Bu içgüdü kişisel bencillığe birtakım kaçınılmaz ödünler getirerek toplumsal hayatın gelişmesine yol açar. Karşılığında toplumsal hayat, tüm ilkel vahşilerde bulduğumuz *kabile ahlakının* kavramlarının gelişmesine yardım eder. Üstelik, hayatın kendini su götürmez biçimde güçlü olan toplumsallık içgüdülerinin etkisi altında şekillendiren alanında aklın sürekli bir faaliyeti vardır ve bu, insanı giderek daha karmaşık hayat kuralları geliştirmeye iter ve bunlar da karşılığında toplumsallık içgüdüsünün buyruklarını ve onun tarafından getirilen alışkanlıkları kuvvetlendirmeye hizmet eder. Böylelikle, doğal bir yoldan yasa dedğimiz şeyin evrimi meydana gelir.

O halde, insanın ahlaki doğasının ve ahlak kavramlarının doğaüstü açıklamaya ihtiyacı olmadığı açıktır. Ve gerçekten de Onsekizinci Yüzyıl’ın ikinci yarısında ve Ondokuzuncu Yüzyıl’da, ahlak üzerine yazarların çoğu onun ikili bir kaynaktaki kökenine işaret ettiler: Doğuştan gelen duygu, yani toplumsallık içgüdüsü ve kalıtsal duygunun ve içgüdü haline gelmiş

1 [Kropotkin, cümlelerin olası iki yorumunu veriyor.] (İng. ç.n.)

alışkanlıkların ona sunduğu şeyi kuvvetlendiren ve geliştiren akıl.

Diğer yandan, etiğe, doğaüstü, Tanrısal bir öge sokmak isteyenler toplumsallık duygusunu ve insanın toplumsal alışkanlıklarını, toplumsallık içgüdüsünün ve alışkanlıklarının hayvanların büyük çoğunluğunda ortak olduğu gerçeğini tamamen unutarak, Tanrısal ilham ile açıkladılar. Burada, toplumsallık alışkanlıklarının var olma mücadelesindeki en emin silah olduğunu ve bu nedenle toplumsal türlerde giderek daha da kuvvetli hale geldiklerini artık öğrenmiş olduğumuzu da ekleyeceğim.

Fakat Bacon ve Hugo Grotius tarafından verilen ahlak yorumu, kaçınılmaz olarak şu soruyu ortaya çıkardı: Ahlak ilkelerini evirirken akıl, çıkarımlarını hangi zemine dayandırır?

Bu sorunun belirtileri Eski Yunan'da bile vardır ve aynı zamanda Yunanlıların çeşitli yanıtları da vardı. Platon -bilhassa yaşamının geç döneminde- ve takipçileri, insanın ahlak kavramlarını doğaüstü güçlerin insana esenlediği “sevgi” ile açıklarken, doğal olarak akla çok alçakgönüllü bir yer ayırdılar. İnsanın akli, yalnızca “doğanın akli”nin, yani doğaüstü gücün telkinlerinin yorumlayıcısı görevini görüyordu.

Sofistlerin şüpheli akıllarının ve sonradan Epiküros ve okulunun Eski Yunanistan'ın düşünürlerine kendilerini bu dinsel etikten kurtarmada yardım ettikleri doğrudur. Bununla birlikte bu iki okul, doğaüstü iradenin müdahalesini tanımayan diğerleri gibi (örn. Kireneliler ve Aristoteles'in takipçileri), akla çok önem vermelerine rağmen, ona çok kısıtlı bir rol, yani yalnızca çeşitli davranışlar ve yaşam tarzları hangisinin insanın mutluluğu için daha emin yol olduğunu belirleme amacıyla değerlendirmeye rolünü veriyorlardı. “Ahlaklı yaşam tarzı” diyorlardı, “en büyük kişisel mutluluğu ve yalnızca tek bir bireye değil, herkese en tatminkâr koşulu veren yaşam tarzıdır.” Mutluluk, kötülükten özgürlüktür ve aklımız sayesinde, daha kalıcı, geleceğe dair zevkler adına anlık hazzardan vazgeçerek, hayatı-

mızda bizi en emin şekilde zihinsel denge haline, genel memnuniyete, kendimiz ile uyum içinde ahenkli bir hayata ve ayrıca kişiliğimizin tekil özgürlükleri ile uyum içerisinde gelişimine götürecek şeyi seçebiliriz.

Dolayısıyla bu etik görüşü, adaletin -sözde erdemin- yalnızca kendisi adına aranmasını reddeder. Platon tarafından vaaz edildiği şekliyle sevgi, ideali tarafından yönlendirilen hayata pek önem vermez. Akla, Aristoteles tarafından özel bir önem atfedilmiştir. Ama Aristoteles, aklın faaliyetini özgür düşünceye yönelik cesus kararlılıktan çok, duyarlılık ve ihtiyatta görür. Onun ideali, “doğru” düşünme, insanın güçlü duygular altında sergilemeye hazır olduğu davranışların engellenmesi ve her bir bireyin doğası tarafından belirlendiği şekliyle “rasyonel orta”ya bağlı kalan bir iradedir.

Aristoteles, metafiziği reddetti ve politik bir zemin üzerinde duruş aldı; yani tüm faaliyetin başlangıç noktası olarak mutluluk çabasını, kendini sevmeyi (egoizmi) aldı. Aynı bakış açısı görmüş olduğumuz gibi Epiküros ve sonradan onun takipçileri tarafından beş ya da neredeyse altı yüzyıl boyunca -daha da yüksek sesle- savunuldu. Ve Rönesans’tan, yani Onaltıncı Yüzyıl’dan sonra bu bakış açısı, Onsekizinci Yüzyılın Ansiklopedistlerini ve bizim çağdaşımız olan faydacıları (Bentham ve Mili) ve doğalcıları (Darwin ve Spencer) da içine alan bir dizi düşünür tarafından paylaşıldı.

Ama bu öğretilerin başarısı, bilhassa da insanlığın Kilise’nin boyunduruğundan kurtulma gereğini hissettiği ve yeni toplumsal yaşam biçimleri geliştirmek için yeni yollar geliştirmeye çabalamakta olduğu bir zamanda, ne kadar büyük olmuş olursa olsun, bu öğretiler insanın ahlak kavramlarının kökeni sorununu çözemediler.

İnsan daima mutluluk peşinde ve kötülükten mümkün olduğu kadar özgürlük peşinde koşar demek, yalnızca atasözlerinde bile ifade edilmiş olan aşıkâr ve yüzeysel bir doğruyu dile getir-

mektir. Ve gerçekten de sıklıkla ifade edilmiştir ki eğer ahlaklı yaşam insanı mutsuzluğa sürükleyeydi, tüm ahlak uzun süre önce dünyadan silinmiş olurdu. Ama böylesi bir genelleme yetersizdir. Kuşku yok ki en büyük mutluluk arzusu yaşayan her canlıda doğuştan vardır; son tahlilde insan bu arzu tarafından yönlendirilir. Ama bu, tam da şimdi bizi ilgilendiren meselenin özüdür. “Neden; ahlaki dediğimiz bazı kaygılar ile birleşen hangi zihinsel ya duyumsal süreç yüzünden insan sıklıkla ona kati suretle haz verecek şeyi reddeder? Neden, sıklıkla bu ahlaki ideali ihlal etmemek için her tür yoksulluktan muzdarip olur?” Ama Eski Yunanistan’ın belirtilmiş olan düşünürleri ve ayrıca sonradan faydacı düşünürlerin hepsi tarafından verilen yanıt zihnimizi tatmin etmez; meselenin yalnızca hazların ihtiyatlı bir tartılması ve kişisel hazların daha güçlü ve daha kalıcı başka tatlar için salt reddedilmesi ile sınırlı olmadığını hissederiz. Burada daha karmaşık ve aynı zamanda daha genel bir şey ile ilgilenmek zorunda olduğumuzu hissederiz.

Aristoteles iki alternatif önündeki insanın eğer içsel özünü çelişkiye düşünmeyecek ve onun kendisi ile daha çok tatmin olmasını sağlayacak kararı benimserse bilgece hareket etmiş olacağını yazdığında bunu kısmen anlamıştı. “Zevk, onur, saygı vs., peşinde,” diye yazdı, “yalnızca bunların kendileri için değil, temel olarak bunların aklımıza verdikleri tatmin duygusu için çabalarız.” Görmüş olduğumuz gibi, aynı fikir daha da iyi bir biçimde Epiküros tarafından tekrarlandı. Ama eğer aklın oynadığı rol bu biçimde kabul edilirse, şu soru ortaya çıkar: “Böylesi durumlar da aklın içinde tatmin olan şey tam olarak nedir?” Ve eğer soru bu şekilde sorulursa, daha sonra göreceğimiz gibi, yanıt, zorunlu olarak şu olacaktır: “Adalet ihtiyacı” yani eşitlik ihtiyacı. Ne var ki Aristoteles’in ve Epiküros’un bu soruyu kendilerine sormuş olduklarını kabul etsek bile, onlar bu yanıtı vermemişlerdir. Kendi zamanlarının tüm toplum yapısı -ki çoğunluğun köleliğe dayalıydı- toplumun tüm ruhu olan adaletten ve onun kaçınılmaz neti-

cesi, eşitlikten, hakların eşitliğinden o kadar uzaktı ki Aristoteles ve Epiküros'un kendilerine bu soruyu sormayı bile düşünmemiş olmaları muhtemeldir.

Ancak, eski felsefenin vaktinin dolduğu şu an, bu iki düşünürün vardıkları sonuçlardan artık tatmin olamayız ve kendimize şöyle sorarız: *Neden daha gelişmiş bir zihin en büyük tatmini, tam da sonradan herkesin çıkarı için en iyisi olduğu ortaya çıkan kararlarda bulur?* Bu olgunun derinlerde yatan psikolojik bir nedeni yok mudur?

Bu soruya Bacon ve sonradan Darwin tarafından verilen yanıtı gördük (bkz. Böl. II). Onlar insanda, tüm toplu yaşayan hayvanlarda olduğu gibi toplumsallık içgüdüsünün, kendini koruma içgüdüğü ortak adı altında toplanabilecek olan diğer içgüdülerden, *daha güçlü ve daha kalıcı hale gelecek ölçüde gelişmiş olduğunu* söylediler. Dahası, insanda, on binlerce yıl toplumsal hayat yaşamış olan rasyonel bir varlıktan bekleneceği üzere, akıl, böylesi geleneklerin, âdetlerin ve yaşam kurallarının gelişimine ve gözetilmesine yardım etmiş ve toplumsal hayatın daha tam bir gelişimine yol açmıştır ve sonuç olarak her bir bireyin gelişimi ortaya çıkmıştır.

Ama bu yanıt bile bizi tam olarak tatmin etmez. Çatışan itki-ler arasındaki mücadelede, dar şekilde bencilce olan duyguların toplumsal nitelikli duygular üzerinde ne kadar sık zafer kazandığını kişisel deneyimimizden biliriz. Bunu bireylerde olduğu kadar toplumların bütününde de görürüz. Ve dolayısıyla şu kanaate varırız: Eğer insan akıllı, kararlarına düzeltici bir toplumsal etken sokmaya yönelik doğuştan getirdiği bir eğilime sahip olmasaydı, dar şekilde bencilce olan kararlar, toplumsal nitelikli yargılar üzerinde daima bir üstünlük elde ederdi. Ve sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, böylesi bir düzeltici etken hayata geçirilir. Bir yanda derinlerimize yerleşmiş toplumsallık içgüdüsünden ve

kaderimizi paylaşanlara karşı duygudaşlıktan -içimizde toplumsal hayatın bir sonucu olarak gelişmiş olan bir duygudaşlıktan-kaynaklanır. Diğeri yanda, aklımızda doğuştan var olan *adalet kavramından* çıkar.

Ahlak öğretilerinin tarihine biraz daha derinlikli bir bakış, bu çıkarımı doğrulayacaktır.

VII. BÖLÜM

Modern Devirde Ahlak Öğretilerinin Gelişimi (17. ve 18. Yüzyıllar)

Kendilerini Eski Yunan'da açığa çıkaran aynı iki etik akım, daha sonraki zamanların düşünürleri arasında Onsekizinci Yüzyıl'ın ortasına kadar varlığını korudu. Filozofların ve düşünürlerin çoğu hâlâ ahlakın kökeninin açıklanmasını, insana tepeden vahyedilen doğüstü bir şeyde aramaya devam ettiler. Platon'un Hristiyan Kilisesi tarafından geliştirilip kuvvetlendirilen fikirleri bu tür öğretilerin özünü oluşturdular ve hâlâ da oluşturuyorlar ama önemli ölçüde daraltılmış durumdalar. Platon, Sokrates gibi, iyilik bilgisini tüm ahlakın gerçek itici gücü olarak görüyordu. Ama Platon, bu bilgiyi dışarıdan edinilen bir bilgi olarak sunmadı. Platon'un öğretisinin ve bilhassa Stoacıların öğretisinin temelinde, kendisini insanda -kusurlu bir biçimde olsa da- açığa çıkaran ahlak duygusunun, evrendeki temel bir ilkenin bir parçası olduğu fikri yatıyordu. Eğer bu öge doğada var olsaydı, kendisini insanda açığa çıkarmazdı.

Dolayısıyla Eski Yunanistan'ın felsefesi ile modern bilim arasında belli bir akrabalık vardı ama Hristiyan Kilisesi ve onun esinlendiği öğretiler, bu fikri *Weltanschauungumuzdan*¹ silmek

1 Dünya görüşü. (ç.n.)

için hiçbir çabayı esirgemedi. Doğru, Hıristiyanlık, etiğe, hemcinslerimizin iyiliği için kendimizi feda etmemiz idealini şokta ya da daha doğrusu etiğin içindeki bu ideali kuvvetlendirdi ve bu ideali insan-İsa'nın kişiliğinde cisimleştirerek, Budizm gibi, insana yüce bir ahlak dersi verdi. Ama bu öğretinin takipçileri ve bilhassa Kilise, çok geçmeden bu yaşam idealini gerçekleştirmeye kalkışanların erdemlerinin insan kökenli olmadıklarını vaaz etmeye başladılar. Eski Yunanistan'ın düşünürlerinin aksine, "Dünya kötülükte demlenmiştir" dediler. Hıristiyan Kilisesi'nin önderleri zamanlarının kötümser havasını ifade ederek, insanın ahlaksız bir yaratık olduğunu ve dünyanın çokça kötü güce tabi olduğunu; öyle ki dünyanın yaratıcısının insanlara iyilik yolunu göstermek ve onun ıstırabı ve ölümü ile "dünyayı kötülükten kurtarmak" için oğlunu yeryüzüne göndermek zorunda kaldığını ileri sürdüler.

Görmüş olduğumuz gibi bu öğreti, o kadar sağlam biçimde yerleşti ki Avrupa'da varlık kazanan yeni yaşam biçimlerinin ortasında ahlakın tohumlarının bizatihi doğada olduğunu öne süren seslerin yükselmesi için, on beş yüzyıldan fazla bir süre geçmesi gerekti. Bu yeni yaşam biçimlerinden bir önceki bölümde söz edildi. Ama bizim zamanımızda bile, büyük bir özgüven ile fakat besbelli gerçeklerin aksine, doğanın bize yalnızca kötülük dersi verebileceğini ileri sürmeye devam edenler tarafından bu sesler bastırılmakta. Onlar aklın ahlak meselelerindeki işlevinin verili bir toplumsal sistemde bize en büyük tatmini veren şeyin değerlendirilmesi olduğunu ve dolayısıyla, insanda kendini açığa çıkaran ahlak ögesinin doğaüstü bir kökeni olduğunu savunuyorlar.

Ne var ki etikteki insanın ahlak kavramlarının kaynaklarını bizatihi insanda ve onu çevreleyen doğada gören yeni akımlar, Kilise ve devletin yollarına çıkardığı tüm engellere rağmen, son üç yüz yılda devamlı hız kazandılar. Ve bu hareket şu iddia üzerinde giderek daha fazla vurgu koydu: Tüm ahlak kavramlarımız tamamen doğal bir yolla, insanda ve çoğu hayvanda doğuştan var olan toplumsallık duygusundan gelişmiştir.

Şimdi bu yeni öğretileri çözümleyecek ve onların hep yeni ve zaman zaman ustalıklı kılık değiştirmiş biçimler alan karşıt öğreti karşısında nasıl devamlı bir mücadele yürütmek zorunda kaldıklarını göreceğiz. Ancak ahlakın doğal-bilimsel yorumlanması İngiltere’de ve Fransa’da az çok farklı yollar izlemiş olduğu için, bu gelişimi bu ülkelerin her birinde ayrı olarak inceleyeceğiz. Yeni harekete Bacon’un kaynaklık ettiği ve ondan sonra Hobbes’un uzun bir süre onun önde gelen temsilcisi olduğu İngiltere ile başlayacağız.

Yunanlı filozofların, çeşitli okullarındaki farklılıklara rağmen, hepsinin insanın ahlak kavramlarının onun doğal eğilimlerinden evrilen bir şey olduğunu ve bu kavramların toplumsallığın rasyonel kavranışı geliştiği oranda insanın kendi çabalarıyla hayata geçirildiklerini kabul ettiklerini gördük. Ayrıca Bacon’un ve onun çağdaşı Hugo Grotius’un nasıl oldukça kesin olarak ahlak ilkesini toplumsallık içgüdüsünden çıkardıklarını da gördük. Böylelikle, insandaki ahlak öğesinin onun doğasında mevcut olan bir şey olduğunu ileri süren Stoacıların fikri yeni doğal-bilimsel felsefede yeniden canlandırıldı.

Ancak Hobbes, taban tabana zıt bir duruş aldı. Onun görüşleri kuşkusuz Fransız arkadaşı Gassendi’nin fikirlerinden etkilenmişti.¹ Ama tutkularında sınır tanımayan kötücül bir hayvan olarak gördüğü insana yönelik küçümser tavrı, kuşku yok ki 1639’da başlayan ve 1649’da kralın tahttan indirilip idam edilmesi ile son bulan devrimin sarsıntılı yıllarında formüle edilmişti. Daha o zamanlarda Hobbes devrimcilere nefretle bakıyordu ve ilk eseri, “*De Cive*”i (“*Devlet Üzerine*”) yazdığı Fransa’ya kaçmak zorunda kaldı.²

1 Gassendi’nin ahlak öğretisi, bir sonraki bölümde tartışılacak.

2 Bilindiği üzere, İngiliz devrimi 1639’da başladı. Hobbes’un ilk eseri, “*De Cive*” [*Elementa Philosophica de cive*] ilk önce Paris’te 1648’de Latince olarak yayımlandı; İngiltere’de İngilizce olarak ancak beş yıl sonra yayımlandı. Hobbes’un ikinci eseri, “*Leviathan*” 1652’de, kralın idamından üç yıl sonra İngilizce olarak yayımlandı. [*“De Cive”*in İngilizce çevirisi, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]- Londra’da 1651’de, yeni orijinal Latince’sinden üç yıl sonra yayımlandı. (İng. ç.n.)

O zamanlar ilkel vahşilerin yaşamına dair hiçbir bilgi olmaması yüzünden Hobbes, ilkel insanın yaşamını “bütün insanların bütün insanlara karşı savaş”¹ hali olarak resmetti ve insanların bu savaş halinden ancak bir toplum halinde birleştikten ve bu amaçla bir “toplumsal akit” yaptıktan sonra çıktıklarını düşündü.² Bu yüzden Hobbes, devlet üzerine yazdığı eserine, insanın hiç de Aristoteles’in sözünü ettiği, toplumsallık alışkanlıklarına sahip bir “toplumsal hayvan” olmadığını, aksine insanların birbirlerinin kurdu olduğunu ileri sürerek başlar: “*Homo komini lupus.*”

Eğer insanlar arkadaşlık arıyorlarsa, bunun nedeni içe doğan bir toplumsallık erdemi değil, başkalarından bekledikleri yararlar ya da başkalarına karşı duydukları korkulardır. (Böl., I ve II.)

“Eğer doğası gereği bir insan diğerini insan olarak sevseydi, neden her insanın her insanı eşit olarak sevmediğinin ya da neden, toplumunun ona şeref veya kazanç verdiği kişilere dandığının bir açıklaması olmazdı.” [II, 2.] “İnsanlar zevk ve eğlence için toplandıklarında, herkes kendisini en çok güldüren şeyler ile eğlenir ve başka birisinin kusurları ve zayıflıkları ile karşılaştırılınca kendisinin daha geçerli olduğunu düşünür.” [II, 2.] “Bu nedenle tüm toplum ya kazanç ya da şeref için vardır; hemcinslerimize olan sevgimizden değil, kendimize olan sevgimizden vardır.” Ve bu paragrafı şu sözlerle tamamlar: “Bu yüzden en iyi ve en kalıcı toplumların insanların karşılıklı iyi dilekleri ile değil, karşılıklı korkularıyla oluştuğu sonucuna varmalıyız.” [I, 2.]

Hobbes’un tüm etik sistemi, insan doğasının bu yüzeysel sunumuna dayanır. O, bu kuramların temel olduğunu savundu ve onları metin için yazdığı sonraki notlarda yeniden öne sürdü.

1 [“*Philosophical Rudiments*” vs., (Lond. 1651), Böl., I, s. 15- Yenilenmiş yazım ile.] (İng. ç.n.)

2 [Agy., böl., II, temel olarak s. 11.]

Anlaşılan onun tanımlamalarına ve çıkarımlarına çeşitli itirazlar tarafından bu notlara başvuruldu.¹

Hobbes'a göre bazı hayvanların ve vahşilerin kurdukları gruplar, devlet değildir. İnsanın tam da zihinsel yapısı onu toplumlar halinde birleşmekten alıkoyar. Bu içsel eğilim yüzünden insanlar birbirlerinin düşmanlarıdır ve insanın ortaya koyduğu toplumsallık bile onun doğal niteliği değil, yetiştirilişinin ona aşılacağı bir niteliktir. Doğası gereği her insan, yetiştirilişi bu fikri silmediği sürece, kendisini diğerleri ile eşit görür ve diğerlerine kötülük etmekte ve onların malını iç etmekte haklı olduğunu savunur. Böylelikle herkes herkese karşı devamlı bir savaş halindedir. İnsan bu durumdan ancak daha güçlü ya da kurnaz olan başkalarına tabi olduğunda veya karşılıklı mücadelenin tehlikelerini anlayan bir grup insan bir anlaşma yapıp bir toplum oluşturduğunda çıkar.²

Hobbes'un ilkel insan kavramının tümünden yanlışlığı tamamıyla açık hale geldi; artık ilkel vahşilerin ve hâlâ az nüfuslu olan kıtalarda yaşayan çok sayıda hayvanın yaşamını incelemiş bulunuyoruz. Artık, toplumsallığın doğanın düşman güçlerine ve

1 Bu nedenle yukarıda alıntılanan paragrafa, notta Hobbes şöyle yazdı: "Şu gerçekten doğru ki... İnsanlar için yalnızlık bir düşmandır; bebekler yaşamak için, olgun yaştakiler ise iyi yaşamak için başkalarına ihtiyaç duyarlar; bu yüzden insanların (doğaları gereği) bir araya gelmeyi arzuladıklarını yadsımıyorum. Ama uygar toplumlar salt toplanmalar değil, oluşmaları için inanç ve sözleşmelerin gerekli olduğu bağlardır." Eğer, insanlar Hobbes'un tarif ettiği gibi olsalardı birbirlerinden sakınırlardı, diyerek karşı çıkılırsa, 'Hobbes buna şöyle cevap verir: Gerçekte olan şey budur, zira uyuyacak olanlar kapılarını kaparlar, yolculuk edenler yanlarında kılıç taşırlar."

2 "Karşılıklı korkunun nedeni kısmen insanların doğal eşitliğinden, kısmen karşılıklı zarar verme isteklerinden ileri gelir." Ve "en zayıf insan için bile en güçlüyü öldürmek", basit bir iş olduğu için ve "birbirlerine karşı eşit şeyler yapabilenler eşit oldukları" için "tüm insanlar kendi aralarında doğal olarak eşittirler; şimdiki eşitsizlik Medeni Hukuk'tan kaynaklanmaktadır". (1, 3.) O zamana kadar "doğal hak gereği" herkes kendisi kendini muhafaza için kullanacağı araçların yüce yargıcıdır. (1, 8, 9.) "Doğal hak gereği tüm insanların her şeye eşit hakları vardır." (1, 10.) Ama bu koşul sürekli bir savaşa yol açacağı için, insanlar barışı sağlayan bir toplum sözleşmesi yapmışlardır ve "doğal hak gereği" herkes bu sözleşmeyi gözetmek zorundadır.

diğer hayvanlara karşı mücadelede çok güçlü bir silah olduğunu, yeryüzünde insan benzeri yaratıkların ortaya çıkmasından uzun süre önce sürü halinde yaşayan bir çok hayvanda gelişmiş olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla insanın toplumsallığı geliştirmesi için ne “toplum sözleşmesi”ne, ne de “*Leviathan-Devlet*”e ihtiyacı vardır.

Hobbes’un toplumsal sistem fikrini üzerine kurduğu “doğa yasaları”nın çıkarılması için yine insan toplumunun temellerine dair kavrayışını kullandığı açıktır. Ve aşırı muhafazakâr olduğu ve halka ılımlı bir sempatisi olduğu için (monarşiyi ve Cromwell Cumhuriyeti sırasında tahtta hak iddia edenleri savunuyordu), buna uygun olarak devletin temeli olarak bir yandan partisinin feodal özlemlerini, diğer yandan ise birkaç genel olarak kabul edilebilir beylik fikri sunuyordu.

Hayvanların ve vahşilerin yaşamına az çok aşinalığı olanlar için bile Hobbes’un görüşleri bariz şekilde hatalıdır. Vahşi insanların yaşamı hakkında çok az şeyin bilindiği Onyedinci Yüzyıl’ın ortalarında böylesi fikirler mümkündü ama bu tür görüşlerin Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyılların açıklamaları ve keşiflerine rağmen bu zamana kadar varlıklarını nasıl korumuş olduklarını anlamak zordur. Rousseau’nun insan toplumunun kökenine dair benzer görüşlere bağlılığını izah etmek gene mümkün ama Hobbes’a yakışır fikirler geliştirmeye başladığında kendisine şunu hatırlatmak zorunda kaldığını, modern doğalcı Huxley’in aynı fikirleri nasıl paylaştığı tümüyle anlaşılmaz: *Yeryüzünde toplumların ortaya çıkışı insanın ortaya çıkışından öncedir.*

Hobbes’un hatası ancak -o günlerde çok yaygın olan- insanın saf “ilkel hali” kavramına mukabele etmenin gerekli olduğu bir zamanda yazması ile açıklanabilir. Onun anlayışı, Cennet ve insanın düşüşü efsanesi ile bağlantılıydı ve Katolik Kilisesi de, Katoliklerden daha da katı şekilde kefareti temel bir dogma olarak kabul eden yeni kurulmuş Protestan Kiliseleri de ona bağlıydı.

Böylesi koşullar altında, “İlkel hal”i kesin olarak yadsıyan ve ilkel insan-hayvanların ahlak kavramlarını barış içinde birlikte yaşamanın devamlı savaştan daha avantajlı olduğu düşüncesinden çıkaran bir yazarın başarısı güvence altındaydı. Ya “toplum akti” ya da bireylerin dizginsiz serbestliklerini zor yoluyla sınırlandıran bir fatihin boyun eğdirmesi; Hobbes’a göre ahlak ve hukukun gelişimindeki ilk aşama buydu. Sonra akıl bireylerin kendi çıkarları için, doğal haklarını kısıtlıyor ve böylece zaman içinde tüm “ahlaki” erdemler geliyordu: Merhamet, dürüstlük, minnetkarlık vs.

Hobbes’a göre ahlak kavramları zamana ve mekâna bağlı olarak çok farklı yollardan ortaya çıkıyorlardı ve bu nedenle ahlak kuralları, “genel hiçbir şey, mutlak hiçbir şey içermezler”¹... Dahası, ahlak kurallarının yalnızca karşılıklılığın olduğu durumlar da gözetilmeleri gerekir ve tüm kararlarda aklın yegâne rehber olması gerekir. Ama karşılıklılık içermeyen şeylerde ahlak kurallarını gözetmek makul değildir. Genel olarak, ahlakın kurulması için toplumsallık nedenine dayanmak güvenli değildir. Bu hedef, *ceza korkusu altında toplumsal ahlakı yaratan bir yöneten güç* gerektirir ve bir birey ya da bir grup insanın bu gücüne herkes koşulsuz itaat etmelidir. Devletin iradesi üstün yasadır. İnsanın doğal hali herkesin herkese karşı savaşıdır. Devlet tebaasının hayatını ve mülkiyetini mutlak itaatleri bedeli karşılığında korur. Kadri mutlak “*Leviathan-Devlet*”e tabiyet, toplumsallığın temelidir. Yasalarımızın ve düzenlemelerimizin kurmaya çalıştığı barış içinde bir arada yaşamı elde etmenin tek yolu budur. Kalıtsal toplumsallık içgüdüğü ise önemli değildir; zira ilkel

1 Hobbes’a göre ahlak felsefesi, insanların karşılıklı ilişkilerinde ve insan toplumunda neyin iyi ve neyin kötü olduğunun biliminden başka bir şey değildir. “İyi ve kötü, şeylere verilmiş hoşlanma ya da hoşlanmamayı simgeleyen isimlerdir. Ama farklı yapılara, adaletlere, fi-kirlere bağlı olarak insanların hoşlandıkları şeyler farklıdır; bu nedenle insanlar iyi ve kötü yorumlarında da ayrılırlar.” [(“Philosophical Rudiments” III, 31). Sayfa 55, Lond., 1651.] (İng. ç.n.)

insanda yetersiz biçimde gelişmiştir ve ahlak ilkesinin kaynağı olamaz. Benzer şekilde akıl da toplumsal hayatın kurallarını geliştirmede önemli değildir: İnsanda doğuştan gelen bir adalet kavramı yoktur ve insan aklı gerçek bir fırsattır; toplumsal hayatın kurallarını zamanın gereklerine göre belirler. Muzaffer olan haklıdır; zira zaferi, çağdaş olayların gereklerini önceden görmüş olduğunu kanıtlar. Hobbes'un ahlakı yorumlayışı böyleydi ve şu zamana kadar yöneten sınıfların büyük çoğunluğu ahlakı bu şekilde ele aldılar.

Diğer yandan, Hobbes'un ahlak yorumunda dini ve metafiziği kesin olarak reddetmesi bir çok kişiyi kendi tarafına çekti. İngiltere'de Katolik Kilisesi ve Protestanlar arasındaki mücadelenin cinnete varan bir vahşet ile kızışmakta olduğu ve kişiliğin ve düşüncenin özgürleşmesinin acil bir zorunluluk haline geldiği bir zamanda ahlak gibi önemli bir meseleyi rasyonel bir zemine oturtan bir öğreti bilhassa değerliydi. Genel konuşursak, etiğin ve felsefenin dinden kurtulması ileriye doğru büyük bir adımdı ve Hobbes'un yapıtlarının bu doğrultuda kayda değer bir etkisi oldu. Ayrıca, Epiküros'u izleyen Hobbes, bireyin, daima kişisel çıkarları tarafından yönlendirilse de şu sonuca vardığını savunuyordu: İnsanın çıkarları toplumsallığın ve karşılıklı toplumsallık ilişkilerinin mümkün olduğu kadar gelişmesi yönünde yatar. Bu nedenle, ahlak kavramlarının kökeni kişisel bencillikte olsa da bu kavramlar daha iyi karşılıklı ilişkilerin ve toplumsallığın gelişmesi için zemin haline gelirler.

Belirtilen nedenlerle Hobbes'un öğretisi İngiltere'de önemli ve kalıcı bir başarı yakaladı. Ama bir çokları onunla tatmin olmadılar ve çok geçmeden pek çok kişi ona karşı çıktı; aralarında düşünce ve basın özgürlüğünü savunanı sadık bir cumhuriyetçi olan, zamanın ünlü İngiliz şairi John Milton ve 1656'da Ütop-yacı dergi *Okyanusya*'yı çıkaran ve Hobbes'a karşı olarak demokratik cumhuriyeti yücelten James Harrington da vardı. Ama Hobbes'un etik öğretilerine temel eleştiri, Cambridge Üniversitesi

ile bağlantılı bir grup bilim adamından geldi. Bu grup, Cromwell'in cumhuriyetçi püritenizmine ve Hobbes'un öğretilerinin doğal-bilimsel yönelimine aynı oranda düşmandı. Ancak, Hobbes'un bu muhalifleri, İngiliz teologlar arasında hüküm süren görüşleri paylaşmasalar da felsefeleri genel olarak rasyonalizm ile ve özel olarak tüm kısıtlayıcı ahlaki güce yönelik doğrudan bir tehdit gördükleri Hobbes'un görüşü ile uzlaşamazdı. Cudworth bazı ahlaki yargılarımızın zorunlu niteliğini hissettiğimizi kişisel kazanç kaygılarından çıkarmamızın imkânsız olduğunu savunuyordu: Ahlakın kökleri *Tanrı'nın bile değiştirmeye muktedir olmadığı şeylerin doğasındadır*: Ahlak ilkeleri matematiksel doğrular kadar mutlaklardır. İnsan bir üçgenin özelliklerini keşfeder; o özellikleri yaratmaz: O özellikler şeylerin değişmez özelliklerinin doğasındadır. Ahlak, şimdiki dünya yok olsa bile geçerli kalacaktır.

Dolayısıyla, Cudworth'in bu fikirlerinde, modern rasyonalist etikte kendini açıkça belli etmeye başlayan tüm insanların eşit önemi ve tüm insanların haklarının eşitliği kavramına bir yaklaşım buluruz. Ama Cudworth, esas itibarıyla bir teologdur ve ona göre felsefe, dinin esenleyici gücü ve dinin aşıladığı korku olmadan içerikten yoksundu. Cambridge Okulu'nun diğer bir temsilcisi Richard Cumberland (1632-1718) modern etik eğilimlere çok daha fazla yaklaştı. "*Doğa Yasaları Üzerine Felsefi İnceleme*"¹ isimli, 1621'de Latince yayımlanmış eserinde görüşlerini şu sözlerle açıklar: "Toplumsal iyiliği üstün yasadır. Ona götüren her şey ahlaklıdır."

İnsan, doğanın tümü onu bu doğrultuda zorladığı için bu sonuca varır. Toplumsallık insan doğasından ayrılamaz bir özellik, insanın örgütlenmesinin ve koşulunun kaçınılmaz bir neticesidir. Aksini ispatlamaya çalışan Hobbes'un görüşleri yanlıştır; çünkü *toplumsallık*, insanın, ta başlangıcından beri var olmuş olmalıdır.

1 "De legibus naturea disquisitio philosophica" Londra, 1672.

Cumberland'ın bu fikrini şimdi bizim elimizde olan kanıtlara sahip olduğu doğrudur, zira büyük yolculuklar ve kaşiflerin vahşiler arasındaki hayatı bize ilkel vahşilerin yaşam tarzı hakkında bir kavrayış kazandırdı. Bu nedenle Cumberland, öngörüsünü yalnızca dünyanın ve insanın yapısından ve insanın akıl verilmiş diğer canlılar ile ilişkisinden çıkarılmış genel muhakemeler ile destekledi. Belli ki zamanın taleplerine karşı bir ödün olarak ahlak öğretisinin Tanrısal İrade'nin bir ifşası olduğunu ama hiç de keyfi ya da değiştirilebilir olmadığını yazdı.

Böylelikle, Cumberland'ın insanın ahlak kavramlarının kökeninin toplumsallık duygusunun gelişimi olduğu yolundaki tahminleri doğruydu. Ne yazık ki Cumberland, bu duygunun gelişiminin daha fazla izini sürmedi. Yalnızca toplumsallık duygusundan evrilen, akıl tarafından kuvvetlendirilip geliştirilen genel iyilikseverliğin her rasyonel varlığın iyiliği ile sonuçlandığına; öyle ki insanın, Tanrısal otorite tarafından bir müdahale olmadan, ahlak kurallarını kendisi için zorunlu gördüğüne, işaret etti. Elbette, toplumsallık dürtüsünü izlerken insan aynı zamanda kişisel mutluluğu için de çalışır: Ama toplumsallığın etkisi altında tam *kişisel* mutluluk çabası, ortak iyiliğe yol açar. Dolayısıyla, toplumsallık duygusuna itaat, daha yüksek bir amaca götürdüğü için, kendi içinde neşe ve tatmin kaynağıdır.

Cumberland bu noktada durdu. İnsanın, toplumsallık duygusundan başlayarak, ahlak ideallerini şimdiki seviye ve kapsamlılığa doğru nasıl ve neden geliştirdiğini açıklamaya çalışmadı; eşitliğe ve bu fikir üzerine temelli daha ileri çıkarımlara yol açan *adalet* kavramını da incelemedi.

Bu, bir yanda ahlakı fayda üzerine temellendirmeye çalışan Locke ve takipçileri tarafından, diğer yanda ahlakı doğuştan gelen içgüdü ve duygularda bulan Shaftesbury ve takipçileri tarafından yapılmaktaydı. Ama bu sistemleri incelemeden önce, etik öğretilerinin gelişimi üzerinde muazzam bir etki bırakmış olan Spinoza'nın etiği üzerinde durmalıyız.

Spinoza'nın etiği Hobbes'ununki ile bir ortak noktaya sahiptir: Ahlakın doğadışı kökenini reddeder. Aynı zamanda Hobbes'un etiğinden radikal biçimde ayrılır. Spinoza için Tanrı, bizatihi doğadır. "Tanrı dışında bir öz yoktur, tasarlanamaz da."¹

Cismani öz Tanrısal özden ayrılamaz; zira Tanrı her şeyin muktedir nedenidir ama yalnızca kendi doğasının yasalarına göre hareket eder. Onun gücü dahilinde olup gerçekleşmemesi gereken şeyleri meydana getirebileceğini düşünmek hatadır. En yüksek düzende zekânın ve "irade özgürlüğü"nün her ikisinin de Tanrı'nın doğasına uygun olduğunu ileri sürmek de aynı oranda hatalı olacaktır. (I, 17.) Doğada rastlantısal hiçbir şey yoktur; her şey Tanrısal doğanın belli bir şekilde var olma ve hareket etme zorunluluğu tarafından belirlenir. (I, 29.) *Kısacası, insanların, Tanrı, dediği şey, insan tarafından yanlış anlaşılan bizatihi doğadır.* İrade, zekâ gibi, yalnızca belli bir düşünce tarzıdır ve dolayısıyla hiçbir istem başka bir neden tarafından belirlenmeden varolmaz ya da hareketi belirlenemez; bu başka neden de başkası tarafından belirlenir ve sonsuza dek böyle gider. (I, 32.) Bundan şu çıkar: "Şeyler Tanrı tarafından başka bir şekilde ve başka bir amaçla yaratılamazlardı." (I, 3.) Sıradan insanların Tanrı'ya atfettikleri güç, yalnızca (onların Tanrı'yı insan olarak ya da insan benzeri olarak küçümsediklerini gösteren) insani bir güç değildir ama zayıflık da içerir. (II, 3.) Genel olarak, insanları hayatlarının çeşitli olaylarını üstün güce atfetmeye iten nedenler Spinoza tarafından Kısım I; önerme 36'da çok iyi çözümlenmiştir.²

Sonuç olarak Spinoza, Descartes'm³ bir takipçisiydi ve onun doğaya dair görüşlerini geliştirdi ve ahlakın Tanrısal kökenini

1 "Ethics" kısım I, önerme 15. W. Helen White'in çevirisi, dördüncü basım, Oxford University Press. Kısalık adına bundan sonraki referanslarda kısım Romen rakamları ile, önerme Arap rakamları ile belirtilecektir: (I, 15.)

2 [Kropotkin, burada, Kısım I'in 36., Önerme'yi izleyen Eki'ne gönderme yapıyor.] (İng. ç.n.)

3 Descartes'in öğretileri, bir sonraki bölümde tartışılacak.

reddedişinde Hobbes’a yaklaştı. Ama bilimsel görüşlerini cesurca geliştirmesi ve Hristiyan mistisizminden tam bağımsızlığı ile Spinoza, insan ve doğayı, etikte Hobbes’u izleyemeyecek kadar iyi anlamıştır. Ve kesinlikle ahlakı devlet tarafından uygulanan baskı üzerine temelli bir şey olarak düşünemezdi. Aksine, bir Üstün Varlık ya da hükümet korkusunun etkisi olmadan insan aklının özgürce ve kaçınılmaz olarak başkalarına karşı ahlaklı tutuma geleceğini ve insanın böyle yaparak üstün mutluluğu yakalayacağını, çünkü *onun özgürce ve mantıksal olarak düşünen aklının taleplerinin böyle olduğunu*, gösterdi.

Böylelikle Spinoza, derin ahlak duygusuna sahip hakiki bir etik öğretisi yarattı. Kişisel yaşamı da buna paraleldi.

Spinoza’nın vardığı sonuçlara ulaşırken kullandığı zihinsel süreç şöyle ortaya konabilir: “İrade ve zekâ, bir ve aynıdır. Her ikisi de bireysel istemler ve fikirlerdirler. Yanlışlık şeylerin yetersiz bilgisinin ya da yetersiz ve karışık fikirlerin içerdiği bilgi yoksunluğundan kaynaklanır.” (II, 35) Yanlış davranışların da nedeni aynıdır. Genel konuşursak, “Her insanın zihninde bazı fikirler yeterli ve bazı fikirler bozulmuş ve karışıktır.” Birinci durumda fikri eylem takip eder, ikincisinde ise zihnimiz acı çeker. Dahası: “Zihin sahip olduğu yetersiz fikirler arasında *tutkulara* tabidir.” (III, I.)

Spinoza’ya göre “zihin ve beden bir ve aynı şeydir, bir zaman *düşünce* adı altında, başka bir zaman *kaplam* adı altında düşünürler.” (III, 2.) Spinoza bu önermeyi uzun uzun ispatlar ve “bedenin şu ya da bu eyleminin bedene emirler veren zihinden kaynaklandığını” ileri süren geçerli görüşü çürütür. İnsanlar bu geçerli görüşü ileri sürdüklerinde, basitçe eylemlerinin gerçek nedeninden bihaber olduklarını itiraf etmektedirler. (II, 2.) Zihnin kararları: “Zihinde fiilen var olan şeylerin fikirleri ile aynı zorunluluktan doğarlar.” (III, 2.) Dahası: “Eğer herhangi bir şey bedenimizin eylem gücünü artırıyor ve bu güce yardım ediyorsa, o şeyin fikri zihnimizin düşünce gücünü artırır ve bu güce yardım eder.” (II,

11.) Zevk, neşe, mutluluk, zihnimizi daha büyük bir kusursuzluğa götürür, kaderin ise aksi etkisi vardır. (III, 11.) Kısacası, beden ve zihin birbirinden ayrılamaz.

“Sevgi dışsal bir nedene dair fikrin eşlik ettiği neşeden, nefret ise dışsal bir şeyin eşlik ettiği kederden başka bir şey değildir.” (III, 13.) Bu bize umudun, korkunun, güvenin, umutsuzluğun, memnuniyetin (“neticelerinden kuşku duyduğumuz geçmişteki bir olayın imgesinden doğan neşe”nin) ve vicdan azabının (“memnuniyetin tersi olan keder”in) doğasını açıklar. (III, 18.)

Spinoza, bu tanımlardan, ahlakın tüm temel ilkelerini çıkardı. Böylelikle, örneğin “hem kendimizi hem de sevilen nesneyi ilgilendiren, bize ya da nesneye neşe vereceğini düşündüğümüz her şeyi onaylamaya çalışırız”¹ ve bunun karşıtı olan şeyleri yadsıma-ya çalışırız ve “zihnin düşünce arzusu ya da gücü bedenın eylem arzusu ve gücü ile eşit ve eşzamanlı olduğu için, neşeye -hem sevdiğimizizin neşesine, hem de kendi neşemize- katkıda bulunacağını düşündüğümüz her şeyi var etmeye çalışırız.” Spinoza bu temel önermelerden en yüksek ahlak tipini çıkarır.

Spinoza, doğada zorunlu hiçbir şeyin olmadığını, yalnızca gerekli şeylerin olduğunu yazdı. “İyiliğın ya da kötülüğün bilgisi, bilincinde olduğumuz kadarıyla neşenin ya da kaderin bilgisinden başka bir şey değildir.” “Bir şeye varlığını korumasına ya da engellemesine, eylem gücümüzü artırmasına ya da azaltmasına, ona yardım etmesine ya da onu kısıtlamasına göre iyi ya da kötü deriz.” (IV, 8.) Ama “hiçbir etki iyiliğın ve kötülüğün doğru bilgisi tarafından doğru olduğu sürece kısıtlanamaz; ancak bir etki olarak düşünüldüğü oranda, yani bir eylem arzusu haline geldiği zaman kısıtlanabilir.” İkinci durumda, “İkincisi daha zayıf olursa, başka herhangi bir duyguyu kısıtlayacaktır.”

Spinoza’nın bu iddialar ile teolojik kesimde nasıl bir nefret uyandırdığı kolaylıkla hayal edilebilir. Spinoza, teologların onun

1 Spinoza, “şey”, kelimesini hem cansız nesneler için, hem de canlı varlıklar için kullandı.

tarafından yaratılan dünya bunun bir olumsuzlanmasıyken, Tanrı'yı ebedi hakikatin taşıyıcısı kılan zıtlık fikrini yadsıdı.¹

Spinoza, etiğini mutcu temel üzerine, yani *insanın mutluluk çabası* üzerine inşa etti. İnsan, diye düşündü, tüm diğer yaratıklar gibi, *en büyük mutluluk için çabalar ve akli bu çabadan hayatın ahlak kurallarını çıkarır*: Ne var ki bunu yaparken insan özgür değildir, zira yalnızca doğası gereği olan şeyi yapabilir.

Spinoza'nın her şeyden fazla ahlakımızı din tarafından aşılana duyuların zorbalığından özgürleştirmeyi amaçladığına ve tutku ve arzularımızın (etkilerimizin) iyi ya da kötü niyetlerimize dayanmadığını göstermeyi istediğine kuşku yok. O, insanın ahlak hayatını tamamen akli tarafından yönetilen, bilginin gelişimi ile gücü artan bir şey olarak sunmayı amaçlıyordu. Spinoza, "*Etik*"'inin "*İnsanın Esareti*"nden söz eden Dördüncü Kısım'ının bir çok sayfasını bu konuya ayırır. Beşinci Kısım'ın tamamı "*zekânın gücü ya da insanın özgürlüğü*"nü ele alır. Bu büyük incelemenin tamamında Spinoza, çevremize edilgin olarak değil etkin olarak tepki verdiğimiz zaman "*ego*"muzun tam tatminine ulaşacağımızı göstererek, insanı her şekilde eyleme teşvik eder. Ne yazık ki şu olguyu hesaba katmamıştır: *Neyin adil, neyin adaletsiz olduğuna karar verme kabiliyeti düşünüşümüzün temel bir biçimidir ve onsuz düşünme imkânsızdır*.

Spinoza'nın etiği baştan sona bilimseldir. Hiçbir metafiziksel kurnazlık ya da tepeden inme vahiy tanımaz. Vardığı sonuçlar insanın ve genel olarak doğanın bilgisinden çıkarılmıştır. Ama bu etik doğada ne görür? Doğa, ahlak meselelerinde kararın ait olduğu aklımıza ne öğretir? Bizi hangi doğrultuda yönlendirir? "*Doğa*" diye yazar Spinoza, "*bize ortaklaşa acı çekme ile yetinmemeyi, in-*

1 İnsanın özgür olmadığı ve yalnızca doğası gereği olan şeyleri yapabileceği iddiası, Tanrı hakkındaki, benzer iddia ile bağlantılı olarak, Spinoza'nın, "*Ethics*"'inin pek çok pasajında bulunur. Mesela, Dördüncü Kısım'ın, "*İnsan Esareti ya da Etkilerin Kuvvetine Dair*"'in önsözünde şöyle yazar: "Tanrı ya da doğa dediğimiz ebedi ya da sınırsız Varlık, onu var eden aynı gereklilik ile hareket eder."

sanların neşelerine ve kederlerine uzaktan bakmayıp etkin olmayı öğretir.” Ama bu etkinlik kendisini hangi doğrultuda açığa çıkarır? Ne yazık ki Spinoza bu soruyu yanıtızsız bırakmıştır. O, Onyedinci Yüzyıl’ın ikinci yarısında yazıyordu ve “*Etik*”i ilk kez ölümünden sonra 1676’da yayımlandı. O zamanlar halihazırda iki devrim gerçekleşmişti: Reformasyon ve İngiliz Devrimi. Bu devrimlerin her ikisi de salt teoloji ve Kilise karşıtı bir mücadele olmaktan ileri gittiler. Her ikisinin de derin bir toplumsal karakteri vardı ve insanın eşitliği bu halk hareketlerinin temel parolasıydı. Ama bu derin öneme sahip fenomenler, Spinoza’dan yanıt alamadı.

“Spinoza” diye belirtir Jodl, çok haklı olarak, “etikte başka herkesten daha derinlere bakmıştı. Onun için ahlaklı olan, aynı zamanda Tanrısal ve insani olan, bencillik ve kendini feda etme, akıl ve duygu (yani arzu), özgürlük ve gerekliliktir.” “Aynı zamanda,” diye ekler Jodl, “etiğini kasıtlı olarak bencillik üzerine inşa ederek Spinoza insanın doğal toplumsal eğilimlerin tamamen göz ardı etti.” Elbette, toplumsal hayatın ürettiği arzuları ve bu arzuların salt bencilce arzulara üstün gelmek zorunda olduğunu kabul ediyordu ama toplumsal birlik ona ikincil önemde bir şeymiş gibi geliyordu ve kendi içinde kusursuz bir kişiliğin kendine yeterliğini, ortaklaşa çalışma ve toplumsallık fikrinin üzerine koydu.¹ Muhtemelen, bu kusur “gerçek inanç” adına katliamların yapıldığı Onyedinci Yüzyıl’da, etiğin en acil amacının ahlakı Hristiyan erdemlerinin herhangi bir ilavesinden ayırmak olması ile açıklanabilir ve Spinoza bunu yaptıktan sonra toplumsal adaleti savunarak, yani o zamanlar yeni dinsel hareketler tarafından öne sürülen komünistçe fikirleri savunarak, daha da ağır bir öfkeyi üzerine çekip çekmemek konusunda tereddüt etmiş alabilir. Her şeyden önce kişisel, bağımsız, özerk aklın haklarını yeniden sağlamak gerekiyordu. Dolayısıyla, ahlakı en büyük mutluluk ilkesi

1 Friedrich Jodl, “*Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*,” Stuttgart ve Berlin, 1912.

üzerine oturtunca -ki ahlak bu mutluluğu “sürülerin çoğalması” ya da “cennette güzellik” gibi herhangi bir ödül olmadan verir- “faydacılık” a ya da Hobbes ve takipçilerinin etiğine düşmeden teolojik etikten tamamen ayrılmak gerekiyordu. Hal ne olursa olsun, Spinoza’nın etiğinde Jodl’un işaret ettiği eksiklik önemli bir eksiklikti.

Francis Bacon’un tümevarımsal felsefesi, bütün evrenin doğal hayatını açığa çıkarmayı amaçlayan Descartes’ın gözüpek genellemeleri, insandaki ahlak ögesini herhangi gizemli bir güce başvurmadan açıklayan Spinoza’nın etiği, Grotius’un yine bir doğaüstü yasa koyucunun müdahalesi olmadan toplumsallığın gelişimini açıklama çabası; tüm bu öğretiler, yeni bir felsefe için zemin hazırladılar ve bu yeni felsefe önde gelen temsilcisini İngiliz düşünür Locke’de buldu.

Locke, ahlak üzerine özel bir inceleme yazmadı. Ama “*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*”¹ adlı eserinde bilginin temellerini o kadar derin şekilde çözümledi ki çözümlemesi bütün bir kuşak için yeni bir felsefenin temeli haline geldi. Başka bir kitapta² araştırmasının pratikte siyasete ve genel olarak hayata uygulanmasını tartışırken, ahlak kavramlarının kökeni üzerine öyle okkalı düşünceler dile getirdi ki görüşleri Onsekizinci Yüzyıl’da ahlak üzerine yazılan her şeye damgasını vurdu. Tam da Locke’un, görüşleri katı şekilde tanımlayan yeni bir teorinin kurucusu olamaması etkisini kısmen açıklar. İnsan düşüncesini, sözde irade özgürlüğünü ve genel olarak ahlakı yorumla- yıında Locke, başka öğretilere karşı çok müsamahalı bir tutum aldı ve her birindeki doğruluk ögesini -hatalı bir şekilde ifade edilmiş olsalar da- göstermeye çalıştı.

1 “An Essay Concerning Human Understanding” 1690’da, İngiltere’de Anayasal Monarşi’nin kuruluşundan iki yıl sonra yayımlandı. [Tüm alıntılar, Locke’un, “*Philosophical Works*”ünden, 2 cilt, Bohn’s Standart Library, Londra, 1854.] (İng. ç.n.)

2 “Two Treatises of Government”, 1689, “An Epistle on Tolerance” 1690. “*The Reasonableness of Christianity*” vs. [1697.]

Locke, Spinoza gibi, bilgimizi, yani düşünme süreçlerimizi ve insanın sonuçlara varırken kullandığı yolları yorumlayışında, esas itibariyle Descartes'in bir takipçisiydi. Descartes gibi, metafiziği reddetti ve katı şekilde bilimsel bir zemin üzerinde dikildi. Ama Locke, Descartes ve Locke'un öncellerinin insanın ahlak kavramlarının kaynağını buldukları insanda *doğuştan olan fikirler* konusunda, Descartes'a katılmıyordu. Ahlakta da genel olarak akılda da doğuştan gelen fikirlerin olmadığını, ileri sürdü. Şöyle sordu: "Evrensel olarak sorgusuz sualsiz doğuştanmış gibi kabul edilen o pratik doğru nerede? Çoğu insan adalete ve sözleşmeler yapmaya katılıyor görünüyor. Bu, hırsızların batakhanelerine ve en büyük yılanların birliklerine kadar uzandığı düşünülen bir ilkedir... Bizatihi kanunsuzların da birbirlerine bunu yaptıklarını varsayıyorum ama onlar bunu, bunlar doğanın tabii yasaları olarak kabul etmeden yaparlar. Kendi toplulukları içindeki uyum kuralları olarak uyguladılar... Adalet ve doğruluk toplumun ortak bağlarıdır ve dolayısıyla konumsuzlar ve soyguncular dahi kendi aralarında eşitlik kurallarına uymalıdır; aksi halde bir arada kalamazlar. Ama hile ve yağma ile yaşayanların doğuştan kabul ettikleri ve bağlı kaldıkları doğruluk ve adalet ilkelerine sahip olduklarını söyleyen biri çıkar mı?"¹ Ve insanların düşünceleri ile eylemleri arasındaki alışıldık ayrılığa işaret edenlere Locke, pek tatmin edici olmayarak, insanları eylemlerinin düşüncelerinin en iyi yorumlayıcıları olduğu yanıtını verir. Ve adalet ve ahlak ilkeleri bir çokları tarafından reddedildiği ve başkalarının da kabul edilmelerine rağmen hayata geçirilmediği için, "yalnızca derin düşüncede son bulan doğuştan gelen pratik ilkelerin var olduğunu farzetmek çok tuhaf ve mantık dışıdır." (Agy. 3.)

1 "An Essay Concerning Human Understanding" Kitap I, böl. III, 2. [Bundan sonraki bütün referanslar aynı denemeye, Kitap I - II Bohn basımının cilt I'de ve kitap III- IV cilt II'de.] (İng. ç.n.)

Evrım teorisine aşına olan modern bir okuyucu, muhtemelen Locke'un akıl yürütmesinin yüzeysel olduğuna dikkat edecektir. Locke, insanda, ahlaklı olanlarda dahil, doğuştan fikirlerin ya da *çıkarımların* olduğunu reddederken ve başka her şeyde olduğu gibi ahlakta da insanın sonuçlara deneyim yoluyla vardığını, söylerken, elbette, haklıdır. Ama eğer kalıtım yasalarını bizim bildiğimiz kadar bilseydi ya da hatta bu konu üzerinde sadece düşünmüş olsaydı bile, insan gibi toplumsal bir yaratığın ya da diğer toplu halde yaşayan hayvanların, *kalıtım yoluyla yalnızca toplu yaşama değil, ayrıca eşitlik ve adalete yönelik de bir eğilim geliştirebilmelerini ve geliştirmek zorunda olduklarını pek yadsıyamazdı.*¹

Bununla birlikte, onun zamanında, yani Onyedinci Yüzyılda, Locke'un "doğuştan" ahlak kavramlarına saldırısı ileriye doğru atılmış önemli bir adımdı, çünkü bu ret, felsefeyi Kilise'nin insanın düşüşü ve yitirilmiş Cennet, hakkındaki öğretilerinden kurtardı.

Ahlak kavramlarının tepeden esinlendiklerinin düşünülemediğini ispatlamak için ihtiyaç duyduğu bu girizgahtan sonra, Locke, incelemesinin ana konusuna geçti: Fikirlerimizin ve *çıkarımlarımızın gözlemden, deneyden* kaynaklandığının ispatı. Ve bu alanda onun araştırması o kadar yeni konuydu ki sonradan Onsekizinci Yüzyıl'ın tüm başlıca düşünürleri tarafından kabul

1 Locke, şöyle yazar: "Ama ahlakın en sarsılmaz kuralı ve tüm toplumsal erdemin temeli olan, 'kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma,' sözü onu daha önce hiç duymamış birine söylenseydi, herhangi bir tulaflık olmadan, neden, diye sormaz mıydı?" (Kit., I. böl, III, S. 4.) Buna bir Hristiyan şöyle karşılık verirdi: "Çünkü bunu bizden ebedi hayatın ve ölümün gücüne sahip olan Tanrı istiyor." Ama bir Hobbesçuya neden diye sorulsa, o şöyle yanıtlar: "Çünkü toplum bunu gerektiriyor ve eğer böyle yapmazsanız 'Leviathan' sizi cezalandırır." (S. 5.) "Erdem genellikle doğal olduğu için değil, kazançlı olduğu için önyatlanır." (S. 6.) "Ahlakın büyük ilkesi, kendine davranılmasını istediğin gibi davran, uygulamaktan çok öğütlenir." (S. 7.) Dolayısıyla Locke bu noktada tamamen Hobbes'u izler ve alışkanlıkların devrolunmuş ve içgüdülere dönüşmüş olduklarına ve içgüdülerin, yani o zamanlar bilindiği şekliyle "açıklar"ın büyük ölçüde kalıtsal olduğuna dikkat etmez. Doğuştan fikirler doktrinine karşı mücadelesinde kalıtıma dikkat etmedi; oysa kalıtımın önemi Bacon tarafından ve kısmen Spinoza tarafından anlaşılmıştı.

edildi ve zamanımızda da pozitivistler hâlâ bu araştırmaya bağlılırlar. Locke çok kesin olarak fikirlerimizin (kavramlarımızın, düşüncelerimizin) doğrudan duyularımız yolu ile alman *duyumlarımızdan* ya da *duyularımızın algılarından* kaynaklandığını göstermekteydi. Düşünme süreci için tüm materyal deneyim tarafından sağlanır ve *zihin duyular tarafından önceden deneyimlenmemiş hiç bir şey içermez*.

“Sahip olduğumuz fikirlerin tamamen duyularımıza dayanan ve anlama tarafından onlardan çıkarılan bu büyük kaynağına, ben *duyum* diyorum,” diye yazdı, Locke (Kitap II, böl. I, 3). Ama elbette, aklımızda doğal olarak var olan ve onun doğruları keşfetmesine olanak veren belli düşünüş tarzlarının olduğunu yadsımadı. Örneğin iki şeyin akıl tarafından ayırt edilen özdeşliği ve farklılığı, eşitlikleri ya da eşitsizlikleri, uzay ve zamanda yan yanlıkları ya da birbirlerinden uzak oluşları; neden ve sonuç, bu türdendir.

Locke’a göre *duyumlarımızdan* ve *duyumlarımızın algılarından* çıkardığımız basit fikirlerimizde iki ana bölüm vardır. Bazı fikirler haz ile, diğerleri acı ile, bazıları neşe ile, diğerleri keder ile bağlantılıdır ve bu iki bölümden birine ait olmayan bir *duyum* ya da *duyum algısı* zor bulunur. (Kitap II, böl. XX, 1.) “O halde şeyler, acı ya da hazzı göre iyi ya da kötüdürler. İyi dediğimiz şey, hazzı neden olmaya ya da hazzı artırmaya ya da acımızı azaltmaya meyilli olandır.” (S. 2.) *Duyumlar* içimizde koşut arzular ve tutkular üretirler ve biz bunların doğasını onları gözlemleyerek öğreniriz. Genel olarak, insan ona haz veren şeyin peşinden koşar ve acıya yol açan her şeyden kaçınır. (S. 3.) Dahası, Locke, hazzın ve acının yalnızca fiziksel değil, zihinsel de olabileceğine işaret etti ve böylece Ondokuzuncu Yüzyıl’da John Stuart Mili tarafından, *Faydacılık*, adı altında parlak biçimde geliştirilen öğretinin temelini attı.

Üstelik, basit fikirlerimizdeki (genişleyen deneyimin etkisi altındaki) değişimleri gözlemleyecek, gücümüzün, yani şu ya da

bu şekilde davranma kabiliyetimizin kavrayışına varırız ve bu gözlemlerden ‘özgür irade’ kavramı ortaya çıkar.¹ (Kitap II, böl., XXI, 1-2.) “Kendimizde” der Locke, “başlamaya ya da sabretmeye, zihinlerimizin pek çok faaliyetini ve bedenlerimizin hareketlerini devam ettirmeye ya da sona erdirmeye dair bir güç buluruz ve bu güç yalnızca bir düşünce ya da zihnin şu ya da bu eylemi yapmayı veya yapmamayı düzenleyen ya da adeta, emreden bir tercihi ile işler.” (S. 5.) Zihnin insanın eylemleri üzerindeki gücünün kapsamının düşünülmesinden, özgür irade, fikri doğar. (S. 7.) Ama, aslında, “İrademiz özgür mü?” sorusu, hatalı formüle edilmiştir. “İnsan eylemlerinde özgür müdür?” diye sormak, daha doğru olacaktır. Ve bu sorunun yanıtı, insanın elbette dilediği gibi davranabildiği şeklinde olacaktır. Ama dilemekte özgür müdür? Bu soruya Locke, elbette olumsuz bir yanıt verir; çünkü insanın iradesi önceden gelen bir dizi etki tarafından belirlenmiştir.

Ayrıca, zihnin iradeyi nasıl belirlediğini tartışırken Locke, acı ya da hatta sadece rahatsızlık öngörüsünün irademizi hayatta gelecek en büyük zevklerin öngörüsünden daha fazla etkilediğine işaret eder. Genel olarak, Locke, zihnimizin eylemlerimiz ile ilişkisini öylesine bütünlüklü bir şekilde tartışmıştır ki bu alanda kendinden sonra gelen tüm felsefenin atası sayılabilir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki Locke’un etkisi, temel olarak Onsekizinci Yüzyıl’ın şüpheci felsefesinde hissedilmiş olmasına karşın, sonradan Kant’ta ve Ondokuzuncu Yüzyıl’ın ilk yarısının Alman felsefesinde ifade bulan felsefe ile dini uzlaştırmacı tutumda da belirgindir.

Felsefeyi, Kilise’nin boyunduruğundan kurtarıırken, Locke, aynı zamanda ahlakı da üç tip yasanın koruması altına aldı: Tanrısal yasa, medeni yasa ve fikir ya da şöhret yasası. (Kitap II, böl., XXVII. S. 7.) Böylelikle hayatta gelecek olan mutluluk va-

1 [Locke, modern, “özgür irade”, kavramı yerine, “özgürlük”, (liberty) terimini kullanır.

adi üzerine temelli Kilise ahlakı ile bağlantıyı koparmadı. Yalnızca bu vaadin önemini azalttı.

Sonuç olarak, Locke, aynı denemenin son kısmında etik üzerine yazılarında sıkça beliren fikri geliştirmeye birkaç sayfa ayırır: Ahlaki doğrular, karmaşıklıklardan kurtarılıp temel kavramlara indirgendiklerinde, matematiksel doğrular ile aynı şekilde kesin olarak ispatlanabilirler. *“Ahlak bilgisi matematik kadar gerçek kesinliğe muktedirdir”* diyen yazar, Locke, “ahlaki fikirlerimiz, matematiksel fikirler kadar kendi içlerinde arketiptirler ve bu yüzden yeterli ve tam fikirlerdirler; onlarda bulacağımız tüm anlaşmalar ya da anlaşmazlıklar rakamlar kadar kesin bilgi üretirler.” (Kitap IV, böl., IV, S. 7.) Tüm bu kısım, bilhassa, “İspatlanabilir Ahlak” kısmı (böl., III, S. 18.), son derece ilgi çekicidir. Locke’un adaleti ahlak kavramlarının zemini olarak tanımaya çok yaklaştığını açık şekilde gösterir. Ama adaleti tanımlamaya kalkıştığında Locke, hayli gereksiz bir şekilde bu kavramı sınırlar ve mülkiyet kavramına indirger: “Mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik yoktur önermesi, Euclid’in herhangi bir ispatı kadar kesin bir önermedir.” (Kitap IV, böl., III, S. 18.) Ve böylelikle adaleti ve eşitliği, bu çalışmanın sonraki bir kısmında göreceğimiz üzere, ahlak fikirlerinin gelişiminde sahip oldukları yüksek önemden mahrum bırakır.

Locke’un felsefesi, felsefenin sonraki gelişimi üzerinde geniş kapsamlı bir etki bıraktı. Ama filozofların barbarca terminolojisi olmadan basit dilde yazılmış olan bu felsefe, temel ilkelerini zaman zaman bizatihi yazarın ifade etmeyi amaçladığı şeye dair açık bir fikir oluşturmamasını engelleyen metafiziksel anlatım biçiminin bulutu ile örtmedi. Locke, evrenin önemli olan ahlak alanındaki doğalcı, bilimsel yorumlanışının temelini açıkça ortaya koydu. Bu nedenle, Kantçı metafizikten İngiliz “faydacılık”ına, Auguste Comte’un “pozitivizm”ine, hatta modern “materyalizm”e kadar tüm sonraki felsefe, bilincinde olsun ya da olmasın, Locke ve Descartes’a yaslanır. Ansiklopedistleri ve daha sonra

Ondokuzuncu Yüzyıl'ın felsefesini incelediğimizde bunu göreceğiz. Şimdi Locke'un İngiliz takipçilerini katkısının ne olduğuna bakalım.

Ahlak kurallarının matematiğin kurallarına her ikisinin de bir kaç temel öncülden kesin olarak çıkartılabileceği anlamında benzerliği üzerine yazanlar arasında, Descartes ve Newton'un bir öğrencisi olan Samuel Clarke da vardı. "*Doğal Dinin Değiştirilemez Zorunlulukları Üzerine Söylev*" ("*Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*") adlı eserinde Clarke, buna çok büyük önem atfeder; öyle ki hareretle ahlak ilkelerin Üstün Varlık'ın iradesinden bağımsızlığını ve ayrıca insanın ahlakı ahlaksız davranışların neticesinden bağımsız olarak zorunlu farzettğini ileri sürer. Dolayısıyla Clarke'ın Bacon'un ahlak içgüdülerinin kalıtımsal niteliği fikrini işlemesi ve bunların nasıl geliştiklerini göstermesi beklenebilir. Onlarla yan yana insana sık sık çekici gelen toplum-karşıtı duyguların da varlığını kabul eden Clarke ikisi arasında seçim yapmada aklın oynadığı rolü göz önünde bulundurabilir ve toplumsal içgüdülerin yavaş yavaş biriken etkisini gösterebilirdi. Ancak bunu yapamadı. Devir, *evrim teorisi* için henüz olgunlaşmamıştı ve Locke'un bir rakibinden beklenecek son şey olmasına karşın Clarke, Locke gibi, Tanrısal vahiye döndü. Üstelik Clarke, Locke ve onun takipçileri olan faydacılar gibi, faydaya başvurdu ve böylece öğretisindeki ahlak kavramlarını kalıtımsal içgüdülerden çıkardığı kısmı, daha da zayıflattı. Sonuç olarak, etik felsefesi üzerindeki etkisi, eğer kendisini doktrininin ilk kısmını sonuna kadar geliştirmek ile sınırlandırmamış olsaydı, olabileceğinden çok daha zayıf olurdu.

Shaftesbury'nin ahlak felsefesi çok daha bütünlüklüydü. Onyedinci Yüzyıl'da Bacon'dan sonra yazanların tümü arasında Shaftesbury, tümevarımsal düşünüşün büyük kurucusunun fikrine başka herkesten daha fazla yaklaştı. Shaftesbury, elbette, temel düşüncelerini dinsel öğretiye verilen ödünler ile gizlemek zorunda kalmış olsa da -zira o zamanlar ödün vermeden ilerleme

olanaksızdı- ahlak kavramlarının kökeni konusunda kendisini öncellerinden çok daha cesur ve kesin bir biçimde ifade etti.

Shaftesbury, öncelikle, ahlak duygusunun türemiş bir duygu değil, insan doğasında doğal olarak mevcut olan bir duygu olduğunu, ispatlamaya çalıştı. Ahlak duygusu kesinlikle eylemlerimizin yararlı ya da zararlı neticelerinin değerlendirilmesinin sonucu değildir ve: “Ahlak duygumuzun bu temel ve kendiliğinden karakteri, ahlakın kaynağı insanın doğasında yatan ve insanın ancak ikinci elden, yani onlar kendilerini ifşa ettikten sonra yargılayabileceği duygular ve doğal eğilimler üzerine temelli olduğunu kanıtlar. İnsan duyguların ve iç güveninin ifşaatlarını yargılarken onlara ahlaklı ya da ahlaksız, der.”

Bu nedenle ahlakın temellerinin belirlenmesi aklı ve neyin doğru ve neyin yanlış olduğunun anlaşılmasını gerektirir; bu, doğru yargılarda bulunmamızı olanaklı kılar; böylece: “Toplumu ayakta tutan o doğal duygu hakkında, hiçbir nedenle ve hiçbir zaman, herhangi bir onur ya da din nosyonuna ya da ilkesine dayanılarak, çirkin, doğal olmayan, örnek kabilinden olmayan, yıkıcı hiçbir şey, iyi ve uygun bir saygınlık nesnesi olarak öne sürülemez.”¹

Shaftesbury ahlak kavramlarının kuvvetlendirilmesinde dine önem vermedi. “Dinin etkisi altında ahlaklılığa dönen bir insan” diye yazdı, “sıkı şekilde zincirlenmiş bir kaplanda olan uysallıktan ya da nezaketten daha fazla doğruluğa, dindarlığa ve kutsallığa sahip değildir.”² Genel olarak, Shaftesbury, din ve tanrıtanımazlık tartışmasında oldukça açık sözlüydü.

Shaftesbury, ahlak kavramlarının kökenini özel olarak aklın denetlediği doğuştan gelen toplumsallık içgüdüsü ile açıkladı. Bu ahlak kavramlarından “Eşitlik ve Hak” kavramları gelişmişti ve bunların gelişimi de şu düşüncüyü etkilemişti: “İyi ya da

1 “*Characteristics of Man*” “*Manners, Opinions*” Times, vs., Anthony, Shaftesbury Kontu, 2 cilt, Grant Richards, Londra, 1900. [Alıntılanan pasaj için, bkz. “*An Inquiry Concerning Virtue of Merit*” IV. İnceleme, cilt I, Kitap I, Kısım II, Bölüm II, s. 255.] (İng. ç.n.)

2 Agy. Kitap I, Bölüm III, Kısım II, s. 267; ayrıca, bkz., Kitap II, Bölüm II, Kısım I.] (İng. ç.n.)

erdemli adını hak etmesi için bir varlığın tüm eğilimlerinin ve duygularının, zihin ve mizaç istidatlarının, kendi türünün ya da içinde olduğu ve bir parçasını teşkil ettiği sistemin iyiliğine uygun olması ve katılması gerekir.”¹

Dahası, Shaftesbury, toplumsal çıkarlar ile bireyin çıkarlarının yalnızca çakışmakla kalmayıp hakikaten ayrılamaz olduklarını kanıtladı. Hayat sevgisi ya da hayat arzusu aşırıya taşındığında, hiç de bireyin çıkarıma değildir; bireyin mutluluğu önünde bir engel haline gelir.²

Shaftesbury’de ayrıca, zihinsel hazların duyumsal hazlara tercih edilirliğinden söz ettiği pasajda, sonradan John Stuart Mill ve diğer faydacılar tarafından geliştirilen hazların faydacı değerlendirilmesinin başlangıçlarını da buluruz.³ Ve ilk kez 1709’da yayımlanan ve “*Erdem ya da Meziyet Üzerine Bir Araştırma*”da (“*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*”) geliştirilen teorilerini savunduğu söylevi, “*Ahlakçılar*”da (*The Moralists*”) Shaftesbury içinde Hobbes’un kuşkularına göre tüm insanların birbirlerinin düşmanı olduğu, “doğal devlet”, ile alay eder.⁴

1 Agy. Kitap II, Bölüm II, Kısım I, s. 280.

2 Agy. Kitap II, Bölüm II, Kısım II, s. 318.

3 Agy. Sonuç, s. 337. (Ayrıca, bkz. Kitap II, Bölüm II, Kısım I, s. 296.)

4 “*The Moralists: A Philosophical Rhapsody, being a recital of certain Conversations on Natural and Moral Subject.*” [“*Characteristics*”in II, cildinde]: “Böyle ayrı şekilde yaşamalarının onların doğal halleri olduğu, asla, mantıklı olarak kabul edilemez. Çünkü çok geçmeden varlığı, topluma dönüklük ve kendisinin benzerliği duygularından mahrum bırakırsınız.” (Böl. II, Kısım IV, s. 80.) Daha sonra şöyle der: “Eğer, diğer yandan, onların yapıları bizim gibiyse... Eğer *hafızaları, duyuları ve duyguları* var ise... Kendi istekleriyle toplumdan çekilemeyecekleri ve kendilerini onusuz koruyamayacakları açıktır.” (Bölüm II, Kısım IV, s. 82.) Dahası, Shaftesbury, insan, çocukların zayıflığına ve korunma ve iyi besin ihtiyaçlarına işaret eder. “- Bunun [İnsan ailesinin] derhal bir kabileye dönüşmesi gerekmez miydi? Ve bu kabilenin de bir ulusal Ya da yalnızca bir kabile olarak kalsa bile, bunun yine de bir karşılıklı savunma ve ortak çıkar toplumu olması gerekmez miydi?” O halde toplum insan için bir doğal hal olmalıdır ve insan “*toplum ve topluluk dışında hiç var olmamıştır ve asla var olamaz*”. (Bölüm II, Kısım IV, s. 83.) Bu düşünce, göreceğimiz gibi, sonradan Hume tarafından defalarca tekrarlandı.

Shaftesbury'nin, Hobbes'un, "İnsan insanın kurdudur" iddiasını çürütürken, hayvanlar arasında karşılıklı yardımlaşmanın varlığına işaret eden ilk kişi olması kayda değerdir. "Eğitilmişler" diye yazar, Shaftesbury, "bu hayali doğa devletinden söz etmeye bayılıyorlar... Ama İnsanı kötüleyerek, 'İnsan insanın kurdurur' demek, kurtların birbirlerine karşı çok nazik ve sevecen yaratıklar oldukları göz önünde bulundurulduğunda, oldukça saçma görünür. Kurtlar arasında cinsiyetler gençlerin bakımı ve büyütülmesinde sıkı şekilde bir araya gelirler ve aralarındaki bu birlik devam eder. Avlanmak ya da avlandıklarını yemek veya iyi bir leş bulmak amacı ile toplanmak için birbirlerine ulurlar. Domuz türleri bile ortaklık duygularına sahiptir ve sıkıntıdaki hemcinslerinin yardımına sürü halinde koşarlar."¹

Böylelikle Bacon, Hugo Grotius ve Spinoza tarafından icat edilen kelimeler ("mutuum Juventum," yani karşılıklı yardımlaşma) açık ki kaybolup gitmediler ve Shaftesbury aracılığıyla etik sistemine eklemelendiler. Ve şimdi, en iyi zoologlarımızın bilhassa Amerika'nın az nüfuslu bölgelerinde yaptıkları ciddi gözlemlerden ve Ondokuzuncu Yüzyıl'da ilkel kabilelerin yaşamına dair yürütülen ciddi çalışmalardan, Shaftesbury'nin ne kadar haklı olduğunu biliyoruz. Ne yazık ki bugüne dek Hobbes'un akla sığmaz iddiasını yineleyen pek çok masabaşı "doğabilimci"si ve "etnolog"u oldu.

Shaftesbury'nin görüşleri zamanına göre o kadar cüretliydi ve pek çok noktada modern düşünürlerin vardıkları sonuçlara o kadar çok yaklaşıyordu ki bu öğretinin hakkında birkaç söz daha etmemiz gerekiyor. Shaftesbury insanın eğilimlerini, toplumsal, bencil olanlar ve esas itibarıyla "doğal" olmayanlar olarak ayırdı. Nefret ve garezin bu ikinci türde olduğunu yazdı. Ahlak, toplumsal ve bencilce eğilimler ("duygular") arasındaki doğru ilişkiden başka bir şey değildir. Genel olarak, Shaftesbury, ahlakın dinden

1 Agy. s. 83-84.

ve spekülatif nedenlerden bağımsız olduğunda, çünkü ahlakın ana kaynağının eylemlerimiz hakkında akıl yürütmeye değil, tam da insanın doğasında ve çağlar boyu geliştirdiği duygudaşlıkta olduğunda ısrar etti. Dahası ahlak, amaçları ile ilgili olarak da bağımsızdır; çünkü insan şu ya da bu eylemin görünürdeki faydası tarafından değil, *kendi içindeki iç ahenk* duygusu tarafından, yani eylemden sonraki tatmin ya da tatminsizlik duygusu tarafından yönlendirilir.

Böylelikle Shaftesbury (Wundt tarafından zaten işaret edildiği gibi), cesurca ahlakın bağımsız kökenini ilan etti. Ve ayrıca bir ahlak kodunun nasıl kaçınılmaz olarak bu ana kaynaktan doğduğunu da anladı. Üstelik, ahlak kavramlarının verili bir davranış tarzının yararlılığı ya da zararlılığına dair faydacı tasarlardan kay- naklandıklarını kesin olarak reddetti. Dinlerin tüm ahlak kuralları ve yasalar, türemiş, ikincil biçimlerdirler ve onların esas temelini kalıtsal ahlak içgüdüleri oluşturur.

Bu noktada Shaftesbury'nin doğalcı ahlak felsefesi ahlak meselelerinde Epiküros ve takipçilerinin bakış açısına bağlı kalmayı tercih eder; Ansiklopedistler de dahil, Onsekizinci Yüz- yıl'ın Fransız düşünürlerinin doğalcı felsefesinden tamamen ayrılır. Bu ayrılığın İngiltere ve Fransa'daki yeni felsefi hareketin kurucularında, yani bilimsel, doğalcı duruş noktasını derhal benimseyen Bacon'da ve konumunu henüz açık şekilde tanımlamamış olan Descartes'ta çoktan dikkat çektiğini belirtmek ilginçtir.

Ne olursa olsun, Shaftesbury'nin bakış açısı Darwin tarafından da (ikinci temel eseri, *“İnsanın Soyü”*nda) benimsendi. Ve önceden tasarlanmış nosyonlardan özgür olan her psikolog tarafından kaçınılmaz olarak aynı bakış açısı benimsenmelidir. Shaftesbury'de ayrıca, sonradan, *“Zorunluluk ya da Yaptırımsız Ahlak”* (*“Morality Without Obligation or Sanction”*) adlı kitabında geliştirdiği fikirlerinde, Guyau'nun bir öncelini de buluruz. Doğal bilim de aynı sonuçlara varmıştır; böylelikle, hayvanlar ve ilkel vahşiler arasındaki karşılıklı yardımlaşmayı inceledikten

sonra, insan için tekrar dört ayak üzerinde yürümenin ahlak içgüdülerini reddetmekten daha kolay olacağını, zira bu içgüdülerin hayvan dünyasında insanın yeryüzünde ortaya çıkmasından çok daha önceleri gelişmekte olduğunu söyleyebildim.¹

Shaftesbury'nin öğrencisi olan Hutcheson, çağdaşlarının herhangi birinden çok daha güçlü bir vurguyla, doğal ahlak duygusunu savunarak ortaya çıktı. Shaftesbury başkalarının iyiliği için çıkar gözetmeden çabalamanın neden kişisel egoizmin belirtile-rine üstün geldiğini açıklamadı ve bu eksiklik ile dinin yolunu açık bıraktı. Hutcheson, Shaftesbury'den daha inançlı ve dine daha saygılı olmasına rağmen, zamanın herhangi bir düşünüründen daha güçlü bir vurguyla ahlaki yargıların bağımsız doğasını gösterdi.

“Philosophiae moralis institutio campendiaria” ve *“Ahlak Felsefesi Sistemleri”* (*“Systems of Moral Philosophy”*) adlı eserlerinde Hutcheson da iyicil davranışların faydası ve iyicil olmayan davranışların zararına dair tasalar tarafından yönlendirilmediğimizi, başkalarının iyiliğine yönelen bir davranışın ardından zihinsel tatmin hissettiğimizi ve bu tür bir davranışa, davranışımızın faydası ya da zararına dair kuramlara girişmeden, “ahlaklı” dediğimizi ispatlamaya çalıştı. İyicil olmayan davranışların sonucu olarak zihinsel tatminsizlik hissederiz; tıpkı bir binanın ya da müziğin uyumundan zevk almadığınız ya da mimaride ya da müzikte uyum yokluğundan rahatsız olmamız gibi. Eğer öyle davranmaya doğal bir eğilmimiz yoksa, *“perse”* akıl bizi ortak iyiliğe yol açan bir davranışa yönlendirmez. Dolayısıyla Hutcheson akla hayli akçakgönüllü, belki de fazla alçakgönüllü bir yer ayırır. “Akıl” diye savunur, “yalnızca duyumları ve izlenimleri düzene sokar ve yalnızca eğitimsel bir rol oynar: Mutluluğumuz için en büyük öneme sahip o en yüksek zevkleri deneyimlememizi sağlar. Akıl yoluyla evrensel düzeni ve yöneten tini biliriz

1 [Bkz., aşağı, Ek. Sayfa 438.] (İng. ç.n.)

ama aynı zamanda ahlaklı ve ahlaksız olanın yorumlarındaki gelişimin farklı aşamalarındaki insanları çok çeşitli ahlaki ve bazen ahlaksız kurallar ve âdetler kurmaya sevk eden ayrılıklar da akıldan kaynaklanır. Çeşitli zamanlarda hatalı zihinsel yargı kaynaklı utanç verici davranışlar sergilenir ve kendi başına bırakılan ahlak duygusu, zor bir durum karşısında ahlaklı bir kararı desteklemede yetersizdir.” [Kitap I, böl., V. S. 7.]

Ancak şunu söylemenin daha doğru olacağını belirtebiliriz: Ahlak duygusu daima utanılacak davranışlara karşıydı; zaman zaman tek tek bireyler isyan ettiler ama onu yok etmeye yetecek gücü kendi taraflarına çekemediler. Ayrıca dinlerin pek çok utanılacak davranış ile ilgili olarak ne kadar suçlu olduğu da hatırlanmalı. Ahlakın gelişiminde aklın haklarını yadsıyan din, insanları sürekli olarak yönetenlere karşı dalkavukluğa ve başka dinleri izleyenlere karşı nefrete sevk etti ve bunlar Engizisyon’un gaddarlıklarında ve dinsel çekişmeler nedeniyle şehirlerin bütün bütün yok edilmesinde doruğa ulaştı.

Hutcheson’un dinin ana değerini Tanrı’ya attığımızı sanırsızca yüksek niteliklerde gördüğü, doğrudur; Hutcheson, aslında, Tanrı’nın *toplumsal* tapınmayı yaratarak insanın toplumsal ihtiyaçlarını giderdiğini gördü. Kuşku yok ki din, diğer herhangi bir toplumsal kurum gibi, bir idealin yaratılmasına yardım eder. Ama ahlak üzerine yazan çeşitli kişilerin işaret ettiği gibi, toplumsal ahlaktaki baş rolü ideallerden çok toplumsal hayatın gündelik alışkanlıkları oynar. Dolayısıyla Hristiyan ve Budist azizler su götürmez şekilde model olarak ve bir ölçüye kadar ahlak hayatı için canlandırıcı olarak işlev görürler ama unutmamalıyız ki insanların çoğunluğunun hayatlarında onları taklit etmemek için geçerli bir mazeretleri vardı: “Eh, biz aziz değiliz!” Dinin toplumsal etkisine gelince, başka toplumsal kurumlarını ve hayatın gündelik rutininin dinin öğretilerinden daha güçlü olduğu ortaya çıkmıştır. Pek çok ilkel halkın komünistçe yaşam tarzları onların içinde dayanışma duygusunu ve alışkanlıkların Hı-

ristiyanlığın yaptığından çok daha iyi şekilde korur. Sibiry ve Mançurya'daki gezilerimde “vahşiler” ile yaptığım konuşmalar sırasında, Hristiyan toplumlarımızda insanların yanı başlarında başka insanlar bolluk içinde yaşarken nasıl olup da sık sık açlıktan öldüklerini açıklamak, benim için çok zor oldu. Bir Tunguz ya da Aleut ve pek çok başkaları için böylesi bir durum tamamen anlaşılmazdır: Onlar Putperesttirler ama kabile tarzı yaşamları olan insanlardırlar.

Hutcheson'un başlıca meziyeti, çıkar gözetmeyen eğilimlerin neden dar şekilde kişisel olan özlemlere üstün gelebileceğini ve geldiğini açıklama çabasıydı. O bu olguyu içimizde toplumsallık duygusu kendini yönlendiren özlemlere karşı üstünlük elde ettiği her zaman beliren içsel onay duygusunun varlığı ile açıklar. Böylelikle, etiği ya dine ya da bireyin verili bir davranışına yönelik fayda gözetken tasalarına üstünlük verme gerekliliğinden kurtarmıştır. Bununla birlikte onun öğretisinde temel bir kusur vardır: Hutcheson, öncelleri gibi, ahlakın *zorunlu* tuttuğu şeyler ile yalnızca arzulanır gördüğü şeyler arasında ayırım yapmamıştır; bu yüzden sonuç olarak tüm ahlak öğretilerinde ve kavramlarında *zorunlu ögenin, eşitlik ögesinin, duygu ve akıl ile tanınması üzerine temelli* olduğuna dikkat edememiştir.

Ancak bu kusur, daha sonra göreceğimiz gibi, modern düşünürlerin çoğunda da vardır.

Shaftesbury ve Hutcheson'un Alman çağdaşlarının -Gottfried Wilhelm Leibnitz'in- öğretisini, onun hem Spinoza hem de Locke eleştirisinde ve teoloji ile felsefeyi birleştirme ve İskoç ve İngiliz etiğinde olduğu kadar Katolisizm ve çeşitli Protestan öğretilerde de ifade bulan düşünce akımlarını uzlaştırma çabasında epey bir miktar bilgilendirici malzeme olmasına karşın, ayrıntılı olarak incelemeyeceğim. Bilindiği üzere, Leibnitz, Newton ile aynı anda matematiğe yeni ve çok verimli olan, fenomenlerin son derece küçük değişimlerin incelenmesi yoluyla araştırılması yöntemini tanıttı. Ayrıca maddenin yapısına dair modern atom teorisine ben-

zer bir teori ortaya attı. Ama ne kuşatıcı zekâsı, ne de parlak iza-hatı ona felsefi panteizmi Hristiyan inanç ile uzlaştırmada ya da insan doğasının temel özelliklerinin incelenmesi üzerine temelli etiği ölümden sonraki inanç üzerine temelli olan Hristiyan etiği ile uzlaştırmada yardımcı olmadı.

Ama Leibnitz, bu girişiminde başarısız olmasına rağmen, tüm insanlarda insandaki temel ahlak kavramlarının gelişmesi için -toplumsal olarak- doğal olarak varolan içgüdünün önemi-ne işaret ederek etiğin gelişimine yardım etti. Ayrıca idealler inşa etmede *iradenin gelişiminin* önemini ve bireyin ahlaki ka-rakterini de gösterdi. Bu etkenlere yeteri kadar dikkat gösteril-memişti.

Kuşku yok ki Leibnitz, zihinsel bünyesinde ve felsefesin-de, teolojik Hristiyan etiğinden ya da ölümden sonraki yaşama inancın insanın ahlaki güçlerini kuvvetlendirdiği düşüncesin-den ayrılamazdı. Ama zaman zaman Bayle ve Shaftesbury'nin tanrıtanımazlığına o kadar yakıştı ki, onların doktrinlerini kuş-kuya yer bırakmayacak şekilde kuvvetlendirdi. Diğer yandan tam da dinsel ahlak ile din dışı ahlak arasında gidip gelmesi ka-çınılmaz olarak ahlakın tam da özünde içgüdülerin, tutkuların ve duyguların dışında bir şey olduğu; “ahlaklı” ile “ahlaksız” olayları yargılarken aklımızın, entellektüalistler okulu -Epükü-ros'un takipçileri- tarafından ileri sürüldüğü gibi, yalnızca kişi-sel ya da toplumsal fayda tasaları tarafından yönlendirilmediği; aklımızda daha genel olan, daha genel olarak tanınmış bir şey olduğu düşüncesine yol açtı. Leibnitz'in kendisi akıldaki üstün ilkenin *adalet* kavramı olduğu, sonucuna varmadı ama bu çıka-rımın yolunu hazırladı. Diğer yandan, ulvi bir düşünce tarzına ve kendini feda etme denilen şey ile dolu eylemlere olan ihtiya-cı o kadar güzel biçimde ifade etti, ahlakın gelişiminde *idealin* rolünü o kadar iyi resmetti ki ahlak kavramlarımızda önemli bir modern farklılaşmanın zeminini hazırladı. Tüm toplumsal

yaşamın vazgeçilmez temeli olarak işlev görmesi gereken şey ile, yani adalet ile, insanın sık sık sıradan adaletin aşırılığı ile başkalarına verdiği şey, yani kendini feda etmeye hazır oluş arasındaki ayrıma yol açtı.¹

1 Leibnitz'in başlıca felsefi eserleri şunlar: "*Essais de theodicée sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme, et l'origine du mal*" 1710; "*Nouveaux essais sur l'entendement humain*" (Locke'a yönelik bir çürütme, yazılışı 1704, yayımlanışı, acele, 1760); "*Système nouveca de la nature et de la communication des substancas*" [İlk eser Amsterdam'da ortaya çıktı; ikincisi Amsterdam ve Leipzig'de, 1760 ve 1765'te, (İngilizce çevirisi, A.G. Longley, N.Y., 1896 ve bkz., John Dewey'in G.S. Morris'in eserine getirdiği eleştirel izahat: Morris, "*German Philos. Classics*" Chicago, 1882); "*Système Nouveau*"nun tarihi 1695, bkz., Leibnitz, "*Euvres Philosophiques*" Ed. Janet, 1866, cilt 2, s. 526 ff.] (İng. ç.n.)

VIII. BÖLÜM

Modern Devirde Ahlak Öğretilerinin Gelişimi (17. ve 18 Yüzyıllar - Devam)

Bilimin -ve netice itibariyle etik öğretilerinin- Kilise'nin boyunduruğundan kurtulması, Fransa'da İngiltere'deki ile yaklaşık aynı zamanda gerçekleşti. Fransız düşünür René Descartes, Francis Bacon'un İngiltere'de yaptığı önderliğin aynısını Fransa'da yaptı ve bu ilişkinin temel yapıtları aşağı yukarı eşzamanlı olarak ortaya çıktı.¹

Ama çeşitli nedenlerden dolayı, Fransa'daki hareket İngiltere'deki hareketten hayli farklı bir biçim aldı ve Fransa'da, liberter fikirler Bacon'un kaynaklık ettiği, bilimde ve bilimsel kuramda bir devrim yaratan hareketten daha geniş çevrelere nüfuz etti ve tüm Avrupa'da çok daha derin bir etki bıraktı.

Fransa'daki özgürleşme hareketi Onaltıncı Yüzyıl'ın sonunda başladı ama proleter hareketi ve köylü ve şehirli devrimi biçimini aldığı İngiltere'dekinden farklı bir yol izledi. Fransa'da devrim ancak Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda geldi ama liberter fikirler Fransız toplumunda devrimden uzun süre önce geniş ölçekte yayılmaya başlamıştı. Edebiyat bu fikirlerin baş motifiydi. Fran-

1 Bacon'un, "*Novum Organum*"u 1620'de ortaya çıktı. "Descartes'in *Discours de la méthode*, J"u 1637'de, [Paris, İngilizce çevirileri, Londra, 1649; Edinburgh, 1850.] (İng. ç.n.)

sız edebiyatında özgürlükçü fikirleri ifade eden ilk kişi Rabelais (1483(?)-1553) idi ki Michel Montaigne, ruhça onu izledi.

Montaigne, Fransız yazarların en parlaklarından bir tanesiydi. Hafif, kolayca okunabilir bir biçimde, kesinlikle “sade aklıselim”in duruş noktasından, din hakkında cesurca ve en “kâfirce” görüşleri ifade eden ilk kişiydi.

Montaigne’in, 1583’te ortaya çıkan ünlü kitabı, “*Denemeler*” (*Essais*) büyük başarı elde etti; pek çok baskı yaptı ve Avrupa’nın her yerinde okundu ve sonradan Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyılların önde gelen yazarları bile Montaigne’i seve seve öğretmenlerinden biri olarak kabul ettiler. Montaigne’in kitabı, etîğin eski skolastik dogmalardan kurtuluşuna önemli ölçüde yardımcı oldu.

“*Denemeler*”inde Montaigne, kendi karakteri ve yargılarının ve eylemlerinin nedenleri hakkında ve ayrıca, en iyi toplum ile içli dışlı olduğu için, kendi çevresinin insanların karakteri hakkında bir dizi samimi itiraftan başka bir şey sunmadı: Ve insan eylemlerini, kendini beğenmişliği hafif bir felsefe kokusu ile yumuşatılmış, rafine, az çok humaniter bir Epikürosçu olarak yargıladı; başka Epikürosçu kendini beğenmişlerin ve onları dindar akıl hocalarının arkasına gizlenmeye alıştıkları dinsel ikiyüzlülüğü ifşa etti. Böylelikle, büyük edebi yeteneği sayesinde, sonradan, Onsekizinci Yüzyıl’da, Fransız edebiyatının tamamında hüküm süren dine karşı, eleştirel, alaycı tonun zeminini hazırladı. Ne yazık ki Montaigne ve bugüne kadarki takipçileri, artık insanların toplumsal hayatını yönetmede Kilise hiyerarşisinin yerini almış olan devlet makinesini içeriden aynı türde, herkese hitap eden, alaycı eleştiriye tabi tutulmadılar.

Az çok daha ciddi ama yine aynı tarzda olan bir araştırma, hayli sonraları teolog ve Kraliçe Margaret’in günah çıkarıcısı olan Papaz Pierre Charron (1541-1603) tarafından üstlenildi. Onun; “*Bilgelik Üzerine İnceleme*” (“*Traité de la Sagesse*”) adlı kitabı 1601’de ortaya çıktı ve derhal herkesçe sevilirdi. Bir Rahip olarak

kalmasına rağmen, gerçekte hakiki bir şüpheciydi ve şüpheciligi Montaigne'ninkinden bile keskindi. Benzer dinler arasındaki -Hristiyanlık ve Pagan dinler arasındaki- benzer doktrinleri tartışırken, Charron, bunların ne kadar çok ortak noktası olduğunu ve ahlakın dine ne kadar az ihtiyaç duyduğunu gösterdi.¹

Genel konuşursak, dine yönelik bu şüpheci ve aynı zamanda gerçekçi tutum sonradan Onsekizinci Yüzyıl Fransız edebiyatının ayırt edici özelliğini oluşturdu ve kendisini Voltaire'in ve Ansiklopedistlerin yazılarında, devrim öncesi dönemin romanında ve bilhassa dramatik eserlerde ve nihayet, bizatihi Devrim'de özel bir belirginlik ile açığa çıkardı.

Bacon bilime doğal fenomenleri araştırmanın yeni ve çok verimli bir yöntemini vermiş ve böylece dinsel ve metafiziksel açıklamaların müdahalesi olmadan yeryüzündeki yaşam ve evren hakkında bir bilim inşa etmeyi olanaklı kılmıştı. Ancak Descartes bir süre daha tümdengelsel yöntemi kullanmaya devam etti. Onun düşüncesi doğaya yönelik tümevarımsal araştırmanın yol açacağı keşiflerden önceydi ve o doğanın yaşamındaki henüz bilimsel açıklamaya açılmamış bölgeleri -henüz girmekte olduğumuz bölgeleri- fiziksel-matematiksel teoremler aracılığıyla açıklamaya çalıştı. Bununla birlikte daima fenomenlerin fiziksel yorumlanması sağlam zemini üzerinde kaldı. Maddenin yapısı hakkındaki en cesurca varsayımlarında bile bir fizikçi olarak kaldı ve hipotezlerini matematiksel dil ile ifade etmeye çalıştı.

Eserlerini, İngiltere gibi, henüz kendisini Kilise'nin boyunurdurduğundan kurtarmamış olan Fransa'da yayımlayan Descar-

1 Jodl, "Geschichte, der ethik als Philos Wissenschaft" adlı kitabında, "Traité de la sagesse"nin (1601) bir pasajından alıntı yapar; ona, bir alıntı sonraki baskılarda çıkarılmıştır. Bu pasajda Charron sade bir şekilde şunu belirtir: "Ben de adanmışlık ve dindarlık görmek isterim ama insana ahlakı aşlamaları için değil -insan onunla birlikte doğmuştur ve o insana doğa tarafından verilmiştir- ahlakı tam bir şekilde taçlandırmak için." [Cilt. 1, s. 189, Stuttgart; Berlin 1912.] Bu alıntı gösteriyor ki ahlakın insanın doğal bir niteliği olarak yorumlanması, düşünürler arasında yazılarından belli olandan daha yaygındı. [Charron'un, "Traité"ine dair bir not için, bkz., *supra*, s. 139.] (İng. ç.n.)

tes, vardığı sonuçları çok muhafazalı olarak açıklamak zorundaydı.¹

1628’de Fransa’yı terk etmek ve 1637’de, “*Felsefi Denemeler*”ini (“*Essais philosophiques*”) yayımladığı Hollanda’ya yerleşmek zorunda kaldı. Bu kitap felsefi düşüncenin gelişimi üzerinde derin bir etki bırakan ve doğanın mekanik yorumlanışının temelini atan, “*Yöntem Üzerine Söylev*” (“*Discours de la méthode*”)’inde içeriyordu.

Descartes, ahlak ve ahlakın din ile ilişkisi meselesine çok az özel dikkat gösterdi ve onun ahlak meseleleri üzerine görüşleri ancak İsveç Prensesi Christina’ya yazdığı mektuplardan öğrenilebilir.

Din ile bilimin ilişkisi bile onu çok az ilgilendiriyordu ve Kilise’ye yönelik tutumu, zamanının tüm Fransız yazarlarının-ki gibi, çok ihtiyatlıydı. Giordano Bruno’nun yakılması, hâlâ iyi hatırlanıyordu. Ama Descartes’in evrenin hayatını kesin matematik araştırmalara tabi olan fiziksel fenomenler yoluyla açıklama girişimi -bu yöntem, “kartezyenizm” adını aldı- Kilise’nin tüm öğretilerini o kadar kesin olarak bir kenara attı ki Kartezyen felsefe, çok geçmeden bilgiyi inançtan kurtarmada, Bacon’un “tümevarımsal yöntem”inin olduğunu kanıtladığı kadar güçlü bir silah haline geldi.

Descartes, Kilise’nin öğretilerine yönelik tüm saldırılardan özenle kaçındı; Tanrı’nın varlığına dair bir dizi kanıt bile öne sürdü. Fakat bu kanıtlar öylesine soyut bir akıl yürütme üzerine temellidirler ki yalnızca tanrıtanımazlık suçlamasından kaçın-

1 Bu nedenle, örneğin, Descartes’in arkadaşı Mersenne’e, Temmuz 1633’te ve Ocak 1634’te yazdığı, “*History of Materialism*” adlı kitabında Lange tarafından alıntılanan (Not 69, Kasım II, cilt 1) mektuplarda Galileo’nun Engizisyon tarafından ikinci kez tutuklandığını ve kitabı hakkındaki hükmü -hüküm büyük olasılıkla dünyanın dönüşü hakkındaki fikri yüzündendi- öğrendikten sonra, Des cartes kendi eserinde ifade etmek üzere olduğu aynı fikri reddetmeye hazırdı. Ayrıca bu türden başka tavizlerin belirtileri de var. [Friedrich Albert Lange, “*Gesch der Materialismus*” Iserlohn, iki cilt bir arada: Ing., çev., Ernest Thomas, Lond., & Bast., 1879-81, 3 cilt.] (Ing. ç.n.)

mak için sokuşturulduktan izlenimini verirler. Ama Descartes'ın öğretisini bilimsel kısmı öyle yapılandırılmıştı ki Yaratıcı'nın iradesinin müdahalesine dair herhangi bir belirti taşımıyordu. Descartes'ın Tanrısı, sonraki zamanlarda Spinoza'nın Tanrısının olduğu gibi, bir bütün olarak büyük evrendi; bizatihi doğaydı. Descartes insanın ruhsal yaşamı hakkında yazdığı zaman, o zamanlar fizyoloji alanında elde edilebilen sınırlı bilgiye rağmen, onun fizyolojik bir yorumunu vermeye çalıştı.

Ama kesin bilimlerin dünyasında, bilhassa da fiziksel fenomenlere yönelik matematiksel araştırma alanında, Descartes'ın başarısı kayda değerdi. Matematiksel araştırma yöntemleri ile, bilhassa da onun yeniden yarattığı analitik geometrideki yöntemleri ile yeni bir bilim yarattığını söylemek, makul olur. O, yalnızca yeni yöntemler keşfetmekle kalmadı; ayrıca bu yöntemleri evrensel fiziğin en zor problemlerinden bazısına -yani kozmik uzayda çok küçük madde parçacıklarının girdap hareketlerinin incelenmesine- uygulandı.

Bilime doğanın gizemlerine nüfuz etmenin yeni bir yöntemini veren Descartes, Bacon gibi, aynı zamanda batıl inançların ve sezgisel, yani tahmini açıklamaların güçsüzlüğü karşısında bilimin gücünü de gösterdi.

Kısa süre önce, Copernius, küremizin güneşin uydularından bir olduğunu ve gördüğümüz sayısız yıldız bizim güneş sistemi-mize benzeyen dünyalar olduğunu ispatlamıştı. Böylelikle Evren muamması insanın önünde tüm haşmetiyle çözüldü ve insan zihni kozmik varlığın açıklamasını araştırmaya başladı. Bacon, deneyin ve tümevarımsal yöntemin bu hayatı anlamada bize yardımcı olabileceğini öne süren ilk kişiydi ve Descartes en azından bazı temel yasalarıyla -yalnızca bizim güneş sistemimizin sınırları içerisinde değil, ayrıca onun sınırlarının çok ötesindeki yıldızların dünyasında da işleyen yasalar ile- kozmik varlığa ve Tanrısal olana nüfuz etmeye çabaladı.

Pisagor ve öğrencilerinin, sonradan Giordano Bruno'nun ha-

yali olduğu üzere doğanın bir bilgisi için temelleri matematiksel düşünüşte ararken, Descartes'ın Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl felsefesindeki metafiziğin önemini artırdığı ve bu felsefenin hakikat arayışında -gözlem ve deney yoluyla değil, soyut düşünüş yoluyla- bilime bir benzerlik taşımasına yardımcı olduğu doğrudur. Fakat diğer yandan, Descartes, fiziği onun Ondokuzuncu Yüzyıl'da ısıнын ve elektriğin özünün tartışılabilir parçacıkların titreşimlerinde olduğu keşfini yapmasını olanaklı kılan bir zemine oturttu ve böylece fizik yüzyılın sonuna doğru bir dizi görünmez titreşim keşfetti; bunların arasında Röntgen ışınları, bu ışınlar ya da telsiz iletişim kadar hayret verici olan pek çok başka keşfin çoktan filizlenmekte olduğu geniş bir alana yalnızca bir girizgâhtı.¹

Bacon yeni bir bilimsel araştırma yöntemi kurdu ve değişen koşulların etkisi altında doğanın devamlı olarak yeni hayvan ve bitki türleri evirdiğine işaret ederek, Lamarck ve Darwin'in keşiflerini öngördü; Descartes ise, "Vortices teorisi" ile bir anlamda Ondokuzuncu Yüzyıl'ın bilimsel keşiflerini öngördü.

Epikoros'tan söz ederken onun öğretisinin beş yüzyıl boyunca Yunan ve sonra Roma dünyası üzerinde bıraktığı büyük etkiye işaret ettim. Stoacılar inançlı bir şekilde onun öğretilerine karşıydılar ama Stoacılığın, Seneca ve Epictetus gibi önde gelen temsilcileri bile Epikürosculuktan büyüleniyorlardı. Ancak Hıristiyanlık, Epikürosçuluğu mağlup edebildi ama Hıristiyanlar arasında bile, Guyau'nun belirttiği gibi, Lucian ve hatta St. Augustine ona saygı gösterdiler.

Rönesans'ta Grekoromen öğrenimin anıtlarının aranması ve çalışılması başladığında, Kilise'nin boyunduruğundan kurtulmak isteyen türlü eğilimlerden düşünürler, Epiküros ve takipçilerinin

1 "The Annual Report of the Smithsonian Institute"da (1900) basılan Ondokuzuncu Yüzyıl bilimsel keşiflerine yönelik incelemedeki "Unsuspected Radiations" makalesine ve Ninetenth Century Dergisi' nin Aralık 1900 sayısına [Kropotkin'in bir makalesine; İng. ç.n.] bakınız.

-Diogenes Leartius, Cicero ve bilhassa doğanın modern bilimsel yorumlanışının en eski öncellerinden birisi olan Lucretus'un- yazılarına özel bir dikkat ile dönmeye başladılar.

Epikürosçu öğretinin temel gücü, görmüş olduğumuz gibi, doğaüstü ve mucizevi her şeyi reddederken aynı zamanda insandaki ahlak duygusunun doğaüstü kökenini de reddetmesinde yatar. Epikürosçuluk bu duyguyu mutluluğa yönelik rasyonel çaba ile açıklar. Bu mutluluk, Epiküros'a göre, yalnızca fiziksel ihtiyaçların giderilmesinde değil, hayatın mümkün olan en dolu halinde, yani arkadaşlık ve toplumsallık ihtiyacını da kapsayan en yüksek ihtiyaçların ve duyguların tatmin edilmesindedir. "Epikürosçuluk" teolojik ahlakı reddedenlerce bu biçimde savunulmaya başlamıştır.

Onaltıncı Yüzyıl'ın ikinci yarısında, Montaigne, çoktan, tamı tamına benzer bir duruş noktasını benimsemişti. Hayli sonra, Onyedinci Yüzyıl'da, bilgili bir Rahip, bir fizikçi, matematikçi ve düşünür olan filozof Pierre Gassendi, ahlak meseleleri ile ilgili olarak Epikürosçu bakış açısını benimsedi.

1624'te, Guyau, Fransa'da Felsefe Profesörü iken, Latin dilinde, o zamanlar din okullarına hâkim olan Aristoteles'in öğretilerine açıkça karşı çıkan bir eser yayımladı.¹

1 "Exercitationes paradoxicae-adversus Aristoteleae" Ancak arkadaşlarının ısrarı üzerine bu eserden beş bölümü çıkarmak zorunda kaldı; çünkü davasını kutsal olarak tanıdığı kitaplara dayandırılan Kilise, dünyanın evrenin merkezinde olduğunu ve güneşin, gezegenlerin ve yıldızların onun çevresinde döndüklerini öğreten Aristoteles ve Ptolemy'yi sadık bir şekilde destekliyordu; üstelik, yalnızca beş yıl önce [1615'de] benzer bir kâfirce eser yüzyıldışından Vanini kazıkta yakılmıştı. Ek olarak, Gassendi Descartes'in maddenin yapışma dair öğretisini reddetti ve modern atom teorisine oldukça yaklaşan kendi görüşünü açıkladı. Epiküros hakkındaki eserlerinin ikisini Gassendi Collège de France'da bir kürsü sahibi iken kendisi yayımladı; ancak temel eseri olan, "*Syntagma Philosophiae Epicuri*" ancak ölümünden sonra yayımlandı. [Amsterdam, 1678. Gassendi'nin, Epiküros üzerine diğer eserleri şunlar: "*Animadversiones*" vs., Lugdium, 1649, 3 cilt.; "*De Vita et moribus Epicuri*" Haggae-Comitum, 1656, (2, bas.) Bkz.,G.S. "Brett, Phibosophy of Gassendi," Lond., 1908. Bay Brett'e göre, "*Exercitationes adversus Aristoteleae*" asla tamamlanmadı. 1. Kitap, Kropotkin'in dediği gibi, 1624'te yayımlandı ve II. kitap Gassendi'nin toplu eser-

Astronomide Gassendi, Aristoteles'in karşısına, bilindiği üzere, yerin hiç de evrenin merkezinde olmadığını, Güneş'in küçük uydularından biri olduğunu ispatlayan Copernicus'in görüşlerini çıkardı. Bu görüşler yüzünden Copernicus, Kilise tarafından tehlikeli bir kâfir olarak görülüyordu. Ve ahlak meselelerinde Gassendi, Epiküros ile, tamı tamına, aynı konumu aldı.

"İnsan" diye ileri sürdü Gassendi "hayatta her şeyden önce, 'mutluluk ve haz' arar ama bu kavramların ikisi de, Yunanlı Filozof tarafından halihazırda işaret edildiği üzere, geniş bir anlamda yorumlanmalıdır: Yalnızca bedensel hazlar anlamında değil -ki bunlar uğruna insan başkalarına zarar verebilir; temel olarak ruhun ancak insan başkalarını düşmanları olarak değil yol- daşları olarak gördüğünde elde edilebilen iç huzuru anlamında yorumlanmalıdır. Böylece Gassendi'nin yazdıkları genel olarak doğanın bilimsel yorumlanışı ihtiyacını henüz kavramamış olmalarına rağmen, Kilise'nin ve batıl inancın boyunduruğunu üzerlerinden atmaya çalışan zamanın eğitimli sınıflarının ihtiyacına cevap verdi. Bu eğilim onları, yeni, insanlar arasında eşitliğe dayalı bir toplumsal yaşam idealine doğru daha da fazla itti.

Bacon'un ve Descartes'ın zamanı, doğanın bilimsel inceleni- şinin canlanma zamanı, etikte de bir dönüm noktasına işaret eder. O zamandan sonra düşünürler, ahlakın doğal kaynaklarını bizatihi insan doğasında aramaya başladılar. İki kurucudan hayli sonra yaşayan ve sözünü ettiğimiz modern doğal bilimci Hobbes (temel yapıtları Onyedinci Yüzyıl'ın ortasında 1642-1658 arasında ortaya çıktı), görmüş olduğu gibi, dinden azade, bütünlüklü bir etik sistemi geliştirdi.

lerine alındı. 1624'te Gassendi, Greonble'deki üyeliğine ek olarak Digne in Provence'teki Profesörlüğü'nü hâlâ elinde tutuyordu. Vanini için (Julius Caesar denilen Lucilio) 1585-1619, bkz. eserlerinin Fransızca çevirileri, (*"Euvres Philosophiques"* Paris, 1842; ayrıca Victor Cousin, *"Vanini: Ses écrits, savie etsa mort"* (*"Revue des deux mondes"* Aralık 1843).] (İng. ç.n.)

Ne yazık ki belirtmiş olduğu gibi, Hobbes ilkel insana ve genel olarak insan doğasına dair tümüyle hatalı bir anlayıştan yola çıktı ve bunun neticesinde tamamen yanlış bir çıkarıma sürüklendi. Ama ahlak çalışmasında yeni bir yol açılmıştı ve o zamandan sonra bir dizi düşünür insandaki ahlak öğesinin bu ya da sonraki yaşamda cezalandırılma korkusunun sonucu değil, insan doğasının gerçekten temel özelliklerinin doğal gelişiminin sonucu olduğunu ispatlamaya çabaladı. Dahası, insanlık, kendisini dinlerin aşıladığı korkulardan kurtardığı oranda, daima daha soylu ve daha güzel toplumsal yaşam yapıları bina etmeye ve dolayısıyla ahlaklı insan idealini daha da yüksek bir kusursuzluğa taşımaya yönelik, sürekli artan bir ihtiyaç olmuştur.

Panteist Spinoza'nın -Descartes'in takipçisi- ve ayrıca onun çağdaşı Locke'un bu bağlamda ne düşündüklerini gördük. Ama bu konuda Locke'un Fransız çağdaşı Pierre Bayle'in telafuz ettikleri daha da kesindir.

Descartes'in felsefesi ile yetişen Bayle, kayda değer ansiklopedisi¹ ile doğanın bilimsel bir yorumlanışının temelini attı ve bu yorumlanış, Hume, Voltaire, Diderot ve genel olarak Ansiklopedistler sayesinde insanoğlunun düşünsel gelişiminde muazzam bir önem elde etti. O, ahlak öğretilerinin dinsel güdülenmelerinden kurtulmasını açıkça savunan ilk kişiydi.

Bizatihi Kilise'nin verdiği tanımlar ile işe başlayan Bayle, daha sonra inanç eksikliğinin ancak inancı Üstün Ahlak İdeali olarak Tanrı sevgisi ile sınırlandırır isek, bir kötülük kaynağı ya da kötülüğe bir destek olarak görülebileceğini gösterdi. Gerçek-

1 "Dictionnaire historique et critique" (önce 1697'de Rotterdam'da, iki cilt halinde, sonra 1820'de 16 cilt halinde [Paris'te] yayımlandı. Böyle din karşıtı görüşlerini ilk kez 1850'de bir kuyruklu yıldızın ortaya çıkması ve bu olayın yarattığı batıl inançlar ile bağlantılı olarak, "*Pensées divises sur la comète*" başlıklı bir kitapçıkta ifade etti. Bu kitapçık, elbette yayımlanır yayımlanmaz, yasaklandı. [*"Pensées diverges écrites-à l'occasion de la Comète"* 1653; Kuyruklu yıldız'ın (1680'de) ortaya çıkmasının üzerine, kuyruklu yıldızların gelip geçmesinde mucizevi bir yan olmadığında ısrar eden bir mektup yazılıdır.] (İng. ç.n.)

te durum bu değildir. İnanç, bilindiği üzere, farklı bir karaktere sahiptir ve sayısız batıl inanç ile birleşmiştir. Ayrıca belli formüllere salt bağlılık, hatta dinsel dogmaların doğruluğuna içten bir inanç, onları izleme kuvvetini vermez ve bu koşul nedeniyle tüm dinler öğretilerine, onu gözetmemenin karşılığı olarak ceza tehditlerini eklerler. Diğer yandan ahlak, bilindiği üzere, tanrıtanımazlık ile pekâlâ yan yana var olabilir.

Dolayısıyla ahlak ilkelerini insanların toplumsal yaşamının sonucu olarak bizatihi insan doğasının ihtiva ettiği olasılığını araştırmak gerekli hale gelir.

Bu düşünceler tarafından yönlendirilen Bayle, ahlakın ilk ilkelerini -tanrısal kökenli olmayıp doğanın temel bir yasası, ya da daha ziyade onun temel olgusu olan- bir “ebedi yasa” olarak gördü.

Ne yazık ki Bayle’ın zihni öncelikle şüpheli ve eleştirel bir zihindi; yeni bir sistem inşa eden bir zihin değildi. Bu yüzden Bayle, insandaki ahlakın doğal kökenine dair fikrini geliştirmeydi. Ama eleştirisini çıkarımlarına taşımasına izin verilmedi, zira dinsel kesimde ve yöneten sınıflar arasında öyle bir husumet uyandırmıştı ki fikirlerinin ifade edilmesini önemli ölçüde ılımlılaştırmak zorunda kaldı. Ne var ki hem Ortodoks hem de ılımlı dindarlığa yönelik teftişi öylesine güçlü ve zekiyeceydi ki Helvetius, Voltaire ve Onsekizinci Yüzyıl’ın Ansiklopedistlerinin doğrudan bir önceli olarak görülebilir.

Bayle’in bir çağdaşı olan La Rochefoucauld, kendi felsefi sistemini yaratmış bir filozof olmamasına karşın, Fransa’da dinden bağımsız ahlakın geliştirilmesinin zemininin hazırlanmasına belki de Bayle’den daha fazla katkıda bulundu. Bunu “Maximes” adlı kitabının etkisi yoluyla başardı. La Rochefoucauld, devamlı en yüksek toplulukların içinde bulunan dünyevi bir insandı. Müthiş bir psikolog ve dikkatli bir gözlemci olarak zamanının Fransız toplumunun üst katmanının boşluğunu, ikiyüzlülüğünü ve kibirini gördü. Kendi çevresinin insanların

son tahlilde yalnızca kişisel kazanç ya da kişisel yarar arzusu tarafından yönlendirildiklerini gördü. La Rochefoucauld'ya göre formel dinin insanları ahlaksız davranışlardan alıkoymadığı açıktı ve o, çağdaşlarının yaşamını koyu renkler ile resmetti. Bu yaşama dair gözlemleri temelinde bencilliğin insan faaliyetinin yegâne itici gücü olduğu sonucuna vardı ve kitabının altında yatan düşünce de budur. İnsan, La Rochefoucauld'ya göre, sadece kendini sever; başkalarında bile sadece kendini sever. Tüm insani tutkular ve bağlanmalar salt azıcık kılık değiştirmiş bencilliğin çeşitlemeleridirler. La Rochefoucauld, insanın en iyi duygularını bile bencilce güdüler ile açıkladı: Gözüpeklik ve cesaretle kibirin bir ifadesini, cömertlikte gururun ifadesini; gönlü bollukta salt hırsı, alçakgönüllülükle ikiyüzlülüğü vs. gördü. Bununla birlikte, kötümserliğine rağmen, La Rochefoucauld'nun Fransa'da eleştirel düşüncenin uyanışına büyük yardımı oldu ve kitabı "Maximes" ile çağdaşı La Bruyère'in, "Caractères" adlı kitabı Onyedinci Yüzyıl'ın sonunda ve Onsekizinci Yüzyılın başında Fransa'da gözde ve en çok dağıtılan kitaplardı.¹

La Bruyère, La Rochefoucauld'den daha az kötümserdi, ancak o da insanları adaletsiz ve nankör olarak, doğaları gereği acımasız benciller, olarak tarif eder. Ancak La Bruyère, insanların hoşgörülmeyi hak ettiklerini, çünkü hayatın kötü koşulları tarafından kötü hale getirildiklerini, insanın bozulmuş olmaktan çok talihsiz olduğunu düşünüyordu.

Ancak, dinsel ahlaki reddetmelerine karşın, ne Bayle, ne La Rochefoucauld, ne de La Bruyère, tamamen doğal yasalar üzerine temelli bir etik sistem geliştirebildiler. Bu işe hayli sonraları, La Mettrie, Helvétius ve Holbach tarafından girildi.

La Mettrie, Onsekizinci Yüzyıl'ın en isyankâr zihinlerinden

1 [La Rochefoucauld, "Réflexions ou sentences et maximes morales" The Hogue, 1664, La Bruyère, "Caractères", Paris, 1688.] (İng. ç.n.)

birisiydi; yazılarında tüm metafiziksel, dinsel ve politik geleneklere savaş açtı ve Hobbes gibi, zamanımızdaki, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ellileri ve altmışlarındaki gelişimini damgalayan aynı cüret ile materyalist bir kozmoloji geliştirdi. “*Histoire naturelle de l'âme humaine*” “*L'homme-plante*” “*L'homme Machine*” adlı eserlerinde ruhun ölümsüzlüğünü reddetti ve materyalist fikirleri savundu.¹ Kitaplarının tam da başlıkları, bilhassa da 1748'de Paris'te yayımlanan “*İnsan-Makine*” onun insan doğasını nasıl yorumladığını gösterir. “Ruhumuz,” diye yazar La Mettrie, “her şeyi duygudan ve duyumlardan alır ve doğa mekanik yasalara tabi olan maddenin ötesinde hiçbir şey ihtiva etmez.” La Mettrie, fikirleri yüzünden Fransa'da sürüldü ve “*İnsan-Makine*” adlı kitabı bir cellat tarafından Paris'te yakıldı. La Mettrie ile eşzamanlı olarak, fikirlerini iki eserde geliştiren Condillac (1715-1780) tarafından Materyalist felsefe öne sürüldü: “*İnsan Bilgisi'nin Kökeni'ne Dair İnceleme*” (“*Treatise on the Origin of Human Knowledge*”) (1746) ve “*Duyumlar Üzerine İnceleme*” (“*Treatise on Sensation*”) (1754).²

Onsekizinci Yüzyıl, insanoğlunun gelişim tarihinde önemli bir dönemdi. İngiltere'de ve Fransa'da öne çıkan bir dizi düşünür, düşünüşümüzün, hem dış evrene bakışımızın, hem de kendimizi ve ahlak kavramlarımı anlayışımızın, tam da temelini tamamen yeniden inşa etti. Fransız Filozof Claude Helvétius, Onsekizinci Yüzyıl'ın ortasında, bilimsel düşüncenin bu fetihlerini, “*Zekâ Üzerine*,”³ adlı kitabında toplamaya çalıştı. Bu kitapta Helvétius, açık şekilde anlaşılabilir ve canlı bir biçimde, Onsekizinci Yüz-

1 [La Mettrie (Jullian Offray de), “*L'Homme machine*” Leyden 1748, İngilizce'ye, “*Man a Machine*” olarak çevrildi, Lond., 1750 ve G.S. Bussey Chicago, 1312. Sonraki ciltte, “*Essai sur l'origine de l'âme humaine*”den de parçalar vardır (1752); (La Haye 1745). “*L'Homme-plante*, Potsdam” 1748.] (İng. ç.n.)

2 [Condillac, “*Essai sur l'origine des connaissances humaines*,” Amsterdam 1746; “*Traité des sensations*,” 1754; İng. Çev., Nugent, Lond., 1756.] (İng. ç.n.)

3 [Helvétius, “*De l'Esprit*” 2 cilt, Paris, 1758. 1758. İng. Çev., Lond., 1810.] (İng. ç.n.)

yıl'ın ve Onyedinci Yüzyıl'ın sonuna bilhassa ahlak alanındaki bilimsel kazanımlarını açıkladı.

Parisli din adamlarının isteği üzerine Helvétius'un kitabı 1759'da yakıldı ama bu, kitabın daha da büyük başarı kazanmasını engelleyemedi. Helvétius'un fikirlerinin temel özellikleri şunlardır: İnsan "duyumsal" bir hayvandır ve insan doğasının temelinde duyumlar yatar; insan faaliyetinin tüm biçimleri bu duyumlardan kaynaklanır. Dolayısıyla, en yüksek ahlak yasası haz arama ve acıdan kaçınmada yatar; bu ikisi şeylerin özelliklerini ve başkalarının eylemlerini yargılamamızı sağlar. Haz veren ve yararlı olan şeye erdem, bunun tersine kötülük deriz. En soylu ve en çıkar gözetmez eylemlerinde insan, haz aramaktadır ve sağladıkları haz, yol açmaları mümkün olan acıdan fazla olduğunda bu eylemleri sergiler. Ahlaklı karakterin geliştirilmesi işinde Helvetius, eğitime büyük önem atfeder; eğitimin amacı insanın kişisel çıkarlarımızın başkalarının çıkarları ile harmanlanmalarında var olduklarını anlamasını sağlamaktır.

Helvetius'un felsefesi ve görüşleri büyük başarı sağladı ve Onsekizinci Yüzyıl'da Fransa'da ortaya çıkan Ansiklopedistlerin fikirleri için zemin hazırlayarak Fransız toplumu üzerinde kuvvetli bir etki bıraktı.

Holbach yazılarında, La Mettrie ve Helvetius'un felsefi görüşlerinin yönelimini izledi. 1773'te yayımlanan, "Toplumsal Sistem," adı kitabında ahlak üzerine fikirlerini açıkladı. Bu kitap 1776'da Fransa Parlamentosu tarafından mahkûm edildi.

Holbach, herhangi bir metafizik varsayım kullanmadan, etiği, salt doğalcı bir zemin üzerine oturtmaya çalıştı. İnsanın daima mutluluk için çabaladığını savundu: İnsanın, tam da doğası onu acıdan kaçınmaya ve hazzı aramaya iter. Mutluluk arayışında insan, akıl tarafından, yani hakiki mutluluğun ve ona ulaşmanın araçlarını bilgisi tarafından yönlendirilir.¹ Adalet insanın kabili-

1 "Systeme social" Cilt 1, s. 17. [Lond. 1773, 3 cilt, bir arada.] (İng. ç.n.)

yetlerinden, haklarından ve hayat ve mutluluk için gerekli olan her şeyden yararlanmasına izin vermek ya da bunlardan yararlanmasına müdahale etmemektir.¹

Holbach'ın fikirleri Holbach ile çok dostane ilişkiler içinde olan Fransız Ansiklopedistlerin çoğu tarafından paylaşılıyordu. Paris'teki misafir salonu, o zamanda en önde gelen düşünürlerinin toplanma yeri idi: Diderot, d'Alembert, Grimm, Rousseau, Marmantel ve diğerleri. Bunlar yoluyla Holbach'ın fikirleri daha da gelişti ve Ansiklopedistlerin felsefi sistemlerindeki temel öğelerden biri haline geldi.²

Ansiklopedistler ve onların felsefesi Onsekizinci Yüzyıl'ın ruhunun temel ve en karakteristik ifadeleridirler. Ansiklopedi, insanoğlunun bilim ve siyaset alanında o dönemin sonuna kadar elde ettikleri tüm başarıları özetler. Onsekizinci Yüzyılın gerçek bir anıtını teşkil eder; zira Fransa'nın tüm özgür düşünceli, seçkin adamlarının işbirliği ile üretilmiştir ve bu adamlar sonradan Büyük Devrim'in en iyi adamlarına esin vermiş olan yakıcı eleştiri ruhunu geliştirmişlerdir.

Bilindiği üzere, Ansiklopedi'ye önyak olan ve esin verenler, filozoflar Diderot (1713-1784) ve d'Alembert (1717-1783) idi. Ansiklopedistler insan zihninin bilgi yoluyla özgürleşmesini amaçladılar; hükümet ve eski toplumsal düzenin dayandığı tüm geleneksel fikirlere karşı düşmanca bir tutum aldılar. Bu nedenle hem hükümetin hem de din adamlarının ta başından beri Ansiklopedistlere savaş açmaları ve Ansiklopedi'nin önüne pek çok engel çıkarmaları şaşırtıcı değil.

Ansiklopedistlerin etiği, elbette, o zamanlar Fransa'da hüküm süren fikirler ile uyum içindeydi. Temel ilkeleri şöyle sıralayabiliriz: İnsan mutluluk için çabalar ve onu elde etmek için toplumlar halinde birleşir; tüm insanların mutluluğa ve dolayısıyla bu

1 [Agy. Cilt 1, s. 104.]

2 Holbach'ın fikirlerinden, İngiliz Faydacılar da büyük ölçüde yararlandılar.

mutluluğa ulaşmanın araçlarına eşit hakları vardır; bu nedenle adil olan yararlı olan ile özdeşleştirilir. Çeşitli haklar arasındaki çatışmalardan doğan yanlış anlamalar, ortak iradenin ifadesi olan ve yalnızca herkesin mutluluğu için yararlı olana onay vermesi gereken yasalar tarafından düzeltilmelidir. Aynı genel eğilim Avrupalıların “*Hint Adaları’ndaki yerleşim ve Ticaretlerinin Tarihi*” adlı eseri fazlaca Ansiklopedistlerin ruhunda yazılmış olan -öyle ki bir çokları tarafından Diderot’ya atfedilir- Abbé Raynal (1713-1796) tarafından da takip edildi. Bu eser o kadar çekici bir tarzda yazılmıştı ki kısa sürede pek çok baskı yaptı. Kitapta vahşilerin “doğal devlet”leri hakiki renkleriyle tasvir edildi ve Katolik misyonerlerin cehenneminkiler kadar koyu renklerle resmetmeye alışkın oldukları ilkel insanların gerçek doğasına ilişkin hakikat yeniden ortaya kondu. Dahası, Raynal ılımlı şekilde zencilerin özgürleşmesinin gerekliliğini savundu; öyle ki kitabına sonradan “Zencilerin İncili” lakabı takıldı.¹

Aynı hümaniter ve bilimsel ruh, kendisini İtalyan Beccaria’nın (1738-1794) yazılarında da açığa çıkarır. Beccaria gadarlığa karşı çıktı ve işkence ve idamın kaldırılmasını savundu. İtalya’da Fransız Ansiklopedistlerin fikirlerini vaaz etti ve 1764’te “*Suçlar ve Ceza Üzerine*”yi (“*Deidelitti e dellepene*”) yazdı.² Kitap hemen André Morellet tarafından Fransızca’ya çevrildi ve Voltaire, Diderot ve Helvétius kitaba ekler yazdılar. Beccaria kitabında Avrupa’da uygulanan katı cezaların yalnızca suçu yok etmeyi başaramamakla kalmayıp aksine genel hayat

1 [Abbé G.T.F. Roynal, “*Hist. Phitosophique et politique des établis- semens et du commerce des Européens dans les deux Indes*” Amsterdam, 1773-74, 7 cilt; Pris, 1820, 12 cilt. İng. çev., Lond. 1776, 5 cilt ve 1778, 8 cilt; ayrıca sonraki baskılar. Bu eserden parçalar Philadelphia’da 1775’te Philedelphia’de yayımlandı, (P).] (İng. ç.n.)

2 [Cesara B. Beccaria’nın kitabı yeni bir baskı yaptı: Edinburgh, 1801; Morellet’nin Fransızca çevirisi 1776’da Lausanne’de yayımlandı; İngilizce versiyonu 1767’de Londra’da; 1777’de Dublin’de 1778’de Edinburgh’ta; 1793’te Philedelphia’da 1809’da N.Y’da; 1872’de Albany’de ve 1880’de Londra’da yayımlandı, James a, “*Forrer, Crimes and Punishment*” s. 109-251.] (İng. ç.n.)

tarzını daha vahşi ve acımasız kıldığını gösteriyordu. Suçu önlemenin bir yolu olarak kitlelerin aydınlanmasını savunuyordu.

Onyedinci Yüzyıl'ın sonunda ve Onsekizinci Yüzyılın başında, Fransa'da sayısız "Ütopya", yani akıl üzerine dayalı ideal bir insan toplumu resmetme girişimi ortaya çıktı. Tüm bu Ütopyalar, aklın gücüne inanca ve ahlakın insan doğasının doğal bir özelliği olduğu inancına dayalıydılar. Bu tür Ütopyalar çıkarmış tüm Fransız yazarlarının en kayda değer olanı, Abbé Morelly idi. Morelly, 1753'te, insanların mutlu hayata politik reformlar yoluyla değil doğa yasalarına uyumluluk yoluyla ulaşabileceklerini ispatlamaya çalıştığı komünistçe bir roman olan, "*Naufrage des îles flottantes*"¹ yayımladı. "*Code de la Nature: ou le véritable esprit de ses loix*" (Paris 1755) adlı eserinde komünistçe fikirlerini daha ayrıntılı olarak geliştirdi. Bu eserde Morelly, bireyin gündelik kullanım nesneleri dışında mülkiyeti olamayacağı komünist toplum yapısını etraflıca tarif eder.

Morelly'nin kitaplarının devrim öncesi dönemde güçlü bir etkisi oldu ve bu kitaplar toplumun komünist ilkeler çizgisinde yeniden örgütlenmesine dair tüm planlar için uzun süre bir model işlevi gördü. Bu kitaplar, büyük olasılıkla, "*Entretiens de Phocion sur la rapport de la morale avec la politique*" (1763) ve "*Le Droit et les devoirs du citoyen*" adlı kitaplarında² komünizmi ve mülkiyetin ortaklığını (communauté des biens) savunan Mably'i esinledi; Mably'e göre insanoğlunun mutlu ve ahlaklı bir yaşam sürmesinin önündeki temel engel açgözlülüktür. Dolayısıyla her şeyden önce "eşitliğin" bu ebedi düşmanını yok etmek ve hiç kimsenin maddi zenginliğini artırarak mutluluk elde etmeye yönelik bir güdüsünün olmayacağı bir toplumsal sistem yaratmak gerekir. Sonradan bu fikirler arkadaşları Buonarroti ve Sylvain Maréchal ile birlikte "Eşitler Komplosu"nu oluşturan Gracchus

1 ["*Naufrage des îles flottantes*" Messine, 1753.] (İng. ç.n.)

2 [Mably, "*Le Droit*" vs., Kell, 1789; Paris (?), 1789.] (İng. ç.n.)

Babeuf'a esin verdi; Bebeuf, 1797'de "Eşitler Komplosu" yüzünden idam edildi.¹

Komünistlerin ütopyacı eleştirilerinin yanı başında, Onsekizinci Yüzyıl'ın ortasında, Quesnay'in² (1694-1774) başını çektiği fizyokratlar çağdaş toplumun tamamen bilimsel bir tetkikine giriştiler ve ilk kez toplumsal sistemin temel kusuruna işaret ettiler: Toplumun üretici sınıf ile mülk sahibi asalak sınıf olarak ikiye bölünmesi. Fizyokratlar ayrıca ilk kez toprağın ulusallaştırılması meselesini de ortaya attılar. Toplumsal yeniden örgütlenme ihtiyacı Fransa'da giderek daha da acil olarak hissedilmekteydi ve Onsekizinci Yüzyıl'ın ortasında zamanın en büyük düşünürü olan Baron Montesquieu, eski düzene eleştirisi ile öne çıktı.

Montesquieu'nun despotizmi ve genel olarak toplumsal sistemi eleştirel incelemeye tabi tuttuğu ilk eseri, "*Acem, Mektuplar*" idi. 1748'de o devrin en kayda değer ürünlerinden birisi olan temel yapıtı, "*Yasaların Ruhu*"nu yayımladı. "*Yasaların Ruhu*" adlı kitabında Montesquieu, insan toplumunun ve onun âdetlerinin ve yasalarının yeni bir yorumunu verdi; bunları toplumsal yaşamın farklı koşullar altında gelişmesinin doğal sonuçları olarak görüyordu.

Montesquieu'nun bu eseri Onsekizinci Yüzyıl'ın ikinci yarısının tüm düşünürleri üzerinde büyük bir etki bıraktı ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başında aynı doğrultuda pek çok araştırmayı esinledi. Montesquieu'nun seçkin yapıtında bilhassa önemli olan, toplumsal kuramların gelişimi meselesine tümevarımsal yöntemin -Bacon'un anladığı katı anlamda- uygulanmasıydı; bil-

1 [Caius Gracchus (François Noël) Babeuf'u Fillippo Michele Buonarroti, -bkz., "*Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*" Brüksel, 2 cilt 1 ciltte, 1828; (İng. çev., James B. O'Brien, Lond. 1836); Sylvian Maréchal, "*Le Jugement dernier des rois*" (nesir şeklinde bir perdelik bir oyun), L. E. D. Moland'm, "*Théâtre de la Révolution*"unda, Paris, 1877. Bu adamlar ve komploları için, bkz., Kropotkin, "*French Revolution*"; ayrıca, Victor Advielle, "*Historique de Gracchus Babeuf et du babouvisme*" Paris, 1884, 2 cilt; Ernest B. Bax, "*The Episode of the French Revolution: Being a history of Gracchus Babeuf and the conspiracy of the Equals*" Lond, 1911.] (İng. ç.n.)

2 [Dr. François Quesnay, "*Physiocratie, Leyden*" 1767-8, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

gilerinden bazıısı zamanı için hiç de önemsiz değildi. Monarşi iktidarına eleştirisi, toplumsal sistemin endüstriyel biçimi geliştiği oranda barışçıl yaşam tarzının da gelişeceğine dair öngürüsü, devlet suçlarının gaddarca cezalandırılmasına karşı saldırı vs., Avrupa'nın tüm liberal hareketlerinin parolası haline geldi.

Montesquieu'nun zamanın düşüncesi üzerinde bıraktığı etki geniş kapsamlıydı ama tarzı ve sunumu ile onun kitabı ancak eğitimli insanlar tarafından erişilebilir idi. Montesquieu geniş kitleler için yazamazdı, belki de basitçe yazmadı. Bu amaç için özel nitelikler gerekir: Temel olarak zihnin dikkatine hükmeden ve açıklanan tüm fikirleri açık kılan bir tarz gerekir. Bu nitelikler zamanın iki filozofunda yüksek derecede mevcuttu: Voltaire ve Jean Jacques Rousseau. Böylelikle bunlar Fransa'yı Büyük Devrim'e hazırladılar ve bu devrimi güçlü şekilde etkilediler.

Voltaire'in zekâsının olağanüstü yetenekleri vardı. O, kelimenin dar anlamında bir filozof değildi fakat felsefeden, önyargı ve batıl inanca karşı güçlü bir silah olarak yararlandı. Kelimenin gerçek anlamında bir ahlakçı değildi; onun etik öğretileri derin değildirler; ancak tüm çileci ve metafizik abartmalara düşmandırlar. Voltaire'in kendine ait bir etik sistemi yoktu ama yapıtlarıyla etikte insancılığın, insan kişiliğinin saygının kuvvetlenmesine önemli ölçüde yardımcı oldu. Tüm yazılarında Voltaire, cesurca bilinç özgürlüğünü, engizisyonun, işkencenin, idamın vs., kaldırılmasını talep etti. Voltaire, devrimin sonradan hayata geçirmeye çalıştığı yurttaş eşitliği ve yurttaşlık yasası fikirlerini geniş şekilde yaydı.¹

1 Voltaire, elbette ne bir devrimci ne de bir demokrat olarak görülebilir; asla, zamanın toplumsal sisteminin yıkılmasını talep etmedi ve insanlar arasında eşitlikten söz ettiğinde bile, bu eşitliği "ilkede" kabul etti, ancak topluma insanların farklı roller oynadıklarını söyledi. "Tüm insanlar insan olarak eşittirler ama toplumun üyeleri olarak eşit değildirler." ("*Prenees sur l'Administration, Works*" cilt V. s. 351.) Voltaire'in siyasi ideali insanların iyiliği için yönlendirilen "aydınlanmış despotluk" idi [*Works* (İngilizce çev.), N.y., 1901, cilt 19, böl. 1, s. 226-239.] (İng. ç.n.)

Voltaire ile eşzamanlı olarak Jean Jacques Rousseau'nun Fransız Devrimi üzerinde güçlü bir etkisi oldu. Rousseau Voltai-re'den tamamen farklı karakterde bir insandı; çağdaş toplumsal sisteme bir saldırı ile öne çıktı ve insanları basit ve doğal bir hayata çağırdı. İnsanların doğası gereği iyi ve nazik olduğunu, tüm kötülüğün uygarlıktan doğduğunu öğretti. Rousseau, ahlaki eğilimleri kendini ilerletme arzusu ile açıkladı ama aynı zaman-da gelişimin hedefinin en yüksek toplumsal idealler olduğunu savundu. Her rasyonel toplumsal sistemin başlangıç noktasım eşitlikte gördü ("Bütün insanlar eşit doğarlar") ve bu ilkeyi öyle tutkuyla, cezbedici ve ikna edici bir şekilde savundu ki yazıla-rı Devrim'in bayrağına, "*Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik*" yazdığı Fransa'da değil, bütün Avrupa'da muazzam bir etki bıraktı. Ge-nel konuşursak, Rousseau tüm eserlerinde duygu filozofu olarak görünür ve duyguda tüm kusurları düzeltebilecek ve büyük dav-ramşlar sergileyebilecek yaşamsal gücü görür. O, yüksek ideal-lerin coşkulu şairi, yurttaşın ve insanın haklarının esinleyicisidir.

Onsekizinci Yüzyıl'ın ikinci yarısının Fransız felsefesinden söz ederken, burada modern ahlak felsefesinin gelişiminde bü-yük rol oynamış olan ilerleme fikrini formüle eden ilk kişiler olan iki düşünürü belirtmeden geçemeyiz. Bu iki düşünür, Tur-got ve Condorcet'dir.

Turgot (1727-1781), "*Evrensel Tarih Üzerine Söylev*"¹ ("*Dis-course on Universal History*") adlı eserinde insan ilerlemesi fikrini bütünlüklü bir öğretiye dönüştüren ilk kişiydi. Turgot, ilerleme yasasını şöyle formüle etti: "İnsan ırkı, hareketsizlikten yavaş yavaş faaliğe geçerken, yavaş ama yolundan sapmaz bir şekilde daha da büyük kusursuzluğa doğru ilerlemektedir; bu ku-sursuzluk düşüncede içtenlik, âdetlerde sevecenlik ve yasalarda adalettir."

1 [Turgot, "*Plan de deux discours sur l'histoire universelle*" (*Œuvres*, Paris, 1844, cilt 2, s. 626-675).] (İng. ç.n.)

1794'te terörün kurbanı onları Condorcet (1743-1794), ünlü eseri, "*Tableau des progrès de l'esprit humain*"¹de ilerleme fikrini daha da geliştirdi. Yalnızca ilerleme yasasının varlığını ispatlamaya çalışmakla kalmadı, ayrıca gelecekteki toplumsal gelişimin yasalarını insanoğlunun tarihinden çıkardı. Condorcet, ilerlemenin yurttaşlar arasındaki toplumsal eşitsizliklerin kaldırılması için çabalamakla mümkün olduğunu ileri sürdü. Gelecekte insanların kişisel hedefler ile ortak çıkarları birleştirmeyi öğreneceğini ve bizatihi ahlakın insanın doğal bir ihtiyacı haline geldiğini gördü.

Tüm bu öğretiler ya da fikirler, Fransız Devrimi demenin âdet olduğu büyük toplumsal hareketi şu ya da bu şekilde etkilediler. Bu devrim, görmüş olduğumuz gibi, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonuna doğru insanların zihinlerinde çoktan gerçekleşmişti ve insan saygınlığı duygusunun esinlediği yeni ve cüretkâr fikirler, ele avuca sığmaz bir sel gibi, eskimiş olan kurumları ve önyargıları yıkarak topluma yayıldı. Devrim feodal sistemin son kalıntılarını sildi ama devrim tarafından yaratılan kurumlar İngiltere'de başlayan ve mükemmelliğine Fransa'da ulaşan felsefi hareketin meyvesiydi. Fransız Devrimi'nin ilan ettiği ünlü "*İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*" Montesquieu, Voltaire, Rousseau ve Condorcet'nin yazılarında geliştirilen fikirlerden meydana getirilmiştir. Temel ilkeleri şunlardır: Bütün insanlar özgür ve eşit doğarlar; herkesin yaşama ve özgürlük hakkı vardır; herkesin doğal güçlerini ve yeteneklerini geliştirmeye eşit hakkı vardır; herkesin din ve vicdan özgürlüğüne hakkı vardır. Tüm bu ilkelerde açık ve özlü biçimde, Fransız düşünürleri tarafından geliştirildikleri şekliyle, Hobbes ve Locke'un fikirlerini görürüz. Fransız Devrimi bu programın gerçekleştirilmesini gelecek kuşaklara bıraktı.

Bacon ve Locke'un fikirleri Onsekizinci Yüzyıl'ın ikinci yarısında İngiltere'de büyük bir düşünür ve filozof olan ve Onse-

1 ["*Esquisse d'un tableau historique des progrès*" vs., Paris, 1794.] (İng. ç.n.)

kizinci Yüzyıl'ın en bağımsız zihni olan David Hume tarafından parlak şekilde geliştirildi. Hume yeni felsefeye somut bir temel verdi: Onu, Bacon'un istediği gibi, tüm bilgi alanlarına uyguladı ve kendinden sonraki tüm düşünce üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Hume, ahlakı dinden kesin olarak ayırarak işe başladı; Shaftesbury hariç, İngiliz ve İskoç öncelleri tarafından ahlak kavramlarının gelişiminde dine altfedilen etkiyi yadsıdı. Kendisi, "*Doğal Din Hakkında Diyaloglar*" adlı eserinde bazı ödünler vermesine rağmen, Bayle ile aynı şüpheli tutumu benimsedi.

Bacon ve Bayle'ın fikirlerini geliştirirken Hume, bağımsız tipte insanların kendi ahlak kavramlarını geliştireceklerini ama "her dinde, Tanrı'ya dair verilen sözel tanım ne kadar yüce olursa olsun, o dinin taraftarları yine de Tanrı'nın lütfunun erdem ya da iyi ahlak ile değil -ki bunlar kusursuz bir varlık için tek başlarına kabul edilebilirler- ya saçma usullerle, ölçüsüz gayretler ile, aşırı esrilmeler ile ya da absürd fikirlere gizemli bir inanç ile araya-caklardır."¹

Hume, sık sık "*Üstün Yaratıcı*"dan söz eder ama insanda-ki ahlaki yargıların kaynağını ona atfetmez: "İnsan davranışını yargılayışımızdaki hakiki ahlak ilkelerini, bu ilkelerin toplumun varlığı için mutlak gerekliliği dışında hiçbir şey tertemiz koruyamaz." (Agy. kıs., XIII, s. 443.)

Hume'un felsefesinin etik ile ilgili bölümü elbette insandaki bilginin kaynağı üzerine genel görüşünün yalnızca özel bir durumunu temsil eder: "Düşünüş için tüm malzemeler ya dışa dönük ya da içe dönük hassasiyetimizden çıkarılırlar" ve tüm kavramlarımız hafızanın, düş gücünün ve düşün-
cenin ürünü olan izlenimlerden ve fikirlerden² kaynaklanır.³

1 "The Natural History of Religion" Kısım XIV, s. 443-444, Cilt II, "Essays and Treatises on Several Subjects" Edinburgh, 1817.

2 [Modern terminolojide "duyumlar ve algılar"]. (İng. ç.n.)

3 "An Inquiry Concerning the Human Understanding" Kıs., II, cilt II, Edinburgh, 1817.

Tüm bilginin temeli doğal bilime dayanır ve doğal bilimin yöntemleri diğer bilimlere uygulanmalıdır. Yalnız, fiziksel dünyanın “yasalar”ını incelerken daima birbirini izleyen “yaklaşıklıkla” ile ilerlediğimizi unutmamak gerekir.

Ahlak ile ilgi olarak Hume, ahlakın temellerinin nerede aranması gerektiğine dair sürekli tartışmalar olmuş olduğuna, işaret eder: Akılda mı yoksa duyuda mı? Ahlakı, bir dizi akıl yürütme yoluyla mı yoksa doğrudan duygu ve sezgi yoluyla mı varırız? Ahlakın temel ilkeleri tüm düşünen canlılar için aynı mıdır, yoksa güzellik ve çirkinlik üzerine yargılar gibi, farklı insanlarda değişip böylece insanın tarihsel gelişiminin ürünü mü olurlar? Eski filozoflar, genellikle ahlakın akla uygunluktan başka bir şey olmadığını ileri sürmelerine karşın, yine de daha sık olarak onu beğeni ve duyarlılıktan çıkardılar. Ancak, modern düşünürler akla daha meyillidirler ve ahlakı çok soyut ilkelere çıkarırlar. Ama ahlak meselelerinde son yargımızın -ki bu, ahlakı hayatımızda etkin bir etmen yapar- “doğanın bütün türlerde evrensel kıldığı içsel bir his ya da duygu” tarafından belirleniyor olması kuvvetle muhtemeldir. Ama böylesi bir duyarlılığın yolunu açmak için ondan önce doğru çıkarımlar ile, karmaşık ilişkilerin keskin analizi ile ve genel olguların ortaya konması ile -kısacası aklın çabası ile- hazırlayıcı düşünüş gelmelidir.¹ Diğer bir deyişle, ahlak kavramlarımız hem duygularımızın hem de aklımızın ve bunların insan toplumlarının yaşamındaki doğal gelişimlerinin ürünleridir.

Genel iyiliğe yönelik bir çaba, ahlaklı dediğimiz her eylemin ayırt edici özelliğidir; ahlaki ödev genel iyiliğe yönelik tasalar tarafından yönlendirilmek anlamına gelir. Hume, ortak iyiliğe yönelik bu çabadaki kişisel mutluluk arzusunu yadsımadı ama ahlak duygusunun yalnızca, örneğin Hobbes’un yaptığı

1 “An Enquiry Concerning the Principles of Morals” Bölüm I, “Essays and Treatises on Several Subjects”te, *Idem*” vol., II.

gibi, bencilce güdüler ile açıklamayacağını da anladı. Kişisel iyilik arzusuna ek olarak, ahlakın daha ileri kaynakları olarak duygudaşlığı, adalet kavramını ve iyicilik duygusunu kabul etti. Ama adaleti zihnimizde toplumsal hayat sürecinde evrilen, zorunlu bir şeye dair bilinç olarak değil; erdem olarak, iyilik-severliğin bir biçimi olarak yorumladı. Sonra, Shaftesbury'yi izleyerek, ahlaklı karakterde doğal olarak var olan ahenk ve tamlik duygusuna, kendini ilerletme arzusuna, insan doğasının tam bir gelişimi olanağına ve kişiliğin en tam gelişiminden kaynaklanan estetik güzellik duygusuna -bu fikir, bilindiği üzere çok sonraları M. Guyau tarafından hayranlık uyandıracak şekilde geliştirildi- işaret etti.

Hume'un incelemesinin ikinci kısmı iyilikseverliğe ayrılmıştır: Burada, başka şeyler arasında, dilimizin karşılıklı iyilikseverliğin insanoğlunun genel onayını aldığını kanıtlayan pek çok kelime ihtiva ettiğine işaret etti. Sonra, kitabının bir sonraki bölümünde adaleti tartışırken Hume, onunla ilgili ilginç bir söz söyler. Adalet toplum için yararlıdır ve bu nedenle ona saygı gösterilir; bu açık. Ama böylesi bir düşünce bu saygının yegâne kaynağı olamaz. Adalet, gerekli olduğunu kanıtlamıştır.

Emeğe gerek duyulmadan her şeyin bolca sağlandığı bir toplumda toplumsal erdemin her çeşidi serpilecektir ama böylesi koşullar altında adalet kadar ihtiyatlı, kıskanç bir erdemin esa- mesi okunmayacaktır. (Agy., Böl. III, kısım I, s. 222.) Bu olgu nedeniyle, şimdi bile bolca elde edilebilen şeylere ortaklaşa sahip olunmaktadır. Benzer olarak eğer aklımız, dostluk, cömertlik güçlü şekilde gelişmiş olsaydı adalete ihtiyaç olmazdı. “Zaten en güçlü eğilim ile benim mutluluğumu gözetmeye istekli olduğumu bildiğimde, başkasını neden bir davranış ya da bir söz ile bağlayayım ki? Neden komşumun tarlası ile benimki arasına sınır işaretleri koyayım ki?” vs. (S. 223.) Genel olarak, ne kadar fazla karşılıklı iyilikseverlik olursa, adalete o kadar

az ihtiyaç olur. Ama insan toplumu gerçekte idealden çok uzak bir orta hal sergilediği için insan, mülkiyet ve adalet kavramına ihtiyaç duyar. Buradan açıkça görülür ki adalet fikri, kendisini Hume’a temel olarak mülkiyet haklarını korumak için yapılan bir arazi pazarlığı kılığında sunmuştur; hiç de daha geniş olan eşitlik anlamında değil. Hume şöyle yazar: “Böylelikle eşitlik ya da adalet kuralları tamamen insanların içine yerleştikleri özel durum ve koşula dayanır ve kaynaklarını ve varlıklarını katı ve düzenli gözetilmelerinden halka sağlanan fayda’ya borçludurlar.” (S. 226.)

Hume, elbette, “Altın Çağ”a ya da insanın münzevi bir varoluş sürdüğü benzer bir döneme inanmıyordu. Toplum daima varolmuştu ve eğer insanlar yalıtılmış yaşamlar sürmüş olsalardı asla adalet kavramını ya da davranış kurallarını geliştiremezlerdi. (S. 227-228.) Hume’a göre adalet duygusu ya insanların karşılıklı ilişkileri hakkında düşünmeden ya da “doğanın hayırlı amaçlarla içimize yerleştirdiği” doğal içgüdüden kaynaklanmış olabilir. (S. 238.) Ama bu ikinci varsayım belli ki reddedilmelidir. Adalet kavramının evrensel karakteri, onun bizatihi toplumsal yaşamın kaçınılmaz sonucu olduğunu gösterir. Toplum bu kavram olmadan var olamazdı. Dolayısıyla, “toplumun ayakta kalması için adaletin gerekliliğinin bu erdem yegâne temeli” olduğunu teslim etmeliyiz. Adaletin şüpheye yer bırakmaz yararı genel olarak mevcut olmasını açıklar; ayrıca o, “insanlığa atfedilen, iyilikseverlik, dostluk, topluluk duygusu ve diğer toplumsal erdemler gibi meziyetlerin önemli bir kısmının kaynağı”dır. (Agy. Böl., III, kısım II, s. 241.)

Hume, kendini sevmeye ahlaki usullerin ve kavramların evriminde önemli bir yer verdi ve neden bazı filozofların toplumun mutluluğuna yönelik tüm ilgileri basitçe kişisel çıkarın dönüştürülmüş bir hali olarak görmeyi uygun bulduklarını anladı. Ama ahlak duygusunun, kişisel çıkarlar toplumsal çıkarlar ile çakışmadığında bile korunduğu pek çok durum vardı; bu yüzden

böylesi bir dizi örneği sıralarken Hume, kesin olarak şu sonuca vardı: “Her ahlaki duyguyu kendini sevme ilkesi ile izah eden teoriyi reddetmeliyiz.” (Böl., V, kısım II, s. 256.) “İnsanlıktan doğan duyarlılıklar tüm insanlarda aynıdır ve aynı onamayı ya da kınamayı yaratırlar.” (Böl., IX, kısım I, s. 310.)

Ve diğerlerinin mahkûm etmesini arzu eden hiçbir insan olmadığı için, Hume, Tanrı’ya inancın ahlakın kaynağı olmayacağını, çünkü dindarlığın insanları ahlaklı kılmadığını savundu. Pek çok, hatta belki de çoğu dindar insan, “Tanrısal lütuf”u erdem ya da ahlaklı bir yaşam yoluyla değil, anlamsız ayinler yaparak ya da gizemli törenlere inanç yoluyla hak etmeyi amaçlar.¹

Hobbes’un eski zamanlarda insanların birbirilerine karşı devamlı düşmanlık içinde yaşadıkları yolundaki görüşlerini paylaşmamasına karşın Hume, insan doğasında yalnızca iyi öğeler görmekten uzaktı. İnsanın, eylemlerinde kendini sevme tarafından yönlendirildiğini kabul ediyordu ama insanın ayrıca başkalarına karşı bir görev duygusu geliştirdiğini öne sürüyordu.

İnsan çeşitli izlenimler, itkiler ya da tutkular tarafından neden olunan eylemleri hakkında sükûnetle akıl yürüttüğünde bir belli niteliklerle donanmış olma arzusu hisseder ve böylelikle içinde görev duygusu doğar. Dolayısıyla bu noktada Hume, Spinoza ile hemfikirdir. Ama eylemlerimizin ahlaki yargısının kökenini çözümlemesinde, iki taraflı kaynaklarını -duygu ve akıl- tanımak yerine Hume, bazen birine bazen diğerine meylederek, bu ikisi arasında, gidip geldi. Hatta akıl ve duygu arasında bir ara yeteneğin olup olmadığı sorusunu ortaya attı ve nihayet kendisini duygunun leyhinde ifade etti. Shaftesbury ve Hutcheson gibi, açık şekilde akla yargıları hazırlama ve olguları düşünme

1 “*Natural History of Religion*” Bölüm XIX, s. 443-444, cilt II, Edinburgh, 1817. “En fazla suça meyilli olan ve en tehlikeli işlere kalkışanlar, genellikle en fazla boş inanca sahip olanlardır... Onların adanması ve manevi inançları korkularıyla birlikte yükselir.” (Agy. s. 447.) [Hume, ilk cümleyi, Diodorus Siculus’tan alıntılıyor.] (İng. ç.n.)

görevini verdi. Ama son hüküm duyguya aittir ve ondan sonra aklın görevi genel kuralları geliştirmektir.¹

Hume, duygudaşlığa özel bir önem atfediyordu. Duygudaşlık dar şekilde bencilce eğilimlerimizi yumuşatır ve insanın genel, doğal iyilikseverliği ile, onları alt eder. Böylelikle, şu ya da bu şekilde davranmanın faydasına dair tasaların belli bir etkisi olsa da ahlak meselelerinde nihai karar onlara dayanmaz. Adam Smith, bilindiği üzere, Sonradan bu duygudaşlık kavramını geliştirdi ve ona ahlak ilkelerinin evriminde temel bir önem attetti.

En ilginç, Hume'un adalet kavramına yönelik tutumudur. Hume, kesinlikle adaletin önemini küçümsemedi ve adaletin ahlak kavramlarının gelişimindeki önemini tanıdı. Ama ya duygu ile mücadelesinde akla bir üstünlük atfetmeyi göze almadığından ya da son tahlilde adaletin toplumun tüm üyelerinin eşitliğinin tanınması olduğunu anladığından -bu, tam da yasalarını tanımadığı ilkedir- Hume, mevcut yasalardan dinden ayrıldığı kadar keskin şekilde ayrılmaktan sakındı.² Buna uygun olarak, adaleti etiğin alanından çıkardı ve onu toplumda devlet tarafından dayatılan düzenlemelerin sonucu olarak bağımsızca gelişen bir şey gibi resmetti.

1 Çeşitli yazarların Hume'un felsefesi üzerine düşünceleri bu noktada ayrılır. Pfeilderer Hume'un yalnızca Kant'ın "pratik akıl üzerine" görüşleri için zemin hazırlığını savunur; Gizlicki ve Jodl ise farklı görüşleri savunurlar ve "*Gesh. der Ethik*"'in de Jodl, çok doğru bir düşüncüyü ifade eder: "Ahlak, eğer ahlaki gelişim ve eğitim sonuçları temelinden çıkarılırsa, asla etkin bir etmen olamaz; bu, Hume tarafından kesin olarak kanıtlandı ama Hume bir şeyi unuttu: Bir ahlaki fikir formüle etme kapasitesini; yalnızca kavramların sentezi ve analizi ile dolu olarak sunduğu akli açıklamasında bu kapasiteye yer bırakmadı. Bu, elbette, ahlakın başlangıç noktası değildir; düşünüş ya da yaratıcı çaba alanındaki insan faaliyetinin de başlangıç noktası değildir. Ama ahlaki hayatın olguları ancak eğitimin ve deneyimin, içinde düşünsel ve pratik öğelerin çözülmez biçimde iç içe geçtikleri ve gerçekleşmeye yönelik içsel bir eğilim taşıyan idealler için zemin hazırladıkları varsayımı üzerinde kavranabilir." ("*Gesch. der Ethik*" cilt 1, böl., VII, not 29.) Diğer bir deyişle, ahlak kavramlarımızın gelişimi ve eylemlerimizin güdülleri haline gelmeleri için, akıl ve duygu eşit derecede gereklidir. [Edmund Pfeilderer, "*Empirik und Skepsis in David Hume 's Philosophie*" Berlin 1874. Georg von Gizycki, "*Die Ethik David Hume's, Breslau*" 1878.] (İng. ç.n.)

2 Neredeyse tanıtınamazlığa yaklaşan görüşleri ayrıntılı olarak açıkladı, "*Dialogues Concerning Natural Religion ve Natural History of Religion*" Bölüm XV.

Bu meselede Hume, açıkça yasa koyma alanında daima keyfiliğin (ya da daha doğrusu, yöneten sınıfların çıkarlarının) hüküm sürdüğüne işaret ettikten sonra, hukuku tamamen bağlantısız bir şey olarak ahlakın alanından çıkartan Hobbes’u izledi. Ne var ki bu noktada da, duygunun ve aklın ahlak ilkelerinin evriminde oynadıkları rol konusunda olduğu gibi, Hume kesin bir sonuca varmadı; böylece onun felsefesi üzerine yazmış olanlar yorumlarında ayrıldılar.¹ Genel olarak Hume, ahlak kavramlarına dair sistematik bir açıklama sunmadı ve yeni, derli toplu bir etik sistemi yaratmadı. Ama tipik açıklamalar ile yetinmeyip insanın eylemlerinin sonsuz çeşitliliğindeki güdülerini öyle dikkatli ve ara ara parlak şekilde çözümledi, dine ve bencillığe ve eylemlerimizde faydaya yönelik tasalara o kadar az önem atfetti ki sonraki yazarları bu problemleri daha önceden yapıldığından daha bütünlüklü bir şekilde düşünmeye zorladı. Ahlak ögesinin bilimsel, doğalcı açıklaması için zemin hazırladı ama aynı zamanda, bazı yorumcuların işaret ettiği gibi, karşıt, rasyonel olmayan, Kantçı açıklamalar için de zemin hazırladı. Hume’un etiğin sonraki gelişimi üzerinde bıraktığı etki tartışmamız ilerledikçe tespit edilecektir.

İngiltere’de Hume’u devam ettirenlerden önde gelen birisi, “*Ahlaki Duyarlılık Teorisi*” (“*The Theory of Moral Sentiment*”) adlı eseri 1759’da yayımlanan ve Onsekizinci Yüzyıl’da on bası yapan, Adam Smith idi. Sonradan Smith, Ekonomi biliminde ciddi bir bilimsel araştırmacının² yazarı olarak bilhassa ünlendi ve etik alanındaki yapıtı sıklıkla ihmal edildi. Ama ahlaki duyarlılıklara dair araştırması ileriye doğru atılmış yeni ve kayda değer bir adımdı; zira ahlakı tepeden gelen bir vahiy olarak değil, salt doğal bir zemin üzerinde, insan doğasının doğal bir niteliği olarak açıklıyordu ve aynı zamanda ahlakı insanın hemcinslerine

1 Bkz., Jodl, “*Geschichte der ethikalsphilosophischer Wissenschaft*” cilt. 1, böl., VII, kısım II.

2 [“*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*” Lond., 1776, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

karşı şu ya da bu davranışının faydasına yönelik tasalara bağlı bir şey olarak değerlendirmiyordu.

Smith, ahlak kavramlarının gelişimindeki başlıca itici gücü duygudaşlıkta, yani toplumsal bir varlık olarak insanda doğal olarak varolan duyguda buldu. Belli eylemleri onaylayıp diğerlerini onaylamadığımızda faydacıların ileri sürdükleri gibi toplumsal yarar ya da zarar kaygıları tarafından yönetilmeyiz ama bu eylemlerin kendimize nasıl yansıtılacağına bilincindeyizdir ve dolayısıyla içimizde kendi duygularımız ile o eylemlere neden olan duygular arasında bir anlaşma ya da anlaşmazlık doğar. Başkalarının sefaletine tanık olduğumuzda onu kendi içimizde yaşayabiliriz ve bu duyguya ortaklaşa acı çekme deriz; hiç de nadir olmayarak acı çekenlerin ya da haksızlığa uğramışların yardımına koşarız. Ve benzer olarak, başkalarının neşesine tanık olduğumuzda kendimiz de keyifli bir duygu yaşarız. Bir başkasına kötülük yapıldığını gördüğümüzde hoşnutsuzluk ve rahatsızlık hissederiz ve iyilik gördüğümüzde tatmin hissederiz.

Bu, insan doğasının bir niteliğidir; toplumsal hayattan gelişmiştir; hiç de faydacıların ve onlarla birlikte Hume'un ileri sürdüğü gibi şu ya da bu eylemin zararı ya da toplumsal faydası hakkında akıl yürütmelerden gelişmemiştir. Basitçe başkalarının deneyimlediği bir şeyi onlarla birlikte yaşarız ve bir başkasının ıstırabına neden olan birini mahkûm ederken, daha sonra eğer bir hemcinsimize üzüntü verirse, aynı mahkûmiyeti kendimize de uygularız. Böylelikle yavaş yavaş ahlakımız evrilmiştir.¹

Böylelikle Adam Smith, ahlakın doğaüstü kökenini reddetti; ona doğal bir açıklama verdi ve aynı zamanda insanın ahlak kavramlarının nasıl, şu ya da bu tür karşılıklı ilişkinin faydalarına yönelik tasalardan bağımsız olarak gelişebildiğini gösterdi; o

1 Smith, bu yoruma öyle bir önem attı ki onu kitabının başlığında bile kullandı: "Ahlaki Duyarlılıklar Teorisi; ya da insanların önce komşularının ve sonra kendilerinin davranışını ve karakterini doğallıkla yargılarken kullandığı ilkelerin analizine dair bir deneme."

zamana dek bu tasalar, insandaki ahlak ögesini “Tanrısal vahiy olmadan” izah etmenin tek yoluıdu. Üstelik Smith, ahlaki duyarlılıkların bu kökeninin genel belirtisi ile yetinmedi. Aksine, yapıtının büyük bölümünü, her durumda, diğır tüm tasalardan bağımsız olarak duygudaşlık duygusunu başlangıç noktası alarak, çeşitli ahlak kavramlarının gelişim tarzının çözümlemesine ayırdı. Yapıtının sonunda tüm dinlerin ta başından beri, nasıl doğal bir şey olarak yararlı usullerin ve âdetlerin korunması ve desteklenmesini üstlendiğini açıkladı.

Ahlakın böylesi bir kavrayışına ulaştıktan sonra Smith’in ahlakın temeli olarak yalnızca toplumsal yaşamda gelişen ve fiilen ahlaki yargıları yönlendiren duygudaşlık duygusunu değil; ayrıca aynı toplumsallığın sonucu olan ve adaletin, yani toplumun tüm üyeleri arasında eşitliğin tanınması biçimini alan belli bir zihinsel terkibi de kabul etmek durumunda kalacağı düşünülecektir. Ancak ahlaki yargıların gelişiminde hem aklın hem de duygunun katılımını kabul etmesine karşın Smith, onların arasına herhangi bir sınır çizgisi çekmedi.

Ayrıca Smith’in incelemesini yazdığı zamanda, yani Fransız Devrimi’nden uzun süre önce, eşitlik kavramının ona hâlâ yabancı olması da mümkün. Dolayısıyla, ahlaki yargılarımızda adaletin değerine büyük önem atfetmesine rağmen Smith, adaleti temel olarak hukuki anlamda -haksızlığın tazmini ve saldırganın cezalandırılması anlamında- anladı. Haksızlığa uğrayan birini gördüğümüzde hissettiğimiz öfke duygusunu doğal öç ve ceza arzusu dediğı şeye atfetti ve bu arzuyu toplumsallığın temellerinden birisi olarak gördü. Elbette şunu da ekledi: Yalnızca, değersiz güdülerin neden olduğı yaralayıcı eylemler, ceza hak eder.¹ Ama insanların eşitliğı hakkında tek kelime etmedi²

1 “*The Theory of Moral Sentiments*” parça II, kısım II, böl., I, s. 112, G. Bell and Sons, Londra, 1911.

2 [Şunu belirtmek ilginç: Yapıtının sonraki parçasında Smith, insanların eşitliğı ilkesini gayet de kesin terimlerle ifade eder: “Hepimiz kalabalığın bir parçasıyız ve hiçbir şekilde bir

ve genel olarak zihnimizin mahkemeler ve onların hükümlerinden bağımsız olarak aradığı adalet hakkında değil, hukuki adalet hakkında yazdı.¹ Ama bu sınırlama yüzünden toplumsal adaletsizliği -mahkemeler tarafından sürdürülen sınıf adaletsizliğini- gözden kaybettik ki bu olgu nedeniyle toplum bu adaletsizliğe karşı çıkmayıp destek vermektedir.

Genellikle, Smith'in Adalet konusuna ayırdığı sayfalar² söylenmemiş bir şeylerin kaldığı izlenimini yaratırlar. Smith'in ahlakın gelişiminde hangi bölümü duyguya, hangi bölümü akla atfettiğini saptamak da aynı oranda olanaksızdır. Ama bir şey açıktır: Smith insandaki ahlak ögesini, gizemli, doğuştan gelen bir şey olarak ya da dışarıdan gelen bir vahiy olarak değil, insanoğlunda toplumsallığın bir ürünü olarak; çeşitli karakter özelliklerinin faydası ya da zararına yönelik tasarlardan kaynaklı bir şey olarak değil, her insanın hemcinslerinin neşesine ve üzüntüsüne duyduğu duygudaşlığın kaçınılmaz neticesi olarak anlamıştır.

Smith, insanda bilincin, içimizdeki “tarafsız izleyici”nin ve onunla birlikte karakter saygınlığı ve ahlak güzelliği sevgisinin doğal gelişiminin çözümlemesine bugüne dek tazeliğini ve güzelliğini yitirmemiş olan birkaç bölüm ayırdı [bilhassa parça II, Böl., I]. Verdiği örnekler fiili yaşamdan (bazen klasik edebiyattan) alınmadırlar ve ahlak meselelerini etraflıca düşünen ve tepeden gelme vahiylerde değil, kendi duygularında ve aklında kuvvet arayan herkes için çok ilgi çekicidirler. Bununla birlikte bu sayfaları okurken insan Smith'in aynı bakış açısından insanın toplumsal sistemin çeşitli sorunlarına yönelik tutumunu, hem de bu meselelerin toplumu zaten sallamakta olduğu bir zamanda ne-

diğerinden daha iyi değiliz.” (Parça II, böl., III, s. 194.) Ama yine de bu ilkedен kaçınılmaz olan sonucu kesinlikle çıkarmadı ve ona etik sisteminde üstün bir yer vermedi.] (İng. ç.n.)

1 Agy, s. 114-115. Smith'in adalet üzerine yazdığı her şeyde (böl., I - III, parça II, kısım. II, s. 112-132) onun kendi fikrini yargıların fikirlerinden ayırt etmek çok zordur.

2 Agy, Parça II, Kısım II ve III.

den incelemeyeceğine üzüldür ki bu soruların bir toplumsal adalet talebi olarak öne sürüleceği gün gelmekteydi.¹

Görmüş olduğumuz gibi, Smith belli davranışlara yönelik duygudaşça tutumumuzun ve diğerlerine yönelik mahkûm eden tutumumuzun yalnızca bir açıklamasını sundu. Bu davranışları kendimize uyarladığımız ve kendimizi acı çekenin yerine koyduğumuz fikri ona aitti.

İnsanın zihinsel olarak kendisini haksızlığa uğrayanın yerine koyduğunu varsayarken Smith'in, ayrıca bu durumdayken insanın zihninde gerçekleşen şeyin eşitliğin tanınması olduğuna dikkat etmiş olması gerektiği düşünülecektir. Eğer zihinsel olarak kendimi haksızlığa uğramış olanın yerine koyarsam, böylelikle eşitliğimizi ve yaralanmayı hissetmeye yönelik eşit kapasitemizi tanımış olurum. Ama Smith, hiç de böyle bir şey düşünmez. Duygudaşlığa eşitlik ve adalet öğesini dahil etmemiştir. Genel olarak, Jodl'un belirttiği gibi, ahlaki yargıya nesnel bir zemin

1 Ahlakın daha önceki yorumlarına dair tarihsel bir genel bakış verirken Smith'in aşağıdaki sözleri söyler. Faydacılar hakkında konuşmaktadır ve onların ahlak kavramlarının faydalarına yönelik tasarlardan kaynaklandığı sonucuna nasıl vardığını şöyle açıklar: "İnsan toplumu," diye yazar Smith, "onu belli bir soyut ve felsefi ışık altında düşündüğümüz vakit, düzenli ve ahenkli hareketleri bir tane uyumlu sonuç üreten büyük, muazzam bir makine gibi görünür." Makinenin içinde ne kadar az gereksiz sürtünme olursa, faaliyeti o kadar zarif ve güzel olur. Benzer şekilde, hayatta, bazı eylemler sürtünmesiz ve çatışmasız bir hayat üretme eğilimindeyken, diğerleri tersi bir sonuç doğurur ama çatışma nedenleri azaldıkça, toplumsal hayatın akışı daha kolay ve pürüzsüz olacaktır. Dolayısıyla, faydacı yazarlar bize toplumsal hayatın sayısız yararını ve toplumsallığın insanın önünde açtığı yeni ve geniş ufukları anlattığında, okur genelde bu keşiften o kadar keyif alır ki hayatında daha önce aklına gelmemiş olan bu politik görüşün o farklı nitelikleri [yani insanın erdemleri ve kötülüklerini] hep birlikte düşünmeye alıştığı onama ya da kınama için zemin teşkil etmesinin mümkün olmadığını düşünmeye vakit ayırmaz." Benzer şekilde, tarihte bir kahramanın iyi niteliklerini okuduğumuzda, ona bu nitelikler bize yararlı olabilecekleri için değil, o zamanlarda yaşamış olsaydık neler hissedeceğimizi hayal ettiğimiz için duygudaşlık duyarız. Geçmişteki insanlar ile kurulan böyle bir sempati, bencilliğimizin ifadesi olarak görülemez. Genel olarak, Smith, ahlaki bencillik ile açıklayan teorilerin başarısının nedeninin ahlakın hatalı ve yetersiz bir anlaşılması olduğunu düşünüyordu. (Parça VII, Kısım III, böl. I, s. 163-165.)

vermekten dahi kaçınmıştır. Ayrıca, insandaki ahlaki duyarlılığın devamlı gelişimine işaret etme gerekliliğini tamamen görmezden gelmiştir. Elbette insanın tedrici zoolojik evrimi fikrine varmamış olduğu için suçlanamaz; biz bu fikre doğadaki evrimin incelenmesi ile Ondokuzuncu Yüzyıl'da ulaştık. Ama Smith, ilkel insanın doğadan, hayvanların yaşamından çıkarabildiği ve Grotius ve Spinoza'da halihazırda ipuçları verilmiş olan iyilik derslerini görmezden geldi. Biz bu noksanlığı doldurmalı ve ahlakın gelişiminde duygudaşlık gibi önemli bir olgunun insanın ayırt edici bir özelliğini teşkil etmediğine işaret etmeliyiz: Duygudaşlık, canlı yaratıkların büyük çoğunluğunda doğal olarak vardır ve tüm toplu halde yaşayan toplumsal hayvanlar tarafından zaten geliştirilmiştir. Duygudaşlık, doğanın temel bir olgusudur ve onunla tüm sürü halinde yaşayan hayvanlarda ve ortaklaşa yuva yapan tüm kuşlarda karşılaşırız. Her iki durumda da en kuvvetli bireyler, yırtıcı bir hayvan olsa da düşmanı kovmak için öne çıkarlar. Ve kuşlar arasında bir kuşun, yuvadan düşen başka tür kuşların üzerlerindeki dikenleri ayıkladığına tanık oluruz. Bu olgu, bilindiği üzere bunu Eckermann'dan ilk kez öğrendiğinde, yaşlı Goethe'yi büyülemiştir.

Smith'in ahlak üzerine bütün yapıtı, ahlakın tam da doğasının sonucu olarak, insanda gelişmek zorunda olduğunu göstermeyi amaçlar. Karakter gelişiminin insanoğlu tarafından evrilmiş olan karşılıklılık ve ahlak kuralları tarafından nasıl etkilendiğini gösterirken Smith, düşünce alanında hakiki bir doğalcı olarak konuşur. İnsanı ahlaklı tutumdan başka tutumlara saptırabilecek belli eğilimlere işaret ederek, bu kusur için doğanın kendi içinde düzeltici bir etken ihtiva ettiğini ekler. Devamlı başkalarının davranışlarını gözleyerek neyin yapılacağı, neyin yapılmayacağına dair belli kurallara varırız. Böylelikle karakteristiklerin toplumsal eğitimi gerçekleşir ve ahlakın genel kuralları oluşturulur. (Parça II, böl., IV, s. 221-228.) Ama hemen sonra, bir sonraki bölümde, bu tarzda evrilmiş yaşam kurallarının haklı

olarak, Tanrısal Yasalar, olarak görülebileceğini ileri sürer. “Genel davranış kurallarında, saygıya, doğru olarak görev duygusu denir ve bu ilke insan hayatının en büyük neticesi ve insanoğullarının eylemlerini yönetmelerini sağlayabilecek tek ilkedir.” Ve şöyle ekler: “Ahlak kurallarının bize bu hayatta davranışımızın yönetilmesi için verildiğinden kuşku duyulamaz.” (Parça III, böl., V, s. 233.)

Smith’in bu sözleri, onun hâlâ zamanı tarafından ne denli bağlandığını ve çok zeki ve cesur bir düşünür için bile ahlakın, insanların toplumsal biçimlerin devrimi olgusuna ve bu biçimler hakkındaki yargılara ve bireylerin onlara karşı tutumuna aşına olmalarından önceki kökeni konusunu çözümlemenin ne kadar zor olduğunu gösterir.

Smith, kendisini ahlakın kökeninin açılanması ile sınırlamadı. İnsanların sıradan ilişkilerindeki ahlaki tutumun gerçek doğasını göstermek için gündelik yaşamın pek çok olgusunun çözümledi. Ve bu açıdan tutumu Eski Yunan’ın ve Roma’nın Stoacılarınıninki ile, bilhassa Seneca ve Epictetus’unkiler ile aynıydı. O, adalet ve eşitlik meselelerinde aklın önemini küçümseyerek, ahlakın evrimindeki kılavuz ve belirleyici ilke olarak duygudaşlığı gördü. Adalet hakkında birkaç mükemmel sözünün olduğu doğrudur¹ ama Smith adaletin ahlak kavramlarının gelişimindeki temel öneminden hiçbir yerde söz etmez. O, dikkatini görev duygusuna yoğunlaştırdı. Ve bu noktada Stoacılar ile -bilhassa Epictetus ve Marcus Aurelius ile- tam bir uyum içerisindeydi.

Genel konuşursak, Adam Smith etiği gerçekçi bir zemin üzerine oturttu ve insanın ahlaki duyarlılıklarını diğer insanlara duyduğu, toplumsal hayatta engellenemez olan duygudaşlık duygusundan kaynaklandığını ve sonradan toplumun eğitiminin

1 “Ancak bir erdem vardır ki onu en büyük kesinlik ile genel kurallar belirler ve her dışsal eylem onu gerektirir. Bu erdem, adalettir... Diğer erdemlerin uygulanışında, kuralın kendisinden çok kuralın hedefini ve temelini göz önünde bulundururuz. Ama adalette durum bunun tersidir...” vs. (Parça III, böl., VI, s. 249.)

bu minval üzerine yürütüldüğünü ve ahlakın genel kurullarının evrikliliğini gösterdi. Bu kuralların insanların ortak anlaşmalarında nasıl destek bulduğunu ve kuşkulu bir durumda yargılarımızın temelleri olarak nasıl onlara döndüğümüzü gösterdi.

Bu görüşüyle Smith, kuşkusuz, ahlakın toplumsal hayatın doğal ürünü olarak anlaşılmasının zeminini hazırladı: Bu ahlak insanda insanın en ilkel halinden bu yana gelişmiş ve şu an kadar aynı doğrultuda devam etmiştir; ilerlemesi için, asla, dışsal bir otoriteye gerek duymamıştır. Bu, gerçekte Ondokuzuncu Yüzyıl'da ahlak felsefesinin izlediği yoldu.

Toparlarken şunu belirtmeliyiz ki, Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl'da doğmuş ve gelişmiş olan, ahlakın kökenini tamamen bilimsel, doğalcı bir yolla açıklamaya çalışan bütün ahlak öğretilerinde öne çıkan, Epikürosçu felsefenin etkisidir. Felsefenin en önemli temsilcilerinin neredeyse tümü, bilhassa Onsekizinci Yüzyıl'da, Epikürosçu felsefesinin takipçileriydiler. Ama Epiküros'un felsefesine dayanmalarına karşın, yeni zamanın etik doktrinleri iki farklı akıma bölündüler. Bu akımlar yalnızca her ikisinin de ahlakın dinsel ve metafiziksel yorumlanışlarını reddetmelerinde birleşiyorlardı. İki eğilimin temsilcileri de ahlakın kökenini doğal bir yolla açıklamayı amaçladılar ve Kilise'nin ahlakı din ile bağlantılandırma iddialarına karşı çıktılar.

Felsefedeki bu gruplardan biri, Epiküros ile birlikte insanın her şeyden önce mutluluk peşinde koştuğunu tanımasına karşın, insanın en büyük mutluluğu kişisel çıkarı için başka insanları sömürmekle değil, çevresindeki herkes ile dostça karşılıklı ilişkilerde bulunduğunu ileri sürdü; diğer eğilimin taraftarları ise -ki bunların baş temsilcisi Hobbes'tu- ahlaka insana zorla aşılacak bir şey olarak tepeden bakmaya devam ettiler. Hobbes ve takipçileri ahlakı insan doğasının ürünü olarak değil, ona dışsal bir güç tarafından buyurulmuş bir şey olarak gördüler. Yalnız, Tanrı ve Kilise'nin yerine devleti ve bu -insanoğlunun içine ahlakı yerleştiren- "Leviathan"a yönelik korkuyu koydular.

Böylelikle, bir mitin yerini, diğeri aldı. Şunu belirtmek gerekir ki Kilise'nin yerine sözleşmeye dayalı devletin geçirilmesi, o zaman için politik amaçlar açısından büyük önem taşıyordu. Kilise kökenini Tanrısal iradeye dayandırdı: Kendisinin yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olduğunu söyledi. Fakat devletin en eski zamanlardan beri Kilise'nin verdiği desteği serbestçe kullanmasına karşın, Onsekizinci Yüzyıl'ın ileri düşünürleri devlete dünyevi bir köken atfetmeye başladılar: Devletin başlangıcını insanların akitlerinden çıkardılar. Ve kuşku yok ki Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda, Avrupa'da kralların "Tanrı'nın lütfundan gelen" otokratik güçlerine karşı mücadele başladığı zaman, devletin toplum sözleşmesinden doğduğunu düşünen doktrin yararlı bir amaca hizmet etti.

Ahlakı tamamen bilimsel, doğalcı bir yolla açıklayan düşünürlerin iki kesime bölünmesi, Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıllar boyunca gözlemlendi. Zaman içinde bu bölünme daha geniş ve keskin hale geldi. Bir grup düşünür, giderek ahlakın tohumları insanın içinde olan toplumsallığın tedrici bir gelişiminden başka bir şey olmadığını anlamaya başlarken; diğer düşünürler, ahlakı, insanın doğru şekilde ele alınan, kişisel mutluluğa yönelik çabası olarak açıklamaktaydılar. Ve bunlardan, düşünürün hangi grubun doğruluğunu savunduğuna bağlı olarak, iki farklı sonuca varıldı. Bazıları, Hobbes gibi, insanın "kötülükte demlendiğini" öne sürmeye devam ediyorlar ve kurtuluşu ancak insanları kendi aralarındaki devamlı düşmanlıklardan alıkoyacak, katı şekilde örgütlenmiş bir merkezi güçte görüyorlardı. İdealleri toplumun tüm hayatına hükmeden merkezi bir devlet ve bunda Kilise ile el ele idiler. Fakat diğerleri, yalnızca geniş kişilik özgürlüğünün ve insanlara kendi aralarında çeşitli anlaşmalara girmek için tanınacak geniş fırsatların bizi tüm ihtiyaçların adilce karşılanması üzerine temelli yeni bir toplumsal sisteme götüreceğini savunuyorlardı.

Şu güne kadar, bazı ana basamaklar ve ayrıca ahlakın dinsel kökeni fikrine az çok saygı gösteren doktrinler ile birlikte, bu iki

görüş hâkim oldu. Ama evrim teorisi, yani inançların, âdetlerin ve kurumların tedrici gelişimi teorisi bilimde kendisine yer buldukça, ikinci -hayatın inşasını özgürleştirmeyi amaçlayan- görüş yavaş yavaş üstünlük sağladı.

Bir sonraki bölümde bu iki etik düşünce akımının modern zamanların felsefesindeki gelişimlerinin izini sürmeye çalışacağız.

IX. BÖLÜM

Ahlak Öğretilerinin Modern Devirdeki Gelişimi (18 .Yüzyıl'ın Sonu, 19. Yüzyıl'ın Başı)

Bir önceki bölümde işaret edildiği gibi, Onsekizinci Yüzyıl'ın Fransız filozofların -Helvetius, Montesquieu, Voltaire, Ansiklopedistlerden Diderot, d'Alembert ve Holbach- öğretileri, etiğin evrim tarihinde önemli bir rol oynadı. Bu düşünürler dinin ahlak kavramlarının gelişimi için önemini temelden reddetmeleri, (en azından politik) eşitlik iddiaları ve nihayet, bu filozofların çoğunun rasyonel olarak yorumlanan kişisel çıkar duygusuna hayatın toplumsal biçimlerinin gelişiminde verdikleri önem; tüm bu etkenler, doğru ahlak kavramları oluşturmada çok önemliydiler ve toplumun ahlakın dinin onayından tamamen kurtarılabilceğini anlamasına yardımcı oldular.

Ne var ki Fransız Devrimi'nin terörü ve feodal hakların kaldırılmasına eşlik eden genel kargaşa ve ayrıca devrimi izleyen savaşlar, pek çok düşünürü ahlakın temelini bir kez daha, az çok, kılık değiştirmiş bir biçimde kabul ettikleri, doğaüstü güçlerde aramaya itti. Politik ve toplumsal gericiliğin felsefe alanındaki karşılığı, metafiziğin yeniden canlanışıydı. Bu yeniden canlanış, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda en büyük Alman Filozof olan Immanuel Kant'ın (1724-1804) ortaya çıktığı Almanya'da başladı.

Kant'ın öğretisi eski zamanların metafizik felsefesi ile Ondokuzuncu Yüzyıl'ın bilimsel felsefesi arasındaki sınır çizgisindeydi' Şimdi kısaca Kant'ın ahlak felsefesine bakacağız.¹

Kant'ın amacı, rasyonel bir etik, yani Onsekizinci Yüzyıl'ın çoğu İngiliz ve Fransız düşünürü tarafından savunulan ampirik etikten tamamen farklı bir ahlak kavramları teorisi yaratmaktır. Kant'ın etik sistemi, tıpkı teorik mekaniğin uygulamalı mekaniğe olan benzerliği gibi, önceki teoriler ile benzer bir ilişki içermek durumundaydı.

Kant'ın ortaya koyduğu amaç elbette yeni değildi. Kant'tan önce gelen neredeyse bütün düşünürler, etiğin rasyonel temellerini belirleme çabasına giriştiler. Ama, on yedinci ve Onsekizinci Yüzyılların İngiliz ve Fransız düşünürlerinin aksine Kant, ahlakın temel yasalarını insan doğasının incelenmemiş ve hayatın ve insanın eylemlerinin gözlemesi yoluyla değil, soyut düşünme yoluyla keşfetmek niyetindeydi.

Ahlakın temeli üzerine düşünürken Kant, bu temelin görev duygumuzda olduğu sonucuna vardı. Bu görev duygusu, Kant'a göre, ne (bireysel ya da toplumsal) fayda yasalarından, ne de bir duygudaşlık veya iyikseverlik duygusundan kaynaklanır; insan aklının bir özelliğidir. Kant'a göre insan aklının yaratabileceği iki tür davranış kuralı vardır; bu kuralların bazıları koşullu, diğerleri koşulsuzdur. Örneğin: Eğer sağlıklı olmak istiyorsanız, ma-

1 Kant, ahlak felsefesini üç eserde açıkladı: "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1785 ("Ahlak Metafiziğinin Temel İlkeleri") "Kritik der praktischen Vernunft" 1788 ("Pratik Aklın Eleştirisi"); "Die Metaphysik der Sitten, 1797 ("Ahlakın Metafiziği"). Ayrıca, din üzerine makalelerini de dahil etmek gerekiyor; bilhassa da "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"u ("Yalnız Aklın Sınırları İçindeki Din") başka yerde, "Philosophische Religionslehr," ("Felsefi Din Teorisi") olarak da adlandırılmıştır. Kant'ın ahlak felsefesinin bütünlüklü bir çözümlemesi, Jodl, Wund, Paulsen ve diğerlerinin eserlerinde bulunabilir. ["Die Metaaphysik der Sitten" dışında yukarıdaki tüm eserler İngilizce çeviride tek ciltte yayımlandı: "Kant's Critique of Practical Reason, and other works on the theory of Ethics" çeviren T.K. Abbott. Aksi belirtilmedikçe tüm alıntılar, bu kitabın (Londra, 1909) altıncı basımından.] (İng. ç.n.)

kul bir yaşam sürün: Bu, koşullu bir kuraldır. Makul bir hayat sürmek istemeyen bir insan sağlığını ihmal etmeyi tercih edebilir. Böylesi hükümler mutlak hiçbir şey ihtiva etmezler ve insan onları uygulayabilir de uygulayamayabilir de. Çıkara dayalı olan tüm davranış kuralları bu koşullu kurallar kategorisine dahildir ve böylesi koşullu hükümler ahlakın temeli olamazlar. Ahlak kurallarının kategorik bir zorunluluk mutlak karakterine sahip olmaları gerekir ve insanın görev duygusu bu tür bir kategorik zorunluluk teşkil eder.

Tıpkı, saf matematiğin aksiyonlarının insan tarafından deneyim yoluyla elde edilmemeleri gibi (diye düşünür, Kant), aynı şekilde, asli zorunlu doğası ile görev duygusu da doğal yasanın karakterinde yer alır ve rasyonel olarak düşünen her varlığın zihninde doğal olarak vardır. “Saf akıl”ın niteliği budur. Gerçek hayatta insanın kategorik zorunluluk ahlaka tamamen uymaması mesele değildir. İnsanın bu zorunluyu gözlem ya da duygular yoluyla tanımayıp adeta, onu kendi içinde keşfedip eylemlerinde üstün yasa olarak kabul etmesidir.

Peki, o halde ahlaki görevin doğası nedir? Görev, özünde mutlak anlamı/önemi olandır ve dolayısıyla başka bir amacın aracı olamaz; kendi içinde bir amaçtır. Peki, insan için mutlak bir anlamı olan ve dolayısıyla, onun amacı olması gereken şey nedir?

Kant’a göre: “Dünyada ya da dünya dışında, iyi niyet hariç [yani özgür ve rasyonel irade hariç] şartsız iyi denebilecek hiçbir şey tasavvur edilemez.” “Dünyada her şeyin,” der Kant, “görece bir değeri vardır ve yalnızca rasyonel ve özgür bir kişilik kendi içinde mutlak bir değere sahiptir. Dolayısıyla, mutlak bir değere sahip olan özgür ve rasyonel irade, ahlaki görevin nesnesini teşkil eder. ‘Özgür ve rasyonel olmalısın’ ahlak yasası budur.”¹

1 “Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals” Kısım I, Abbott’un çevirisi, sayfa 9.

Bu ahlak yasasını ortaya koyduktan sonra Kant, ahlaklı davranışın ilk formülünü çıkarır: “İnsanlığı, kendi kişiliğinde ve başkasının kişiliğinde, asla, bir araç olarak değil, daima bir amaç olarak görecektir şekilde davran.” (Agy., s. 47.) Bütün insanlar, bizim gibi, özgür ve rasyonel irade ile donanmışlardır: Dolayısıyla bizim için asla bir amaca araç olarak hizmet edemezler. Ahlakın yaklaşmaya çalıştığı ideal, Kant’a göre, özgür ve rasyonel insan kişiliklerinin bir cumhuriyetidir; içinde her kişinin tüm diğerlerinin amacı olacağı bir cumhuriyettir. Bu zemin üzerinde Kant, ahlak yasasını şöyle formüle etti: “Eyleminin düsturunun senin iradenle evrensel bir doğa yasası haline geleceği şekilde davran.” (S. 39.) Ya da başka bir versiyonu: “Aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin düstur ile davran.” (S. 38.) Ya da yine, “Evrensel bir yasa haline gelmesini istemeyeceğim düstur ile davranmamalıyım.” (S. 18.)

Kant’ın bu fikirleri açıkladığı kısa eser, insanın daha iyi içgüdülerine hitap ederek basit ve zorlayıcı bir tarzda yazılmıştır. Dolayısıyla, Kant’ın öğretisinin, bilhassa Almanya’da, nasıl yükseltici bir etki bıraktığı kolaylıkla hayal edilebilir. İnsana ahlaklı davranışta ya mutluluk (mutçu teori) ya da fayda (faydacı teori) bulduğu için ahlaklı olmayı öğreten mutçu ve faydacı ahlak teorilerine karşı olarak Kant, aklımızın talebi öyle olduğu için ahlaklı bir yaşam sürmemiz gerektiğini ileri sürdü. Örneğin, kendi özgürlüğünüze ve başkalarının özgürlüğüne saygı göstermelisiniz; yalnızca bundan haz ya da fayda çıkarmayı beklediğiniz zamanlarda değil, her zaman ve tüm koşullar altında; çünkü özgürlük mutlak bir iyidir ve yalnızca özgürlük kendi içinde bir amaç teşkil eder; başka her şey araçtır. Diğer bir deyişle, insan kişiliği, Kant’a göre, ahlakın ve yasanın etik temelini teşkil eder.

Böylelikle Kant’ın etiği, Kilise’nin ya da İncil’in buyruklarının zorunlu doğasından kuşku duyan fakat aynı zamanda doğal bilimsel bakış açısını benimsemekte tereddüt edenlere bilhassa uygundur. Benzer şekilde, bilgili bilim adamları kesiminde,

Kant'ın etiği, insanın yeryüzünde “Üstün İrade” tarafından önceden belirlenmiş bir misyonu yerine getirdiğine inanmaktan hoşlanan ve Kant'ın öğretisinde önceki inancın can çekişen bir kalıntısı olan “kendi belirsiz inançları”nın ifadesini bulanlar arasında da taraftar kazandı.

Kant'ın etiğinin yükseltici karakteri tartışılmazdır. Ama sonuçta, Kant'ın etiği etiğin temel problemi konusunda, yeni görev duygusunun kökeni konusunda bizi tam bir cehalet içinde bırakır. İnsanın uymak zorunda olduğunu düşündüğü ulvi bir görev duygusunun bilincinde olduğunu söylemek, bizi insanın doğuştan onu bu doğrultuda davranmaya sevk eden bir ahlak duygusuna sahip olduğunu savunan Hutcheson'da olduğumuz yerden daha ileriye götürmez; neticede duygunun gelişimi akıl tarafından yadsınamaz şekilde etkilenir. “Akıl,” diye düşündü, Kant, “deneyimden ve doğa gözlemlerinden bağımsız olan akıl, bize ahlak yasasını dayatır.” Ama, bu doktrini büyük bir hararetle ispatladıktan ve onu, “*Pratik Aklın Eleştirisi*”nin yayımlanışını takip eden dört yıl boyunca öğrettikten sonra, Kant sonunda insanda ahlak yasasına saygının kaynağını kesinlikle bulamadığını teslim etmek zorunda kaldı ve aynı zamanda ahlak yasasına bu saygı ile ilgili olarak bir “Tanrısal köken”in ipucunu vererek; etiğin bu temel problemini çözme girişimini bırakmak zorunda kaldı.

Görüş açısındaki bu değişimin ve teolojik etiğe dönüşün nedeninin Fransız Devrimi'nin kötü sonuçlarının etkisi mi olduğunu, yoksa bu değişimin Kant'ın 1792'de, “*Ahlakın Metafiziğinin Temel İlkeleri*”ni ve “*Pratik Aklın Eleştirisi*”ni yazarken zaten kafasında olan fikirleri mi ifade ettiği sorusu, yanıtlaması güç bir sorudur. Hangisi olursa olsun, işte onun (yorumcuları tarafından genelde alıntılanmayan) kendi sözleri: “Ancak ruhumuzda bizi hep en büyük hayretlere düşüren ve hayran olmanın doğru, hatta yükseltici olduğu bir şey vardı ve bu da genel haliyle ahlak kapasitemizdir. Kendimize sürekli olarak pek çok istekle doğaya bağımlı olan bizim (bizdeki) bir orijinal kapasite fikrinde ken-

disinden çok yukarılara çıkmamıza, öyle ki eğer aklımızın yetkili bir biçimde buyurduğu bir yasaya karşı olarak tahminlerine gömülürsek, hepsine bir hiç ve kendimize de varolmaya layık değilmiş gibi davranmamıza neden olan nedir diye sorabiliriz; bu keyif tek başına hayatı arzulanır kılabilsede akıl ne bir şey vaat eder ne de tehdit eder... Tanrısal bir köken öne süren bu kapasitenin kavranamazlığı, insanın ruhunu coşkuya yükseltmeli ve bu göreve saygının ona dayatabileceği herhangi bir fedakârlık için onu kuvvetlendirmelidir.¹

Böylelikle, insandaki duygudaşlık ve toplumsallık duygusunun önemini, hatta neredeyse varlığını yadsıyan Kant -ki bu duyguya Hutcheson ve Adam Smith'in ahlak öğretileri büyük önem vermişlerdi-, elbette doğada ona ahlakın doğal kökenini gösterecek bir şey bulmazdı. Dolayısıyla ahlaki görev duygumuzun Tanrısal kökeni olasılığını ima etmek zorundaydı. Ve dahası, ahlaki görev duygusunun, tüm "rasyonel olarak düşünen varlıklar" da olduğu gibi -ki hayvanlar bu kategoriye girmezler- insanlarda doğuştan varolduğu yolundaki tekrarlanan sözleri bizi, Schopenhauer tarafından belirtildiği gibi, Kant'ın böyle konuşurken kafasında "meleklerin dünyası" olduğunu düşünmeye iter.

Ne var ki şu tesbit edilmelidir: Felsefesi ve ahlak öğretisiyle Kant, geleneksel dinsel etiğin yıkılmasına ve yeni, tamamen bilimsel bir etiğin zemininin hazırlanmasına önemli ölçüde yardım etti. Abartısız, Kant'ın zamanımızın evrimci etiğinin yolunun hazırlanmasına yardımcı olduğu söyleyebiliriz. Ayrıca şu da hatırlanmalı ki ahlakın yükseltici karakterini tanıırken Kant, çok haklı olarak, ahlakın, mutçuların ve faydacıların ileri sürdükleri gibi, mutluluk ya da fayda tasaları üzerine temellendirilemeyeceğine, işaret etti. Üstelik, ahlakın yalnızca duygudaşlık ve ortaklaşa acı

1 "The Philosophical Theory of Religion" Kısım I'in sonu, Genel Söz. Abbott'un çevirisi, s. 357-358. ["Ahlaki zorunluluğun kavranamazlığı" üzerine benzer bir pasaj, "Fundamental Principles of Metaphysics of Morals"da da vardır. (Abbott'un çevirisi, s. 83- 84).] (İng. ç.n.)

çekme duygusu üzerine temellendirilemeyeceğini gösterdi. Ve gerçekten de insanda başkalarına yönelik duygudaşlık duygusu ne kadar tam şekilde gelişmiş olursa olsun, hayatta bu yüksek ahlaki duygunun kendisini doğamızın diğer eğilimleri ile çelişki içerisinde bulduğu anlar vardır: İnsan böylesi bir durumda hangi eylem yönünü izlemesi gerektiğine karar vermeye zorlanır ve böyle zamanlarda ahlak bilincinin güçlü sesi duyulur. Etiğin temel problemi, insanın böylesi çelişkili durumlarda bir karar vermesini sağlayan yeteneği, ahlaklı dediğimiz kararın neden ona içsel tatmini verdiğini ve diğer insanlar tarafından onaylandığını tespit etmekte yatar. Kant, etiğin bu temel problemini yanıtsız bıraktı. Yalnızca insanın ruhundaki içsel mücadeleyi belirtti ve bu mücadeledeki belirleyici rolü duygunun değil, aklın oynadığını kabul etti. Bu türden bir söz soruna bir çözüm getirmez; çünkü hemen başka bir soruya yol açar: “Neden aklımız başka bir karara değil de bu karar ulaşıyor?” Kant, haklı olarak, iki karşıt eğilimin çatışmasında aklımızın ahlakın yararlılığına yönelik tasarılar tarafından yönlendirildiğini söylemeyi reddetti. Elbette, ahlaklı davranışların insan ırkı için faydasına yönelik tasaların ahlak kavramlarımızın gelişimi üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur ama yine de ahlaklı davranışlarda alışkanlık ya da fayda-zarar kaygılarıyla açıklanamayan bir şey kalır ve bu şeyi açıklamak durumundayız. Benzer olarak, ahlaklı bir davranış sergiledikten sonra hissettiğimiz içsel tatmin de yetersizdir: Neden böyle bir tatmin hissettiğimizi açıklamak gerekir; tıpkı bazı ses ve akor bileşimlerinin üzerimizdeki etkisini düşünürken, neden bazı ses bileşimlerinin kulağımıza hoş, diğerlerinin nahoş geldiğini; neden mimaride bazı hatların ve boyutların gözümüze hoş geldiğini, diğerlerininse ona “saldırdığını” açıklamamanın gerekli olmuş olması gibi.

Dolayısıyla Kant, etiğin temel sorusunu cevaplayamadı. Ama ahlak kavramlarının daha derin yorumlanışına yönelik arayışı ile, Bacon’un varsayımlarını izleyenlerin ve Darwin gibi, ahla-

kın açıklamasını tüm toplu halde yaşayan hayvanlarda doğuştan varolan, insanın temel bir özelliğini teşkil eden ve insanın evrim sürecinde hep gelişmekte olan toplumsallık içgüsü ile açıklamaya çalışanların yolunu açtı.

Kant'ın ahlak felsefesi üzerine çok şey yazıldı ve daha da fazlası ilave edilmelidir. Ancak ben kendimi birkaç fazladan söz ile sınırlandıracağım.

“*Ahlak Metafizikinin Temel İlkeleri*”nde -etik üzerine temel eseri- Kant neden ahlak yasası ile uyum içerisinde, “diğer bir deyişle, ahlak yasasının zorunlu tuttuğu şekilde” davranmak zorunda olduğumuzu bilemediğimizi itiraf eder. Şöyle devam eder: “Şu dobra dobra kabul edilmeli ki burada kaçmanın imkânsız görüldüğü bir çeşit döngü var. Etkili nedenlerin düzeninde özgür olduğumuzu düşünürüz ki sonuçların dünyasında ahlak yasasına tabi olduğumuzu ve sonradan bu yasalara kendimize irade özgürlüğü atfettiğimiz için tabi olduğumuzu düşünelim.”¹ Kant, görünürdeki bu mantıksal hatayı, onun bilgi felsefesinin özünü teşkileden bir açıklama ile düzenlemeye çalıştı. “Akıl” dedi, Kant “yalnızca duygunun değil, bilginin de üzerindedir; zira duyularımızın bize verdiğinden daha büyük bir şey ihtiva eder: Akıl, benim fikirler (İdeal Kavramlar) dediğim şeyde öyle saf bir kendiliğindenlik sergiler ki sonrasında duyarlılığın ona verebileceği her şeyi aşar ve duyuların dünyası ile anlamının dünyasını ayırt etmede çok önemli bir işlev görür ve neticesi olan ahlak ile birlikte iradenin özerkliğini tanır; oysa eğer kendimizi zorunluluk altında hissederek, kendimizi duyumun dünyasına ve aynı zamanda anlamının dünyasına ait hissederiz.” (S. 72.) İrade özgürlüğü, yalnızca aklın bir ideal kavramıdır.²

Şu açık ki Kant bununla “kategorik zorunluluk”unun, “saf ahlaki aklın temel yasasını teşkil eden” ahlak yasasının düşünü-

1 “*The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*” Abbott'un çevirisi, s. 69.

2 Kelimenin, Kant'çı anlamıyla, “ideal”.

şümüzün gerekli biçimi olduğunu, ifade eder. Ama Kant, zihnimizin tam bu biçim düşünüşü nereden, hangi sebeplerle geliştirdiğini açıklayamadı. Ancak şu anda, eğer yanılmıyorsam, ahlakın adalet fikrinden, yani tüm insanlar arasında eşitliğin tanınmasından kaynaklandığını ileri sürebiliriz. Kant'ın ahlak yasasının özü hakkında çok şey yazıldı. Ama bu yasanın formülasyonunun genel olarak kabul edilmesini engelleyen şey onun, "Ahlaki karar öyle olmalıdır ki evrensel yasanın temeli olarak kabul edilebilmelidir," şeklindeki iddiasıydı. Ama kim tarafından kabul edilecek? Bireyin aklı tarafından mı yoksa toplum tarafından mı? Eğer toplum tarafından ise bir davranış hakkında üzerinde tam anlaşıl-mış yapı için ortak iyilikten başka bir kural olamaz ve zaman kaçınılmaz olarak Kant'ın ısrarla reddettiği faydacılığın ya da mutçuluğun teorisine sürükleniriz. Eğer, "kabul edilebilmelidir", sözleriyle Kant, davranışına rehberlik eden ilkenin her insanın aklı tarafından, toplumsal faydanın gücü ile değil, insan düşünüşünün tam da doğası ile kolaylıkla kabul edilebileceğini ve edilmesi gerektiğini kastediyorsa, o zaman insan aklında, Kant'ın ne yazık ki belirtmediği, özel bir yetenek olmalıdır. Böyle özel bir yetenek gerçekten de vardır. Ve onu anlamak için bütün Kantçı metafizik sisteminin içinden geçmek gerekmiyordu. Fransız materyalistleri ve İngiliz ve İskoç düşünürler, ona çok yaklaştılar. İnsan aklının bu temel yeteneği, söylemiş olduğum gibi, adalet, yani, eşitlik, kavramıdır. İnsani davranışın evrensel bir kıstası haline gelebilecek başka bir kural yoktur ve olamaz. Ve dahası, bu kıstas başka düşünen varlıklar tarafından, Kant'ın ima ettiği melekler tarafından değil, pek çok toplumsal hayvan tarafından, tam olarak değil ama kayda değer ölçüde tanınır. Aklımızın bu yeteneğini ilerlemeci gelişim ile, yani insanların ve genel olarak hayvanların evrimi ile bağlantılı olarak açıklamaktan başka yol yoktur. Eğer bu doğruysa, insanın temel gayretinin kelimenin en geniş anlamında kişisel mutluluk çabası olduğunu yadsımak imkânsızdır. Tüm faydacılar ve mutçular bu noktada haklıdırlar.

Ama Şu da aynı kesinlikle doğrudur ki kişisel mutluluk çabası ile, yan yana, hayvanlar arasında bile gözlemlenebilen toplumbulluk, duygudaşlık duygularında ve karşılıklı yardımlaşma davranıŐlarında kendini açağa çıkaran kısıtlayıcı bir ahlak öğesi de vardır. Kısmen kardeşlik duygusundan ve kısmen akıldan kaynaklanan bunlar, toplumun ilerleyiŐi ile birlikte gelişirler.

Kantçı eleştiri su götürmez Şekilde Alman toplumunun bilincini uyandırdı ve ona kritik bir dönemden geçmede yardımcı oldu. Ama Kant'ın Alman toplumunun temellerine doğru daha derine bakmasını sağlayamadı.

Goethe'nin panteizminden sonra, Kantçı felsefe, toplumu ahlak bilincinin doğaüstü açıklamasına geri çağırdı ve onu, sanki tehlikeli bir yoldan uzaklaŐtırır gibi, ahlakın temel ilkesini doğal nedenlerde ve tedrici geleşimde aramaktan uzaklaŐtırdı ki bu, Onsekizinci Yüzyıl'ın Fransız düşünürlerinin yaklaşmakta oldukları bir açıklamaydı.

Genel konuşursak, Kant'ın modern hayranları öğretmenlerinin ahlak felsefesini derinleŐtirmek ve genişletmekle iyi ederler. Elbette, “Eylemimizin düsturu evrensel bir yasa haline gelmelidir” arzulanan bir önermedir. Ama Kant bir yasayı keşfetti mi? Faydacıların ve mutçuların tüm ahlak öğretilerinde ahlaklı davranışın temeli olarak ortak iyiliğin tanındığını gördük. Tüm soru Şu: Ortak iyilik olarak görülmesi gereken nedir? Ve Kant, Rousseau'yu ve Büyük Devrim öncesindeki diğer yazarları ve ayrıca İskoç ve İngiliz düşünürleri çok derinden ilgilendiren bu temel etik sorunun yanıtını aramadı bile. Kant, Tanrısal İrade'nin ve gelecekteki bir yaşama inancın ipuçlarını vermekle yetindi.

Kant'ın ikinci formülüne gelince, bunu daha basit olarak Şöyle ortaya koyabiliriz: “Toplumu ilgilendiren tüm meselelerde kafamızda yalnızca kendi çıkarımız değil, toplumsal çıkarlar da olsun.” Ama Kant'ın kuvvetle dayandığı ve açıklamasında büyük felsefi başarısını gördüğü bu çıkar gözetmezlik öğesi, etiğin kendisi kadar eskidir. Eski Yunan'da Stoacılar ve EpiküroŐçular ara-

sında ve Onyedinci Yüzyılda entelektüalistler ve Hobbes, Locke, Hume vs., arasında zaten bir tartışma nesnesiydi. Dahası, Kant'ın formülü kendi içinde doğru değildir. İnsan Tanrısal olarak gördüğü yasanın buyruğuna itaat ettiğinde ve düşünüşü çıkarıcı olan “umut ve korku” ögesine bulaştığında ki bu Kant'ın gelecekteki yaşama göndermesidir.¹ İnsan gerçekten ahlaklı değildir; insan yalnızca ahlaklı davranışları onunla birlikte ikinci doğa haline geldiği zaman ahlaklıdır.

Kant, Poulsen tarafından belirtildiği gibi, göreve kuvvetli ve basit bağlılığın kendisini zaman zaman eğitimli sınıflarda olduğundan daha sık belli ettiği geniş halk kitleleri hakkında iyi şeyler düşünüyordu. Görev duygusundan cezbedici bir şekilde söz etmesine ve sonuç olarak herkesin başkalarına karşı eyleminin, herkes için arzulanır, olmasını talep etmesine karşın, Rousseau ve Ansiklopedistler tarafından öne sürülen ve devrimin bayrağına yazdığı ilkeyi, yani insan eşitliğini telaffuz etmeyi, göze alamadı. Bu cesurca tutarlılıktan yoksundur. Rousseau'nun öğretilerinin değerini temel özünde değil adaletten söz edişinde değil, ikincil sonuçlarında gördü. Benzer şekilde, görev kavramını çok yükseltilere koyarken Kant, kendisine şunu sormadı: “Bu saygı nereden kaynaklanır?” Kelimelerin ötesine geçemedi; “evrensel yasa” ve bu yasaya saygı duymak için, olası evrenselliği dışında başka bir neden bulmaya çalışmadı. Ve nihayet, herhangi bir kuralı istisnasız tüm insanlara uygulanması kaçınılmaz olarak tüm insanların eşitliğine göstermesine rağmen, bu kaçınılmaz çıkarıma ulaşmadı ve etiğini, bir Üstün Varlık'ın koruması altına aldı.

Tüm bu düşünceler Kantçı etiğin kökenine dair açıklamamızı daha da doğrular. Kant, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda toplum-

1 [Şunu belirtmek ilginç, bu konu ile bağlantılı olarak, tamı tamına, aynı ifadeyi kullanan Shaftesbury, Kant ile Kropotkin arasında bir ara konuma oturmuştur. Şöyle yazar: “Gelecekteki cezadan korkma ya da gelecekteki ödülü umut etme ögesi, ne kadar çıkarıcı ve kölece olduğu düşünülürse düşünülün, bir çok durumda büyük bir avantaj, erdeme güvence ve destektir.” *An Inquiry Concerning Virtue* (Kitap I, parça 3, kısım 3.)) (İng. ç.n.)

lardaki ahlaki gevşekliklerde Anglo-İskoç filozofların ve Fransız Ansiklopedistlerinin öldürücü etkisini gördü. İnsan ırkında dinin etkisi altında gelişmekte olmuş olan göreve saygıyı yeniden oturtmak istedi ve bunu etiğinde başarmaya kalkıştı.

Burada, Kantçı felsefenin, toplumsal iyilik şiarı altında, Almanya’da kişiliğin gelişimi felsefesinin bastırılmasına ne kadar yardımcı olduğunun pek üzerinde durmaya gerek yok. Bu konu Kant felsefesinin çoğu ciddi eleştirmeni tarafından, örneğin Wundt, Poulsen, Jodl ve pek çok başkaları tarafından yeterince tartışıldı.¹

“Kant’ın ölümsüz başarısı,” diye yazar, Goethe, “bizi içine batmış olduğumuz gevşekliğin içinden çıkarmış olmasıydı.” Ve gerçekten de onun etiği şüphesiz ahlaka yönelik, illa ki Onsekizinci Yüzyıl’ın bir sonucu olmasa da onun tarafından bir ölçüde arka çıkılan gevşekliğin yerine, daha katı ve kesin bir tutum başlattı. Ama etiğin daha da gelişmesine ve daha iyi anlaşılmasına Kant’ın öğretisinin bir katkısı olmadı. Aksine, felsefî hakikat arayışını belli bir ölçüde tatmin ettikten sonra, Kant’ın öğretisi Almaya’da etiğin gelişimini önemli ölçüde geciktirdi. Schiller (Eski Yunan’a aşinalığı nedeniyle), boşuna etik düşüncüyü şu kavrayışa yönlendirmeye çalıştı: İnsan, içinde görevinin buyrukları ile duygunun teşvikleri mücadele ettiği zaman değil, ahlaklı tutum onun ikinci doğası haline geldiği zaman, hakikaten ahlaklı olur. Schiller, gerçek sanatsal gelişmenin (elbette, şimdi, “estetizm”, olarak bilinen şeyin değil) kişiliğin oluşumuna yardımcı olduğunu, sanatsal güzelliğin ve yaratıcı sanatın düşünülmesinin insanın hayvansal içgüdüsünün sesini artık duymadığı ve akıl ve insanlık sevgisi yoluna girdiği bir seviyeye yükselmesine yardım ettiğini göstermeye çalıştı. Kant’tan sonra ahlak hakkında yazan Alman yazarlar, her biri kendi özgün açısıyla katkıda bulunma-

1 Kantçı etiğin bir yanda Hristiyanlık, diğer yanda bencilce faydacılık ile ilişkisi için, bilhassa, bkz., Wundt-. “Ethics” Cilt II, “Etik Sistemler.”

sına karşın, ustaları gibi ahlakın teolojik ile felsefi yorumlanması arasındaki ara konumda olmayı sürdürdüler. Yeni bir meşale yakmadılar; topluma, kendi zamanlarının dar yarı-feodal sınırları ile belli bazı toplumsal fikirler verdiler. Ahlak felsefesi alanında Bentham ve Mill'in başını çektiği Faydacılığın ilerlemekte olduğu ve Auguste Comte'un Darwin ve Spencer'in bilimsel etiği için felsefeyi hazırlamakta olduğu bir zamanda, Alman etiği Kantçılığın kırıntılarından geçinmeye devam etti ya da zaman zaman, az çok, açık şekilde teolojik etiğe bile dönerek, metafiziğin pusu içinde gezindi durdu.

Ancak, şunu söylemeliyiz ki eğer Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ilk yarısının Alman felsefesi, zamanın Alman toplumu gibi, feodal sistemin prangalarından kurtulmaya cesaret etmemiş olsa bile, yine de Almanya'da ümitsizce ihtiyaç duyulan ahlakın yeniden canlanışına yardımcı oldu ve genç kuşağı topluma daha yüksek ve idealist bir şekilde hizmet etmeyi esinledi. Bu açıdan Fichte, Schelling ve Hegel, felsefe tarihinde onurlu bir yerde dururlar ve aralarında Fichte, özel bir öneme sahiptir.

Onun öğretisini burada açıklamayacağım; zira bu, düşünceyi açık kılmak yerine ancak bulanıklaştıran bir metafizik dilinin kullanılmasını gerektirecektir. Dolayısıyla Fichte'nin öğretisi ile haşır neşir olmak isteyenleri, Jodl'un, Fichte'nin öğretisine “yaratıcı dehanın etiği” dediği, “*Etiğin Tarihi*” (“*History of Ethics*”) adlı kitabındaki mükemmel açıklamasına yönlendiriyorum. Burada, Fichte'nin, rasyonel, bilimsel etiğin çıkarımlarına ne kadar yaklaştığını göstermek için yalnızca öğretisinin çıkarımlarından birini belirteceğim.

Eski Yunanistan'ın felsefesi insan hayatında bir kılavuz olmaya çalışıyordu. Fichte'nin ahlak felsefesi de aynı amacın peşinden koştu. Onun ahlakla ilgili talepleri çok yüksekti. Fichte, tüm bencilce amaçları reddederek, ahlaki güdülerin tam çıkar gözetmezliği üzerinde ısrar etti. İnsan iradesinden tam ve açık bilinç talep etti ve insanın özgürlüğü yoluyla ve insanın adaletinin yok

edilmesi yoluyla ulaşılan aklın üstünlüğü olarak tanımladığı en geniş ve yüksek amaçları savundu.

Diğer bir deyişle, Fichte'ye göre ahlakın insanın tam da özünün, düşüncesinin tam da temelinin, çevresinden edilgen bir şekilde aldığı şey üzerindeki zaferi olduğu söylenebilir.

Dahası, Fichte, bilincin asla otorite tarafından yönlendirilmesi gerektiğini savundu. Eylemleri otorite üzerine temelli olan kişi, bilinçsiz bir şekilde davranır. Böylesi ilkelerin Ondokuzuncu Yüzyıl'ın yirmilerinde ve otuzlarında Alman gençliği üzerinde ne kadar yükseltici bir etki bıraktığını hayal etmek kolay.

Böylelikle Fichte, Eski Yunan'da ifade edilen düşünceye döndü. Ahlaki yargıların doğal bir özelliği olarak temelde insan aklı yatar ve ahlaklı olmak için insan ne tepeden inme dinsel vahiye, ne de bu ya da sonraki yaşamda cezadan korkmaya ihtiyaç duyar. Ne var ki bu fikir, Fichte'nin sonunda hiçbir felsefenin Tanrısal vahiy olmadan ayakta kalamayacağı sonucuna varmasını engellemedi.

Krause, daha da ileri gitti.¹ Ona göre felsefe ve teoloji bir birlik içinde erir. Baader felsefesini Katolik Kilisesi'nin doğmaları üzerine kurmuştur ve izahatı Kilise'nin ruhu ile doludur.²

Baader'in arkadaşı Schelling, doğrudan teizme vardı. Onun ideali Platon'du ve Tanrısı, vahiyi tüm felsefenin yerini alması gereken kişisel bir Tanrı'ydı. Ne var ki Alman teologlar, onlara büyük bir ödül vermesine rağmen, Schelling'e şiddetli biçimde saldırdılar. Elbette onun Tanrısının Hristiyan Tanrı değil, iyi ile kötü arasındaki mücadelesiyle birlikte doğa Tanrısı olduğunu anlamışlardı. Ayrıca Schelling'in felsefesinin gençlik üzerinde nasıl kendi dinsel öğretilerinin ulaşamadığı yükseltici bir etki bıraktığını da anlamışlardı.³

1 [Karl Christian F. Krause (1781-1832). Bkz., Jodl, "Gesch. der Ethik" cilt 2.] (İng. ç.n.)

2 [Franz Xaver Baader (1765-1841).] (İng. ç.n.)

3 Örneğin, Rusya'da Bakuninlerin arkadaşlarından Schelling'in felsefesinin, öncelikle Stankevich ve Mihail Bakunin etrafında toplanan gençlik üzerinde nasıl yükseltici bir etki bıraktığını biliyoruz. Ama belirsizce ifade edilen (örneğin iyi ile kötü hakkında) bazı doğru

Hegel (1790-1831), etik için özel bir eser yazmadı ama “*Yasa Felsefesi*”¹ adlı kitabında ahlak sorunlarını ele aldı. Felsefesinde, yasa ve onun temelleri ve ahlak öğretisi bir birlik içinde erir; bu Ondokuzuncu Yüzyıl Alman zihninin çok karakteristik bir özelliğidir.

Kantçı ahlak yasasını çözümlerken Hegel, öncelikle genel olarak arzulananı olduğunun kabul edilmesini ahlak kuralının haklı çıkarılması olarak kabul etmenin yanlış olduğuna işaret etti. Her davranış için genel bir zemin bulmanın, hatta her davranış görevin saygınlığına yükseltmenin mümkün olduğunu gösterdi. Ve gerçekten de hepimiz biliyoruz ki yalnızca vahşiler görev duygusu nedeniyle bizim bilincimizin isyan ettiği bazı eylemler sergilerler (çocukların öldürülmesi, kan davası); uygar toplumlar bile pek çoğumuzun mutlak suretle aykırı olarak göreceği bazı eylemleri genel yasa olarak kabul ederler. (Ölüm cezası, emeğin sömürülmesi, sınıf eşitsizlikleri vs.)

Ahlak kavramlarının temeli üzerine düşünenler, Kant’a gereken saygıyı göstererek, bu kavramların dibinde saklı olan genel bir kural olduğunu sezdiler. Eski Yunan’dan beri düşünürlerin kısa, genel olarak kabul edilebilir bir formül biçiminde, ahlak kavramlarımızda bulduğumuz yargı ve duygu bileşimine (ya da daha da doğrusu, duygu tarafından onaylanan yargıya) işaret etmenin bir yolunu aramakta olmaları önemlidir.

Hegel de bu ihtiyacı hissetti ve “ahlak” (Moralität) için desteği doğal olarak gelişmiş kurumlar olan, aile, toplum ve bilhassa

tahminlerine rağmen, Schelling’in felsefesi, mistik öğeleri nedeniyle, elbette bilimsel düşüncenin etkisi altında salınıp gitti. [Bkz., “*Correspondence de Michel Bakunin*” (Oeuvres, 6 cilt, Paris, 1895-1913. Nikolai V. Stankevich (1813-1940).] (İng. ç.n.)

1 “*Fundamental Principles of the Philosophy of Law* (Grundlinien der Philosophie des Rechts” 1821/ Ayrıca, “*The Phenomenology of the Spirit* ve *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*” “Doğal Yasaların çözümlenmesi üzerine” 1802-1803. [Bkz., Werke, Berlin, 1832-45, Cilt 8. (Grundlinien cilt 2.) (*Phänomenologie des Geistes*); cilt 6&7. “*Encyclopädie der philos. Wissenschaften.*”] (İng. ç.n.)

devletle aradı. “Bu üç etki nedeniyle,” diye yazdı, Hegel, “insan ahlak ile öyle yakın bir bağ geliştirir ki ahlak onun için dışsal bir mecburiyet karakterini yitirir; onda kendi özgür iradesinin ifadesini bulur.” Bu şekilde gelişmiş olan ahlak kavramları elbette değiştirilemezdir. Önce ailede, sonra devlette cisimleşirler ama orada bile değişimler vardır; yeni ve daha yüksek ahlak biçimleri sürekli gelişmiştir ve kişiliğin bağımsız gelişimi hakkına daha da büyük vurgular yapılmaktadır. Ama şu hatırlanmalı ki ilkel bir insanın ahlakı, yüksek oranda gelişmiş bir bireyin ahlakı ile aynı değere sahiptir.

Ahlak kavramlarının gelişimini yorumlayışında Hegel, kuşkusuz, Onsekizinci Yüzyıl’ın sonu kadar erken bir tarihte, evrim teorisinin temellerini atmış olan Fransız filozoflara yaklaştı. Hegel (Goethe’yi saymazsak), onun öğretisinde evrim ünlü üçlü biçimini almış olsa da tez, antitez, sentez, Almanya’da felsefî sistemini evrim fikri üzerine inşa eden ilk kişiydi. Hegel, Kant’a karşı çıkararak mutlak aklın değiştirilemez bir hakikat ya da değişmez bir düşünüş olmadığını öğretti; mutlak akıl sürekli hareket halinde, canlı ve gelişen bir akıldır. Bu kozmik akıl kendisini insanoğlunda açığa çıkarır ve ifadesini devlette bulur. Hegel’in felsefesinde insan kişiliği, insanın itaat etmesi gerektiği devlet tarafından tamamen emilmiştir. Birey, yalnızca devletin elindeki bir araçtır; hiçbir koşul altında birey devletin amacı olamaz. Entelektüel aristokrasi tarafından yönetilen devlet, Hegel’in felsefesinde bir insanüstü yarı Tanrısal nitelik kazanır.

Söylemeye gerek yok, böylesi bir toplum anlayışı kaçınılmaz olarak adaleti (yani eşitliği) ahlaki yargıların zemini olarak tanıma fikrini dışlar. Ayrıca şu da açıktır ki toplumsal yapının böylesi otoriter bir yorumu, bizi kaçınılmaz olarak dine, yani Kilisesi yoluyla modern devleti yaratan baş etkenlerden birisi olan Hristiyanlığa geri götürür. Hegel, buna uygun olarak, insan ruhunun yaratıcı faaliyeti için uygun alanı toplumsal hayatın özgürce inşası alanında değil, sanat, din ve felsefe alanında gördü.

Eucken'in haklı olarak söylediği gibi, Hegel'in felsefesinde mantık yasaları üzerine temelli iyi şekillendirilmiş bir sistem buluruz; aynı zamanda sezgi, onun felsefesinde önemli bir rol oynar. Ama eğer şöyle sorarsak: Hegel'in sezgisi, felsefesinin tamamı ile uyumlu mu? Cevabımız, olumsuz olmak durumundadır.

Hegel'in felsefesinin yalnızca Almanya'da değil, başka ülkelerde de (bilhassa Rusya'da) büyük bir etkisi oldu. Ama Hegel felsefesi etkisini mantıksal derecelendirmelerine değil, Hegel'in yazılarının çok karakteristik bir özelliği olan canlı bir yaşam duygusuna borçludur. Dolayısıyla, Hegel'in felsefesi, "Varolan her şey rasyoneldir," diye ısrar ederek gerçeklik ile uzlaşmasına karşın, aynı zamanda felsefeye belli oranda devrimci bir ruh da soktu; belli ilerici öğeler taşıyordu ve bunlar, sözde "sol" Hegelcilerin, Hegel'in öğretisini devrimci düşüncelerinin zemini olarak kullanmalarına olanak verdi. Ama onlar için bile Hegelci felsefenin kifayetsizliği, bilhassa devlete itaat, devamlı bir engel oldu. Bu yüzden, toplumsal sistem eleştirilerinde, "sol" Hegelciler, iş devletin temelini ele almaya gelince, sözlerini daima kısa kestiler.

Fichte'nin ki kadar metafizik ile dolu olan ahlak felsefesi (bilhassa ikinci döneminde, 1819-1830) teoloji temeli üzerine din üzerine bile değil inşa eden Alman Filozof Schleiermacher üzerinde ayrıntılarıyla durmayacağım; Schleiermacher, aynı konu üzerine öncelleri tarafından zaten söylenmemiş olan hiçbir şey söylemedi. Sadece şunu belirteceğim: Schleiermacher, ahlaklı davranışların üçlü doğasından söz etti. Locke ve genel olarak mutçu okul, ahlaklı davranışın üstün iyilik olduğunu ileri sürdü; Hristiyanlık onu, Yaratan'ın verdiği görevin ifası olarak gördü; Kant ise, erdemi tanımasına karşın, ahlaklı davranışta esas itibariyle genel olarak görevin ifasını gördü. Schleiermacher'ın ahlak öğretisi için bu üç öge ayrılamazdır ve ahlakın temel ögesini teşkil eden bir şey olarak adaletin yerini, Hristiyan sevgisi almıştır.

Genel konuşursak, Schleiermacher'ın felsefesi, bir Protestan teoloğun teolojiyi felsefe ile uzlaştırma çabasıdır. İnsanın evren ile bağı, ona olan bağlılığını, doğanın yaşamında erime arzusu- nu belirterek, (Jodl'un haklı olarak işaret ettiği gibi) “bu evren- sel bağı aynı zamanda çabalayan ruhu, aşağı ve bayağı olarak bağlayan acımasız zincirleri de dövdüğünü” unutup bu duyguyu tamamen dinsel bir duygu olarak sundu. “Ben neden olduğum gibiyim?” sorusu, mistik kozmik güçlere hem keskin bir lanet ile, hem de hoşnutluk ile sunulmuştur.”

X. BÖLÜM

Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl

Ondokuzuncu Yüzyıl'da etikte yeni akımlar ortaya çıktı: 1- Fransız filozof Auguste Comte tarafından geliştirilen ve Almanya'da Feuerbach'ın kişiliğinde önde gelen bir temsilci bulan Pozitivizm', 2- Evrimcilik, yani tüm canlı varlıkların, toplumsal kurumların, inançların ve ayrıca insanın ahlak kavramlarının tedrici gelişimi hakkındaki öğreti. Bu teori Charles Darwin tarafından yaratıldı ve Herbert Spencer tarafından ünlü "*Sentetik Felsefe*" ("*Synthetic Philosophy*") adlı kitabında ayrıntılarıyla işlendi. 3- Sosyalizm, yani insanların politik ve toplumsal eşitliği öğretisi. Bu öğreti, Büyük Fransız Devrimi'nden ve sonraki, Avrupa'da endüstrinin ve kapitalizmin hızlı gelişiminin etkisi altında doğan ekonomik doktrinlerden çıktı. Bu üç öğretinin de Ondokuzuncu Yüzyıl'da ahlakın gelişimi üzerinde güçlü bir etkisi oldu. Ne var ki şu ana kadar, bu üç öğretinin verileri üzerine temelli tam bir etik sistemi geliştirilmedi. Örneğin Herbert Spencer, M. Guyau ve kısmen Wilhelm Wundt, Poulsen, Höffding, Gizycki ve Eucken gibi bazı modern filozoflar pozitivizm ve evrimcilik temelleri üzerine bir etik sistemi yaratma yönünde girişimlerde bulundular ama çoğu sosyalizmi, az çok, ihmal etti. Ama yine de sosyalizmde büyük bir ahlak akımı vardır ve şu andan itibaren, çalışan kitlelerin

adalet ve eşitlik çabasının ifadesi olan bu öğretiyi bir şekilde göz önüne almadan yeni bir etik sistemi inşa edilemez.

Bu üç akımın başlıca temsilcilerinin ahlak üzerine görüşlerini tartışmadan önce, kısaca Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ilk yarısının İngiliz düşünürlerinin etik sistemini açıklayacağız. İskoç Filozof Mackintosh İngiltere'de Pozitivizm'in öncüsüdür. Düşünceleri ile bir radikal ve Fransız Devrimi'nin fikirlerinin ateşli bir savunucusuydu. Ahlak öğretisini ahlakın kökenine dair, Shaftesbury, Hutcheson, Hume ve Adam Smith tarafından geliştirilen tüm teorileri sistemleştirdiği kitabı, "*Etik Felsefesi Görüşü*" ("*View of Ethical Philosophy*")'nde açıkladı. Bu düşünürler gibi Mackintosh da insanın ahlaklı eylemlerinin akıl tarafından değil duygu tarafından desteklendiğini kabul etti. "Ahlaki fenomenler," diye öğretti, "özel bir tür duygulardır." Eylemlerimizi doğuran tüm eğilimlerimiz ile ilgili olarak duygudaşlık ve nefret, onay ve ret, bu duygular yavaş yavaş birleşirler ve bir tür bütünü, ruhsal özümüzün özel bir niteliğini, ahlak bilinci denebilecek bir yeteneği oluştururlar.

Böylelikle bilincimize uygun mu yoksa ona karşı mı davranacağımız irademize bağlıdır ve bilincimize karşı davrandığımızda bunun suçunu irademizin zayıflığına ya da kötülük isteğimize yükleriz.

Böylece Mackintosh'un her şeyi duyguya indirgediği görülür; aklın işleyişine hiç yer yoktur. Üstelik, ona göre ahlak duygusu doğuştan gelen, insanın tam da doğasında olan bir şeydir; akıl yürütmenin ya da yetiştirilişinin bir ürünü değildir.

"Bu ahlak duygusu," diye yazar, Mackintosh, "kuşkusuz zorunlu bir karaktere sahiptir; insanlara yönelik belli bir tutum talep eder ve kendimizi ahlak duygularımızın, onlar tarafından eylemlerimizin mahkûm edilmesinin ya da onaylanmasının irademizin sınırları içerisinde gerçekleştiğinin bilincinde hissetmemiz, bu nedenledir."

"Çeşitli ahlaki güdüler, azar azar, kavrayışımız içinde bir bü-tünde erirler ve iki grup duygunun bileşiminde bencilce kendini

koruma duygusu ve başkalarına karşı duygudaşlık duygusu bir insanın karakterini belirleyen hiçbir şey yoktur.”

Mackintosh’a göre, ahlakın kökeni ve ahlakın kıstası böyledi. Ama bu etik temeller insana o kadar faydalıdır; her birimizi bütün toplumun iyiliğine o kadar yakından bağlarlar ki insanoğlunda kaçınılmaz olarak gelişmek zorundadırlar.

Bu konuyla ilgili olarak Mackintosh, Faydacıların bakış açısını benimser. Ve ahlakın kıstası ile, yani insanın niteliklerini ve eylemlerini değerlendirirken, standart olarak işlev gören şey ile, bizi kişisel olarak belli bazı eylemleri arzulamaya ve belli bir şekilde davranmaya sevk eden şeyleri (devamlı yapıldığı gibi) karıştırmanın yanlış olduğunda bilhassa, ısrar etti. Bu iki etken farklı alanlara aittirler ve ciddi bir çalışmada daima ayırt edilmeleri gerekir. Bizim için ahlakın bakış açısından hangi eylemleri ve nitelikleri onayladığımızı ve reddettiğimizi bilmek önemlidir; bu bizim kıstasımız, ahlaki değerlendirmedeki standardımızdır. Ama ayrıca onayımızın ya da reddimizin kendiliğinden bir duygunun ürünü mü olduğunu, yoksa onların da zihninden, akıl yürütme yoluyla mı geldiğini de bilmeliyiz. Ve nihayet, şunu bilmek, bizim için önemlidir: Onayımız ve reddimiz bir duygudan mı kaynaklanır, duygu organizmamızın esas bir özelliği midir; yoksa aklın etkisi altında yavaş yavaş mı gelişmiştir?

Ama eğer etiğin sorunlarını bu şekilde formüle edeceksek, Jodl’un haklı olarak söylediği gibi, “Belli açılardan bu, ahlakın temelleri hakkında yapılmış en açık ve en doğru gözlemdir. Dolayısıyla eğer ahlak duygumuzda doğuştan gelen bir şey var ise, bunun aklın sonradan toplumsal eğitim yoluyla gelişen belli duyguların ve eylemlerin ortak iyilik için değerli olduklarını anlamasını engelleyip engellemeyeceği gerçekten açık hale gelir.”¹

1 “Dissertation on the progress of ethical philosophy, *Encyclopaedia Britannica*” birinci cilt, (8. basım). Sonradan bu eser, ayrı bir basım olarak tekrar tekrar basıldı. [Edinburgh, 1830.]

Şunu ekleyeceğim: Ayrıca toplumsallık ve onun gerekli refakatçisi hayvan türlerinin büyük çoğunluğunun ve daha da fazla olmak üzere insanın karakteristiği olan karşılıklı yardımlaşma insan benzeri yaratıklar yeryüzünde ilk ortaya çıktığından beri, ahlaki duyarlılıkların kaynağıydılar ve toplumsal duyarlılıklar toplumsal yaşamın gerçeklerinin anlaşılması ile, yani aklın çabası ile, daha da kuvvetlendirildiler. Ve gelişme ve toplumsal yaşamın artan karmaşıklığı ile orantılı olarak akıl, insan ahlakının bünyesi üzerinde daha da büyük bir etki kazandı.

Son olarak, şu da aynı oranda muhakkaktır: Zorlu varolma mücadelesi nedeniyle ya da belli kabilelerde ve uluslarda, zaman zaman, yoğunluk kazanan saygıncılık içgüdüleri nedeniyle kolaylıkla körelebilir. Ve eğer insan doğası ve yüksek oranda gelişmiş hayvanların çoğunluğunun doğası sürü içgüdüsünün yanında toplumsallığı destekleyen ve kuvvetlendiren belli bir zihinsel meyil içermeseydi; bu ahlak duygusu tümenden yok olabilirdi. İnaniyorum ki bu etki, son tahlilde, verili bir toplumun tüm üyelerinin eşitliğinin tanınmasından başka bir şey olmayan adalet, kavramına dayanır. En ilkel vahşilerde ve bir dereceye kadar sürü halinde yaşayan hayvanlarda da bulduğumuz düşünüşümüzün bu özelliğini içimizde ahlak bilincinin ısrarlı ve hatta zaman zaman bilinçsizce zorlayıcı bir güç biçiminde gelişmesini borçluyuz. Belki de tek başına “ahlaklı” sıfatını gerçekten hak eden kendini feda etmenin komşusu olan yüce gönüllülüğe gelince, ahlak üçlemesinin bu üçüncü üyesini daha sonra, Guyau’nun etik sistemi ile bağlantılı olarak tartışacağım.

Onsekizinci Yüzyıl’ın sonu ve Ondokuzuncu Yüzyıl’ın başındaki İngiliz felsefesi üzerinde durmayacağım. Bu felsefe Fransız Devrimi’ne ve Ansiklopedistlerin devrim öncesi felsefesine, ayrıca William Godwin’in, “*Politik Adalet Dair Araştırma*” (“*Inquiry Concerning Political Justice*”) adlı kitabında ifade ettiği fikirlerine bir tepkiyi temsil etmektedir. Godwin’in kitabı sonradan, Anarşizm, adı altında savunulmaya başlayan şeyin

tam ve ciddi bir izahatıdır.¹ Bu dönemin İngiliz felsefesi ile haşır neşir olmak çok bilgilendiricidir. Bu yüzden ilgilenen herkese, Jodl'un, "*Geschichte der Ehtik*"ın ikinci cildindeki mükemmel açıklamasını öneriyorum.

Kendi hesabıma şunu ekleyeceğim. Bu dönemin İngiliz düşünürleri, genel olarak, ahlakın açıklaması için salt duygunun yetersizliğini kanıtlamaya çalıştılar. Bu nedenle bu devrin önde gelen bir temsilcisi olan Stewart, ahlakın ne Shaftesbury'nin "düşünce etkileri"si ile ne de Butler'in "bilinç"i vs., ile yeteri kadar izah edilebileceğini savunur. Bazısı iyilikseverlik üzerine, bazısı adalet, rasyonel kendini sevmeye üzerine ya da Tanrı'nın iradesine itaat üzerine temelli olan çeşitli ahlak teorilerinin uzlaşmazlığına işaret ettikten sonra, Stewart, Hume gibi, rasyonel yargının da tek başına bize bir iyilik ya da güzellik anlayışı vermede beceriksiz olduğunu teslim etmeyi istemedi; aynı zamanda, bize ahlaki fenomenlerin insanda salt duygusal bir itkidenden ne kadar uzak olduğunu gösterdi.

Tüm ahlak kavramlarında aklın çeşitli algıları bir araya getirdiği ve sonra kendi içinde yeni kavramlar geliştirdiği sonucuna vardıldıktan sonra (hatta "matematiksel eşitlik fikrinden" söz etmiştir) Stewart'ın adalet fikrine de varmış olduğu düşünülecektir. Ama sezgisel okulun eski fikirlerini ya da Fransız Devrimi'nden sonra tam da insanların eşitliği düşüncesini yadsıyan Stewart, düşüncelerini geliştirmede ve herhangi kesin bir sonuca varamadı.²

İngiltere'de etik alanında yeni fikirler, Mackintosh'un bir çağdaşı olan Jeremy Bentham tarafından takdim edildi. Bent-

1 Godwin, "Enquiry concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness" 2 cilt, Londra, 1793. Godwin'in arkadaşları olan cumhuriyetçilerde uyandırılan idam korkusu altında, Godwin'in anarşistçe ve komünistçe iddiaları ikinci basımdan çıkarılmıştır.

2 [Dugald Stewart, "Outlines of Moral Philosophy" 1793; "Philosophy of the active and moral powers" 1828.] (İng. ç.n.)

ham, kelimenin katı anlamında bir filozof değildi. Bir avukattı ve uzmanlık alanı hukuk ve ondan kaynaklanan pratik yasama idi. İnsan haklarının binlerce yıllık yokluğunda yasamada ifade edildiği biçimi ile hukuka karşı olumsuz bir tutum alan Bentham, hukuka, derin, katı şekilde bilimsel, akıl ve bilinç tarafından onaylanabilecek teorik temeller bulmaya çalıştı.

Bentham'ın görüşüne göre hukuk ahlak ile çatışır ve bu yüzden Bentham, teorisini açıkladığı ilk kitabının adını, "*Ahlakın ve Yasamanın ilkelerine Giriş*" ("*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*") koydu.¹

Bentham, Helvetius gibi, tüm ahlakın ve hukukun temel ilkesini en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğunda görür. Aynı ilke, görmüş olduğumuz gibi, Hobbes tarafından etiğinin zemini olarak benimsemişti. Ama Bentham ve takipçileri (Mili ve diğerleri) bu ilkedен Hobbes'un çıkardıklarının tam tersi sonuçlar çıkardılar. Tecrübe ettiği 1648 Devrimi'nin etkisi altında gerici olan Hobbes, en büyük mutluluğun insana ancak sıkı bir yönetim gücü ile verilebileceğini savundu. Diğer yandan, bir "filantropist" olan Bentham kendisine böyle diyordu; eşitliği arzulanan bir amaç olarak görececek kadar ileri gitti. Owen'ın sosyalist öğretile-rini reddetmesine rağmen; şunu kabul etti: "Zenginlik eşitliği en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğuna ulaşmaya yardımcı olacaktır; ancak bir şartla: Bu eşitliğin gerçekleşmesinin devrimci patlamalara yol açmaması gerekir." Genelde hukuk ile ilgili olarak, daha az yasanın daha iyi olacağını savunarak, anarşistçe sonuçlara bile vardı. "Yasalar," diye yazdı, "insanın eylemeye yönelik doğal kabiliyetini kısıtlar ve dolayısıyla, mutlak görüş açısından, kötülüğü temsil eder."

Bentham tüm mevcut sistemleri ve ahlak teorilerini katı bir tetkike tabi tuttu. Ama, işaret etmiş olduğum gibi, sosyalistçe, hatta anarşistçe sonuçlara yaklaşmasına karşın, fikirlerini man-

1 [Londra, 1789; ikinci basım, Londra, 1823.] (İng. ç.n.)

tıksal sonuçlarına kadar takip etmeyi göze almadı ve esas çabasını hangi hazların daha kuvvetli, kalıcı ve verimli olduğunu belirlemeye yöneltti. Farklı insanlar kendi mutluluklarını ve genel olarak insanın mutluluğunu farklı şekillerde anladıkları için ve onları neyin mutluluğa, neyin acı çekmeye götüreceğini belirleyebilmekten uzak oldukları ve toplumsal iyiliği neyin teşkil ettiği ile ilgili olarak yanılığa daha da fazla meyilli oldukları için, Bentham, bireye ve topluma en büyük mutluluk olanağını verenin ne olduğunu belirlemeye çalıştı.

Mutluluk arayışı bir kişisel haz çabasıdır; dolayısıyla Bentham, Yunanlı önceli Epiküros gibi, hangi hazlarımızın bize en büyük mutluluğu (yalnızca anlık bir mutluluğu değil, acı ile bağlantılaşması gerekse bile kalıcı bir mutluluğu) verebileceğini belirlemeye çabaladı. Bu amaçla bir tür “hazlar çizelgesi” kurmaya çalıştı ve bu çizelgenin başına en kuvvetli ve en derin hazları koydu; bunlar rastlantısal ya da anlık değil, hayat boyu sürebilecek hazlardı; kesin olan ve nihayet gerçekleştirilmeleri yakında olan ve uzak ve belirsiz bir geleceğe ertelenmeyen hazlardı.

Hazzın yoğunluğu, süresi; kesinliği ya da belirsizliği, yakınlığı ya da uzaklığı; bunlar Bentham’ın “hazlar aritmetiği”nde yerleştirmeye çalıştığı dört kıstastır ve Bentham bunlara, sonradan; doğurganlığı, yani verili bir hazzın yeni hazlar üretme kapasitesini ve kapsamı, yani yalnızca bana değil, başkalarına da haz verme kapasitesini ekledi.¹ “Hazlar çizelgesi” ile koşut olarak Bentham ayrıca “acılar çizelgesi” de çıkardı ve bu çizelgede bireylere zarar veren dertler ile toplumun tüm üyelerine ya da bir grup insana haz verenler arasında bir ayırım yaptı ve nihayet, bireyin ve hatta toplumun tamamının kuvvetini onarılmaz şekilde çökerten acılar ve felaketler arasında ayırım yaptı.

1 [Bentham, ayrıca, yedinci bir kıstası da dahil eder: “Safılık ya da karşıt türde duygular tarafından; yani eğer haz ise aç tarafından, aç ise haz tarafından izlenmeme şansı.” (Intro.) vs., 1907 bas., bölüm IV, sayfa 30).] (İng. ç.n.)

Ahlak duygusunun açıklamasını ararken Bentham, ahlakın kökeninin doğuştan gelen (doğal ya da tepeden esinlenmiş) bir ahlak duygusu, duygudaşlık ve nefret, “bilinç”, “ahlaki görev” vs., olduğuna dair önceden verilen açıklamalar ile, tarihte onun nefretini uyandıran engizisyonun yaşattığı terör ile bağlantılı olarak telaffuz edilen “erdem” ile yetinmedi.

Onun bu düşünceleri, Bentham’ın ölümünden sonra arkadaşı John Bowring tarafından düzenlenip yayma hazırlanan, “*Deontoloji ya da Ahlak Bilimi*” (“*Deontology or the Science of Morality*”) adlı kitabında baştan sona keskin bir biçimde ifade edildi ve ayrıntılı bir şekilde geliştirildi.¹

Bentham, ahlakın farklı zeminler üzerine inşa edilmesi gerektiğini öğretti. “Erdemli” davranışın doğru bir hesaplama, insana azami hazzı verecek geçici bir fedakârlık olduğunu; ahlaksız bir davranışın ise doğru olmayan bir hesaplama olduğunu göstermek düşüncülerin işidir. İnsan kişisel hazzını, kişisel çıkarını koalamalıdır.

Epiküros ve takipçilerinin pek çoğu böyle konuşmuştu; örneğin Mandeville, “*Arılar Masalı*” (“*Fable of Bees*”) adlı ünlü eserinde. Ama Guyau’nun işaret ettiği gibi,² Bentham burada, faydacılığın ileriye doğru büyük bir adım atmasını sağlayan önemli bir düzeltme yapar. “Erdem, yalnızca bir hesaplama değildir,” diye yazdı, Bentham, “ayrıca belli bir çabayı, bir mücadeleyi de ima eder; insan gelecekteki daha büyük bir haz için o anki hazzı feda eder.” Bentham aslında geçici de olsa bir kendini feda etme olan bu fedakârlık üzerinde bilhassa, ısrar eder. Ve gerçekten de bunu görmemek, hayvan dünyasının en az gelişmiş vahşilerin ve hatta endüstriyel toplumlarımızın yaşamının en azından yarısını oluşturan şeyi tanımayı reddetmek olacaktır. Kendisine faydacı

1 “*Deontology*”nin ilk basımı 1534’te, iki cilt halinde yapıldı. [Londra; Edinburgh.]

2 Guyau, “*La Morale anglaise contemporaine*” [Paris, 1879, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. basım, 1885.] (İng. ç.n.)

diyen pek çokları bu hataya düşmüşlerdir. Ama Bentham faydacılığın bu düzeltme olmadan nereye sürüleneceğini anladı ve bu yüzden devamlı buna dikkat çekti. İnsan, John Stuart Mill'in bu düzeltme üzerinde çok daha fazla ısrar etmesini bekler; zira Mili, Owen'ın tepeden esinlenen ahlakı reddeden öğretilerinin İngiltere'de halihazırda yaygınlaşmış olduğu bir zamanda yazdı.

Bentham gösterdi ki iyilik ve kötülük kıstasları yalnızca eylemlerimizin ahlaki değerlendirmesinin temeli olarak değil, ayrıca tüm yasa koymanın temeli olarak da işlev görmelidir. Bunlar, ahlakın, kıstasları, standartları, mihenk taşlarıdır. Ama burada, gelişimlerinin farklı aşamalarında hem bireyler hem de toplumlar açısından neyin ahlaklı ve arzulanır olduğuna dair anlayışları önemli ölçüde etkileyen ve dönüştüren bir dizi başka neden işin içine girer. İnsanın düşünsel gelişimi, dini, mizacı, sağlık durumu, yetiştirilişi, toplumsal konumu ve ayrıca politik sistem; tüm bu etkenler bireylerin ve toplumların ahlak kavramlarını değiştirirler ve Bentham, yasama ile ilgili sorunlarla uğraşırken, bu etkileri dikkatli biçimde çözümledi. Buna karşın, en yüksek güdüler tarafından esinlenmesine ve kendini feda etmenin ahlaki güzelliğini tamamen takdir etmesine rağmen, içgüdünün aklın sakin yargılarına, nerede, nasıl ve neden üstün geldiğini; akıl ve içgüdü arasındaki ilişkinin ne olduğunu ve oralarındaki yamsal ilişkinin nerede olduğunu göstermedi. Bentham'da toplumsallığın içgüdüsel gücünü buluruz ama bunun metodik akla nasıl ayak uydurduğunu anlayamayız ve dolayısıyla etiğinin tamamlanmamış olduğunu hissederek ve pek çok kişinin bu etiği tanıyınca neden tatmin olmadığını ve etik eğilimleri için, Kantçı görev etiği için, neden bazıları dinde, bazıları etiğin sonuçlarında destek aramaya devam ettiğini anlarız.

Diğer yandan, Bentham'ın eleştirisinin insanları, onlara yalnızca kişisel mutluluk vermekle kalmayıp toplumsal sorunlar ile ilgili geniş bir kavrayış da kazandıracak olan yaratıcılığa teşvik etme arzusu ile dolu olduğu ve onları soylu itkiler ile esinlen-

meye çalıştığı muhakkaktır. Bentham'ın amacı yasanın ve yasa koymanın yöneten gücün katı ellerindeki insan mutluluğuna dair mevcut kavramlardan değil, toplumun en fazla sayıda üyesinin en büyük mutluluğuna dair daha yüksek kaygılar tarafından esinlenmesini sağlamaktır.

Bentham'ın etiğinin bu özelliğini ve yapının genel ruhunu, ulvi amacını, toplumda tekil üyelerin kişisel girişimlerinin tatmininin araçlarının muhafazasına yönelik kaygısını ve görev duygusundaki çileci öğeyi anlayışını akılda tutarsak, başlangıç noktasının kuruluşuna rağmen Bentham'ın öğretisinin zamanının en iyi adamları üzerinde neden böylesine güçlü bir etki bıraktığını kavramak kolaydır. Ayrıca, örneğin modern İngiliz etiği üzerine yazdığı mükemmel kitabında Guyau'nun yaptığı gibi, onun öğretisini baştan sona incelemiş olan insanların neden Bentham'ı, Spencer'in kısmen ait olduğu tüm İngiliz Faydacı Okulu'nun gerçek kurucusu olarak gördükleri de açıktır.

Bentham'ın fikirleri, James Mili ve oğlu John Stuart Mill'in (1806-1873) başını çektiği bir grup takipçisi tarafından geliştirildi. İkincisinin küçük kitabı, "*Faydacılık*" ("*Utilitarianism*") faydacı etiğin en iyi izahatını sunar.¹

John Stuart Mili, ahlak teorisi üzerine yalnızca bu küçük kitabı yazmasına karşın, ahlak bilimine kayda değer bir katkı yaptı ve faydacı öğretiyi mantıksal bir bütünlüğe taşıdı. Bu kitapta, ekonomibilim üzerine yazdığı yazılarda olduğu gibi, Mili toplumsal hayatı yeni etik temeller üzerine yeniden inşa etme gerekliliği fikri ile doludur.

Bu yeniden inşayı gerçekleştirmek için Mili, ne dinsel ahlak güdülenmesine ne de saf akıldan çıkarılmış yasa koyma güdülenmesine ihtiyaç olduğunu düşünüyordu (Kant'ın bu doğrultudaki girişimi tam bir başarısızlıkla sonuçlanmıştı); ahlak öğretisinin tümünü tek bir temel ilkede bulmanın mümkün olduğunu

1 "*Utilitarianism*" 1861'de Fraser's Magazine'de ve 1863'te kitap biçiminde yayımlandı.

düşünüyordu: Doğru, yani rasyonel şekilde anlaşılan, en büyük mutluluk için çabalama. Ahlakın kökenine dair bu yorum, Hume tarafından zaten verilmişti. Ama Mili, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ikinci yarısında bir düşünürden bekleneceği gibi, insanoğlundaki ahlak kavramlarının toplumsal yaşam sayesinde devamlı geliştiğine işaret ederek, bu fikri tamamladı. Ahlak ögesi insanda doğuştan değildir, gelişimin bir ürünüdür.

İnsanlık, bazı mükemmel yetkinliklere sahiptir ama kötü olanlarına da sahiptir; tek tek bireyler, bütünün iyiliği için çalışmaya hazırdırlar ama diğerleri bununla ilgilenmek istemezler. Toplum ve dolayısıyla birey için neyin iyi olduğuna dair kavramlar, hâlâ çok karışıkırlar. Ama eğer bu mücadelede daha iyiye yönelik bir ilerleme gözlemliyorsak, bunun nedeni her insan toplumunun iyilik, yani ortak mutluluk öğelerini üstte tutmak ile ya da Kantçı dil ile konuşursak, özgeci öğelerin bencilce öğeler üzerinde zafer kazanması ile ilgilenmesidir. Diğer bir deyişle, toplumsal yaşamda görev duygusu üzerine temelli ahlaki eğilimler ile, en büyük mutluluk (mutçuluk) ya da en büyük fayda (faydacılık) ilkesinden kaynaklanan ahlaki eğilimlerin bir sentezini buluruz.

“Ahlak,” der Mili, “bireyin ruhsal yapısı ile toplum arasındaki etkileşimin ürünüdür ve eğer ahlaka bu ışık altında bakarsak, önümüzde bir dizi geniş ve cezbedici manzara ve toplumu yeniden yapılandırma alanında bir dizi verimli ve yüce problem açılır. Bu bakış açısından ahlakta, toplumun üyelerinin karakterine ve iradesine onların kendi mutluluğu ve gelişimi için yönelttiği taleplerin toplamını görmeliyiz. Ancak bu, ölü bir formül değil, aksine canlı; değişebilirliği yalnızca yasallaştıran değil ayrıca gerektiren bir şeydir; bu olmuş ve belki de miadını doldurmuş olan bir şeyin yasallaştırılması değil, geleceği inşa etmeye dair yaşamsal bir ilkedir. Ve eğer geleceğin problemlerini farklı şekillerde yorumlayan hiziplerin bir çatışması varsa, eğer ilerleme çabası eskinin alışkanlığı ile çatışırsa, onları denetlemek için insanoğlunun mutluluğu ve ilerlemesinden başka bir delil ya da kıstas olamaz.”

Bu kısaca bakıştan bile, Mili'in fayda ilkesini hayata uygulayışı ile ne kapılar açıldığı görülebilir. Bu durum nedeniyle ve eserlerinin basit ve açık bir dille yazılmış olmalarından ötürü, Mill'in çağdaşları üzerinde büyük bir etkisi oldu.

Ama Hume'un zaten işaret etmiş olduğu adalet ilkesi, Mill'in muhakemesinde eksikti ve Mili, yalnızca kitabının, toplumunun ilerleyen gelişimi esnasında üstünlük için mücadele eden çeşitli hareketler tarafından varılan çeşitli sonuçların doğruluğunun kontrol edilmesini sağlayacak bir kıstastan söz ettiği son bölümünde, adalete gönderme yapar.

Bu meseleyi, fayda ilkesinin, yani faydacılığın, insanlıktaki ahlak ögesinin açıklanması için ne ölçüde yeterli görülebileceği meselesini daha sonra ele alacağız. Burada sadece etiğin ileriye doğru attığı adımı, etiği, dinin örtüsü ya da görünüşteki etkisi olmadan yalnızca rasyonel bir zemin üzerine inşa etme arzusunu belirtmek önemlidir.¹ Pozitivizm ve evrimciliğin etiğin açıklamasına geçmeden önce, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın metafizik ve tinselci bakış açısını benimsemelerine karşın yine de modern etiğin gelişimi üzerinde belli bir etki bırakan bazı filozoflarının ahlak öğretileri üzerinde kısaca da olsa durmak gerekir. Almanya'da Arthur Schopenhauer, Fransa'da ise Victor Cousin ve öğrencisi Théodore Jouffroy bu türden düşünürlerdi.

Çeşitli yazarlar Schopenhauer'in etik öğretilerine kötümserliği

1 Şunu eklemek gerekir ki Bentham'ın fikirlerini geliştirirken, John Stuart Mili, pek çok yeni şey tanıtmıştır. Bentham'ın, örneğin, faydacı ahlak teorisini açıklarken kafasında yalnızca iyiliğin niceliği vardı ve buna mukabil teorisine, "ahlak aritmetiği," adını verdi; Mili ise faydacılığa yeni bir öge soktu: "Nicelik" ve böylece, ahlak estetiğinin, temellerini attı. Mili hazları yüksek ve aşağı hazlar, tercihe değer ve değmez hazlar olarak sınıflandırdı. "Tatminsiz (mutsuz) bir Sokrates, ahlaki acıdan tatmin almış bir domuzdan daha yüksektedir," demesinin nedeni buydu. İnsanın kendisini bir insan olarak hissetmesi, kendi içsel değerinin bilincinde olması, saygınlığını hissetmesi demektir ve çeşitli eylemleri yaparken, insan, insan saygınlığının ona dayattığı görevi aklında tutmalıdır. Burada Mili, zaten dar faydacılığın üzerine çıkar ve ahlakın fayda ve hazdan daha geniş temelleri olduğunu belirtir. [Rus Editör, Lebedev'in Notu.]

insanlığa duyduğu etkin duygudaşıktan değil, son derece bencil doğasından kaynaklanan bu kötümser filozofun yazdığı her şeye yönelik çok farklı değerlendirmeler verdiler.

“Dünyamız,” diye öğretti, Schopenhauer, “kusurlu bir dünyadır; hayatımız ıstıraptır; ‘yaşama irademiz’ bizde arzular uyanırdır ve bir bu arzuları gerçekleştirmeye çalışırken engeller ile karşılaşırız. Ama engeller aşıp arzu tatmin edilir edilmez, yenisinden tatminsizlik doğar. Hayatın etkin katılımcıları olarak şehitler haline geliriz. İlerleme acısız olmaz. Aksine, kültürün gelişimi ile birlikte ihtiyaçlarımız da artar; onları tatmin edememek yeni acılar, yeni hüsranslar getirir.

İlerleme ve kültür arttıkça, insan zihni ıstıraba karşı daha duyarlı hale gelir ve yalnızca kendi acısını ve ıstırabını hissetmekle kalmayıp başka insanların ve hatta hayvanların ıstıraplarını da yaşama kapasitesi kazanır. Sonuç olarak insan, ahlakın temelini ve tüm ahlaklı davranışların kaynağını teşkil eden ortak acı çekme duygusunu geliştirir.”

Schopenhauer böylelikle kendini sevmeye ve mutluluk çabası kaygıları üzerine temelli bir yaşam tarzında ya da eylemlerde ahlaklı bir şey görmeyi reddetti. Ayrıca ahlakın temeli olarak Kantçı görev duygusunu da reddetti. Schopenhauer’e göre ahlak, ancak bir insan diğerlerine duyduğu duygudaşıktan, ortak acı çekme duygusundan dolayı belli bir şekilde davrandığında başlar. “Ortak acı çekme duygusu,” diye yazdı, Schopenhauer, “insanda doğuştan varolan temel bir duygudur ve tüm ahlaki eğilimlerin temeli kişisel kendini sevmeye kaygılarında ya da görev duygusunda değil, bu duyguda yatar.”

Dahası Schopenhauer, duygudaşlık duygusunun iki özelliğine işaret etti: “Bazı durumlarda bir şey beni başkasına acı çektirmekten alıkoyar ve diğer bazı durumlarda ise bir şey beni başkası acı çektiğinde harekete geçmeye teşvik eder. Birinci durumda sonuç, adalettir. İkincisinde ise, insanın komşusu için duyduğu sevginin bir ifadesini buluruz.”

Schopenhauer'in burada yaptığı ayırım kuşkusuz, ileriye doğru atılmış bir adımdır. Gereklidir. İkinci bölümde işaret etmiş olduğum üzere, bu ayırım insan belli şeyleri yapmalıdır diyen ve yapmamanın sadece ayıp olduğu, başka şeylerden söz eden vahşiler tarafından da yapılıp ve şuna ikna oldum ki zaman içinde bu ayırım temel olarak görülecektir; zira ahlak kavramlarımız en iyi üçlü formül ile ifade edilir: Toplumsallık, adalet ve yüce gönüllülük ya da tam anlamıyla ahlak, olarak görülebilecek şey.

Ne yazık ki Schopenhauer'in 'adalet' dediği şey ile hemcinslere duyulan sevgi arasında ayırım yapma amacı ile öne çıkardığı koyut, pek doğru değildir. Adaletin, insana ortak acı çekme tarafından getirildiği için, tüm insanların eşitliğinin tanınması olduğunu göstermek yerine bu Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ilk kısmında etğin zaten varmış olduğu bir sonuçtur; bu duygunun açıklamasını tüm insanların özündeki metafiziksel eşitlikte aradı. Üstelik, adaleti ortaklaşa acı çekme ile özdeşleştirerek, yani farklı kökenleri olan bir kavram ve bir duyguyu birleştirerek, ahlakın böylesine temel bir ögesi olan adaletin önemini azalttı. Sonuçta adil olan ve dolayısıyla zorunlu bir karaktere sahip olan ile cömertçe bir itki gibi arzulanır olanı birbirine bağladı. Böylelikle, etik üzerine yazanların çoğu gibi biri, "kendine yapılmasını istemediğini başkalarına yapma", diğeri ise, "karşılığında ne alacağına bakmadan başkasına ver", diyen iki güdü arasında yeteri kadar ayırım yapmadı.

Burada başkalarına yönelik tutumumuza dair iki farklı kavramın ifadesi olduğunu göstermek yerine, Schopenhauer, bunların arasındaki farkı yalnızca irademizi etkileme derecelerinde gördü. İlk durumda insan edilgen kalır ve başkasına zarar vermekten kaçınır; ikinci durumda ise hemcinslerine duyduğu sevginin teşviki ile etkin şekilde öne çıkar. Gerçekte ayırım çok daha derinlere iner ve eşitlik anlamında adaleti ilk ilke olarak tanımadan ondan sonra, Guyau'nun mükemmel şekilde kişinin zekâsını, duygularını ve iradesini başkalarının ya da herkesin iyiliği için bol bol

harcaması olarak tanımladığı yüce gönüllülükde gelebilir etigin temellerini doğru şekilde tartışmak imkânsızdır.

Elbette Schopenhauer, ortaklaşa acı çekmede bir adalet davranışı gördüğü için, eşitliğin tanınması anlamında yorumlanan adalet kavramından tümünden vazgeçmedi. Ve aslında, başkalarına karşı duygudaşlık duyabilmemiz, onların sevinçleri ve üzüntülerinden etkilenebilmemiz ve her ikisini de diğer insanlarla birlikte yaşayabilmemiz, eğer kendimizi başkaları ile özdeşleştirmeye yönelik bilinçli ya da bilinçaltından gelen bir yeteneğe sahip olmasaydık, bu olgu açıklanamaz olurdu ve kendisinin başkalarından ayrı olduğunu ve en azından sevinç ve üzüntülere, iyilik ve kötülüğe, dostluğa ve düşmanlığa hassasiyetinde, onlarla eşit olmadığını düşünen bir kimse böylesi bir yeteneğe sahip olamazdı. Bir başkasını kurtarmak için (yüzme bilmediği halde) bir nehre atlayan birisinin ya da savaş alanında yaralanmış birini almak için kurşunlara göğsünü siper eden birisinin itkisi, insanın tüm diğerleri ile eşitliğinin tanınmasından başka bir şey ile açıklanamaz.¹

Ama hayatın kötü olduğu ve ahlakın aşağı seviyelerinin bençilliğin, tutkulu bir yaşama arzusunun kuvvetli bir gelişimi ile karakterize edildiği önermesinden yola çıkan Schopenhauer, ortaklaşa acı çekme duygusunun gelişimi ile birlikte insanın başkalarının ıstıraplarını anlama ve hissetme yeteneği elde ettiğini ve böylece daha da mutsuz hale geldiğini öne sürdü. Yalnızca çile-

1 Köylü serfliğinin hüküm sürdüğü, yani köleliğin olduğu önceki zamanlarda, derebeylerinin büyük çoğunluğu, gerçek köle sahipleri, kölelerin de tıpkı kendilerinininkiler gibi “yüksek ve rafine” duygulara sahip oldukları düşüncesine bir an için bile izin vermezlerdi. Bu yüzden Turgenyev, Grigorovich ve diğerlerinin derebeylerinin kalplerine kölelerin de tıpkı sahipleri gibi hissedebildikleri düşüncesine yerleştirmede başarılı olmaları büyük bir meziyet olarak görüldü. Onların zamanından önce bu tür bir kabul küçültücü bir şey, ulvi “beye-fendinin” duygularının bir alçaltılması olarak görüldü. İngiltere’de de belli bir bireyler arasında, “eller” denilenlere, yani fabrika işçileri, madenciler vs., ye karşı benzer bir tutum ile karşılaştım ki İngiliz “kontluk”u (idare birimi) ve Kilise “Ruhbanları” bu tür sınıf kibirini yok etmek için çok şey yapmıştı.

ciliğin, dünyadan çekilmenin, doğaya yönelik çileci tefekkürün içimizdeki ihtiyarı itkileri köreltebileceğini, bizi tutkularımızın boyunduruğundan kurtarıp en yüksek ahlak hedefine “yaşama iradesinin yok edilmesi” götürebileceğini savundu. Yaşama iradesinin bu yok edililişinin sonucu olarak dünya, sonsuz huzur durumuna, Nirvana’ya ulaşacaktı.

Elbette bu kötümser felsefe bir hayat felsefesi değil, bir ölüm felsefesidir ve dolayısıyla kötümser ahlak, toplumda sağlam ve etkin bir hareket yaratmaya muktedir değildir. Schopenhauer’in etik öğretisinin üzerinde durmamın tek sebebi, Kant’ın etiğine, bilhassa da Kantçı görev teorisine karşı çıkışı ile Schopenhauer’in Almanya’da düşünürlerin ve filozofların ahlakın temelini bizatihi insan doğasında ve toplumsallığın gelişiminde aramaya başladıkları bir dönem için zeminin hazırlanmasına kuşkuya yer bırakmayacak şekilde yardımcı olmuş olmasıdır. Ama, kişisel tuhaflıkları nedeniyle Schopenhauer, etiğe yeni bir doğrultu veremedi. İradenin özgürlüğü ve toplumsal yaşamda etkin bir güç olarak iradenin önemi meselesini mükemmel tahlilini ise kitabın sonraki bir bölümünde tartışacağız. Fransa’da devrim sonrası dönem Schopenhauer’in doktrinleri kadar kötümser öğretiler üretmemelerine karşın, yine de Bourbonların restorasyon dönemi ve Temmuz İmparatorluğu dönemi, tinselci felsefenin serpilmesiyle damgalamıştır. Bu dönemde Ansiklopedistlerin, Voltaire’in, Montesquieu’nun ve Condorcet’nin ilerici fikirlerinin yerini, Victor de Bonald, Josephe de Maistre, Maihe de Biran, Royer Collard, Victor Cousin’in ve felsefi düşünce alanında gericiliğin diğer temsilcilerinin teorileri aldı.

Bu öğretileri açıklamaya kalkışmayacağız ve sadece aralarından en önde gelen ve en etkili olanının, Victor Cousin’in, ahlak öğretisi olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Ayrıca Victor Cousin’in öğrencisi Théodore Jouffroy’un etikte, benim etik sistemimde, kendini feda etme, ya da yüce gönüllük dediğim ahlaki öğenin, yani insanın karşılığında ne elde

edeceğini düşünmeden başkalarına güçlerini, bazen hayatını verdiği anların önemine işaret etme girişimini de belirtmeliyiz.

Jouffroy, bu ögenin önemini hakkıyla takdir etmedi ama insanların kendini feda etme dediği şeyin hakiki bir ahlak ögesi olduğunu anladı. Ama öncellerinin tümü gibi, Jouffroy da ahlakın bu ögesini genel olarak ahlak ile karıştırdı.¹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu okulun tüm yapıtı büyük bir kesinsizlik ve eklektisizm ve belki de bu yüzden tamamlanmamışlık karakterine sahipti. Görmüş olduğumuz gibi, Onsekizinci Yüzyıl'ın ikinci yarısı, o zamana kadarki bilimsel, felsefi, politik ve etik kavramların cürekâr bir eleştirisi ile dengelenmişti ve bu eleştiri akademinin duvarları içinde kalmamıştı. Fransa'da yeni fikirler topluma geniş şekilde yayıldı ve çok geçmeden mevcut devlet kuramlarında ve benzer şekilde Fransız halkının tüm ekonomik, düşünsel ve dinsel yaşam tarzında radikal bir değişim yarattı. Devrimden sonra, kısa aralıklarla 1815'e kadar süren savaşlar dizisi sırasında, yeni toplumsal yaşam kavramları, bilhassa da politik eşitlik fikri, önce Cumhuriyetçiler tarafından, sonra da Napoleon orduları tarafından Batı Avrupa'nın tümüne ve kısmen Orta Avrupa'ya yayıldı. Elbette, Fransızların fethettikleri bölgelerde tanıttıkları "İnsan Hakları", tüm yurttaşların kişisel eşitliğinin ileri sürülüşü ve köleliğin kaldırılması, Bourbonların Fransa tahtını yeniden ele geçirmelerinden sonra devam etmedi. Ve dahası, Avrupa'da çok geçmeden politik gericiliğin eşlik ettiği genel bir düşünsel gericilik başladı. Avusturya, Rusya ve Prusya, kendi aralarında bir "Kutsal İttifak" kurdular ki bu ittifakın hedefi, Avrupa'da monarşik ve feodal sistemi muhafaza etmektir. Ne var ki Avrupa'da, bilhassa 1830'un Temmuz Devriminin tüm doğrultularda, politik, ekonomik, bilimsel ve felsefi yeni bir hayat akışı getirdiği Fransa'da, yeni bir politik yaşam başlamıştı.

1 "Jouffroy, *Cours de Droit Naturel*" Cilt 1, s. 88-90. [3. bas., Paris, 1858, 2 cilt; İng. çev. Wm. H. Channing, *An Introduction to Ethics* Boston, 1858, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

Söylemeye gerek yok, devrime ve onun getirdiklerine karşı Avrupa’da otuz yıl süren gericilik, Onsekizinci Yüzyıl’ın ve devrimin düşünsel ve felsefî etkisini alıkoymak adına çok şey yaptı ama Temmuz Devrimi ve Bourbonların tahttan indirilmesi üzerine Avrupa’yı saran ilk özgürlük rüzgârı ile birlikte, gençleşmiş olan düşünsel hareket, Fransa ve İngiltere’de yeniden canlandı.

Geçen yüzyılın otuzlarında Avrupa’da yeni endüstriyel güçler çoktan gelişmeye başlamıştı: Demiryolları inşa edilmeye başlamış, vidalı buharlı makineler uzak seyahatleri olanaklı kılmış, ileri makineleri ham ürünler üzerinde kullanan fabrikalar kurulmuştu; kimyanın ilerleme sayesinde büyük bir metal sanayi gelişmekteydi vs. Tüm ekonomik yaşam yeni temeller üzerine inşa edilmekteydi ve yeni oluşan kentli proletarya sınıfı, talepleriyle öne çıkıyordu. Bizatihi hayat koşullarının ve sosyalizmin ilk kurucularının Fourier, Saint-Simon ve Robert Owen, öğretilerinin etkisiyle sosyalist işçi hareketi Fransa ve İngiltere’de gittikçe gelişmeye başladı. Aynı zamanda tamamen deney ve gözleme dayalı ve teolojik ve metafizik hipotezlerden azade bir bilim oluşmaktaydı. Yeni bilimin temelleri Onsekizinci Yüzyıl’ın sonunda astronomide Laplace, fizik ve kimyada Lavoisier, zooloji ve biyolojide Buffon ve Lamarck, sosyal bilimlerde Fizyokratlar ve Condorcet tarafından çoktan atılmıştı. Yeni bilimin gelişmesiyle birlikte Fransa’da, Ondokuzuncu Yüzyıl’ın otuzlarında, Pozitivizm adını alan taze bir felsefe doğdu. Bu felsefenin kurucusu Auguste Comte idi.

Almanya’da Kant, Fichte ve Schelling’in takipçilerinin felsefesi hâlâ yarı dinsel metafiziğin engelleri ile, yani kesin bilimsel bir temeli olmayan kuramlarla mücadele ederken, pozitivist felsefe tüm metafizik kavramları kaldırıp attı ve Aristoteles’in iki bin yıl önce onu yapmaya çalıştığı gibi, kendisini pozitif bilgi kılmaya çalıştı. Bilimde yalnızca deneysel olarak varılmış sonuçları kabul etmeyi, felsefede de çeşitli bilimlerin bu şekilde elde ettiği tüm bilgiyi birleşmiş bir evren kavramında bir araya getir-

meyi amaçladı. Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunun ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başının bu öğretileri (Laplace, Lavoisier, Buffon ve Lamarck'ın teorileri) insanın önünde bir sürekli etkin olan doğal güçler dünyasının kapılarını açtı. Aynısı, ekonomi ve tarih alanında Saint-Simon ve takipçileri, bilhassa tarihçi Augustin Thierry, tarafından ve metafiziğin boyunduruğundan kurtulan bir dizi başka düşünür tarafından yapıldı.

Auguste Comte, bilimsel düşüncenin tüm bu yeni kazanımlarını ve fetihlerini birleştirme zorunluluğunu anladı. Tüm bilimleri tek bir düzenli sistem halinde birleştirmeye ve doğanın tüm fenomenlerinin karşılıklı bağımlılığını, sıralarını, ortak temellerini ve gelişim yasalarını göstermeye karar verdi. Aynı zamanda Comte, ayrıca, biyoloji (bitki ve hayvan yaşamının gelişiminin bilimi), antropoloji (insanın gelişiminin bilimi) ve sosyoloji (insan toplumlarının bilimi) gibi yeni bilimlerin temelini de attı. Tüm canlıların aynı doğal yasalara tabi olduğunu tanıyarak Comte, ilkel insan toplumların anlamak amacıyla hayvan toplumlarının incelenmesini teşvik etti ve insandaki ahlak duygularının kökenini açıklarken toplumsal içgüdülerden söz etti.

Pozitivizmin özü somut bilimsel bilgidir ki Comte bilginin öngörü olduğunu, *savoir c'est prévoir* (bilmek öngörmektir) ve öngörünün insanın doğa üzerindeki gücünü genişletmek ve dolayısıyla toplumların refahını artırmak için gerekli olduğunu öğretti. Comte bilim adamlarını ve düşünürleri düşlerin ve zihinsel kuramların alanından yeryüzüne dönmeye; yüzyıllardır beyhude mücadele veren insanoğullarına dönmeye; daha iyi, daha dolu, daha çeşitli, yaratıcılığında daha güçlü bir yaşam inşa etmede onlara yardımcı olmaya; onların doğayı bilmelerine, onun sürekli canlı olan hayatının tadını çıkarmalarına, onun güçlerinden faydalanmalarına; insanın emeğini daha verimli kılarak onun sömürüden kurtulmasına yardım etmeye teşvik etti. Comte'un felsefesi, aynı zamanda insanı doğaya ve onun güçlerine yönelik dinsel korkunun zincirlerinden kurtarmayı amaçladı ve toplumda zorla-

ma ile değil özgürce kabul edilen toplumsal akit ile sağlanan bir, özgür kişilik hayatının temellerini aradı.

Ansiklopedistlerin bilimde ve felsefede belli belirsiz öngörükleri her şey, Büyük Devrim'in en iyi adamlarının entelektüel bakışının önünde bir ideal olarak parlayan her şey, Saint-simon, Fourier ve Robert Owen'ın ifade etmeye ve önceden haber vermeye başladığı her şey, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunun ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başının en iyi adamlarının elde etmeye çalıştıkları her şey; Comte tüm bu öğeleri birleştirmeye, kuvvetlendirmeye ve pozitivist felsefesi ile doğrulamaya girişti. Ve bu "felsefe"den, yani bu genellemeler ve fikirlerden, yeni bilimler, yeni sanatlar, yeni evren anlayışları ve yeni bir etik, gelişmek durumundaydı.

Elbette bir felsefe sisteminin, ne kadar bütünlüklü olursa olsun, yeni bilimler, yeni bir sanat ve yeni bir etik yaratabileceğini düşünmek, naiflik, olacaktır. Her felsefe bir genellemeden, düşünsel hareketin hayatın tüm alanlarındaki sonucundan başka bir şey değildir ama bu genellemenin öğeleri sanatın, bilimin ve toplumsal kuramların gelişimi tarafından temin edilmelidir. Felsefe, ancak bilimi ve sanatı esinleyebilir. Doğru şekilde güdülenmiş, bu alanların her birinde önceden ayrı ayrı yapılmış her şey ile karşılıklı ilişki içindeki bir düşünce sistemi kaçınılmaz olarak onların her birine yeni bir doğrultu, yeni güçler, yeni yaratıcı itkiler ve yeni ve daha iyi bir sistemleştirme verir.

Gerçekte olan budur. Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ilk yarısı, felsefede pozitivismi, bilimde evrim teorisini ve 1856'dan 1862'ye kadarki birkaç yıla damgasını vuran bir dizi müthiş bir bilimsel keşfi,¹ sosyolojide üç büyük kurucusunun sosyalizmini -Fourier, Saint-Simon, Robert Owen ve takipçileri- ve etikte dışarıdan da-

1 Maddenin yok edilemezliği, mekanik ısı teorisi, fiziksel güçlerin homojenliği, tayf analizi ve gök cisimlerinde maddenin dönüşebilirliği, fizyolojik psikoloji, uzuvların fizyolojik evrimi vs.

yatılmayan, insan doğasının içkin yeteneklerinden kaynaklanan özgür bir ahlakı verdi. Nihayet, bilimin tüm bu keşiflerinin altında ayrıca insan ve diğer duygulu hayvanlar arasındaki ve elbette insanın düşünüş süreçleri ile dışsal hayatı arasındaki yakın bağlantıya yönelik daha açık bir kavrayış da gelişti.

Pozitivizm felsefesi, bilimsel düşüncenin tüm sonuçlarını ve fetihlerini ve insanın tüm yüksek özlemlerini tek bir bütün içinde harmanlamaya ve insani bu birliğin canlı bir kavrayışına yükseltmeye çabaladı. Doğanın ve insanın hayatından söz ettiklerinde Spinoza ve Goethe'deki deha kıvılcımlarından parlayan şey, yeni felsefede mantıksal olarak kaçınılmaz bir düşünsel genelleme olarak ifade bulmak zorundaydı.

Söylemeye gerek yok, böylesi bir “felsefe” anlayışı ile Comte, etiğe temel bir önem attı. Ama onu bireylerin psikolojisinden, Almanya'daki ahlak vaazı yöntemi biçiminde değil, insan toplumunun gelişiminin tarihinin tümünü mantıksal olarak izleyerek tamamen doğal bir şey olarak çıkardı. Antropoloji ve etik alanlarında tarihsel araştırma ihtiyacından söz ederken, Comte'un aklında, muhtemelen, karşılaştırmalı zooloji alanında Buffon'un ve sonradan Cuvier'in yaptığı, Lamarck'ın yüksek hayvanların yavaş, tedrici gelişimi üzerine görüşlerini gerici Cuvier bu düşünceyi tartışmış olsa da tamamen onaylayan çalışmalar vardı. Comte bu bilimlerde tarihsel araştırmanın önemini biyoloji alanındaki karşılaştırmalı zoolojinin önemi ile karşılaştırdı.

Comte, etiği, insanı gündelik ilgiler düzeyinden yukarı taşımaya muktedir olan büyük bir güç olarak gördü. Etik sistemini bir pozitif temel üzerine, hayvanlardaki sürü içgüdüsünden ve basit toplumsallıktan en yüksek ifadelerine kadarki fiili gelişiminin incelenmesi üzerine temellendirdi. Ve hayatının sonuna doğru entelektüel güçlerinin düşüşü nedeniyle ya da Clotilde de Vaux'nun etkisiyle pek çok önceli gibi dine kendi Kilisesini kurmaya bile varacak kadar ödünler vermesine karşın, bu ödünler ilk eseri, “*Pozitif Felsefe*”de kesinlikle yoktur. Bu ödünler, Com-

te'un en iyi öğrencileri olan Littre ve Vyroubov¹ ve İngiltere, Almanya ve Rusya'daki takipçileri tarafından² gayet iyi anlaşıldığı üzere, salt eklemelerdi.

Comte etik ilkelerini, "*Physique Sociale*" adlı eserinde açıkladı ve ahlak kavramlarının temellerine ve içeriğine dair temel fikirlerini soyut kuramlardan değil, insan toplumsallığının ve insan tarihinin genel olgularından çıkardı. Vardığı temel sonuç, insanın toplumsal eğilimlerinin ancak doğuştan gelen bir nitelik ile, yani içgüdü ve bu içgüdünün toplumsal yaşama doğru itmesiyle açıklanabileceğiydi. Comte bu içgüdüye bencilliğe karşıt olarak, özgecilik, dedi ve onu insan doğasının temel bir özelliği olarak gördü; üstelik, aynı doğal eğilimin hayvanlarda varolduğuna cesurca işaret eden ilk kişiydi.

Bu içgüdüyü aklın etkisinden ayırmak kesinlikle imkânsızdır. Aklın yardımıyla doğal duygularımızdan ve eğilimlerimizden ahlak kavramları dediğimiz şeyleri yaratırız; dolayısıyla insandaki ahlak ögesi aynı anda hem doğaldır, hem de evrimin ürünüdür. Dünyaya ahlakın esasları ile zaten donanmış varlıklar olarak geliriz ama ancak ahlak esaslarımızın gelişimi yoluyla ahlaklı insanlar haline geliriz. Ahlaki eğilimler hayvanlar arasında da gözlenir ama içgüdü, duygu ve aklın ortak ürünü olarak ahlak, yalnızca insanda mevcuttur. Yavaş yavaş gelişmiştir, şu anda gelişmektedir ve gelişmeye devam edecektir; bu durum farklı halkların farklı dönemlerdeki farklı ahlak kavramlarını açıklar. Bu çeşitlilik ahlakı yadsıyan bazı hafif kafalı kişileri ahlakın insan doğasında ya da insan aklında pozitif temelleri olmayan, koşullara bağlı bir şey olduğu sonucuna varmaya itti.

1 [Grigoriev N. Vyroubov, Rus bir minerolog ve pozitivist felsefeci; doğumu, 1842.] (İng. ç.n.)

2 Comte, "İnsanlık"ın üstün Tanrı olduğu kendi Kilisesini ve yeni dinini kurdu. Bu insanlık Dini, Comte'a göre, eskimiş Hristiyanlık itikatının yerini alacaktı. İnsanlık dini, törenlere tümüyle katılmak istemeyen ve bu törenlere yalnızca eğitimsel bir değer atfeden bazı takipçilerinden oluşan küçük bir çevrede hâlâ devam etmektedir.

Comte'a göre ahlak kavramlarının çeşitliliklerini incelerken hepsinde sabit bir öge bulunduğuna ikna olmak kolaydır; bu öge kişisel çıkarımızın kavranması yoluyla başkasına neyin hamledebileceğinin anlaşılmasıdır. Böylelikle Comte ahlaktaki faydacı ögeyi, yani sonradan davranış kurallarına doğru evrilen ahlak kavramlarının gelişiminde kişisel fayda, bencillik kaygılarının etkisini tanıdı. Ama ahlakın gelişiminde, üç kudretli gücün önemini çok iyi anladı: Toplumsallık duygusu, karşılıklı duygudaşlık ve akıl. Ve böylelikle içgüdüye ve kişisel çıkara üstün bir etki atfeden faydacıların hatasına düşmedi.

"Ahlak," diye öğretti, Comte, "bizatihi insan doğası gibi ve doğadaki her şey gibi diye ekleyebiliriz; zaten gelişmiş olan ve aynı zamanda gelişme sürecinde olan bir şeydir." Ve Comte, bu ahlakın gelişim sürecinde topluma olduğu kadar aileye de büyük bir etki atfetti. "Aile," diye öğretti, "ahlaktaki akıldan kaynaklanan ögenin gelişimine bilhassa yardımcı olur. Ancak bu sınırlamaya katılmak güçtür; çünkü gençliğin, örneğin bizim yatılı okullarımızda ve bazı vahşiler, bilhassa da Pasifik'teki adalarda kiler arasında olduğu gibi, toplumsal yetiştirilişi ile birlikte sürü içgüdü, onur ve kabile gururu duygusu, dinsel duygu vs., ailede olduğundan daha da kuvvetli şekilde gelişmektedir."

Son olarak, pozitivist etiğin belirtmemiz gereken başka bir özelliği daha vardır. Comte, pozitivist evren yorumunun büyük önemi üzerinde bilhassa ısrar etti. Bir yorum insanları her bireyin hayatının bir bütün olarak toplumun hayatına güçlü bağımlılığı kanaatine götürmelidir. Dolayısıyla her birimizde evrensel hayatın, evrensel düzenin kavrayışının gelişmesi gereklidir ve bu kavrayış, hem bireysel hem de toplumsal hayatın temeli olarak hizmet görmelidir. Ayrıca her birimizde hayatlarımızın doğruluğuna dair öyle bir bilinç gelişmelidir ki her eylemimiz ve her güdümüz herkesin tetkikine serbestçe' tabi tutulabilmelidir. Her yalan "ego"nun bir alçaltmasını, insanın kendisini başkalarından aşağı olarak kabul etmesini ima eder. Comte'un kuralı şudur:

“Vivre au grand jour”; “Başkalarından bir şey gizlemeyecek şekilde yaşa.”

Comte, etikte üç bileşen etkene işaret etti: Özü, yani temel ilkeleri ve kökeni; sonra toplum için önemi ve nihayet evrimi ve evrimini yöneten etkenler. “Etik,” diye öğretti, Comte, “tarihsel bir zemin üzerinde gelişir. Doğal bir evrim vardır ve bu evrim ilerlemedir; insani niteliklerin hayvani nitelikler üzerindeki, insanın hayvan üzerindeki zaferidir. Üstün ahlaklı yasası, bireyi bencilce çıkarlarını ikinci plana atmaya iter; üstün görev, toplumsal görevdir. Böylelikle etiğin temeli olarak, insanoğlunun, insanlığın, bir an için yaşayan ve hayatı diğer bireylere aktarmak için yok olan her birimizin yalnızca bir atomunu teşkil ettiği o büyük varlığın çıkarına olmamız gerekir. Ahlak başkaları için yaşamakla kaimdir.

Comte’un etik öğretisinin özü kısaca budur. Onun hem bilimsel hem de ahlaki fikirleri Fransa’da öğrencileri tarafından, bilhassa da 1867’den 1883’e kadar pozitivizmin çeşitli yönlerini ele alan Philosophie Positive dergisini çıkaran Emile Littre ve G.N. Vyrobov tarafından geliştirilmeye devam etti. Bu kitabın sonraki bir bölümünde Littre tarafından değinme fırsatı bulacağız.

Sonuç olarak, şunu belirtmek gerekir ki pozitivizm bilimlerin gelişimi üzerinde kuvvetli ve çok verimli bir etki bırakmıştır: Rahatça denebilir ki en iyi modern bilim adamlarının neredeyse hepsi, vardıkları felsefi sonuçlarda pozitivizme çok yaklaşmışlardır. İngiltere’de, çoğu doğabilimcinin katıldığı temel ilkeleriyle Spencer’in felsefesinin tamamı pozitivist bir felsefedir; gerçi bu felsefeyi, Comte’tan sonra olsa bile, belli ki kısmen bağımsız olarak geliştiren Herbert Spencer, devamlı olarak Fransız düşünerden uzaklaşmaya çalışmıştır.

Ondokuzuncu Yüzyıl’ın ellilerinde, Almanya’da, Ludwig Feuerbach tarafından pek çok açıdan Comte’un felsefesine benzeyen bir öğreti ilan edildi. Şimdi, etiği ilgilendirdiği kadarıyla bu öğretiyi inceleyeceğiz.

Feuerbach'ın (1804-17872) felsefi öğretisi daha ayrıntılı bir incelemeyi hak eder; çünkü Almanya'da modern düşünce üzerinde kesinlikle büyük bir etki bırakmıştır. Ama felsefesinin ana odağı ahlakın temellerini geliştirmekten çok din eleştirisi olduğu için, Feuerbach'ın öğretilerine yönelik daha bütünlüklü bir tartışma beni alanımızın çok dışına çıkaracaktır. Bu yüzden kendimi, bu öğretinin pozitivist etiğe ne gibi yeni öğeler ilave ettiğine işaret etmekle sınırlandıracam. Feuerbach hemen felsefesini insan doğasına yönelik çalışmadan edilen kesin veriler üzerine oturtan bir pozitivist olarak öne çıkmadı. Hegel'in etkisi altında yazmaya başladı ve Kant, Schelling ve Hegel'in metafizik felsefesini ve genel olarak "idealist" felsefeyi zekice ve cüretli bir eleştiriye tabi tutmasına karşın, "gerçekçi" bir bakış açısına sahip bir filozof haline gelmesi, ancak yavaş yavaş oldu. Temel düşüncelerini ilk olarak 1842-1843¹ arasında iki makalede, aforizmalar, şeklinde açıkladı ve etiğe ancak 1858'den sonra dikkat göstermeye başladı. 1866'ta, "*Antropolojinin Bakış Açısından Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük*" ("*Deity, Freedom, and Immortality from the Viewpoint of Anthropology*") adlı eserinde, irade özgürlüğü üzerine bir bölüm vardı ve daha sonra ahlak felsefesi üzerine etiğin temel problemleri ile ilgili bir dizi makale yazdı. Ama burada bile, bu bilgileri kendisinden edindiğim Jodl'da olduğu gibi, bir tamlik yoktur; bir çok meseleye çok zayıf şekilde değinilmiştir. Ama yine de birlikte alındıklarında bu eserler, etikteki, Knapp'ın "*Hukuk Felsefesi Sistemi*" ("*System of the Philosophy of Law*")ına² epeyce şey ilave ettiği, bilimsel amprisizmin oldukça tam bir açıklamasını teşkil ederler. Feuerbach'ın ne mutlu ki basit, ko-

1 Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, ("*Felsefede Reform için Başlıca Tezler*") ve "*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*" ("*Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*"). [İlki Feuerbach'ın, "Worfe"unun ikinci cildinde vardır, Leipzig, 1846. İlk olarak 1842'de yayımlanmıştır. İkinci eser, 1843'te Zürich'te yayımlandı.] (İng. ç.n.)

2 [Ludwig Knapp, "*System der Rechtsphilosophie*" 1852.] (İng. ç.n.)

layca alışılabilir bir dille yazdığı düşünce yazılarının Alman etik düşüncesi üzerinde canlandırıcı bir etkisi oldu.

Feuerbach'ın bazı çok belirgin çelişkilerden kaçınmakta başarılı olamadığı doğrudur. Feuerbach, ahlak felsefesini hayatın somut olguları üzerinde temellendirmeye ve bir mutçuluk savunucusu konumunu almaya, yani insandaki ahlaki eğilimlerin gelişimini daha mutlu bir yaşama yönelik çaba ile açıklamaya çalışırken, aynı zamanda Anglo-İskoç mutçuların kesinlikle karşısında olan ve ahlaki dinsel vahiy ile açıklamaya çalışan Kant ve Fichte'nın etiğini göklere çıkardı.

Feuerbach'ın felsefesinin başarısı, tamamen Ondokuzuncu Yüzyıl'daki insanların zihninin, gerçekçi, bilimsel yönelimi ile açıklanabilir. Doğanın ve kozmik hayatın bilgisinin apansız bir çiçeklenişinin damgasını vurduğu bir devre; bilimde, Darwin, Joule, Faraday, Helmholtz, Claude-Bernard ve diğerlerinin, felsefede Comte'un adı ile bağlantılı bir devre, Kantçı metafizik ve Fichte ve Schelling'in dinseliliği hâkim olamazdı. Pozitivizm ya da Almanya'da tercih ettikleri adla Realizm, bu canlanışın ve yarım yüzyıllık bir bilimsel veri birikiminin ardından, doğal bilimin başarısının tabii neticesiydi.

Ama Jodl, Feuerbach'ın felsefesinde içinde Almanya'daki "gerçekçi akımın başarısının sırrı"nı gördüğü belli bir özgünlüğe işaret eder. Bu, "idealist okul tarafından ahlakın ukalaca yorumlanması"na karşıt olarak "iradenin ve onu açığa çıkışlarının arılaşdırılmış ve derinleştirilmiş yorumu" idi.

İdealist okul, iradenin en yüksek ahlaki ifadelerini teorik olarak dışsal bir şey ile açıkladı ve "bu yanlış anlamaların Schopenhauer ve Beneke tarafından gerçekleştirilen ve Feuerbach tarafından güvence altına Alman imhası Alman etiğinde bir çığır teşkil eder".

"Eğer," der Feuerbach, "her etiğin nesnesi insan iradesi ve onun ilişkileri ise, ister istemez şu da ilave edilmelidir: İçinde bir güdünün olmadığı bir irade olamaz; mutluluğa yönelik bir

güdünün olmadığı yerde herhangi bir güdü olamaz. Mutluluğa yönelik itki, güdülerin güdüsüdür; varoluşun iradeye bağlandığı her yerde, arzu ile mutluluk arzusu ayrılamaz, hatta özdeştir; istiyorum, demek, acı çekmek istemiyorum, yok olmak istemiyorum, hayatta kalmak ve ilerlemek istiyorum demektir... Mutluluk olmadan ahlak, anlamı olmayan bir kelime gibidir.”

Ahlakın bu yorumu doğal olarak Alman düşüncesinde tam bir devrim yarattı. Ama Jodl’un belirttiği gibi, “Bizatihi Feuerbach bu devrimi Locke, Malebranche ve Helvetius’un isimleri ile bağ- lantılandırdı.” Batı Avrupa’nın düşünürleri için ahlak duygusunun bu yorumu, Feuerbach onu dine, önceki mutçularda olduğundan daha geniş bir yaygınlık kazanacak bir biçimde ifade etmiş olsa da yeni hiçbir şey sunmuyordu.

Bir bireyin kişisel mutluluk yolundaki bencilce çabasının, nasıl “görünüşteki karşısı”na “kendini kısıtlama ve başkalarının iyiliği için faaliyet” dönüştüğü meselesinde ise Feuerbach’ın sunduğu açıklama gerçekte hiçbir şeyi açıklamaz. Sadece soruyu tekrar eder ama bir sav biçiminde. “Kesinlikle,” der, Feuerbach, “ahlakın temel ilkesi mutluluktur ama bir kişide yoğunlaşmış mutluluk değil; çeşitli kişilere uzanan, beni ve seni kucaklayan, yani tek taraflı olmayıp iki ya da pek çok taraflı olan mutluluktur.” Ne var ki bu bir çözüm değildir. Ahlak felsefesinin problemi, insanın duygularının ve düşüncelerinin, neden onu kendi çıkarları kadar, başkalarının, hatta bütün insanların çıkarlarına göre hissedebilir ve düşünebilir kılacak biçimde bir dönüş gerçekleştireceği sorusuna bir açıklama bulmaktır. Bu doğal bir içgüdü müdür; yoksa, çıkarlarını tartan, onları başkalarının çıkarları ile özdeşleştiren ve sonradan bir alışkanlık haline gelen aklımızın bir yargısı mıdır? Yoksa, bireycilerin ileri sürdüğü gibi, direnilmesi gereken bilinçdışı bir duygu mudur? Ve nihayet, ne tam olarak bilinç, ne gerçekten duygu olan bu tuhaf zorunluluk, görev, insanın kendi çıkarlarını her kesin çıkarları ile özdeşleştirmesi hissi nereden kaynaklanmaktadır?

Bunlar etiğin eski Yunan'dan bu yana meşgul olduğu ve çok çelişkili yanıtlar verdiği tepeden gelme vahiy; rasyonel olarak anlaşılan bencillik; sürü içgüdü; gelecek yaşamda cezalandırılma korkusu; akıl yürütme; salt itki vs., sorulardır. Ve Feuerbach bu sorulara, yeni ya da tatmin edici yanıtlar verememiştir.

Feuerbach'a karşı onaylayıcı bir tutum alan Jodl, şöyle der: "Feuerbach'ın izahatında açıkça bir boşluk vardı. Feuerbach, ben ve sen arasındaki karşılıklı konumun iki kişi arasındaki değil, birey ve toplum arasındaki bir karşıtlık konumu olduğunu göstermez"¹ Ama bu bile yine de soruları cevaplanmamış olarak bırakır ve bu sorular tüm güçleriyle hâlâ oradadırlar.

"Bu eksiklik," diye devam eder, Jodl, "Knopp'ın, '*Hukuk Felsefesi Sistemi*' adlı eserinde düzeltilir. Knopp, kesin olarak topluluğun çıkarlarını ahlak sürecinin mantıksal başlangıç noktası olarak gösterir."² Ve ahlakın rasyonel değeri insan kendini ve çıkarlarını daha geniş bir insan topluluğu ile ve sonunda bir bütün olarak insanlık ile özdeşleştirdiği oranda artar. Knop, böylelikle Bacon tarafından kişisel tatminden daha kuvvetli ve daha kalıcı etkin bir içgüdü olarak anlaşılan toplumsallık içgüdüüne döner."

Feuerbach'ın etiğine daha fazla aşına olmak isteyenlere onun soyut varsayımlar üzerine değil, hayatın gözlemi üzerine temelli olan ve değerli düşünceler ile dolu olan kolay okunur eserleri önerilebilir. Ayrıca Jodl'un mükemmel açıklaması da önerilebilir. Ben, çıkarım yoluyla, yalnızca Feuerbach'ın eğilimler (bencilce ve toplumsal) ile görev arasındaki ayırımı getirdiği açıklamadan ve bu ayırımın etikteki öneminden söz edeceğim. Doğal eğilim ile görev duygusunun sıklıkla birbiriyle çelişmesi, onların kaçınılmaz olarak karşıt oldukları ve öyle kalmaları gerektiği anlamına gelmez. Aksine, tüm ahlak eğitimi bu çelişkiyi bertaraf etmeye çabalar ve bir insan görevi olarak gördüğü şey

1 Jodl, "Geschichte der Ethik" Cilt. II.

2 Ludwig Knopp, "System der Rechtphilosophie" s. 107-108, alıntıl原因, Jodl.

için hayatını tehlikeye attığında şunu hisseder: Eylem kendisinin yok oluşuna yol açsa bile, eylemsizlik kesinlikle ahlakın yok oluşuna yol açacaktır. Ama burada basit adaletin alanının terk edip ahlak üçlüsünün üçüncü üyesinin bölgesine girmektedir ve bundan daha sonra söz edeceğim. Yalnızca Feuerbach'ın, adalet kavramına çok yaklaşan tanımlamalarından birini belirteceğim: “Ahlaki irade kötülüğe yol açmak istemeyen bir iradedir, çünkü kötülükten acı çekmek istemez.”

Feuerbach'ın felsefesinin temel problemi, dine karşı uygun bir felsefe tutumunun kurulmasıdır. Ama insanlığı dinin hâkimiyetinden kurtarmaya çabalamasına karşın Feuerbach, Comte gibi, dinin kökenlerini ve insanoğlunun tarihindeki etkisini bilimsel bir tutum takınarak, Kilise'de ve onun devlet ile kurduğu geçici ittifakta cisimleşen din ve boş inanca karşı savaş yürütenlerce hiçbir koşul altında unutulmaması gereken etkiyi gözden kaybetmedi. “Dinin dayandığı vahiy” diye öğretti Feuerbach, “bir Tanrı'dan kaynaklamaz; bir bütün olarak insan ırkı için neyin yararlı olduğuna dair belirsiz duyguların bir ifadesidir. Dinsel idealler ve reçeteler, insanoğlunun ideallerini ifade ederler ve bireyin hemcinsleri ile ilişkilerinde bu idealler tarafından yönlendirilmesi arzu edilirdir. Bu düşünce tamamen doğrudur zira aksi taktirde hiçbir din, dinlerin insanlar üzerindeki gücünü elde edemezdi. Ama büyücülerin, sihirbazların, Şamanların ve din adamlarımızın zamanımıza dek temel dinsel ve etik reçetelere, gözdağı veren ve boş inançtan ibaret olan bütün bir üstyapı ilave ettiklerini unutmamalıyız. Buna tüm toplumsal yapının üzerine dikildiği ve Kilise'nin temsilcilerinin savunmayı üstlendikleri sınıf ve kast eşitsizliklerine tabi olma görevi de dahil edilmelidir. Her devlet zenginlerin yoksullara karşı ve yöneten sınıfların, yani askeriye, avukatların, yönetenlerin ve din adamlarının yönetilenlere karşı bir ittifakını teşkil eder. Ve tüm dinlerin din adamları, devlet ittifakının etkin bir üyesi olarak, “topluluk idealleri”ne devlet ittifakının, yani ayrıcalıklı sınıfların çıkarına en iyi şekilde hizmet edecek öneriler ve buyruklar sokmayı asla ihmal etmemişlerdir.

XI. BÖLÜM

Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl (Devam)

Ahlakın kökeninin çeşitli açıklamalarına kısa bakışımızdan görülebilir ki bu konu üzerine yazan neredeyse herkes bizi, kendimizi başkalarıyla özdeşleştirmeye iten doğal bir duyguya sahip olduğumuz sonucuna varmışlardır. Bu duyguya farklı düşüncüler farklı isimler verdiler ve kökenine dair çeşitli açıklamalar sundular. Bazıları fazla bir açıklamaya girmeden doğal ahlak duygusundan söz ettiler; bu duygunun özüne dair daha derin bir kavrayış elde etmeye çabalayan diğerleri, ona, duygudaşlık, yani bir bireyin başkalarıyla, ona eşit olanlarla, ortaklaşa acı çekmesi ismini verdiler; bazıları, Kant gibi -duygularımızın güdülemeleri ile aklımızın buyrukları arasında -ki bunlar sıklıkla ve belki de daima eylemlerimizi birlikte yönetirler- ayrım yapmayarak bilinçten ya da kalbin ve aklın zorunluluğundan ya da görev duygusundan ya da basitçe hepimizin içinde var olan görev bilincinden söz etmeyi tercih ettiler. Ve bu şeylerin neden kaynaklandığına ve insanda nasıl geliştiklerine dair, antropoloji ve evrim okulunun yazarlarının şu anda yapmakta oldukları gibi tartışmaya girmediler. Ahlakın kökenine dair açıklamaların yanı sıra, içgüdü ve duyguyu insandaki ahlaki eğilimlerin yeterli

bir açıklamaları olarak görmeyen diğer bir grup düşünür, bunların çözümünü akılda aradı. Bu tutum Onsekizinci Yüzyıl'ın ikinci yansının Fransız yazarları arasında, yani bilhassa Ansiklopedistler arasında ve Helvetius'ta dikkat çekiyordu. Ama bunlar, insanın ahlaki temayüllerini yalnızca soğuk aklın ve bencilliğin sonucu olarak açıklamaya çabalamalarına karşın, aynı zamanda başka bir etkin gücü, pratik idealizmin gücünü de tanıdılar. Bu, oldukça sık olarak, insanın sade duygudaşlığın, ortaklaşa acı çekmenin, insanın kendisini haksızlığa uğramış olan kişinin yerine koymasının ve kendisini bir başkası ile özdeşleştirmesinin gücü ile eylemde bulunmasını sağlar.

Fransız düşünürler, temel bakış açılarına sadık kalarak, bu eylemleri “insanın bencilliğinin ve daha yüksek ihtiyaçlarının tatmini”ni hemcinslerinin iyiliği doğrultusunda gerçekleştiren eylemlerde gören “akıl” ile açıkladılar.

Bilindiği üzere, bu görüşlerin tam gelişmiş halleri, Bentham'ın ardından, onun öğrencisi, John Stuart Mili tarafından verildi.

Bu düşünörlere paralel olarak, her zaman için, ahlakı tamamen farklı bir zemine yerleştirmeye çalışan iki ahlak filozofu grubu daha oldu.

Bunların bazıısı ahlak içgüdüünün, duygusunun, eğiliminin -ya da hangi ismi vermeyi seçtiyse, onun- insanın içine doğanın yaratıcısı tarafından yerleştirildiğini savundular ve böylece etiği, din ile bağlantılandırdılar. Ve bu grup, çok yakın zamana kadar tüm ahlak düşüncesini az çok doğrudan etkiledi. Eski Yunan'da Sofistlerin bazıları tarafından, Onyedinci Yüzyılda Mandeville tarafından ve Ondokuzuncu Yüzyıl'da Nietzsche tarafından temsil edilen diğer ahlak filozofları grubu, tüm ahlaka karşı tamamen olumsuz ve alaycı bir tutum takınarak onu dinsel çevre koşullarının ve boş inançların bir kalıntısı olarak sundular. Temel argümanları, bir yanda ahlakın dinsel doğası varsayımı, diğer yanda ahlak kavramlarının çeşitliliği ve değışebilirliği idi.

Bu iki grup ahlak yorumcusuna dönme fırsatımız olacak. Şu an için yalnızca şunu belirteceğiz: Ahlakın kökenini doğal içgüdülere, duygudaşlık duygusuna vs., dayandıran tüm yazarlarda, şu ya da bu şekilde, ahlakın temellerinden birinin zihnin adalet kavramında yattığına dair bilincin bir belirtisi vardı.

Pek çok düşünürün -örneğin Hume'un, Helvétius'un ve Rousseau'nın- ahlakın bir bileşeni ve gerekli bir parçası olarak adalet kavramına yaklaştıklarını gördük; ne var ki onlar adaletin etikteki önemi konusunda kendilerini açık ve kesin olarak ifade etmediler.

Sonunda, önderlerinin çoğu Rousseu'nun fikirlerinin etkisi altında olan Fransız Devrimi, yasamaya ve hayata politik eşitlik, yani devletin tüm yurttaşlarının haklarının eşitliği fikrini soktu. 1793-94 arasında devrimcilerin bir kısmı daha da ileri giderek, "fiili eşitlik", yani ekonomik eşitlik talep ettiler. Bu yeni fikirler devrim sırasında Halk Topluluklarında, Aşırılar Topululuğunda, "*Enragés*" ("*Kızgınlar*"), "anarşistler" vs., tarafından geliştirilmekteydi. Bu fikirlerin savunucuları bilindiği üzere Girondist-lerin iktidan yeniden ele geçirdikleri Thermidor¹ gericiğinde bozguna uğratıldılar. Bu sonrakiler, çok geçmeden askeri diktatörlük tarafından alaşağı edildiler. Ama devrimci bir program talebi -feodalizmin ve köleliğin tüm izlerinin ortadan kaldırılması, hakların eşitliği talebi- Fransa'nın Cumhuriyet Orduları tarafından Rusya'nın sınırlarına kadar Avrupa'nın tamamına yayıldı. Ve 1815'te Rusya ve Almanya'nın başını çektiği muzaffer Müttefiklerin Bourbonlar'ı yeniden tahta geçirmeyi başarmalarına rağmen, "politik eşitlik" ve feodal eşitsizliğin tüm kalıntılarının ortadan kaldırılması, Avrupa'nın her yanında arzulanan politik sistemin parolaları oldu ve bugüne kadar da öyle kaldı.

1 Thermidor: ilk Fransız Cumhuriyet takvimine göre on birinci ay. (19 Temmuz-17 Ağustos.) (ç.n.)

Böylelikle, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başında pek çok düşünür insan ahlakının temelini adalette gördü ve eğer bu görüş genel olarak kabul edilen bir doğru haline gelmediyse, bunun biri psikolojik, diğeri tarihsel iki nedeni vardır. İşin doğrusu, adalet kavramının ve ona yönelik çabaların yanı başında, insanda aynı oranda kişisel hâkimiyete, başkaları üzerinde iktidara yönelik çaba da vardır. İnsanoğlunun bütün tarihi boyunca, en ilkel zamanlardan beri, şu iki öge arasında bir çatışma olmuştur: Adalet, yani eşitlik çabası ile başkaları üzerinde ya da pek çokları üzerinde bireysel hâkimiyet çabası. Bu iki eğilim arasındaki mücadele kendisini en ilkel toplumlar- da açığa çıkarır. “Büyükler”, birikmiş deneyimin getirdiği bilgelikleriyle kabile tarzı yaşamdaki değişikliklerin tüm kabileye ne gibi güçlükler getirdiğini görenler ya da yoksunluk dönemleri yaşamış olanlar, tüm yeniliklerden korkuyor ve tüm değişimlere otoritelerinin güçleri ile direniyorlardı. Yerleşik âdetleri korumak için, toplumda yöneten gücün ilk kuramlarını kurdular. Onlara, yavaş yavaş büyücüler, Şamanlar, sihirbazlar da katıldı ve yönetenler onlarla birleşerek kabilenin diğer üyelerini itaat altında tutmak amacıyla ve geleceklerini ve yerleşik kabile yaşamı sistemini korumak için gizli topluluklar örgütlediler. Başlangıçta bu topluluklar kuşkusuz hakların eşitliğini desteklediler; bireylerin aşırı zenginleşmelerini ve kabile içinde hâkimiyet elde etmelerini engellediler. Ama tam da bu gizli topluluklar, eşitliğin, toplumsal hayatın temel ilkesi, olarak kabul edilmesine ilk karşı çıkanlardı.

Ama ilkel vahşilerin toplumlarında ve genel olarak, kabile tarzı bir yaşam süren halklarda bulduğumuz şey, insanoğlunun bütün tarihi boyunca, bu zamana dek devam etti. Doğunun Mecusileri, Mısır'ın, Yunanistan'ın ve Roma'nın Rahipleri ve daha sonra doğunun Kralları ve tiranları, Roma'nın İmparatorları ve senatörleri, Batı Avrupa'nın dindar prensleri, askeriye, yargıçlar vs., hepsi toplumda sürekli olarak ifade arayan eşitlik fikirlerinin hayatta gerçekleşmesini ve kendilerinin eşitsizlik haklarını, hâ-

kimiyet haklarını tehdit etmesini engellemek için mümkün olan her yolu denediler.

Toplumsal boş inanç ve din tarafından desteklenen bu en deneyimli, en gelişmiş ve sıklıkla en homojen olan bu kısmının etkisinin eşitliğin toplumsal hayatın temel ilkesi olarak tanınmasını ne ölçüde geciktirdiğini anlamak kolaydır. Ayrıca toplumda tarihsel olarak kölelik, serflik, sınıf ayrımları, “rütbelere tablosu” şeklinde gelişen, hele ki din ve maalesef bilim tarafından onaylanan bu eşitsizliğin ortadan kaldırılmasının ne kadar güç olduğu da ortadadır.

Onsekizinci Yüzyıl’ın felsefesi ve Fransa’daki devrim ile son bulan halk hareketi, çağlar yaşındaki boyunduruğu kırma ve eşitlik ilkesine dayalı yeni toplumsal sistemin temellerini atma yolunda güçlü bir girişimdi. Ama devrim sırasında Fransa’da gelişen korkunç toplumsal mücadele, gaddarca kıyım ve Avrupa’da yirmi yıl süren savaşlar, eşitlik fikirlerinin hayata geçirilmesini önemli ölçüde geciktirdi. Büyük Devrim’den yalnızca altmış yıl sonra, 1848’de, Avrupa’da yeniden eşitlik bayrağı altında yeni bir halk hareketi başladı. Ama bu hareket birkaç ayda kanlar içinde boğuldu. Ve bu devrimci girişimlerin ardından ancak ellilerin ikinci yarısında doğal bilimlerde büyük bir devrim gerçekleşti ve bu devrimin sonucu, yeni bir genelleme teorisinin -gelişim, evrim teorisinin- ortaya çıkması oldu.

Daha otuzlarda, pozitivist filozof Auguste Comte ve sosyalizmin kurucuları -Fransa’da Saint-Simon ve Fourier (bilhassa da onu takipçileri) ve İngiltere’de Robert Owen- Buffon, Lamarck ve kısmen Ansiklopedistler tarafından ilan edilen bitki ve hayvan yaşamının tedrici gelişimi teorisini, insan toplumlarının hayatına uygulamaya çalıştılar. Ondokuzuncu Yüzyıl’ın ikinci yarısında insanın toplumsal kurumlarının gelişimi üzerinde yapılan çalışmalar, insanoğlunun gelişiminde tüm toplumsal hayatın bu temel kavramının, -eşitliğin- öneminin tam olarak kavranmasını ilk kez olanaklı kıldı.

Hume'un ve daha da fazla olmak üzere Adam Smith ve Helvétius'un -bilhassa ikinci eserinde, (*"De l'homme, de ses facultés individuelles et de son éducation"*)¹ - adaleti ve dolayısıyla, eşitliği insandaki ahlakın temeli olarak tanımaya ne kadar yaklaştığını gördük.

Fransız Devrimi zamanındaki (1791'deki) *"İnsan Hakları Bildirgesi"* nin eşitlik talebi, ahlakın bu temel ilkesi üzerine daha da büyük bir vurgu yaptı.

Burada adalet kavramı ile ilgili olarak atılmış son derece önemli ve temel bir adımdan söz etmemiz gerekir. Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başında bir çok düşünür ve filozof adalet ve eşitlikten yalnızca politik ve medeni eşitliği değil, temel olarak ekonomik eşitliği anlamaya başladı. Morally'nin, *"Basiliade"*, adlı romanında ve bilhassa, *"Code de la Nature"* adlı eserinde açık ve kesin olarak malların tam eşitliğini talep ettiğini belirtmiştik. Mably, *"Traité de la Législation"* (1776)'unda politik eşitliğin ekonomik eşitlik olmadan tek başına yetersiz olacağını ve özel mülkiyet korunduğu takdirde eşitliğin boş bir kelime olacağını büyük bir ustalıkla gösterdi.² Ilımlı Condorcet bile, *"Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain"* (1794)'inde her türlü servetin gasp olduğunu ilan etti. Son olarak, sonradan giyotine kurban giden ve bir Girondist, yani ılımlı bir demokrat olan tutkulu Brissot bile, bir dizi kitapçıkta, özel mülkiyetin doğaya karşı işlenmiş bir suç olduğunu öne sürdü.³

Ekonomik eşitliğe yönelik tüm bu umutlar ve çabalar, devrimin sonunda, Gracchus Babeuf'un komünist öğretisinde ifade buldu.

1 [Ölümünden sonra, 1793'te yayımlandı; ilk eseri, *"De l'Esprit"* tir, 1758.] (İng. ç.n.)

2 [*"De la législation; ou Principes des lois,"* 2 cilt, Amsterdam.] (İng. ç.n.)

3 André Lichtenberger'in monografında, Onsekizinci Yüzyıl'ın sosyalistçe eğilimleri konusunda kapsamlı ve değerli bir materyal bulunabilir, *"Le Socialisme au XVIII siècle."* [Paris, 1895.]

Devrimden sonra, Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başında, Sosyalizm, adını alan öğretide, ekonomik adalet ve ekonomik eşitlik fikirleri geliştirildi. Bu öğretinin babaları, Fransa'da Saint Simon ve Charles Fourier, İngiltere'de Robert Owen'di. Sosyalizmin bu ilk kurucuları arasında bile toplumda toplumsal ve ekonomik adaleti kurmanın yöntemlerine dair iki farklı bakış açısı buluruz. Saint-Simon adil bir toplumsal sistemin ancak yöneten gücün yardımı ile kurulabileceğini öğretti; Fourier ve bir ölçüde Robert Owen ise toplumsal adalet devlet müdahalesi olmadan ulaşılabileceğini savundular. Yani Saint-Simon'un sosyalizm yorumu otoriter, Fourier'inki ise liberterdir.

Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ortasında sayısız düşünür tarafından sosyalist fikirler geliştirilmeye başladı. Aralarından şunları sayabiliriz: Fransa'da, Considérant, Pirre Leroux, Louis Blanc, Cabet, Vidal, Pecqueur ve sonradan Proudhon; Almanya'da, Karl Marx, Engels, Rodbertus ve Schäffle; Rusya'da, Bakunin, Çemişevski, Lavrov vs.¹ Tüm bu düşünürler ve takipçileri sosyalist fikirleri anlaşılır bir biçimde yaymaya ya da bu fikirleri bilimsel bir zemine oturtmaya çalıştılar.

Sosyalizmin ilk teorisyenlerinin fikirleri, daha kesin bir biçim aldıkça, iki ana sosyalist akım doğurdu: Otoriter komünizm ve anarşist (otoriter olmayan) komünizm. Birkaç ara biçim de gelişti. Bunların arasında, devlet kapitalizmi (devletin tüm üretim araçlarına sahip olması), kolektivizm, kooperatifçilik, belediye-sosyalizmi (şehirler tarafından kurulan yarı-sosyalist kurumlar) okulunu ve pek çok başkasını sayabiliriz.

Aynı zamanda sosyalizmin kurucularının (bilhassa da Robert

1 Bu isimlerin çoğu iyi bilinir. François Vidal, 48'den bir Fransız sosyalistti. Constantin Pecqueur, (1801-87), "*Économie sociale*"ın yazarıydı. Albert E. F. Schäffle, "*Bau und Leben des sozialen Körpers*"ını, 1875-78 arasında, 4 cilt halinde yazdı. Çemişevski, "*What is to be done?*" adlı romanın ve ekonomi üzerine İngilizce de yayımlanmış pek çok iyi yaptın yazarıdır. Piotr L. Lavrov (1823-1900), "*Historical Letters*"ı -Fransızca ve Almanca çevirisi mevcuttur- yazmıştır. [İng. ç.n.]

Owen'ın) tam da bu düşünceleri bizatihi çalışan kitlelerin içinde biçim olarak ekonomik ama aslında derininde etik olan geniş bir işçi hareketi doğmasına yardım etti. Bu hareket, çalışan tüm insanları mesleklerine göre, kapitalizm ile doğrudan mücadele amacıyla sendikalar halinde toplanmasını hedefliyordu. 1864-1879 arası bu hareket Enternasyonal ya da Enternasyonal İşçi Birliği'ni doğurdu. Bu birlik, birleşmiş meslekler arasında uluslararası işbirliğini kurmaya çalışıyordu.

Bu düşünsel ve devrimci hareket tarafından üç temel ilke tespit edildi.

1. Eski köleliğin ve sertliğin modern bir biçimden başka bir şey olmayan ücret sisteminin kaldırılması.
2. Üretim ve ürünlerin takasının toplumsal düzenlemesi için gerekli olan her şeyin özel sahipliğinin kaldırılması.
3. Bireyin ve toplumun ekonomik köleliği destekleyen ve koruyan politik kölelikten -devletten- özgürleştirilmesi.

Zamanımızın ahlaki talepleri ile uyumlu bir toplumsal adaletin kurulması için, bu üç hedefin gerçekleştirilmesi gereklidir. Son otuz yılda bu gerekliliğin bilinci yalnızca işçilerin değil, tüm sınıflardan ilerici insanların zihinlerinin derinlemesine nüfuz etti.

Sosyalistler arasında Proudhon (1809-1865), adaletin ahlakın zemini olarak yorumuna, herkesten daha fazla yaklaştı. Proudhon'un etiğin gelişim tarihindeki önemi, Darwin'in aynı alandaki önemi gibi, dikkat gösterilmeden geçilir. Ne var ki Etik Tarihçisi Jodl, bu köylü-dizgiciyi -Proudhon kendini eğitmek için büyük zorluklara katlanmış olan kendi kendini yetiştirmiş orijinal bir düşünürdü- ahlak teorisini geliştirmekte olan derin ve bilgili düşünürlerin yanına koymakta tereddüt etmez.

Elbette adaleti ahlakın temel ilkesi olarak geliştirirken Proudhon, bir tarafta Hume, Adam Smith, Montesquieu, Voltaire ve Ansiklopedistlerden ve Büyük Fransız Devrimi'nden; diğer tarafta ise Alman felsefesinden, Auguste Comte'tan, kırkların bütün sosyalist hareketinden etkilendi. Birkaç yıl sonra bu hare-

ket, şartlarından biri olarak şunu öne süren, Enternasyonal İşçi Kardeşliği, biçimini aldı: “Zorunluluklar olmadan haklar, haklar olmadan zorunluluklar olmaz.”

Ama Proudhon’un meziyeti Büyük Devrim’in mirasını takip edecek temel ilkeyi -eşitlik ve dolayısıyla adalet kavramını- açıkça belirtilmesinde ve bu kavramın, filozofların onu yokmuşçasına es geçmelerine ya da ona üstün bir önem atfetmeye isteksiz olmalarına rağmen, daima toplumsal hayatın ve dolayısıyla, tüm etiğin temelinde olmuş olduğunu göstermesinde yatar.

Erken dönem yapıtı, “*Mülkiyet Nedir?*”de bile Proudhon, adaleti eşitlik ile -daha doğru olarak hakkaniyet ile- özdeşleştirdi ve adaletin şu eski tanımına gönderme yaptı: “*Justum aequale est, injustum inaequale*” (Eşit adildir, eşit olmayan adaletsiz.) Sonradan, “*Ekonomik Çelişkiler*” (“*Contradictions Economiques*”) ve *İlerlemenin Felsefesi*, (“*Philosophie du Progrès*”) adlı eserlerinde bu meseleye tekrar tekrar döndü ama bu adalet kavramının büyük önemini tam olarak işlemesi, 1858’de yayımlanan üç ciltlik eseri, “*De la Justice dans la Révolution et dans l’Eglise*”de gerçekleşti.¹

Bu yapıtın, Proudhon’un etik görüşlerinin katı şekilde sistematik bir izahatını içermediği doğrudur ama bu görüşler yapıtın çeşitli pasajlarında yeterli açıklıkla ifade edilmektedir. Bu pasajların, ne ölçüde Proudhon’un kendi fikirleri, ne ölçüde önceki düşünürlerden uyarlamalar olduğunu belirlemeye yönelik bir girişim, hem zor hem de yararsız olacaktır. Bu yüzden yalnızca ana hatlarıyla temel iddialarını vereceğim.

Proudhon, ahlak öğretisini genel hukuk biliminin bir parçası olarak görür; araştırmacının problemi bu öğretinin temellerini belirlemektir. Özünü, kökenini, doğrulamasını, yani hukuka ve ahlaka

1 [“*Qu’est-ce que la Propriété?*” Paris, 1840, “*Contradictions économiques*” İng. Çev.; B.R. Tucker, Boston, 1888; “*Philosophie du Progrès*” Brüksel, 1853. Diğerleri aşağıda verildi.] (İng. ç.n.)

zorunlu bir karakter veren şeyin ne olduğunun ve hangisinin eğitim-
sel değeri olduğunun belirlenmesidir. Dahası, Proudhon, Comte ve
Ansiklopedistler gibi, hukuk ve ahlak felsefesini, dinsel ya da meta-
fizik bir zemin üzerine inşa etmeyi kesin olarak reddeder. “Toplum-
ların hayatını incelemek ve ondan kılavuz bir ilke olarak topluma
hizmet edenin ne olduğunu öğrenmek gereklidir,” der.

Bu zamana kadar tüm etik sistemleri az çok dinin etkisi altın-
da yapılandırıldı ve tek bir öğreti bile insanların hakkaniyetini
ve ekonomik hakların eşitliğini etiğin temeli olarak öne sürmeye
cesaret edemedi. Proudhon, sosyalizm ve ateizme karşı daima
savunmada olan Napoleon’un sansür günlerinde mümkün oldu-
ğu kadar bunu yapmaya çalıştı. İfade ettiği şekliyle, bilgi üzerine
temelli bir hak felsefesi yaratmayı istiyordu. “*Devrimde ve Ki-
lise ’de Adalet Üzerine*” adlı kitabını, bu doğrultuda bir girişim
olarak görüyordu. Ve bu felsefenin hedefi, tüm bilginin hedefi
gibi, açık görüşlülüktü; böylelikle, toplumsal hayatın yolu fiilen
gözler önüne serilemeden önce gösterilebilirdi.

Proudhon, kişisel saygınlık duygusunu, adaletin hakiki özü ve
tüm ahlakın temel ilkesi, olarak görür. Eğer bir bireyde bu duygu
gelişiyorsa, -dost olsun düşman olsun- tüm insanlara yayıldığın-
da, bir insan saygınlığı duygusu haline gelir. Hak, herkeste doğal
olarak var olan, tüm diğerlerinden kendi kişiliklerindeki insan
saygınlığına saygı göstermelerini talep etme kabiliyetidir; görev,
herkesin bu saygınlığı başkalarında tanınması talebidir. Herkesi
sevemeyiz ama her insanın kişisel saygınlığına saygı gösterme-
liyiz. Başkalarının sevgisini talep edemeyiz ama kesinlikle kişi-
liğimize saygı gösterilmesini talep etme hakkımız vardır. Karşı-
lıklı sevgi üzerine yeni bir toplum inşa etmek imkânsızdır. Ama
karşılıklı saygı talebi üzerine yeni bir toplum inşa edilebilir ve
edilmelidir.

“Bencillğe düşmeden, Tanrı’ya ya da topluma aldırmadan
insan saygınlığını önce kendimize dair her şeyde sonra hemcins-
lerimizin kişiliğinde hissetmek ve öne sürmek; bu doğrudur. Her

koşul altında bu saygınlığın savunmasında enerjik biçimde ayağa kalkmaya hazır olmak; bu adalettir.”

Proudhon’un bu noktada oldukça kesin olarak, özgür bir toplumun ancak hakkaniyet üzerine temellendirilebileceğini ilan etmiş olması gerektiği zannedilecektir. Ama o, belki de Napoleon sansürü nedeniyle, böyle ilan etmedi; onun, “Adalet”ini okurken bu çıkarım (hakkaniyet), neredeyse kaçınılmaz görünür ve birkaç pasajda imalı olmaktan fazladır.

Adalet duygusunun kökeni sorusuna Proudhon, Comte’un ve modern biliminki ile aynı şekilde, bu duygunun insan toplumlarının gelişiminin ürününü temsil ettiği, şeklinde yanıt verir.

Ahlak öğesinin kökenini açıklarken Proudhon, ahlak için, yani adalet için ¹ insanın ruhsal yapısında organik bir temel bulmaya çalıştı.² “Adalet,” diyordu, “tepeden gelmez; ne de kişinin çıkarlarının hesaplanmasının bir ürünüdür; zira hiçbir toplumsal düzen böylesi bir zemin üzerine inşa edilemez. Üstelik, bu özellik insandaki doğal nezaketten, duygudaşlık duygusundan ya da pozitivistlerin etiği dayandırmaya çalıştıkları toplumsallık içgüdüsünden farklı bir şeydir. İnsan, toplumsallık duygusundan daha yüksek olan özel bir duyguya sahiptir. Doğruluk duygusu, bütün insanların kişilik için karşılıklı saygıya eşit haklarının bilinci.”³

“Böylelikle,” der, Jodl, “trasandantalizme karşı en hareketli protestolarından sonra Proudhon, sonuçta sezgisel etiğin eski mirasına, bilince döner.” (“*Geschichte der Ethik*” böl., 11, s. 267.) Ancak bu pek doğru değildir. Proudhon, yalnızca adalet kavramının basitçe içe doğma bir eğilim olamayacağını çünkü öyle olsaydı insanı devamlı olarak başkalarına haksızlık yapmaya iten diğer eğilimler ile mücadelesinde kazandığı üstünlüğü açıklama-

1 “*De la Justice dans la Révolution et dans l’Eglise*” cilt 1, s. 216.

2 Bu noktada, genel olarak ahlakı, bana göre âhlakın öğelerinden birisini teşkil eden, adalet, ile özdeşleştirerek, Jodl da aynı hataya düşer.

3 “*Geschichte der Ethik*”, II, s. 266, referanslar, Proudhon’un, “*Adalet*”ine, Etude II.

nın güç olacağını, anlatmaya çalışmıştır. Başkalarının çıkarlarını kendi çıkarımız pahasına koruma eğilimi yalnızca içe doğma bir duygu olamaz; esasları insanda daima mevcuttur ama bu esaslar geliştirilmelidir. Ve bu duygu toplumda ancak deneyim yoluyla gelişebilirdi ve öyle de oldu.

İnsan toplumlarının tarihinin insan için doğal olan adalet ile (yöneten güçler ve kiliseler tarafından desteklenen) toplumsal adaletsizlik kavramları arasında yarattığı çelişkileri ele alırken, Proudhon, adalet kavramının insanda doğuştan olmasına karşın, adalet fikrinin temel bir kavram olarak yaşama girmesi için -bu, Fransız Devrimi zamanında “İnsan Hakları Bildirgesi”nde gerçekleşmiştir- binlerce yıl geçmesi gerektiği sonucuna vardı.

Comte gibi, Proudhon da insanoğlunun gelişimindeki ilerlemeyi çok iyi anlamıştı ve daha da ileri bir gelişmenin meydana geleceğine ikna olmuştu. Elbette, kafasında yalnızca kültür gelişimi (yani, hayatın maddi koşullarının gelişimi) değil, temel olarak uygarlığın gelişimi aydınlanma, yani toplumun düşünsel ve tinsel örgütlenmesinin gelişimi, kurumlar da ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerde iyileşme vardı.¹Bu ilerlemede idealleştirmeye; adaletin en yüksek ifadesi olarak anlaşılan hukuk ile yasalar altında geliştiği şekliyle fiili yaşam arasındaki uyumsuzluğun aşikâr katlanılmaz bir çelişki biçimini aldığı belli dönemlerde önemsiz gündelik kaygılara karşı üstünlük kazanan ideallere büyük önem atfetti.

Bu kitabın sonraki bir kısmında, ahlak kavramlarının geliştirilmesinde adaletin önemine dönme fırsatımız olacak. Şimdilik yalnızca şunu belirteceğim: Tüm ahlakın bu temel kavramının doğru kavranışı için zemini hiç kimse Proudhon kadar iyi hazırlamamıştır.²

1 Yakın zaman önce tamamen farklı olan bu iki kavram, Rusya’da birbirine karıştırılmaya başladı.

2 “De la Justice dans la Révolution et dans l’Eglise (Nouveaux principes de philosophie pratique)” ‘e ek olarak [3 cilt, Paris 1858], “Système des contradictions économiques, ou,

İnsanın en yüksek ahlaki amacı adalete ulaşmaktır. “İnsanoğlunun bütün tarihi,” der, Proudhon, “insanın bu hayatta adalete ulaşma çabasının tarihidir”. Tüm büyük devrimler adaleti zor yoluyla gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildirler ve devrim, araç; yani eski baskı biçimine geçici bir süre üstün gelen şiddet olduğu için, fiili sonuç daima bir zorbalığın diğerinin yerine geçmesi olmuştur. Ancak, her devrimci hareketin itici gücü daima adalet olmuştur ve her devrim, sonradan neye doğru yozlaşırsa yozlaşınsın, toplumsal hayata daima belli bir miktar adalet getirmiştir. Adaletin tüm bu kısmi gerçekleştirmeleri sonunda adaletin yeryüzü üzerindeki tam zaferine götürecektir.

Meydana gelen tüm devrimlere rağmen neden tek bir ulus bile henüz adalete tam olarak ulaşamadı? Bunun sebebi, temel adalet fikrinin insanın çoğunluğunun zihnine henüz nüfuz etmemiş olmasıdır. Tek bir bireyin zihninden kaynaklanan adalet fikri devrimi esinleyen toplumsal bir fikir haline gelmelidir. Adalet, fikrinin başlangıç noktası kişisel saygınlık duygusudur. Bu duygunun, başka duygular ile birleşerek genelleştiğini ve insan saygınlığı duygusu haline geldiğini görürüz. Rasyonel bir varlık bu duyguyu -dost olsun düşman olsun- bir başkasında kendisinde olduğu gibi tanır. Bunda, adalet, sevgiden ve diğer duygudaşlık hislerinden ayrılır; adaletin bencilliğin antitezi olmasının ve adaletin üzerimizdeki etkisinin diğer duygulara üstün gelmesinin nedeni budur. Aynı nedenlerle, kişisel saygınlık duygusu kendisini kaba bir şekilde açığa çıkaran ve kendisini amaç edinen eğilimlerinin toplumsal eğilimlere üstün geldiği bir ilkel insanda adalet, boş inanca dayalı

philosophie de la misère" (2 cilt)'inde de etik ve adalet üzerine çok değerli düşünceler bulunabilir. (Bu eser, elbette, Marx'ın kötü niyetli, "*La Misère de la Philosophie*"sı yüzünden ustalığından bir şey kaybetmemiştir); ayrıca, bkz.; "*Idée générale sur la Révolution au XIX siècle ve Qu'est-ce que la Propriété?*" Kırkların başında bir yazar olarak ortaya çıkışından itibaren, Proudhon'un zihninde bir etik sistemi şekillenmekteydi. [Karl Marx, "*Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*" Paris ve Brüksel, 1847; İng. Çev., H. Quelch, Chiago, 1910. Proudhon, "*Idée générale*" Paris, 1851.] (İng. ç.n.)

buyruk biçimde ifadesini bulur ve dine yaslanır. Ama azar azar, dinin etkisi altında, adalet duygusu (Proudhon onu bir kavram olarak mı, yoksa bir duygu olarak mı düşündüğünden söz etmeden sadece “adalet” diye yazar) kötüye gider. Özüne aykırı olarak bu duygu aristokratlaşır ve Hristiyanlık’ta (ve bazı önceki dinlerde) insanoğlunu aşağılama noktasına ulaşır. Tanrı’ya saygı bahanesi altında, insana saygı sürgün edilir ve bu saygı bir kez yıkıldığında, adalet pes eder ve onunla birlikte toplum bozulur.

Sonra insanoğlu için yeni bir devir açan bir devrim meydana gelir. Önceden yalnızca bulanık şekilde kavranan adaletin temel fikrinin tüm saflığı ve tamlığı içinde belirmesini sağlar. “Adalet mutlak ve değişmezdir; ‘az çok’ tanımaz.”¹ “Bastille’in 1789’da yıkılmasından beri Fransa’da adaleti açıkça yadsımaya ve kendisini açıkça karşı-devrimci ilan etmeye cesaret eden tek bir hükümetin olmaması”, diye ekler Proudhon “anamlıdır. Ne var ki tüm fikirler, Terör zamanındaki hükümet bile, Robespierre bile -bilhassa Robespierre- adaleti ihlal etmiştir.”²

Ancak Proudhon, toplumun çıkarları adına bireylerin çıkarlarının çiğnenmesini önlememiz gerektiğine işaret eder. Doğru adalet, toplumsal çıkarın bireysel çıkar ile ahenkli bileşimidir.

Böyle yorumlanan adalet gizemli ya da mistik hiçbir şey içermez. Bir kişisel kazanç arzusu da değildir, çünkü kendim için olduğu kadar hemcinslerim için de saygı talep etmemek benim görevimdir. Adalet, düşman için bile kişisel saygınlık talep eder (uluslararası askeriye kuralları bu yöndedir).

İnsan ilerleme kapasitesi olan bir varlık olduğu için, adalet herkes için benzer şekilde ilerleme yolunu açar. “Dolayısıyla,” diye yazar, Proudhon, “adalet en eski dinlerde, örneğin bize Tanrı’yı tüm kalbimizle, tüm özümüzle sevmeyi buyuran Musa’nın yasasında (“Tobit” adlı kitabında bize kendimize yapılmasını is-

1 “Justice”, Étude II, s. 194-195, 1858 basımı.

2 Agy. Étude II, s. 196.

temediğimiz şeyi başkasına yapmamamız söylenir)¹ ifade bulur. Pythagoreasçılar tarafında, Epiküros ve Aristoteles tarafından benzer fikirler ifade edilmiş ve Gassendi, Hobbes, Bentham, Helvetius vs., gibi din dışı filozoflar tarafından da aynı talepte bulunulmuştur.²

Kısacası, hakkaniyetin her yerde ahlakın temeli olarak görül-
düğünü ya da Proudhon'un yazdığı gibi, karşılıklı kişisel ilişki-
lerde, "eşitlik olmadan adalet olmaz", cümlesinin doğruluğunu
keşfederiz.³

Ne yazık ki yöneten güce tapanların tümü, devlet-sosyalistle-
ri bile tüm ahlakın bu temel ilkesine dikkat etmediler ve devlette
doğal olarak var olan eşitsizliğin ve hakkaniyetsizliğin zorunlulu-
ğunu desteklemeye devam ettiler. Ne var ki hakkaniyet, prensip-
te Büyük Fransız Devrimi'nin ilan ettiği her şeyin temeli haline
geldi (tıpkı daha önceden Kuzey Amerika Cumhuriye- ti'ndeki
Haklar Bildirgesinde kabul edildiği gibi). 1789 bildirgesinde şu
ilan edildi: "Doğa bütün insanları özgür ve eşit yaratmıştır." Aynı
ilke Temmuz 24, 1793 bildirgesinde tekrarlandı.

Devrim, bireysel eşitliği, politik ve medeni hakların eşitliğini
ve ayrıca yasa ve mahkemeler önünde eşitliği ilan etti. Dahası,
özel haklar yerine karşılıklı hizmetin eşit değeri, ilkesini tanıya-
rak, yeni bir toplumsal ekonomi yarattı.⁴

1 ["Tobit", 4-15.] (İng. ç.n.)

2 Buna yalnızca tüm vahşilerin davranış kurallarında özdeş fikri bulduğumuzu ekleyeceğim.

3 "En ce qui touche les personnes, hors de l'égalité point de Justice" (Étude III, başı; cilt. I, s. 206.)

4 Komünistlerin formülü -"Herkes ihtiyacına göre, herkesten yeteneğine göre"- diye ekler Proudhon; ancak bir ailede uygulanabilir. Saint-Simon'un formülü -"herkes yeteneğine göre, her yeteneğe başardıklarına göre"- fiili eşitliğin ve hakların eşitliğinin tam bir yadsınmasıdır. Fourierci bir toplumda karşılıklılık ilkesi tanınır ama Fourier bir bireye uygulanmasında adaleti yadsır. Diğer yandan, insanoğlu tarafından en uzak zamanlardan bir uygulanan ilke daha basit ve daha da önemli, daha değerlidir; yalnızca endüstrinin ürünlerine biçilir ve bu, kişisel saygınlığı incitmez ve ekonomik örgütlenme kendisini basit bir formüle indirger: Takas.

Proudhon, adaletin özünün hemcinslerimize saygı olduğu üzerinde sürekli ısrar etti. Adaletin doğasını biliyoruz, diye yazdı; tanımı şu formül ile verilebilir:

“Komşuna, onu sevmesen de, kendin kadar saygı duy ve ona ya da kendine saygısızca davranılmasına izin verme.” “Eşitlik olmadan adalet olmaz.” (F. 204, 206.)¹

Ne yazık ki bu ilkeye, yasadada ya da mahkemelerde ulaşılmadı; Kilise’de kesinlikle ulaşılmadı.

Ekonomi, bilimi tek bir çıkış yolu gösterdi; üretimde, elbette, gerekli olan artışı sağlamak için işbölümü ama ayrıca, en azından örneğin Rossi gibi bazı ekonomistler yoluyla işbölümünün işçiler arasında duygusuzluğa ve bir köle sınıfının yaratılmasına yol açtığını da gösterdi. Böylece görüyoruz ki bu durumda mümkün olan tek çıkış yolu, bir tür hizmetin diğerine tabi olması yerine, hizmette karşılıklılıkta (I. 269) ve dolayısıyla hakların ve malların eşitliğinde bulunmalıdır. 1793’un 15 Şubat ve 24 Temmuz Konvansiyonu’nun beyanatı ile ileri sürülen, tam da budur. Bu beyanatta herkesin yasa önündeki Özgürlük ve Eşitliği ilan edilmiştir ve bu beyanat 1795, 1799, 1814, 1830 ve 1848’de tekrarlanmıştır. (I. 270.) Adalet, Proudhon’un onu gördüğü şekliyle, yalnızca kısıtlayıcı bir toplumsal güç değildir. Proudhon, adaletle akıl ve iş gibi yaratıcı bir güç görür.² Sonra, Bacon’u çoktan

1 Proudhon, bu sözleri 1858’de yazdı. O zamandan beri pek çok ekonomist aynı ilkeyi savundu.

2 İnsan “rasyonel olan ve emek sarf eden” bir varlıktır; “eser çabası, sevgi değil, sevgiden daha yüksek bir yasa olan en çalışkan ve en sosyal varlıktır. Kitlelerin bilmediği, bilim adına kahramanca kendini feda etmeler ile, romanların ve tiyatronun sessizce geçiştirildiği emek şehitleri ile endüstri doğmuştu; ‘ülkesi için ölmek’ sözünün anlamı da budur.” “1789’da, 1792’de ve 1830’da ayağa kalkmayı ve ölmeyi bilen sen, senin önünde eğiliyorum. Sen özgürlük tarafından kutsandın ve onu yitirmiş olan bizlerden daha fazla hayattasın.” “Bir fikir doğurmak, bir kitap, bir şiir, bir makine üretmek; kısacası, meslekten olanların dediği gibi, insanın chef d’œuvre’ini yaratması; insanın ülkesine ve insanoğluna hizmette bulunması, bir insan hayatını kurtarması, iyi bir davranışta bulunması, bir haksızlığı düzeltmesi; tüm bunlar insan, organik hayattaki üremeye benzer olarak, kendisini toplumsal hayatta yeniden üretmesidir.” İnsanın yaşamı şu koşulları yerine getirdiğinde

yaptığı gibi, düşüncenin eylemden doğduğunu, söyledikten ve el emeğinin ve bilimsel eğitimimizin genişletilmesinin bir aracı olarak okullarda mesleklerin öğretilmesinin gerekliliğine adanmış bir dizi enfes sayfadan sonra, Proudhon çeşitli uygulamaları ile adaleti ele alır: Bireylere göre, zenginlik dağılımında, devlette, eğitimde ve zihniyette.

Proudhon insan toplumlarında adaletin gelişiminin zaman istediğini teslim etmek zorundaydı: İdeallerin ve herkes ile dayanışma duygusunun yüksek gelişimi gereklidir ve bu ancak uzun bireysel ve toplumsal evrim yoluyla elde edilebilir. Başka bir ciltte bu konuya döneceğiz. Burada yalnızca şunu ekleyeceğim: Proudhon'un yapıtının bu kısmı ve içinde ahlak kavramının onaylanmasının nerede yattığını belirlediği çıkarımı, insan düşüncesini canlandırıcı pek çok fikir içermektedir. Bu zihinsel canlandırma niteliği, her zaman ve bir çok başkası tarafından belirtildiği gibi, Proudhon'un tüm yazılarının karakteristiğidir.

Ne var ki adalet hakkındaki tüm mükemmel sözlerinde Proudhon, Fransız dilinde, “adalet”, kavramına verilen iki anlam arasında yeterince açık bir ayrım yapmaz. Kelimenin bir anlamı eşitlik, matematiksel anlamda eşitlemedir; diğer anlamı ise adaletin idare edilmesi, yani yargıda bulunma eylemi, mahkemenin kararı ve hatta, insanın yasayı kendi ellerine geçirmesidir. Elbette etikte adaletten söz edildiğinde, bu kelime yalnızca ilk anlamında yorumlanır ama Proudhon zaman zaman adalet kelimesini ikinci anlamında kullanır ve bu durum az çok bir belirsizliğe yol açar. İnsandaki bu kavramın kökeninin izini sürmeye çalışmamasının nedeni muhtemelen budur; bu, daha sonra göreceğimiz gibi, Litte're'in uzunca ilgilendiği bir problemidir.

Ne olursa olsun, Proudhon'un, “*Devrimde ve Kilisede Adalet*” adlı eseri yayımlandıktan sonra temel olarak eşitliği, tüm yurttaş-

tamlığa ulaşır: Sevgi -çocuklar, aile; iş- endüstriyel üretim; toplumsallık, yani hayata ve insanoğlunun ilerlemesine katılma. (*Étude* V, böl, V; cilt II, 128-130.)

ların haklarında eşitliği tanımadan bir etik sistemi inşa etmek imkânsız hâlâ geldi. Proudhon'un bu eserini anlaştırmış bir sessizlik ile karşılama girişiminin nedeni görünüşe göre buydu; öyle ki yalnızca Jodl kendisini tehlikeye atıp bu Fransız devrimciyi etik tarihinde seçkin bir yere koymaya cesaret edebildi. Proudhon'un adalete vakfettiği üç cildin epey bir alakasız şey, Kilise'ye karşı epey bir miktar polemik içerdiği doğrudur (başlık, "Devrimde ve Kilisede Adalet," bunu doğrular; ancak bunun nedeni tartışılan konunun Kilise'de değil, Hristiyanlık'ta ve genel olarak dinsel ahlak öğretisinde adalet olmasıdır); bu üç ciltte ayrıca kadınlar üzerine çoğu modern yazarın elbette katılamayacağı iki deneme ve nihayet bir amaca hizmet etseler de esas meselenin bulanmasına yardım eden pek çok sapma vardır. Ama bütün bunlara rağmen, Proudhon'un yapıtında nihayet içinde (ahlak sorunu ile ilgilenen pek çok düşünür tarafından zaten kısaca söz edilmiş olan) adalete doğru bir yorum verildiği bir araştırma buluruz; bu yapıtta, nihayet, adaletin eşitliğin tanınması ve insanların eşitlik için çabalamaları olduğu ve bunun tüm ahlak kavramlarımızın temeli olduğu belirtilir.

Etik, uzun zamandan beri bu kabule doğru ilerlemekteydi. Ama yol boyunca din tarafından ve son zamanlarda Hristiyanlık tarafından öylesine bağlanmıştı ki bu tanıma Proudhon'un öncelilerinden hiçbiri tarafından tam olarak ifade edilmemişti.

Son olarak, şunu belirtmeliyim ki Proudhon'un, "*Devrimde ve Kilisede Adalet*" adlı eserinde ahlakın üçlü doğasına dair bir ipucu vardır. Proudhon ilk ciltte -çok üstünkörü bir biçimde birkaç satırla da olsa- ahlakın ana kaynağını, hayvanlar arasında bile gözlenen toplumsallığı göstermişti ve sonra, yapıtının sonuna doğru, dinsel ahlak kadar bilimsel ahlakın da bileşeni olan üçüncü öge üzerinde durdu: İdeal. Ama ("hakkını ver" diyen ve böylece matematiksel bir denkleme indirgenen) adalet ile insanın başkasına ya da herkese ne verdiğini ya da ne olduğunu tartmadan "hakkından fazla" olarak verdiği -bana göre ahlakın

gerekli bir bileşenini teşkil eden- şey arasındaki bölünme çizgilerinin nerede belirlediğini göstermedi. Ama adaleti, ideal ile yani Proudhon'a göre sayesinde tam da adalet kavramlarımızın devamlı genişlediği ve daha rafine hale geldiği idealist eylemler için çabalama ile tamamlamayı gerekli buldu. Ve gerçekten de Amerikan Devrimi'nden ve iki Fransız Devrimi'nden bu yana insanoğlunun yaşadığı her şeyden sonra adalet kavramlarımız, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda serfliğe ve köleliğe liberal ahlakçılar bile karşı çıkmazkenki kavramlarımız ile açıkça aynı değildir. Şimdi, evrimci bakış açısını benimsemiş ve Darwin'in organik hayatın ve insanın toplumsal hayatının gelişimi teorisini kabul eden düşünürler tarafından etik üzerine yazılan bir dizi eseri incelememiz gerekiyor. Buraya modern düşünürler tarafından yazılan bir dizi eser de dahil edilmelidir çünkü Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ikinci yarısında etik üzerine yazan neredeyse herkes -Darwin tarafından organik doğaya uygulanmasında özenle geliştirildikten sonra zihinleri hızla fetheden- evrimci tedrici gelişim teorisinin etkisinin belirtilerini gösterir.

İnsanoğlundaki ahlak duygusunun gelişimi üzerine özel olarak yazmayanlarda bile düşünsel, bilimsel, dinsel, politik diğer kavramların ve genel olarak tüm toplumsal yaşam biçimlerinin gelişimine paralel olarak bu duygunun tedrici gelişiminin belirtilerini buluruz. Yani Darwin'in teorisinin modern gerçekçi etiğin gelişimi üzerinde ya da en azından onun bazı bölümleri üzerinde muazzam ve belirleyici bir etkisi oldu. Ancak kendimi evrimci etiğin yalnızca üç ana temsilcisini tartışmakla sınırlandıracağım: Herbert Spencer, Darwin'in doğrudan asistanı olarak Huxley ve M. Guyau ama etik üzerine evrimcilik ruhu ile yazılmış bir grup çok değerli çalışma vardır: Westmarck'ın büyük yapıtı, "*Ahlaki Fikirlerin Kökeni ve Gelişimi*" ("*The Origin and Development of the Moral Ideas*" Bastian'ın, "*Der Mensch in der Geschichte*"i; Gizicky'nin eserleri vs. Kidd ve Sutherland'ın kiler gibi orijinal olmayan eserlerden ya da sosyalistler, sosyal demokratlar

ve anarşistler tarafından propaganda için yazılan eserlerden söz etmedik bile.¹

Bu kitabın üçüncü bölümünde Darwin'in etiğini zaten tartıştım. Kısaca, Darwin'in etiği kendisini şuna indirger: İnsanda bir ahlak duygusunun olduğunu biliyoruz ve doğal olarak bunun kökeni sorusu ortaya çıkar. Onu her birimizin ayrı ayrı elde etmesi, insanın genel tedrici gelişimi teorisini kabul ettiğimiz zaman, olasılık dışı görünür. Ve gerçekten de bu duygunun kökeni -içgüdüsel olan ya da doğuştan gelen- toplumsallık duygusunun tüm toplumsal hayvanlardaki ve insanlardaki gelişiminde aranmalıdır. Bu duygunun kuvveti ile bir hayvan hemcinslerinin toplumunda olmayı, kendisini onlarla duygudaşlık içinde görmeyi hak eder ama bu duygudaşlık ortaklaşa acı çekme ya da sevgi anlamında değil, kelimenin dar anlamında, yoldaşlık duygusu, birlikte hissetme, başkalarının duyguları tarafından etkilenme kabiliyeti olarak yorumlanmalıdır.

Toplumsal hayatın artan karmaşıklığı ile birlikte yavaş yavaş gelişen bu toplumsal duygudaşlık duygusu ifadelerinde, giderek daha çeşitli, rasyonel ve özgür hale gelir. İnsanda toplumsal duygudaşlık duygusu ahlakın kaynağı haline gelir. Ama ahlak kavramları ondan nasıl gelişirler? Darwin bu soruya şöyle yanıt verir: "İnsanda hafıza ve akıl yürütme kabiliyeti vardır. Ve bir insan toplumsal duygudaşlık duygusunun sesine kulak vermeyip başkalarına karşı nefret gibi karşıt bir duyguyu izlerse, kısa bir haz ya da tatmin duygusundan sonra bir içsel tatminsizlik duygusu ve baskıcı bir pişmanlık duygusu hisseder. Zaman zaman, hatta tam da insanın toplumsal duygudaşlık ile karşıt eğilimler arasındaki içsel mücadele anlarında, akıl zorunlu olarak toplumsal duygudaşlık duygusunu izlemenin gerekliliğine işaret eder ve eylemin sonuçlarını resmeder; böyle bir durumda, düşünen

1 [Edward A. Westmarck, Lond. N.Y., 1906-8, 2 cilt, Boston, "Der Mensch", Leipzig, 1860, 3 cilt bir arada. Alexaner C. Sutherland, "Origin and Growth of the Moral Instinct" Lond. 1895, 2 cilt.] (İng. ç.n.)

ve toplumsal duygudaşlık güdülerini buyuran ve itaat edilmesi gereken bilinç, görev bilinci, doğru şekilde davranmanın bilinci haline gelir. İçinde ana-babalık ve evlatlık içgüdüleri de dahil toplumsal içgüdüleri kuvvetli şekilde gelişmiş olan her hayvan, zihinsel yetenekleri insandaki kadar geliştiği takdirde, kaçınılmaz olarak ahlak duygusu ya da bilinci edinecektir.¹

Sonradan, gelişimin daha ileri bir aşamasında, insanların toplumsal yaşamları yüksek bir düzeye ulaştığında, ahlak duygusu ortak iyilik için eylemde bulunmanın yolunu gösteren genel kanıda güçlü bir destek bulur. Bu genel kanı, Mandeville ve onun modern takipçilerinin hayli küstahça ileri sürdükleri gibi geleneksel bir yetiştirilişin özenli bir yalanı değil, toplumda karşılıklı duygudaşlığın ve karşılıklı bir bağın gelişiminin sonucudur. Ortak iyiliğe yönelik bu tür davranışlar yavaş yavaş bir alışkanlık haline gelir.

Burada Darwin'in insandaki ahlakın kökeni hakkında diğer muhakemelerini tekrarlamayacağım, çünkü bu kitabın üçüncü bölümünde bunları zaten ele aldım. Burada yalnızca Darwin'in, böylece, Bacon tarafında "*Büyük Yenilenme*" ("*Great Instauration*") adlı kitabında ifade edilen fikre döndüğünü belirteceğim. Bacon'ın toplumsallık içgüdüsünün kişisel içgüdüsünden "daha güçlü" olduğuna işaret eden ilk kişi olduğunu zaten belirtmiştim. Görmüş olduğumuz gibi, Hugo Grotius da aynı sonuca varmıştır.²

1 1 Darwin, "*Descent of Man*", böl IV, s. 149-150. Lond. 1859.

2 Spinoza'nın yazıları da toplumsal hayatlarının önemli bir özelliği olarak hayvanlar arasındaki karşılıklı yardımlaşmadan (mutuum juventum) söz eder. Ve eğer hayvanlarda böylesi bir içgüdü varsa, şu açıktır ki var olma mücadelesinde bu içgüdüden en fazla yararlanan türlerin güç yaşam koşullarında hayatta kalma ve çoğalma şansları daha fazladır. Bu yüzden bu içgüdü, bilhassa sözlü dilin ve dolayısıyla geleneğin gelişimi toplumda daha dikkatli ve daha deneyimli insanın etkisini artırdığından beri, daha da fazla gelişmek durumundaydı. Doğal olarak, böylesi koşullar altında, insanın çatışma halinde olduğu insana çok benzer türler arasında, içinde karşılıklı yardımlaşma duygusunun kuvvetli şekilde geliştiği, toplumsal kendini koruma duygusunu bireysel kendini koruma duygusuna üstün geldiği -çünkü ikincisi zaman zaman klanın ya da kabilenin çıkarına karşı işleyebilir- türler hayatta kalmıştır.

Bacon ve Darwin'in, toplumsal kendini koruma içgüdüsünün daha güçlü oluşu, kalıcılığı ve kişisel kendini koruma içgüdüsüne üstünlüğü fikirleri, insan ırkında ahlakın ilerlemesinin erken dönemlerini öyle parlak şekilde aydınlattı ki, bu fikirlerin etik üzerine tüm modern yapıtlarda temel hale gelmiş olması gerektiği düşünülecektir. Ama gerçekte Bacon'u ve Darwin'in bu görüşleri neredeyse dikkat edilmeden es geçildi. Örneğin bazı İngiliz Darwinci doğabilimcileri ile Darwin'in etik fikirleri hakkında konuştuğumda, bir çoğu şöyle sordu: "O, etik üzerine bir şey yazdı mı?" Bu orada diğerleri de insan toplumlarının hayatının temel ilkesi olarak "acımasız var olma mücadeleleri"nden söz ettiğimizi sandılar ve onlara Darwin'in insandaki ahlaki görev duygusunun kökenini insanda toplumsal duygudaşlık duygusunun kişisel bencillığe üstünlüğü ile açıkladığını gösterdiğimde, her seferinde hayrete düştüler. Onlar için "Darwinizm" herkesin herkese karşı var olma mücadelesi demekti ve bu yüzden başka bir düşünceyi dikkate almıyorlardı.¹

"Darwinizm" in bu yorumu Darwin'in başlıca öğrencisi olan -Darwin'in türlerin çeşitliliği ile bağlantılı görüşlerini yayması için seçtiği- Huxley'in yapıtını güçlü şekilde etkiledi.

Darwin'in yeryüzündeki organik formların tedrici gelişimi öğretisini kanıtlamakta ve yaymakta çok başarılı olan bu evrimci ahlak düşüncesi alanındaki büyük öğretmenini pek takip edemedi. Bilindiği üzere, Huxley bu konudaki görüşlerini, ölümünden kısa süre önce, 1893'te Oxford Üniversitesi'nde verdiği, "Evrim ve Etik", adlı konferansta açıkladı.² Huxley'in oğlu tarafından ya-

1 Kime olduğunu hatırlamadığım mektuplarından birinde Darwin şöyle yazar: "Bu konu, muhtemelen hakkında çok kısa yazdığım için, dikkat edilmeden kaldı." Etik üzerine yazdığı şeylere ve eklemeliyim ki "Lamarckizm" ile bağlantılı olarak yazdıklarının çoğunun başına gelen, tam da budur. Kapitalizm ve ticaret çağımızda "var olma mücadelesi" çoğunluğun ihtiyaçlarına öyle iyi cevap verdi ki başka her şeyi gölgede bıraktı.

2 Bu konferans aynı yıl çok özenli ve önemli notlarla birlikte kitapçık halinde yayımlandı. Sonradan Huxley, açıklayıcı bir giriş (Prolegomena) yazdı ve o zamandan beri bu konfe-

yımlanan mektuplardan da biliyoruz ki çok dikkatle hazırlandığı bu konferansa büyük önem veriyordu. Basın bu konferansı bir tür bilinemezci manifesto¹ olarak aldı ve İngiliz okurların çoğunluğu onu bilimin ahlakın temeli konusunda, yani tüm felsefi sistemlerin nihai hedefi üzerine söyleyebileceği son söz olarak gördü. Ayrıca şunu da söylemek gerekir: Bu evrim ve etik çalışmasına yalnızca tüm hayatı boyunca evrimci felsefenin kabulü için mücadele etmiş olan bilimsel düşüncenin önderlerinden biri tarafından savunulan görüşlerin ifadesi olduğu ve İngiliz nesirinin en güzel modellerinden biri olduğu ileri sürülecek kadar cılalı bir biçimde yazıldığı için değil, temel olarak ahlak üzerine artık tüm ulusların eğitilmiş sınıfları arasında hâkim olan, kökleri derinde olan ve bu sınıfların dini denebilecek kadar çürütülmez olarak görülen görüşleri ifade ettiği için böylesine büyük önem atfedildi.

Bu araştırmanın hâkim düşüncesi, tüm izahata egemen olan leit-motive şöyledir:

Bir “kozmik süreç” yani evrensel hayat ve bir “etik süreç”; yani ahlaki hayat vardır ve bu süreçler birbirlerine taban tabana zıttırlar; birbirlerinin olumsuzlanmasıdır. Bitkiler, hayvanlar ve ilkel insanlar dahil, doğanın tümü kozmik sürece tabidir: Bu süreç kana boyanmıştır; güçlü gaganın ve keskin pençenin zafarından yanadır. Bu süreç tüm ahlak ilkelerinin yadsınmasıdır.

Tüm duyarlı yaratıkların payına düşen, acı çekmedir; bu, kozmik sürecin esas bir bileşenidir. Maymunun ve kaplanın karakteristiği olan var olma mücadelesi yöntemleri, onların ayırt edici özellikleridir. “İnsanoğlunda ise (ilkel aşamada) kendini öne sürme, elde edilebilecek her şeyin vicdansızca ele geçirilmesi, elde tutulabilecek her şeyin inatla elde tutulması -ki bunlar var

rans, “Collected” Essays’de ve ayrıca “Essays, Ethical and Political”’da (Macmillan’ın ucuz baskısı, 1903) bu giriş de dahil edilerek tekrar tekrar basıldı.

1 “Bilinemezci”, kelimesi ilk kez Nireteenth Century Dergisi’nin yayıncı James Knowles tarafından toplanan şüpheli yazarlardan oluşan küçük bir grup tarafından kullanıldı. Onlar, “bilinemezci”, yani “ateistler”, adına “gnosis”i yadsıyanlar, adını tercih ediyorlardı.

olma mücadelesinin özünü oluşturlar- bunun ikamesi olmuştur.” (S.51)

Ve buna benzer şeyler. Kısacası doğanın öğrettiği, “şartsız kötülük” dersidir.

Böylelikle doğadan öğrenebileceğimiz şey, kötülük ve ahlaksızlıktır. Doğada, iyilik ve kötülük, birbirini yaklaşık olarak dengelemez; hayır, kötülük hâkim gelir ve zafer kazanır. Doğadan toplumsallığın ve bireyin kendini sınırlandırmasının kozmik evrim sürecinde başarının güçlü mecburiyetleri olduğunu bile öğrenemeyiz. Konferansında, Huxley, hayatın böyle bir yorumunu kesin olarak reddetti; ısrarla şunu kanıtlamaya çalıştı: “Kozmik doğa bir erdem okulu değil, etik doğanın düşmanının karargâhıdır.” (Agy., s. 75.) “Etik olarak en iyi olanın uygulanması -iyilik ya da erdem dediğimiz şey- kozmik var olma mücadelesinde başarıya götüren şeye her açıdan karşı olan bir davranış yönü gerektirir... Savaşçı varoluş teorisini tanımaz.” (S. 81-82)

Ve sayısız bin yıldır sürmekte olan ve devamlı olarak mücadele ve ahlaksızlık dersleri öğretmiş olan bu kozmik hayatın ortasında, ansızın, herhangi doğal bir neden olmadan, nereden geldiğini bilmediğimiz “etik süreç”, yani insana gelişiminin sonraki döneminde aşılanan, kimin ya da neyin aşıladığını bilmediğimiz ama her halükârda doğanın aşılamadığı ahlaklı hayat ortaya çıkar. “Kozmik evrim,” diye ısrar eder, Huxley, “iyi dediğimiz şeyin kötü dediğimiz şeye tercih edilir olduğuna dair önümüzde duran nedenden daha iyi bir neden sunamaz.” (s.80.) Ne var ki, bilinmeyen bir nedenden ötürü, insan toplumunda “kozmetik süreç”in (yani evrensel hayatın) bir parçasını teşkil etmeyen, “kozmetik sürecin her basamakta durdurulup bir başkasıyla değiştirilmesi, yani etik süreç denebilecek şey anlamına gelen; hedefi eldeki koşulların tümüne göre en uygun olanın değil, etik olarak en iyi olanların hayatta kalması olan... toplumsal ilerleme” başlar. (S. 81.) Doğanın organik ilerleme ile, yeni yapının tedrici kusursuzlaşması ile ilgili tarzlarındaki bu ani değişim, neden,

nereden gelir? Huxley, bunun hakkında tek kelime etmez; bize ısrarla etik sürecin kesinlikle kozmik sürecin devamı olmadığını, kozmik sürecin karşı dengesi olduğunu ve onun içinde “inatçı ve güçlü bir düşman”, olarak belirdiğini hatırlatmaya devam eder.

Böylelikle Huxley, doğanın öğrettiği dersin gerçekte bir kötülük dersi olduğunu (s. 85) ama insanlar örgütlü toplumlar halinde birleşir birleşmez nereden geldiğini bilmediğimiz, doğanın bize öğrettiği her şeye mutlak suretle karşı olan bir “etik süreç”in ortaya çıktığını; sonradan hukukun, âdetlerin ve uygarlığın bu süreci geliştirdiğini ileri sürdü.

Peki ama etik sürecin kökleri, kökeni nerededir? “Etik süreç doğanın gözleminden kaynaklanmış olamaz çünkü Huxley’in iddiasına göre, doğa bize tam tersini öğretir; insan öncesi zamanlardan devralınmış olamaz, çünkü hayvan yığınları arasında, insanın ortaya çıkmasından önce tohum biçiminde bile etik süreç yoktur. Dolayısıyla, etik sürecin kökeni, doğanın dışındadır. Bu yüzden, kişisel itkileri ve tutkuları kısıtlayan ahlak yasası, Musa’nın yasası gibi, zaten varolan âdetlerden, insan doğasında zaten kökleşmiş olan alışkanlıklardan çıkmamıştır; ancak yasa koyucunun zihnini aydınlatan Tanrısal bir vahiy biçiminde ortaya çıkmış olabilir. İnsanüstü, hayır bundan da fazla; doğaüstü bir kökeni vardır.

Bu sonuç Huxley okumasından öyle açık biçimde çıkar ki Huxley Oxford’ta bu konferansı verir vermez önemli ve yetenekli bir evrimci ve aynı zamanda ateşli bir Katolik olan George Mivart, Nineteenth Century Dergisi’nde içinde arkadaşını Hristiyan Kilisesi’ne karşı dönmesinden ötürü tebrik ettiği bir makale yayımladı. Yukarıda verilen pasajları aktardıktan sonra Mivart şöyle yazdı: “Aynen! Etiğin asla genel evrim sürecinin bir parçasını oluşturmuş olamayacağını daha vurgulu bir şekilde ilan etmek güç olurdu.”¹ İnsan etik fikrini gönüllü ve bilinçli olarak

1 George Mivart, “*Evolution in Professor Huxley*”, Nineteenth Century, Ağustos 1893, s. 198.

icat etmiş olamazdı. “Bu onun içindeydi ama ondan değildi.” (S. 207.) Etik fikir, “Tanrısal Yaratıcı”dan geliyordu.

Ve gerçekten şu ikisinden biri olmalıdır: İnsanın ahlak kavramları ya sadece, toplumsal hayvanlarda bir doğa yasası denebilecek kadar genel olarak bulunan karşılıklı yardımlaşma alışkanlıklarının gelişmiş halidir ve bu durumda ahlak kavramlarımız aklın ürünü oldukları oranda insanın doğayı gözleminden vardığı sonuçtan başka bir şey değildir ve alışkanlık ve içgüdünün ürünü oldukları oranda, toplumsal hayvanlarda doğal olarak bulunan içgüdülerin ve alışkanlıkların daha gelişmiş bir haline teşkil ederler; ya da ahlak kavramlarımız tepeden gelme vahiylerdir ve ahlaka yönelik tüm başka araştırmalar yalnızca Tanrısal iradenin yorumu haline gelir. Bu konferanstan kaçınılmaz olarak çıkarılacak sonuç buydu.

Ve sonra, Huxley, “*Evrım ve Etik Konferansı*”nı uzun ve özenli notlar ile birlikte kitapçık biçiminde yayımladığında, içinde konumunu tamamen teslim ettiği ve konferansının tam da özünü yaktığı bir not düştü¹; çünkü bu notta etik sürecin “genel evrim sürecinin [yani ‘Kozmik Süreç’in] parçası”nı teşkil ettiğini ve bu sürecin etik sürecin tohumlarını taşıdığını kabul ediyordu.

Böylelikle konferansta iki karşıt ve düşman süreç, doğal süreç ile etik süreç hakkında söylenen her şeyin yanlış olduğu ortaya çıkar. Hayvanların toplumsallığı, ahlaklı hayatın tohumlarını taşımaktadır ve yalnızca bu tohumların insan toplumlarında geliştirilmesi ve kusursuzlaştırılması gerekmektedir.

Ama Huxley’in görüşlerin böyle ani bir değişiklik yapmaya hangi yoldan vardığını bilmiyoruz. Ancak bunun Huxley’in, “Evrım ve Etik” üzerine konferansı sırasında Başkanlık yapan kişisel arkadaşı Profesör Romanes’in etkisi altında gerçekleştiği varsayılabilir. Romanes, tam da o sıralarda hayvanlarda ahlak konusu üzerine son derece ilgi çekici bir araştırma üzerinde çalışmaktaydı.

1 Kitapçıkta, not. 19: “*Collected Essays*,” ve “*Essays, Ethical and Political*”de, not. 20.

Son derece dürüst ve insancıl bir insan olan Romanes, muhtemelen Huxley'in vardığı sonuçlara karşı çıktı ve doğru temellerin tümünden eksikliğine işaret etti. Huxley, konferansında savunduğu şeyin tam da özünü çürüten ilaveyi, muhtemelen bu itirazın etkisi altında ekledi. Ölümünün Romanes'i hayvanlar arasında ahlak üzerine çalışmasını tamamlamaktan alıkoyması çok üzücü; bu iş için kapsamlı materyal toplamıştı.¹

(On birinci bölümün el yazısı böyle bitiyor.) (İng. ç.n.)

1 Londra'da hayvanlar arasında karşılıklı yardımlaşma üzerine konferans vermeye karar verdiğinde, fikirlerimle çok ilgilenen ve onları arkadaşı ve komşusu Spencer ile tartışmış olan, Nineteenth Century'nin yayıncısı Knowles, Başkan olarak Romanes'i davet etmesini tavsiye etti. Romanes, Başkan olmasının önemini, çok nazik şekilde kabul etti. Konferansın sonunda, kapanış konuşmasını yaparken, yapıtının önemine işaret ederek, onu şu sözlerle, bilhassa: "Kropotkin doğanın tümünde bütün türler tarafından dışsal savaşlar yürütülmesine karşın, içsel savaşların çok sınırlı olduğunu ve çoğu türde çeşitli biçimlerde karşılıklı yardımlaşma ve işbirliğinin hâkimiyetinin olduğunu su götürmez biçimde kanıtladı". "Var olma mücadelesi," diyor, Kropotkin, "metaforik anlamda anlaşılmalıdır..." Ben Romanes'in arkasında oturuyordum ve ona şöyle fısıldadım: "Bunu söyleyen ben değilim, Darwin, üçüncü bölüm 'Var olma Mücadelesi Üzerine'nin başında". Romanes derhal bu söylediğimi seyirciye tekrar etti, ve bunun Darwin'in kullandığı terimi yorumlamanın tam doğru şekli olduğunu ekledi; kitabı değil mecazi bir anlamda. Eğer Romanes bir iki yıl daha çalışabilseydi, kuşkusuz elimizde hayvan ahlakı üzerine kayda değer bir yapıt olurdu. Onun kendi köpeği üzerinde yaptığı gözlemlerden bazı hayret vericidir ve halihazırda yaygın bir şöret kazanmıştır. Ama topladığı büyük olgular yığını daha da önemlidir. Ne yazık ki İngiliz Darwincileri arasında hiç kimse henüz bu materyalden yararlanıp onu yayımlamadı. Onların "Darwinizm'i Huxley'inkinden daha derin değildi. [Rus Editör Lebedev'in Notu.]

XII. BÖLÜM

Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl (Devam)

Ondokuzuncu Yüzyıl ahlak sorununa yeni bir bakış açısından yaklaştı; ahlakın insandaki, ilkel dönemden başlayan, tedrici gelişimi bakış açısından. Tüm doğayı fiziksel güçlerin ve evrimin faaliyetinin sonucu olarak değerlendiren yeni felsefe, ahlakı da aynı bakış açısından yorumlamak zorundaydı.

Ahlakın böylesi bir yorumunun zemini, Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda hazırlanmıştı. İlkel vahşilerin yaşamlarının incelenmesi, Laplace'ın güneş sistemimizin kökenine dair hipotezi ve bilhassa -Buffon ve Lamarck tarafından belirtileri verilen ve sonra geçen yüzyılın yirmilerinde Geoffroy-Saint-Hilaire tarafından alenilik kazandırılan- bitki ve hayvan dünyasındaki evrim teorisi, Saint-Simoncular ve bilhassa Augustin Thierry tarafından yazılan aynı doğrultudaki tarihsel eserler ve nihayet Auguste Comte'un pozitivist felsefesi; bütün bunlar birlikte tüm bitki ve hayvan dünyasındaki -ve dolayısıyla insan ırkını da etkileyen- evrim teorisinin sindirilmesi için yolu hazırladılar. Charles Darwin'in, içinde evrim teorisinin tam ve sistematik bir gelişim kazandığı ünlü eseri, 1859'da ortaya çıktı.

Darwin'den önce, 1850'de, evrim teorisi, kesinlikle tam olarak gelişmemiş bir halde olsa da Herbert Spencer tarafından, "*Toplumsal Statik*" ("*Social Statics*") adlı kitabında öne sürülmüştü. Ama Spencer'in bu kitapta ifade ettiği düşünceler, o zamanlar İngiltere'de geçerli olan anlayışlara o kadar keskin şekilde ters düşüyordu ki Spencer'in yeni fikirleri önemsenmedi. Spencer ancak "*Sentetik Felsefe*" ("*Synthetic Philosophy*") adıyla içinde güneş sistemimizin gelişimini, yeryüzü üzerinde hayatın gelişimini ve nihayet insanoğlunun, onun düşüncesinin ve toplumlarının gelişimini açıkladığı bir dizi kayda değer felsefî araştırma yayımlamaya başladığı zaman, bir düşünür olarak takdir edilmeye uygun hale geldi.

Etik, Spencer'in çok haklı olarak savunduğu gibi, genel doğa felsefesinin bölümlerinden birini oluşturmalıydı. Spencer önce, mekanik güçlerin faaliyetinin sonucu olarak meydana gelen güneş sistemimizin kökenini ve kozmosun temel ilkelerini, sonra biyolojinin, yani yeryüzü üzerinde olduğu biçimiyle hayatın biliminin ilkelerini; sonra psikolojinin, yani hayvanların ve insanın ruhsal hayatının ilkelerini; daha sonra sosyolojinin, yani toplumsallığın biliminin ilkelerini ve nihayet, etiğin, yani canlı varlıkların karşılıklı ilişkilerinin zorunluluk doğasına sahip olan ve bu yüzden uzun süre din ile karıştırılmış olan biliminin ilkelerini çözümledi.¹

Ancak hayatının sonuna doğru, 1890 baharında, "Etik/"in büyük bölümünün yazılmış olduğu bir zamanda, içinde hayvanlardaki toplumsallık ve ahlaktan ilk kez söz ettiği iki dergi makalesi yayımladı; oysa o zamana kadar dikkatini "varolma mücadelesi" üzerine yoğunlaştırmıştı² ve onu insanlara ve hayvanlara uyarla-

1 Spencer felsefesinin böylesi bir yorumuna uygun olarak, "*Principles of Ethics*"ine başlamadan önce, "*Synthetic Philosophy*" genel başlığı altında şu eserleri yayımladı: "*First Principles*" "*The Principles of Biology*" "*The Principles of Psychology*" "*The Principles of Sociology*."

2 [Bkz., not. 4, sayfa 35.] (İng. ç.n.)

nişında hayatta kalma araçları için, herkesin herkese karşı verdiği mücadele, olarak yorumlamıştı.

Sonra, bu fikirler onun tarafından, “Sosyal Statik”te zaten ifade edilmiş olmasına rağmen, Spencer, doksanlarda, içinde kaçınılmaz devlet merkezileştirilmesine ve baskısına karşı görüşlerini açıkladığı küçük bir kitap olan, “Devlete Karşı Birey” (“*The individual versus the State*”)’i yayımladı. Bu noktada anarşizmin ilk teorisyeninin, “*Politik Adalet Üzerine İnceleme*” (“*Enquiry Concerning Political Justice*”) adlı kitabı Fransa’da devrimci Jacobenizmin, yani devrimci hükümetin sınırsız iktidarının zaferi sırasında ortaya çıkmasıyla çok daha önemli olan William Godwin’e çok yaklaştı. Godwin, Jacobenlerin politik ve ekonomik eşitlik ideallerine tamamen katılıyordu¹ ama bireyin haklarını yok edecek olan, her şeyi sindirici devletin yaratılma çabasına karşı olumsuz bir tavır aldı. Spencer da benzer olarak, devletin despotluğuna karşı durdu ve 1842’de bu konu üzerine görüşlerini ifade etti.²

Hem, “*Toplumsal Statik*”te hem de “*Etiğin İlkeleri*”nde Spencer şu temel fikri açıkladı: İnsan daha aşağı yaratıklar ile ortak olarak, koşullara uyarlanma yoluyla sınırsız değişime muktedir. Böylece, bir dizi tedrici değişim yoluyla insan ilk vahşi yaşamına uygun olan doğasını, yerleşik, uygar yaşama uygun bir doğaya dönüştürmektedir. Bu süreç, insan organizmasının örneğin değişen koşullar altında ve daha barışçıl ilişkilerin gelişmesi sayesinde artık gerekli olmayan savaşı karakter özellikleri gibi bazı ilkel özelliklerin engellemesinden etkilenmektedir.”

Yavaş yavaş, dışsal hayat koşullarının ve içsel, bireysel yeteneklerin gelişiminin etkisi altında ve toplumsal hayatın giderek artan karmaşıklığı ile insan, daha kültürel yaşam bi-

1 “*Enquiry Concerning Political Justice*”in ilk basımına bakınız. Sekiz yapraklık ikinci basımda, muhtemelen, mahkemenin Godwin’in arkadaşları için verdiği idam kararları yüzünden, komünistçe pasajlar çıkarıldı. [Londra, 1796; ilk bas., Lond. 1793.] (İng. ç.n.)

2 Bkz., “*The Proper Sphere of Government*” Londra, 1842.

çimleri ve daha yakın bir işbirliğine götüren daha barışçıl alışkanlıklar ve âdetler geliştirir. Bu ilerlemedeki en büyük etkeni, Spencer, duygudaşlık (ya da ortaklaşa acı çekme) duygusunda gördü.

Az çok ahenkli işbirliği, elbette, bireysel özgürlüğün belli bir miktar sınırlandırılmasını gerektirir; bu, başkalarının özgürlüğüne duygudaşça saygıdan kaynaklanır. Yavaş yavaş toplumda eşit bir bireysel davranış ve içinde her bireyin toplumun tüm üyeleri için eşit özgürlük yasası ile uyum içinde davrandığı eşit bir toplumsal düzen evrilir. İnsanlar toplumsal hayata alıştıkları oranda, sonradan “ahlak duygusu” denen şeyi oluşturan karşılıklı duygudaşlığı geliştirir. Bu ahlak duygusunun gelişimine koşut olarak insanda, toplumsal yaşam biçimi daha iyi hale geldikçe, daha açık hale gelen doğru insan ilişkilerine dair düşünsel algılar doğar. Böylelikle, bireysel doğaların toplumsal gerekler ile uzlaşması elde edilir. Spencer, toplumsal hayatın sonunda toplumsallığın en büyük gelişimi ile birlikte kişiliğin en büyük gelişimine “bireyleşme”nin, yani “bireycilik”in değil “bireyselik”in gelişimine) ulaşılabilecek bir tarzda ilerleyeceğini umut eder. Spencer, şuna ikna olmuştur: “Evrin ve ilerleme öyle dengeli bir toplumsal muvazeneye götürecektir ki her kişi, kendi hayatının isteklerini yerine getirirken, kendiliğinden ve gönüllü olarak diğer tüm hayatların isteklerinin yerine getirilmesine yardım edecektir.”¹

Spencer’ın anladığı şekliyle etiğin amacı, bilimsel bir zemin üzerinde davranış kurallarının belirlenmesidir. Ahlak bilimini böylesi bir temel üzerine yerleştirmek, dinin otoritesinin azaltmakta olduğu ve ahlak öğretilerinin destekten yoksun olduğu şu zamanda bilhassa gereklidir. Ahlak öğretisi, aynı zamanda ah-

1 Bu açıklamada Spencer’in 1893 basımının önsözünde, “*Toplumsal Statik*”i ve “*Etiğin İlkeleri*”nin birleşmiş ağırlığıyla bağlantılı olarak yazdığı şeyleri çok yakından takip ettim. Onu, “*Toplumsal Statik*”te açıkladığı, “*Evrinçci Etik*”inin, kafasında Darwin’in, “*Türlerin Kökeni*”ni ortaya çıkarmadan önce şekillendiği görülecektir. Ama Auguste Comte’un fikirlerinin, Spencer üzerindeki etkisi muhakkaktı.

lakın doğru anlaşılmasına çok zarar vermiş olan önyargılardan ve manastırcı çilecilikten de kurtarılmalıdır. Diğer yandan, etiğin dar bir bencilliği tamamen reddetmekte tereddüt etme tarafından, asla, zayıflatılmaması gerekir. Bilimsel bir zemine yaslanan ahlak bu gereği yerine getirir; çünkü bilimsel olarak çıkarılmış etik ilkeler başka şekilde çıkarılmış etik ilkeler, ile her yönden çakışır; bu, ne yazık ki dindar insanların tanımayı kesin olarak reddettikleri bir olgudur; hatta onlar bu çalışmaya işaret edildiğinde, gücenirler.

Böylece etiğin amacına işaret eden Spencer, başlangıç noktası olarak en basit gözlemlerden hareket ederek, ahlak sorununu ele aldı. İnsanın davranışını ve yaşam tarzını anlamak için, bunları, bir anlamda, hayvanlar ile başlayan organik bir bütün olarak ele almak gerekir. En basit yaşam formlarından daha yüksek ve karmaşık yaşam formlarına geçtikçe, onların davranışlarının ve var olma tarzlarının çevreye giderek daha iyi uyarlandıklarını görürüz. Üstelik bu uyarlamalar, daima ya bireysel hayatıyeti kuvvetlendirmeyi ya da türün hayatıyetini kuvvetlendirmeyi amaçlarlar; İkincisi, hayvan dünyasındaki daha yüksek yaşam formlarına yaklaştığımız oranda, bireyin korunması ile giderek daha yakından bağlantılı hale gelir. Ve gerçekten de ebeveynlerin çocuklarına bakması, zaten bireysel kendini koruma ile türün korunması arasında yakın bir bağlantı durumudur ve hayvan yaşamının daha yüksek formlarına yaklaştıkça, bu bakım artar ve kişisel bağlılık karakteri kazanır.

Ne yazık ki şunu belirtmeliyiz; var olma mücadelesi teorisi-ne kapılan Spencer, her hayvan sınıfında bazı türlerin karşılıklı yardımlaşmanın bir gelişimini sergiledikleri ve bu etken türün yaşamın önem kazandıkça bireyin hayatının uzadığı ve bunun da türe düşman ile mücadelesinde yardım ettiği olgusuna, yeterli dikkati göstermedi.

“Ama salt dışsal koşullara uyarlanma yeterli değildir,” diye devam etti, Spencer: “Evrimin gidişatı, yaşam formlarındaki ge-

nel iyileşmeye koşuttur.” Savaşçı ve yok edici aşamanın yerini endüstriyel işbirliği denebilecek şey aldıkça, insanda bireyler arasında var olma mücadelesi azalır. Ve bu sürecin gidişatı içinde ahlaki yargıların esasları ortaya çıkar.

Neye iyi ya da kötü deriz? Maksadını gerçekleştiren şeye, iyi ve maksadına yanıt vermeyen, ona uymayan şeye kötü deriz. Dolayısıyla iyi ev, bizi uygun şekilde soğuktan ve fırtınadan koruyan evdir. Aynı kıstası eylemlerimize de uygularız: “Islak giysilerini değiştirmekle iyi ettin,” ya da “O kişiye güvenmekle hata ettin” Bunlar, eylemlerimizin hedeflerine uyduğu ya da uymadığı anlamına gelir. Ama bu yalnızca davranışımızın tedrici gelişimini oluşturan şeydir.

Farklı tür amaçlar da vardır. Bunlar, yukarıdaki iki durumda olduğu gibi, salt kişisel ya da geniş şekilde toplumsal olabilirler. Yalnızca bireyin değil, türün de kaderini içerebilirler. (S 8.)

Üstelik, bütün amaçlar yalnızca hayatın korunmasını değil, ayrıca hayatîyetin yoğunlaştırılmasını da ilgilendirirler; öyle ki sorun daha da geniş hale gelir ve toplumun iyiliği bireyin iyiliğini giderek daha da fazla içermeye meyilli hale gelir. Bu nedenle hayatımızın ve başkalarının hayatının bütünlüğüne ve çeşitliliğine katkıda bulunan, hayatı haz verici deneyimlerle dolduran, yani içerikçe daha zengin, daha güzel, daha yoğun kılan davranışa iyi davranış deriz.¹ Spencer, insandaki ahlak kavramlarının kökenini ve tedrici gelişimini böyle açıklar; onları metafizik kavramlarda veya dinin buyruklarında ya da nihayet, faydacı düşünülerin önerdiği gibi kişisel hazlârın ve avantajların karşılaştırmalı değerlendirmesinde aramaz. Comte gibi, Spencer da ahlak kavramlarını toplumsal gelişimin aklın ilerlemesi sanat,

1 “Kısacası,” der Spencer, “eylemlerin bireysel hayatın korunmasındaki ve yeni bireylerin yetiştirilmesindeki hedeflere kusursuz şekilde ayarlanmasının -ki bunu herkesin başkalarının da benzer kusursuz ayarlanmalar yapmasını engellemeden üretir- tam da tanım gereği, ancak savaş azalıp yok olduğu zaman yaklaşılacak bir davranış türünü teşkil ettiği görülür.

bilgi, müziksel beğeni ya da estetik duygusu kadar zorunlu bir ürünü olarak görür. Buna şu eklenebilir: Bir “karşılıklı bağ”, dayanışma ya da herkesin herkese karşılıklı bağımlılığı duygusuna doğru evrilen sürü içgüdüğü, toplumsal hayatın, aklın gelişimi, gözlem gücü, izlenimlere duyarlılık ve diğer insani yetenekler kadar kaçınılmaz bir sonucudur.

Bu nedenle insanın ahlak kavramlarının en uzak zamanlardan beri insan ırkında birikmekte olduğu, muhakkaktır. Bu kavramların esasları kendilerini hayvanlarda, onların toplumsal hayatları aracılığıyla açığa çıkarmıştır. Ama evrimin gidişatı, neden, aksini değil de bu doğrultuyu izledi? Neden, herkesin herkese karşı mücadelesi doğrultusunu izlemedi? Bize göre evrimci etik, bu soruyu şöyle yanıtlamalıdır: Çünkü böylesi bir gelişim, türün korunmasına, hayatta kalmasına yol açtı; oysa bir toplumsallık yeteneğini geliştirememesi, hayvanlarda da insan kabilelerinde de doğaya karşı verilen genel var olma mücadelesinde hayatta kalamamaya ve sonuç olarak soyun tükenmesine yol açtı. Ya da Spencer’ın tüm mutçular ile birlikte yanıtladığı gibi: Çünkü insan toplumun iyiliğine götüren bu eylemlerde haz buldu ve dinsel duruşa sahip olanlara tam da Incil’in şu sözlerini işaret etti: “Kutsanmışlar merhametlidir”; “Kutsanmışlar barış yapıcılarıdır”; “Kutsanmışlar yoksulu düşünenlerdir”; bunlar kutsanmışlık durumunu, yani böylesi eylemlerde bulunmaktan alınan hazzı ifade ederler. (S 14.) Bu yanıt elbette şöyle diyebilen ve diyen sezgisel etik hesabına bir karşı çıkışa meydan vermez: “İnsanın, davranışları başkalarının iyiliğine yol açtığına ya da insanlar Tanrıların emirlerine uyduğunda bilhassa memnuniyet duyması, Tanrıların ya da yaratıcının isteğiydi.”

Spencer, şöyle devam eder: “Eylemleri yargılarken kabul ettiğimiz kıtas ne olursa olsun -ister karakterin kusursuzluğu, ister güdünün doğruluğu olsun- şunu göreceğiz ki ‘kusursuzluğun, erdemin, doğruluğun’ tanımını bizi kaçınılmaz şekilde temel fikir olarak bir zamanda, bir kişi tarafından, bir biçimde tecrübe edilen mutluluğa

getirir.” “Öyle ki hiçbir akıl nihai ahlaki amaç olarak hangi isimle anılırsa anılsın -tatmin, keyif, mutluluk- arzulanır bir duygu durumunu almaktan kaçınmaz.” (S. 15.) Ancak evrimci etik bu açıklamaya tamamen katılamaz; çünkü ahlak ögesinin türe var olma mücadelesinde yardımcı olan, alışkanlıkların rastlantısal birikiminden başka bir şey olduğunu kabul edemez. Evrimci filozof şöyle sorar: “Neden, bencil alışkanlıklar değil de özgeci alışkanlıklar insana en büyük tatmini verirler? Doğada her yerde gözlemlediğimiz toplumsallık ve toplumsal hayat yoluyla gelişen karşılıklı yardımlaşma var olma mücadelesinde bencilce kendini öne sürmenin ve şiddetin, önünde zayıf kalacağı kadar genel bir araç değil midir? Dolayısıyla, onlardan yavaş yavaş ve kaçınılmaz olarak ahlak kavramlarınızın gelişmek zorunda olduğu toplumsallık ve karşılıklı yardımlaşma duyguları insan ve hatta hayvan doğasının beslenme ihtiyacı kadar temel bir özelliğini teşkil etmezler mi?”

Bu iki soruyu bu kitabın teorik kısmında tartışacağım; çünkü etikte temel olduklarını düşünüyorum. Şimdilik, yalnızca Spencer’ın bu temel soruları cevapsız bıraktığını belirtmekle yetineceğim. Spencer ancak bu sorulan sonraları ele aldı; bu yüzden doğalcı, evrimci etik ile sezgisel (yani tepeden gelme) etik arasındaki ihtilafı çözmeden bıraktı. Ama ahlakın ilkelerini bilimsel bir zemine oturtmanın gerekliliğini ve önceden geliştirilmiş olan etik sistemlerinde böylesi bir zeminin yokluğunu açık şekilde gösterdi. (S. 18-23.)

Spencer, çeşitli ahlak bilimi sistemlerini incelerken insanın onlarda nedensellik kavramının olmayışına hayret ettiğini, belirtti. Eski düşünürler ahlak bilincinin insanın içine Tanrı ya da Tanrılar tarafından yerleştirildiğini savundular ama şunu unuttular: Tanrı’nın iradesine karşı olduğu için kötü dediğimiz eylemler, per se, olarak zararlı neticeler doğurmasaydı Tanrısal iradeye itaatsizliğin toplum üzerinde zararlı bir etkisi olduğunu ve Tanrısal iradenin gerçekleştirilmesinin iyiliğe götürdüğünü asla keşfedemezdik.

Ama Platon, Aristoteles ve Hobbes gibi, iyiliğin ve kötülüğün kaynağını yöneten gücün zoru yoluyla ya da toplum sözleşmesi yoluyla koyulmuş yasalarda gören düşünürler de aynı oranda hatalıydılar. Eğer gerçekte durum böyle olsaydı, hem iyi eylemlerin hem de kötü eylemlerin neticeleri arasında asli herhangi bir ayrım olmadığını teslim etmek zorunda kalırdık; çünkü tüm eylemlerin iyi ve kötü diye sınıflandırılması, yöneten güç tarafından ya da insanların kendileri tarafından sözleşmeyle birlikte yapılmaktadır. (S. 19.)

“Benzer olarak,” der Spencer, “filozoflar insandaki ahlak öğesini tepeden gelme bir vahiy yoluyla açıkladıklarında, üstü kapalı olarak, insanın eylemlerinin ve sonuçlarının bilebileceğimiz ve Tanrısal vahiyin yerini alabilecek kaçınılmaz ve doğal nedensel ilişkiler tarafından bağlanmadıklarını kabul ederler.” (S. 20.)

“Faydacılar dahi,” diye devam eder, Spencer, “bu hatadan tamamen azade değildirler, çünkü ahlak kavramlarının doğal nedenlerdeki kökenini yalnızca kısmen tanırlar”. Spencer, daha sonra düşüncesini şu örnekle açıklar: “Eski Yunanlılar ve Mısırlılar, evrensel çekim yasasının keşfedilmesinden uzun süre önce, belli bir günde çeşitli gezegenlerin alacakları konumu kestirebiliyorlardı. Bu bilgi, nedenlere ilişkin herhangi bir fikir olmadan, gözlem yoluyla elde edilmişti. Ve ancak çekim yasasının keşfinden sonra, gezegenlerin hareket nedenlerini ve yasasını öğrenmemizden sonra, onların hareketlerini saptamamız, ampirik olmaktan çıkıp bilimsel, rasyonel hale geldi. Aynısı faydacı etik için de geçerlidir.” Faydacılar, elbette, sayesinde bazı davranışları iyi bazı davranışları kötü olarak değerlendirdiğimiz nedensel bir bağlantıyı tanırlar ama bu bağlantının nerede yattığını açıklayamazlar. Fakat belli davranışların topluma yararlı, diğerlerinin zararlı olduğunu söylemek, yeterli değildir; bu yalnızca bir olguyu belirtmektir; oysa biz ahlakın genel nedenini, iyi ile kötü arasında ayrım yapabilmenizi sağlayacak genel kıtası bilmek istiyoruz. Genel davranış kurallarını açık şekilde tanımlanmış ge-

nel bir nedenden çıkarmak için rasyonel bir genelleme arıyoruz. Ahlak biliminin -etiğin- amacı budur.

Elbette, diğer bilimlerin gelişimi etik için zemini hazırladı. Artık ahlaki fenomenleri, fiziki, biyolojik ve toplumsal yasalar ile uyum içinde olan evrim fenomenleri olarak ele almalıyız.

Genel olarak, Spencer, kesin bir şekilde faydacı ahlakın bakış açısını benimsedi ve hayatta iyi olan, mutluluğu artıran şey ve kötü olan ise, onu azaltan şey olduğu için, insandaki ahlakın kesinlikle hayatta mutluluk öğesini artıran şey olduğunu, ileri sürdü. “Dinsel ya da politik önyargılar bu fikri belirsizleştirmeye ne kadar meyilli olurlarsa olsunlar,” der, Spencer, “tüm çeşitli ahlak sistemleri, daima bu temel ilke üzerine inşa edilmiştir”.(S 11.)

Spencer’ın davranışı fiziksel ve biyolojik bakış açısından ele almaya ayırdığı bölümler çok bilgilendiricidirler; çünkü evrim teorisi üzerine temelli bir bilimin ahlakın yorumları ile ilişkili olarak nasıl bir tutum olması gerektiğini hayattan alınma örneklerle açıkça gösterirler.¹

Bu iki bölümde Spencer, her ahlak öğretisine giren temel olguların doğal kökeninin açıklamasını verir. Örneğin, biliriz ki belli bir mantıksal eylem sırası, bir tutarlılık, bir kesinlik ile birlikte (zayıf, mütereddit bir iradeye sahip olan insanların eylemlerini asla kestiremeyiz) insan ahlakının ayırt edici özelliklerinden birini teşkil eder; sonra değişen çevreye uyarlabilirlik ile birlikte eylemlerde denge, muvazene gelir (ahlaki olarak gelişmiş bir insandan geçmişi ile bağdaşmayan dengesiz bir davranış beklemeyiz). Son olarak, ayrıca hayatın çeşitliliğine ve tamlığına yönelik bir ihtiyaç vardır. Gelişmiş bir bireyden beklediğimiz şey budur. Bu yeteneklerin varlığı insanları ahlaki açıdan değerlendirirken kıstas görevi görür. Hayvanlarda, en ilkel organizmalardan daha karmaşık olanlara ve nihayet insana geçtiğimiz oranda, bu nitelikler daha da gelişir.

1 Spencer’in etiğinin, kusurlarına işaret edecek iyi bir giriş ile birlikte, herkesin anlayabileceği kısa bir açıklamasına uzun zamandır ihtiyaç var.

Böylelikle, hayvanların tedrici gelişimleri esnasında belirgin şeklide ahlaki olan nitelikler evrilir. Benzer olarak, insanoğlunda, ilkel, vahşi durumdan toplumsal hayatın daha karmaşık biçimlerine geçtikçe, daha yüksek tipte bir insanın tedrici evrilmesini gözlemleriz. Ama daha yüksek tipte insan, ancak yüksek oranda gelişmiş insanlardan kurulu bir toplumda gelişebilir. Dolu, zengin şekilde çeşitli bir bireysel hayat, kendisini ancak dolu ve çeşitli bir hayat yaşayan bir toplumda açığa çıkarabilir.

Ahlaki, dediğimiz nitelikleri, hayatın en fazla doluluğunun bakış açısından, yani biyolojik bakış açısından ele aldıktan sonra, Spencer'ın vardığı sonuçlar bunlardır. Ve olgular onu bize haz veren şey ile hayatiyetin artışı getiren şey arasında ve dolayısıyla, duygusal deneyimlerin yoğunluğu ile hayatın süresi arasında kesinlikle doğal bir içsel bağ olduğu sonucuna varmaya itmiştir. Ve bu çıkarım, elbette, ahlakın doğaüstü kökeni olduğuna dair geçerli anlayışlara doğrudan bir tezat teşkil etmektedir.

Spencer, daha da başka insan toplumlarında yok edici sistemin hüküm sürdüğü zamanlarda evrilmiş olan belli haz tipleri olduğuna ama yavaş yavaş savaşçı sistemden barışçı, endüstriyel sisteme geçiş ile birlikte haz veren şey ile haz vermeyen şeye yönelik değerlendirmenin değişim geçirdiğine, işaret eder. Artık savaşmaktan ve savaşçı kurnazlık ve cinayetten bir vahşinin aldığı hazzı almayız.

Genel olarak, hazzın ve neşenin hayatta hayatiyeti, yaratıcılığı ve üretkenliği ne ölçüde artırdığını ve dolayısıyla hayatın mutluluğuna katkıda bulunduğunu; oysa kaderin ve ıstırabın hayatiyeti azalttığını göstermek, Spencer için kolaydı. Söylemeye gerek yok, hazzın aşırılığı, hayatiyeti, çalışma kapasitesini ve yaratıcılığı, geçici olarak, hatta kalıcı olarak düşünülebilir.

Bu ikinci gerçeği tanıyamamak -ki bunun için teoloji (ve ayrıca ilkel toplumların savaşçı ruhu) suçlanmalıdır- ahlak üzerine tüm akıl yürütmelere yanlış bir doğrultu vermekte kalmaz, biza-tihi hayata da zarar verir. Hayat, insanı fiziksel olarak zayıflatıcı

bir yaşam sürmeye iten güdöleri sorgulamaz; ayyaş olduğu kadar, fazla adanmış bilim adamını da cezalandırır.

O halde Spencer'ın kendisini, belirgin şekilde “mutçular”ın ya da “hazcılar”ın, yani ahlakın gelişiminde en büyük mutluluğa, hayatın en fazla doluluğuna yönelik bir çaba görenlerin tarafına yerleştirdiğı açıktır. Ama insanın en büyük hazzı, neden, ahlaklı dediğimiz türdeki hayatta bulduğı, hâlâ açık değildir. Şu soru doğar: İnsanın tam da doğasında başkalarına karşı “ahlaklı” davranıştan çıkan hazdan yana tercih kullanan bir şey yok mudur? Spencer, bu soruyu yanıtsız bırakır.

Bununla birlikte Spencer'ın etik öğretisinin özü, psikoloji üzerine, insanoğlunun yavaş gelişimi sırasında “ahlaklı” denilen belli kavramların gelişmesine yol açan ruhsal deneyim üzerine yazdığı bölümde bulunur.

Her zaman olduğı gibi, Spencer en basit vaka ile başlar. Suda yaşayan bir canlı bir şeyin yaklaştığını sezer. Bu uyarım, canlıda basit bir his üretir ve bu his, bir hareketi getirir. Canlı, o şeyi bir düşman olarak mı yoksa bir kurban olarak mı gördüğüne bağlı olarak ya saklanır ya da ona doğru hamle yapar.

Burada tüm hayatımızı dolduran en basit biçim vardır. Dışsal bir şey bizde belli bir his üretir ve biz de eylemle, bir hareket ile, yanıt veririz. Örneğin, gazetede kiralık bir ev ilanı okuruz. İlan evin rahatlıklarını tarif eder ve belli bir zihinsel resmini oluşturur; bu da bizde eylemin takip ettiğı bir his üretir: Ya ev hakkında daha fazla araştırma yaparız ya da onu kiralamaktan vazgeçeriz.

Ama durum çok daha karmaşık olabilir. Ve gerçekten de “zihnimiz duygulardan ve duygular arasındaki ilişkilerden oluşmuştur. İlişkilerin ve ilişkilere dair fikirlerin birleşmesiyle zekâ doğar”. (S. 41.) Aşağı bir hayvan ya da gelişmemiş bir vahşi varsayılan kurbanı hızla saldırırken, daha gelişmiş bir insan ya da daha deneyimli bir hayvan, davranışının neticelerini tartar. Tüm ahlaki davranışlarda aynı süreç vardır. Bir hırsız davranışının tüm olanaklarını ve neticelerini tartmaz ama vicdanlı bir insan

olanakları ve neticeleri yalnızca kendisi için değil diğer insan için ve sıklıkla tüm diğerleri için, toplum için de düşünür. Ve nihayet, düşünsel olarak gelişmiş bir insanda dürüstçe dediğimiz davranışlar, sıklıkla uzak amaçlara dair çok karmaşık düşünceler tarafından belirlenirler ve böyle durumlarda daha da fazla ideal haline gelirler.

Elbette, her şeyde abartmak mümkündür. Akıl yürütme, aşırı sonuçlara taşınabilir. Şimdinin zevklerini gelecek adına reddederken, çilecilik noktasına varıp etkin bir hayat yaşama yeteneğini yitirenlerin başına gelen budur. Ama biz abartmalar ile ilgilenmiyoruz. Tartışmamızdaki önemli nokta, bu tartışmanın bize ahlaki yargıların kökenine ve bu yargıların toplumsal hayatın gelişimi ile eşzamanlı olarak gelişimine dair bir fikir vermesidir. Bize daha karmaşık ve dolayısıyla geniş yargıların basit ve ilkel olanlara nasıl üstün geldiğini gösterir.

İnsan toplumlarının hayatında, üyelerin çoğunluğunun ilk kendiliğinden itkilerini az çok uzak neticelere dair düşüncelere tabi kılmayı öğrenmesi için, ister istemez, çok uzun bir süre geçmesi gerekir. İnsanın bilinçdışı eğilimlerini kişisel deneyim temelinde toplumsal düşüncelere tabi kılma alışkanlığı, önce, tek tek bireylerde gelişir ve sonra bu tür bireysel tümevarımların oluşturduğu büyük yığın birleşip kabile ahlakını geliştirir ve bu ahlak gelenek tarafından desteklenip kuşaktan kuşağa aktarılır.

Başlangıçta ilkel insanlar kendileri gibi vahşilerin öfkesini uyandırma korkusu geliştirirler; sonra komşu kabileye karşı savaş yürütülüyorsa itaat edilmesi gereken öndere (genellikle askeri öndere) karşı korku geliştirirler ve nihayet, hayaletlere, yani canlıların hayatını devamlı olarak etkilediklerine inanılan ölümlerin ruhlarına karşı korku geliştirirler. Bu üç tür korku, vahşinin arzularının derhal teminine yönelik çabasını kısıtlatlar ve nihayet toplumsal hayatın şimdi, kamuoyu, politik güç ve Kilise otoritesi dediğimiz fenomenlerine doğru evrilirler. Ancak bu kısıtlayıcı etkenler ile onlardan gelişen ahlaki duyarlılıklar ve alışkanlıklar

arasında bir ayırım yapmak gerekir; çünkü ahlaki duyarlılığın ve bilincin amacı, davranışın başkaları üzerindeki dışsal neticeleri değil, insanın kendisi üzerindeki içsel neticeleridir.

Diğer bir deyişle, Spencer'ın, Mill'e yazdığı gibi, insan ırkının temel ahlaki sezgisi belli türde karşılıklı ilişkilerin faydasına dair birikmiş olan deneyimin sonucudur. Bu sezgi, ancak yavaş yavaş deneyimden bağımsız hale gelir. Böylelikle Spencer, "*Etiğin İlkeleri*" adlı kitabının bu kısmını yazarken (1879'da), insan-daki ahlak öğesine içsel hiçbir neden görmedi. Bu doğrultudaki ilk adımı, ancak 1890'da, Nineteenth Century Dergisi için, bazı hayvanlardaki ahlak duygulan üzerine bazı verilerden alıntılar yaparak, Karşılıklı Yardımlaşma üzerine iki makale yazdığı zaman attı.¹

Dahası, ahlak kavramlarının gelişimini sosyolojik bakış açısından, yani toplumsal kurumların gelişiminin bakış açısından ele alan Spencer, öncelikle şuna işaret etti: İnsanlar, toplumlar halinde yaşadıkları için, kaçınılmaz olarak, insanın kişisel itki-lerine ve arzularına karşı olduğu zamanlarda bile toplum hayatını desteklemenin toplumun her üyesinin çıkarına olduğuna ikna olurlar. Ama ne yazık ki Spencer, yine de akıl yürütmesini Hobbes'un zamanından itibaren yerleşmiş olan, ilkel insanların toplumlar halinde değil, tek başlarına ya da küçük gruplar halinde yaşadıkları yolundaki yanlış fikir üzerine temellendirdi. İnsanoğlunun sonraki gelişimi konusundaysa, Comte tarafından kurulan basitleştirilmiş görüşe bağlı kaldı: Modern toplumların savaşçı durumdan, barışçı, endüstriyel topluma tedrici geçişleri.

"Bu yüzden," diye yazdı, "modern insanda iki ahlak kodu buluruz": "Düşmanından nefret et ve onu yok et!" Ve "Hemcinslerini sev ve onlara yardım et!" "Savaşçı devlete itaat et!" Ve "Bağımsız bir yurttaş ol ve devletin gücünün sınırlandırılmasına uğraş!"

1 [Bkz., not. 4, s. 35.] (İng. ç.n.)

Modern uygar halklar arasında bile, itirazlar duyulmasına ve her iki cinsin de yasa önündeki haklarının eşit hale getirilmesine dair talepler olmasına rağmen, kadınların ve çocukların tabiyetine izin verilmektedir. Bunların hepsi bir arada bir mantıksal zıtlığa, insanın bilinci ile bir dizi ödün ve pazarlıktan oluşan, yarım yamalak bir ahlaka götürür.

Aksine, barışçıl toplumun ahlakı eğer özünü ifade edeceksek son derece basittir; hatta herkesçe bilinen şeylerden oluştuğu söylenebilir. Açıkça, toplumda kötülük teşkil eden şey, toplumun bir ögesinin diğerine karşı her türlü saldırganlık davranışını içerir, çünkü eğer böylesi davranışları hoş görürsek, toplumsal bağın istikrarı zayıflar. Ayrıca şu da açıktır ki toplumun devamlılığı, insanların karşılıklı işbirliğini gerektirir. Ve dahası, eğer işbirliği topluluğun savunulması için uygulanmaz ise, en zorlayıcı ihtiyaçların tatmini için öne çıkmaz: Yiyecek, barınma, avlanma vs. Toplumun yararlılığına dair tüm düşünceler kaybolacaktır. (S 51.)

Toplumun ihtiyaçları ne kadar az olursa olsun ve bu ihtiyaçların giderilme araçları ne kadar ilkel olursa olsun, işbirliği gereklidir: Kendisini, ilkel insanlar arasında avlanmada, toprağın ortaklaşa işlenmesinde vs., gösterir. Ve sonra, toplumsal hayatın daha yüksek gelişimi ile birlikte, toplumun farklı üyelerinin işlerinin -ortak bir amacın peşinde olsalar da- aynı olmadığı bir işbirliği biçimi ortaya çıkar. Ve nihayet, hem işin doğasının hem de amaçlarının farklı olduğu, ancak bu işin genel refaha katkıda bulunduğu başka bir işbirliği biçimi gelişir. Burada, halihazırda, işbölümü ile karşılaşırız ve şu soru doğar: “Emeğin ürünleri nasıl bölünmeli?” Bu sorunun şundan başka bir cevabı olamaz: Gö-nüllü anlaşma ile; böylece işin tazmini, tıpkı doğada olduğu gibi, sarf edilen enerjinin ikmalini olanaklı kılacaktır. Buna şunu da eklemeliyiz: “Ve henüz gerekli olarak tanınmamış ve toplumun tekil üyelerine haz veren ama zaman içinde bir bütün olarak topluma yararlı olduğu ortaya çıkabilecek işler üzerinde enerji sarf etmeyi olanaklı kılacaktır.”

“Ancak bu yeterli değildir,” diye devam eder, Spencer, “içinde insanların barışçıl bir hayat sürdürdükleri ve tüm sözleşmelerini yerine getirdikleri ama ortak iyiliğe yönelik işbirliğinden yoksun endüstriyel bir toplum tasarlanabilir. Böylesi bir toplumda davranışın evriminin sınırına ulaşılmamıştı; çünkü şu gösterilebilir ki adaleti fayda ile tamamlayan gelişim biçimi kusurlu toplumsal sisteme uygun bir biçimdir.” (S 54.)

“Böylelikle sosyolojik etik görüşü fiziksel, biyolojik ve psikolojik görüşleri tamamlar.” (S. 55.) Böylece etiğin temel ilkelere evrimin duruş noktasından saptayan Spencer, ek bir bölüm yazdı ve orada faydacılığa saldırıp başka şeyler arasında, adaletin ahlak kavramlarının gelişiminde oynadığı rolü tartıştı.¹

Adaletin ahlakın temeli olarak kabul edilmesine karşı tartışırken, faydacı Bentham, şöyle yazar, “Peki, adaletten anlamamız gereken nedir? Ve neden mutluluk değil de adalet? Mutluluğun ne olduğunu herkes bilir... Ama adaletin ne olduğu her fırsatta tartışma konusu olur. Adalet, kelimesinin bir mutluluk aracından başka neye hakkı vardır?” “*Yapısal Şifre*” [*“Constitutional Code”*] böl., XVI, kısım 6.

Spencer, bu soruya -göçebe, kalıcı şekilde yerleşik ve endüstriyel- tüm insan toplumlarının, her biri amacına ulaşmak için farklı araçlar kullansalar da mutluluk için çabaladığına işaret ederek yanıt verir. Ama hepsinde ortak olan belli gerekli

1 Ahlak kavramlarının gelişimini kişisel ya da toplumsal mutluluk peşinde rasyonel çaba, ile açıklayan bir öğreti olan hazcılığa karşı çıkarken, Sidgwick, verili bir davranışın hoş ve hoş olmayan sonucunu Mili tarafından tasarlanan plana göre ölçmenin imkânsızlığına işaret eder. Sidgwick’e yanıt verirken, Spencer, şu sonuca varır: Her bir durumda hangi davranışın en büyük haz veren duyular toplamına götüreceğini düşünen faydacılık, yani bireysel olarak ampirik faydacılık, yalnızca rasyonel faydacılığa bir giriş görevi görür. Refaha ulaşmanın aracı görevini gören şey, yavaş yavaş, insanoğlunun amacı haline gelir. Hayatın sorunlarına tepki göstermenin belli yolları alışkanlık haline gelir ve insan artık her bir durumda kendisine şunları sormaz: “Hangisi bana daha büyük haz verir; tehlikedeki bir insanın yardımına koşmak mı yoksak bunu yapmaktan kaçınmak mı? Kabalığa kabalıkla cevap vermeli mi yoksa vermemeli mi?” Belli bir davranış tarzı alışkanlık haline gelir. (S. 57-58.)

koşullar vardır: Uyumlu işbirliği, doğrudan saldırganlığın olmayışı ve sözleşmenin ihlali biçiminde dolaylı saldırganlığın olmayışı. Ve bu üç koşul kendilerini tek bir koşula indirgerler: Adil, hakkaniyetli ilişkilerin korunması. (S 61.) Spencer'ın he-sabına bu iddia çok anlamlıdır. Çünkü evrim teorisini içeren, geniş şekilde farklı olan hem dinsel hem de din dışı ahlak sis-temlerinin eşitliği ahlakın temel ilkesi olarak tanımada anlaş-tıkları gerçeğini vurgular. Hepsi toplumsallığın amacının her-kesin refahı olduğunda ve eşitliğin bu refaha ulaşmanın gerekli aracını teşkil ettiğinde anlaşılır. Ve şunu ekleyeceğim: Eşitlik ilkesi insanoğlunun tarihinde ne kadar sık ihlal edilmiş olursa olsun, yasa koyucular bugüne kadar onu engellemek için ve ah-lak felsefecileri onu sessizce geçiştirmek için ne kadar gayretle ellerinden gelen her şeyi yapmış olurlarsa olsunlar, eşitliğin ta-nınması, tüm ahlak kavramlarının ve hatta tüm ahlak öğretiler-inin temelinde yatar.

Böylece, faydacı Bentham'a cevap verirken Spencer, bizim adalet yorumumuzun özüne, yani, eşitliğin tanınmasına, varır. Bu, şöyle yazdığında, Aristoteles tarafından zaten varılmış olan sonuçu: “Dolayısıyla adil olan, yasaya uygun ve eşit olan; adil olmayan ise, yasaya uygun olmayan ve eşit olmayan olacaktır.” Romalılar da benzer olarak adaleti, *aequus*, kelimesinden türemiş olan eşitlik (*equity*), ile özdeşleştirmişlerdir; *aequus*, kelimesinin anlamlarından birisi, adil ya da yansızdır. (S 60.) Adalet, kelimesinin bu anlamı ikisi de eşitsizlik teşkil eden hem dolaysız hem doğrudan saldırganlığı sözleşmenin ihlali olarak yasaklayan modern yaşamada tamamen korunmuştur. “Tüm bu düşünceler,” diye sonuç çıkarır, Spencer, “adaletin eşitlik ile öz-deşliğini gösterir.” (S. 60.)¹

1 Spencer, burada, ayrıca Davut'un, “*Onyedinci Manzume*” birinci ve ikinci şiirlere gönder-me yapıyor: “Tanrım, hakkı dinle!.. Senin gözlerin eşitlikle görür.” [Kropotkin tarafından, “Synod” versiyonundan alıntılanan Rusça metin, burada verilen İngilizce metinden farklıdır.] (İng. ç.n.)

Spencer'ın bencillik ve özgecilik tartışmasına adanmış bölümler bilhassa bilgilendiricidir. Bu bölümlerde etiğin tam da temelleri açıklanır.¹

Şöyle başlayabiliriz.: Farklı ırklardan insanlar farklı zamanlarda haz ve acı yorumlanırdı hemfikir değildiler. Bir haz olduğu savunulan şey böyle düşünülmez olur ve tersine bir angarya gibi görünen şey yeni hayat koşulları altında bir haz haline gelir. Böylelikle, örneğin, artık, ekmekten haz alıyoruz ama biçmekten almıyoruz. Ama çalışma koşulları değişiyor ve önceden yorucu olarak görülen şeylerden haz bulmaya başlıyoruz. Genel olarak, hayatın gerekli kıldığı bütün işlere haz eşlik edebilir ve zaman içinde eşlik edecektir.

O halde özgecilik, başkaları için sevgi ve onların ihtiyaçlarına ilgiden; bencillik ise kendini sevmekten başka nedir?

“Bir canlı, eylemde bulunmadan önce yaşamalıdır.” Dolayısıyla hayatının korunması her canlı varlığın temel kaygısıdır. “Bencillik özgeciliğe önce gelir,” diye yazar Spencer, “kendini korumanın devamı için gerekli olan eylemler, bu tür eylemler ile elde edilen faydaların keyfi de dahil olmak üzere, evrensel refahın ilk gerekleridir. Bencilliğin özgeciliğe bu devamlı üstünlüğü, evrim sürecinde hayatı düşünme yoluyla daha da açığa çıkar.” (S. 68.) Dolayısıyla, her bireyin kendi doğasının devralınmış ya da edinilmiş olan özelliklerine uygun olarak kazanacağı ya da kaybedeceği fikri daha da sağlam hale gelir. Bu, şu sözü tanımakla aynı şeydir: “Bencilce talepler, özgeci taleplerden önce gelmelidir.” (S. 68-69.) Ne var ki bu çıkarım, yalnızca toplumun modern gelişiminin her birimizi yalnızca kişisel faydalardan değil, çok daha büyük ölçüde toplumsal faydalardan zevk almamızı sağlama eğiliminde olması nedeniyle bile olsa yanlıştır.

1 Bölümlerin başlıkları şunlar: “Acı ve Hazların Göreceliği”; “Bencillik Özgeciliğe Karşı”; “Özgecilik Bencilliğe Karşı”; “Gayret ve Ödün”; “Uzlaşma”

Giysilerimiz, barındığımız yerler ve onların modern rahatlıkları dünyanın endüstrisinin ürünüdürler. Sokakları, okulları, sanat galerileri ve tiyatrolarıyla şehirlerimiz, dünyanın pek çok yüzyıldaki gelişiminin ürünüdürler. Hepimiz demiryollarının yararlarının keyfini çıkarıyoruz: Yağmur altında yaya olarak uzun bir yolculuktan sonra bir tren koltuğuna ilk kez oturan bir köylünün onları nasıl değerlendireceğini düşünün. Ama onları yaratan, o değildi.

Tüm bunlar bireysel değil kolektif yaratımın ürünüdür; öyle ki hayatın yasası, Spencer'ın çıkarımı ile doğrudan çelişir. Bu yasa, uygarlığın gelişimi ile birlikte insanın kendisi tarafından değil de bir bütün olarak insanlık tarafından elde edilen faydalarından yararlanmaya daha da fazla alıştığını belirtir. Geniş, boları (ortak ev), sıra sıra ağaçları, kayıkları, avlanma kuralları, komşular ile doğru ilişkilere dair kuralları vs., ile, Pasifik'te adalarda yaşayan en ilkel insanların köylerini inceleyin. Buzul Çağı'nın insanlarından hayatta kalanlar, Eskimolar bile kendilerine ait bir uygarlığa ve bir birey tarafından değil, herkes tarafından geliştirilmiş kendi bilgi hâzinelerine sahipler. Öyle ki Spencer bile, hayatın temel kuralını şu sınırlamayı kabul ederek, formüle etmek durumundaydı: "Toplumsal koşulların emrettiği sınırlar içerisinde bireysel mutluluğun kovalanması." (S. 70, s. 190.) Ve gerçekten de kabile tarzı yaşam döneminde -ve asla münzevi bir yaşam dönemi olmadı- vahşiye, çocukluğundan itibaren şu öğretildi: Yalıtılmış yaşam ve hayattan yalıtılmış şekilde zevk almak olanaksızdır. Hayat kendisini, tıpkı bir karga sürüsünde ya da bir karınca yuvasında olduğu gibi, bencillik temeli üzerinde değil, bu temel üzerinde şekillendirir.

Genel konuşursak, Spencer'ın kitabının bencillik savunusuna adanmış olan bölümü (S. 71-73) çok zayıftır. Bir egoizm savunusu, hele Spencer'ın incelenmesinin başında gösterdiği gibi, dinsel ahlakçıların bireyden bir çok akıldışı talepte bulundukları düşünülürse, kuşkusuz gerekiyordu. Ama Spencer'ın argümanla-

rı kendilerini “sağlam kafa sağlam vücut”un bir haklı çıkarılmasından çok, Nietzsche’nin; “sarışın canavar”ına indirgediler. Şu sonuca varması bu yüzdendir: “Zorunluluklar sırasında bencilliğin özgeciliğinden önce geldiği böylece açıkça görülür.” (S. 74.) Bu ya hiçbir bilgi iletmeyen ya da yanlış çıkarımlara götüren çok belirsiz bir ifadedir.

Bir sonraki bölümde, “*Özgecilik Bencilliğe Karşı*”da Spencer’in, suçlama ve savunma hukuk sistemini izleyerek, doğanın yaşamında özgeciliğin büyük önemini vurgulamaya çabaladığı doğrudur. Kuşlar arasında, çocuklarını kendi yaşamları pahasına koruma çabalarında, hâlâ yarı bilinçli olsa da gerçek özgeciliğin dolaysız kanıtını buluruz. Ama duygu bilinçli de olsa bilinçsiz de olsa, tehlike aynı olacaktır. Böylece Spencer, şunu kabul etmek zorunda kalır: “Kendini feda etme kendini korumadan daha az asli değildir.” (S. 75.)

Hayvanların ve insanların evriminin sonraki aşamalarında bilinçdışı ana-baba özgeciliğinden bilinçli türde özgeciliğe daha tam bir geçiş gerçekleşir ve kişisel çıkarların bir yoldaşın ve sonra toplumun çıkarları ile özdeşleştirilmesinin yeni biçimleri belirir.

Herkesi ortak bir keyifte birleştirme eğiliminde olan sanatta örneklendiği gibi, özgeci faaliyetler bile bencilce haz ögesini taşırlar. “Hayat başladığından beri bencillik özgeciliğe, özgecilik de bencilliğe dayanmıştır.” (S. 81.)

Spencer’in bu sözü kesinlikle doğrudur. Ama eğer Comte’un tanıttığı özgecilik sözcüğünü bencilliğin karşıtı olarak kabul edersek., o halde, etik nedir? Hayvan ve insan toplumlarında evrilmekte olan ahlakın peşinde koştuğu şey, dar bencilliğin kıskırtmalarına karşı çıkma ve insanlığı özgeciliğin gelişimi ruhıyla yetiştirme değilse, neydi? Tam da “bencillik” ve “özgecilik” ifadeleri yanlıştır, çünkü bir kişisel haz ilavesi olmadan -dolayısıyla bencillik olmadan- saf bir özgecilik olamaz. Bu nedenle şöyle demek daha doğru olacaktır: “Etik” toplumsal alışkanlıkların gelişimini ve dar şekilde kişisel alışkanlıkların zayıflamasını

amaçlar. Bu ikinci alışkanlıklar bireyin kendi kişiliğine dikkati yüzünden toplumu gözden yitirmesine neden olurlar ve bu yüzden hedeflerine, yani bireyin mutluluğuna bile ulaşamazlar. Oysa ortaklaşa çalışma alışkanlıklarının ve genel olarak karşılıklı yardımlaşmanın gelişimi, ailede ve toplumda bir dizi faydalı neticeye götürür.

Kitabının (“*Etiğin Verileri*”) ilk kısmında insandaki ahlak ögesinin kökenini, fiziksel, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik bakış açısından ele aldıktan sonra, Spencer, ahlakın özünü çözümler. “İnsanda ve toplumda,” diye yazar, “bencillik ve özgecilik arasında devamlı bir mücadele vardır ve ahlakın amacı bu iki zıt eğilimi uzlaştırmaktır. İnsan, toplumlarının temellerinin tedrici dönüşümü yoluyla, bu uzlaşmaya ya da hatta toplumsal eğilimlerin bencilce eğilimler üzerindeki zaferine ulaşır.”

Bu uzlaşmanın kökeni ile ilgili olarak Spencer, ne yazık ki Hobbes tarafından ifade edilen görüşe bağlı kalmaya devam etti. Bir zamanlar insanların -örneğin kaplanlar gibi (artık çok az hayvanın bu tip bir hayat sürdüğü belirtilmelidir)- bazı vahşi hayvanları- ne benzer bir hayat sürdüklerini, daima birbirlerine saldırmaya ve birbirlerini öldürmeye hazır olduklarını düşünüyordu. Sonra bir gün, insanlar toplumlar halinde birleşmeye karar vermişlerdi ve o günden beri toplumsallıkları gelişmekteydi.

Toplumsal örgütlenme, orijinal olarak askeri ya da savaşçıydı. Her şey savaşın ve mücadelenin taleplerine tabiydi. Askeri kahramanlık en büyük erdem olarak görülüyor, insanın komşularının şaraplarını, büyükbaş hayvanlarını ya da başka her hangi bir mülkünü çalabilmesi en büyük meziyet olarak övülüyordu ve sonuç olarak, ahlak kendisini bu ideale göre şekillendirmiştir. Savaşçı sistemin ayırt edici özellikleri kesinlikle tamamen kaybolmasa da yavaş yavaş yeni toplumsal sistem, şu anda içinde yaşamakta olduğumuz endüstriyel sistem, gelişmeye başladı. Ama şu anda endüstriyel sistemin karakteristik özellikleri halihazırda gelişmekte ve onlarla birlikte barışçı toplumsallık ve duygudaşlık gibi

özelliklerin üstünlüğü ele geçirdiği yeni bir ahlak da gelişmekte; aynı zamanda önceki yaşam tarzınca bilinmeyen pek çok yeni erdem de ortaya çıktı.

Okur, “Karşılıklı Yardımlaşma,” adlı kitabımda belirtilen çağdaş ve eski yazarlara ait pek çok eserden, Spencer’in ilkel insanlara dair anlayışının ne kadar yanlış ya da hatta uçuk olduğunu araştırabilir. Ama mesele bu değil. Bizim için bilhassa önemli olan, insandaki ahlak kavramlarının gelişiminin sonraki gidişatını bilmek.

Başta davranış kurallarının belirlenmesi, dinin alanına giriyordu. Din, savaşı ve askeri erdemleri methetti: Cesaret, üstlere itaat, amansızlık vs. Ama dinsel etiğin yanı başında, faydacı etik gelişmeye başladı. Faydacı etiğin izleri, Eski Mısır’da görülebilir. Sonra, Sokrates ve Aristoteles’te, ahlak dinden ayrıldı ve toplumsal fayda, yani faydacılık ögesi, insan davranışının değerlendirilmesine sokuldu. Bu öge, Ortaçağ boyunca dinsel ögeye karşı mücadele etti ve sonra, görmüş olduğunuz gibi, Rönesans’tan itibaren faydacı hüküm tekrar öne çıktı ve Onsekizinci Yüzyıl’ın ikinci yarısında özel kuvvet kazandı. “Ondokuzuncu Yüzyıl’da,

Bentham ve Mill’in zamanından itibaren,” der, Spencer, “fayda, davranışın yegâne standardı olarak belirlendi.” (S. 116) Ki bu arada bu yanlıştır, zira Spencer kendi etiğinde ahlakın böyle dar bir yorumundan, az çok, ayrılmaktadır. Kesin davranış kurallarını izleme alışkanlığı ve din ve çeşitli âdetlerin faydasının değerlendirilmesi, belli ahlak kurallarına uyarlanan duygular ve kavramlar doğurdu; bu yolla toplumsal mutluluğa götüren davranış tarzını tercih etme gelişti; sonra, aksi sonuçlara götüren davranışa karşı soğukluk, hatta onaylamama başladı. Bu düşüncüyü doğrularken Spencer, Eski Hindistan’ın kitaplarından ve Konfüçyus’tan ahlakın nasıl tepeden gelecek mükâfat vaadi ile alakasız olarak evrildiğini gösteren örnekler aktarır. (S. 117.) Bu gelişme, Spencer’a göre, barışçı toplumsal sisteme diğerlerinden daha iyi uyum sağlayanlardan kalanlar sayesinde olmuştur.

Ne var ki Spencer, ahlaki duyarlılıkların tüm gelişim sürecinde faydadan başka bir şey görmedi. Akıl ya da duygudan kaynaklı hiçbir kılavuz ilke belirtmedi. Belli bir sistemde insanlar başkaları ile savaşmayı ve yağmalamayı yararlı görmüşler ve buna uygun olarak şiddeti ve yağmayı ahlak ilkeleri düzeyine yüksekte davranış kuralları geliştirmişlerdi. Endüstriyel-ticari sistemin gelişimi, beraberinde, duygularda, kavramlarda ve ayrıca davranış kurallarında bir değişim getirdi ve bunu yeni bir din ve yeni bir etik izledi. Bunlarla birlikte, ayrıca Spencer'ın etiğe yardım ("etik-için," yani etik *in lieu*) dediği; bazen, düello gibi, saçma ve bazen çok belirsiz bir kökene sahip bir dizi yasa ve davranış kuralı ortaya çıktı.

Spencer'ın, vicdanlı bir karakteristiği ile, sadece ahlakın, fayda, faydacı yönüne dair bakış açısıyla açıklanamayacak belli olgulara işaret etmesi ilginçtir.

İyi bilindiği üzere, Hristiyanlık öğretisinin ortaya çıkmasından sonra geçen on dokuz yüzyıl boyunca, askeri yok edicilik durmaksızın hep methedilmiştir. Zamanımıza dek, Büyük İskender, Kari, I. Peter, II. Frederick, Napoleon, kahraman olarak görülmüşlerdir. Ve yine de Hint Mahabbarata'da, bilhassa ikinci kısımda, çok farklı bir davranış yönü savunulur:

"Başkalarına kendine davranılmasını istediğin gibi davran. Komşunun sana yapmasını istemediğin hiçbir şeyi sen de komşuna yapma. Bir insan komşusunu kendisi gibi görerek bir eylem kuralı edinir."

Çinli düşünür Loe-Tsze de "Barış, en yüksek amaçtır," diye öğretti. Persli düşünürler ve Leviticus'un, İbranice kitabı, bunları Budizm ve Hristiyanlığın ortaya çıkmasından uzun zaman önce öğretmiştir. Ama Spencer'ın teorisine en büyük karşıtlık örneğin, Sumatra'nın ilkel yerlileri, Himalayalar'daki Tharular, Morgan tarafından anlatılan Iroquoï birliği¹ gibi "vahşi" kabilelerin barış-

1 [L. H. Morgan, "League of the... Iroquois" Rochester, 1851.] (ing. ç.n.)

çıl yaşam tarzı ile bağlantılı olarak insaflı bir şekilde anlattıklarında bulunur. (S. 128.) Bu olgular, “*Karşılıklı Yardımlaşma*” adlı kitabımda vahşiler ve “barbar” denilen dönemdeki, yani “kabile” dönemindeki insanlar ile bağlantılı olarak verdiğim sayısız örnek ve antropoloji üzerine mevcut eserlerde bulunan bir yığın olgu; tüm bunlar, tamamen kanıtlanmışlardır. Yeni devletlerin kurulması sırasında ya da zaten var olan devletlerde, yağma, şiddet ve kölelik etiğinin yöneten sınıflar arasında yüksek itibar görmesine karşın, halk kitlelerinde en ilkel vahşilerden beri başka bir etik olduğunu gösterirler: Eşitlik etiği ve dolayısıyla karşılıklı iyicilik etiği. Bu etik, bu kitabın ikinci bölümünde işaret edildiği gibi, en ilkel hayvan öykülerinde bile savunulup örneklenmiştir.

“*Etiğin İlkeleri*” adlı kitabının ikinci kısmında, “Etiğin Çıkarımları,” adlı bölümde Spencer, ahlaki fenomenlerin son derece karmaşık olduğu, ve onlar hakkında herhangi bir genelleme yapmanın güç olduğu sonucuna varır. Ve gerçekten de onun vardığı sonuçlar belirsizdir ve kesin olarak ispatlamaya çalıştığı tek bir şey vardır; bu da savaşçı sistemden barışçı, endüstriyel hayata geçişin, Comte tarafından zaten işaret edilmiş olduğu gibi, bir dizi barışçıl toplumsal erdemin gelişimine yol açtığıdır. “Bundan şu çıkar,” diye yazar, Spencer: “[Doğuştan gelen] ahlak duygusu doktrini orijinal biçiminde doğru değildir ama bir doğruyu, çok daha yüksek bir doğru anıştırır. Her toplumda geçerli olan duyarlılıklar ve fikirler ona hâkim olan faaliyet türlerine göre ayarlanır.” (S. 191.)

Okur, muhtemelen, bu, neredeyse bayağı çıkarımın beklenmedikliğine dikkat etmiştir. Spencer tarafından verilen verileri ve ilkel halkların incelenmesinden elde edilen bir yığın benzer veriyi şu şekilde özetlemek daha doğru olacaktır: Tüm ahlakın temeli, bütün hayvan dünyasında doğal olarak varolan toplumsallık duygusunda ve insan aklının temel yargılarından birini teşkil eden eşitlik kavramında yatar. Ne yazık ki insanlarda gelişimlerinin ilkel aşamalarından kalan yırtıcı içgüdüler, toplumsallık duy-

gusunun ve eşitlik bilincinin ahlaki yargıların temel ilkesi olarak tanınmasına engel olmaktadır. Bu içgüdüler tarihin çeşitli dönemlerinde muhafaza edilmekle kalmayıp zenginliği elde etmenin yeni yöntemleri yaratıldıkça, avlanma yerine tarım, ticaret, endüstri, bankacılık, demiryolları, denizcilik ve nihayet, endüstriyel icatların kaçınılmaz neticesi olarak askeri icatlar geliştikçe -yani, kısacası diğerlerinin önüne geçen belli toplumların geride bıraktıkları komşuları pahasına kendilerini zenginleştirmelerini sağlayan her şey geliştikçe- kuvvetli şekilde güçlenmişlerdir. Bu sürecin en son hamlesine, korkunç, 1914 savaşında tanık olduk.

Spencer'ın etiğinin ikinci kitabı ahlakın iki temel kavramına, adalete ve salt adaletin ötesine geçen ve onun, “olumlu ve olumsuz iyicilik”, dediği şeye, yani -bu terim, diğeri gibi, pek tatmin edici olmasa da- yüce gönüllülük, diyeceğimiz, şeye adanmıştır. “Hayvan toplumlarında bile, diye yazar, Spencer, “Etik,” ine 1890’da koyduğu bölümlerde, “iyi ve kötü eylemler arasında ayırım yapabilir ve bireyden çok topluma fayda sağlayan ve diğer bireylerin ya da genel olarak türün korunmasına yardımcı olan eylemlere, iyi, yani, özgeci, deriz. Bunlardan yavaş yavaş daha yüksek bir gelişim ölçüsü kazanan, ‘insan-altı adalet’, diyebileceğimiz şey evrilir. Toplumda bencilce itkiler kısıtlanmaya başlar; güçlü olan zayıf olanı savunmaya başlar, bireysel özgünlükler daha büyük önem kazanır ve genel olarak, toplumsal hayat için esas olan tipler türer. Böylelikle, hayvanlar arasında toplum sallığının çeşitli biçimleri gelişir. Elbette, bazı istisnalar vardır ama bunlar yavaş yavaş yok olurlar.”

Dahası, adalet üzerine yazdığı iki bölümde Spencer, bu duygusu, ilk önce kişisel, bencilce güdülerden (haksızlığa uğrayanın ya da yoldaşların veya ölü ataların intikamından duyulan korku) gelişmiş olduğunu ve insanların düşünsel gelişimleri ile birlikte, yavaş yavaş karşılıklı duygudaşlığın doğduğunu gösterir. Sonra, gelişimi -önce kabileler arasındaki, sonra uluslar arasındaki- savaşlar tarafından engellense de, rasyonel adalet kavramı evrilmeye başlar.

Eski Yunanlılar ile birlikte, düşünürlerinin yazılarında görüleceği üzere, adalet kavramı çok belirlidir. Aynısı cinayetin ya da sakat-lamanın haksızlığa uğrayanların hangi sınıfa ait olduklarına bağlı olarak eşit olmayan miktarlarla tazmin edildiği, Ortaçağ için de geçerlidir. Ve ancak Onsekizinci Yüzyıl'ın sonunda ve Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başında, Bentham ve Mill'de şunu okuruz: "Her bir kişi, bir kişi yerine geçer, hiç kimse daha fazlası yerine geçmez." Şimdi sosyalistler bu eşitlik kavramına bağlıdırlar. Bununla birlikte Spencer, benim, ancak ilk Fransız Devrimi'nden bu yana tanınmış olduğunu ekleyeceğim, bu yeni eşitlik ilkesini onaylamaz; onda türün soyunun tükenmesi olasılığını görür. (S. 268.) Bu yüzden, bu ilkeyi reddetmemesine karşın, sentetik felsefesinin çeşitli bölümlerinde tekrar tekrar yapmış olduğu gibi, bir uzlaşma arar.

Teoride hakların eşitliğini tamamen tanır ama birleşme ve transandantalist zekâ teorileri hakkında yazarken, benimsediği aynı çizgilerde akıl yürüterek, hayatta arzulanır eşitlik ile insanların eşitlenemez talepleri arasında bir uzlaşma arar. "Nesilden nesile," diye yazar, Spencer, "duygularımız hayatımızın gereklerine uyarlanmıştır ve sonuç olarak sezgisel ve faydacı ahlak teorilerinin bir uzlaşması sağlanmıştır".

Genel olarak, Spencer'in adalet yorumu şöyledir: "Her insan, başka bir insanın eşit özgürlüğünü çiğnemediği sürece, istediğini yapmakta özgürdür. Her kişinin özgürlüğü yalnızca herkesin benzer özgürlükleri ile sınırlandırılmıştır." (S. 272.)

"Eğer," diye yazar, Spencer, "en büyük mutluluk toplamının, yakındaki hedef değil de uzaktaki hedef olduğunu aklımızda tutarsak, açıkça görürüz ki her kişinin içinde mutluluğu kovalayabileceği alanın bir sınırı vardır. Ve bu sınırın diğer tarafında komşularının benzer şekilde sınırlı olan eylem alanları vardır." (S. 273.) "Bu ıslah," der, Spencer, "insan kabileleri arasındaki ve her kabilenin içindeki karşılıklı ilişkiler sürecinde, yavaş yavaş, gerçekleşmiştir ve hayatta alışkanlık haline geldiği oranda arzulanan adalet kavramı gelişir."

Ancak gelişimin çok alt bir aşamasındaki bazı ilkel kabilelerin hayatlarında da düşüncülerinde de eski savaşçı sistemin alışkanlıklarını hâlâ muhafaza eden daha gelişmiş insanlardan çok daha açık bir adalet algısı vardır. Eğer evrim hipotezi kabul ediliyorsa, insan zihninde çok uzun süredir işlemekte olan bu doğa, olarak oluşmuş adalet kavramı, doğrudan ya da dolaylı olarak sinir sistemimizin belirli bir örgütlenmesini üretmiş ve oranda da belirli bir düşünme tarzı ortaya çıkarmıştır; böylece aklımızın sayısız insan deneyimlerinden çıkardığı sonuçlar, bir bireyin kişisel deneyimlerinden çıkardığı sonuçlar kadar geçerlidirler. Kelimenin kitabı anlamıyla doğru olmasalar bile, doğrunun belirlenmesine hizmet edebilirler.¹

Bununla Spencer, etiğin temellerine dair tartışmasını bitirir ve hem mutlak etiğin hem de görece etiğin bakış açısından, fiili hayatta evrilen şeyin toplumların hayatına uygulanışına geçer (bölüm IX'den VXII'ye kadar). Bundan sonra devleti, onun özünü ve işlevlerini tartışmaya, yedi bölüm ayırır. Önceli Godwin gibi, modern devlet teorilerini ve toplum hayatının tümünün ona tabi olmasını şiddetle eleştirir.

1 Eğer bu paragraf (s. 278) çok uzun olmasaydı, tamamen alıntılanmaya değerdi. Sonraki iki paragraf da Spencer'in etiğini adalet meselesi ile bağlantılı olarak anlamak için önemlidir. Dokuzuncu Bölüm, *"Eleştiriler ve Açıklamalar"* da Sidgwick'in hazırlığı, yani mutluluğun kovalanması üzerine temelli ahlak teorisine karşı çıkışlarını yanıtlarken, aynı konu üzerine yazar. Hazırların ve acıların faydacılar tarafından yapılan ölçümlerinin başka bir araç tarafından doğrulamaya ya da denetlenmeye ihtiyaç duyduğu konusunda Sidgwick'e katılır ve şuna dikkat çeker: İnsan arzularını tatmin etme araçlarını geliştirdikçe, arzuları da giderek karmaşık hale gelir. Çok sıklıkla insan bizzatıhi amaç bile (örneğin belli hazlar ya da zenginlik) değil, ona götüren araçların peşinden koşar. Dolayısıyla, haz için, kendiliğinden çabadan, yavaş yavaş, makul ve rasyonel bir faydacılık gelişir. Ve bu rasyonel faydacılık bizi ahlakın belli temel ilkeleri ile uyum içinde bir hayata iter. Bentham'ın yaptığı gibi hayatın amacı olarak adaletin bizce kavranamaz olduğu, oysa mutluluğun oldukça kavranabilir olduğunu, ileri sürmek yanlıştır. İkel halkların mutluluğu ifade eden bir sözcükleri yoktur; oysa Aristoteles tarafından şöyle tanımlanan adaletle dair oldukça kesin bir kavramları vardır: "Adaletsiz insan, ayrıca payından fazlasını alan insandır." Buna burada belirtilen kuralın gerçekte bizim bildiğimiz en ilkel aşamadaki vahşiler tarafından katı şekilde gözetildiğini ekleyeceğim. Genel olarak, Spencer, adaletin davranış kuralı olarak mutluluktan daha kavranılabilir olduğunu ileri sürerken, haklıdır.

Spencer, etiğe toplumsal hayatın kendisini şekillendirdiği biçim ile ilgili tartışmayı sokmakta tamamen haklıydı; onun zamanından önce bu konu çok az ele alınıyordu. İnsanların ahlak kavramları, toplumsal hayatlarının verili bir zaman ve verili bir mekânda aldığı biçime tamamen bağımlıdır. Dinsel ya da şekiller merkezi güce tam tabi olmaya, mutlakiyetçilik ya da temsili hükümete, merkezileşme ya da özgür şehirlerin ve köy komünlerinin sözleşmelerine dayanabilir; ekonomik yaşam sermaye kuralı ya da işbirlikçi cumhuriyet ilkesine dayanabilir; tüm bunlar insanların ahlak kavramlarına ve verili devrin ahlak öğretilerine yansır.

Bu ifadenin doğruluğuna ikna olmak için kendi zamanımızın etik kavramlarını tetkik etmek yeterlidir. Büyük devletlerin kurulması ve imalat, endüstri, bankacılık ve bunlar yoluyla zenginliği elde etmenin yeni yollarla geliştikçe, hâkimiyet mücadelesi ve bazılarının diğerlerinin emeği ile zenginleşmesi de gelişti. Bu hedefler için son yüz otuz yıldır devamlı olarak kanlı savaşlar yürütülmekte. Bu yüzden devlet iktidarı, bu iktidarın kuvvetlenmesi ya da zayıflaması, merkezileşme ve insanların topraklarına hakları, sermayenin gücü meselelerinin hepsi yakıcı meselelerdir. Ve şu ya da bu doğrultudaki çözümleri, kaçınılmaz olarak ahlaki sorunların çözümüne bağımlıdır. Her toplumun etiği, toplumsal hayatının yerleşik biçimlerini yansıtır. Bu nedenle Spencer, etiğe devleti sorgulamayı sokmakta, haklıydı.

Spencer, öncelikle devlet biçimlerinin, yani politik hayat tarzlarının, doğadaki başka her şey gibi değişebilir olduğunu, ortaya koydu. Ve gerçekten de tarihten insan toplumlarının biçimlerinin nasıl değiştiğini biliyoruz: Kabile sistemi, topluluklardan oluşan federasyonlar, merkezi devletler... Sonra, Auguste Comte’u izleyerek, Spencer, tarihin iki tür toplumsal örgütlenme gösterdiğine işaret etti: Askeri ya da savaşçı devlet biçimi -Spencer’a göre ilkel toplumlara bu biçim hâkimdi ve barışçıl, endüstriyel bir biçim- insanlığın uygar bölümü tarafından şu anda buna geçiş gerçekleştirilmektedir.

Toplumsal her üyesinin eşit özgürlüğünü tanıdıktan sonra, insanlar ayrıca hakların politik eşitliğini, yani insanların kendi hükümetlerini seçme hakkını da teslim etmek zorundaydılar. “Ama” der, Spencer, “bu bile yetersiz oldu; çünkü böylesi bir sistem farklı sınıfların birbirine zıt çıkarlarını ortadan kaldırmaz”. Spencer, şu sonuca varır: “Modern insanlık, hakların politik eşitliği olarak bilinen şeyin avantajlarına rağmen, yakın gelecekte gerçek eşitliği sağlayamayacaktır.” (S. 352.)

Burada Spencer’ın devlette yurttaşların hakları ile ilgili fikirlerini tartışmayacağım; Spencer, bu hakları, geçen yüzyılın kırklarında ortalama bir orta sınıf insanının anladığı şekilde anladı. Bununla birlikte, Spencer’ın genel devlet fikrini ele almalıyız. Spencer, devletin savaş tarafından yaratıldığını öne sürer. “Savaş olmayan ya da olmamış olan yerde hükümet yoktur.” (S. 356.) Tüm hükümetler ve tüm yöneten güç, savaştan kaynaklanır. Elbette, devlet gücünün oluşumunda yalnızca savaş durumunda bir öndere ihtiyaç değil, ayrıca klan içindeki tartışmalarda bir karar merciine olan ihtiyaç da önemli bir rol oynamıştır. Spencer bu ihtiyacı kabul eder ama yine de devletin doğmasının ve gelişmesinin ana nedenini, savaş zamanında bir öndere duyulan ihtiyaçta görür.¹ Hükümetin yönetim gücünü askeri bir diktatörlüğe çevirmek uzun zaman alır.

1 Genel olarak, Spencer, pek çok başkası gibi devlet kelimesini toplumsallığın çeşitli biçimleri için ayırım yapmadan kullanır; oysa Eski Yunan’da, II. Philip’in İmparatorluğu zamanında ve Roma’da Büyük İskender zamanında -Cumhuriyet’in sonlarında ve İmparatorluk döneminde- ve Avrupa’da Onbeşinci ve Onaltıncı Yüzyıllarda evrilen, hiyerarşik sisteme ve merkezileşmeye sahip toplumlar için kullanılmalıdır. Diğer yandan, kabile federasyonları ve Onbirinci ve Onikinci Yüzyıllarda ortaya çıkan ve devletlerin oluşumuna dek devam eden Ortaçağ’ın birlikleri ile birlikte özgür şehirleri, “özgür şehirler”, “şehir birlikleri”, “kabile federasyonları” vs., olarak adlandırılmalıdır. Ve gerçekten de Merovingialılar zamanının Gaul’u ya da Cengiz Han zamanının Moğolistan federasyonları ya da Ortaçağ’ın özgür şehirlerine ve onların özgür birlikleri için, devlet, terimini kullanmak, o zamanların hayatına dair tümüyle yanlış bir fikre yol açar. (Bkz., “Mutual Aid” böl., V, VI ve VII.)

Spencer’ın fikirlerinin, bizim zamanımızın otoriterlerinin bakış açısından bile, pek çok açıdan gerici oldukları doğrudur. Ama devletin kişiyi ve yurttaşların özgürlüğünü bertaraf etmeye yönelik sınırsız hakkına karşı çıktığında, bir açıdan komünist devlet savunucuları grubu da dahil olmak üzere, pek çok radikal otoriteden bile ileri gitmiştir. “Etiğin İlkeleri,” adlı kitabında Spencer, bu konuya içinde devletin rolünün önemi hakkında derin fikirlerin olduğu birkaç sayfa ayırır; burada Spencer, Godwin’i, şimdi, anarşizm, adıyla bilinen devlet-karşıtı öğretinin ilk savunucusunu devam ettirir.

“Avrupa’nın ulusları” diye yazar Spencer, “yeryüzünün aşağı insanlarının yaşadığı kısımları bu insanların taleplerine karşı sinik bir kayıtsızlık göstererek kendi aralarında paylaşırlarken, bu ulusların her birinde hükümetin bireylerin taleplerine onlar tarafından görünürdeki şu ya da bu politik önlemden vazgeçirilecek kadar nazik bir saygı duymasını beklemek aptalcadır. Dışarılarda fetihler yapma gücünün Alman topraklara haklar verdiği düşünüldüğü sürece, evde de elbette parlamentonun her şeyi yapabileceği, bütünün herhangi bir sınır olmadan bireylere kendisini haklı olarak dayatabileceği düşüncesi, hüküm sürecektir.” (S. 64.)

Ne var ki insan kişiliğine yönelik böylesi bir tutum, eski zamanların bir kalıntısından başka bir şey değildir. Uygur toplumların şu anki amacı, herkesin: “Kendi doğasının gereklerini başkalarının da bu tür gerekleri yerine getirmesine engel olmadan yerine getirebilmelerini sağlamaktır.” (S. 365.) Ve bu durumu çözümlerken Spencer, devletin işlerinin yalnızca adaletin korunması ile sınırlandırılması gerektiği sonucuna varır. Bunun ötesindeki herhangi bir faaliyet, adaletin çiğnenmesi, olacaktır.

“Ama” der, Spencer, “partileri adına insanlara her türlü faydayı vaat eden parti politikacılarının hükümetin bireylerin hayatına müdahalesinin sınırlandırılmasını talep edenlere dikkat göstereceği zamanın gelmesi için uzun zaman beklemek gerek-meyecektir”. Bununla birlikte Spencer, “Devletin Görevlerinin Sınırları”nı tartışmaya üç bölüm ayırır ve bu bölümlerin sonunda

yasa koyucuların insan doğasındaki çeşitlilikleri yasalar aracılığıyla yok etme çabalarının ne kadar saçma olduğunu göstermeye çalışır. Bu amaçla, önceki zamanlarda tüm insanları tek bir inanca döndürmek maksadıyla yapıldığı gibi, bugün de saçma sapan suçlar işlenmektedir ve Hristiyan halklar, sayısız Kilise ve din adamları ile birlikte, tıpkı, vahşiler kadar intikamcı ve savaşçılar. Bu arada, hayatın kendisi, hükümetlere olmadan, daha iyi bir insan tipinin gelişimine doğru ilerlemektedir.

Ne yazık ki Spencer, etiğinde, modern toplumda geride kalan kabileler ve halklar pahasına zenginleşme açgözlülüğünü destekleyen başlıca şeyin ne olduğuna işaret etmez. Modern uygar toplumların çocuklarını ve evlerini ayakta tutabilmek için emeklerini ve kendilerini satmaya zorlanan mülkiyetsiz insanların emeğinin faydalarını anavatani terk etmeden toplamaya yönelik geniş bir fırsat sunduğu, temel gerçeğini, hafifçe geçiştirmiştir. Modern toplumun tam da özünü teşkil eden bu imkân yüzünden insan emeği o kadar cılız şekilde örgütleniyor, ondan o kadar ekonomik olmayan bir şekilde faydalanılıyor ki bugün hem tarımda hem endüstride verimlilik, olması gerekenden çok daha düşüktür.

Emeğe ve hatta işçilerin ve köylülerin hayatına bu günlerde o kadar az değer veriliyor ki işçilerin yöneticilerinden yalnızca fabrikanın teftişini ve işçilerin makineler tarafından yaralanmalarına ve yetişkinlerin ve çocukların zehirli gazlarla zehirlenmelerine karşı koruma elde edebilmeleri için uzun ve bitap düşüncü bir mücadele yürütmeleri gerekiyor.

Devletin politik gücüne karşı hayli cesur bir muhalif olarak öne çıkarken, Spencer, ekonomi alanında bir dizi öncelinin yeterli otoritesine sahip olmasına rağmen, bu alanda ürkek kaldı ve liberal kesimdeki arkadaşları gibi yalnızca toprağın tekeline karşı çıktı. Devrim korkusu yüzünden, emeğin endüstriyel sömürsüne açık ve cesur şekilde karşı gelemedi.

Spencer, “*Etiğin ilkeleri*”nin son iki kısmını “*Toplumsal Hayat Etiği*”ne ayırır ve bunu da iki kısma böler: “Negatif İyicilik” ve “Pozitif İyicilik.”

Eserinin başında (s. 54), Spencer, toplum hayatı için adaletin tek başına yetmeyeceğini; adaletin eylemler ile, başkalarının ya da toplumun tümünün iyiliği için yapılan, insanın karşılığında mü-kafat beklemediği eylemler ile tamamlanması gerektiğini belirtir.

Bu kategorideki eylemlere, “iyicilik,” “cömertlik,” adım verir ve şu ilginç gerçeğe işaret eder: Şu anda toplumsal hayatta meydana gelmekte olana dağılımlar sürecinde bir çok kişi “hak olarak talep edilecek şeyler arasındaki sınır çizgisini” unutuyor, (s. 389.)

Spencer, bu “karışıklık”tan bilhassa korkuyordu ve kasıtlı olarak çalışan kitlelerin modern taleplerine karşı yazılar yazdı. Bu talepler, ona göre, “yozlaşma” ya daha da zararlı olanı, “komünizme ve anarşizme” yol açıyorlardı. “Emeğin tazmininde eşitlik,” diye yazdı, Spencer, “komünizme yol açar ve sonra ‘her insanın dilediğini ele geçirmesini ve’ Ravachol’un dediği gibi ‘yoluna dikilen herkesi ezmesini’ savunan ‘Ravachol doktrini’ gelir. “Anarşizm gelir ve vahşiler arasında olduğu gibi, sınırsız yaşam mücadelesine dönülür.” (S. 391.)

Spencer’a göre doğada var olan, en az uygun olanın yok olması yasasının katılığını yumuşatmak için uğraşmak gerekir ama bu yumuşatma devlete değil, özel hayırseverliğe bırakılmalıdır.

Bu noktada Spencer bir düşünür olmayı bırakır ve en sıradan kişinin bakış açısına döner. Büyük insan yığınlarının hayatın zaruri ihtiyaçlarını temin etmedeki yetersizliklerini tamamen unuttur; bu, toplumlarımızda gücün gaspı ve sınıfsal yasama yoluyla gelişen bir yetersizliktir; oysa başka bir pasajda bizzat kendisi İngiltere’de toprağın mevcut sahipleri tarafından gaspına itiraz ederek çok bilgece konuşur. Ama modern Avrupa’da çalışan kitleler yararına yasama yolunda çok fazla şey talep edildiği düşüncesi, onu kaygılandırır. Ve doğru şekilde kitleler sayesinde olan şeyi onlara iyilikten ötürü verilebilen şeyden ayırmaya çalışırken, kitleler arasındaki fakirliğin ve düşük verimliliğin nedeninin kesinlikle fetihler ve yasama yoluyla ku-

rulmuş olan açgözlü sistemde yattığını ve bu yüzden şu anda devlet ve onun yasaları tarafından biriktirilen kötülükleri yok etmemiz gerektiğini unuttur.

Spencer'in öğretisi, kuşkusuz "var olma mücadelesinin yanlış anlaşılmış yorumundan da mustarıptır. Onda yalnızca uygun olmayanın yok olmasını görmüştür; oysa onu, ana özelliği kendisini değişen hayat koşullarına en iyi uyduranın hayatta kalmasında görülmelidir. Başka bir yerde¹ işaret ettiğim gibi, bu iki yorum arasındaki fark muazzamdır. Birinde gözlemci aynı grubun bireyleri arasındaki mücadeleyi görür ya da daha doğru olarak görmez ama zihinsel olarak böyle bir mücadeleyi tasavvur eder. Diğerinde doğanın düşmanca güçleri ile ya da diğer hayvan türleriyle mücadeleyi görür ve bu mücadele hayvan grupları tarafından, karşılıklı yardımlaşma yoluyla ortaklaşa yürütülür. Ve hayvanların fiili yaşamlarını (örneğin, Darwin'in haklı olarak büyük bir doğabilimci dediği Brehm tarafından yapıldığı gibi) dikkatle gözleyen biri, var olma mücadelesinde toplumsallığın çok büyük bir rol oynadığını görecektir. Sayısız hayvan türü arasında hayatın değişen koşullarının taleplerine daha fazla duyarlı olan, psikolojik olarak daha duyarlı ve her şeyden önce, Darwin tarafından doğru olarak işaret edildiği gibi,² zihinsel yeteneklerin daha iyi gelişimine götüren sürü içgüdüsünün ve toplumsallığın daha büyük gelişimini sergileyen grupların hayatta kaldıklarını teslim etmek zorunda kalacaktır.

Spencer, ne yazık ki bu durumu belirtmedi ve 1890'da Nineteenth Century Dergisi 'nde yayımladığı iki makalede³ hayvanlar arasındaki toplumsallığı ve bunun önemini göstererek bu

1 Bkz. "Mutual Aid among animals and men, as a factor of Evolution"

2 Var olma mücadelesi üzerine, "The Origin of Species"de ifade edilen önceki görüşlerini esaslı şekilde yenilediği, "Descent of Man"da.

3 [Her iki makalenin de ortak bir başlığı vardır, On Justice ve iki makale de şu şekilde başka kısıma ayrılmıştır.: 1) Hayvan Etiği; 2) İnsan-altı Adalet; Nisan sayısı: 3) İnsan Adaleti; 4) Adalet Duyarlılığı; 5) Adalet Fikri.] (İng. ç.n.)

hatayı kısmen de olsa düzeltmesine rağmen (bu iki makale, “*Etiğin İlkeleri*”nin ikinci cildine dahil edilmiştir), daha önceki bir zamanda geliştirilmiş olan etik teorisinin bütün yapısı bu yanlış öncülden muzdarip olmuştur.

XIII. BÖLÜM

Ahlak Öğretilerinin Gelişimi XIX. Yüzyıl (Bitiriş)

Ondokuzuncu Yüzyıl'ın ikinci yarısında filozoflar ve düşünürler tarafından etiği tamamen bilimsel bir zemin üzerine inşa etme yönündeki sayısız girişim arasında en dikkatle incelememiz gerekeni, ne yazık ki genç ölen, Fransız düşünür. J. M. Guyau (1854-1888)'nın yapıtıdır. Guyau, ahlakı, tüm mistik, doğaüstü, Tanrısal vahiylerden, tüm dışsal baskı ya da görevden özgürleştirmeyi amaçladı ve diğer yandan, kişisel, maddi çıkarlara yönelik kaygılan ya da faydacıların ahlakı üzerine temellendirdikleri mutluluk çabasını, ahlakın alanından çıkarmayı istedi.

Guyau'nun ahlak öğretisi o kadar dikkatle tasarlanmış ve o kadar kusursuz bir biçimde açıklanmıştır ki özünü birkaç kelimeyle anlatmak, işten bile değildir. Çok gençken Guyau, Epiküros'un ahlak doktrinleri üzerine esaslı bir eser yazdı.¹ Bu kitabın yayımlanmasında beş yıl sonra, Guyau, ikinci çok değerli kitabı, "*La Morale ariglaise contemporaine*"i yayımladı.²

1 "*La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*" ("*Epiküros 'ın Ahlak Öğretisi ve onun modern ahlak teorileri ile ilişkisi*"). Bu eser 1874'te yayımlandı ve Fransız Moral ve Politik Bilimler Akademisi Ödülü'nü kazandı.

2 İlk basım, 1879'da gerçekleşti.

Bu eserde Guyau, Bentham'ın, Milller'in (baba oğlu), Darwin'in, Spencer'ın ve Bain'in ahlak öğretilerini açıkladı ve eleştirel incelemeye tabi tuttu. Ve nihayet, 1884'te, akademisyenleri, yeni ve doğru çıkarımları ve sanatsal anlatım güzelliği ile hayrete düşüren önemli eseri, "*Zorunluluk ya da Yaptırımdan Bağımsız Ahlak Bir Taslak*" ("*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*"¹))'u yayımladı. Bu kitap, Fransa'da sekiz baskı yaptı ve Avrupa'nın tüm dillerine çevrildi.

Guyau, etiğinin kalbine kelimenin en geniş anlamında hayat kavramını yerleştirir. Hayat, kendisini, büyümede, çoğalmada ve yayılmada ifade eder. Etik, Guyau'ya göre, doğanın özel amacına -büyüme ve hayatın gelişimi- ulaşılmasını sağlayacak araçlar hakkında bir öğreti olmalıdır. Dolayısıyla, insandaki ahlak ögesi, baskıya, zorunluluğa, tepeden gelen yaptırıma ihtiyaç duymaz; içimizde, insanın, tam da dolu, yoğun, verimli bir hayat yaşama ihtiyacı nedeniyle gelişir. İnsan sıradan, basmakalıp bir varoluş ile yetinemez; varoluşun sınırlarını genişletme, temposunu hızlandırma, onu çeşitli izlenimler ve duygusal deneyimler ile doldurma fırsatını arar. Ve kendisinde bu hedefe ulaşma yeteneğini hissettiği sürece, dışarıdan herhangi bir baskı ya da emir beklemeyecektir. "Görev," der Guyau, "doğası gereği, tüm diğer güçlere üstün olan belli bir içe dönük gücün bilincidir. İnsanın yapabileceği en büyük şeyi içe dönük olarak hissetmesi, gerçekten insanın yapması gerekenin ne olduğuna dair ilk bilinçtir."²

1 "A Sketch of Morality independent of Obligation or Sanction" Fransızca'dan çeviren, Getrude Kapteyn. Wott&Company, Londra, 1898. [Tüm referanslar, bu basıma olacak.] Alfred Fouillée tarafından, "*Nietzsche et l'immoralisme*" adlı kitabında gösterildiği gibi, Nietzsche, Guyau'nu, denemesine daima başvuruyordu ve masasının üzerinde daima bir denemenin bir kopyası bulunuyordu. Guyau'nun felsefesi için, bkz.. Fouillée, "*Morale des idées-forces*" ve başka yazılar. [Bilhassa, "*La Moral, L'Art et la Religion d'après Guyau.*" (İng. ç.n.)

2 "A Sketch of Sanction" Kitap I, bölüm III, sayfa 91. [Bundan sonraki referanslar, kısaca şöyle belirtilecek: (I, III, 91.)

Bilhassa, belli bir yaşta, kişisel hayatımız için ihtiyaç duyduğumuzdan daha fazla güce sahip olduğumuzu hissederiz ve bu gücü isteyerek başkalarının hizmetine veririz. Kendisini eylemde açığa çıkarmaya çalışan bu yaşamsal gücün fazla bolluğu, genellikle, kendini feda etme, dediğimiz şey ile sonuçlanır. Gündelik hayatımız için gerekli olandan daha fazla enerjiye sahip olduğumuzu hissederiz ve bu enerjiyi başkalarına veririz. Uzak bir yolculuğa çıkarız; eğitimle ilgili bir girişimde bulunuruz ya da cesaretimizi, girişkenliğimiz, ısrarımızı ve dayanıklılığımızı ortak bir işe veririz.

Aynısı, başkalarının üzüntülerini hissedişimiz için de geçerlidir. Guyau'nun belirttiği gibi, zihnimizde kendimizi korumak için gerekli olandan daha fazla düşünce, kalbimizde daha fazla neşe ve daha fazla gözyaşı olduğunun bilincindeyizdir ve böylece bunları neticeleri düşünmeden başkalarına veririz. Doğamız bunu talep eder; tıpkı bir çiçeğin, çiçek açmadan sonra ölüm gelse bile, çiçek açması gerektiği gibi.

İnsan, bir "moral doğurganlık" a sahiptir. "Bireysel hayat kendisini başkaları için yaymalıdır ve eğer gerekiyorsa, kendisini teslim etmelidir... Bu yayılma doğru hayatın tam da koşuludur." (Sonuç, s. 209.) "Hayatın iki yönü vardır," der, Guyau: "Biri beslenme ve sindirme; diğeri ise üretim ve doğurganlıktır. Hayat içine ne kadar alırsa, dışarıya da o kadar fazla vermelidir; onun yasası budur."

"Harcama, hayatın koşullarından biridir. Nefes almayı izleyen, nefes vermedir. Ağzından taşan hayat doğru hayattır. Varoluştan ayrılamayacak ve onsuz yaşamayacağımız, yokluğunu içimizde hissedeceğimiz belli bir cömertlik vardır. Çiçekler açmalıyız; ahlak, çıkar gözetmezlik, insan hayatının çiçeğidir." (I, II, 86-87.)

Guyau ayrıca mücadele ve riskin çekiciliğine de işaret eder. Ve gerçekten de insanın, hayatının her döneminde, saçlarının ağardığı yaşta bile, sadece mücadele ve riskin büyüğü yüzünden,

zaman zaman ciddi olan mücadelelere bile girdiği ve tehlikelere atıldığı binlerce örnek vardır. Genç Mzyri, hayatının özgürlük ve mücadele ile geçen birkaç saatini hatırlarken, şunu söyleyen tek insan değildir:

“Evet, ihtiyar, yaşadım;
Ve o üç harika günü hayatıma saymadım.
Senin bütün zayıf yaşlı ihanetlerinden
Bin türlü daha kederliydi.”¹

Dünyanın ve genel olarak doğanın tüm büyük keşifleri, hayatın ve evrenin gizemlerine nüfuz etmeye ya da doğanın güçlerinden -Onaltıncı Yüzyıl’daki uzun deniz yolculukları ile de olsa, şimdilerdeki hava yolcuları ile de olsa- yani bir biçimde faydalanmaya, toplumu yeni temeller üzerine inşa etmeye yönelik hayatı tehlikeye atan tüm girişimler; hepsinin kökeni; zaman zaman, tek tek bireyleri, zaman zaman, toplumsal grupları ya da hatta tüm ulusları ele geçiren bu mücadele ve tehlike susuzluğundadır. İnsanın ilerlemesinin itici gücü bu olmuştur.

“Ve son olarak,” diye ekler, Guyau, “ayrıca metafizik bir risk vardır ve bu bilimsel ya da toplumsal araştırma veya düşünce alanında ve elbette kişisel ya da toplumsal eylem alanında, yeni bir varsayım öne sürüldüğünde belirir.”

Toplumanın ahlaki yapısını ve ahlaki ilerlemesini destekleyen şey budur: “Yalnızca muharebede ya da mücadelede değil,” ayrıca cüretli düşüncelerde ve hem toplumsal hem kişisel hayatın yeniden yapılandırılmasında kahramanca eylem.

İçimizde doğal ahlak kavramlarının ve ahlaki eğilimlerin doğrulanması -diğer bir deyişle, onlara zorunlu bir karakter veren şey- ile ilgili olarak iyi bilinir ki insanlar uzun süredir bu tür bir doğrulanmayı ve onayı, dinde, dışarıdan alınan ve ceza kor-

1 [Lermontov’un şiiri, Mzyri.] (İng. ç.n.)

kusu ya da gelecekteki hayatta ödöl vaadi tarafından desteklenen emirlerde aramışlardır. Guyau, elbette, buna ihtiyaç görmedi ve dolayısıyla kitabında ahlak kurallarındaki zorunluluk kavramının kökenini açıklamaya bir sürü bölüm ayırdı. Bu bölümler kendi içlerinde o kadar mükemmel ve ifadede o kadar sanatsaldırlar ki orijinal dilinde okunmalıdırlar. Temel düşünceleri şöyledir:

Guyau öncelikle içimizde ahlaklı davranışların içsel bir onayı ve toplum-karşıtı davranışların içsel bir mahkûmiyeti olduğuna, işaret eder. Bu en uzak geçmişten beri toplumsal hayat nedeniyle gelişmektedir. Ahlaki onay ve kınama, insanda içgüdüsel adalet tarafından doğal olarak var olan sevgi ve kardeşlik duygusu da ayrı doğrultuda işler.¹

Genel olarak, insanda iki tür eğilim vardır: Birinci türdekiler hâlâ bilinçdışı eğilimler, içgüdüler ve alışkanlıklardır ve bunlar pek açık olmayan düşünceler doğururlar; diğer yandan, tamamen bilinçli düşünceler ve iradenin bilinçli eğilimleri vardır. Ahlak bu ikisinin sınırında durur: Daima ikisi arasında bir seçim yapmak zorundadır. Ne yazık ki ahlak üzerine yazan düşünürler, içimizdeki bilinçli olanın bilinçdışı olana ne kadar büyük ölçüde dayandığına dikkat etmemişlerdir. (I. I, 79.)

Ne var ki insan toplumlarındaki adaletlere yönelik nedenler, insanın eylemlerinin bilinçdışı tarafından ne ölçüde etkilendiğini gösterir. Ve bu etkiyi incelerken kendini koruma içgüdüsünün -faydacıların öne sürdüğü gibi- insanın tüm çabalarını açıklamakta kesinlikle yeterli olmadığına dikkat ederiz. Kendini koruma içgüdüsünün yanı başında başka bir içgüdü vardır: Daha yoğun ve çeşitli bir hayata yönelik, hayatın sınırlarını kendini koruma alanının ötesine genişletmeye yönelik çaba. Hayat, beslenme ile

1 Guyau'nın, ne yazık ki daha fazla geliştirmedeği bu ifadelerinin ne ölçüde doğru olduğu bu kitabın insanın bu eğilimlerinin pek çok hayvan türünün ve ilk insanın toplumsal hayatının ve ayrıca bu koşullar altında gelişen, onsuz hiçbir hayvan türünün doğanın katı güçlerine karşı verilen var olma mücadelesinde hayatta kalamayacağı toplumsallığın doğal ürünü olduğuna işaret ettiğim ikinci bölümünde gösterilmiştir.

sınırlı değildir; zihinsel doğurganlık ve izlenimler, duygular ve iradenin ifadeleri bakımından zengin bir tinsel faaliyet ister.

Elbette, iradenin bu tür ifadeleri -Guyau'nun bazı eleştirmenlerinin haklı olarak belirttiği gibi- toplumun çıkarına karşı işleyebilir ve sıklıkla da işler. Ama gerçek şu ki (Mandeville ve Nietzsche'nin büyük önem attettikleri) toplum-karşıtı eğilimler salt kendini korumanın sınırlarının ötesine geçen tüm insani çabaları izah etmede yeterli olmaktan çok uzaktır; çünkü toplum-karşıtı eğilimlerin yanı başında bir de toplumsallığa, bir bütün olarak toplumun hayatı ile uyumlu olmaya yönelik bir çaba da vardır ve bu ikinci eğilimler ilkinden daha az kuvvetli değildirler. İnsan iyi komşuluk ilişkileri ve adalet için çabalar.

Guyau'nun temel eserindeki bu son iki düşüncüyü bütünlüklü olarak geliştirmemesi esef vericidir; sonradan, "*Eğitim ve Kalıtım*" ("*Education et hérédité*") adlı denemesinde az çok daha ayrıntılı şekilde bu fikirler üzerinde durmuştur.¹

Guyau, ahlakın, Epiküros'un sonradan İngiliz faydacılarının düşündüğü gibi, yalnızca bencillik üzerine inşa edilemeyeceğini anladı. İçsel ahengin ve varlığın birliğinin (l'unité de l'être), tek başına yeterli olmayacağını, Ahlakın ayrıca toplumsallık içgüdü-sünü de içerdiğini gördü.² Yalnız, insanda ve pek çok hayvanda bu içgüdü'nün daha kuvvetli olduğunu ve kendini koruma içgüdü-sünden daha kalıcı şekilde işlediğini dahi ileri süren Bacon ve Darwin'in aksine, bu içgüdüye gereken önemi vermedi. Guyau, ayrıca ahlaki karasızlık durumlarında sürekli genişleyen adalet, yani insanoğulları arasındaki eşitlik kavramının oynadığı belirleyici rolü de takdir edemedi.³

1 Bu eklemeler, yedinci basımda yapıldı. J.M. Guyau, "*Education and Heredity*" çeviren W.S. Greenstreet, Londra, 1891.

2 "Ahlak," diye yazar, Guyau, "varlığın birliğinden başka bir şey değildir. Ahlaksızlık ise, tersine, ikiye, birbirini kısıtlayan farklı yeteneklerin bir karşıtlığına bölünmektir." (Kitap I, böl., III, s. 93.)

3 Kısacası; türü düşünürüz, türün hayatını olanaklı kılacak koşulları düşünürüz; bu koşullara

Guyau, ahlakın içimizde mutlaka tecrübe ettiğimiz zorunlu doğasına dair bilinci şu şekilde açıklar:

“Ruhsal hayatın normal doğrultularını ele almak yeterlidir; daima faaliyetin kendisi tarafından bu doğrultularda uygulanan bir tür içsel baskı bulunur. Bu nedenle, kökeni tam da hayatın işlevinde olan ahlaki zorunluluk prensipte düşünen bilinçten önce gelir ve varlığımızın belirsiz ve bilim dışı derinliklerinden kaynaklanır.” (I, III, 97.)

“Görev duygusu,” diye devam eder, “yenilmez değildir; bastırılabilir. Ama Darwin’in gösterdiği gibi, içimizde kalır; yaşamaya devam eder ve ne zaman görev duygusunun aksine hareket etsek, bize varlığını hatırlatır; içsel tatminsizlik hissederiz ve içimizde ahlaki amaçlara dair bir bilinç yükselir.” Guyau, burada, bu güce dair birkaç mükemmel örnek verir ve insandaki özgeci içgüdünün insanın ona herhangi görülebilir bir mücadele olmadan itaat edeceği zamanı (ben bir çok kişinin zaten bu şekilde yaşamakta olduğunu söyleyebilirim) ve insanların bir kendini feda etme eylemini gerçekleştirme fırsatı için kendi aralarında münakaşa edeceği günü öngören Spencer’in sözlerini alıntılar. “Kendini feda etme,” diye yazar, Guyau, “hayatın genel yasaları arasında yerini almaktadır... Atılganlık ya da kendini feda etme, benliğin ve kişisel hayatın salt bir olumsuzlanması değildir; ulviliğe yükselmiş hayatın kendisidir.” (II, I, 125.)

Örneklerin büyük çoğunluğunda, kendini feda etme tam bir fedakârlık biçimini, hayatı feda etme biçimini değil, yalnızca tehlike biçimini ya da belli avantajların reddi biçimini alır. İnsan mücadele ve tehlikede zaferi umut eder. Ve bu zaferin öngörüsü, ona neşe ve hayatta doluluk duygusunu verir. Örneğin, bazı maymun türleri timsahlarla oynamayı sever. Ve insanlarda eşit-

uygun olan belli bir normal insan tipi tasarlarız; hatta dünyaya uyarlanmış türü tamamının hayatını tasarlarız ve aslında, uyarlananın sürdürüldüğü koşulları tasarlarız. (*Education and Heredity*” Chapter II, bölüm III, s. 77.)

sizliğe karşı savaşıma arzusu çok yaygındır: İnsan zaman zaman kendisini büyük hissetme, iradesinin kudretinin ve özgürlüğünün bilincinde olma ihtiyacı duyar. Bu bilinci mücadele yoluyla, kendisine ve tutkularına ya da dışsal engellere karşı mücadele yoluyla elde eder. Burada psikolojik ihtiyaçlar ile ilgilenmekteyiz ve oldukça yaygın olarak, tehlike büyüdükçe bizi tehlikeli davranışlara iten duygular yoğunluk olarak artarlar.

Ama ahlak duygusu insanları yalnızca tehlikeye yönlendirmez; kaçınılmaz ölüm ile tehdit edildiklerinde bile onların eylemlerine kılavuzluk eder. Ve bu noktada tarihi, insanoğluna -en azından onun derslerinden faydalanmaya hazır olanlara- şunu öğretir: “Kendini feda etme tarihteki en değerli ve en kuvvetli güçlerden biridir. İnsanlığı -bu büyük üşengeç bütünü- bir adım ilerletmek için daima bireyleri ezen bir şoka ihtiyaç olmuştur.” (II, I, 127.)

Burada Guyau, kendini feda etmenin, insanın kaçınılmaz ölüm ile karşılaştığı ve dahası hayattan sonra ödül umudunun olmadığı durumlarda bile nasıl doğal olduğunu göstermek için bir çok enfes sayfa yazar. Bununla birlikte, bu sayfalara aynı durumun toplumsal hayvanlar arasında da yaygın olduğunu, ilave etmek gerekir. Ailenin ya da grubun iyiliği için kendini feda etme hayvan dünyasında yaygın bir olgudur ve insan, toplumsal bir hayvan olarak, elbette bir istisna teşkil etmez.

Sonra Guyau, insan doğasının ahlakta zaman zaman buyurulan görev duygusunun yerini alan başka bir özelliğine işaret eder. Bu, düşünsel risk arzusu, yani -Platon tarafından sergilendiği gibi- cüretli bir hipotez inşa etme ve ahlaki bu hipotezden çıkarma yeteneğidir. Tüm önde gelen toplum reformcuları, insanoğlunun olası daha iyi yaşamına dair, şu ya da bu anlayış tarafından yönlendirilmişlerdir ve toplumu belli bir doğrultuda yeniden inşa etmenin arzulanırlığını ve olanağını matematiksel olarak ispatla- yamasa da bu açıdan sanatçının yakın akrabası olan reformcu, tüm hayatını, tüm yeteneklerini ve tüm enerjisini,

bu yeniden yapılanmaya adar. “Böyle durumlarda,” diye yazar, Guyau, “hipotez pratikte inanç ile aynı etkiyi doğurur; hatta diğeri gibi doğrulayıcı ve dogmatik olmayan bir ardından gelen inanç doğurur...” Kant, iradeyi kendisine dışsal bir yasa önünde boyun eğdirmek yerine “özerk” kılmayı arzuladığında, ahlak felsefesinde bir devrim başlattı ama yarı yolda durdu. Ahlaki failin bireysel özgürlüğünün yasanın evrenselliği ile uzlaştırılabileceğine inandı... Gerçek “özerklik” bireysel orijinallik üretmelidir; evrensel tekbiçimlilik değil... İnsanlığın seçimine sunulan farklı doktrinler ne kadar fazla sayıda olursa, geleceğin ve nihai anlaşmanın değeri o kadar büyük olacaktır. (II, II, 139-140.) Fikirlerin “ulaşmazlığı” meselesine ise Guyau, şiirsel esini olan satırlar ile cevap verir: “İdeal, gerçeklikten uzaklaştıkça daha arzulanır görünür. Ve bizatihi arzu, üstün güç oldukça, en uzak idealin, gücün azami sınırları üzerinde yetkisi olur.” (II, II, 145.)

Ama yarı yolda durmayan cesur düşünüş, eşit oranda enerjik eyleme götürür. “Dinlerin hepsi, ‘Umut ediyorum çünkü inanıyorum ve çünkü dışsal bir vahiye inanıyorum,’ der. Biz şöyle demeliyiz: ‘İnanıyorum çünkü umut ediyorum ve umut ediyorum, çünkü içimde bu sorunda hesaba katılması gereken tamamen içsel bir enerji hissediyorum...’ Bize kendimize, başkalarına ve dünyaya güven veren şey yalnızca eylemdir. Soyut tefekkür, münzevi düşünce, sonunda yaşamsal güçleri zayıflatır.” (II, II, 148.)

Bu, Guyau’ya göre, Hristiyan ahlakının savunucularının dinde ve ölümden sonraki daha mutlu yaşam vaadinde aradıkları onayın yerini alması gereken şeydir. Öncelikle, hepimiz içimizde ahlaklı davranışın onayını buluruz; çünkü ahlak duygumuz, kardeşlik duygumuz, insanda en uzak zamanlardan beri toplumsal hayat ve doğanın gözlemi yoluyla gelişmektedir. Sonra insan, hâlâ açık olmasalar da toplumsal bir varlık olarak insanın doğasının derinlerine kök salmış olan yarı-bilinçli eğilimlerde, alışkanlıklarda ve içgüdülerde, benzer onayı bulur. Bütün insan ırkı binlerce yıldır bu etkiler altında yetişmiştir ve eğer insanoğlunun

hayatında zaman zaman tüm iyi niteliklerin unutulmuş görüldüğü dönemler olduysa, belli bir zaman sonra insanlık tekrar onlar için çaba harcamaya başlamıştır. Ve bu duyguların kökenini aradığımızda, onların insanda insanın bilincinden bile daha derinlere yerleşmiş olduklarını keşfederiz.

Sonra, insandaki ahlak ögesinin gücünü açıklamak için, Guyau, kendini feda etme yeteneğinin insanda ne ölçüde geliştiğini tahlil eder ve insanlarda yalnızca önderlerin zihinlerinde değil, ayrıca gündelik hayatın kaygılarında, bir tehlike ve mücadele arzusunun ne kadar geniş oranda var olduğunu gösterir. Bu pasajlar, denemesindeki en iyi sayfalardan bazılarını teşkil ederler.

Genel konuşursak, zorunluluğu ve dinin onayı olmayan ahlakın temelleri üzerine incelemesinde, Guyau'nun, ahlakın ve yirminci yüzyılın başlamasına doğru eğitilmiş insanların zihninde aldığı biçimiyle onun sorunlarının modern yorumunu ifade ettiği, rahatlıkla söylenebilir.

Söylenmiş olan şeylerden Guyau'nın ahlakın tüm temellerini serimleme niyetinde olmadığı; yalnızca ahlakın gerçekleşmesi ve gelişmesi için zorunluluğa ya da genel olarak herhangi bir dışarıdan onaya ihtiyaç duymadığını kanıtlamayı amaçladığı, açıktır.

İnsanın hayatına yoğunluluk getirmeye, yani onu çeşitlendirmeye çalıştığı gerçeği -kendisinde böyle bir hayat yaşama gücünü bulmayı istediği gerçeği- Guyau'nın yorumunda böyle bir hayat yaşamaya yönelik güçlü bir cezbe haline gelir. Diğer yandan, insan tehlikenin ve somut mücadelenin arzusu ve neşesi tarafından ve ayrıca düşünmede riskin neşesi (Guyau'nın verdiği isimle, metafizik riskin neşesi) tarafından da aynı yola sevk edilir. Diğer bir deyişle, insan düşüncelerinde, hayatında, eylemlerinde varsayımsal alana doğru, yani tarafımızdan yalnızca mümkün olarak tasarlanan şeye doğru ilerledikçe, aldığı haz da onu aynı doğrultuya sevk eder.

Doğalcı ahlakta dinsel ahlakın kabul ettiği zorunluluk duygusunun yerini alan budur. Doğalcı ahlakta onaya, yani daha genel

daha yüksek bir şey tarafından doğrulanmasına gelirsek, ahlaklı eylemlerin onaylanmasına dair doğal bir duygu ve sezgisel bir yan bilinçli ahlaki onay vardır, bunun kökeni adalet kavramındadır; bilinçdışıdır ama hepimizde mevcuttur. Ve nihayet, doğal olarak var olan sevgi ve kardeşlik duygularınız tarafından daha ileri bir onay vardır.

Guyau için ahlak kavramlarının aldığı biçim budur. Eğer bu kavramların kökeni Epiküros'taysa, önemli ölçüde derinleştirilmişlerdir ve Epikürosçu "bilgece hesaplama" yerine, burada elimizde, insanda toplumsal hayatı nedeniyle gelişmiş ve gelişmekte olan doğalcı bir ahlak vardır. Böyle bir ahlakın varlığı, Bacon, Grotius, Spinoza, Goethe, Comte, Darwin ve kısmen Spencer tarafından anlaşılmıştır ama insandan "Tanrı'nın suretinde" yaratılmasına rağmen gerçekte şeytanın itaatkâr bir kölesi olan ve doğal ahlaksızlığını kısıtlaması, ancak bu hayatta, sopa, hapis ve gelecek hayatta cehennem tehditleri ile sağlanabilecek bir varlık olarak söz etmeyi tercih edenlerce, hâlâ ısrarla inkâr edilmektedir.

XIV. BÖLÜM

SONUÇ

Şimdi, çeşitli ahlak öğretilerine kısa tarihsel bakışımızı özetleyeceğiz.

Eski Yunan'dan şu güne dek etikte iki ana okulun olduğunu gördük. Bazı ahlakçılar etik kavramların insana tepeden esinlendiğini savundular ve dolayısıyla etiği din ile bağlantılandırıdılar. Diğer düşünürler ahlakın kaynağını bizatihi insanda gördüler ve etiği dinin onayından kurtarıp gerçekçi bir ahlak yaratmaya çalışaladılar. Bu düşünürlerin bazıısı tüm insan eylemlerindeki temel itici gücün bazılarının, haz, diğerlerinin, saadet ya da mutluluk, dediği şeyde, yani, kısacası, insana en büyük miktarda keyif ve memnuniyet veren şeyde bulunduğunu savundular. Tüm eylemler bu hedefe yöneliktir. İnsan en aşağı ya da en ulvi eğilimlerinin tatminini arayabilir ama daima kendisine mutluluk, tatmin ya da en azından gelecekteki mutluluğa ya da tatmine yönelik bir umut veren şeyin peşindedir.

Elbette, nasıl davranırsak davranalım, öncelikle haz ve kişisel tatmin arasak da daha iyi bir şey için yakındaki zevkleri kasıtlı olarak reddetsek de daima verili bir anda en büyük tatmini bulduğumuz doğrultuda davranırız. Bu nedenle hazcı bir düşünür, Bentham gibi, amacımız olarak en fazla sayıda insanın en fazla

mutluluğunu seçsek bile, ahlakın tümünün kendisini her insan tarafından ona en büyük hazzı veren şeyin aranmasına indirgediğini söylemekte haklıdır. Ancak bundan belli bir şekilde davranıldıktan sonra, başka türlü değil de öyle davrandığım için -belki de bir ömür boyu- pişmanlık duymayacağım sonucu çıkmaz.

Bu, eğer yanılmıyorsam, bizi, “her insan ona en büyük tatmini veren şeyi arar”, diye ileri süren yazarların bir çözüme ulaşmadıkları, böylece bu alandaki tüm araştırmanın temel sorununu teşkil eden ahlakın temellerini belirleme meselesinin açık kaldığı sonucuna götürür.

Bu mesele, modern faydacılar, Bentham, Mili ve pek çok başkaları gibi şöyle diyenler tarafından da yanıtlanmamıştır: “Bir yaralamaya yaralama ile karşılık vermekten kaçınarak, basitçe gereksiz bir tatsızlıktan, kendinizde onaylamayacağınız bir özdenetim eksikliği yüzünden kendinize kızmaktan kaçınırsınız. Size en büyük tatmini veren yolu izlemiştinizdir ve şimdi belki de şöyle bile düşünüyorsunuzdur: “Davranışım ne kadar makul ne kadar iyiydi.” Buna karşı “gerçekçiler” şunu ekleyebilir “Rica ederim, bana özgeciliğinizden ve komşunuza duyduğunuz sevgiden bahsetmeyin! Zeki bir egoist gibi davrandınız; hepsi bu!” Ve yine de ahlak sorunu tüm bu tartışmalara rağmen bir adım ilerlememiştir. Ahlakın kökeni hakkında hiçbir şey öğrenemedik ve hemeinslerimize karşı iyicil bir tutumun arzulanır olup olmadığını ve eğer arzulanır ise, bunun ne ölçüde böyle olduğunu keşfedemedik. Şu soru, düşünürün önünde hâlâ olduğu gibi durmaktadır: “Ahlakın insanların hayatında ve bir ölçüde ayrıca toplumsal hayvanların hayatında rastlantısal bir fenomen olması mümkün müdür? Ahlakın, aklımın, böylesi bir iyiliğin benim için kazançlı olduğu, çünkü beni daha başka tatsızlıklardan kurtardığı şeklindeki çıkarımının izlediği tesadüfi bir iyicillik hissinden daha derin bir temeli olmaması mümkün müdür? Kaldı ki insanların her zararın iyicillik ile karşılanmaması gerektiğini ve kime verilirse verilsin hiç kimsenin telafi edemeyeceği zararlar

olduğunu düşündüklerini hatırlarsak, çeşitli türde zararlar arasında ayrımlar yapmamızı sağlayacak bir kıstasın olmaması ve her şeyin bir kişisel çıkar hesaplamasına ya da hatta anlık bir eğilime, bir rastlantıya dayalı olması, gerçekten mümkün müdür?

Kuşku yok ki insan ırkının hayatının en eski dönemlerinden beri ahlakın temeli olarak savunulan ve son zamanlarda rasyonalist düşünürlerce bilhassa öne sürülen “toplumun en büyük mutluluğu” gerçekten tüm etiğin ana zemini. Ama bu kavram kendi başına alındığında, çok soyut, çok uzaktır ve ahlak alışkanlıkları ve ahlaki bir düşünce tarzı yaratamayacaktır. En uzak antikiteden beri düşünürlerin daima ahlaka daha sabit bir zemin aramış olmalarının nedeni budur.

İlkel halklar arasında, büyücülerin, Şamanların, kâhinlerin gizli ittifakları (yani o zamanın bilim adamlarının ittifakları), çeşitli tuhaf törenler ile bilhassa kadın ve çocuklara gözdağı vermeye dayanıyordu ve bu, dinlerin tedrici gelişimine yol açtı.¹

Ve dinler bütün kabilenin hayatı için yararlı olduğu kabul edilen görenekleri ve âdetleri onayladılar; çünkü bunlar bireylerin bencilce içgüdülerini ve itkilerini kısıtlamaya hizmet ediyorlardı. Sonradan, Eski Yunan’da çeşitli felsefe akımları ve daha da sonra Asya, Avrupa ve Amerika’da daha tinsel dinler aynı amaç için çalıştılar. Ama Avrupa’da dinsel ilkelerin düşüşe geçtiği Onyedinci Yüzyıl’dan başlayarak, ahlak kavramları için farklı zeminlerin keşfine yönelik bir ihtiyaç baş gösterdi. Sonra bazıları, Epiküros’u izleyerek, hazcılık ya da mutçuluk adı altında, kişisel kazanç, haz ve mutluluk ilkelerini geliştirmeye başladılar. Diğerleri ise, esas olarak Platon’u ve Stoacıları izleyerek, dinde destek aramaya, az çok, devam ettiler ya da tüm toplumsal hayvanlarda,

1 Kuzey Amerika Kızılderililerinin pek çok kabilesinde, törenler sırasında, eğer erkeklerin birinin yüzünden bir maske düşerse ve kadınlar bunu görürlerse, o erkek derhal öldürülür ve diğerleri, onun bir ruh tarafından öldürüldüğünü, söylerler. Törenin doğrudan kadınlara ve çocuklara gözdağı veren amacı vardır. [Kropotkin geniş zaman kullanıyor ama muhtemelen bu âdet artık kullanılmaktadır.] (İng. ç.n.)

şüphe götürmez; biçimde var olan ve insanda da bencilce eğilimlere bir karşı denge olarak çok daha fazla gelişen, ortaklaşa acı çekmeye, duygudaşığa, döndüler.

Bu akımlara Poulsen, zamanımızda, “Enerjizm”i ekler Poulsen “enerjizmin” temel özelliğini, “kendini koruma ve iradenin en yüksek amaçlarının gerçekleşmesi: Rasyonel egonun özgürlüğü ve tüm insani güçlerin tam gelişimi”, olarak görür.¹

Ama “enerjizm” de, neden, “bazı insanların davranışlarının ve düşünce tarzlarının karşısındakinde hoşı giden ya da hoşı gitmeyen duygular uyandırdığını, ya da neden, hoşı giden duyguların diğerleri üzerinde üstünlük sağlayabildiğini ve sonra alışkanlık haline gelip gelecekteki davranışlarımızı düzenlediği, sorusuna yanıt veremez. Eğer bu salt bir rastlantı değilse, o halde, nedeni nedir? Ahlaklı eğilimlerin ahlaksız eğilimler üzerinde üstünlük sağlayabilmesine neden olan sebepler nelerdir? Bentham’ın düşündüğü gibi, faydada, hesaplamada, aralarından en yoğun ve en kalıcı olanların seçilmesinde midir? Yoksa insanın ve tüm toplumsal hayvanların, tam da yapısında, aynı zamanda açgözlülük, kibir ve güç açlığının etkisi altında bir sınıfın diğeri tarafından ezilmesi gibi ya da son savaştakiler gibi -zehirli gazlar, denizaltılar, uyumakta olan şehirlere saldıran zeppelinler, terk edilmiş toprakların fetihler tarafından tamamen imha edilmesi vs.,- davranışlara muktedir olduğumuz halde bizi öncelikli olarak ahlak dediğimiz şeye zorlayan nedenler mi vardır?

Ve gerçekten de hayat ve insan ırkının bütün tarihi, bize eğer insanlar sadece kişisel kazanç kaygıları tarafından yönlendirilselerdi, toplumsal hayatın imkânsız olacağını öğretmez miydiler? İnsanoğlunun tüm tarihi, insanın iflah olmaz bir safsatacı olduğunu ve zihnin bir an duraksamadan arzularının ve tutku-

1 Friedrich Paulsen, “*A System of Ethics*” çev., Frank Jhilly, New York, 1899. [Bu satırlar, tek bir alıntı değildir; Paulsen’in kitabının farklı kısımlarından alınan cümleciklerden oluşturulmuştur. Özellikle, bkz., s. 223-224, 251, 270-271.] (İng. ç.n.)

larının onu sevk ettiği şeyin her türlü haklı çıkarılmasının bulduğunu gösterir.

Yirminci Yüzyıl'da tüm dünyaya dehşet salmış olması gereken fetih savaşı gibi bir suç için bile, Alman İmparatoru ve tebaasındaki milyonlar, radikaller ve sosyalistler dahil, savaşın Alman halkına yararında bir haklılık bulabiliyorlar ve daha usta olan diğer safsatacılar, bu savaşta insanlık için bir kazanç bile görüyorlar.

Poulsen, “Çeşitli biçimlerinde ‘enerjizm’ in temsilcileri arasında, Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibnitz, Wolff gibi düşünürleri dahil eder ve doğruluk, belli ki, enerjizm, tarafındadır,” der.

“Son zamanlarda,” diye devam eder, Poulsen, “evrimci felsefe şu, bakış açısına gelmektedir: Belli bir ideal tip ve onun faaliyetteki ifadesi, tüm hayatın ve tüm çabaların gerçek hedefidir.” [S. 272-4.]

Poulsen’in fikrini doğrularken kullandığı argümanlar, ahlaki hayatın belli taraflarının etik üzerine yazanların gelişimine yeterli dikkati göstermediği iradenin bakış açısından aydınlatmasıyla değerlidir. Ancak bu argümanlar ahlak meselelerinde ideal tipin faaliyetteki ifadesinin hayatta “haz verici duyumların en büyük toplamı”nın [s. 272] peşinde olmaktan nerede ayrıldığı göstermezler.

Eğer insanda tutku anlarında harekete geçen bir tür “kısıtlayıcı refleks” -aldatılmaktan nefret etme, hâkimiyetten nefret etme, eşitlik duygusu vs., gibi bir şey- olmasaydı, ilki kaçınılmaz olarak İkincisine indirgenirdi ve kolayca, “istediğimi istiyorum”, ilkesi noktasına ulaşabilirdi.

Poulsen’in yaptığı gibi aldatma ve adaletsizliğin insanı mahva sürükleyeceğini ileri sürmek ve kanıtlamak kesinlikle doğru ve gereklidir. Ancak bu yeterli değildir. Etik salt, bu olgunun bilgisinden telmih olmaz; ayrıca, neden, aldatıcı ve adaletsiz hayatın mahva sürüklediğini de açıklamalıdır. Bunun nedeni, Hıristiyanlığın dayandığı doğanın yaratıcısının öyle istemesi midir,

yoksa yalanın daima kendini alçaltma, kendini yalanın söylen-
diği kişiden daha aşağıda, daha zayıf olarak kabul etme ve dola-
yısıyla kendine saygıyı yitirip daha da zayıflama anlamına gel-
mesi midir? Ve adaletsiz davranmak, beyninizi adaletsiz olarak
düşünmek üzere eğitmek, yani bizde en değerli olan şeyi, doğru
düşünme yeteneğini sakatlamak demektir.

Bunlar, dinsel etiğin yerini alacak olan etiğin yanıtlaması ge-
reken sorulardır. Bu nedenle bilinç ve onun doğası problemini,
Poulsen'in yaptığı gibi, yalnızca bilincin kökeninde yetiştiriliş
tarafından, neyin uygun, neyin uygunsuz; neyin buyurulabilir,
neyin cezalandırılabilir, olduğuna dair toplum yargısı tarafın-
dan ve son olarak dinsel otorite tarafından emredilen bir “âdet
bilinci”nden başka bir şey olmadığını söyleyerek [s. 363] çözü-
mek mümkün değildir. Mandeville, Stimer ve başkalarının ahlakı
yüzeysel şekilde olumsuzlamalarına neden olan, bu türden
açıklamalardır. Gerçek şu ki yaşam tarzının verili bir toplumun
gelişiminin tarihi tarafından belirlenmesine karşın, diğer yandan,
vicdanın, kanıtlamaya çalışacağım üzere, çok daha derin bir kö-
keni vardır; bu köken, tüm toplumsal hayvanlarda ve insanda psi-
kolojik olarak gelişen eşitlik bilincidir...

(El yazması böyle sona eriyor.)

[N. Lebedev'in Notu.]