

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>

MARY WHITON CALKINS

İYİ İNSAN VE İYİ ETİĞE GİRİŞ

Türkçesi: Tamer Çetin



İSTANBUL İKTİSADİ VE İHİTİMLİK İKTİSADİSİ
İKTİSADİ VE İKTİSADİSİ



Ücret

Mary Whiton Calkins

İyi İnsan ve İyi Etiğe Giriş

Çeviren: Tamer Çetin

CEM YAYINEVİ

İYİ İNSAN VE İYİ ETİĞE GİRİŞ

Mary Whiton Calkins

Çeviri: Tamer Çetin

1. Basım: Nisan, 2021, Cem Yayınevi

ISBN: 978-625-7163-27-9

Kapak Tasarımı ve İllüstrasyon: Gonca Küçük

Sayfa Düzeni: Bayram Erdoğan

Baskı ve Cilt: Alioğlu Matbaacılık

Orta Mah. Fatih Rüştü Sok.

No:1/3-A Bayrampaşa/İstanbul

Tel: +90 212 612 95 59

Matbaa Sertifika No: 45121

CEM YAYINEVİ

Çankaya Mah. 131. Sokak No:4

Konak / İZMİR

Tel: (232) 278 44 22

www.cemyayinevi.com

cemyayinevizm@gmail.com

info@cemyayinevi.com

Yayıncı Sertifika No: 40513

Bu çevirinin yayın hakları Cem Yayınevi'ne aittir. Yayınevinin yazılı izni olmadan kullanılamaz, çoğaltılamaz.

Mary Whiton Calkins

İyi İnsan ve İyi Etiğe Giriş

Çeviren: Tamer Çetin



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
BÖLÜM I	
YÜKÜMLÜLÜKLERİNİ KABUL EDEN BİRİ OLARAK İYİ İNSAN	9
I. Yükümlülük Bilincinin Doğası	10
II. İyi İnsanın Deneyimindeki Yükümlülük Bilincinin Yeri.....	23
BÖLÜM II	
İYİYİ İSTEYEN BİRİ OLARAK İYİ İNSAN	27
I. İsteklilik Halindeki İnsanın Doğası	27
II. İyi	36
BÖLÜM III	
BENCİL VE ÖZGECİNİN BAKIŞ AÇISINA GÖRE İYİ	43
BÖLÜM IV	
EVRENSEL TOPLULUK VE BİREY	53
BÖLÜM V	
HAZCI VE HAZCI OLMAYAN KAVRAYIŞA GÖRE İYİ ...	67
BÖLÜM VI	
ERDEMLİ İNSAN	79

BÖLÜM VII	
ERDEMLİ İNSAN (DEVAM)	
BİREYSEL VEYA SOSYAL ERDEMLER	89
Kanaatkâr İnsan ve Kaçınan, Uzak Duran İnsan	91
Cesur İnsan ve İhtiyatlı İnsan	98

BÖLÜM VIII	
SOSYAL OLARAK ERDEMLİ İNSAN	103
Doğrucu İnsan.....	105

BÖLÜM IX	
SOSYAL OLARAK ERDEMLİ İNSAN (DEVAM)	
ADİL İNSAN.....	113
Adaletin Doğası ve Temel Formları	113
Adalet Dağıtımı	121

BÖLÜM X	
SOSYAL OLARAK ERDEMLİ İNSAN (SONUÇ)	133
Yüce Gönüllü Cömert İnsan	133
Uyan İnsan ve Uymayan İnsan.....	139
Militan İnsan.....	147

BÖLÜM XI	
İYİYİ SEVEN, GÜZELİ SEVEN VE TANRI'YI SEVEN....	153
I. Güzeli Seven	153
II. İyiye Seven ve Tanrı'yı Seven	156
NOTLAR	161

ÖNSÖZ

Bu kitabın ana amacı, etiği sadık, cesur, adil ya da ya da bunların tam tersi özelliklere sahip; isteyen, mücadele eden yaşıyan insanları inceleyen bir çalışma alanı olarak ele almaktır. Bu amacı başka bir şekilde ifade edecek olursak, kitabın etiği, görevi, iyiliği, erdemi ya da değerleri soyutlayan bir bilim olarak görmediğini ama işine saygılı, iyi, erdemli insanın ve onun hedefinin bilimi olarak kavradığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla somut bir şekilde kavranan etik psikolojinin kaçınılmaz bir çıkış noktasıdır ve sosyoloji biliminin kaynağıdır.

Belki de öngörülen bir yanlış anlaşılmaya karşı önceden korunmaya izin verilebilir. Bu kitap "iyi insan" ile ilgili olmasına karşın etiğe yaklaşımı "özelci" bir düzeye indirgenmemelidir. Bir anlamda, tüm içten etik öğretiler gibi kesinlikle öznelcidir çünkü her ahlaki ve dini durumun merkezinde bireysel bir varlık vardır. Öte yandan bu kitap başlığında belirtildiği gibi iyi insanla ilgili olmasına karşın iyi insanın isteğinin, niyetinin, iradesinin hedefi olan iyiyi de ele alıp tartışır. Bu hedef bütünüyle ve kesinlikle sosyal kavramlarla anlaşılır.

Üniversite öğrencileri kadar, ciddi "genel okurun" da bu kitabı kişisel davranış sorunları ile ilgili düşünceleri açısından ve sosyal yeniden yapılanma konusunda teşvik edici bulması umulmaktadır. Kitap, meşgul okurun ihtiyacını karşılamak için göreceli olarak kısa tutulmuş ve açıkça kavranması, doğru ifadeler ve tutarlı terminoloji kullanılması için zahmetli bir çabayla yazılmıştır. Buna karşın teknik olmamasına özen gösterilmiştir. Aslında, önemli öğretilerin yetersiz bir şekilde aktarılmasından

korkmamız için ciddi sebepler var. Bu yüzden, ilk bölümler okurun kuramların çözümlemeleri ve tanımları üzerinde durup düşünmesi amacıyla düzenlenmiştir çünkü hemen her paragraf anlatının önemli bir adımını teşkil etmektedir.

Çalışmalarında yardımcı olanlara teşekkürlerimi ifade etmem için sayfalar dolusu yazmam gerekir. Bu nedenle burada yalnızca bu kitabın hazırlanmasına doğrudan yardım eden kişilere yer vereceğim: İlk olarak anneme ve babama; uzman bir eleştirmen olan, zamanlarını ve ilgilerini esirgemeyen dostlarım ve meslektaşlarım Profesör Mary S. Case ve Profesör Eleanor A. Mc Gamble'a; ayrıca harika bir genç sosyolog olan, yaşamını yeteneklerini, bilgisini ve dostluğunu ona yaklaşanlara, dostlarına, öğrencilerine adayan Carleton H. Parker'a teşekkür borçluyum. Onunla California'da bir bahçede pırıl pırıl bir sabahta yaptığımız bir sohbet hâlâ hatırımda ve bu kitabın bölümlerinden birinin oluşturulmasına katkıda bulundu.

Mount Desert
Temmuz 1918

BÖLÜM I

YÜKÜMLÜLÜKLERİNİ KABUL EDEN BİRİ OLARAK İYİ İNSAN

Herhangi bir insan hakkında en çok bilmemiz gereken şey iyi mi yoksa kötü mü olduğudur. Emin olmak istediğimizde bu soruyu nadiren kaba bir şekilde ortaya koyarız. Aslında kendimizi bir insanın terbiye ve görgüsüyle, entelektüel gücüyle, sanatsal becerileriyle ve pratik yetenekleriyle daha çok ilgilendirmeye ikna ederek iyiliğin saf halini sıklıkla küçümseyen bir etki oluştururuz. Ne var ki, sonunda hepimiz onun entelektüel ya da yaratıcı yeteneklerinden, yetiştirilme tarzından ya da sahip olduklarından çok dürüstlüğüyle, cesaretiyle, adil oluşuyla -hepsini tek bir kelimeyle ifade edecek olursak iyiliğiyle- daha derinden ilgilendiğimizi dolaylı yoldan ya da açık bir şekilde kabul ederiz. Bütün bunlar insanları iyi ya da kötü olarak ayırmanın, onları gruplamanın en anlamlı yolu olduğu anlamına gelir. Bu sınıflandırmanın izlerini tarihin başlangıcına kadar takip edebilir ve tüm yazılı eserlerde bulabiliriz. Bu ayrımı çocukluğumuzun ilk dönemlerinden beri yaparız. İster özel ister toplumsal olsun, yakın ilişki içine girdiğimiz birini iyi ya da kötü olarak tanımlar ve bazen kendimizi de aynı merceğe altına inceleriz. Kendimize ya da başkalarına yönelik bu tahminlerimiz çok büyük bir sıklıkla duygularımızla derinden bağlantılıdır -sıklıkla haksızlık karşısında duyulan bir içerleme, hürmet, utanç ya da gurur duygusu-

nun tutku dolu bir haliyle bağlantılıdır. Başlangıç aşamalarında tamamen düşüncesizce ortaya çıkar. Bununla birlikte, bizler büyüdükçe iyi insanı kötünden ayıran temel ayrım hakkında, duygularından sıyrılmış, tarafsız bir bilim insanının bakış açısıyla, sık sık düşünüp değerlendirmeler yaparız. Bu bilimsel bakış açısına uyum sağlama sürecinde etğin öğrencileri oluruz ve iyi bir insanı tanımlamanın birçok farklı yolu olduğunu bir anda, hayretle keşfederiz. Bunların ikisi devasa bir öneme sahiptir. Bazı ahlakçılar insanın "yükümlülük bilincine", daha popüler bir söyleyişle ifade edersek "görev duygusuna" sahip olup bu şekilde davranıldığı sürece iyi olduğunu ileri sürerler. Diğer öğretmenlerimiz insanın sorumluluk bilincine sahip olduğu için değil de iyi olmak istediği için iyi olduğunda ısrar ederler. Bu bölüm ahlaki öze ilişkin bu kuramların ilkinin değerlendirmeye adanmıştır.

I. Yükümlülük Bilincinin Doğası

Büyük bir çoğunluğumuz ahlaki deneyimin en seçkin özelliğinin yükümlülük ya da görev duygusunun çeşitli şekilleri olduğundan çok az şüphe duyarız. Yoğun bir sorumluluk duygusu, "Bu ağır yükü kaldırmalıyım ya da bu güzel zevkten vazgeçmeliyim," şeklinde bir farkındalığa veya "Görev duyguma alışmadım," şeklindeki acı bir bilinçliliği ifade eden bir vicdan azabına ya da son olarak, "Görev bilincimle bir hesaplaşma yaşadığımda davranışlarımdan memnunum" ifadesine kadar uzanabilir. Bu nedenle bundan sonraki kısımda yükümlülük bilincinin doğasını etraflıca inceleyeceğiz. Sorumluluk bilincinin insanın doğasından kaynaklanan temel bir deneyim olduğu kuramını ve bu kurama yönelik itirazları ele alacağız. Son olarak da yükümlülük bilincine ilişkin çifte benlik kuramını mercek altına alacağız.

"Yapmalıyım" ifadesinin anlamını şu örneklerle anlaşılır hale getirebiliriz: "California gezisi için biriktirdiğim parayı Kızılhaç'a vermeliyim"; "Çağdaş felsefe dersi yerine mantık dersi al-

malıyım"; "O kişinin dostluğuna mal olsa bile bu mektubu cevapsız bırakmalıyım." Bu tür karmaşık bir deneyimde insanın görev ya da sorumluluk duygusunu tam olarak ne teşkil eder? Ya da farklı bir şekilde soracak olursak, bu tür bir deneyim, bilincin parayı vermenin, ders seçmenin veya mektubu cevapsız bırakmanın akıllıca ya da çıkarıcı olduğunu ayırt etmesini nasıl sağlar? Yükümlülük ya da görev duygusu çıkarlara odaklanan bilinçten tam olarak nerede ayrılır?

(1) Ne var ki, bu sorunun yöneltildiği insanların çoğu cevap verilemez olduğunu dile getirmişlerdir. Görev duygusunun olumlu, farklı, etkili ve dokunaklı bir deneyim olduğu kadar duygudaşlık yaratan, mutsuzluk hissi verebilen, yüzün kızarmasına neden olabilen bir his olduğunu söylemişler ama bilincin diğer halleri gibi tanımlanamaz olduğunu ifade etmişlerdir. Kör doğmuş biri mavi ve yeşili nasıl anlatamazsa, koku alamayan biri muhabbetçiçeğinin kokusunu nasıl tarif edemezse, görev ya da yükümlülük bilincine sahip olmayan biri de bu duyguyu tanımlayamaz. Yapmalıyım hissi de son derece canlı bir duygu olmasına karşın aynı şekilde tanımlanamaz. Bunu ya da şunu yapmam gerektiğini biliyor olabilirim; diğer bir deyişle yükümlülük hissettiğim durumları ya da olayları gösterebilirim ama "yapmalıyım" bilincine sahip olmama rağmen bunun ötesinde bir şey söyleyemem. Bu noktada "yapmalıyım" konusunda daha fazla söylenecek bir şey olduğunu zannetmiyorum.

Etik üzerine yazan birçok yazar ile neyin "element-kuram" (temel, başlangıç kuramı) olarak adlandırılması konusunda destek verenler kendi aralarında birçok konuda farklı düşünse de, gün içinde karşınıza çıkabilen bir insanın "yapmalıyım" konusunda daha fazla şey söylemenin mümkün olmadığı yönündeki bu çıkarımıyla tamamen aynı fikirdedirler. Bu görüşe göre yükümlülük bilinci tam olarak doğadan gelen temel bir unsur olduğu için tanımlanamazdır. Bir kumaşı kırmızı, yumuşak, ağır ve parlak olarak anlatan bir tanımlama öğelerin analizini içerir

ama öge karakterlerinin kendileri tanımlanamaz ve benim yükümlülük hissim tıpkı kızarma hissim gibi temel bir karakteristiktir, kesinlikle tanımlanamayan bir bilinçlilik halidir. Bu konuda referans olarak gösterilen yazarlar da bunun görev bilincinin temel bir karakteristiği olduğunu onaylamıştır. Ahlak Felsefesinin Alman kolunun büyük ustası Kant yükümlülük bilincine "açıklanamaz bir olgu", bir "veri" olarak bakmaktan asla yorulmamıştır.* Gizycki, aynı doğrultuda, görev duygusunun bir gerçek, esas teşkil eden bir kaynak olduğunu söylemiştir.** Günümüzde Kant'ın etik anlayışını en fazla eleştiren isimlerden birisi olan Simmel yükümlülüğün bir tanımı olmadığını dile getirir.*** Son olarak, en azından modern faydacılığın temsilcilerinden birisi olan Henry Sidgwick, yükümlülük ya da hak kavramının düzgün bir tanımlama için fazlasıyla ilksel, doğal ve başlangıca ait olduğunu ifade eder.**** Bu element-kuramın başlangıçtaki biçimleri sezgiciliktir.¹ Vicdanın geleneksel kavrayışı yalnızca doğadan gelen bir basitlik içermekle kalmaz; aynı zamanda ilksel ve içgüdüsel ya da diğer bir deyişle öğretilmemiş ve doğuştandır. Butler'dan Martineau'ya kadar birçok ahlakçı tarafından paylaşılan bu görüş, bilincin içgüdüsünden kaynaklanan görev duygusunun geçerliliğini ya da otoritesini kaçınılmaz bir şekilde ele almasa da, bu noktada özellikle önemli ve anlamlıdır. Bununla birlikte sezgiciliğin element-kuramın yalnızca bir biçimi olduğunu kavramak da önemlidir.² Diğer bir deyişle, yükümlülük bilinci temel olarak doğayı esas alabilen hem de sezgici olabilen bir kişi tarafından tanımlanamayan bir şey olarak değerlendirilirken, aynı zamanda deneyimler sonucunda ortaya çıkan bir şey olarak da ele alınabilir ve bunun için özel bir geçerlilik ve yetkinlik ileri sürülmez.

* Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 574-575

** Georg von Zycki, *Ahlak Felsefesi*, s.123

*** Georg Simmel, *Ahlak Bilimine Giriş*, s. 8

**** Henry Sidgwick, *Etiğin Yöntemleri*.

(2) Birazdan yükümlülük hissinin insanın doğasında var olduğunu savunan, sarıyı görmemiz ya da gürültüyü duymamız gibi başka bir soru sormaya gerek duymaksızın bir gerçek olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen bu doktrine yönelik itirazları ele alacağız. Bu görüşe karşı çıkanlar ilk olarak "yapmalıyım" hissinin, doğuştan gelen bir insan özelliği olma konusunda onunla karşılaştırma yaptığımız "sarıyı görme" örneğinin aksine, belirli bir uyarıcı nesneye ya da hedefe sahip olmadığına işaret ederler. Ayçiçeğine ya da balkabağına bakan herkes bu bitkilerden yansıyan ışınların retinamıza çarpmasıyla oluşan fiziksel uyarıcı görevi yapması sonucunda sarıyı görür. Ancak insanın yükümlülük duygusu hissetmesine yol açan durumlar, kimyada maddelerin alkaliden aside kadar çok büyük farklılıklara sahip olması gibi son derece çeşitlidir. Bu çeşitlilik farklı uygarlıklarda yaşayan insanlar arasında bir karşılaştırma yaptığımız zaman belirgin bir hal alır. Karşılaştırmayı uygar ve ilkel toplumların üyeleri arasında yaptığımızda ise iyice belirginleşir. Darwin'in kitabının ünlü "Ahlak Duygusu" bölümü bizim hiç hoşumuza gitmeyen, itici bir nesneye ya da hedefe yönelen yükümlülük duygumuzun ne kadar canlı ve görünür bir hal alabileceğine ilişkin mükemmel bir örnek ortaya koyar. Darwin bu bölümde Lamont'un Batı Avustralyalı bir yerli hakkında anlattığı öyküyü aktarır. Uzak bir kableden bir kadını öldürmüş olan bu yerli, İngiliz yargıcın kendisini cezalandırmasından haklı olarak korkmaktadır. Ne var ki, bu yerli yavaş ilerleyen bir hastalık sonucunda ölen karısının ölümüne neden olan şeyin düşman bir kabile tarafından yapılan büyü olduğuna inanmaktadır ve karısına karşı hissettiği yükümlülük duygusunun gereğini yapmak için bu cinayeti işlediğini söylemektedir. Benzer örnekler çoğaltılabilir. Yine de benzer koşullar içindeki insanlar arasında bile yükümlülük duygusu sonucunda tam olarak ne yapılması gerektiği konusunda büyük uyuşmazlıklar bulunduğundan emin olmamız için antropoloji ya da tarih çalışmaları yapmamıza gerek yoktur.

Bir insan kendi yükümlülüğünün basitçe oy vermekten ibaret olduğunu düşünürken diğeri bütün adaylara ilişkin belgelerin titizlikle incelenmesi gerektiğini, bir başkası adaylara sorular sorması gerektiğini, bir diğeri de insanları kamuya açık alanda yalvarıp dilenmekten vazgeçirmeye yönelik bir şeyler yapılması gerektiğini düşünebilir. Kısacası, ahlaki ideallerde belirgin farklılıkların olmasına yönelik bir itiraz yoktur ve bu farklılıklar yükümlük bilincini herkes için aynı olan koşullarda mekanik ya da evrensel olarak ortaya çıkan temel deneyimlerden kesin bir şekilde ayırır.

Yine de, görev duygusunda bu farklılıkların olması, ahlak bilincinin kendine has özelliğine ve tutarlı bağdaşıklığına karşı çıkacak bir şeyi kesinlikle söylemez. Avustralyalı yerlinin görevini yerine getirememeye duygusunun altını oyduğu korkunç bilinç deneyimi ve içsel duyguları, savaş meydanında inancına tutunma yükümlülüğünün etkisi altında ölen bir şehidinkinden farklı değildir. İnsandan insana, bir sosyal gruptan diğerine, bir çağdan başka bir çağa değişen şey yükümlülük bilincinin kendisi değil ama onun hedefidir. Farklı hedeflere yönelmiş olsa da insan aynı "yapmalıyım" duygusunu hisseder. Bu nedenle görev duygusunun kendine has özelliğinin ne olduğuna yönelik bu ilk saldırıdan vazgeçilmelidir.

Yükümlülük bilincinin niteliğine ve tanımlanamaz oluşuna yönelik itiraflara kaşı çıkan bir diğer itiraz da sıklıkla etik kuramcılarından, bazen de gündelik yaşamda karşılaştığımız bazı insanlardan gelir. Söz konusu kişiler hiçbir zaman yükümlülük hissetmediklerinde, görev kelimesinin anlamını bilmediklerinde, kısaca "yapmalıyım" bilincine sahip olmadıklarında ısrar ederler. Bu insanlar elbette söz konusu ifadeyi kullanırlar ama onlar için "bunu yapmalıyım" cümlesinin "yaparsam iyi olur" ya da "yapmamaktan korkarım"dan farklı olmadığına ısrar ederler; ayrıca onlar için "görev" menfaatten başka bir şey değildir.³ Diğer insanlarda yükümlülük bilinci varken söz konusu insanların

bundan yoksun olmaları psikolojik açıdan mümkündür; yine de insanların en üst düzeyde ayırım yapmaları gereken öncelikli bir ihtimal dışı olma durumu vardır. Bu nedenle, bu tür ahlakçılar kendilerini, başka insanları temel bir "yapmalıyım" duygusu olduğuna inandıran kendi kendine gözlemin doğruluğunu tehdit edecek temel bir görev duygusu olmadığına inanmış bulurlar. Bu tür bir temalciliğe karşı çıkanlar insanların yükümlülük bilinci deneyimlerinin doğuştan var olan temel özellikler doğrultusunda mı yoksa özgün bir doğrultuda mı ortaya çıktığı konusunda kuşkucu olduklarını samimi bir şekilde dile getirirler. Bu sözde temel bir olgu olan "yapmalıyım" deneyimini hislerle karışık, karmaşık bir sezgi, geleceğin avantajlarına yönelik bir bilinçlilik hali, daha mutlu bir sonuca ya da olası bir zararın azaltılmasına yönelik bir öngörü olarak ele alırlar. Diğer bir deyişle, bu görüşe göre, "Bunu yapmalıyım" dediğim zaman, "Başarırsam ödüllendirilmeyi bekliyorum," ya da "Yapmazsam benim ya da sorumlu olduğum kişilerin başına gelebilecek şeylerden korkuyorum," demek istiyordumdur. Temalciliğe karşı çıkan bu görüş sıklıkla, "yapmalıyım" hissinin doğasının söz konusu duygunun ortaya çıkıp gelişmesinin evrimsel nedenleriyle bağlantılı olduğu yönündedir.⁴ Bu öğretiyeye göre yükümlülük bilinci, açık ve ilkel bir duygusal bir deneyimin yavaş ve düzenli bir şekilde gelişmesiyle oluşup ortaya çıkmaya başlar. Nitekim Herbert Spencer'a göre yükümlülük bilinci kişinin toplumun lideri, onun adamları ya da tanrı tarafından cezalandırılacağı korkusundan doğup büyür. Korkuya neden olan ilkel nesne ortadan kalktığında bu his kaybolmaz, varlığını sürdürür - kendisinden daha güçlü olan komşunun saldırı tehlikesi, toplumda kendisinden üstün birinin zorbalık yapma olasılığı ortadan kalktığında ya da gizemli bir tanrının hiddeti dindiğinde- dışarıdan motive edici etkisi kalmasa da insanın deneyimlerini değerlendirerek kendini haklı çıkardığı bir korku kalır. Temelcilik karşıtlarına göre yükümlülük bilinci işte bu korkudur. Ve bu his kesinlikle korkudan ya da başka bir

duygudan ortaya çıkar. Bu nedenle, bu görüşü savunanlar yükümlülük hissinin duygudan başka bir şey olamayacağını, kendine özgü ve benzersiz bir deneyim olamayacağını söylerler. İlk bakışta kabul edilmesi gereken bu görüş, görev duygusunun doğuştan olduğunu ve başka bir şeyden türemediğini ileri süren temelciliğin sezgiciliği kapsayan biçimlerine kesinlikle karşıdır. Darwin, Spencer ve diğerleri bu görüşe karşı, açık bir gökyüzünde çakan bir şimşegin net bir şekilde görünür olmasından çok uzakta olan yükümlülük bilincinin ilksel deneyimlerin bir sonucu olarak duygusal bir karaktere sahip olduğunu göstermiş olabilirler. Ancak söz konusu deneyimin değişmez bir şekilde önceden var olduğunu ve bunu kanıtlanmaktan uzak bir dizi duyguyla koşullanmış olduğunu kanıtlamak da aynı doğaya sahip olan bir duyguyu içinde barındırır. Bu nedenle, yükümlülük bilincinin tanrı ve yöneticilerden duyulan korku sonrasında ama benzer durumlarda ortaya çıktığı olgusu, söz konusu hissin ortaya çıktığı zaman eşsiz bir özelliğe sahip olduğu gerçeğini çürütmez. Rashdall'ın sözleriyle, (konuyu uç noktalara taşıyıp) Sokrates'in görev duygusunu kavrayan ve bundan etkilenen ilk kişi olduğunu düşünürsek, bu durum bahsedilen kavramın Sokrates'in ve ondan bu yana yaşamış olan insanların zihinlerinde var olduğu gerçeğini değiştirmez. (Modern antropolojik araştırmaların, ilkel insanın eşsiz bir yükümlülük bilincine sahip olmadığını ileri süren evrimsel tartışmaların olumsuz öncüllerinden kuşku duymamızı sağlayan sonuçlara ulaştığını söylemek adil olur. İlkel insanın zihninin uygar bir yetişkinin zihninden köklü farklılık gösterdiğini ileri süren ve onları çocuk-insanlar olarak gören eski görüş, her geçen gün daha fazla öğrenci tarafından terk ediliyor. Onların kalıtsal açıdan, duygusal yetenek, zihin kapasitesi, hatta ahlaki tutum ve tavırları açısından bizden farklı olmadıkları, ancak başlangıç döneminde modern insanın sahip olduğu tarih, bilim gibi ortak bir mirasa sahip olmadıkları için boşlukla çevrili bilgisizlik içinde yaşamalarından dolayı farklı

oldukları görüşü kabul görüyor. "Evrimsel" kuramların çözüm-
lenmesinde ihtiyatlı davranmayı öneren bu görüş, Westermarck'-
ın* yetişkinliğe kabul töreninde yasaklı olan opossum'u yemeyi
reddeden ve "yaşlı adam orada değilse yiyebilirsin" türünden
kandırma girişimlerine karşı "Bunu yapamam, doğru olmaz," di-
yen Avustralyalı bir yerliden yaptığı bir alıntıdan doğmuş görü-
nüyor.)

(3) Öyle görünüyor ki bu görüşlerin hiçbiri yükümlülük
hissinin element-kuramına kesin bir karşı çıkış içinde değil: Bazı
insanların "yapmalıyım" bilincinin dışında olma iddiaları onların
içgörü hatalarına, zihinsel kusurlarına atfedilebilir ya da yüküm-
lülük bilincinin kendine özgü oluşuna dair bir işaret olarak de-
ğerlendirilebilir; ideallerdeki farklılıklar görev duygusunun içe-
riğinde değil de hedef çerçevesinde ortaya konan bir ayrım ola-
rak doğru bir şekilde tanımlanmıştır. Ayrıca yükümlülük bilin-
cinin gelişimine ilişkin evrimci kuram kendi doğasının temelci
kavrayışıyla da uyuşmaktadır.

Ne var ki görev bilincinin temel ve tanımlanamaz bir dene-
yim olduğunu söyleyen bu öğretiye karşı farklı bir köşeden fark-
lı bir itiraz yükseliyor. Daha dikkatli bir inceleme onun fazlasıyla
kendine özgü ve karmaşık olmasına karşın gerçekten de ana-
liz edilebileceğini ortaya koyuyor.⁵ Dikkat kesilen biri, ilk bakış-
ta mükemmel olduğu düşünülen madeni bir çınlamadaki farklı
armonik sesleri ayırabilir. Aynı şekilde, başlangıçta bölünemez
bir teklığe sahip ve başka bir şeye indirgenemeyecekmiş gibi gö-
rünen yükümlülük farkındalığının en azından iki adet köklü ve
birbirine kaynaşmış deneyimden oluştuğu da fark edilebilir.
Bunlardan ilki insanın bir şeye zorlandığına ya da mecbur bı-
rakıldığına dair yoğun ve zorlayıcı duygudur. Yükümlülük hissi
zorlanma hissidir; görev taşınması gereken bir yükür. Görev bi-

* Edward Westermarck, Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi. Wester-
marck'ın Fison ve Howitt'in "Kamilaroi and Kurnai" adlı eserinden yaptığı alıntı.
s. 118

lincinin bu etkeni üzerinde daha fazla konuşmaya çok da gerek yoktur çünkü bu herkesin kabul ettiği bir şeydir - hatta yükümlülük kavramını etikten çıkarıp atmayı deneyen yazarların bile. Dolayısıyla, Guyau* yükümlülüğün bulunmadığı ahlakı anlattığı kitabında yükümlülüğün "içten gelen baskıya" eşdeğer olduğunu söyler, yükümlülük duygusunu reddeden Taylor da** onu "benden ne bekleniyor bilinci"ne indirgerken yine de "kuvvetli ve zorlayıcı bir etki" olduğunu devamlı bir şekilde üstü kapalı olarak dile getirir. O halde "yapmalıyım" bilinci, bir şekilde kişinin kendisini zorlama altında hissetmesidir. İşin gerçeği, "yapmalıyım"ın anlamını bildiğine inanan herkes bu ifadenin doğru olduğunu kabul edecektir. Aziz Paul'un ahlaklı kişi tanımında ahlaki yaşamın yaygın şekli ahlak yasasına itaat olarak gösterilir, öyle ki hemen herkes zaman zaman içgüdülerinin, tutkularının ve arzularının etkisi altında kalsa da ahlaki zorunluluğun amansız yetkinliğinin hükmeden baskısı altında kalır ve bu tür duygulara karşı çıkar.⁶

Ne var ki, bu mecbur olma bilinci karmaşık yükümlülük duygusunun yalnızca bir faktörüdür. Mantığa görüldüğü kadar aykırı olduğundan ben bunun yalnızca bir mecburiyet değil aynı zamanda özgürlük olduğunu ve görev deneyimimdeki bir etkinlik olduğunu anlarım. Yükümlülüğümün gerçekleşmesi sürecinde görevimi yerine getirme anı yüce bir özgürlük ve kendini ifade anıdır. Görev insanı özgür bir insandır; ahlak yasası özgürlük yasasıdır; kısaca söylersek, yükümlülük bilinci mecburiyet hissi olsa da, daha yüce bir varlığın aracılığıyla - baba, lider, yasa koyup uygulayan hükmedici, Tanrı ya da kişiye ait olmayan bir güç aracılığıyla - bir şeye mecbur bırakılmanın yalın farkındalığından kesinlikle ayrışır.

Bununla birlikte, bunu anlamak bizi çıkış ümidi olmayan bir

* Jean-Marie Guyau, Yaptırımsız ve Görevsiz Ahlakın Ana Hatları, Cilt II, Bölüm I.

** Alfred Edward Taylor, Davranış Sorunu, s.355

çıkmaza sürüklemiş gibi görünmektedir. Çünkü nasıl olup da aynı zamanda hem bağlı hem özgür, hem mecbur hem etkin, hem baskı altında hükmedilebilen hem yetkin hissedilebileceği sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabı her birimizin, basit ve homojenlikten son derece uzak olduğumuzu anlamamızı; son derece çeşitli ve kısıtlayıcı olan ruh hallerinin, amaçların ya da çoğu yazarın söylemeyi tercih ettiği şekliyle aralarında toplam benliğin de bulunduğu birçok kısmi benliğin oluşturduğu hiyerarşinin fazlasıyla karmaşıklarıdır farklılaştırdığı benliklere sahip olduğumuzu keşfetmemizi sağlayan gözlem ve incelemelerde yatar. Bu görüşü, herkesin bu deneyime sahip olduğu boyutuna taşımaya gerek yoktur. Keşfettiğim kadarıyla benim benliğimin parçaları çalışkan ve uçarı benlik, merhametli ve eleştiren benlik, öğrenci ve becerikli benliktir. Eski bir şarkının sözleri şöyledir:

*Dünyevi tapınağında kalabalık var.
İçimizden biri mütevazı, biri gururlu;
Günahları yüzünden kalbi kırık biri var
ve oturup sırttan tövbe etmez biri var.*

Ve şarkı şu sözlerle ilginç bir şekilde biter:

*Yiyip bitiren endişeden kurtulmalıydım
Hangisinin ben olduğuna bir kerecik karar verebilseydim.*

Doğrusu, bana ait olan bütün bu kısmi benlikler, hiçbirinin benimle tam anlamıyla özdeşleşmemesine rağmen, merkezdeki ben olarak kendimi herhangi biriyle ya da hepsiyle birden tanımlayabilirim. Dolayısıyla (içimdeki çatışan amaçlar ya benlikler olarak tanımlanan) yükümlülük deneyimi benim, hükmedici gücün ya da mecbur bırakan bir etkinin baskısı altında oluşumun, komuta ediliyor olmamın bilincidir ama bütün bu baskılar dış

kaynaklı değildir; bizzat (diğer kısmi benlikler ya da amaçlarla tanımlanan) kendimden kaynaklanmaktadır. Bu bilincin amaçlarım ya da kısmi benliklerim olarak adlandırılan zorlayıcı bakış açıları mı, Aziz Paul'un "ruh", Kant'ın (numenal benlik), Freud'un "sansür" olduğunu söylediği baskılayıcı benlik mi olduğunun çok da büyük bir önemi yoktur. Her hâlükârda yükümlülük bilinci öz-zorlanma deneyimidir. Boyun eğme ve özgürlük etkenlerinin tutarsız görünmesindeki ahlaki deneyime ilişkin paradoksal kombinasyonun açıklaması kesinlikle şudur: İtaat ettiğim yasa ne acımasız bir doğa yasası, ne aynılık, ne başkasının iradesiyle yürürlüğe girmiş dışsal bir sosyal yasadır. Sadece kendi hükmümle geçerli ve zorunlu olan ve mecburi benlik gibi kendi üzerimde etkili olan bir yasadır.⁷ Wordsworth'ün söylediğine ve gerçekçi anlayışa göre ben bir "gönüllü köle"yim, ayrıca en derin amaçlarım tarafından dayatılan bir görevin rehberliği doğrultusunda kendime tavsiyelerde bulunuyorum.

Kendimin yetkin, etkin ve bu anlamda "özgür" bir insan oluşumun bilincinde olmamın yanında, ikincil bir anlamda özgür olabilirim ki bu da içimdeki kısmi benlikler ya da amaçların çatışması sonucunda, bir tarafı ya da diğer tarafı tutma konusunda özgür olduğumun bilincinde olmanın hissettirdiği özgürlüktür. Bu seçme özgürlüğü, anlamını benliğin otoriter yetkinliğinden alan özgürlükten kesinlikle ayrıştırılmalıdır. Bir şeyi ya da zıddını istemek içtenliğin kapasitesiyle ilgilidir. Örneğin eğer Abraham Lincoln bu anlamda özgür olsaydı serbest bırakma ve eşit haklar verme bildirgesini imzalamamaya karar verebilirdi ve eğer ben bu şekilde özgür olsaydım yazdığım bu bölümü basıp basmamaya karar verebilirdim. Metafizikçiler insanın gerçekte bu tür bir seçme özgürlüğüne sahip olmadığını, tam tersine irade ve davranışlarının miras aldıkları şeylere, çevreye ya da inançlı filozofların Tanrı'nın iradesi dedikleri şeye bağlı olduğunu göstermek için ortaya kapsamlı kanıtlar koyarlar. Bu filozoflar Lincoln'ın siyasete kendi iradesiyle girmiş olması gerektiğinde ısrar

ederler ama doğru ya da yanlış bir görev bilincine sahip olduğum zaman, neyi görev olarak değerlendireceğimde seçme özgürlüğüne sahip olup olmadığımı inceleyen felsefi sorunun, bu görevi yapmak ya da yapmamak konusunda özgür olduğuma inanmamla bir ilgisi yoktur. Yükümlülük bilincinde olduğum kadar "yapmalıyım" duygusunu da kesin bir şekilde hissederim, aynı zamanda seçme özgürlüğüne sahip olduğumu da hissederim. Herhangi birinin bir başkasına yasa koyan, amaç belirleyen biriymiş gibi bir tutum takınması mümkün değildir. Sidgwick'in sözleriyle, "Farklı davranışlar arasında seçim yapma konusunda belirgin bir bilince sahip olduğumda ve bir tanesinin doğru olduğunu anladığımda ... doğru olduğunu hissettiğim şeyi seçmemek bana imkansız gelir."* Dolayısıyla yükümlülük hissini deneyimleyen bir insan iki çeşit özgürlüğe sahip olduğunun bilincindedir. Örneğin, *Tristan ve Isolde* müzikalinin davetini geri çevirmesi gerektiğinin farkına vardığında (1) müzikal ve neşeli ortamları seven benlik kısmını baskı altına alıp almama konusunda özgür olduğunun; (2) müzikal seven benlik kısmı ile başka bir şey yapmak isteyen kısmi benliğinin amaçları arasında seçim yapmakta özgür olduğunun. Evrende gerçekleşen olayların çeşitli bilimsel yasalarla benimsenmiş olduğunu savunan ve insanın özgür hissetse bile, özgür olmadığını ileri süren Determinizmin takipçileri bu tür bir seçme özgürlüğünün yanılsama olduğunu söylerler ama seçme özgürlüğü bilinci -herhangi bir gerçek özgürlükle bağlantılı olsun ya da olmasın - kesinlikle yükümlülük hissini yanıbaşındadır.⁸

Yükümlülük bilincinin ana hatlarıyla belirlenmiş olan bu çifte benlik kuramı diğer kuramların ileri sürdüğü görüşlerin uyum sağlamasına değerli bir katkıda bulunur. Hem element-kuramın temel gereksiniminin karşılığını; hem de ağır yükümlülük bincinin, dayanılmaz vicdan azabının ve bunaltıcı pişmanlıkların, ortaya çıkabilecek sonuçların korkusundan tamamen

* Henry Sidgwick, *Etğin Yöntemleri*, Cilt 1, Bölüm V

farklılaşmış deneyimler olduğundan emin olan insanların ağır basan tanıklıklarının karşılığını tatmin edici bir şekilde verir. Çünkü çifte benlik kuramı hem gerçekliğe hem de yükümlülüğün farkında oluşun kendine özgü niteliğine vurgu yapar; bu yükümlülüğü özellikle eşsiz bir şeymiş ve deneyimlerin kendine özgü bir karmaşasıymış gibi görür. Öyle ki bu bilinç aynı anda hem hükmedilmektedir hem de hükmetmektedir, hem bağılıdır hem özgürdür, hem mecbur bırakılmıştır hem de serbesttir. Yine de, çifte benlik kuramı yükümlülük bilincinin eşsizliğine vurgu yapmasının yanında, aynı zamanda element-kuramın genellikle görev duygusu adı verilen esas karakterini inkâr eden eleştirilerle de fikir birliği içerisinde. Bunun da ötesinde, çifte benlik kuramı evrimcilerin görev bilincinin gelişimi ile ilgili söylemlerinin destekleriyle de güç kazanır. Çünkü ahlak öncesi aşamada kişinin liderine ya da tanrısına karşı hissettiği zorlanma bilinci, alt benliğin yasa koyan üst benlik karşısındaki ahlak bilincidir. Mecburiyet duygusu iki deneyimin de karakteristiğidir ama dış kaynaklı otoriteye yönelik itaat, yerini alt benliğin üst benlik baskısı karşısında kendini mecbur hissetmesine bıraktığında görev bilincini sürekli olarak ayırt edilebilir hale getiren doğal bir içsel etkinlik ve kendinden fazlasıyla emin olma hali ortaya çıkar.

Sonuç olarak, önceki sayfalarda insanın bir başkası tarafından değil de bizzat kendisi tarafından mecbur bırakılıp hükmedilen kendilik bilinci olarak tanımlanan yükümlülük bilincinin daha ileri analizi konusunda birkaç söz daha söylememiz gerekiyor. Açıkça, bu tür bir deneyim son derece karmaşıktır ve içinde çok farklı etkenleri barındırmalıdır. Nitekim yükümlülük bilinci iki tür etkili bilinci kesinlikle içinde barındırır. Çünkü mecbur kalma hissi herkesi hoşnutsuz eder ve tam tersine otoriter olma duygusu insanı keyiflendirir. Bunun da ötesinde, yükümlülük bilinci hem hoşnutsuzluğa yol açan hem de keyif veren deneyimleri içeren heyecanları da kapsamalıdır - bunlar ye-

rine getirilmesi gereken görevin "ağır" bilinci ya da vicdan azabının yakıcı sancıları olarak adlandırdığımız baskıcı duygulardır. Yükümlülük bilincinin içinde her zaman olmasa da sık sık onaylamama bilinci de bulunur ve hem duyguları hem de karşılaştırılan düşünceleri kapsar. Buna daha sonra değinilecektir.* Son olarak baskıcı ve hükmedici deneyime irade ile ilgili bilinç ya da doğrudan irade diyebiliriz. Bu aşamadaki amaçlarımız açısından analizi daha ayrıntılı bir şekilde ele almaya gerek yok, bir sonraki bölümde duygu ve irade karşılaştırması yapıp yükümlülük bilincinin temel özelliklerini benim hükmüm altındaki benliğimin farkındalığı başlığı altında toparlayacağız.

II. İyi İnsanın Deneyimindeki Yükümlülük Bilincinin Yeri

Hatırlanacağı gibi ana sorunumuz iyi insanın kim olduğu ve iyiliğinin nerede oluştuğuydu. Özellikle de iyi insanın bilincindeki yükümlülük hissinin yerinin neresi olduğuna karar vermeye çalışıyorduk. Bu noktaya kadar elde ettiğimiz sonuçlar özgün ve samimi bir görev deneyiminin olduğunu inkâr edenlerin kuşkuçuluğunu gözden düşürüyor; öte yandan, görev bilincinin ahlaki yaşamın bir etkeni olarak ortaya çıkışının özgünlüğüne ve keskinliğine vurgu yapıyor. Ne var ki, ahlaki yaşamın, iyi insanın karakteristik deneyimin yalnızca ve yalnızca görev bilincinde oluştuğunu savunan bu öğretinin yeterliğini henüz test etmedik. Ahlaki deneyimin görev bilinciyle tanımlanmasını zorlaştıran iki düşünce vardır. İlk olarak yükümlülük bilincinin ahlaki deneyimin daimi ve değişmez bir etkeni olmadığı açıktır. Spencer'ın sözleriyle: "Görev duygusu geçicidir ve ahlaki değerlendirmenin çoğaldığı hızda azalır."** Görev duygusuna uyan kişi kendisini başlangıçta içsel zorlamanın etkisiyle kabul ettiği şeye bir süre sonra yükümlülük bilinci olmadan razı olmuş, gönüllü olmuş

* Bkz. IX. Bölüm

** Herbert Spencer, Etik Bilgisi, Bölüm VII, s. 46

bulur; üst benliğinin dayatması sonucu ahlaki yasaya uyan kişi bu yüksek yasaya karşı koymaya çalışan düşük düzeydeki dürtülerin çok daha az bilincindedir. Kısaca, daha kuvvetli bir ahlaka ve olgunluğa sahip olarak yetişmek benliğin daha çok birleşmesi ve daha az bölünmesi demektir. İyi olmayı isteme alışkanlığının sabitlenmesiyle aşırı iddialı görev duygusunun yansıması olan ölümcül ahlaki çatışmalar azalmaya başlar, daha az çatışma yaşayan insan da kolayca ve kaçınılmaz bir şekilde daha iyi olma iradesini gösterir. Oysa insanın bu yüksek deneyim seviyelerinde daha az iyi olacağını, alt ve üst benliklerinin yükümlülük deneyiminde birbirleriyle daha az karşı karşıya geldiğinin bilincinde olacağını iddia etmek saçmadır.

Öte yandan, ahlaki deneyimin yalnızca ve basit bir şekilde görev bilincinin içinde olduğunu ileri süren bu öğretiye önemli bir itiraz daha var. Görev bilincinin kendisini asla sonlandırmayan, tamamlanmamış bir deneyim olduğu ve her zaman kendisinin ötesine yönelmesi gerçeği bu görüşü imkânsız kılıyor. Diyelim ki asla sadece "yapmalıyım" bilincinde değilim; ayrıca her zaman bir dereceye kadar hangisini yapmalıyım bilincine sahibim. Hesapları toparlamalıyım veya bir randevu ayarlamalıyım veya bir rapor yazmalıyım veya bebek için ayakkabı almalıyım veya sinirimi dizginlemeliyim veya cesaretimi kırmamalıyım veya savurganlığımı azaltmalıyım ya da komşuma kendim gibi hizmet etmeliyim. Asıl görevimin tam olarak ne olduğunu bilmesem de her şeye rağmen bir şey yapmam gerektiğini ya da farklı bir şey olmam gerektiğini bilirim. Kısacası, görev farkındalığı dışarıda bırakmaz ve bu nedenle iyi insan görev olarak gördüğü şeyi yapan birinden çok daha fazlasıdır. Ahlaki deneyim artık asla yalnızca görev bilinci olarak değil aynı zamanda hedefi olan bir görev bilinci olarak görünüyor.⁹ Ancak bu hedefi tanımlama ya da açıklama girişimi bizi yeni zorluklarla karşı karşıya bırakır. Çünkü insanların görev hedefi anlayışlarının ölçülemeyecek derece büyük bir farklılaşma gösterdiği ka-

bul edilmektedir. İlk olarak yükümlülük hedefinin geniş bir şekilde çeşitlenmesiyle ortaya çıkan ilişkilerin keşfedilmesi imkânsız gibi görülmektedir. Ne var ki sonunda ahlak olarak düzenlediğimiz durumları dikkatlice incelersek yükümlülük hedefinin iki değişmez özelliğini bulmakta hiç de başarısız olmayız.

İlk olarak, tam anlamıyla bunu ya da şunu yapmak biçiminde değil de istemek, irade göstermek anlamında da olsa her zaman görev bilincine sahibim. Yazmalıyım, satın almalıyım, vermeliyim tam olarak doğru değildir ama onun yerine yazmayı, vermeyi, satın almayı seçmeli ya da bunlardan birini yapmayı istemeli ve o konuda irade göstermeliyim. İsteğimin ve irademin yükümlülüğünü yerine getiririm; irademe uygun bir şekilde hareket etmek engellenmiş olsa bile hâlâ irademin gerektirdiği yükümlülüğü yerine getiriyor olurum. O halde yükümlülüğün hedefi ilk olarak bir istem, bir iradedir. Yükümlülüğünün farkında olan biri her zaman bu yöndeki isteği, iradesi ya da seçimi doğrultusunda davranması gerektiğinin bilincindedir. Yine de her irade bir görev değildir. Yani, isteklilik ve irade gösteren bir insanın her zaman değişmeyen şekilde bir yükümlülüğü yerine getirdiği düşünülemez. Bir sanatçının renk seçmesi ya da sporcunun oynayacağı topu seçmesi gibi durumlarda yapılan tercihlerde ahlaki olmayan istek ve iradeler söz konusudur. Görev bilinci alanlarına yönelen ahlaki istek veya iradenin hâlâ daha ayrıntılı bir şekilde tanımlanması gerekiyor. Bu nedenle ikinci sorumuz şudur: "Hangisini yapmalıyım" tam olarak nedir? Cevap son derece basittir. İyi olanı istemeli, bu konuda irade göstermeliyim. Uygun olanı ya da olmayanı, kolay ya da zor olanı isteyebilirim; davranış, ruh hali ya da düşünce boyutunda olabilir ama irademin hedefi doğru bir şekilde iyi olarak tanımlanan bir şey olmadıkça yapmalıyım kadar büyük bir irade göstermem. Bu sonuç yeni bir sorunun kapılarını açar. Çünkü şu belirsiz "iyi" ifadesinin tam olarak ne anlama geldiğini henüz keşfedemedik.

Bir sonraki bölümde bu sorunla ciddi bir şekilde yüzleşeceğiz. Bununla birlikte, yeri gelmişken, ahlaki iradeyi "iyilik istenci" olarak tanımlamakla hem teknik hem de popüler bir tanımlama yaptığımızı güvenli bir şekilde iddia edebiliriz. "İyi" sadece ahlaki iradenin değil, iradeye yönelik görev bilincinin de hedefi olarak değerlendirildiğinde daha doğru ve faydalı bir tanım elde edebiliriz.

Bu bölümün en önemli sonuçları şu şekilde özetlenebilir: Herkesin değilse de insanların çok büyük bir çoğunluğunun farkında olduğu ilksel bir deneyim olmasa da eşsiz; pasif durumda kendisi tarafından mecbur bırakılan, sallantıda ve dileyen bir şekilde bulunan, aktif durumda kontrol eden ve kural koyan bir şekilde var olan, farkındalığın kendine özgü şartları içinde oluşan bir yükümlülük bilinci vardır. Duygu ve çatışmalarla ağırlık kazanan bu görev farkındalığı ahlaki yaşamın açıklamalarıyla büyüyüp belirginleşir. Yine de yükümlülük bilinci ahlaki benliğin yalnızca bir etkenidir. Son derece önemlidir ama tamamen gerekli değildir. İyi insan, otoritelerin karşı çıkıp mecbur bırakılan benlik olarak tanımladıkları yükümlülük bilinci olsun ya da olmasın iyiyi isteyen ve iradesini bu yönde gösteren kişidir.

BÖLÜM II

İYİYİ İSTEYEN BİRİ OLARAK İYİ İNSAN

I. İsteklilik Halindeki İsteğin Doğası

Bir insanın iyi olup olmadığına karar verirken öncelikle ne istediğine, niyetinin ne olduğuna bakarız. Bu nedenle isteğin, niyetin, iradenin gerçekte ne olduğu üzerinde düşünmek amacımız açısından önemlidir.¹ Başlangıç olarak bu kavramı duygularla -korkuyla, sevinçle ve hoşlanmayla- karşılaştıracğıız. Duygu ve istek kişinin çevresi ile çeşitli yollardan bağ kurması ve çevresini kuşatan şeylere verdiği tepkilerdir. Ancak bu iki deneyim büyük ölçüde farklılaşır. İnsan duygu halinde çabuk kavrayan, anlayışlı, yeni fikirlere açık ve pasiftir. Kalabalık ve trafiğı yoğun bir cadde manzarasına bakarken, kayalıklara vuran dalgaların sesini dinlerken, yaz sabahının güzel kokularını içine çekerken, kısacası gözlerken ve nesneleri hatırlarken onlarla anlayışlı bir bağ kurar. İlk aşamada onunla bir deneyim başlatmaya, kontrol etmeye ya da karşı çıkmaya girişmez. Çevresini etkilemek yerine ondan etkilenir. Çevresinden etkilendiğinde pasif ve anlayışlı oluşuna benzer şekilde duygulara da kapılır; manzaranın güzelliğinden etkilenir, yıkıcı bir hüznün duygusuyla dolup taşar ya da büyük bir mutluluk yaşar. İnsan duygulandığında hayat denizinin kabaran dalgalarının en yüksek noktasına çıkar ya da en derin yerlerine dalar ama bütün bunları yaparken hareketsiz ve pasiftir. İstekliyken ise bunun tam tersine aktiftir. Kendisini çevresinin merhametine bırakmak yerine onu etkiler. İago'nun

bilge sözleri ile yorumlayacak olursak yaşamlarımız "istek ve niyetlerimizin bahçıvan olduğu bahçelerdir; öyle ki ısırgan ya da marul ekmek, çördük ya da kekik dikmek isteyebiliriz; ... tembellik yapıp verimsiz bırakabilir ya da gübreleyebiliriz, bütün bunların gücü ye yetkinliği isteklerimizde yatar." Aslında doğa bilimcisi Ostwald ve Pearson'un önerdiği ve metafizikçi Berkeley, Leibniz ve Ward'ın öğrettiği gibi fiziksel enerji ya da gücünü kavrayışımız benliğimizin dış dünyada olduğu farz edilen nesnelere yönelik etkinliğinin deneyimlenmesi ile ilgili yorumları temel alır.² İnsan emir verdiğinde ama ona denk düşen bir şekilde kasıtlı olarak itaat ettiğinde, bir neden karşısında otoriter olduğunda ama yine aynı şekilde benimsediğinde istekli ve iradeli ve deneyimi benliğinin işleyişiyle anlam kazanmaktadır. İstek söz konusu olduğunda ilk aşamada benliğin etkinliğini bedensel hareketlilikten ayırmak gerekir. İstekliliği normal olarak bedensel hareketlilik izlediğinden bu iki hareketlilik türü çoğu zaman birbiriyle karıştırılır.³ İçsel irade olarak da adlandırılan isteklilik bir sorunu çözmeye ya da bir tarihi hatırlamaya yöneldiğinde alnın kırışması ve yüz kaslarının hareketlenmesiyle kendini belli eder. Düzgün bir ateş yakmak veya doğru bir şekilde çizim yapmak gibi durumlarda dışsal irade söz konusudur ve açık bir bedensel tepkinin öncülüdür. İstence bedensel bir hareketliliğin eşlik ettiğini ya da onu izlediğini gördük; ama göz bebeğinin genişlemesi gibi bedensel hareketlilikler tamamen bilinçsizdir; bilinç halini takip eden hareketlilikler de tamamen dürtüsel ve dolayısıyla istemsiz olabilir. Örneğin büyük bir köpeğin kendisine baktığını görüp diğer yöne hızla kaçan bir çocuğun bedensel hareketleri dürtüseldir, bir algıya bağlıdır ama niyet, istek ya da irade söz konusu değildir. Başka bir deyişle çocuk kendiliğinden harekete geçmemiştir, kendinden emin ve istekli değildir; yalnızca bedeni aktiftir. Bir insanı ahlak yönünden değerlendirirken yalnızca bedensel eylemlerine bakmamamızın nedeni budur. Gerçekleştirdiği eylem tesadüfi ya da niyetinden

bağımsız bir dış etkenin zorlamasıyla ortaya çıkmış olabilir. Tren yolcularını felaketten kurtarmak için fedakârlık yapan bir insanın bu çabasında başarısız olsa bile kahramanlara yaraşır türden iyi bir insan olduğunu düşünmemizin nedeni de budur. Diğer bir deyişle bir insana iyilik payesi istekliliğinin, iradesinin ya da benliğinin etkinliğinin özellikleri göz önüne alınarak verilir. Normal olarak iradeye eşlik eden bedensel hareketlilik ya da bedensel tepkinin dışsal sonuçları erdem olarak görülmez.

Şimdi istekli olmanın diğer bir temel özelliğine değineceğiz. İsteklilik yalnızca insanın istencinin aktif bir şekilde bağlantılı olan nesne ve hedeflere yönelmesinden ibaret değildir, ikinci aşamada hem bu nesne ve hedefleri hem de kendisini kişileştirmesi söz konusudur. Bu ifadenin anlamını en iyi diğer deneyimlerle ortaya çıkan ve karşıtlık barındıran isteklilik ya da irade verir. İnsan herhangi bir şeyi algılayarak, örneğin limandan balık avı için ayrılan balıkçı teknesine bakarken, herkesin kendisiyle aynı algıyı paylaştığını düşünür. Herkes ıskunayı onun gördüğü gibi görmektedir ve benzer şekilde her şeyi onun kavradığı gibi kavramaktadır. Örneğin üçgenler ya da bebek ölümlerinin kötü olduğu ve üstesinden gelinmesi gerektiği gibi konularda aynı onun gibi düşünmektedir. İsteklilik durumunda ve bu aşamada iradeye benzeyen duygusal hallerde durum farklıdır. Çünkü insanın isteği genelleştirilmiş bir sınıfa değil ama kişiye ya da kişilere yönelir: bir bebeği ya da bütün bebekleri kurtarmak ister veya belli bir kavramsal sınıftaki bebekleri değil de özel bir grup bebeği kurtarmak ister. Bu kurtarma istekliliği diğer duygusal deneyimlerinden çok daha özenli, canlı ve kuvvetlidir, kendisini de kişiselleştirip ayrı tutmuştur. Bu amacın başkalarına değil kendisine ait olduğunu bilir. Bu iradeyi yalnızca kendisinin gösterip başarıyla sonuçlandırabileceğini, başkalarının aynı iradeyi gösteremeyeceğini bilir. Bu nedenle, kişi yasalara ve içinde yaşadığı küçük ve büyük grupların geleneklerine yalnızca alışkanlıktan, adet böyle diye, düşünmeden yapılan taklitlerden, sadece

etrafındaki herkes aynı şekilde davranmasından kaynaklanan nedenler doğrultusunda uyuyorsa bu davranış ahlaki bir eylem değildir.⁴ Böyle bir kişi etik açısından iyi bir insan değildir. Aslında ahlaki olmayan bir şekilde hareket ediyordur çünkü gönüllülük ve eylem üzerinde düşünme yoktur. Sosyal ilişkilerle bağlanmış bir insanın alışkanlık, adet ve başkalarını taklit esasıyla hareket eden diğerlerinden farklı ve özgün bir birey olabilmesi için istenç ve irade sahibi olması gerekir. Dolayısıyla, bu tür düşünceden yoksun uyum gösterme davranışı bir insanı iyi yapmaz. Bu nedenle, XX. yüzyılda kilisede ayine katılanlara sunmak için ekmeğe tabağını dolaştıran bir İngiliz papaz yardımcısının ne kadar baskı altında olursa olsun kendi gelenekleri doğrultusunda evinin buz tutan tarafına kapı açan bir Çinliden daha iyi olduğu söylenemez.* İkisi de düşünmeden, kendi bireysel sorumlulukları ve öncelikleri üzerinde ayrıntılı bir değerlendirme yapmadan ait oldukları sınıfın geleneklerini takip etmişlerdir, ne var ki ahlaki davranış kişisel ve gönüllü bir eylemdir.

İstekliliğin, benliğin kendiliğinden işleyişinin bireyselleştirilmesi olarak tanımlanmasından yola çıkıp doğal bir dönüşle farklı tiplerinin değerlendirilmesine yöneldik. Ahlakçının bakış açısına göre basit bir isteklilik veya gönüllülük ile seçim yapmak ya da düşünüp taşınma sonrasında gösterilen irade arasındaki ayırım çok önemlidir. Ahlaki olmayan deneyimlerden örnekler verelim: Bir insanın sesini ilk kez duyduktan sonra arp dersi almaya karar vermesi; Newport'ta bir mevsim geçirmek ya da Kanada'daki Rocky dağlık bölgesine seyahat etmek gibi iki farklı arzunun yol açtığı sancılı kararsızlığın ardından karar vermek. Ahlaki yaşam farklı sonlara yönelen seçimlerin üzerinden yükselir ve doğruyu söylemek gerekirse "bir dizi uzun çelişkidir"*** geçerek oluşur. İzlerini kaynağına kadar takip edecek olursak: Ne dolaysız refleks hareketi aşamasında ne de öncül imgenin ya

* John Dewey-James Haden Thufts, Etik, s. 69

** Edwin Holt, Freudcu Arzu, s. 130

da hissin anında ve kaçınılmaz olarak eylemle sonuçlandığı dürtüsel aşamada ahlak vardır, çünkü herhangi bir irade ve daha önce görmüş olduğumuz gibi isteklilik halinde olan benlik olarak tanımlanan ahlaki benlik de yoktur. Örneğin büyük bir gümbürtü duyduğu zaman anında ve kaçınılmaz olarak kaçan ya da gördüğü bütün meyveleri yiyen yabanıl bir vahşi veya bir çocuk isteyerek ya da iradeleriyle değil refleksleri ya da dürtüleri doğrultusunda davranıyordur, dolayısıyla davranışları ahlak barındırmaz. Bununla birlikte, bu vahşi sesi duyduğu anda kaçmak yerine gizlenmek ve ileri gitmek arasında tereddüde kapıldığında veya çocuk meyveyi gördüğü anda onu alıp yemek ile cezadan kaçınmak için almadan geçip gitmek arasında kararsız kaldığında, düşünüp taşınma ve seçim yapma olasılığının ortaya çıktığı bu an ahlakın ortaya çıkabildiği aşamadır. İstekli olan insanın ahlaklı olabilmesi için aynı zamanda düşünen bir insan olması gereklidir. (Düşünüp taşınma isteğin ve iradenin yöneldiği farklı nesne veya hedefler arasında düşünce yoluyla bir karşılaştırma yapma halidir.) Bu tür bir düşünme deneyiminden yoksun olan biri bilfiil iyi bir insan değildir.

William James seçim yapmayı ya da düşünüp taşınan iradeyi "çaba göstererek" ya da "çaba göstermeyerek" diye ikiye ayırmıştır.⁵ (1) Çaba göstermeyerek yapılan düşünmede çeşitli hayal kurmaların uzatılmış bir ileri-geri gidip gelmesi durumu vardır. Bir insanın parasını kürk manto almak için kullanmak arzusu ile sezonluk opera bileti almak isteği arasında kalması ya da bir deniz seyahatine çıkma arzusu ile bir kampanya fonuna katkıda bulunma isteği arasında kalması gibi kararsızlıklar bu durum için örnek olarak verilebilir. (2) Diğer taraftan çaba göstererek karar vermede gözardı edilen olasılığın bütün ayrıntılarıyla değerlendirilmesi durumu vardır. Tam da müzik yönünde karar verme aşamasındayken kürk mantının şıklığını ve tüylerinin verdiği hissi hayal etmek; kampanya fonu için yazılan çeki imzalarırken denizin tuz kokan esintisini gözünde canlandırmak gibi

örnekler de bu durum için verilebilir. Bu tür irade çok büyük bir sıklıkla yükümlülük bilinciyle kaynaşmış haldedir ve ahlaki deneyimin tartışma götürmez bir parçasıdır. Zevk arayışlarıma, hırslarıma ve tutkularıma karşı verdiğim mücadelelerde, ahlak konusunda bilinçlendim, ahlaki seçimin gerçekliğini hissettim. Ahlaki deneyime ilişkin büyük çaplı betimlemelerin hemen hepsinde mücadele halindeki ahlaklı insandan bahsedilir.

Ne var ki, ahlaki mücadeleyi, ahlaki deneyimin ortaya çıkışından kaynaklanan olmazsa olmaz koşul, ahlaki benliği ortaya çıkaran doğum sancıları olarak kabul etmek gerekli olsa da, en yüksek aşamasına ulaşmış olan ahlaki deneyimi büsbütün bir mücadele ve çatışma olarak resmetmek doğru değildir. Aslında ahlaki mücadelenin amacı alışkanlıkların, adetlerin değişmez bir şekilde anlayışa ve iyi odaklı iradeye yöneldiği, bu halin uzun bir süredir anlaşıldığı ve seçimin bu yönde yapıldığı yaşam seviyesinin idrak edilmesidir. İstekliliğin, gönüllülüğün, iradenin bu tür bir alışkanlığı daha önce bahsetmiş olduğumuz, genellikle bilinçdışı olan, bir refleks olarak ortaya çıkan istem dışılıktan kesinlikle ayrıştırılmalıdır. Örneğin aksırma alışlagelmiş, yerleşmiş, daimi olarak görülebilen bir eylemdir ama ahlak konusunun içinde yer almaz. İyiyi istemek, iyi yönünde irade göstermek alışkanlığı, çimlere basmamak gibi daha önce gönüllü olarak yapılan ve sonradan yalnızca bir dürtüye dönüşen ahlaki istence dayalı davranış şekillerinin sonucu olarak ortaya çıkan alışkanlıklardan da daha dikkatli bir şekilde ayrıştırılmalıdır. Elbette bu tür alışkanlıkların oluşmasında ahlaki çabanın öncelikli hedefleri vardır, yine de bunların ahlak olmaktan çok alt-ahlak olarak adlandırılmaları daha iyi olacaktır. Ayrıca bunlar düşünüp taşınma olmadan gerçekleşen ahlaki istence dayalı alışkanlıklarla da karıştırılmamalıdır. Çünkü bu alışlagelmiş olumlama, iyiliğin içride bir mücadele yapılmadan çekişme ve çatışma yaşanmadan ileri sürülmesi ilksel ahlak deneyimi ile tamamlanmış ahlak çatışmasından ortaya çıkan olgun ahlak deneyimini birbirinden ay-

rıştırır. Hegel de erdemin bu tamamlanmış çatışmadan doğduğunu ifade der.

Basit isteklilik, gönüllülük ve seçim yapmak arasındaki ayırmadan ortaya çıkan etik, sosyal olan ve sosyal olmayan istek, irade arasındaki farkı da ele alır. Bu ayrım kendimle bir yandan kişi, kişiler ya da kişisel özellikler diğer taraftan da olaylar ve şeyler arasında bağlantı kurarken ortaya çıkar. Sosyal olmayan isteğin çok büyük bir kısmı gelecekteki olaylara yöneliktir. Örneğin yazdığım bölümü uyumadan önce bitirmek istemem, kırk yaşına varmadan öce bir milyon dolarımın olmasını istemem, gelecek haziranda felçten kurtulmuş olmayı istemem gibi. Bu kişisel isteğin iki kök formu bulunur: Kendini ortaya koyma ve bağlılık duygusu. Kendini ortaya koyma durumunda hedefimi kendime tabi kılarım, bağlılık durumunda ise kendimi hedefime tabi kılarım. Kendimi ortaya koyma durumunda hedefime karşı çıkarım - ona boyun eğdirir, zorlar, yok eder, kafamdan atar, parçalayıp harabeye çevirir ya da sadece küçümseyip meydan okuyarak karşısına dikilirim. Bağlılık durumunda hedefimi kabul lenirim, kendimi ona feda eder veya onu takip eder ya da onu savunurum. Despot hükümdarlar, asiler, hatta komutanlar ve peygamberler kendilerini ortaya koyan insanlardır; azizler ve şehitler ise bağlılığın, sadakatin ya da inancın insanlarıdır. Bu açıdan bağlılığın despotluk kadar gerçek ve aktif bir deneyim olduğunu akılda tutmak çok büyük bir önem taşımaktadır. Düşünme içermeyen taklide dayalı, dışsal bir zorlamaya teslim olmuş bir irade, özgür bir insanın kendisini inandığı dini temsil eden kuruma ya da ait olduğu topluluğa adanması yönünde gösterdiği iradede, doğunun batıya, dünyanın cennete uzak oluşu kadar uzaktır.

Ahlak deneyiminde iradenin bu temel formları tarafından üstlenilen rol ileride tekrar ele alınacaktır. Ne var ki şu anda ettiğin irade konusunda yaptığı başka bir ayrımı ele almamız gerekiyor. Öyle ki bu ayrım bir yanda hedefi "iyi" olarak tanımlanan ahlaki irade ile diğer yanda ahlaki olmayan, ahlaksız yani

kötü olan irade arasındaki ayrımdır. Bu noktada asıl arayışımızın "iyi insan" olduğu unutulmamalıdır. Bir önceki bölümün sonuç kısmında iyi insanın ya da ahlaki benliğin iyiyi istediğini ve o yönde irade gösterdiğini belirtmiştik.⁶ Şu anda ise Ahlaki iradenin hedefi olan "'İyi' tam olarak nedir?" sorusu ile karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz.

Ne var ki, bu sorunun cevabını bulmayı kısa bir süre erteleyerek ahlaki deneyimi istek ve irade ile değil duygu ile tanımlayan kuramlara değineceğiz. Çünkü bu tür kavramlaştırmanın haklı çıkarılabilmesi için ahlaklı insanın isteyen ve irade gösteren biri olduğu yönünde vardığımız sonucu yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Bu duygu kuramları ister onaylansın ister onaylanmasın duygudaşlığı ve diğer duyguları ahlak deneyiminin bir özelliği olarak değerlendirir.

(1) Duygu paylaşımı yapan cana yakın bir insanı iyi bir insan olarak görme eğilimi kolayca açıklanabilir.⁷ Cana yakınlık hissi ahlaki bağlılığın büyüyüp gelişebileceği verimli bir arazidir ve duygu paylaşımı yapan bir insan, neyin iyi olduğunu duygularını kendisine odaklayan bencil bir insandan daha kapsamlı ve yeterli bir şekilde kavrar. Çok farklı türden ahlakçılar halden anlama ve duygudaşlık olarak ifade edebileceğimiz sempatiyi önde gelen bir ahlak deneyimi olarak görürler. Örneğin Schopenhauer, insan yaşamının doğuştan ve kaçınılmaz bir şekilde berbat olduğuna inandığından merhameti gerçek bir ahlaki tavır olarak ele alır. Ancak kendimizi duygudaşlığın ahlaka eşdeğer olamadığına ikna etmek hiç de zor değildir. Duygudaşlık kesinlikle iyiliğin önde gelen bir eşlikçisi ve hizmetkârıdır; ama sıkıntılarından kurtulmak isteyen bir insanın başkalarının yaptığına özenerek sahte belgeler düzenlemesi veya hileli işlere girmesi örneğinde olduğu gibi ahlaksızlık içeren davranışları da teşvik edebilir.

(2) Duygudaşlığın iyiliğin özü olduğuna ilişkin öğretisi bu iddiasıyla aslında kendi zayıflığını açığa çıkarır. Öte yandan ara-

larında Hutcheson, Shatsbury, Smith ve Hume'un bulunduğu XVIII. yüzyıl ahlakçıları⁸ ile günümüzde Edward Westermarck ve A. E. Taylor'un⁹ oluşturduğu bir grubun şekillendirdiği diğer bir öğreti kökenini gerçek fiili yaşama dayandırmaktadır. Bu öğreti ahlakın onaylama ya da onaylamama hissiyatı içinde oluştuğunu ileri sürer. Bu düşünce ahlaki değer biçmeyi kapsayan ahlaki deneyim savıyla karıştırılmamalıdır. Şu anda mercek altına almış olduğumuz öğretinin, insanı kendi isteği, iradesi ya da eylemleri üzerinden değil de başkalarının tahminleri üzerinden iyi bir insan olarak değerlendirmesinin, genelgeçer fikirlerle keskin bir uyumsuzluk içinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Diğer bir deyişle iyilik, derecelendirme yolu olarak etkin bir işlevselliğe sahip değildir. "Ahlak ... sosyal onaylama olgusunun basit bir ismidir." Hutcheson'ın ifadesiyle, "Ahlaki iyilik ... bazı niteliklerin onaylama ve takdire yol açan eylem halindeyken anlaşıldığı yolundaki düşüncemizi ifade eder."* Eylem ise Westermarck'tan bir alıntıyla ifade edecek olursak: "Hükmünü bildiren kişide onaylama ya da onaylamama duygusuna neden olma eğilimi barındıran iyi ya da kötü etkinliktir."**

Bu kuram üzerine resmi bir yorum yapacak olursak ahlaki bilincin, duygusal kavrayışının yalnızca bir bölümünü somutlaştırdığını söyleyebiliriz. Çünkü onaylama ve onaylamama başlangıçta ve temelde duygusal olmasına karşın ikisi de hissiyatın düşünceyle kaplandığı karmaşık bir bilinç halidir. Onaylama en iyi bir nesne ya da hedeften hoşlanma, zevk alma olarak tanımlanabilir. Bu kararda nesne veya hedefin göreceli kalıcılığıyla önemli rol oynar ve sürece çoğu zaman onaylanan nesne ya da hedefin bir başkasıyla muğlak ve üstü kapalı bir şekilde karşılaştırılması eşlik eder. Ne var ki bu yorum onaylama ya da onay-

* Francis Hutcheson, Ahlak Açısından İyi ve Kötü Üzerine Bir İnceleme, Giriş bölümü.

** Edward Westermarck, Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi, Cilt 1, Bölüm 1, s.4

lamamanın başlıca ahlaki deneyimi oluşturup oluşturmadığı sorusunu cevapsız bırakıyor. Bu öğretiye karşı ileri sürülen inandırıcı görüş onaylama ya da onaylamamanın bazen ahlaki olmayan deneyimler olduğu gerçeğine dayanır. Ahlaki olan ve olmayan onaylama ile kınama aynı uyarıcının ikisini de tahrik ettiği durumlarda açık bir şekilde görülür. Örneğin yanan büyük bir binayı gösteren bir tabloya bakan bir kişi hem resmin doğru bir şekilde resmedilmesini onaylayan bir hisse kapılabilir hem de itfaiyecinin hayatını tehlikeye atarak gerçekleştirdiği kurtarışı heyecanla onaylayabilir. Ne var ki ilk onaylama durumu estetik düzeydedir ve ahlaki bir onaylama durumu olan ikincisinden tamamen farklıdır. Bu nedenle, onaylayan ya da onaylamayan izleyiciyi bilfiil ahlaklı bir adam olarak değerlendiren bu öğretiyi reddedip başkası tarafından onaylanmadan kendi iradesinin erdemiyle hareket eden insanın iyi olduğunu ileri süren eski kuramı destekleyerek kendimizi haklı çıkarabiliriz.* Dolayısıyla, ahlakla ilgili duygusal kuramları incelemeye yöneldiğimiz bu noktada anlatımıza ilişkin ipucumuzu elimize almalıyız. İyi insanın iyiyi isteyen ve bu yönde irade gösteren kişi olduğuna karar vermiştik; ne var ki "iyi" sözcüğünün anlamı hakkında yalnızca muğlak bir fikrimiz vardı. "İyinin ne olduğu" konusunda en sonunda kendimize gönderme yaparız.

II. İyi

Öncelikle "salt iyi" ile basit bir şekilde "iyi"yi birbirinden ayırmamız gerekir. İsteğin, arzunun, hatta unutulup giden dileklerin her nesnesi ya da hedefi bir değere sahip olma anlamında iyidir çünkü burada "iyi" ile onun en geniş anlamındaki istenen, irade gösterilen, arzu edileni kastediyoruz.¹⁰ Bu sözcük çok farklı şekillerde tanımlanmıştır ama bu tanımların her biri, örneğin "faydalı", "memnuniyet verici", "uyum sağlamış" gibi kelimeler, söz konusu hedefin daha temel bir gerçekliğini ya da onun de-

* Ahlaki onaylama ya onaylamamayı bir adalet erdemi olarak gören tartışmalar için IX. Bölüm'e bakabilirsiniz.

ğerli, arzulanan ve aranan olması gibi farklı özelliklerini ifade eder. İyi etten, iyi toptan, iyi şiirden bahsederiz; söz konusu ifadeler bunların insanların sevip aradığı yiyecek, oyun ve edebiyat türü oldukları anlamına gelir. Ancak her iyi "salt iyi" olarak tanımlanamaz. Çünkü "salt iyi" Aristo'nun daha iyiyi arayış süreci için ifade etmiş olduğu gibi "kendi iyiliği için istenen", en üst derecedeki iyidir.* Aristo bize salt iyiliğin hatırı için diğer her şeyin istendiğini göstermiştir. Dolayısıyla "salt iyi" yüce ya da nihai bir hedef, bir erek ya da istektir.¹¹

Çok kritik ve temel öneme sahip olan bu fikrin daha geniş bir zeminde ele alınıp açıklanması gerekir. İsteğin nihai hedefi olan salt iyi, daha aşağı düzeydeki bütün hedeflerden ya da ereklerden keskin bir karşıtlıkla ayrılır; o da istenen diğer her şeyin başka bir anlama geldiğidir. Bu göreceli sonlara ya da anlamlara hepimiz aşınayız. Dolayısıyla insan bir ameliyatı sırf bunu deneyimlemek adına değil kendisi açısından sağlık anlamına geldiği için seçer; sıcak havada deniz kenarında bir yürüyüşü sadece yürüyüşün kendisi için değil köpüklerin verdiği serinlik hissi için seçer. Para kazanmayı yalnızca paraya ve banka hesabına sahip olmak için değil operaya gidebileceği, otomobil alabileceği ya da siyasi güç elde edebileceği için seçer. Dolayısıyla, para kazanmak operaya gitmenin, otomobil almanın ya da siyasi güç sahibi olmanın öncülüdür. Ne var ki, bunların hiçbirisi açlık çeken ya da evsiz biri için nihai bir erek değildir. Elindeki yiyeceği barınakla ya da barınağını yiyeceklerle takas edebilir. Bütün bu takaslar nihai erekler değildir çünkü fiziksel olarak iyi halde olma yolunda istek ve irade gösterilmesi anlamını taşır. Hatta sağlıklı bir beden de en azından herkes için yüce bir erek değildir. Bazı insanlar özgürlük ve onur için sağlıklarını feda edip canlarını bile verebilirler. Öte yandan "salt iyi" aksine kendine yetme özelliğine sahip olduğu düşünülen bir erektir. Diğer tüm amaçların doğal olarak üstünde yer alan bir amaçtır. Amaçlayan ben-

* Aristo, Nikomakhos'a Etik, Kitap 1, Bölüm 2

liğin inancının hedefi olarak değil istenen bir şeyin hatırı için ama aranmış olabilecek diğer her şeyin hatırı için bir hedeftir. Ve iyi insan da kasıtlı olarak salt iyiyi arayan kişidir. İyilikle dolu davranışın önemi vurgulanmalıdır. Salt iyi diğer amaçların karşılaştırılmasıyla seçilmiş olsa da bütün insanlar tarafından bir yücelik olarak görülür. Diğer bütün amaçların reddedilmesiyle oluşan bu kasıtlı seçimin nihayetinde akıl yürütmeye dayalı bir seçim olması gerekmez. Bir kez yapıldığında sık sık tekrar doğrulanmasına da gerek yoktur; o aşamada ona düzenli ve küçük bir çabayla ulaşılabilir ve onu oluşturan davranış tarzı unutulmuştur ama her şeye rağmen kasıtlı bir şekilde seçilmiştir.

Salt iyinin, bu nihai hedefin önemli bir özelliğini vurgulamamız gerekir. Her zaman kişisel bir doğaya sahiptir. Yiyecek, giysi, mobilyalar, nadir bulunan baskılar gibi alt hedefler kişisel olmayabilir ya da malzeme olarak görülebilir. Ama sonunda bütün bunların ve diğer her şeyin istendiği yüce amaç doğrultusunda yaşanan deyim kişiseldir ya da sosyaldır - sosyallik kavramı içinde yer alan mutluluk, bilgelik ve iyilikseverlik ilerideki bölümlerde ele almamız gereken konulardır. "Salt iyi"yi "doğru"dan veya düşüncenin nihai hedefinden veya "güzellik"ten veya estetik zevkin nihai hedefinden kendi doğasından kaynaklanan bir kişisellik barındırmasıyla ayırabiliriz.

O halde bir sonraki aşamada, salt iyiliğin tanımlanmasında yücelik ve isteğin hedefinin kişiselliği konusunda geniş ölçüde fikir birliği sağlanmasına karşın bu nihai hedefin kendine özgü doğasına ya da amacına ilişkin düşüncelerde büyük bir fikir ayrılığı yaşandığını belirtmemiz gerekir. Birisi için zevk, diğeri için hizmet, bir başkası için bireysel mükemmellik, öbürü için sosyal uyum olabilir. Bu olgudan yola çıkarak önemli bir sonuca varırız. "Salt iyi"yi başkaları için ne anlam taşıdığına bakarak değil kendisi için ne ifade ettiğine bakarak isteyen ya da istemeyi reddeden insan bu yaptığı seçimin soncuna göre iyi veya kötü, ahlaklı veya ahlaksızdır. Bu nedenle insanın iyiliğini ya da kötü-

lüğünü ortaya çıkaran nesnel bir ölçüt yoktur. Diğer bir deyişle, davranışında, iyi ya da kötü isteğinin sonucunda ortaya çıkan eylemini açık bir şekilde damgalayan iradesinin kendine özgü hedefinde hiçbir şey yoktur. Gözlemcinin iyi ya da kötü olarak adlandırma eğiliminde olduğu eylem dürtüsel olarak ya da ahlaksızca gerçekleştirilmiş olabilir; ya da bir insanın iyinin ne olduğuna dair eleştirmenlerden bağımsız olarak geliştirdiği anlayışı doğrultusunda oluşan kasıtlı seçimlerinin doğurduğu ahlaki isteğinin bir sonucu olabilir. Krema tabağındaki sineği kovaladığı için ahlaki açıdan değerlendirilen bir adamı ele alalım. Bu adam "iyi", "kötü" ya da "ahlaksız" biri olarak değerlendirilebilir mi? Gözlemcinin nesnel bakış açısına göre bu sorunun kesin bir cevabı yoktur. Bu kişi sineği düşünmeden kovaladıysa davranışında ahlaki bir nitelik bulunmaz. Bu davranışı iradesi sonucunda sergilediyse ahlaklı ve iyidir. Diyelim ki bu kişi Hindistan kökenli Jain inancına mensup, hijyen bilimine aşina değil ve ona göre bütün canlıların korunması ve kurtarılması iyiliğin temel faktörlerinden biri, bu durumda da kişi ahlaklı ve iyidir. Öte yandan bütün sineklerin hastalık yaydığına inanıyorsa ama yine de krema tabağındaki sineği verdiği yaşam mücadelesini seyretmek gibi bencil bir zevksizlik nedeniyle kurtarıyorsa kötü ya da ahlaksızdır.

Başka bir örnek üzerinde duralım: Gönüllü olarak askere yazıldığı için ahlaki açıdan bir kahramanmış gözüyle bakma eğiliminde olduğumuz genç bir adamı ele alalım. Sadece içgüdüsel dürtülerinin etkisinde kalarak ahlaki olmayan seçim yaptıysa ve bu eylemi insanlığa ya da dine yönelik daha temel bir sadakate karşı çıkarak gerçekleştirdiyse ahlaksız bir insan bile olabilir. Karşıtlığı bir kez daha belirtelim: Bir insanın isteğinin hedefini şekillendiren salt iyi ya da nihai kişisel amaç, kendine özgü doğasında başka bir insanın salt iyi olarak değerlendirdiği kendine özgü hedeften sık sık farklılaşır. Ne var ki söz konusu insan buna kendi içinde yeterliliği olan ve diğer amaçların üstünde yer alan

bir amaç olarak bakarsa bunu istemekle gerçekten doğru ve ahlaklı bir tutum sergilemiş olur. Dolayısıyla ahlaklı olma bilinci kişisel bir deneyimdir ve davranışlarında birbirinin tam tersi yollara sapan ve birbirinin zıddı olan ideallerden keyif olan insanların bu farklılıklara bakmaksızın çoğu zaman eşit derece iyi değerlendirilmeleri gerekir.¹²

Okur salt iyi ya da ahlaklı olma konusundaki bu görüşe hemen iki yönden karşı çıkabilir. İlk olarak bu tür bir öğretinin ahlaklı olan ve olmayan arasında bir ayrım yapmadığıdır. Aslında, hayatındaki her şeyi doğası ne olursa olsun bir amaca bağlayan herhangi bir insan ahlaklı bir tutum içindedir. Eleştirinin ikinci bölümünde bütün amaçların ahlak barındırmadığını zaten kabul edildiği hatırlatılabilir. Örneğin yaşamındaki her şeyi, sağlığını, kültürünü, ailesinin mutluluğunu, çalışanların haklarını zengin olma amacına bağlayan bir insan kesinlikle ahlaklı ve iyi değildir. Bunun yanı sıra hayatta sadece sınırsız zevklerin peşinde koşan, bilgiyi, iyilikseverliği, adaleti bu zevklere bağlayan bir insan da aynı şekilde ahlaklı ve iyi değildir. Ne var ki burada ele alınan kuram, eleştirinin yanlış bir şekilde varsaydığı gibi bütün amaçlarını amaçsız bir şekilde hastalıklı zengin olma tutkusuna bağlayan birini iyi bir insan olarak ele almamızı gerektirmez. Bu öğretiyi bizi, kendi içinde yeterli bir isteğe sahip olduğunu düşünen iyi insanın eğer

*... bir insan en uzağa erişmek için mücadele ediyorsa
Hayat ona bir ödül hazırlamaktadır, bırak istediği gibi olsun*

beytindeki gibi ahlaklı bir adama dönüşeceğine ya da

...lambaya püf de ve uçkuru gevşet

dizesinde olduğu gibi günaha düşeceğine paralel bir görüşe sürüklemekten çok uzaktır.

Çünkü bir amacın ya da isteğin hedefinin kasıtlı bir şekilde seçilmesi insanın iyi olmaktan çok kötü, ahlaksız olduğunu ortaya koyabilir. Bir insan bir hedefin iyi olduğunu bilebilir ve belirli amacı doğrultusunda başka bir hedefi seçebilir; kutsal bir görüşe itaatsizlik edebilir, "Ey kötülük, benim iyim ol," diye haykırıp iyi olana sırtını döner; bütün arzularını, diğer insanların bütün haklarını, kendi içinde yeterli olmadığını ama gerçek doğasında iyiye bağlandığını bildiği bir amaca bağlayabilir. Böylece bu kişi iyi olanı reddetme isteği ile kendiliğinden kötü, ahlaksızlık yönündeki istekliliği olan bir insan olarak görünür. Önceki paragrafta anlatılan ve bu bölümde anlatılanlara karşı ileri sürüp itiraz ettikleri, amansız para avcısı ya da zevk düşkünü kişi bu tip insanlardan olabilir. Yalnızca bir insanın para elde etmenin kendi içinde yeterli bir istek ve nihai bir erek olduğuna, diğer her şeyin doğal olarak buna katkıda bulunduğuna gerçekten inanması durumunda; öyle ki, bu neredeyse tamamen imkânsızdır; kuramımız doğrultusunda kararlı bir para avcısı olan bu insanın iyi bir insan olduğunu söylememiz gerekir. Aynı şekilde zevk düşkünü insanın zevk hedefinin kendi içinde yeterli bir istek ve hedef açısından nihai bir erek olduğuna inanması durumunda bu kasıtlı zevk düşkünlüğünü de iyi olarak değerlendirmemiz gerekir.

Bu anlayışa yönelik ikincil bir itiraz da söz konusu kuramın kaçınılmaz bir şekilde herhangi bir insanın gözünde iyi görünen şeyi haklı çıkaran öznel bir etik olmaya yönelmekle sonuçlanmasıdır. Ne var ki bu eleştiri, bir insanın diğer bir insan hakkındaki tahmini ile onun düşünceleri ve fikirleri hakkındaki tahmini arasındaki ayrımı gözden kaçırmaktadır. Bir insanın ona neyin iyi görüldüğüne bağlı olarak bir şeyi isteyip istememesine göre iyi olarak değerlendirilmesi, insanların iyinin ahlaka eşdeğer oluşuna ilişkin farklı görüşlere sahip oldukları düşüncesini izler - ama bu insanların iyinin yeterlilikle eşdeğer oluşuna ilişkin farklı düşüncelerini hiçbir şekilde izlemez. Bu nedenle, ahlakçı

bir insanın iyi olup olmadığına karar verirken o insanın kendi standartları üzerinden değerlendirme yapmalı, bir yandan da hem o insanın "salt iyi" ile ilgili kavrayışını tahmin etmeye çalışmalı, hem de o insanın iyyinin ne olduğunu anlamak için kullandığı yöntemleri diğer görüş ve yöntemlerle karşılaştırarak incelemelidir. Aslında bizler daimi olarak çifte ahlaklılık tahmini yapmaktayız. Dolayısıyla, Robert Lee'yi daha önce bağlılık yemini etmiş olduğu hükümete karşı çıkması nedeniyle kınamamıza rağmen iyi bir insan olarak değerlendiririz; Elisabeth Fry'ı da oğluyla evlenme kararına tamamen karşı çıkmamıza rağmen iyi bir kadın olarak düşünürüz. Bu nedenle, "bir insan ahlaki yönden değerlendirilirken yaptığı seçimi salt iyiyi kavrayışı üzerinden ölçen 'özel' ve 'bireysel' standartlar kullanılmalıdır" hükmüne bağlı kalabiliriz; onun salt iyiyeye yönelik kavrayışını her şeye rağmen daha az özel bir standarda göre tahmin etmeye çalışabiliriz. Bu yolla etiğimizi psikolojinin bir şekli -ahlaki olarak isteklilik halindeki benlik ve farklı çağlardaki kuramlar üzerine çalışma- olmaktan daha ileriye taşıyabiliriz. Çünkü iyi ile ilgili kavramlaştırmaya yönelik eleştirel tahminlerle zenginleşen "Ahlak Psikolojisi" etik biliminin içine doğru genişlemektedir.¹³

İyyinin ne olduğuna yönelik bu tür kavramlaştırma tahminleri sonraki bölümlerde ele alınacak. Ancak bu yeni göreve girişmeden önce iyi (ya da ahlaklı bir tutum içindeki) insanı ahlaki bir tutum içinde olmayan ve ahlaksız olan (ya da kötü olan) bir insandan ayırt etmeye çalışan ilk iki bölümü birkaç kelimeyle özetlememiz iyi olur. İyi insanın ahlaki olmayan hem de ahlaksız isteklilik içinde bulunan insanın aksine yüce bir şey olduğunu düşündüğü iyiyi istemesiyle ve isteğinin yöneldiği hedefin kendi içinde yeterli olduğuna inanmasıyla farkını ortaya koyduğundan bahsedilmişti. Dolayısıyla iyiyi isterken (ahlaki yaşamın en yüksek seviyesi hariç olmak üzere) yükümlülüğün bilincindedir; öyle ki daha alt düzeydeki benliği ya da arzuları iyiyi isteyen üst benliğin otoritesine teslim olmuştur.

BÖLÜM III

BENCİL VE ÖZGECİNİN BAKIŞ AÇISINA GÖRE İYİ

Önceki bölümler bize iyiyle ilgili farklı kuramları değerlendirip karşılaştırma görevini yükledi. Bu görevi etkin bir şekilde yerine başarabilmemiz için ilk aşamada bu kuramları gruplandırmamız gerekiyor. İyiliğin kavramlaştırılmasına yönelik belki de en temel zıtlık bireycilik ya da (söylemeye alışkın oldukları şekliyle) bencillikle (egoizm) ilgili kuramlar ile sosyal ya da başkalarını onları düşünüp ön planda tutan kişilerle ilgili kuramlar arasında bulunmaktadır.¹ Ne var ki, benliğin her zaman bencil olduğuna; çünkü insan başka neyin bilincinde olursa olsun, her zaman (sıklıkla çok belirsiz bir şekilde olsa da) kendisinin bilincinde olduğuna ilişkin içimize doğan düşünceye de çok dikkatli bir şekilde yaklaşmamız gerekir. Benzer bir şekilde, her zaman başkalarını düşünen, özgeci bir insanda sosyal bilince sahip bir benlik bulunduğunu;² çünkü kendisini toplumdan tam olarak izole etmiş bir benlik bulunmadığını, hatta şahsi olmayan deneyimlerde bile düşünce ve algının sosyal referanslara sahip olduğunu ileri süren bir düşünce de vardır. Demek ki, etrafımızda bizim gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan diğer insanların bulunduğunun farkındayız ve düşünce yasalarının evrensel olduğunu, herkes tarafından aynı şekilde ele alınıp değerlendirildiğini düşünüyoruz. Açık bir şekilde anlaşılması için, temel anlayış düzeyinde bütün insanların hem bencil, hem de öz-

geci olduklarını, birbirleriyle uyumsuzluk içinde olmayan bu iki tutumun bencillik ve başkalarını düşünme konularını etik çatısı altında incelemeye başlama aşamasında büyük bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü isteğin temel şeklini göstermek isteyen bir ahlaki sistem tanımlanırken, ister bencil (bireysel) ister özgeci (sosyal) terimi bir önceki çözümlemeden çok daha dar bir anlayışla ele alınır.

I. İlk olarak hem bencil hem de özgeci kuramlara eleştirel olmayan bir tutumla yaklaşmak uygun olacaktır. Bizim bildiğimiz bencil isteklilik, kendini zorla kabul ettirmek, kişisel olsa da olmasa da çevreyi kendine bağlamaktır. Bu noktadan hareketle etiğe göre bencil bir insan başkalarının değil kendi iyiliğinin peşine düşmesi gerektiğini düşünen biridir. Etik kapsamındaki bireycilik (ya da bencillik) oldukça geniş bir şekilde açıklanmıştır. Kimi zaman isteğin yüce hedefinin insanın kendi iyiliği olduğu çünkü evreninin kendi kontrolü altındaki bölümü olan kendisine yalnızca bu şekilde yönelebileceği ileri sürülmüştür. Bir insanın kendi isteği doğrultusunda güneşin yönünü ya da tüccarın belirlediği fiyatı değiştiremeyeceği ama kendi davranışlarını etkileyip daha fazla zevk, avantaj ve nüfuz elde edebileceği dile getirilmiştir. Ya da deneysel bir yaklaşımla insanın yalnızca hırsın mahmuzlamasıyla, yalnızca en geniş özgürlük koşulları içinde, yalnızca kendi bireysel amaçlarında ısrar ederek en üst düzey başarıya, en büyük güce ve kapasiteye ulaşabileceği de söylenebilir. Bu yöndeki görüşlerin zirvesi, insanın ilerlemesinin, hiç durmadan kendi menfaati için çaba göstermedikçe, başka insanların gereksinimlerini tamamen hiçe saymadıkça, yenilip düşenlerin gürültü patırtısının dışında kalmadıkça mümkün olmayacağını, yalnızca rakiplerini çiğneyip ezebilecek ve üstünlük için yapılan bütün mücadeleleri kazanabilecek güce sahip birinin üstün bir insan olarak ortaya çıkabileceğini ileri süren Nietzsche'nin öğretisidir. Ne var ki, bencillik çoğu zaman özgeci düşüncelerin yıkıcı eleştirileriyle olumsuz yönde değeri-

dirilir ve bu değerdendirmelere özgeciliğın tek alternatifinin bencillik olduğu iması eşlik eder.

Özgeci (ya da sosyal) istek -bencillik ve kendini zorla kabul ettirmeyle tam bir zıtlık içindedir- bağıllık ya da kendini adanmadır; kişinin kendisini bir amaca, bir kişiye, bir ideale bağlamasıdır. Özetle insanın kendisini sınırlı ve bireysel benliğinden başka bir hedefe bağlamasıdır.³ Özgeci insan ahlaklı olmayı mutluluğu ya da mükemmelliği kendinden daha ileriye, başkalarına taşımak olarak düşünür. (Terimin katı anlamıyla) Özgeci insana göre iyi insan başkaları için sahip olduklarını, sağlığını, fırsatlarını, hayatını harcayan, fedakârlık eden kişidir. İyi olmak, bir insanın başkalarını kurtarmak, yardım etmek ve zenginleştirmek amacıyla kendisi için hedeflediği mutlu sondan geri dönmesinde, kendini çarmıha gerişinde, işkence görmesinde, kendini ortadan kaldırmasında ortaya çıkar. Kendini tam anlamıyla çocuklarına adayan bir anne özgeci idealin somut bir örneğidir. Ancak özgeciliğın en az kişilik ve sosyal ilişki tipleri kadar farklı şekilleri vardır. Kendisini bedenlen ve ruhen kralın amacına adayan şövalye, inancının gerektirdiği düzene teslim olan bir Cizvit, arkadaşlarına uyararak greve katılan sendikalı bir çalışan özgecidir (ya da öyle olabilir). Çünkü özgeci insan kendi iyiliğini bir kenara bırakıp başka birinin ya da birilerinin iyiliği için çaba gösterir. İyi insanların özgeci ve özgeci insanların da iyi olduğunu düşünür. Spencer'ın deyişiyile "kişisel arzuların kontrolsüz tatmini -diğer her şeyin tamamen önemsiz görülmesi ... sosyal yok olmadır."* Özgeci insan açıkça başkalarının kazançları için çalışan insanların yaptıklarını tekrarlar - kendini adayan doktorlar, yorulmak bilmeyen öğretmenler, elinde avucunda ne varsa savurganca dağıtanlar, bencil bireysel iyiliğın bağlanıp hizmet etmesi gereken bir iyiliği isterler. Ancak bencil insan bu tür bir deneyimi yaşaması için ne kadar ricada bulunulsa da asla susturulamaz. Söylediklerimizin onun için bir şey ifade etme-

* Herbert Spencer, Etik Bilgisi, Bölüm 8, s. 82

diğini, özgeci insanların çoğunun aslında bu kisveye bürünmüş gerçek birer bencil olduklarını, saygınlık, ün ya da maddiyat peşinde olduklarını anlatırlar. Sonrasında gerçek özgeci ideallerin samimiyetini kabul etmekle birlikte aralarındaki uyuşmazlığı vurgular ve kişisel, ailevi ve vatansever hedeflerin birbirine uyum sağlamasının ne kadar zor olduğuna dikkat çeker. Anne baba, çocuklar, ülke ya da devlet için yapılacak fedakârlıklar birbirine eşdeğerdir ama özgecilik açısından birbiriyle çatışan bu hedeflerin hangisine karar verilmesi gerektiğini açıklayan bir ilke yoktur. Ne var ki, bencil insan özgeciliğin katı bir şekilde tanımlanan temel görüşünü yani kişinin kendisini hiçe saymasını ağır bir şekilde eleştirir. Bu noktada özgeci anlayışın esasen akıldışı olduğunda ısrar eder. Kendini tüketen anne bunu çocukları için en iyisi olduğuna inandığından yapmakta ve bu uğurda kendi mutlu son hayalini bir kenara bırakmaktadır (çünkü aksi takdirde kendi mutlu son hayalinin hiçbir fayda sağlamayacağı bir yolu seçmektedir.) Herbert Spencer ile özgecilik eleştirisi daha ileri bir noktaya gidebilir. Tamamen özgeci bir dünyanın doğal olarak imkânsız olduğu çünkü herkesin kendi iyiliğinden vazgeçip başkasının iyiliğini istediği bir ortamda kimsenin iyiyi deneyimleyemeyeceği ve böylece her bir özgeci istekliliğin yok olacağı ileri sürülebilir. Bir hedonist olan Spencer, bunu açıkça özgeci hedonizm olarak açıklar ama onun bu görüşü özgeciliğin bütün formlarına uyarlanabilir. Spencer şöyle der: "Özgecilik herkesin, diğer insanların mutluluğuna tanık olarak mutlu olacağını savunur.* Ancak, böylesi her bir durumda başkalarının mutluluğunu ortaya çıkaran nedir? Bu başka kişiler, hipotezin izleyicileri ve özgeciliğinden zevk alanlardır. Her bir olayda özgeci hazın ortaya çıkışı diğerlerinin aldıkları hazzı göstermelerine bağlıdır ve bu durum sürekli olarak devam eder. ... Özgeci hazın olabileceği her yer de kesinlikle ondan daha önce ortaya çıkmış bencil bir haz olmalıdır."

* Herbert Spencer, Etik Bilgisi, Bölüm 8, s. 86

II. Birbirleriyle çatışan bu fikirler arasında kaldığımız bu anda bize düşen, bencil ve özgeci konumu yeniden şekillendirerek ifade etmek ve her biriyle ilgili zaten söylenmiş olan ana hükümlerin kaynaklandığı temelleri tahmin etmeye çalışmaktır. İyi anlayışı için başlama noktamız ise onun hem bencil hem de özgeci tarafından kabul edilen, yüce, kendi içinde yeterli, diğer bütün amaçların ona bağlı olduğu bir amaç olmasıdır. İyiye dayandırılan kendine yeterlilik önemli bir kıstas olarak hatırdı tutulmalıdır. Kendine yeterli olan aynı zamanda kendini açıklayan, kendiliğinden anlaşılmalıdır. Diğer bir deyişle, "İyi neden isteğın nihai hedefidir?" sorusuna "Çünkü o böyledir, ne ise odur"dan başka verecek bir cevap yoktur. Daha alt düzeydeki hedef her zaman daha ileriye götüren bir amaçla açıklanabilir. Örneğın bir insan şu ya bu amaç için para kazanmayı, şu ya da bu işın gerektirdiğini yapmak için çalışmayı isteyebilir. Ama kendisi için ve diğer her şeyın iyiliğı için duyulan isteğın yani nihai hedefin kendiliğinden anlaşılabilmesi gerekir. Çünkü hipoteze göre kendisini açıklayan bir isteğe bağlanan hedef nihayetinde yüce bir erektir. Amaç ne şekilde açıklanırsa açıklansın en iyi açıklama biçiminde iyiyi istediğı ifade edilir ama kendisi asla "salt iyi" değildir. İyiye ilişkin bu kendiliğinden anlaşılma ölçütü çok dikkatli bir şekilde ele alınmalı ve açık bir şekilde anlaşılmalıdır. İyinin ne olduğuna ilişkin farklı görüşlerin bütün gerçek değerlendirmelerine ipucu oluşturur. Bununla birlikte, dile getirilmesi gereken önemli bir açıklama daha var. İyinin bu kendine has özelliğının farkındalığı ahlaki istek açısından gerekli değildir ama daha çok ona yönelik bir düşüncedir. Bir insan iyiyi istediğinde onun gerçekten "salt iyi" ya da nihai erek olup olmadığını anlamaya gerek duymaz amacının kendiliğinden anlaşılır olması gerekir. Ancak iyi olduğu iddia edilen yüce amaçlar arasında sadece ahlaklı biri gibi değil de bir ahlakbilimci gibi kıyaslama yapmaya girişirse amacının en yüce amaç olup olmadığını bir kez daha test etmesi gerekir. Bu sorunu kendimize

fayda sağlayacak şekilde böyleceğiz ve ilk olarak bencilin iyiye kavrayışına yöneleceğiz. Şu sorunun cevabını arıyoruz: Bencilin en yüce hedefi olan kendisi gerçekten doğru ve doğal olarak kendi içinde yeterli bir hedef midir? "Bu hedef neden onaylanmalıdır?" Saçma görünebilir. Başlangıçta öyleymiş görünse de bu denemenin etkisiyle bencil kuram aşınıp çökebilir. Bencil bir insan, "İsteğini neden evrenin çok küçük bir parçası olan kendine yöneltiyorsun? Hayatla, arzuyla, vaatlerle, gerçeklikle dolup taştan diğer insanları amacının ufkuna dâhil etmeyi neden reddediyorsun?" sorularının cevabını veremez. Ancak bencil insan bunda bir zorluk görmez. Bu soruları sorma hakkımızı inkâr eder. "Ben kendi amaçlarıma varmak istiyorum, nihai erek olarak kendimi ortaya koyuyorum. Kasıtlı olarak her şeyi kendime tabi kılıyorum ve benim gözümde benim yüce hedefim tamamen kendine yeterlidir. Size neden bencil olduğumu söyleyemem çünkü bencilin isteğinin hedefi kendiliğinden anlaşılabilir," der. "Şüphesiz," diye devam eder, "herkes bencilin iyiye yönelik bakış açısı ile aynı fikirde olmadığını belirtebilir ama ben bunu yapmam çünkü hedefin gücünü kabul ediyorum. Kendi iyiliğimi istemek benim için kendiliğinden açıklanabilir bir erek. Onu istiyorum çünkü onu istiyorum; kendiliğinden açıklanabilir olduğundan onu savunma gereği de duymuyorum."

Bu bencilce açıklamanın gücünü değerlendirmeden önce özgeci görüşü tekrar incelememiz iyi olur. Özgeci insana göre ahlaki isteğin kişinin kendi küçük benliğine değil, başka birine ya da birilerine bağlılık olduğunu zaten biliyoruz. Dolayısıyla özgecilik daha az itiraz ve meydan okumayla karşılaşır. Özgeci isteğin hedefi, en dar haliyle sevgiliye, anneye ya da çocuğa duyulan bağlılıktır. Ancak daha da genişleyerek daha büyük grupları, aileyi, birlikte çalışılan, iş yapılan grubu, proletaryayı, inanç grubunu ve ülkeyi de kapsayabilir. Yine de özgeci isteğin yöneldiği bu hedeflerin hiçbirisi kendilerine yöneltilecek bir itirazın ya da meydan okumanın ötesinde değildir çünkü her biri baş-

kasına ahlaki adanmışlığın nihai hedefi olarak görünen farklı bir hedefi dışlamaktadır. Dolayısıyla, şu soru kaçınılmaz olarak ortaya çıkar: Başka bir hedefin değil de seçilmiş olan hedefin kişiye mutluluk verip onu tamamlayacağı neye dayanarak ileri sürülebilir? Etrafınızda aynı ihtiyaçlara sahip çok sayıda aile varken ya da milyonlarca çocuk yeryüzünü doldurmuşken neden kendinizi tek bir aileye ya da kendi çocuklarınıza adıyorsunuz? Özgeci isteğinizi neden göçmenlere yönlendiriyorsunuz da bu ülkede doğmuş ama yozlaşmış insanlara yönlendirmiyorsunuz? Neden cahil yoksullar için çalışıyorsunuz da cahil zenginleri ihmal ediyorsunuz? Neden bütün dünyaya sadakat göstermek yerine tek bir ülkeye sadık olmak gerekli olsun? Özgeci insan bu sorulara söz konusu itirazların yalnızca özgeciliğin dar şekillerine karşı çıktığı şeklinde cevap vermeye açık olmadığı gibi özgeciliğin herkesin sevdiklerini kucaklayacak şekilde genişletilmesine de karşı çıkmazdı. Çünkü özgeci isteğin hedefinin kaçınılmaz bir şekilde sınırlı olduğu zaten ortadadır. Tanım olarak özgeci insan başka birine ya da birilerine sadakat gösteren ama kendini önemsemeyen kişidir. Diğer bir deyişle, böyle bir insanın kesinlikle özgeci olan isteğinin hedefi kendisini dışlar. Özgeci bir insan şu sorularla karşılaşma tehlikesinden asla kaçınmaz: Neden kendini dışarıda bırakıyorsun? Kendini önemsememeyi nasıl haklı çıkarabiliyorsun? Faydacıların söylediği gibi en azından kendin için de bir pay ayırman gerekmez mi? Böylece özgeci insan sonunda bencil insanlar için yükselen itirazlarla karşılaşır. Diğer bir deyişle yüce iradesini sınırlı bir hedefe yöneltme hatasını işlemiş olmakla suçlanır. Ne var ki bu tür bir eleştiriyle karşı karşıya kalan özgeci, bencilin vermiş olduğu gibi bir cevap verir: "Bu yüce özgeci amaca tutunarak doğru olanı yapıyorum," der. "Bu aileyi, bu inancın mensuplarını, bu grubu, isteğimin kendiliğinden anlaşılabilir hedefi olarak görüyorum. Bana göre kendine yeterli ve kendiliğinden anlaşılabilir olması dolayısıyla

da benden onu açıklamam ya da savunmam beklenmemeli. 'İstiyorum çünkü istiyorum.'

Tamamen öznel ve ahlaki standartlara rıza gösteren ve herkesin kendi bakış açısına göre iyi olan neyse ona yönelmekte özgür bırakılması gerektiğini düşünen kişiler açısından bu sonuç tam bir zaferdir. Bu noktada bencil ve özgeci zıt amaçları benimsemiş olsalar da isteklerinin kendiliğinden açıklanabilir ve nihai bir hedef olduğunu, amaçlarının nedenini açıklamalarını gerektirmeyen zapt edilemez bir konumda olduklarını söylerler. Çünkü bir kez daha açık bir şekilde kabul edilmesi gereken şey şudur: Bir insanın kendiliğinden açıklanabilen nihai bir hedefe dürrüstçe, akıllıca tutunması kendisini bulunduğu konumu açıklama gerekliliğinden muaf kılar. Ona karşı çıkıp "Bencilliğini ya da özgeciliğini bir kenara bırakmalısın" dediğimizde başladığımız noktaya hiç de mantıklı olmayan bir şekilde geri dönmüş oluruz çünkü "yapmalı"nın bir diğer ifadesi olan yükümlülük bilincini iyiyi istemek olarak çoktan tanımlamıştık.* Ancak bu alan yalnızca öznel etiğin savunucusuna bırakılamaz. O iynin üçüncü kavrayışını tamamen gözden kaçırmıştır - bu konuyu önümüzdeki bölümlerde geniş ve ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu görüşe göre iyi ya da yüce iradenin hedefi her şeyi kapsayıcıdır. Kimseyi dışlamaz, dışarıya çıkarmaz, beni sevdiğimle, yakınlarımla birlikte kucaklar, her aileyi, grubu, sınıfı ve ülkeyi düşünür. Bu tür bir kavrayış üstün olmanın tartışma götürmez bir noktasıdır. Yalnızca bencil ve özgecinin kendi görüşünü ele alması gibi değil onlardan tamamen farklı bir şekilde keyfi sınırlar belirlediği için eleştirilemez. Hem bencilin hem de özgecinin görüşleri, dışlayıcılıkları ve kısıtlılıkları nedeniyle eleştirilir. Özgeci bencile, "Dünyada bir sürü insan varken neden yalnızca kendine bağlılık gösteriyorsun?" diye çıkışır. Bir özgeci başka bir özgeciye, "Neden yalnızca bir kişiye ya da bir gruba sadakat gösteriyorsun?" diye bağırır. Bencil de sosyal amaçları

* Bkz. I. Bölüm

ne kadar geniş olursa olsun bütün özgeciler, "Neden kendinizi hiçe sayıp başkalarının iyiliğinin peşinden gidiyorsunuz?" diye sorar. Hem egoist hem de özgeci eleştirileri nihai hedeflerinin kendileri açısından kendine yeterli görüldüğü gerekçesiyle reddetmekte benzer bir tutum sergileseler de ikisi de hedeflerinin kısıtlılığının kendilerini zor durumda bıraktığını kabul etmelidir. Öte yandan tüm bir insanlık evrenini, tam bilinçli olma halini kapsayan ahlaki sadakat hedefi bu tür meydan okuyuşlara kapalıdır. Özgeci bu hedefe kendi kısıtlılığı ile karşı çıkamaz çünkü her şeyi kapsadığı gibi özgecinin hedefini de kapsamaktadır - çocuk, sevgili, aile, sınıf, inanç grubu, ülke her ne olursa olsun. Bencil de ona göre kendiliğinden anlaşılır olan nihai hedefi dışlayarak bu hedefi eleştiremez çünkü isteğin her şeyi kucaklayan hedefi kendisinin yönelmiş olduğu kendi benliğini de kucaklamaktadır. Dolayısıyla bu evrensel topluluğa bağlı kalmak, artık tek erek olduğunu gördüğümüz, doğası gereği bir başkası tarafından kendiliğinden anlaşılabilir olarak görülen nihai bir sonu dışlama kabiliyetine sahip olmayan bu hedefin bir insanın kendi isteğiyle onaylanmasıdır.

İyi insanın isteğinin yöneldiği hedefin yeterliliğine ilişkin öğretide, diğer konumlara yönelik bir eleştiri sonucunda zapt edilemez olmakla kalmayıp aynı zamanda tartışma götürmez olan bir konumun varlığını keşfetmiştik. Kendisini bu hedefe adayan birine kimse neden başka bir hedef aramadığını sormaz. Çünkü bu evrensel topluluğun, hiçbir duyarlılığın dışlanamadığı, iyi insanın kendiliğinden dâhil olduğu bu Büyük Toplum'un kapsamadığı hiçbir hedef yoktur. Ne var ki söz konusu öğretiyeye yönelik eleştiriler yeni bir itirazla karşı karşıyadır. Kanıtlanmış olan şu gerçeğe dikkat çekilmektedir: Ahlaki isteğin tamamen kapsayıcı olan hedefine kendi kısıtlılığı dolayısıyla karşı çıkılamaz. Ancak ilk olarak insanın kendisini evrensel bir topluluğa adamasının psikolojik açıdan mümkün olup olmadığını sorgularlar. Bu tür bir hedefin bir ahlak idealine hizmet etmek için faz-

lasıyla geniş olduğunu ileri sürerler. İkinci olarak da bu eleştir-menler evrensel topluluğa bağlılığın pratik açıdan kişinin ken-dine değer verilmesi beklentisiyle bağdaşmayacağını ileri sürer-ler. Diğer bir deyişle bir insanın kendisini diğer bütün insanların oluşturduğu evrensel topluluğa adadığında kendisine sadık kala-mayacağına ısrar ederler. Bir sonraki bölüm bu eleştirileri tartışmaya adanmalıdır.

BÖLÜM IV

EVRENSEL TOPLULUK VE BİREY

Bu bölümde ele alacağımız sorunlar bir önceki bölümün sonuç kısmında ortaya çıkmıştı. Daha önceki bölümlerde yapılan tartışma kendisinin de bir üyesi olduğu insanlık evrenine bağlı olan yeterli derecede iyi insanın tanımıyla doruğa ulaşmıştı. İnsanlık evreni olarak adlandırabileceğimiz bu evrensel topluluk bazı insanların nihai erek olarak belirlediği amaçları kısıtlılığı olmaları nedeniyle dışlayan, sınırlarının genişliği nedeniyle karşı çıkılamayacak ahlaki isteğin tek hedefi olarak ortaya konmuştu. Ne var ki, iyi insanın adanmışlığının hedefi olan bu evrensel topluluk düşüncesi iki önemli eleştiriyle karşı karşıya bulunmaktadır. İlk olarak evrensel topluluğun gerçek bir sadakat göstermek için fazlasıyla büyük bir hedef olduğu iddia edilmektedir. İkinci olarak da bu anlayışa teslim olunmuşsa bile, bu tür bir sadakatin ahlaki olarak isteklilik içinde bulunan benliğin bireyselliği nedeniyle gerçek anlamda değer kazamayacağı dile getirilmektedir. Bu nedenle söz konusu iki zorluğu değerlendirmek için kendimize yönelmeliyiz.

I. Bu itirazların ilkinde göre evrensel topluluğun insanlarına yönelik sadakat hedefi psikolojik açıdan imkânsızdır. Çünkü eleştirenlere göre, herkese ve her duyarlı varlığa bağlılık söz konusu olsaydı bile bu, ya geçmiş, şimdi ve gelecek dâhil olmak üzere her zaman için olurdu ya da yalnızca soyut bir düşünceye bağlılık olurdu. Bu noktadan hareketle insanın hiç görmediği,

hiçbir zaman göremeyeceği, doğmamış, bilinmeyen biri ya da birilerine sadakat göstermesinin açıkça imkânsız olduğu, aynı şekilde tamamen soyut bir şeye sadakat göstermenin de mümkün olmadığı ileri sürülür.

Bu görüş son derece dikkatli bir değerlendirmeyi hak etmektedir. İçerdiği bazı şeyler koşulsuz bir şekilde kabul edilmelidir. Bir insanın bilmediği ve tanımadığı ya da tanımlayamayacağı bir şeye sadık olamayacağı kesinlikle doğrudur. Ayrıca birebir olarak bugünkü insanlık evreninin yalnızca çok küçük bir bölümünü tanıyıp bilebilir; geçmişte yaşamış ve gelecekte yaşayacak insanları tanıyıp bilmesi ise söz konusu bile olamaz. Bütün insanların oluşturduğu "insanlık evreni"nin tam olarak anlaşılan kavramsal bir birlik olduğunu söyleyerek bu eleştirilerden kaçınılamaz. Çünkü isteğin bütün şekilleri gibi sadakat de bir şeyi diğerlerinden ayrı tutma deneyimidir ve sadakatin soyut bir kavram olduğunu söylemek saçmadır. Evrensel topluluk gerçekten soyut olsaydı insanın kendisini bütün içtenliğiyle adadığı bir hedef olamazdı. Ne var ki, kuramımızı benimseyenler onu eleştirenlerin tam tersine kişinin, insanın somut ve gerçek bir insanlık evreninin bilincinde olabileceğinde, bu evrensel topluluğu ayırt edip özgünleştirebileceğinde, ona sadakatle bağlanabileceğinde, herkesin ayırım yapmaksızın bunun bir parçası olduğunu değerlendirilebileceğinde ve ayrı olarak herkesin birbirine bağlı olabileceğinde ısrar ederler. Bu iddia, ilerideki sayfalarda üzerinde durulacak olan iki değerlendirmeye dayanmaktadır. İlk olarak sosyal gruplar aslında kişiselleştirilir, özgünleştirilir; ikinci olarak özgünleştirilebilen bir gruba yönelik doğal bir sınırlama söz konusu değildir.

(1) Aslında kimse sosyal grupların kişiselleştirilmiş, kendilerinin grubu olarak kabul edilmiş olduklarını sorgulamaz.¹ Örneğin ticari bir işletme hukukun gözünde tüzel bir kişidir. Bunun da ötesinde, insanlar yalnızca erişebildikleri küçük grupları kişiselleştirmezler, bileşenlerini oluşturan kişilerin hepsini tanıma

larının imkânsız olduğu büyük grupları da kişiselleştirebilirler. Ve bu kişiselleştirilmiş sosyal gruplara ya da insanlara sadakat gösterebilirler. Vatanseverlik bu tür bir sadakate çarpıcı bir örnek olarak gösterilebilir. Vatansever bir insan aynı zamanda hem ülkesine, hem yüce iddiasının bilgeliğine, hem kendi çıkarına yönelik adanmışlığına, hem de kendi yaşamı için gösterdiği fedakârlığa sadakatle bağlıdır. Elbette ülkesinde yaşayanların tamamını tanımamaktadır, yalnızca çok az bir kısmını bilmektedir. Ülkenin önde gelen temsilci ve liderleri hakkında kesin bilgilere sahip olmayabilir, sembolleri hakkında daha da az bilgi sahibi olabilir ama yine de onu anında uyarıp vatansever duygularla dolup taşmasına neden olan rüzgârda dalgalanan bayrak ve ulusal marşın melodisi sadakatinin sembolik hedefleridir. Bir insanın ülkesi tanıyıp bildiği kişilerden çok daha fazlasını kapsasa da her şeye rağmen, yalnızca bizim gibiler tarafından değil, en yüksek derecede bireyci olduğunu düşündüğümüz kişiler tarafından bile kişiselleştirilebilir. Özetle kişi ülkesi sanki bir insanmış gibi muamele eder. Bugün Avrupa'da savaşı, soğuğa, açlığa, sıkıntılara ve yaralara göğüs geren, hayatlarını kaybeden, annelerini, eşlerini, çocuklarını, evlerini, işlerini bırakmak zorunda kalan sayılamayacak kadar çok insan var. Bu insanların hepsi tutkuyla bağlandıkları ve kendileri için kişiselleştirdikleri topluluğun ve ülkelerinin hatırı için mücadele ediyor. Bütün ülkelerden adanmışlığın ölçüsüz haykırışları yükseliyor:

*Ah kırmızı meyveli akdiken
İlkbahar bize neler getirecek?
Bütün bunlar Tanrı'nın elinde
Anavatan için kanımızın son damlası feda olsun.*

Yalnızca o ülkede doğanlar değil, aynı zamanda o ülkeye başka ülkelerden göç edip yurttaşlık hakkını kazananlar da bu kişisel, tutkulu sadakatten payını alır. Kendisine bir ülke arayıp

bulmuş bu tür bir yurttaşın sözlerine kulak verelim: "Vatansever insanların Devrim'i nasıl planladıklarını, kadınların oğullarını savaşa ölmeye gönderdiklerini, zafer kazanan kahramanları, insanların sevinçle cumhuriyeti kurmalarını okuduğumda ülkem diyebilmenin ne demek olduğunu anladım. Bu insanların hepsi asil şeyleri arzuluyorlar ve bunun için hep birlikte mücadele edip düşmanlarına meydan okuyorlar, birbirleri uğruna canlarını veriyorlar. İşte bütün bunlar bendeki 'ülkem' düşüncesini oluşturdu. Daha önce böyle bir anlayışa sahip değildim. ... Ama artık bir insanın ülkem dediğinde onu Tanrı'yı ya da kendi benliğini hissederek gibi hissettiğini biliyordum. ... Çünkü ülke bütün yurttaşlar içindir ve ben de bir yurttaşım."*

Bir Hristiyanın kiliseye sadakati de diğer bir çarpıcı örnek olarak verilebilir. Havariler uzun zaman önce kiliseyi kendilerini rahatlatan bir anne, evleneceği damat için süslenmiş bir gelin olarak tarif ederlerdi. Profesör Royce, "The Problem of Christianity" (Hristiyanlık Meselesi) adlı eserinde Hristiyanlığı kiliseye ya da kutsal topluluğa sadakat olarak yorumlar.** Burada Hristiyanlıkla ilgili bu yorumun yeterliliği ya da doğruluğu ile değil, Hristiyan topluluğun yalnızca bireylerin bir araya gelmesinden ibaret olmayan, aynı zamanda bir insanın gerçekten sevip hizmet edebileceği bir tür üstün kişisel varlık olduğu öğretisiyle ilgilenmekteyiz. İnsanlık evrenine sadık olan bir insan için de, Royce'un herhangi bir topluluğu seven bir insan için ifade etmiş olduğu gibi "onun yaşam tarzını, varlığının şeklini esasen kendisinden daha değerliymiş gibi görür. ... Ona göre bu kendi bireysel yaşamından daha büyüktür. Kendisini kendisinden çok daha asil bir doğaya sahip olan bu varlığın çıkarlarına bağlar."*** denebilir.

(2) Önceki paragraf bir gruba, hatta sayısız kişilerden oluşmuş bir gruba duyulan sadakatin yaygın bir insani deneyim ol-

* Mary Antin, Vaat Edilen Toprak, s. 225

** Josiah Royce, Hristiyanlık Meselesi, Cilt I, s. 66-67

*** Josiah Royce, Hristiyanlık Meselesi, Cilt II, s. 26

duğunu göstermişti. Ne var ki, hiçbir bilincin dışlanmadığı büyük topluma yani gerçek bir evrensel topluluğa adanmanın olabirliğini tartışmaya devam etmemiz gerekiyor. Bu tartışma sadakatin daha önce de farz edilmiş olduğu gibi açık bir şekilde sınırlarının ötesine taşıdığını, taşmakla kalmayıp, hedefinin de artan bir şekilde genişlediğini ifade edecektir. Aslında ahlaki yaşamı dar bir bakış açısına sahip olanın daha büyük bir sadakat hedefine giderek artan derecelerde teslim olması olarak tanımlamak daha iyi olabilir. Hiçbir ahlaki kriz sevdiğinin, evinin, ülkesinin, inancının çağrısına sırt çevirip başka bir hedefin ideali için kendini feda eden bir insanınki kadar dokunaklı ve acı değildir. Christian, Christiana ve çocuklarından yüz çevirip Celestial City'ye gittiğinde, Scott Konfederasyondan ayrıldığında ve Luther Roma Kilisesi'nden yüz çevirdiğinde sadakatlerinin o büyük çatışma anında daha büyük bir topluluk idealine yöneldiğini kabul etmişlerdi. Çok sayıda orta halli insan da daha büyük bir topluluğun çağrısını duyduğunda ailesine, sınıfına, konumuna açık bir şekilde teslim olma kararını vermiş olmanın acısını yaşar. Bütün bu olaylarda daha küçük gruba yönelik bağlılık daha büyük daha kapsayıcı olan toplumla birleşir. Dolayısıyla birinin 1918 yılında mezun olan sınıfına ya da botanik bölümüne duyduğu bağlılık bütün bir üniversiteye, partisine sadakati vatanseverliğe; belli bir kesime yönelik hizmet etme eğilimi bağlı olduğu kiliseye mensup tüm insanlara doğru genişleyebilir. Daha küçük gruplardan vatanseverliğe doğru genişleyen bu sadakat gözlerimizin hemen önünde uluslararası bir boyut da kazanmaktadır. Yalnızca kuramcılar ve geleceği görenler değil bazı sorumlu devlet adamları da -örneğin Wilson, Asquith, Grey- uluslar üstü bir sadakat çağrısı yapmakta² ve insanlığın büyük gücünden doğacak bir bağlılık, bir federasyon ya da ülkeler birliği sözü vermektedirler. Lord Hugh Cecil, "Kendi ülkelerine duyduklarından daha yüksek bir bağlılık olduğunu, bütün insanlığın çıkarlarına yönelik bir yükümlülüğün bulunduğunu hisse-

debilmeleri için insanları bulup bir araya toplamamız gerekiyor," diyor. Ayrıca bu büyümekte olan uluslararası sadakatin içtenliğinin kanıtı insanların onun için giriştikleri fedakârlıklarla ölçülebilir. Devrimci Rusya'nın İstanbul'a yönelik hak iddialarından vazgeçmesi, İngiliz İşçi Partisi'nin aralarında Hindistan ve fethedilmiş Afrika kolonilerinin de bulunduğu tüm kolonilerin uluslararası bir kontrol mekanizmasına devredilmesini talep etmesi yalnızca belirsiz kehanetler değil, aynı zamanda kesin politik önerilerdir. Üzerinde ısrarla durulması gereken genişlemiş bağlılık, içinden çıktığı daha küçük bağlılığı ne aşağıya doğru bastırır ne de onu fesheder; onu kapsar. Dolayısıyla ülkeler birliğine yönelik en coşku dolu tavsiyelerin yinelenen amacı "bütün hakların kendi gelişim yollarını belirlemekte serbest bırakılmaları, engellenmemeleri, tehdit edilmemeleri" gerektiğidir. Sadakat bağımsız bir varoluş olarak değil daha büyük bir bütünün bir parçası olarak bir birliğe ya da ulusa yöneltilebilir. Daha dar ve küçük bir gruba adanma aslında daha büyük bir topluluğa bireysel katkıda bulunmakta ısrar etmeye dönüşebilir. Örneğin ulusal dil, edebiyat ve gelenekler kendi özgünlükleri ve bütün dünya açısından taşıdıkları değer nedeniyle sevilip saygı görürler. Şimdi bu görüşe ilişkin olguların dayanağı üzerinde açık ve anlaşılır bir şekilde durmak gerekiyor. Aslında kendilerini uluslararası bir ülke ya inanç anlayışına bütün benlikleriyle adanmış, büyük topluluklara, kişilerarası ilişkilerden doğan büyük organizmalara bağlı, saf, anlayışlı, bilgisiz, bilgili insanların gözlemine açık olan yalın gerçek, sadakat hedefi olasılığının bilinçli bir yaratığın olmadığı yere kadar uzanabileceğini göstermektedir. Çünkü eğer bir insan sınıfını, ülkesini ya da kiliseyi o grupları oluşturan insanları tek tek tanımadan tek bir varlık gibi ele alıp kişiselleştirebiliyorsa, hatta Milletler Birliği'ne sadakati aynı şekilde özgünleştirip sadakatle bağlanabiliyorsa, her bir üyesini tek tek tanımadığı tüm bu bilinçlerin toplamını kişiselleştirmesinde de doğal bir zorluk yoktur. Ne var ki bu benzerlik hiçbir

şekilde fazla ileri götürülmemelidir. Bahsettiğimiz olguların -sınıf sadakati, vatanseverlik ve uluslararasıçılık- ekonomist ya da devlet adamlarının herhangi bir uluslar birliği ya da Büyük Toplum'uyla ya da ahlak bilimcilerin insanlık evreniyle benzerlik taşıdığı çıkarımını hiçbir şekilde haklı kılmaz.

Devlet adamının en üst seviyedeki bir dünya devleti, federe milletler kavrayışı, evrensel topluluk ideali açısından görülebilir, kısa kalmış bir toplum anlayışıdır. Öte yandan Aziz John'un geleceğe ilişkin bir vahiy görüntüsünde gördüğü En Büyük Toplum şöyle tarif edilmişti: "Onların çoğu damgalanmıştı... İsrail'in bütün kabilelerinin çocuklarından oluşan yüz kırk dört bin kişi" ama aynı hiçbirinin dışlanmadığı "bütün milletlerin, kabilelerin, halkın, dillerin oluşturduğu sayılamayacak kadar büyük ve kalabalık bir grup." Aziz Paul "Tanrı'nın ev halkı" olarak tarif ettiği evrensel topluluğu tanımlarken yalnızca "yeryüzündeki bütün insanların sayısal toplamı" olarak değil ama aynı zamanda "cennet ve dünyadaki bütün ailenin" yaşamsal birliği olduğunu söylemişti. Dolayısıyla buradaki anlayışta olduğu gibi iyiye sadık bir insan evrensel topluluk ifadesinin yalnızca bir milletler birliğini, bir dünya devletini ya da uluslararası ölçekli bir işçi birliğini veya kiliseyi ya da siyasi, dini, ekonomik bir grubu değil dünya üzerindeki bütün kişileri kapsadığını bilerek kullanmalıdır. Kendini her şeyi kapsayan hedefe adanmış iyi insan, daha üst düzeydekine sundukları katkı nedeniyle daha alt düzeydeki bağlılıkları da memnuniyetle bağrına basacaktır; uluslararası ideali istekli bir şekilde destekleyecektir; insanları düşman kamplara bölen ekonomik, sınıfsal ve politik engelleri yıkmanın yollarını arayacaktır. Ne var ki bütün bunlar bir dünya devletinin kurulması hedefini destekleyeceği ya da var olan hükümetlerin merkezileşmesini talep edeceği anlamına gelmez. Evrensel topluluğa sadakat çok sayıda gevşek federe birliğe yönelik çoğulcu bir sevgiyle olduğu kadar az sayıdaki büyük emperyalist devletler idealiyle de uyumludur.³ Evrensel topluluğu herhangi bir

siyasi ya da ekonomik bir birlikle tanımlamayı reddettiğimizden toplumların, milletlerin ya da ekonomilerin ideal oluşumlarına yönelik tartışmayı kapatmadan bırakabiliriz.

Yine de, insanlık evreni gerçekte görünür ve elle tutulu bir insanlık birliği ile tanımlanamasa da sadakatın gerçek bir hedefi olarak kalmaya devam eder. İnsanın kendini evrensel topluluğa adanması da yalnızca mistik bir tutum değil ama aynı zamanda kullanışlı bir hizmettir. Kararlarını ve yaşamlarını ona duydukları bağlılık üzerinden değerlendirirler. Bu ideal tarafından ele geçirilmiş olan iyi insanın davranışı dışarıdan bakan aydınlanmış bir özgeci ya da hatta köktenci bir bencil tarafından çoğu zaman fark edilemez. Ancak bu yalnızca aynı alt düzey amaçların bir insana, başka birine, küçük bir gruba ya da evrensel topluluğa fark gözetmeden hizmet edebileceği anlamına gelir. Büyük Toplum'a bağlı olan iyi insanın çıkarımının ahlakçı bir özgeci ya da bir bencilinkinden farklılaştığı durumlar vardır. Bu konuda kesin bir örnek vermek imkânsızdır çünkü olay hep iç gözlem ile ilgili bir tanıklıkla sona erer. Dolayısıyla bundan sonraki kısım sadece kalıcı olmayan örneklemelerdir: Ahlaki açıdan bencil bir insan bir anlaşmayı çiğneyebilir oysa insanlık evreni ideale tamamen sadık bir insan verdiği sözü tutar. Cesur bir özgeci, zarar verdiğine, küçümsediğine doğru ya da yanlış bir şekilde ikna edilirse tutkuyla âşık olduğu karısını boşamaya razı olabilir öte yandan birbiriyle karşılıklı ilişki ve bağ kuran birey ve ailelerin toplamının evrensel topluluğu oluşturduğuna inanan ve bu ideale sadık olan iyi bir insan evlilik akdinin bağlayıcılığına tutunabilir. Eğer daha alt düzey bir topluma, ticaret topluluğuna ya da millete sadakat besleyen bir insanın aynı kararlara varabilmesi hedefleniyorsa çağdaş tarihe bakılabilir. Çünkü milletine, liderine, sınıfına sadık bir diplomat, Büyük Topluluğun üstün geleceği konusunda hiçbir devlet adamının ya da temsilcinin onaylamadığı anlaşmalara katılabilir, hatta katılır.

Bu bölümün bu noktaya kadar olan görüşü şu şekilde özet-

lenebilir: "İnsanlık evrenine sadakat psikolojik açıdan imkânsızdır çünkü bu tür bir evrensel topluluk ister bir soyutlama ister kişilerin bir araya getirilmesi olsun, iyi insanın tek tek ele alıp kişiselleştiremeyeceği kadar kalabalıktır," şeklindeki itirazı şu şekilde cevapladık: Öncelikle bu adanmışlıkla kişiselleştirilmiş olan sosyal gruplara yönelik sadakati deneyimleyip gözlemleyebiliyoruz. İkinci olarak sadık bir insan tarafından özgünleştirilen bu tür toplulukların genişliklerinin ve kapsayıcılıklarının sınırlandırılması için görünürde bir neden yoktur. Psikolojinin, ahlaki sadakatin yeterli hedefinin insanlık evreni, insan eliyle inşa edilmemiş insanlığın bütün gruplarının ve büyük bireylerinin bir birlerine bağlı üyeler olarak yaşadığı gerçek bir evrensel devlet olduğu şeklindeki çıkarıma müdahale edecek bir itirazı yoktur.

II. Ahlaki deneyimi insanlık evrenine bağlılık olarak doğru bir şekilde tanımlayan öğretiyeye yönelik ikinci itiraz, evrensel topluğa sadık ve aynı zamanda kendine dürüst ve gerçekçi olma olasılığının ne kadar elverişli olabileceğini ele alır. Bu eleştiriyi ileri sürenler evrensel bir topluluğa sadakatin mantıken mümkün olabileceğini kabul edebilirler ama gerçek bir deneyimde insanın partisine, kilisesine ya da devletine kendini tüm kalbiyle adanmış olmasının kişiliğinden vazgeçmesi anlamına geldiğine inanırlar. Tıpkı eleştirmenlerin kabul etmeleri gerektiği gibi, emin olmak için sorgulanması gereken şey parti ve devletin evrensel olandan daha küçük ölçekli topluluklar olduğu ama sadakat hedefinin genişletilerek bireysel özgürlüğü koruyabileceği olasılığıdır. İnsanın kendini bütünüyle feda etmesinin kendisine yönelik bağlılığını, yeri doldurulmaz bir değer olan kendine özgü bir birey olma halini ortadan kaldıracağı savı doğru bir şekilde ortaya konmuştur. Kendisini kiliseye, devlete ya da daha büyük bir topluluğa tamamen adayan bir kişi kişiliğini çevreleyen kendi hüküm verme ve kişisel duygularını belirtme hakkını topluluğun taleplerine teslim eder, bu uğurda kendi bilinç yetkinliğinden ve iradesinin bağımsızlığından vazgeçer. Bireyin devlete itaat et-

mesi gerektiğini mantıklı bir şekilde savunan Treitschke'nin sözleriyle, "Feda edilmesi gereken yalnızca yaşam değil, aynı zamanda ruhun en derindeki duyguları ve hakları ve benliğin tamamıdır." Bu hedefi gözeten kişi bu uğurda aynı zamanda bir topluluğun değerini belirleyen hazineleri oluşturan hayatın en yüksek değerlerini feda eder.

Bu tartışmayı faydacıların bakış açısıyla değerlendirmek faydalı olacaktır. Faydacılık⁴ Cumberland, Hume ve XVIII. yüzyılın diğer ahlakçıları tarafından ortaya konan, büyük ceza ve cezaevi bilimcisi Jeremy Bentham tarafından formüleleştirilen, John Stuart Mill tarafından zenginleştirilip popüler hale getirilen bir sistemdir. Bu görüşe göre, iyi isteğin nihai ve kendiliğinden açıklanabilir hedefi en fazla kişinin en üst düzey mutluluğudur. Böyle bir durumda nitel ve sayısal olarak adlandırabileceğimiz iki etken söz konusudur. Bunlardan ilki faydacılığı, "iyi" olanı hedonizmin bir türü olan ve bir sonraki bölümde ele alacağımız "hoş, keyifli ve mutluluk verici" olarak tanımlar. Biz burada faydacılığın ikinci etkeniyle yani faydacılığın sayısal* aşamasıyla ilgileniyoruz. Çünkü faydacılığa göre iyyinin en ileri aşaması herkes için iyi olandır. Bu aşama aynı zamanda insanın iyiye yönelik istekliliğinin kendi bireyselliğini bırakması anlamına geldiği şeklindeki ısrarıyla herkesin iyiliğini istemenin kişinin kendi bireyselliğini ortadan kaldırdığı yolundaki itirazlara bir cevap niteliği taşır. Faydacılar İngiliz etiğindeki geleneği sürdürürler. Bu, Hobbes'un bireyciliği kadar bencil ve egoist olmayan ama Locke'un bireyciliği ölçüsünde müşterek olan bir bireyciliktir.⁵ Faydacılar devamlı bir şekilde en büyük sayının dışarıyla bağlantılı bireylerin toplamı ya da tamamı olduğunu öğretirler. Her bir bireyin özgün hak ve ayrıcalıklarla ayrıştığını, dolayısıyla bi-

* Burada "Sayısal" terimi çok fazla mekanik bir çağrışım yapmasına rağmen daha iyisi bulunmadığı için kullanılmıştır. Okurun evrensel topluluğu sadece bir toplam ya da yalnızca dışsal bir birlik olarak görmemesi umulmaktadır. Belki burada "sayısal" yerine "nicel" sözcüğü kullanılabilirdi ama bu da yeni zorluklar getirebilirdi. Hegelci anlayış doğrultusunda somut diğer bir eşanlamlı sözcük olabilir.

rilerinin kazanmasının diğerlerinin kendilerinden ödün vermesiyle mümkün olduğunu ima ederler. Onlara göre ideal düzenleme her bir insanın başkalarıyla işbirliği yapmadan kendi çıkarları doğrultusunda hareket ederek hedeflediği mutlu sona ulaşması olurdu. Böyle bir şey imkânsız olduğundan her bir insanın kendi çıkarı açısından en iyi noktaya ulaşabilmesi için diğer insanlarla bir araya gelip onlarla güç birliği yapması gerektiği düşüncesine tutunuyorlar. Bu nedenle en yüksek ideal hayat ve mülkiyetin güvenliğiyle tutarlı olan en yüksek düzeydeki özgürlüktür. Herbert Spencer'ın sözleriyle: "Yurttaşların müşterek sınırlamalarının ötesine geçen her türlü öneri hayat koşullarının oluşturduğu çemberi kırıp yaşamı iyileştiren bir öneridir." John Stuart Mill, "İnsanlığın nihai ereği kendini korumaya yönelik eylem özgürlüğüyle garanti altına alınmıştır," sözleriyle aynı görüşü ifade eder. Dolayısıyla, faydacı ideal açısından toplum bireysel mutluluğun toplamını arayan ve bunu yaparken diğerlerine mümkün olan en alt düzeyde müdahale eden kişilerin toplamıdır.

Açıkça görülmektedir ki, faydacı bir ahlakçı burada kendi sisteminin doğasından kaynaklanan bireyciliği ve kişilik haklarına yönelik kıskanç bakış açısını sergilemektedir. Ancak bu noktaya ulaşmayı yalnızca ahlaki istegin gerçek evrenselliğine teslim olarak başarabilmektedir. "İyi"nin her zaman bireylerin birbirinden bağımsız kaldığı durumlar için geçerli olduğunu düşünür; topluluk, insanlık ya da birbirine yaşamsal olarak bağlı bireyler açısından geçerli olduğunu düşünmez. Bu nedenle, ahlaki istegin insanlık evrenine tam bağlılık olduğunu savunan kuramımızı destekleyen biri, bireycilerin evrenselci etiğe yönelttiği itiraza faydacıların verdikleri cevabı bir başvuru kaynağı olarak görmez. Çünkü faydacılık her ne kadar bireyselliği kuşku götürmez bir şekilde savunup ahlaki istencin hedefini bir kişi ya da grupla sınırlamayı reddederek özgeciliğin birçok şeklini ileriye götürse de evrensel topluluk kavramı yerine birbirinden ayrı ki-

şilerin dışsal bağlılığı kavramını getirmektedir. Bu yüzden evrensel topluluğa sadakatın her bir ahlaki benliğin bireyselliği için duyulan adil saygı ile uyuşmazlık içinde olduğu yönündeki itirazı incelemeye devam etmemiz gerekiyor. Faydacı yaklaşımın eleştirilere yönelik cevabını bu öğretinin doğru bir evrensel topluluk kavrayışına sahip olmadığı gerekçesiyle reddetmiştik. şimdi de ne kuramımıza itiraz edenlerin ne de faydacıların bireyi doğru bir şekilde ele aldıklarını keşfetmek üzereyiz.⁶ Bireyin öteden beri kişinin kendi benliğinin varlığı olarak ve topluluğunun öncelikleriyle ters düşen çıkarı nedeniyle dostluklarının ya da çevresindekilerle kurduğu bağların tesadüfi olduğu düşünülür. Ne var ki birey tamamen kendine bağımlı bir varlık değildir. Birey olma ayrı olmak değil eşsiz olmak anlamına gelir. Bireysel bir varlık ait olduğu toplumdan farklılaşır, ayrılmaz. Bir oğul, yurttaş, parti  yesi, kilise mensubu ve her zaman Büyük Toplum'un bir vatandaşı olarak diğer insanlara, karmaşık kişisel ilişkilere, tutum ve tavırlara kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır. Bu ilişkiler dışsal fazlalıklar değil, kendisini tamamlayan parçalardır; eğer kendisinden çıkarılıp alınmış olsalardı asla kendisi olamazdı. Bu düşünce, topluluk yerine bireye bağlanan sadakatın bireyin bütün özelliklerini anlamakta yetersiz kaldığı eleştirisinin takipçisidir. Çünkü insanın kendisini tanımasının tek yolu, birbirleriyle karşılıklı yaşamsal ilişki içinde bulunan bireylerden oluşan toplulukla bağlarını güçlendirmesinden geçer. Dolayısıyla kişinin topluluğun iyiliğini hiçe sayarak kendi iyiliğini seçmesi olan y zeyssel bireycilik kendisini doğasından kaynaklanan tutarsız politikasıyla ifşa eder. Kaba ve hissiz bireyci kendisi için belirlediği mutlu sona ancak sosyal olarak birbirlerine bağlı olan kişilerin gerçek ihtiyaçlarını görmezden gelerek ulaşabilir.

Bu anlayışa ulaşıldığında ve birey artık eşsiz ama aynı zamanda büyük sosyal organizmayla yaşamsal işbirliği içinde olan parçası olarak görüldüğünde, birinin diğerine yönelik karşı çıkışı ister istemez ortadan kaybolur. Evrensel topluluk artık birbiriyle

ilişki halindeki benliklerden oluşan, bütünün her bir bireye ihtiyaç duyduğu, her bir kişinin birey olma özelliğini yalnızca toplumun geri kalanıyla girdiği ilişkiden kazandığı, organik bir bütün olarak açıkça görülebilmektedir. Thomas Hill Green'in sözleriyle birey mükemmel yaşama ancak "herkesin kendisine erişebilmesini sağlayarak" ulaşabilir. Bu, "diğer insanların da katılımıyla kat kat telafi edilen kendini inkâr etme isteğine yönelik davranışların sergilendiği bir sosyal yaşamdır."* Başka bir şekilde ifade edilecek olursa: Doğru bir şekilde anlaşılan bireysel bir varlık bağlantısı olmayan değil eşsiz bir varlıktır; evrensel devlet fikrine yönelik itirazlara asla katılmaz çünkü birey Büyük Toplum'un organik bir parçasıdır. Onu topluluğa katkı vermekten mahrum bırakmaktan başka küçültecek, yoksun bırakacak ve incitecek bir yol yoktur. Treitschke'nin ideali yalnızca bireyin haklarını açık bir şekilde ihlal ettiği için değil, aynı zamanda devleti bireyin üstünde bir gerçeklik olarak gerçekçi olmayan ve soyut bir şekilde ele aldığı için; bireyin devlet açısından hayati önem taşımamasını bir gerçeklik olarak görmediği için kusurlu ve eksiktir. Gerçek olan şudur ki, bir insan insanlık evrenine sadık olmakla kendini inkâr etmiş ya da hiçe saymış olmaz. Çünkü bu konuda ne kadar inançlı olursa olsun etkisiz ve doğal olarak değersiz bir yurttaşsa sadakatının de bir faydası yoktur. Bu nedenle Büyük Toplum'a sadık bir insan kendiliğinden büyümenin ve zenginleşmenin yollarını aramalıdır. Profesör Palmer'ın sözleriyle, böyle bir insanın "büyük ölçüde verici olabilmesi için önce büyük bir kişi olması gerekir."** Kendi bireysel benliğini ihmal etme, kapasitelerini ve ihtiyaçlarını hiçe sayma, hizmet etmenin yollarını aradığı insanlık evrenini idealini başarısızlığa sürükleyebilir. Öte yandan keyfi istekleri, entelektüel ilerleyişi ya da yaratıcı içgüdüleri insanlık evreni ideali ile çatışacak şekilde geliştiğinde onları kesinlikle başkalarının iyiliği için değil, kendi-

* Thomas Hill Green, Etik için Önsöz, IV. Kitap, Bölüm IV, s. 370

** G. H. Palmer, İyiliğin Doğası, s. 177

sinin de bir parçası olduğu herkesin iyiliği için feda edecektir. Daha önce alıntılanmış olduğumuz Mary Antin'in sözlerini başka sözlerle ifade edecek olursak: Ülke bütün vatandaşlar içindir ve o da bir vatandaşır. Sadık birey ana isteğini, iradesini topluluğun isteğine bağlamaz; yurttaşlık erdeminden dolayı daha küçük çaplı istekleri topluluğun büyük ideliyle aynı amaca yönelir. Topluluğa gösterdiği sadakatle kendisine ama topluluğun üyesi olarak kendisine sadık olduğunu göstermiş olur; kendisini Büyük Toplum'dan soyutlamaya değil.

Sonuç olarak evrensel topluluğun bireysel karakteri olduğu düşünülen sadakatin sıklıkla karşı çıkılmasına rağmen diğer bireylerle ve küçük gruplarla ilişki kurmaya uyumlu olduğunu hatta bunu gerektirdiğini vurgulamak gerekiyor.⁷ Çünkü farklı düşünmeye, fikir birliği içinde olmamaya razı olmak uyum için hayati önem taşıyan bir etkidir.* Fakat bireyler ve gruplar arasında yaşanan bu içten karşı çıkışların altında yatan asıl etken evrensel topluluk açısından iyinin ne olduğu arayışındaki herkesin bu topluluğa yönelik ortak sadakatidir. Birey bu topluluğun organik ve hayati bir parçasıdır. Bu yüzden ona yönelik sadakati olmadan kendisini tam olarak anlayıp gerçekleştiremez.

* Harol J. Laski, Egemenlik Meselesi

BÖLÜM V

HAZCI VE HAZCI OLMAYAN KAVRAYIŞA GÖRE İYİ

Farkı görebilen okur, ahlaki isteğin hedefi olan "iyi" hakkında şimdiye kadar anlatılanların eksik kaldığını fark etmiş olmalıdır. Anlatılanlara göre ahlaklı insan insanlık evrenine sadık olan insandır. Eleştirmen, "Ama nasıl?" diye sorar; ahlaki isteğin hedefi olan bu büyük toplumun iyiliği oluşturduğu nasıl söylenebilir? Somut olarak neyin istenmesi gerekir? İyi insanın sadakati tam olarak neye yönelmelidir - sağlığa mı, bilgeliğe mi, yoksa evrensel topluluğu oluşturan Büyük Toplum'un mutluluğuna mı? Bu sorular isteğin bireysel ya da toplumsal hedefinin görünümünün daha önce bahsetmiş olduğumuz "sayısal" ya da "nitel" olma ayrımına dikkat çeker. Önceki bölüme ilişkin tartışmalar bu görünümelerin yalnızca ilki ile ilgilenmişti. Sonuç olarak, sayısal bakımdan değerlendirildiğinde iyi ne ben, ne bir başkası, ne de diğerlerinin oluşturduğu sınırlı bir gruptur ama hepsini kapsayan, yaşamsal bir ilişki içinde olan bireylerden oluşmuş bir toplumdur. Sonraki sayfaların bu eksik konuya adanması gerekir. Bu noktada ise şimdiden şekillenmiş olan şu soruya cevap vermek gerekmektedir: Mutluluğu ya da bilgeliği mi yoksa Büyük Toplum'un gücünü mü hedeflemeliyiz? Demek ki, bir sonraki amacımız iyinin "nitelik" üzerinden nasıl kavramlaştırılabileceğini tahmin etmek olacak. Bunu yapmaya yönelik en uygun ayrım hazzı olan ve hazzı olmayan kavramlar üzerinden oluşturulabilir.

I. Tarihi açıdan bakıldığında, değerlendirmekte olduğumuz kuramın ilk şekli bencil hedonizm (hazcılık) olarak ortaya çıkmıştır. Bu öğreti ahlaki benliğin isteğinin nihai hedefi olan iyiyi kişinin kendi bireysel memnuniyeti olarak tanımlar. Ne var ki, bencil anlayış doğasından kaynaklanan bir yetersizliğe sahip olduğunu zaten göstermiş olduğundan, bencil kurama ilişkin iddiaları daha fazla tartışmayacağız. Öte yandan, söz konusu kuramın psikolojik hazcılık adı verilen şekline kısaca değinmemiz gerekiyor.¹ Bu kuramı destekleyenler bir insanın iyiyi isterken aslında her zaman kendi sevincinin peşinde olduğu görüşünü savunurlar. Gerçekten de, psikolojik hazcıya göre bir insan ne isterse istesin bu istek her zaman kendisine zevk veren, gerçekleşmesinden haz duyacağı bir istektir. Bu hipotezi sonraki sayfalarda değerlendireceğiz.

Psikolojik hazcılığı deneyimimizle ya da tarihte kendilerini zevklerinden mahrum bırakmış insanlardan örnekler vererek çürütmek ilk bakışta kolaymış gibi görünür. Garibaldi'nin Napoli ve Sicilya'yı Vittorio Emmanuele'ye bırakması hazcı olmayan tutuma bir örnek olarak verilebilir. Bunun isteğin bencilce zevk almadan ortak faydaya dönüşmesini gösteren bir örnek olduğu belirtilir. Diktatörlükten gönüllü olarak vazgeçip İtalya'nın birleşmesinde birinci dereceden önemli bir rol oynamıştır. Bu zafer onun büyüleyici liderliği, binlerce insanın cesareti ve kanları sayesinde elde edilmiştir. Ne var ki hedonist bir insan, Garibaldi'nin bu seçimi karşısında kendi düşünce sistemini savunmakta zorlanmaz. Yapılan fedakârlığın daha büyük bir hazzın seçilmesi olduğunu iddia eder. Garibaldi, İtalya ve Vittorio Emmanuele için, özgür İtalya birliğini daha ileriye taşımanın hazzı için savaşmıştır. Bunların diktatör olmaktan daha büyük bir zafer anlamını taşıdığını düşünmüştür. Dolayısıyla hedonist, Garibaldi'nin birbiriyle bağdaşmayan bu iki zevkten daha büyük olanı seçtiğinde ısrar eder. Günlük yaşamdan bir örnek verelim: Satıcının önerdiği somon balığını almaktan annem yemediği için vazgeç-

tiğimde somon balığı yemekten zevk almamdan vazgeçmeyi istemiyorum ama annemin haşlanmış halibut (kalkana benzer yassı bir balık) yemekten sağladığı doyumunu görmek bana daha büyük bir keyif veriyor.

Aslında hedonistin zevke teslim olmak ya da acıya dayanmayı seçmek konusunda kendi düşüncesini haklı bulmayacağı hiçbir açıklama yapılamaz. Ona karşı ileri sürülen gerçeklerle asla çatışmaz; zevki küçümseyen, günlerini yoğun bir şekilde çalışarak geçiren, işkence ve ölümü kendi özgür iradeleri doğrultusunda seçen, hazzı ve sevinci kalplerinden söküp atan insanları içtenlikle kabul eder ama yine de fedakârlığın onu seçen insana daha büyük bir zevk verdiğinde ya da daha acımasız bir zahmetten kaçınma ve daha büyük bir acıyı önleme fırsatı sunduğu için bu yönde bir seçim yapıldığında ısrar eder. Aslında hedonizm zevkin feda edildiği örnekler üzerinden çürütülemez. Çünkü hiçbir örnek zevkin daha büyük bir zevke teslim edilmesi ya da acıdan kaçınmak adına bu yönde bir karar verilmesi olasılığını dışlamaz ya da dışlayamaz.

Ancak zevkin feda edildiği her olayda hazzcı yorumun mantıksal olasılığını kabul etmek sorunun çözümü konusunda bize ancak çok küçük bir ilerleme sağlar. Çünkü bu konuda sorulması gereken asıl soru "Bir insanın daha büyük bir zevk uğruna hoşnutsuzluk verici bir şeyi yapmak istemesi anlaşılabilir midir?" ya da "Bir insan daha büyük bir zevk elde etmek için başka bir zevkten fedakârlık edebilir mi?" değildir. Bu soruların ikisine de olumlu cevap verilmelidir. Ancak psikolojik hedonizm insanın her zaman neyi isteyebileceğini değil istediği şeyin kaçınılmaz ve değişmez bir şekilde kendi zevki olduğunu öğretir. Bu evrensel olarak doğrulayıcı öneriye yönelik tek bir istisna psikolojik hedonizmin çürütülmesi için yeterli olurdu. Aslında iki tür istisnanın kabullenilmesi gerekiyor. (1) İlk olarak gözlemcilerin hepsi olmasa da çoğu kendi deneyimlerimden yola çıkarak ahlaki istegın hedefinin zevk olmadığı örnekler bulunduğunu, hiçbir

zevk beklentisi olmadan ahlaki kararlar aldıklarını, ahlaki bağılılıklarını bildirdikleri olayların bulunduğunu, bir şeyleri ahlaki nedenler dolayısıyla benimsediklerini ısrarla savunacaklardır. Bunlar arasında ahlaki bir kriz içindeyken kendilerine zevk vermeyen bir şeyi seçtiklerini söyleyenler çıkacak ve önyargılı olmayan bir eleştirmen bütün bunlar karşısında hatalı içe bakışın bütün olanaklarını kullanarak yaptığı değerlendirme sonrasında psikolojik hazcının bütün ahlaki istekliliğin kaçınılmaz olarak kişinin kendi zevk alma isteğine yönlendiği şeklindeki iddiasının haksız olduğu sonucuna varmak zorunda kalacaktır. (2) Ahlaki olmayan deneyimlerde bile iradenin öne çıktığı sayısız olay gerçekleşir. Dışsal bir aktiviteyi gerçekleştirmeyi öğrenme sürecinde de isteğin hedefi zevk alma değildir.² Örneğin topu filenin üstünden geçirmek ya da pedalı sol ayağımla kullanmak veya dantel yapmak istediğimde bu yeni şeyi yapma isteğiyle o kadar çok dolarım ki, bunu yapmanın sonucunda ortaya çıkacağı düşünülen zevkin beklentisi dışlanır. Yani dikkatimi öğrenmekte olduğum şeye verip o beceri doğrultusunda yapmam gereken harekete odaklanmışken geleceğe ilişkin zevk beklentisi ortada yoktur. Dolayısıyla hem ahlaki olan hem de ahlaki olmayan deneyimler zevkin istenmediği örnekleri oluşturabilirler.

Ne var ki hazcı olmayan birinin, hazcının iç gözleminin sonuçlarını itiraf etmesini beklemesi gerekmez. Aslında psikolojik hazcılık iradenin hoşnutsuzluk verici şeylere yöneldiği olaylar olmadan da saygınlığını yitirebilir. Bu tür bir çürütme insanların zevk duyacakları bir şey istemelerini ve hatta zevkten başka bir şey istemelerini kapsayan olaylara basitçe işaret ederek de gerçekleştirilebilir. Çünkü hazcılık zevki isteğin tek hedefi olarak kabul eder ve bu nedenle isteğin zevke yönelmediği her olay onu çürütür ama zevkin hedefi olan hoşuna gitme onun tek bileşenidir. Son derece dikkatli iç gözlemciler hoş giden bir şeyi sade bir memnuniyet vericiden çok daha fazla istediklerine inanırlar. Hazcı olmayan biri gündelik hayatta deneyimleyebildiği bu ta-

nıklığı bir kenara bıraksa bile gönüllü girişilen kahramanca eylemleri hatırlayarak da savını oluşturabilir. Örneğin Halifax limanında patlamanın meydana geldiği o korkunç günde göreceli olarak güven içinde olduğu rıhtımdan ayrılan bir adam patlamanın olduğu yerde alevlerle mücadele etmişti. Hiç kuşkusuz bunu yalnızca ümitsiz bir zevk arayışı için yapmamıştır. Kendini onaylamanın vereceği memnuniyet duygusu ve popüler olmanın zevki adına yapıldığı kabul edilse bile, bunu aynı zamanda tehlikede gördüğü insanları ve evleri kurtarmak için yapmadığını düşünmek saçma olur. Psikolojik hazcı bunu kabul etmekle yenilgiyi de kabullenmiş olur çünkü zevkin yanında başka bir şeylerin istenebileceğini de görüp kabullenmek zorunda kalmıştır.

Ne var ki psikolojik hazcı karşıt görüşlerden kaçınmak için kalan son açık kapıya sığır. Bir insanın avlanmaya veya balığa yalnızca tuzak kurup bir şeyler yakalamak için değil aynı zamanda spor yapmak için gitmesi ya da hepimizin oyunun verdiği eğlence duygusu için oyun oynamamız gibi; bir insan memnuniyet verici olmayan bir şeyi istemenin, arzu etmenin, gönüllü olmanın verdiği zevk için, istemenin hazzı için isteyebilir. Ancak burada hazcı anlayışa sahip olanları yanı sıra düşüren bir benzerlik ya da karşılaştırma söz konusudur. Tuzağa düşürmenin ya da kazanmanın zevkenden ayrı olarak avlanmak ve oyun oynamaktan zevk alınması gibi isteklilik içinde olmanın da verdiği bir zevk vardır. Ne var ki, yakalama ya da kazanma olasılığı olmadıkça ava ya da oyuna asla girilmez. Bu da eylemdeki zevkin eylemin nihai hedefindeki zevke bağlı olup onu desteklediğini gösterir.

Bu noktada psikolojik hazcının son iddiası da adil bir şekilde cevaplanmıştır. İleri sürdüğü ve hepsi de kabul edilen somut gerçekleri bir kaz daha sıralayalım. (1) İnsan her zaman kendi zevkinin peşinden gitmek isteyebilir. (2) Zevk sıklıkla iradenin karmaşık hedefinin bir bileşenini oluşturur. (3) İstekli olma halindeki zevk sıklıkla iradenin doğrudan hedefine dönüşür.

II. Gerçekte hiç de etik bir kuram olmayan psikolojik hazcılığın bencilliği öne çıkaran sistemine yönelik parantez içindeki tartışmaları bir kenara bırakıp hazcı öğretinin çok farklı bir türünü değerlendirmemiz gerekiyor: Etik, rasyonel veya evrensel hazcılık.³ Bu kurama göre ahlaki isteklilik içinde olan kişinin değişmez olmasa da uygun olan hedefi zevktir; kendi zevki değil ama en büyük zevktir ya da duyarlı varlıklar dünyasının mutluluğudur. Bu kuramın evrensel öğretisine zaten uyum sağlamıştık; bu yüzden burada sadece hazcı kısmıyla ilgileniyoruz. Öncelikle bu görüşe yönelik olağan yanlış kanıları ortadan kaldırmak gerekiyor. Hazcılıkla başlamak ahlaki disiplini tahrip edici bir şey değildir. Bencilliği ön planda tutan hazcı diğer bütün etik öğretmenleri gibi dürüstlüğü, çalışmayı, cesareti, zararlı şeylerden kaçınmayı tavsiye eder çünkü bütün bunlar bizi mutluluğa götüren şeylerdir. İleri sürdükleri görüşler, üzerlerinde özenli ve dürüst bir inceleme yapılmadan yuhalanıp kapı dışarı edilemez. İkinci olarak, hazcı, zevk derken yalnızca zevk hissini kastetmez; bu nedenle kuramı zevk düşkünlüğü ile suçlamak haksızlık olur. Çünkü bir insan zevki, memnuniyeti iyyinin en yüksek noktası olarak değerlendirebilir ve aynı zamanda zevk hissinden geçici ve belirsiz olduğu için kaçınıp bilgiye ve hatta dine dayalı bir mutluluk arayışı içinde olabilir. Hazcıların en saygın ismi Epikür,⁴ ruhun dinginliği olan daimi hazzın yalnızca dostlukta, düşünce alıştırmalarında ve zenginlikten tamamen bağımsız olmakta bulunabileceğini öğretir. "Bana arpa tanesi ve su verseniz mutlulukta Zeus'la bile yarışırım," der.

Artık hazzın iyi olarak bildiğimiz insanlık evreni deneyimini oluşturup oluşturmadığını doğru bir şekilde değerlendirmeye hazırız. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, daha önce dile getirilmiş olduğu gibi, sağduyu tatmininin arzuladığı tek şey olarak görülen iyi düşüncesi zemininde ortaya çıkan anlayışa itiraz etmek uygun olmasa da duygu tatminini nihai amacı olarak belirlemeyi kesin bir şekilde yasaklayan akılcı hazcılık açısından böyle bir

şey söz konusu değildir. Çünkü zevk zevktir ve Jeremy Bentham'ın öğretmiş olduğu gibi hazcı anlayış açısından daha uzun süreli, daha yakın, daha yoğun, daha emin olduğumuz, daha az acısız ve gelecekte daha çok zevk üretmeye yatkın olan bir zevk diğerinden daha büyüktür.* Akılcı hazcı bütün zevklerin değerlerini bir tarafa bütün acıların değerlerini de diğer tarafa toplamak ve onların arasından seçim yapmak zorundadır. Düşünce ve arkadaşlığın ona zenginlik ve lüksten daha büyük, daha emin, daha uzun süreli bir zevk vereceğine inanıyorsa Aristippos yerine Epikür'ü izlemelidir. Ancak oburluğun, açgözlülüğün, bedensel zevklere düşkünlüğün daha emin, daha, derin ve daha uzun süreli olduğuna inanıyorsa kitapları, çalışmayı ve arkadaşlarını bir kenara bırakıp yiyeceğe, içkiye, âlemlere, cümbüşlere sarılmalıdır. Bu düşüncenin karşısında olan ve belli zevklerin diğerlerine göre doğaları gereği daha üstün olduklarını savunan John Stuart Mill, bunun yalnızca daha kuvvetli ve daha uzun süreli olmalarından kaynaklanmadığını dile getirmiştir.⁵ Ancak Mill bu görüşüyle farkında olmasa da hazcı duruşunu hiçbir kuşkuyla yol açmayacak bir şekilde bir kenara bırakmıştır. Çünkü bu anlayış doğrultusunda bir zevkin daha üstün bir zevk olup olmadığı konusunda yapılacak olan değerlendirme yalnızca o zevkin yanında onunla karşılaştırılabilecek bir şeyin olması durumunda gerçekleştirilebilir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda ahlaki istegin hedefi yalnızca zevk olmaktan çıkıp başka bir şeye dönüşür. Mill gibi, "Hoşnutsuz bir insan olmak, halinden memnun bir domuz olmaktan iyidir; hoşnutsuz Sokrates olmak halinden memnun bir aptal olmaktan iyidir," türünden çıkarımları kabul etmek zevkten çok iyiyi ima eder.

Bu nedenle tutarlı bir hazcının zevkin doğası ne olursa olsun, ister kişisel ister şahsi olmayan, ister bilgiye dayalı ister isterse tensel zevklere dayalı olsun, iyiyi en büyük mutluluk

* Jeremy Bentham, Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş

-Sidgwick'in ifadesiyle "acının üstüne çıkıp onu örten zevk fazlası"- olarak anlaması gerekir. Buradaki sorunumuz yüce hedef olarak ortaya çıkan ve ahlaki benliğin hedefinin nitel bir değerlendirmesi olan Büyük Toplum deneyimine ilişkin anlatılanların yeterliliğini tahmin etmektir. Gerçekten de "İnsanlık evreninin en büyük mutluluğu" nihai ahlaki ideal olan iyinin en doğru şekilde çözümlenmesi midir? Sonraki paragrafta hazcı anlayışın neden olduğu zorluğu göstermeye çalışacağız.

İyi sıklıkla isteklilik içinde olan öznenin yüce ve kendiliğinden açıklanabilir hedefi olarak açıklandı. Hem ahlakbilimcilerden hem de gündelik yaşamda karşılaşabileceğimiz insanlardan oluşan, benzer bir şekilde kendi ailelerini, sınıflarını, ülkelerini ya da bu tür bir evrensel topluluğu diğer bütün amaçları doğal olarak kendisine bağlayan, istegin kendiliğinden açıklanabilir hedefi olarak gören, bunun kendilerine memnuniyet sağlayan, zevk veren bir deneyim olduğuna içtenlikle inanan bir kesimin var olduğunu inkâr etmek için bir nedenimiz yok. Önceki bölümlerde ele alınan tartışmalarda belirtildiği üzere bu ağırbaşlı hazcılar zevkin bir amaç olarak kendine yeterli olduğuna yönelik inançlarının erdeminden dolayı hazcılıklarının daha fazla tartışılması gerekliliğinden muaf olduklarını düşünerek içlerini rahatlatabilirler. Ancak şu anda çok iyi bildiğimiz gibi bireysel ahlakçının iyilik anlayışındaki güvencesi bu anlayışın yeterliğine meydan okuyabilecek olasılıkları önleme ya da engelleme gücünden yoksundur. Aslında hazcılık da iyilik anlayışının kısıtlılığından dolayı bencillik ve özgecilik kadar meydan okumalarla karşı karşıyadır. Zevkin önemli bir etken olmasına karşın insan deneyiminin yalnızca bir elemanı olduğu rahatlıkla ortaya konabilir. Ben yalnızca mutlu veya perişan biri değilim, aynı zamanda düşünen, isteyen, amacı olan, çalışan biriyim. Hazcı olmayan biri hazcı olana, "O halde," diye başlayan şu soruları sorabilir: "Neden nihai hedefinden ya da iyilik anlayışından düşünceyi ve eylemi dışlıyorsun? Neden en yüksek düzeydeki iyiyi yalnızca

mutlulukla sınırlandırırıyorsun?" Hazcı bu sorular karşısında kendi idealini tartışmanın gerekliliğini kabul etmemesine rağmen yöneltilen eleştirinin iyi anlayışının sınırsızlığı temeline dayanacağını reddedemez.

III. Hazcılığı kabul edişteki bu tereddüt bu bölümde gözler önüne sermiş olduğumuz sorunu avucumuzun içine bırakıyor. Evrensel topluluğu yüce sadakatın hedefi olarak kabul eden anlayışa ulaşmış ve "Evrensel Topluluk'la yaşayacağı hangi somut deneyim iyi insanı ileriye taşır? Teknik terminoloji açısından, nitelik üzerinden değerlendirme yapıldığında iyi nedir?" sorularını sormuştuk. Bu noktada sorulara yönelik hazcı cevabın güvenilir olmadığını görüp doğal olarak hazcı olmayan öğretilere yöneliyoruz. Bu kategoride yer alan çok sayıda öğreti vardır. Örneğin Schopenhauer iyiliği merhamet olarak tanımlamıştır. Nietzsche aynı kavramı güç olarak tarif etmiş; diğerleri bilgelik, kendini ortaya koyma veya iyilikseverlik olarak karşılamışlardır. Bu anlayışları karşılaştırmalı olarak incelemek gereksizdir. Çünkü bu tür bir çalışmanın sonucu şimdiden açık seçik görülebilmektedir. Bu anlayışların her biri hazcı öğretilerde olduğu gibi kısıtlılıkları açısından zorluklarla karşı karşıyadır. Bilgelik ya da kendiliğinden eyleme geçebilmenin nihai ve kendiliğinden açıklanabilir bir hedef olduğuna inanan hazcılık karşıtı bir ahlakçı bulunduğu konumdan aşağıya edilemez. Çünkü kendiliğinden açıklanabilir olduğuna inandığı iyinin onun için ne anlama geldiğini açıklamasının gereksiz olduğunda ısrar edecektir; bu ısrarında da haklıdır. Ancak hazcılık karşıtı birini öğretilerini tartışmaya zorlamanın imkânsız olduğunu kabul etmek onu değerlendirme görevinden doğan adil eleştirileri ortadan kaldırmaz. Bu tür bir değerlendirme insan deneyimine ilişkin özgün etkenleri, nihai iyiyi oluşturan etkenler olarak görülen bilinç formlarını hiçe sayan anlayışın sınırlarını gözler önüne serer. Özellikle de, iyiye yönelik hazcılık karşıtı anlayışı mutluluğu nihai idealden dışladığı için meydan okumalarla karşı karşıya bırakır.

İyinin mutlulukla özdeş olduğunu en hevesli bir şekilde inkâr edenler bile İyinin mutluluğu kapsadığını ve zevkin hayatın tamamı olmasa bile onun bir parçası olduğunu fark ederler. Dolayısıyla katı bir ahlakçı olan Kant, hazcılığa kararlı bir şekilde karşı çıkmış olsa da "mükemmel iyyinin mutluluğu da kapsadığını"* ileri sürer.

Bu kısıtlılıklardan sadece bir nitel kuramın kaçınabileceği açıktır. Bu kuram da iyiyi bilincin merhamet, bilgelik, sadakat ya da mutluluk gibi türleri üzerinden değil bütün bunları ve insanların kendileri için arzulayıp istediği diğer bütün bilinç türlerini kapsayan bir kuramdır. Dolayısıyla iyi tamamen en eksiksiz, en zengin, en dolu, en fazla deneyim çeşitliliğine sahip bir yaşam bilinci olma haline ulaşmıştır. Öyle ki bu tür bir yaşam bilincinde ne zevk anlayışı ne zor konular üzerinde düşünme çabası, ne mutlu etmeye yönelen kutsal sevgi, ne aktif istek ne de deneyimin başka bir türü eksik kalır.⁶ Sokrates'in Platon tarafından yazılmış *Philebos* adlı kitapta yer alan sözleriyle ifade edersek: "İyiyi basit hayatta değil karmaşık bir hayatta aramalıyız."**

Hem hazcı hem de hazcılık karşıtı ideallere yönelik sert eleştirilerden kaçabilecek tek anlayışın yalnızca bu anlayış olduğu son derece açıktır. Hazcı, hazcılık karşıtına, "Neden zevki dışlıyorsun?" diye bağırır. Hazcılık karşıtı hazcıya, "Neden zevk yoluyla mutluluk isteği dışındaki her şeyi, bilgelik ve sadakat gibi son derece olumlu kavramları bile dışlıyorsun?" diye sorar. Ulaşmış olduğumuz bu yeni anlayış bütün meydan okumaların ötesine geçmiştir çünkü iyiyi yalnızca mutluluk, bilgelik ya da sadakat gibi tekil bir deneyim üzerinden değil arzu edilen deneyimin bütün etkenlerini kapsayacak şekilde tanımlar. Dolayısıyla iyiye yönelik sadakatımız şu şekilde anlaşılır: Ne mutluluk ne de bilgelik olan ama ikisinin de bir arada bulunduğu yüce hedefi

* Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Kitap II, Bölüm II, Hartension Baskısı, s. 116

** Platon, *Philebos*, 61 B

arayış; ne kendini kabul ettirmeye ne de sadakate yönelen ama ikisinin de bir arada bulunduğu yüce hedefe yönelik - bütün yetenek ve kapasitelerin en dolu haliyle ifade edildiği, her eylemin en özgür şekilde deneyimlendiği bütün bir insanlık evrenini arayıp.

BÖLÜM VI

ERDEMLİ İNSAN

Aristo, "Biz etiği iynin ne olduğunu bilmek için değil iyi olmak için çalışırız," der. Spinoza *Etik* kitabında amacını daha cesur bir şekilde duyururken okurunu "İnsan zihninin bilgisine ve onun en üst düzeydeki kutsiyetine" yönlendirmekten bahse-der.* Ne var ki Aristo ve Spinoza'nın yeteneklerini sorgulayan, iyimser bir şekilde ileri sürdükleri etik düşünceleri daha iyiye götürmeye çalışan ya da uygulamada faydasız olduklarını söy-leyen modern eleştiriler hiç eksik değildir. Havelock Ellis, Aristo ve Spinoza'nın iyi şeyler söylediklerini kabul eder ama bu dün-yada pratik bir eyleme yönlendirme konusunda bize ne kadar rehberlik edebileceklerini sorgular. Kendi sorusunu cevaplarken, "Katı formüllere kölelik" ve "yüksek ahlaki sorumluluğun ölümlü" gibi tanımlamalar yaparak birçok modern eleştirmene öncülük eder.** Bu farklı görüşlerden yola çıkıp etik biliminin uygulamalı kullanımı meselesi üzerinde düşünelim.¹

Öncelikle kabul edilmelidir ki, gerçekten ve tamamıyla ah-laki olarak düşünöen bir insan; diğer bir deyişle, yüce iradesini ortaya koyan, bunu yükümlölük olarak gören, isteğinin hedefini nihai iyi olarak düşünöen insan, kendi etik kavrayışını uygularken ne yapacağını bilemez hale gelebilir. Bildiğimiz kadarıyla aynı derecede vicdanlı ve dürüst, aynı iyi anlayışına sahip insanlar sık

* Baruch Spinoza, *Etik*, Bölüm II, Önsöz

** Havelock Ellis, *Atlantic Monthly* (Aylık Dergi), 1914 Kasım sayısı s. 701-

sık birbirlerinin tam tersi yönde ahlaki seçimler yaparlar. Bazen de vicdanlı ve dürüst bir insan yapacağı seçimlerin ahlaki amacına uygunluğunu ayırt etme yeteneğine sahip olmadığından kararsızlık içinde donakalır. Bütün bu düşünce ve davranış çeşitlilikleri etik biliminin gerçekçi doğası hakkındaki şüpheli tutumu haklı çıkarıyor gibi görünüyor. Bir insanın en üst düzeydeki iyi anlayışının özellikle de somut seçimler yapma konusunda küçük bir etkiye sahip iken neden genişletilip saflaştırılması ve haklı çıkarılması gerektiğine dair bir soru sorulabilir. Şöyle bir soru da sorulabilir: Kuramsal bir bakış açısıyla etiğe ilişkin sonuçlara ulaşmada zorluklar yaşanırken farklı ahlak kuramlarını son derece dikkatli bir şekilde karşılaştırmak neden bu kadar büyük bir öneme sahiptir?

Etiğe ve düşünceli ahlaki davranışa yönelik bu suçlamalara cevap verirken, öncelikle bu tür bir düşüncenin yüce bir nihai hedef anlayışına sahip olması gerektiğinde ısrarlı olmak gerekir. Bu anlayış her ne kadar bazı durumlarda sonuca ulaşmada hiçbir fayda sağlamasa da, hayatın dönüm noktalarında ve kriz anlarında yüce amaca ulaşma yolunda yapılacak seçimlerin önemi konusunda değerlendirme yaparken gerçek bir değere sahiptir. Amacı yönetmenin bu değeri ahlaki olmayan irade alanında bile kendini bol bol gösterebilir. Sargent Dağına tırmanmaya karar vermek tırmanışın hangi yoldan gerçekleştirilmesi gerektiğine karar vermede yardımcı olmayabilir ama yönlendirici amaç eninde sonunda yürüyüşün rotasını belirler. Belli bir deneyi gerçekleştirmek isteyen bir fizikçinin Boscovitch yerine Kelvin'in kuramını izlemesi bu deneyin gerçekleştirilmesine yardımcı olmayabilir ama yine de deneysel bir çalışmanın yönünün belirlenmesi konusunda rehberlik eder. Benzer bir şekilde bir insanın özel bir grup ile insanlık evreni arasında kendi isteği ve iradesiyle ahlaki seçim yaparken açık bir anlayışa sahip olması bireysel ya da dar çerçeveli parti kararlarının peşinden gitmesini önler.

Yine de, eleştirilere cevap vermenin tek yolu bu olsaydı bile etik biliminin son derece biçimsel genel bir karaktere sahip olduğunu kabul etmemiz ve ayrıca davranışlarımızdan ortaya çıkan sorunları çözmeye çalışırken seçim yapma aşamasında bize çok küçük bir katkı verdiğini ileri süren eleştirilere katılmamız gerekirdi. Ne var ki, etik üzerine yaptığımız çalışma henüz tamamlanmamıştır. Şimdiye kadar ahlaki bilincin ve isteğin nihai hedefinin doğasının temel özellikleri üzerinde durduk; aynı şekilde insanın daha iyiye ulaşmak adına kullandığı alışkanlık, adet ya da huy haline dönüşmüş iradeyi de bilimsel bir titizlikle inceledik. Daha iyiye ulaşmanın bir yolu olan, alışkanlık, adet ve huy haline dönüşmüş irade biçimleri erdemler olarak bilinir ve bir bakımdan erdem üzerine yapılan çalışma uygulamalı etikdir.

İnsan, isteğin, iradenin alışkanlığı olarak tanımlanan erdem yoluyla, isteğinin hedefine ilerleme ya da en iyi olana yönelme bilgeliği ile hareket ederek içgüdüsel eğilimlerini kontrol eder.² Bu bakış açısına göre insanın ahlaki deneyimi, içgüdüsel davranışının ilerici değişiminin bildiği kadarıyla en iyiye yönelen alışkanlık halini almış ya da huy edinilmiş kararlara dönüşmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu kitabın ortaya koyduğu iyi anlayışı doğrultusunda erdemlerimiz, içgüdülerimizi kontrol altında tutarak insanlık evrenine sadakatimizi ifade etme isteğimizin alışkanlık, adet ve huylara dönüşmüş biçimidir. Bu tanım içgüdüsel deneyim ve alışkanlığa dönüşmüş olan davranışın tartışılmasını gerektirir.

I. Alışkanlık en basit haliyle ve şimdiki amacımız doğrultusunda tekrarlanan tepki ya da deneyim olarak yeterli bir şekilde tanımlanabilir. Alışkanlığın erdem olduğu anlayışına yönelik ilk çözümlemeyi Aristo yapmıştır. Onun ele aldığı şekliyle ahlaki bilinç istekle, irade ile gerçekleştirilen bir şeydir ve bu da alışkanlıkla yakından bağlantılıdır. Alışkanlıkla harekete geçirilmiş olan bir refleks ya da alışkanlıkla gerçekleştirilen içgüdüsel bir eylem iyiye yönelmiş olsa bile erdemli değildir. Yalnızca içgü-

düsel eğilimlerin iyiye ulaşma çabası doğrultusunda kontrol edildiği alışkanlığa dayalı bir irade, doğru bir şekilde erdem olarak adlandırılabilir. İsteğin nihai hedefine yönelme çabası doğrultusunda içgüdünün istemli kontrolü erdemli olarak adlandırılabilir - örneğin, henüz cesur olma alışkanlığını öğrenmemiş bir insanın kaçma içgüdüsünü bastırması erdemli bir karar olabilir. Ama bir çiçekle baharın gelmeyeceği gibi tek bir erdemli davranış da insanı erdemli birine dönüştürmez. Şu da bir gerçektir ki, bütün çağlarda olduğu gibi bizim çağımızda da erdemli alışkanlıklara sahip insanlara ihtiyaç vardır - arada bir bile olsa cesaretli, dürüst ve adil bir davranış gerçekleştirme kapasitesine sahip olmayan insanlar cesur, dürüst ve adil olarak görülebiliyor. Bu noktada alışkanlığa dönüşmüş olan erdem, ahlaki mücadelenin ilerici dönüşümünün zahmetsiz bir isteğe dönüşmesine işaret ettiğine yönelik incelememize ara verebiliriz.* Çünkü alışkanlığa dayalı eylemlerde dikkat ve çabanın her zaman azalma eğiliminde olduğunu görmekteyiz.

II. Erdem, nihai hedefe giden yolda ilerleyen isteğin içgüdüsel eğilimleri kontrol etme alışkanlığı olarak tanımlanmıştı. "İçgüdüsel eğilim"³ terimi doğuştan gelen zihinsel, bedensel, çoğunlukla hem zihinsel hem de bedensel eğilimleri (ya da "yara-dılışları") kapsıyor. Korku ve öfke gibi belli başlı olağan içgüdülerin yanı sıra zalimlik ve taklit etme gibi daha genel terimleri içeriyor. Burada özellikle vurgulamamız gereken nokta doğuştan gelen, kazanılmamış, öğrenilmemiş eğilimlerle kazanılanlar ve öğrenilen eğilimler arasında ayırım yapmamız gerektiğidir. Basit veya karmaşık, özel ya da genel, bedensel veya zihinsel, duygusal ya da duygusuzca olsun içgüdüsel eğilimlerimiz davranış alışverişindeki stokumuz, fizyolojik ve fiziksel sermayemizdir. Erdemli isteklilik arayışımızda her türlü içgüdüsel eğilimimizi kontrol etmeye çalışırız. Yani bir insan en küçük bir etki ile ortaya çıkan sinirini yatıştırmaya çalışabilir ya da doğuştan gelen

* Baruch Spinoza, Etik, Bölüm II, s.18

şüpheciliğini yüce sadakatine bağlamaya veya sözel ya da bedensel olsun hızlı bedensel tepkilerini kontrol etmeye çalışabilir. Aslında bedensel tepkiler sıklıkla ahlaki isteğimizin anında ortaya koyduğu hedeflerdir. Örneğin bir asker cesur hissetme isteğini gösteremiyorsa bile hedefe doğru ilerleyebilir. Harcayacak 25 senti olan bir çocuk diş fırçasını şekerden daha fazla isteme yönünde bir irade gösteremese de şekerci dükkânından uzak durup diş fırçası satan dükkânın önünden geçme yönünde bir irade gösterebilir.

İçgüdülerin etiğin özel bir ilgi gösterdiği irade ile birlikte ele alınması bu bölümü en iyi şekilde sonuçlandıracak ve erdemler öğretisine girmemize hizmet edecektir. İstek ve irade insanın yalnızca kendisine odaklandığı içgüdüsel eğilimlerle diğer kişi ve kişilere yönelik göndermeleri kapsayan ve kaçınılmaz bir şekilde sosyal olan içgüdüsel eğilimler arasındaki en öncelikli ayrıdır. İster bireysel ister sosyal olsun içgüdüsel eğilimler birbirine karşıt yaklaşma ve geri çekilme yönelimleri arasında gidip gelirler bunlar da psişik olarak merak ve korku ile bağlantılıdır. Benzer şekilde birbiriyle zıtlaşan iki eğilim daha vardır edinme ve reddetme (bilinç düzeyindeki tezahürü iğrenmedir). Doğal ya da esasen sosyal olan eğilimler, toplu halde bulunma ve utançlık, iletişim kurma ve gizlilik, hoşlanma ve hoşlanmama gibi temel içgüdüsel eğilimler daha belirgin olarak eşleşme ve ebeveyn içgüdüleriyle birlikte bulunur. Bunların yanı sıra taklit etme ve verme gibi duygudaş eğilimlerle, duygudaş olmayan direnme ve hırçınlık gibi eğilimler de vardır. Bu çeşitli içgüdüsel eğilimlerin analizi ve açıklaması daha sonra onlarla bağlantılı erdemlerle birlikte yapılacaktır. Şimdi az çok temel eğilimlerden bahsetmemiz ve bu sınıflandırmayı yaparken biyolojinin ya da psikolojinin değil etiğin bakış açısını kullanmamız gerekiyor.

III. İster bireysel ister sosyal açıdan faydalı olsun, içgüdü henüz bir erdem değildir. Dolayısıyla olağan koşullar altında tehlikeden kaçınıp geri çekilmek ya da birinin hazırlayıp davet

ettiği akşam yemeğine katılıp o yemeği yemek, içgüdüsel ve faydalı eylemler olmasına rağmen erdemli değildir. İçgüdüsel bir cüret ya da savurganlıkla yoksulluğa karşı bir kurtarma eylemi başlatmak ya da sadaka ve yardım dağıtmak bile erdem değildir. Çünkü içgüdüsel bir deneyim aslında irade dışıdır; oysa erdem sıklıkla söylendiği gibi isteğin nihai hedefine doğru ilerleme yolunda içgüdüyü kontrol eden iradenin alışkanlığıdır.⁴ Temel ilkenin ön değerlendirmesini ve bu tür bir kontrolün yöntemlerini ele almamız gerekiyor. İzleyen bölümlerde bu konuyu başarıyla değerlendiren paragrafların özet ifadeleri yer alacaktır.

Etik kuramımız iyiyi ya da ahlaki sadakatin hedefini mümkün olan en tamamlanmış bilinçli hayat -arzulanan deneyimin bütün biçimlerini barındıran son derece zengin ve dolu bir hayat-olarak tanımlar. Bu anlayış doğrultusunda içgüdü'nün erdemli bir şekilde kontrolünün şu ilkeyi rehber edinmesi gerektiği çok açıktır: Her erdem ahlaki benliğin deneyiminin ve ait olduğu topluluğun zenginliğini ve bütünlüğünü daha ileriye götürmelidir. Bu ilkede iki önemli doğal sonuç vardır. Bunlardan ilki şu şekilde ifade edilebilir: İçgüdüsel eğilimin varlığı, bu eğilimin ortaya çıkardığı doyumdan dolayı, belirleyici bir görüş olması gerekmesede ilk bakışta olan, ilk izlenime göre değerlendirilen bir görüştür. Eğer ben içgüdüsel bir şekilde dans eder ya da hareket edersem bu benim dans etmemin ya da eylemimin doğrudan bir nedenidir. İçgüdüsel eğilimin tatmininin esasen arzulanabilir olduğu yalnızca doğru değil aynı zamanda bu eğilimlerin olumlu olarak adlandırılan -örneğin yaklaşma ve kendine mal etme- yönelimlerinin olması da muhtemeldir çünkü bunlar benliği doğrudan zenginleştirip büyütürler. Ayrıca çekilme ve teslim olma gibi olumsuz olarak adlandırılan ve benliği doğrudan yoksullaştıran eğilimler de söz konusudur.

Ne var ki, içgüdüsel eğilim kendi doğası nedeniyle kuvvetli bir bahane olmasına karşın kesin bir neden olarak ifade edilmemiştir. Çünkü tamamen bastırılması gereken zalimlik gibi çok

sayıda içgüdüsel eğilim vardır. Ölçülü olma konusunda Yunan köklerinden gelen tüm ısrarcılığıyla hareket eden Aristo bile bazı eylem ve duygular söz konusu olduğunda, "Asla doğru yönde hareket edemez, hep yanlışla sürüklenirsiniz," der. Yanlışın ortaya çıkan olaylarda olmadığını belirtir ve "yanlış, doğru insanın, zamanın ve davranış tarzının seçimine bağlıdır... Ama bunları belli bir şekilde yapmak yanlıştır," der.* Eğilimlerin şımartılmasına gerek kalmadan doğru bir şekilde tatmin edilebildiği birçok durum da vardır. Dolayısıyla içgüdüsel eğilimlerin ifadesini bulduğu ve sıklıkla bastırılmaları gerektiğinin keşfedildiği bütünlüğe ve zengin yaşam deneyimine yönelik talebimizde bizi uzlaşıya götürecek bir ara yol aramalıyız. Bu uzlaşının ilkesini çok da uzaklarda aramamız gerekmez. Çünkü her bir benlik karmaşık ve çok yanlıdır; çok sayıdaki içgüdüsel eğilimin, ilgilerin ve kapasitelerin biçim kazanmış halidir. Bütün bunların çokluğunun ve çeşitliğinin sıklıkla uzlaşılamayan içgüdüsel itkiler olması nedeniyle, benlik deneyimin bütünlüğünü güvence altına almak için onları tamamen örgütlemeli ve kaynaştırmalıdır. Bu örgütleme ve uyumlaştırma elbette belli içgüdülerin sık sık kontrol edilmesiyle gerçekleştirilmelidir. Yani içgüdüsel eğilimlerin erdemli kontrolünün temel ilkesinin ikinci sonucu şudur: Hiçbir içgüdüsel eğilimin başkalarına engel olma ya da onları kovma derecesine yükselmesine izin verilmelidir. Eğilimin değiştirilmesi ya da bastırılması gereken nokta, deneyimin bütünlüğünü tehlikeye attığı noktadır; diğer içgüdülerin erdemli bir şekilde deneyimlenmesine yer bırakmadığı için kontrol edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle ideal davranış bir insanın bütün arzularının bir seferde yerine getirilmesi olurdu.**

İçgüdüsel eğilimlerin kontrol altında tutulmasının temel ilkesi, ahlaki yaşamın iki sonucuyla birlikte en eksiksiz olası deneyim olduğu gerçeği -eksiksiz deneyim içgüdüsel eğilimin öz-

* Aristo, Nikomakhos'a Etik, Kitap II

** Edwin Holt, Freudcu Arzu, s. 131

gürce hareket etmesini talep eder yasası ve otokrat, önleyici iç-güdüsel eğilimlerin kontrol altında tutulması gerektiği yasası-içgüdüsel eğilimlerin erdemlere dönüştürülmesine yönelik elverişli yöntemlerle ilgi tartışmada da yerini alacaktır. Bu yöntemler kuramsal açıdan iki ana türe ayrılır: İçgüdüsel eğilimi kuvvetlendirip zorlayıcı olmasını sağlayan yöntemler ve onlara karşı çıkıp bastırmaya yönelik yöntemler. Ne var ki ilk kontrol yöntemi, yani içgüdüsel eğilimin istemli katılığının ifadesi uygulamada gözardı edilebilen bir şeydir çünkü içgüdüsel davranış istek ve iradenin mahmuzlamasına nadiren gereksinim duyar. Dolayısıyla çok sayıdaki zararsız içgüdü, ahlaki amacımıza zarar gelmeden, istenç ve iradeyle kuvvetlendirilmelerine gerek kalmaksızın kendi hallerine bırakılabilir. Temel içgüdüsel eğilimlerin hiçbirinin tam anlamıyla bastırılmalarına gerek olmaması ama bazen üzerimizde ahlaki yükümlülük gereğince belli başlı ve karmaşık eğilimler karşısında köktenci bir yaklaşımla hareket ediyor olmamız da eşit derecede mümkündür. Dolayısıyla para kazanma azmi değil cimrilik bastırılmalıdır. Cimriliğin temelindeki içgüdü aşırıdır ve benzer şekilde korkakçadır ama geriye çekilme içgüdüsünün tamamen yok edilmesine gerek yoktur.

Hem engel olmanın hem de bastırmanın, kontrolün doğrudan değil dolaylı yolları olduğunu anlamalıyız. Çünkü istenç ve irade her zaman dikkati de kapsar ve bu nedenle insan belli bir deneyimin uzak ve zayıf bir formuna sahip olmadan o deneyime sahip olmamayı isteyemez. Bu, ahlaki bir istek için söz konusu olduğu kadar ahlaki olmayan bir istek için de söz konusudur. İnsan en azından bedensel bir hareketi gerçekleştirme eğilimine sahip olmadan söz konusu hareketi bastırmayı bile isteyemez -eğitimsiz şoförlerin sık sık ispat ettiği kaza olgusu. Bu nedenle, bir eğilimi zıddını istiyor olmamdan dolayı engellerim. Örneğin içgüdüsel olarak yelken açmaya gitmek istersem bunu istememeye çalışarak beyaz çatılı limana doğru anlamsız bakışlarla bakarım. Dikkatimi yarınki sınava ve o sınavdan geçmenin önemine yö-

neltirim - ve içgüdüm sınav tarihleri ya da geometri teoremleri ile ilgili endişelerimin arasında kaybolup gider. İçgüdüsel bir eğilimi değiştirmenin ikinci bir yolu onu tamamen yeni bir hedefler dizisine yönlendirmektir. Yani, daha sonra da ileri sürülebileceği gibi insan diğer kişilere yönelik hırçınlığını ilkelere yönlendirmenin yolunu arayabilir ya da para kazanma azmini hisse senedi ve tahvil gibi kıymetli kâğıtlar yerine ilk baskı eserlere yöneltebilir. Bu kontrol yöntemlerinin ikisi de neredeyse her zaman üzerinde düşünülmüş, genellikle karar verirken çaba harcannmış yöntemlerdir.

İçgüdüsel eğilimin esasen dolaylı bir şekilde bastırıldığının, büyük bir sıklıkla tam tersi bir eğilimin uyanmasını kapsadığının keşfi son derece önemli bir buluştur. Çünkü içgüdüsel eğilimle başa çıkma yönteminin ne onları kuvvetlendirmeye (ki bu genellikle gereksizdir) ne de onları tam olarak bastırmayla (ki bu da muhtemelen imkânsızdır) başarılı olacağını, sadece onları değiştirerek ya da birleştirerek sonuç alınabileceğini gösterir. İçgüdü'nün erdemli bir şekilde değiştirilmesi her zaman Holt'un ifadesiyle "eğilimlerin birbirleriyle karşılaştığı özgür bir oyunda" gerçekleşir.* Holt, "Bir dizi itkinin beraberce yönlendirdiği, tamamen iki zıt kutba ayrılmayan ve hepsinin somutlaştırıldığı bir davranış tarzı ortaya çıkar," diye devam eder.

Bundan da anlaşıldığı gibi, her erdem birbiriyle bağlantılı kusur ve zaaf lar arasında bir denge oluşturup muhafaza eder. Çünkü kusur ya da zaaf basit anlatımıyla herhangi bir içgüdüsel eğilimin fazlasıyla hoş görülüp şımartılması, üzerinde ahlaki bir kontrolün olmamasıdır. Diğer bir deyişle erdemlerimizdeki kusur ve zaaf larımız içgüdüsel hislerimiz, itkiler tepkilerdir ve bunlar istekliliğin ahlaki alışkanlığının kontrolü altında değildir. Yani, açgözlü ve dürüst olmayan bir insan içgüdüsel temelde para kazanma hirsına ya da ketum olmaya son derece büyük bir değer verir; bunlarla ilgili hiçbir itkiyi ve isteği dizginlemez, oy-

* Edwin Holt, Freudcu Arzu, s. 122

sa erdemli bir insan hiçbir içgüdüsel eğilimin zirveye ulaşmasına izin vermez. Dolayısıyla Aristo'nun sözleriyle her erdem, "Birbiriyle çatışan iki istek arasındaki bir niyet," Holt'un sözleriyle de "farklı içgüdüsel itkilerin çözümüdür." Yani değişmemiş içgüdülerin kontrol altında tutulmasını kapsayan cesaret bir yanda acımasız bir sertliğe diğer yanda korkaklığa dönüşebilir; kanaatkârlık daha sonra görüleceği gibi açgözlülük ile savurganlık arasında bir yeredir.

Erdemin içgüdünün kontrol altında tutulması olduğuna yönelik anlayışın iki basit davranış görüşüne eşit derecede karşıtlık içerdiğinin açık bir şekilde anlaşılması gerekir. Bu karşıtlığın bir tarafında içgüdünün bastırılması ideali olan çilecilik,⁵ diğer yanında ise içgüdülerini benliğin kendini ifade etmesi açısından kaçınılmaz olarak gören ve onların dizginsiz bir şekilde şımartılmalarını haklı bir tutum olarak değerlendiren doğacılık vardır. Söz konusu doğacı kuram açıkça kendi içinde tutarlılıktan yoksundur. Zengin ve dolu bir deneyime yönelen her içgüdüye ilerleme hakkı verilmesi gerektiğini ileri sürer ve büyük tutkular (ya da daha ciddi bir kusur) tarafından hükümsüz kılınan daha az güçlü içgüdülere yönelik bir çözüm sunmamasına rağmen rahatına düşkünlüğe yönelen pasif tutumu teşvik eder; ayrıca kendiliğinden harekete geçmek ve kendini kontrol etmek için bir alan bırakmaz. Öte yandan çilecilik kendiliğinden harekete geçmeyi gerektirmesine rağmen, bastırmanın olumsuz işlevi olma noktasına gelene kadar davranışı aşırı derecede sınırlar. Bunun karşılığında deneyimin zenginliğinin hakkını teslim etme konusunda başarısız olur ve doğal yetenekleri haşın bir şekilde cüceleştirdiği için ahlaki sadakatte eksikliğe yol açar.

BÖLÜM VII

ERDEMLİ İNSAN (DEVAM) BİREYSEL YA DA SOSYAL ERDEMLER

Şimdiki amacımız iyi insanın erdemlerini, içgüdüsel eğilimlerini iyi olarak bildiği yolun hizmetine sunmasıyla ortaya çıkan istek, irade alışkanlığını incelemektir. Bu kitabın daha önceki bölümlerinde iyinin ya da diğer bir deyişle isteğin yeterli ve yüce hedefinin, her bir bireyin oluşturduğu evrensel topluluğun dop-dolu ve eksiksiz bir şekilde deneyimlenmesi olarak anlaşıldığından bahsetmiştik. Önceki bölüm bizi erdemleri ayrıntılı bir şekilde incelememiz konusunda yardımcı olacak bilgilerle donatmıştı. Bunlar ilk olarak erdemlerin alışkanlık yoluyla kontrol altında tuttukları içgüdüsel eğilimlere, ikinci olarak da bu tür kontrollerde temel alınması gereken ilkelere ilişkin bir açıklamaydı - söz konusu kontrol altına alma çabası olası en dolu ve eksiksiz yaşamı güvence altına almak amacıyla içgüdüleri örgütlemeye yöneliyordu. Üçüncü olarak da kontrolün kendine özgü yöntemlerine ilişkin düşüncelere yer verilmişti.

Erdemleri sınıflandırmaya çalışırken onları içgüdüsel eğilimleri gruplandırırken yapmış olduğumuz gibi ikiye ayırmak uygun olacaktır. Böyle bir gruplamada birinci grupta bireysel veya sosyal erdemler, ikinci grupta ise "doğal olarak sosyal erdemler" yer alır. İlk gruptaki edemler etik tarihinde sıklıkla sadece bireysel ya da kendini önemsemeye yönelik erdemler¹

olarak tanımlanmış ve dolayısıyla sosyal erdemlerle keskin bir karşıtlık içinde olan erdemlerdir.

Ne var ki, duygusuz bir bireycinin kendi nihai amacına ulaşma yolunda tutumluluk, içki gibi zararlı alışkanlıklardan uzak durma, sağduyu gibi kazanımları bilge bir şekilde elde edebileceği her ne kadar doğru olsa da, ahlaklı kişi iyyinin sosyal terimlerle kavranması gerektiğini keşfetmiştir. Bu alana geçtiğinizde Clifford'ın sözleriyle "bu erdemleri kendini önemsemeye yönelik erdemler olarak adlandırmak uygun değildir." Bu tür bir insan cesur sağduyulu, tutumlu, zararlı alışkanlıklardan kaçınan biri olmaya çalışacaktır; ama onun erdemli amacı diğer kişileri göz önüne alacak ve yalnızca sadık olduğu Büyük Toplum'un hayati önem taşıyan bir parçası olduğundan dolayı eylemini kendisi için gerçekleştirecektir.

Bu grupta yer alan erdemlere yönelik çalışmamız belki de onların ister bireysel ister sosyal olsun içgüdüsel eğilimlerle olumlu bağlarına dair basit bir tablo görünümüyle kolaylaştırılabilir. O halde:

İçgüdüsel eğilimler: Yaklaşma, Geri Çekilme, Kendine Mal etme, Reddetme

Erdemler: Cesaret, İhtiyat, Kanaatkârlık, (Zararlı Şeylerden ve Alışkanlıklardan) Kaçınma şeklinde tablolastırılabilir.

Bu tür bir grupta erdem adına içgüdüye karşı çilecilik pratiği hatasının keskin bir rahatlığa düşmesine yol açar. Çünkü eğer erdemler göründükleri gibi içgüdüsel eğilimlerden beslenip büyüyorlarsa, ikisinin birbiriyle keskin bir karşıtlık içinde olması mümkün değildir. Erdem tam aksine daha önce de ifade edildiği gibi içgüdünün yok edilmesiyle değil kontrol altına alınmasıyla ortaya çıkar. Çalışmamızda bu tür kontrollerin yapılmasını gerektiren gerçek formlar temel erdemlerin ele alınması sırasında ortaya çıkacaktır.

Kanaatkâr İnsan ve Kaçınan, Uzak Duran İnsan

I. Kanaatkâr sözcüğü burada geniş anlamıyla tüm özelliklerini kapsayacak, kişinin benliğini her şekilde zenginleştiren tüm sınırlarını her yönde genişleten ve elde ettiği kazanımı elinde kuvvetli bir şekilde muhafaza etmesini sağlayan erdemli alışkanlık, huy olarak ele alınmalıdır. Bu kavramın geniş anlamı doğrultusunda kanaatkâr insan iyi çalışma koşulları, uzmanlıkla verilen hizmetler ve canlandırıcı tatiller gibi olanaklardan, para biriktirmekten ve gayrimenkul yatırımları yapmaktan feragat eder.

Kanaatkârlık ya da azla yetinme erdemi kendine mal etme içgüdüsünün iki şekli olan paragözlük ve azim üzerinden temellenir.² İkisi de son derece aşikâr ama yine de kalıcı eğilimlerdir. Nitekim bebek, görme alanındaki her şeyi eliyle yakalayıp sıkıca tutmaya çalışır, çocuklar çakıl taşı toplar ya da posta pulu koleksiyonu yapar, sincaplar fındık fıstık toplar ve bir kitapsever de ilk baskı kitapları biriktirir. Buradaki bebek, çocuk, hayvan ve yetişkin kendi hazinelerine azimle bağlanmıştır. İçgüdünün iki şeklinin de bireysel ve ırksal düzeydeki yararını görmek son derece kolaydır.

Bir sonraki sorumuz bu içgüdülerini kanaatkârlık erdemine dönüştürmeyi ele alıyor.³ Kuramsal açıdan iki yöntem olduğunu biliyoruz. Demek ki, bu içgüdülerin birinin kontrolünü sağlarken onu teşvik etmek ya da karşıt içgüdüye engel olmak yolunu seçebilir. Dolayısıyla, kanaatkârlık erdemi kendime mal etme içgüdümü iradeli bir kararlılıkla ahlaki bağlılığımaya yöneltmem sonucunda makul olarak ortaya çıkabilir ya da kendimi kontrol altında tutmamı gerektiren evrensel topluluğa sadakatimin karşı uça-tki savurganlık ve müsriflik içgüdülerini iradeli bir şekilde bastırması sonucunda oluşabilir. Bununla birlikte, gerçek bir kanaatkârlık deneyimi, diğer erdemler gibi, birbirine kaynaşmış haldeki teşvik ve bastırmayı da olağan bir şekilde kapsar. Azla yetinme açısından hiç harcamamak hiç tasarruf etmemekten daha

doğru değildir. İnsan savurganlığa yönelik eğilimlerini kontrol altında tuttuğu kadar kendine ait kılma içgüdüsüne engel olduğu için kanaatkârdır. Diğer bir deyişle kanaatkârlık iki zıt içgüdü'nün değişime uğratılmasıdır ve bu iki içgüdüye de sınırsız bağlıdır. Bu nedenle erdemlerin içgüdülerle bağlantılarını temsil eden tablomuz fazlasıyla basittir.

Bu noktaya kadar kanaatkâr insana dair düşüncelerimizin çerçevesini yalın bir şekilde ortaya koyduk. Çizeceğimiz portre de bu çerçevenin içini doldurduğumuza bağlı olarak doğru ya da yanlış olacaktır. Çünkü kendine ait kılma içgüdüsünü önemseyen ve harcama içgüdüsünü bastıran birinde kanaatkârlık erdemi değil açgözlülük kusuru oluşabilir. Zaaf ya da kusur, daha önce görmüş olduğumuz gibi basitçe, içgüdüsel eğilimin ya da alışkanlığı çerçevesinde değiştirdiği yaradılışa ait özelliğin aşırı hoş görülmesidir ve erdem bir uzlaşma değil Holt'un yerinde ifadesiyle birbirinin karşıtı olan içgüdülerin çözümüdür. Dolayısıyla kanaatkârlık bir yandan israfa karşı çıkmak, eğilimin aşırı şımartılmasını reddetmek, elde tutulanların dağıtılmasına razı olmak iken diğer yandan kendine mal etmede aşırılığı ve açgözlülüğü kısıtlamak, yersiz istifçiliğin ve cimriliğin önüne geçmektir.

Bu noktada şu soru çok büyük bir önem taşımaktadır: Kendine mal etmenin çizgiyi aşp kötü tarafa geçtiği noktayı nasıl ayırt edebiliriz? Bir yanda açgözlülük olarak niteleyebileceğimiz aşırı yoğun bir kendine ait kılma, diğer yanda israf kusurunu oluşturan aşırı baskı altında olan bir reddetme hali varken kanaatkârlık erdemi hangi noktada ortaya çıkar? Bu sorunu çözüme kavuşturmak için içgüdülerin erdemli kontrolüne, yani diğer adıyla temel ilkeye başvurmak gereklidir. Sonuç şu şekilde ifade edilebilir: İlk olarak, kendine ait kılma içgüdüsünün erdemli bir şekilde hoş görülmesine dair doğal bir sınırlama yoktur. İçgüdüsel olarak istediğim yiyecek, giyecek, mücevher, kitap, resim, ev, seyahat ve para gibi şeylerin hepsine ulaşmanın, elimde tutmanın bir yolunu bulmaya çalışabilirim. Bunun da ötesinde bü-

tün bunlara içgüdüsel olarak sahip olma ve bağlanma arzumu, bu alanda gösterdiğim çaba eşit derecede ya da daha kuvvetli bir arzuyu önlemedikçe onlara sahip olma çabamı haklı kılar. İkinci olarak, bundan dolayıdır ki, iyi insan kendine ait kılma içgüdüsünü onu çevreleyen diğer eğilimleri bastıracağı noktaya gelineceye, yani dopdolu ve eksiksiz bir deneyimi imkânsız hale getirene kadar şımartmamalıdır. İçgüdülerin örgütlenmesi onların değiştirilip uyarlanması anlamına gelmektedir ve kendine ait kılma eğilimlerini şımartmak diğer içgüdüsel eğilimlerin eşit derecede özgür bir şekilde oyuna katılmasına engel oluyorsa sahip olma isteğine yönelik dizginleri gevşetmek uygun değildir. Edinim ya da azim, bencil ya da sosyal içgüdülerime yönelik hoşgörüne zarar verdiğinde kanaatkârlık açgözlülüğe dönüşür. Bunu şu örneklerle anlatabiliriz: Eğer para kazanma hevesim daha sağlıklı ya da daha kültürlü olma çabama engel oluyorsa, kendime ait kılma içgüdülerimi aşırı şımartıyorum demektir; nadir bulunan eserlere sahip olma isteğim doğrultusunda yiyecek ve kıyafet harcamalarımın kesinti yapıyorsam ya da apaçık insani gereksinimleri gözardı edip banka hesabımdaki para miktarını fazlalaştırmaya çalışıyorsam aynı şey söz konusudur. Bu durum yiyecek, kıyafet, bilgi, duygusal zenginleşme ve ilgimizi çeken diğer şeyleri elde etme çabasının doğal olarak yanlış olmasından değil, elde etme ve elde tutma çabası doğrultusunda bu içgüdülerin ahlaki sadakatimizin unsurları olarak işlev gören diğer içgüdülere engel olacak kadar serbest bırakılmasından kaynaklanmaktadır. Kanaatkârlık erdemini hayata geçireceksem yalnızca müsrif harcamalar yapma eğilimimi değil kendime ait kılma eğilimimi de kontrol altında tutmalıyım. Bu içgüdülerini değiştirip uyarlamanın yöntemleri çeşitlenir ama nihayetinde son bölümde anlatılan iki formun birine yönelir. Kendime ait kılma içgüdümü onun hedefini dolaylı yoldan değiştirerek ya da onu doğrudan diğer bir içgüdü ile karşı karşıya bırakarak açgözlülüğe dönüşmesini engelleyebilir ve böylece yoğunluğunu daha

düşük bir düzeye indirebilirim. Örneğin bir insan mümkün olduğunca çok para kazanma hedefine tutunmaya devam edebilir ama bu parayı pahalı kıyafetler almak, lüks otellerde konaklamak ya da kıymetli kâğıtlara yatırım yapmak yerine küçük ölçekli üretici ve işletmecileri destekleyecek araştırma ve yatırımlara yönlendirebilir. Ya da para kazanma içgüdüsünü, zihinsel aydınlanmaya dayalı veya tamamen sosyal olan teşvik edici bir karşıt içgüdüyle değiştirip bütün zamanını aydınlanmak için çalışmaya ya da sosyal hizmetlere adayabilir. Benzer bir şekilde bir insan boş yere savurgan harcamalar yapma eğilimini dolaylı yoldan değiştirip para yerine zaman harcamaya yönelebilir ya da bu eğilime karşı çıkıp zıt bir itki olan topluma yardım amaçlı cömertliği benimseyebilir. Dolayısıyla birçok insan ailelerini sevmelerinin öngörülebilen bir sonucu olarak paralarını kendileri için harcamak yerine kanaatkâr olmaya yöneliyor.

Kanaatkârlıkla ilgili olarak anlattıklarımız şu şekilde özetlenebilir: Kanaatkârlık, kendine ait kılma içgüdüsünün bir yanda para hırsı ve açgözlülüğe, diğer yanda savurganlığa yönelmesinden kaçınma bilgeliği doğrultusunda reddetme ve teşvik etme yoluyla kontrol altına alınması sonucunda ortaya çıkan erdem olarak tanımlanmaktadır. Bu kontrolün altında yatan ilke şudur: Kazanım ve elde tutma ile ilgili her türlü içgüdüsel eğilimin serbest bırakılıp şımartılarak edinme, sahip olma düzeyine kadar yükseltilmesi bireysel ve sosyal diğer içgüdülerin işlevsel aktivitelerini normalde engellemez. Bu içgüdülerin aşırı şımartılmasına engel olmaya yönelik somut araçlar bir hedefin diğeriyle değiştirilmesi ya da aşırı kuvvetli kendine ait kılma içgüdüsünün karşıt bir içgüdüünün içinde çürütülmesinden ibarettir. Ve kontrol altına alınıp örgütlenen bu içgüdüsel aktivitenin amacı basitçe iyiye ulaşmadır - bizim kavrayışımız açısından bunun anlamı evrensel topluluğun mümkün olan en dolu ve eksiksiz bilinçli yaşamıdır. Çünkü diğer erdemler gibi, elde etme ve elinde tutma konusunda temel olarak ve açıkça arzu edilebilir bir şey ol-

madığı anlamını taşıyan kanaatkârlığın da kendi içinde nihai bir erek olmadığı unutulmamalıdır. Aksine, kanaatkâr insan yalnızca yüce ereği yolunda içgüdülerini kontrol altında tuttuğu zaman erdemli bir şekilde davranmış olur.

Tamamen ahlakdışı ve bazen de ahlaksızca olan kanaatkârlığı yüceltme eğilimi bir erdem olmadığı gibi iyiye yönelme anlamına gelmez, ama bu kitabın yazıldığı savaş döneminde olağanüstü bir gayretle kendi içinde bir nihai bir erek olarak gösterilmiştir. Kanaatkârlığın çok eski çağlara ait erdemler kategorisine indirgendiği uzun süren bir toplumsal savurganlık dönemi sonrasında, aniden ortaya çıkan güncel bir kıtlık tehdidi karşısında tasarrufu beklenmedik bir şekilde ortaya çıkıp kaderimizi değiştiren bir mucize imiş gibi yücelttik. Açık görüşlü gazeteciler ulusal ihtiyaç noktasında haklı bir şekilde bizimle birlikte itiraz etmektedirler. "Burada savaş zamanı kasti yoktur. Kanaatkârlıkla ülkenin yönetiminde sanayi gücü yükseltilemez. Zaten yetersiz bir şekilde desteklenen çalışanları ailesinin ve kendisinin tüketimini daha da azaltmaya ikna etmek, ülkeye hizmet anlamında kuşku uyandıran bir girişimdir. Sanayinin gücünü oluşturan bu insanların harcamalarında kanaatkâr olmalarını istemek ulaşmak istenen hedeflerden fedakârlık edilmesi anlamına gelir."* Bu ne savaş dönemiyle ne de sanayinin diyarıyla sınırlanan bir gerçektir. "Kanaatkârlığın kendi içindeki nihai ereğine ulaşmakta başarısız olacağı koşulların varlığı" her zaman ve her yer için geçerlidir. Kanaatkârlık yalnızca tüm bir insanlık evreninin eksiksiz aktivitesi olduğu, tam bir işlevsellik yaratıp muhafaza ettiği sürece bir erdemdir.

II. Kaçınma, uzak durma erdemi, tıpkı kanaatkârlık gibi popüler etikteki halinden daha geniş bir manada ele alınmalıdır. Bu kavram tıpkı kanaatkârlığın çoğu zaman yalnızca mal, mülk, servet üzerinden yapılan göndermelerle ele alınması gibi, sıklıkla duygusal hedeflere yönelik dışlayıcı göndermelerle birlikte

* "New Republic" (Yeni Cumhuriyet Dergisi) 2 Aralık 1917 s. 199

tartışılır. İnsanı ahlaki amacına ulaşmaktan alıkoyan ya da yönünü saptıran yiyecek, içki, arkadaşlık, eğlence ya da işten kasıtlı olarak sakınmaya çalışmak, kaçınma ve uzak durma erdeminin hayata geçirilmesi anlamına gelmektedir.

Kaçınma erdemine kaynaklık eden içgüdüsel eğilim reddetmedir.⁴ Tatsız maddelerin ağızdan geri çıkarılması reddetmenin ilk aşamasıdır ama bu durum içgüdüsel önyargılarımızın etkisiyle devamlı hale getirilir. Zehirli yiyeceklerin ya da tehlikeli barınakların reddedilmesini içeren bu ilkel şekilde söz konusu içgüdü yaşamın korunması ve çoğaltılması için kesinlikle gereklidir. Kaçınma erdemi kendine ait kılma ve reddetme eğilimleriyle bağlantıları doğrultusunda kanaatkârlık erdemiyle kesin bir karşıtlık içindedir. Kaçınan insan kendine ait kılma eğilimini kontrol altında tutarken reddetme içgüdüsünü kışkırtır. Kaçınma erdemi Aristo'nun ifadesiyle aşırı kazanma ile ahlaksız savurganlık arasındaki bir niyettir.⁵ Bu eğilimleri kontrol altında tutmanın kendine özgü yolları ayrıntılı bir şekilde gösterilmeye ihtiyaç duymazlar ama kaçınmaya başvurma altında yatan ahlaki kontrol ilkesini değerlendirmemiz önemlidir. Genel bir kural olarak bir içgüdünün dizginlerinin diğer içgüdülere müdahale etmedikçe serbest bırakıldığını öğrenmiştik. Ancak içgüdüsel reddediş ve ona paralellik gösteren bir erdem olan kaçınma, benliği genişletip büyümekten çok daraltıp tüketen negatif eğilimlerdir. Bu nedenle kaçınma kendisi açısından değil yalnızca hedefi açısından değer verilmesi gereken bir erdemdir. İyi insan bu tür bir kaçınmayı uygulamaz ama örneğin onu çok fazla uyardığı ve bazen bir canavara dönüştürdüğü için alkolden kaçınır ya da egzersizler işine odaklanması için gerekli olan enerjiyi tükettiği için tenis oynamayı bırakır. Bundan da anlaşıldığı gibi erdemli kaçınmanın hedefleri yalnızca ilksel insanın beğenileri ve itkileriyle değil gelişmiş toplumdaki bireysel insanla da yakından bağlantılıdır. Tiyatroya gitmek, çilek yemek ya da şiir yazmak

kuramsal açıdan yanlış değildir; ama bir oyun sonrasında bütün gece boyunca uyanık halde uzanırsam, çilek yedikten sonra rahatsızlanıyorsam, ailemi, işimi ihmal ediyor, randevularıma gitmiyor, şiirsel bir çılgınlık sancısı içinde ahlaklı davranmayı dikkate almıyorsam tiyatrodan, çileklerden ve ilham perisinin ağına düşmekten kaçınmayı öğrenebilirim. Kaçınma ya da reddetme eğiliminde kendi doğalarından kaynaklanan bir erdemlilik olmamasına rağmen herkes kaçınma erdeminin sağlayacağı faydalara gereksinim duyar. Çoğumuzun ait olduğu orta sınıf tipi, kendini düşünen, saygın insanlar -ne suça ne de sapkınlıklara karışanlar- diğerleri gibi alkolik ve hovarda olmadıkları için Tanrı'ya şükretmeyi alışkanlık haline getirir ve bu gibi kötü alışkanlıklardan kaçınmaları tavsiye edilen bu tür insanlardan çok daha yukarıda bir ahlaki seviyede olduklarını düşünürler. Bu son derece şaşırtıcı ve ikiyüzlü bir gaftır. Herkes kendine ait kılma içgüdüsünün bir türünün aşırı şımartılmasına yönelik ayartmaların saldırısı altındadır. Bunlar çok paraya, lükse, öğrenmeye ve güzelliğe yönelebilir. Görünürde herkes kaçınma erdemini geliştirme çabası doğrultusunda ahlaki sadakatin bireysel ve sosyal hallerine sıkıca tutunur. İyi insan çok fazla yeme, içme, okuma, golf oynama ya da zengin olmanın peşine düşmeyebilir; çünkü bir yandan diğer bencil güdülerini küçültecektir, ayrıca bu ayartılara, sosyal sadakat yetersizliklerine sempati gösterme konusunda tepkisiz kalacaktır. İyi insan özetle kendi dopdolu ve güçlü gelişimi ve dolayısıyla Büyük Toplum'a yapacağı hizmet, dünyanın sunduğu zevklere yönelik ilgisi nedeniyle sekteye uğramasın diye, para hırsını kontrol altında tutmalıdır. Bu şekilde motive olmuş bir kaçınmanın boyutu konusunda bir sınırlama getirilemez. Sağ göz suç işlerse oyulmalı, sağ el suç işlerse kesilmeli. Ancak içgüdüsel eğilimin bozulması asla kendi iyiliği için değil. Bu, tamamen insanlık evrenine sadık temiz ve kuvvetli bir kişiliğin gelişimine hizmet eden ikincil bir hedeftir.

Cesur İnsan ve İhtiyatlı İnsan

I. Herkes cesur bir insanı bir âşığı sevdiği gibi sever ama cesaret erdemiyle,⁶ tehlikeli durumlarda ileri gitme güdüsü olan saf içgüdüsel cüret arasındaki farkı herkes bilmez. İçgüdüsel cüret yaklaşma eğiliminin bir türevidir. Merakın entelektüel formu, yabancı ya da tuhaf bir nesneye veya hedefe hissedilen çekimdir. Bu eğilim o kadar kuvvetlidir ki, avcılar bunu bir tuzak olarak kullanarak vahşi hayvanları vurma mesafesine çekerler. McDougall, "Koyun ya da ineklerin otladığı bir alanda yere uzanan ve arada bir tuhaf sesle haykıran bir insan kalabalık sürüdeki bütün hayvanların dikkatini çeker. Giderek yaklaşırlar, öyle ki sonunda bu insan kendisini bu hayvanların oluşturduğu halkanın ortasında bulur. Bütün hayvanların gözleri ve kulakları meraklarını çeken bu garip şeye dönmüştür,"* der. Tehlikeli olduğu bilinen şeylere içgüdüsel olarak yaklaşma cüret etme olarak adlandırılır ve bu cesaretle paralellik gösteren içgüdüsel bir eğilimdir. İçgüdüsel cüret etme gerçekte evrensel olarak hayranlık duyulan ve alkışlanan bir özelliktir. Bir insan cüret etmesini sağlayan güdülerini devreye soktuğu andan itibaren cesur değildir. Tehlikeyle karşı karşıya kalıp ilerlemeye devam ettiğinde yalnızca içgüdüsel cüret eğiliminin dizginini serbest bıraktığı için değil, içgüdülerini kontrol ettiği ve özellikle içgüdüsel korkuyu bastırdığı için cesur olur.

Kuramsal açıdan bakıldığında, cesaretin söz konusu olduğu durumlarda içgüdüleri kontrol etmenin iki yolu vardır. Birincisi ilerleme içgüdüsünü kasıtlı olarak teşvik etmek, ikincisi de korku ya da geri çekilme içgüdüsünü kontrol altına almaktır. Ne var ki, cesaret erdeminin neredeyse her zaman korkunun bastırılmasıyla ortaya çıktığı herkes için gayet açıktır. Çünkü içgüdüsel cüret, istek ve iradeyle teşvik edilmeye nadiren ihtiyaç duyar, oysa kuvvetli ve ilkel bir içgüdü olan korku tehlike ile yüzleşme çabasındaki bir insana daimi olarak engel olup zarar verir. Çünkü

* William McDougall, Sosyal Psikoloji, s. 58

cesur korku içgüdüsünü kontrol altında tutarak korkmayı kendine yasaklamayı başardığı için değil, ona rağmen ilerlemeye devam ettiği için cesurdur. Tıpkı Marshall Ney'in titreyen bacaklarına bakıp, "Zavallı bacaklarım, yürümekte olduğunuz yol ne kadar da büyük tehlikelerle dolu," demesi gibi. Aynı anlayış doğrultusunda orduya yazılan acemi bir askerin, "Dudaklarına kadar bembeyaz kesilmişsin, korkuyor musun?" şeklindeki alaycı bir soruya, "Evet korkuyorum. Siz de benim korktuğumun yarısı kadar korksaydınız kaçıp giderdiniz," cevabını vermesi de bir cesaret örneğidir.

Korku duyulan birçok şey olduğu gibi cesaretin de birçok çeşidi vardır. Aristo'nun "onurlu bir ölüm uğruna korkusuz olan kişi" şeklindeki cesur insan tanımı bu nedenle son derece yetersizdir çünkü cesareti yalnızca bir tipiyle sınırlandırmaktadır. Gündelik hayatta karşımıza çıkan sıradan insanlar açısından ahlaki ve fiziksel olmak üzere iki tür cesaret vardır. Bu kategorik değerlendirme erdemi fiziksel bir nesneye yönlendirerek onu fiziksel bir varlık olarak varsayma yanlısına düşer. Bununla birlikte cesaretin türleri arasındaki ana ayrımı da gözler önüne serer: Bu ayrım ölüm ya da bedensel bir acıdan duyulan içgüdüsel korkuyu kontrol altına alma ile diğer türdeki korkuları kontrol altına alma arasındaki farkta yatmaktadır. (1) İnsanlık tarihi boyunca birçok insan canlarını tehlikeye atıp inançları ve ülküleri doğrultusunda şehitliğe yürüme cesareti göstermiştir. Büyük savaşçılar bedenlerini düşmanların mızraklarına, kılıçlarına ve topalarına siper etmiş, kimileri askeri mahkemelerde yargılanmış, kurşuna dizilmiştir. Doğanın tehlikeleriyle cesurca yüzleşen kurtarma ekipleri, sahil muhafaza ve itfaiye görevlileri modern çağın kahramanlarıdır. Hastanelerde ve hasta odalarında daha gösterişsiz ama aynı derecede gerçek acılara karşı bir cesaret mücadelesi sürdürülmektedir. Hastalar acıların işkencesine, zihinsel yorgunluğa ve kendilerini perişan eden zayıflıklara yığıtçe karşı koymaktadırlar. (2) Bir insanın, cesaretin bu türünün tam tersine

sıkıntılardan, yoksulluktan, yalnızlıktan, azarlanmaktan, suçlanmaktan, gülünç duruma düşmekten çekinme içgüdüsünü kontrol altına alması da söz konusu olabilir. Onları görebilen gözlere sahip insanlar açısından bu tür durumlar hiç eksik değildir: Örneğin dar gelirli biriyle evlenen genç bir kız, geleneksel kurama meydan okuyan genç bir bilim insanı, yaygın inançlara karşı koyma cesareti gösteren herhangi biri.

Cesaret eğitiminde özgün yöntem arayışımızda hiç şüphesiz genel kurallarımıza başvuracağız. Özellikle korkuyu şeytan çıkarır gibi kovup cesaret kazanmaya çalışacağız. Bunu istek ve irademizin doğrudan çabasıyla değil ama kaçmaya engel olan tüm içgüdülerimizi, merak ve edinmenin yanı sıra daha etkili olan, korkaklığın bizi etkilemesine engel olan büyük sosyal eğilimleri, taklitçilik ve duygudaşlığı yardıma çağırarak gerçekleştireceğiz. Dolayısıyla, bütün hemşireler bir çocuğun kedi ya da köpeğe duyduğu korkunun hayvanın yumuşacık tüylerine, kıvrılan kuyruğuna ya da sütü istekli bir şekilde yalamasına dikkat çekerek kontrol altına alınabileceğini bilir. İnsan ya da hayvan olsun bir annenin normalde ürktüğü bir tehlikenin yavrusunu tehdit etmesi durumunda onu korumak için ümitsiz bir cesarete kapıldığını da herkes bilir. Aynı şekilde bir adam büyük insan ailesinin ihtiyaçlarına aynı tutkuyla duygudaşlık göstererek fiziksel tehlikelere, cahilliğe ya da toplumdan uzaklaştırma tehditlerine karşı koyabilir.

II. Cesaretin pervasızlıkla dolu, içgüdüsel bir cüret ile korkaklıkla dolu çekingenlik arasında bir "niyet" olduğu daha önce ortaya çıkmıştı. Pervasızlıkla korku arasında yer alan bir başka çözümü, geri çekilme ya da kaçma içgüdüsüyle paralellik gösteren sağduyulu, ihtiyatlı olma erdemini ele almanın zamanı geldi. Kaçma, herkesin bildiği gibi en kuvvetli ve en yaygın içgüdülerden biridir. Korunmaya yönelik bir değer olduğu son derece açıktır. Tek hücreli canlılardan yüksek formlara kadar bütün canlı türlerinde görülür. Ancak geri çekilme içgüdüsü ile ihtiyatlı ol-

ma arasında, cüret ile cesaret arasındaki gibi bir benzerlik söz konusu değildir. Erdemli ihtiyata sahip olan bir kişi doğal olarak çekingen biri değildir ama gereksiz bir tehlike karşısında sahip olduklarını, Büyük Toplum'un katkıda bulunan bir üyesi olarak yaşadığı hayatın bütünlüğü açısından gerekli olan sağlığını ve zihinsel kuvvetini korumak için geriye çekilebilir.

Cesaret ve ihtiyatlı olmanın göreceli faaliyet alanlarıyla ilişkili uygulamaya dönük sorular temel ilkemizin yenilenen uygulamasıyla cevaplanmalıdır. Bir hedefe doğru ilerlemeye yönelik cüret güdüsünde ya da tam tersi olan geri çekilme güdüsünde doğal olarak iyi ya da kötü bir şey yoktur. Cüret yalnızca yaşamı, sağlığı ya da iyinin yüce amacına ulaşmak için muhafaza edilen sahip olunan bir şeyi tehdit ettiğinde umursamazlık ve pervasızlığa dönüşürken aynı durumda geri çekilme bir erdem olur. İç savaş sırasında ateş altında çitle çevrili bir alanda bir farenin kalp atışlarıyla ilgili bir çalışma yapan bir cerrah cesur değil umursamaz ve pervasızdır. Ancak aynı genç cerrah birkaç gün sonra top ateşi altındaki hastane çadırında herkes kaçarken kalıp yaralı askerlerin yaralarını dikmeye devam ettiğinde herkesin anlayacağı gibi son derece cesurdur.

Dikkate almamız gereken sonuç, erdemlerle ilgili bu çalışmada ahlaki deneyimdeki⁷ düşüncenin öneminin açıklığa kavuşturulmuş olmasıdır. Duygular, ahlaki istek ve iradenin işlerliğini gerektiren malzemenin büyük parçasını oluşturduğundan düşüncenin temel formları -analiz, karşılaştırma, akıl yürütme, çıkarım yapma- ahlaki istekliliğin araçlarıdır. Dolayısıyla, ahlaki kazanca dair serinkanlı bir karşılaştırma ve içgüdünün hoş görülmesinin kaybolması, söz konusu güdünün mantık yoluyla daha büyük bir ahlaki amaca bağlanması, içgüdülerin kontrol altında tutulabilmesi için belirli anlamlar üzerinde kasıtlı bir şekilde akıl yürütme; bütün bunların hepsi ahlakın etkin bir şekilde yaşama geçirilmesi için gereklidir. İnsanlık tarihi mantıksız erdemlerin yol açtığı yürek parçalayıcı, trajik olaylarla doludur: Şefkatli ba-

balar olmaları gereken erkeklerin haşin bekârlara, konukseverlik erdemini hayata geçirmeleri gereken kadınların katı ekonomi uygulayıcılarına dönüştüğü, ihtiyatlı olma konusunda kılı kırk yaran insanların son derece büyük risklere atıldığı, sığ ve bireysel erdemlere odaklanmış kimselerin son derece geniş bir bakış açısı kazanıp sosyal erdemleri bütün içtenlikleriyle hayata geçirdiklerine ilişkin azımsanmayacak sayıda örnek vardır. Bu nedenle herkes Aziz Paul'ün öğüdünü hevesle dinlemeli ve erdeme bilgi katmalıdır. Düşünce, düşünmek dediğimiz şeyin özü budur.

BÖLÜM VIII

SOSYAL OLARAK ERDEMLİ İNSAN

Bu bölümde doğrudan diğer insanlara yönelen sosyal içgüdüleri temel alan sosyal erdemler üzerinde duracağız. Cesaret ve ihtiyat, kanaatkârlık ve kaçınma daha önce de görmüş olduğumuz gibi sadece bir insanın kendisine hizmet edebilir. Diğer bir deyişle, başkalarını dikkate almadan yalnızca kendisini düşünerek kanaatkâr, kaçınan, cesur, ihtiyatlı olabilir oysa doğrucu, itaatkâr, cömert olduğunda diğer insanlarla bağının kaçınılmaz olarak farkındadır.

Aşağıdaki tablo sosyal eğilimleri kabaca gruplamakta ve erdemlerle bağlarını göstermektedir.

I. TEMEL SOSYAL EĞİLİMLER VE ERDEMLER

İçgüdüsel Eğilimler: Eşleşme İçgüdüğü, Ebeveynlik İçgüdüğü

İlgili Erdemler: İffet, Anne-Babalık Erdemleri

İçgüdüsel Eğilimler: Toplu Halde Yaşama, Utangaçlık, İletişim Kurma, Gizlilik

İlgili Erdem: Gerçek-Doğru

İçgüdüsel Eğilimler: Hoşlanma-Sevme, Hoşlanmama-Sevmeme

İlgili Erdem: Adalet

II. DUYGUDAŞ SOSYAL EĞİLİMLER VE ERDEMLER

İçgüdüsel Eğilimler: Taklitçilik, Verme

İlgili Erdemler: İtaat, Cömertlik

III. DUYGUDAŞ OLMAYAN SOSYAL EĞİLİMLER VE ERDEMLER

İçgüdüsel Eğilimler: Direnme, Hırçınlık-Kavgacılık

İlgili Erdemler: Uyumlu Olmama, Militanlık Erdemi

Bu özet tabloda somutlaştırılan ayrımların en önemlisi duygudaş sosyal erdemlerle duygudaş olmayanlar arasındaki farktır. Doğrucu insan, uyumlu olmama erdemiyle hareket eden kişi ve erdemli bir şekilde militanca mücadele eden insan sosyal olarak erdemlidir (erdemli istekleri ister istemez diğer insanlara yönelmiştir). Bununla birlikte diğer insanlarla duygudaşlık içine girmeye gereksinim duymazlar. Ne var ki bir insan karşısındakiyle duygudaşlık içine girmedikçe ne itaatkâr ne de cömert olabilir.

Bu noktada duygudaşlık içermeyen temel doğruculuk erdemiyle ilgileneceğiz. Çünkü eşleşme ve ebeveynlik içgüdüleri ile bağlantılı erdem ve kusurlara yönelik tartışmalar genel etik konusundaki bu çalışma açısından gerekli görülmemektedir. Gerçekte anne baba şefkati ile bağlantılı olan belli bir erdem bulunmamaktadır ve iffet, cinsel içgüdünün erdemli bir şekilde kontrol altında tutulması olarak bilinmesine rağmen, kadın ve erkeğin karşılıklı ahlaki ilişkilerinde geçerli tek erdem değildir.¹ Cinsel içgüdünün kontrol altında tutulmaması açıkça başka birini kendi arzularına bencil bir şekilde tabi kılmak anlamına gelir; aynı şekilde anne babalık içgüdüsünün aşırı şımartılması kişinin kendisine yönelik özgeci umursamazlığı olarak değerlendirilip, ahlaksızlık anlamına gelebilir. İki içgüdü de kontrol altına alınmadıkları durumlarda yüce ahlaki sadakate zarar vermeye başlarlar. Dolayısıyla, evlilik öncelikle eşleşme içgüdüsünün tatmini ola-

rak ele alındığında boşanma zayıflayan tutkuların kaçınılmaz bir sonucu haline gelir. Oysa Büyük Toplum'a sadık birinin gözünde evlilik yalnızca bireysel mutluluğun mükemmelleştirilmesi değil aynı zamanda bir aile kurmak, kendi nihai hedefi açısından istikrar ve kalıcılığı talep etmek durumudur. Benzer bir şekilde aile sevgisi Büyük Toplum'un nihai hedefine hiçbir göndermede bulunmadan, büyük malikânelere ya da devasa servetlere ulaşmak için bir bahane olarak kullanıldığında boşanma yine kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkabilir.

Doğrucu İnsan

Sosyal yapının temeli olan sosyal yaşamın kaynağı, bütün öğrencilerin de kabul edeceği gibi, son derece kuvvetli olan topluluk halinde yaşama ve iletişim halinde bulunma içgüdüleridir. Yakınlaşma eğiliminin sosyal şekli olan topluluk halinde yaşama, yaşayan varlıkların bir arada olmalarına yönelik evrensel bir itkidir.² İnsanlar tıpkı ilerledikleri yolda omuz omuza veren bizon sürüleri gibi yaz tatillerini geçirecekleri kalabalık otellere akın ederler. Duygu ve ifade birliğine yönelik bir itki olan iletişim halinde olma ise bir arada bulunmanın daha ileri bir halidir. Hayvanlarda havlama, homurdanma ve kuyruk sallama gibi davranışlarla ifade edilebilirken insanlarda konuşmanın yanı sıra, mimiklerle ve beden diliyle iletişim kurma ve yazışma şeklinde görülebilir. Tıpkı utangaçlığın bir arada bulunmanın ve kaçmanın da cüret etmenin karşıtı olması gibi iletişim halinde bulunma da gizleyip sır tutmanın karşıtıdır. Temel erdemlerden biri olan güvenilirlik ve doğruculuk ile bağlantılıdır.³

Ne var ki iletişim sürecinde belki farkına varılmaz ama doğruculuk erdemi kasıtsız, istenmeyen bir şekilde ortaya çıkmaz. İçgüdüsel iletişimler -hayvanların doğal dilleri, haykırışları ve birbirlerine verdikleri işaretler- korkuyu, gereksinimi ya da güvenilir olamayanlara karşı hırçınlıklarını doğru bir şekilde yansıtır olsa da doğrucu değildir. Çünkü doğruculuk erdemi

de diğ er erdemler gibi içgüdülerin yüce iyiye hizmet amacı doğrultusunda kontrol altında tutulmalarını gerektirir.

Doğrucu insanın kontrol altında tuttuğ u bu eğ ilimlerin ilki kuvvetli bir içgüdü olan gizleme, sır tutmadır. Gizleme ve bastırmanın bir alışkanlığ a dönüşmesine neden olan bu içgüdü kısıtlanıp kontrol altına alınmazsa yalancılık kusurunun ortaya çıkmasına neden olabilir. Bir keresinde Sir Henry Lawrence'a büyük bir ş aşkınlık içinde danışmış olan bir Hindu'nun hikâyesi çok öğreticidir. Hindu'nun sorunu şuydu: Kendi payına düş en araziye nasıl değ erlendirmeliydi? Değ erini düşürürse arazi kamulaştırılacaktı, değ erini çok fazla yükseltirse de son derece yüksek vergiler ödemek zorunda kalacaktı. Sir Henry'nin arazinin gerçek değ erinin korunması yolundaki önerisi son derece büyük bir zorluğ u çözen mükemmel bir çözü m olarak kabul görmüş tü.

Doğrucu adamın kontrol altında tuttuğ u ikinci eğ ilim içgüdüsel olarak iletişim kurmadır. Doğrucu olmak insanın doğ uştan gelen gevezeliğ inin dizginlerini serbest bırakması, bildiğ i her şeyi gaklayan bir karga ya da meleyen bir koyun gibi ortaya saçması demek değ ildir. İletişim halinde bulunma içgüdü sünün aşır ı şımartılması olan patavatsızlık, yalancı olmaktan daha iyi bir özellik değ ildir. İçgüdü sel olarak gizlemeyi abartmak da aynı şekilde yoldan saptırıcı bir kusurdur. En nefret edilen şek li, bir erdem kılıfında sunulan ve samimiyet olarak etiketlenen boşboğ azlığ ın içten iç e karşısındakini incitmeyi hedefleyen bir niyete sahip olanıdır. Ancak dikkatsiz ve düşüncesizce yapılan patavatsızlık da ahlaki açıdan yanlıştır. Çünkü hiç kimse nasıl başkalarına ait eşyaları bağışlama lüksüne sahip değ ilse aynı şekilde başkalarına ait konuları da anlatma ya da kendinde tutma hakkına sahip değ ildir. Son derece açık ve anlaşılır olan bu tür bir ifade bile her açıdan vicdanlı ama dillerini sorumsuzca kullanan insanlara açısından bir değ er ifade etmekten uzaktır. Tabii ki gerçek-

te, insanın kendisini ifade etmeye yönelik içgüdüsel eğilimini kontrol altında tutması herhangi bir eğilim ya da yaradılıştan gelen bir huyunu kontrol altında tutmasıyla eşdeğer bir sorumluluk gerektirir.

Doğruculuk inkâr edilemez bir şekilde ve kelimenin tam anlamıyla temel sosyal erdemdir çünkü o olmadan toplum olmaz. Nezaketsiz ve adaletsiz insanlardan oluşan bir toplum akla uygun bir toplum değilse de ihtimal dâhilindedir ama tamamı yalancı ve güvenilmez insanlardan bir toplum oluşturmak mümkün değildir. Çünkü iletişim olmadan toplum olmaz ve doğruların konuşulduğu varsayılmayan bir iletişimin devam ettirilmesi de imkânsızdır. Bunu şu şekilde gösterebiliriz: Duyduğu şeylerin doğru olduğuna inanan ama artık bundan emin olamayan birini düşünün. Saat onda hareket edeceğini duyan birinin trenin bu saatte yola çıkacağını aklından bile geçirmeyeceğini düşünün; bir insanın üzerinde bir dolar fiyat etiketi bulunan ürünlerin o fiyata satılmasını asla beklemediğini düşünün. Arkadaşıyla Century Club'da buluşmayı kararlaştıran birinin arkadaşının ofisinden ayrılıp oraya gelmeyeceğini tahmin ettiğini düşünün; işbirliği yapma konusunda söz almış bir insanın söz konusu yardımın gerçekleşmesi konusuna en ufak bir ümidi bile olmadığını ve bu nedenle işe gitmek için hiçbir hazırlık yapmadığını düşünün. Bu koşullar altında ne işbirliği, ne ticaret, ne de ulaşım yapılabilir, özetle sosyal organizasyon da olmaz; aslında daha fazla iletişim kurma konusunda da hiçbir çaba harcanmaz. Çünkü sosyal gruptaki insanlar arasında gerçekleşen karşılıklı ilişki her zaman doğruluk ve dürüstlük varsayımına dayanır; gelişmiş toplum koşullarında her zaman doğruluk varsayımında bulunan insanların ne sıklıkta hayal kırıklığına uğratıldıklarının bir önemi yoktur. Aksi yöndeki beklenti her zaman sosyal ayrışmanın bir işareti olarak değerlendirilir. Uluslararası diplomasiinin etkin olamayışının nedenlerinden biri de yapılan toplantılarda doğruların dile getirilmeyip bahanelerin ileri sürülmesidir.

Bu nedenle, sonuçta jestler, dil ya da davranışın anormal bir şekilde saptırılması, kabul edilen iletişim medyasının tavrı, bir insanın duygularını, servetini, kişiliğini yalanlarla dolu bir gizlemeye yöneltmesi, doğrudan topluma yapılan saldırıdan daha küçük bir etkiye sahip değildir. Herkes tarafından başarıyla gerçekleştirilen bu girişimler, topluluğu bireylerin karşılıklı ilişkilerinde güçsüz duruma düştükleri anarşik bir kaosa sürükleyebilir. Doğru olmama en büyük kusurdur çünkü insanların karşılıklı ilişkilerine yıkıcı bir zarar vererek bütün erdemlerin hayata geçirilmesini imkânsız hale getirir.

Doğruculuğun analizine yönelik sorunlar konusunda uygulamaya dönük en büyük zorluk gizlemenin hangi noktada ahlaki uygunluk sınırını aştığı ile ilgilidir. Saklanması akıllıca olan şeyleri istenmeden, boşboğazlıkla ifşa etme alışkanlığı olan patavatsızlık bir kusur olarak kabul edilir. Böyle bir durumda insan bu tür gerçekleri gizlemenin erdemli ya da kabul edilebilir bir şey olup olmadığı konusunda kuşkuya düşebilir. Daha farklı bir şekilde ifade edecek olursak diğer içgüdüsel eğilimlerde olduğu gibi gizlilik konusunda da izin verilebilir bir nokta ya da derece olmamalı mıdır? Ya da gizleme içgüdüğü yalnızca bastırılmakla kalmayıp tamamen yok mu edilmelidir?

Bu soruları cevaplayabilmek için doğrucu olmayışın iki ana tipi arasında ayrım yapmak gerekir: yalan ya da kesinlikle doğrucu olmayış ve aşırı ölçüye ulaşan hali hipokrasi (ikiyüzlülük) olan, ima edilen doğru olmayış. Biraz daha açacak olursak hipokrasi belli bir davranışı ya da eylemi gizlemeye yönelik olmayan ama örneğin cahil olduğu halde bilgili, bencil olduğu halde duygudaş, adı çıkmış bir bireyci olduğu halde toplum yararını düşünen biri olarak görünmek isteyen kişinin görünmesini istemediği yanlarını gizleme girişimidir. Dolayısıyla hipokrasi son derece korkunç bir şeydir çünkü insan toplumunu ve karşılıklı ilişkileri imkânsız hale getiren kusurun en üst düzey halidir. Bu durum Hz. İsa'nın dağdaki vaazında tutku dolu bir coşkunlukla,

"Riyakârlar, Hipokratlar!" diye haykırmasını açıkladığı gibi insanlığın hipokrasiden evrensel olarak ürkmesine de ışık tutar. Ne var ki hipokrasinin dışında sayılamayacak kadar çok aldatma, kandırma ve hile yöntemi vardır. Bu tür aldatma ve kandırmaların istendiğinde normal iletişimi bozma noktasında değil de ifşa edilmeleri halinde kesinlikle zararlı olacak gerçekleri gizleme noktasında haklı olup olmayacakları tartışmaya açıktır. Örneğin, evime giren hırsız değerli eşyalarımı göstermemi istediğinde onu yanıltmak amacıyla gümüşlerimi gizlediğim yere değil de ondan uzak bir yerdeki parıltılı bir eşyaya göz ucuyla bakسام; küstah bir soruyu savuşturmak amacıyla belirsiz bir cevap versem; aslında başkasına hediye etmeye niyetlendiğim kazağı Robert'a Noel hediyesi olarak ördüğümü ima etsem hâlâ doğrucu bir insan olarak değerlendirilebilir miyim? Sorunun çözümü kesinlikle çok zor ama aldatma ya da kandırmanın ahlaki yönden tehlikeli olup olmadığına yönelik bir sınama düşünülebilir: Kişi kendine aldatmanın ortaya çıkması halinde kurbanın toplumsal doğruluğa olan güveninin zarar görüp görmeyeceğini sorup öngöreceği cevaba göre karar verebilir. Vermiş olduğumuz önemsiz örneklerden biri üzerinden gidelim. Robert beni örerken yakaladığı kazağın Noel hediyesi olduğunu hatırladığında bu konudaki sorusunu, "Jack'e kazak öreceğimi söylediğimi duymadın mı?" diyerek savuşturdu. Robert da aldatılmadığını ama enayi yerine konduğunu hissetti, beni doğrucu olmamakla suçlamak yerine kendi akılsızlığına yandı. Diğer bir deyişle Robert'ın insanların toplumsal bağlarına yönelik güveninin sarsılmayacağını makul bir şekilde varsaydım ve doğrucu olmayan etiketiyle yaf-talanmama gerek kalmadı. Ancak haklı çıkarılabilir aldatma ile (eğer öyle bir şey varsa) doğru olmayış arasına çekilecek çizgi için doğru yeri bulmak hem zor hem de tehlikelerle doludur. Bunun yanında söz konusu sınamanın hayata geçirilmesi de kendi içinde aşırı ölçüde büyük zorluklar barındırır. İşin içine çıkarlar girdiğinde kişinin kendisini, diğer insanların doğru olmadı-

ğını düşündüğü bir şeyi kurbanın bir şaka olarak yorumlayacağına inandırması son derece kolaydır.

Bu durumda, gizlemenin haklılığı yalnızca hile ve aldatmanın belli türleri için geçerlidir. Diğer taraftan söz ya da yazıya dökülen bir yanlışlık son derece açık bir doğru olmayıştır. Bu da konuşulan doğrunun kutsallığının temel nedenidir. Ne var ki, doğru olmanın öncelikli olarak kelimelerle değil onların anlamlarıyla ilgili olduğunu aklımızda tutmak çok önemlidir. Richard Cabot'nun sözleriyle, "Bir insan başka birine sorununu anlatırken en iyi izlenimi doğruyu söyleyerek oluşturur." Dr. Cabot'nun sözleri son derece aydınlatıcı. Dr. Cabot, "Hırıltıları kötü olmayan ve tükürüğünde tüberküloz basili bulunan bir hasta 'Verem miyim?' diye sorduğu zaman 'Evet, veremsiniz,' deyip orada durmak yanlış bir izlenime neden olur. Hastaya doğru bir şekilde bilgi aktarımı yapmak için bahsettiği verem hastalığının değişmez ve hızlı bir şekilde ölüme yol açtığını, hastanın şu anki durumuyla aynı durumda olan çoğu kişinin bunu bilmeden hastalığın üstesinden geldiğini, kendisinin de iklim değişikliği ve hijyenik tedavi ile iyileşme şansının yüksek olduğunu anlatmalısınız. ... Zaman zaman basit ya da çıplak gerçek olarak bahsedilen doğruluk uygulamada sıklıkla yanlışlık ve gerçekdışılığa yol açar," der.* Ancak doğrunun söylenmesinin doğasına yönelik olan ve incelenmesi gereken bu tür bir açıklama tam bir gerçekdışılık olan yalan söylemenin kesinlikle haksız olduğu olduğuna yönelik çıkarımımızı etkilememektedir.

Doğruyu söylemenin temel bir erdem, apaçık bir gerçekdışılığın ise her zaman yanlış olduğunu ileri süren bu öğretiyeye karşı etkileyici itirazlar yükselmektedir: "Evet" ve "Hayır" ya da "Orada" ile "Burada" arasındaki farkın doğru ile yanlış arasındaki ayrımı nasıl oluşturabildiği sorusu ileri sürülür. Bazen iyi bir amaç uğruna söylenen yalanın neden haklı çıkarılamayacağı so-

* Richard Cabot, Tıpta Doğruyu Ve Yanlış Kullanmak: DeneySEL Bir Çalışma, "American Medicine" (Amerikan Tıp Dergisi), 1903, Sayı V, s. 344

rulur. "Bir hayatı kurtarmak gerektiğinde yalan söylemek bir görev değil midir?" diye sorulur. Doğru söyleme ile ilgili tartişmalarla bu son soru her zaman yapılan itirazı keskin bir noktaya taşır. Bu soruya cevap vermek için meseleyi bir doktorun bakış açısıyla ele alan Dr. Cabot'ya döneceğiz. O işe konumuna açıklık getirmekle başlar ve "Hastanın hastalığıyla ilgili gerçeklere yönelik istenmeyen bir sunumu değil, dosdoğru bir soruya dosdoğru bir cevap tavsiye ediyorum, ... doğru bir izlenim, serbestçe yönlendirilmiş ve uygun bir şekilde tonlanmış bir anlatım. ... Gereklilik halinde soru reddedilebilir ve böylece gerekdişi bir şey söylemeye gerek kalmaz," der. Ve sonra önemli noktayı açıklar: "Hastanın zalim gerçeğin neden olduğu çoktan dolayı tepki veremediği ama durumunun kötüleştiği vakalar vardır. Bu tür bir şokun bazen lme neden olduğu da söylenir. Hastanın ölmesine neden olacağına inandığımız zaman bile gerçeği söylemekte ısrarcı olmalı mıyız?" Dr. Cabot bu soruya açık ve samimi bir şekilde, "Evet," cevabını vermekte ve bu cevabı kendi deneyimlerinden, doktorların ve meslekten olmayan kişilerden fazlasıyla aldığı teyitlerden, yaşam kurtaran yalanlarla aldatılmış hastaların aileleri, dostları ve hemşirelerinden gelen bilgilerden yola çıkarak bu tür yalanların sessiz ve kronik bir güven kaybına neden olduklarına, doktorların doğru szllğne yönelik bir kuşkunun oluşmasına yol açtığına, bu durumun insanları kendilerinin ya da diğerlerinin sağlık durumu hakkında bilgilendirmeyi veya kandırmayı imkânsız hale getirdiğine işaret ederek haklı çıkarmaktadır. Ve noktayı şu şekilde koyar: "Farz edelim ki atmosfere zehirli bir gaz salarak bütün bir kasabanın havasını zehirleme ve böylece verimlilik, bedensel ve ahlaki karakter açısından zayıflatıp acı ektirme imknına sahibiz. Bütün bir kasabayı böyle bir bozulmadan kurtarmak bir insanın yaşamının feda edilmesine değmez miydi? Yalan bana böyle bir şey gibi görünüyor. Bir insanın güveninin altını oymak yalnızca o insanı değil herkesi etkiler ve her türlü insan etkinliğini imkânsız hale

getirir. Birbirimize güvenemezsek hiçbir yönde ilerleyemeyiz. İş, sosyal ilişkiler, bilim, kısacası yapmaya değer olan her şey karşılıklı güvene dayalıdır. Bu güven bizim soluduğumuz havadır. Onu zehirlemek toplum açısından tek bir can kaybının yol açacağı sonuçtan çok daha kötü bir şeydir."

Doğruluktaki kadar kusurlu bir şekilde gelişen çok az erdem vardır. Hassas, şaşmaz, doğrudan, kaçınılmaz doğruluk; kaçımız böyle bir huya sahibiz? Devamlı bir şekilde sinsi saldırılarla karşı karşıyadır. Korkularımız, hırslarımız, gösterişimiz, sevgilerimiz, dostluklarımız bazı özelliklerimizi ya da bize ait şeyleri gizlemeye iter. Küçük ya da büyük yollar bizi doğruluğun dos-doğru yolundan saptırır. Günlük yaşamdaki küçük hırsızlıklar, küçük yalanlar, küçük uyuşmazlıklar birdenbire doğru olmama, doğru davranmama alışkanlığına dönüşür. Park ücretini ödemedenden kaçarken, telif haklarını anlaşılmayacak boyutlarda ihlal ederken, doğru olmayan davranışları pohpohlarken kendimizi bir anda büyük çaplı gerçeğe dışılığın ayartıcılığının tehdidi ve belki yönlendirmesi altında buluruz. Yalan ve hipokraziye karşı çoğalıp birlik oluşturmazsak bir kurtuluş umudu yoktur, tevazu dışında, gerçeği yorulmadan takip etmek dışında bir umut yoktur. Her birimiz kendi içine dönüp küçük numaralarını ve vahim bir şekilde örtbas ettiği ikiyüzlülüklerini ortaya çıkarmalı ve İsa'nın dışarıdan doğru dürüst biriymiş gibi görünen ama içeride kötülüklerle dolu olan ikiyüzlü, riyakâr insanlara yönelik ateşli sözlerini hatırlamalıdır. İkiyüzlü bir insanın cehennemden lane-tinden -riyakâr davranışlarının bir sonucu olarak yakınlarından ayrı düştüğü bir dünya cehenneminden- kaçışı nasıl mümkün olabilir ki?

BÖLÜM IX

SOSYAL OLARAK ERDEMLİ İNSAN (DEVAM) ADİL İNSAN

Adaletin Doğası ve Temel Formları

I. Sokrates'in Pire'ye giden yolda Cephalus'un evinde durup Glaukon, Adaimantos ve Trasimakos ile adil adamın özelliklerini tartıştığı Altın Çağ'dan bu yana -aslında bu konu Sokrates'in çağından çok daha geriye gider- bu meseleye çözüm aranmaktadır. Sorunu ortaya çıkaran en önemli etken, insanların birçok durumda ve birçok nedenden dolayı adil olduklarının söylenmesidir. Kendisinin ve dostlarının kişiye yönelik tahminleri, kazandığı ödüller, ödediği cezalar, paylaştığı hazineleri, hediyeleri ve zamanı kişinin adil olarak tanınmasında rol oynar. Bununla birlikte küçük bir soru ortaya çıkabilir. İnsanların kendilerinin ya da başkalarının erdemli tahmin ya da değerlendirmeleriyle kıymet biçilen adalet, adaletin temel formu mudur? Doğruluğun yanı başında yer alan adalet açıkça görüleceği gibi temel bir erdemdir. Çok azımız ondan kuşulanırız. Adaletsizlik en çok gücenilen kusurların başında gelir -yalnızca para ve ayrıcalıkların paylaştırılmasında değil adil olmayan takdir ve değerlendirmelerde bile aynı derecede gücenme söz konusudur. Gerçekte bir insanın adalet talebi, ona yapılan iyilik ve sunulan konumlar adil bir şekilde gerçekleştirilmiş olsa bile onu tatmin etmekten uzaktır. Sıkça ve ısrarla kendisi hakkında adil takdir ve değerlendirmelerin yapılmasını ister. Kendisi hakkında yapılan haksız değer

biçmelere, adil olmayan mal veya eşya paylaşımından daha çok gücünebilir. Hiçbir şey onu hak etmediği bir suçlamadan, söylediklerinin haksız bir şekilde saptırılmasından, davranışlarının nedenlerinin adil olmayan bir şekilde yorumlanmasından daha fazla yaralayamaz.

Adil insan içgüdülerini, kişisel olarak sevdiği ve sevmediği şeyleri, ahlaki açıdan kontrol altında tutan kişi olarak tanımlanabilir. Bir şeyleri sevmek ya da sevmemek duygusal deneyimlerin kökeninde yatan temel bir duygulanma türüdür. İnsan çok farklı şeyleri, özellikleri ya da kişileri sevebilir ya da tam tersine bunların hiçbirinden hoşlanmayabilir. Bir şeyi sevmek ya da sevmeme göreceli olarak kalıcı hale geldiğinde ve bu duyguyu uyandıran deneyim düşünceyle örtüştüğünde sevmek onaya sevmeme de onaylamamaya dönüşür.* Adalet kişisel bir onaylama ya da onaylamama şeklidir.¹ İnsanları, eylemlerini ya da özelliklerini evrensel toplulukla bağları doğrultusunda değerlendirmektir. Aşırılıklar, aşırı derecede sevmek, aşırı derecede sevmeme gibi peşin hükümlü olmadaki aşırılıkları yansıtır. Adalet söz konusu olduğunda önde gelen amaç evrensel topluluğu oluşturan insanların eksiksiz yaşamları anlamına gelen ahlaki bağlılık ereğidir.

İlk olarak adil bir insanın peşin hükümlü sevmek ya da sevmemenin bazı formlarından mitolojik canavarlar Scylla ve Charbdis'ten kaçır gibi kaçınması gerektiğini söylemekte fayda var. Adil insan ahlaki açıdan değerlendirme yapma aşamasında ne garip, sağı solu belli olmayan uyuma ve uyumsuzluklara, ne basmakalıp ve geleneksel peşin hükümlere ne de çıkarına uyup uymayışı doğrultusunda sevmesine ya da sevmemesine bakar. Bunu şu şekilde anlatabiliriz: Adil insan şu ünlü beytin yazarının durumuna asla düşmez:

*Dr. Fell hoşlanmıyorum sizden
Anlatamayacağım bir nedenden*

* Bkz. Bölüm II

Adil insan karşısındakinin Latin, Afrika ya da Doğu kökenli olup olmadığını anlamaya çalışırken ırksal önyargılardan etkilenmez; Karşısındakinin Dünya Sanayi İşçileri Sendikası'nın lideri olduğunu gördüğünde sahip olduğu gayrimenkullerin sendika propagandaları sonucunda tehlikeye düşeceğini hissetmez.

Bir sonraki aşamada adil insanın kendi kişisel hedefine yönelik değerlendirmelerini -Büyük Toplum'la bağlantılı kişi ya da eylemlere ilişkin kendine has değerlendirmelerini- daha yakından inceleyeceğiz. Ve bu yönde yapılan adil bir değerlendirme- nin adaletin üç temel özelliğini en başından varsaydığını göreceğiz. Bunlar su şekilde sıralanmaktadır: (1) İlk olarak, adalet duygudaşlık barındırır ve adil bir insan anlayışlı biridir. Bir insanın adil bir şekilde değerlendirme yapabilmesi için karşısındaki insanı tanımasa da kendisini onun yerine koyabilmesi, duygularını ve amaçlarını paylaşabilmesi, bunları yaparken kendi sorunlarını bir tarafa bırakabilmesi, özetle duygudaşlık kurabilmesi gerekir. Bu nedenle adalet ve duygudaşlığın karşıtlık içinde olduğuna dair eski düşünce tarzı ikisinin de yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekçi bir duygudaşlık gösteren bir eleştirmen bahane bulup hoş gördüğü kadar suçlamasını da bilecektir. Duygudaşlık içermeyen bir eleştirinin duygudan yoksun olduğunu hissedecek, yaratılıştan kaynaklanan geriye gidişlerin, ilkel tutkuların baştan çıkarıcılığının farkında olacak, aynı zamanda karşısındaki insanın bastırılmış arzularını ve ihlal edilmiş sezgilerini de anlayabilecektir. "Her şeyi anlayabilen" anlamını taşıyan adil insanın duygudaşlık gösterirken ne bütünüyle suçlayıcı ne de tamamen aklayıcı olması gerekmektedir. Popüler etik sevginin gözünün her zaman kör olduğunu ileri sürerken hata yapmaktadır. Tabii ki, kimse karşısındaki insanı her yönüyle bildiğini iddia edemez ama kimse de bizi, bizi seven insanlardan daha yeterli bir şekilde tanıyamaz çünkü bizi sevmeyenlere içimizi açıp gerçekte ne olduğumuzu gösteremeyiz. Bu nedenle

sevdiği kişinin amaç ve yeteneklerinin sınırlarını bilen bir insanın varacağı hükümden daha acımasız olacak bir karar yoktur.

(2) Adil insanın temel özelliklerinin ikincisi ilk özellikte zaten ima edilmiş oldu. Çünkü duygudaşlık, diğer tüm duygular gibi hedefini bireyleştirir ve adil insan da aynı şekilde değerlendirdiği kişiyi tek ve özgün bir varlık olarak ele alır. Bilinçli bir varlığı birey olması haricinde gerçekten bilmek imkânsızdır. William James, "Bir yengeç onu kabuklu olarak adlandırdığımızı duysaydı muhtemelen kendisine hakaret edildiğini düşünürdü. 'Ben öyle bir şey değilim; ben benim, kendimim,' derdi," diye anlatır. Diğer durumlar için ne kadar doğru ve geçerli olursa olsun, adil bir şekilde değerlendirilen ve hüküm verilen bir insan kendi bireysel varlığının bilinip tanınmasını ister. Adil insan da bu doğrultuda hareket ederek kişiyi kendisi hakkında söylenene göre yüzeysel bir şekilde değerlendirmedeği gibi başkalarına nasıl görüldüğü üzerinden de değerlendirmez. Çevresinin ve olanaklarının arka planına rağmen gerçekte nasıl görüldüğüne bakarak karar verir.

Büyük insan gruplarına yönelik toplu değerlendirme girişimlerimizin çoğu zaman hüsrarla sonuçlanmasının nedeni budur. İnsanı sınıfı üzerinden suçlu ya da kusurlu bulmaya, diğer insanların iyiliği için asmaya ya da toplumdan ayırmaya çok fazla meyilliyiz. Cezalandırmaya yönelik caydırıcı kuramların en göze batan hatası suçlunun birey oluşunu gözardı etmeleri, ona eşsiz bir birey, kendi yaşamını sürdüren kişilik sahibi biri olarak yaklaşmayıp yığının ayrıştırılmayan bir çekirdeği olarak görmeleridir. Adaletin sadece "toplum" için olduğu düşünülürse cezalandırma adaletin gerisinde kalır. Örneğin para kazanmak adına cezaevindekilerin çalıştırılması desteklenirse ya da özgür toplumdaki işgücü açısından sorun yarattığı eleştirisinde bulunulursa ama meseleye asla çalışmaya gereksinim duyan mahkûmlar açısından bakılmazsa adaletsizlik yapılmış olur. Cezalandırmanın eğitici olduğuna dair kuramın eşsiz avantajı suçluyu toplum-

la bağlantılı görmesinde yatar. Suçlunun suçunun topluma yönelik bir saldırı olduğunu anlayarak acı çekeceğini savunan bu kuram, suçluyu sosyal güdülerini kontrol altına almayı ve becerilerini toplumun hizmetine sunmayı öğrenmesi için eğitmenin yollarını ele alır.²

(3) Adalet son olarak düşünmeyi içerir. Buradaki düşünme yalnızca her erdemın içgüdüleri kontrol altına almak için gereksinim duyduğu düşünme değil çok daha özel bir düşünme şeklidir. Çünkü düşünmek adaletin özüdür. Herhangi birini onaylama ya da onaylamama aşamasında karakterini oluşturan birliği aslı parçalarına ayırırım. Birinin ya da diğerlerinin üzerinde durur, söz konusu kişiyi açıkça ya da dolaylı yoldan uyum sağlamış olanlarla belli bir standart üzerinden karşılaştırırım. Bu nedenle adalette düşünmenin rolü hayati bir önem taşımaktadır. Düşünmeden adalet diye bir şey yoktur. Örneğin çalışanlar arasından kimin terfi ettirileceğini belirlemek verilen hizmetin düşünülerek değerlendirilmesini gerektirir. Adil bir karar vermek için titiz bir şekilde analiz yapmak, bütün delil ve belirtilerin üzerinde durmak gerekir. Özetle adil bir insanın bir düşünür olması gereklidir. Adaletin olağanüstü, ilksel toplumlarda nadiren rastlanan bir erdem olduğunun kabul edilmesinin nedeni de budur. Çünkü düşünme alışkanlığı göreceli olarak geç bir deneyimdir ve küçük çocuklar tıpkı ilk ırklar gibi entelektüel bir erdem olan adalet konusunda eksik ve yetersizdir. Aslında diğer incelik ve erdemlere sahip, titizlik derecesinde doğrucu, olağanüstü cesur, savurganlık derecesinde cömert olabilen sayısız insanların tam olarak adil olmadıkları görülmüştür. Politika ve çalışma alanlarında da adil düşüncenin çok yavaş geliştiği bir gerçektir. Çünkü hükümet ve kurumların desteğine sahip gelenek ve görenekler esasen geçmişteki ve şimdiki değer yargılarının düşünmeden uygulanan taklitleridir. Dolayısıyla, insanlar gizli oylama, asgari ücret ve emeklilik yaşına ilişkin sorunlar gibi çekişmeli konularda babalarının yürüdükleri yoldan ilerlemek yerine karşılıklı görüşüp

fikir alışverişinde bulunmaya ikna edildiklerinde sosyal adalet için verilen mücadele yarı yarıya kazanılmış olacaktır.

Sonuç olarak, daha önceki paragraflarda ima edilen ve adaletin büyük engelleri olan aşırı bencillik ve yersiz özgeciliğe vurgu yapmamız gerekir. Eğer tamamen kendi içime gömülmüşsem kendimi gerçekçi bir şekilde göremem. Kendimi büyük yaşıntının bir parçası, sayısız canlıdan yalnızca biri olarak değerlendiremem; aynı şekilde diğerlerinin değerlerini -ihtiyaçlarını gerçekliklerini ve haklarını- tam olarak anlayamam. Tam bir bencil ve kendine gömülmüş olan ben özetle ne kendimi ne de başkalarını yeterli bir şekilde değerlendirebilme kapasitesine sahip olabilirim. Benzer bir şekilde tutkuyla bağlandığım ve aşırı değer verdiğim bir insana yönelik değerlendirme yaparken de adil olamayabilirim. Benim gözümde ayrıcalıklı olan kişi ya da grup hiç hata yapamazmış gibi görünebilirken diğer kişi ya da gruplar son derece önemsiz görünebilir. Eğer fikirler ya da değerlendirmeler çatışırsa sevgimin hedefini her zaman haklı çıkarırım. İskoç biyografi yazarı James Boswell'in biyografisini yazdığı arkadaşı Samuel Johnson'da hiçbir hata bulmamış olması ya da Hume'un yazdığı tarihte Macaulay'ın sözleriyle "tüm parlak başlıkların Tory, tüm karalamaların Whigs Partisi'ne" yönelik olması bu duruma uyan örneklerdir. Adil bir insan bunun tam tersini yapar ve değerlendirdiği kişileri ne kendisinin ne de diğer insanların bakış açısıyla ele alır; değerlendirdiği kişiye yönelik duygudaşlığı ufkunu daraltmaz; her bir insanı büyük insan topluluğunu meydana getiren bileşenlerden biri olan eşsiz bir varlık olarak ele alır.

II. Adalet, kişisel değerlendirmenin ahlaki olmayan biçimleri gibi iki şekilde sınıflandırılabilir. İlk olarak, kişisel onaylama ve onaylamama, ister ahlaki ister ahlaki olmayan alanda olsun, kişinin kendisine yöneldiği zaman tıpkı vicdan azabı ya da gururda olduğu gibi benmerkezlidir. Başka birine yöneldiği zaman ise tıpkı benim Alman hükümetini kınamam ya da Arthur

Henderson'u desteklemem gibi alosantriktir (kendi dışındaki şeyleri, kendinden başka şeyleri merkeze alan). İkinci olarak, kişisel onaylama-onaylamama, ister ben merkezli ister "diğer" merkezli yani alosantrik olsun, somut da olabilir soyut da. Demek ki, bir insan bir bütünü ya da belli özellikleri, kararları ya da eylemleri üzerinden değerlendirilebilir. Dolayısıyla herhangi biri Fransız devlet adamı George Benjamin Clamenceau'yu bir insan olarak ya da özellikle uluslararasıılık amaçlarını reddeden konuşmasını onaylamayabilir. Ya da uç bir örnek olarak bir insanın devlet hizmetine yönelik çalışmalarını onaylarken, iyiye ulaşmak gibi bir çaba içinde olmamasını ve yükümlülük bilinci doğrultusunda davranmamasını onaylamayabilirim. Ve tam tersi bir şekilde, belli bir seçimi ya da eylemi soyut olarak onaylamazken onları yapan bir insanı onaylayabilirim. Bu son örneklerde karar ve eyleme yönelik değerlendirmem hiç şüphesiz değerlendirdiğim şeyin iyiye mi yoksa tam tersi yönde bir amaca mı hizmet ettiğine yönelik anlayışına bağlıdır. Eğer gerçekten adil bir insansam değerlendirdiğim kişinin yaptığı seçimdeki iyilik anlayışını temel olarak alır, konuya bu şekilde yaklaşırım. Yani hoşgörölü bir sosyalistsem Bay Carnegie'yi vicdanlı ve yüce gönölölü, kendi iyilik anlayışına sadık bir adam olarak kabul edebilirim; diğer taraftan onun yardımseverlik faaliyetlerini, özgür insanın Sevilen Topluluk'a olan sadakatinden kaynaklanan içten işbirliğini tahrip edici bir eylem olarak da değerlendirebilirim. Ya da eğer geniş görölülü bir militaristsem, bir Quaker'ın iyiliğe yönelik anlayışını (doğru ya da yanlış olsun) kendini feda etme gibi temel bir unsurdan yoksun olma zemininde reddediyor olsam bile onun vicdan özgürlüğünü onaylayabilirim. Bununla birlikte, şu da kabul edilmelidir ki, başka bir insan söz konusu olduğunda eylem ve o eylemi gerçekleştiren kişi arasında tam bir ayırım yapabilmek, kendisine ters düşen sosyal, siyasi ve dini amaçlara yönelik vicdani arayışları onaylayabilmek ya da günahın kendisine içerlerken günahı işleyeniy temize çıkarabilmek

için son derece adil bir insan olmak gerekir. Hz. İsa zina suçu işlediği iddia edilen bir kadına, "Ben seni kınamıyorum, git ve bir daha günah işleme," demişti; ama insan-yargıcın günahı işleyene yönelik hükmü o eylemi onaylamayışından etkilenmeyecektir. Öte yandan insanın sonradan kınamayı seçeceği bir suçtan kendisini aklaması nispeten kolaydır. Ahlaki isteğinin eski hedefini onaylamamaya başladığında ise amacının ve vicdanlı oluşunu onaylaması daha da kolaydır. Aziz Paul, Stefan'ın ölümüne razı olmasının gerçekte Tanrı'ya hizmet ettiği şeklindeki gençlik inancının içtenliğinden bahsetmiştir. Sonuçta, onaylama ve onaylamamanın kaçınılmaz olarak ahlaki olmayabileceğini bir kez daha açıkça ifade etmemiz gerekiyor. Kişisel olmayan hedeflere yönelik tüm estetik entelektüel değer biçmelerimiz ile çok sayıda onaylama ya da onaylamamalarımız gerçekte ahlakdışı ve hatta ahlaksız bir özelliğe sahip olabilir. Bu durum özellikle kendimize yönelik benmerkezci değerlendirmelerde geçerlidir. Çünkü kendimden memnun oluşumu ve vicdan azabımı değiştirmek için çok az çaba harcarım. Daha doğrusu, kendimi onların güçlerine teslim ederim; kendimden memnunken tamamen zevke gömülüüyümdür ve pişmanlıklarım ya da vicdan azabım söz konusu olduğunda o kadar utanır ve acı çekerim ki adil bir değerlendirme için gerekli olan Büyük Toplum'un üyelerine yönelik ilgimin nedenlerini analiz etme ve dengeleme kapasitem etkilenir. Bunun da ötesinde, hem kendimden memnun oluşum hem de vicdan azabı ve pişmanlıklarımın etkisinde oluşum yalnızca kendimle ve kendimi adadığım diğer kişi ya da küçük grupla ilgilenmeme yol açarak kendimi ve onları insanlık evrinde doğru yere yerleştirmeme engel olur. Öte yandan kendimi adil bir şekilde onayladığımda ya da onaylamadığımda kendimden memnun oluşum kendime saygı duymaya dönüşür, bu da kapasitemi ve hizmetlerimi makul bir şekilde değerlendirebilme mi sağlar. Böylece pişmanlıklarımı ve vicdan azabımı anormal yoğunluğundan arındırırım ve bunların neden olduğu kendi için-

de düşüncelere dalma halinden çıkarak sonunda ahlaki kusurların adil bir şekilde değerlendirilmesini sağlayan alçakgönüllülük erdeminin bulunduğu bir yola girerim.³

Hayranlık duyma veya övme ve suçlama, onaylama-onaylamamanın "diğerleri" merkezli formlarıdır. İçgüdüsel olarak hoşlandığımız insanları onaylamak ya da cana yakın bulmadıklarımızı onaylamamak; bizimle aynı fikirde olduklarında onaylamak, fikir ayrılığına düştüğümüzde onaylamamak; bize yardım etmelerine ya da engel çıkarmalarına göre onlara hayranlık duymak ya da hor görmek, amaçlarımız doğrultusunda onların yanında yer almak ya da engel olmak; tüm bunlar duygusallıkla dolu ve ahlaki olmayan tavırlardır. Gerçekte kişinin kendisine ya da diğerlerine yönelik kişisel bir değer biçme yalnızca insanın içgüdüsel hoşlanma ve hoşlanmama duygularını herkesin üyesi olduğu Büyük Toplum'la doğru bağlar kurması yönünde değiş-tirmesi sonucunda adil olur.

Adalet Dağıtımı

I. Ahlaki karar tüm insanları adil bir şekilde değerlendirmeyi gerektirir. Bu tür bir değerlendirme bütün ahlaki durumların bir ögesi, her içgüdünün erdemli ve etkin bir şekilde kontrol altına alınması için gereken bir unsurdur. Diğer bir deyişle, bir insan adil bir şekilde cesur değilse hiçbir zaman yeterince cesur değildir. Aynı şey sağduyu ve itaatkâr olma için de geçerlidir. Kendisini ve çözüm bulmak istediği konularla bağlantılı diğer insanları adil bir şekilde değerlendirmez, onlarla ilişkilerini adil bir şekilde koordine etmezse çatışan içgüdülerini erdemli bir şekilde kontrol altına alamaz. Geleneksel etik adaletin her erdemin bir bileşeni olduğu gerçeğini, adalet dağıtımı olarak bilinen tek yanlı vurgusuyla karartmıştır. Bu noktada adaletin formlarının değerlendirilmelerine yönelik yorucu ve tüketici imalara, dolaylı anlatımlara kaşı çıkmamız gerekiyor.⁴

Adalet dağıtımı bir yanda kendine mal etme, benimseme ve

kendi için uygun hale getirmeyi, diğer tarafta bizi kuşatan içgüdülerin bulunduğu, ilgili tüm kişilerin yeterli bir şekilde değerlendirilmesini ve karşılaştırılmasını da içeren erdemli bir kontroldür. Adalet dağıtma duruma göre hem kanaatkârlığı hem de cömertliği içerir. Örneğin çok çalışan ve parasını adil bir şekilde dağıtan bir insan savaşta yardım amacıyla büyük bir çek yazmak için kamp gezisinden değil kulüp üyeliğinden vazgeçebilir. Ayrıca hastane yapımına katkıda bulunduğu ya da Tüketiciler Birliği'ni desteklediği için çok büyük miktarda bir çek yazmayabilir.

Adalet dağıtımını karakterize eden düşünce şekli kıyaslamadır. Kıyaslamanın sorunu ise farklı insan ya da grupların hak iddiaları üzerinde karar vermektir. Bu tür bir karar verme yalnızca ilgili kişilerin analiz edilmesini gerektirmekle kalmaz; farklı ihtiyaçlarının, farklı kapasitelerinin ve farklı iddialarının karşılaştırılıp kıyaslanmasını da zorunlu kılar. Örneğin bir yetkilinin atamasının adil bir şekilde yapılması yalnızca onun kapasitesi ve liyakatinin bağımsız bir şekilde değerlendirilmesini değil onun haklarının söz konusu diğer konuma yerleştirilmeye ehil diğer kişilerin haklarıyla kıyaslanmasını da gerektirir. Bir vasiyet sonucunda mirasın hangi varise verilmesi gerektiği yolundaki bir değerlendirme, yalnızca olası her bir varis ile ilgili değerlendirmeleri değil söz konusu varislerin her birinin hak iddialarına yönelik değerlendirmeleri de kapsamalıdır. Adalet dağıtımı adil bir değerlendirme ya da kıymet biçmeyi öngörür. Çünkü insanlarla ilgili doğru bir değerlendirme yapabilmek için onların ihtiyaçlarını ve haklarını da işin içine katmamız gerekir.

Adaletle yönelik temel bir değerlendirme söz konusu olduğunda adaletin hakça dağıtılmasına daimi ve değişmez bir şekilde engel olan şeylere bakacak olursak, bir yanda insanın kendisine yönelik aşırı ilgisi olarak tanımlanan bencilliği, diğer yanda ise başka birine ya da küçük bir gruba yönelik özel ilgisini yansıtan daraltılmış özgeciliği görürüz. Çünkü Platon'un Sokrates'ten yaptığı bir alıntıya göre gerçek olan şudur: "Uzun za-

mandır adaletten konuşuyoruz ama hâlâ onu anlamayı başaramadık." Adalet, evrensel topluluğa sadakatten doğan ahlaki deneyimin bir parçasıdır. Aynı zamanda kendini zorla kabul ettirmenin ve eksik özgeci sadakatin kesinlikle karşısındadır. Bir insanın ufkuna yalnızca kendisi ile sınırlandığında duruşunu kendisini çevreleyen bütün insanlara göre düzenleyemez. Ek olarak insanın arzusu dostu, eşi ya da çocuğu gibi tek bir hedefe yöneldiğinde yalnızca bu kişiyi, hem de abartılmış bir şekilde görür. Onu aile, toplum ya da devletteki gerçek yerine yerleştiremez. Dolayısıyla, çocuğunu diğer çocuklardan ayırıp en iyi yiyecek, giyecek ve zevkleri ona sunan bir annenin bu davranışından daha yaygın bir adaletsizlik örneği yoktur. Charles Dickens'ın Nicholas Nickleby adlı kitabında öksüz çocuklara gönderilen kıyafetleri ya çok küçük ya da çok büyük bulan ve bunların yalnızca kendi çocuklarına uyacağını düşünen Bayan Squeers ile Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı ölümsüz eserinde Cosette'e kin güden acımasız Madam Thenardier, kendi çocuklarının sağlıklarını ve zevklerini kollayan, diğer insanlar için değil yalnızca onlar için kendini feda etmeye hazır bu tür annelere bir örnektir. Bir insanın adaleti açısından tutkuyla sevip bağlandığı şeylerin ayartısından daha büyük bir sınaama yoktur.

II. Adalet dağıtımı ile ilgili tartışmamız insanların çatışan hak iddiaları karşısında karar verici konumda olan adil insanın değerlendirme ve uyumlu hale getirme çabalarına odaklandı. Adalet dağıtımının ikincil bir hedefi olarak adlandırılabilen olan dağıtılan nesneden bahsetmemiz gerekiyor. Bu nesne hem maddi hem de ruhsal bir formda olabilir. Bir insan diğerlerine dağıtıp paylaştırdığı ve onlardan aldığı şeylere bağlı olarak adildir. ... O dikkatini verir, takdir eder ve bağlılık gösterir, bütün bunlar bir paylaşımdır ... Makul olmaya çalışır ... Her bir etkenin payını hesaplamaya çalışır.* Bununla birlikte adalet dağıtımının en zorlu problemi mülkiyet (mal, mülk, servet) payla-

* Dewey ve Thufts, Etik, s. 415

şımıdır. Mal, mülk, servet, eşya edinimini ve elinde tutmaya yönelik içgüdüsel temelleri tartışacağız;⁵ bunların adaletli bir şekilde paylaştırılmasına yönelik temel ilkeleri ve bu konudaki belli başlı sorunları ele alacağız.

Mülkiyet hakkı derken burada eşyaya ya da arzu nesnelere yönelik sahip olma ve kullanma haklarını kastediyoruz.* Mülkiyetin psikolojik temelleri daha önce bahsedildiği gibi kendine ait kılma içgüdüsünün derinliklerinde yatar. "Kuşlar yuvalarını savunur, köpek kulübesi için kavga eder," çocuk tabağındaki ya da çatalındaki yiyeceği veya paltosunu kıskançlıkla korur. Ancak dürtüsel bir ele geçirme ve sıkı sıkı sarılıp sahiplenmeye yönelik bu içgüdülerin disipline edilmesi, tesadüfen elde edilen ve gevşek bir şekilde sahiplenilen varlıkların mülkiyete dönüşmesinden önce kişinin kendi üzerinde sahiplenmeye yönelik bir kontrol mekanizması geliştirmesi gerekir. Adaletin içgüdülerin çatışması sonucunda ortaya çıkmasından önce kendine ait kılma ve elde tutma içgüdülerinin büyük ölçüde değiştirilmesi, kendine ait kılmanın yerini teslim olmaya, açgözlülüğün de fedakârlığa bırakması gerekmektedir. Varlıkları elinde bulundurmanın bütün formları teknik açıdan "tutma, işgal etme"** olarak adlandırılır. Bu terim kendine ait kılma içgüdüğü için de kullanılan bir ifadedir. (1) Tutma, işgal etme bir yanda gönülsüz ve çabasız bir şekilde olabilir. Doğanın bir lütfu, tesadüfi bir keşif, hediye ya da miras yoluyla gerçekleşen bir edinim söz konusu olabilir. İlk çağlarda göçebeler çadırlarını kurdukları yerin sahibi oluyorlardı. Bir Avustralya yerlisi bulduğu arı yuvasının kendisine ait olduğunu belirtmek için işaretini koyar. Astor bebeğine milyonlarca dolar miras kalır. (2) Bunun tam tersi, mülkiyet edinimi ve elde tutma hakkının harekete geçmeyi ve çaba harcamayı gerektiren halleridir. Burada yalnızca hızlı kavrayış ve

* Dewey ve Thufts, Etik, s. 487

** Edward Westermack, Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi, Bölüm XXIX, s. 35

azim yoktur, bunların yanında çalışma ve mücadele de vardır. Bu aşamada kendine ait kılma içgüdüsünün bir formu olan para hırsı ve hükmetme içgüdüleri etkindir. Çünkü "ele geçirme, hükmetme ve sahip olma içgüdüleri biyolojik süreçler sonucunda ortaya çıkar."* Bu konuda birçok örnek verilebilir. Masalarda, makinelerin başında, tarlalarda, balıkçı teknelerinde, piyanoların çamaşır teknelerinin başında yedikleri gıda ve giydikleri kıyafet için çalışan birçok kadın ve erkek görebiliriz. Daha ileriye baktığımızda savaş meydanlarında savaşılan uluslar, kendi lehlerine yasaların çıkması için mücadele eden finans devleri, borsada işlem görerek büyümek isteyen şirket ve holdingleri görebiliriz.

Mülkiyet hakkının içgüdüsel temellerine yönelik bu değerlendirmenin ardından Mülkiyetin adaletli bir şekilde paylaştırılmasının altında yatan ilkelere dönebiliriz. Bu ilkeler farklı insanlar ve farklı sosyal grupların birbiriyle çelişen hak iddialarını ahlaki olarak düzenlemeyi amaçlamaktadır. Burada etiğin başka yerlerde olduğu gibi belli sorunlar için hazır çözümler önermesini bekleyemeyiz. Açık ve net bir adalet anlayışına sahip olmak Sidgwick'in sözleriyle yalnızca "sorunu yeni bir bakış açısı altında görmemizi sağlar."** Bununla birlikte adaletin temel ilkesi zihinde sağlam bir şekilde muhafaza edilmelidir. Herhangi bir insana karşı adil olmak o kişiyle bağ kurup onu anlamayı gerektirir; bunu yaparken onu yalnızca kişisel, ailevi ya da bağlı olduğu küçük grup üzerinden değil ait olduğu en kapsayıcı grup ile birlikte ele almak gerekir. Bu anlayış tamamına erdirilmeyip eksik bırakıldığında diğerlerine yönelik düzenleme ve uyumlu hale getirme çabaları hiçbir zaman yeterli olmaz. Kişiyi kendi insanlarına bağlayan bağlar sayılamayacak kadar çoktur ve her yöne doğru dallanıp budaklanır. Bu durum, ait olduğu toplulukla bağ kurmadığı düşünülen bir insanın kendi iyiliğine yönelik bir muameleyle karşılaşmış olsa bile kendisine adaletsizlik ya-

* Dewey ve Thufts, Etik, s. 490

** Henry Sidgwick, Etiğin Yöntemleri, s. 271.

pıldığını düşünebilmesinin nedenini açıklar. Örneğin bir insana yalan söylemek onun iyiliği için söylenmiş olsa bile adil değildir. Bir insanı onu mahveden milyonlarından mahrum etmek de adil değildir. Çünkü insan yalıtılabilecek ayrı bir birim değil, istikrarı ve verimliliği, gerçekdışılık ve zalim güçlerle tehdit edilebilen bir toplumun üyesidir. Fakat sık sık tartışılacağı gibi her bir insanın üyesi olduğu toplum için atfedilebilir bir sınır yoktur ve adil bir insan ne bir insanı, ne de ister aile, ister ulus, ister kilise olsun herhangi bir topluluğu diğerlerinden ayırıp yalıtamaz. Dolayısıyla adalet, ne yalnızca bir kişi için, ne yalnızca sınırlı bir grup için hatta ne de toplumu oluşturan bütün insanlar için geçerlidir. Bunların hepsinin karşılıklı olarak birbirleri için var olması nedeniyle geçerlidir.

Adaletin bütünlüğüne ilişkin temel ilkenin kendisini bu şekilde ortaya koymasından yola çıkarak adalet dağıtımının ikinci temel ilkesine geçebiliriz: "Doğal bir kalıtım yoluyla gelen kişisel bir mülkiyet edinme ve elinde tutma hakkı yoktur çünkü ister yasal ister ahlaki olsun bütün haklar sosyal bütünlükten doğar."* Bireyci ve eksik bir şekilde toplumsallaşmış etik bile bu deneye dayalı gerçeği kabul etmelidir çünkü mülkiyetin oluşturulabilmesi için başkaları tarafından tanınması gerekir. Yani, mülkiyetin güvence altına alınabilmesi için bir tür idarenin olması gerekir. Büyük Toplum'un üyesi olan bizlerin de bu idareye bağlanmamız gerekir. Sonuç olarak hiç kimse toplumdan ve idari yönetimden ayrı bir birim olarak kendi kişisel hakkı olduğunu ileri sürüp herhangi bir şey üzerinde sahip olma iddiasında bulunamaz. Mülkiyet hakkı iddiası yalnızca bu hak iddiasında bulunan kişinin evrensel topluluğa en yüksek katkıyı sağlaması durumunda haklılık kazanır.

Ne var ki, bireyin doğadan gelen "ayrıcalıklı sahip olma hakkı"nın inkârı mülk edinmenin adaletini inkâr etmekten son derece uzaktır. Çünkü mülk edinme ve elinde tutma insanın ve-

* Dewey ve Thufts, Etik, s. 415

rimliliğini ve enerjisini fazlasıyla yükselttiği için Büyük Toplum'a en yüksek düzeyde hizmet etmesi açısından gereklidir. Dolayısıyla özel mülkiyet hakkı adil bir şey olarak görünmektedir. Çoğumuz bu konuda yaptığı gözlem ve incelemelerde tam olarak bu sonuca varır. James'in yazdığı ve üzerinde benim mühürümün basılı olduğu "Psikoloji" kitabım, dolmakalemim ve diş fırçam ayrıcalıklı mülkiyet edinme hakkımın verimliliğimi artırması konusunda bana mükemmel örnekler olarak görünüyorlar. Bu nedenle özel mülkiyet hakkının tamamen kaldırılması adalet dağıtımı ilkesi açısından anlamlı görünmemektedir. Aksine verimliliği ve girişimciliği olumsuz yönde etkileyip ve zamanı boş yere harcamaya neden olup toplumsal bozulmaya yol açma olasılığını barındırmaktadır.

Dolayısıyla mülkiyete yönelik adalet dağıtımı ile ilgili şimdiye kadar varmış olduğum sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz: Bireysel bir varlık doğal bir kalıtım yoluyla mülkiyet edinme hakkına sahip değildir; yine de, özel mülkiyet hakkına sahip olması onun Büyük Toplum'a hizmet etme kapasitesini yükseltir. Adalet dağıtımının en fazla göze çarpan sorunlarından biri özel mülkiyete adil bir şekilde sahip olmanın kapsamının, sınırlarının ve yöntemlerinin belirlenmesidir. Bu sorunu tartışırken altında yatan ilkelerin çözümlenmesinden daha ileriye giden bir girişimde bulunamayacağımızı bir kez daha ifade etmemiz gerekir. İlk olarak adalet dağıtmak özel mülkiyetin mekanik bir şekilde eşitlenmesini ima etmez. Bu tür bir anlayış kişinin mülkiyet hakkının yaradılıştan geldiği şeklindeki yasadışı dogmadan daha anlamlı değildir. Demokrat öğretinin duygusal bir formu olan bu kuram "bir insan şundan dolayı insandır" gibi ayrımcı olmayan, mülkiyetin eşitlenmesine yönelik mekanik anlayışa yoğunlaşır. Ancak dünyayı her insan için eşit bir şekilde parsellemek ve paylaşmak mümkün olsaydı bile bu adil bir dağıtımdan uzak olurdu. Unutulmamalıdır ki bir insanın herhangi bir özel mülk üzerinde tek başına hak iddia etmesi ne kadar basit olursa olsun

gücünü hak iddiasında bulunan kişinin "ortak dava"da üstüne düşeni yapmasından alır. Toplumu ahlaki açıdan etkili kılmak için birinin daha fazla diğerinin daha az şeye sahip olduğu, yani daha çok katkıda bulunanın daha çok pay aldığı bir düzen kurulabilir. Bir kenara not edilmesi ve daha sonra tekrar ele alınması gereken bu sonuç bizi günümüzdeki gelir eşitsizliğinin adil olduğu savını ileri sürmemizi gerektirmez.

Adalet, kişilerin kendilerini birbirlerine göre düzenlediği sosyal düzen gerektiren bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Yalnızca devleti değil düzenli toplumu da yıkmaya çabalayan anarşist propaganda doğal olarak adaletsizdir çünkü son derece bireycidir ve ayrıca insanların birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olmaları temelini reddeder. Ancak adaletin sosyal düzeni kapsadığı gerçeği çok sık yapıldığı gibi, günümüzdeki siyasal, toplumsal ve çalışma hayatı düzeninin ideal olarak adil olduğu şeklindeki saçma bir savı gözümüze sokar gibi ileri sürmek için saptırılmamalıdır. Örneğin birkaç yıl önce İngiltere'deki arazilerin dörtte birine sahip olan 700 sıradışı İngilizin, küçük çiftçi sınıfının arazi yoksulluğunu dengelemek için sahip oldukları varlıkları toplumun hizmetine sunmalarının sağlanması gibi son derece seçkin bir örneğin devam ettirilmesi imkânsız görünmektedir.* Benzer bir şekilde Amerika'da gelirlerin artışına yönelik bir kıyaslama yapsak bu artışın yalnızca örtülü yoksulluğun sefilliğiyle değil haftada on dolar karşılığında çalışan sayısız aile sayesinde gerçekleştiğini görürüz. Bu tür bir eşitsizliğin adaleti elbette apaçık görünmez. Çünkü adalet mülkiyet yasaları ve düzenlemelerine hiçbir soruya yer vermeyecek şekilde izin verip onları kapsamına rağmen var olan yasa ve geleneklere sıkı sıkı ve sorgulayan bir bağlılığı kabullenmek demek değildir. Aslında sosyal düzenin korunmasına yardımcı olan yasalara saygı, yalnızca onları adil yapmaya yönelik sonu gelmez bir çaba tarafından des-

* J. Hyder, Arazinin Millileştirilmesi Olayı, (1913 Baskısı) Bölüm III, s. 40

teklenip bu uğurda onları değiştirmek ve kapsamlarını genişletmek için yorulmak bilmeden çalışıldığı zaman adaletle uyumlu olur. Elbette bundan şu sonuç çıkar: Adil bir insanın yasalara ve sosyal düzene uymaması, onları yıkması gerektiğinde ortaya büyük bir toplumsal kriz çıkar. John Hampden gemi vergisini ödemeyi reddettiğinde; Bostonlular İngiliz gemilerindeki tonlarca çayı denize döküp damga vergisine karşı ayaklandıklarında; İngiliz muhalifler 1902'de okul vergisini ödemeyi reddettiklerinde yasaları çiğnediler ama çoğumuz onların haklı olduğuna inanıyoruz.

Bu nedenle günümüzün somut sorunlarının çözümü konusunda bastırmaya devam etmeliyiz. Mülkiyet yasalarının olması gerektiğini açık bir şekilde kabul etmek ve elde edilebilir olsa bile kaynakların aritmetik eşitliğini kabul etmek sosyal adalet idealine muhalefet eder: Ne! Daha doğru olanı özel mülkiyetin adil bir şekilde dağıtılması mıdır? Günümüzde modern toplumdaki mülkiyet koşulları ilkesel açıdan adil midir ve bundan dolayı onları kabul edip en yüksek verimlilik alacak düzeyde kullanılmalı mıyız yoksa adalet kökten bir yeniden yapılanma mı gerektirmektedir? Bu soruya giderek artan sayıda çağdaş düşünür tarafından verilen cevap zaten yapılmış olan çaba harcamadan elde edilen mülkiyet ile mücadele ve zahmetle elde edilen mülkiyet ayırımına dayanmaktadır. Olguları duygularımızı işin içine katmadan incelediğimizde, nereyse her büyük ve çoğu küçük servetin gerisinde petrol kuyusu, maden yatağı ya da su kaynağı gibi bir ya da birkaç insanın tesadüfen ele geçirdiği doğal bir kaynağın ya da topluluğun büyümesinden kaynaklanan bir değer artışının yani sosyal kazanımın bulunduğunu görürüz. Demek ki, insanların yoğun bir bedensel ve zihinsel uğraş sonucu elde ettiği servetlerin bir kısmı çabasız bir işgale dayanırken, miras kalan servetler de hiç çaba harcamadan elde edilen servet türleri içinde yer almaktadır. Günümüzde yalnızca ahlakçılar değil bazı gazeteciler de tesadüfü işgal veya keşif ya da miras yo-

luyla özel mülkiyet hakkına sahip olmaya katı sınırlar getirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Buna bağlı olarak, sahip olma konusunda getirilmesi önerilen vergi ve diğer önlemlerle özel mülkiyetin sınırlandırılmasına yönelik bir eğilim giderek ağırlık kazanmaktadır.

Öte yandan çoğu insan hâlâ kişinin emeği ölçüsünde mülkiyet hakkı elde etmesi gerektiği konusunda Locke'a katılmaktadır. Locke, "Meşenin altına düşen palamutları veya elma ağacının altına düşen elmaları toplayarak beslenen insan onları kendine ait kılma hakkına kesinlikle sahiptir. Öyleyse, ne zaman ona ait olmaya başladıklarını sorarım. ... İlk toplanış onları toplayan kişiye ait kılmıyorsa başka ne kılabilir ki? Bu emek ... onlara hepimizin anası olan doğanın dışında başka bir şey eklemiş ve o adamın özel hakkı haline getirmiştir."* Ne var ki bu noktada kişinin eline geçirdiği her şey üzerinde kesin bir hak sahibi olduğunu ileri süren o eski, güvenilmez ama varlığını uzun süredir koruyan tehlikeli öğretiyeye karşı son derece dikkatli olmalıyız. İnsanın kazanılmamış bir servet üzerinde doğuştan gelen hakkı olduğunu ileri süremeyeceğini anlamaya başlıyoruz. Bununla birlikte, ahlaki açıdan bakıldığında bir insanın kazanmış olsa bile herhangi bir mülk üzerindeki hakkının yalnızca evrensel iyiye daha büyük bir katkı sunması halinde geçerli olduğunu çoğumuzun anlaması gerekiyor. Çünkü Büyük Toplum'un doğal bir üyesi olan benim aynı zamanda onun bütünleyici bir parçası olmamdan dolayı kendim için çalışmam, kendimi bu toplumun bir hizmetkârı olarak görmem ve kendi kanaatkârlığımı ifade eden mal, mülk, servetin haricinde bir şeye sahip olmamam gerekir. Bu nedenle, son olarak -hiç şüphesiz kazanılmamış mal mülk ve servet durumunda çok daha kolay ama kazanılmış olması durumunda da son derece açık olan- insanların ellerine geçirdikleri her şey üzerinde hak iddiasında bulunabileceklerini öngören o eski dogmayı tamamen reddediyor ve adaletin bakış açısı doğ-

* John Locke, Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, Bölüm V, s. 28

rultusunda nihai sahibin evrensel topluluk olması gerektiğini ileri sürüyoruz.

Bu etik anlayıştan yola çıkarak oluşturulan ve birbirine karşı iki sosyolojik öğreti vardır. Bunlardan ilki olan ve teknik olarak sosyalizm⁶ olarak adlandırılan öğreti, Büyük Toplum'un nihai sahip olduğunun kabulünün yalnızca politik ya da çalışma grubunun yetkilendirilmesiyle -yani şu anda şahısların ve özel sektörün elinde bulunan özel mülkiyetin sahipliğinin ya da kontrolünün bahsedilen kurumlara devredilmesiyle gerçekleşebileceğini ileri sürer. Sıklıkla bireycilik olarak adlandırılan rakip kurama göre sosyalizm uygulamada savunulamazdır. Toplumsal sahiplik ve toplumsal kontrol koşulları altında bireysel girişimciliğe, çalışmaya ve kanaatkârlığa yönelik teşvikler çöker ve Büyük Toplum üyelerinin bozulmasından kaynaklanan kayıpların acısını yaşar. Sosyalistlerin büyük kısmı buna cevap olarak sosyal sahiplik ve kontrollerin temel gerekliliklerle sınırlandırılması halinde bunun yalnızca hayatın çıplak gereklilikleri için verilen ve insanca olmayan mücadeleyi etkileyeceğini, sağlıklı rekabet, bireysel ve sosyal girişim için gerekli özgür ahlaki enerjiyi* ortaya çıkaracağını söylerler. Sosyalistler ve onları eleştirenler arasındaki anlaşmazlığın sonuçları ne olursa olsun, adil bir insan Büyük toplumun güveni dâhilinde sahip olduğu bir varlığı kuramsal ve sözel bir şekilde değil somut ve gerçekçi bir şekilde elinde tutmalı; bu hakkıyla kazanılmamış ayrıcalıklar ve atadan kalma adaletsizlik çağında mülkiyetin kazanılıp elde tutulabileceği ve ahlaki sadakatin daha da ileri götürülmesi için kullanılabilceği bir sosyal düzen için çalışmaya devam etmelidir.

* Simmel, Ahlak Felsefesi, s. 325-336

BÖLÜM X

SOSYAL OLARAK ERDEMLİ İNSAN (SONUÇ)

Önceki bölümlerde hoşlanma, hoşlanmama, iletişim halinde bulunma ve gizleme gibi köklü içgüdülerle bağlantılı temel sosyal erdemlerden adalet ve doğruculuğu inceleyip açıkladık. Bu bölümde önemli sosyal erdemleri teslim olma ya da verme, izleme ya da taklit etme, direnme ya da karşı çıkma ve mücadele etme gibi içgüdüsel bağlantıları olan duygudaşlık ya da duygudaş olmama açısından inceleyeceğiz. Bunlar cömertlik ya da yüce gönüllülük, uyma, itaatkârlık, uymama ve militanca mücadele etme erdemleridir.

Yüce Gönüllü Cömert İnsan

Cömertliğin duygudaşlık içerdiği son derece açıktır. Dolayısıyla bu noktada kendimize şu soruyu sormalıyız: duygudaşlığın yalnızca erdemle değil içgüdüyle de bağlantılı olduğundan ne kadar emin olabiliriz? Duygudaşlık¹ deneyimin başka kişi ya da kişilerle bilinçli paylaşımı olarak tanımlanabilir; kişinin kendi insanlarıyla bir olabilme farkındalığıdır. Bu bilinçli katılım her zaman ve sadece duygusal değildir. Başkası olma deneyiminin öncelikle içgüdüsel sevgiden ayrıştırılması gerekir. Çünkü bu tür bir sevgi tamamen bencildir: İnsan bir başkasını tutkuyla sevebilir ama yine onu yalnızca kendi arzularının temsilcisi olarak görebilir. Yani bir insan zevk vermek için değil de kendi iyiliğine

sevinmek için etrafına savurganca hediyeler dağıtabilir; acı veren eylemlerden duygudaşlık nedeniyle değil de acıyı görmekten hoşlanmadığı için kaçınıyor olabilir ya da tıpkı George Meredith'in bencili gibi kendi yüceliğini göstermek için başkalarının acı çekmesine "sonsuz bir açlık" duyabilir ve "kalbini yardımsever sevgiyle yatıştırabilir." Ancak sevgi yalnızca deneyimin duygudaş paylaşımını içerdığı zaman erdem olabilir.

Bununla birlikte, bu noktada, duygudaşlığın içgüdüden farklı olmasına rağmen kendisinin bizzat içgüdüsel olduğunu vurgulamamız gerekiyor.² Bu durum içgüdülerin sosyal olmadığını, olsa bile hükmetmeye ve savaşılmaya yönelik olduğunu öğreten dogmatik benciller tarafından sıklıkla inkâr edilir. Sosyal duyguların içgüdüsellüğünün, duygudaş olduğu kadar duygudaş olmayabileceğine de dikkat çeken öğretimiz bu acımasız doğalcılık anlayışının tekerine taş koyar. Bunun bir nedeni vardır. Çünkü bu tür bir içgüdü öğretisi biyolojik ve psikolojik gerçeklere karşı çıkmaktadır. Kendini korumaya yönelik, duygudaş olmayan içgüdü ve eğilimler çoğu kez daha kuvvetlidir. Bireyde duygudaş eğilimler kesinlikle daha sonra görünmüştür. Bununla birlikte çocukların, ilksel insanların ve hatta hayvanların bile acı çeken yakınlarının acılarını paylaştıkları gerçeği inkâr edilemez hatta sıradışı bir şey olarak bile değerlendirilemez. Mekanikçi biyologlar bundan emin olmak için hayvanlarda görülen yuva yapmak, yumurtalar üzerinde kuluçkaya yatmak ve yavruları korumak gibi ebeveyn davranışları sadece tropizm, yuvayla, yumurtayla ya yavruyla temasın uyardığı bilinçsiz refleksler olarak açıklarlar. Ancak bu tür bir anlayışın bütün gerçekleri kapsamaması örneğin goril, orangutan, gibbon ve şempanze gibi kuyruksuz büyük maymunların oluşturduğu maymun familyasında anneilerin yavrularını birkaç ay boyunca kucağında taşıması gibi bir örneğe uygulamak son derece zordur.* Hayvanlardan insanlara döndüğümüzde çocuklar ve eğitimsiz yetişkinlerden acı ve se-

* William McDougall, Sosyal Psikoloji, s. 68

vinci paylaşmaya yönelik etkileyici içgüdüsel duygudaşlığa ilişkin bol miktarda iç gözlem bildirimi almakla kalmaz, ilksel insanları gözlemleyen kişilerin de benzer yönde tanıklıkları olduğunu görürüz. İlksel insana cesaret kadar duygudaşlık ve dost canlısı olma özelliklerini de atfeden Darwin, birçok ilksel insanın ... yoldaşlarına ihanet etmektense hayatını feda etmeye hazır olduğunu ileri sürmüştür.* Aslında Darwin "duygudaşlık içgüdüünü açıkça anlamıştı ve ilk elden gözlem yapanlar da ilksel topluluklarda incelik ve şefkate benzer bir yaklaşım olmadığını hatta bir babanın çocuklarına yönelik davranışlarında bile buna rastlanmadığını ileri süren popüler önyargıya karşı çıkma konusunda bizlerle fikir birliği içindedir. Bu sözlerin alıntılıandığı Profesör McDougall bizlere birçok kez ilgiyle izlediği "kana susamış bir Borneo kafatası avcısının gün boyunca evde oturup kucığına aldığı çocuklarıyla şefkatle ilgilendiğini" anlatmıştır. Pampa yerlilerini gözlemleyen Guinnard'dan alıntı yapan Westermarck da, "Bebek yaşamaya değer bir varlık olarak görülme-ye başladığı andan itibaren anne ve babasının tüm sevgisi ona yönelir hatta gerekli gördükleri takdirde onun isteklerini karşılamak için kendilerini her şeyden yoksun bırakabilirler," der.** Bunlar kendini inkâra kadar varan ve çoğu duygudaşlık olarak görülen anne baba şefkatine ilişkin örneklerdir.

Cömertlik erdeminin temeli³ teslim olma ve feragat etmedir - en çok bilinen uç örnek ise annenin kendi bakımından, gıdasından ve hatta yaşamından vazgeçerek yavrusuna bağışlamasıdır. Ancak içgüdüsel verme ya da teslim olma, feragat etme eğilimi sadece anne baba olmaya ilişkin bir dürtü değildir. Kimi zaman küçük bir çocuğun çok sevdiği oyuncağını ya da yiyeceğini kendisine şefkatle bakan kişiyle ısrarlı bir şekilde paylaşmak istediğini ya da daha büyük yaştaki birinin sahip olduğu her şeyi ar-

* Charles Darwin, İnsanın Türeyişi, Bölüm V, Paragraf 6-9

** Edward Westermarck, Ahlakî Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi, s. 405, A Guinnard'ın Patagonyalılar Arasında Üç Yıllık Kölelik adlı kitabından alıntı, s.144

kadaşlarına dağıtmaya çalıştığını görebiliriz. Verme ve feragat etmeye yönelik bu içgüdüsel eğilime karşıt iki eğilim vardır: Bunlardan ilki, bazen tamamen bencil bir içgüdü olan ve daha önce ele almış olduğumuz kendine ait kılma, yani elde etme ve elde tutmadır; ikincisi ise hırçınlık, kavgacılık (ya da saldırganlık) içgüdüsüdür. En yüce formu hayatını bedensel ya da ruhsal olarak içten bir şekilde feda etmek olan feragatin birçok hali ve derecesi vardır. Ancak içgüdüsel feragatin hiçbir formu kendiliğinden bir erdem değildir. Çünkü cömertlik ya da yüce gönüllük erdemi ilk olarak doğal bir eğilime hiçbir katkıda bulunmadan hoşgörü göstermeyi değil içgüdülerin alışkanlığa, huya dönüşmüş bir isteklilik içinde kontrol altında tutulmasını -içgüdüsel feragatin hızlı bir şekilde kısıktırılmasını ya da elde etme ve elde tutma veya yüce gönüllü bir insanın gönüllü ve erdemli bir şekilde vazgeçtiği sahip olma içgüdüsünün kontrolünü- gerektirir. İkinci olarak bu tür içgüdüleri kontrol altında tutmaya yönelik bütün yüce gönüllülükler de erdem değildir. Bunların sadece iyiye hizmet edenleri erdemdir. Daha dar kapsamlı bir nihai ereğe hizmet edenler erdem değildir. Her şeyimi yoksulları beslemek için bağışlasam ve bedenimin yakılmasını vasiyet etsem de bu fedakârlığı hayırseverlik gururumun okşanması ya da haksız tutkularımı ateşlemek için yapmışsam cömertlik, yüce gönüllülük erdemine sahip olduğumu iddia edemem. Dolayısıyla, Ortaçağda büyük fedakârlığı savunan Assisili Aziz Francesco içinde erdem barındıran bir yüce gönüllülüğe sahipti. Bunun nedeni kadife pelerinini ve ipek çoraplarını çıkarması, lezzetli yemeklere ve lüks evlere tövbe etmesi, sadık öğrenciyi beslemesi, sabırlı dilenciye giydirmesi değil lüksü, konforu ve hovardalığı seven biri olarak bunlara yönelik arzularını kontrol altına alması, yiyecek ve kıyafetlerini savurganca dağıtırken kendisini nankör ve şükretmeyi bilmeyen birisi olarak lanetlemesi ve herkesi Sevilen Topluluk'taki kardeşleri olarak görmesiydi. Çünkü bu kitabın uygun bulup onayladığı iyilik anlayışıyla değerlendirildiğinde, emeğimin he-

diyesini, hazinemi, yaşamımı içten bir yüce gönüllülük ya da fedakârlık erdemine dönüştüren şey ne içgüdüsel yeteneklerim, ne sevdiğime, çocuğuma, anneme sadakatim ve hatta ne de kili-seye ya da ülkeye adanmışlığımdır. Bu adanmışlık tüm ülkelerin ve halkların oluşturduğu Büyük Toplum'a yönelik amaca duyulan sadakatten az olmasa bile durum budur.

Feragat etme içgüdüsünün en az iki eğilime (kendine ait kılma ve kavgacılık) karşıt olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu nedenle yüce gönüllük, cömertlik de iki kusur tarafından tehdit edilir. Bir yanda kişinin sahip olduklarını dağıtmaya aşırı hazır olması anlamını taşıyan aşırı savurganlık vardır. Korkaklık, kişinin haklarını ısrarla talep etme konusundaki başarısızlığı, çeşitli talep ve fikirlere kolayca teslim olmak, yüce iyiye yönelik sadakatin kişinin elinde tutmasını gerektirdiği varlıklar bu tip bir savurganlığın oluşmasında etkili olabilir. Diğer yanda yalnızca hırsla ve saldırgan bir yırtıcılıkla kurumlara ve diğer insanların sahip olduklarına saldırma eğilimi vardır. Diğer insanların sahip olduğu zenginliklere, yeteneklere üstünlüklere yönelik yoğun arzu olan haset bu yüce gönüllülükten son derece uzak olan yırtıcılığın en incelikli şeklidir.

Aynı erdemin iki değişik şekli oldukları kabul edilen cömertlik ve fedakârlık arasındaki ayrım sonunda daha önemli ve kıymetli bir hale gelmektedir. Cömertlik terimi daha çok kendine ait kılma içgüdüsünün ahlaksızca hoş görülmesini kontrol altında tutan erdem için kullanılır. Ancak bu yiyecek para, hediyeler, sahip olunan her türlü somut varlıklar gibi anlamlı şeylerin ahla-ki feragat doğrultusunda uygun bir şekilde sınırlandırılması anlamına gelmez. Cömert bir insan bunları verir ama bunları vermekle kalmaz. Aynı zamanda zamanını, düşüncelerini verir; hırslarını, zevklerini bir kenara bırakır; kısaca "kendisini sahip olduğu hediye" ile birlikte verir. Cömertlik açgözlülüğe karşıt olduğu gibi, kişinin farkına varmaksızın kendini ihmal etmesi, Büyük Toplum'a etkin bir şekilde hizmet etmesi gereken za-

manını, emeğini ve çabasını müsrifçe dağıtması olarak tanımlayabileceğimiz aşırı savurganlıktan da bütünüyle farklıdır. Örneğin büyük bir yoksulluk içinde yalnız bir yaşam süren, küçük bir varlığın mirasçısı olan, ilçe panayırına gidip un, çay, kömür ve fanila ile değil de Maggie için kurdele, Pat için bıçak, Bridget için atkı ve her komşusu için yaklaşık yarımşar kiloluk çay paketleriyle dönen Bayan Barlow bütün bunları erdemli bir cömertlikle değil dürtüsel olarak yapmaktadır.

Fedakârlık⁴ terimi uygulamada cömertlikten en azından iki şekilde ayrılabilir. İlk olarak feragat etmede acı ve mutsuzluk bulunduğunu varsayar. Ve ruhsal formdaki cömertliğin daha yüksek kısımlarını işaret etmek için kullanılır: Yani kıyafetinden, yiyeceklerinden ve parasından ziyade değer verdiği amaçlarından, yaşamından, sevdiğinden fedakârlık eder. Fedakârlık aslında mükemmel bir erdem olarak son derece geniş bir biçim de ele alınır. Bazen yüce bir hedef olmaktan öte kendi içinde nihai bir ereğe sahipmiş gibi muamele görür. Profesör Palmer, "Fedakârlık ahlaklı yaşayışın zirvesidir," der ve insanlığı onun kadar ileri taşıyan ve derin bir hürmeti hak eden başka hiçbir şeyin bulunmadığını söyler. Her yerde bu sözlerin gerçek olduğunu ifade eden anlatım ve örneklendirmeler bulabiliriz. Rupert Broke ve Alan Seager: "Onların önünde başımızı saygıyla öne eğiyoruz. Yalnızca cesur ve nazik oldukları için değil, aynı zamanda yaşamlarına, gençliklerine ve sanatlarına mal olan yüce bir fedakârlıkta bulundukları için." Ne var ki herkes fedakârlık erdemini ahlak sistemlerinin zirvesi olarak övmekte birleşse de gündelik yaşam deneyimleri onun ufkunu eninde sonunda daraltır. Diğer bir deyişle ahlakçıların çoğu nihai ereğe yöneldiği belirtilen fedakârlıklara ilişkin çok az sayıda örnek verebilmektedirler. Daha doğrusu en yüksek düzeydeki iyiyi gerektiren kişisel, kurumsal ve ulusal birçok önemli durumun fedakârlık erdemi olarak değil açgözlülük ya da militanca erdemler yoluyla gerçekleşen deneyimler olarak gördüklerini dile getirmişlerdir.

Hıristiyan etiğinin zaman zaman fedakârlık erdemine büyük bir yer verdiği düşünülür. İncil yazarlarının anlattığı şekliyle, Hz. İsa'nın yüce ereğine ulaşmak için dosdoğru ve yolundan şaşmayan bir şekilde fedakârlık yolunu seçtiği doğrudur. Yine de İsa'nın öğretisini inceleyen yorumcuların çok azı öğrencilerinin öğretmenlerini kelimesi kelimesine izlemesi ve boyun eğmez fedakârlık erdeminde onu takip etmeleri gerektiğini ileri süren görüşte Tolstoy'la fikir birliği içindedir. Diğer taraftan yorumcuların büyük bir çoğunluğu Hz. İsa'yı ezoterik erdem yeteneğine sahip olan ve kimsenin bu konuda kendisine yetişemeyeceği eşsiz biri olarak ele alır. Bu Hıristiyan ahlakçıların öğretilerinde fedakârlık, etiğin diğer geleneksel sistemlerindekiyle aynı alt ve destekleyici düzlemde yer alır. Ayrıca adil olmak adına yüce fedakârlıklar diyarında çok az sayıda deneyimci bulunduğunu; bunun yanında bu erdemin kapsamına ilişkin sorunun hiç şüphesiz daha eleştirel bir yaklaşım ve tarafsız bir değerlendirme gerektirdiğini söylememiz gerekmektedir.

Uyan İnsan ve Uymayan İnsan

Uyma ya da itaat etme erdemi⁵ en azından insanlar arasında yaygın olarak bulunan ve duygudaş bir içgüdü olan taklit etme ile bağlantılıdır. Taklit etme küçük çocukların gözledikleri birinin ritmik el hareketlerini tekrar etmelerinde ya da biraz daha büyük yaştakilerin kendilerini hayran oldukları polis, asker ya da din adamı yerine koyarak oynamalarında somut bir şekilde ortaya çıkar. Taklitçilikten farklı ama yakın bir şekilde paralel olan karşı olma içgüdüğü, farklı olma, uyuşmama, önyak olma dürtülerini barındırır. Sosyal psikologların dikkatini fazla çekmez ama son derece önemlidir. Çocuğun şaşkınlık yaratmak, inatçılık etmek amacıyla başvurduğu, aksini iddia etme, ters düşme içgüdüğü taklit etme ya da izleme dürtüsü kadar kuvvetlidir. İki içgüdüsel eğilim de apaçık bir şekilde kullanılır. Çocuk taklit etme yoluyla içinde yetiştiği toplumun deneyimlerini elde eder; ba-

ğimsızlığı ve girişkenliği sayesinde de topluma kendi katkısını gerçekleştirir. Farklı insanlar belirgin bir şekilde taklit edenler ya da uyum sağlamayanlar sınıfına dâhil olsa da bütün normal insanlar iki eğilime de sahiptir. Ancak taklitçilik ve karşıt olma, uyumlu olma ve olmama erdem olmasalar da faydalıdır. Aksine, insanın erdemli itaatkârlığı içgüdüsel ve zorlama yoluyla uymadan kesinlikle ayrıştırılmazdır. İyi örnekleri ve iyi liderleri güdüsel olarak taklit edip izlemek, düzenlemelere ve yaygın kanılara düşünmeden uymak ve bağlı kalmak toplumsal açıdan avantajlı olabilir ama kesinlikle ahlaklı bir itaat etme davranışı ve ya-salara uyma değildir çünkü fiziksel, ekonomik ya da çalışma hayatına ilişkin baskılar kişiyi güce teslim olmaya zorlamaktadır. Benzer bir şekilde, otoriteye karşı içgüdüsel isyankârlık asla erdem değildir ve çoğu kez topluma zarar verir, Erdemle itaat eden insan yetkin kişilerin örnek davranışlarını ve kurallarını izleme alışkanlığına sahip olan kişidir. Bu alışkanlık içgüdülerin değiştirilmesini de kapsayan bir şekilde ahlaki sadakatini ifadesi haline geldiğinde, içgüdüsel taklit onaylanıp, içgüdüsel karşı çıkma kontrol altına alındığında, erdemli itaatkârlık yaşama geçirilmiş olur. Bunun aksine erdemli uymayan, ahlaki sadakatini kendisini otoriteye karşı çıkmaya yöneltten kişidir. Söz konusu kişi bu aşamada izleme içgüdüsünü bastırıp isyan etme içgüdü-sünü kışkırtır.

I. Dolayısıyla iyi insanın itaatkârlığı Büyük Toplum'a sadakatini ileriye götüren yüce iradesiyle uyum içinde olan istekli olma alışkanlığıdır. Bu noktada yaygın bir yanlış anlayışı ortadan kaldırmamız gerekiyor. Başkalarının duygularını anlayacak şekilde ortaya konması gereken itaatkârlık, ikna edilmeye ya da davranış tarzının örneklendirilmesiyle oluşmaz. Ne çocuk ne de yetişkin itaatkârdır, yalnızca kişinin bunu düşünüp taşınarak, kendisi için iyi bir neden olduğu kanıtlayan şeyi seçmesi söz konusudur. Olayın niteliği gereğince itaat mantıksızdır: Kişi çoğu kez kime itaat edeceğini ve itaat edip etmemesi gerektiğini sora-

bilir, hatta sormalıdır ama komut verildiği için o komutu yerine getirmek demek olan koşulsuz itaatten başkası yoktur.

İtaatin her türlü toplumsal örgütlenme için gerekli olduğunu göstermek zor değildir. Deneyimler bize bencil bir zevk için bile olsa her türlü yüce amacın başarıya ulaşması için belli düzeyde sosyal örgütlenmenin gerekli olduğunu, Büyük Toplum'un eksiksiz yaşamı olarak tanımlamak için önemli bir neden sahip olduğumuz nihai ereğe ulaşmak için kesinlikle lazım olduğunu göstermiştir. Çünkü yalnızca kasıtlı itaatsizlik değil, isyan etme içgüdüsünün istekli bir şekilde aşırı şımartılması, ama kişinin kısıtlanmamış, bağımsız ve farklı olma içgüdüsünün kontrol altına alınmaması, kimsenin yeterli korumaya ya da işini yapma konusunda yardıma sahip olamadığı bir düzensizlik ve kaos durumuyla sonuçlanır. Bunun üzerinde tartışmaya pek gerek yok, çünkü yaşamakta olduğumuz çağ bu tür durumların oluşmasına tehlikeli şekilde yakındır. Günümüzde ve ülkemizde hepimiz anarşik ve zalimce bireyci uyuşmazlıktan dolayı acı çekiyoruz. Her yerde, ailede, okulda, devlette, tamamen kaprisli çabalarla, sınırlanmaktan kaçma ve komutları yerine getirme konusunda tamamen gönülsüz olma şeklinde gösterilen otoriteyi aşağılamaya yönelik davranışlara rastlıyoruz. İnsanlar talimatlara titizlikle uymamış olsalardı trenler çarpışır, köprüler yıkılırdı; mektuplar doğru adreslere ulaştırılmış olmasaydı müzakereler başarısızlıkla sonuçlanırdı; her yerde, hayatın içindeki her türlü ilişkide, neredeyse herkes itaat etmemekten kaynaklanan başarısızlıklar nedeniyle gecikir ve engellenirdi. Bazılarının önderlik ettiği diğerlerinin onları izlediği bir sistemi talep eden etkili bir organizasyon olmazsa işler sekteye uğrar, hele büyük çaplı işlerin hiçbiri yapılamaz. Bu sonuç, toplumu bireylerin organik bağlarla birbirine bağlı olduğu bir birlik olarak ele alan görüşümüzü kuramsal olarak haklı çıkarmaktadır. Toplum üyelerinin kapasite ve deneyim açısından birbirinden çok farklı olması nedeniyle de iş yapmak söz konusu olduğunda bazıları liderlik yapmaya daha uy-

gundur. Çoğumuz bu koşulları tamamen kabul ederiz. Belli kişi ya da grupları korumalarını kabul ederek veya onlar için oy vererek ya da bir şekilde onları işaret ederek çeşitli yetkilerle donatıp bir toplum oluşturur veya hâlihazırda var olana ses çıkarmadan uyum sağlarız. Bizi birbirimize bağlayan sosyal bağın varlığını kabulümüz ifadesini bu kişilere itaat etmemizde bulur. Onların buyruk verme hakkına sahip olduklarını anladığımızda itaat etmek görevimiz ve erdemimiz olur.

Bu tür bir anlayış aristokratiktir, teknik açıdan liderliğin doğal, keyfi ve devredilemez bir hak olarak görüldüğü ve lider olan kişinin herkesin liderliğini üstlendiğini farz ettiği bir durumu ifade eder. Ne var ki, farklı görevler farklı liderler gerektirir; siyasi, ailevi, akademik ve dini konularda farklı insanları izlememiz gerekir. Gerçekten büyük olan liderlerin konumları değişip daha alt bir kademeye indiklerinde, yaptığı işe tüm kalbiyle inanan, etkili ve verimli takipçilere dönüşmelerinin nedeni budur. Üzerimizde otorite sahibi olanlara yönelik bu tür bir itaatkârlık yüce hizmetimizi gerçekleştirmemize vesile olur. Dürtüsel bir özellikten özgür bir seçimle ayrılır ve nihai hedefe yönelik bir anlayış dâhilinde seçildiğinde yapılan işi kölelikten arındırır. Bu amaç, bizim kavradığımız gibi, yani bireylerin oluşturduğu büyük topluluğun eksiksiz yaşamı olarak anlaşıldığında, itaat hedefinin gerçekte kişinin kendi daha büyük özü olduğu, boyun eğilen otoritenin kişinin tamamlayıcı üyesi olduğu evrensel kralık olduğu görülür.

Önceki paragraflar itaatkârlık ve başkaldırma arasında bir zıtlık oluşturdu ve iyi bir insanın neden çoğu kez itaatkâr olması gerektiğini gösterdi. Bununla birlikte ahlakçı, itaatkârlığa yaygın bir şekilde aşırı değer verilmesine karşı tetikte olmalıdır. Hükümetler, yetkililer, çocuklarla ilişki durumlarında yetişkinler, her türden üst kademedekiler itaatkârlığı son derece aşikâr, temel bir erdem olarak överler. Alt kademedekiler, yönetilenler ve kontrol altında tutulan sınıflar ise ya itaatkârlığın görünürdeki değerini

kabul ederler ya da asi olarak öne çıkıp itaatkârlığa tam bir kölelik gözüyle bakar ve erdemin bir çeşidi olduğunu inkâr ederler. Ahlakçı itaatkârlıkla ilgili herhangi bir görüşü pasif şekilde benimseyemez. Çünkü bir taraftan, itaatkârlığın kendi içinde nihai bir ereğe sahip olduğu fikrini dayatmak gayet saçmadır. Konu itaatkârlık -ya da aynı açıdan bakıldığında herhangi bir erdem olduğunda bağlayıcılığın kutsal ya da aksiyoma dayalı olması söz konusu değildir. İster çocuk olsun ister yetişkin herhangi bir insana itaatkârlığın gerekliliğini haklı çıkarmadan, "İtaat etmek, uymak zorundasın," demek saçmadır. Diğer taraftan, itaatkârlığın ahlaki sadakatin nihai hedefine ulaşmasına vesile olduğunu gösteren birçok durum da vardır.

İtaatkârlığın ahlaklı yaşamdaki işlevini ve karşıt erdem olan uyuşmazlıkla bağlantısını en açık şekilde gösterebilmek için onu sadece zıddı olan ayaklanma kusurlarından ayırt etmekle yetinmeyip, daha da ötesinde ahlaki olmayan uymadan ayırt etmemiz gerekir. Ahlaki olmayan uymanın iki çeşidi vardır: İlki, kuvvetlinin zayıfı zorlamasıyla ortaya çıkan gönülsüzce itaat yani, zorla uyma; ikincisi diğer insanların yaptığını yapma, gelenek ve yasalara bağlı olma tarzlarını tekrarlayan uyma alışkanlığıdır. Zaman zaman "Geleneksel Ahlak"⁶ olarak adlandırılan bu alışkanlık hiç de ahlaklı olmaya ilişkin değildir; sadece içgüdüsel bir taklit, çoğu kez sosyal bir çıkarıcılıktır ve diğer taraftan sosyal ilerlemenin önünde dikilen en zorlu engellerden biridir. Bu kitabın sınırları bu tür bir uymanın samimi ahlaklılıkla karmaşık ilişkilerini tartışmayı engellemektedir. Öte yandan, itaatkârlığın tam olarak anlaşılabilmesi için ahlaki olmayan uymanın diğer bir şekli olan zorla uymaya dair bir değerlendirmenin yapılması gereklidir.

Zorla uymanın yaygın bir örneği, yetişkinlerin çocuklardan beklediği, elde etmek uğruna fiziksel zorlamalara ya da cezalandırma tehditlerine başvurabildikleri itaattir. Bu tür bir itaat açıkça ahlaki değildir çünkü uyan kişinin isteğini ifade etmez.

Yine de, çocuğun ahlaki yaşamında önemli bir yer tutar. Çünkü meşru ve tanınan yetkeye uyma alışkanlığı normalde samimi bir itaatkârlığa yol açar. Bu nedenle, ebeveynler ve yaşlılar çocuğun itaatini sağlamak için başvurdukları yöntemler hatta cezalandırmalar için bile haklı bulunabilirler. Çocukların gelecekteki anlayış uyanışına hazırlanabilmeleri için, ne olduğunu anlamadıkları bazı sözcükler, hatırlamalarını sağlayacakları bir şekilde öğretilabilir; böylece çocuk sonradan yükselecek olan isteğiyle özgürce itaat etmesine hizmet edecek uyma alışkanlığı konusunda eğitilir. Erken çocukluk döneminde bu tür bir eğitimin olmayışı kaosu büyük bir parçası olmaya, kargaşalı bir başarısızlığa ve bugünkü Amerikan yaşam tarzında görülen suça varan ihmalkârlıklara yol açabilir.

Bu noktada varılan ve çocuğun uyma alışkanlığını kazanmak üzere ebeveynlerinin ve sorumlu yetişkinlerin iradesiyle eğitilmesi gerektiğine işaret eden bu sonucun, itaatkârlığın sağlanması aşamasında ortaya çıkan iki büyük riske karşı bizi kör etmemesi gerekir. Bunlardan birincisi Holt'un etkin bir şekilde Freudvari bir şekilde kullandığı haliyle ifade edilebilir: Ebeveyn kendi iradesine uyulmasını sağlarken çocukla onu kuşatan şeyler arasında bir engel oluşturabilir. Böylece çocuğun öğrenmesini ve yaşadığı dünyadaki rolünü oynamasını engeller. Örneğin oğlunun bıçak tutmasını engelleyen bir anne çocuğuna bıçağın keskin bir şey olduğunu öğretmek yerine annesinin bıçakları onaylamayan güçlü bir kişi olduğunu öğretmiş olabilir. Bu duruma yönelik itirazlar iki türlüdür: Anneler çocuklarını korumak için her zaman hazır bulunamazlar ve bıçağın nasıl kullanıldığını bilmeyen çocuklar çaresiz yaratıklardır. Bıçakların yaralayabileceğini kendi deneyimleri yoluyla asla öğrenemeyen bir çocuk bu tür tehlikelerin dolup taşıdığı bir dünyada ümitsiz derecede dezavantajlı olur. İster insan ister yetişkin olalım hepimiz kabaran içgüdülerimizin üstesinden gelebilmek için kendi mücadelemizi vermeli ve kendi yetkinliğimizi devreye sokmalıyız. İçgüdülerin

ifade edilmesi zorla engellenirse onları kontrol etmeyi öğrenmek de imkânsız hale gelir. Örneğimize dönelim, çocuk bıçağa doğal olarak iki içgüdüyle tepki vermektedir. İlk olarak yaklaşma içgüdüğü etkili olmuş bıçağın kesmesi ya da batması sonrasında geri çekilme içgüdüğü devreye girmiştir. Ne var ki, çocukla bıçak arasında kurulması gereken bağ bu iki içgüdüsel eğilimin birleşimi olan ihtiyatlı olma yaklaşımıdır. Çocuk kendi haline bırakıldığında ciddi bir şekilde kendini yaralama tehlikesiyle karşı karşıya olsa da onu doğru kullanmayı kesinlikle öğrenecektir. Diğer taraftan annesinin komutunun oluşturduğu engellerle yasaklanan çocuk bıçak kullanmayı asla öğrenemeyecektir. Çünkü ona yönelik içgüdüsel tepkisinin bir bölümü zorla bastırılmıştır. Bu çelişkide annenin görevinin, "Asla bir bıçağa dokunma!" şeklindeki makul olmayan bir komutu uygulamak olmadığı çok açıktır. Onun yerine çocuğun bıçağı tutmasına ve kendisini yaralamasına izin vererek bıçağın çok da matah bir şey olmadığını, zayıfları yaralayabildiğini görmesini (bir şey söylemeden) sağlamaktır. Amaç çocuğun ahlaki yaşamındaki bir organizasyona yardımcı olmak ve onu itaatkârlığı haklı çıkaracak şekilde eğitmektir: Bu tür bir eğitim, ahlaki deneyimin, iyiliğin kendi kanallarına yönelmesini sağlayan akışını şekillendiren içgüdüsel eğilimlerin coşup taşmasını daha kaynağında engellerse trajik bir başarısızlıkla sonuçlanır. Çocuğun itaatkâr olmasını sağlama konusunda ikinci büyük risk kişinin kendisini çocukla dünya arasında bir engel haline getirmekle kalmayıp çocukla "iyi", diğer deyişle ahlaki çabanın hedefi arasında bir engel oluşturmasıdır. Çünkü kendi hâkimiyeti altında bir ya da birkaç çocuk sahibi olmasından dolayı kendisine yücelik atfeden ebeveyn yoldan sapsmış bir zorbadır ve kendi iradesini en iyi olarak gösterip her şeyin üzerine çıkarmak da küfürdür. Gerçekte, anne baba çocuğa erdemli bir şekilde uyma eğitimini, yalnızca gerekli amaçlara yüce iyiliğe varmak için kendi hür iradeleriyle uyma konusunda ki istekliliklerini göstererek yani örnek oluşturarak verebilir. Öte

yandan, kendi iradesine itaat talep eden anne baba çocukta isyan ya da kölelik alışkanlığının fitilini ateşler.

Önceki sayfalarda gönüllü olmayan ya da zorla gerçekleşen itaatin ahlaki olmayan uyma ile ilişkisinden bahsedildi. Bir ya da iki cümleyle tanımlanmış olabilen gönüllü ama kölece bir anlayışla gerçekleştirilen itaat ise ahlaksızdır çünkü erdemli uymaya açık bir şekilde karşıdır. Ahlaksız itaatkârlık insanın yüce iyiye sadakatini ihlal eden başkasının iradesini kabul etmesidir. Korkakların, kendi rahatlarının ve zevklerinin peşinde olan açgözlü insanların kusurudur. Tıpkı Galileo'nun sözünü geri almasında olduğu gibi modern Amerikan tembellerinin adil olmayan yasalara uymasında da kendisini açıkça gösterir.

II. Ahlaksız uymanın tanımından ve verilen örneklerden yola çıkarak erdemli uymama konusuna kolayca geçebiliriz. Çünkü uyma, hâlihazırdaki sosyal koşullar tarafından tercih edilen kişiler açısından tehlikeli derecede kolaydır; çünkü yüksek makamlardakilerin, nüfuzlu insanların, her şeyin üstündekilerin, önemli kişilerin iradelerine acımasızca boyun eğmek zorunda kalmak ahlaki enerjinin içtenliğini felç etmektedir. İtaatkârlık erdemi bile sosyal düzenin kötülükleri karşısında hayatta kalmaya çalışan insanlar tarafından güvenilmez hale getirilmektedir. Taklit içgüdüsünün bastırılmasını ve doğal karşı çıkışın kışkırtılmasını kapsayan bu tür bir erdemli uymama hali karşı çıkışın kontrol altında tutulmayan ve yalnızca içgüdüsel olan şeklinden son derece farklıdır. Klasik bir hikâye olan ve siyasi görüşünü "hükümeti devirmek" sözleriyle ifade eden "İrlandalı" (The Irishman) uymamanın erdemini değil içgüdüsünü göstermektedir. Çünkü seçilmiş otoriteyi hedef alan bir isyan kişinin kendi bireysel arzularına dayanan bencilce bir şey olduğunda ya da kişinin sevdiklerinin isteklerini tehdit eden yetkeye karşı tutkulu bir direniş olmaktan öteye geçmediğinde asla haklı çıkarılamaz. Yalnızca bir yasaya uymak yüce amaca sadakatsizlik etmeyi gerektirdiğinde; yalnızca bir insan yasasına itaat etmek "göklerden geldi-

ğine inanılan karara" uymamayı gerektirdiğinde; ancak o zaman insan tanınmış yetkeye itaat etmeme hakkına sahiptir, hatta bu bir görevdir. Luther'in sözleriyle: "İşte burada duruyorum: Başka bir şey yapamam!"

Büyük muhalifler daha yüksek sadakatin tehlikede olmadığı durumlarda her zaman adil ve özenli bir şekilde itaatkâr olmuşlardır. Dolayısıyla, Sokrates, Arginusae deniz savaşındaki sekiz generalin kaderinin kurulun tek bir oyuyla belirlenmesi konusunda verilen yasadışı önerge yüzünden bütün bir Senato'ya karşı çıkmış olsa da zehirli kupayı içmekten kaçınmayı reddetmiştir. Hz. İsa Şabat gününde hiçbir şey yapmama kuralını çiğnemiş ama para cezasını ödemiş ve Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesini buyurmuştur.

Militan İnsan

Militanlık erdemi uyma, teslim olma içgüdülerinin engellenmesi ve ahlaki sadakate yönelen içgüdüsel hırçınlık ve kavgacılığın kışkırtılması anlamını taşımaktadır. Etiğin birçok duygusal sistemi, örneğin Schopenhauer'inki, militanlık erdeminin varlığını görmezden gelir ya da inkâr eder. Bu kitap bu tür görüşlere karşı sıkıntı ve dertlerin cesurca göğüslenmesi ve kötülükle coşkulu bir şekilde savaşılmaması gereken bir dünyada atılğan militanlık erdeminin ateşli bir savunucusudur. Militanlık erdeminin temeli olan kavgacılık, tıpkı direniş gibi, karşı çıkmaya yönelik içgüdüsel eğilimin bir şeklidir. Bir anda korkunun yerine geçer; ilksel içgüdülerin, en önceki, en yoğun, en yaygın hallerinden biridir.⁷ Hayvanlar arasında da görülen, çocuklarda rastlanan ve yetişkin yaşamında azalmayan enerjisiyle kalmaya devam eden bir dürtüdür. Kısaca hepimiz -hayvanlar ve insanlar, barbarlar ve uygarlar, çocuklar ve yetişkinler- doğuştan mücadeleciyizdir. Mücadeleci olduğumuzdan dolayı hayal edilebilen her yer ve durumda, her şey için mücadele ederiz: Yiyecek, barınak, eş için; fikirler ve idealler için; çocuklar, arkadaşlar; din, ülke parti için

mücadeleye gireriz. Teknik açıdan kavgacılığın kendine ait bir hedefi yoktur.* Bundan dolayı kendisini doğrudan diğer tüm içgüdülerin özgün hedeflerine yönlendirir. Yani kavgacılık diğer tüm içgüdülerin doğal bir yoldaşı ve takipçisidir. Kemiğini kaybetmemek için kavga eden bir köpek, dürtüsel bir sevgi elde etme mücadelesi, bir erkeğin hanımını korumak için rakibiyle bedensel ya da zihinsel bir çatışma içine girmesi, uyuyan yavrusunun tehlikede olduğunu gören kedi ya da kadının onu korumak için ölümcül bir savaşa tutuşmasına neden olan fedakâr annelik duygusu, içgüdüsel elde etme ve tutma isteğine eşlik eden kavgacılık örnekleridir. Dolayısıyla kavgacılık neredeyse diğer bütün içgüdülerin içinde ortaya çıkıp gelişebilir. Korku bile kavgacılığa yol açabilir. Sizden kaçan bir hayvan ya da insanın köşeye sıkıştığında dönüp size saldırması bunun en somut örneğidir.

Öte yandan militanlık erdemi içgüdüsel kavgacılığın sınırlandırılmamış bir şekilde deneyimlenmesini değil onun kontrolünü içerir. Erdemli insan kavga eder ama sırf kavga etmeyi sevdiği için rakibine sağlı sollu girmez. Bir amaç için kavga eder. Yeterli ve tutarlı bir şekilde iyi olan insan asla kendi çıkarları için savaş vermez; yalnızca ve tamamen büyük dava için, nihai amaç için mücadele eder. Militanlık erdemi, tıpkı cömertlik gibi aşırı atılganlık ile kişinin kendini kölece bir anlayışla teslim etmesi olan pısrıklık arasında bir niyet taşır. Ona en çok benzeyen kusur, aslında zaman zaman onun taklidi olan, yüce amaca hizmet etmeyen bir tür kavgacılıktır. Bu tür bir kavgacılıkta bütün hedeflere karşı çıkmak, ne kadar haklı olursa olsun her ifadeyle ters düşme, ne kadar önemli olursa olsun her öneriyle savaşma alışkanlığı vardır. "Asabilik" ya da "aksi olmak" olarak adlandırabileceğimiz en yaygın formunda iken mutluluğun temellerini sarsan ve sıradan mutlu bir yuvayı zehirleyen diğer bütün kusurağlardan daha fazla zarar verir. Çünkü bu, erdemli bir şekilde cesur, tutumlu, kanaatkâr, doğrucu, cömert olmayanların karakteri.

* *Uluslararası Etik Dergisi*, 1917. Sayı XXVIII, s. 71

teristik kusuru ve ahlaki mücadelenin trajedilerinden biridir. Öyle ki büyük bir mücadeleden zaferle çıkan biri bile çok yorgun olduğu için onun ayartısına kapılarak içgüdüsel kavgacılığın tuzağına düşebilir, etrafına hiç durmadan saldırıp, sivri diliyle diğerlerinin canını yakabilir. Gündelik yaşamda karşılaştığımız bu hırçın bir şekilde söylenme kusuru içgüdüsel kavgacılığın kontrol altına alınmasındaki başarısızlıktan doğar ve birbirlerini en çok seven insanlar arasında en hızlı şekilde gelişebilir. Bir insan eşi ya da annesinin hatırı için lüks ve rahattan vazgeçip yoğun emek harcaması gereken bir yaşam tarzını seçebilir, yine de şiddetli çıkışmalarla, sinirli homurtularla ya da can yakan hazırcevaplığıyla evindekilere çile çektirebilir. Çocukları için kendi hayatını kenara iten bir kadın onlara merhametten yoksun keskin sözlerle, aralıksız dırdırıyla ya da isteklerine kronik bir şekilde karşı çıkarak eziyet edebilir. En yakın kişiye yönelik sevgi, korkunun ve hürmetin kısıtlamalarını gevşetir, insanları birbirleriyle eşit bir seviyeye getirir. Hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz kişilerin güvenlerini ve saygılarını kaybetmemek için çabuk sinirlenmemeye çalışırız. Ancak yakınımızdakinin sevgisini kaybetmekten ya da aile üyelerimizin ve en yakın arkadaşlarımızın bize yönelik sevecenliklerini tüketmekten korkmadığımız için onları terslemek, üzme, bezdirmek konusunda pek hassas davranmayız. Kısaca içgüdüsel hırçınlık ve kavgacılığı yüce sadakatin hizmetinde kontrol altına almak yerine dizginlerini gevşetebiliriz.

Kusurdan erdeme dönmek: Militanlık erdemi bütün reformcuları, yerleşik gelenekler, adil olmayan yasalar ve bozulmuş yasal düzen ile mücadele eden cesur mücadelecileri karakterize eder. Akıl hastalarına daha iyi bakım hizmeti verilmesi için belediye meclisi üyeleri, milletvekilleri ve senatörlerle karşı karşıya gelip uzun soluklu bir mücadele veren, birçok yeri dolaşan, nehirler aşan ve bu uğurda evsiz kalan Dorothea Dix tıpkı Joan D'arc gibi kelimenin tam anlamıyla mücadelecisi bir insandır. Ha-

sım Parlamento'da hoşgörü çağrısı yapmama kuralını sona erdirdiği için sürgün kararı hâlâ geçerli olan ilk Shaftesbury Lordu ve hayatı boyunca yerleşik sınıf ruhuna, açgözlülüğe, İngiltere'nin muhafazakârlığına karşı mücadele eden, sağlığı, iffeti, bütün fabrikalarında çalışan çocukların hayatlarını korumaya çalışan Altıncı Shaftesbury Kontu, tembellik, adaletsizlik ve bencillığe karşı mücadelelerinde kansız bir savaş yürütmüş olsalar da militanlık erdemine sahiptirler.

Ahlakçılar bu noktaya kadar erdemlilik açısından aynı fikirdedir. Farklılıklar savaşta gösterilen militanca erdemle ilgili tartışmalarda ortaya çıkar. Savaş, kabile ve ulusların karşılıklı ilişkilerindeki örgütlenmiş kavgacılıktır. Militanlık erdemine yönelik tartışmalar günümüzde savaşın ahlaki sorunu ile ilgili değerlendirmelerden güçlkle ayrılıyor. Savaşın neden olduğu korkunç tahribat yalnızca bedenlerin değil, insanların sevgileri ve zahmetli çalışmalarıyla kurup yaşatmayı başardıkları ailelerin, umutların, ideallerin yıkımını da kapsar. İnsanın bedelini kan, gözyaşları ve düşünsel yeteneklerinin kaybıyla son derece acıklı bir biçimde ödediği savaş yalnızca içten ve yeterli bir şekilde iyiyi hedeflediği durumlarda ahlaki açıdan haklı çıkarılabilir.

Savaşın günümüzdeki yüce iyiye yönelik mücadelede gerekli bir unsur olduğuna yönelik yaygın görüş kavgacılığın bir ifadesidir ve bu kavgacılık diğer tüm içgüdüler gibi yok edilemez ya da insan yaşamından çıkarılamaz.⁸ Kavgacılık bu haliyle ortaya konmak ve ileri sürülmek yerine değiştirilmeli ve bir erdeme dönüştürülmelidir. Bu psikolojik ve etik açıdan kesinlikle sağlam bir konumdur. Pasifizm hakkında ne düşünülürse düşünölsün, her şeyin olduğu haliyle tembel bir şekilde kabul edilmesi, risk alma konusundaki bencil isteksizlik ve saldırılara önyayak olma ahlaki açıdan savunulamayacak bir konumdur. Ahlaki yaşamın, iyiye ulaşma yolunda içgüdünün karşıt içgüdüyle savaşımı olduğunu öğrenmiştik. Dolayısıyla erdemli insanın mücadelecı olması gerekir. Tom Brown öğretmeninden hayatın tesa-

düflere bağılı olarak dolaşılan, aptallara ve miskinlere göre bir yer olmadığını, aksine eskiden beri süregelen ve izleyicisi olmayan bir savaş alanı olduğunu, gençlerin taraflarını belirlemesi gerektiğini ve bunun bir ölüm kalım meselesi olduğunu öğrenmişti.

Ancak kavgacılığın ahlaki sadakatin hizmetine sunulması gerektiğini kabul etmek bizi bir anda savaştaki kavgacılığın ahlaki açıdan haklı çıkarıldığı noktasına getirmez. Kavgacılığın en farklı içgüdü ve eğilimlerle birlikte bulunduğundan daha önce bahsedilmişti. Açgözlülüğün hatta korkunun olduğu bir kümede kavgacılığın bir erdeme dönüşme ihtimali yok denecek kadar azdır. Kavgacılığı ancak büyük koruyucu içgüdülere güç kattığında ve şövalyevari bir savaş durumunda militanlık erdemi olarak görmeyi umut edebiliriz. Bu nedenle geldiğimiz aşamada sorumuzu şu şekilde sormamız gerekir: Kaynakları çoğaltma, zayıf karşısındaki güçlünün şehvetini daha da güçlendirme amacını güden savaşları kınama konusunda birleşiyoruz; insanın insana karşı yürüttüğü savaşların büyük bir çoğunluğunun acımasız bir çıkarıcılıktan kaynaklandığını biliyoruz; belki her şeye rağmen savaşın bazen haklı gerekçelere dayandığını, insanlık tarihinde krizlerin çıktığını, erdemli militanlığın dünyevi silahlarla savaşmayı gerektirdiğini, savaşa yalnızca savaşarak cevap verebileceğimizi, yeni bir dünya yaratmak için savaşmamız gerektiğini düşünüyor olabiliriz; o halde sakatlanmalar, yıkım ve katliamla sonuçlanan bu tür bir felaket sonsuza kadar ortadan kaldırılabilir mi? Savaşa karşı olanlarla, ülkelerin oluşturduğu Büyük Toplum vizyonunu içeren ahlaki mücadelenin nihai hedefi doğrultusunda savaşın gerekli olduğunu savunanların birbirlerinden ayrıldıkları nokta tam da burasıdır. Bir grup savaştaki kan dökücülüğün yüce bir amaca hizmet ettiği düşüncesini onaylarken diğer grup karşı çıkar. Bu son derece önemli soruya cevap verme girişimi bizi genel etik konulu bu kitabın sınırlarının dışına çıkarır. Ancak hem pasifistlerin hem de militanların konuya yaklaşırken ayırım-

cı bir tutum benimsediklerini söyleyebiliriz. Savaşa karşı çıkanlar kaynakları çoğaltma, koruma ve savunma amaçlı savaşlar arasındaki ayrımı adil bir şekilde ele alıp bu tartışmaları sonlandıramıyorlar. Her ne kadar savaşın boşunalığını ve kötülüğünü tutkulu bir şekilde ortaya koysalar da insanın bu uğurda hendeklerde, havada ve denizde savaştığı fedakârlığa ve kendini adanmaya duyarsız kalamıyorlar. Savaşın doğru koşullarda haklı olabileceğine hatta gerekli olacağına inananlar, savaştan haksız ve yersiz saldırganlıkları uzaklaştırmanın, hataları önlemenin, dünya üzerinde adaleti yaymanın imkânsız olduğunu savunurlar. Savaşa yönelik bu dürüst destek, Büyük Toplum'a sadakatin hedefi açısından trajik bir şekilde geçerli olsa da bunu savunanların zihinlerini haklı bir savaşın yerine geçebilecek ve savaşın neden olduğu yıkıma yol açmadan başarılı bir sonuca ulaştırabilecek samimi yöntemlerin olabileceği ihtimaline bir türlü yaklaştıramamaktadır. Savaşa cesurca karşı çıkanlar tarafından birçok yöntem önerilmiştir: silahsız direniş; belli bir sınıra kadar uymama, işgal edilen ülkenin işgalcilere karşı silahlanmayı reddetmek ya da komutlarına uymak konusunda örgütlenip kararlı bir şekilde davranması; çalışma yaşamındaki uyuşmazlığın ifadesi olan genel grev -Bu yöntem 1905'te Rusya'nın kuruluşunu güvence altına almıştır- ve son olarak ülkedeki grupların hükümeti yağmalayan ulusal bir suçluya karşı bütün ekonomik ve siyasal ilişkilerin kesildiği boykot yöntemi bunlara örnek olarak verilebilir. Bu kitap söz konusu sorunlara ayrıntılı bir şekilde girmek amacını taşımamaktadır. Ama kesin olan şudur: Her ne kadar en önemli amaçların ne olduğu konusundan birbirleriyle çatışsalar da içten ve yeterli ahlak sahibi olan insanlar -savaşın ahlakiliğini ister desteklesin ister reddetsin- bütün insanların ve ulusların dâhil olduğu Büyük Toplum ereğine ulaşma hedefleri doğrultusunda ulusal ya da uluslar üstü tüm amaçlara tutunmalı ve tüm yöntemleri tasarlamalıdır.

BÖLÜM XI

İYİYİ SEVEN, GÜZELİ SEVEN VE TANRI'YI SEVEN

I. Güzeli Seven

Bu kısa son bölüm ahlaki olanı estetikten¹ ve dini deneyimden ayırmaya yönelmektedir. Sokrates'in söylevinden ya da Platon'un güzellik ve iyilik üzerine yazmasından bu yana, insanlığın bu iki büyük alanı özdeş olarak görmedikleri zamanlarda bile birbirlerine çok yakın bir şekilde ele alınmışlardır. Bu görüşün bir bölümü muhtemelen bunlarla ilgili deneyimlerin kaynaklık ettiği ideallerden kaynaklanmaktadır - aslında bunların hiçbiri öncelikli bedensel gereksinimlerle ilgili değildir. İyi ve güzel başka yollarla da birbirlerine benzeşebilir. İkisi de yalnızca incelenen ve üzerinde düşünülen kavramlar olmakla kalmaz değer verilir ve istenirler. Dolayısıyla estetik tıpkı etik gibi normatif bir bilimdir. Bundan şu sonuç çıkar: Tıpkı iyilikle ilgili anlayışlar gibi güzellikle ilgili anlayışlar da kıyaslamaya ve değer biçmeye dayanır. İşte tam da bu noktada estetiğin içinde, tıpkı ahlaki bir deneyimde olduğu gibi, düşünme üstüne düşen rolü oynar ve karşılaştırmalar yapılır. Son bir önemli benzerlik de şudur: Güzellik tıpkı iyi gibi parçanın bütüne bağlanmasını, uyumu, ayrıntıların birleştirilmesini gerektirir. Palmer'ın sözleriyle, "Güzellik için organik bütünlük gereklidir ve organik bütünlüğün tam kalbinde bulunan amaç da ahlaki mükemmelliktir."*

* George Herbert Palmer, Etiğin Kapsamı, s. 102

Tıpkı ahlaklı bir insanın cesaretinde cüretin ihtiyatla kıvamına getirilmiş olması gibi, resim yaparken de parlak bir renk mat renklerle dengelenmelidir, tıpkı uyumsuz dürtülerin yüce ahlaki amaç altında birleştirilmesi gibi duyuşal izlenimler simetrik bir formda ya da ritmik bir sıralamada birleştirilmelidir.

İyi insanla güzeli seven arasındaki zıtlıklar benzerliklerden çok daha fazla önemlidir. Bu farklılığın temelinde hedefin başka olması yatmaktadır. Çünkü ahlakî deneyimin hedefi (bu kitabın ana amacı bunu açık bir şekilde ortaya koymaktır) hayati önem taşıyan kişisel bir hedefken estetiğin -güzelliğin- hedefinin şahsi olmadığı çok açıktır. Ekim göğüne uzanan akçaagaç dalı, yaz sabahında leylak dalına konup şarkı söyleyen serçenin cıvıltısı, İran halısının zengin renkleri... bütün bunlar estetik deneyimin güzel nesneleri ve hedefleridir ancak benim aradığım iyi asabiyetimi kontrol altına almak, çocuklarımı doğru şekilde eğitmek ve evrensel toplumu yükseltmektir. Bunlar her hâlükârda aciliyeti olan nihai hedeflerdir. Kendine özgü hedefi şahsi olmayan bağlar kurmak olan düşünür gibi, bir sanatçı da her ne kadar ağır basan duyuşal bir gerekçesi olsa da düşünürle eşit derecede şahsi olmayan bağ kurma hedefine sahip olduğu için ahlaklı insandan ayrılır. Münsterberg söz konusu hedefte ikinci bir önemli farklılık bulunduğunu vurgular. Güzellik hedefinin her zaman yalıtıldığına, çerçevelenerek, dörtlükler haline getirilerek ya da doğal bir sınırlamayla etrafındakilerden ayrı tutulduğuna işaret eder. İnsan gerçek bir estetik deneyiminde bu yalıtılmış hedefin içine dalar, tüm dikkatini ona verir; bir gözlemcinin yaptığı gibi onu açıklamaya, başka nesne ve hedeflerle bağlantılar kurmaya çalışmaz; yalnızca onun içine gömülür ve ondan aldığı keyifle daha da derinlere dalar. Münsterberg'in sözleriyle: "Sanat asla resmin çerçevesinin ötesine bakmaz." Güzeli nesne "sadece kendisini ifade eder." Öte yandan bencil olanın haricinde bütün etik türleri insanı büyük toplulukla çok çeşitli şekillerde bağlantı kur-

* Hugo Münsterberg, Değerlerin Felsefesi, Bölüm VIII, s. 254-257

muş bir üyesi olarak değerlendirir; ahlaklı bir insan da kendisini ve diğer herkesi bu ilişkinin merkezinde görür.

Üçüncü zıtlık estetik olanı ahlaki olandan değil de ahlaki deneyimden ayırır. Özgün estetik tutum pasif ve duygusaldır oysa ahlaki bilinç hareketlilik ve sadakate -geniş anlamıyla isteğe ve iradeye- dayalıdır. Hem estetik hem de ahlaki nesne ve hedefler değerlidir ya da arzulanır ancak estetik değerlendirme güzel olana mutlu bir dalıp gitme iken ahlaki değerlendirme baskı altına alan ya da fedakârlık yapan bir irade gerektirir. Biri estetik zevke dalıp gitmiştir, diğeri ahlaki amacı doğrultusunda çalışmakta ve mücadele etmektedir. Güzeli seven gözlerini görmek için açar ve kollarını almak için uzatır, iyiliği seven kollarını sıkıntıya ve darbeye açar, ileriye gitmek için kaslarını zorlar.

Bu ayrımcılığın doğruluğunu gösteren en iyi kanıt, estetik ve ahlaki bakış açıları arasında her somut durumda beliren zıtlıktır. Örneğin bir sanatçı ve bir ahlakçının Kuzey Nehri üzerinde olduklarını, bir feribotta olduklarını ve New York'un aşağı kesimi üzerinde düşünceye daldıklarını varsayalım. Sanatçı ya da estetik odaklı gözlemci gördüğü manzaraya -kayalık tepeler gibi görünen bina yığınlarına, onları kesen bazıları karanlık ve gölgesi bazıları güneşte parlayan caddelere, gökyüzünde halkalar oluşturan dumana, önünde girdaplar oluşturan suya, suda gördükleri şeylere baskın yapar gibi çullanan martılara- dalar gider. Ahlaki bilincin kalbinde yarattığı arzu, istek ve iradesinde oluşturduğu enerji ve adanmışlık tutkusuyla bakan kişi ise sanatçının gördüğünden tamamen farklı bir büyük şehir görür. Ona göre aynı bina yığınları yalnızca mimari kümelerden ibaret değildir; aynı zamanda Büyük Toplum'un üyeleri olan, çalışıp didinen, sıkıntılara katlanan insanların işyerleri ve evleridir. Aslında estetik ve etik Tolstoy'un sözleriyle "bir kaldıracın iki kolu gibidir. Bir tarafın uzatılıp hafifletilmesi diğer tarafın kısalmaya ağırlaşmasına neden olur." Bu ifade söz konusu zıtlığın estetik ve ahlaki benlik arasındaki değil estetik ve ahlaki deneyim arasındaki zıtlığı gös-

terdiğini söylemese de ima eder. Bir insan aynı anda hem güzelliği hem de iyiyi seven biri olabilse de aynı anda biri estetik diğeri ahlaki iki hedefe birden yönelemez. Tolstoy'un büyük şahsiyeti sanatçıyı mükemmelleştirir ahlakçıyı cesaretlendirir ve bu gerçeği açık bir şekilde kanıtlar.

II. İyiyi Seven ve Tanrıyı Seven

Profesör James Bissett Prett "Hindistan'ın Dinleri" adlı aydınlatıcı kitabında genç bir Hindu'dan alıntı yapar: "İyi olanı bulacağıma ve onu yapacağıma inanıyorum. Gerisini bilmiyorum. ... Benim dinim bu." Ne var ki çoğu insanın iyinin ne olduğunu bilmenin ve iyi olanı yapmanın din olduğu düşüncesine sarılmasına karşın, söz konusu genç Hindu bu kitabın yazarına ahlaki ve dini deneyimi karıştırıyor gibi görünmektedir. Sonuç çıkarmaya yönelik bu sayfaların amacı iyi insanla dindar insan arasında nasıl bir bağ bulunduğunu ortaya koymaktır. Kabilelerin ve halkların toplumsal yaşamlarında dini törenler ve ahlaki gelenekler birlikte büyüyüp gelişir. Totemci pratikler doğrultusunda gerçekleştirilen yetişkinliğe geçiş ve kabule ilişkin ayin ve törenlere katılan genç kabile üyesine verilen bilgiler onun ahlaki ve dini bilince erişmesini sağlar. Yükümlülüğe ilişkin ahlaki bilinç çoğu kez dini hedefin tam merkezinde yer alır. Eğer bir insan tabu olduğu ilan edilen bir nesneye dokunmuşsa, yükümlülüğünü yerine getirmediği hissiyle dolabilir; bir başkası tanrılar ve saygı duyduğu kutsallar için fedakârlıkta bulunması gerektiğini hissedebilir. Bu nedenle, gelenek, ayin, tabu ya da cezalandırma ile ilgili çalışmalara bakarak onların ahlaki deneyimlere mi, dini deneyimlere mi, ikisine birden mi yoksa ne ahlaki ne dini, sadece sosyal deneyimlerin ifade edilmesine ilişkin mi olduğunu keşfetmek son derece zordur.

Bunun da ötesinde, din ve ahlak iki önemli konuda fazlasıyla benzeşirler. Bunlardan ilkinde iyi insan, Tanrı'yı seven gibi ama güzeli sevenden farklı olarak kişisel bir hedefin bilincin-

dedir. İkincisinde ahlaklı olmak tıpkı dindar bilinç gibi kişiye özel bir deneyime dayalıdır. Bu deneyimde kişi kendi kişisel hedefiyle arasındaki eşsiz bireysel bağı fark eder. Bu benzerlikleri ortaya koyan savlara yönelik itirazların daha kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

(1) İnsanın ahlaki istekliliğinin kişisel olduğunu elbette kimse inkâr etmiyor; ne var ki, dinsel bilincin belli formlarının şahsi olmadığı sıklıkla ileri sürülür. Bu konuyu yeterince tartışmak bizi yolumuzdan saptırıp çok uzaklara götürür ama doğrudan kişisel bir hedefe yönelen din anlayışının doğru bir şekilde anlaşıldığında kabul göreceğini güvenle ileri sürebiliriz.² Çünkü ister fetiş, ister göksel bir varlık ister "mana" (büyü - büyü enerji) olsun dinsel bilincin nesnesi ya da hedefi şahsi olmayan bir şekilde düşünülüp kavrandığında bile kişiselmış gibi muamele görür. Kişi inancı uğrunda fedakârlık yaptığı ya da festival töreninde dua ettiği sırada bunun kişisel olduğunu hisseder.

(2) Ahlaki ve dini bilinci kişiye özel deneyimler olarak tanımlamak hem dinin ve ahlakın kökenini toplumsal olarak ele alan sosyologların hem de ikisinin de toplumsal bir doğası olduğunu söyleyen psikologların itirazlarına yol açmıştır. Ne var ki ahlak ve dinin sosyal kökenlere ve sosyal unsurlara sahip olmaları ikisinin de özel bir deneyim olmasıyla uyumludur.³ Çünkü ilk mesele olan kökeni ele aldığımızda kişinin sosyal gruba ya da Tanrı'yla bağlantılı olan bilincinin savaş, av takibi, kutlama ya da kurban etme gibi grup etkinlikleri sırasında mükemmel bir şekilde ortaya çıkabildiğini görebiliriz. Ahlak ve dinin toplumsal bir doğaya sahip olmaları konusunu ele aldığımızda da paylaşılrken ikisi de aynı anda sosyal olabilir ve aynı zamanda söz konusu grup etkinliğine katılan herkes kendine özgü bir deneyim olarak da algılayabilir. Diğer bir deyişle, büyük bir toplulukta çalışma ya da dua etme anlayışının yol açtığı yoldaşlık hissi hem samimi bir birliktelik duygusunu hem de yoldaşlarına yönelik sorumlu tutumu nedeniyle eşsiz bir insan olduğu duy-

gusunu destekleyebilir. Aslında tüm çağlardaki dindar ve ahlaklı insanların anlattıklarına göre, bir insan yalnızca (Fichte'nin sözleriyle) "kendisi olduğu, başka biri olmadığı zaman, kendi ruh gözüyle baktığı, başka birinin gözüyle bakmadığı zaman Tanrı'yı görür ve onunla bağ kurar." Ahlaklı olmak için de aynı şekilde yalnızca kendisi olması, başkası olmaması, başkalarının istek ve iradeleri doğrultusunda değil kendi istek ve iradesi doğrultusunda hareket etmesi, kendisini herkesin bir parçası olduğu bütün dünyanın zengin yaşamının işlerine adanması gerekir.

Ahlaki ve dini deneyimle ilgili işaret edilmesi gereken diğer bir nokta da ikisinin bir arada büyüüp gelişmesine, hedeflerinde ve davranışlarında birbirlerine benzemelerine ve günlük yaşamda çoğu kez ayrıştırılamaz bir şekilde kaynaşmış olmalarına rağmen birbirlerinden açık bir şekilde farklılaştırılabilmesidir. En önemli zıtlık hedefte yatmaktadır. Daha önce görmüş olduğumuz gibi ikisinin hedefi de kişisel olmasına rağmen, ahlaklı kişi kendisine, yoldaşına, kendisi ile aynı tutkuları taşıyan topluluğa sadıktır. Oysa dindar insanın deneyimindeki hedef, kendisinden ve diğer bütün insanlardan daha büyük olan varlık ya da varlıklara yönelmiştir.⁴ Bunu büyük bir güvenle söyleyebiliriz. Öğrenciler dinin çok çeşitli tanımlarını yapabilirler ama dinsel deneyimin hedefin büyüklüğü, yardım etme ya da zarar verme gücü ya da gizemli olması konusunda fikir birliği içindedirler. Bu düşünce, ister ataların ruhu, ister güneş ya da rüzgâr gibi kabilelerin tapındığı türden bir ilah için, ister üstünlüğü inananlar tarafından her zaman kabul edilen tek tanrı için olsun değişmez. Dolayısıyla ahlaklı kişi dindar olandan kendisini diğer insanlara bağlamasıyla, insandan daha büyük bir varlıkla bağ kurma gereksinimi duymamasıyla ayrılır.

Tanrı'nın yolundan gidenlerle iyinin takipçileri arasındaki ikinci büyük karşıtlık ahlaki tutumla dindar tutum arasındaki zıtlığa dayanır. Ahlaki bilinç istek, irade ya da sadakatle dolu aktif bir tutumdur ya da bunları içermesi gerekir. Dindar bilinç de en

yüksek ve eksiksiz seviyesinde sadakat ve adanma deneyimidir. Ancak insan yoldaşlarımızla çok farklı ve çeşitli yollardan -aktif ya da pasif, duygusal ya da iradeye dayalı- bağ kurabildiğimiz gibi dindar tavır da ahlakı oluşturan unsurlara gereksinim duymaz. Bir insan tanrılardan korkabilir ya da sevebilir, hatta nefret edebilir; onlara yaltaklanabilir ya da onları lanetleyebilir; bunların hiçbirisi hür iradeyle yapılan bir şey değildir, dolayısıyla ahlaki bilince de sahip değildir. Aslında din ahlaksız olabilir: Kişi, insanları kötü şeyler yapmanın sonuçlarından koruması için Tanrı'ya dua ederken boyun eğen, yaltaklanan bir tutum sergileyebilir. Bir Okyanusya yerlisinin hırsızlık tanrısına yönelik sık sık alıntılanan duası bu tür bir dinsel deneyime örnektir: "İşte burada bir parça domuz var, al onu iyi Hiero ve hiçbir şey söyleme." Yazar Walter Scott tarafından "Dindar bir şekilde yetiştirilmiş ... gerçek haçın bir parçası ... altın bir kutsal emanet sandığı" olarak tasvir edilen Fransa Kralı XVI. Louis kendisi için tehlikeli olan inançlı bir ajanın gizlice öldürülmesi talimatını verir. Bu tür bir dinin sosyal açıdan yüce ahlaktan daha aşağı seviyede bir deneyim olduğunu söylemeye gerek yok.

Öyle görünüyor ki, bir insan ahlaklı olabilir ama dindar olmayabilir ve bunun tam tersi bir şekilde dindar olabilir ama ahlaklı olmayabilir. Ancak bu bağlantının tamamen karşılıklı olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Tanrı'ya inanmayan bir insan tutarlı bir şekilde ahlaklı olabilir; bildiği kadarıyla insanlık evrenine tamamen sadık olabilir. Öte yandan ahlaksız bir insan her şeye rağmen dindar olabilir ve diğer insanlarla ilişkilerinde Tanrı'yı dikkate almayı kasıtlı tutarsız bir şekilde reddedebilir, Tanrı'yı kendi küçük ilahı olarak görür. Bir zamanlar acil durumlarda başvurmak için saç bantlarında azizlerin ve Bakire Meryem'in küçük imgelerini taşıyan günahkâr dindarlar gibi davranır. Bu tür bir dinin hem mantıksız hem de yetersiz olduğu son derece açıktır. Bir insan Tanrı'yı ilk olarak sosyal ve ahlaki ilişkilerin merkezine koymadan onu üstün bilgeliğe ve güce sahip bir var-

lık olarak göremez. Tanrı'nın insanlık evreniyle bağı birçok yoldan kavranabilir. Tanrı insanların hükümdarı, dostu ya da mutlakiyetçi yaklaşımla insanları kapsamakla kalmayıp onları aşan Büyük Varlık olarak görülebilir. Ancak hangi formda olursa olsun ahlak diyarına yani insanlık dünyasına ait olmalıdır.

Ahlakın dinle en sıkı fıkı bir şekilde kaynaşması Hz. İsa ve Tanrı'nın "insanların babası" (yaratıcısı) olduğu öğretisini yayan Yahudi peygamberler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu görüşe göre Tanrı'nın çocuklarına hizmet etmeyen bir insanın Baba'ya hizmet etmesi imkânsızdır. Öte yandan, Baba'ya tamamen sadık olmayan bir insan Tanrı'nın çocuklarına da tamamen sadık olamaz. İnsan böylesine dindarlıkla dolu bir ahlaka sahip olduğunda ahlaki sadakati Tanrı'ya duyduğu sevginin tutkusuyla ateşlenir. İnsanlık evrenini aile, Tanrı'nın krallığı olarak görür. "Onu yaşamında yer bulan inanç şekillendirecekti... bu dünyaya yönelik anlayışı Tanrının amaçları doğrultusunda değişti. ... Kendiliğinden değişerek Tanrı'nın krallığının vatandaşı oldu. Bütün dünyevi politikaların Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını kurmayı amaçlayan mücadelelerden başka bir şey olmadığını anladı. İşte o anda Tanrı ve inanan bir araya geldi ve kucaklaştı."⁵

NOTLAR

BÖLÜM I

1 Sezgicilik: Sezgicilik terimi genellikle Henry Sidgwick'in, "Davranış görevin belli kural ve ilkelerine uyduğunda bağlayıcı olduğu sezgisel olarak bilinir ve haklı olarak değerlendirilir," şeklinde ifade ettiği bir kuramla ilgilidir.* Henry More, Samuel Clarke ve Joseph Butler en çok tanınan sezgiciler arasında yer alır. (Terimin dar anlamıyla) Sezgicilerin yükümlülük hissinin tanımlanamayacağı konusunda kendileriyle aynı fikirde olanlardan ayrıldığı noktalar şunlardır: (1) Sezgici önemli erdemleri tıpkı görev duygusu gibi eşsiz ve tanımlanamaz olarak görür. Diğer bir deyişle davranışın belli türlerinin -örneğin doğru söyleme ve cesaret- doğru olduğunun sezgisel olarak bilindiğini ortaya koyar ya da varsayar. (2) Sezgici, daha önce de bahsedilmiş olduğu gibi yükümlülük bilinci için geçerlilik ve yetkinlik talep eder. Cesaret, adalet ve diğer erdemleri çoğunlukla sezgisel zeminde tartışır. Örneğin, iki kere ikinin dört ettiği şeklindeki sezgisel entelektüel kesinliği, belli davranışlar sergilemek zorunda olan ahlaki kesinlik ile karşılaştırır. (H. Rasdall: "Bilinç bir duygu mudur?") Bu kitap söz konusu görüşe karşı çıkarken yükümlülük bilincinin kendine has özelliğine rağmen, hedefini haklı çıkarmasının yanında, düşünce yoluyla nelerin erdem olduğuna ve hangi davranışların ahlaki olarak haklı olduğuna karar verebildiğini de ortaya koymaktadır. Sezgicilik konusunda aydınlatıcı bir yorum için Durant Drake'in "Problems of Conduct" (Davranış Sorunları) kitabının altıncı bölümüne bakılabilir.

2 Yükümlülük bilincinin element-kuramı: "Element-kuram"ın özgün bir deneyim olan yükümlülük bilincine uygulanışı element kelimesini yapısal psikologların katı anlayışı içinde kullanma eğilimini taşımaktadır. Element burada yalnızca bir deneyimin analiz edilmemiş fak-

* Felsefi bir kavram olarak sezgiye akıl, zihin ve soyut düşünme karşısında hem öncelik hem de üstünlük tanıyan felsefe akımıdır. (Ç. N.)

törü anlamındadır. Bu tür bir kurama göre görev duygusu yapısal bir unsur olmaktan ziyade kişisel bir tutum olabilir, ne var ki her halükârda daha derinlemesine analiz edilebilir ve bu nedenle tanımlamaz bir olgu olarak değerlendirilir. Bu konu ile ilgili tartışmalar için benim "A First Book in Psychology" (Psikolojide Bir İlk Kitap) adlı kitabıma bakabilirsiniz. (1914, s. 328, 333)

3 Yükümlülük duygusunu özgün bir deneyim olarak görmeyenlerin anlayışı: Birinci bölümde yükümlülük duygusunu temel ve tanımlanamaz olarak gören anlayışlar incelendi. Bununla birlikte, yükümlülük bilincinin kendine has özelliklerini tamamen inkâr eden ahlakçılar her şeye rağmen, "yapmalı", "görev" ve benzeri kelimelere bir anlam vermelidir. Aslında onlar yükümlülük, görev ya da doğru gibi kelimeleri "iyi"yi tarif ederken tanımlamaktadırlar. Onlara göre iyiyi istemek doğru olanı istemektir, bu da görevdir. Örneğin iyiyi zevk ile tanımlayan bir hazcı olan Bentham, mutluluğu çoğaltan bir eğilim doğrultusunda fayda ilkesi ile uyumlu eylemin gerçekleştirilmesi "gerektiğini" söyler. "Principles of Morals and Legislation" (Ahlak ve Yasamanın İlkeleri), Bölüm I, X ve XII. paragraflar. Bir başka hazcı John Stuart Mill de benzer bir şekilde "mutluluğu destekleyen eylemler doğrudur (aynı zamanda iyidir) ... mutluluğu azaltan eylemler yanlış ve hatalıdır," der. "Utilitarianism" (Faydacılık), Bölüm II, Paragraf II. Başka bir örnek: Hazcı olmayan ve iyiyi "onaylanmış olan" şeklinde tanımlayan Westermarck, "Ahlaki onaya sahip olma eğilimini taşıyan şey doğrudur," der. İyiyi benzer şekilde anlayan ve "yükümlülük ya da görev hissi" olarak tanımlayan Taylor da onu, "Bizimle aynı kabile ya da toplum içinde yaşayanların bizden beklediklerini düşündüğümüz şeydir," diye tarif eder. "Problem of Conduct" (Davranış Meselesi), s. 140, s. 355.

4 Ahlaki bilincin evrimi üzerine: Darwin'in "The Descent of Men" (İnsanın Türeyişi) kitabına, özellikle III. ve IV. bölümlere bakın. T. Huxley'in "Evolution and Ethics and Other Essays" (Evrim Etik ve Diğer Makaleler); E. Westermarck'ın "The Origin and Development of Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi); W.H. Rivers'in "History of Melanasian Society" (Malinezya Toplumunun Tarihi) 1915; L. T. Hobbhouse'ın "Morals in Evolution" (Evrimde Ahlaklılık), Dewey ve Tufts'un "Ethics" (Etik), W. McDougall'ın "Social Psychology" (Sosyal Psikoloji) kitaplarına bakın.

5 Bir kaynaştırıcı olarak yükümlülük bilinci: Yükümlülük bilinci hiçbir şekilde tek kaynaştırıcı değildir. Yakınlık hissi de diğer bir örnektir. İç gözlem konusunda eğitimsiz bir insandan tanık olduğu bir durumla ilgili tanıdık olma bilincini analiz etmesi istense, bilincin öğelerini ve tutumlarını -memnuniyetini, kaslarının gevşemesinin verdiği hissi, geçmişindekiyle aynı olan kendi olma bilincini, deneyimleri sonucunda oluşacağını hissettiği gelecekteki halini- sayıp dökmekte tamamen başarısız olabilir

6. Ahlaki yasa: Görev ya da yükümlülüğü ahlaki yasayla tanımlama eğilimini bir yönüyle açıklayan zorlanma duygusu yükümlülük bilincinin çok önemli bir faktördür. Bu öğretiyasa kelimesinin birbirinden çok farklı iki anlamıyla gereksiz bir şekilde karıştırılmaktadır. Bu terim ilk olarak aynı koşullar içinde aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını belirten bilimsel yasaya işaret etmek için kullanılmıştır; ikinci olarak da birinin ya da bir grubun başka birine ya da gruba dayattığı emir ya da buyuruculuk anlamıyla medeni hukuka işaret eder. Bkz. Karl Pearson "The Grammar of Science" (Bilimin Grameri), Bölüm III. Benim kendi üzerimde uyguladığım ahlaki zorlama sonrakinin anlamıyla açık bir yasadır ve yükümlülük bilinci bu ahlaki yasanın farkında olmaktadır. W.G. Ewerett "Moral Values" (Ahlaki Değerler), Bölüm IX, s. 316.

7 Kendi kendime uyguladığım zorlama olarak yükümlülük bilinci: Bu görüş birçok ahlakçı tarafından açıkça olmasa bile üstü kapalı olarak desteklenmektedir. Kant, yükümlülük bilincini tanımlanamaz olarak görmesine rağmen "kendiliğinden var olan gerçekliğin yetkinliği", olağanüstü olanın üzerindeki mantıklı benlik, memnuniyet arayan benlik olarak tanımlamıştır. Bkz. Kant "Critique of Pure Reason" (Saf Aklın Eleştirisi), s. 548, s. 576 ve "Metaphysik of Moral" (Ahlaklı Olmanın Metafiziği), s. 253. Yakın zamanlardaki yazarlar bu anlayışı son derece açık bir şekilde formüle etmişlerdir: Thomas Hill Green: "O insanın kendi kendine dayattığı ahlaki görevin özüdür." "Prolegomena to Ethics" (Etik için Önsöz), IV. Kitap, Bölüm II, s. 324. Georg Simmel: "Sosyal grup, üyesi olan bireyden grupla bağlantılı davranışlar gerçekleştirmesini talep eder yani tek kişinin bilinçli deneyimi kişiliğin bütünüyle kesin ilişkisini açıklayan yükümlülüğün öznesidir" "Einleitung in die Moralwissenschaft" (Ahlak Bilimine Giriş), Cilt I, s. 178. G. von

Gizycki: "Ahlak yasasının ayırt edici özelliği kişinin onu kendi üzerinde uygulamasıdır." "Moralphilosophie" (Ahlak Felsefesi), s. 153. Sydney Mezes: "Kendi kendime dayattığım 'yapmalıyım' düşüncesi ve eylemi özgürce gerçekleştirilir." "Ethics" (Etik), Bölüm V, s. 77. J. S. Mackenzie: "'Zorundalık' ideal benliğimiz tarafından gerçek benliğimize dayatılır." "Manual of Ethics" (Etik El Kitabı), Bölüm X, s. 173. Bu yasa koyucu benlik çoğu kez kişinin toplulukla ilişkilerinden ortaya çıkan sosyal benlik bilinci olarak anlaşılır. Mackenzie bu ifadeyi şu sözlerle destekler: "İdeal benlik ... soyutlanmış haliyle gerçekleştirilemez ancak insanların oluşturduğu bir toplumda gerçekleşir." Leonard Hobhouse da şöyle der: "İnsan topluluğa kendi yaşamını ve amacını içeren ruhsal bağlarla bağlıdır. Dolayısıyla yükümlülük anlayışı her insanın büyük bir bütünün üyesi olma pozisyonundan kaynaklanır. Bu pozisyona cevap veren, üyesi olduğu bütünün doğasının farkına varan kişinin içindedir. Söz konusu kişiyi toplulukta kendi üstüne düşeni yapması için gerektiğinde kişisel istek ve arzularından vazgeçmeye zorlar." "Morals in Evolution" (Evrimde Ahlaklılık), Bölüm VII. Green de aynı şekilde, "Hiçbir birey kendisi için vicdan oluşturamaz. ... Kendisi için bir vicdan oluşabilmesi için topluma ihtiyacı vardır." "Prolegomena to Ethics" (Etik İçin Önsöz), s. 321. Simmel, Herbert ve W. K. Clifford da benzer açıklamalar yapmışlardır. James Martineau yükümlülük bilincinin çifte benlik kuramını bunların hepsinden ayırır. Yasa koyucu benliğin Tanrı'dan başka bir şey olmadığına inanır. "Yetkenin bir anlamı varsa o da bizden daha yüksek bir şeyin idrakidir. ... Bu hissi doğru bir şekilde yorumlarsam kendi sınırlarım içinde duramam ama ruhların babasının farkına varana kadar devam ederim." "Types of Ethical Theory" (Etik Kuramın Türleri), Bölüm IV, s. 104. Ancak bu anlayış felsefi bir kanıt kapasitesi taşımasına rağmen Martineau'nun oturtmaya çalıştığı bilincin "görevden alınması, tahtından indirilmesi" zeminine oturtulamaz. Çünkü insanın bilincini kesin bir şekilde o kişinin dışında yetkin bir kişinin var olduğu inancına taşımaz. Martineau bu varsayıma yükümlülük bilincinin ancak bu şekilde açıklanacağına inandığı için başvurmuştur. Yapmalı-bilincini yetkin bir benlik olarak görmeye yönelik anlayışın, Tanrı'nın bilinmesini gerektirdiğini ileri sürer çünkü, "Bağımsız benliğin alanı içinde üstün ya da astın hiçbir yetkisi yoktur," der. Aksine, bu kitapta gösterildiği üzere insanın yasa koyucu, zorlayıcı benliğinin farkında olduğunu gös-

teren birçok kayıtlı bölünmüş benlik örneği vardır. Aslında bu tür bir yasa koyucu benlik sonsuz ruhla aynı temel benzerlikleri taşıyan bir şey olarak anlaşılabilir ama aynı zamanda gerçek insan benliğinin bir parçası olarak da ele alınabilir.

8. Seçme özgürlüğüne sahip olan kişi: Ahlaklı kişinin özgürlük bilincine sahip olduğuna yönelik psikolojik çıkarım, kapılarını kişinin gerçekten özgür olup olmadığını soran metafizik soruya bütünüyle açar. Çünkü ahlaklı insan özgürlük anlayışı konusunda yanıltılmış olabilir. Klasik bir örneği buraya uyarlayalım: Hedefe giden yolun yarısındayken bilinçlenmiş bir ok hedefi vurma ya da kaçırma konusunda özgür olduğunu düşünebilir. Ne var ki hangisini seçerse seçsin atıldığı doğrultudaki noktayı vuracaktır. Yükümlülük psikolojisinin temel metafizik sorunu özgürlüğün yanılısma mı yoksa gerçek mi olduğu, diğer bir deyişle iyi insanın gerçek bir özgür seçime sahip olup olmadığıdır. Bu meseleyi tartışmaya başlarken özgürlüğün etikte kullanılan diğer iki önemli anlamı arasında dikkatli bir ayırım yapmak gerekir. (1) Özgürlük ilk olarak çoğu kez işleyiş ya da dıştan gelen belirleme ile zıt bir şey olarak görülür. Bu anlayış doğrultusunda özgürlük kişiyi -özellikle de aktif bir isteklilikle dolu olan kişiyi- tamamen doğal bir olguya karşı çıkan biri olarak karakterize eder. Bu anlam ve anlayış Kant'ın çoğu kez, Hegel'in de neredeyse her zaman kullandığı anlam ve anlayıştır. Hegel, "Ağırlık nasıl ki beden için temel bir koşulsuz özgürlük de istek ve iradenin temel koşuludur. ... Özgür olan iradedir," der. "Philosophie des Recht" (Yasaların Felsefesi), s. 4, s. 27. Kant, benzer bir şekilde, "Her akıllı varlığın özgür düşünme iradesine sahip olduğunu düşünmemiz gerekir," diye yazar. "Metaphysik of Morality" (Ahlakın Metafiziği), Hartenstein baskısı s. 296. Dolayısıyla herkes kendiliğinden isteklilik gösteren bir varlık olduğu sürece özgürdür. Özgürlük bu anlamda bütün etik sistemleri tarafından kabul edilmekle kalmaz bütün kişiselci felsefeler tarafından da kabul görür. Ancak bu özgürlük gerçekliği tartışılmakta olan türdeki özgürlük değildir. (2) Özgürlüğün ikinci bir tipi (Tıpkı birinci bölümdeki otoriter benlik gibi) etiğin birçok sisteminde önemli bir yer teşkil eder. Kant onu çok iyi tanımlamıştır: "Özgür istek ve irade ahlak yasalarına uyan istek ve irade ile aynı şeydir." "Metaphysik of Morality" (Ahlakın Metafiziği), Hartenstein baskısı s. 295. Bu ahlaki mücadelesinde zafere ulaşmış bir insanın özgürlüğüdür. Daha aşağı bir içgüdüden, saygınlığı

azaltan arzudan bağımsız olmaktır, olumlu yanıyla yasalara uymakla ortaya çıkan özgürlüktür. Bu anlamda çoğu etik sisteme göre kötü olmayan, iyi olan kişi -olumsuz değil olumlu anlamda, ahlaklı kişi- özgürdür ve Tanrı'ya hizmet etmek de "mükemmel özgürlüktür." (3) "Yükümlülük bilinci özgürlüktür" cümlesinde ima edilen özgürlük üçüncü anlamında seçme özgürlüğüdür. Bir hedefi ya da diğerini isteme konusundaki gerçek fırsattır. Sidgwick'in sözleriyle, "Doğru ve yanlış arasında seçim yapmaktır." Henry Sidgwick "The Methods of Ethics" (Etik'in Yöntemleri), Kitap I, Bölüm V, s. 1. Bu tür bir özgürlük olmadan gerçek bir yükümlülük ve görev anlayışının mümkün olmayacağı, yükümlülük bilincinin bir yanılısamaya dönüşeceği konusunda çoğu kez yeterince ısrarcı olamayız. Aynı şekilde yükümlülüğü kabul ederken özgürlüğün farkında olduğumuzu da inkâr edemeyiz. Kant'tan alıntı yaparak, "Du kannst wenn du sollst" (Yapmak zorundaysan yapabilirsin) diyebiliriz. Emerson da şu şarkıyı söylerken haklıydı:

*İhtişam bizim tozlarımıza çok yakın
Tanrı insana çok yakın
Görev aşağıya "yapmalısın" dediğinde
Gençler "yapabilirim" diye cevap verir.*

Bu, özgürlükçülerin ileri sürdüğü, determinist filozofların reddettiği seçme özgürlüğüdür. Ahlakçı, bu kitabın yazarının daha önce belirtmiş olduğu görüş doğrultusunda, bu metafizik soru karşısında kesinlikle tereddüde düşecektir. Pratik bir insan olarak muhtemelen kendisini, özgürmüş gibi davranırken, özgürlükçü ve determinist felsefe arasındaki savaşta yer alıp mücadele etmesi gereken bir felsefe düşünürü olarak bulacaktır. Ancak etik öğrencisi olarak felsefi sorunlara takılmayı reddedip özgürlük bilinci gerçeğinin yanında yer alabilir.

9. Yükümlülük bilincinin hedefi: Kant etik öğretisinin bir bölümünde yükümlülük bilincinin tanımlanabilir bir hedefi olmadığını çözümlemiş görünmektedir. "Ahlakın yalın ve saf ilkesi yasa ile ilgili her şeyin bağımsızlığı içinde oluşur - bu, arzunun her türlü hedefinin ve iradenin evrensel yasa formundaki kararlılığını içeren yasadır," der. "Critique of Reason" (Pratik Aklın Eleştirisi), Kitap I, Bölüm I, Hartenstein Baskısı s. 35. Ancak Kant'ın bu öğretiyi ortaya koyarken onu

eleştirenlerin itham ettiği şekliyle, "ahlaki deneyim yalnızca kişinin görevini yapmaktaki istekliliğinden doğar - ne olduğuna yönelik daha ileri bir tanımlama olmadan, kişinin görevi budur" demek istediğine inanmak zordur. Çünkü Kant göreve yönelik toplumsal kavrayışının çerçevesini açık bir şekilde çizmiş ve iyi insanı tanımlarken "kişinin onu kendi şahsında ya da başkalarının şahsında her zaman nihai erek olarak gördüğünü, asla yalnızca bir araç olarak görmediğini" söylemiştir. "Metaphysik of Mo-rality" (Ahlakın Metafiziği), Hartenstein baskısı, s. 277. Kant'ın etiği ile ilgili olarak adı geçen eserde 180, 184, 188, 191. sayfalara bakılabilir. Kant etiği ile ilgili özet bilgi için elinizdeki kitabın yazarının "Persistent Problems of Philosophy" (Fesefenin Kalıcı Problemleri, Bölüm VII, s. 256-257) kitabına bakılabilir. Yükümlülüğün hedefine yönelik genel bir tanım olmadığı konusunda Kant'ın öğretisinden daha açık bir tutum be-nimseyen Simmel, buna karşın yükümlülük bilincinin kişinin görev duygusunu izlemesi konusunda sonsuz derecede çeşitlenip farklılaştığını ortaya koyar. "Einleitung in die Moralwissenschaft" (Ahlak Bilimine Giriş). Bu öğretinin önemli ve kullanışlı bölümü şudur: İnsanın kendisini diğer insanlara ümitsizce karşı çıkarken ve bunu yapamayacağını düşünürken bulduğu ahlaki niyet krizlerinde, kapasitesi doğrultusunda en iyi şekilde akıl yürütürken tek rehberi kör bir şekilde izlemekten başka seçme şansının olmadığı görev duygusudur. Simmel vicdana bu şekilde gözü kapalı güvenmenin daha büyük hazzı seçen hazcı ilkeden daha güvenilir olduğunu söyler.

BÖLÜM II

1 İstekli insanın doğası: Bkz. M. W. Calkins, "A First Book in Psychology" (Psikolojide Bir İlk Kitap), Bölüm XII veya "An Introduction to Psychology" (Psikolojiye Giriş), Bölüm XXI. Ayrıca, T. H. Green, "Prologomena to Ethics" (Etik için Önsöz), Kitap II, Bölüm II, s. 143-147, 153. Simmel, "İsteklilik içindeki bir insan bütün benliğiyle verilen fikri gerçekleştirmeye yönelir," der. İstek ve iradeden farklılaşan duygu konusunda Bkz. M. W. Calkins, "A First Book in Psychology" (Psikolojide Bir İlk Kitap), Bölüm XI.

2 Aktivite anlayışı: Karl Pearson, "The Grammar of Science" (Bilimin Grameri), Bölüm IV, s. 2-7. Bir olgu düzeninin kesin bir şekilde

matematiksel olarak ifade edilemediği durumlarda güç ve enerjinin anlamsız olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Diğer herhangi bir anlamda, "insanların ilk çağlardan bu yana gerçek ya da aşikâr bir olgu gözüyle baktıkları fiziksel güç ya da enerji ile ilgili batıl inanışlarda güç, kişiyi harekete geçiren istekte yatar." Ne var ki, kişinin kendi gücü ile ilgili izlenimi açık bir şekilde kendiliğinden harekete geçme deneyimidir. W. Ostwald "Vorlesungen über Naturphilosophie" (Doğa Felsefesi Üzerine Dersler) adlı kitabında (s. 153), daha kesin bir şekilde tanımlamaktadır: Enerji kavramının içeriğine ilişkin düşünceyi kavramak için istegimiz yoluyla dış dünyadaki dış dünyadaki oluşumları çağırmamızdan başlammamız gerekir.

3 İstek ve bedensel hareket: Bkz. William James, "Psychology, Briefer Course" (Psikoloji Özet Ders Kitabı), Bölüm XXVI s. 415-422 ya da "Psychology" (Psikoloji), Cilt II, Bölüm XXVI, s. 487; E. L. Thorndike, "Elements of Psychology" (Psikolojinin Esasları), s. 86; M. W. Calkins, "A First Book in Psychology" (Psikolojide Bir İlk Kitap), Ek XII ve Destekleyici kaynakça s. 413.

4 Ahlaklı davranıştan ayrılan âdet ve gelenekler: Bkz. Edward Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm VII; Dewey ve Thufts, "Ethics" (Etik), II, V, IX. Bölümler; ayrıca bu kitabın X. Bölümü.

5 Gayretli ya da gayretsiz seçim: Bkz. W. James, "Psychology" (Psikoloji), Bölüm XXVI, s. 528-538 ya da "Psychology, Briefer Course" (Psikoloji Özet Ders Kitabı), Bölüm XXVI, s. 428-442.

6 İyiyi isteyen kişinin çalışması olarak etik: Bu görüş iyiliğin doğası konusunda birbirlerinden keskin bir şekilde farklılaşan ekollere mensup ahlakçılar tarafından çok geniş bir çeşitlilikte ele alınmıştır. Örnek olarak şu alıntılara yer verebiliriz: Kant: "Bütün dünyada hatta dünya dışında iyi niyet hariç olmak üzere hiçbir şey iyi kadar sınırsız bir şekilde ele alınmaz. ... İnsanın isteği ya da niyeti yalnızca kaynağının iyi olmasından değil ... iyiyi istemesinden dolayı iyidir." "Metaphysik of Morality" (Ahlakın Metafiziği), Hartenstein baskısı s. 241-242. Hegel: "Doğrunun başlama noktası istektir." "The Philosophy of Right" (Doğrunun Felsefesi), s. 4. Wundt: "Etığın normları ... düşünen öznelere gönüllü ve özgür eylemlerine doğrudan uygulanabilir." "Ethics" (Etik), Cilt I, s. 8. T. H. Green: "İyi ve kötü niyet arasındaki ayrım ... etikteki bütün sistemlerin temelinde yatmalıdır." "Prolego-

mena" (Önsöz), s. 154. G. H. Palmer: "Etik mükemmel niyetin bilimidir." "The Fields of Ethics" (Etiğin Alanları), s. 32. L. T. Hobhouse: "Etiğin merkez noktası 'İyi'nin kavranmasıdır." "Morals in Evolution" (Evrimde Ahlak), Bölüm I, s. 9. Çağdaş tanımlamalarda etiğe değerler bilimi gözüyle bakılır. Burada daha eski bir kelime olan "iyi"nin yerini değer almıştır. W. G. Eweret, "Moral Values" (Ahlaki Değerler), s. 36: "Etik .. bir değerler bilimidir. Ancak değer çok geniş ve çeşitli anlamlara sahip olan bir sözcüktür. Hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanılabilir; o halde olumlu değer iyi olumsuz değer ise kötü olandır."

7 Ahlaki bilincin duygudaşlık olarak kavranması: Schopenhauer'ın hiçbir üzüntüyü garipsemeyen iyi insan tanımı yaşamı istek, isteği de ulaşılmamış ve bu nedenle hoşnutsuzluk yaratan gerçeğe özlem duyma olarak görme kavrayışının doğrudan bir sonucudur. "The World as Will and Idea" (İsteme ve Düşünme Olarak Dünya), Kitap IV, s. 68. Çünkü bu anlayış çerçevesinde hayat esasen bir ıstıraptır ve yaşayan varlıklara yönelik tek mantıklı tutum onlara merhamet duymaktır. Bkz. A. Sutherland, "The Origin and Growth of the Moral Instinct" (Ahlaki İçgüdünün Kökeni ve Gelişimi), özellikle Bölüm XIV. Sutherland, "Ahlaki eylem bilge duygudaşlık tarafından gerçekleştirilen eylemdir," der. XVIII. yüzyıl İngiliz düşüncesinin eklektik etik sistemlerinde duygudaşlık yalnızca ahlaki deneyimin bir faktörüdür.

8 XVIII. yüzyıl İngiliz ahlakçıları: Duygudaşlığın ahlaki faktörler arasında sayılmasını onaylayan ya da reddeden önde gelen isimler şunlardır: Francis Hutcheson: "Ahlaki İyi ve Kötü" ile ilgili incelemesi şu şekilde başlar: "Bu incelemedeki ahlaki iyilik ifadesi eylemlerde anlaşılan nitelik düşüncemizi ortaya koyar. Söz konusu nitelik öznenin mutluluk arzusuna katılan onayı ortaya çıkarır. ... Onay ve kınama daha fazla açıklanamayacak olan basit fikirlerdir." Adam Smith: "Theory of Moral Sentiments, (Ahlaki Duygular Kuramı). Adam Smith duygudaşlıkla onaylamayı adı geçen eserin III. Bölümünde tanımlar ve "tarafsız izleyici" kavramını ortaya atar. David Hume: Hume'a göre iyi, ahlaki değer biçici olan izleyici tarafından onaylanan, kişi için faydalı olanıdır. "Enquiry concerning Principles of Morals" (Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma).

9 Westermarck ve Taylor'un onaylama ve onaylamama sonucu oluşan ahlaki deneyim anlayışları: Hem Westermarck'ın "Ahlaki Dü-

şüncelerin Kökeni ve Gelişimi" kitabının ilk altı bölümünde hem de A. E Taylor'un "Davranış Sorunu" adlı kitabında (s.103) onaylama ve onaylamamanın ahlaki bilinci oluşturduğu ifade edilir. Westermarck ahlaki olanı ahlaki olmayan onaylama ve onaylamamadan ayırırken ikisini de erdemli olarak tanımlayan Taylor'dan ayrılır. Çünkü Taylor'a göre tüm kişisel değer biçmeler ahlaki bir deneyimdir. Öte yandan Westermarck ahlaki olanı olmayandan önyargısız olma, tarafsızlık, genellik ölçütleriyle dikkatli bir şekilde ayırır. Ne var ki ahlaki değer biçmenin evrenselliğini bencilce ya da özgeci bir şekilde yapılan değer biçmeden hayranlık uyandıracak bir şekilde ayırabilmesine rağmen ahlaki entelektüel değer biçmeden ayırt etme konusunda başarısız olmuştur. Yani ahlaki olan ve olmayan değer biçmeler arasında bir farklılık olduğunu kabul etmekle Taylor'u aşmış ama bu farkı yeterli bir şekilde ifade edememiştir. Aslında Westermarck'ın ahlaki bilincin esasen onaylama ve onaylamama aşamasında olduğu kuramına yönelik uyarlaması, bu tür bir öğretinin bir yanda faydacılıktan diğer yanda sezgicilikten tek kaçış olduğu yolundaki hatalı inanışından kaynaklanmaktadır. O "ahlaki övgü ve suçlamanın tek uygun nesnesi ya da hedefinin istek" olduğunu söyler. Bu ifade, söz konusu öğretinin bu kitabın ortaya koyduğu öğretiyle birleşmesinin mümkün olduğunu gösterir. Ahlaki bilincin onaylama ve onaylamama ile olduğunu ileri süren görüşe yönelik daha fazla eleştiri için H. Sidgwick'in "Etiğin Yöntemleri" kitabının III. bölümüne ve son kısmına bakılabilir. Ahlaki onaylama ve onaylamamanın kişisel bir hedef olduğu gerçeğine ilişkin anlamlı bir değerlendirme için de J. Martineau'nun "Types of Ethical Theory" (Etik Kuramının Türleri), eserinde, Birinci Kitap III. Bölüm'e bakılabilir.

10 Değer verilen, örneğin istenen ya da arzu edilen iyilik: İki çağdaş yeni-gerçekçi G. E. Moore ve Bertrand Russell bu görüşe iyiliğin bilincin bağımsız şeylerine bağlanan tanımlanamaz bir nitelik olduğunu ileri sürerek karşı çıkar. (Özellikle Moore'un "Principa Ethika" (Etiğin İlkeleri) kitabında s. 137'ye bakınız.) Öte yandan bu öğreti şu ana kadar yeni-gerçekçiliğin temel taşı olmamıştır. Coşkulu bir yeni-gerçekçi olan R. B. Perry, "Varoluş ya da nesnelerin doğası sahip oldukları değerlerden bağımsız olsalar da, herhangi bir şeyin değerini arzusunun öncelikli bağı belirler," der. "Present Philosophical Tendencies" (Günümüzdeki Felsefi Eğilimler), s. 332 ve "The New Realism" (Yeni Gerçekçilik), s. 141.

11 Kişisel hedef olarak iyilik (Burada kişisel hedef kendi iyiliği için istemek -ve istemek zorunda olmak- olarak tanımlanmaktadır): Çoğu ahlakçı bu görüş konusunda fikir birliği içindedir. Ahlaki bilinci nesnesiz ve hedefsiz bir yükümlülük kavrayışı olarak tanımladığı yaygın bir şekilde varsayılan Kant bile şöyle der: "Varsayalım ki ... kendiliğinden kesin bir değere sahip olan, kendi içinde nihai bir ereği olan, kesin yasaların zemini olabilecek bir varlık var. O halde olası kategorik zorunlu ya da uygulanabilir yasanın zemini onda, yalnızca onda bulunmaktadır." ("Ahlakın Metafiziği" Hartenstein baskısı, s. 176.) Aslında ahlakçılar arasındaki büyük uyuşmazlıklar bu nihai ereğin nihailiği ile ilgili değil kesin doğasına ilişkin referanslar konusundadır. J. S. Mackenzie'nin sözleriyle: "Etik kendisini tüm yaşamların yöneldiği yüce ya da nihai ereği değerlendirmek için düzenler. ... Eğer etik kesin ve tam bir bilim olsaydı yüce bir erek olduğunu baştan varsaymamız gerekirdi." "A Manuel of Ethics" (Etik El Kitabı), Bölüm I, Kısım I. Kişisel olarak kendi içinde nihai bir ereğe sahip olma tanımı idealist bir felsefenin sonucu olarak değil psikolojik gözlemin temeline dayanarak yapılır. Aslında insanlar kendi yüce hedeflerine bağlılıklarını kendilerinin ya da diğer insanların kişisel deneyimlerine -hoşlanma, bilgi sahibi olma, iyilikseverlik ve diğer deneyimler gibi- dayandırır.

12 İyi ve iyi insan: Bu kitapta iyi hem öznenin isteğini işaret etmek isim olarak, hem de iyiyi isteyen insanı tanımlamak için sıfat olarak kullanılmıştır.

13 Etik, psikoloji ve metafizik: Mantık ne kadar düşünen kişinin psikolojisi ile bağlantılıysa etik de o kadar isteklilik halinde olan kişinin psikolojisi ile ilgilidir. Mantık gibi etik de psikolojinin özel bir bölümünü içerir ve dolayısıyla tanımlayıcı bir bilimdir. Bununla birlikte etik yalnızca iyi ve doğru olana doğrudan yönelmiş istek üzerinde çalışarak isteklilik halindeki bireyin psikolojisini daraltır. Bu tıpkı mantığın düşünceyi öncelikle doğru ve yanlış olarak ele alması gibidir. A. E Taylor'un önde gelen bir örnek teşkil ettiği bazı yazarlar etiği yalnızca psikolojinin bir kolu olarak düşünürler. Etiğin güncel sistemlerinin her zaman davranışın psikolojik işleyişinden daha fazlasını içerdiği gerçeği ile karşı karşıyayken bu tür bir görüşü savunmak zordur. Taylor'un duruşu, bütün olasılıklar dâhilinde, T. H. Green'in etiği yeni Hegelci felsefenin bir kolu olarak gören ve haklı olmaktan eşit derecede uzak gö-

rüşüne yönelik abartılı bir tepkinin sonucudur. Gerçek olan şudur ki, etik ne sadece psikoloji ne de metafiziktir. Belli başlı bir grup fenomen üzerinde çalışan, onlarla ilgili olguların nihai doğasına ve evrenle nihai bağlarına ilişkin çıkarımlar yaparak keşfetmeye çalışan bir bilimdir. Ne var ki etik, psikolojinin ve fiziksel bilimlerin aksine normatif bir bilimdir. Tıpkı mantığın insanların kendi doğruları ile ilgili hükümlerini değerlendirip eleştirmesi gibi, etik de iyi olduğunu düşündüğü şeyi isteyen kişiyi iyinin farklı kavramlarıyla kıyaslayıp değerlendirme yoluyla psikolojiye katkıda bulunur. Etiğin hem tanımlayıcı hem normatif bir bilim olduğunu akılda tutmak önemlidir. Gerçekte sadece normatif bir bilim yoktur. Bkz. Simmel "Einleitung in die Moralwissenschaft" (Ahlak Bilimine Giriş) ve G. H. Palmer "The Field of Ethics" (Etiğin Kapsamı). Ne var ki, sonuçta metafiziğin her zaman etiğin olgularıyla derinden ilgilenmek durumunda olduğunu söylememiz gerekir. Diğer bir deyişle felsefeci ahlaklı kişiyi ve onun hedefini, iyiyi ve evrenin alanıyla olan bağlarını doğru bir şekilde bilmelidir. Bu nedenle etik, felsefe değil bilim olmasına rağmen etik felsefesi vardır.

BÖLÜM III

1 Bencillik ve özgecilik: Bkz. H. Spencer, "The Data of Ethics" (Etik Bilgisi), Bölüm XI, XIV ve özellikle XIII; G. Simmel, "Einleitung in die Moralwissenschaft" (Ahlak Bilimine Giriş), Bölüm II. Bu önemli tartışmada Simmel (1) bencilliğin örneğin özgeciliğe daha ilksel ve daha yaygın olması; (2) Darwinizmle özgeciliğin bağdaşmadığı; (3) herkesin hem bencil hem de özgeci olduğu ve son olarak (4) ne bencilliğin ne de özgeciliğin etiğin ilkelerinin kaynağı olmadığı gibi abartılı iddiaları ortaya koyar.

2 Doğuştan sosyal bir varlık olan kişi: Bkz. J. M. Baldwin, "Social and Ethical Interpretations" (Sosyal ve Etik Yorumları), Bölüm I ve II; C. H. Cooley, "Human Nature and Social Order" (İnsanın Doğası ve Sosyal Düzen), özellikle I, V ve VI. Bölümler; M. W. Calkins, "An Introduction to Psychology" (Psikolojiye Giriş) Bölüm XXII.

3 Sadakat: Bkz. J. Royce, "The Philosophy of Loyalty" (Sadakatin Felsefesi), özellikle I, III ve VI. Dersler; M. W. Calkins, "A First Book in Psychology" (Psikolojide Bir İlk Kitap), Bölüm XIII.

BÖLÜM IV

1 Birey ve sosyal grup: Bkz. J. M. Baldwin, "Social and Ethical Interpretations" (Sosyal ve Etik Yorumlar), 1897, Bölüm XII; W. Wundt, "Völkerpsychologie" (Kitle Psikolojisi), Giriş ve özellikle II. Bölüm; C. A. Ellwood, "Sociology in its Psychological Aspects" (Psikolojik yönleriyle Sosyoloji), 1912, Bölüm XV; J. Royce, "The Problem of Christianity" (Hristiyanlık Meselesi), 1914, Cilt I, Ders II ve Cilt II Ders XIX; R. M. McIver, "Community: A Social Study" (Topluluk: Sosyal Bir Çalışma), 1917, Kitap I, Bölüm I ve II, Kitap II, Bölüm I ve II, Kitap III Bölüm V; H. J. Laski, "Studies in the Problem of Sovereignty" (Egemenlik Meselesi İle İlgili Çalışmalar), 1917, Bölüm I. Bu kitabın yazarı, Profesör Royce'un görüşlerinden çok kuvvetli bir şekilde etkilenmiştir ama konuyu onun ara sıra ifade ettiği şekliyle, yani topluluğun mükemmel anlamının kişi olduğu şekliyle ele almaktadır. (Royce'un yazara mektubu, *Felsefi Eleştiri*, 1916, s. 67; "The Problem of Christianity" (Hristiyanlık Meselesi), 1914, Cilt I, s. 62-67, Cilt II s. 87.) Royce bu sonuca varırken topluluğa bir bireymiş davranmamızdan yola çıkar, yani sonuç olarak onu bireyleştirdiğimizi söyler. Ancak bu ifade, topluluğun -okurun bir kişi olduğu anlamındaki- bir kişi olduğunu kanıtlamaktan uzaktır ve bu görüşe ters düşen birçok olgu vardır. Öte yandan sosyal etiğin bakış açısına göre bu mesele hakkında karar vermek gerekli değildir. Royce'a göre insanlar birlikte canlı ve yakın bağlar kurduklarında, karşılıklı ilişkiler dâhilinde topluluklarını bir kişiymiş gibi hissedip davrandıklarında, topluluk tam anlamıyla bir kişi olsa da olmasa da ona sadakat mümkündür. Ancak bu, bireyin topluluğa toplum bilincini yansıttığı bir tutumdur. Diğer bir deyişle herkes kendisinin yakın ve karmaşık bir bağla gruptaki diğer insanlara bağlı olduğunu; bu grubun bir üyesi olarak onları etkilediğini ve onlardan üye, destekçi ya da lider olarak etkilendiğini; ortak bir hedefe doğru ilerlediklerini bilir. Diğer bir deyişle, bireyin topluluğun bir kişiymiş gibi muamele görmesi gerektiğine inanması için onu kelimenin tam anlamıyla bir kişi olarak görmesi gerekmez. Dolayısıyla Royce'un bu kuram için psikolojik bir referans olduğuna inanan Wundt, toplam iradenin topluluğu bir kişi olarak görmekten çok uzak olduğunu söylemesine karşın, "Gönüllünün alanı sosyal psikoloji fenomeninin dışındadır," der. Pragmatik ve çoğulcu yön-

temiyle Royce'tan ayrılan Harold Laski: "Ortak yaşam süren bir grup insanı ele aldığımızda onlarla bütünleşmiş bir amacın atfedilmiş olduğunu görürüz. Öyle ki biz duygusu ondan bir kişilik olarak türemiştir. Bu kişilik onu oluşturan parçaların kişiliklerinden çok daha ötededir. Avrupa'nın savaş alanlarına bakan bir insan belli kişilikleri kesinlikle inkâr etmeyecektir. İngiltere, Fransa, Almanya onların uğrunda ölen askerler için gerçektir."

2 Uluslar üstü sadakat: Bkz. H. N. Brailsford, "A League of Nations" (Uluslar Birliği), 1917; J. A. Hobson, "Toward International Government" (Uluslararası Hükümete Doğru), 1915; H. G. Wells, "What is Coming? A European Forecast" (Ne Geliyor? Avrupa'ya Dair Bir Tahmin), 1916; E. G. Balch, "Approach to Great Settlement" (Büyük Yerleşim Yaklaşımları), s. 346-351

3 Evrensel topluluk ve dünya devleti: Topluluk ve Devlet arasında ki son zamanlara ilişkin ayrımlar için Bkz. R. M. McIver, "Community: A Social Study" (Topluluk: Sosyal Bir Çalışma), 1917, s. 28. Tıpkı bizim bireyden aileye, aileden köye, köyden kente, kentten ülkeye geçişimiz gibi iç içe geçmiş halkalardan oluşan ve hepsini şefkatle devleti temsil eden "Mistik Monizm" ile ilgili eleştiriler, devletin hükümranlılığı dogmasına karşı protestolar ve siyasi olmayan topluluklar, dini kurumlar, şirketler, loncalar ve sendikalar için Bkz. H. J. Laski, "The Problem of Sovereignty" (Egemenlik Meselesi), özellikle Bölüm I.

4 Faydacılık: Bkz. E. Albee "History of English Utilitarianism" (İngiliz Faydacılığının Tarihi). Faydacılardan ve sistemlerinden bahseden bu kitap Cumberland'e ve onun 1672'de yayımlanan "De Legibus Naturae" (Doğa Kanunları Hakkında) kitabına kadar gider.

5 Birey ve devlet: Mills, Bentham, Locke, Hobbes ve Rousseau gibi yazarlar bu konuda ardılarını etkilemişlerdir. Hobbes insan hayatının yoksullukla dolu, kötü, vahşi ve kısa süreli olduğuna inanır. Herkesin birbirine düşman olduğu ortamda insanların kendilerini bir hükümdara ya da devlete teslim ettiklerini düşünür. Oysa Locke insanları tamamen bencil olarak görmez, bireyin özgürlüğünü destekler; öznenin hükümdarla ilişkisini taraflardan birinin ihlal etmesiyle sonlanan bir sözleşme olarak görür. Buna karşın tıpkı Hobbes gibi o da bireyi sosyal ve yurttaşlık ilişkilerini isteği doğrultusunda üstlenen veya bir kenara bırakan yalnız ve bağımsız bir varlık olarak görür. Öte yandan Rousseau kişisel

özgürlüğe yaptığı kuvvetli vurgu ve Locke'un sosyal sözleşme kur-
gusuna bağlılığıyla her şeye rağmen her bir bireyi toplumla hayati
bağlara sahip bir insan olarak görür. "Her insan yalnızca kendisine itaat
ederek ve öncesi kadar özgür kalarak kendisini bütüne bağlar," der.
Dolayısıyla her bir insanın bireysel isteği, niyeti veya iradesi genel istek,
niyet ve iradenin bir parçası olur. Bkz. Thomas Hobbes, "Leviathan",
Bölüm XIII, XV; John Locke, "Of Civil Government" (Yönetim Üze-
rine İkinci İnceleme) özellikle Bölüm VIII; J. J. Rousseau "The Social
Contract" (Toplum Sözleşmesi), Kitap I, Bölüm VI-VIII; B. Bosanquet,
"The Philosophical Theory of State" (Devletin Felsefi Kuramı), Bölüm
IV-VI. Bireyin devletle ilişkisi konusunda Bkz. T. H. Green, "Lectures
on the Principles of Political Obligation" (Politik Yükümlülüğün İlkeleri
Üzerine Dersler), Cilt II. s. 335. Devlet anlayışının tarih içindeki gelişi-
mi için Bkz. W. A. Dunning, "A History of Political Theories Ancient
and Medieval" (İlk ve Ortaçağ Siyaset Kuramlarının Tarihi), 1902 ve "A
History of Political Theories From Luther to Montesquieu" (Luther'den
Montesquieu'ya Siyasi Kuramlar), 1905.

6 Bireyselliğin doğası: Bkz. J. Royce "The Conception of God"
(Tanrı Anlayışı), ikinci baskı 1897, Ek Makale Bölüm III; C. Sigwart,
"Logic" (Mantık), Bölüm II, s. 78; R. Eisler, "Wörterbuch der philophis-
cen Begriffe" (Felsefi Kavramlar Sözlüğü), Bireysellik ve Bireycilikle
ilgili makaleler.

7 Topluluk içinde karışıklık: Topluluk üyeleri arasında var olan kar-
şıtlık ilişkileri için Bkz. J. S. Mill, "On Liberty (Özgürlük Üzerine),
Bölüm III; J. Royce, "The Psychology of Invention" (Buluş Psikolojisi),
"Psychological Review" (Psikolojik Değerlendirme), 1898 s. 113; E. A.
Ross, "Social Psychology" (Sosyal Psikoloji), Bölüm XXIII; W. Fite,
"Individualism" (Bireycilik) II ve IV. Dersler; H. J. Laski, "The Problem
of Sovereignty" (Egemenlik Meselesi), özellikle Bölüm I, s 25: "Aynı
fikirde olmamaya razı oluş durumunu temellendireceğiz. Orada en yük-
sek uyumu sağlayacağız."

BÖLÜM V

1 Psikolojik Hazcılık: Bkz. J. Bentham, "Constitutional Code"
(Anayasa Kodu), Giriş Bölümü; J. S. Mill, "Utilitarianism" (Faydacılık),

Bölüm IV, paragraf 8; Leslie Stephen "Science of Ethics" (Etik Bilimi), 1882, Bölüm II, s. 42. Eleştiriler için bakınız: H. Sidgwick, "The Methods of Ethics" (Etğin Yöntemleri), Kitap I Bölüm IV; T. H. Green, "Prologomena to Ethics" (Etik için Önsöz), s. 158; Graham Wallas, "The Great Society" (Büyük Toplum), Bölüm VII ve XIII.

2 Zevke yönelmeyen ve ahlaki olmayan irade: Psikolojik hazcılıkla ilgili yukarıdaki eleştirilere bakınız. Ayrıca: W. James, "Principles of Psychology" (Psikolojinin İlkeleri), Bölüm XXVI, s. 549 ya da "Psychology" (Psikoloji), Bölüm XXVI s. 444; N. Ach, "Über den Eillensakt and Temperament" (İrade ve Mizaç Üzerine), Leipzig 1910. Dr. Ach, iradenin karşılaştırmalı kuvveti ve hafıza alışkanlıkları üzerine bir dizi deney yapmış, çalışmalarında deneklerinin iç gözlemlerine özel bir dikkat göstermiştir. Bu gözlemciler irade gösterme sürecinde zevk aldıklarını belirtirken hiçbir irade zevki deneyiminden bahsetmemiştir.

3 Etik Hazcılık: Bkz. J. Bentham, "Principles of Morals and Legislation" (Ahlak ve Yasamanın İlkeleri), özellikle Bölüm II; H. Spencer, "Data Of Ethics" (Etik Bilgisi), özellikle Bölüm III; H. Sidgwick "The Methods of Ethics" (Etğin Yöntemleri), kitap II ve kitap IV. Belli sayıdaki kuramın çürütülmesinin hazcılığın kanıtlanması anlamına geldiğini ileri süren varsayım, hazcılıkla ilgili birçok tartışmayı olumsuz etkilemiştir. Ne var ki çöpe atılan kuramların listesi asla tamamlanmamıştır. Evrensel hazcılığı sezgiciliğin çürütülmesi olarak gören Sidgwick'in görüşü bile uç noktada hazcılık için bir kanıt teşkil eder.

4 Epikür: Adı geçen felsefe tarihi kitaplarına bakınız. Ayrıca, J. Watson, "Hedonistic Theories" (Hazcı Kuramlar), Bölüm II ve III; Wallace, "Epicuranism" (Epikürcülük).

5 Mill'in zevklerin birbirlerinden nitelik olarak farklılaşması öğretisi: Bkz. Mill, "Utilitarianism" (Faydacılık), Bölüm II. Eleştiriler için Bkz. H. Sigwick, "The Methods of Ethics" (Etğin Yöntemleri), Kitap I, Bölüm VII, 6. baskı s. 94-95.

6 Tamamıyla ve bütünüyle arzulanan bir deneyim olarak nitel bir şekilde değerlendirilen iyi: Arzulanan sözcüğü burada istenen ya da dilenen anlamındadır. Dolayısıyla çağdaş etik ve felsefe kitaplarında kullanılan "değerli" kelimesiyle de aynı anlamdadır. Bu kitabın ikinci bölümüne bakınız. Ayrıca Bkz. T. H. Green, "Prologomena to Ethics" (Etik

için Önsöz), s. 286, 375; F. Paulsen, "A System of Ethics" (Etiğin Bir Sistemi), Kitap II, Bölüm II, s. 270-282; J. S. MacKenzie, "A Manuel of Ethics" (Etik El Kitabı), Bölüm XV; G. H. Palmer, "The Nature of Goodness" (İyiliğin Doğası).

BÖLÜM VI

1 Etik Çalışmanın Faydası: Bkz. T. H. Green, "Prologomena to Ethics" (Etik için Önsöz), Kitap IV, Bölüm I ve II, s. 307-315

2 Erdem anlayışı: Bu kitabın desteklediği erdem anlayışı esasen Aristo'nun "Nikomakhos'a Etik" kitabında öne sürdüğü erdem anlayışına dayanmaktadır. Aristo, "Etik amacı kapsayan bir alışkanlıktır, bu anlamda bize bağlıdır ve sebep ona kararlılık kazandırır," der. Bu tanım erdemi düşünmeyi de kapsayan isteğin alışkanlığı olarak kabul eder. Bu şifreli tanım daha sonraki belli başlı erdemleri anlatan bölümlerde aydınlatılır. Bu bölümlerde erdemin içgüdüsel davranışın kapsadığı birbirine zıt eğilimler arasında denge ve uyum kurma demek olduğunu ortaya koyar.

3 İçgüdü ve içgüdüsel eğilim: İçgüdü terimi çok çeşitli anlamlarda kullanılır: Öncü psikologlardan Titchener, onun hissin yanı başında, usul ve âdetlerin gevşemesinde ve uygulamanın katlanarak çoğalmasında bulunduğunu söyler. Üzerinde anlaşmazlığa düşülen noktalardan biri reflekslerin içgüdülerle bağları konusundadır. Biyologlar içgüdüleri hapşırma ve yutma gibi reflekslerden ayırır. Onlara göre içgüdüler daha karmaşık ve özelleşmiş, belli bir uyarıcıya verilen özel tepkilerdir. Bir yanda içgüdü kavramından katı bir şekilde ayrılan bilinç düşüncesi vardır. Diğer yanda, McDougall her içgüdünün ona sahip olan kişinin duygusal bir heyecanı deneyimleme ve belli bir tavırla davranma hissi üzerinde belirleyici olduğunu ileri sürer. Ahlakçının bu iki uç noktaya da yönelmesine gerek yoktur. İçgüdü terimini biyologlara bırakarak daha dar anlamıyla ele alır; dürtü ve duyguları kapsayan içgüdü ve refleksleri ifade eden içgüdüsel eğilim ifadesini kullanır. Bkz. C. A. Ellwood, "Sociology in its Psychological Aspects" (Psikolojik Yönleriyle Sosyoloji), Bölüm III; E. B. Titchener, "A Textbook of Psychology" (Psikoloji Ders Kitabı), s. 462; Graham Wallas, "The Great Society" (Büyük Toplum), Bölüm III; W. James, "The Principles of Psychology" (Psi-

kolojinin İlkeleri), Cilt II Bölüm XXVI ya da "Psychology Briefer Course" (Psikoloji Özet Ders Kitabı); W. E. Hocking, "Human Nature and Its Remaking" (İnsan Doğası ve Yeniden İnşası); J. R. Angell, "Psychology" (Psikoloji), Bölüm XV ve XVI; T. Veblen, "The Instinct of Workmanship" (İşçilik İçgüdüsü), Bölüm I; *British Journal of Psychology* (İngiliz Psikoloji Dergisi), 1910: "A symposium" (Sempozyum); C. H. Parker, "Motives in Economic Life" (Ekonomik Yaşamın Dürtüleri), *American Economic Review* (Amerikan Ekonomik Eleştiri Dergisi) 1918, Sayı 8, s. 212-213.

4 İçgüdüsel eğilimlerin değiştirilmesi olarak erdem: Çoğu ahlakçı açık bir şekilde ya da ima yoluyla erdemi içgüdülerin değiştirilmesi olarak görür. W. K. Right ise erdemin "içgüdülerin evrilmesiyle oluşmuş değerler" olduğunu söyler. "Philosophical Review" (Felsefi Eleştiri Dergisi) 1915, s. 165-183.

5 Çileci ideallerin yetersizliği: Bkz. Aristo, "Nikomakhos'a Etik"; T. H. Green, "Prolegomena to Ethics" (Etik için Önsöz), Kitap III, Bölüm V, s. 262

BÖLÜM VII

1 Kişinin kendisini önemsememesine yönelik erdemler: Bölüm VII'de bu başlık altında yapılan listeye Veblen'in işçilik içgüdüsü olarak adlandırdığı, yaratıcı eğilime paralel olan erdem de eklenebilir. W. K. Clifford, "Lectures and Essays" (Dersler ve Makaleler) adlı eserinde (s.121) "Kendini önemsemeye yönelik erdem yoktur. Sağduyu, cesaret gibi nitelikler ancak toplumun üyesinin verimli davranışını teşvik etmek için haklı çıkarılabilir," der. Ayrıca Bkz. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Cilt II, Bölüm XXXVI, s. 265-267

2 İçgüdüsel kendine mal etme: Bkz. W. James, "Psychology" (Psikoloji), Cilt II, Bölüm XXIV, s. 422; McDougall, "Social Psychology" (Sosyal Psikoloji), Bölüm XVI.

3 Kanaatkârlık: Bkz. E. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm XXXVI, s. 268-283.

4 İçgüdüsel reddetme eğilimi: Bkz. W. McDougall, "Social Psychology" (Sosyal Psikoloji), s. 55

5 Kaçınma, uzak durma: Bkz. Platon, "Devlet"; Aristo, "Nikomakhos'a Etik"; T. H. Green, "Prolegomena to Ethics" (Etik İçin Önsöz), Kitap III, Bölüm V, s. 261; H. Sidgwick, "The Methods of Ethics" (Etğin Yöntemleri), Kitap III, Bölüm IX; F. Paulsen, "Asystem of Ethics" (Etğin Bir Sistemi), Kitap III, Bölüm II, s. 458-490; E. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Cilt II, Bölüm XXXVII.

6 Cesaret: Bkz. Platon, "Lysis" ve "Devlet"; Aristo, "Nikomakhos'a Etik"; T. H. Green, "Prolegomena to Ethics" (Etik İçin Önsöz), Kitap III, Bölüm V, s. 258,259; H. Sidgwick, "The Methods of Ethics" (Etğin Yöntemleri), Kitap III, Bölüm X, s. 332-334.

7 Ahlaki deneyimde düşünmenin yeri: Bkz. T. H. Green, "Prolegomena to Ethics" (Etik İçin Önsöz), Kitap II, Bölüm II, s. 148; G. Wallas, "The Great Society" (Büyük Toplum), Bölüm III, X, XI; C. A. Ellwood, "Sociology in its Psychological Aspects" (Psikolojik Yönleriyle Sosyoloji), Bölüm XI. Ayrıca Bkz. ahlaki deneyimin esasını teşkil eden gerçeği ateşli bir şekilde teşvik eden E. H. Holt, "The Freudian Wish" (Freudyen İstek), Bölüm III.

BÖLÜM VIII

1 Namuslu olma, evlilik ve aile: Bkz. Durant Drake, "Problems of Conduct" (Davranış Sorunları), Bölüm XVII ve kaynakça

2 Toplu halde yaşama: Bkz. W. McDougall, "Social Pyscology" (Sosyal Psikoloji), Bölüm III, s. 84; C. A. Ellwood, "Sociology in its Psychological Aspects" (Psikolojik Yönleriyle Sosyoloji), s. 219; W. Trotter, "Instincts of the Herd in Peace and War" (Toplulukların Barış ve Savaşta İçgüdüleri), 1916, s. 11-16 (Trotter toplu halde yaşamayı sosyal bir alışkanlık olarak tanımlar).

3 Doğrucu insan: Bkz. R. C. Cabot, "The Use of Truth and Falsehood in Medicine: An Experimental Study" (Tıpta Doğruyu Ve Yanlış Kullanmak: DeneySEL Bir Çalışma), *American Medicine* (Amerikan Tıp Dergisi), 1903, Cilt V, s.344; F. Paulsen, "A System of Ethics" (Etğin Bir Sistemi), Kitap III, Bölüm XI; Leslie Stephen, "Science of Ethics"

(Etik Bilimi), 1882, s. 202; Durant Drake, "Problems of Conduct" (Davranış Sorunları), Bölüm XIX. Yabancıların doğruluk ve iyilik inancına verdikleri önemle ilgili tartışmalar için Bkz. Edward Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm II.

BÖLÜM IX

1 Kişisel onaylama ve onaylamama olarak adalet: Ahlaki bilincin sıklıkla onaylama ve onaylamama ile birlikte tanımlanması muhtemelen ahlaki deneyimdeki kargaşadan, onun önemli bir etkeni olan iyiyi istemekten, adalet erdeminden, kişinin Büyük Toplum'a sadakatini ilerletme yolunda yaptığı kişisel değer biçmelerden kaynaklanır.

2 Tarih ve ceza kuramı: Bkz. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm I, III; L. T. Hobhouse, "Morals in Evolution" (Evrimde Ahlaklılık), Bölüm III; S. R. Steinmetz, "Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Satrafe" (Cezanın İlk Gelişimi Üzerine Etnolojik Çalışmalar), 1894; G. W. F. Hegel, "Philosophy of Right" (Hukuk Felsefesi), s.99-103; T. H. Green, "Lectures on the Principles of Political Obligation" (Siyasi Yükümlülük İlkeleri Üzerine Dersler), s.486; B. Bosanquet, "The Philosophical Theory of State" (Devletin Felsefi Kuramı), Bölüm III; T. De Laguna, "In Philosophical Essays in Honor of J. E. Creighton" (J. E. Creighton'un Onuruna Felsefi Makaleler) s. 318-327. Etik öğrencilerinin özel olarak ilgileneceği konuları şu şekilde sıralamak mümkün: (1) Tarihsel açıdan cezanın öçten ayrılıp gelişmesi içgüdüsel dargınlık ve kinin kontrol altına alınması, yapılan saldırı ve saldırgan ile ilgili olarak toplum çıkarlarının tanınması yoluyla olmuştur. Cezanın ilksel toplumlarda sosyal anlamda çok iyi bir şekilde tesis edildiğini söylemek gerekir. Bkz. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), s. 170, 185. (2) Kuramsal açıdan bakıldığında ceza konusunda birbirlerini destekleyen üç kuramdan bahsetmek mümkün. Caydırıcılık kuramı cezalandırmayı toplumun kendisini saldırganlığa karşı koruması için kullanılan bir yöntem olarak ele alır. Diğer iki kuramın başlangıç noktası toplum değil saldırgandır. Bunların ilki intikamcı ku-

ramdır. Bir yanda cezanın içgüdüsel kökeni olan öç almaya diğer yanda da suçlunun sorumluluğuna vurgu yapar. Son olarak eğitsel kuram saldırganın kapasitesinin ve yeteneklerinin değerlendirilmesinde ısrar eder. Bu üç kuramın ayrıntılarda ne kadar uyuştuklarını göstermek bizi asıl konumuzdan fazlasıyla uzaklaştıracaktır ama şunları güvenle söyleyebiliriz: İlk olarak, cezalandırmanın ilk adımı bireysel gücenme ve öç alma duygusudur. Günümüzdeki cezaların çoğu işlenen suç yoluyla toplumun karşı karşıya geldiği risk ve tehlikenin derecesini değil halkın kızgınlığının derecesini ifade eder. İkinci olarak en gerçekçi cezalandırma türü yasaları ihlal edenlerin onları savunanlara dönüşme sürecini yöneten eğitsel cezalandırmadır.

3 Spinoza'nın pişmanlık, vicdan ve kendinden memnun olma üzerine düşünceleri: Bkz. Spinoza, "Ethics" (Etik), Bölüm V, Öneriler LIII, LIV, LVI

4 Aristo'nun adaleti sınıflandırması: Aristo "Nikomakhos'a Etik" kitabında "erdem"e eşdeğer olarak görülen adaletle özel bir erdem olarak görülen adaleti birbirinden ayırır. Özel bir erdem olarak görülen adaleti de paylaştıran adalet ve düzeltici, ıslah edici adalet olarak ikiye ayırır.

5 Mülkiyet hakkı: Bkz. L. T. Hobhouse'ın, "Morals in Evolution" (Evrimde Ahlaklılık), Bölüm VIII; Dewey ve Thufts, "Ethics" (Etik), Bölüm XXII; G. Wallas, "The Great Society" (Büyük Toplum), Bölüm II ve XII, s. 291; W. Fite, "An Introductory Study of Ethics" (Etiğe Giriş Çalışması), s. 349.

6 Sosyalizm ve Bireycilik: Bkz. Dewey ve Thufts, "Ethics" (Etik), Bölüm XXIV, XXV; Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm XXIX, s. 70-71; I. B. Cross, "The Essentials of Socialism" (Sosyalizmin Esasları), 1912; E. Kelly, "Twentieth Century Socialism" (Yirminci Yüzyıl Sosyalizmi), 1910; W. E. Walling ve diğerleri, "The Socialism of Today" (Günümüzün Sosyalizmi), 1916; H. G. Wells, "New Worlds for Old" (Eski Dünyalar İçin Yeni Dünyalar), 1910; İngiliz İşçi Partisi alt komitesinin 16 Şubat 1918 tarihli Yeniden Yapılanma Raporu; C. W. Elliot, "The Conflict between Individualism and Collectivism in Democracy" (Demokraside Bireysellik ve Kolektivizm Arasındaki Çatışma), 1910; Herbert Spencer "Social Statik" (Sosyal Değişmezlik); F. Le Dantec,

"L'egoisme, seule base de toute societe" (Toplumun Tek Temeli Bencilik), 1916. Sosyalizm ve sendikalizm tartışmaları için Bkz. J. Spargo, "Syndicalism, Industrial Unionism an Socialism" (Sendikacılık, Endüstriyel Birlikçilik ve Sosyalizm), 1916.

BÖLÜM X

1 Duygudaşlığın doğası: Bu kitap duygudaşlığın doğasını bu konudaki popüler görüşten, örneğin W. McDougall'ın "Gözlediğimiz kişi ve varlıkların his ve duygularını aynı his ve duygularla deneyimlememiz (Sosyal Psikoloji s. 92)" tanımından iki farklı şekilde ele almaktadır. İlk farklılık duygudaşlığın duygusal temelli olmasının gerekmediği ve onu diğer insanları hissetmek kadar düşünmek ve algılama yoluyla da paylaşılabileceğimiz konusundadır. İkinci farklılık ise başka birinin fiziksel olarak yaralanmasına tanık olmaktan kaynaklanan acı çekme olarak ifade edebileceğimiz organik duygudaşlığın her şeye rağmen bu kişinin ne kadar acı çekmekte olduğuna dair bir bilinci içermediğidir.

2 İçgüdüsel duygudaşlık: Bkz. C. Darwin, "The Descent of Man" (İnsanın Türeyişi), Bölüm III-V; H. Höffding, "Outlines of Psychology" (Psikolojinin Ana Hatları), s. 244; G. W. Nasymyth, "Social Progress and the Darwinian Theory" (Toplumsal İlerleme ve Darwinci Kuram), 1916, Bölüm III IX; A. Sutherland, "The Origin and Growth of Moral Instinct" (Ahlaki İçgüdü'nün Kökeni ve Gelişimi); W. McDougall, "Social Pyscology" (Sosyal Psikoloji), Bölüm IV.

3 Cömertlik erdemi: Bkz. Aristo, "Nikomakhos'a Etik", Kitap IV, Bölüm I; H. Sidgwick, "Methods of Ethics" (Etiğin Yöntemleri), Kitap III, Bölüm IV; F. Paulsen, "A System of Ethics" (Etiğin Bir Sistemi), Kitap III, Bölüm VIII; E. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm XXIII XXIV.

4 Fedakârlık erdemi: Fedakârlık kavramı genellikle X. Bölümdekinden daha derin ve şiddetli bir anlamda kullanılır. Yalnızca bir erdeme, başkalarının arasında olan bir insanın nihai ereğe varma isteğinin karakterine işaret etmekle kalmayıp bireyin kendinden yüksek gördüklerine tüm ahlaki isteği ve iradesi ile bağlanmasını ifade eder. Bkz. H. Palmer, "The Nature of Goodness" (İyiliğin Doğası), özellikle s. 179; R. Calkins,

"The Christian Idea in Modern World" (Modern Dünyada Hristiyan Düşünce), Bölüm III.

5 İtaatkârlık erdemi: Bkz. T. H. Green, "Lectures on the Principles of Political Obligation" (Siyasi Yükümlülük İlkeleri Üzerine Dersler), s. 448.

6 Geleneksel ahlak: Bkz. Westermarck, "The Origin and Development of the Moral Ideas" (Ahlaki Düşüncelerin Kökeni ve Gelişimi), Bölüm VII; Dewey ve Tufts, "Ethics" (Etik), Bölüm IV ve elinizdeki kitabın ilgili bölümü.

7 Kavgacılık içgüdü: Bkz. W. McDougall, "Social Psychology" (Sosyal Psikoloji), Bölüm III, s. 49; W. James, "Principles of Psychology" (Psikolojinin İlkeleri), Cilt III, Bölüm XXIV, s. 409; H. M. Stanley, "Evolutionary Psychology of Feeling" (Duygunun Evrimsel Psikolojisi), Bölüm X.

8 Kavgacılık ve Savaş: Bkz. W. James "The Moral Equivalent of War" (Savaşın Ahlaki Karşılığı), s. 267; R. Calkins, "The Christian Idea in Modern World" (Modern Dünyada Hristiyan Düşünce), s. 37. General Leonard Wood'un savaş üzerine yaptığı ve savaşın kavgacılık içgüdüünün kaçınılmaz bir ifadesi olduğu görüşünü yansıtan bir konuşmadan: "Sanki bunlar son büyük savaşmış gibi konuşmayın. Bu tür bir şey hakkında konuşmadan önce Tanrı'nın insan doğasını değiştirmesi gerekir." Bu ifadenin altında yatan haksız varsayım kavgacılık içgüdüyle savaş kurumunun aynı şey olduğudur.

BÖLÜM XI

1 Estetik ve Etik: Bkz. G. H. Palmer, "The Fields of Ethics" (Etiğin Alanları), Ders III ve kaynakça.

2 Dinsel bilincin kişisel olarak hedefi: Bkz. G. T. Romanes, "Thoughts on Religion" (Din Üzerine Düşünceler), IV. Baskı 1898, Bölüm I, Makale I, s. 42: "Bir din olarak adlandırılabilir her hangi bir kuramın ayırt edici özellikleri yüce bir kaynağa ya da şeylerin kaynaklarına gönderme yapmasıdır: Bu kaynağın tarafsız, akıllı ve kişisel bir doğası olması gerekir. Din kavramını başka türlü bir kurama uygulamak onu istismar etmektir." Hedefi sıklıkla mana olarak bilinen ve son dönemlerde yeniden formüle edilen animizm öncesi din kuramı kişisel

olmayan bir güç olarak görülür. Bkz. R. R. Marett, "The Threshold of Religion" (Dinin Eşiği), 1914; E. Durkheim, "Les Formes Elementares de la vie Religieuse (Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri), 1912, özellikle s. 269, 307, 333. Bu yazarlara karşı, Dr. I. G. Campbell saha araştırmacılarının ayrıntılı çalışmalarından yola çıkarak mana'yı kişisel olmayan bir güç olarak adlandırmanın doğru olmadığı sonucuna varmıştır. "Manaism A Study in Psychology of Region Manizm" (Din Psikolojisinde Bir Çalışma), *American Journal of Psychology* (Amerikan Psikoloji Dergisi), 1918, XXIX, s. 1-49 ve kaynakça. Ayrıca Bkz. J. H. Leuba, "A Psychological Study of Religion" (Din Üzerine Psikolojik Bir Çalışma), Bölüm II IV VI; M. W. Calkins, "A First Book in Psychology" (Psikolojide Bir İlk Kitap), Bölüm XIV; *Journal of Philosophy* (Felsefe Dergisi), 1991, VIII, s. 606-608.

3 Dini deneyimin kişiye özel oluşu: Bkz. W. James, "Varieties of Religious Experience" (Dinsel Deneyimin Çeşitlilikleri), Bölüm II, s. 28. Kişinin ilahi varlıkla bilinçli bağ kurması olarak tanımlanan din görüşünün, Durkheim, Ames, King, Campbell ve diğerlerinin öğrettikleri, dinin sosyal bir kökene sahip olduğu ve dinsel bilince sahip olan insanın kendisini inananların büyük yoldaşı olarak gördüğünü belirten kuramla tamamen uyumlu olduğu bir kez daha dile getirilmelidir. Bu kitabın yazarına göre Profesör Royce kendi din görüşü ile James'in din görüşü arasındaki karşıtlığı abartmaktadır. Bkz. "The Problem of Christianity" (Hristiyanlık Meselesi), Önsöz s. XV-XVI. Bu kitabın duruşuyla ilgili açık anlatım için Bkz. C. C. J. Webb, "Theories of Religion and Individual" (Din ve Birey Kuramları), 1916, özellikle Bölüm IX. Webb, "Hâlihazırdaki Tanrı deneyimi tamamen toplumsal olarak kabul edilemez," der.

4 Dinin süper insan hedefi: Bkz. W. Wundt, "Völkerpsychologie, Mythos und Religion" (Kitle Psikolojisi, Efsane ve Din), s. 751: "Dinin kökeni doğaüstü bir düşüncedir; Ahlak öncelikle duyuusal etkilerde yatar."

5 Din ile kaynaşan ahlak: Bkz. H. G. Wells, "Tanrı Görünmeyen Kral", Bölüm XI'in kapanış cümleleri Wells'in adı geçen eserinden (s. 110) alıntılanmıştır.

Mary Whiton Calkins'in bu kitabı disiplinler arası çalışmanın erken örneklerinden biridir. Calkins, "İyi nedir?" sorusundan yola çıkarak, iyi insanın anlamını araştırıyor. Konu sosyal bilimlerin temel araştırma alanlarından biri olmasının yanı sıra, gündelik yaşamımızda sıklıkla kendimize sorduğumuz sorulardan biridir. Calkins, kitabının sadece bilim insanları için değil, konuyla ilgilenen herkes için anlaşılır olmasını hedeflemiştir. Bu nedenle, İyi İnsan ve İyi'nin ayrım gözetmeksizin herkese seslendiği söylenebilir.

Bu kitabın ana amacı, etiği sadık, cesur, adil ya da ya da bunların tam tersi özelliklere sahip; isteyen, mücadele eden yaşayan insanları inceleyen bir çalışma alanı olarak ele almaktır. Bu amacı başka bir şekilde ifade edecek olursak, kitabın etiği, görevi, iyiliği, erdemi ya da değerleri soyutlayan bir bilim olarak görmediğini ama işine saygılı, iyi, erdemli insanın ve onun hedefinin bilimi olarak kavradığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla somut bir şekilde kavranan etik psikolojinin kaçınılmaz bir çıkış noktasıdır ve sosyoloji biliminin kaynağıdır.



cemyayinevi



cemyayinevi



cemyayinevi

