

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

JOSIAH ROYCE'UN AHLÂK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

ÖNDER BİLGİN

ANKARA 2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

JOSIAH ROYCE'UN AHLÂK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

ÖNDER BİLGİN

Tez Danışmanı
PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ

Eş Danışman
DOÇ. DR. CELAL TÜRER

ANKARA 2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI

JOSIAH ROYCE'UN AHLÂK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ

Eş Danışman: DOÇ. DR. CELAL TÜRER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ	
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR	
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	
Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR	
Doç. Dr. Celal TÜRER	

Tez Sınavı Tarihi: 17. 10. 2008

KISALTMALAR

A.g.e:	<i>Adı Geçen Eser</i>
A.g.m:	<i>Adı Geçen Makale</i>
AÜİFD:	<i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
Ank.ÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜSBE:	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bk./bk.:	Bakınız
C.:	Cilt
Çev:	Çeviren
Ed:	Editör
EÜSBE:	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HUA:	Harvard University Archives
IJE:	<i>International Journal of Ethics</i>
İÜ:	İstanbul Üniversitesi
İÜEF:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
JRPL:	<i>Loyal Agents of Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of Josiah Royce's Philosophy of Loyalty</i>
KSÜİFD:	<i>Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
LJR:	<i>The Letters of Josiah Royce</i>
LTJR:	<i>The Life and Thought of Josiah Royce</i>
M.E.B.:	Milli Eğitim Bakanlığı
MDDIF:	<i>Moral Deficiencies As Determining Intellectual Functions</i>
M.Ö.	Milattan Önce
MÜFEF:	Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
MÜİF:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜSBE:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
No:	Numara
ODTÜSBE:	Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

PC:	<i>The Problem of Christianity</i>
PL:	<i>The Philosophy of Loyalty</i>
RAP:	<i>The Religious Aspect of Philosophy</i>
s:	Sayfa
S:	Sayı
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SGE:	<i>Studies of Good and Evil</i>
SMP:	<i>The Spirit of Modern Philosophy</i>
SRI:	<i>The Sources of Religious Insight</i>
TFD:	Türk Felsefe Derneği
TDK:	Türk Dil Kurumu
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
TFK:	Türkiye Felsefe Kurumu
t.y.:	Yayın tarihi yok
UL:	<i>Urbana Lectures</i>
UÜ:	Uludağ Üniversitesi
UP	University Press
Vb.	ve benzeri
Vd.	ve diğerleri
Vol:	Volume
WI:	<i>The World and Individual</i>
WSAT:	<i>What Should be the Attitude of Teachers of Philosophy Towards Religions</i>
Yay.:	Yayınları

ÖNSÖZ

Son dönemde Anglo-Amerikan söyleyişine uygun bir biçimde ahlâk ve etik arasında yapılan ayırım konuşma ve yazı diline iyice yerleşmiş durumdadır. Ahlâk (*morality*) yaşanan; ahlâk felsefesi (*ethics*) düşünüldür. Meta-etik ise ahlâk felsefesi üzerine felsefe yapmaktır. Artık bu sınıflama üzerinde, çeşitli yanlış ve/veya farklı kullanımlarına rağmen, uzlaşma sağlanmış gibi görünmektedir. Ancak üzerinde uzlaşılamayan ve uzlaşmanın da pek mümkün görünmediği bir şey var ki; içinde etik veya ahlâk kelimelerini barındıran bütün cümleleri anlamsızlaştıran veya ‘göreceli’ kılan ‘en yüksek iyi’ ya da aynı şey demek olan ‘ahlâkî temellendirmenin’ ‘niçin’ ve ‘neye’ göre yapılacağı sorundur.

Dinî veya din dışı, -aklî, sezgisel ve duygusal- ahlâk temellendirmeleri yanında ahlâka yaklaşım biçimi veya araştırma yöntemi bakımından ‘betimleyici,’ ‘normatif’ ve ‘meta’ etik şeklindeki tasnifler bir genellemedir ve sorunu çözmeye yetmez. Sorun bu genellemelerin insan hayatını ilgilendiren boyutunda ortaya çıkar. Bilen (*sapiens*), alet yapan (*faber*), iktisadî (*economicus*), sosyal (*socius*), (...) bir varlık olarak insan, hayatta karşılaştığı her türlü ‘kötü/lük’ ve sorunların çözümünde, herkesin üzerinde uzlaştığı ‘değişmez bir ilkeye’ sadakat göstermek ve anlaşmazlıklarda kendisine başvurmak ister. Bu açıdan bakıldığında ahlâk, hukuk ve siyaset ‘pratik’ bir alan olarak normatiftir. Oysa etik ve meta-etik bu ilkeleri betimler veya analiz eder. Ancak ahlâk ile etik arasında başka bir ifade ile yaşanan ile düşünülen arasında bir uygunluğun olması gerekir. Ahlâk işte bu uygunluk temeli üzerinde yükselir. Nitekim “ahlâkî Hak saklasın” duası günümüz insanının ‘etik düşünmek’ ama ‘ahlâklı olmamak’ anlayışına bir nazire ve sitem gibidir.

İnsanın sosyal ve bireysel sorunlarına çözüm arayışı sadece günümüzün meselesi değildir. *İlk insan*’la başlayan ve *kıyamete* kadar sürmesi muhtemel olan sorun, insanın sorundur ve yine insan tarafından çözümlenmeyi beklemektedir. Bu arayışa bir katkı olması bakımından Josiah Royce (1855–1916) “Yeni Dünyanın” en verimli, en samimi, pazarlıksız ve dobra dobra filozoflarından biri belki de birincisidir. Her şeyden önce onun düşüncesinin yönü yukarıdaki anlamıyla ‘etik’ değil ahlâkî bir çabadır. Onun anlayışı sırf bu açıdan bile araştırmayı değerdir.

Royce, idealizmin Amerika’da en büyük savunucularından biridir. Dönemin sosyal ve siyasal gelişmelerine paralel olarak onun felsefeyi, sadece spekülâtif ve düşünsel bir uğraş olarak görmediğini, bu alanlardaki sorunlara bir çözüm yolu olarak da gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Royce’un idealizminin pratik yönü veya uygulaması onun ahlâk ve din felsefesinde ortaya çıkar. Bu yönüyle o, tam bir din ve ahlâk filozofudur. Eserlerinde insana ve hayata dair, felsefî terminoloji içinde söylersek ahlâka dair ne varsa onu bulmak mümkündür. Royce’un ahlâk hakkındaki düşünceleri genel olarak üç dönem içinde değerlendirilse bile, ilk dönem ile son dönem düşüncelerinde bir değişme değil, gelişme ve derinleşme söz konusudur.

Amerikalı bir filozof olarak Royce’a dair araştırmalar, Amerika’da felsefenin gelişimine paralel olarak 1960’lı ve 70’li yıllara gelene kadar ihmal edilmiştir. Amerikan felsefesinde analitik okulun 1920’lerden başlayan ve 1960’lı yıllara kadar süren hâkimiyeti özellikle McDermott, Jane Adam Smith’in klasik pragmatistlere dair çalışmaları ile azalmaya başlamıştır. Bu yıllarda Yale Üniversitesinden Jane A. Smith’in başlattığı Royce araştırmaları son dönemde birçok çalışmanın ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Bu tarihten sonra dünyanın pek çok yerinde Royce’a dair çalışmaların artarak devam ettiğini görüyoruz. Ancak Royce’un ülkemizde yeterince tanınmadığını, hakkında bir tez ve birkaç makale haricinde herhangi bir araştırmanın bulunmadığını söyleyebiliriz. Bazı düşünürlerin, Royce’un özgün yanlarını göz ardı ederek felsefesinin eklektik olduğunu, yeni bir şey söylemediğini, sadece kavramlarının yeni olduğunu ileri sürmeleri bir dereceye kadar makul görülse bile, araştırmalarımızın sonucunda onun ihmal edilemeyecek kadar özgün bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışma, Royce’un sadakat kavramı etrafında oluşturduğu ahlâk felsefesini ortaya koymayı hedefler. Onun ahlâk felsefesi insan hayatını şu ya da bu şekilde etkileyen kötümserlik, şüphe ve kötülük sorunları ile başlar. Bu yüzden çalışmamız insan hayatının düzenli olabilmesi için, bu sorunların nasıl ele alınması ve çözümlenmesi gerektiğine dair tartışmaların yer aldığı birinci bölümle başlar. İkinci bölüm, kanaatimizce onun çok ihmal edilen insan ve ideal ahlâkî kişilik örnekleri etrafında ele aldığı insan felsefesini ortaya koymayı amaçlar. Üçüncü bölüm Royce’un ahlâk anlayışının temeli olan sadakat

felsefesini fizik ve metafizik boyutlarıyla irdeleyip, sadakat ahlâkının diğer ahlâk felsefeleri içerisindeki yeri ve değerini inceler.

Bu çalışma boyunca birçok değerli insanın desteğini gördüğümü ve onlara teşekkür etmem gerektiğini biliyorum. Başta öğrencisi olma bahtiyarlığına ulaştığım Hocam Prof. Dr. Necati ÖNER olmak üzere Danışman Hocam Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ'ye; tezin belirlenmesi ve son aşamasına kadar gösterdiği sabır, emek ve her türlü desteklerinden dolayı saygı ve hürmetlerimi arz ederim. Bu çalışmanın kaynakları ve yöntemi konusunda çok büyük yardımlarını gördüğüm Eş Danışman Hocam Doç. Dr. Celal TÜRER'e minnettarım. Royce'u kronolojik olarak okumayı, makale ve eserlerini nerede aramak gerektiği gibi, Royce hakkında pek çok şeyi kendisinden öğrendiğim Catherine H. SCHELL'a da teşekkür ederim. Çalışmanın müsveddelerini okuma, değerlendirme ve yorumlama aşamasında birçok arkadaşımın doğrudan veya dolaylı katkılarını gördüm. Başta Dr. Hasan AKKANAT ve Dr. İbrahim KAPLAN olmak üzere emeği geçen bütün arkadaşlarıma sonsuz teşekkürlerimi bildiririm.

Önder BİLGİN
Ankara-2008

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	I
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	VI

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu	2
2- Araştırmanın Amacı	4
3- Araştırmanın Önemi.....	5
4- Araştırmanın Yöntemi.....	6
5- Araştırmanın Sınırlılıkları	9
6- Araştırmanın Temel Kavramları.....	11
7- Konuyla İlgili Araştırmalar	11
8- Royce'un Hayatı ve Felsefi Eserleri.....	12
8.1- Hayatı.....	12
8.2- Zihnî Biyografisi ve Felsefe Tarihindeki Yeri.....	17
8.2.1- Royce Felsefesinin Avrupalı Kaynakları.....	21
8.2.2- Royce Felsefesinin Amerikalı Kaynakları.....	24
8.3- Felsefeyle İlgili Eserleri	25
8.3.1- Makaleleri.....	26
8.3.2- Kitapları	30
9- Çağdaş Royce Araştırmacıları	36

BİRİNCİ BÖLÜM

ROYCE'UN AHLÂK ANLAYIŞINI OLUŞTURAN UNSURLAR: KÖTÜMSERLİK, ŞÜPHECİLİK VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

1- KÖTÜMSERLİK, ŞÜPHECİLİK VE SADAKAT.....	41
1.1. Royce'un Erken Dönem Eserlerinde Kötümserlik.....	44

1.2. Royce, Schopenhauer ve Kötümserlik.....	51
1.3. Modernite ve Kötümserlik.....	59
1.4. Etik Kötümserlik ve Şüphcilik	63
1.5. Son İdeal.....	69
1.6. Ahlâkî Ferasetten Dinî Ferasete Geçiş.....	70
2-KÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	76
2.1. Bircilik ve Kötülük Problemi	80
2.2. Spinoza ve Kötülük Problemi.....	85
2.3. Kötülüğün Fenomenoloji ve Epistemolojisi	89
2.4. Eyüp (Job) Problemi ve Kötülük	100
2.5. Kötülük ve Tanrı	107
2.6. Kötülükle Mücadele	113
2.7. Kötülük Problemi ve Sadakat	116

İKİNCİ BÖLÜM
İNSAN FELSEFESİ:
ROYCE'DA AHLÂKÎN ÖZNESİ SORUNU

1- AHLÂK FELSEFESİNDE BEN VE KİŞİLİK.....	120
1.1. Ben.....	124
1.2. Kişilik.....	127
1.3. Ahlâkî Feraset.....	130
1.4. Benin Sosyal Niteliği.....	136
2- ROYCE'DA KİŞİLİK TİPOLOJİLERİ VE SADIK BEN.....	139
2.1. Royce'da İdeal Kişilik Tipi: Sadık Ben	144
2.2. Ahlâkî Öznellik	149
2.3. Sadakat ve Özgürlük	151

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ROYCE’UN AHLÂK ANLAYIŞI:
SADAKAT FELSEFESİ

1- SADAKAT: TANIMI UYGULAMA ALANLARI, FARKLI YAKLAŞIMLAR VE AHLÂK	157
2- FİZİKSEL (EXTERNAL) SADAKAT.....	171
2.1. Sadakat ve Royce’un Amerika’sı.....	171
2.2. Royce’un Başlangıç İçin Sadakat Tanımı	176
2.3. Sadakat ve Ahlâkî Bireysellik.....	181
2.4. Sadakate Sadakat İlkesi.....	187
2.5. Sadakat ve Erdemler	193
2.6. Sadakat ve Vicdan İlişkisi.....	198
2.7. Sadakat ve Amerikan Sorunları.....	201
2.8. Sadakat Eğitimi	205
3- METAFİZİKSEL (INTERNAL) SADAKAT	211
3.1. Royce’da Din-Felsefe İlişkisi	212
3.2. Din ve Kayıp Ülkülere Bağlılık	218
3.3. Sadakat ve Hakikat Arayışı.....	221
3.4. Sadakatin Metafiziği	226
3.5. Sadakat: Ezeli Olanın Tezahürü.....	230
3.6. İnanma İradesi Olarak Sadakat.....	235
3.7. Sadakat ve “Din”	238
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME.....	247
BİBLİYOGRAFYA.....	257

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu

Tüm filozofların düşünceleri, aksiyonları ve kişisel kaderleri, içinde yaşadıkları çağın durum ve olaylarıyla yakından ilişkilidir. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıla baktığımızda bu çağdaki filozofların düşünsel konumları, büyük ölçüde Aydınlanma filozoflarının ortaya koyduğu düşüncelerin etkisi ve ışığı altında gelişmiştir. Her ne kadar on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde ABD’de ortaya çıkan ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar Amerikan fikir hayatını derinden etkileyen felsefe akımlarının içinde en belirgin düşünce pragmatizm olarak görünse de, pragmatizmin yanı sıra Kıta Avrupa’sı felsefesinin derin izlerini hemen her zeminde görmek mümkündür. Nitekim yirminci yüzyıl Amerikan felsefi düşüncesine realist ve ampirist çizgide karakteristiğini veren İngiliz analitik düşüncesinin tesiri büyük olsa da bunun yanında idealist eğilimli düşünürler de Alman felsefe geleneğine bağlı kalarak özgün felsefi çözümlemeler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Amerikan düşünce hayatında Josiah Royce’da (1855–1916) izlerini gördüğümüz idealizmin şekillenmesinde büyük oranda Alman idealistlerinin özellikle de Georg W. Friedrich Hegel (1770–1831)’in etkisini görüyoruz.¹

Royce felsefesi, batı felsefe geleneğindeki sistem kurucularının, idealizm ve 1875’den beri Amerikan felsefesine hâkim olan pragmatizmin eşsiz bir sentezi olarak yorumlanabilir. Nitekim McDermott Royce idealizmini, Amerikan felsefesinin en verimli ikinci dönemi, yani ‘felsefeye Amerika’nın hediyesi,’ olarak kabul edilen devrede ortaya çıkan sosyal sorunlara bir çözüm arayışı olarak niteler.² Royce düşüncesi, bu dönemde realite ve dinin ortaya koyduğu problemlere çözüm bulmaya çalışan bir yönelişi temsil eder. O bu sorunları geniş bir düşünce ve deneyimle elde edilmiş kavramlarla kurulmuş idealist bir sistem içinde çözmeye çalışır. Onun idealizmi, diğer idealist sistemlerden ve özellikle Hegelci yaklaşımdan farklı birtakım iradî faktörlere sahiptir. Nitekim bu

¹ Yirminci yüzyılın başında idealist felsefeleriyle Hegelci diyalektiği kabul eden bir dizi İngiliz ve Amerikan düşünür, yeni-Hegelciler olarak nitelendirilir. Bu grubun ileri gelen İngiliz filozofları arasında Edward Caird (1835–1908), Thomas Hill Green (1848–1882), Francis Herbert Bradley (1846–1908), Bernard Bosanquet (1848–1923) ve John Mc Taggart (1866–1925) iken; Amerikan filozoflar ise William Torrey Harriss (1835–1908), Josiah Royce (1855–1916), James E. Creighton (1861–1924) ve Mary W. Calkins (1863–1930)’dır. Bk. W. Shakian, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, t.y., s. 171.

² Celal Türer, “Amerikan Felsefesinin Özellikleri,” *KSÜİFD*, S. 1, 2003, s. 113.

özellikler sebebiyle o, mutlak (*absolute*) idealizmin en iyi Amerikan temsilcisi olarak görülür. Royce'un mutlak idealizmi, insan tecrübesinin mutlak zihnin/Tanrı'nın bir parçası olduğunu söyler. Ancak bu şekilde Tanrı'nın varlığı doğruluğu nesnel kılar. Onun idealizmi; “nesnel dünyanın varlığının ve bağımsızlığının garantisi olan aşkın bir ben olmalıdır” düşüncesiyle Kant'a yaklaşır. Bu haliyle Royce'un mutlak idealizmi bir çeşit teizmdir.³ Onun irade teorisi ve bu teorinin bilgi sürecindeki izdüşümü, rasyonel idealizm geleneğine yeni özellikler katar. Royce bu gerçeğin farkında olarak kendi duruşunu tam iradecilik ya da mutlak pragmatizm (*absolute pragmatism*) olarak adlandırır.

Royce'un felsefî sorunların çözümünde *Ben (Self)* kavramına yüklediği anlamlar, sisteminin merkezî noktasını teşkil eder. Daha önceki düşüncesinde, bütün gerçeği tek bilen olarak kabul edilen ben, daha sonra arabuluculuk ve sistem fikriyle gelişir ve değişir. Sonuçta bütün benlerin amacının gerçeğe tümüyle sahip çıkmak ve *evrensel bir toplum* içinde bir araya gelmeye işaret eden “yorum toplumu (*community of interpretation*)”na⁴ ya da sosyal gerçeklik teorisine ulaşır.

Açıktır ki Amerikan düşünürleri hakkında Türkiye’de yapılan çalışmalar neredeyse bir elin parmakları sayısını aşmamaktadır. Amerikalı bir filozof olarak J. Royce, Türkiye’deki felsefecilerin ihmal ettiği ve Türk aydınlarının kendisini çok fazla tanımadığı bir filozoftur. Yukarıda kısaca ifade edildiği üzere Royce'un düşünce dünyasını ve oluşturmaya çalıştığı sadakat ahlâkını kendi düşünce bütünlüğü içerisinde ortaya koymak ve mevcut ahlâk anlayışları içerisindeki yerini tespit edip değerlendirmek bu araştırmanın konusunu teşkil eder. Dolayısıyla bu çalışma, ahlâk üzerine yeni bir perspektif geliştiren,⁵ hayatın anlam ve mahiyetini sadakat kavramı ile yeniden yorumlamayı deneyen Royce'un ahlâk felsefesini ortaya koymayı hedeflemiştir.

³ John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul, t.y., s. 91.

⁴ Bk. Galip Velio, *Knowledge and Immortality: On the Structure of Transference of Scientific Knowledge in Terms of Royce's Community of Interpretation* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), ODTÜSBE, Ankara, 1994.

⁵ Felsefenin alt bölümlerinden biri olan Etik veya Ahlâk Felsefesi, pratik hayatla ilişkili problemleri değerlendirirken, sadece felsefenin verilerini değil, din ve bilimin ne söylediklerini de hesaba katmak zorunda kalan bir felsefe disiplindir. Bk. Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yay., Ankara, 1995, s. 20. Etik, aynı zamanda, iyi-kötü, güzel-çirkin, hak-bâtıl zıtlıklarını tespit ve temyiz eder. Şaban Teoman Durallı, “Ödev Esaslı Ahlâk: Başkaldıran İnsan”, *Kutadgu Bilig/ Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 1, İstanbul, 2002, s. 29.

Royce'un sadakat ahlâkının Türk kültürünün karşılaştığı ahlâk sorunlarına verimli ve uygun kanallar açabileceğini, ilham edici bakış açıları sağlayabileceğini düşünüyoruz. Bununla birlikte başka ahlâk anlayışlarıyla tanışmanın, kendi ahlâk dünyamızda derinleşme ve gelişmelere yol açabileceğini ümit ediyoruz.

2- Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, yukarıda da ifade edildiği gibi, Royce felsefesinin ahlâkî yönünün ortaya çıkarılmasını amaçlar. Royce'un sadakat ahlâkını ortaya koymak, bu anlayışı oluşturan sosyal, siyasi ve felsefi zeminin belirlenmesiyle mümkün olabilir. Bu yüzden Royce'un içinde doğduğu ve geliştiği düşünce atmosferine nüfuz etmek gerekir. Royce, Evangelist bir çevre içinde doğar ve yetişir. Dini düşüncenin yanısıra yeni kurulan bir ülkede, göçlerle, kargaşa ve büyük trajedilerle yüzleşmesi, yanı başında ve gözleri önünde yaşanan sınıf ve ırk mücadeleleriyle hemhal oluşu, onun düşüncelerinin yönünü ve hedefini belirler. Bu düşünce iklimi içinde yaşayan bir kimsenin yeni toplum ve devletiyle bütünleşme serüveni, iyi bir gözlemci olan Royce'u, bu ülkeye bağlılık çağrısına yöneltir.

İlk etapta 'Amerikalılık' çağrısı olan bu yönelim, giderek ahlâkî bir eyleme ve daha sonra yeni bir ahlâkın temeli olacak bir kavrama dönüşür. İşte bu kavram sadakattir. Royce'dan önceki ahlâk felsefesi sadakati sadece bir erdem olarak görürken, Royce sadakati ahlâka temel olabilecek en esaslı değer olarak kabul eder. Gerçekten de göç dalgalarının ortasında, yeni kurulan bir ülkede sadakat, o ülkeye bağlılık çağrısı açısından çok anlamlı görünebilir. Nitekim bireysellik ve özgürlük söylemlerinin zirvede olduğu bir çağda, en uç ve olumsuz anlamıyla 'köleliği' çağrıştıran sadakat kavramı ekseninde ahlâkî ve felsefi bir söylemi geliştirmek ilk bakışta bir cesaret, bu kavramı ahlâkî temellendirmenin merkezine koymak ise bir özgünlük göstergesidir. Bu, elbette Royce'un ahlâk anlayışı hakkında daha çalışmanın başında bir ön kabul veya hüküm değil, dönemin şartları göz önüne alındığında onun ahlâk anlayışına dair bir tespittir.

Betimlemeye çalıştığımız bu çerçevede içerisinde ve ahlâk felsefesi bağlamında Royce'un ahlâk problemini nasıl ele aldığı ve temellendirdiği, onun ahlâk anlayışının bilinen ahlâk görüşleriyle hangi açılardan benzerlik ve farklılıklar gösterdiği, bu görüşlerin kendisine intikal eden felsefi ve sosyal sorunlara yansımaları ve döneminde yapılan

düşünsel tartışmalara hangi ölçüde katkıda bulunduğu ve çözüm sunduğu konusu tezin amacını oluşturmaktadır.

3- Araştırmanın Önemi

Bir araştırmanın önemi, elbette konusuyla da doğru orantılıdır. Felsefenin konusu olarak ahlâk, bir taraftan felsefi bir sorun olmaya devam ederken, diğer taraftan insanlığın karşılaştığı sorunların çözümünü belirleyen mahiyettedir. Ahlâk temellendirmelerine bir halka eklemiş olması bakımından Royce'un sadakat anlayışının araştırılması, Türk düşünce hayatı açısından yenidir. Bu anlamda ilk ve yeni oluşu araştırmanın önemini artırmaktadır. Ahlâk felsefesine farklı bir bakış açısı kazandıracağını ümit ettiğimiz çalışmamız, ilgili birçok bilim dalının kendisinden yararlanacağı yeni ve orijinal bir kaynak olabilir. Bu açıdan bakılınca Royce'un ahlâk anlayışı gibi diğer düşüncelerinin de ortaya çıkarılması, değerlendirilmesi ve bu çalışmaların artmasının çok isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Öte yandan yeni bir ahlâk temellendirmesi, zımnen, diğer ahlâk temellendirmelerinin ve sistemlerinin başarısız olduğu anlamına da gelir. Hiçbir ahlâk filozofu ve sistemi, ilkelerinin mutlak doğruluğu içermediğini söyleyerek yola çıkmaz.⁶ Başka bir ifade ile etik hakkında söylenebilecek her şey, Taoizmin kurucusu Laotse (M.Ö. 604 veya 570), Konfüçyüs (M.Ö. 551–479), Budda (M.Ö. 563–483) ve Zerdüş/Zarathustra (Doğumu tahminen M.Ö. 570); Sokrates (M.Ö. 469–399) Platon (M.Ö. 427–347), Aristoteles (M.Ö.384–322), Epikür (341–270) ve Stoacılar; İsa ve Paul; Rönesans düşünürleri, aydınlanmacılar ve rasyonalizm; John Locke (1632–1704), Shaftesbury (1671–1713) ve David Hume (1711–1776); Baruch Spinoza (1632–1677) ve Immanuel Kant (1724–1801); John Fichte (1762–1814) ve Hegel; Arthur Schopenhauer (1788–1860), Friedrich Nietzsche (1844–1900) ve diğerleri tarafından zaten söylenmişken (...) Şu iki düşünceyi ele almayan bir kimsenin etik üzerine başka bir kitap yazması hayli anlamsızcadır: Birincisi, etik öncelikle pratik bir problemdir, ikincisi ise etik henüz tatmin edici ölçüde çözülmemiş bir problemdir.⁷

⁶ Lokman Çilingir, *Ahlâk Felsefesine Giriş*, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 25.

⁷ Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri*, Çev., Mehmet Aydın, Recep Tapramaz, Liberte Yay., Ankara, 2006, s. 3.

Etik hakkında yukarıdaki gerekçelerin dışındaki nedenlerle de söz söylemek, kanaatimizce anlam ve değerinden bir şey kaybetmez. Ancak gerçekten de Royce’a göre etik, “pratik” ve “ampirik” bir problemdir. Fakat mevcut etik sistemler, dinler, teodiseler ve filozoflar etik sorunlara tatmin edici bir cevap sunamamışlardır. Royce, etik sorunlara tatminkâr bir cevap ve ‘genel geçer’ (mutlak), en yüksek ahlâk idealinin sadakat olduğunu iddia eder. Peki, sadakat ahlâkı nedir? Gerçekten o, iddia edildiği gibi evrensel bir ahlâk anlayışı olarak değerlendirilebilir mi? Sadakat, sıkça duyduğumuz en genel anlamda, ‘bağlı kalmak’ ve ‘aldatmamak’ dışında başka nasıl anlaşılabilir ve etik bir temellendirmeye esas olabilir?

Çalışmamızın, bu sorular etrafında oluşan tartışmalara yer verdiği, Royce’un ahlâk anlayışını diğer ahlâk sistemleriyle ayırdığı yönleri tespit ettiği ve yaşanan ahlâkî problemlere uygulanabilirliğini değerlendirdiği için önemli olduğunu düşünüyoruz. Bunun yanı sıra, ülkemizde Royce’un ahlâk anlayışıyla ilgili olarak yapılan çalışmaların yokluğu da araştırmanın önemini artırmaktadır. Nihayetinde bu çalışmanın felsefe dışında Türkiye’deki sosyal psikoloji başta olmak üzere, dinler tarihi, psikoloji, sosyoloji, eğitim, politika, tıp gibi alanlarda ilham edici katkılar sağlayacağını umut etmekteyiz.

4- Araştırmanın Yöntemi

Farklı ahlâk anlayışlarının varlığı, ahlâk araştırmalarının yönteminde farklılık olabileceğini gösterir. Klasik ahlâk araştırma yöntemleri ahlâkı bir “davranış bilimi” şeklinde tanımlar ve dolayısıyla ahlâk, iradî faaliyetlerin bilimi olur. Bu haliyle ahlâk araştırmalarının yöntemi bilimsel araştırmaların yöntemiyle benzerlik gösterir. Bilimsel yöntem olguların sınıflandırılması ve açıklanmasına dayanır. “Bilim önceden tahmin etmeyi bir yöntem olarak kullanır.”⁸ Oysa ‘iradi faaliyet’lerin önceden tahmin edilebilmesi iradenin dondurulması anlamına gelir. Bu da ahlâkın iradîlik özelliğine ters düşer. O halde, ahlâk araştırmalarının yöntemi bilimsel araştırma yöntemlerinden farklı olmalıdır. Bu durumda ahlâk *bilimi* araştırmalarında yöntem nasıl olabilir? Royce’un ahlâk anlayışını

⁸ Ahlâk araştırmalarında ahlâkın bir bilim olarak ele alınması ve normatif bir bilim olarak ahlâkın nasıl ele alınabileceği hakkında bk. Kılıç “Felsefe ve Ahlâk İlişkisi”, Ed. Recep Kılıç, ***Din ve Ahlâk Felsefesi***, içinde, Ankuzem Yay., Ankara, 2006, s. 179- 183.

kendi düşünce gelişimi içinde mi yoksa klasik yöntemle mi ele almalıyız? Kanaatimizce bir yöntem olarak her iki yaklaşımdan da istifade edilebilir. Benzer şekilde çalışmamızı, çoğu zaman tasviri bir yaklaşımla, yeri geldiğinde metin-bağlam ilişkisinin sunulduğu yorumlayıcı/ hermeneutik bir yaklaşımla ve bazen de analitik tarzda ele alacağız. Bu yöntemle, birçok yöne *genişleyen* aynı zamanda Royce'un sadakat anlayışında *derinleşen düşüncelerini* ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmada Royce'un eserlerinden sıkça alıntılar yapıldığı görülecektir. Başka bir ifade ile Royce çalışma içerisinde sık sık Türkçe konuşmuştur. Bu yöntem, bilimsel çalışmalarda kullanılmakla birlikte önerilmeyen bir yöntemdir. Ancak, çalışmamız bir ilk olduğu için, Royce'un hayatı ve eserleri de dâhil olmak üzere kavramları, kurgusu, düşünsel arka planı ve gelişim seyri ile eserleri arasında kurduğu bağının nereden, nasıl ve niçin kullanıldığını gösterebilmek için, üslup ve akıcılık riskine rağmen bu yöntem kullanılmıştır.

Bu çalışmada bilimsel çalışmaların doğasında zaten var olan bazı sorunlarla karşılaşmış, bu sorunlar çalışmanın yönteminde belirleyici olmuştur: Öncelikle, çalışmayı tez haline getirme sürecinde, Royce'un eserlerinin kronolojik izlerini sürmek, onun eserlerinin ve ertelemeci üslubunun getirdiği sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldık. Gerçekten de Royce eserlerinin kronolojik olarak ele alınmasını okuyucu ve dinleyicilerinden özellikle ister. Bundan dolayı Royce üzerinde yapılacak herhangi bir çalışma, öncelikle eserlerin kronolojik bir biçimde okunmasını gerektirir. Belki bu okuma yöntemi, birçok çalışma için gereklilik olarak görünebilir ancak Royce'da bu gereklilikten öte bir şeydir. Bizde de ele alınan konular arasındaki ilişkinin, ancak eserlerin yazılış sırasına göre okunduğunda çözülebileceği kanaati olduğu için, okuyucu açısından monoton, araştırmacı açısından yorucu da olsa çalışmamızda bu yolu takip etmeye çalıştık. Bu, Royce üzerinde çalışma yapmak isteyenlerin önündeki güçlüklerin başında gelir.

İkinci olarak Royce'un dil kurgusunu, üslubunu, felsefi anlayışının kaynak ve temellerini, özellikle de kullandığı kavramları, dil ve kültür farklılığının da tesiriyle anlamakta zorluk çekildiği söylenebilir. Nitekim bazı Royce eleştirmenlerine göre onun en özgün yanı, kullandığı kavramlarıdır. Onun ele aldığı ve tartıştığı konu ve problemler,

düşünce tarihinin kadim meseleleridir.⁹ Eğer bu hükmü tek başına doğru kabul edersek onun ‘kavramları’ ve kurgusunun felsefesinin önüne geçtiğini görebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, onun ahlâk anlayışı kadar, kullandığı kavramlar ve ona yüklediği anlamların da önem kazanacağı düşünülebilir. Bu sebepten Royce’un düşüncesini oluşturan kavramları Türkçeye doğru aktarmak için özel bir gayret içine girildiği çalışmamızda görülebilir. Bu kavramları Türkçeye aktarırken mevcut felsefe sözlüklerine bakılarak varsa onlar kullanılmış, yoksa Royce’un söylemine uygun olarak yeni bir sözcük üretilmiş ve İngilizce karşılıkları parantez içinde verilmiştir. Nitekim çalışmada kullanılan yabancı kelime ve kavramlar, o dillere duyduğumuz özel bir sevgi ya da hayranlıktan değil, ya sözcüğü tam olarak Türkçeye çevirmeyi başaramadığımızdan ya da kavramın teknik kullanımını belirtmek içindir.

Bunun yanında onun yetiştiği ve etkilendiği tarihî, felsefî, dinî, kültürel, sosyal ve ailevî hatta çocukluk çevresinin nasıl şekillendiği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu itibarla Royce felsefesinin oluşumuna etki eden entelektüel ve sosyal çevre arasında ilişki kurulmuştur. Birçok Royce araştırmacısı ve felsefe tarihçisi, çoğunlukla John Dewey (1859–1952)’i takip ederek, Royce felsefesini üç dönemde incelemişlerdir.¹⁰ Royce’un *erken* dönem eserlerinin belirleyici çizgilerini Katolik bir aile, onu derinden etkileyen – kendi deyişiyle “sıkı diyalektik tartışmalar yaptığı”– bir abla, yeni kurulmakta olan bir ülke ve Almanya seyahati oluşturur. Nitekim Almanya deneyimi, onun sadakat felsefesini derinden etkilemiş, hatta belirlemiştir. Bu dönemde Alman idealizminin Kant, Fichte, F. W. Schelling (1775–1854), Hegel gibi güçlü filozoflarının etkisini ve nihayet Schopenhauer’in derin tesirlerini görmek olasıdır. Bunlardan başka, Royce’un, arkadaşlıkların sadakat bağı üzerine kurulduğu ve sadakatsizliğin kabul edilemez olduğu Alman sosyal hayatı, klasik edebiyatı ve kahramanlık destanlarındaki büyük sadakat örneklerinin¹¹ onun sadakat felsefesine ilham kaynağı olduğuna dikkat çekmek isteriz.

⁹ J. W. Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” *Mind, New Series, Vol. 18, No. 70*, (Nisan 1909), s. 270. <http://links.jstor.org/sici?sici=0026->

¹⁰ Frank M. Oppenheim, “Dewey on Royce: A Recently Discovered MS and a Response”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. XXXVII, No. 2*, Spring, 2001, s. 215.

¹¹ Yıldız Çetiner, *Alman Kahramanlık Destanlarında Sadakat, Onur ve Cömertlik Kavramları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1995, s. 16.

Diğer bir dönem, onun özellikle William James (1842–1910) ile yakın zihni ilişki kurduğu ikinci dönemidir. Royce’un şaheseri kabul edilebilecek Sadakat Felsefesi/*The Philosophy of Loyalty* (1908) adlı eserinin oluşması ve yayımlanması bu döneme rastlar. Royce’un üçüncü, dönemi, hocası ve arkadaşı James’in ve hemen arkasından oğlu Christopher’ın ölümünün tesiriyle ortaya çıkan derin acı ve bu acının felsefesine yansımalarıyla belirginleşir. Nitekim bu derin ıstırap, onun ilk dönem felsefesinde tartıştığı kötümserlik, kötülük problemi ve ahlâkî kötülüğün tamamlayıcısı olur. Onun bu keder ve acılarla hemhal oluşunu araştırmacılar yerinde bir nitelemeyle “trajik vizyon” olarak isimlendirirler. Onlar sadakat etiğinin acı ve keder temeli üzerinde yükseldiğini söyleyerek, Dinî Ferasetin Kaynakları/*The Sources of Religious Insight* (1913) ve Hristiyanlık Sorunu/*The Problem of Christianity* (1913) gibi iki önemli eserin orta dönemle olgun dönem arasında oluştuğunu ileri sürerler.¹²

Araştırmamızda Royce’un bu zihnî gelişimini belirleyen ana çizgileri takip ederek onun ahlâk felsefesini ortaya koyarken; aynı zamanda eserlerindeki ahlâkî kavramlar ve bunlarla ilişkili olan Tanrı, İnsan, Özgürlük, Din, Etik ve Ahlâk Felsefesinin diğer temel kavramları ve bu kavramların ahlâkla olan ilişkileri de ele alınmıştır.

5- Araştırmanın Sınırlılıkları

Bir saha araştırmasının sınırlarını, incelenecek alan belirler. Oysa ahlâk felsefesi konusunda yapılacak bir çalışmanın sınırları, ‘kendiliğinden’ veya ‘doğal’ olarak belirlenemeyecek kadar geniştir. Bu itibarla çalışmamızda, Royce’un ahlâk düşüncesi sistematik bir şekilde ele alınıp incelenmiş, geliştirilmiş ve sınırlandırılmıştır. Royce’un ahlâk ilkeleri veya sadakat temelli etik anlayışı, sadakatin bizzat kendisinin gerektirdiği bir devamlılık ve süreklilikle onun “ahlâk anlayışının esası ve tamamı” haline gelmiştir. Ancak onun sadakat etrafında kurguladığı ahlâk anlayışının bireysel, sosyal ve dinî yansımalarını, son dönem çalışmalarında –yine sadakatten vazgeçmeden– sadakat sanatları

¹² Louis Ruprecht, *Tragic Posture and Tragic Vision: Against the Modern Failure of Nerve*, New York, Continuum, 1994. s. 235; Catherine Hannah Schell, *Loyal Agents and Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of Josiah Royce's Philosophy of Loyalty*, Princeton University, 2000, s. 11.

(*arts of loyalty*) ve Yorum Toplumu (*Community of Interpretation*) gibi farklı kavramlarla geliştirdiğini görüyoruz.

Royce'un birçok filozoftan etkilendiği ve birçok filozofu etkilediği göz önüne alınarak, çalışmamız Royce'un ahlâkî ve felsefi ilişkide olduğu diğer bir filozofla, örneğin Kant'ın ödev ahlâkı veya Schopenhauer'in merhamet ahlâkıyla, karşılaştırılarak da sunulabilirdi. Ancak, düşünce hayatımızda ve felsefi kaynaklarımızda Royce'un görmezden geldiği veya keşfedilemediği görüşünden hareketle onun eserleri üzerinden yapılacak bir çalışmanın daha doğru olacağı düşünülmüş ve onun ahlâk anlayışı, 'betimleyici' bir yaklaşımla eserlerinden sıkça alıntı yapılarak ele alınmıştır. Dolayısıyla 'karşılaştırmalı' bir yaklaşım da bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur. Bununla birlikte bu çalışmada zaman zaman Schopenhauer, Georg Simmel (1858–1918) veya Kant'la karşılaştırma yapıldığı görülecektir. Ancak bu karşılaştırma, Royce'un eserlerinde hangi düşünüre yanıt verdiğini gösterebilmek amacıyla yine onun eserine aldığı bağlamla sınırlandırılmıştır.

Kabul edilmelidir ki tüm ahlâk anlayışları, metafizik ve epistemolojik bir kavrayışı gerektirir. Çalışmamızda onun metafizik ve bilgi anlayışını ayrıca ele almak başka çalışmaları gerektireceği için bu anlayışları, ahlâkını oluşturan yapı içinde vermeyi uygun gördük.

Çalışmamızda tarihsel ve ampirik sadakat örneklerini de ele alamadık. Zira dinler ve insanlık tarihi, çok büyük ihanet ve sadakat örnekleriyle doludur. Örneğin başta kutsal metinlerdeki sadakat örnekleri; peygamberlerin sıdk sıfatı ve Hz. Muhammed'in Muhammedü'l-Emîn sıfatı olmak üzere, İslâm tarihinde Hz. Ebu Bekir'in sadakati ve 'sıddık' lakabı; edebiyatımızdaki Aslı ile Kerem, Leyla ile Mecnun'un aşk hikâyeleri, şiirler, mitoloji ve destan kahramanlarının; örneğin Dede Korkut'taki¹³ sadakat örnekleri üzerinden karşılaştırmalı ve/veya uygulamalı bir çalışma da yapılabilirdi. Ancak bu yöntem ve yaklaşım da bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Bütün bu konuları ele alıp

¹³ İbrahim Emiroğlu, "Dede Korkut Kitabındaki Ahlâkî Mesajlar", **Felsefe Dünyası**, Sayı: 44, TFD Yay., Ankara 2006/2, s. 46-65; Royce, Batı kültüründe var olan sadakat örneklerini yeri geldikçe çalışmalarına almıştır. Biz, kendi kültür ve edebiyatımızdaki sadakat ve ihanete dair örneklerin sadece isim ve kaynaklarını kısaca vermekle yetineceğiz.

incelemek bir çalışmanın sınırlarını aşacağından, çalışmamız Royce'un ahlâk anlayışının esasları olan sadakat felsefesiyle sınırlandırılmıştır.

6- Araştırmanın Temel Kavramları

Çalışmanın kavramsal çerçevesini ilerleyen bölümlerde tartışacağımız ve önplana çıkan şu kavramlar oluşturmaktadır: İyi (*good*) ve kötü (*evil*), iyimserlik (*optimism*), kötümserlik (*pessimism*), şüphecilik (*scepticism*), kötülük problemi (*problem of evil*), ahlâk (*morals*), etik (*ethics*),¹⁴ irade (*will*), ödev (*duty*), sorumluluk (*responsibility*), özgürlük (*freedom*), bilinç, şuur (*consciousness*), vicdan (*conscience*), niyet (*purpose, intention*), bireysellik (*individualism*), ben (*self*), Sadık Ben (*Loyal Self*), ahlâkî öznellik/temsilcilik (*moral agency*), sadık özne (*loyal agent*),¹⁵ hakikat (*truth*), gerçeklik (*reality*) Kayıp Ülküler (*Lost Causes*), sadakat (*loyalty*) ve Yorum Toplumu (*Community of Interpretation*).

7- Konuyla İlgili Araştırmalar

Royce ve felsefesiyle ilgili Türkçe kaynak bulma imkânı neredeyse yok gibidir. Türkçe yazılmış ansiklopedilerde bir veya birkaç paragrafın dışında Royce ve felsefesi hakkında malumat bulmak mümkün değildir.¹⁶ Oysa başta İngilizce olmak üzere diğer dillerde Royce'un hayatı, eserleri ve düşünceleri hakkında birçok çalışmanın yapıldığı kısa bir araştırmayla ortaya konabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde, bir doktora tezi, bir yüksek lisans tezi diğer ikisi makale olmak üzere, Royce üzerine toplam dört

¹⁴ Ahlâk (*moral, morality*), ahlâkî veya ahlâksal (*moralisch*), etik (*ethics*) kavramlarının etimolojik tahlili, neredeyse konusu ahlâk olan hemen her çalışmanın girişinde ele alınır. Bu kavramların etimolojik tahlili için bk. Harun Tepe, "Etik," *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, 1998, s. 11-15; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, TFK Yay., Ankara, 1992, s. 4-8; Ahmet İnam, "Hâlsiz Kalmış Bir Ahlâkın Cehenneminde: Ahlâkî Hak Saklasın Bir Yârim Var İçinde," *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, 1998, s. 97-99.

¹⁵ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 25.

¹⁶ Bk. *Ana Britannica*, C. 18, s. 513; *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, C. 10, İstanbul, 1972, s. 708; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 890, 891.

çalışma yapılmıştır.¹⁷ Felsefesi farklı yönleri yayılan Royce hakkında bunların dışında başka bir çalışmaya rastlanamamıştır.

8- Royce'un Hayatı ve Felsefi Eserleri

8.1- Hayatı

Amerikan felsefesinin ikinci dönemi kabul edilen, 'altın çağı'nda yaşamış¹⁸ ve Dewey'in "Kaliforniya'nın felsefeye hediyesi"¹⁹ dediği Josiah Royce, çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Yazar, mühendis, felsefe tarihçisi, ünlü bir hatip, konferansların aranan adamı, ansiklopedist, psikolog, bunların yanı sıra bir ahlâk ve din felsefecisidir.²⁰ Royce, Kaliforniya'nın küçük bir kasabasında Grass Valley'de 1849'da buraya yerleşen İngiliz göçmeni Josiah ve Sarah Elenor Bayliss Royce'un çocukları olarak 20 Kasım 1855'te dünyaya gelir. Royce'un erken dönem eğitimini, Hristiyanlığa gönülden bağlı bir dindar olan ve Grass Valley'de bir okulun müdüreliliğini yapan annesi ile kız kardeşleri üstlenir.

İlköğrenimine 11 yaşında San Francisco'da başlar. 1871'de Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesinde mühendislik eğitimi görerek 1875 yılında mezun olur. Burada jeolog LeConte ve şair Edward Rowland Sill'in görüşlerinden etkilenir ve felsefeye yönelir. Almanya'da bir yıl devam eden kursu süresince felsefi ilgilerini de devam ettiren Royce, dil mastırı yapar ve Heidelberg, Leipzig ve Göttingen'deki konferanslara katılır. Burada Wilhelm Windelband, Wilhelm Wundt ve Rudolf Hermann Lotze (1817–

¹⁷ Galip Velio, *Knowledge and Immortality On the structure of Transference of Scientific Knowledge in Terms of Royce's Community of Interpretation*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994; Velio, "Royce's Critique of Kant's Epistemology," *Felsefe Dünyası*, S. 42, T.F.D. Yay., Ankara, 2005, s. 11-21; Emel Koç, "İnsan ve Sadakat," *Felsefe Dünyası*, S. 35, T.F.D. Yay., Ankara, 2002, s. 49-57; Bahtinur Kotan, *Josiah Royce'un Sadakat Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2007.

¹⁸ Türer, "Amerikan Felsefesinin Özellikleri," s. 112, 113.

¹⁹ Oppenheim, "Dewey on Royce: A Recently Discovered MS and a Response", s. 208.

²⁰ Royce'un hayatı hakkındaki bilgi ve değerlendirmeler aşağıdaki eser, ansiklopedi ve İnternet sitelerinden derlenmiştir. Frank M. Oppenheim, *Royce's Mature Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1993. s. 1-22; *The Encyclopedia Americana*, C. 23, 2, 1957, s. 737, 738; *Ana Britannica*, C. 18, s. 513; *Meydan Larousse, Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, C. 10, s. 708; St. Elmo Naumann, Jr., *Dictionary of American Philosophy*, Littlefield, Adams & Co. Totowa, New Jersey, 1974, s. 229, 230. John K. Roth, (ed. ve giriş ile birlikte), *The Philosophy of Josiah Royce* (Thomas Y. Crowell Company, New York, 1971, s. 2-8; <http://plato.stanford.edu/entries/Royce>; Kronolojik olarak, hayatı hakkında bk. Clendenning, *LTJR*, s. XIII-XV; Kotan, *Josiah Royce'un Sadakat Felsefesi*, s. 12-22.

1881)'dan dersler alır. Royce, Almanya'da kaldığı bir yılı Kant, Schopenhauer, Schelling ve diğer idealist filozoflarla ilgili olan felsefi çalışmaları için bir ön hazırlık dönemi olarak kullanmış olur.

Almanya dönüşü John Hopkins Üniversitesinde hocası ve arkadaşı W. James ile Charles Sanders Peirce (1839–1934)'den de ders alır. 1878'de 23 yaşında aynı Üniversiteden doktor ünvanıyla mezun olur. Başka bir iş bulamadığı için, dört yıl süreyle 1878–1882 yılları arasında California Üniversitesinde gönülsüz olarak edebiyat ve kompozisyon dersleri verir. Bu dönem boyunca hem birçok felsefi makale hem de Mantıksal Analizlere Giriş/*Primer of Logical Analysis* isimli eserini yazar.

1880'de Katherine Head ile evlenir. Çiftin Christopher (1882), Edward (1886) ve Stephen (1889) adlarında üç çocuğu olur. Entelektüel hayattan uzak olduğu için California'dan pek hoşlanmayan Royce, William James'in Harvard Üniversitesi'nde izinli olduğu bir yıllık dönemde, James'in maaşının yarı fiyatına, geçici olarak, Harvard'dan aldığı teklifi kabul eder.

Daha sonra burada William James ile felsefe üzerine sıkı bir arkadaşlık kurarlar. 1882'de James arkadaşı ve öğrencisi Royce'a Harvard Üniversitesinden bir yıllık eğitim bursu kazandırır. Royce, hayatının geri kalan kısmını pragmatizmin zirvede olduğu bir dönemde Harvard'da öğretim üyesi olarak geçirir.

Harvard'da kaldığı dönem boyunca öğrencileri T. S. Eliot, George Santayana ve W. E. Du Bois'e kendi düşüncelerini aktarır ve halka açık birçok konferans verir. 1886'da California Tarihi/*History of California* isimli eserini yazar. 1887'de de bir roman kaleme alır. 1888'de bazı sinirsel rahatsızlıklar yaşar, bir aylığına çıktığı deniz yolculuğu sayesinde dinlenme fırsatı bulur ve eski sağlığına kavuşur. Royce 1892'de Harvard'da Felsefe Tarihi Profesörü olur. 1894–1898 yılları arasında Felsefe Bölüm Başkanı olarak hizmet verir. Bu yıllar boyunca birçok eleştiri ve makale yazarak Amerikan felsefe geleneği içinde sivrilmeye başlar.

Aynı yıllarda metafizik anlayışını derinleştirmek, kesin ve orijinal fikirler üretmek için daha sıkı çalışma kararı alır. Gifford Konferanslarını içeren ve 1900–1901 yılları arasında yayınlanan Dünya ve Birey/*The World and The Individual* isimli iki ciltlik çalışması yayımlanır. Royce Aberdeen Üniversitesi'nde ilkinin 1899, diğerini takip eden

yılda verdiği Gifford Konferansları ile felsefe çevrelerinde büyük bir itibar kazanır. Felsefi teorilerinin detaylarını incelediği Gifford Konferansları Royce'un hayatı ve düşüncesinin dönüm noktasını oluşturur. Onun bir felsefeci olarak kazandığı ün, 1902'de Amerika Psikoloji Profesörü ve 1903'de Amerikan Felsefe Profesörü olması ile sonuçlanır.

İnsan hayatındaki dinî fenomenlerin doğru anlamlarına yönelik olarak Royce'la derin tartışmalar yapan William James'de, Gifford Konferanslarına katıldıktan sonra, yakın dostu Royce'un idealizmine karşı pek çok kanıt geliştirir ve eleştiriler yöneltir. Royce'a yönelik hiçbir kasıt taşımayan bu eleştirilerinde William James, Royce'un görüşlerinin imkânsız olduğunu göstermeye çalışır. Mutlak Bilen (*Absolute Knower*)'in varolabileceğini kabul etsek bile, böyle bir varlığa neden ihtiyaç duyduğumuz noktasında Royce'un sunduğu delillerin yeterli ve inandırıcı olmadığını savunarak; Royce'un Mutlak Varlık'ının sadece gereksiz değil, aynı zamanda insanın ahlâkî çabaları ve özgürlüğünün önünde büyük bir engel olabileceğini vurgular. Royce Mutlak'ın iradesi ve her şeyi kapsayan bilgisi ile özgür bireylerin varlığı arasında bir çelişki olmadığını belirtmesine rağmen William James, Royce'un idealizminin hem aşırı spekülâtif ve epistemolojik açıdan zayıf hem de insan iradesi ve ahlâkî duygulara yaptığı olumsuz etkiler nedeni ile pek sağlam bir temele sahip olmadığını iddia eder. Bu eleştiriler karşısında Royce'un idealizm savunması, o dönemde felsefi eğilimlerin değişiyor olması, özellikle pragmatizmin belirginleşmesi ve artan etkileri nedeni ile pek de başarılı olamadı. Royce ve William James arasında geçen bu uzun süreli tartışma "Mutlak'ın Savaşı" (*The Battle of The Absolute*) olarak bilinir ve bu tartışmanın izleri her iki düşünürün görüşlerinde de açıkça görülebilir.

1907 ve sonraki yıllarda Royce, huzurlu bir sosyal ve bireysel hayat özlemine ulaşmada felsefi ilginin önemini vurgulamaya başlar. Başlangıçta metafiziksel doğruları keşfinde, biraz soyut ve formal bir felsefe ortaya koyan Royce, daha sonraları belki de oğlunun yaşadığı sıkıntıların da etkisiyle, metafiziksel doğrulara ilâveten hikmeti ve bilgeliği arama çabasını da sistemine dâhil eder.

Sistematik ve teorik felsefeyi bırakması anlamına gelmemekle birlikte, Royce 'pratik' ya da 'uygulamalı' felsefe üzerine yazmaya başlar. Onun etik ile ilgili ilk büyük çalışması 1908'de yazdığı Sadakat Felsefesi/*The Philosophy of Loyalty* isimli eseridir. Bu çalışmasında Royce, etiğe 'sadakat sanatları' (*arts of loyalty*) olarak ifade ettiği farklı

terimler ilave eder. 1908’de “İrk Sorunları/*Race Questions*”, “Taşralılık/*Provincialism*” ve “Diğer Amerikan Problemleri/*Other American Problems*” isimli makalelerini de yayımlar.

W. James’in Dini Deneyim Türleri/*The Varieties of Religious Experience* isimli eserinin popüler olduğu ve akademik başarılar kazandığı yıllarda Royce, James’in din felsefesini, onun ölümüne kadar herhangi bir şekilde çözümlemeye çalışmaz. Royce’un aileden, özellikle annesinden, gelen güçlü etkiyle Katolik dünya görüşü üzerine ilk eğitimi alır. O, her zaman Hristiyan düşünce geleneğinin yansımalarını hayatında hisseder. Yazılarında da Kitab-ı Mukaddes (*Scripture*) ile ilgili tutarlı ve samimi duygular sergiler. O, rastgele insanların oluşturduğu bir toplum tarafından da tecrübe edilebilecek bütün diğer inanç fenomenlerini anlama ve açıklamada kendisine yardım edebilecek bir din felsefesi arar. Royce’un 1883’de Mutlak ile ilgili olarak ortaya koyduğu anlayışı, aslında bir dinî anlayıştır. James’in yarı çoğulculuğu ve pragmatizmine zıt olarak Royce, dinî deneyimlerin kaynağı ve nesnesinin insanüstü, gerçek ve sonsuz olduğunu ileri sürer.

1910 yılı Ağustos’unda William James’in ölümü ile Royce yakın arkadaşı ve meslektaşını kaybeder. 1907’de, Harvard’tan mezun olan büyük oğlu Christopher şiddetli depresyon belirtileri ve psikolojik rahatsızlıklar yaşamaya başlar. 1908’de ailesi onu, bir ümitle akıl hastanesine yatırır. James’ten sadece bir ay sonra, 1910 yılı Eylül’ünde Christopher Royce ateşli tifodan ölür. Büyük acılar yaşayan Royce’un *olgun* dönem felsefî düşüncelerinin belirleyicisi yaşadığı bu derin trajedilerdir.

James’in ölümünün ardından, 1911’de William James ve Diğer Yaşam Felsefesi Denemeleri/*William James and Other Essays on The Philosophy of Life* isimli çalışmasını yayımlar. Aynı yıl James’in din felsefesi üzerine de yoğunlaşır ve James’e cevap niteliğinde makaleler yazar. Bu çalışmaları 1912’de *The Sources of Religious Insight* ismi ile yayımlanır.

1912’nin başlarında Royce hastalanır. İyileşme dönemi boyunca o, özellikle Hristiyanlığın ilkerini göz önüne alarak, “Kaynaklar”ın/*Sources* ana hatlarını belirlemek niyetiyle din felsefesini incelemeye devam eder. Aynı zamanda kendi metafiziğindeki rahatsız edici noktalara çözümler bulmak amacı ile Pierce’ın yazılarına tekrar döner. Söylev ve yayımlarında ihtiyaç duyduğu teknik araçları Pierce’ın ‘semiyotik’ ya da ‘işaret teorisi’nde bulur. 1913’de yayımlanan *The Problem of Christianity*, önceki düşüncelerinde

yer alan “Mutlak Bilen” kavramı yerine doğruyu arayan ruhların her birine rehberlik edebilecek bir açıklama sunacak olan “Ebedî toplum” (*infinite community*) kavramını ortaya atar. Bu *Toplumu*, üyelerinin işaretlerin anlamlarını sürekli olarak oluşturup, geliştirdikleri düşüncesi üzerinde yükselen anlayış sayesinde oluşturmayı dener. Bu taslak ile Royce, Hristiyan doktrin ve deneyimlerinin birçok anahtarını açıklamaya ve uzlaştırmaya çalışır.

Son felsefî çalışmalarından sonra sadece birkaç yıl yaşamasına rağmen, Royce’un son dönemleri, yaşamının en parlak dönemleri, başarısının zirveye ulaştığı dönemler olarak belirir. *Sources* ve *Christianity* dışında kayda değer diğer çalışmaları; 1916’da yayımlanan Büyük Toplum Umudu/*The Hope of The Great Community* isimli eseri, metafizik üzerine olan birkaç konferans ve California Üniversitesinde verdiği bir dizi konferanslardır. Mezun olduğu okulda verdiği bu konferanslarını Toplum Ruhu/*The Spirit of The Community* başlıklı konuşması ile sonlandırır. I. Dünya Savaşı patlak verince Royce, uluslar arasındaki düşmanlıklara aracı olmak ve dolayısıyla savaşın gelecekteki etkilerini azaltmak için ekonomik gücü sigorta ya da güvence olarak kullanmaya yönelik pratik bir öneri taslağı hazırlar. 1914’de yayımlanan Savaş ve Güvence/*War and Insurance* isimli eseri ile Evrensel Toplum adına politik ve ekonomik bir öneri sunar.

Royce 14 Eylül 1916’da Cambridge, Massachusetts’te ölür. Hayatının son dönemlerinde beden ve akıl sağlığı iyice bozulan Royce’a 1906’da Harvard’da asistanlık da yapan Horace Kalen, ölümünden birkaç ay önce, eski hocasıyla karşılaşır, Royce Kalen’i tanıyamaz. Ancak şaşkınlıkla ona: “sen insanlıktan yanasın değil mi?”²¹ diye takılır.

Günümüzde Royce’un son dönem çalışmaları orijinal ve tutarlı çalışmalar olarak değerlendirilse de, o son dönem çalışmalarına yönelik olarak yapılan eleştirileri, yeterince güçlü bir şekilde cevapla(ya)maz. Royce’un itibarı, diğer düşünürlerin Royce’un erken dönem yazılarını, kendi pragmatizm, realizm, emprizm ve mantıksal analizlerinin gelişmesinde olumsuz etkileri olan yazılar olarak değerlendirmeleri ile gölgede kalır. Buna rağmen Amerika’daki entelektüel okullar Royce’un etkilerinin tarihsel öneminde hemfikirdirler. Son zamanlarda yapılan Royce araştırmaları bu düşüncüyü destekler

²¹ Clendenning, *LTJR*, s. 395.

mahiyettedir. Royce'un çalışmaları, özellikle spekülâtif felsefe ve metafizik, ahlâk ve etik, din felsefesi ve toplum felsefesi ile ilgilenen araştırmacı ve teologlar için verimli bir kaynak özelliğini hâlâ korumaktadır.

8.2- Zihnî Biyografisi ve Felsefe Tarihindeki Yeri

Royce'un hayatı ve zihni gelişim seyrini, hayatının sonlarına doğru, dostlarıyla yediği bir akşam yemeğinde yaptığı otobiyografik bir konuşmadan, serbest bir çeviriyle sunmanın daha verimli olduğu düşünülebilir.²² Royce şunları söyler;

1855 yılında California'da doğdum. Doğup büyüdüğüm kasaba, doğumumdan beş-altı yıl önce kurulmuş olan Sierra Nevada'da bir maden kasabasıydı. En eski hatıralarım, benden yaşça büyük olanların, yeni bir toplum dediklerinde ne demek istediklerini çok sık merak etmeyi de kapsar. Eski madencilerin kazı yerlerinde bıraktıkları izlere sık sık bakardım ve çok sayıda çam gövdesinin çürüdüğünü ve ıssız bir yerde ölü bulunan bir madencinin mezarının kendi evimden çok uzakta olmadığını görürdüm. Sade insanlar o civarda yaşamışlar ve yine orada ölmüşlerdi. İnsanlar buraya yerleştiklerinden beri, öyle görünüyor ki bu çeşit bir yaşam tarzını devam ettirmişlerdir. Çam ağacı gövdeleri ve mezar yaşlı görünüyordu. Gün batımı güzeldi. Sacramento Vadisine bakıldığında geniş manzara etkileyiciydi. Memleketimi seven insanlardan buraların onları da etkilediğini çok kez işitmişimdir. Bu yerde yeni diye adlandırılması gereken neydi veya bu durumda kaba olan neydi? Merak ettim ve yavaş yavaş hayatımın işinin bu merakın ne anlama geldiğini keşfetmek olduğunu hissetmeye başladım.

Felsefede ilk öğretmenlerim annem –ki bir kaç yıl kendi evimizde öğretti– ve hepsi benden büyük olan kız kardeşlerim ki bunlardan biri bana okumayı

²² Royce'un, Walton Hotel'de, büyük kısmı otobiyografik olarak verdiği beyanattan kısaltılarak alıntılanmıştır. Royce, "Words of Professor Royce at the Walton Hotel at Philadelphia," 29 Aralık 1915, *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 3, (Mayıs 1916), s. 507–514; ayrıca bk. Roth, *The Philosophy of Josiah Royce* (uzun bir editör girişiyle), s. 403, 409. Royce 'un entelektüel gelişim seyri ve hayatından kesitler için bk. Ed. Randall E. Auxier, *Paper in Honor of J. Royce on His Sixtieth Birthday*, Thoemmes Press, 2000, s. 279–286.

öğretti. Evimizde, İncil çok sık okunurdu; Pazar ayinlerine katılmaktan genelde memnun olmasam da hatırladığım kadarıyla hafızamda önemli bir yer tutan İncil hikâyelerini annemin okumasından çok büyük zevk duydum. Bu açıdan evde aldığımız eğitim, şu anda düşündüğüm gibi, hiç de aşırı katı değildi.

İncil hikâyeleri beni büyüledi. Pazar ayinlerine katılmama konusunda ilk baştaki inatçı ve pasif direnişim sonraları galiba isyankârcaydı. Oturma odasındaki masa üzerinde bulduğum geniş baskılı İncil'den (New Testament) kendi isteğimle okuduğum en eski hikâyeye Apocalypse idi. Apocalypse bana çok net fikirler sağlamadı.

Diğer yandan, bana yaşça en yakın olan ablamdan uzun süre diyalektik eğitim aldım. Doğruyu göstermek için oldukça sabırlı olan ablam benden üç yaş büyüktü. Kendi görüşlerimi devam ettirme konusunda ben de ısrarlıydim. O sakın olduğu için, nadiren şiddetli tartıştığımızı ve sevgili annemin, ağız dalaşı çok fazla felsefi olduğu zaman, benim bir saat sessiz kalmamı sağladığını hatırlıyorum. Eğitime ihtiyaç vardı fakat diyalektikte ısrarla bastırılmak hiç etkili olmadı.

Çok aktif bir çocuk değildim. Fiziksel bir becerim veya çevikliğim yoktu. Ürkek ve beceriksizdim fakat kız kardeşlerim beni nazik gözetimleri altında tutmayı başaramadıklarında az ya da çok, ufak tefek yaramazlıklarım olmasına rağmen, genellikle neşeli, çabuk sinirlenmeyen biri olarak görünmüşümdür.

İç Savaş zamanında büyüdüğüm için yakınimdaki insanlardan bu savaşla ilgili çok fazla şey duydum. Ancak onun sonuçlarıyla ilgili yakından hiçbir şeye şahit olmadım. Bu meselede de diğer hayat problemlerinde olduğu kadar belirsiz, kararsız kalmıştım, fakat anlamada şevkliydim. En eski büyük vatanseverlik deneyimim, İç Savaş sonunda Lincoln'ün suikast haberini duyduğum zaman oldu. Buna dayanarak, bir ülkem kadar dini bir inanca da sahip olduğumu fark ettim. Her ikisi de daha önce ifade ettiğim şevk ile ilişkilendirilmedikçe, annemin ve kız kardeşlerimin etkileriyle açıklanmadıkça etkisiz ilgilirdi.

Haziran 1866 gibi, San Francisco'da Dilbilgisi Okuluna başladım. Yaklaşık bin çocuktan biriydim. Eğitim metotları bana yeniydi. Kızıl saçlı, çilli, köylümsü görünüşüm ve erkek çocukların oyunlarını oynayamamam nedeniyle arkadaşlarım beni genellikle, göze

hoş görünmeyen biri olarak gördüler. Beni kabullenemeyen çocuklar ilk tanıştırmayı “toplumun majestesi” olarak yaptılar. Galiba tanışma bu şekilde uzadıkça, bu bana keder verir oldu. İşte bu acı, sonunda benim için iyi bir şeye de vesile oldu. Yıllar sonra, Problem of Christianity’nin ilk cildinde, hatırladığım, okul arkadaşlarımın bana çok sık verdiği bu eğitim dersini özetledim.

Yinede arkadaşlarım tamamıyla kırıcı değildi. Dilbilgisi Okulunda kurulan ve hayat boyu süren arkadaşlıklarım oldu. Hâlâ ne zaman sevgili Kaliforniyalı arkadaşlarımla karşılaşsam mutlu olurum. 1875 yılında lisans eğitimimi tamamladığım Kaliforniya Üniversitesine 1871 yılında başladım.

Üniversite öğrenimi yıllarımda başlıca felsefi etkiler:

1. Üzerimde gerçekten çok ve derin etkisi olan Profesör Joseph LeConte’nin öğretileridir –kendisi L. Agassiz’in eski bir öğrencisidir. Bir jeologtur. Nispeten Darwin (1809–1882) Teorisinin ilk savunucularındandır ve o günlerde Kaliforniya Üniversitesinin semasında büyük bir ışıktı.

2. Üniversite yaşamımın son iki yılında İngilizce öğretmenim Edward Rowland Sill’in kişisel etkisi.

3. O yıllarda okuduğum John Stuart Mill (1806–1873) ve Herbert Spencer (1820–1903)’in edebi etkisi. O zaman, Kaliforniya Üniversitesinde düzenli bir ders dizisi yoktu.

Mezuniyetten sonra Almanya’da çalıştım; sonra Johns Hopkins Üniversitesinde ve daha sonra 1878’den 1882’ye kadar Kaliforniya Üniversitesine döndüm. 1882’den beri Harvard’da çalışıyorum. Almanya’da Rudolf Hermann Lotze’u (1817–1881) duydum ve bir süreliğine çok kuvvetli bir şekilde onun etkisinde kaldım.

Schopenhauer’i okumam Almanya’daki öğrencilik hayatımda bir diğer güçlü etkiydi. Kant’ın felsefesine uzun süre, büyük oranda dikkat ettim. Fakat 1890’dan önceki yıllar boyunca kendimi hiç Hegel’in, Aydınlanmacıların veya Kartezyenlerin herhangi birinin güçlü etkisi altında hissetmedim. Almanya’daki eğitimim süresince, şiir felsefesini büyük bir özen ve sebat ederek yorumladığım ve okuduğum Romantik Ekolün çok büyük etkisi altında olduğumu itiraf etmeliyim. Bununla birlikte, ilk önceleri mantık üzerine çok güçlü ilgi duydum ve uzun süre vasat bir matematik bilgisi almayı arzu ettim.

Tüm bu sürece göz attığım zaman, beni harekete geçirici en derin şeyler ve problemlerin merkezinde, henüz yavaş yavaş bilincime yerleşen İdeal Toplum (Idea of the Community) fikri olduğunu çok güçlü bir şekilde hissediyorum. Kız kardeşlerim ve ben Sacramento Vadisine baktığımızda ve dağların ötesindeki muhteşem dünyayı merak ettiğimizde çok yoğun bir şekilde hissettiğim şey buydu. San Francisco’da arkadaşlarımın bana öğrettikleri ancak, benim anlamayı başaramadığım şey de buydu. İşte bu düşünceyi ben Almanya’ya gittiğim zaman anlamaya başlamıştım. Pratik biri değilimdir, “takım oyunu”na gelince daima sosyal yönden beceriksiz, politika konusunda bilgisiz, komitelerin etkisiz bir üyesi ve somut sosyal girişimlerin zayıf bir yardımcısı konumunda kalmışumdur. Bu arada, çocukluğumda olduğu gibi, büyük bir uzlaşmazcı ve kesinlikle isyankârlığa bir eğilimim vardır.

İngiliz bir kuzenim bana dedi ki bizim ortak atalarımız I. Charles’ın idam sehpasında duran korumalarından biriydi. Eğer o herhangi bir idam sehpasını korumuşsa, ben de çok büyük neşeyle idam sehpasının korunmasında bulunabilir, modern Avrupa’da Monarşi olduğunu çok kolay ifade edebilirim. İçinde bulunduğum ve her zaman benimle olan toplumun karşılaştığı heyecan tek kelimeyle, saf ve içtendi. Topluma hizmette bu doğal ve içtenliğe karşı, benim bugünlerde öğreterek açıklamaya çalıştığım toplumdan saklanışımızı, korunmamızı öğreten ilgi daima anlamlıdır.

Hayat öğretisinin sonucunda geldiğim nokta şudur ki; doğrunun ve gerçeğin doğasını çözmeye, mantıki ve metafiziksel meselelerle bağlantı kurmaya ve sınıflarıma öğretmeye çabalıyorum ki bu bana şu anda çok fazla romantik gelmiyor.

(...) Fakat insanlığın acımasız ve hak etmediği bir acıyla mahvolduğu, insanoğlunun düşmanlarının zafere ulaşacak gibi göründükleri bir zamanda; insanlığın tümünün en derin, en hayati ve pratik çıkarları tehlikeye atıldığı bir anda, bana niçin bu kadar nazik bir şekilde dikkat kesiliyorsunuz?

Şu andaki buhranın beni ne kadar derinden etkilediğini ve “Büyük Toplum” için sizin harika kibarlığınıza teşekkür etmekten, bizim ve “Topluluğun” birlikte daha iyi zamanlar göreceğini ümit etmekten başka bir şey elimden gelmediğini ve bunu ifade ederken de ne kadar acı hissettiğimi müsaadenizle söylemek istiyorum. Ayrıca,

insanoğlunun bu savaştan gereken dersi çıkarmadıkça, bu buhranı atlatmasını da dileyemem.

8.2.1- Royce Felsefesinin Avrupalı Kaynakları

Royce, hem kendinden önceki hemde kendi çağının filozoflarıyla sürekli olarak hesaplaşan bir düşünürdür. Kendi çağının düşünce dünyasındaki tartışmaları yakından takip eden Royce, felsefesine ve amaçlarına hizmet eden tartışmalara katılmaktan da geri durmaz. Bu bağlamda Kant, Hegel, Schopenhauer, Peirce ve James başta olmak üzere diğer düşünürleri de izler. Kendisini doğrudan veya dolaylı olarak çağının düşünsel tartışmalarının içinde bulan Royce, Avrupa'nın entelektüel kaynaklarını kendi felsefesine dâhil ederek, Amerikalıların felsefe tarihine nasıl ve hangi yönlerden katkıda bulunabileceği üzerinde düşünür.

Felsefeyle uğraşmaya başladığı ilk yıllarda yazdığı fakat yayımlanmayan bir kitapta, “Amerikalı öğrenciler, geleceğin felsefesi için ne yapmalı?” sorusuna aradığı yanıtta Royce, Amerikalı öğrencilerin ilk olarak Kant'ı örnek almalarını söyler. Çünkü ona göre, modern felsefenin başlangıcı Kant'a dayanır. Bu yüzden Kant'ın problematiği çözümlenmeden hiçbir felsefi ilerlemenin kaydedilemeyeceğini düşünür. Ardından Amerikalı öğrencilerin felsefelerinde sahip olacakları millî ruh (*national spirit*) ile tehlikelere göğüs gerebileceklerini belirtir. Ona göre Amerikan felsefesi eşsiz, hayal edilenden daha büyük şeyler üretmelidir. Bu yüzden Royce, Amerikalı felsefe öğrencilerini büyük bir gayret ciddiyet ve dâhice düşünerek içlerindeki özgürlük ruhunun da yardımıyla felsefede bağımsız düşünebilmeleri gerektiği konusunda cesaretlendirir. Bu açıdan bakıldığında Royce'un sadakat felsefesi Kant ve diğer düşünürlerden ayrılmaktadır. Çünkü o, felsefesini, modern felsefe tarihine yönelttiği kendi bakış açısı çerçevesinde şekillendirir. Ona göre tarihe sadakat, yaratıcı düşüncenin başlangıcının da temelidir.²³

Royce, 6 Mayıs 1896'da arkadaşı Frank Thilly'e yazdığı mektupta, kendi felsefi tarzının, kendinden önceki düşünürlerden etkilenecek oluştuğunu söyler. Royce, kendi

²³ Royce, “Of the Will as the Principle in Philosophy”, *HUA*, t.y., Box 79.

idealizmi hakkında konuşurken “*Kant’ın etkisiyle şekillendiğini, biraz da Hegel’in etkisinde kaldığını fakat Schopenhauer’den etkilenmediğini ama Fichte’den yararlandığını*”²⁴ belirtir. Royce’un kendini bu şekilde tanımlamasının felsefesi açısından anlamı, Avrupa’nın entelektüel yaklaşımıyla iletişim halinde olduğunu Kant, Hegel, Fichte ve diğer Kantçıların etkisi altında olduğunu gösterir.

Royce yukarıda entelektüel biyografisinde ifade ettiği gibi Schopenhauer’den etkilendiğini ama arkadaşına yazdığı mektupta etkilenmediğini ifade eder. Bu iki ifade birbiriyle çelişir gibi gözükür. Oysa Royce’un öğrencilik ve erken döneminde etkilendiği filozoflarla orta ve olgun döneminde etkilendiği filozofları birbirinden ayrı tutmak onun felsefesinin gelişim seyrini anlamak için önemli bir anahtardır.²⁵ Royce idealist anlayışında Kant, Hegel ve Fichte’in; ahlâk anlayışında Schopenhauer’in etkisindedir. Bu bağlamda Royce’un Schopenhauer ilgisi ve etkileşimini onun iyi-kötü, kötülük ve ahlâk anlayışının tanım, tarif ve temellendirmesinde açık bir şekilde görebilmek olasıdır. Ancak her şeyden önce Schopenhauer kötümser bir ahlâk filozofudur. Oysa Royce iyimser bir ahlâkçıdır. Royce kendi felsefesini Schopenhauer felsefesinin antitezi olarak görür ve felsefesinin doğruluğunu teyit etmek için Schopenhauer’i kullanır. Ancak onun ahlâk anlayışını Schopenhauer’in ahlâk anlayışı ile karşılaştırması ve hatta doğruluğunu onun ahlâkıyla test etmesi kanaatimizce Schopenhauer’in derin tesirlerini gösterir.

The Philosophy of Loyalty’de Royce’un, özellikle Amerika’yı esas alarak özgürlük, toplum ve kötümserlik konularında Kant, Hegel ve Schopenhauer’in ne demek istediğini çok zekice okuduğunu ve özümsemediğini görüyoruz. Royce’un Hegelcilikten etkilenecek yaptığı alıntılar, aynı zamanda Hegel’i de etkileyen düşünürlerin görüşleridir. Çalışmamızın ileriki sayfaları, Schopenhauer’in Royce üzerindeki etkisini konu almakta ve Schopenhauer ile Hegel’in düşüncelerini Royce’un nasıl devam ettirdiğini göstermektedir.

Ayrıca Royce, özerklik (*autonomy*) konusunda Hegel’in Kant’a yönelttiği eleştirileri bilmesine rağmen Kant’ın etik anlayışından alıntılar yapmıştır. Royce’un Kant hakkında Modern Felsefenin Ruhu/*The Spirit of Modern Philosophy* (1892) ve Baldwin’in sözlüğüne yazdığı “*Kant Terminolojisi*”nde ortaya koyduğu düşünceleri, onun ne kadar iyi

²⁴ John Clendenning, *The Letters of Josiah Royce (LJR)*, The University of Chicago Press, London, 1970, s. 346.

²⁵ Bk. Oppenheim, *Royce’s Mature Ethics*, s. 177–197.

bir Kant yorumcusu olduğunun delilidir. Aynı zamanda Kant'ın anlaşılması zor ve karmaşık epistemolojisini daha yalın, sade ve anlaşılır hale getirmiştir.²⁶ Denilebilir ki Royce'un sadakat konusundaki görüşleri Kant'ın düşüncelerinden beslenmiştir.

Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*'de Alman idealistlerini ele alırken sadakat ahlâkı içinde önemli olduğu için, Royce'un kuvvetle vurguladığı ilk şey, idealist metafizik anlayışla uyuşan bir ahlâk felsefesi anlayışını benimsemesi olmuştur. Nitekim Kant'ın metafizik anlayışı Royce'un şu ifadesinde açık bir şekilde görülür. Royce'a göre, "bütün ahlâk anlayışları insanlık (*manhood*) ve rasyonaliteden türemiş olup, amaç güdülmeyen, somut olarak izah edilemeyen bir ahlâk anlayışı sunmak; bu ahlâk anlayışını destekleyen ilahî bir düzene inanmayı esas alır."²⁷ Kant'ın epistemolojisinde yer alan "insanların Tanrı'nın yerini asla alamayacağı fakat onu yansıtabileceği" görüşü, Fichte'ye göre yanlıştır. Fichte, "ruhi yaşamımızda Tanrı'yı benliğimizde hissederiz, Tanrı'nın kanı bizim kanımız, Tanrı'nın canı bizim canımızdır; O neyse biz oyuz, biz diri, cesaretli, sadık, sıhhatli, güçlü, akli başında olduğumuz sürece Tanrı'yla biriz, aynı şeyiz"²⁸ der. Royce'un Fichte hakkındaki kanaatine göre o, Tanrı ile yaşamı bir tutar, onun yaşamını insanların yaşamıymış gibi lanse eder. Fichte'nin –ileri de göreceğimiz gibi– 'bizimle birlikte acı çeken Tanrı anlayışı'yla dillendirdiği görüş, Royce'un teodisesini etkilemiştir.

Oysa Royce, Fichte'nin kâinatı bir ahlâk tiyatrosuna çevirdiği ve bu konuda aşırıya kaçtığı konusunda Yeni-Kantçılardan Lotze ile hemfikirdir. Royce'un yaşadığı yıllarda Lotze, Almanya'daki ender felsefecilerdendir ve Royce'a Göttingen'de 1876 yılında metafizik ve pratik felsefe dersleri vermiştir.²⁹ Lotze'un felsefesi, Fichte'nin etik idealist yaklaşımına tesir etse de, bilim ve fen alanındaki yeni gelişmelerle etkisi iyiden iyiye azalmıştır ama yine de onun felsefesi, fen bilimlerinin dinî bilimlerle bağdaşmayan isteklerine savaş açan genç Amerikalı filozofları cezp etmiştir. Lotze, Fichte'nin kendisini ahlâkî bir gayesi olan ve geçici dürtülerde ifade eden nihaî ilke (*ultimate principle*)

²⁶ Daniel S. Robinson, "Felsefî Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi Üzerine Royce'un Bakışı", Çev. İbrahim Kaplan, Önder Bilgin, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 27, Ankara, Ocak-Nisan 2007, s. 303, 304.

²⁷ Bu ifadenin başka bir karşılığı da cinsiyet olarak "erkeklik"tir. Royce'un bu eserinde ahlâkî öznenen söz ederken cinsiyet ayrımı çağrıştıran bu sözcüğü çok sık kullandığını görüyoruz. Bk. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy (SMP)*, (1892), New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1967, s. 140-143.

²⁸ Royce, *SMP*, s. 142.

²⁹ Clendening, *LTJR*, s. 72.

kavramına dikkat çekmiştir. Bunun sebebi Lotze'nin Fichte'den felsefî açıdan daha kararsız olmasıdır ki; Royce, daha sonraki yazılarında mutlakla (*absolute*) ilgili tasvirlerinde Lotze'den faydalanmıştır. Lotze'un felsefesi Kant'tan sonraki dönemde Royce'u etkilemiş, bu idealist fikirler de kendi düşünceleriyle yoğrularak Royce tarafından Thilly'e aşılanmıştır.³⁰

Lotze, “metafiziğin kendi kendine oluşmadığını, etik tarafından ortaya çıkarıldığını” savunmaktadır. Bu tür bir yaklaşım Royce tarafından da benimsenmekte ve eleştirilerinin mihenk taşı oluşturulmaktadır. *The Religious Aspect of Philosophy* ve *The Philosophy of Loyalty*'de Royce, felsefî konu ve sorunlara, önce etik açısından yaklaşmakta daha sonra metafizik boyuta geçmektedir.³¹ Nitekim Royce'un sadakat anlayışını ortaya koyduğu eserin ilk bölümleri etik sorunları, son iki makalesi ise etikle ilişkili olarak metafizik sorunları konu edinmektedir.

8.2.2- Royce Felsefesinin Amerikalı Kaynakları

Amerikalı bir düşünür olarak Royce “Amerikan felsefesinin altın çağı”nı anlamada diğer filozoflara göre üstün bir konumdadır. Royce araştırmacılarından Frank Oppenheim, Royce'un felsefesinin William James'in yıllar süren değerlendirmelerine dayandığını ileri sürer: “1910'da ölmeden önce James, Royce'u tekçi mutlakçılık (*monistic absolutism*), Hegelcilik, akılcılık ve kısır entelektüalizm (*vicious intellectualism*) ile etkilemişti. Royce'un 1916'da ölümünden sonra ve Amerika'nın Almanya'ya karşı savaşa girmesiyle Royce'u ‘Hegelci’, ‘Almancı’, ‘anti Amerikancı’, ‘romantik’, ‘Atlantik ötesi mensubu’,

³⁰ Bk. Schell, *JRPL*, s. 230. Royce'un metafizik konusunda verdiği ve ölümüne kadar sürdürdüğü derslerin son yayımlanan bölümlerinde –kısa bir “entelektüel biyografi”dir– Royce, öğrencilerine düşüncelerindeki değişiklik hakkında bir fikir vermeyi amaçlarken, Lotze hakkında da ilginç bilgiler verir: “Göttingen'de tanıştığım Lotze'nin kişiliğinden etkilenmişim. O, metafiziğini deneysel bir şekilde sunuyordu. Çözüm bu değil, ancak ‘bize öyle geliyor’ diyordu. Son derece nazik bir ruhu vardı ve tavırları çok mahcuptu. Lotze'den öğrendiğim, bir insanın inançlarının doğuştan gelen fikirler değil, zorunlu olarak kabul ettiği şeyler olduğudur.” Buradan öğreniyoruz ki Royce'un vefatından sonra *Metaphysics* adıyla yayımlanmış ancak bizim elde edemediğimiz bir eseri daha bulunmaktadır. Schell, Royce'un 1915–1916 yılları arasında 9 kursluk seminerlerinin oluşturduğu ve Ralph W. Brown tarafından stenografik olarak kaydedilen bu kitabın; Byron F. Underwood, William Earnest Hocking, Richard Hocking ve Frank Oppenheim'in ekleriyle tamamlandığını ve Albany: Sunny Press (1998) tarafından yayımlandığını bildirmektedir. Bk. Schell, *JRPL*, s. 231, 233 (28. dipnot)

³¹ A.g.e., s. 14, 15.

‘verimsiz entelektüel’ şeklinde itham edenler olur.”³² Oppenheim’in iddiasının aksine William James’in pragmatik felsefesinin, Bradley ve ‘Amerikalı idealist’ Royce’un idealizmine bir tepki olarak geliştiğini ileri süren araştırmacılar da vardır.³³

Royce’un ‘idealist’, ‘pragmatist’ veya ‘pragmatik idealist’ olduğu yönündeki iddialar, onun felsefesine bakış açısıyla ilgilidir. Kanaatimizce Royce tam bir pragmatist sayılmaz. Ancak yine de onun felsefesinin bir anlamda pragmatizm olduğu iddiasının çeşitli dayanakları vardır. Her şeyden önce, çok genel bir yaklaşımla, onun ahlâk felsefesi, ‘pratik bir ihtiyaca cevap aramak’ şeklinde anlaşıldığında Royce pragmatist sayılabilir ancak bu, onun anlayışını tam olarak ifade ve ihata etmez. Nitekim Royce eylemleri, pragmatizm gibi sonuçlarına göre değerlendirmeyiz. Royce’un pragmatist olduğu iddiası, daha sonra tartışacağımız, ilk sadakat tanımı ele alındığında doğru, sonraki iki sadakat tanımıyla birlikte değerlendirildiğinde yanlıştır. Ayrıca en genel anlamda pragmatizmin sloganının “her yolu dene” olduğu kabul edilirse Royce’un sadakat anlayışı, daha büyük bir ilkeye veya daha bütüncül bir anlayışa yönelmedikçe “asla (...) terk etme” şeklindeki ifadesiyle pragmatizme meydan okuyan bir düşüncedir.

Bununla birlikte Amerikan idealizminin son ve en büyük temsilcisi olarak Royce idealizminin, Amerikan pragmatizmini önceleyen ve etkileyen yönleri olmakla birlikte, James pragmatizmi karşısında yenilmesinin ipuçları da onun sosyal bir çözüm yolu olarak sunduğu sadakat ahlâkında bulunabilir. Royce’un düşünceleri, kendisinden sonra W. E. Hocking, G. H. Howinson ve Jacob Loewenberg (1856–1929) gibi Amerikan idealistlerini etkili olmuştur. Buna ilaveten Royce, Harvard’da Santayana’nın doktora tezini yönetmiş ve onun felsefi düşüncesini derinden etkilemiştir.

8.3- Felsefeyle İlgili Eserleri

Çok genç yaşta birçok dergide yazıları yayımlanan Royce, gerçekten de çok üretken bir düşünürdür. O sadece teknik felsefi yazılar yazmamış, çağının teolojik, psikolojik, sosyolojik, siyasi, popüler ve sosyal sorunlarıyla ilgili çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan

³² Frank Oppenheim, “Eighty years of Response to Royce,” *Royce's Mature Ethics*, içinde, s. 5. Oppenheim’in başarılı bir özeti için ayrıca bk. s. 1–22.

³³ J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1997, s. 145.

haber ve makalelere gönderme yaparak birçok yazı kaleme almıştır. Onun makalelerinin ortaya çıkmasının bir başka yolu da konferanslardaki konuşmalarıyla oluşmuştur. Bu bakımdan onun çalışmaları, Amerika sosyal hayatı ve deneyimi ile klasik Amerikan felsefesinin izlerini taşır. Yani onun çalışmalarında sadece pür bir felsefe değil, hayatın pratik yönüne ilişkin her ne varsa onu bulmak mümkündür. Ancak biz onun, şimdi anlaşıldığı anlamda, felsefi çalışmalarının bazılarını burada göstermek istiyoruz.

Royce daha önce çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerini ve konferans metinlerinin birçoğunu, kendisi, *İyi ve Kötü Üzerine Denemeler/Studies of Good and Evil* adlı eserinde bir araya getirip yayımlamıştır. Ayrıca Royce'un makale ve konferanslarının birçoğu Loewenberg'in geniş bir editor girişiyle *Fugitive Essays* de yayımlanmıştır. Ancak biz kronolojik olarak ele alınması gereken makalelerini yayımlandığı dergilerden alarak referans gösterdik. Royce'un felsefesini ve yaşadığı dönemdeki tartışmaları daha iyi anlamaya imkân verdiği için makale, söyleşi ve kitaplarını yazılış ve yayımlanış tarihlerine göre gösteren bir listeyi de sunduk. Ayrıca bu çalışmamızda, tespit edebildiğimiz makale ve kitaplarını gösterdiğimiz gibi, en çok başvurduğumuz eserlerinin kısa bir değerlendirmesini yaparak Royce felsefesinin seyrini göstermeyi amaçladık.

8.3.1- Makaleleri

Biz tespit edebildiğimiz ve bazılarına da çalışmamızda müracaat ettiğimiz Royce'un makalelerini, başka araştırmacılara kolaylık olması amacıyla, ilk yayımlandıkları tarih sırasına göre göstereceğiz.

1- “Hayat-Uyum/**The life-Harmony**,” *Overland Monthly* 15, (1875): s. 157–164.

2- “Pesimizmin Pratik Önemi/**The Practical Significance of Pessimism**,” (1879) adlı bu makale, J. Loewenberg tarafından yazarın ölümünden sonra *Fugitive Essay* (1920)'de 133–154. sayfalar arasında yayımlanmıştır.

3- “Kötümserlik ve Modern Düşünce/**Pessimism and Modern Thought**,” ilk önce *Berkeley Quarterly*, 2, (1881), 292–316. sayfalar arasında yayımlanan bu makale de, Loewenberg tarafından *Fugitive Essay*'in 155–186. sayfaları arasında yeniden yayımlanmıştır.

- 4- “Zihnin Yapısı ve Gerçeklik/**Mind-Stuff**” and **Reality**,” *Mind*, Vol. 6, No. 23, (Jul., 1881), s. 364–377.
- 5- “Zihin ve Gerçeklik/**Mind and Reality**,” *Mind*, Vol., 7, No.25, (Jan.,1882), s. 30–54.
- 6- “Dr. Abbot’un Bilinemezlikten Çıkışı/**Dr. Abbot’s Way Out of Agnosticism**,” *International journal of Ethics*, Vol. 1, No. 1, (Oct., 1890), s. 98-113.
- 7- “Yeni Psikoloji İncelemesi/**A New Study of Psychology**,” *International journal of Ethics*, 1, (1890–91), s. 143–169.
- 8- “Paradoksun İki Filozofu: Hegel ve Schopenhauer/ **Two Philosophers of the Paradoxical: Hegel and Schopenhauer**,” “Hegel,” *Atlantic Monthly*, 67, (1891), s. 45–60; “Schopenhauer”, *Atlantic Monthly*, 67, (1891), s. 161–173.
- 9- “Etiğe Bakış/**Outlook in Ethics**,” *International Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, (October 1891) s. 106–111.³⁴
- 10- “Son Dönem Literatür Üzerine Rapor/**Report on Recent literature**,” *International Journal of Ethics*, 2 (1892), s. 378–385, 514–518.
- 11- “Kişisel Bilincin Anlamları/**The Implications of Self-Consciousness**,” İlk kez *New World* 1 (1892), 289–310. sayfaları arasında yayımlanmış olan bu makale daha sonra, *Studies of Good and Evil* adlı kitabın 140–168. sayfaları arasında yeniden yayımlanmıştır.
- 12- “İki Felsefi İdealizm Çalışması/**Two Studies of Philosophical Idealism**,” *Nation*, 57, (1893), s. 231–233.
- 13- “Bilginin İki Katmanlı Doğası: Taklit ve Tahkik/ **The Two-Fold Nature of Knowledge: Imitative and Reflective**,” (1893) Ed. Peter Fuss, *Journal of the History of Philosophy*, 4, (1966), s. 326–337.
- 14- “İyi ve Kötünün Bilgisi/**The Knowledge of Good and Evil**,” *International Journal of Ethics*, 4, (1893–1894). Bu makale *Studies of Good and Evil*’ da da bulunmaktadır. s. 48–80.
- 15- “Dış Dünya ve Toplumsal Bilinç/**The External World and the Social Consciousness**,” *Philosophical Review*, 3, (1894), s. 513–545.

³⁴ <http://hnks.jstor.org/sici?sici=1526->

16- “Taklitsel İşlevler ve İnsan Doğasındaki Konumları/**The Imitative Functions and Their Place in Human Nature**,” *Century*, n.s., 26, (1894), s. 137-145.

17- “Taklid Üzerine Başlangıç/**Preliminary Report on Imitation**,” *The Psychological Review*, 2.3 (1895), s. 217–235.

18- “John Bunyan Olayı/**The Case of John Bunyan**,” *American Psychological Association ve Psychological Review*, 1, (1894). Bu makale daha sonra *Studies of Good and Evil* içinde, 29–75. sayfalar arasında yeniden yayımlanmıştır.

19- “Graham’ın Teizm Dersleri/**Graham Lectures on Theism**,” (January 5 - March 1, 1896). Josiah Royce Papers, *HUA*, Folio 67, 68.

20- “İnsan Zihninin Sosyal Etmenleri/**The Social Factors of the Human Intellect**,” Josiah Royce Papers, *HUA*, Folio 68.

21- “Bireysel Zihnin Gelişimde Sosyal Etmenler/**The Social Factors in the Development of the Individual Mind**,” Harvard Lectures (1897–1898), *HUA*, Folio 69–70.³⁵

22- “İkinci Pittsburgh Konferansı/**The Second Pittsburgh Lecture**,” *HUA*, *Royce's Papers*, Box 82, No. 2.

23- “Felsefe Öğreticilerinin Dine karşı Tutumları Ne Olmalıdır?/**What Should be the Attitude of Teachers of Philosophy Towards Religion?**,” başlıklı sunum, 30–31 Aralık 1902 tarihlerinde Washington D.C, Amerikan Felsefe Derneğinin önünde bir bildiri şeklinde okunmuş, *International Journal of Ethics*, Vol. 13 No. 3, (April 1903) adlı derginin 280–285. sayfaları arasında yayımlanmıştır.³⁶

24- “Sonsuz ve Pratik/**The Eternal and the Practical**,” *The Philosophical Review* XIII. 2 (1904), s. 113–142

25- “Urbana Konferansları: Urbana Konferansı I/**Urbana Lectures: Urbana Lecture I**,” (1907), Ed. Peter Fuss, *Journal of the History of Philosophy*, 5, (1967), s. 60–78.

26- “Urbana Konferansları: Urbana Konferansı II/**Urbana Lectures: Urbana Lecture II**,” (1907), Ed. Peter Fuss, *Journal of History of Philosophy*, 5, (1967), s. 269–286.³⁷

³⁵ Bk. Schell, *JRPL*, s. 134.

³⁶ <http://links.jstor.org/sici?sici=1526->

³⁷ http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v005/5.3fuss.pdf

27- “Urbana Konferansları: Urbana Konferansı III, Kişisel ve Toplumsal Bir Erdem Olarak Sadakat/**Loyalty as a Personal and as a Social Virtue,**” **Urbana Lectures: Urbana Lecture III**, (1907), *Josiah Royce Papers, HUA., Folio 76*.

28- “Yeni Kantçı İdealizmin Veçheleri/**Aspects of Post-Kantian Idealism,**” bu makale, 1906’da Johns Hopkins Üniversitesinde okunmuş, daha sonra *Lectures on Modern Idealism* (1919), New Haven: Yale UP, 1964, eser içerisinde yayımlanmıştır.

29- “Süren Savaş ve Amerikalıların Ödevleri/**The Duties of Americans in the Present War,**” *Library of the University of California, Sunday, January 30, 1916*. (8 sayfalık bildirisi).

30- “Nietzsche,” *Atlantic Monthly*, 119, (1917), s. 321–331.

31- “İnkâr/**Negation,**” In *Encyclopedia of Religious Ethics*, 9, James Hastings, Ed. (New York: Scribner's Sons, 1917), s. 264–271.

32- “Pişman Bilinç/**The Contrite Consciousness,**” *Hegel Selections*, Ed. Jacob Loewenberg, New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

33- “Sadakat Felsefesi Örnekleri/**Illustrations of the Philosophy of Loyalty,**” (t. y.), *Josiah Royce's Papers, HUA, Folio 84*.

34- “Sadakatler Çatışması/**The Conflict of Loyalties,**” Pittsburgh Lectures, (t. y.), *Josiah Royce's papers, HUA*.

35- “Felsefî bir İlke Olarak İrade Üzerine/**Of the Will as the Principle in Philosophy,**” (t. y.), *Josiah Royce's Papers, HUA, Box 79*.

36- Royce, James Mark Baldwin’in, *Dictionary of Philosophy and Psychology* adlı sözlüğün birçok maddesini yazmıştır. JR kısaltması kullanılan bu maddeler şimdiye kadar yapılan Royce araştırmacılarının dikkatini çekmemiştir. Oysa buradaki bilgiler, Royce’un felsefî derinliğini ve alana hâkimiyetini gözler önüne serdiği gibi, felsefe öğrencileri için ciddi bir kaynak seviyesindedir.³⁸

³⁸ Bk. James Mark Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology, C. I*, Gloucester, Mass, Peter Smith, 1960, bu sözlüğün aynı cildinde yer alan, “Yunan Terminolojisi” s. 422–430; “Hegel Terminolojisi,” s. 454–465; “Kant Terminolojisi”, s. 588–598; “Latin ve Skolâstik Terminolojisi”, s. 628–639. sayfalarına bk. Ayrıca bu sözlükte, JR kısaltması olan diğer sözlük maddeleri de Royce tarafından yazılmıştır.

8.3.2- Kitapları

1- *İnsan Bilgisinin İlkelerinin İlişkisi /The Interdependence of the Principles of Human Knowledge*, John Hopkins University, 1878 (Doktora Tezi).

2- *Felsefenin Dinî Yönü/ The Religious Aspect of Philosophy*, (1885):

Royce, 1885’de bu ilk felsefi eserini yazar. Kitap ilk kez yayımlandığında Royce, James aracılığıyla Harvard’a yeni gelmiş ve Felsefe Bölümündeki yardımcı profesörlük unvanını henüz kazanmıştır. James, 1885’te *Atlantic Monthly*’de yayımlanan eleştiri yazısıyla *The Religious Aspect of Philosophy*’nin editörü olur. Bu yazısında James, Royce ve bu eserini, “Böylesine verimli, böylesine ilkbaharı çağrıştıran ya da dünyanın kokusunu böylesine yayan felsefi bir eser şimdiye kadar görülmemiştir... Eserin yazarı üst düzey bir ahlâk uzmanı olarak, kelimenin tam anlamıyla, özel ahlâk türlerinin ve eğilimlerinin ışıklarını ve gölgelerini nasıl tanımlayacağını iyi bilen birisi” olarak takdim eder.³⁹ James, Royce’un kitabının “uzun zamandır gördüğü en taze, en derin, en kat’î ve en insani nitelikli felsefi eserlerden birisi olduğunu” söyler. Onun hakkında “Royce’un her şeyi radikaldir. Kaliforniya, Pasifik taraflarında hiç görülmediği kadar, bir oyunda bunca skor elde eden bir evladının olmasından gurur duyabilir.” der.⁴⁰

Bu eserle ilgili yapılan bazı eleştirilerde Royce’a “ateist, bilgili eşek” gibi lakaplar takıldığı göze çarpar.⁴¹ Pierce, Royce’un bu eserine yazdığı bir *Eleştiri*’de, Royce’un “Hegel’e giriş olabilecek güzel bir eser meydana getirdiğini”⁴² ifade eder.

³⁹ William James, “Review of *The Religious Aspect of Philosophy* by Josiah Royce,” *Atlantic Monthly*, 843, (Haziran 1885), s. 843 [mikrofiş]. Ayrıca bk. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover, 1956, s. 214.

⁴⁰ Clendenning, *LTJR*, s. 139, 140.

⁴¹ Bk. Clendenning, “George Buchanan Coale’e 14 Mart 1885’te yazılan mektup”, *LJR* içinde, s. 151; Ayrıca bk. Clendenning, *The Life and Thought of Josiah Royce (LTJR)*, Madison: University of Wisconsin University Press, 1985, s. 139.

⁴² Charles S. Pierce, “Review of *The Religious Aspect of Philosophy* by Josiah Royce,” Ed. Arthur Burks *The Collected Papers of Charles S. Pierce, Vol. 13*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950, s. 39; *The Religious Aspect of Philosophy*’nin önsözünde Royce, Hegel’e teşekkür ederek Hegel’in idealizmin temel gerçekleri konusundaki ısrarını paylaştığını söyler. Royce, “Hegel, bir şeyler söylemişse; söyledikleri Hegel’in kendi kelimeleri dışında başka kelimelerle anlatılabilir yoksa Hegel, düşüncenin değil anlaşılması güç terminolojideki paçavraların kralı olurdu” diyerek Hegel’in anlaşılmasının, daha doğrusu anlatılmasının Hegel’in kendi kavramlarıyla olamayacağına vurgu yapmıştır (Royce, *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), (*RAP*), New York: Harper Torchbooks, 1958, s. xiv). Royce, “Hegel’e borçlu olsa da kendisini bir Hegelci olarak görmediğini, bağımsız ve sözde Hegelcilerin sayısının günden güne

Nitekim Royce, bu ilk eserinde birçok farklı konuyu sadakatle ilişkileri içerisinde ele alır ve ahlâk anlayışını temellendirirken kullandığı çeşitli kavramlar bu eserinde görülmeye başlar. Bu eser, onun ahlâk felsefesinin ortaya çıkarılmasında çok önemli bir yer işgal eder. Eser, onun ahlâk anlayışını ortaya koyarken bize çeşitli kavramları ve bu kavramlarla neyi kastettiğine dair bilgiler verir. Dolayısıyla çalışmamızda *The Religious Aspect of Philosophy*'de ele alınan 'kötümserlik' konusuna özel bir önem verilmiştir. Bu haliyle eser, çeşitli şekillerde eleştirilmiş olsa bile Royce'a giriş ve Royce sözlüğü olarak okunmalıdır. Bu çalışma boyunca biz bu esere, sadakatin ahlâk felsefesi ile ilişkisi bağlamında sık sık başvuracağız. Royce'un din ve ahlâk ilişkisini daha rahat görmek bakımından onun bu eserinin başlıkları arasındaki benzerlik ve uyuma dikkat edilirse, ahlâk –sadakat– din arasındaki geçişlilik daha rahat anlaşılabilir. Bu münasebetle eserin iki bölüme ayrıldığına, Kitap I ve Kitap II arasında analojik bir bağ kurulduğuna dikkat edilmelidir.

3- Modern Felsefenin Ruhu /*The Spirit of Modern Philosophy*, (1892):

1892'de Royce Harvard'a Felsefe Tarihi profesörü olarak atanınca, *The Spirit of Modern Philosophy* adlı eseri yayımlanır. George Herbert Mead, kitabın yayıncılık açısından başarısını vurgularken şöyle yazar: "Becerikli bir Morocco kullanılarak, aydınlatıcı kenarlar ve ilk paragraflar, Raphaelite sanatının renkleriyle bezenmiş, Cambridge'de Royce'un öğrendiklerini genç kuşaklara sunan bir eser."⁴³

4- Tanrı Kavramı /*The Conception of God*, (1895- 1897).

5- İyi ve Kötü Üzerine Denemeler /*Studies of Good and Evil*, (1898).

Bu eser, Royce'un 1893–1897 yılları arasında kötülük problemi üzerine ele aldığı denemelerinden oluşur. 1897'de yazdığı "The Problem of Job" adlı makale, ilk olarak 1896'da sözlü olarak sunulmuş, daha sonraki yıl *New World* 6 (1897) 261–281. sayfaları arasında yayımlanmış ve 1898'de, *Studies of Good and Evil* adlı kitabın başmakalesi olarak eserin başına almıştır (s. 1–29).

artmasının mutluluk verici olduğunu" ifade etmiştir (Royce, *RAP*, s. xv). Royce'un Hegel terminolojisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, C. I, s. 454–465; sözlükteki "Hegel Terminolojisi" maddesinin bir değerlendirmesi ve çevirisi için bk. Robinson, "Felsefi Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi Üzerine Royce'un Bakışı", s. 299–307.

⁴³ Mead, "Josiah Royce: A Personal Impression", s. 168.

John Clendening, *Studies of Good and Evil*'ın 1890'lı yıllarda, “Vikingler’in çatışmalarının vuku bulduğu yıllarda, yayımlandığını hatırlatır ve o zamanın Amerika’sı hakkında ilginç bilgiler verir:

Bir yandan zenginlik, zevk ve sefa düşkünlüğünün acımasız yanı ortaya çıkarken, diğer taraftan zenginliğin getirdiği barbarlık, ayrışmaların ipuçlarını vermektedir. 1893'te mevcut durumdan hoşnut olmayan “Coxey’in askerleri” Washington’a ilerlemiş, William Jennings Bryan Demokrat Parti’nin kontrolünü devralmış, Jane Addams’ın Hull House’u sosyal reformların merkezi olmuş, Homestead’da Pennsylvania’da Carnegie Steel’in kirayla tuttuğu Pinkerton dedektifleriyle halk milisleri arasında savaş patlak vermiştir. Bu arada siyasiler; protestocuları görmezden gelmiş, hükümeti emperyalist hale getirip işsiz göçmenlerin Amerika’ya gelmelerini kısıtlamışlar ve Filipinler üzerindeki yayılmacı hareketlerinden vazgeçmemişlerdir. Eski yüzyıl Amerika için çok çetin ve buhranlı geçmiştir.⁴⁴

Studies of Good and Evil’daki makaleler bir araya getirilip yayımlanınca Royce, idealist ahlâkî hayatı tarif eden kaynakların noksanlığı ve yetersizliği ve bu denemelerde de idealizmin ahlâkî hayat için ne önerdiği hakkında bugüne kadar pek fazla bir şey söylenmediği gibi bir durumla karşı karşıya kalındığını görür.⁴⁵

6- *Ölümsüzlük Düşüncesi /The Conception of Immortality*, (1900).

7- *Dünya ve Birey /The World and the Individual, II Cilt* (1900–1901).

James, Gifford’da ders verme teklifini işlerinin yoğunluğu dolayısıyla kabul edemeyince, Royce’u kendi yerine gitmeye ikna eder. Royce’un 1899–1900 yılları arasında Gifford’da verdiği konferanslar serisi, *The World and the Individual* adıyla iki cilt halinde yayımlanır. Bu eser *Gifford Lectures* olarak da isimlendirilir.⁴⁶

8- *Psikolojinin Anahatları: Bazı Pratik Uygulamalı Temel Bir Bilimsel İnceleme/Outlines of Psychology: An Elementary Treatise With Some Practical Applications*, (1903).

9- *Herbert Spencer: Değerlendirme ve Eleştiri/Herbert Spencer: An Estimate and Review*, (1904).

10- *Fugitive Denemeleri/Fugitive Essays*: Cambridge, Harvard University Press, (1920) J. Loewenberg, çok yararlı ve geniş bir giriş yazısıyla birlikte, Royce’un 1878’den itibaren yazdığı bazı kısa deneme ve makalelerini bir araya toplayarak yazarın ölümünden

⁴⁴ Clendening, *LTJR*, s. 249.

⁴⁵ Schell, *JRPL*, s. 85.

⁴⁶ www.giffordlectures.org/Browse.asp@PubID=TPWTIT&Cover=TRUE.

sonra yayımlamıştır.

11- *Urbana Konferansları/Urbana Lectures* (1907):

Royce, Urbana Konferanslarını Illinois Üniversitesinde 1907 yılının ocak ve şubat aylarında sunmuştur. Schell, Konferans metnine Royce'un kendi el yazısıyla bir not eklediğini ve bu notta, onun başlangıçtaki planının beş konferansı, "Sadakat ve Kişilik (Loyalty and Personality)" başlıklı bir kitap olarak yayımlamak olduğunu aktarır.⁴⁷ Urbana Konferansları P. Fuss tarafından Royce'un ölümünden sonra yayımlanabilmiştir.

12- *Irk Sorunları, Taşralıcılık ve Diğer Amerikan Sorunları/Race Questions, Provincialism and other American Problems*, (New York: Macmillan Company. 1908).⁴⁸

13- *Sadakat Felsefesi/The Philosophy of Loyalty*, (1908).⁴⁹

The Philosophy of Loyalty'nin temeli olan Lowell Konferansları, 1907 yılının kasım ve aralık aylarında verilmiştir. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere her bölüm/konferans, sadakatin neden dikkatli inceleme ve değerlendirmeyi hak ettiği konusunu açıklar mahiyettedir. Royce, basılı çalışmayı düzenlerken de bu sekiz konferansın yapısını aynen korumuştur:

1. Doğa ve Sadakat İhtiyacı (Nature and Need of Loyalty) s. 1–48
2. Bireyselcilik (Individualism) s.49–98
3. Sadakate Sadakat (Loyalty to Loyalty) s. 99–146
4. Vicdan (Conscience) s. 147–196
5. Sadakatle İlişkileri İçinde Bazı Amerikan Sorunları (Some American Problems in Their Relation to Loyalty) s. 197–248
6. Sadakat İçin Eğitim (Training for Loyalty) s. 249–298
7. Sadakat, Hakikat ve Gerçeklik (Loyalty, Truth, and Reality) s. 299–348

⁴⁷ Geniş bilgi için bk. Schell, *JRPL*, s. 118.

⁴⁸ *Race Questions and Other American Problems* isimli çalışmanın (New York: Macmillan Company, 1908) 55–108 sayfaları arasındaki bölümü, ilk olarak 1902 yılında yazılan ve 1903'te yayımlanan "Provincialism" adlı makale, insanın kişisel mevkiine gösterilen bir sadakat türü olarak "Taşralıcılık" üzerine Royce'un yaptığı vurgunun bir habercisi olarak anlaşılmalıdır. Royce aynı zamanda *The Philosophy of Loyalty*'nin bir bölümünü 'Provincialism'e ayırmıştır.

⁴⁹ Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty (PL)*, (1908), The Macmillan Company, New York, 1918, s. xi. Royce'un bu eseri, 1920'den beri Robert Koleji Kütüphanesinde 011650 kayıt numarasıyla bulunmaktadır. Literatür taraması yaptığım dönemde Türkiye'deki kütüphanelerde tek nüsha olarak Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan eser üzerinde, bu tarihten beri ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamış olması enteresandır.

8. Sadakat ve Din (Loyalty and Religion) s. 349–398.

Royce’un çalışmamızda kullandığımız en temel eseri olan bu kitabına yönelik eleştirilere de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Örneğin Scott, “eski düşünce tarzlarına yeni isimler veriyor” demek, o yazara yapılmış kaçamak bir övgüdür. Royce’un bu son çalışmasında bu kanıyı yaratacak çokça şey var. Vazifesi –sekiz popüler dersin sınırları içerisinde etik bir öğretiyi felsefi olarak anlamlı ve pratik olarak uygulanabilir bir şekilde anlatmak– gerçekten hem yeni hem de cesurcaydı ve düşünmeden söyleyebiliriz ki “hitabi (*homiletic*)” açıdan, girişim başarılıdır”⁵⁰ diyerek eserin amacı ve içeriğini özetlemiştir.

The Philosophy of Loyalty kimi felsefecilerce bazı alanlarda yeterli felsefi altyapıya ve titizliğe sahip olmadığı gerekçesiyle de eleştirilmiştir. Bunun yanında, Amerikan felsefe tarihçisi Bruce Kuklick’in de dediği gibi “biz herhangi bir kitap hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadığımız zaman, onu değerlendirirken hatalar yapabiliriz veya yanlış anlayabiliriz. *The Philosophy of Loyalty* idealist felsefenin ve pragmatizmin yoğun olarak gündemde olduğu bir dönemde ‘çağın ilerleyiş siyasetine’ verilebilecek en iyi tasdik örneği olarak okunabilir. 20. yüzyılın başındaki entelektüel atmosfer, Royce’un idealizm için kullandığı ‘iman mücadelesi’ (*fighting faith*) tabirini kullanmaya uygun bir zamandı.”⁵¹ *The Philosophy of Loyalty*’de Royce, yaşadığı dönemde bir felsefeci tartışma esnasında nasıl hareket etmesi gerekiyorsa o şekilde davranır. Kuklick’in uygun bulmadığı sadakat, Royce’un denemelerine ve felsefi çabalarına çok büyük bir anlam katmıştır.⁵²

14- *William James ve Diğer Yaşam Felsefesi Denemeleri/William James and Other Essays on the Philosophy of Life*, New York, Macmillan, (1911).

15- *Dinî Ferasetin Kaynakları/The Sources of Religious Insight*, (1912): Bu eser, ilk olarak Lake Forest Kolejinde Kasım 1911’de ders müfredatı olarak sunulmuştur. Clendenning, bu eserle ilgili fikrin, Royce’un ‘din bilgisinin beş kaynağı’ olan vahiy (*revelation*), mistisizm, pragmatizm, akıl (*reason*) ve sadakati ele aldığı ve 1910 yılında

⁵⁰ Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” s. 270.

⁵¹ Bruce Kuklick, “Studying the History of American Philosophy,” *Trans. C. S. Peirce Society*, S. 18, (Kış 1981), s. 23, 24.

⁵² Schell, *JRPL*, s. 9.

Yale Teoloji Kulübünde yaptığı bir konuşmada ortaya çıktığını söyler.⁵³ Dostum dediği Alfred Deakin'e (Avustralya Başbakanı) yazdığı Nisan 1912 tarihli mektupta Royce, bu eserinin "okunması en kolay eserlerinden birisi olduğunu... Ve içerisinde dar bir çerçevede tüm duygularının yer aldığını" söyler.⁵⁴

1910'da çok yoğun bir şekilde çalışan Royce, o yılın yaz aylarında Costa Rica ve Dutch Guiana'ya gider ve eylül ayının ortalarında Boston'a geri döndüğünde, arkadaşı James'in ağustosta öldüğünü öğrenir.⁵⁵ Haftalar sonra Royce'un oğlu Christopher da tifo hastalığına yenik düşer ve ölür; zira Christopher'in bağışıklık sistemi, yıllar süren akıl hastalığından dolayı iflas etmiştir. Royce'un bu yaşadıklarından sonra çektiği derin acı, eserlerine de yansır; 1911'de sıkça değindiği ve ders olarak verdiği "Dinî Açından Acının Misyonu /The Religious Mission of Sorrow" denemeleri 1912'de *The Sources of Religious Insight* adıyla yayımlanır.

16- *Hristiyanlık Sorunu/The Problem of Christianity, II Cilt*, (1913).

1913'de yayımlanan *The Problem of Christianity*'den sonra Royce, Harvard'da Doğal Din (*Natural Religion*), Ahlâk Felsefesi (*Moral Philosophy*) ve Sosyal Politika (*Civic Polity*) dallarında Alford Profesör unvanı almıştır.

1891–1914 yılları arasında *International Journal of Ethics*'in genel yayın yönetmeniyken, din felsefesi ve antropolojisini daha iyi açıklamak için etik alanda ne kadar çok eser yayımlanırsa o kadar çok verim alınacağını düşünen Royce, bu alanlardaki gelişmeler için en üst düzeyde çaba gösterir.

17- *Savaş ve Güvence/War and Insurance*, New York, Macmillan, (1914).

18- *Büyük Toplum Umudu/The Hope of the Great Community*, New York, Macmillan, (1916).

19- *Modern İdealizm Üstüne Konferanslar/Lectures on Modern Idealism*, (1919).

20- *Mantık İlkeleri/The Principles of Logic*, (1961).

21- *Metafizik/Metaphysics*: Ed(s). Byron F. Underwood, William Earnest Hocking, Richard Hocking ve Frank Oppenheim, Albany: Sunny Pres, 1998.

⁵³ Bk.Clendenning, *LTJR*, s. 356.

⁵⁴ Clendenning, *LTJR*, s. 570.

⁵⁵ A.g.e., s. 343.

9- Çağdaş Royce Araştırmacıları

Başta ABD olmak üzere, Avrupa'nın hemen her ülkesinde Royce'un çeşitli felsefi görüşleri üzerine insanı hayrete düşüren büyük bir külliyat oluşmuştur. Onun üzerine çalışma yapan araştırmacıları kimi zaman korkutan bu müthiş yayın ve akademik çalışma, internet üzerinden yapılabilecek küçük bir sorgulamayla gözler önüne serilebilir. Ancak biz, onun doğrudan ahlâk felsefesini ortaya koymayı hedefleyen müstakil kitap ve tezlerden bazılarını burada göstermek istiyoruz. Nitekim batıdaki akademik çalışmalarda Royce'a yapılan atıfların çoğu, onun "kötülük problemi," "sadakat felsefesi", "yorum toplumu" ve "din" anlayışında yoğunlaşmaktadır. Oysa onun idealizmi, bilgi ve mantık anlayışı veya evrim hakkındaki görüşleri araştırmacıların çok fazla ilgilenmediği felsefi konulardandır.

Yukarıda kısaca değindiğimiz ve çalışmanın bölümleri içerisinde etraflıca tartışılacak olan Royce'un etkilendiği filozoflar yanında, ondan etkilenen birçok filozof ve felsefecinin varlığı da bilinmektedir. Bunlardan en ünlüsü, özellikle aşk, sadakat ve iman anlayışında büyük oranda onun etkisinde kalan, varoluş felsefesinin –özellikle de dindar varoluş felsefesinin– önde gelen isimlerinden Fransız filozof, besteci, oyun yazarı ve eleştirmen Gabriel Marcel (1889–1973)'dir. Batı'nın pozitivizm, materyalizm ve analitik felsefenin etkisinde olduğu bir dönemde,⁵⁶ Marcel'in bu akımların benimsemediği kavramlar üzerine felsefesini inşa etmesi, Royce'un tesiriyledir. Marcel'in doktora çalışması *La Métaphysique de Royce* bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Kierkegaard nasıl Hegel karşıtı bir konumdan yola çıktıysa, Marcel'de aynı biçimde İngiliz yeni-Heglecilerini, özellikle de Royce'u derinlemesine incelemiş, öznel, varoluşsal bir felsefeye varabilmek için kendini yavaş yavaş idealizmden kurtarmıştır.⁵⁷

Royce'un etkisini, öğrencisi George Herbert Mead üzerinde de görüyoruz. 1883 yılında Oberlin Kolejden mezun olduktan sonra Mead, Royce'un akademik bir eğitici olarak üstün bir şöhreti olması dolayısıyla John Hopkins yerine Harvard'a kayıt yaptırır.

⁵⁶ Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcelde Bağlanma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ank.ÜSBE, Ankara, 2004, s. 9.

⁵⁷ Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 215.

Mead, Royce ile birlikte Kant üzerine çalışma yapmayı dener, ancak Almandaki yetersizliği nedeniyle Royce'un seminerini takip edemez. Mead, Royce'un Spinoza ve Spencer konulu derslerine kaydolar, Mead bir dönem James'in çocuklarının öğretmenliğini yapmış olsa da James ile çalışma yapmamıştır. Schell, yeterince "değeri bilinmeyen iki önemli Amerikan düşünürü" Mead ve Royce arasındaki kesintisiz ilişkiyi izlediğini söyler.⁵⁸ Mead hocası Royce hakkında kısaltarak alıntıladığımız şu ifadeleri kullanır:

Benim üzerimde bıraktığı en kuvvetli tesiri, aydınlatıcı ve açık fikirleri olmuştur. O, düşüncesinin hemen kavranamayan inceliklerini tükenmez bir izahat silsilesiyle örneklendirirdi. Royce'dan sonra felsefe, artık ne teolojinin alt bir dalı, ne de formel mantık ve püriten bir ahlâk biliminin ders kitabıdır.

O, asla felsefe platformunun kışkırtıcı bir işgalcisi değildi; diğer felsefecilerin açıklamalarından ve düşüncelerinden büyük bir zevk duyardı. Onun düşüncedeki kadirşinaslık ve cömertliği, ardında, kaçınılmaz olarak bir şefkat ve samimiyet bıraktı. Onun merak ve şüpheleri, hataları bulurken, sahte kavram balonlarına delikler açtı. Ölüm onu bir kış ayında uzaklara alıp götürdüğü için, maalesef, onun düşüncelerinin sadece bir kavramını tamamen, diğer bir kavramını da kısmen takip edebildim. Fakat onda aklın, özgürlüğün düşüncenin gücünü ve tesirlerini, apaçık, manzara seyrederek gibi seyrettim ve bu, beni yıllarca etkileyen bir şeydi.⁵⁹

Royce araştırmacılarının kendisine çok şey borçlu olduğu diğer bir Royce uzmanı ve takipçisi de James Henry Cotton'dur. 1931'de yaptığı çalışması 1954 yılında yayımlanmıştır. Royce'un yayımlanmamış mektup, makale ve yazılarını titiz bir çalışmayla ortaya koyan Cotton, bu çalışmasına *Urbana Lectures*'leri dâhil etmemiştir.⁶⁰

Yukarıda kısaca belirttiğimiz düşünürlerin yanında daha pek çok Royce araştırmacısının olduğu bilinmektedir. Son dönemde, dünyanın pek çok ülkesinde sadece Royce üzerine yaptığı çalışmalarla meşhur olan felsefeciler ve düşünürlerin sayısı her geçen gün artmaktadır. J. Adam Smith, Frank M. Oppenheim, John Clendenning başta olmak üzere, ismini sayamadığımız pek çok çağdaş akademisyen, araştırmacı ve felsefeci Royce düşüncesi üzerine çok değerli çalışmalar yapmışlardır.⁶¹

⁵⁸ Bk. Schell, *JRPL*, s. 134.

⁵⁹ G. Herbert Mead, "Josiah Royce: A Personal Impression," *International Journal of Ethics*, Vol. 27, (1916-17), s. 169, 170.

⁶⁰ James Henry Cotton, *Royce on the Human Self*, New York: Glenwood Press, 1968; Schell, *JRPL*, s. 121 (bk. dipnot)

⁶¹ Royce düşüncesinin çeşitli yönlerini ele alan doktora çalışmalarından seçtiğimiz aşağıdaki örnekler, Royce hakkında dünyada büyük bir literatür oluştuğunu gösterir niteliktedir: Abraham John Fexme, *The Roycean Conception of God*, Chicago University, 1922; Ronald Albert Wells, *A Portrait of Josiah Royce*, Boston University, 1967; Vivian Margolis Shapiro, *The Philosophy and Social Thought of Josiah Royce*, Brandeis University, 1967; Sister Mary Lou Briody, *An Idealistic Pragmatism: The Development of The Pragmatic Element in The Philosophy of Josiah Royce*, Marquette University, 1969; Sister Marion Agnes

Bu kadar engin bir felsefî birikime sahip olan Royce hakkında, çok büyük bir literatür oluşmuşken, tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde ilk ve son olarak onun sadakat ahlâkını eserine alan ve “loyalisme” olarak isimlendiren H. Ziya Ülken (1901–1974) olmuştur. Ülken, ‘yüksek gayelerin’, ‘aşağı gayelere’ tercih edilmesi gerektiği noktasında yapılan tartışmalara değinirken, millî değerlerle insani değerlerin tercihinde Mehmet İzzet’in (1891–1930) millî değerleri tercih ederek Royce’un tesirinde kaldığını ileri sürer. “Millî değerlerle insani değerler arasında çatışma olduğunda millî değerlerin tercihini esas almak, ne dereceye kadar ahlâkî olmak vasfını saklarlar?”⁶² Diye de sorar. Bu düşünürlerin eserlerinde doğrudan Royce’a atıf yapılmamakla birlikte, dolaylı olarak, Royce’un sosyal ve idealist ahlâk düşünce ve anlayışının izlerini Ziya Gökalp (1876–1924), M. İzzet⁶³ ve Erol Güngör (1938–1983)’de görebilmek mümkündür.⁶⁴

Daniel, *Josiah Royce: The Embodiment of the American Experience in Community*, Fordham University, 1970; Rickard John Donovan, *The Social Epistemology of Josiah Royce*, Fordham University, 1970; Mark Luke Noonan, *Transcendence and Community: A Reflection in the Philosophy of Josiah Royce*, Fordham University, 1971; Jon Stephen Moran, *Religious Selfhood in the Philosophies of Josiah Royce and G. H. Mead*, Tulane University, 1972 (Bu tez, Royce’un, İman ve Aşk anlayışı hakkında yapılmış önemli bir çalışmadır.); James Robert Anderson, *Some Political Aspects of the Philosophy of Josiah Royce*, With Special Consideration of His Philosophy of Community, Yale University, 1972; Roy Arvid Glover, *Josiah Royce and William James: Philosophers of The Community and the Individual*, Minnesota University, 1984. (Bu tezdeki James ve Royce’un karşılaştırmalı kronolojilerine baktığımızda; bu iki düşünürün nasıl da birbirine paralel çalışmalar yayımladığını görürüz.); Robert Jarvis Gould, *Hera, Not Hero: Centering the Moral Life on Moral Commitment*, Rather Than Heroic Courage, University of Oregon, 1993; Griffin Trotter, *The Loyal Physician: An Essay Applying The Ethics of Josiah Royce to the Practice of Medicine*, Vanderbilt University, 1995 (Bu tez şimdiye kadar Royce üzerine yapılan çalışmalardan çok farklı olarak Royce’un sadakat ahlâkının klinik vakalara uygulanabilirliğini deneyen uygulamalı bir çalışmadır.); Charles Bryan Owen, *The Role of Narrative Ethics in the Formation of Religious and Moral Leadership in the Church*, Vanderbilt University, 2000; Catherine Hannah Schell, *Loyal Agents and Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of Josiah Royce's Philosophy of Loyalty*, Princeton University, 2000 (Bu tez, bize göre, Royce’un sadakat temelli ahlâk anlayışını, eserlerini kronolojik olarak ele alarak, detaylarıyla ortaya koymuş başarılı bir çalışmadır. Çalışmamızda sıkça müracaat ettiğimiz bu tez, Royce’un ahlâk anlayışını, trajik temelde ele alır.); Thomas Christian Hilde, *Pragmatic Community and Global Displacements*, Pennsylvania State University, 2001; Bette J. Manter, *Toward a Pragmatic Theology of Reconciliation: An Examination of Atonement in Josiah Royce*, Harvard University, 2003; Mathew Timothy Lu, *On Loyalty*, Cornell University, 2005 (Ahlâk-sadakat-dil arasında nasıl bir ilişki olabileceğini çözümlemeci bir yaklaşımla, irdeleyen bir çalışmadır.). Bu tezler için bk. <http://proquest.umi.com/pqdweb?RQT=302&cfc=1>.

⁶² H. Ziya Ülken, *Ahlâk*, İÜEF Yay., İstanbul, 1946, s. 209.

⁶³ Mehmet İzzet’in çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri ve konuşmaları için bk. Hazırlayan: Mahmut Coşkun Degirmencioğlu, *Mehmet İzzet ve Ulusal Sosyal Felsefesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002. Ayrıca aynı eserin 684-717. sayfaları arasında bulunan dört ayrı değerlendirme yazısı da Mehmet İzzet ve onun idealist felsefesi hakkında etraflı bir bilgi sunmaktadır.

Royce, hayatı boyunca sadakatın doğası ve yapısındaki süreklilikten aldığı güçle ‘felsefesinin’ yanlış anlaşılmasını yok etmek için uğraşır ve Frank Oppenheim’in onu takip eden çalışmalarıyla birlikte bu alanda “olgunlaşır.”⁶⁵ Royce’un, hem ‘erken dönem’ hem de ‘olgun dönem’inde din felsefesine ve bu alanın sorunlarına sürekli ilgi duyduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Royce, din felsefecisinde olması gereken nitelikler konusunda da hassastır. Bu hassasiyet, hayatı boyunca eserlerinde kendini göstermiş ve sadakat anlayışının yapısını etkilemiştir.⁶⁶

Royce’un düşüncelerinin sürekliliğinde sadakat bir anahtardır. Dolayısıyla bu çalışmada biz, onun sadakat anlayışının izlerini başta *The Philosophy of Loyalty* (1908) olmak üzere, *The Religious Aspect of Philosophy* (1885), *The Spirit of Modern Philosophy* (1892), *Studies of Good and Evil* (1898), *The World and the Individual* (1899–1900), *Urbana Lectures* (1907), *The Sources of Religious Insight* (1912) ve *The Problem of Christianity* (1913) adlı eserlerin ilgili bölümlerini temel alarak inceleyeceğiz.

⁶⁴ Bk. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, MEB Yay., İstanbul, 1997; Gökalp, *Türk Ahlâkı*, 2. baskı, sad. Yalçın Toker, Toker Yay., İstanbul, 1992; Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, İstanbul, 2000.

⁶⁵ Bk. Frank Oppenheim, *Royce’s Mature Ethics*, Notre Dame: UP, 1993.

⁶⁶ Amerika’da Royce’un düşüncelerinden yola çıkarak yapılan din felsefesi çalışmalarının kısa bir listesi için bk. Schell, *JRPL*, s. 8.

BİRİNCİ BÖLÜM

ROYCE’UN AHLÂK ANLAYIŞINI OLUŞTURAN

UNSURLAR:

KÖTÜMSERLİK ŞÜPHECİLİK ve KÖTÜLÜK

PROBLEMİ

1- KÖTÜMSERLİK, ŞÜPHECİLİK VE SADAKAT

Bu bölümde Royce'un ahlâk anlayışının veya sadakat felsefesinin arka planı olarak kötümserlik; şüphecilik, ahlâkî kötülük, hayatın anlamı ve ahlâkî amaç (*moral end*) bağlamında ele alınmıştır. Yani kötümserlik, şüphecilik ve ahlâkî kötülükle, Royce'un ahlâk anlayışının ortaya çıkması arasındaki ilişki ve bunların, onun anlayışının gelişmesindeki yeri, rolü ve değeri ortaya konmuş ve irdelenmiştir. Zira Royce, *The Philosophy of Loyalty* adlı eserini kaleme almadan önceki dönemde de bu tarz etik konu ve sorunlarla ilgilenmiş; ayrıca, sadakat kavramına referanslarda bulunmuştur.

Yine bu bölümde, Royce'un felsefî kötümserlikle mücadele ettiği ilk dönem makalelerine; Schopenhauer ile tartışmasına; ayrıca ilk hacimli çalışması olan *The Religious Aspect of Philosophy*'de ele aldığı kötümserliğin, onun sadakat anlayışının ortaya çıkması ve gelişmesindeki rolüne odaklanılmıştır. Bu temelde Royce'un bakışıyla Schopenhauer'in kötümserliğinin geldiği nokta ve onun eleştirisi irdelenmiştir. Daha sonra kötülük problemi (*the problem of evil*) başlığı altında; Tanrı ve kötülük, Eyüp (*Job*) ve kötülük problemi, bizimle birlikte acı çeken süreç Tanrısı ve insan ilişkisi ve nihayet kötülükle baş etmenin Royce'çu delilleri ele alınmıştır.

Royce bütün bu tartışmaları, ahlâk anlayışının zeminini sağlamlaştırmak için yapar. Ancak Royce, bir 'ahlâk filozofu', bir 'ahlâkçı' veya 'çözümleyici ahlâk felsefecisi' midir? Eğer Royce'un ahlâka yaklaşımını belirleyip, bu tasnif içerisinde Royce'a bir yer bulabilmek mümkünse onun ahlâk anlayışını kavramak ve ahlâkî tasnifler içerisindeki yerini belirlemek de kolaylaşacaktır. Nitekim 'ahlâk filozofu', 'ahlâkçı' veya 'çözümleyici ahlâk felsefecisi (meta etikçi) ahlâka farklı açılardan yaklaşırlar.

Ahlâk filozofu, yeni bir ahlâk görüşü getirmek, topluma yeni bir ahlâk görüşü dayatmak yerine, 'ahlâklılık' hakkındaki genel prensipleri bulmaya çalışır. Oysa ahlâkçı, hem yeni bir ahlâk görüşü getirdiği iddiasındadır hem de bu görüşlerinin ahlâk sorunlarına en iyi, en ideal cevap olduğunu ileri sürer. Çözümleyici ahlâk felsefecisi ise bunlardan farklı olarak, "ahlâka ilişkin önermelerin anlamlarını, ahlâk yargılarının ve normatif

buyrukların dayanaklarını inceler ve çözümler.”¹ Bunları, ahlâka yaklaşımlarına paralel olarak; birincisini ‘bilimsel ahlâkçı’, ikincisini ‘normatif ahlâkçı’, üçüncüsünü ise ‘meta etikçi’ olarak da isimlendirmek mümkündür. Bu tasnif içerisinde Royce’u, ‘ahlâkçı’ veya ‘normatif ahlâkçı’ olarak görmek, onun ahlâka yaklaşımını belirlemek açısından önemlidir.

Bir ahlâkçı olarak Royce, etik çözümlemelerden ziyade, ahlâklılık hakkında şimdiye kadar yapılmış olan tartışmaları değerlendirdikten sonra, bu tartışmalara yeni bir perspektif kazandırır. Nitekim erken dönem makale ve eserlerinde, felsefe tarihindeki sistem kurucularının ve felsefî sistemlerin ele aldığı tartışmaları geniş bir yelpazede değerlendirir; Uzak Doğu ve Batı kültürünün kutsal metinleri de dâhil olmak üzere, ana umdelerini sıkı bir eleştiriye tâbi tutar.

Ahlâk felsefesi tartışmalarına bir şekilde katılmak; aynı zamanda, hayatın anlamı ve değeri üzerine sorular sormak, çözüm aramak ve ahlâkî hayatın önündeki sorunları ele almak veya kendince bir sonuca bağlamak anlamına gelir. Bu sorulara verilen cevaplar, cevap verenin; hayatı nasıl yorumladığı, insanı nasıl ele aldığı, din ve Tanrı arasında nasıl bir ilişki kurduğu, etik sorunlara ve kavramlara nasıl, niçin ve nereden baktığı, hâsılı ahlâk anlayışını nasıl temellendirdiği hakkında tam bir bilgi vermese bile, bir kanaat oluşturmaya kâfi gelir.

Nitekim Royce’un yaşadığı dönemde ‘hayatın anlamı’ tartışmaları, hem felsefî hem de sosyal düzlemde canlı bir şekilde sürdürülmüştür. William H. Mallock (1849–1923), 1879 yılında “hayat yaşamaya değer mi?” sorusuna alaycı bir cevap verir: “Bu ciğere bağlıdır.” Oysa bu soruya James’in dünya çapında ün kazanan yanıtı, “bunun yaşayana bağlı olduğu” şeklindedir. James, kötümserliğin esasen dinî bir hastalık olduğunu ve ona en uygun cevabın, hayatın aslında yaşanmaya değer olduğuna inanma iradesinde (*will to believe*) zeminlendiğini ileri sürer. James’in İnanma iradesi kavramı etrafında oluşan anlayışı Royce’un son sadakat tanımının en belirleyici kavramıdır ve bu kavram yıllar sonra metafizik sadakatin tanım ve tarifinde önemli bir yer işgal edecektir.* James

¹ Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, s. 22, 24. Bu sınıflama ahlâkı nasıl tanımlandığına göre farklılık gösterebilir. Nitekim bir başka tasnifte ‘ahlâk filozofu’, ‘ahlâkçı’nın yerine geçebilir. Burada bizim için önemli olan ahlâkî yaklaşımda bulunan failin amacı, yeri ve konumudur. Bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 1–5.

* Bu çalışmanın 3. Bölümünün Metafizik Sadakat başlığı altında etraflıca ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

makalesini, “Hayattan korkmayın, hayatın yaşamaya değer olduğuna inanın. O zaman inancınız gerçeği yaratmanıza yardımcı olacaktır”² şeklinde bitirir.

‘Hayat yaşamaya değer mi?’ sorusuna, şakacı cevaplar bir yana, verilebilecek diğer mümkün cevaplar, iyimserlik ile kötümserlik arasında gidip gelindiğini gösterir. Nitekim hayatta sıkça karşılaştığımız bu soru ve bu soruya verilen farklı cevaplar, kişinin dünya görüşü ve hayata bakışı hakkında bize yeterince fikir verir. Çünkü yargıda, yargıyı verenin kimliği belli olur, haber haberi verenin kimliğini yansıtır. Bu yüzden “bu hayat yaşamaya değmez,” “bu hayat çekilmez,” “yaşamamanın ne anlamı var” şeklindeki genel ifadelerle, zaman ve yer bakımından sınırlılık içeren “bu işyeri çekilmez oldu,” “artık bu ülkede ve dünyada yaşanmaz” gibi ifadeler, hayata kötümser bakışın bir yansımasıdır. Oysa yukarıdaki ifadelerin tersine, iyimser bir hayat tasarlamak, yaşanabilir bir çevre, yaşanabilir bir ülke ve dünya hayal etmek, insanlığın şimdi ve gelecek tasarımlarının genel adı ve hedefi olmalıdır. Soruya olumlu veya olumsuz cevap verenlerin aslında ‘hangi hayat, yaşamaya değer?’, ‘niçin bu hayat yaşamaya değmez?’ sorularına da bir cevap vermeleri beklenir. İşte bu soruların muhtemel cevapları bir hayat düzeni, en yüce değer, en yüksek iyi ve en son amaç için, bir ahlâk/etik anlayışa zemin teşkil eder.

Royce, hayatın değeri sorusunu, bu tartışmaların yapıldığı aynı yıl, daha farklı bir üslupla ele alır. Royce’a göre yanıt bir anlamda yaşayana bağlıdır, ancak bu James’çi gerekçelerle açıklanamaz. Royce’a göre hayatın anlam ve değeri, zevklerin ve acıların toplamını hesaplamaktan ibaret değildir. Hayatın değeri, ahlâkî olanla olmayanı seçmek ve belirlemekle ortaya çıkar ve anlam kazanır. Royce, kötümserliğin, ahlâkî hayatın önündeki tehditlerden biri olduğunu, dolayısıyla kötümserliğe verilebilecek en iyi yanıtın; bireylerin hedeflerini ve ideallerini belirleyip hayatlarını şekillendirirken bunlara uygun düzenli davranışlar sergilemesi gerektiğini ileri sürer.

Gerçekten de Royce’un sadakat felsefesi, kötümserliğin yol açtığı bu tehdide bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Kötümserlik, felsefi anlamda, XIX. yüzyıl sonlarında Amerika’da yeni ve hatta revaçta olmasına karşın bu tehdit, kötümserliğin popüler

² William James, “Is Life Worth Living?” (1895); *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897) içinde, New York: Dover Publications, 1956, s. 62; James’in bu makalesinin Türkçeye çevirisi için bk. Celal Türer, “Hayat Yaşamaya Değer mi?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III (2003), S: 2, 89–111, s. 111.

olmasından değil, fikirlerimizin hangisinin doğru olduğunu keşfetmemize engel olduğu için,³ ahlâkî hayatın önündeki en büyük tehditlerden biridir. Bununla birlikte kötümserlik, başka yaşam biçimleri ve düşüncelerle karşılaştırıldığında kavramın çağrıştırdığı olumsuz bir yönü de yok eder. Royce, “Kötümserliğe genelde korkuyla bakılır; ancak ciddi bir kötümser, herhangi bir inancın miskininden daha evladır”⁴ der.

Düşünen ve varoluşuna dair kaygı hisseden her insan, hayatın değeri ve Royce’un “ideallerin savaşı” (*warfare of ideals*) olarak adlandırdığı sorunla şu ya da bu şekilde karşılaşır. Başka şekilde söyleyecek olursak, atalarımızın, “müsademe-i efkârdan barika-i hakikat doğar” eskimeyen ifadesi tamda Royce’un “ideallerin savaşı” ile kastettiği şeye denk düşmektedir.

1.1. Royce’un Erken Dönem Eserlerinde Kötümserlik

Royce, 1879’da yazdığı *Kötümserliğin Pratik Önemi/The Practical Significance of Pessimism* adlı makalesinde, kötümserliğin son derece uzun bir tarihi olduğunu, ancak öğretisi olarak çok da *eski bir doktrin olmadığını* ifade eder. Royce, makalesine ‘kötümserliğin pratik önemine’ dair bilgilerle başlar.⁵ Etimolojik açıdan ele alındığında o kötümserliği: “hayatın mümkün en kötü ya da düşünülebilir (*conceivable*) hayat olarak ele alındığı durumda mevcut olandan daha kötü bir durumun tasavvur edilemediği bir doktrin” şeklinde tanımlar. Ancak Royce’a göre felsefi kötümserlik, bir ruh durumu olarak değil, genelde hayata dair bir doktrin şeklinde değerlendirilmelidir. Zira kötümserlik, tek bir bireyin hayatını değerlendirmez; aksine “tüm hayatın, gerçekte kötülüklerle dolu olduğunu ve sona erdirilmesi gerektiğini açıklar.”⁶

Royce’un *Tevrat*’tan (*Hebrew Bible*) Schopenhauer’in modern temsilcilerine kadar kötümserlik tarihine dair bilgiler verdiği bu makalesi, altı yıl sonra, *The Religious Aspect of*

³ Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 97.

⁴ Royce’un “Pessimism and Modern Thought,” (1881), adlı bu makalesi ilk olarak *Berkeley Quarterly*, 2 (1881), 292–316. sayfalar arasında; daha sonra da Jacob Loewenberg tarafından yazarın ölümünden sonra *Fugitive Essays (FE)* içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1920, 155–186. sayfalar arasında yeniden yayımlanmıştır. Bk. Royce, *FE*, s. 186.

⁵ Royce, “The Practical Significance of Pessimism,” (1879), *FE* içinde, 133- 154, s. 136.

⁶ *A.g.e.*, s. 135, 136.

Philosophy adlı eserinde özetlenmiştir. Makale ilkin, Royce'un felsefesini anlamak açısından önemini hâlâ korumaktadır. İkinci olarak, makale Royce'un projesini felsefi açıdan belirlemiştir. O, bu denemede kötümserliği, sadece kısa bir şekilde ve kusursuz olarak ve hatta insan hayatındaki koşulların daha özel bir biçimde ele alınmasıyla oluşturulan ekonomik ve sosyal olgulara yer vermeden tanımlar.⁷ Royce retorik anlamda, 'insanlar arasında yer bulan bu durumların gerçekliği nedir?' diye sorar. O şöyle der:

Sınırsız bir mahzende rasgele bir araya toplanmış, her türlü zayıflık, yetersizlik, hastalık ve cehalet gibi niteliklere sahip her mizaçtan insanlar topluluğu, insanlığı oluşturur. Kabaca ifade etmek gerekirse kalabalıklar içindeki her birey, emellerine boyun eğen, umutsuz bir istekle dünyaya gelir. Onlar zorlu muamelelerle, tuzaklarla, yaralanmalarla, kan ve gözyaşıyla, yerine getirilemeyecek şeyleri, aşamayacakları engelleri, yenemeyeceği düşmanları ve gerçekleştiremeyecekleri amaçları olduğunu zamanla öğrenirler. Şayet görevi çok zor değilse bu kısır döngüde yaşamayı öğrenir ve daha sonra homurdanarak, daha iyi bir geleceği umut ederek, yitirilmiş mitik mutluluktan sızlanarak ve kendisinden daha şanslı olduğunu düşündüğü dostlarına ve arkadaşlarına lanet ederek son nefesini verip kasvetli günlerini tüketir. İnsanlar gözden uzakta bir yere koyar ve onu unuttur.⁸

Royce'un sadakat felsefesinin bazı görünüşleri bu makalede kendisini gösterir. Çünkü burada Royce'un, hayatın sadece gerçekleştirilemeyen hedefleri içermediği düşüncesini değil, aynı zamanda sadakat felsefesinin temeli olan "kayıp ülküler" (*lost causes*) kavramının ipuçlarını da görebiliriz. Royce, insan hoşnutsuzluğunun, kendisini genellikle bir zamanlar sahip olduğumuz ancak sonradan yitirdiğimiz bir duygu, yani hasret/nostalji, şeklinde gösterdiğini teşhis eder. "Eşitsizliğin insanlığın sadece bir bölümünü kapsadığını durumları iyi olanların durumları kötü olanlardan ötürü bu durumda olduklarını, onların isteksiz çalışmalarının bizlere (onlardan) daha mutlu olabilme imkânı tanıdığını" anlatır.⁹ Royce'a göre kötümserliğin pratik önemi, aslında ortaya koyduğu sorun içerisinde yatar. Kötümserlik, hayatın değeri sorunu bağlamında ele alındığında, tek bir bireyin göreceli bakış açısıyla değerlendirilemez. Sorun, insanüstü ideale yoğunlaşamamaktır. "Böylesine yüce bir hayat, kötümser eleştirinin çok uzağındadır. Böyle bir hayatı aramamız gerekir."¹⁰

Royce, etik kötümserliğin bizi, öncelikle ahlâkî açıdan değersiz bir hayata inanmaya zorladığını iddia eder; bununla birlikte hayatın amacını, kendinde bireyin (*individual self*) ötesinde bir şey hâline getirdiğimizde; mücadelenin, çalışmanın ve gayretin değerli olduğunu

⁷ *A.g.e.*, s. 152.

⁸ *A.g.e.*, s. 150, 151.

⁹ *A.g.e.*, s. 151.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 153.

fark edebileceğimizi söyler. O, dinlerin, mutlulukları erteleme veya başka bir dünyaya bırakma anlayışlarına bir eleştiri olarak da değerlendirilebilecek bir özelliğine vurgu yaparak şöyle der: “Şayet bu, özel bir inancın en bilgilisiyse, bırakın öyle kalsın. Ama inancın, bireylerin başka bir dünyadaki mutluluklarından bahsetmesine izin vermeyin. Bu, gölge yerine bir hayaleti koymaktan başka bir şey değildir.” Royce’a göre kötümserlik, inancı formüle etmekten çok, davranışları etkilemektedir: “Kötümserlik, dünya reformunun yarım kalan tüm çalışmalarına karşıdır. Artık altın çağlardan değil, altın eylemlerden (*deeds*) söz etme”¹¹ zamanıdır.

Royce’un bu ifadelerinde, özellikle insanüstü idealleri (*superpersonal ideals*) bir obje olarak gören eylemlerin veya başka bir deyişle amellerin, kötümserlik tehdidiyle mücadele edebilen ahlâk açısından niçin en iyi temeli oluşturduğuna dair ipuçları elde etmekteyiz. İnsanüstü idealler, bizleri nefsimizin bencilliğinin ötesine taşır ve eylemi teşvik eder. Sonraki bölümlerde etraflıca inceleyeceğimiz gibi Royce, *The Philosophy of Loyalty*’de sadık bir şekilde bağlanmaya değer her türlü idealin, aynı zamanda insanüstü olduğunu belirtir. Zira idealler, amaç ve eylemler için gerekli isteklendirmeyi/motivasyonu ve birçok bireyin bir arada çalışmasını sağlar.¹² Aynı şekilde idealler, Royce’un sadakat ahlâkı açısından eylemin biricikliğinin değilse bile motive edici değerinin; ülküler, amaçlar ve hedefler için ne anlama geldiğine dair izler taşır.

Royce, “*The Practical Significance of Pessimism*”nden (1879) yaklaşık üç yıl sonra, 1881 yılında, “*Kötümserlik ve Modern Düşünce/Pessimism and Modern Thought*”¹³ isimli makalesini yayımlar. Bu makalede, daha önceki yazısında ortaya çıkan kötümserlik tehdidi birçok yönüyle ele alınır. Makalede üç husus öne çıkar: a) “Değerler oluşturmanın önemi (*significance of worth-estimates*), b) değerleri oluşturmada iradenin rolü ve c) değer oluşturma sürecinde ortaya çıkan ahlâkî diyalektik.”¹⁴ Hatırlanacağı üzere Royce, Mallock’un “Hayat yaşamaya değer mi?” sorusuna değinmek yerine, doğrudan değer

¹¹ *A.g.e.*, s. 153, 154. Royce’un inançlarla ilgili ihtiyatı, din üzerine kaleme aldığı yazılarında da devam etmektedir. Royce’un, *The Sources of Religious Insight*, (New York: Charles Scribner’s Sons, 1912), adlı eserin ilk sayfalarına bakınız.

¹² Schell, *JRPL*, s. 30.

¹³ Royce, “Pessimism and Modern Thought,” *Berkeley Quarterly*, 2 (1881), s. 292–316.

¹⁴ Schell, *JRPL*, s. 30.

oluşturma konusunu incelemişti. Bu makalenin başlarında bizlerin farklı zevk ve acıları kıyasladığımızı ve bunu oldukça sık yaptığımızı ifade etmişti. Aynı soru bağlamında Royce, kendimize “bu renk, diğerinden daha mı hoş; bu Noel, diğerinden daha mı hayırlı; bu roman diğerinden daha mı güzel; bu gemi tutması, aynı acıya eş bir diş ağrısından daha mı kötü; kırık bir kol, yaralı bir şuurdan daha mı acı?” sorularını sorup durduğumuzu ifade ettikten sonra, “Yine de bu acı ve zevkleri kıyaslarken bu kararların alınmasında zamanın rolünü elbette unutmayız.”¹⁵ der.

Yukarıda birbiriyle kıyaslanan ‘hoş,’ ‘hayır,’ ‘güzel,’ ‘kötü,’ ‘acı’ gibi şeylerin bir zaman aralığıyla birbirinden ayrılmış deneyimler olduğu gerçeğiyle karşılaştığımızı söyleyen Royce’a göre insan, hayatının büyük bir bölümünde değer hakkında tahminler oluşturur. Bu tahmin sürecinde, zamanın bir ânıyla diğer bir ânı arasında da kıyaslama yapar. Deneyimlerin önemi ve değerinin toplamın da olduğu gibi, bu deneyimlerin her birisinin matematiksel toplamına ait de bir tahminde bulunur.¹⁶ Bununla birlikte Royce, Karl Robert Eduard von Hartmann (1842–1906) tarafından denenilen “hedonistik hesaplardan” kendisini uzak tutar.¹⁷

Royce için değer oluşturma çalışması, bizim üzerimizde bırakılan bir tesirden ziyade bizim tarafımızdan yapılan bir ‘seçim’ meselesidir. Nitekim hayatın değeri, zevklerin ve acıların toplamını hesaplamaktan ibaret değildir. Aksine hayatın değeri, bir seçimi, yani ahlâkî olanı belirlemeyi gerektirir. O, şöyle der:

İnsan hayatı hakkında değer tayin etme (süreci), pratik ve iradî eylemin bir sonucudur. Bu hayat iyidir; bu hayat kötüdür; bu zıt kararlar iradenin iki zıt tutumudur. Konuyla ilgili son karar, matematiksel bir hesaplamayla değil ahlâkî bir ferasetle ortaya çıkar. Ferasetin doğası hâlâ belirgin değildir; ancak iyi ve kötünün hesabını yapmak yerine, tüm hayat boyunca devam edecek bir evet veya hayır şeklinde eylem ilkelerimizi belirledikten sonra ulaştığımız hayatın kıymetini bilmeliyiz.¹⁸

Royce’un iradenin hedef belirlemedeki rolü, hedeflerin önemi ve değeri hakkındaki bu görüşleri dolayısıyla, iradenin onun daha sonraki sadakat merkezli etik anlayışını nasıl ilgilendirdiğinin önemini anlıyoruz. Nitekim Royce’un değer oluşturmada iradenin rolüne dikkat çekmesi, Dewey’e göre onun ilk dönem felsefesinin tamamlayıcı ve ayrılmaz bir

¹⁵ Royce, *FE*, s. 156.

¹⁶ *A.g.e.*, s. 159.

¹⁷ Bk. *A.g.e.*, s. 160’daki dipnota bk.

¹⁸ *A.g.e.*, s. 160, 161.

parçasını oluşturmaktadır.¹⁹ Royce makalenin ‘*Kötümserlik ve Spekülasyon*’ bölümünde hayatın değerine dair ortaya konan faydalı spekülasyonları; ahlâkî hayat için kabul edilmiş, tasarlanmış bazı hedefler ortaya koyan spekülasyonlar olarak görür. Royce’a göre biz, belirlediğimiz hedeflerle, ulaştığımız hedefleri kıyaslarız ve böylece istenen duruma ne derece yaklaştığımızı görürüz.²⁰

Royce, bir sonraki adımda bir hedef seçmenin ve bu hedefe ulaşmak için verilen mücadelenin ne anlama geldiğini, kargaşanın bu hedefe varmayı nasıl engellediğini ve nihayetinde hedeflerin nasıl tutarlı kaldığını ele alır. O, bu durumu şöyle ifade eder:

Hedefin belirlenmesi, iradenin bir eylemidir. Başkalarına bunun hedef olduğunu ispatlayamayız. Onlara hedeflerimizin ne olduğunu anlatabilir ve bilincimizle o anda bir sempati uyandırabileceğimizi veya bulabileceğimizi umut edebiliriz. Hayatın objelerinin seçimi, mantıksal ispata karşı çıkar. İnsanoğlu diğer insanlardan ahlâkî idealleri alır ve zaman zaman kendileri için yeni idealler yaratır. Ahlâkî prensipleri, ciddi ispatlarla kabul ettikleri matematiksel kurallar gibi asla kabullenmezler.²¹

Bu ifadeler, Royce’un *The Philosophy of Loyalty*’de ele aldığı ülküler (*causes*) tartışmasına bir giriş olarak okunabilir. Burada Royce, insanın kendisini adadığı ülkeye, ancak iradenin gücüyle, başka bir ifadeyle seçme yeteneği ile ulaşabileceğini ısrarla vurgular. O, ilk dönem yazılarında, ahlâkî ideallerini çevresinden alan insanları tasvir ederken, –içinde bulunduğu sosyal ben (*self*) ile iradenin rolüne dair yapılan değerlendirmeyi dengelemek amacıyla– hayatın irade etrafında döndüğü bir merkez belirlemenin önemine yer verir. Ona göre bu sadakatin değeridir ve bu sadakatin kıymetini ortaya çıkarır. Aksi hâlde ülkeyi merkezîleştirme girişimi, bireyi kötümserlik içinde bırakır.²² Ulaştığımız bu nokta, yani insanın kendini adadığı ülkenin iradeyle ortaya çıkması olgusundan, ahlâkî merkez belirlemede –ki bu merkez hiç şüphesiz sadakattir– ülkenin gerekliliğine ulaşılması, ahlâk felsefesindeki olgu-değer probleminin²³ Royce’cu yansıması olarak yorumlanabilir.

Royce’un bu belirlemeleri elbette iradeyle ilgili birçok meseleyi gündeme getirir. Sözgelimi kişiler tarafından seçilen hedefler tutarlı, tutarsız veya karşılıklı olarak yıkıcı mı

¹⁹ John Dewey, “Voluntarism in the Roycean Philosophy,” *The Philosophical Review*, S. 25, (May 1916), s. 1- 26. Bu makale, Royce’un altmışıncı yaş günü onuruna yayımlanmıştır.

²⁰ Royce, *FE*, s. 176. bk. “Pessimism and Modern Thought” adlı makalenin III. bölümünde Royce, “Kötümserlik ve Spekülasyonu (Pessimism and Speculation)” ele almıştır (s. 155–186).

²¹ *A.g.e.*, s. 177, 178.

²² Schell, *JRPL*, s. 32.

²³ Olgu-değer problemi hakkında bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 76.

olacak? Çatışan hedefler nasıl tutarlı hale getirilecek? Royce, doğal olarak insan hayatındaki birçok hedefin çatışabileceğini kabul eder. Ona göre bu türden tüm içsel savaşimler ve tereddütler, bize kişisel hayat ideallerimizin ne kadar dağınık olduğunu gösterir.²⁴ O, bu noktadan hareketle hipotetik bir zorunluluk ileri sürer: Eğer hayatın tümüyle bir değeri varsa, o hâlde, bu çatışmaların bir şekilde sona erdirilmesi gerekir. ‘Hayat değerli midir?’ sorusuna olumlu cevap veriyorsak, yeni hedefimiz bu çatışmaları sona erdirmek olmalıdır.²⁵ Royce’a göre çatışmaları sona erdirecek bu hedef, “ahlâkî feraset”in (*insight*) temelini oluşturur.

Royce’un makalede ele aldığı ikinci konu, ‘hayatın tutarlı ve evrensel bir ideali olabilir mi?’ sorusudur. Bu soruya verilen yanıtlar, Schopenhauer’in felsefesinde ileri sürülen olumsuz yanıtta başlayıp çoğu Hegelcinin verdiği yanıtta ve evrim (*evolution*) filozoflarının iyimserciliğine kadar süren kesintisiz bir seri oluşturur. Gerçekten de bu seri, uç noktadaki kötümserlik ile radikal iyimsercilik arasında yer alır.²⁶ Royce’un Schopenhauer yorumuna göre, iradede bu türden bir uyum imkânsızdır; mücadele veya çaba iradenin özüdür ve iradedeki birçok şey sonsuza kadar çatışır bir hâlde kalacaktır.²⁷ Hegelci felsefeye göre çatışma hâlindeki insani amaçlar, en sonunda, diyalektik yolla tek bir yüce idealde uyumlu hâle gelmektedir; bu ideal, Mutlak Ruh’un (*Absolute Spirit*) kendi hâlini düşünmesidir (*self-consciousness*). Aynı şekilde evrim taraftarları da insani amaçların, *nefis* için en sonunda mümkün en büyük memnuniyeti sunma amacıyla birleştiğini iddia ederler.²⁸

Royce’un makalede ele aldığı üçüncü konu, son İdeal (*final Ideal*) bulunduğu anda bu idealin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği sorusudur. Bu soruya verilen modern cevapları inceleyen Royce, kendi felsefesinin Hegel ve Schopenhauer felsefesine göre

²⁴ Royce, *FE*, s. 179.

²⁵ Schell, *JRPL*, s. 33.

²⁶ Royce, ilk dönem yazılarında Schopenhauer ile Hegel arasındaki kesintisiz ilişkiyi düşünmeye devam eder. Bk. “Two Philosophers of the Paradoxical” “Hegel,” *Atlantic Monthly* (67) 1891, s. 45–60 ve “Schopenhauer,” *Atlantic Monthly* (67) 1891, s. 161–173. Royce özellikle ikinci makalesinde, “Hegel’in dünyasının Schopenhauer’in dünyası kadar trajik olduğunu, Schopenhauer’e göre trajedinin umutsuz, kör ve yüce olmadığını, bunun yanında Hegel’e göre, tüm acıların dünyanın üzerinde olan Logos’un trajedisi olduğunu” yazar (s. 161). Royce, bu analizini bir yıl sonra *SMP* (1892) adlı eserinde genişletecektir.

²⁷ Royce, *FE*, s. 180.

²⁸ *A.g.e.*, s. 179.

nerede konumlandığını tespit eder. Doğrusu soru, Schopenhauer tarafından olumsuz, evrim felsefesi taraftarlarınca olumlu ve çoğu Hegelci tarafından “ne o, ne de o” tarzında yanıtlanmıştır.²⁹ Royce, mevcut durumu inceleyerek, modern *iyimsercilik*’in zirvesinin ilerlemecilik (*progressivism*)³⁰ olduğunu kesin bir biçimde vurgular. Ancak Royce’a göre evrimin sürekli ve düzenli olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Bu tespit, onun teodisesinin yanlış yorumlanmasına yol açabilecek niteliktedir: “Sonsuz evrim aşamalarından veya çağlarından sonra kötülük hâlâ mümkün olabiliyorsa, evrimin sonsuzluğu da kötülüğü ortadan kaldırmayacak demektir. Geçmiş veya geleceğin herhangi bir ânında, şimdi olduğu gibi şekillerin son derece farklı ancak ehemmiyetin yine aynı olduğu; çabalayan ama yine de eksik kalan bir kâinat bulmayı umut etmemiz gerekir.”³¹

Royce *The Religious Aspect of Philosophy*’de “ilerleme” doktrinine dair eleştirisini daha açık ve seçik bir biçimde yapar. Bu eserde Royce, dinsel arzularını tatmin etmek için sistem geliştiren çoğu insanın, bir bütün olarak dünyanın iyiliğe doğru gittiğini ve bu ilerlemenin sonucunda kötülüğün mutlaka ve mutlaka Cennet (*Eden*) günlerinde olduğu gibi masum ve sönük bir şekilde dünyayı terk ederek ortadan kaybolacağını ispatlamaya çalışır.³² Royce, kargaşanın yol açtığı gürültünün ortasında zaman zaman zafer ve huzurun yaşandığı anların bulunduğunu ve bunların ancak insanüstü hedeflere odaklanmış bireylerin amelleriyle meydana geldiğini ileri sürer. Royce, bu hususları şöyle ortaya koyar;

Böyle bir birlik/telik (*union*) sadece ânlık var olabilir. Zamanın diğer bölümlerinde bencillik, kibir, sevilmediğiniz kimselerle savaş, bir anlamda, kargaşa hüküm sürmektedir. O hâlde kendimiz için uzun ömürlü, kâinat için sonsuz bilinçli hayatın bütününde sağlanan ve geçici birliktelik; bağlılık (*devotion*), yüce ideallere neşeli bir şekilde bağlanma, diğer güçlere duyulan hayranlık; sempati ve fedakârlık anlarıyla kesintiye uğrayan bir kargaşa sürecini her ân beklemeliyiz.³³

Royce, zamanın değişken yapısı ve sadakatle bağlanmaya değer idealler bulmanın önemine dikkat çektiği makalesini, kabul edilen amaçlara referansla ancak hayatın yaşamaya değer olup olmadığı yargısına varabileceğimiz sonucuyla bitirir.

²⁹ *A.g.e.*, s. 180.

³⁰ Sözlükte *progressivism*; etik ve epistemolojik açıdan iyimser bir felsefede insanlığın giderek daha mükemmel bir bilgiye ve mutluluğa ulaşacağını savunan görüş olarak tanımlanır. Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 542.

³¹ Royce, *FE*, s. 182.

³² Royce, *RAP*, s. 464.

³³ Royce, *FE*, s. 184, 185.

Yukarıda bahsedilen konuların bazılarını *The Religious Aspect of Philosophy*'de de yeniden ele alan Royce, eserinin I. kitabında kötümserliğin önemini, ideallerin sorunlarını, genel etik sorunları, idealler arasındaki çatışma ihtimalini, son olarak da “ahlâkî idealistlerin izini” her zaman takip edecek olan şüpheyi anlatarak bir giriş yapar.³⁴ II. kitapta dışsal dünyanın varlığı hakkındaki şüphe ele alınır, daha sonra idealizmin, dünyayla olan ilişkilerimizi nasıl açıkladığı gösterilir. I. kitapta kötümserlik, etik alandaki şüpheciliğin sonucu olarak felsefi anlamda bir ilgi görür. Bu kötümserlik, transandantal bir hareketle “ideallerin ideali,” ideallerin uyumlulaştırılmasına dâhil edilir. Aynı şekilde II. Kitap da “hata olasılığı” (*possibility of error*) olarak bilinen meşhur kavramını Royce; hatadan mutlak idealizmin gerçeğine uzanan zorunlu, transandantal bir hareket olarak görür. Hem şüphecilik ihtimali ve kötümserlik tehdidi hem de hata ihtimali, bir bütünlükten oluşan ve bu şüphe anlarını kapsayan bir Mutlak'ın var olduğunun (*Absolute exists*) hem ahlâkî hem de dinî delili olarak ileri sürülür. Mutlak, ilgili kitaplarda aynı konumu işgal etmesine karşın; onun ahlâkî ve dinî ilişkisinin önemi bildirilmemiş veya onlar arasındaki paralellik vurgulanmamıştır. Royce'un hata ihtimaliyle ilgili tartışması, uzun yıllar Royce üzerinde çalışan araştırmacıların yoğun ilgisini çekmiştir.³⁵

Royce'un kötümserlik sorununu bu şekilde çerçevelemesi ya da sınırlarını belirlemesi, bu sorunu modern anlamda en iyi serimleyen Schopenhauer ile hesaplaşması içindir. Şimdi, Royce ile Schopenhauer arasındaki düşünce diyalektiğini ortaya koymaya çalışacağız.

1.2. Royce, Schopenhauer ve Kötümserlik

James Sully (1842–1923) 1877 yılında Londra'da yayımlanan eserinde, Schopenhauer ve E. Hartmann'ın grafiksel portrelerini ve “gittikçe gelişen dünyanın ve insanın sonuçta kötüyü yeneceği ümidini besleyen, kötümserlik ile iyimserlik arasında bir arabulucu olarak gördüğü *iyileştiricilik yolunu (meliorizm)*³⁶ ortaya koyar. Bu eserin gazete ve dergilerde başlattığı birçok tartışmayla Amerikalılar, Schopenhauer'ın felsefesini tanımaya

³⁴ Royce, *RAP*, s. 44.

³⁵ Schell, *JRPL*, s. 40.

³⁶ James Sully, *Pessimism: A History and a Criticism* (1877) 2. Basım, New York: D. Appleton and Company, 1891, s. 558–565.

başlarlar. Schopenhauer *İrade ve Tasarım Olarak Dünya/Die Welt als Wille und Vorstellung* adlı eserinin İngilizce tercümesi 1883 yılında yapılmaya başlar ve aynı yıl yayımlanır.³⁷

Bazı eleştirmen ve yazarlar, romantik Alman filozofu Schopenhauer'i on dokuzuncu yüzyılın en büyük düşünürlerinden birisi olarak görürler. Onun eserlerinin yoğun bir ilgi gördüğü ve okunduğu, o dönemde yayımlanan dergilere şu şekilde yansımıştır: "Hegel veya Schelling'in eserlerine bir kişi bakarken Schopenhauer'i okuyan ve inceleyen muhtemelen elli kişi vardır."³⁸

Royce'un Schopenhauer'den ne ölçüde etkilendiğini görmek için eserlerine göz ucuyla bakmak bile yeterlidir. Bununla beraber A. İnam, Royce üzerinde Schopenhauer'in etkisinin bulunmadığını ileri sürer. O, "çok az sayıda felsefeci, birkaç edebiyatçı ve Sigmund Freud (1856–1939) dışında etkisini pek duyuramamış olmakla birlikte yine de ondan öğreneceğimiz şeyler" olduğunu söyleyerek, çok az sayıda felsefeci içerisinde Royce'u saymaz.³⁹

Royce, Schopenhauer'i ilk defa okumaya başladığında Almanya'da doktora çalışmalarını yürüten genç bir öğrencidir. Royce, John Hopkins'teki programa davet edildiğinde Schopenhauer üzerine bir kurs vermekte ve bu derslerinde onu, öğrencilerine "kaybedemeyeceğimiz ancak tüm alanlarda da takip etmeyi istemeyeceğimiz bir düşünür" olarak takdim etmektedir.⁴⁰

Royce, doktorasını tamamladıktan sonra, Kaliforniya Üniversitesi'nde dil, edebiyat ve kompozisyon eğitimi vermeye başlar. Bir mektubunda W. James'e, içinde Kant'a ait izler taşıyan Hume ve Schopenhauer karışımı üstatların mantıksal görüşleri üzerine "uydurma" ve "biraz da ucube" (*monstrous*) bir kurs icat ettiğini söyler.⁴¹ Royce, daha sonraki yazılarında kötümserlikten ve onun modern düşünceyle olan ilgisinden bahsedecektir.

³⁷ Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, İngilizceye çev. R.B. Haldane, J. Kemp, London, 1883. Türkçe çevirisi için bk. Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2007. İngilizce ve Türkçeye çevirideki büyük zaman farkına dikkat ediniz.

³⁸ J. A. Farrer, "Some Ideas of Schopenhauer", *The Gentleman's Magazine*, Vol. 264 (January-June 1888) içinde, s. 584–592.

³⁹ Ahmet İnam, "Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş", *Felsefe Dünyası*, S. 9, TFD Yay., Ekim 1993, s. 8.

⁴⁰ Clendenning, *LJR*, s. 76.

⁴¹ Bk. Clendenning, "Royce'un James'e yazdığı 14 Ocak 1879 tarihli mektup," *LJR*, s. 66, 67.

Nitekim Royce, ‘ahlâk yasamın tamamı’ dediği sadakatle, Schopenhauer’in merhamet temelinde oluşturduğu etik anlayışı kıyaslar. Merhamet duygusunun, en doğru ahlâkî davranış olduğu görüşünün modern temsilcisi olarak Schopenhauer, yoğun bir ilgi görür.⁴² Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*’nin IV. Bölüm’ünde Schopenhauer’in merhamet (*pity*) duygusu⁴³ üzerine bir etik inşa etme çabalarını ele alır ve Schopenhauer etiğiyle ilgili önemli bir tartışmaya yer verir.

Royce, Schopenhauer’in “Kajus ve Titus” örneğinden hareketle bu makalenin bir pasajından alıntı yapar.⁴⁴ Royce’un alıntı yaptığı ve Schopenhauer’in merhamet temelli etiğinin can alıcı bu örneği ve özeti kısaca şöyledir: Farz edelim ki; Kajus ve Titus birer kıza âşık olsunlar. Kajus ve Titus’un da birer erkek rakibi olsun. Bunlar rakiplerini yok edecekler ancak bu eylemlerinden dolayı hiçbir ceza almayacakları da farz edilsin. Buna rağmen, her ikisi de rakiplerini öldürmekten vazgeçsinler. Şimdi bunların rakiplerini öldürmekten vazgeçişlerinin gerekçelerini sorduğumuzda muhtemel cevaplar şöyle olacaktır: Kajus: “Dinî gerekçelerle rakibini öldürmemiştir veya o sadece bir araçtır, onu araç değil amaç olarak görmek bir hataydı” diyebilirdi. Bu kişinin yerinde Fichte olsaydı: “Her insan bir gelenek ve görenekler bütününe içine doğar, benimde bu geleneklerden farklı bir eylemde bulunmam düşünülemezdi.” derdi. Francis Hutcheson (1694–1746): “Duygularımı ahlâkî açıdan değerlendirdim ve bir şeyler beni o adamı öldürmekten alıkoymadı.” diye cevap verirdi. Adam Smith de muhtemelen şöyle derdi: “Davranışım diğer insanlar tarafından hoş karşılanmayacağı için bu eylemden vazgeçtim.” Christian Wolff (1679–1754) ise: “Kendi ilerlememi engellemek için adamı öldürmedim.” derdi. Nihayet Spinoza da: “İnsana insandan daha fazla faydalı bir şey olmadığı için”⁴⁵ diye cevap verirdi. Oysa bütün bu cevaplardan farklı olarak Titus: “İçimi bir anda bir merhamet

⁴² Royce, *RAP*, s. 86.

⁴³ Bk. Schopenhauer, *Merhamet*, Çev. Zekâi Kocatürk, Dergâh Yay., İstanbul, 2007, s. 101-135.

⁴⁴ Royce, *RAP*, s. 88, 89. Royce’un alıntı yaptığı, “Ahlâkın Kökenleri Üzerine Ahlâkdışı (Anti Ahlâkî) Güdüler” adlı makale, 1837 yılında ödül yarışması için Danish Royal Society of Sciences’a sunulur, başka herhangi bir rakip olmamasına karşın, Ocak 1840’ta başarısız olduğu gerekçesiyle iade edilir. Schopenhauer, makaleyi aynı yıl tekrar yayımlar. Bazı ilaveler yaptığı ikinci baskı 1860 yılında ölümünden bir ay önce yayımlanır. Bk. Schell, *JRPL*, s. 46.

⁴⁵ Bk. Spinoza, *Etika*, Çev. H. Ziya Ülken, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, s. 295.

ve acıma duygusu kapladı, bu duygu içimde öyle bir patladı ki rakibime merhamet ederek öldürmedim.” demiş olsun.⁴⁶

Schopenhauer, ahlâk felsefesi üzerine yapılmış kılı kırk yaran çalışmaların, tarafsız bir şekilde ele alındığında; “somutluktan uzak, dolambaçlı ve uygulamadaki sonuçlarının gülünç” olduğunu ileri sürer. Örneğin bir davranışı, Kantçı anlamda sadece ahlâk yasalarını titizlikle uygulamak için yapmak, bize iyi bir şey yapmak olarak görünebilir; fakat bu, insanın kendini aldatmasından başka bir şey değildir. Zira burada eylem, sadece bir ödevin emir kipinde yerine getirilmesinden ibarettir.⁴⁷ Bu durum yukarıdaki örneğe uygulandığında Kajus, evrensel bir kurala uygun olarak eylemde bulunmadığından rakibini amaç olarak değil de araç olarak görecekti ya da Titus gibi merhamet ederek, “Onun için acı hissettim; kalbim buna elvermediğinden yapamadım.” diyecekti. Schopenhauer soruyor: “Hangisi daha zayıf bir adam? Hangisine kendinizi daha rahat teslim edersiniz? Ahlâkî davranışın ilkesi nerede?” Schopenhauer birçok örnek vererek, merhametin, ahlâklılığa götüren hakiki güdü olduğu sonucuna ulaşır.⁴⁸

Schopenhauer, ahlâkın temelini oluşturan şeyin ne olduğu sorusuyla ilgili yaklaşımını geliştirirken Kant’ı eleştirir: Onun ahlâk yasasının “herhangi bir teminat, tûmdengelim veya ispat içermediğini”, Kant’ın ahlâkî olan her şeyi ‘iyi’ diye nitelediğini, bunun tüm iç ve dış deneyimlerden bağımsız ve bir önsel (*apriori*) temeli olduğunu iddia eder. Bununla beraber Schopenhauer: “Tüm deneyimler ve gerçeklerle birlikte dış dünyanın tamamının yanı sıra insan bilinci, ayaklarımızın altından kayıp gidiyor, tutunacağımız bir şey kalmadı. Biz şimdi nereye tutunacağız? Bütünüyle soyut, tamamen hayalî ve aynı şekilde bütünüyle havada dolaşan birkaç kavrama mı?”⁴⁹ ‘Kılı kırk yaran, hayalî, dolambaçlı ve somut olmayan iddiaların aksine Schopenhauer, ‘Tek Hakiki Ahlâkî Gündü’ dediği merhametin ispatını yapar.⁵⁰

Schopenhauer’e göre bütün eylemler, mutluluk ve acı açısından tanımlandığında, ya onu gerçekleştirenin saadeti veya felaketiyle sonuçlanırlar ya da bir diğerinin –bu kişi

⁴⁶ Schopenhauer, *Merhamet*, s. 102, 103.

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 104, 105.

⁴⁸ *A.g.e.*, s. 107–111.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 53.

⁵⁰ *A.g.e.*, s. 104, 105.

veya grup olabilir– saadetini veya felaketine neden olur. Schopenhauer, insanın kendine veya diğere yapabileceği olumlu veya olumsuz davranışlardan biri olan “kendi felaketini istemeye” değinmez; mutluluk veya acıyla sonuçlanan insan eylemlerinin dört yönünden sadece üç tanesini açıklar. Bunlar:

1) Bencillik (*egoism*); Schopenhauer’e göre “Her şey benim içindir ve başkaları için olan hiçbir şey yoktur” prensibine uyan insanın, kendi mutluluğu için arzuladığı sonsuz ve sınırsız isteklerin tamamının bencilliği ifade ettiğini ve tanımladığını ileri sürer. İnsanın hayvanlarla ortak en temel güdülerinin “var olmak” ve “rahat olmak” olduğunu söyleyen Schopenhauer, bu güdülerini dolayısıyla hayvanlarında bencil olduğunu ancak insanın yararcı bir akla sahip olması dolayısıyla hayvandan ayrıldığını ifade eder. Yararcılık da bencillik ifadesidir.⁵¹ Bencillik prensibi şunu emreder: “Kimseye yardım etme, eğer ki senin yararına olacaksa önüne geleni yaralamaktan asla çekinme.” Bencillikten; açgözlülük, oburluk, şehvet, çıkarıcılık, cimrilik, adaletsizlik, katı kalplilik, gururluluk ve kibirlilik ortaya çıkar.⁵² Ahlâkî güdünün düşman olarak göreceği yegâne güç, bencilliktir. Bencillik, namus ve adaletin karşısında yer almaktadır; dolayısıyla bencillikle mücadelenin en büyük silahı, namuslu ve adil olmaktır.⁵³

2) Kin (*malice*); bir başkasının felaketi için beslenen arzudur; kin ve kötülüğün prensibi şudur: “Elinden geldiğince herkesi yarala.” Acı çekenleri izlemek teorik, acı vermekten zevk almak pratik kötülüktür. Kin duygusundan; kıskançlık, fesatlık, bedhahlık, gaddarlık, acı vermekten zevk alma, nefret, öfke, hıyanet, muziplik, intikam hırsı vb. duygular ortaya çıkar.⁵⁴

3) Merhamet (*compassion=pity*) başkasının mutluluğuna duyulan arzu; bu arzu, kibarlık ve cömertlikle başlar merhamette son bulur. Schopenhauer, bir eleme süreci uygulayarak merhametin, ahlâkî değere sahip eylemlerin tek kaynağı olduğu sonucuna varır.⁵⁵

⁵¹ *A.g.e.*, s. 57, 58.

⁵² *A.g.e.*, s. 63, 64.

⁵³ *A.g.e.*, s. 61.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 63, 64.

⁵⁵ Bk. *A.g.e.*, s. 75–98.

Schopenhauer, başka birisinin saadeti ve felaketi beni etkileyebilir mi? Nasıl oluyor da bir başkasının içinde bulunduğu durum benim için bu derece belirleyici olabiliyor? Hatta bu duygu benim bencil duygularımı aşarak daha etkin bir hâle nasıl geçebiliyor?⁵⁶ Merhamet “tüm gizli düşüncelerden bağımsız olarak bir başkasının acılarına doğrudan katılma”, bunları önleme veya ortadan kaldırma çabasına benim samimi olarak yardımcı olmam, katılmamdır, der. Schopenhauer, bu duygunun insanı “doğrudan adalet ve insan sevgisine götürdüğünü; bir davranış ancak ve ancak merhamet duygusuyla ortaya çıkmışsa ona ahlâkî bir değer atfedilebileceğini” iddia eder.⁵⁷

Schopenhauer bu süreci anlamının tek yolunun, kendimizi acı çekenin yerine koyarak onun acısını kendi içimizde hissettiğimizi hayal edeceğimiz bir deneyimle (halusinasyon veya benzer bir süreçle) bunun mümkün olabileceği konusunda ısrar etmektedir. Burada Royce, Schopenhauer’dan alıntı yaparak “Acı çeken kişi biz değiliz odur ve hissettiğimiz acı, bizim değil onundur. Onunla ve onun içindeki acıyı hissederiz. Onun acısını onun olarak hissederiz ve onun bizim olduğunu hayal dahi etmeyiz”⁵⁸ der. Merhamet, bir açıdan onun acılarına ortak olmak, onun iyiliğini istemek olarak anlaşılabilir, Emmanuel Levinas (1906–1995)’ın, acı çekenin “yerine geçme” (*substitution*)⁵⁹ olarak adlandırdığı şeye bizzat merhametin kendisi engeldir.⁶⁰

Royce’un başlattığı tartışma, esasen Schopenhauer’in etiğini düzeltme amacı taşır. Buna ilaveten Royce, Schopenhauer’in ahlâk felsefesiyle ilgili olarak yaptığı eleştirel değerlendirmeden, kendinin “Mutlak” anlayışını oluşturan “ferasetin” önemli bir işlevini ortaya çıkarmayı dener. Nitekim Royce’un fedakârlık (*altruism*) ve bencillik (*egoism*) tartışmasında ahlâkî bir güdünün olup olamayacağı sorusuna verilebilecek yeni cevapları irdeler.

Royce, Schopenhauer’in merhamet temelli ahlâk anlayışını şu iki açıdan eleştirir: İlk olarak Royce, Schopenhauer’in egoizm, kin ve merhamet arasında ortaya koyduğu

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 73.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 73, 74.

⁵⁸ Royce, *RAP*, s. 87.

⁵⁹ Türkçede bu kelimenin karşılığı olarak duygudaşlık/empati (*empathy*) kullanılıyor ki kanaatimizce doğru bir kullanım değildir.

⁶⁰ Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (Princeton UP, 1992) özellikle Gabriel Marcel ve Emmanuel Levinas’la ilgili ‘yerine geçme’ konusunun ele alındığı bölüme bk.

farkın net olmadığını iddia eder. Zira merhamet, bencil güdülerden bu kadar uzak olabilir mi? Hemen arkasından merhametle ilgili olarak kendi görüşünü sergileyen Royce, merhamet edilen anları incelememiz gerektiğini iddia eder. Merhamet, bizim bencilce hareket etmememize mi neden olmaktadır? Asla ya da en azından her zaman değil. Merhamet “birçok farklı yorumlamanın yapıldığı şüpheli bir tepkidir.”⁶¹ Merhamet bazen bizim bir başkasının acısını fark etmemize ve buna göre hareket etmemize neden olur. Bununla beraber bizler çoğunlukla kendimizi geri çekeriz, cesaretimiz kırılır, bunalırız ve bu durumdan kurtulmak için neler yapabileceğimiz konusuna odaklanırsınız. Royce, bu acıyı ortadan kaldırmanın üç temel yolu olduğunu ifade eder. Birinci yol, “sorumluluklarla ve hatalarla dolu” olan en zor yoldur. Komşumuzu bu zor durumdan kurtarmaya çalışmalıyız. Ancak;

Şüphesiz bu uzun zaman alacak ve asla hak edilen takdiri göremeyeceksiniz ve belki de hata yapıp ona iyilik yerine kötülükte bulunacaksınız. Bu da sizin sonuçta vicdan azabıyla birlikte acı çekmenize yol açacaktır. İkinci yol, acıya alışmak ve acıyı hissetmemektir. Üçüncü yol genelde hepsinden kolaydır. Bulunduğunuz yerden kaçmak ve mümkün olduğunca çabuk bir şekilde tüm acı veren şeyleri unutmaktır. Bu, çoğu insanın karşılaştığı acılarla mücadele etmede başvurduğu yöntemdir.⁶²

Royce, insan hakkında ahlâkî açıdan hüküm verirken seçeneklerin göz önünde bulundurulmasını, onların olayları yorumlama ve algılama biçimiyle birlikte değerlendirilmesini teklif etmektedir. İnsanın bir başka yönüne; “en büyük acımız” ve “en tehlikeli hastalığımız” dediği “*unutkanlığımıza*” dikkat çeken ve en çetin zorluklara hafızalarda yer yoktur,⁶³ diyen Royce, komşumuza yardım etmeye çalışmanın uzun ve zorlu bir yol olduğu ön kabulünden hareketle, düşüncelerini şöyle örneklendirir:

Hasta komşunuz, sizin onun için ciddi zorlukları göze aldığınızı fark etmeyerek sizi sonradan üzecektir. Ancak sizin ona yardımcı olurken onu nasıl taciz ettiğinizi iyi hatırlayacaktır. Gıcırdayan bir kapıyı veya iyi pişmemiş bir bifteği hatırlayacaktır. Ama sizin verdiğiniz bir bardak suyu, uykusuz kaldığınız geceleri, onun ihtiyaç hissettiği sessizliği sağlarken çektiğiniz zahmeti, şikâyet ettiğinde sizin gösterdiğiniz sabrı, hayattaki diğer tüm idealler ve onun için gösterdiğiniz fedakârlığı unutacaktır, hâsılı hepsini unutacaktır. Kötü bir insan olduğu için değil, acının alçalttığı ve bozduğu alalede bir yaratık olduğu için bunları yapacaktır...⁶⁴

Zorluktan kurtulmak için en kısa yolu tercih ettiğimizi ifade eden Royce, bu görüşünü Ralph W. Emerson’dan (1803–1882) aldığı bir sözle temellendirir. “Acı çeken

⁶¹ Royce, *RAP*, s. 95

⁶² *A.g.e.*, s. 96.

⁶³ *A.g.e.*, s. 98.

⁶⁴ *A.g.e.*, s. 98.

komşunuza yardım etmek, buz kütleleri arasında yüzmeye benzer; bu yardımı sürdürmek ve herhangi bir yerde samimi bir yakınlık oluşturmak ise, Boston Köprüsü'nü geçmeye benzer.”⁶⁵ Merhamet, nefsi katılaştırır ve acı çekmekten nefret eder. Daha kötüsü diğerlerinin çektiği acılardan kaçınmamıza yol açtığında bile acıyı paylaşmak için tüm gücümüzü kullanmamıza neden olur. Öyle ki “başkalarının acılarının varlığından gerçek bir haz duyarız.”⁶⁶ Royce’a göre bu, merhametin bencilliğinin bir göstergesidir. Bir davranışın merhametle belirlenmesi onun bencilliğini ortaya koyar.⁶⁷

Royce’a göre hiçbir duygu, hiçbir güdü, ahlâkî davranış için temel oluşturamaz. Sözgelimi Kant’ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde tartıştığı ve ikinci eleştirisinde geliştirdiği gibi, ahlâkî bir duyguya başvurarak temellendirmek, yetersiz olacaktır. Çünkü duygular, kişiden kişiye farklılık gösterir.⁶⁸ Aynı şekilde Royce’a göre Schopenhauer’in merhamet temellendirmesi de duyguya dayalı bir ahlâk temellendirmesidir ve yetersizdir. Çünkü

Belli koşulların varlığına dair yalın fiziksel olgu, ideal ahlâkî bir talebin geçerliliği için kanıt teşkil etmez... İnsan doğasının bir özelliği olarak merhamet, davranışın ideal kuralı için bir esas teşkil etmez. Duygu, ortak ruha ve cömertliğe en bencil özellikleri veren sosyal koşullar gibi kaprislidir... Bir duygu olarak ‘sempati’, insan doğasının ilineksel (*accidental*) bir olgusudur. Bu yüzden arızî bir olgu üzerine ahlâkî bir ideal kurma çabası başarısız olacaktır.⁶⁹

Merhamet bir duygu olarak ele alındığında, Schopenhauer’in ahlâk anlayışı farklı bir boyut kazanır. Bununla birlikte Royce’un Kant’ın ahlâkî duygu eleştirisine yer verdiği bu pasajlar, Royce’un sadakat merkezli etiği ele alındığında, akıldan çıkarılmamalıdır. İleride göreceğimiz gibi Royce, etiğini oluştururken Kantçı yaklaşımdan istifade eder. Royce’un tasvirine göre sadakat, sadece saygı gibi bağlılığı gerektiren bir duygu değildir; bilakis sadakat, ahlâkî olanı teşvik ve onları en iyi tanımlama yoludur; ancak o, bir güdü (*motive*) değildir. “Ahlâkî duygunun aksine sadakat, kişiseldir ve en özel bağlılıklarımızın içinden çıkıp gelir.”⁷⁰ “En özel bağlılıklarımız” ifadesini, sadakatin en kısa ve özlü tanımı olarak almalıyız. Zira

⁶⁵ *A.g.e.*, s. 102

⁶⁶ *A.g.e.*, s. 102.

⁶⁷ *A.g.e.*, s. 105.

⁶⁸ Bk. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 34, 35. (46).

⁶⁹ Royce, *RAP*, s. 86.

⁷⁰ Bk. Schell, *JRPL*, s. 51.

bağlılıklarımız, en genelden en özele doğru derinleşmektedir. Royce’un ertelemelerle yüklü üslubunun da tesiri altında burada şu kadarını söyleyebiliriz ki kayıp ülküler (*lost causes*) anlayışı, çok eleştirilen sadakat ve özgürlük ilişkisi, sadakate özgür olma, gibi sadakatin birçok uzantısı sorunu özelleştirmekte ve derinleştirmektedir. Yine ilerde göreceğimiz gibi Royce, ‘bağlanmak’ veya ‘bağlılık’ karşılığı olarak sadakati (*loyalty*) değil, başka terimleri kullanmaktadır.

Sadakatin bir duygu olmadığını kanıtlama çabası, Royce’u başka bir ahlâk metafiziği oluşturmaya yöneltir. Onun, Schopenhauer’in kanıtının ikinci yönünü eleştirmesindeki amaç, esasen kendi projesinin özünü oluşturmak ve desteklemek içindir. Merhametin sıra dışı deneyimi, psikolojik olarak açıklanamaz. Metafizik şeyler risklidir, risk bu şeylerin deneyime elverişli olmamalarından kaynaklanır. Royce, Schopenhauer’in kanıtını şu şekilde açıklar: “Merhametli insan, kendisinin ve komşusunun tek bir vücut gibi hareket etmesi gerektiği duygusuna sahip olan insandır.”⁷¹ Schopenhauer, –eksik olsa da– ahlâkın esas ilkesinin, kişiler arasındaki “gerçek bir birliktelik” görüşünden nasıl kaynaklandığını, bizden görmemizi istemektedir. Bu “modern Budizm” bize “merhamet ve diğer bazı fedakârlık anlarındaki yanılmanın, yani –“bencillik yanılığının”– nasıl ortaya çıktığını öğretmektedir.

Schopenhauer’in Sen ve Ben tek bir vücuduz (*one Being*) yani Tek büyük Varlık (*One great Being*), ikimizin içinde var olan Mutlak İradeyiz (*Absolute Will*)’⁷² Şeklindeki düşünceleri ile başkasının acısına ortak olma, “başkasının bizzat bedeninde gerçekten yer alma ihtimali olmadığı için, idrak yoluyla onun güdülerini hissetmeye çalışma”⁷³ anlayışı, genişleyerek Royce’un Tanrı ve ahlâk anlayışının temelini oluşturacaktır.

1.3. Modernite ve Kötümserlik

Royce, modernlik (*modernity*) ile kötümserlik arasındaki ilişkiyi, genellikle modern romantik şiirle ve bu ilişkiyi ele alan filozof ve şairler bağlamında inceler. O, modernliği;

⁷¹ Royce, *RAP*, s. 87.

⁷² *A.g.e.*, s. 92, 93.

⁷³ Schopenhauer, *Merhamet*, s. 74.

“uyanık bir duyarlılık, canlandırılmış arzu, uyandırılmış özgürlük tutkusu ve eski gelenekleri rahatsız etmek” şeklinde görmekte ve modernliğin, kendi sorunlarını beraberinde getirdiğine inanmaktadır.⁷⁴ Bununla birlikte modernlik, kötülüklerin belirgin olduğu mazi veya geçmişte kalmış iyi zamanlara duyulan bir tür özlem gibi de algılanmamalıdır. Aksine Royce, modernliği, beraberinde getirdiği tehlikeleri de göz önüne alarak tanımlamayı tercih eder. Sadakat açısından tanımlandığında gelenekçilik, modernite öncesi (*pre-modernity*) toplumların bireysellik ve özgürlüklere açılan kapıları azaltmaktan ziyade, bağlılık odaklarını çoğaltmak şeklinde ele alınmalıdır.

Romantik şiire düşkünlüğüyle bilinen Royce, düşüncelere karşı duyulan modern eğilimden doğan “kalbin kötümserliğini” anlatan modern romantiklerin şiirlerinin bir analizini yaparak modern kötümserliğin gelişim hikâyesini anlatmaktadır. Bu romantik şiirlerde en yüce iyilik, duygu(lanım)sal iyiliktir (*emotional good*) ve hayatın amacı, hangi tür duygusal iyiliğin en iyi memnuniyeti sağladığını anlamaktır.⁷⁵ Ona göre en yüce iyilikten ruhani bir gurur ortaya çıkmaktadır.

Percy B. Shelley (1792–1822)’in *The Necessity of Atheism* isimli eserinin şiirsel dehaya saygının en iyi örneği olduğunu ve genç Novalis (1772–1801)’in ideal araştırmasında özgürce dolaşıp durmasının kendisine mutluluk verdiğini ifade eden Royce’a göre bu şairler, dünyayı “insanoğlunun duygusal ihtiyaçlarına” uyumlu hâle getirme ihtiyacı duymuşlardır. Dünyanın bu duygusal ihtiyaçlara cevap vermemesi, romantik şiirleri ve ironik görüşleriyle tanınan Friedrich Schlegel (1772–1829)’in daha karmaşık bir tasvir kullanılmasına ön ayak olmuştur. Duygu, değişken bir tanım ve kararsız bir yapıdayken nasıl olur da aynı duygu, bir yol gösterici olabilir? Royce, Schlegel’in yaptığı tanımlamada, “gayretli kararsızlıkla” eğlenerek bir zaruret ahlâkı yarattığını şu şekilde ifade etmiştir: “Zeki olanlar, yüce duygular bahçesinde uçuşan kuşlar gibi dolaşmalıdırlar.”⁷⁶

Royce’a göre bu tür bir hayat görüşü, bir çeşit iğrenmeye (*disgust*) yol açacaktır. Royce, retorik anlamda şu soruyu sorar: “Bu ironi, insan karakterinin sefil ve zayıflığı

⁷⁴ Royce, *RAP*, s. 112.

⁷⁵ *A.g.e.*, s. 111.

⁷⁶ *A.g.e.*, s. 114.

karşısında kötülerin attığı kahkahalardan başka nedir?”⁷⁷ Romantik gurur, romantik umutsuzluk hâlini alır. Bu şairlerin hayatlarında bu sefaletten kurtulmaya yönelik farklı çabalar görülmektedir. Schiller (1759–1805) ve Goethe (1749–1832), mükemmellik arayışlarında eski Yunan dünyasına geri dönmüşlerdir. Schlegel en sonunda Katolik Kilisesinde; Hölderling (1770–1843) ise tımarhanede bir çözüm yolu bulmuştur. Zamanın yorgunluğunu atmada bu çabaların hangileri romantik ruhun sorunlarına gerçekten yanıt verir? Bu şairler, ne şiirlerinde ne de biyografilerinde modern hayatın eleştirisini yaparken ikilemden kurtulma yolu bulabilmişlerdir. Royce, şöyle der:

Büyük soru hâlâ ortadadır: İnsanoğlu idealleri yüzünden gerilerken, geleneksel inançlar ortadan kalkarken, yaşam zaman zaman sefilliklerle ve nafiye çabalamalarla doluyken, şiirsel duygunun gücü bunun geçici ve değişebilir olduğunu ima ederken, insanoğlu nasıl uyumlu bir duygusal hayat sürebilir? Bu ikilemi bilinçli olarak yanıtlayamamak, muhakkak ki bir kötümserliktir.⁷⁸

Royce, romantik umutsuzluk şairlerinden bahsederken, Hegel’in Mutsuz Bilinç (*Unhappy Consciousness*) anlayışına kısaca değinir.⁷⁹ Bilindiği gibi Hegel, mutsuz bilinci, çok kısaca, olumsuzlama ve olumlamanın bir arada bulunmaklığı olarak değerlendirir ve neticede mutsuz bilincin bölünmüş bir öz-bilinç olduğunu söyler. Öyle ki, mutsuz bilinç sahibi, değişen ile değişmeyen veya olan ile olması gereken (ideal) arasındaki uçurumun bilincindedir. Bu bilinç, mevcut durumdan ideal duruma geçme arzusu doğrultusunda sonlu bir dünyasal andan, sonsuz bir öte-dünyasal ana geçme arzusunu da taşıyarak, son tahlilde ideal durumu metafizikleştirip Tanrı ile özdeşleşir. Bunu yaparken sonlu bir “ben”den ve dünyadan koptuğu için bölünür, kendine yabancılaşır ve neticede “mutsuz” hâle gelir.

Royce’un öğrencisi Loewenberg, yıllar sonra şüphecilikle umutsuzluk arasındaki ilişkinin altını çizerek, Stoa’dan şüpheciliği ve Mutsuz Bilinci ortaya koyan *Phenomenology*’nin “Öz-bilinç Özgürlüğü” (*Freedom of Self-Consciousness*) bölümünün özetini çıkarır. Loewenberg; daha önce Georg Simmel (1858–1918)’in ortaya koyduğu, “Tanrı olmayı arzu edenler, insan olmanın son derece zorlu bir şey olduğunu

⁷⁷ *A.g.e.*, s. 115

⁷⁸ *A.g.e.*, s. 117.

⁷⁹ *A.g.e.*, s. 116.

öğrenmelidir.” görüşünü bu bağlamda hatırlatır.⁸⁰ Royce modern şairlerle ilgili analizini, Robert Browning (1812–1889)’in hayatın, “ideallerin sürekli bir savaşı” olarak algılanması gerektiği görüşüne yer vererek sona erdirir. Bu bağlamda o, insan amaçlarının, “gerçek ve görünüş bakımından uzlaşmazmış gibi görünen mücadelesi kullanılarak etiğin başlatılması gerektiğini”⁸¹ iddia eder.

Royce, modern romantik şiirde ifade edilen ve bir ruh hâli olarak kişisel umutsuzluktan doğan ahlâkî kötümserliğin, felsefî kötümserlikten ayrı tutulması gerektiğini savunur. Bu ifadede Royce’un Schopenhauer’le karşılaşmasının izleri görülebilir. Royce, Goethe’nin kötümserliğini ve hayata karşı duyduğu bireysel nefreti de kısaca ele alıp, bu olguyu “dünya acısı” (*Weltsckmerz*) olarak tanımlar.⁸² “Dünya acısı” kavramını Royce, “uzayıp giden savaşlar, kötü yönetimler, üzerinde uzlaşamayan inançlar, toplumdaki kötülükler ve nesnel dürtü eksikliğinden dolayı ortak deneyimlerde görülen bir tür salgın hâline geliş” anlamında kullanır. Bu eğilimi, Schopenhauer’in kötümserliğiyle daha da karmaşık bir hâle sokmamamız gerektiği konusuna dikkatimizi çeker.

Öncelikle Royce, Schopenhauer kötümserliğini üzgün bir adamın felsefesi, “bireysel talihsizliğin doğal ve marazi sonucu” olarak gözden düşürenlere karşı onu savunur.⁸³ Bununla beraber Royce, Schopenhauerciliği ve kötümserliği modern etik teorisinin merkezi hâline getirir. Royce şöyle der;

Artık kimse kötümserliğe, mutsuzlukla birlikte bulunan ve patolojik açıdan tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak bakamaz. Kötümser düşünürün kendisi mutlu bir adamsa “tatarsız” olduğu gerekçesiyle ona gülünmez. Günümüzdeki kötümserlik, kalpten doğup akla yönelmiş ve bu sorun şimdi, *Ahlâk Felsefesi*’nin esaslı bir parçası hâline gelmiştir.⁸⁴

Royce, Schopenhauer’le ilgili ikinci değerlendirmesiyle, E. Hartmann’ın bilinç-dışı felsefesinin (*philosophy of the unconscious*) kötümserliğinden kendisini uzak tutar. Zira kötümserliği savunmakla kötümserliğin yaşanan hayatta var olan bir olgu olduğu gerçeğinin farkında olmak arasında salındığımızı Royce şu cümlelerle ifade eder:

Kötümserliği savunanlar, yavan olgular olarak hayatın illetleriyle ve amaçsızlığıyla yaşayan korkunç kişilerdir. Bu yüzden kötümserliği, toplam sürecin varsayılan sonucu ve hayattaki acıların

⁸⁰ Jacop Loewenberg, *Hegel's Phenomenology*, LaSalle, IL, Open Court, 1965, s. 103.

⁸¹ Royce, *RAP*, s. 126.

⁸² Royce, *FE*, s. 139.

⁸³ *A.g.e.*, s. 136.

⁸⁴ *A.g.e.*, s. 136.

toplamının zevklerin toplamından ağır bastığı bir inanç olarak gören Hartmann, ortaya koyduğu denge hesabıyla bizim üzerimizde oldukça küçük bir etki yaratmıştır. Ancak denge hesabına bağlı kalmayan ve hayatın yorgun ve amaçsız olduğu gerçeğine inanan Schopenhauer, kötümserlik çabalarında başarıya oldukça yaklaşmıştır. Kişi burada aynı zamanda Schopenhauer'in modelinin gerçek kuvvetini ve Budist hayatının umutsuzluğunu görmektedir.⁸⁵

Royce'un kötümserliğe ilgisi, kötülüğü özellikle ciddiye almayan dinsel bilince karşı sınırlı bir aykırılık olarak görülebilir. Royce, Schopenhauer'in, Budizmin bir dünya görüşü olarak dikkat çekici, ilginç ve zorlu olduğu görüşünü paylaşıırken;⁸⁶ aynı zamanda Doğu'dan gelen bu dinin anlaşılması konusunda Batı'nın bilgi ve birikimlerinin sınırlı ve yetersiz olduğunu kabul eder. "Biz Avrupalılar, Budizmi içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında tanımaya başladık, ancak o zamanlar eksikliklerimiz bulunuyordu" der.⁸⁷

Felsefi bir görüş olarak kötümserlik, Royce'un ellerinde evrensel bir hâle gelmiş ve hiç beklenmedik bir biçimde tarihin beklenmedik olaylarıyla ve şairleriyle olan bağlarını daha da fazla güçlendirmiştir. Son olarak etik kötümserliğe odaklanan Royce, en sevdiği romantik şairlerin kriz ve umutsuzluk dolu ruhlarını, mutlak idealizm için gerekli bir değer haline dönüştürmeyi başaramıştır.

1.4. Etik Kötümserlik ve Şüphecilik

Kendi ahlâk felsefesini şekillendirirken Royce'un karşılaştığı en büyük sorun, insan hayatının kaprisli ve değişken özelliği olmuştur. İnsanın bu değişken özelliği nedeniyle; kötümserlik, karamsarlık ve şüphe, ahlâkî olan ne varsa onu öğüten, zaafa uğratan ve ilkeye bağlı kalmayı engelleyen etik ve psikolojik bir hastalıktır. İşte Royce, sadakat ahlâkının önündeki en büyük engelin, etik şüphecilik ve kötümserlik olduğunun bilinciyle, sadakatin, bu etik sarmala en iyi cevap olacağını ileri sürer. Royce'a göre insanın değişken yapısından kaynaklanan kötümserlik ve şüpheciliğin üstesinden, ne 'ödev' ne de 'merhamet' gelebilir. Ancak kötümserlik, şüphe ve insanın değişken yapısı arasındaki ilişki, Royce'un idealist etiği açısından, başka bir tartışmaya zemin oluşturmaktadır. Tüm

⁸⁵ Royce, *RAP*, s. 108.

⁸⁶ Bk. Schopenhauer, *Merhamet*, s. 138, 142.

⁸⁷ Royce, *FE*, s. 138. Royce ve Schopenhauer'in kendi dinî ve felsefi kaynakları yanında, Budizm, Hinduizm ve Brahmanizm ile ilişki kurmaya çalışmalarını felsefi veya etik temellendirme arayışlarının bir parçası olarak ele alsak bile, İslâm ahlâk ve tasavvufunu görmezden gelmelerini anlamakta güçlük çekiyoruz.

ideallerin “tutarsızlığı, değişkenliği” sadece teorik değil aynı zamanda pratik bir sorun teşkil eder:

Sorun gündelik hayattır. Sabah hayatın bir yönünü seçeriz ve gece olmadan bunu terk ederiz. Sadık olduğumuz anlarımız, hayatın tümüne sadık olmamızı; mutlu anlarımız, tüm hayatın neşeye dolu olmasını; kahramanlık anlarımız, tüm hayatın düşmanlara karşı kazanılmış zaferlerle dolu olmasını ister. Ancak bizler onlara sahip olsak da tüm bu ideallerimize göre hareket edemeyiz ve konunun en üzücü yönü, inançsızlığımızı ortaya koyacak idealleri kabullenemediğimiz sürece inançsızlığımızın değersiz olduğunu ispatlayamayacağımız olgusunda yatmaktadır. Bu, ahlâkî şüpheciliğin temelini oluşturur.⁸⁸

Sonraki bölümde etraflıca görülebileceği gibi ‘insan’ zaafı, korkuları ve diğer duygulanımlarıyla başka türlü de hareket edebilen bir varlıktır. Yani otonom veya özerk oluşu dolayısıyla bugün bir türlü yarın başka türlü davranabilir. Buradaki “eylemi seçme” hâli, “tavır”, her bir davranış modu için –o tek bir türlü davranmayı emreden veya bu davranışa sevk eden değişmez ilkelere sadakat göstermek durumu hariç– duruma, zamana, kişiye kendine, objeye, sujeye veya herhangi bir değişkene göre başka bir eylem geliştirebilir. Bütün bu göreceli tavır, sadakatin önündeki engellerden biridir. Sadakat gösteren ve sadakat gösterilen açısından bu kaygan zemin, sadakat için etik bir düzlem değildir. Dolayısıyla sadakat ilkesinin, insanın tercihleriyle belirlenmemiş olması gerekir. İşte bu noktada bir Mutlak ihtiyacı ortaya çıkar. Nitekim Royce’a göre ‘değişme’ üzerine kurulmamış ideali benimsemek konusunda her hangi bir yöntem bulunmadığı sürece; ahlâkî başarı, insanın sahip olduğu ve öğrettiği kişisel ikna gücüne bağlı kalır.⁸⁹

Royce, ahlâkî şüphecilik konusunda nihai söz için Arthur Balfour (1848–1930)’un, ahlâkî yargılar ile bilimsel yargılar arasında yaptığı ayırımı⁹⁰ müracaat eder. Bilimsel yargılar yalnız başına bir etik sistem için temel oluşturamayacağı gibi, etik sisteme herhangi bir destek sağlamaz. Çünkü bilimsel yargıların objesi *doğadır* ve bilimsel yargılarda asla ispatlanamayacak en az bir önerme bulunur. Oysa ahlâkî yargıların objesi iradî *eylemdir*. Benzer şekilde ahlâkî yargılarda bulunan etik sistemler arasındaki anlaşmazlık, sistemde bulunan ve bilimsel olarak ispatlanamayacak en az bir önerme veya

⁸⁸ Royce, *RAP*, s. 127.

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 127.

⁹⁰ Bk. Arthur Balfour, *The Idea of a Philosophy of Ethics*, Macmillan & Company, London, 1879. Royce, Balfour’un eserine takdim yazısı yazmış ve onu “etkisi kişisel temasla değil, okumayla ortaya çıkan birisi” olarak taltif eder (Önsöz, XV). Royce, Balfour’un bu eserinin “Defence of Philosophic Doubt” başlığını taşıyan bölümünün, etik şüphecilik tartışmalarının bir özeti olarak okunabileceğini belirtir. Bk. Royce, *RAP*, s. 128, 129.

hükümden kaynaklanır. Bundan dolayı rakip sistemler, birbirlerine karşı “delil değil, lanet geliştirirler, sadece iddialarda ve suçlamalarda bulunurlar.”⁹¹

Balfour’un bahsettiği şüphecilik, etik anlamda Royce’a göre modern ikilemi, etik şüpheciliğin kördüğümünü temsil etmektedir. Bir idealist için, idealler hakkındaki şüphe, her zaman kaçınılmaz olarak etik kötümserliğe yol açacaktır. Öyleyse, etik kötümserlik ne sunar? Şüphe ve kararsızlık anıyla ilgili olarak Royce’un yaptığı tanım, ahlâkî *ferasete* transandantal hareket açısından önem arz eder. Royce’a göre şüphenin çözüm yolu, iki zıt amacı “aynı anda paylaşacak şekilde” düşündüğümüzde ortaya çıkan farksızlığa işaret eder. Ancak o zaman her amacın eşit olduğunu fark ederiz. İrademizde her ikisi de aynı şekilde yer bulur. Bu nedenle Royce, “farksızlığımız, cehaletten değil bilgiden; amaçları anlamamamızdan değil, her iki amacı fark etme gayretimizden kaynaklanır. Bu yüzden ahlâkî şüpheciliğin kendisi, bir davranışın yani zıt amaçları aynı anda fark etmemizin bir sonucudur.”⁹² Royce’a göre, ahlâkî şüphecilik sırasında zıt amaçlar arasında bir tercih yapmak zorunda kalırız, “şüpheyile yaklaşılacak zıt amaçları fark etmek, bunların aynı zamanda geçici kabul edilmesi anlamına da gelmektedir.”⁹³

Ahlâkî tercihlerden sonra ahlâkî idealin ne olduğu konusuna geçerek sorunu incelemeyi sürdüren Royce, Alexander Bain (1811–1877)’in modern psikolojinin genel olarak kabul gören prensibini, yani düşünmenin bir tür irade olduğu düşüncesine katıldığını belirtir. “Esnemeyi düşünmek, esnemeye başlamaktır. Yürümeyi düşünmek, ilk adımı atmaktır. Dolayısıyla davranışın genelinde bulunan ilk uyarım, hareketin tamamlanması şekline dönüşür ve ideal eylem, görülebilir bir olgu hâline dönüşür.”⁹⁴ Bu olgu-değer ikilemi yine de bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. Royce bu fiilî ve duygusal durumu –zıt amaçlar karşısında çaresiz kalan insanın ruh hâlini– şöyle ifade eder:

Dünyada birçok farklı zıt amaçların varlığını fark eden açılarından bu amaçlar, ilk görüldüğünde ona aittir; bu zıt amaçları fark ettiğinden onların uyumunu ister ve böylece içinde bir savaş hüküm sürmeye başlar. İçinde evrensel mücadelenin acısını hissettiğinden ötürü sahip olduğu bu yeni görüşle içine kötümserlik duygusu çöker.⁹⁵

⁹¹ Royce, *RAP*, s. 130.

⁹² *A.g.e.*, s. 133, 134.

⁹³ *A.g.e.*, s. 134.

⁹⁴ *A.g.e.*, s. 135.

⁹⁵ *A.g.e.*, s. 139, 140, vd.

Kötümserliğin bir ideali olması gerektiğini, aksi takdirde, kötümserliğin bir ümitsizlik durumu olarak süremeyeceğini söyleyen Royce, idealin aslında uyumun amacı olduğunu ileri sürer. O, mutlak etik şüpheciliğin imkânsızlığını şu cümlelerle anlatmaktadır:

Mutlak etik şüphecilik, gerçekte ahlâkî amacın toplam varlığı olamaz; ancak eylem dünyasındaki tüm zıt amaçların geçici olarak kabullenilmesinden kaynaklanan tarafsızlık durumu olmalıdır. Mutlak etik şüphecilik, kendini yıkmadan mümkün oluyorsa, bir hedefi yani dünya hayatındaki tüm zıt amaçların bir anda uyumlulaştırılması çabasını gerektirir.⁹⁶

Royce'un ahlâkî şüpheciliği, mücadelenin (*warfare*) içselleştirilmesi olarak tasvir etmesi, yanlış yorumlanmaya müsait bir nitelik arzeder. *The Religious Aspect of Philosophy* ile ilgili *Eleştiri*'sinde Pierce, bizzat deneyimin kendisinin “insanoğlunun kendisini şüpheci kişinin yerine koyacak yeterli hayal gücüne sahip olmadığını” göstereceğini söyler. Bu yüzden “düşünce oyunundan, beynin yakıcı ışınlarından” bahsetmenin “Hegalcilerin, düşünce gelişimindeki reaksiyon ve iradi davranış olgularına nasıl yukarıdan bakacaklarını” bir kez daha ortaya koyduğunu ifade eder. Pierce eleştirisinin devamında “Kendimi, üzerime doğru gelen bir kuvvetler dünyasında görüyorum ve neye inanmam gerektiğine karar veren şey, düşüncelerimin mantıksal dönüşümü değil, onların ta kendisidir”⁹⁷ der.

Şüpheciliği, yukarıda da ifade edildiği gibi, “farklı amaçları aynı anda fark etmeye çalıştığımız davranışlar” olarak tanımlayan Royce, septiklerin idealinin de iradeli bir uyum olduğunu ileri sürer: “Benim idealim, oldukça basit olarak evrensel uyumun elde edilmesine yönelik davranışlarımı yönlendiren ‘irade’ anlamına gelir.”⁹⁸ Oysa şüphe, yalnızca geçici şüpheciliğe işaret eder. Bu “amaçlar grubuna” karşın Royce’a göre, “hâlâ yüce bir amacınız var. Siz, birliği arıyor ve savaşın durmasını istiyorsunuz. Sizin bir idealiniz var. Bunların tümü, iradî bir varlık olarak sizin doğanıza bağlı olan fiziksel bir olgudur.”⁹⁹

Royce, ideal uyumdan ideal ahlâkî ilkelere (*ideal –as- moral principle*) geçiş yapar. Bir ideal, önümüzdeki ideallerle ilgili görüşlerimizle hareket etmemizi ister:

⁹⁶ *A.g.e.*, s. 138.

⁹⁷ Pierce, “Review” s. 48, 49.

⁹⁸ Royce, *RAP*, s. 141.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 143.

Davranışlarımız, kendisinden etkilenen tüm zıt amaçları düşünmemizi ve davranışımızı buna göre belirlememizi ister... Tüm amaçlarla ilgili en kusursuz görüşler bile davranışlardan etkilenirler.¹⁰⁰

Royce açısından bu, alışılmadık bir durumdur. Nitekim Schell, Kantçı tarzda görünse de, davranışlarımızın sonuçlarını bilemeyeceğimiz, dolayısıyla ahlâkî davranışın esasını oluşturamayacağımız konusunda Royce'un Kant'ın görüşlerine karşı çıktığını belirtir.¹⁰¹

Pierce'e göre Royce'un şüphecilik görüşü "bu zıt amaçları hemen paylaşmakta ya da onları paylaşmaya çabalamaktadır. Bu nedenle onun kendisinin bir amacı vardır yani zıt amaçları uzlaştırmaya çalışır. Ancak bir orijinal ve bir de son amaç belirlemekten bahsetmek saçmalık olur. Bu durumda, ona sahip değilseniz, Tanrı'nın inayetinin sizin üzerinize gelmesini beklemekten başka yapacak bir şeyiniz olmaz."¹⁰²

Schell, Royce'un bu çabasını, bir gönül ve fikir rahatlığı, bir dinginlik arama eylemi olarak değerlendirir.¹⁰³ Royce, burada ahlâkî feraseti diğer mistik duygulardan ayrı tutar. Bununla birlikte o, daha sonra göreceğimiz gibi sadık faillerin ülkülerine ulaşmada lütfun üstlenebileceği rolü kabul eder.¹⁰⁴

Royce, ahlâkî feraseti diğer mistik duygulardan ayrı tutarak, merkezinde şüpheciliğin bulunduğu ahlâkî bir doktrine ulaştığımızı; "bir Evrensel İrade (*Universal Will*) görüşü yakaladığımızı" söyler.¹⁰⁵ Bu görüş Schopenhauer'den kaynaklanır ancak Royce, iradelerin uyumlaştırılabilirliğini nihai amaç olarak göstererek kötümser görüş kavramını radikal bir biçimde değiştirir. 'Daha yüce uyum ideali', bizim ve komşunun iradesini tek bir hayat birlikteliğinde birleştiren ve bu nedenle "davranışlardan kaynaklanan amaçların sonuçlarına katlanmak zorunda kalan bir varlığın davrandığı gibi davranmamız" gerektiğini zorunlu kılar.¹⁰⁶

Bu irade uyumu, komşuya saygı eğilimden ayrı tutulmalıdır. Oysa başka bir iradeye seslendiğimizde sadece onların nasıl görüldüğüne odaklanmaya çalışırız. Onların iç, iradi

¹⁰⁰ A.g.e., s. 141.

¹⁰¹ Schell, *JRPL*, s. 55.

¹⁰² Pierce, "Review" s. 51, 52.

¹⁰³ Schell, *JRPL*, s. 56.

¹⁰⁴ Royce, *RAP*, s. 162. Bölüm 5.4'e bakınız.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 141.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 148.

yapısının ipuçları görülür ancak tam olarak fark edilmez. Birinin komşusunu tanıması, “kelimenin tam anlamıyla, ona gerçekmiş gibi yani bencil olmayan bir şekilde yaklaşma kararlılığını gösterir.” Royce, bu kararlılığın, “vukufiyet, feraset (*insight*) anını ifade ettiğini” iddia eder.¹⁰⁷ Ahlâkın da yaptırımı olan ve kişinin diğer insanlarla bir arada yaşama arzusunu ifade eden sempati duygusunu¹⁰⁸ kullanan ahlâk teorisyenleri, ferasetin önemini tam olarak belirleyememişlerdir. Royce’a göre bizler, sadece feraset süreciyle “başkalarına karşı olan ödevin gerçek bilgisinin başlangıcını görebilmekteyiz.”¹⁰⁹

Royce’da ahlâkî feraset, mistisizmin bir formu değildir. Feraset, sadece duygusal değil, uyumlu bir iradenin de parıltılarını sunabilmektedir. “Ahlâkî feraset”, Royce’un betimlemesinde entelektüalist olarak gösterilse de; yalnızca yukarıda tanımlanan irade hareketiyle gerçekleşmektedir. Burada Royce’un iradeciliği, ahlâkî feraset anında arzu edilen uyum şeklinde görülmektedir. Üstelik ahlâkî feraset sadece ideale doğru çabalayanlar olarak bizim aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.¹¹⁰ Royce, görüşünün determinizme kayan yönüne dair yaptığı eleştiriye yer verdiği bir pasajda şöyle bir nitelendirmede bulunmaktadır:

Bu amaçların bir arada oluşundan değil, ahlâkî açıdan feraset anında tüm bu amaçları fark etmeye çalışmamızdan ötürü bu hayat, bizim için tek’tir. Ahlâkî feraset şunları söylememizi sağlamaz: Bu varlıklar, gerçekten ancak körü körüne bu Yüce İyilikte (*Highest Good*) ne olduğunu aramışlardır. Bizim söyleyebileceğimiz sadece şudur: Herkes, kendi körlüğüyle kendisine arzu edilebilir gelen şeyleri aramaktadır ve şimdi arzu çatışmasının fark edilmesiyle en yüce hakiki iyilik anlaşılabilir. Ahlâkî feraset; uyumun, bu kör ve çatışan iradelerin doğasında var olmadığını ancak, çok kuvvetli çalışmayla edinilebilecek bir ideal olduğunu göstermektedir.¹¹¹

Royce’a göre uyum, mistik yolların değil, ferasetin yardımıyla gerçekleşmektedir. Bir başkasının iradeli çabasını tanımak, bilinçli çalışmayı gerektirir. Biz, bunu yapmayı seçerken, genellikle bencil tutkularımız kendilerini yeniden ileri atar ve o ân biter. Ahlâkî ferasete ulaşmak için benim ve başkasının gösterdiği evrensel çabaya rağmen ahlâkî feraset ânı, çoğunlukla bulunur bulunmaz kaybedilir. Bir duygu olarak Schopenhauer’in

¹⁰⁷ A.g.e., s. 155.

¹⁰⁸ Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 79.

¹⁰⁹ Royce, *RAP*, s. 155.

¹¹⁰ Schell, *JRPL*, s. 57.

¹¹¹ Royce, *RAP*, s. 162.

merhameti, bizi o kadar uzağa götürmez. Sadece iradeleri uyumlulaştırma çabası, ahlâkî ferasette neyin görüldüğünü bildirme işini yerine getirir.

1.5. Son İdeal

İdealizminin değişken unsurlar içerdiği konusunda şüphe duyanların muhtemel iddialarına karşı Royce, görüşünü kendi kanıtlarını kullanarak savunur. Şüphecî, Royce'un doktrininin, çatışan amaçları tanıma ve onlara saygı göstermedeki “değişken kararlılığa” dayandığını söyleyebilir. Royce, şüphecîye şu cevabı verir: “Sizin şüpheniz aslında genel bir karaktere sahiptir. Bu, amaçların çatışmasında görülen görüş üzerine kurulmuş geçici bir ahlâkî şüphecilik anlamına gelir.” Ancak şüphecîlerin hâlâ bir amacı vardır: Onlar, savaşın durmasını arzularlar.¹¹² Schell'e göre bu tavır, birçok çalışmada tekrarlanan klasik Royce'cu bir hamledir. Royce bu hamleyi *The Philosophy of Loyalty*'de tekrarlar ve James felsefesiyle Royce felsefesi arasındaki farkların önemsiz olduğunu, hatta James pragmatizmine özgü bir idealizm olarak görmek gerektiğini ileri sürer.¹¹³

Royce'un ahlâkî feraset görüşü, ideallerin çatışmasıyla ortaya çıkan bir anlayıştır. Ahlâkî feraset elde edildikten sonra, bireyin kaprisli/değişken kararlılığıyla olan bağı kesilir ve o, artık “son ideal/ideallerin ideali” (*ideal of ideals*) olur. Bu, “ayrı ideallerin mütalaasından sonra ortaya çıkan mutlak idealdir.”¹¹⁴ Son ideal, bireyin ideallerinin çatışmasında ahlâkî ferasetle birlikte doğal olarak arzuladığı uyuma karşı gösterilen iradedir. Bu bir tür tanıma ve saygı (*respect*) göstermek şeklinde olur. Pratik olarak ele alındığında son ideal, bizim birbirimize saygı göstermemizi ister. Bu, en yüce iyiliğin, yani ahlâkî feraset anında aradığımız ideal uyumun elde edilmesi için önceden gereklidir.¹¹⁵

Bu “son ideal” tartışmasının sonuçlarından birisi, doğal olarak Kantçı tarzda tanımlanabilir. Yeni idealin yani son idealin muhtemel olarak fark edilmemesi onun pratik yönünü göz ardı etmez: Mutlak uyum elde edilemiyorsa bile insan yine de idealin ışığında yürümeye devam edebilir. Herhangi bir insan, “Çatışan tüm idealler benim ideallerimmiş

¹¹² *A.g.e.*, s. 142–144.

¹¹³ Schell, *JRPL*, s. 58.

¹¹⁴ Royce, *RAP*, s. 144.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s. 146.

gibi davranacağım. Onların tümüne sağlam bir şekilde karşı koyacağım, işte bu benim ahlâkî ferasetimdir.” diyebilir.¹¹⁶ Aksi takdirde ferasetin kırılabilirliği, önemini yitirebilir. Feraset ânı, komşuya bencilce davranmamamız gerektiğini söyler; ancak “tutku, çok kısa sürede ferasetin üzerine gölge düşürebilir.”¹¹⁷

Royce’un feraset tasvirindeki tutarsızlığın rolünü, kanıtındaki bir zayıflık olarak değil, istediğini münakaşa yoluyla elde etmeye çalışmak için (*agonistic*) bir gerginlik konusu olarak görebiliriz:

Biz, komşunun gerçekliğini görürüz... Ona kendimize davrandığımız gibi davranmaya karar veririz. Ancak daha sonra günlük amellere geri dönüp kalıtsal tutkuların sıcaklığını hissederiz ve hemen gördüklerimizi unuturuz. Komşumuz göz önünden kaybolur. O, bir kez daha gerçek olmaktan çıkar. Biz yine yanlış yola sapıp bencil hâle geliriz. Bu çatışma devam eder ve insan karakterini taşıdığımız sürece de bu böyle devam edecektir.¹¹⁸

Feraset anlarına kararlı bir şekilde eşlik eden hile ve bencilliğin, insana verdiği uzun gerginliğe rağmen, yine de insani eylemler olduğunu söyleyen Royce, tüm bunlara, “işte, bizim hayatımız!”¹¹⁹ Der. Bu uzun gerginlik, Royce’un mutlak idealizminin *mutlak*’ını tartışırken dahi, kötümserlik imasının varlığını koruduğunu göstermektedir. Royce, *The Religion Aspect of Philosophy*’deki I. Kitap ile II. Kitap arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, onun asıl hedefinin ahlâkî ferasetten dinî ferasete geçiş yapmak olduğunu görürüz.

1.6. Ahlâkî Ferasetten Dinî Ferasete Geçiş

Royce’un ‘son ideal’ ile ilgili ikinci delili, “hata olasılığı”ndan (*possibility of error*) çıkarılabilir. Onun hata olasılığı görüşü, Mutlak’ının kuramsal olmaktan öte bir şey olduğunun ispatıdır. Royce’a göre emin olabileceğimiz tek şey, dünya hakkında hataya düşebileceğimiz gerçeğidir; hataya düşebileceğimiz gerçeğini şüpheciler bile kabul etmelidir; bu yüzden herhangi bir bilgi teorisi için en iyi başlangıç noktası, hata yaptığımız veya yapabileceğimiz gerçeğidir. Royce, “ya hata yoktur ya da yargılar son tahlilde,

¹¹⁶ *A.g.e.*, s. 144, 145.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 155.

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 155, 156.

¹¹⁹ *A.g.e.*, s. 156.

Sonsuz (*Infinite*) ve her şeyi kapsayan (*all-inclusive*) olarak farz edilmesi gereken daha yüce bir düşünceye göre doğru veya yanlış olmalıdır.”¹²⁰

Bir insanın başkası hakkında nasıl hataya düşebileceğini incelemek amacıyla iki kişiyi ele alan Royce, bunlara John ve Thomas adını verir. Herhangi iki kişi arasındaki bir konuşma için en az dört kişinin bulunması gerektiğini kabul eden Royce, John ve Thomas aralarında konuşurlarken onların “gerçek” John ve Thomas olduğuna, her ikisinin de kendilerine ait fikirlerinin olduğuna işaret eder. Royce, bunların her birisinin görüşlerinin, kendi görüşleri olduğunu ve “hazır” altı kişinin konuşmak için kalabalık bir ortam oluşturduklarını kabul eder. John biliyor ve düşünüyor. O, biliyor zira John aslında sadece arkadaşı hakkındaki fikirleriyle kararlar verebilir. Başkası hakkında karar verirken hata yapmaktan nasıl bahsedebiliriz? John ve Thomas’ın yanında olan üçüncü bir kişi, diyelim ki bir izleyici, John’un gerçek Thomas’la ilgili fikrini kıyaslaması hâlinde bir karar hatası oluşabileceğinden bahsedilebilir.¹²¹

Royce, böyle bir anlayışın en korkunç yanı, rakiplerin doğru ile hata arasındaki farkı ortaya çıkarmak yerine “makul bir lisanla” kendilerini tatmin etmeye çalışmak olduğunu söyler. Bu görüşe göre, sanki “hata ve doğruyu adlandırmak için seçilen şeyler arasındaki konvansiyonel bir uyum; insanların bir fikir birliği veya bir tür düşüncesi bulunmaktadır.”¹²² Royce, bir zamanlar bu görüşü savunmaya çalıştığını ancak daha sonra bunu savunmanın son derece güç olduğunu fark ettiğini belirtir. Royce’un da ifade ettiği gibi, “İnsanoğlunun hiçbir uzlaşımı, bir hatayı doğru hâle getir(e)mez. Biz sadece hatayı fark ederiz ya da yaparız; onu yaratmayız (*create*).”¹²³

Royce’un bu kanıtı, hata ihtimalinin, içinde hata bulunan daha yüce bir bilinci nasıl zorunlu kıldığını gösterir. I. Kitapta Mutlak, Evrensel İrade (*Universal Will*) –tüm bireysel iradelerin uyumu– olarak tanımlanırken, II. Kitapta Mutlak, Mutlak Bilen (*Absolute Knower*) olarak tanımlanır. Royce, burada “Nasıl olur da ebedî düşünceyi, dinsel değeri

¹²⁰ *A.g.e.*, s. 393.

¹²¹ *A.g.e.*, s. 408, 409.

¹²² *A.g.e.*, s. 393, 394.

¹²³ *A.g.e.*, s. 394.

olan bir şeye dönüştürülebiliriz? Her şeyi bilen (*All-Knower*) dinsel olarak ilginç bir Ruh (*Spirit*) yapabilir miyiz?” şeklindeki soruları serd etmiştir.¹²⁴

Bu sorunun mümkün yanıtını, eserin son bölümünde veren Royce, dogmatizmin veya romantizmin tuzaklarına düşmeksizin “her şeyin üzerinde ve içinde, her şeyi saran ve karar veren, hata yapmayan mükemmel”, Sonsuz Akl’ın (*Infinite Reason*) arzuladıklarımızı verdiğini dikkatli bir biçimde açıklar.¹²⁵ Bu, “düşüncenin bir şiiri değil, doğrudan mantıksal süreçle elde ettiğimiz felsefi bir sonuçtur.”¹²⁶ Bu sonucun bizi ulaştıramayacağı bazı şeylerin olabileceğinin farkında olunması gerektiğini belirtirken de dikkatli davranan Royce, “herhangi bir deneyim olgusuna, özel bir doğa yasasına ve fâni bir varlığın kaderine ait önsel bir bilgiyi bize sunması beklenemez. Tüm bunlar, eskisi gibi karanlıkta kalmaya devam edecektir”¹²⁷ der. Böyle bir niteleme, Royce’un düşüncesinin determinist olmadığı değerlendirilmesine imkân tanır. Royce’un tüm çalışmalarında ortaya koymaya çalıştığı şey, ahenk (*harmony*) fikrine saygı gösteren ve birlikte çalışan bireylerin bir arada olduğu ideal bir cemeat/topluluktur. Dinî feraset, biz fâni varlıkların *Sonsuz* olandan parıltı aldığını ortaya koyar. Sonsuzla fâni arasındaki bu uyum ve ahenk, felsefenin dinî yönünün pratik olarak sergilenmesidir.¹²⁸

The Religious Aspect of Philosophy’nin I. ve II. Kitabındaki paralel yapı, I. Kitaptaki altıncı bölümle dengelenir. Royce’un “*The Organization of Life*” adlı bölümü, I. Kitap ile II. Kitap arasında, ahlâkî feraset ile dinî feraset arasında bir köprü vazifesi yapar. Mutlak olana doğru yönelen hareket, aşkındır (*transcendental*) ancak Royce’da bu, pastoral bir âleme diyalektik bir yolculuk değildir.¹²⁹

Royce’a göre etikte gerçek özgürlük; sübjektif, bencil bir irade değil; aksine iradenin, evrensel bir içeriğe ulaşmasıdır. Ahlâkî feraset, bireysel ve iradî yanılmanın, Evrensel İrade’ye uyum potansiyeline kayıtsız kalmasıdır. Şimdiye kadar sergilenen ahlâkî feraset sadece biçimseldir ve bu nedenle basittir. “Üzerinde ısrar ettiğimiz birlik,

¹²⁴ *A.g.e.*, s. 370.

¹²⁵ *A.g.e.*, s. 439.

¹²⁶ *A.g.e.*, s. 443.

¹²⁷ *A.g.e.*, s. 437.

¹²⁸ Schell, *JRPL*, s. 61.

¹²⁹ *A.g.e.*, s. 63.

boş bir birliktir ve çatışmadan, negatif anlamda bir kurtuluştur. Bu, tüm ferasetin gerçek değerini göstermek için bizim, vazifenin kifayetsiz unsurlarından daha gelişmiş kavramlara yönelmemizi gerektirir.”¹³⁰ Ahlâkî ferasetin, aynı zamanda ‘ahlâk’ ve ‘feraset’ terimlerine yakışan gerçek tanımını bize sunması ve ahlâkî ferasete sahip insanların ne yapacağını kesin bir şekilde ortaya koyması gerekir: “*The Organization of Life*” da bu tanım ortaya konur.¹³¹

Bu tartışmaya yönelik eleştirisinde Royce, ahlâkî ferasetin, iki ödevi zorunlu kıldığını ileri sürer. Birincisi, feraseti bir deneyim olarak izlememiz daha sonra da bu deneyimi diğerlerine aktarmamız gerektiğidir. Buna uygun olarak “ırkımızın ahlâkî eğitimi” ilk ödev kümesini oluşturur. Royce, ahengin amacını, bireyselleştirilen ve potansiyel olarak çatışan iradelerin faaliyetleri şeklinde tanımladığından dolayı; ahenk, işbirlikçi faaliyetler olmadan kısmen dahi sağlanamaz.

İnsan iradelerinin uyumunun gerekliliğinde ısrar eden ahlâkî feraset (*moral insight*), bize en yüce insanın ne kadar iyi olabileceğini ve uyumu da yalnızca hep birlikte sağlayabileceğimizi göstermektedir. En yüce iyilik, ya insanlığın elde edemediği şeyler içindir, ya da insanlığın geleceği buna ortak sahip olmalıdır. Bu yüzden topluluğun ortak duygusu, birlikte çalışma gücü ve çalışmadaki amacımıza ait net bir görüş, insanlığın ihtiyacı olan ilk şeydir.¹³²

H. Spencer’in, ahlâkî feraset için rasyonel açıdan önemli psikolojik bir kanıt sunduğunu tekrarlayan¹³³ Royce’a göre, ortak çalışmayla elde edilebilecek olan en yüce iyilik, ‘zevkle’, ‘mutlulukla’, ‘hedonistik bir hesaplama’ veya ‘ödevle’ ölçülemez.

Uyum gerçekten sağlandıysa daha fazla kalıcı ve daha az şekilsel vazife olarak geriye ne kalır? Tanıma göre “tek varlık olarak hareket etme” prensibinden kendi ruhlarını almaları gerekir: “Ahlâkî ferasetin evrensel iradesi, bizi farklı birey kümelerine ayıran her şeyin ortadan kaldırılmasını ve daha yüce, pozitif, canlı bir idealin edinilmesini hedeflemelidir. ‘Bölünmemiş bir ruha sahip olan’ bizler, ideallerimizi yaratmak zorundayız.” Bu prensip, Royce’un haz merkezli etiklere karşı sürdürdüğü söz dalaşının/polemiğin bir parçası olarak okunmalıdır. Varsayılan bu ideal, senin ve benim

¹³⁰ Royce, *RAP*, s. 170.

¹³¹ Bk. Royce, “The Organization of Life,” *RAP*, s. 171–223.

¹³² *A.g.e.*, s. 175.

¹³³ Bk. *A.g.e.*, s. 178.

ayrı mutluluğumuz olamaz ve bu, “bizim üzerimizde ve pozitif” bir şey olmalıdır.¹³⁴ Royce’un pozitif terimini kullanmadaki amacı, bu ikinci derece önemli ödevlerin, artık kaybolan çatışmalara, uyumun aranmasına değil; Royce’un “hayatın düzeninin” gerekleri olarak tanımladığı pozitif ideale yönelik olduklarını gösterir.

Bu, somut bir şekilde, her bireyin “kişisel olmayan en yüce aktivitenin tamamlanmasına” katkıda bulunacak “çalışmayı bulması”nı zorunlu kılmaktadır.¹³⁵ Royce, daha sonra kişisel olmayan, insanüstü ideal yükümlülüğünü zorunlu kılan araştırma topluluklarına ait örnekler sunarak sözlerine devam etmiştir:

Bu tür faaliyetler, sanat çalışmalarında, hakikat arayışında ve gerçek kamu ruhunda görülür. Güzellik, Bilgi ve Devlet, kendilerine hizmet edenlerden ahenk, bencillikten kurtuluş ve insanüstü bir bağlılık isteyen üç ideal objedir... İnsan, hayatını düzenlerken özellikle düşüncesinin, iradesinin ve güçlerinin farkında olarak gerçeği arayış faaliyetine katılırsa en iyi başarıyı elde eder.¹³⁶

II. Kitap’daki “*Dinî Feraset/Religious Insight*” ile Royce, tüm kitabın ana ekseninin bu çalışma üzerine yoğunlaştığını yineler. Sadakat erdemine erken bir referans gösteren yazısında Royce, “Bizim esas çalışmamız, ahlâkî ferasetin toplumun temelini oluşturan ilişkilere sıkı sadakatle birlikte, bireysel mesleklerimize daha derinden bağlanarak en iyi hâle getirileceğini” ifade eder.¹³⁷

Ahlâkî feraset, özellikle mesleğimizle, sürekli yaptığımız işimizle, bize anlamlı gelen çalışmalarla ortaya çıkar. Feraset, bireysel eşsizliğin ifade edilebildiği hakikati arayış alanının sınırlarını çizer. Bununla beraber feraset, sosyal ilişkilerle meydana gelir. Sadakate yönelik bu ilk referansa sıkıştırılmış birçok şey bulunmaktadır ve Royce’un sadakat felsefesi geliştikçe bunlar açığa çıkmaktadır. Diğer ifadelerin tonları, çok daha az muhafazakâr olacak ve bunun yerine kişilerin bireyselliğine ve seçilen ideallerin eşsizliğine odaklanılacaktır. Royce, insanüstü bir ideale sadakate, bu ilk müstakil eserinde ciddi bir şekilde yer vermiştir. Buraya kadar şu hususların ortaya konulduğunu düşünüyoruz:

¹³⁴ *A.g.e.*, s. 193.

¹³⁵ *A.g.e.*, s. 211.

¹³⁶ *A.g.e.*, s. 212, 213.

¹³⁷ *A.g.e.*, s. 473.

1- Royce’a göre, “kötümserliğin pratik önemi”, hayatın esas itibarıyla mücadelecî (*agonistic*) olduğu gerçeğinin kabullenilmesinde yatmaktadır; birey çatışmaya düşer ve sadece çatışan idealler olgusundan kaynaklanan bir etik, rasyonel hâle gelir.

2- Royce, Schopenhauer’in felsefesiyle ilgili yaptığı açıklamalarda, başkalarının çektiği acı ve çabaları anlamının önemini ve değerini belirler. Bunu, “ahlâkî ferasete” dönüştüren Royce, çatışan idealleri uyumlu hale getirme yeteneğimizi ortaya koyar. Ahlâkî feraset ânını kalıcı kılmadaki beceriksizliğimiz, ideallerin idealinin kırılğan olduğu anlamına gelmemektedir.

The Spirit of Modern Philosophy’de Schopenhauer’e geniş yer veren Royce, Schopenhauer’in kötümserliğinin, onu kötüleyenlerin yanı sıra takdir edenler tarafından da yanlış anlaşıldığını ve yanlış değerlendirildiğini belirtir. Royce’a göre kötümserlik, en derin anlamıyla, “insanın, insanlık konusundaki toplam dinsel bilincinin en derin ve en kutsal ögesinin ideal ve soyut olarak ifadesidir. Royce: “Schopenhauer’i yargılayanların ifade etmekten asla bıkmadıkları gibi, derin ve hareketli olan hayat, trajiktir. Bu, onun paradoksudur. Bu nedenledir ki her zaman eksiktir, asla ulaşamaz, kalbin attığı gibi atar, nabzın biri biter biri başlar.”¹³⁸

3- Royce, ilk eserinde bir etik oluşturma amacında değildir ancak felsefenin dinî yönüyle ilgili elde ettiği görüşler, ahlâk felsefesi alanında kendini göstermeye başlamıştır. Royce’un yazarlık kariyerindeki felsefesinin metafizik yapısında meydana gelen gelişme ve değişimler, Frank Oppenheim ve diğer Royce araştırmacıları tarafından oldukça başarılı bir şekilde belgelenmiştir. Bunun yanında Royce’un erken dönem etik anlayışıyla ilgili düşünceleri, ilk müstakil eserinde yer almış ve bunlar değişmemiştir.

4- Royce’a göre etik, kesinlikle, iradeli bir varlık olan bireylerin, sahip olduğu farklı ve muhtemelen zıt idealleriyle başlamalıdır. Aynı şekilde bu zıt idealler, uyumlulaştırılabilme ilkesi sunmalıdır. *İdeallerin ideali*, Royce’un *The Philosophy of Loyalty* (1908) adlı eserinde önümüze çıkan ‘sadakate sadakat’ ilkesinin temelini oluşturmaktadır. Sadece çalışma, özellikle koordineli çalışma, doğru yanıtı sunacaktır. Son

¹³⁸ Royce, *SMP*, s. 262.

olarak, ince farklarla ortaya konmuş bir etikte, ahlâkî ferasetin kırılganlığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Şimdi Royce'un sadakat felsefesini temellendirmede yüzleşmek zorunda olduğu kötülük problemini nasıl ele aldığını görebiliriz. Nitekim ahlâk felsefesiyle uğraşan diğer birçok filozof ve düşünür gibi Royce'u da uğraştıran kötülük probleminin içinin doldurulması gerekir. Bu, onun kötülük problemine nasıl yaklaştığını anlamakla mümkün olabilir. Royce'un kötülük problemi bağlamında irdelediği iyi-kötü, kötülük-Tanrı, etik-din, felsefe-din ve diğer sorunlar arasındaki ilişkiden ne anladığını ortaya koymadan onun sadakat ahlâkının yerini ve durduğu noktayı belirleyemeyiz.

2- KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kötülük nedir? Ontolojik yapısı nasıldır? Mutlak acı mıdır? Yoksa bir yandan Tanrı'nın iradesine, diğer yandan insanın özüne aykırı olan bir şey midir? Yahut yaşama ve insanın yücelmesine engel olan davranışların bütünü müdür? Tek kelimeyle mutsuzluk ya da bir cümleyle “her olumsuz şeydir” diyebilir miyiz? Düşünce tarihinde kötülükle ilgili buna benzer pek çok soru sorulmuş, bu sorulara ilişkin cevaplar aranmıştır. Kötülüğün insan zihnini bu kadar çok meşgul etmesi, aslında pek de şaşırtıcı bir durum değildir. Çünkü insanoğlu, kötülüklerle karşılaştıkça ve bu kötülüklerden zarar gördükçe kötülüklerin neden var olduğunu anlamaya, yaşadığı acılara hayat içinde bir yer bulmaya çalışmıştır.

Sadece filozofların değil, birçok bilim adamının da kendi disiplinlerini ilgilendirdiği oranda tartışa geldiği kötülük problemi, felsefenin en çetrefilli konularından biridir. Ahlâk, din ve felsefe kitapları sanki bu sorunla baş etmek için yazılıyor gibidir. Her yeni eser, kötülük problemine yeni bir çözüm bulurken aynı zamanda yeni bir tartışma alanına da zemin hazırlamış olur.

Açıktır ki kötülük problemi, “kötü” ve “iyi” nin tanımlanmasına göre şekillenen bir problemdir. Batı din felsefesi literatüründe kötü “olgusu”, ahlâkî (*moral*) ve doğal (*natural*) olmak üzere iki büyük kategoriye ayrılır. “Moral kötülük”, rasyonel özgürlüğün kötüye kullanılmasından doğan kötülükler anlamında kullanılırken, “doğal kötülük”, ahlâkî

olmayan (*nonmoral*) failer yüzünden ortaya çıkan bütün kötülüklere işaret eder. Bunların dışında bir de “metafiziksel” kötülük ayırımı yapılmaktadır ki sadece yapısı itibarıyla değil, mahiyet, derece ve ilke olarak da ahlâkî ve doğal kötülükten ayrılan bu terimi ilk defa Wilhelm Leibniz (1646–1716) kullanmıştır.¹³⁹ Teodise tabirini Batı felsefesinde meşhur eden Leibniz’in, “mümkün dünyaların en iyisi” ifadesinde anlamını bulan metafiziksel kötülük, “sonlu varlıkların yetkin olmayışları”, “yaratıklardaki aslı kusurluluk” temeline dayanır. Gazâlî (1058–1111)’nin “mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamı” cümlesini âdetâ iktibas eden Leibniz’e göre, her türlü kötülüğe rağmen, ilahî adalet âlemde tecelli etmiştir, işte “teodise” (*theodicy*) bu demektir.¹⁴⁰ Yukarıda kısaca yapılan bu sınıflandırma batı din felsefesinde olduğu gibi bizim literatürümüzde de çok az farklarla neredeyse klasik bir ayırım hâlini almıştır. Muhtemelen Royce, “felsefedeki hiçbir konu kötülük probleminden daha yıldırıcı değildir,”¹⁴¹ derken sorunun bu yönüne vurgu yapmıştır. Günümüzdeki durumu hâlâ değişmemiş olan soruna getirilen her yeni yorum, onun ilmeğini çözmek yerine ona yeni bir düğüm katmaktadır.¹⁴² O hâlde önemli olduğu kadar çözülmesi güç olan kötülük problemini Royce nasıl ele alınmıştır? Royce’un çözüm önerisi nedir? Onun sadakat temelinde ele aldığı ahlâk anlayışının kötülük problemiyle ilişkisi nedir? Bu sorularla çalışmamızda, kötülük probleminin uzanımları ve onun sadakat ahlâkıyla bağıntısı kurulmaya çalışılacaktır.

Royce, kötülük problemini sadakatle çözebileceğine inanır. Çünkü ‘kötü’/lük ‘iyi’/liğin bir parçasıdır. Kötülük olmadan iyilik anlamdan yoksundur. Bu fikir ahlâk

¹³⁹ Bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 25- 28.

¹⁴⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1994, s. 150. Teodise, sözlüklerde, en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için kötülüğün gerekli olduğunu iddia ederek Tanrı’nın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe olarak tanımlanmıştır. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara, 1998, s. 365.

¹⁴¹ Royce, *The World and the Individual*, Second Series, (New York: Macmillan Company, 1923), s. 380.

¹⁴² Kötülük probleminin çeşitli boyutları hakkında çoğu Türkiye’de yapılan aşağıdaki çalışmalarda başvurulan kaynaklar bile bu alanda ne kadar büyük bir literatür oluştuğunu görmeye yetecektir: Yaran, *Kötülük ve Theodise*; Aydın, *Din Felsefesi*; Mehmet S. Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi,” *AÜİFD*, C.XXVII, Ankara, 1985, s. 31–87. Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001; Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, Çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yay, İstanbul, 1988; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 143-175; Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., Ankara, 2003; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.

felsefesi açısından yeni değildir. Royce’a göre yeni olan, ahlâkın en temel soru ve sorunlarından biri olan “insan davranışlarının son gayesi nedir?”e verilen yanıtta gizlidir. Ahlâkın konusu, “insan fiillerini yöneten ilkeler bütünü”¹⁴³ olduğuna göre, ileride göreceğimiz gibi, Royce’un ideal insanı olan ‘sadık ben’, hayatın anlamı ve yaşamaya değer olup olmadığını sorgulatan kötülük, kötümserlik, acı ve diğer bütün trajedilerle nasıl baş edecektir. İşte kötülük problemini Royce açısından tartışılmaya değer kılan, onun sadakat ahlâkının bu sorunun üstesinden gelebileceğine olan inancıdır. Bu yüzden Royce, kötülük problemini şu sorular çerçevesinde incelemeye çalışır: Kötülük ve iyilik nasıl tanımlanacak ve bilinecektir? Teodise açısından Royce ve Spinoza’nın birciliği/monizmi kötülük probleminin neresindedir? Sadakatin öznesi olan sadık ben (*loyal self*), ahlâkî kötülüklerden sadakati yoluyla kurtulabilir mi? Kötülük, eğitimle yok edilebilir mi? İyiliğe ulaşmak için kötülüğün bilgisine neden ihtiyaç duyarız? Kötülük problemi Royce’un sadakat anlayışı için ne ifade eder? Royce’un sadakat temelli etik anlayışı, kötülük probleminin çözümüne katkı sağlayabilir mi? Peki bu husus nasıl ortaya konulabilir?

Kabul edilmelidir ki kötülük, hürriyet gibi tam tanımlanamayan kavramlardandır.¹⁴⁴ Kötülüğün bilincine seçme değil yapmayla ulaşan ve kötülüğün varlığını kötülükten nefret ettiği anlarla temellendiren Royce’a göre kötülüğün tezahürü, ondan nefret etmekle ortaya çıkar: “Kötülük dürtüsüne karşı daha büyük bir ahlâkî iyilikle (*goodness*) yaklaşıyorum, kötülük dürtümün varlığını temellendirmek veya doğrulamak ondan nefret ettiğim zamanlarda oluyor. İyilik de masum değil, zira kötülüğü yok edememekte, onu hâlâ içinde barındırmakta ve muhafaza etmektedir.”¹⁴⁵

Filozofların kötülük problemine verdiği cevapları yeterli bulmayan Royce’a göre sadakat, kötülük problemine verilebilecek cevabın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu problemin sadakate çözümlenebileceğine okuyucularını ikna etmeye çalışan Royce, kötülük problemine cevap ararken, öncelikle, kötülük hakkında deneyim sahibi olunup

¹⁴³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., 5. baskı, Ankara, 2001, s. 119.

¹⁴⁴ Öner; hürriyetin varlığını, onun kısıtlandığı, hürriyetsizlik tecrübesinin yaşandığı durumla temellendirir ve tanımlar. Hürriyetin yokluğunun bilinci, hürriyetin mevcudiyetini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle tam tanımlanamayan hürriyetin tanımı ve tanıtımı tezahürleriyle yapılır. Dolayısıyla insan, hürriyetin bilincine seçmede değil, yapmada erer, der. Bk. Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2. baskı, Ankara, 1987, s. 3-6.

¹⁴⁵ Royce, *SMP*, s. 459.

olunamayacağını, kötülüğün ne demek olduğunu tam olarak kavranıp kavranamayacağını sorgular. O, daha sonra kötülükle mücadelenin kaçınılmaz olduğunu, ancak kötülükle mücadele ederek iyiliği tesis edebileceğimiz sonucuna ulaşır. Bu durum onun kötülük problemine verdiği cevabın *pratik* yönüdür. Royce'un kötülük problemine verdiği cevabın *teolojik yönü*, “Tanrı’nın bizimle acı çektiği”, acılarımıza ortak olduğu anlayışında kendini gösterir ki, onun teodisesi “*bizimle acı çeken bir Tanrı*” fikriyle ortaya çıkar. Bu durum, Royce’un probleme verdiği cevabın ikinci unsurudur. Üçüncü bir cevap da: “Acıyı, doğal bilimleri öğrenmemizi sağlayan bir öğretici (*pedagogue*)”¹⁴⁶ şeklinde takdim etmesidir. Royce, acı ve sıkıntının insanı sağlamlaştıracağını, dayanıklı kılarak bir açıdan *avuntu vereceğini*, diğer açıdansa *disipline* edeceğini ileri sürer. Royce’un probleme verdiği son cevap, kötülükle mücadelenin en önemli adımlarından biri olarak “*birliktelik şuuru* (*collective responsibility*) veya *sorumluluğa*” yaptığı vurgudur.

Kötülük problemini *The Religious Aspect of Philosophy* (1885) ve *The Spirit of Modern Philosophy* (1892) adlı eserlerinde inceleyen Royce, sorunu 1897’de yazdığı “*Eyüp Problemi/The Problem of Job*”¹⁴⁷ adlı denemesinde derinlemesine ele alır. O, bu makaleyi de dâhil edip, daha önce çeşitli dergilerde yayımladığı yazılarını bir araya getirerek, *Studies of Good and Evil* (1898) adlı eserini oluşturmuştur. Royce’un kötülük problemine dair düşüncelerini incelerken, bu üç eserin yanında diğer çalışmalarına da bakmak gerekir.

Royce’un kötülük “problemi”nin seyrini takip etmek için, öncelikle onun ilk müstakil eseri olan *The Religious Aspect of Philosophy*’ye odaklanmanın doğru olduğu kanaatindeyiz. Zira bu eserde, onun tartışmacı tavrı, birici (*monistic*) metafizikçiliği çerçevesinde şekillenir ve sorunu sadakat eksenli bir idealizmle çözümlemeye çalışır. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*’de kötülük problemine yaklaşımını, Spinoza’nın felsefi tarzında devam ettirir. Ancak bu eserde Royce’un iyimserciliği, idealizmden ayırma konusunda büyük gayret gösterdiğini ve bu hâliyle, Spinoza’nın Schopenhauer’in yanında

¹⁴⁶ Royce, “The Problem of Job”, *Studies of Good and Evil (SGE)*, içinde, (New York: Copyright 1898, By D. Appleton and Company), Archon Books, Hamden, Connecticut, 1964, 1–29, s. 23.

¹⁴⁷ *A.g.e.*, *SGE*, s. 6.

olduğunu görürüz.¹⁴⁸ Royce'un *Studies of Good and Evil* adlı kitabında özellikle Simmel'in kötülük hakkındaki görüşlerini eleştirmekle birlikte, kendi anlayışının temellerini Simmel'e karşı geliştirdiği görmekteyiz. Royce'un Simmel'e verdiği cevaplar; kötülüğe karşı verdiği savaşta sadece düşüncelerinin gelişmesine yardımcı olmakla kalmaz, onun "yılan paradoksu" (*paradox of the serpent*) adını verdiği anlayışına uygun bir anlayış da üretir. Royce'un kötülük problemine bakışını belirlemede son olarak "The Problem of Job" adlı meşhur makalesine¹⁴⁹ yoğunlaşmanın uygun olduğu kaatindeyiz. Çünkü bu denemesinde Royce, Tanrı'nın da çekilen acılara ortak olduğu üzerinde dururken, aynı zamanda kötülükle mücadelede sadakat erdemine (*virtue*) sıkı sıkıya bağlı kalmanın mücadeleyi kolaylaştıracağını ileri sürer.

2.1. Bircilik ve Kötülük Problemi

Royce gibi monistlere göre kâinat tek bir tözden oluşur. Kötülük, bu sistem içinde yer bulduğu zaman sistemi bozan ve bütüne yayılıp bulaşan bir özelliğe sahiptir. Birciliğe göre kötülük problemi, insanlardan uzak olan yaratıcı Tanrı (*creator God*) ile sonlu varlıklar arasında üretilen gerilimle değil, aksine teodiseyle çözüme kavuşabilecek bir sorundur. Açıktır ki Royce'un tözsel bircilik (*monism*)¹⁵⁰ veya tekçilik metafiziğinde, metafiziksel kötülüğü yenmek için verdiği çaba, ahlâkî kötülüğü yenme konusunda verdiği mücadeleden daha bir keskin ve şiddetlidir. Nitekim Royce'a göre kötülük sorunu bütün dünyayı tehdit etmektedir. Royce bu korkusunu, James'e yazdığı bir mektupta "Ya kötülük bütün dünyayı sararsa?"¹⁵¹ Şeklinde ifade eder.

Royce, kötülük meselesini araştıran okuyucularını birciliğin dogmatik formlarıyla dogmatik düalizme yönelmemeleri konusunda uyarır: "Mistisizmin bütün köklerinden

¹⁴⁸ Spinoza'nın kötülük öğretisi hakkında karşılaştırmalı bilgi için bk. Werner, *Kötülük Problemi*, s. 17–25. Spinoza iyimserliğinin, idealin reel olandan farklı olduğuna yapılan vurgusu (s. 23) dışında, Royce'un kötülük problemi, iyi ve kötü tanımlamaları, sorumluluk, Tanrı-ahlâk ilişkisi ve diğer birçok bakımdan farklılık gösterir.

¹⁴⁹ Bk. Royce, "The Problem of Job", *SGE*, içinde, s. 1–29.

¹⁵⁰ Türkçe felsefe sözlüklerinde monism, *bircilik*; bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 183-184 veya *tekçilik* Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 8. baskı, Ankara, 1999, s. 444. kavramlarıyla karşılanmıştır. Biz daha uygun ve yaygın bir kullanıma sahip olması dolayısıyla bircilik kavramını tercih edeceğiz.

¹⁵¹ Clendenning, *LTJR*, s. 225 (konuşma 16 Mart 1896'da gerçekleşir).

arındırılmadan hiçbir birci/monist hipotezi kabul etmemeliyiz.” der.¹⁵² Royce, William K. Clifford (1845–1879)’u, Hegel’i, Schopenhauer’i, dahası E. Hartmann’ı çeşitli birci anlayışları sebebiyle eleştirerek¹⁵³ bu tip felsefelerin ayakta duramayacağını belirtir.

Royce, bir taraftan Antik teodiseleri inceleyerek onların yanlışlarını çıkarırken, diğer taraftan da onların ne kadar güçsüz olduklarını ortaya koyar ve kötülüğün varoluşuna Tanrı’nın neden izin verdiği konusunda farklı açıklamalar yapar.¹⁵⁴ Onların bu konudaki cevaplarını genel olarak iki gruba ayırır: Birinci görüş, kötülüğün, insanın kendi özgür irade (*free-will*) ve seçmelerinden dolayı –özgür iradeye dayalı ahlâk anlayışı– ortaya çıktığını savunur. Bu cevap diğer birçok düşünür gibi Royce için de yetersizdir. Çünkü dünya düzeni hâlâ çarpıktır ve masum insanlar acı çekmeye devam etmektedir. İkinci görüşe göre kötülük, evrensel iyiliğin bir parçasıdır. Bu cevap, Royce’a göre daha derinlikli bir düşünceyi yansıtır. Esasen kötülüğü iyiliğin içine sokmak son derece tehlikelidir. Ancak o, geçmişte yapılan sığ kullanımlara rağmen bu anlayışa ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine işaret eder.¹⁵⁵

Royce düşüncesinde *kısmi kötülüğün (partial evil)*, *evrensel iyi (universal good)* olarak görülmesi, kötülüğün bir yanılısma olduğunu göstermek içindir. Nitekim Royce, Spinoza’yı okurken onun bu niyette olduğunu görür ve bu yüzden kötülük problemine çözüm ararken Spinoza’nın felsefesine cephe alır. Royce “dünyaya sonsuzluk perspektifinden bakabilseydik, doğada var olan her şeyin bir gerekliliğe sahip olduğunu, *doğada var olan her şey gibi kötülüğünde gerekliliğini*, kötülüğün iyilik tarafından bozguna uğratılamayacağını, onun da bir amaç için gerekli olduğunu görebilirdik” der.¹⁵⁶ Başka bir yerde Royce, “kötülük, iyiliğe dönüşebilecek şeylerin sadık bir görünüşüdür”¹⁵⁷ der. Royce bu görüşünü, Platon ve Aurelius Augustinus (354–430) gibi kötülük iyilikten türediğinden “iyi” olarak gözükmektedir şeklinde ortaya koyar. Ama o, bunu vurgularken

¹⁵² Royce, *RAP*, s. 253.

¹⁵³ *A.g.e.*, s. 254–261.

¹⁵⁴ Royce, *SGE*, s. 5, 6.

¹⁵⁵ Royce, *RAP*, s. 264, 265.

¹⁵⁶ Royce, *SMP*, s. 60.

¹⁵⁷ Royce, *RAP*, s. 265.

“dünyanın düzenden yoksun olduğunun söylenemeyeceğini, ihtilafının ve onlardan ayrıldığı noktanın bundan kaynaklandığını” belirtir.¹⁵⁸

Felsefesinin tümünde kötülüğe her zaman olumlu bakan Royce’a göre kötülük, çoğunlukla insanın çektiği acılardan ortaya çıkar ve zaman zaman çekilen acı öyle bir boyuta ulaşır ki onunla baş edilemez hâle gelinir. O, deneyimlerine bakar ve şöyle der: “Bizim farkında olmadan yaptığımız birçok kötülük vardır.” Bazı acılar, bazı trajediler, deneme yanılmalarımız için hiç de düşünülen bir çare, bir çıkar yol, bir son nitelik özelliği taşımaz. İyiliği kötülüğe üstün kabul etsek dahi, “kötülük olmadan neden iyilik olmuyor”u hâlâ kafamıza yerleştiremeyeceğiz demektir.¹⁵⁹

Royce bircilik ve kötülük problemi bağlamında *klasik üçlemeyi* ele alır. O şöyle der:

İlk Akıl (*One Reason*) sadece bir yolu kullansa, pahalı olanı tercih etmese veya bu yola bağlı kalmasa da daha iyi yolu kendince bulabilir. Fakat iki cevabı da ölümcüldür. “İlk Akıl” daha iyisini yapabilir mi? Demek ki bu çalışmadaki tek güç değildir. Bircilik sınıfta kalmıştır, yenilmiştir. İlk Akıl sınırlandırılmıştır. Eğer bundan daha iyisini yapmıyorsa o kötü niyetlidir. Demek ki birisi bu yolu öbüründen iyi olarak kabul ederse diğerinin kaderine kötü olan kalacaktır. Buradaki ikilem kaçınılmazdır.¹⁶⁰

Kötülüğün bu şekilde dile getirilişi ne kadar etkileyici olursa olsun, problem açısından hiçbir şeyi değiştirmez. Ancak buradaki kötülük, bireyin disiplin anlayışına katkıda bulunur. Kötülük bu şekilde anlaşıldığında avuntu ve teselli vererek insanı olgunlaştırır, onu disipline eder.

Bilinen bir diğer yaklaşım da, kötülüğün iyiliğe zıt olması nedeniyle bu probleme katkıda bulunduğu görüşüdür. Bu anlayışa göre kötülük, iyilik için sadece zıt bir anlam taşımaz, aynı zamanda iyiliğin mahiyetini ortaya çıkarır. “Yararlı bir zıtlık” olması bakımından kötülük, ilginç bir psikolojik içeriğe sahiptir. Bu nedenle aklın genel kuralları ve işleyişi bakımından bunu *çocukça* bulan Royce, “iyilik ve kötülüğün varoluşları dışsal olarak çelişen bu zayıf hipotezini” kötülük probleminde kullanacağı doğru çözümlere yaklaşmış olarak görür.¹⁶¹

¹⁵⁸ *A.g.e.*, s. 266.

¹⁵⁹ *A.g.e.*, s. 267

¹⁶⁰ *A.g.e.*, s. 268.

¹⁶¹ *A.g.e.*, s. 269, 270.

Verilen cevapları, birbirine indirgenemeyen iki tanrıçılık (*dualistic theism*) açısından da inceleyen Royce’a göre, Tanrı’nın (*God*) Baba (*Father*) olduğunu savunan doktrinin, kötülük probleminde teolojik bir değeri olabilir. Hatta iki tanrıçılık, Yahudiliğin tek, yaratılmamış, ezelî-ebedî, her şeyi bilen, âlemlerin yaratıcısı ve Yahudilerin millî tanrısı¹⁶² gibi sıfatları bulunan Tanrı anlayışına göre “yeni” bir anlayıştır. Bu Tanrı, kendi yarattıkları için kaygılanan, insanları sevgiyle, merhametle kucaklayan, sevgi dolu bir Tanrı tasarımıdır.¹⁶³ Hristiyan dogmasında Tanrı, mutlak tin (*Geist*) olan kişi; yani İsa’dır. İsa’nın kişi oluşu,¹⁶⁴ başka bir ifadeyle “*kişi-Tanrı*” kavramı tam bir ahlâkî içerik kazanarak¹⁶⁵ eski etik öğretileri temelden değiştirmiştir. İsa nasıl Tanrı’nın oğlu ise herkes kendini Tanrı’nın çocukları olarak görmelidir. Tanrısal Baba’ya güven ve Tanrı’ya sevgi, bu dinin özüdür. Bütün ahlâkî yaşam da buradan biçimlenir. Tanrı’yı da, yakını da – burada ‘yakın,’ ilk günden dolayı insanlığın suçunu üzerine alan, ölümüyle bu suçun kefareti ödeyen, İsa gibi acı çeken, herhangi biri olabilir– kendin gibi seveceksin. İki tanrıçı anlayışın kötülük problemi açısından en önemli ilkesi, son ilkedir. Diğerleri bu son ilkenin hem öncülü hem de tamamlayıcısıdır. Fakat bu da kötülük problemini çözmeye yetmez. Baba’nın akıldan öte bir güç sahibi oluşu, çocuğa merhamet etmesi ve iyilikte bulunması sorgulamaya değerdir. Zira Royce, bu sorgulamada Tanrı iradesinin, masumların çektiği acıları açıklamaya yetmeyeceğine vurgu yapar.¹⁶⁶

Royce’a göre insanın özgür iradesinin olması gereklidir. Ancak ‘seçme’ de sorunu çözmeye yetmez. Bir olgu olarak ‘doğal kötülük’, sınırlı olan insanın, hem her şeyle baş edemeyeceğini hem de sorumlu olması gerektiğini gösterir.

Büyük şehirlerin sefaleti, müzmin hastalıklara sahip insanlar, irade ve azmin doğal olarak az oluşu, delilik, musibetlerle acı çekenler, orduların yaptığı toplu katliamlar, köleler, haksızlığa uğrayıp toplumda ezilen köylüler ve tüm dünya işçileri... Bütün bunların sorunları inanılması çok zor şeyler, kendi özgür iradelerine fırsat verilmeyen sağlık ve mutluluktan, varlıktan, bereketten, huzurlu ve müreffeh bir dünyadan ve iyi bir gelecekten uzak olarak dünyaya gelen insanlar... Kötülük içinde

¹⁶² Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 2002, s. 248.

¹⁶³ Bedia Akarsu, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 13.

¹⁶⁴ *A.g.e.*, s. 12.

¹⁶⁵ *A.g.e.*, s. 13.

¹⁶⁶ Royce, *RAP*, s. 271.

bulduğumuz dünyada kusursuz bir birim olarak yer almalıdır, aksi takdirde özgür iradenin varlığı ve doğrulanması izah edilemez.¹⁶⁷

İkinci tanrıçılığın yanıtlarını da tatmin edici bulmayan Royce “Tanrı’nın yaşamının mutlak birliği (*absolute unity of God's life*) anlayışımız tatmin edici bir teodisedir”¹⁶⁸ der. Royce’un Tanrı anlayışının izlerini yansıtan bu ifade, kötülük sorununun, teodise bağlamında ele alınıp çözümlenebileceğini ve süreç teizmiyle ilişkilendirildiğini gösterir.

Ahlâkî kötülüğü doğal kötülükten ayıran Royce’a göre hayat, hataları ve hayal kırıklıklarını bir arada barındırır. Karşısında çaresiz kaldığımız, bir şey yapamadığımız *ölüm gibi acılarla*; az ya da çok etkimizin olduğu, *komşumuzun verdiği acıları* birbirinden ayırmamız gerektiğini belirten Royce, hayatta acı çekmenin esas olduğunu, insanın acı çekmek ve etik değerler doğrultusunda hareket etmek arasında zaman zaman çatışma noktasında bulunabileceğini belirtir.

Royce, ciddi ve vakur bir insanın kötülüğe “uygun pratik tavır” geliştirme çabasıyla her şeyi olurlarına bırakan kaderci bakış açısının, kötülükle ilgisini kurmakta zorlanır. “Hayatın ölüm ve diğer kaçınılmaz acıları, tasarlanan planların hayata geçirilemeyip çöküşü, kaderin cilveleri vb. bütün şeylere bilinemez gözüyle bakmalıyız. Fakat Tanrı için, bütün bunlar mantıksal ve biliniordur. Onlar bize varoluşun getirdiği külfetlerdir, arazlardır.”¹⁶⁹

Royce’a göre kaderci bir yaklaşımla, acılara katlanma, karşı koyabileceğimiz ve karşı koyamayacağımız kötülüklerin olduğu gerçeğini her zaman zihnimizde tutmak gerekir. Kötülüğe karşı edinilmiş herhangi bir tecrübe, dünyadaki iyilik ve kötülükleri anlamada bir kaynak niteliğindedir:

Kötülüğü seziyoruz, onunla savaşıyoruz; kötülükle savaşırken aynı zamanda kendi içsel (*divine*) yaşamımızın kısa bir bölümünü görmekteyiz. Örneğin ben kendimde ahlâkî feraseti paylaşan bir dürtüye sahibim. Şimdi bu durumda o dürtüye bakıp da “Bu, evrensel iyinin bir parçasıdır.” diyemem. Fakat ahlâkî eylemlerimde ve bu eylemlerimin en günahsız olanlarında, iyilik bilincimin bir parçası bunun üstesinden geliyor. Ahlâkî ferasetim, kötülüğün varlığını ve onun her türlü

¹⁶⁷ *A.g.e.*, s. 272, 273; ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 456, vd.

¹⁶⁸ *A.g.e.*, s. 456 vd. Yukarıda gördüğümüz gibi Royce, felsefi veya etik bir sorunu ele alıp değerlendirirken; felsefi kaynakları, felsefi sistemleri, sistem kurucu filozofları ve o konuda fikir beyan eden diğer filozofları; edebî veya tarihî metin ve şahsiyetleri, destan, şiir, tarih ve mitolojik eserleri; kutsal metinleri; Tevrat ve İncil’i; Uzak Doğu kaynaklarını; Çin Budizmi, Japon sadakati ve Brahmanizmi; incelemiş, ancak İslâm Dini ve bu din etrafında gelişen kültür ve medeniyet unsurlarına ya ulaşamamış, ya incelemeye değer bulmamış ya da sıkça yapıldığı gibi görmezden gelmeyi seçmiştir.

¹⁶⁹ *A.g.e.*, s. 451.

formlarını ayıplıyor. Kötülüğe karşı kazanılan bu galibiyet, kişinin iyi irade veya niyete olan eğilimini de ortaya çıkarır.¹⁷⁰

İlk felsefî eserinde Royce, kötülük problemine verilen bir dizi geleneksel cevap üzerinde dururken, kendi idealizminin bu problemle başa çıkabileceğini savunur. Bu yüzden o, eserin sonlarına doğru idealizm ve kötülük problemine tekrar değinir. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*'de de kötülük problemini ele almaya devam eder. Bu eserinde, kötülük problemini başka bir bağlama taşıırken Spinoza birciliğinin etkilerini ve Mutlak anlayışının izlerini de görebilmek mümkündür.

2.2. Spinoza ve Kötülük Problemi

Royce, modern felsefe tarihini kendince sistematize ederken; bu bölümlere aynı zamanda onun zihnî gelişim aşamaları hakkında da bir kanaat oluşturur. Genellikle felsefe tarihi kitaplarında yapıldığı gibi, Rönesans sonrası ‘felsefe tarihinin modern dönemini’; 17. yüzyılda René Descartes (1596–1650)’la başlatarak Thomas Hobbes (1588–1679), Nicolas Malebranche (1638–1715), Spinoza ve Leibniz’le 18. yüzyıla taşımak; Locke, George Berkeley (1687–1753), Hume, Wolff, Kant gibi filozoflardan biri veya birkaçıyla devam ettirmek yerine Royce Spinoza’yı Amerika modern felsefe tarihinin kanun koyucusu (*canon*) ilan eder. Nitekim Royce modern felsefesinin ikinci devresini; “yeni hümanizm” akımıyla başlatır; Locke, Hume ve Kant bu çağın öncüleridir. Üçüncü dönemde Royce, mutlak idealizmini Kant’ın çalışmalarına yaklaştırmış olsa da bu dönem, hem mutlak aklın öznesi hem de “insanın çift doğasının¹⁷¹ eskiden beri süregelen paradoksu” yakalaması sebebiyle çok önemlidir. Royce için bu dönemin önemli filozofları Fichte, Hegel ve Schopenhauer’dır. Ancak bu dönemde Royce, kendi mutlak idealizminin, eskiden beri yapılan felsefî problemlerin hepsine tarihî bir çözüm getirdiğini ileri sürmektedir.

¹⁷⁰ *A.g.e.*, s. 452. Dewey, bu paragrafı esas alarak “Royce Felsefesinde İradecilik” konulu bir makale yazmıştır. Bk. Dewey, “Voluntarism in the Roycean Philosophy,” s. 24.

¹⁷¹ Genel olarak insanın çift doğasıyla kastedilen şudur: *Homo naturalis* olarak insan, kendisini hayvan dünyasından çekip kurtaramamış, şimdiye kadar, şu anda ve sonsuza kadar hayvan olarak kalmıştır. Ancak insanın bir başka anlamı daha vardır ki o da; yakaran bir varlık, Tanrı’nın arayıcısı (*der Gott sucher*), Tanrı’nın sonlu ve canlı simgesi, bir değer ve etkinlik biçiminin fişkırtma noktası ve nihayet “kişi”dir. (Sonraki bölümde tartışılacaktır.) Bk. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s. 179, 180.

Royce, “Yahudilerin yalnız filozofu” Spinoza’yı, ateizme bağlı kaldığı yönündeki suçlamalardan¹⁷² kurtarmak ister ve 18. yüzyıl Almanya’sında F.H. Jacobi (1743–1786) ile Moses Mendelssohn (1729–1786) arasında süregelen “panteizm tartışması” bu şekilde Amerikan bağlamına taşınmış olur. Royce, Spinoza’nın önceki yüzyıllara olan hâkimiyeti ve başarılarını tasvir ve tarif etmekle işe başlar. Royce bazı filozofların Spinoza’yı “matematiksel zekâyâ âşık”, “sonsuz, ezeli-ebedî’ye (*eternal*) ama sadece şeylerin doğal düzenine” inanan biri olarak takdim ettiklerini söyler. Bazılarına göre de Spinoza, bir mistik, geleceği gören kâhin (*seer*) ve peygamberdir.¹⁷³ Royce, bu yaklaşımlardan bir sonuç çıkararak Spinoza’yı şöyle tarif eder: Spinoza çok dindar, mistik, Hobbes’in materyalizminden etkilenmesine rağmen dengeli ve derin düşünmede güçlü bir filozoftur. Yine ona göre Spinoza; idealist, doğada bulunan her şey üzerinde durulup düşünülmesi gerektiğini savunan ve nihayet kötümser biridir.¹⁷⁴

İdealizmini, bir “*ahlâkî talebin sonucu*”dur suçlamalarına karşı savunmayı hedeflerken Royce,¹⁷⁵ Spinoza’daki idealist yaklaşım ve kötümser unsurları vurgulayarak, karşı örnekler verir. Royce’a göre Spinoza; Schopenhauer ve Hegel ile idealist anlamda bir yakınlaşmaya gider; ancak ahlâkî ilkelerin katı kuralcılığı ve zor düzeninden uzak durmaya çalışan Hegel, bize “sonsuz çatışmanın ve sonsuz zaferin” ne kadar yüksekte olduğunu öğretmektedir.¹⁷⁶

İyimserlik ve kötümserlik arasında idealizmine yol bulmaya çalışan Royce’un, sonlu hayatın sınırları içerisinde etik kötülüğün de yer alması gerektiği düşüncesi, Royce’u iyimserliğe değil, kötümserliğe yaklaştırır. Schell’e göre Royce, idealizmini iyimserlikten uzaklaştıran bir strateji izlemekle, kötülük problemine verilen cevapta kendi idealizmine uygun bir zemin oluşturmak istemekte ve kendine Spinoza’yı esas almaktadır.¹⁷⁷

Boşu boşuna yapılan ve popüler bir iyimserliğe karşı olan Royce’a göre, Tanrı’nın dünyasının kusursuzluğunu söylemek kolaydır; oysa iyimser bir dinî bilincin somutluğunu,

¹⁷² Royce, *SMP*, s. 41.

¹⁷³ *A.g.e.*, s. 42.

¹⁷⁴ *A.g.e.*, s. 64.

¹⁷⁵ *A.g.e.*, s. 435.

¹⁷⁶ *A.g.e.*, s. 437.

¹⁷⁷ Schell, *JRPL*, s. 79.

aklılığını savunmak ve getirdiği ağırlığın altından kalkabilmek zordur.¹⁷⁸ Royce’un izlenimlerine göre o zamanın iyimser/optimist dindarı, “Tanrı’nın merhameti, ahlâk ve erdemlerin egemenliği ve kâinatın genel barışıyla rahatı ve huzuru bulmaktadır.”¹⁷⁹ Yaşamın trajedileriyle karşılaşarak “sonlu dünyanın kederleri kâinat için çok önemli öğelerdi,” vurgusu bu tür bir idealizmin rahatlığına kapıldıkları için Royce’u kızdırmaktadır. Ruhsal açıdan böyle iyimser bir hava yakalamak,¹⁸⁰ Royce’a göre “ahlâkın dışına adım adım çıkma” tehlikesini taşımaktadır.

Mistik düşüncedeki dinî ifadelerin bir örneği de Spinoza’nın mistik anlayışında görülmektedir. Bu görüşe göre fâni dünya kötülüklerle doludur. Buna karşın ilahî düzen gerçek ve yücedir. Mistisizmin kötülük problemine getirdiği çözüm, kötülükle karşılaşmamaya yöneliktir. Bir mistik olarak “bütün benliğimizle, aşkla (*adoration*) Tanrı’yı sevip kendinden geçmek ve bütün teslimiyetimizle ona bağlı olmak” suretiyle kötülükten kaçınabiliriz. Kötülük, mistik anlamda, zahiridir. Mistik kişi, fâni dünyanın kederlerini uzun uzun düşündükçe kötümserdir; mistik hareket ancak bu şekilde kusursuzca gerçekleşebilir. Buna rağmen kederlerin kaynakları, kendi fâniliğimiz de yok edilir. Mistik bir deneyimde ‘Tanrı’da (*God’s meaning*) bir anlık görme’ (*glimpse*), bütün ıstırapların yok olmasıdır. Fakat Royce’a göre “bu bir anlık görme (fenâ) çok küçüktür ve kelimelerle tarif edilemeyecek kadar değerli olan bu ilahî hâl, dünyadaki pratik yaşamla izah edilebilecek bir hâl değildir.”¹⁸¹

Royce’a göre, Spinoza’nın mistik teslimiyetiyle kötümserlik arasında fazla bir fark yoktur. Royce kötümserliğin, bütün ahlâk düzenlerinde var olduğunu ve bunların yarısını oluşturduğunu belirtmektedir. Kötülüğün varlığını inkâr, kendini beğenmişliktir. Fakat yaşamın gerçeklerine bakıldığında “problemlerimiz ve günahlarımızı” inkâr etmek, ne onları yok eder ne de görünmez kılar. “Bizim hayatımız bu dünyadır ve eğer dünya

¹⁷⁸ Royce, *SMP*, s. 440.

¹⁷⁹ *A.g.e.*, s. 442.

¹⁸⁰ Schell, *JRPL*, s. 80.

¹⁸¹ Royce, *SMP*, s. 450.

hayatı bir oyun ve eğlenceyse, bu şekilde inananlara yaşamın son sözünü yine kötümserlik söyleyecektir.”¹⁸²

İyimserliğin/optimizm gerçek sentezi ve zıddı olan kötümserlik/pesimizm, gerçeği ve gerçeklik ve kötülüğün ciddiyetini inkâr etmeyen spritual idealizm, İsa’nın (*Lord*) geleceği muhteşem günü heyecanla bekleyen bir din ve yaşamı trajik olarak değerlendiren bir inanıştır.¹⁸³

Royce’un bu ifadelerini James’in “*The Dilemma of Determinism*” adlı makalesine verdiği bir yanıt olarak değerlendirebiliriz. James, iyilik ve kötülüğü, “ya da atalarımızın dediği şekliyle kötülük problemini”¹⁸⁴ belirleyip belirleyemeyeceğimizi sorgular. James, “iyilik ve kötülük arasında gidip gelen ahlâkî yargılarımız”¹⁸⁵ dediği sorunu, öznelcilik bağlamında ele alır. Oysa Royce, pasiflik ve sıkı bir romantizm içeren trajediyle, hayatın sıkıntılı ve faydalı yönleri arasında kalan, ‘materyalist bir ilgisizlik’ arasında salınır. Royce, davranışlarımızın gerçekçiliğimizi değiştirebileceğini kabul ederek, James’in “rastlantısal” (*chance*)¹⁸⁶ çözümlemesini tatmin edici bulmaz. Nihayet etik kötülük probleminde yaklaşırken “trajik olmaya değer” bir hayata da ihtiyaç duyan Royce, kötülükle savaşta bu noktaya hassasiyetle eğilir.

Royce’un tavsiye ettiği en iyi insan hayatı; sürekli, durmadan, acılara katlanmak pahasına, iyiliği aramak telaşı içerisinde olan hayattır. Hegel ve Schopenhauer bunu farklı yol ve kavramlarla anlatmaya çalışmış olsalar da amaçları aynıdır.¹⁸⁷ Royce, bir gerçeğe doğru hareket etmek için, bir başlangıç noktası olarak idealizmin, ahlâkî dünyanın ahenksizliğiyle ilahî düzenin kusursuzluğunu barıştırmaya yardım edebileceğini iddia eder. İdealizmin bazı doğruları önceki düşüncelerin sığılığından, – “sıkı formüle etmek için zorluğuna rağmen yanlış yapmadan açıklamak”¹⁸⁸ kurtarıp gün yüzüne çıkarmada etkili olacağına inanır.

¹⁸² *A.g.e.*, s. 452.

¹⁸³ *A.g.e.*, s. 448

¹⁸⁴ William James, “The Dilemma of Determinism,” *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (1897), içinde, (New York: Dover, 1956), s. 164.

¹⁸⁵ *A.g.e.*, s. 167.

¹⁸⁶ *A.g.e.*, s. 179–182.

¹⁸⁷ Royce’a göre Hegel’in yaşama isteğinin itici gücü ve bütün sistemini üzerine kurduğu şey tutku (*passion*) iken, (Royce, *SMP*, s. 455); Werner’in ifadesiyle, Schopenhauer’e göre, “canlı varlıkları birbirine karşı kıskırtan irrasyonel bir güç” yaşama isteğini canlı tutar. Bk. Werner, *Kötülük Problemi*, s. 113–117.

¹⁸⁸ Royce, *SMP*, s. 458.

Royce’a göre evrendeki düzen ile Tanrı’nın kusursuzluğunu görmemek aklın körlüğüdür. “Aptallık, dikkatsizlik, hastalık ve arkadaşlarla eşler arasındaki amansız anlaşmazlıklar, devletleri yıkan hatalar” bütün bu durumlar, dünya acılarının az olmadığını fakat önemsiz olduğunu gösterir. O ancak sadakatin, bütün acı ve trajedilere karşı koyabileceğini ve son verebileceğini şöyle ifade eder:

Sadakatsizlik anlamına gelebilecek ufacık bir hata, yıllarca emek harcanıp kurulan ve sağlam temeller üzerinde olduğu düşünülen dostlukları bile bozabilir. Bu, bizim dünyadaki geçici düzenimizdir. Peki, bu tarz bir düzenin aynı şekilde ruh dünyasında (*spiritual world*) da ehemmiyetini koruyacağını söylemek kolay mıdır? Hayır, bunlar ruh dünyasında önemsiz, saçma sapan ve bir o kadar da, rezil şeylerdir.¹⁸⁹

Pesimizmin en derin ve final bölümü” budur ve hâlâ çözümlenmemiş bir hâldedir. Orijinal soru derinleşmiş bir hâlde karşımızda durmaktadır: Nasıl olurda bizim fâniliğimizin kaprisliliği Mutlak’ın mantıklı bir parçası olabilir? Bu soru Royce’a göre en can alıcı sorudur ve sadece metafizikle cevaplanabilecek nitelikte de değildir.

2.3. Kötülüğün Fenomenoloji ve Epistemolojisi

İyimser bir bakışla insan, ahlâklı olmak, güzele ulaşmak, mutlu olmak, insanca yaşamak gibi olumlu hasletlere yatkındır. Oysa ahlâklılık, ahlâksızlığı bilmeyi gerekli kılar. Kabul edilebilir ki bunun aksi de mümkündür. Royce’a göre ‘ahlâkî iyi’ için ‘ahlâkî kötü’yü bilmek lazımdır. Yani insan zıtlıkların bilgisine ulaşmalıdır ki ancak o zaman ayırt edebilsin –farkındalık– ve sorumluluk alabilsin. Son iki kavram Royce’un *sadık Ben* anlayışının çok önemli yapı taşlarıdır. Ancak burada bir sorunla karşılaşırız. Bütün bu zıt şeylerin bilgisini elde ederken içine düştüğümüz çelişki, çatışkı ve nihayet paradoks nasıl çözümlenecektir?

Royce kötülük sorununu, *The Religious Aspect of Philosophy* ve *The Spirit of Modern Philosophy* adlı eserlerinden sonra *Studies of Good and Evil* adlı kitabında da inceler. O bu kitapta kendi anlayışının temellerini sosyolog ve kültür eleştirmeni Simmel’e karşı geliştirerek ortaya koyar. Simmel, tartışmalara neden olan makalesinde Gustav T. Fechner (1801–1887)’in kullandığı “üst etik” (*ethics from above*) yerine “alt etik” (*ethics*

¹⁸⁹ *A.g.e.*, s. 468.

from below) şeklinde bir ifade kullanır.¹⁹⁰ Simmel bu çalışmayı yayımladıktan sonra Royce, “*The Knowledge of Good Evil*”i yayımlamış,¹⁹¹ kendisine Fechner ve Simmel arasındaki “üst etik, alt etik tartışmasına girip girmediği”¹⁹² sorulduğunda, söz dalaşına/polemiğe girmek yerine, “alt etik” kavramının etik idealizmle uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Royce bu hususta şöyle der;

İdealizm hiçbir şeydir denirse, bu durum kâinatta boşuna bir düzen ve egemenlik yapısı ve boşu boşuna süren bir hayat akıyor demekle aynı şeydir. İdealizm –başkalarının yanlış düşündüğü gibi–, kendisini savunanın çok olup olmamasıyla değerlendirilen ve düşünülüp tartıldıktan sonra ortaya atılan bir teori değildir. Bu teori, tarih boyunca yaşamın içinde vuku bulan olay ve olgulardan beslenmiştir.¹⁹³

Royce’un ifadeleri idealizme karşı oluşan önyargının giderilmesine yöneliktir. Gerçekten de idealizm ile ahlâk arasındaki uyumsuzluk pek çok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Simmel, “Zihin (*Intellect*) ile Ahlâklılık (*Morality*) arasındaki genel ilişkileri”¹⁹⁴ incelerken aradaki çelişkiyi gösterir. Ortak akıl (*conventional wisdom*), akılla hareket etmenin ahlâka yardım ettiğini zorla kabul ettirmektedir. Buna karşılık ahlâkî kemal (*moral perfection*) entelektüel ilerlemede bir araçtır. Simmel ikisi arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan yanılgıları, mesela “ruhun zayıflığı” bağışlandığında, kötülük iddiası bir aydınlanmayı etkilediğinde ya da ahlâkî yoksunlukta artış görüldüğünde entelektüel kısıtlamaları ahlâkî yükselmenin bir şartı olarak görür.¹⁹⁵

Simmel, paradoksların önüne geçebilmek için konuya psikolojik ve tanımlayıcı bir bakış açısıyla yaklaşır. Ahlâkî kusur ile akli hareket arasındaki ilişkiye bakıldığında Simmel, dikkatimizi bir suçlunun polis ile ilişkisine yoğunlaştırmaktadır. Anlayışlı olmak, duygudaşlık kurmak durumunda zanlı kendi deneyimlerini referans alarak polise

¹⁹⁰ Georg Simmel, “Moral Deficiencies as Determining Intellectual Functions,” (MDDIF) *International Journal of Ethics*, (Eylül 1892 - Temmuz 1893), s. 490–507. Kanaatimce ‘üst’ ve ‘alt’ kavramlarıyla kaba, eğitilmemiş tutkularla, eğitilmiş, daha ince duygular kastedilmektedir. Bu nedenle aşırı tutkular üstte, diğerleri onun altında yer alıyor.

¹⁹¹ Simmel’in Almanca yayımlanan başka eserlerine de bu makalesinde atıf yapan Royce, Simmel’in “Günah ve Sevap (*Verdienst und Schuld*)” adlı çalışmasında mutabık kaldığı yerler olmakla birlikte “Moral Deficiencies As Determining Intellectual Functions” adlı makalesine geniş yer ayırır ve katkıda bulunacağını söyler. Bk. Royce, “The Knowledge of Good and Evil”, *International Journal of Ethics*, Vol. 4, No. 1 (October, 1893), s. 48- 80. <http://hnks.jstor.org/sici?sici=1526->

¹⁹² Royce, *SGE*, s. VIII.

¹⁹³ *A.g.e.*, s. III, IV.

¹⁹⁴ Simmel, “MDDIF”, s. 490.

¹⁹⁵ “A.g.m.”, s. 490.

güvenebilir. Bu açıdan “ahlâksızlık konusunda ahlâklı kişi, ahlâksız kişilere göre ruhsal açıdan daha deneyimsizdir.”¹⁹⁶

Simmel’e göre ahlâkî sistemler erdem ve faziletlerin detaylarını sergiledikleri gibi reziletlerin detaylarını da gözler önüne sermelidir. Tehlikeler, olaylara pozitif yaklaşamamaktan, ahlâkî hayatın anatomisinin en iyi şekilde sunulamamasından kaynaklanır. Tek taraflı iyimserlik hâlâ psikolojik bir sorundur. Bir başka deyişle Simmel, pozitif ve soyutlamacı bir bakış açısıyla yaklaşmanın ve erdemleri detaylandırırken ahlâksızlıkları görmezden gelmenin sorunu çözemeyeceğini¹⁹⁷ ifade eder.

Ahlâksızlık bir başka ahlâksızlığı tanımamıza da yardımcı olurken, Simmel ahlâksızlığın “entelektüel sonuç” taşıdığını söyler. ‘Ahlâksızlığın zihni güçlendirdiği’ ve ahlâksızın bütün gücünü rahatlıkla ahlâkî olmayan konulara sarf edebildiğini ileri süren Simmel’e göre kötülük, ne önemsenmeyecek kadar küçük ne de çok abartılacak bir olgudur. Ahlâksızlık, bireye çok kısa zamanda kişisel ve büyük avantajlar sağlayabilir:

Zeki, tedbirli, ihtiyatlı, hünerli biri olmak ahlâkî yönden ilerlemeyi sağlar. Oysa yalancı kişinin iyi bir hafızası olmalıdır. Ahlâksızlığın her formu; sağduyulu çıkarımlar yapmayı, dikkatli bir gözlemi, müşahedeyi, olabilecek sonuçları hesap etmeyi ve öngörüyü ahlâksız kişi için zorunlu kılarken, ahlâklı biri için bütün bunlara ihtiyaç yoktur. Ahlâksız kişi nehirde akıntıya karşı yüzen kişi gibidir ve bu yüzden daha çok kuvvete ve daha hızlı olmaya ihtiyacı vardır.¹⁹⁸

Simmel ileri sürdüğü düşünceleri kanıtlamak için “yalancılığı” ele alır. Yalancı bir kişinin ruhsal hayatını düşünür ve o kişiyi yalan söylemeye iten psikolojik faktörleri irdeler. Ona göre yalancının zihni “ihtiyatlı, dikkatli, yoğunlaşmış/konsantre ve güçlüdür.” Meşhur “bir yalan yedi tane doğurur” sözü, sonuna kadar şiirsel anlatımla dolu bir sözdür. Yalan, aklın ve buna bağlı yargıların oluşturduğu izleri silebilecek düzeye erişebilir.¹⁹⁹

Simmel modern toplum ve sorunları hakkında çarpıcı tespit ve eleştirilerde bulunur. Ona göre, yalan söylemek ile aklın işleyişi arasındaki uyum en üst düzeyde sürdürülemediğinde, yalan ile doğru arasındaki fark hemen kendini belli eder; modern

¹⁹⁶ “A.g.m.”, s. 491.

¹⁹⁷ “A.g.m.”, s. 494.

¹⁹⁸ “A.g.m.”, s. 495.

¹⁹⁹ “A.g.m.”, s. 496, 497.

yaşamdan çok farklı ve ilginç örnekler bulmak mümkünse de, önemli olan bu durumdan bir ders çıkarabilmektir.

Büyük, her yere nüfuz eden yalanlar, (...) insan hayatının önemli bir bölümünü kaplar. Yalanlar, sadece sözlü kurgular değil, aynı zamanda fiilî ve uygulamalı bir zemine de oturmuşlardır. Genel ve özel hayatımız her safhada modern düşünceye bağlı olmalı ve kendimizi daha başlangıç noktasındaymış gibi görerek geçmişte yapılan yalanlara hata gözüyle bakılmalıdır.²⁰⁰

Simmel, modern sosyal hayatta, bireylerin korkaklık, rehavet ve yalan söyleme alışkanlıklarında, belli oranda, Kilise ve bürokrasinin katkılarının bulunduğunu söyler. Simmel, en eski yalancılar, Odysseus örneğindeki gibi, kafalarında bir doğru; aldatmak ya da ek bir beceri ve şaklabanlık yapmak üzere hazırlanmış, bir de yalan olmak üzere, iki düşünceyi bir arada barındırırlardı, der. Nitekim Simmel’e göre, ahlâksızlık, ahlâksızın veya yalancının zihnini negatif yöne kaydırarak “ahlâkî birikimini siler.”²⁰¹

Bilgiye “kayıtsızlık”, Spinoza ve Stoacılar gibi duyular üstü bilgiyi savunan düşünürlere göre, her şeyin üstünde bir yoldur. İstenen değişimi başarmak konusunda Simmel şöyle bir bakış açısı getirir. “Ahlâka yönelim bakımından evrensel duygular daima gereklidir. Bu pozitif ahlâksızlık değildir ama hâlâ etiğin gereklerine cephe alan bir olgudur.”²⁰² Stoacı için Simmel şöyle der:

Bil ki, ne kırgınlık ne öfke, ne merhamet ve ne de şefkat (*clemency*) eşit bir duygudur ve Kant’ın akılcılığının insan duygularına ne kadar uzak kaldığı bellidir. (...) Bilginin kurallarıyla disiplinli bir şekilde hareket etmek için, bazı etik kurallar görmezden gelinebilir.²⁰³

Royce için, yukarıda sıkça alıntı yaptığımız Simmel’in denemesinin önemi, kötülük deneyimleriyle oluşmuş bilgi içerikleri sunmasıdır. Kötülük deneyimleriyle oluşmuş bilgi birikimi, ahlâkî iyilik için gereklidir. Yani iyilik aynı zamanda kötülüğün derin bir bilgisini gerekli kılar. Ancak bu bilme eylemi genellikle psiko-fiziksel sebeplerle insanları – özellikle gençleri der Royce– günaha ve bataklığa iter. İyinin bilgisini kötüyü de bilerek edinirken, etrafımızdaki insanların sıkça bu kötülüğün boyunduruğuna düştüklerini görürüz. Hayatlarını böyle bir çelişkiyle geçiren “bilgili günahkârlar topluluğu,” kendilerini çoğu zaman çok zeki ve kabiliyetli zannederler.²⁰⁴ Kötülüğün bilgisini

²⁰⁰ “A.g.m.”, s. 497.

²⁰¹ “A.g.m.”, s. 501.

²⁰² “A.g.m.”, s. 502.

²⁰³ “A.g.m.”, s. 503.

²⁰⁴ Royce, “The Knowledge of Good and Evil”, s. 50.

edinirken amacımız iyiliği istemekse bütün bunlar nasıl oluyor? İşte bu duruma Royce, “yılan paradoksu” der.

Royce kötülüğün, ahlâkî mükemmelliğe giden yola nasıl katkı sağlayabileceğini ve etik sorunlara yaptığı katkıları göstermeyi amaçladığından, Simmel’le söz dalaşına/polemiğe girmekten kaçınır: “maksat aslında bunun ve bu gibi kişisel konuların doğruluğunu ve yeterliliğini göstermek için tartışmayı çok daha *gerçek ve trajik* olarak ortaya koymaktır.”²⁰⁵

Royce’a göre, ahlâkî bozukluk (*moral defect*) ile ahlâkî feraset (*moral insight*) arasındaki sıkı ilişki, insan yaşamındaki ciddi trajedilerin kaynağıdır. Bu ilişki, “Özellikle genç ve meraklı kişilerde kötülüğü cazip hâle getirir.” Bununla birlikte Royce, bu yakın ilişkinin; “yılan paradoksu”nun, “insan bilincinin evrensel paradoksunun” bir türü olduğunu belirtir. Açık bir şekilde paradoksu ifade etmek “yanlış anlama duyarlılığına” karşı dikkatli olmamızı sağlayacaktır.²⁰⁶ Royce, bireysel etik ile kötülüğe eğilimin varlığı arasında doğru bir ilişki olduğunu ileri sürer. Kişi, ahlâklı olmakla ayartılmak; doğru yoldan sapmakla, dürüst kalmak; başka bir ifadeyle akli ve nefsanî duyguları (*temptation*) arasında gidip gelen derin ve kuvvetli bir ilişkinin varlığına dikkat çekmek ister.²⁰⁷ Burada Royce’un tartışmasındaki dört unsuru vurgulamak gerekir:

- 1) Biyolojik süreçle çizilen analogi,
- 2) İradenin (*will*) rolü,
- 3) Erdemlerin karmaşıklığı,
- 4) Konunun önemi.

Bu dört unsur Royce’un kötülük ve evrenin mükemmelliği tartışmalarında, tartışmaların odak noktası olacaktır.²⁰⁸ Royce, biyolojik ve ahlâkî süreçler arasında bir analogi kurmaya özen gösterirken, “Bütün organik süreçler, zıt kuvvetlerin kesin bir dengesini içerir. Hayatın yalın gerçeği, her an ölümle burun buruna gelmektir”²⁰⁹ sözünü başlangıç noktası kabul eder. Royce’a göre, biyologların ‘*Hayat ölümdür.*’ (Fr. *la vie c’est*

²⁰⁵ “A.g.m.”, s. 49.

²⁰⁶ “A.g.m.”, s. 50, 51.

²⁰⁷ “A.g.m.”, s. 51.

²⁰⁸ Schell, *JRPL*, s. 89.

²⁰⁹ Royce, “The Knowledge of Good and Evil”, s. 52.

la mort) şeklinde açıkladıkları ifadenin yarı-doğru (*half-truth*) paradoksunu anlamak zor değildir. Ancak bu ifade, yanlış anlaşılmalara da sebep olabilecek bir sözdür. Niyetlerin asıl yanı unutulunca bu yanlış anlaşılma ortaya çıkar. Hayat, nihayetinde kaçınılmaz son olarak ölümü gerektirdiği ve ölümden ibaret olduğu hâlde Royce bizden “hayatın ölümden tamamen farklı”²¹⁰ olduğu gerçeğini de hiçbir zaman göz ardı etmememizi hatırlatır.

Analojik olarak ahlâkî akıl, bize saf ve temiz olmayı emreder. Oysa biz genellikle işlev ile ürünü birbirine karıştırırız. Çünkü her şeyin ahlâkî akıl gibi temiz ve saf olduğunu düşünürüz. Ya da genel geçer/evrensel, salt ahlâk değerleri olmadığını, bütün değerlerin çağlara, kişi, toplum ve diğer şeylere göre değiştiğini söyleyen ‘göreci’ Simmel’in düştüğü ahlâklı insanın sadece ahlâkî ilkeleri bilip onlara bağlı kaldığı, ahlâksızlık hakkında deneyim sahibi olmadığı gibi bir hataya düşeriz.²¹¹ Royce bu Simmelci yaklaşıma Zenon’un²¹² paradoksunu örnek alarak cevap verir;

Eğer biz yöntemin bütünü, bir ya da birkaç aşamasıyla karıştırırsak, derhal Elea’ya geri dönebiliriz. Ahlâkî gerçeği tasavvur etmek “psiko-fiziksel” açıdan kötülüğü düşünmede saf ve temiz duygular içinde olmak demektir. Okun uçmasının havada bir yerlerde olduğunu sanıldığı gibi; nasıl ki ok hareket hâlinde olmayıp okun hareketinin bir görünüşten başka bir şey olmadığı gibi, ahlâkî saflığın üstesinden gelinmesi gerektiği de iyice anlaşılmalıdır.²¹³

Kötülüğü tasavvur etmekle, saf ve temiz kalmak arasında kurulan anolojinin sonucunun ne olacağını önceden kestirmek pek de mümkün değildir. Zira tahmin ve iyi niyet, kesin bilgi ifade etmeyeceği gibi, her zaman doğruya da ulaştırmaz. Royce ayrıca bu çalışmanın biyoloji ve bilinç arasında analojik bir çalışma olmadığını ısrarla söylemektedir. Bu ısrarın nedeni, “gerçek görünme arzusu” olup, kendi isteğiyle ortaya çıkan bir çalışma olmasıdır. Royce’a göre ölüm ile dokuların olağan şekilde aktivite göstermesi, psikolojik açıdan farklı kuvvetlerin birlikteliğini gösterdiği gibi çizgili kasların iradî hareketlerle birlikte ve uyum içinde çalıştığını da gösterir. Bu örnekten yararlanarak bilince bakıldığında, kendi irademize yönelik hareketler, “kendi kısıtlamalarımız” ve “kendimizi kontrol etmemize” bağlıdır. Çünkü “Oto-kontrol kendi irademiz altındadır.” Genel anlamda farklı duygular arasında kalırken, bilinçle doğru olanı bulmak bize

²¹⁰ “A.g.m.”, s. 53.

²¹¹ “A.g.m.”, s. 54.

²¹² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Erarp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 20.

²¹³ Royce, “The Knowledge of Good and Evil”, s. 54.

bağlıdır.²¹⁴ Psikoloji, ahlâkî iyilik konusunda bize yardımcı olabilir ama nasıl hareket etmemiz gerektiğini bize bırakır.

Royce’a göre ahlâklılık kadere bırakılan bir davranış değil, iradî bir davranış olmalıdır. Bu, ileri de göreceğimiz gibi, Royce’un Sadık Ben (*Loyal Self*) anlayışının can alıcı noktasını oluşturur. Eğer ahlâkî süreç ya da eylemler, bilinçdışı yapılan seçimlerse, Royce’un tartışması devam ediyor demektir: “O hâlde bu seçimlerin tamamı kişilerin tercihin ve iradesine göre farklılık gösterir.” Birinin seçtiği günah, ayartıcı veya tahrik edici bir tercihse, ahlâkî tercihi içinde kalmış demektir. Demek ki her durumda baskın olan tercihin yanında, gizli-saklı kalan bir tercih de bulunmaktadır. Ahlâkî tercih (*moral choice*) bir taraftan seçileni tasdik, diğer taraftan seçilmeyeni kınama özelliği taşır. Diğer durumlar, Royce’a göre ahlâkî tercih değildir;

Sahip olunan bir huy, bilinçsiz bir hareket olabilir. Fakat eğer öyleyse, ahlâkî tercihin bilinci bir itiraf bilinci de içerir. Bu bilince sahip kişi kendini kötü biri olarak görür. Sadece bilmekle değil, kötü huya sahip olmak ve bunu eyleme geçirmekle kötü kişi olunur. Bu ahlâkî eylemin (*act*) biçimsel tanımıdır.²¹⁵

Royce, bu noktanın önemini belirtmek için Hegel’in mecazlarından ve benzetmelerinden yararlanır: “Kötülük vasıtalarını içinde barındırmayan bir ahlâk anlayışını tanımladığımız gibi vatandaşı olmayan bir krallık, kölesi olmayan bir efendi, tutsak olmayan bir esir tanımlayabilirsiniz.”²¹⁶ Bu, Royce’un Tanrı hakkında *The Religious Aspect of Philosophy*’de ortaya koyduğu tartışmalardan biridir. Bu tartışmaya göre Tanrı sadece iyidir, ancak O, ilahî düzenin içerisinde kötülüğe de yer verir.

Royce, Hegel’in *Logic* adlı eserinde tartıştığı erdem ve mücadele (*strife*) arasındaki ilişkiye değinir. “Mücadelesiz erdem olmaz, en yüksek erdem en çok mücadele edilip kazanılandır.”²¹⁷ Ancak Royce burada başka bir şeyin altını çizer: İnsanlar erdemin elde edilmesi sürecinde meydana gelebilecek muhtemel çatışma faktörlerini görmezden gelmemelidir. Erdeme ulaşmak için, hamlelere veya hayatın iç yüzünü kavramaya yönelik

²¹⁴ “A.g.m.”, s. 55

²¹⁵ “A.g.m.”, s. 57.

²¹⁶ “A.g.m.”, s. 57, 58.

²¹⁷ Royce Kaliforniya Üniversitesinde istemeyerek de olsa İngilizce dersleri okutur. Bu anlamda kendi ana dilini en üst seviyede kullanan Royce, Almanca klasik metinleri okuyabilecek kadar üst düzeyde Almancaya da hâkimdir. Dolayısıyla eserlerinde sıkça Almanca kavramlar ve cümleler bulunur. Royce, Hegel’den aldığı Almanca cümleyi eserine aynen alır ve İngilizceye çevirir. Bk. Royce, “The Knowledge of Good and Evil”, s. 59.

“zihinsel fonksiyonlara” yani “kötülüğün bilgisine” ihtiyaç vardır. Oysa Royce, bireylerin “model insanı/kanaat önderlerini” örnek alarak erdemle hayatın içyüzünü kavrama ilgileri arasında sonuçlanacak gibi gözükten muhtemel yanlışlara gözyaşı döktüklerini tespit eder.²¹⁸

Erdemin bilgisine nasıl ulaşabileceğimiz çok önemlidir. Royce, Simmel’in başlattığı kuramsal tartışmayı sürdürerek “iyi insan ne masum ne de suçlu biridir. İyi insan, iyinin bilgisine sahip, onun tutkulu bir uşağıdır. Ne erdem ne de bilgi soyut (*in abstracto*) nitelik taşır. İyilikten yana –fazilet– ya da kötülükten yana –rezilet/alçaklık– somut erdemleri bulmamız daima mümkündür. Bundan dolayı biz, kuramsal olarak erdemli insan ile bilen insanı, bu iki kavramın birbirine mutabık olup olmayacağını kesin olarak karşılaştıramayız. Şüphesiz ki bir sürü aptal kişinin de bazı değerleri vardır ve onların birçok dayanağı da akıllıcadır. Ayrıca hiç kimse bütün değerlere ve bütün bilgilere tam olarak sahip de olamaz.”²¹⁹

Bu ifadelerden de gördüğümüz gibi Royce, erdemler açısından uç noktalarda bulunmayı doğru bulmaz, orta yolu tercih eder. Fazilet yelpazesini dengede tutmak, iyi insan olmak için gereklidir; ancak yeterli değildir. Bu yüzden kötülükle mücadeleyi elden bırakmamak lazımdır. “Erdemlerin yapısındaki karmaşa, hayatın karmaşasına da ayna tutar.”

Ahlâkî kusursuzluk, bu kusursuzluğa zarar verebilecek, yok edebilecek taban tabana zıt görüşler de içerebilir. Royce şunu tartışmaktadır: “Bu durum insanların güçsüzlüğünden değil, bilakis vakar (*dignity*) ve erdemin birbirini izleyen karmaşık yapısının sonucu olabilir. Zira ahlâkî dünya, şaşırtıcı bir dolambaç/labirent değil, bilakis her bireyin hayatın prensipleri ve eğilimleri karşısında sergilediği ahenkli bir kombinasyondur.”²²⁰

Royce erdemin doğasıyla ilgili görüşlerinde karşılaşılabileceği iki tür itiraz olduğunu düşünür. Hiçbir zaman kötülük ve günahla karşılaşmayan insana göre günahların çekiciliğine rağmen kötülük yapma güdüsüne mukavemet eden iyi insanın daha erdemli

²¹⁸ “A.g.m.”, s. 59.

²¹⁹ “A.g.m.”, s. 59.

²²⁰ “A.g.m.”, s. 56.

olacağı düşünülebilir.²²¹ Bu itiraza cevap olarak Royce, biyolojik hayattan örnekler sunarak kendi analojisine döner ve şöyle der: Ölüm teması katarak bir ahlâkî yaşam tarzı oluşturma taraftarı değilim. “Erdem sürecinde” erdemli kişi, “kötülüğün cezâ edici veya ayartıcı yanı” olduğunu bilir. İyilikte bulunurken, kötülüğü bilir. Royce birilerinin salt kötülüğü benimsediğini, diğer bazı kişilerin kötülükten uzak durduğu düşüncesini yanlış bir düşünce olarak yorumlar. ‘Kötülükten uzak durmanın bir erdem türü olduğunu, fakat bütün erdemlerin aynı zamanda bir kötülük bilgisi de içerdiğini’ belirtir.²²²

Royce’a göre hayat ile erdem arasındaki bağ doğru kurulmalıdır; onun görüşünün merkezî ve can alıcı noktası; erdemın cehaletten sorumlu tutulamayacağıdır. Oysa insanın biraz da kaçınılamaz cehaleti erdem alanını daraltır. Belli bir erdeme ulaşmanın yolu, ayartma yoluyla (*via temptation*) kötülük bilgisine sahip olmaktır. Hayatın kısıtlanması, kişinin sahip olduğu faziletlerin de kısıtlanması demektir. Fakat bütün bunlara rağmen hayattan daha fazla şey öğrenerek daha faziletli olma şansı yakalanabilir. Bu durum tamamen o kişinin elindedir.²²³

İkinci itiraz, erdemın *eğitime* (*training*) tatbikine engel olan Aristotelesçi anlayıştır. Kusursuz bir karaktere giden yolu oluşturan aktif erdemler, gelişip kusursuzluğa ulaşınca, daha fazla gelişme göstermelerine gerek kalmaz. Kötü eylemlerin neler olduğunu bilmek erdemlerin gelişmesine katkıda bulunabilir. Fakat ahlâkî hayatın asıl amacı, insan hayatında kötülüklerin hiçbir değerinin olmadığını göstermektir. Royce bu itiraza dikkat kesilir. Çünkü içerdiği gerçekliği görmüştür: Bu bakış altında “kutsallığa erişmek, bir bakıma cehalete (*ignorance*) erişebilmektir ve Simmel belli bir doğruya ulaşacak, belli bir “entelektüel fonksiyona” sahip olmanın haklı gururunu yaşayacak ve belli “ahlâkî yetersizliklerini”²²⁴ de elinde bulundurmaya devam edecektir.

Bilinçli olmak böyle bir yanılgıyı önlemeyebilir. Royce bunu tartışmaktadır. Eğer bir şey hakkında bilinçliysen o şeye yaklaşırken genel olarak çekingen bir tavır içerisinde olurum. Ancak bilmediğim bir şeyi öğrenmeye çalışırken taklit eder ve daha cesur olurum

²²¹ “A.g.m.”, s. 62.

²²² “A.g.m.”, s. 63

²²³ “A.g.m.”, s. 64.

²²⁴ “A.g.m.”, s. 65.

şeklinde anlaşılabilir olan yabancı dil öğrenme örneğini²²⁵ Royce, gerçekleşen alışkanlığa göre, belli bir yöntemde uygulama bilinci, pratik bilincin en alt sınırını oluşturur anlayışı için örnek verir: “Bir yabancı dili öğrenirken onun söz dizimi (*syntax*) özelliklerinin bilincinde olurum. Fakat benim amacım o dili öğrenmek olduğundan, telaffuzumun iyi olup olmamasına aldırmaksızın dilin söz dizimi özelliklerini kullanarak akıcı cümleler kurmaya çalışırım.” Bu açıdan bakıldığında “hepimiz içimizde belli bir anlamı olmayan, bilinçsiz konuşmalar yaparız.” Şu ifade Royce’un yılan paradoksunu biyolojik bir tarzla açıklama yaklaşımıdır. “Bilinç, şuur (*consciousness*), yaşayan canlılar gibi ölene kadar sürekli beslenmek ister.”²²⁶

Royce, “yılan paradoksu”nu açıklığa kavuşturmaya çalışırken, Schopenhauer’in görüşlerini benimsemektedir. “Bu dava sürmelidir. Fakat yaşam özel istekler demektir ve her özel istek, kendi doğrultusunda hayat boyunca, karanlıkta kalmanın acısını ateşin dindirdiği gibi, bizim yok olma kaygımızı dindirir durur.” Schopenhauer’in kötümserliği bu *paradoksa* dayanır ve ona negatif yönde değer verir. Zira acıyla mücadele eden Royce, “hayatın özünün en yüksek nedeni ve hakiki neşesini içinde barındıran gerçek paradoksları”²²⁷ iyi bilmektedir.

Kötülüğün bilinçli bir şekilde yapılması ve iyilik dünyasının içerisinde yer alabilmesi anlık bir şey değildir. Royce, “ahlâkî dünyanın kafa karıştıran bulmacası” dediği bu durumu, “yaşamın birlik içerisinde olduğu her safhada gerekli” nihai bir sonuç olarak değerlendirir.²²⁸

Simmel’in bu konudaki çıkarımlarının tersine Royce, ahlâkî yetersizlikler ile zihnî fonksiyonlar arasındaki çarpık ilişkilere değinirken; cezp edici, ayartıcı, yoldan çıkarıcı özellikleri sebebiyle kötülüğün, ahlâkî iyiliğe karşı zafer kazanmış gibi görünebileceğini söyler. Bu açıdan bakınca ahlâkî iyiliğin yetersiz kaldığı, kötülüğün entelektüel bir avantaj kazandığı gibi bir izlenim göze çarpar. Oysa ahlâkî erdem, kötülüğü önemsememek değil, kişinin kendini kötülüğe karşı da hazırlıklı ve temiz tutmasıdır. Ahlâkî kusursuzluk günaha

²²⁵ “A.g.m.”, s. 65, 66.

²²⁶ “A.g.m.”, s. 66.

²²⁷ “A.g.m.”, s. 67.

²²⁸ “A.g.m.”, s. 69.

karşı deneyimi de içermelidir. Böylece sadece iyilik kavramı tanınıp bilinmeyecek, kötülük hakkında da kişi bilgi sahibi olacaktır. Royce, bu prensibi güvence altına almak için, “entelektüel ya da ahlâkî herhangi bir işlevi birbirine karşıt (*antagonist*) veya düşmanca bir organik yöntemle üretebilirsiniz” şeklindeki mantığın yanlışlığına değinir. Mevcut bütün erdemler günah içerir; fakat erdeminizi arttırdığınız zaman günahlarınız artmaz ya da kötülüğe karşı direnebilmeniz için sahip olduğunuz meziyetlere sıkı sıkıya bağlı kalmanız gerekir,²²⁹ der.

Royce, kötü olarak niteleyebileceğimiz “basit tutkuları” günahlardan ayrı tutar. “Basit tutkular” günah sınıfında sayılmamalı fakat günaha giden yolda günaha sebep olan kaynaklar arasında gösterilmelidir. Belli tutkuları kötü sayabiliriz. Çünkü bunlar, “kurulu yaşam düzeninde anarşi ve kargaşa meydana getirir.” Bunların günah sayılabilmesi ancak cezbedici, ayartıcı, kışkırtıcı ve başkalarının yaşamına yön verme özelliği olduğu zaman mümkündür. Royce’un günah ve basit tutkular ayrımı keyfidir ve sonuç çıkarımı da tesirli değildir: “Hayat içinde basit tutkuların deneyimi günah olarak değerlendirilemez. Basit tutkusu olan insanlar hatalı değildir. Fakat bu tutkularını kontrol altında tutamadıkları zaman hatalı duruma düşerler.”²³⁰

Bu yaklaşım Royce için oldukça önemlidir. O günah deneyiminin ne kadar karmaşık olduğunu göstermek amacıyla, bu tür bir deneyimin getireceği fırsatların önemine işaret eder. “Günah (*sin*) deneyimi, iyi insanın da sahip olduğu bir deneyimdir.”²³¹ Simmel’in “yalancının zekiliği” tartışması Royce’da daha da genişler, sadece belli entelektüel fonksiyonları saptamakla kalmaz belli ahlâk fonksiyonlarını da belirler ve derinleştirir. Nitekim Royce şöyle der:

Günahlar mümkün şeylerdir. Zira günahlar sadece insanların genel veya anlık deneyimlerinin derin entelektüel bilgilerinden ibaret değildir. Dolayısıyla sıra dışı ahlâkî eylemleri sebebiyle hiç kimse yaptıklarından pişmanlık duyan günahkâr bir kişiden daha fazla ahlâkî bir şey yapamaz.²³²

Royce’un ilgilendiği asıl şey, günahın hukuki ve psikolojik sonuçlarıyla dinin vereceği ceza ve mükâfat olmadığı gibi, günahkâr kişinin sahip olduğu erdemlerin vereceği

²²⁹ “A.g.m.”, s. 69.

²³⁰ “A.g.m.”, s. 71.

²³¹ “A.g.m.”, s. 73.

²³² “A.g.m.”, s. 74.

fırsat sayesinde günahlarının kefareтини ödemesi veya ödememesi de değildir. Onun asıl ilgilendiği şey, kişiyi günah ile erdemin doğası arasındaki ilişkiyi düşünmeye sevk etmektir.²³³

Günahların ve ahlâkî çöküntünün, erdemlerin yerini almasında kendi oluşturduğu tanımların önemine vurgu yapan Royce, “Günah geçmişte kaldığı zaman gelecekteki meziyetlerin ortaya çıkması için fırsat sunar”²³⁴ der. Kişinin kendi huylarını yansıttığı olgusundan hareket eden Royce, geriye dönüp eylemlerimize bakarız, eylemlerimizin yanlışlığına göre kendimize çeki düzen verip gelecekte aynı hatalara düşmemeye özen gösteririz, der. Royce’a göre işte bu durum, etik olarak trajik bir işlevdir:

Bu işlev, yaşamımızın derinliklerindeki günahlar üzerine hayat sürmeyi değil, o günahları gün yüzüne çıkararak görünür hâle getirmeye ve bu günahlardan gerekli entelektüel dersi çıkarıp deneyim kazanmaya ve akıllıca günahlardan kurtulmaya yöneliktir. Kendimize buradan bir ders çıkarıyor ve azar azar deneyim sahibi oluyoruz.²³⁵

Ahlâkî kötülüğün çarpıcı örneği olarak, diğer birçok batılı din felsefecisi gibi,²³⁶ Royce’a göre de William Shakespeare (1564–1616)’in Macbeth’inin bir cinayet işledikten sonra doğru yolu bulması veya Dostoyevski (1821–1881)’nin *Suç ve Ceza* adlı meşhur romanının kahramanı Raskolnikov’un teslim olmadan önceki durumu gösterilir.

2.4. Eyüp (Job) Problemi ve Kötülük

Kötülük problemi hakkında yapılan çalışmalarda Royce’a yapılan atıfların kaynağı, genellikle “*Eyüp Problemi/The Problem of Job*” adlı makalesidir. Onun kötülük problemini ele alışındaki farklılık, süreklilik ve orijinallik; Kutsal kitaplarda ve inanç temelinde tartışılan kötülük sorununu, Eyüp’ün arkadaşlarıyla diyalogları çerçevesinde ele almakla birlikte, onu ‘ahlâkî’, ‘doğal’ ve ‘metafizik’ kötülük bağlamında felsefî düzleme taşımasında aranmalıdır. Nitekim o yıllardaki siyasi ve sosyal çalkantılarla birlikte Royce, “*The Problem of Job*” adlı makalesini yayımlayarak, okurlarına hak edilmeyen kötülük deneyimlerinin evrenselliğini göstermeye çalışır. Kötülük probleminin insanla olan alakası,

²³³ “A.g.m.”, s. 75.

²³⁴ “A.g.m.”, s. 75.

²³⁵ “A.g.m.”, s. 76.

²³⁶ Bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 30.

tabii ki Eyüp tarafından da çok açık bir şekilde ifade edildiği gibi, dünya üzerinde hak edilmeyen ‘hastalığın’ böylesine tecrübe edilmesinin evrenselliğinde yatar.²³⁷

Royce, Eyüp’ün arkadaşlarının onu teselli ederken kötülük hakkında ileri sürdükleri tezler, bize daha az ilgi çekici gelirken, ona çok yakın, biraz değiştirilmiş bir başka tez aramızda daha çok yaygın bir kabul görmektedir, der. Royce’a göre Eyüp’ün samimiyetle savunduğu ciddiyet ve vakar, dramatik bir öneme sahiptir. Onunki gibi çok saf bir kendine güvenin, modern düşüncede bir açıklaması ve yansıması yoktur. Royce’a göre günümüzde her ne kadar çok az kişi kötülük sorununa Eyüp gibi yaklaşırsa da, bugün Eyüp’ün söyleminin bize de hâlâ taze ve gerçekçi bir çözüm sunması bir hakikattir. Royce Eyüp’ün kötülük sorununa çözüm talep etmedeki ilgisini hâlâ duymamız gerektiğini ileri sürer.²³⁸

Royce kötülük problemini Kutsal kitapta anlatılan şeklinden çıkararak felsefi bir düzleme taşır. Eyüp’ün Tanrı’ya sorduğu “Tam olarak istediğinizi yapabiliyorsanız (kudret) ve herkesin bildiği gibi dürüst bir kulun değerini biliyorsanız (ilim) neden düşman olarak hiddetle dürüste zulüm etmeyi ve sürekli nefreti seçersiniz?”²³⁹ İşte kötülük probleminin teodise olarak da bilinen en çetin sorusu buradadır.²⁴⁰ O şöyle der:

²³⁷ Royce’un kutsal kitaplarda geçen Eyüp (Job) Peygamber’le ilgili alıntısının ve atıflarının kaynağı *Tevrat*’tır. Tevrat’ın, 42 alt bölümden oluşan, 18. Babı Eyüp adını taşır. Oysa İncil’de Eyüp Peygamber’le ilgili tek bir ayet vardır: Yakup’un Mektubu 5: 11 “Sıkıntıya dayanmış olanları mutlu sayarız. Eyüp’ün nasıl dayandığını duyduunuz. Rabbin en sonunda onun için neler yaptığını bilirsiniz. Rab çok şefkatli ve merhametlidir.” Bk. *İncil*, The New King James Version, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2000, s. 261 şeklindedir. Kur’an-ı Kerim deki Nisâ: 4/163; En’âm: 6/84; Enbiya: 21/83–84; Sâd: 38/41–44. ayetlerde kötülük problemi açısından da değerlendirilebilecek ayetler şunlardır: “Eyüp’ü de hatırla. Hani o Rabbin: ‘Şüphesiz ki ben derde uğradım, Sen ise merhametlilerin en merhametlisisin.’ diye niyaz etmişti.” (21/83); “Bizde onun duasını kabul edip kendisinde dert namına ne varsa gidermiştik. Tarafımızdan bir rahmet ve kullukta bulunanlar için de bir ibret olmak üzere ona ailesini ve onlarla beraber bir mislini daha vermiştik.” (21/84, 38/43); “(Ey Muhammed) kulumuz Eyüp’ü de an. Hani o Rabbin, ‘şeytan bana bir yorgunluk ve azap dokundurdu’ diye seslenmişti.” (38/41); “Gerçekten biz Eyüp’ü sabreden bir kimse olarak bulduk. O ne güzel bir kuldu! O Allah’a yönelen bir kimse idi.” (38/44), *Kur’an-ı Kerim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2001.

²³⁸ Royce, “The Problem of Job”, *SGE*, içinde, s. 4.

²³⁹ *A.g.e.*, s. 4.

²⁴⁰ Tanrı’nın sıfatları ve kötülük problemi bağlamında tartışılan ve birçok farklı sürümleri/versiyonları da olan kötülük probleminin en meşhur ve en çetin sorusu, Voltair’in Kilise Babası Lactantius’tan naklettiğine göre şöyledir: “Tanrı şu dünyadan ya kötüyü atmak istiyor, ama atamıyor; ya atabilir, fakat atmak istemiyor; ya ne atabiliyor, ne de atmak istiyor; ya da hem atabiliyor, hem atmak istiyor. Atmak istiyor da atamıyorsa, bu güçsüzlüktür ki Tanrı’nın özüne aykırıdır; atabiliyor da atmak istemiyorsa, kötülük ediyor demektir ki bu da özüne daha az aykırı değildir; ne atabiliyor ne de atmak istemiyorsa, bu hem kötülük, hem güçsüzlük demektir; hem atabiliyor, hem atmak istiyorsa (Tanrı’ya yakışan biricik hâlde budur), bu

Eyüp'ün maruz kaldığı kötülükler, bizim her an yaşadığımız şeylerdir. Eyüp'ün kötü olarak gördüğünü biz bugün nereye yönelsek rahatlıkla görebiliriz. Ermenistan (meselesi), kasırga ve depremler buna şahittir... Günümüzde göze çarpan en önemli şey, dünyaya gelen bütün çocukların hak etmediği hâlde, sırf anne ve babalarının genlerine sahip olmaları sebebiyle, kısacası kaderleriyle sahip oldukları acı ve kederler, baskı ve zulmün getirdiği acı ve ıstıraplar veya sonu pek parlak olmayan bir geleceğe sahip olma ve hak edilmeyen kötülüklerin kişilerin peşini bırakmamasıdır.²⁴¹

Royce, siyasi olaylardan uzak durmasına rağmen, okuyucularına kötülüğün portresini çizerken, siyasal ve sosyal olaylar yüzünden ortaya çıkan vahşeti, sosyal ve ekonomik açıdan toplumun alt sınıfındaki insanların bunu hak etmediği hâlde acı çektiğini belirtirken kendisi de derin bir acı duyar.²⁴²

Royce, Eyüp'ün hikâyesine bir teolog ya da ünlü Amerikalı Yahudilik uzmanı Crawford H. Toy (1836–1919) gibi Kutsal Kitap (*Hebrew Bible*) öğrencisi gözüyle değil, felsefe öğrencisi olarak döner ve Eyüp'ün özünü Tevrat'a göre²⁴³ yorumlamak gerektiğini düşünür. Başından sonuna kadar Tevrat'ı ve Tevrat'ın Tanrısı Elohim'i tartışmaların dışında bırakan Royce, Eyüp'ün görüşlerini, onun arkadaşlarıyla²⁴⁴ yaptığı konuşma ekseninde ele almanın daha doğru olacağına vurgu yapar.²⁴⁵ Kıssadan sıklıkla alıntı yapılan bölüm, insanlığın çektiği sıkıntıları, deneyimleri dile getiren bölümdür. İşte bu noktada felsefe ve şiire²⁴⁶ yönelik insan ilgisi ortak noktada buluşur²⁴⁷ diyen Royce, teolojik

kötülük dünyaya nereden geldi?" Bk. Voltair, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, MEB Yay., İstanbul, 1995, I. 100-101; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 147- 151

²⁴¹ Royce, *SGE*, s. 4, 5.

²⁴² Royce'un Amerika'sında yaşanan iç savaş ve göçün getirdiği derin acılar, maden ocaklarında yaşanan trajediler ve hiç hak etmediği hâlde işkenceye maruz kalıp ölen insanlar, şiire düşkünlüğüyle bilinen, naif yapılı ve şair ruhlu Royce'u derinden etkilemiştir.

²⁴³ Bk, *Tevrat*, Eyüp 1:42.

²⁴⁴ *Tevrat*, Eyüp **18.2**: 11, Eyüp'ün üç arkadaşı; –Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildat, Naamalı Sofar– diğer Kutsal kitaplar içerisinde sadece *Tevrat*'ta kötülük hakkında detaylı olarak konuşmaktadırlar.

²⁴⁵ *Tevrat*, Eyüp 4: 21 ile 5: 27. ayetlerinde konuşan Eyüp'ün üç arkadaşından biri olan Temanlı Elifaz, kötülük problemine farklı açılardan bakan filozoflar veya bilgilerden birini temsil etmektedir. Eyüp'ün: Doğduğum güne lanet olsun, neden dünyaya geldim? Keşke doğmadan ölseydim (Eyüp 3: 1–26) şeklindeki acılara dayanamayışı, Tanrı karşısındaki varlık sebebini sorgulamaya başlaması karşısında, yedi günlük suskunluğunu bozan ve Eyüp'ün sorularına cevap veren Elifaz: Sen yaptığın kötülüğün cezasını çekiyorsun. Benim gördüğüm kadarıyla, fesat sürenler, Kötülük tohumu ekenler ettiklerini biçiyor (Eyüp 4: 5, 8). “Meleklerinde hata bulan Tanrı, çamur evlerde oturan, mayası toprak olan kullarına niye güvensin” (Eyüp 4: 18–19). Aptalı üzüntü öldürür. Budalayı kıskançlık bitirir. (Eyüp 5: 2) dert topraktan çıkmaz, sıkıntı yerden bitmez. Havaya uçuşan kıvılcımlar gibi sıkıntı çekmek için doğar insan. Oysa ben Tanrı'ya yönelir, davamı O'na bırakırdım (Eyüp 5: 6–7–8). Sen de “Altı kez sıkıntıya düşsen seni kurtarıp, yedinci kez de sana zarar vermez” (Eyüp 5: 19) olan Tanrı'ya güven diye öğüt verir ve bilgelik taslar.

²⁴⁶ Şiir için bk. Royce, *SGE*, s. 1.

²⁴⁷ *A.g.e.*, s. 1.

doğrulamada bulunmak için değil, kötülüğün içeriğini belirlemede felsefî yaklaşımın ne derece etkili olduğunu göstermek için kötülük problemi üzerinde durur. Ayrıca insan acı ve ıstırap çektiği için pragmatik bir amaçla da kötülük problemi üzerinde durulabilir. Eyüp ve arkadaşları arasındaki diyalog, teselli veya avutmanın zorluğunu ve sıkıntısını, aynı zamanda teselli edilenin kişiliğiyle verilen tesellinin örtüşmesi gerektiğini göstermesi bakımından çok değerlidir.

Eyüp açısından ele alındığında geleneksel anlamda dürüst, bağışlayan, ilahî bilgiye sahip Tanrı'nın, doğru ve dürüst insanı bilmesi gerektiği, ilahî adaleti sayesinde masumu bağışlayıp suçluyu cezalandırması icap ettiğini belirten Royce'a göre Eyüp, Tanrı'nın gücünden ve kudretinden hiçbir zaman şek ve şüphe duymamıştır. "Dünya düzeni kargaşadan/kaostan ibarettir. Çünkü O öyle ister"²⁴⁸ der. Eyüp'ün arkadaşları, Tanrı'nın kudretinden yola çıkarak O'nun doğru olanı bulmada hiçbir zaman yanılgıya düşmeyeceğini belirterek Eyüp'ü azarlamışlardır. Arkadaşları tarafından bu konuda dışlanan Eyüp, Tanrı'ya şu soruyu sormaktadır: "Doğrunun değerini bildiğin ve dilediğin gibi yapabileceğin hâlde, neden doğru ve dürüst kişiyi sanki düşmanınmış gibi sürekli nefret ve gazapla imtihan edip zulmediyorsun?"²⁴⁹ İşte sorun bu.

Açıktır ki kötülük problemini geleneksel açıdan ele almada idealizmin verdiği cevabın gücünü göstermek için Royce, Eyüp'ün hikâyesini çıkış noktası olarak kullanır. Royce, makalesinin büyük bir bölümünde şu iki husus dışında eserlerine hâkim olan klasik betimlemeci ve eleştirisel anlatım şekline bağlı kalır. Öncelikle 'avuntu ve teselli' vermeye yönelik Royce'un eleştirisi, ahlâkî kötülük problemine verilen muhtemel cevapları, kötülük sorununun pratik ve uygulamalı yönü açısından önemlidir. İkinci olarak, Eyüp'ün Tanrı'nın bizimle birlikte acı çekip kederlerimize ortak olduğu hususunda verdiği idealist cevabını²⁵⁰ ele alan Royce, "Tanrı neden acı çeksin ki?" diye sorar. Bu da problemin teolojik yönünü ortaya çıkarır.

²⁴⁸ *A.g.e.*, s. 2.

²⁴⁹ *A.g.e.*, s. 4.

²⁵⁰ Schell, *JRPL*, s. 100.

Royce'un bu probleme ahlâkî kötülük açısından verdiği cevaba baktığımızda fiziksel acılarda hemen psikoterapiye başvurmayı eleştirdiğini görürüz. Kendi bakış açısını şu örnekte "itiraf ediyorum" diyerek şöyle ifade eder:

Geçici ve rahat bir hayat sürdürmeyi istemeyecek kadar bilinçli olanlar, Eyüp'ün karşılaştığı problemle bir cenaze töreninde ansızın karşılaştıklarında, Tanrı'ya o korkunç ve can alıcı soruyu yöneltip karşılığında gerçek cevabı bekleyen kimseler gibi, acıların denizinde dalgalarla sürüklenenlere verilen yarı yüzeysel doğruyla karşılaşmak zorunda kalırsam ya da biz farkına varmadığımız hâlde kötülük okyanusları etrafımızı sarmışsa, bu zamanlarda acının faydaları hakkında birkaç önemsiz söz bana ilaç gibi gelir. Ancak bazı sözler, ilkokula giden çocukların veya hastanede yatan huysuz hastaların söyleyebileceği ifadelerdir. Ama diğer bazı sözler de, ahlâkî hayatın en şiddetli acı ve ıstıraplarını çekip öfkelenen ve Eyüp'ün yüksek aklını anlayabilen beyler ve bayanların konuşabileceği türden kelimelerdir. İşte onlar, bizim ya sessiz kalmamızı ya da bir şey konuşacaksak konuşacağımız konunun içinde Eyüp ile ilgili öğeler bulmak isterler.²⁵¹

Ahlâkî kötülük probleminin çerçevesini de bu paragrafla belirlediğini iddia eden Royce'a göre cenazede teselli edici söz söylemek ayrı, Eyüp'ün diliyle konuşmak ayrı şeydir. Tartışmanın yerine ve durumuna göre uygun bir üslup seçmek, kötülük problemine verilen cevapların değişik üslup içeriklerini gösterir. Bu ifadeler, aynı zamanda kötülük probleminde Royce'un 'teselli' ye verdiği önemi de yansıtır.

Royce'un tesellinin önemine verdiği cevap, özgür düşüncenin de bir kötülük kaynağı olabileceği tartışmalarını gündeme getirir. Royce bu tartışmanın mantıksal gerekliliği üzerinde dururken, özgür düşünce vasıtalarının bütün gerçek kötülükleri açıklamada yeterli olmadığını düşündürür. Bu durumda acı çekenin eylemlerine bakarak acı çekme nedenlerini araştırmanın hiçbir anlamı yoktur; bu durum ortadaki yanılgıyı gözler önüne serer. Masum kişiler hak etmediği hâlde acı çekmektedir. Dahası, masumun suçlu kişinin cezasını çekmesi konusunda Royce Tanrı'nın böyle bir yol izlemesini yargılamamaktadır. "Yani, Eyüp'ün feryatları bir kez daha yerinde ve anlamlıdır."²⁵² Bu tartışma, kötülüğü özgür düşüncenin mantıksal bir gerekliliği şeklinde açıklama çabasıdır. Sonuçta Royce kötülüğü, kötü eylemlerimiz ve neticesinde çekilen acı olarak görür. Eyüp'ün arkadaşlarının diliyle: "Bugün daha önce yapmış olduklarınızın cezasını çekiyorsunuz."²⁵³

²⁵¹ Royce, *SGE*, s. 9.

²⁵² *A.g.e.*, s. 11

²⁵³ *A.g.e.*, s. 11

Royce, her zaman yaptığı gibi dinleyici ve okurlarıyla açık ve net konuşur: “Ahlâkî dünyanın içine kötülüklerin kaynağı olarak özgür düşünce teorisi oturtulmakla, ahlâkî dünya korunacağı yerde tam orta noktasından, kalbinden hançerlenmektedir.”²⁵⁴ Royce’un, ahlâkî anlamda acıyla ilgili itirazlarının teknik olarak iki bileşeni vardır. Birincisi, teselli anlayışının engellenme ihtimali. Şöyle ki eğer arkadaşı, kötülüğün temelini özgür düşünce hipotezine dayandırıyorsa Eyüp acı çekerken onu nasıl teselli edebilir? Royce bunu bir örneklerle açıklamaktadır. A acı çekmekte, B de onun arkadaşı sıfatıyla yer almaktadır:

Aç, susuz, çıplak, hasta ve hapissiniz ve ben bu konuda ne yapabilirim? Bu tamamen sizin yaptığınız eylemlerin bir sonucudur. Tanrı kendisi bile kötüyü cezalandırmakta olduğu hâlde, kötülüğü yenen kişi bunu yapmıyor. Hastalığınızın yegâne sorumlusu sizsiniz. A şahsı “Ah!” diye bağırp “Sen bana ışık, aydınlık veremez misin? Sen sempati/merhamet gösteremez misin? En azından iyi olmayı öğretmez misin?” diye sorar. B şahsı eğer özgür iradenin ilahî adaletin kaynaklarından biri olduğu görüşündeyse şöyle cevap vermelidir: “Hayır, sen ışığı ve aydınlanmayı hak eden biri olsaydın, Tanrı sana bu isteğini zaten verecekti, ben istemesem de verecekti. Özgür bir iradeye sahipsin. Benim hiçbir eylemim sana iyi bir irade getirmez, sana vereceğim hiçbir şey senin iradenin dışında gerçekleşmez.”²⁵⁵

Avuntunun imkânsız olduğu yerde, özgür irade mantığını korumaya devam edecektir. Bu düşüncenin sonucunda ortaya çıkan azarlamayı hak eden sonuçlar, Royce’un ahlâkî itirazının ikinci bileşeninden kaynaklanır. Royce “olumsuz sonuç”u ayrıntılarıyla açıklamamasına rağmen, ahlâkî hayattaki tavrını ve *ortak etik bilincini* örneklendirir. Royce’a göre “günah içinde yaşayanlar,” bütün hastalıklara, fiziksel ve ruhsal olarak bütün kötülöklere kaynaklık edebilirler. Çünkü kötölöklöer özgür iradenin ilahî adalet altındaki duruşundan kaynaklanır.²⁵⁶ Birliktelik şuuru iyilik veya kötölöklöe doğrultusunda ancak bu görüş altında birleşebilir. B konuşmanın devamında A’ya şunu da diyebilir: “İkimizin görüşleri arasında büyük bir uçurum var, sen günahlarının cezasını çekmekteisin, ben de kendi kurtuluşum için elimden geleni yapmaktayım. Akli başında hiç kimse, özgür iradesiyle bu tür şeyleri yapamaz. Bu görüş yandaşlarının hiçbirisi savunduğı fikrin mantığını gerçekten bilmiyor,”²⁵⁷ diyen Royce bu tezi “kötü bir tez” olarak yorumlar. Bu itiraz, Royce’un ne düşündüğünü açık seçik ifade eder ve kötölöklöe problemini eleştirisinin önemli bir parçası konumuna gelir. Kötölöklöe problemine etki edecek gibi gözüköen her bir

²⁵⁴ A.g.e., s.12.

²⁵⁵ A.g.e., s.12.

²⁵⁶ A.g.e., s.13

²⁵⁷ A.g.e., s.13

görüşü, insan içinde barındırmalı ve diğer insanlarla birlikte kötülük problemine karşı el ele verip savaşmalıdır. Schell'in de ifade ettiği gibi, ilişkilerin sonucunda teselli (*consolation*) ortaya çıkar veya teselli ilişkilerin ayrılmaz bir parçası hâline gelir. Aslında kötülükle mücadele sosyal bir sorun, sosyal bir sorumluluktur.²⁵⁸

Ancak bu sosyal yapı içerisinde, acı çektiğimiz şeylere yine kendimiz sebep oluruz. Royce, Eyüp'e verilen idealist cevabın felsefi gücünü açıklarken, "Eyüp probleminin Eyüp'ün kendi bildiklerinden yola çıktığını ve çözümsüz olduğunu"²⁵⁹ bildirir. Royce'un idealizmi ilahî kefarete (*divine atonement*) ve bunun getirdiği tartışmanın boyutunu değiştirir.²⁶⁰ Bu tartışma teolojik olarak Royce'un idealizminin kalbinde, *Bircilik*'in yattığını gösterir. Eyüp'e verilen yeni cevap, idealizmin yeni boyutuyla beraber şu şekilde olur:

Tanrı senin dışında yüce bir cevher değildir. O, Mutlak Varlık (*Absolute Being*)'tır. Sen gerçekten Tanrı'yla berabersin, O'nun yaşamının bir parçasısın. O'nun ruhu senin ruhundur. Buna göre O, ilk doğru ve ilk hakikattir: Ne zaman ki sen acı çeksen, Tanrı da seninle beraber acı çeker (*your sufferings are God's sufferings*); bu harici bir olay değildir, harici bir ceza değildir, önemsememesinin sonucu da değildir, fakat O'nun kişisel üzüntüsünün aynısıdır. Tanrı senin için de acı çeker, tıpkı senin yaptığın gibi, seni kaza ve belalardan uzak tutmak için, acıların üstesinden gelmede tümüyle seninle beraberdir.²⁶¹

Royce'a göre, insan ve Tanrı'nın geleneksel düalizmini reddeden idealist kişi, insan doğasında parça parça da olsa mükemmel olarak var olan *Mutlak* varlığı kabul etmelidir. Royce, kötülük probleminin varlığını bir yanılsama gibi gösteren idealist yaklaşımı ön plana çıkartmaktadır. Simmel'le fikir alışverişinde bulunan Royce, kötüyü iyinin içinde kullanmak yerine yine kötülük problemine karşı verilen savaşın içinde yer vermeyi tasarlar. Bu savaş ilahî yaşamın bir parçasıdır. Royce'un idealist cevabı; kötülüğü kovmak, estetik hâle getirmek ya da kötülüğü aklamak yerine, kötülüğe kötülükle muamele ederek yaklaşmayı gerektirir.

Royce bu tarz bir mücadeleyi insan hayatında bireysel plana çekmekte geç kalmaz ve idealizmin resmini bu mücadeleyle çizmeye devam eder: "Varlığımız ve bireyselliğimiz

²⁵⁸ Schell, *JRPL*, s. 103.

²⁵⁹ Royce, *SGE*, s. 13.

²⁶⁰ *A.g.e.*, s. 14.

²⁶¹ *A.g.e.*, s. 14.

hayal ürünü değildir, fakat hayat boyu Mutlak Varlık'ın birlik ve bütünlüğü altındadır.²⁶² Royce'un Eyüp'a verdiği cevap, Tanrı'nın da bizimle birlikte acı çektiği (*co-suffering God*) fikrine dayanır.

2.5. Kötülük ve Tanrı

Royce'un kötülük probleminde önemli bir yeri olan “*bizimle birlikte acı çeken Tanrı*” anlayışı, onun idealizmiyle açıklanabilir: Bizim sınırlı bilgimizle dünyanın trajik bir kapris içinde olduğunu doğrulamak, mümkün değildir. İdealizm, deneysel güvencenin herhangi bir çeşidi üzerine temellendirilemez. İdealizmin iç yüzü ve “mutlaklık ve ilahîliğin içimizde olduğu görüşü” metafizik bir sorun olarak karşımızda dururken, “son söz” idealizmin de öngördüğü gibi Tanrı'nın acı çekmesini de içermelidir. Bu bağlamda Tanrı, “sizin çektiğiniz acılar, aynı zamanda benim çektiğim acılardır” der. Bu düşüncelerle o, eserinin sonlarına doğru şu ifadelerle yer verir: “Geleneksel Hristiyanlık derin anlamda dünyanın öğrenilmesini sembolize ederken, tamamına bakıldığında sadece idealist bir yorum ve akla dayanan bir buyruğu içerir.”²⁶³ Royce, mutlak ve zorunlu bir theodiseyle kötülüğün gerekliliği anlayışının, “sağlıklı bir ahlâkî-dinî bilinçle (*healthy moral-religious consciousness*)” ters düşmediğini, çekilen acılar karşısında kötümserliğin son cevap olmadığını, sadece bireysel kötülüklere bakarak kötümser olamayacağımızı, bundan fazlasını da hesaba katmak zorunda olduğumuzu söyler.

Açıktır ki Royce'un Tanrı anlayışı, eserlerinde bir ‘süreç’ ve bir gelişme gösterir; dolayısıyla onun eserlerinde, konuyu ele alış şekli, onun Tanrı anlayışının farklı bir yönünü daha ortaya çıkarır. Bu münasebetle *Studies of Good and Evil*'de Royce'un Mutlak'ı, henüz bizimle birlikte acı çeken bir Tanrı değildir. *The Religious Aspect of Philosophy* adlı çalışmasında ise Mutlak, evrensel ve sonsuzdur (*eternal*). Aslında Mutlak, kötülükle mücadele eden bütün sonlu varlıkları içinde barındırır. Royce bir çıkar yol bulmak için, Tanrı olarak Evrensel Düşünce (*Universal Thought*)'ye başvurur. “Ancak bu Tanrı geleneksel teolojilerin kabul edebileceği bir Tanrı değildir. Platon'dan itibaren idealist

²⁶² Royce, *A.g.e.*, s. 15.

²⁶³ Royce, *SMP*, s. 470.

gelenegin tanrısıdır.”²⁶⁴ Evrensel Düşünce ile Tanrı’yı bir tutup tutmama konusundaki görüşünü sorgulamaya devam eden Royce’a göre Evrensel Düşünce, hiçbir şekilde yaratıcı (*creator*) değildir. “Yaratıcı, sınırlı (*finite*) olur ve varlığı deneyimden öğrenilir. Evrensel Düşünce sınırsızdır (*infinite*) ve varlığı deneyimden ayrı olarak ispatlanır.”²⁶⁵ Şimdi Royce’un Spinoza birciliğinin etkilerini taşıyan Mutlak anlayışının izlerini *Studies of Good and Evil*’de takip etmeye başlayabiliriz.

Royce Tanrı’yı bir nevi insan gibi düşünür. Tanrının insan formundaki “dinamik karakteri” doğal bir din anlayışına da bürünür. Bu teolojik perspektif etik sebeplerle düalizme karşı durur.²⁶⁶ Bu görüş altında Royce, şöyle bir karakter ortaya koyar:

Örneklenen planın genişliği ve akılcıca oluşu, yaşamdaki devrimden kaynaklanmaktadır. Fiziksel dünyayı düşünerek, yaratılışı doğal düzene uyumlu muhteşem insanı arıyorum. O özgürse, ben de özgürüm. Biz ikimiz ve dünya ahlâkî bir düzen içindedir. Bu düşünceden başka bir birci yorum ahlâksızca olur. Ben Tanrı’yı ne başka biri ne de babam yerine koyuyorum. O’nun varlığı her an sürecektir. Ne zaman kendi irademle seçtikleriyle eylem yapsam, O’nun varlığını tanımamış oluyorum... Ve bu yüzden bu kategoriye giren kişilerin sevgisi onların “dinamik” karakterini yükseltecektir.²⁶⁷

Royce’a göre, bu teolojik görüş Tanrı’yı insan gibi algılamak, fâni olanla baki olanı, özgür düşüncenin sınırları içerisinde birbirinden ayırır ve Tanrı’yı başka biri yapar. Bu teoloji “kişinin kendisi dışında bir kişilik ve irade” olduğu yaklaşımına sahip olmakla birlikte, kötülük probleminde idealizmin verdiği cevabın birci görünüşüne de yer vermektedir.²⁶⁸ Buna göre Royce’un *acı çeken Tanrı* anlayışı birci olarak kendini göstermeye devam edip hâlâ dinamik bir yapıya sahiptir ve Tanrı aklın hududu içerisinde kusursuzdur. Royce’un buradaki ilahî acı çekme (*divine passibility*) görüşü, girişte de ifade ettiğimiz gibi, kısmen Lotze’un etkisiyle izah edilebilir.

Royce, makalenin sonuna doğru “İlahî dünyanın kendisi düşünürdür” diye tanımladığı *Varlık*’ın (*Being*) birlik ve bütünlüğünün “dinamik” Tanrı anlayışından akla uygun bir şekilde ayrılması gerektiğini söyler. Aynı zamanda, Royce’a göre idealistin Tanrı’sı, “fâni dünya hayatının acıları, kederleri, kan ve gözyaşları, günahları, sevapları ve sevinçlerinden de bihaber”

²⁶⁴ Royce, *RAP*, s. 476.

²⁶⁵ *A.g.e.*, s. 476.

²⁶⁶ Schell, *JRPL*, s. 106.

²⁶⁷ Royce, “The Implications of Self-Consciousness,” *SGE*, içinde, s. 143.

²⁶⁸ *A.g.e.*, s. 143.

değildir.²⁶⁹ Tanrı'nın bizimle beraber acı çekmesi veya acılarımıza ortak olması, ne bizim acılarımızı dindirir ne de Tanrınıninkileri... “Hepsi bizim fâniliğimizin trajedileridir” diyen Royce, “İşin en kötü tarafı bütün bu acılar O'nun seçtiği kaderdir” diye yakınır. Mutlak Akıl (*Absolute Reason*) mutlak seçimi ima eder ve “fâni bir kişisel özgürlüğü içimizde gerekli kılar.”²⁷⁰ Buna bağlı olarak, aşağıdaki pasajda Royce, Kant'ın düşüncelerine şu şekilde katılır:

Ahlâkî ve kişisel özgürlüğümüz, yüksek bir düzen ve disipline sahip olup olmamamıza bağlıdır. Bu durum ne kişinin birliğine ne de ahlâkî düzene ters bir durumdur. Akli başında olup yaşadığı zamanın bilincinde olan her birey, zamanının dünyasında yaşadığının farkında olmalıdır. Artık bildiğimiz bu şeyleri aşmalıyız. Başka birinin erdemleri ve zamanında yaşamak, ama başka birinin zaman bilinciyle bir başka zamanda yaşamak, sonsuz özgürlüğü paylaşmak ve ahlâkî bir fail olmak demek değildir.²⁷¹

Royce tekrar acı çeken Tanrı anlayışına döner: “*İnsanın sınırlarını oluşturamayız, aynı zamanda ahlâkî hastalıklar, trajediler, fânilerin acıları, Tanrı'nın hayat içerisinde sadece sevmekle yetinmemesi aynı zamanda kusursuzluğa giden yolda gerekli gördüğü bu tür olguların limitlerini oluşturmak da olanaksızdır.*”²⁷²

Bizim dertlerimize, kederlerimize ortak olan bir Tanrı tasavvuru, geleneksel Hristiyan teolojisinin Ortodoks yanına göre çok zor olabilir. Royce gibi düşünssek dahi, hâlâ Tanrı'nın neden acı çektiği konusunda ikna edilebilmiş değiliz (ve neden bizim acı çektiğimiz konusunda da öyle); Tanrı'nın kusursuzluğunu anlatma yöntemi yeterli değildir ve Tanrı'nın “dinamik olmasından bahsetmek kolaylıkla geleneksel Hristiyan din anlayışının düalizmine kayabilir. Royce da bunun farkındadır.”²⁷³

“*The Problem of Job*” makalesinde Royce, bu problemi bazılarının pragmatizm bazılarının da varoluş açısından ele aldıklarını söyler. O, “*dünyadaki kötülüğün teorik problemini yakalayarak boğuşmaya çaba gösteren bir anlayış içinde bulunarak insanların iyiyi ve kötüyü deneyimleriyle teşhis edeceğine*” inanmaktadır. Bu deneyim, olaylar karşısında söylediğimiz iyi, kötü ya da mükemmel (*perfect*) kelimelerinden geçer.

Eyüp analizlerine devam eden ve Tanrı'nın acı çekmesine yine “Neden?” sorusunu yönelten Royce, analizine “iyi” ve “kötü” kelimelerini neye göre kullandığımıza bakarak başlar. Nelere iyi veya kötü sıfatını vermekteyiz? Hoşnut olduğumuz veya yapılmasını

²⁶⁹ *A.g.e.*, s. 167.

²⁷⁰ *A.g.e.*, s. 168.

²⁷¹ *A.g.e.*, s. 168.

²⁷² *A.g.e.*, s. 25.

²⁷³ Schell, *JRPL*, s. 108.

umduğumuz, beklediğimiz, hayatta sürekli karşılaşmak istediğimiz davranışlara “iyi”; çirkin, iğrenç ve tekrar yaşamak istemediğimiz deneyimlerimize de “kötü” adını vermekteyiz diyen Royce’a göre, bu kavram ve duygularla olaylar hakkında yorum yapabilmekte ve bir hüküm verebilmekteyiz.²⁷⁴

Royce, bütün bunlar yapıldığında, bu tür eylemlerin tümünde insan hayatının karmaşıklığının ve iyi ile kötünün en ince detaylardaki değerinin daha iyi anlaşılacağı kanaatindedir. Royce, *The Religious Aspect of Philosophy*’de olduğu gibi, eski iyimserlik veya kötümserlik anlayışıyla acı, ıstırap ve kederlerin insanda bıraktığı izlerin iyi veya kötü olduğunu değerlendirirken insan hayatının değerini de göz önünde bulundurmaktadır:

İnsan çok karmaşık bir canlıdır. İlk başta çok farklı davranışlar sergiler ve karmaşık yaşamın getirdiği yüksek bilinçle deneyimlerine bakarak davranışlarının durumunu değerlendirir. Bir taraftan bir eylemden uzak durabileceği gibi, diğer yandan başka bir eylemi yapıyor olabilir. Bütün bunları yaparken iyin ve kötünün bilincinde olabilir. İnsanlar bunu sevip şunu sevmeyebilir, herhangi bir eylemi ya da nesneyi nefretle iterken, diğer yandan başka bir eylemi ya da şeyi güler yüzle karşılayabilir.²⁷⁵

Burada Royce’un üzerinde durduğu şey, pratikte “iyi” ve “kötü” kavramlarını nasıl kullandığımıza göre şekillenen “yılan paradoksudur.” Bu anlayışta, insan deneyimleri arasındaki küçük farklar ve ince ayrıntılar ele alındığında, belli başlı küçük farklılıklar göze çarpmaktadır. İyiyi veya kötüyü kuramsal olarak birbirine zıt yapan şeyler veya değerler, yaşadığımız deneyimlerin karmaşıklığını çözmede yetersizdir. Bütün bu yansımalar bizi iyiye veya kötüye çeken olguları gün yüzüne çıkarmaktan öte, iyice karmaşık hâle getirir. Bilinçli varlıklar olarak bizler, eylemlerimizin iyiliğini veya kötülüğünü değerlendirmeyi ikinci sıraya koyabiliriz. “Herhangi bir insan bilinçli olarak bir dürtüye (*impulse*) kapılabilir ve o anda o dürtüden gelebilen kötülüğe de aynı şekilde engel olabilir.”²⁷⁶

Kötülüğün tatminkârlığını ikinci dereceye düşürmek, kötülüğün derecesini azaltmaz, iyiliğin derecesini de yükseltmez. Bu tip durumlarda, iyiyi ve kötüyü alt alta toplayarak bir genel toplam elde edemeyiz. Royce’a göre ahlâkî hedeflere ulaşılması

²⁷⁴ Royce, *SGE*, s. 18.

²⁷⁵ *A.g.e.*, s. 19.

²⁷⁶ *A.g.e.*, s. 19.

esnasında kişinin başına gelen “gerginlikle” (*tension*) kastedilen şey, insanın sadece belli şeyleri sevmesi değil, aynı zamanda belli şeylerden nefret etmesi olasılığıdır. “Nefretlerinde sevgi, sevgilerinde nefret barındıran insanlar, sonsuz bir karmaşık hiyerarşi sahibidirler.” Royce’un bu tip gerilimlerin, içimizde meydana gelen “kendimizle savaştan” ortaya çıktığını söylediği tutarsız ve anlamsız eğilimler; “sadece küçük fikir ayrılıklarını değil, büyük fikir ayrılıklarını, tartışmaları, karmaşık ilişkileri, sevgi ve nefretleri de” içerir.²⁷⁷

Bu karmaşık ve birbirinden farklı eğilimi hayata endekslerken Royce, bu eğilime, bir şekilde “oyun havası” katar. Oyun ve oyun değeriyle, gerilime karşı verilen mücadeleye nasıl yaklaştığımızı ortaya koymayı amaçlar. “*Büyüleyen oyun* tabiriyle zafer ve galibiyeti seven, savunmadan uzak duran ve galibiyete götüren her yolu hakkıyla yerine getiren”²⁷⁸ bir anlayışı kasteder. Royce gerilimi, insan çabalamalarının mantığına göre gerekli görür:

Geniş bir yaklaşımla olaylara bakıldığında, resmî kutlamalarda, sosyal çatışma dramlarında, hile ve desiselerde, kurnazlıkta, kibarlık ve nezakette insan isteklerinin geciktirilmesi veya engellenmesinde ve diğer akla gelen bütün konularda özgür insanlığın büyük bir bölümü vardır. Onlar değişik erdemlere ve dürtülere sahip olarak, akla uygun olmamasına rağmen kusurlu yaşamlarını sürdürmeye devam ederler.²⁷⁹

Son cümlelerin mantığı önemlidir. Royce *Mutlak*’ı anlatırken, insanın doğasını analiz etmekte, dürtülerin getirdiği ve ikinci sıraya atılan duygulara paralel bir görüş ortaya koyar. Royce idealist teoriyle Tanrı’yı ele alırken O’nu sonlu fânilerin ötesindeki *Sonsuz* kişi olarak değil, birliği çok sağlam, fâni dünyanın düzensizliğine ve gerilimine sahip olmayan şeklinde izah eder.²⁸⁰ İnsanın eylemleriyle Tanrı’nın eylemleri arasında kurulan benzerlik ve ilişki, Royce’un metafizik destekle oluşan ‘bircilik’ anlayışında, çok da ilgi çekmeyen konulardandır.

Yukarıda tartışılan “yılan paradoksu”nu Royce, birlik ve düzen için trajedinin gerekli olduğu şeklinde takdim eder. Kötülüğe karşı verilen mücadele deneyimleriyle, Royce bu tartışmayı daha da sağlamlaştırmayı ve kötülüğü yenmeyi hedefler. Yakalanan

²⁷⁷ *A.g.e.*, s. 20, 21.

²⁷⁸ *A.g.e.*, s. 22.

²⁷⁹ *A.g.e.*, s. 22.

²⁸⁰ *A.g.e.*, s. 25.

her tutum ve davranış deneyimi, nefret edilmek yerine sevimlidir. Zira trajedilere katlanıp, hayatın zorluğunun farkında olmak demek, zafer kazanmak ve bir meziyet elde etmek şeklinde değerlendirilmelidir. Royce bunu şu şekilde gerekçelendirir:

Birinin deneyimleri, fikirleri bir başkasına önemsenmeyecek şeyler olarak görülmemelidir, aksine çeşit çeşit trajedilerden, gerilimlerden ve yaşamın birliğinden örnekler sunduğu için zafere götüren vasıtalar olarak bilinmelidir. Tanrı gibi yaşayıp masum hayat sürenler için galip olmak söz konusu değildir. Kendi çabalarıyla ve deneyimleriyle kötülükle savaşımlar gerçek bir zafer elde etmiş olurlar. Başka bir ifadeyle masum olmak (*innocent*); kötülükten kaçınıp Tanrı gibi yaşamaya çalışmak değil, kötülüğe karşı savaşıp zafer kazanabilmektir.²⁸¹

Yaşamdaki trajediler, kötülükle mücadele etme fırsatı sunabilir; Royce daha sonraki yıllarda, sadakat dilini kullanarak “kayıp ülküler, bu tür deneyimler sunar” diye iddia edecektir. Bu tür deneyimler belli bir kötülük bilgisi edinmeyi sağlar ve bu bilgi gelecekte kişinin zafer kazanmasına sebep olur.

İnsanla Tanrı arasında, kötülükle mücadele bakımından bir benzerlik kurmaya çalışan Royce’a göre, Tanrı’nın çok çok iyi olması onun kötülükten yoksun olduğu anlamına gelmez.²⁸² Tıpkı iyi bir insanın kötülüklerini sakladığı gibi, Royce’un Tanrısı kötü niyetini, iyi niyetinin içerisinde saklar. Royce’a göre, “Tanrı sadece iyilikte bulunduğu için iyidir.”²⁸³ Oysa iyilik ve kötülük bakımından tanımı ve sıfatları gereği ‘en yetkin iyi’, ‘esirgeyen’, ‘bağışlayan’, ‘merhametlilerin en merhametlisi’ ve ‘her şeye gücü yeten’ Tanrı, insan gibi kötü niyetini iyi niyetinin içinde saklamaya niçin ihtiyaç duysun ki diye sormak gerekir.

Ahlâkî erdem, insanî ve ilahî anlamda kötülüğün yokluğu demek değildir. Ama kötülüğün gücünü kaybetmesi demektir²⁸⁴ diyen Royce’a göre, ‘ikici tanrıcılık/düalizm’ değil, ‘Mutlak bircilik (*Absolute monism*)’ tatmin edici bir teodise sunmaktadır.²⁸⁵ Kötülükler acıların kaynağıdır ve Royce’da kötülükle mücadele yalnızca insani değil tanrısal bir eylemdir. Royce’un Tanrı’sı, insanla birlikte acı çeken, aynı zamanda kötülükle mücadele eden bir Tanrı tasarımıdır.

²⁸¹ *A.g.e.*, s. 23.

²⁸² Royce, *RAP*, s. 452.

²⁸³ *A.g.e.*, s. 457.

²⁸⁴ *A.g.e.*, s. 465.

²⁸⁵ *A.g.e.*, s. 456.

2.6. Kötülükle Mücadele

The Philosophy of Loyalty adlı eserini yazıncaya dek ‘kötülükle mücadele’ ile ilgili son sözünü *The World and Individual*’de söyleyen Royce, hayatın mücadele ve kötülüğün de bu mücadelenin hemen yanı başında ve onunla birlikte yaşadığını belirtip, “Tüm fâni hayat kötülükle mücadeleden ibarettir”²⁸⁶ diyerek kötülüğün yaygın ve bilinen genel bir resmini çizer. Royce, “bütün geçici durumlar (...) tatmin edici değildir, zira kötülük de öyle” diyerek sonlu olan her şey insanı tatmin etmeyecektir, çünkü zihinden geçenler, uygulamaya koyularlardan kat kat fazladır,²⁸⁷ der.

Gelinen noktayı Royce, Tanrı, dünya ve bireylerin içinde bulunduğu ilişkiler yumağı şeklinde takdim eder. Buradaki “kötülükle mücadele,” birlikte yaşayan insanın kaderi de birbirine bağlıdır anlayışını yansıtır. Monoteist Tanrılı dinlerin imasını dahi kabul edemeyeceği ‘Tanrının yardıma ihtiyacı olduğu’ şeklindeki inanç ve anlayışa rağmen Royce’a göre, acı çekme hususunda sadece insanın insanla değil, insanın Tanrı’yla da kaderi ortaktır. Dolayısıyla hem insan hem de Tanrı birlikte kötülükle mücadele etmelidir. Bu ifadede hak dinler için uygun görünmemektedir. Yani Royce’a göre “Benim çile çekmem arkadaşımın yanlış davranışının sonucudur ve genel anlamda bakıldığında arkadaşım ve ben kötülüğün üzerine iyiyi/iyiliği getirebiliriz.”²⁸⁸ Nihayet o kötülükle mücadeleyi: “Cesaretin, sabrın, kadere teslimiyetin ve umudun meziyeti”²⁸⁹ olarak değerlendirir.

Son dönem eserlerinde Royce kötülüğü, “savaşmak zorunda olduğumuz bir şey” olarak görür. Aynı zamanda kötülük, dünyadan dışarı atılması gereken bir şeydir ve “kötülüğü ortadan kaldırmak insanoğlunun görevinin bir parçasıdır.”²⁹⁰ Bununla birlikte bazı fikirler, aslında tüm kötülüklere karşı olan asıl tutumumuzu gerçekte tam olarak yansıtmamakta ve kötülükle ilgili deneyimlerimizin eksik bir izahını sunmaktadır.²⁹¹

²⁸⁶ Royce, *The World and the Individual*, Second Series, (New York: Macmillan Company, 1923), s. 379. *WI* olarak kısaltılacaktır.

²⁸⁷ *A.g.e.*, s. 381.

²⁸⁸ *A.g.e.*, s. 392.

²⁸⁹ *A.g.e.*, s. 380.

²⁹⁰ Royce, *SRI*, s. 219.

²⁹¹ *A.g.e.*, s. 232.

Royce burada, acıyı özümseme ihtimalinin olmadığı durumlarda, kötülüğe karşı verilen savaşın sonunda elde edilebilecek iyilik için bu trajedileri, potansiyel kötülüklerden ayırt eder. “Kötülüğün ortadan kaldırılması gerektiği” düşüncesi, mevcut hayat hikâyemize katıp da bağdaştıramadığımız, bir yerlere koyamadığımız ve anlamını çıkaramadığımız trajediler için geçerlidir:

İlk çarptıkları anda afetlerin getirdiği şoklar, kaybın yeni ve yersiz şeylerin getirdiği acı ve ümitsizlik... Hastalık, kıtlık, zalimlerin zulmü, acımasız kaderin bıraktığı insan enkazları tüm bunlar, alelade düşüncemize göre hiçbir surette bağdaştıramadığımız, doğrulayamadığımız ve mantıklı olarak algılayamadığımız olgular gibi görünmektedir.²⁹²

Royce bu olguların ahlâkî açıdan yeniden adanmanın kaynakları olabileceğini söyler.²⁹³ İnsanlar, mücadeleyi kazanabileceklerini gösterirler; zira bizler, kötülükleri özümseme ve ruhanileştirme gücüne sahibiz. İşte bundan dolayı, acının kaynakları, dinî görüşün kaynakları hâline gelebilmektedir.²⁹⁴ Çünkü bizler geleceğe doğru yönelmek üzere, şimdiye bakıp her zaman geçmişin yorumunu yapmaya çalışan ve anda yaşayan, yorum gücüne sahip birer insanız. Royce’a göre “çile/acı” (*sorrow*), anlamını tam da bu sürecin kendisinden alır. Kötülükle savaşın yıkıcı olduğu gibi yapıcı bir özelliği de vardır; bu, “hayattan ayrılmak yerine yeni bir hayata geçişi” gerektirir. Bu tür kötülükleri, sadece onları özümsemekle, idealleştirmekle, hayat planlarımıza sokmakla, onlara anlam kazandırmakla ve bütünün içerisindeki yerlerine koymakla ortadan kaldıracabiliriz. Bir şeye “acı” dediğimizde, ona sahip çıkarız. “Acı” kelimesini kullandığımızda kaynağı ne olursa olsun onu özümsemeye ve idealleştirmeye başlamışız demektir.²⁹⁵

Royce’un, hem ilk dönem hem de son dönem felsefî çalışma ve tartışmalarında çile/acı önemli bir yer işgal eder. Onun çerçevelediği anlamda sadakat, kötülük ve din, merkezini acının oluşturduğu birbirleriyle doğrudan ilgili bir konular kümesi oluşturur. Royce’un acı hakkındaki düşünceleri, ahlâk ve din felsefesini de şekillendirir. Nitekim insan hayatında acıların yaygınlığı, kötülük problemini mücadele anlamında ele alışı; yaşadıkları bütün ümitsizliklere rağmen sadık faillerin kendilerini *kayıp ülkülere*

²⁹² *A.g.e.*, s. 233.

²⁹³ *A.g.e.*, s. 233.

²⁹⁴ *A.g.e.*, s. 236, 237.

²⁹⁵ *A.g.e.*, s. 239, 240.

adadıklarında yeniden canlanmaları ve son olarak da sadık faillerin menfaatleri, sorumlulukları ve yükümlülükleriyle birlikte, bizatihi ahlâkî birey olarak varlığa çıkmaları hep acının olumlu katkısı ile izah edilebilir.

Royce’a göre “kötülükle mücadele,” ‘birlikte çekilen acı’yla anlam kazanır. Royce’un sosyal felsefesinin ve insan anlayışının izlerini burada da görmek mümkündür. Nitekim Royce’a göre, “Bu dünya geçici bir ahlâkî düzene sahiptir.” İnsan, sosyal bir varlık olduğundan dolayı “bireysel eylemler, insan doğasından ayrı tutulamaz. Bütün insanların yaptığı günahlar aynı zamanda kişinin kendi günahıdır.”²⁹⁶ Royce’un ahlâkî kötülük, birey ve toplum arasında kurduğu sıkı ilişki, hem kendi boyutları hem de birbirleriyle ilişkileri içinde değerlendirildiğinde, onun *olgun dönem* felsefesinde öne çıkan ve ideal topluluk olarak gördüğü ‘Yorum Topluluğu’ fikrinin birlikte acı çeken, birlikte mutlu olan bir topluluk hedeflediğini gösterir.

Royce bu konuda “daima kendimle beraber bir deha taşımalıyım, eğer dünyanın geleceği için sorumluluklarımı yapamazsam, eylemlerim bir noktada tıkanırsa, bunu yapabilecek durumda olan diğer kişilerin önünü açmalıyım”²⁹⁷ der. Ona göre kötü eylemler ve insanlığa yakışmayacak davranışlar, geçici düzenin içinde yer alan unsurlardır.²⁹⁸ Royce ne başkalarını ne de insanı bu hâle getiren vasıtaları suçlamamamızı, kendimizi yargılamayı öğrenmemiz gerektiğini²⁹⁹ tavsiye eder. Bu tema yavaş yavaş sadakat düşüncesinin içinde etik değer olarak yer alır: “İyiliklerin içinde kötü vardır diyemeyiz ama kötülüğü de aramalıyız. Ben işime gönüllüce ve sadakatle sarılıyorum, çünkü bu iş benim hayatımın anlamıdır.”³⁰⁰ Eylemlerimiz hayatlarımızın göstergesidir. Bu durum geçici düzenin gerekliliğidir. İhaneti ve kabul edilemeyen davranışları yorumlayan Royce, bunlar için “beni hayrete düşürmeyen şeyler”³⁰¹ ifadesini kullanır.

Schell’in de ileri sürdüğü gibi süreç teizminin izlerini taşıyan Royce’un “bizimle birlikte acı çeken Tanrı” anlayışı, bu aşamada bizimle birlikte kötülükle mücadele eden bir Tanrı’ya

²⁹⁶ Royce, *WI*, s. 389.

²⁹⁷ *A.g.e.*, s. 392, 393.

²⁹⁸ *A.g.e.*, s. 389.

²⁹⁹ *A.g.e.*, s. 390.

³⁰⁰ *A.g.e.*, s. 391.

³⁰¹ *A.g.e.*, s. 407.

dönüşür: “Acı çekiyoruz, ama bu sayede bütünlüğün ve birliğin farkına varıyoruz” diyen Royce, acılarımızın aynı zamanda Tanrı’nın acıları olduğunu belirtir. Acılarımız sayesinde ne olduğumuzu, nasıl olduğumuzu, ne niyetle olduğumuzu, ne plan kurduğumuzu, Tanrı bilir ve deneyimlerimiz Tanrı’nın sonsuzluğa giden yaşamında sonlu birer yansımadır, O’nun parçalarıdır.³⁰² İnsan ile Tanrı arasında öz ve mahiyet ayrımı yapmayan ilkel ve insan biçimci (*anthropomorphic*) Tanrı tasarımı izlerini gördüğümüz ve K. Kerim’de bahsi geçen Tanrı anlayışının aksine Royce’a göre biz Tanrı’nın parçasıyız, parça acı çekerse bütün olan Tanrı da acı çeker. Royce, geleneksel ahlâk teorilerinin desteklediği kötülükle mücadele ile kişilerin kendi deneyimleriyle kötülüğe karşı verdikleri mücadele arasındaki küçük farkları ve ince ayrıntıları ele alır. Royce’un bu gayreti, en çok, sadakat anlayışı irdelenirken göz önünde bulundurulmalıdır. Royce’un etik anlayışında “ahlâkî eylem anı” (*moment of moral action*), dünyadaki bütün düzeni, eylemleri, ahlâka götüren vasıtaların iyiye yönlendirebilen bir unsuru olmalıdır. “Şu hâlde ahlâkî bir eylemde kötülük de iyilik bilincinin bir parçasıdır, kötülüğü iyilik bilinciyle yenebiliriz”³⁰³ derken Royce, yıllar sonra bunu *sadakat*te formüle edecektir.

2.7. Kötülük Problemi ve Sadakat

The Philosophy of Loyalty’nin son sayfalarında Royce, sadakatin kötülük sorunuyla olan ilgisini yeniden ele alır. Önemli bir bağıntı, aşağıda ifade edileceği üzere kayıp ülküler kavramında yatmakta ve Royce okuyucularını kendi idealizminin hiç de “sığ bir iyimserlik/optimizm” olmadığı konusunda ikna etmeye çalışır. Royce sorunu niçin yıllar sonra tekrar ele almaya mecbur kaldığını şöyle ifade eder:

Yalnız ve ancak sadık ben, ülkünün bizzat kendisi aslında canlı bir bütün olarak görülebildiği sürece acının, cehaletin, sınırlamanın, kaybın ve yenilginin o büyük iyiliğini –ve *tam olarak sadakatin iyiliğini*– bilir... Acıyla vurgulanan idealleşmiş ülkünün değerini gördüğümüz zaman, ne kötülük olursa olsun, bunun en azından ideal bir düzen içerisinde yerinin bulunabileceğini görürüz. Sadakat olmadan kâinat nasıl olurdu ki? Ya deneyim olmaksızın sadakat nasıl olurdu?³⁰⁴

Sadakat kavramına dayalı deneysel bir teodise ileri süren Royce, kötünden iyinin çıkabileceği fikrini ileri süren ilk düşünür değildir. Bununla beraber onun sadakat temeline

³⁰² *A.g.e.*, s. 408, 409.

³⁰³ Royce, *RAP*, s. 452.

³⁰⁴ Royce, *PL*, s. 393.

dayalı etik söylemleri, birey ve toplum için bunun nasıl meydana geldiğini tam olarak açıklamaktadır. Sadece sadık faillerin bir ülküsünün olmasından dolayı –“bir plana uygun şekilde sürdürülen bir hayat olarak kendi nefsiniz, idealinizle sizin için yorumlanan planınız olarak bilinciniz, hayattaki şahsi hedefiniz olarak ifade edilen amacınız”–³⁰⁵ acıyla ilgilenmek ya da acı çekmek için ruhani kaynakları bulunmaktadır. Acı ve hayal gücünün önemi burada devreye girmektedir. Sadakatle canlı tutulan sadık failler, bir idealin gerçekleştirilmesine yönelik çabaları tekrarlayanın ne anlama geldiğini bilirler. Bu, yol boyunca meydana gelen bir trajediyi anlamlandırma çabasını zorunlu kılmaktadır. Sadık bağlılığın sağladığı anlatım olmaksızın sadık fail, yorum yaparak kötülüğün anlamını çıkartacak bir yönteme sahip olamaz ve de yorumlamayla kötülüğü asla anlamlandıramaz.

Royce, sadakat anlayışını değerlendirmek ve eleştirmek isteyenlerin yanlış anlamalarını önlemek için, ideal düzenin ne olacağını ya da gelecekte olacak olanı önceden belirlemediğini vurgular. Sadece sadık failler, çalışmalarıyla ruhani zafer elde edebilir.

Teorimizi, hiçbir zaman dünya hayatının ebediyen tamamlandığı ve daha sonra bizim, benzer bir yolla onun kusursuzluklarını örnek almamızı istediğini ortaya koyan bir anlamla ifade etmiyoruz. Görüşümüz şudur ki; sadık olan her birimiz, hayatın bütünlük planı olarak geçmiş, şimdi ve gelecek zamanda, kısaca sonsuzluk olarak adlandırdığımız hayatın bütününde eşsiz amelini gerçekleştirmekteyiz. Benim amelim gerçekleşmezse dünya hayatı benim amelimi göremeyecektir.³⁰⁶

Bu açıklama, James’in Royce’un *The Philosophy of Loyalty* adlı eserinin yayımlanmasından bir yıl önce Lowell Konferansları’nda yer verdiği görüşlere Royce’un verdiği yanıtın önemli bir bölümünü oluşturur. James, kötülük söz konusu olduğunda, Royce’un rasyonalizminin “sığ bir iyimserlik” olduğunu ve Mutlak’a duyulan inancın pragmatik değerinin, inananlarının rahatını sağlamak olduğunu iddia eder. James, Mutlak sonsuzlukta “kötülüğün ‘etkin’ kılınmasından dolayı (...) onun sonucuna güvenebileceğimizi (...) korkularımızı atabileceğimizi ve sınırlı sorumluluğumuzun endişelerinden kurtulabileceğimizi” ayrıntılı bir şekilde ele alır. Kısaca James, Royce’u taciz edercesine Mutlak’a duyulan inancın, ona inananları “meselelerin bizden daha emin ellerde olduğunu ve bizim işimiz olmadığını hissederek dünyayı kendi düzeninde dönmeye

³⁰⁵ A.g.e., s. 384.

³⁰⁶ A.g.e., s. 394, 395.

bırakmalarına” – ‘ahlâkî bir tatile çıkmalarına’ imkân tanımaktadır, diyerek karşı çıkar.³⁰⁷ Aksine pragmatist, çeşitli nedenlerle, Mutlak olanı ne arzular ne de ona ihtiyaç duyar; o, sadece ahlâkî tatiline çıkar veya profesyonel bir filozof olarak bunları daha az sıkıcı diğer ilkelerle sunar.³⁰⁸

“Ahlâkî tatil” olanağı sunan ideale hiçbir şekilde inanmamaya da karşı çıkan Royce’a göre sadakat, gayret ve çabalamaları içerdiği gibi, bazen ihaneti de ihtiva eder. Royce, *The Sources of Religious Insight*’da James’in “ahlâkî tatil” anlayışını yanlış yorumlama suçlamalarına karşı o öldükten sonra da kendisini savunmaya devam eder: James, en yüce iyiliğin ve bunun bu dünyada gerçekleşmesinin, bireyin “ödev çağrısından azat edilmesi” olduğunu varsaymakla hataya düşmüştür. James, “zahmetli amellerin dürüst insanlar tarafından gerçekleştirilmesinden” dolayı Tanrı’nın dünyadan memnun olduğu görüşünü –kendi pragmatizminin ruhuyla uyumlu olmasına rağmen– “ısrarla görmezlikten geliyor” gibi görünmekteydi,³⁰⁹ der.

Daha sonra Royce, sadık faillerin “ahlâkî tatile” çıkmadıklarından, trajediyle ilgilenme konusundaki kaynaklara tek başlarına nasıl sahip olduklarını tekrarlar. Bizler, ahlâkî durumlar karşısında daha az gayretli değiliz zira bizler, “gereksiz düşmanlığın yerine yaratıcı asimilasyonu ve yıkımın yerine gelişimi nasıl koyacağımızı” öğrenmiş durumdayız. Sadık failler, bu tür kötülükler karşısında daha sadık olmaktadırlar; çünkü sadece sadıklar, kötülüğün iyiliğin nasıl bir bütünün parçaları olabildiklerini görmektedirler.³¹⁰ Bu cümleden olarak aşağıda kötülük ve iyilik ilişkisini en iyi yöneten sadık kimdir? Ve ahlâk faili olarak sadık niçin en ideal ahlâk temsilcisidir? Sorularına Royce perspektifinden yanıt aramak gerekecektir.

³⁰⁷ William James, *Pragmatism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, s. 41.

³⁰⁸ *A.g.e.*, s. 43.

³⁰⁹ Royce, *SRI*, s. 177.

³¹⁰ *A.g.e.*, s. 236.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN FELSEFESİ:

ROYCE'DA AHLÂKIN ÖZNESİ SORUNU

1-AHLÂK FELSEFESİNDE BEN VE KİŞİLİK

Bu bölümde genel olarak ele alındığında ahlâk felsefesinin, özelde de Royce'un sadakat anlayışının öznesi olan 'insan' tipolojisinin kavramsal çerçevesi ve sadakat için ahlâkî tiplerin değeri ele alınacaktır. Esasen Ben'in ontolojik statüsü ile ilgili olarak sıkça yapılan tartışmalar da ahlâk felsefesi açısından 'kavramsal' tartışmanın ötesinde bir değer ifade etmez. Çünkü burada ahlâkın muhatabı, öznesi olarak insanı tanımlamak, belirlemek amaçlandığına göre bunun hangi kelimelerle ifade edildiği ahlâk felsefesi açısından talî bir sorundur. Filozoftan filozofa; felsefî sistemden sisteme göre değişen 'Ben' (*Myself, Ego*);¹ 'Benlik' (*Self-respect, Personality, Ego*); 'Kişi /Şahıs /Fert /Birey,' (*Person, Individual*);² 'Kişilik /Şahsiyet /Sosyal Kişilik' (*Individuality, Identity, Personality*);³ 'İnsan /Âdem /Adam' (*Human Being, Man, Person, Lat. Homo*);⁴ 'Özne/Fail' (*Agent, Subject*);⁵ ve benzeri diğer kavramların, batı düşüncesinde olduğu gibi, bizim literatürümüzde de henüz tam olarak sınırlarının belirlenemediğini görüyoruz.

Nitekim 'Ben,' 'Benlik' ve/veya 'kişilik,' 'şahsiyet' kelimelerinin hem Türkçe hem de batı dillerinde yazılan sözlüklerde zaman zaman birbirinin yerine veya 'tanımlananın' 'tanımda' da kullanıldığına şahit oluyoruz.⁶ Yeni bir kavram ve düşünüş

¹ TDK sözlüğünde Ben, kişiyi öbür varlıklardan ayıran bilinç; bir kimsenin kişiliğini oluşturan temel öge, ego şeklinde tanımlanır. (*Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara, 2005, s. 241). Çeşitli Türkçe sözlüklerde de nefis, öz, ene, ego gibi farklı biçim ve anlamlarda kullanılan İngilizce *Self/Myself* in karşılığı olarak bu çalışma boyunca Ben'i kullanacağız. Genellikle sıfat veya ön ek şeklinde kullanılmakla birlikte *Self*, bir ahlâk felsefesi terimi olarak, Royce felsefesinde faildir, öznedir. Terimin farklı anlam ve kullanımları için bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 602, 603; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Üçüncü Baskı, Savaş Yay., Ankara, 1984, s. 17; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 49. <http://www.zargan.com/sozluk.asp?Sozcuk=self&GosterDil=1>.

² 'Kişi' için bk. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 110. örneğin, ahlâksal kişi: "sorumluluğu ve hesap verme yeteneği olan ben."; "kadın ya da erkek farkı gözetilmeksizin somut birey" bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 614; şahıs (kişi, fert, birey): "insanın cismanî hâl ve keyfiyeti" Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, s. 379.

³ Kişilik için bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 614; Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 252, 253; Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, s. 380,381; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 110,111.

⁴ 'İnsan' için bk. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 97; Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, s. 218-221;

⁵ Özne için bk. Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 362, 363; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 804, 805; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 143.

⁶ Bk. Murtaza Korlaelçi, "İnsan Benliği," *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 15, TFD Yay., Ankara, 1995, s. 30-35; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 110,

biçimi, kendini ülkü veya ülkülere adanmış, paradoksa son vermiş bir ahlâk faili olarak Royce'un Sadık Ben (*Loyal Self*)'i, belkide ahlâk failinin yerini belirlemede bize yeni bir yol ve düşünce aralayabilir.

Ancak ahlâkî hayatı anlamlandırmak, yeni bir yol ve düşünce aralamak için kavramlar kullanılır. Kavramlar hüküm yumağıdır ve ancak hükümle bilgi aktarımı olur.⁷ Bu bakımdan hüküm yumağı ve bilgi aktarım aracı olan kavramların zihinde başka çağrışımlar yapmayacak şekilde kullanılması gerekir. Nitekim Bedia Akarsu, 40 yıl sonra kendi eserinin konusu ve başlığından hareketle, eseri hakkında yazarken, Batı dillerindeki karşılığını vermese de kişilik (*personality*)⁸ kavramının kişi (*person*) kavramıyla değiştirilmesi gerektiğini⁹ söyler. O aslında bununla, öncelikle felsefi kavrayışın durağan değil, dinamik bir yapı gösterdiğini, dilin düşünceyle birlikte geliştiğini ve Türkçedeki felsefi kavramlarda da büyük bir ilerleme olduğunu ifade eder. İkinci olarak da çalışmasının konusunun, felsefi olduğu kadar psikolojik bir çağrışım yapan “kişilik ve insan olma değil”, “kişi kavramı ve insan-olma” olduğunu söylerken aslında, esaslı bir sorunumuza da dikkat çeker. Sorun kavramları yerinde ve doğru kullanmak, kullanılan kavramla ne/neyi kastettiğini tam olarak ifade etmek veya edememek sorunudur. Zira batılı bir düşünür hakkında yapılan ve konu-kavram-bağlam ilişkisi iyi kurulamayan bir çalışma, amacın gerçekleşmesine tam olarak hizmet edemeyebilir.

Bu anlamda sorunumuz; kişinin, ahlâka uygun eylem ve yargılarda bulunma yeteneği demek olan ahlâkî özneliliğin veya temsilciliğin (*moral agency*), Royce'un ahlâk felsefesiyle bağlantısı sorunudur. Başka bir ifadeyle, Royce'un sadakat ve Sadık Ben (*Loyal Self*) kavramlarıyla doğrudan ilişkili olan, Tanrı, din, ahlâk, hukuk, özgürlük, erdem ve diğer kavramların Royce'un ahlâk faili olan sadık ben ile ilişkisi sorunudur. Zira ahlâk felsefeleri, insana yüklenen anlamla biçim alır, gelişir veya temellendirilir. Mesela ‘insan

⁷ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1995, s. 118.

⁸ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi*, Dergâh Yay., İstanbul, 2001, s. 160, 161. Bu eserde eniyet için, Fransızca *personnalité* karşılığı olarak şahsiyet ve eniyet kullanılsa da, *personnalité* ve *individualité* arasında da bir ayırım yapılır; şahsiyet anlamında *individualité*'nin kullanılmasının daha isabetli olacağı, Zû eniyet (*personne*) lafzını, günlük kullanımda şahıs olarak tercüme etmekte bir sakınca görülmezken, bunun felsefeye teşmil edildiğinde mantık, psikoloji ve metafizik kavramlarını altüst edebileceği belirtilir.

⁹ Bedia Akarsu, *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İnkılâp Yay., İstanbul, 1998, s. 9, 10.

özgür değildir' dediğimizde onu belirlenimci/determinist bir yaklaşımla ele almış oluruz. Oysa insanı sırf suret bakımından ele almak mümkün olduğu gibi, sosyolojik, psikolojik, antropolojik bir varlık olarak görmekte mümkündür.

Örneğin Felsefî antropoloji, belirgin ve genel özelliklerini dikkate alarak insanı; bilen, yapıp eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, isteyen, özgür olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, devlet kuran, inanan, sanat yapan, konuşan, biyopsişik bir varlık¹⁰ olarak tasvir ve tarif eder.

Ahlâk felsefeleri insanı bütün özellikleri ve sıfatlarıyla birlikte ele alır. Yani insanı, ahlâkî bir varlık, ahlâkın öznesi veya muhatabı olarak görür. Seven, eyleyen, tavır alan, belirleyen, uygulanan, bağlanan, iman eden, erdemli... Veya bütün bunların aksine, sevmeyen, duygusuz, tavırsız, inkâr eden... Bir varlık olarak insan, dinin de ahlâkın da muhatabıdır. Bütün bu sıfatlar, insanın bir yönünü açığa çıkarır: O da, insanın yönelen veya bağlanan bir varlık olduğu gerçeğidir. Nitekim sadakat, insanın bir şeye yönelmesidir. Bu yönelme, G. Marcel'de '*Ben'in Ben'e*', '*Ben'in Başkasına*' yönelmesi şeklinde formüle edilirken,¹¹ ileride göreceğimiz gibi, Royce'un *Ben*'inin nihai yönelmesi 'kayıp ülkü' yedir.

Biz bu bölümde, Royce'un ideal insan olarak nitelediği *Sadık Ben* ve onun sadakat ahlâkı açısından önemli gördüğü kişilik tiplerini ortaya koymaya çalışacağız. Zira değerleri inceleyen biri, işine kişi ve *kişiliği* çalışmakla başlamalı ve yine onunla bitirmelidir.¹² Nitekim Royce da "ahlâkın ilk ilkesinin veya amacının 'ahlâkî ferasete sahip' ve 'onu aktaran' bir insanı etkin kılmak" olduğunu¹³ ileri sürer. Royce'un insan anlayışının en önemli iki özelliği burada kendisini ortaya koyar.

Royce'un insan anlayışı, sadakat anlayışı ve ahlâkının bütününü içerisine yayılmış durumdadır. Onun ahlâk faili; aktif, sosyal, sadık, özgür, beğenen, seçen, iradeli, ülkü sahibi,

¹⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 61-230; C. Sadık Yaran; *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yay., Ankara, 2002, s. 41; Antropolojik, metafizik ve sembolik değerlerin taşıyıcısı olarak 'insan'ı ele alan bir çalışma için bk. Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2004.

¹¹ Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, s. 5, 6. Royce'da sadakat (*loyalty*), Marcel'de bağlanma (*engagement*), bu düşünürlerin ahlâk sistemlerinin temeli olması bakımından ilginç bir benzerlik taşır.

¹² Schell, *JRPL*, s. 126.

¹³ Bk. Royce, *RAP*, s. 178.

inanan ve eyleyen bir Bendir. Nitekim o, bu failin özelliklerini bir ahlâk tipolojisi sistematığı ile aktarmayı tercih eder. Bu bölümde tartışmanın merkezine aldığımız ‘Sadık Ben’ fikrine ulaşmak için, Royce’un bir ahlâkî kişilik (*moral personality*) tipolojisi önerdiği *Urbana* konferanslarından yararlanacağız.

Ahlâk felsefesinde ‘ben’, ‘kişi’, ‘insan’, ‘fail’, ‘özne’ gibi kavramlarla genellikle ahlâkın muhatabını kastederiz. Bu kavramların kendisi bizzat ahlâkın öznesi olmaz, yani “kendinde ben” bir ahlâk faili değildir. Çünkü onun ahlâk faili olmasının en genel şartı, sorumluluk fikridir. Birçok filozof gibi Royce’da da ahlâkın öznesi sorumluluk alabilen faildir. Ancak bununla birlikte Royce, bazı filozofların eylem (*act*), bazılarının özgürlük, bazılarının akıllı olmak gibi eklentilerini yersiz bulur. Zira sorumluluk alan Ben, doğal olarak eylemleriyle sorumludur. Eylemler özgürce seçilerek yapıldığı zaman sorumluluktan söz edilebilir.¹⁴ Gerçekten de eylem, ahlâk ve hukuk felsefesi açısından insanın özgürlüğü ve sorumluluğu yönüyle ele alınır. Eylemin tanımı, yeri, değeri, sonuçları ve yönelimi bakımından filozoflar; belirlenimci/*determinist*, ılımlı belirlenimci, kaderci (*fatalist*), indeterminist ve özgürlükçü olarak ayrılırlar.¹⁵

Ödev (*duty*) ve özerklik (*autonomy*) alanında Royce, Kant’ın ilkelerini esas alarak bu ilkeleri kendi amaç ve planları doğrultusunda bir araç olarak kullanır. Kant’ın ahlâk felsefesinden yararlanan Royce’a göre özerklik, ahlâk prensibi olarak kendi başına yeterlidir. Ancak özerklik bizim bütün ahlâkî birikimimizi yansıtmaz ve ahlâkî faili başka bir ifade ile ahlâk mümessilini (*moral agent*) bir paradoksa sürükleyebilir.

Royce, sorumluluğu merkeze koyduktan sonra, eylemin özelliklerini verir. Eylem, “iradî ve bir ülküye yönelmiş” olmalıdır. Oysa ‘işlev veya faaliyette’ bunların biri veya her ikisi birden olmayabilir. Suyun yatağında akıyor olması bu açıdan bir eylem sayılmaz. Bundan başka eylem, bir amaca yönelmiş, yansımış (*reflection*) olmalıdır. İşte Royce, bu bir amaca yönelme, yansımayla sadakatın nesnesini kasteder¹⁶ ve bu yönelme, “kayıp ülküler” (*lost causes*) kavramında dillendirilir.

¹⁴ “Ben” ve “sorumluluk” hakkında geniş bilgi için bk. Murtaza Korlaelçi, “İnsan ve Sorumluluğu,” *Felsefe Dünyası*, S. 34, TFD Yay., Ankara, 2001, s. 13-16.

¹⁵ Aynur İlhan Tunç, *Thomas Reid’in Tanrı Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2003, s. 58- 60.

¹⁶ Emel Koç, “İnsan ve Sadakat,” *Felsefe Dünyası*, S. 35, TFD Yay., Ankara, 2002, 49-57.

İradî veya sorumlu ben, sonludur, fânidir ve bir ülküye yönelmiştir veya bağlanmıştır. Hatta bağlanmakta yetmez, Royce'un kavramıyla sadakat göstermiştir.* Sonlu olduğu hâlde iradî sayılmayan, örneğin sahibine bağlanmasıyla köpek, ayırt edemeyen çocuk, aklını kullanamayan meczup ahlâk açısından fail değildir ve bunların bağlanmaları; yani köpeğin sahibine, çocuğun anneye, meczubun kendine bir şeyler verene sadakati Royce açısından ideal bir bağlanma değildir.

Royce'un Ben'den farklı bir anlam yüklediği ve farklı sözcükle ifade ettiği *Kişilik* (*personality*) kavramının yerini ve değerini belirlemek açısından şu kadarını söyleyebiliriz ki, Kant gibi Royce için de “kişilik” kural koyucu (*normative*) bir kavramdır. Bu kavram yapılan eylemler açısından sorumluluk almayı ima eder. Bir insanın, bir hayvan hatta salt insandan farklı olarak plan ve amaçları (*purposes*) vardır ve hayatını bunlara uygun olarak yönlendirir.

Ahlâka uygun eylem ve yargılarda bulunma, başka bir ifade ile eylemlerinin sorumluluğunu alabilme yeteneği Royce'a göre kişinin, ahlâkî özneliğe/temsiliğe (*moral agency*) yükselmesi hâlidir. Yani bir öznenin ahlâk açısından fail olabilmesi için amaçları, amaçtan farklı olarak planları, bu amaç ve planlara uygun bir eylemi olmalıdır. Eylem, hayatın özüdür. Ben kişiliğini ‘kendiliğinden değil’ eylemleriyle kazanır.¹⁷ Planları ve amaçları olmayan ben henüz bir kişilik değildir. Bir insanın, kararlar alması, eylemlerini anlamlı hâle getirmesi için şu anına anlam yükleyebilme becerisi, ancak onun geçmişine ve geleceğine başvurabilme becerisiyle mümkündür. Royce'a göre sadece insan, bir sadakat güzelliğinin peşine düşebilir.

1. 1. Ben

Ben (*Self*) fikrinin merkezî bir tema olarak belirdiği modern felsefenin resmini çizen Royce, “Gerçek Ben kimdir?” sorusunu merkeze koyanın Kant olduğunu, dolayısıyla modern felsefenin Kant felsefesinin bir izdüşümü olduğunu belirtir.¹⁸ Kant'ın derin izlerini taşıyan gerçek ya da hakiki “Ben”i Royce, Kant'ın kavramlarından farklı da olsa, onun

* Royce'da bağlanmak (*fidelity*) ve sadakat (*loyalty*) arasındaki fark bir sonraki bölümde açıklanacaktır.

¹⁷ Korlaelçi, “İnsan Benliği,” s. 34.

¹⁸ Royce, *SMP*, s. 162, 163.

belirlediği çerçevede ele alır. Biz burada başka bir çalışmanın konusu olabilecek Kant’la karşılaştırmalı bir ‘Ben’ anlayışını ele alabilecek durumda değiliz. Ancak Royce’un kendisi Kant’a atıf yaparak onun terminolojisiyle kendi terminolojisi arasındaki farkı ve anlayışı göstermeye çalışır. Biz de onun eserlerinde ele aldığı şekliyle bir ‘Ben’ tanımı ve onun ahlâk felsefesindeki konumunu belirlemeye çalışacağız.

Royce’a göre, akli başında (*sane*) insanla hezeyan (*delirious*) içindeki insan farklıdır. Çünkü akli başında insan, “her ân, benliğine daha geniş bakar ve o, ânı geçmiş ve geleceğe bağlar. Oysa hezeyan içindeki insanın ruhu, değişken görüntüler yığınıyla doludur. Akli başında insan, günlük dilde ifade ettiğimiz gibi, sürekli olarak kendisini toplar, bir şeyleri başka şeylere bağlar ve bu yolla –Kant’ın düşüncesinin merkezindeki gibi–kendisinin dışındaki dünya ile bağlantılar kurar. Bu, “akli başında olanın” doğası gereği görünüş dünyasında bağlantılar tasavvur etmesiyle ilgilidir.¹⁹

Royce, “eğer şu ân akli başındaysam, o zaman kendimi şu ândaki benden çok daha fazlası olarak görmeliyim. Sanki hiçbir surette şu ânda burada olmayan geçmişim ve geleceğimle iletişim kurmalıyım. (...) Zihnimdeki olguları birleştirerek kendimi zamana bağlarım”²⁰ der. Royce, Kant’ın bilgi problemini, felsefî yaşamının temel sorunu hâline gelen bir soru şeklinde çok erken yaşlarında yeniden formüle eder. 1880 yılında Royce şöyle yazar:

Kant’ı onu daha önce hiç görmediğim gibi görüyorum. Ancak sorunumuzu farklı bir şekilde ortaya koymalıyız. Şöyle söylüyor Kant: Bilginin nesnesiyle olan ilişkisi nedir? Biz ise şöyle söylüyoruz: Her bilinç ânının diğerleriyle ilişkisi nedir? Bizim sorumuz daha temelli olabilir ve böyle olmasının tek yolu, yine Kant’ı çalışmaktan geçer.²¹

Ben’in deneyime nasıl tutarlılık kazandırdığı konusuna yapılan bu vurgu, Royce’un felsefî yazıları boyunca tekrarlanır. “*Günlük*’ünün (*Thought Diary*)” bir başka yerinde Royce şöyle yazar:

Her insan bir şimdiki zamanda yaşar ve bir geçmiş ve gelecek tasarlar. Tüm yaşamı bundan oluşur. Gelecek ve geçmişin ikisi de gölgedir, şimdiki zaman tek gerçektir. Yine de gerçek, tamamen

¹⁹ *A.g.e.*, s. 28.

²⁰ *A.g.e.*, s. 128, 129.

²¹ Royce, *FE*, “Düşünce Günlüğü” (*Thought Diary*)’nden (kayıt tarihi 4 Eylül 1880), Loewenberg, *FE*’ye yazdığı Editör Girişi’nde Royce’un “Düşünce Günlüğü”nü tarihleriyle birlikte alıntılanmış ve burada yayımlamıştır. Bk. *FE*, s. 33, 34.

gölgelerin tasarlanmasıyla meşguldür ve gölgeler olmaksızın gerçek bizim için ne yaşar ne de onun değeri vardır.²²

Royce bu geçici “Ben” anlayışıyla idealist yaklaşımın neden herhangi bir (salt) realist tespiti üstün geldiğini temellendirir. Royce, idealizminden vazgeçmeyerek bir Ben tanımını sunar. Ben, “bilinçli bir yaşamda şekillenen, Mutlak yaşamın birliği içerisinde ‘görelî’ bir bütün olarak var olan bir anlamdır.”²³ Birlik Ben’de değildir; ama Royce’un Mutlak dediği Benler ağındadır. İdealist kavramsallaştırmayla şekillenmiş bir anlamı olan Ben, Royce için etik bir kategoridir.²⁴ Bireysellikten bahsettiğimiz zaman bu tek yaşamın zarurî *biricikliği*ni imliyoruz; ama onun birliği şimdiki zaman bilincimizde ne bulsak onu aşmaktadır.²⁵

Birey olarak gerçek Ben, insanların şu anda sahip olduğu bilinç biçiminden farklı bir bilinç biçiminde nihai ifadesini bulur. Ben ile ilgili şu anki bilincimizin deneye dayalı/ampirik çeşitliliği, karmaşası, belirsizliği ve tutarsızlığı şu gerçeğe bağlanarak açıklanmalıdır. Evrenin ahlâkî düzeninde birey olarak hiçbir Ben, yalıtılmış ya da hiçbir surette diğer Benlerden veya Doğanın kendisinin içsel yaşamının tüm alanından ayrılmış değildir.²⁶

Sonuçta *Ben* ile ilgili en bireysel olan şey, ölümlü bireyin hem anlamını hem de yaşamını aşan şeyle bağlantılı olmadığı sürece açığa çıkmaz. Royce Benin bu kavramsallaştırmasından, Benin anlamının *filler* ve *idealler* üzerinden ifade bulunduğunu iddia eder. Bu çıkarım, kötümserlik konulu erken dönem yazılarında tanıtılan ve sonuçları sadakat felsefesinde daha bütünlüklü olarak geliştirilen bir anlayıştır. Zira Royce, şunu iddia eder: “Birey olarak Benin hakiki anlamını yakalayın, bu anlam fiillerimizde ve ideallerimizde ifadesini bulur ve bu *benin* hemcinslerinin yaşamlarına bağlanma yolu da aynı yerdedir.”²⁷

Royce’a göre bireyin ya da failin ahlâkî bir yetkinliğe ulaşması, ancak ve ancak iradî, istekli ve esaslı bir biçimde seçtiği ülküsüne duyduğu sadakat vasıtasıyla oluşturulabilecek olan bir *Yorum Toplumu*’nun üyesi olmasıyla mümkündür. Yorum Toplumu Royce’a göre birlikte çile çeken, birlikte mutlu olan bir *İdeal Toplum* tasarımıdır. Royce’un “ben” ile ilgili görüşü esas itibarıyla etik bir kavramsallaştırma denemesidir. Çünkü ‘başkasına’ bağlanma zaten onun epistemolojisi içerisine gömülmüş durumdadır. Kişi bir ödev ya da amaca yönelerek kendisini toparlamazsa, her şey kargaşa/kaos ve

²² Royce, *FE*, “Thought Diary”den (3 Nisan 1879); Loewenberg’in, *FE*’ye yazdığı Editör Girişi’nde s. 31.

²³ Royce, *WI*, II., s. 268.

²⁴ Schell, *JRPL*, s. 122.

²⁵ Royce, *WI*, II., s. 274.

²⁶ *A.g.e.*, s. 169.

²⁷ *A.g.e.*, s. 269, 270.

geçici heveslerden ibaret hâle gelir.²⁸ Royce, sorunu aşağıdaki gibi ortaya koyar: “Sağduyunun geçici hevesleri ve değişken görüşleri bir yana... Hayatta bir arkadaş, işçi, sadık yurttaş ya da genel olarak insan vs; olabilirsin, yani hayatı Tanrı’nın insan biçimindeki formu olarak (*as one of God's expressions in human form*) kabul edersin.”²⁹

Royce, Benin kaosunu, bir ülküye adanmayla meydana gelen yönelmenin yokluğu olarak betimler.³⁰ İleride göreceğimiz gibi, Royce’a göre, bir ülküye yönelmeyen Ben veya Cotton’un ifadesiyle ‘Yalıtık Ben’ (*isolated self*) şüphedir, kötümserdir, kaos içerisindedir ve nihayet anlamsızdır. Sadakatin meydana gelebilmesi için her şeyden önce *sonlu* ve *iradî* bir Bene ihtiyaç vardır. Sonlu ve özerk olmayan Ben zaten Ben değildir. Özerk olmayan sonlu varlıklarda Ben değildir ve dolayısıyla ahlâk faili olmazlar. Bu bağlamda etğin öznesi olan Ben, sadakatin de öznesidir. Ben, ülkü olmadan yolunu ve hedefini bulamaz, amacını gerçekleştiremez. Bir ülküye sadakat, bu nedenle önemlidir.

Royce *Ben*’in doğrudan bilinemeyeceği konusunda Kantçı anlayışa yaklaştığı oranda, daha sonraki idealistlerin, özellikle Fichte’ye ait, fiillerimiz yoluyla bize yakından bağlanan bir Mutlak fikrine, *eyleyen Ben* anlayışına meylettiğini görürüz. Bu, Royce’un Kant’ın Fichteci dönüşümü çerçevesinde zaten Tanrı’ya sahip olduğumuzu yazdığı *The Spirit of Modern Philosophy*’deki sadakat anlayışına aittir.³¹ Royce burada şöyle yazar: “Yalnızca, irade ve anlayışa ait canlılık (*vitality*), cesaret (*courage*), sadakat, zenginlik (*wealth*), kuvvet (*strength*) ve akıl sağlığına (*sanity*) sahip olduğumuz oranda Tanrı ile bir oluruz.”³² *Urbana* denemelerinde sadakat, Royce’un ahlâk felsefesinde merkezî yeri almak üzere bu erdemler listesinde ön plana çıkar.

1. 2. Kişilik

Amerika’da sanat ve ahlâkî bir deyim olarak kişilik (*personality*) terimine ilgi, Kant üzerine çalışan akademisyenler tarafından yürütülen faaliyetin bir parçası olarak kabul

²⁸ Schell, *JRPL*, s. 123.

²⁹ Royce, *WI*, II., s. 275.

³⁰ Royce, *PL*, s. 28–32.

³¹ Schell, *JRPL*, s. 123.

³² Royce, *SMP*, s.142.

edilir.³³ Kant, iyi olana yatkınlık tartışmasında “kişiliği” salt hayvanlıktan ve insanlıktan ayırır. *Hayvanlığa* yatkınlık; kendini koruma, taklit ve sosyalleşmeye eğilimi anlatır. Bu yüzden insanın *hayvanî* yönünde, akıl melekesini işletmek söz konusu değildir, bu konumda tamamen duyguların yönlendirmesiyle hareket edilir. *İnsanî* yön ise, başkalarının gözünde değer elde etme eğilimini doğuran kendini sevmeyi (*self-love*) içerir. Oysa *kişiliğimiz* de insan doğasının sadece rasyonel olmayan ama aynı zamanda sorumlu tutulabilir yönüne vurgu yapılır. Benin tek başına akıllı olması ahlâkın öznesi ve muhatabı olması için yeterli değildir. Bu, ahlâkî öznelilik için önemli bir ilavedir. Kant’ın sözcükleriyle “*kişiliğe* yatkınlık, *kendisi itibarıyla iradenin yeterli bir teşviki olarak ahlâk kuralına (moral law) saygı gösterme* kapasitesidir.”³⁴ Tıpkı Kant gibi Royce da gerçek *kişiliği*; insanın sorumlu olma, sorumluluk alabilme kapasitesiyle yakından ilişkili görür. Royce, bireyin kendisine “Ben kimim?” sorusunu sorduğu âni ele alır. Royce, hayat plan ve amaçları hakkında bazı açıklamalar yapmadan bu soruya cevap vermeye başlayamayacağımızı ileri sürer. Schell’in de ifade ettiği gibi Royce felsefesinde kimlik sorunu, fiiller sorunuyla (*question of deed*) iç içe geçmiştir ve emelleri (*aspiration*) içerdiğinden veya gaye edindiğinden, teleolojiktir.³⁵

Royce’a göre, ahlâkî anlamda kişilikli olmak, eylemlerin sorumluluğunu alıp-alamama kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir. Royce düşüncesinde eylem (*act*) ve sorumluluk (*responsibility*) kişiliğin en önemli iki özelliğidir. Eylem iradî ve bir ülküye yönelmiş olmalıdır. Bu haliyle sadakat eylemin ‘başkasına,’ ‘dışa’ yönelmesini ifade eder.

Royce, ahlâkın özel bir alan olduğunu ifade ederken ahlâk filozofunun görevini, bilim adamının görevinden ayırır. Çünkü ikincisi “dışsal şeyler”le (*external things*) ilgilenirken, birincisi değerlerle uğraşır. Ona göre değerler sadece ve sadece insanların dünyasında vardır; şu sebeple ki insanlar *irade sahibi varlıklardır*:

İnsanların bakış açısına göre objelerin değeri vardır. İnsan, iradeli bir varlıktır. Değerlerin var olmasının tek sebebi onun iradesidir. Değerler dünyasıyla (*world of values*) iradeler dünyası

³³ Kant üzerine o dönemde Amerika’da yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Schell, *JRPL*, s. 124. Kant’ın ilk *Eleştiri*’sinin yayımlanmasının yüzüncü yıl kutlamasında, Saratago’da, (6-7 Temmuz, 1881), bir toplantı yapılır. Royce burada bir sunum yapar. Bu sunum, “Kant’s Relation to Modern Philosophical Progress”, *Journal of Speculative Philosophy*, XV (1898) içinde yayımlanır.

³⁴ Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, (1793), New York: Harper Torchbooks, 1960, s. 22, 23.

³⁵ Schell, *JRPL*, s. 125.

(*world of wills*) mantıken birbirlerinden ayrılmaz şeylerdir... Olgu dünyasındaki (*fact-world*) bir insan, odadaki ışık gibidir. Kişiler olmaksızın olgular anlamdan yoksundur, nasıl ki karanlık bir oda görünür anlamdan yoksunsa... Fakat izin verin evrende kişiliğin ışığı var olsun, o zaman tüm olgular hep birlikte haykırır: Değerlerimiz var!³⁶

Değerler dünyasının irade dünyasına bağlılığı, değer verdiğimiz ya da umursadığımız (*care*) şeyle kendimizi tanımlama meselesidir. Bu elbette bir irade (*volition*) işidir. Başka bir ifadeyle bir insanın bir şeyi umursaması ya da onu kendisi için önemli bulması, sadece o şeyle ilgili belirli fikirlere sahip olmasından ibaret değil; aksine kendisini o şeye atıfla yönlendirmesinden, kendisini umursadığı şeyle tanımlamasından ibarettir. Nitekim Royce'un umursamakla ilgili belirttiği şeyler, gelişkin sadakat fikrine aittir. Royce'a göre, ne bir duygulanım (*affection*) ne de salt bir inanç (*belief*) olan sadakat hayatın merkezidir. Hayatın merkezi, her şeyin onun eksenini etrafında şekillendiği iradedir. Bu yüzden kişiler, ilk olarak ve en önemlisi kendi amaçlarına göre hareket etme becerisine sahip iradeli varlıklardır ve böyle yaparak gerçek anlamıyla değerler yaratırlar.³⁷

Royce, kişiliğin 'planların' uygulama aşamasında oluştuğunu ve bunun da bir ahlâkî kişilikler tipolojisi ortaya çıkardığını, *I. Urbana* konferansında ortaya koyar. O, Kant'ın tartışmasını kişiler ve *planlar* noktasından başlayarak ilerletir. Royce'a göre plan, sadece rasyonel olarak tasarlanan değil amaç, araç ve hedef bağlamında değerlendirilmelidir. Plansız, hedefini belirlememiş bir insan için kargaşa kaçınılmazdır. Eğer bir insanın umursadığı hiçbir şey, hiçbir ideal, hiçbir planı yoksa o zaman,

Bu durumda hiçbir şey onun için akla gelmez (*unthinkable*) değildir; yapmayı arzulayabileceği şeyle ilgili hiçbir sınır yoktur. Almak istediği karar her ne ise o kararı alabilir ve iradesine istediği gibi şekil verebilir. Bu, iradesinin özgür olduğu anlamına gelmez. Sadece salt dürtü ve istekle hareket eden iradesinin karmakarışık (*anarchic*) olduğu anlamına gelir. İdealleri olmayan bir insan için, saygı göstermek için kendisini bağladığı ve koşulsuzca uyduğu hiçbir iradî kural yoktur. İradeyle belirlenen hiçbir sınır yoktur. Sonuçta özelliksizdir (*amorphous*); sabit, şekilsel (*shape*) kimliği yoktur.³⁸

Royce'a göre kimlik ve kişilik ahlâkî bir ilkedir; umursadığımız şey ne tür bir insan olduğumuzu gösterir; *seçtiğimiz şey* ise normatiftir. Bu yüzden ahlâkî kararlarımız bir

³⁶ Royce, "Urbana Lectures: Lecture I", ed. Peter Fuss, *Journal of the History of Philosophy* 5:1, (Ocak 1967), 60–78, s. 63. Aşağıda *UL* olarak atıfta bulunulacaktır.

³⁷ "A.g.m.", s. 77

³⁸ Harry Frankfurt, "On the Necessity of Ideals", *The Moral Self*, içinde, Ed. Gil G. Noam ve Thomas E. Wren, (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), s. 25.

başkası tarafından onaylanmayabilir. Bu, kişilikten ödün vermek değil, bir başkasının seçtiği ve umursadığı ilkeye saygı göstermek anlamına gelir. Bir başka ifadeyle ahlâkî seçim, diğerinin seçtiği her ne ise ona tahammül ve saygıyı gerektirir. Böylece saygı ve tahammül, Royce’un kişilik/şahsiyet anlayışının iki vazgeçilemez ilkesi hâline gelir.

1.3. *Ahlâkî Feraset*

Royce’un kişilik anlayışında, ahlâkî saygı üzerine yaptığı vurgu, onun ahlâkî feraset/vukufiyet ve sosyal ahlâk anlayışının bir tezahürü olarak ön plana çıkar. Ülken’in de belirttiği gibi gerek dinî ve gerekse ahlâkî kişilik toplumsal bir izaha muhtaçtır. Gerçekten de bizler kişiliğimizi cemiyet içerisinde kazanırken, birilerini taklit eder, diğerlerini de tenkit ederiz. Kişiliğin en önemli özelliği; beğenme (*appreciation*), tercih (*preference*) ve seçim (*choice*) esasına bağlı olarak irade hürriyetidir.³⁹ Dolayısıyla ahlâkî saygı, bir toplumda yaşamının gereği olarak başkasının varlığına ve tercihlerine de tahammülü zorunlu kılar.

Saygı ve tahammül insanın seçme, ayırt etme ve karar alma özelliğine verilen değerdir. Bu yüzden ahlâkî saygı, bir başkasının ahlâkî öznelliğini tanıdığımız anlamına geldiği gibi ona verilen kredi anlamına da gelir. ‘Sırf insan olduğu için tahammül’, ‘tahammüle layık olduğu için insan’ şeklinde formüle edilebilecek olan bu ilke, Royce’un ahlâkî ferasetinin ilk ilkesidir. Nitekim biz bir insanı eleştirirken aslında onun sırf insan olmasından dolayı bu yorumu yaparız. Dolayısıyla bizim yorumumuz onun kişiliğine duyduğumuz saygıyla ilişkilidir; bu yüzden onun hakkında bir hüküm verirken ve bu hükmü gerekçelendirirken yalnızca ahlâken bir karar veriyoruz demektir:

Kuzuları hırsla yiyen bir kurtsa, etik açıdan kınama gibi bir derdim olmaz. Oysa karşımdaki gerçekte bir insandır. Bu nedenle insanın kendi amacının ne olduğunu anlayacak güce sahip olduğunu varsayırım... Bir insanın gerçekten aşağılık olduğuna inanırsanız, böyle düşünmenize sebep davranışların tarafımızdan değerlendirilmesidir ki bu, ona duyduğunuz saygının bir tezahürüdür.⁴⁰

³⁹ Ülken, *Ahlâk*, s. 206- 208.

⁴⁰ Royce, “Urbana Lectures: Lecture II, Notes and Discussions, Four Types of Personality,” Ed. Peter Fuss, *Journal of the History of Philosophy* 5:3, (Ocak 1967), 269-286, s. 271. http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v005/5.3fuss.pdf.

Burada Royce'un, *The Religious Aspect of Philosophy*'deki "ahlâkî feraset" üzerine bina ettiği fikirlerden bazılarının geliştirildiğini görürüz. Etik yalnızca iradi mücadele içinde ötekinin (*other*) tanınmasıyla başlamaz; ama aynı zamanda ahlâkî bir özne olarak konumuyla uyumlu bir şekilde onun düşünceleri, planları ve amaçları olduğu gerçeğini tanıma veya tasdik ve buna saygı duymayla başlar.

Ötekinin tanınması, Royce'un *Urbana Konferansları*'nda etiğin ilk ilkesi olarak ifade edilir: 'Dünyadaki herhangi bir değer başka herhangi bir değer kadar gerçek olduğunu tanıma.' Royce her kim bir şey için irade gösterirse, o iradenin kendi başına değeri olduğunu ve şeylerin gerçek değerini araştırmak isteyen kimse tarafından bu şekilde ele alınması gerektiğini söyler.⁴¹ Başkalarının projelerine başlangıçta tahammül (*tolerance*) gösterilmesi Royce'un etiğinin kurucu bir unsuru olduğu için, Kant'ın yaklaşımı tersine çevrilir. Kant için, kategorik emirin (*imperative*) önemli bir yönü şudur: Ahlâkî yaşamda kendimiz için istisnalar üretemeyiz. "Herkes x yapmak zorundadır; ama ben şu anda ve buna benzer durumlarda q, r ve s nedenleriyle x yapmaktan imtina edeceğim." Royce için, kendi değerlerimize ne kadar kuvvetle sahip çıkarsak çikalım, bir başkasınınkini yalnızca bizimkine uymuyor diye yok sayamayız. Bu, sadakat felsefesi açısından, bir başkasının ölkü seçimini yargılayamayacağımız; ama sadakate sadakati teşvik etmekle yükümlü olduğumuz anlamına gelir. Kant'ın bu biçimde dönüştürülmesi, Royce'un, evrensel bir ahlâk kuramının özneliği (*agent*), bizim ya da diğerlerinin özelliklerinin (*particularity*) hakkını veremeyeceği düşüncesine bağlıdır.⁴²

İki ya da daha fazla iradenin çatıştığı bir durumu ele alarak, ikinci bir ilke ortaya koyan Royce, Arthur Balfour'un, 'fırsatını bulduğu anda bir çalının arkasından kendisini vuracağını düşünen kişi ve düşmanını' anlattığı örneği kullanır. Doğal olarak insan, kendi güvenliğini sağlama alma ve yaşamını koruma ilkesini izler. Balfour'a göre davranış ilkeleri çeliştiğinde artık akıl yürütmeye yer kalmaz: "Farklı fikirlerin doğru değerlendirilmesi konusunda birtakım nesnel hakikat standartlarına başvurarak rasyonelece çözümlenebilecek bir fikir ayrılığına artık yer kalmamıştır."⁴³ Royce aklı

⁴¹ Royce, *UL*, I., s. 65, 66.

⁴² Schell, *JRPL*, s. 127, 128.

⁴³ Royce, *UL*, I., s. 68.

kullanmak konusunda daha iyimserdir ve olayı mizahi bir biçimde ifadelendirir. Ona göre çalının arkasındaki adamla, karşılaştığımızda yapılacak olan ilk şey bir tartışma yapmak değildir zira bu durum üzerine felsefe yapılamaz. Çünkü problem bizatihi pratik bir sorundur. Royce şöyle der:

Böylesi bir durumda her iki tarafın da yeterince akıllı ve düşünceli olduğunu ve felsefi bir tartışmayı tahammül edilebilir bir iş hâline getirecek yeterince güvence veren bir ateşkes varsaysak bile, şu soru hâlâ karşımızda durur: Düşmanıma, onun fikrinin yanlış ve benim fikrimin doğru olduğuna dair iddiam için benim bakış açımdan sunabileceğim bir doğru (*right*) var mı? ⁴⁴

İnsanların karşı karşıya gelen ahlâkî sistemleri, birbirinin düşüncelerinden etkilenmez değildir. Bu düşünceler, sistemlerin kendisine bir şekilde dışsal olan ve bu nedenle de bu sistemleri reforme etme eğilimindeki düşüncelerdir. O halde bir ateşkes yapalım ve akli kullanmaya başlayalım. ⁴⁵

Royce bu ateşkes bahsini yeniden formüle ederek -ileride sadakate sadakat tartışmasında önemli bir rol üstlenecek olan- bir uyumlulaştırılabilirlik, ahenklilik (*harmonization*) ilkesine dönüştürür. Royce’a göre sosyal değişim uyum açısından bize ipuçları sunar; insanlar “illa ki başlangıçtaki değerlerini bırakmayı değil, ama değerlerini kendi iradelerinden çok, toplumsal kurumlara bağlı olan bir dönüşüm yoluyla uyumlulaştırmayı öğrenirler.”⁴⁶ Gerçekten de uygarlık (*civilization*) bu imkân üzerine temellenir. İradelerin uyumluluğu, etik bakımdan çatışma durumundan her zaman daha değerlidir. Birinci ilke şunu dayatır: “Herhangi bir adamın çıkarlarıyla çatışmadan yapıldığı sürece her insanın iradesini –o irade her ne olursa olsun– icra etmesini değerli bir şey olarak görmeliyiz.” İkinci ilke şöyle devam eder: “Birden fazla kişinin iradelerinin çatışma yerine işbirliği yapmasını sağlayacak herhangi bir davranış istikameti varsa çatışmayı sürdürme eğilimindeki davranış istikametlerinin hepsine karşı onu tercih et.”⁴⁷

Royce’un ortaya koyduğu ilkeler birbirinden bu kadar kolay ayrıştırılamaz. *Makullük* veya kabul edilebilirlik, çelişkiyi uyumlulaştırma ihtimali veya *imkânıdır*. *Tarafsızlık* ise, bir başkasının değerli saydığı şeyleri savunduğu gerçeğini kabul etmek, ona kendi amaçları ve planları olan bir insan olarak saygı göstermek anlamına gelir.

⁴⁴ “A.g.m.”, s. 68.

⁴⁵ “A.g.m.”, s. 69.

⁴⁶ “A.g.m.”, s. 73.

⁴⁷ “A.g.m.”, s. 75.

Başka bir ifadeyle bir kimseyi ahlâkın öznesi olarak görmek, onun fikirlerini, planlarını ve amaçlarını tanımak ve bunlara saygı göstermek demektir.

Royce’a göre tarafsızlık (*impartiality*), bir başkasının değerlerine samimiyetsizlik veya ilgisizlik hâli (*distant*) değildir; bilakis saygı yoluyla bağlantı kurmaktır. Birinci ilkeye göre, her insanın iradesini icra etmesini bir başkasınıninkiyle çelişmediği sürece, değerli bir şey olarak görmeliyiz. Royce, “Değerler dünyasının hakikatinin” (*truth of the world of values*) bu dünyada bir değerlendirmenin yer aldığı durumda, bunun senin mi yoksa benim mi olduğunun temel olarak fark etmediği anlayışıyla başladığını⁴⁸ iddia eder. Çalının arkasındaki adamla bir tartışmaya girdiğimde, onu “haklıyım; çünkü haklıyım” gibi ifadelerle ikna etmeye başlayamam. Soyut adalet (*abstract justice*) dediğimiz şey, “ilk önce insanları tarafsızca görmeye ve onların özel çıkarlarını farklı ama eşit derecede hakiki değerlerin kaynağı olarak görmeye dayanır.”⁴⁹ Bu düşünceler, Royce’un etiğinde tahammülün neden bu derece önemli olduğu sorusunun yanıtına cevap niteliğindedir.

Royce, *I. Urbana* konferansını tahammül ile başlayan iki ilkenin bir özetiyle bitirir. Değerler dünyasını, “ilk önce, kim yaparsa yapsın bütün değerleri ‘tahammülkâr’ bir şekilde, tüm insanlar tarafından kendi zaman ve mekânları içinde bir olgu ve sade bir değer olgusu olarak ele alınması gereken “kendinde şeyler” olarak görmeye çalışırız”⁵⁰ diyerek düşüncesini ifade eder. İkinci olarak, hayatı uyumlulaştırmaya çalışan değerleri ve fiilleri daha önemli kabul edeceğimizi belirtir. Şimdi, Royce’un makullük ve uyum arasındaki ilişkiyi tasvirine dönebiliriz.

Royce ‘makul olmakla’ birkaç şeyi kasteder: Birincisi ve en önemlisi, makul olmak “ateşkes yapmak ve akli kullanmaya başlamaktır.” Aynı zamanda Makul olmak demek, değerleri seninkilerle çelişen bir başka insanla kavga etmek yerine, savlar kullanmak, ahlâkî bakımdan ikna etmeye teşebbüs isteği anlamına gelir. Bu yüzden makullük, bizim çelişkiyi uyumlulaştırma becerimize temel teşkil eden pratik uygulamalardan ayrılmamalıdır.

⁴⁸ “A.g.m.”, s. 71.

⁴⁹ “A.g.m.”, s. 71.

⁵⁰ “A.g.m.”, s. 78.

İkinci olarak makullük belirli bir değerin yüklemi olmaktan ziyade, sürece uygulanacak bir ölçüttür. Royce tutarsız, gereksiz, anlamsız veya ters etki yaratan bir ülkü gibi görünse de sadakat felsefesinin hiçbir noktasında ülküleri yargılamak için rasyonelliğe başvurmaz. Aslında, bir insanın ülküsü, sadakatin ilerletilmesine katkıda bulunduğu ve bir başkasının sadakatiyle çelişmediği sürece, ilkesel olarak düpedüz irrasyonel bile olabilir.⁵¹

Royce makullük ve uyumlulaştırma becerisinin bir ve aynı olduğunu ileri sürer. Yeterince makulsem, amacı beni öldürmek olan çalının arkasındaki adamlarla karşılaştığımda, “sorunu onunla tartışmak, görüşümün doğru olduğuna onu ikna etmek ve meselenin aslını ona göstermek için çaba göstereceğim.”⁵² İşte ancak o zaman aramızdaki görüş ayrılığı, hangi otoriteye başvuracağımız sorusu hâline gelir.⁵³ “Dünyanın ve yaşamın makullüğü”yle ilgilendiğimizden, değerlerin uyumlulaştırılmasına dönük ve “tekil insanın sahip olduğu ilkel saldırgan değerlerden daha yüksek bir değer olan işbirliği biçimlerinin keşfine yönelik” olarak çalışırız. Pratik akla dayalı bir ahlâk felsefesi sistemi kurma konusunda Kant gibi düşünen Royce’a göre, makul olma kapasitesine –“Kant’ın deyimiyle Pratik Akla”– sahip olduğumuz için, buna uygun bir etiğin kurulması işine girişebiliriz. Sonuçta, Royce iki ilkesini kurma konusunda haklı çıktığını iddia eder.⁵⁴

Buraya kadar Royce, makullüğü, bir başkasıyla yaşanan çelişkiyi ortadan kaldırma başarısı veya uygulanabilirlik şeklinde ele almış oldu. Bununla birlikte Royce, bir kimseye, kendi değer, plan ve amaçlarını neye dayandığına atıfta bulunarak da makul adlandırması yapılabileceğini iddia eder; aklın bu eylemi, insanların zaman içinde yaşadığı gerçeğiyle ilişkilidir. Nitekim Royce’a göre insan, değer elde etmek için, mazi, hâl ve istikbal çizgisini takip ederek geçmişe saygı duyar ve geleceğe yönelir:

Bu, ilk önce, insanın henüz elde etmediği değerler için her zaman geleceğe baktığı anlamına gelir... İnsanın aradığı şey değişen, gelen, beklenen şeydir. Bu nedenle değerli deneyimlerin

⁵¹ Schell, *JRPL*, s. 131.

⁵² Royce, *UL*, I., s. 66

⁵³ “A.g.m.”, s. 66, 67.

⁵⁴ “A.g.m.”, s. 76.

gökten inmesini beklemez. İnsan acelecidir. Eyler, değerler yaratır. İleriye doğru, geleceğin içine süzülür.⁵⁵

Geçmişe saygı ile ileriye yöneliriz. Geçmişte, sadece deneyimlediğimiz şeyleri değil, aynı zamanda çoktan karar verdiklerimizi de buluruz. “Planlarım, amaçlarım, başlıca saiklerim, yol gösterici ilkem geçmişte yatar.”⁵⁶ Ne zaman eylemi yönlendirmek için aklı kullansam, sonuçta üç şey yaparım. İlk önce *geçmişe*, “burada neden bulunduğumu ve şimdi ne yapmayı üstleneceğimi öğrenmek için geçmiş kararlarımın ve daha önceki amaçlarımın hatırasına” bakarım. Pratik akıl, zaten karar verdiği şey üzerinde temellenir. Geçmişin hatırası olmazsa şimdiki zamana ait şu ya da bu itkiyle hareket ederdim. Yine de, “geçmiş amaçlara, daha önceki planlara, anlaşmalara, kararlara, vaatlere” ait hatıralara atıfta bulunarak, şimdiki zamana ait itkilerime yön ve değer verebilirim. İkinci olarak *geleceğe* bakarım. Bir gelecek fikri olmadan, şimdiki zamana ait fiillerim yönlerini ve böylece değerlerini kaybedebilir.⁵⁷

Üçüncü olarak, şu anda yaptığım şeyin geçmiş niyet ve geleceğe ait amaç arasında durup durmadığını ölçmek için ayrıca aklın rehberliğinde şimdiki zamana bakarım. Kendi amaçlarımı meydana getirmedeki bu üçlü yönelme, bir başkasının planlarının karşısında durduğum zaman onunla uyumlulaşma becerimle ilişkilidir. “İnsan, uzun dönemde kendi planlarını, hemcinslerinininkilerle uyumlulaştırmak için evrilir; çünkü akıllı bir varlık olarak insan, sürekli şimdiki zamana ait itkilerini geçmiş amaçları ve geleceğe ait amaçlarıyla uyumlulaştırmaya çalışır.”⁵⁸ Uyuma dönük bu tür bir mücadele, kesinlikle “bir insanın kendi kişisel yaşamı; hakiki “ben”i olarak adlandırdığı şeyi hatırlama, sezme, bulma ve oluşturma” işidir.

Royce’un ben ile ilgili görüşünün bu tarafı ile ahlâkî öznellik görüşü, Royce yorumcularından Peter Fuss’un “usule ait ilkeler” (*procedural principles*) betimlemesinin kapsamı dışına taşar. Zira Royce’un tartışmasıyla Anglo-Amerikan felsefesinin ilkeleri arasındaki ilişkiyi Fuss, “usule ait dört ilkenin” yapılandırıldığını söyleyerek özetler: 1)

⁵⁵ “A.g.m.”, s. 76, 77.

⁵⁶ “A.g.m.”, s. 77.

⁵⁷ “A.g.m.”, s. 77.

⁵⁸ “A.g.m.”, s. 77, 78.

makullük (*reasonableness*), 2) tarafsızlık (*impartiality*), 3) insana insan olduğu için saygı (*persons qua persons*) ve 4) çelişkinin uyumlulaştırılması (*harmonization of conflict*).⁵⁹

1.4. Benin Sosyal Niteliği

Sosyal bir varlık olarak insan, hem kendisi hem de kendi cinsinden olanlarla bir arada yaşamak ve varlığını devam ettirmek ister. Bu arzu, insanı bir takım kurallara ve bir etkileşim sürecine sokar. Bu kurallar doğa yasası dediğimiz kurallar ile insan ilişkilerine hâkim olan ve bu ilişkilere yön veren kurallardır. İnsan ilişkilerinde hâkim olan kuralları değiştirme ve ortaya çıkan problemlere çözüm bulma isteği, felsefenin “etik, hukuk, siyaset” gibi ‘pratik’ yönünü ortaya çıkarır. Bu bağlamda felsefî bir disiplinin adı olarak etik, “ahlâkî eylemin bilimi”⁶⁰ ya da ahlâkî eylemler ilmidir.

İnsan değer üreten, eyleyen, seven, savaşıyor, barışan, arzulayan... sosyal bir varlıktır. Onu ahlâkın öznesi yapan işte bu sosyal özellikleridir. Ben, anlam üreten geçici, sonlu bir varlıktır. Ama özü itibarıyla sosyal bir varlıktır. Nitekim felsefede Robinson Cruiso gibi tecrit edilmiş, sosyal varlığından soyutlanmış bir ben’in ahlâkın öznesi olup olamayacağı sıkça tartışma konusu edilir.⁶¹ Cotton, benin sonlu ve sosyal olan bu iki yönünü onun “uzantıları” (*extension*) olarak betimler. Ona göre ben’in asıl anlamı, kendisini zaman içerisinde, geçmiş ve geleceğe doğru, bireysel değil toplumsal olarak yayabilmesindedir. “Yalıtık ben anlamsızdır, çünkü toplumsal bağlamı dışındaki bir ben’in hiç bir anlamı yoktur.”⁶²

Royce, *zaman içinde* yaşadığımızdan aceleci bir biçimde geçmişten geleceğe hareket ettiğimizi söyler. Neyin doğru neyin yanlış olduğu konusundaki şüpheler,

⁵⁹ Peter Fuss, *The Moral Philosophy of Josiah Royce*, (Cambridge, MA: Harvard UP, 1965). I. ve II. Urbana Lectures’ini yayımladığı için Royce üzerine araştırma yapanların kendisine çok şey borçlu olduğu Fuss, – Royce’un özellikle “usule ait ahlâk ilkeleri” hakkında (s. 144–151)– Önsözde şunu belirtir: “Royce’u, kendi doktrinini ortaya koyarken, o dönemden itibaren Anglo-Amerikan felsefî tartışmalarda moda hâline gelen analitik ve terminolojik açıklık ve seçicilik konusundaki sert standartlar bakımından sorumlu tutmanın uygun olmayacağını düşündüm” (s. VIII- IX). Fuss, Royce’un ahlâk felsefesi veya etik araştırmalarının üç safhasını; “eleştirel-öncesi,” “kendini gerçekleştirme” ve “komünal” tasviri içinde bir de “çok boyutlu çözümleme” fikrini ilave etmektedir (s. 134, 135). Schell, Fuss’un bu tartışmasını yararlı ancak, Royce’un yorumunu “yanıltıcı nitelikte” bulur. Bk. Schell, *JRPL*, s. 129.

⁶⁰ Annemarie Pieper, *Etîğe Giriş*, Çev: V. Ataman, G. Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 22.

⁶¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 22. Pieper, *Etîğe Giriş*, s. 22.

⁶² Cotton, *Royce on the Human Self*, s. 25.

birbirinden farklı pek çok çelişkili amacımız olduğunu açığa çıkarır. Bu yüzden kaçınılmaz olarak ipuçları için başkalarına bakmamız gerektiğini Royce şöyle ifade der:

Hiç kimse tümüyle izole edilmiş olarak yaşamaz. Doğal amaçlarımız, toplumsal varlıklar olarak bizim doğamız tarafından belirlenen çok sayıda eğilimi içerir. Bir tür toplumsal başarıyı severiz. Arkadaşlığı, kabilenin âdetlerini, beğenilmeyi, saygıyı ya da hemcinslerimizin bize bahşedeceği herhangi bir düzeydeki kabulü severiz... Sonuçta sayısız farklı benler, ideal tipler olarak ilgimize mazhar olur, toplumsal eğitimimiz şu ya da bu derecede dikkat çekicidir. Kendime bırakıldığında salt bir kırıntıyım, içgüdülerden ve ihtiraslardan oluşan bir kaosum, rasyonel varlığın yalın malzemesiyim.⁶³

Royce'un buradaki yorumları, bilginin toplumsal yönü, öğrenmede taklidin rolü ve bir ben hâline gelmeye çabalayan bireyin, makullüğü tanımlama çabaları, onun yıllara yayılan çalışmalarının ürünüdür.⁶⁴ Royce, "hedefleri tespit etmek, uygulanabilirlik başarısını hesaplamak ve değerlendirmek için başkasına bakmalıyım: öğretmenler, rakipler, dostlar ve düşmanlar, bana kim olduğumu ve ne istediğimi öğretir"⁶⁵ der. Aşağıda tartışacağımız gibi Royce'un, ahlâkî öznenin özgürlük konusundaki içsel arzusu ile dışsal yönlendirme ihtiyacı arasındaki gerilimi, en etkili biçimde sadakatin çözebileceğini ileri sürdüğü bir paradoks oluşturur. Zira içsel arzularıyla dış tesirler arasındaki çelişki, insanın eylemlerini belirlediği gibi, onu kargaşa içinde de bırakabilir. Cotton, insanın "içsel arzu ve dışsal yönlendirme ihtiyacı arasındaki gerilimini" şöyle açıklar: "Özel geçmişine ve kendi geleceğine karşı yükümlülüklerini göremeyen insan açıktır ki, adalet (*justice*), sorumluluk (*responsibility*), iman (*faith*) ya da aşk (*love*) duyamaz."⁶⁶ Aynı şey, başkalarıyla kurduğu ilişkilerin kendisini ne derece oluşturulduğunu göremeyen insan için de geçerlidir. Zira bu ilişkiler olmaksızın o, bir ben (*self*), bir kişi (*person*) ya da ahlâkın temsilcisi (*moral agent*) hâline gelemmez. İşte Royce ahlâkının insana yüklediği anlam ve insanın ulaşmak istediği ahlâkî hedef, burada kendini ortaya koyar. İnsan, ahlâkî özne olarak sorumluluk alabilen, sadakatle aşk ve imana ulaşan Bendir.

⁶³ Royce, *UL*, II., s. 272.

⁶⁴ Schell, Royce'un bu çalışmalarının bir özetini vermiştir: 1890'lar boyunca Royce, sosyal psikolojideki gelişmeleri takip etmiş, öz bilinçten tutun etik ve evrim arasındaki ilişkiye kadar geniş bir konu yelpazesi içinde ilgili dergilerde makaleler yayımlamıştır. Giriş bölümünde eser ve makaleleri içerisinde gösterdiğimiz bu çalışmalar, aynı zamanda Royce'un sadakat felsefesinin ahlâk psikolojisiyle olan ilişkisini de ortaya koyar. Bk. Schell, *JRPL*, s. 134.

⁶⁵ Royce, *UL*, II., s. 273.

⁶⁶ Cotton, *Royce on the Human Self*, s. 41.

Royce'un ahlâkî öznenin özelliklerini beyan etmesi, ödevin *biricikliği* (*uniqueness*) konusunu gündeme getirmek içindir. Ödevin biricikliği, Royce etiğinin önemli bir parçasıdır.⁶⁷ Royce, bir amaç veya bir plan seçme konusunda, bireyin kararında taklit ve itaat rol oynasa bile yine de bu kararın “hiçbir zaman, yalnızca diğer insanları taklit etmeye veya herhangi bir toplumsal geleneği izlemeye dayanmayacağının” altını çizer. Ödev senindir ve başka hiç kimsenin değildir. Çünkü “hiç kimse ne onu yapmak ister ne de yapabilir.”⁶⁸ Kanıtını Kantçı etiğin bir karikatüründen alan eleştirisinde Royce şöyle yazar:

Hepimiz için her bakımdan mutlak ve soyut olan bir ahlâk yasası anlayışı, basitçe bireyselliğimizin doğasına haksızlık eden bir anlayıştır. Kendiniz olma ödeviniz şu ya da bu bakımdan herhangi bir başka kişinin ödevinden farklıdır ve bu nedenle sizin dışınızdaki herhangi bir birey için basitçe ulaşılamaz olan bazı doğrular içerir. Bu nedenle ahlâk yasası, hepimizin öğrendiği ve mekanik olarak tekrar ettiği çarpım tablosuna benzemez. Aslında her soyut ahlâk reçetesi her zaman soyut ve noksandır.⁶⁹

Royce, ödevin şahsiliği veya biricikliği ilkesini, evrensel hukukun en genel geçer ilkelerinden biri olan “sorumlulukların şahsiliği” prensibi olarak ortaya koyar. Ancak düşüncesinin şu yönden farklılık gösterdiğini söyler: “Ahlâk yasasının sonsuz bir niteliğe sahip olmasından değil; ama yaşamın zenginliği, güzelliği ve bireysel anlamı nedeniyle ahlâk yasası, hiçbir zaman tam olarak sistematize edilemez. Ahlâk yasasının evrensel bir yasa olarak sistematize edilmesi, ahlâk konusuyla ilgilenen filozofların üzerinde uğraşması gereken bir iştir”⁷⁰ der.

Royce'un ahlâk yasasının ‘tam bir evrensel yasa olarak sistematize edilemeyeceği veya evrenselleştirilemeyeceği’ görüşü, yorumcuları tarafından sıkça işlenmiştir. Sözelimi Noddings, ilkeleri, kuralları ve etik davranışa temel rehberler olarak ahlâk yasalarının *evrenselleştirilebileceği* fikrini reddeder. Bunun iki farklı ama birbiriyle ilişkili sebebi vardır: Birincisi, Noddings, Royce gibi, evrenselleştirici (“Senin X koşulları altında A yapman gerekiyorsa, o hâlde yeterince benzer koşullar altında benim de A yapmam gerekir”) yaklaşımını, ahlâkî Benlerimiz ve yaşamlarımızın çeşitliliği açısından yetersiz bulur. Çünkü sadakat, yargılama yerine, öznenin durumunu belirten

⁶⁷ Schell, *JRPL*, s. 135.

⁶⁸ Royce, *UL*, II., s. 274.

⁶⁹ “A.g.m.”, s. 275.

⁷⁰ “A.g.m.”, s. 275.

ahlâkî bir tutum ifade eder. İkincisi, Noddings yine Royce gibi, “insan deneyiminin biricikliğini” izlemek ister.⁷¹

İnsan hayatındaki ve insanlık tarihindeki ahlâk yasası ifadelerinin zengin çeşitliliğini anlamak için etik konusunu araştıran kişi, ahlâkî kişilik tiplerini tanımalıdır. Bazıları tüm çağlarda, bazıları da “daha yüksek insan medeniyetinin” çeşitli çağlarında ideal kabul edilen belirli kişilik tipleri vardır. Royce bu ideal tipleri, verili bir zamanda ‘rasyonel ben’in doğası olarak neyin tasavvur edildiğini ifade etmek için ele alır.⁷² Şimdi üçü bireysel özellikleri açısından birbirine benzeyen, dört ideal ahlâkî kişilik tipolojisine geçelim.

2- ROYCE’DA KİŞİLİK TİPOLOJİLERİ VE SADIK BEN

Royce, ahlâkî kişilik tiplerini oluştururken, sosyal hayatı dışlayan, çevresine yabancı ve kendisinden önce bilinmeyen kişilikleri değil, gerçek, canlı-kanlı ete kemiğe bürünmüş, sonlu bir Beni ele alır. Başka bir ifadeyle hayalî, ideal bir Ben tanımlaması Royce’un genel felsefî kavrayışının dışındadır ve bu durum bireyselliği yadsıdığı için onun sosyal Ben anlayışıyla da çelişir.

Royce ahlâkî kişiliği hakikat karşısında takınılan duruş ve tavır olarak tasvir eder. Eğer kişilik, bir ‘duruş ve tavır’; bir değer ve bir amacı imliyorsa hangi kişilik tipi, bu duruşu en iyi biçimde temsil eder? Royce bu soruyu, dört tip kişilikten meydana gelen bir tipoloji kurduğu *II. Urbana* denemesinde ele alır. Bu soru ilk bakışta dolambaçlı gelebilir. Kişilik ve değerleri birbirleriyle ilişkili olarak tanımladıktan sonra ‘kişilik tipi’ hakkında soru sormak, anlamsız gelebilir. Bunun yerine belirli, seçilmiş erdemlerin değeri hakkında soru sormak daha yerinde görülebilir. Ancak Royce, “insan için esas olanı” ortaya koymak ve bunu yargılama için bir ölçüt oluşturmak ister. Bu yüzden Royce’un tipolojisi, bizim dünyayı anlama ve anlamlandırmada kullanabileceğimiz

⁷¹ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, (Berkeley: University of California Press, 1984), s. 5.

⁷² “A.g.m.”, s. 275.

yolların çeşitliliğinin altını çizer; planlarımız, çözüm yollarımız, ideallerimiz varlığı haber verir; bunları nasıl uygulayacağımızı gösterir.⁷³

Royce'un *Urbana* denemesinde ortaya koyduğu ahlâkî kişiliğin dört tipi şunlardır: (1) Kahraman Ben (*Heroic Self*), (2) Aziz (*Saint*), (3) Cüretkâr Ben (*Defiant Self*) ve (4) Sadık Ben (*Loyal Self*). Bu dört tipin hepsi ahlâkî bir anlayışa sahiptir, ama ilk üçü tek yönlüdür. İlk üç tip bireysel Ben örnekleri iken, dördüncü tip, yani Sadık Ben sosyal bir bendir. Sadık Ben kendinden öncekilerin tek yönlülüğünü telafi eder.⁷⁴ Royce ahlâkî türleri, ahlâkî bilincin evrimi modeli ile açıklar. Ona göre, “kişisel ideallerin çeşitli karakteristik tipleri, bir ölçüde ahlâkî bilincimizin evrimiyle bir dizi içinde düzenlenebilir. Çünkü çeşitli kişilik tipleri, toplumsal evrimin bir aşamasından ötekine geçildiğinde farklı derecelerde ifadelerini bulmaya, daha tam veya daha açık seçik ifade edilmeye başlar.”⁷⁵

1-Kahraman Ben (Heroic Self): Royce bu tipi tanımlarken, daha az tanındık çağrışımlara sahip olduğu ve ilk andaki yanlış anlamaların önünü almak için “soylu” (*stately*) kullanımının daha yararlı bir kavram olabileceğini söyler. Kahraman, özel bir anlamda kahramandır. O, sahip olduğu büyük güçlerin ve topluma hizmetlerinin verdiği erdemle bir ideali temsil eder. Onun eylemleri takdire şayan olduğu kadar, ayırt edicidir. Hikâyelere ve yaygın toplumsal yorumlara konu olur. Bu noktada azizden ayrılır; azizin erdemleri fark edilmezken, “kahramanın eylemleri bilinir.”⁷⁶ Kahramanı etik bakımdan öne çıkaran şey, toplumsal hizmeti ve sahip olduğu ün ile ona gıpta edilmesidir. Toplumsal açıdan bakıldığında bu ün kahramanları yararlı kılar.⁷⁷ Çünkü kahramanlar, bireylerin ülkü arayışında ve bir ülkeye yönlendirilmesinde iyi bir örnek olarak gösterilebilirler.

Gelenekleri yol gösterici olarak kabul eden toplumlar, bu geleneklerin ortak anlam ve tutarlılıklarını kaybettikleri zaman hayal kırıklığına uğrarlar. Ahlâkî örnek olarak kahraman, bu topluluklara esin verir ve örnek olur. Kahraman sayesinde geleneğin emirleri soyutluğunu kaybeder. Çünkü toplumun ödüllendirdiği şeyler kahramanda

⁷³ “A.g.m.”, s. 269–286.

⁷⁴ Schell, *JRPL*, s. 138.

⁷⁵ Royce, *UL*, II., s. 275, 276.

⁷⁶ “A.g.m.”, s. 277.

⁷⁷ “A.g.m.”, s. 280.

cisimleşir. “Bu ideal kahramandan esinlenen *ben*... Toplumsal saygınlık kazanacağım, hayatta başarılı olacağım”⁷⁸ diyerek Kahraman beni örnek alır.

Royce etik amaçlar için Aristoteles’in “Yüce Gönüllü İnsan”ını, kahraman idealin felsefi bir örneği olarak sunar. Aristoteles’in ideal tipi, aynı zamanda ideal şahsiyet tipini de belirler. Aristoteles’e göre ‘yüce gönüllü insan’, aptal ve pısrık insandan ayırdır. Yüce gönüllü, kendisinin büyük şeylere layık olduğunu düşünen ve gerçekten layık olan kişidir. Büyük şeylere layık olmadığı hâlde bunu düşünen kimse ise aptaldır. Küçük şeylere layık olan ve kendini böyle gören kimse ise, yüce gönüllü değil, ölçülü kişidir. Kendini hep daha az şeylere layık gören ise pısrıktır.⁷⁹ Royce ironi yaparak “yüce gönüllü insanın yüceliğine ulaşmayı temenni etmesek de (onun) bize esin veren” bir ideal tip olduğunu söyler.⁸⁰ Yüce gönüllü insanın talihe üstün geldiği kabul edilir:

Bu yücelik kendi yaratmasıyla değildir. Ama her şey bir yana talihin bir eseri olarak gelmiştir ve Aristoteles’in kahramanına atfettiği ruhsal yücelikten etkilendiğimizde, bir çeşit eğlenceyle görürüz ki Aristoteles, etik konusundaki bakış açısında hiçbir değişikliğe yer vermeden bize şunu söyler: Yüce gönüllü insan, uzun boylu, küçük ayaklı ve tok sesli olmalıdır; çünkü bu fiziksel özellikler olmaksızın Aristoteles’in anladığı anlamda saf yücelik şüphesiz imkânsızdır.⁸¹

Royce’un Aristoteles’in yüce gönüllü insanını mizahi bir biçimde yeniden ele alması, kahraman benin tek yönlülüğüne örnek teşkil eder. Ahlâkî değer talihe üstün gelmelidir; çünkü bireyin iradesine dayanmalıdır.⁸²

Royce ‘kahraman ben’e, bazı okuyucuları şaşırtabilecek ikinci bir örnek verir. Kitab-ı Mukaddes’teki Eyüp tasviri soylu ve ‘Kahraman Ben’in ideal örneğidir. Royce, Eyüp’ün Tanrı’dan hâlâ lütuf gördüğü zamanlarda kendisi hakkında yaptığı tarife odaklanır:

Eyüp kendi ahlâkî mükemmelleşmesiyle daha önceki zenginlik durumundaki dürüstlüğü arasında yakın bir bağ kurar. Çünkü işler o zaman dünyevi konumundan ve insanların ona gösterdiği itibardan yanadır. O zamanlar prensler ona hürmet göstermişlerdir. İnsanlar o konuştuğunda sessizlik içinde dinlemişlerdir. Hepsi ona övgü düzmüştür. Ve bunların nedeni hem zenginliği hem de dürüstlüğüdür... O zamanlarda güç ve kerem, Eyüp’ün deneyiminde birbirleriyle

⁷⁸ “A.g.m.”, s. 280.

⁷⁹ Aristoteles’in ideal insan tipi hakkında daha geniş bilgi için bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara, 2005, s. 77-81.

⁸⁰ Royce, *UL*, II., s. 281.

⁸¹ “A.g.m.”, s. 281.

⁸² “A.g.m.”, s. 282.

yakından ilişkilidir... Kederini dile getirdiğinde Eyüp'ün ani düşüşü yalnızca zenginliğini kaybetmesinden değildir; ama evvelen sahip olduğu etik idealin dağılmasındandır.⁸³

Eyüp hem Kahraman/Soylu benî örnekler hem de onun noksanlığını gösterir. Kahramanların yaşamlarını seyrederken görülebilir bir ideal üzerinden rehber ediniriz. Bu yolla kahraman, eyleme rehberlik ederek tüm ideallerin değerini ve bu ideallerin sunduğu modelleri gözler önüne serer. Royce, buradan öğrendiğimiz şeyin aslında etiğin talihe üstün gelmesi olduğunu, “Eyüp'ün talihsizlik içinde öğrendiği şey, yani dürüstlük; eğer iradî eylemlerimiz ve kendi seçtiğimiz ideallerimizle ilişkileri bakımından tanımlanırsa, bahtsızlık, zayıflık ve zihinsel acziyet, hatta tüm dünyanın hor görmesine maruz kalmak,”⁸⁴ nasıl açıklanabilecektir şeklinde düşüncelerini ileri sürer.

2- Aziz (Saint): Ahlâkî kişiliğin ikinci ideal tipi olan Aziz, etik-talih farkından ortaya çıkar. Aziz'in çekiciliği, hayat hakkında ahlâken değerli olanın talihten üstün olması gerektiği fikrinden gelir. Ayrıca, bunun sınırlı, yanılabilen benlikten de üstün olması gerekir. Birey bir ideale, yalnızca o ideali elde etmedeki kendi başarısızlığını keşfetmek için odaklanır. Benin kurban edilmesi ya da yok edilmesi, olası bir alternatif olarak görünür.⁸⁵ Royce, kendini kurban etmenin bilgisine ulaşmak için Goethe'nin sözlerini ödünç alır ve: “Ölup yeniden dirilmeyi öğrenmediğin sürece, yeryüzünde ancak kederli bir yabancı olarak kalırsın”⁸⁶ der.

Aziz, başarılarından çok, fedakârlıklarıyla tanınır. Bu, bir bakıma onu Kahramandan ayıran şeydir. Royce'un bu tipine örnek, dünya nimetlerinden vazgeçerek, “büyük feragati” gerçekleştiren Budha verilebilir. Aziz, olumsuz mükemmelleşmenin bir idealidir ve bu örnekler çoğu zaman dinler tarihinde bulunur.⁸⁷ Royce Hristiyanlığı, Budizmden kalkarak tasvir etmek isteyebilecek okuyucusuna, “kendini adama öğretisinin” klasik ifadesinin, *İsa'nın Taklidinde (Imitation of Christ)* mevcut olduğunu söyler:

Doğalarımız rasyonel ideallerinden o denli uzaktır ki, kendini adama dersi, aslında kendi kişisel ideallerimizi tanımlama yolunda önemli bir adımdır. Kişiliği yalnızca kendinden vazgeçme

⁸³ “A.g.m.”, s. 281.

⁸⁴ “A.g.m.”, s. 282.

⁸⁵ “A.g.m.”, s. 282.

⁸⁶ “A.g.m.”, s. 283.

⁸⁷ Schell, *JRPL*, s. 142.

(*abnegation*) bakımından tanımlayan hiç kimsenin amacının tümünü bulduğunu veya yaşamın rasyonel bir tanımına ulaştığını düşünmüyorum. Yine de dünyanın en soylu milyonlarca ruhuna, kendinden vazgeçmenin ya da adanmanın neden bu denli değerli bir ahlâkî erdem olarak görüldüğünü anlamayan birisi, etik sorunun niteliğini gerçekten kavramamıştır.⁸⁸

Royce’a göre ideal bir kişilik olarak azizin değeri; doğalarımızla ideallerimiz arasındaki uygunsuzluk kadar, ahlâkî hayatın genişliği ve ‘nihaî iyi’ olanı, sahip olduğumuz varlıklar üzerinden değil de; şansın yaver gitmemesine dayanabilecek iradenin oto-kontrolü bakımından tanımlama ihtiyacımıza karşı gösterdikleri duyarlılıkta yatar. Yine de bu ideal tip, bir çelişkiye düşer. Zira Aziz, ‘Ben’in mükemmelleşmesini, kendi bireyselliğinin ve iradesinin yok edilmesinde arar.⁸⁹

3- Cüretkâr Ben (*Defiant Self*): Royce’un üçüncü ideal tipinin sınırları, ikincisinin sınırının bittiği yerde başlar; yani azizin kendini adamasına duyulan isyandan doğar ve kendini ifade etme ahlâkını savunur. Bu, Titan’ın ruhudur. Cüretkâr/Titan benzeri bene, *anarşist* de denilebilir. Bu tipe, bireyselciliğin moda olduğu her dönemde rastlamak mümkündür. Titan, kendini en çok böylesi dönemlerde ifade edebilir. Titan, cüretkârlığı ve bireysel olarak kendini ifade etme eylemleriyle tanınır, ancak bu eylemleriyle o, kahramandan ayrılır. Kahramanın büyük eylemleri, topluma meydan okumaktan ziyade toplumu temsil ederken, Cüretkâr ben, mevcut otoriteye karşı çıkar ve aslında yön ve kuvvetini kendi iradesinde bulur; her türlü otoriteye meydan okuyan Titan’ın bütün gücü kendinden menkuldür. Royce’un bu tipi, kendisi hakkında şöyle konuşur:

Talihim başıma gelen herhangi bir şey olabilir; kişiliğimin değeri benim içinde yatar. Gerçekten ihtiyaç duyduğum şey için ne tanrılara ne de doğaya; ne hemcinslerimin iyi niyetine ne dünyevi başarıma ne de soyluluğuma bağımlıyım. Yaşamda iyi diye bir şey yoktur. Mantığın verdiği şey vardır ve mantıklı olma iradesi de her zaman benim elimdedir.⁹⁰

Titanı bu yolla tanımlamak Royce’un, ilginç bir dizi edebî ve felsefî şahsiyeti bir araya toplamasını sağlar. Bu şahıslar; Prometheus, Milton’un Satan’ı, Byron’un Cain ve Manfred’i, Nietzsche’nin Zarathustra’sı; Royce’un ifadesiyle, “tipik Stoacı Kant’tır. Royce, Kant’ı betimlerken “tanrılara karşı koymaz; ama tanrıların onu ilgilendirecek biçimde var olmalarına izin vermeden evvel, onun (kendi) rasyonalitesi bakımından rasyonel olacaklarını bilmek ister. Her zaman kontrolümüz dâhilinde sahip olduğumuz ve

⁸⁸ Royce, *UL*, II., s. 283.

⁸⁹ “A.g.m.”, s. 285.

⁹⁰ “A.g.m.”, s. 284.

kendi kişiselliğimize konu olan akıl ile uyum sağlama dışında hiçbir iyi barındırmayan yaşamla ilgili az evvel alıntıladığım sözler etik açıdan o denli sert olan Kant'ın kendisinden"⁹¹ der. Hemen belirtmelidir ki Kant'la bu şekilde yüzleşmek, bir açıdan Royce'un hedeflerine adım adım yaklaştığını gösterir. Bu, bir sistem kurucu olarak Kant'ın ideal kişilik tipini beğenmemek, hem yeni bir kişilik tipolojisi hem de yeni ve alternatif bir etik sistem önermek demektir.

Bu üçüncü tipin değeri ve anlamı, Royce'un *Urbana* Konferansları'nda "insanlığın en derin ahlâkî kavrayışlarından biri" olarak tanımladığı Kantçı özgür irade anlayışına dayanır.⁹² İleride göreceğimiz gibi, Kantçı irade özgürlüğü ilkesi, *The Philosophy of Loyalty*'de sağduyucu bir felsefenin başlangıç ölçütü olarak yeniden ortaya çıkacaktır.

Royce'a göre Titan tek yönlüdür. Titan da kahraman gibi taklit eder. Oysa benlik davası yalnızca bir toplumsal bağlam, idealin somut ifade kazandığı toplumsal bir yaşam mevcutsa anlamlıdır.⁹³ Sonuçta Titan veya Cüretkâr Ben, kendisini toplumundan ayrı tanımlamaya çalıştığından, ideal ahlâkî bir kişilik olamayacaktır. Bu düşünceler Royce'un sadakat anlayışının bazı yönlerini ortaya koyar. Ahlâkî kişilik tiplerinin ilk üçü, onun sadakat anlayışını temsil edemeyecek, taşıyamayacak çapta ve tek yönlüdür. Kanaatimizce bu tipoloji sınıflaması, bugün kendisine daha çok vurgu yapılan bireysellik tartışmalarına bir yanıt niteliğindedir. Zira Royce'un ahlâkî kişilik ve sadakat anlayışı bağlamında sadık benden beklediği, kendini toplumdan üstün gören Titancı tipten öte bir anlamı vardır. İleride göreceğimiz gibi, sadakat bireyselci olmaktan ya da bireye bağlanmaktan daha fazla toplumsal bir anlayışı ifade eder. Buna ilaveten sadakat, bir ülkeye tam ve iradî olarak adanmayı gerektirir. İşte bu "bir ülkeye tam ve iradî bağlanmanın" faili, Royce'a göre Sadık Ben'dir.

2.1. Royce'da İdeal Kişilik Tipi: Sadık Ben

Royce klasik anlatım stratejisine uygun olarak Sadık Ben'in tam bir tanımını *II. Urbana* konferansının sonuna bırakır. Onun klasik anlatım stratejisi ve ertelemeci üslubu,

⁹¹ Bk. "A.g.m.", s. 284.

⁹² "A.g.m.", s. 285.

⁹³ "A.g.m.", s. 285.

çoğu zaman tarihî bir arka plan ve kendi dönemine kadar gelen tartışmaların bir özeti veya o günlerde bilimsel dergi veya eserlerin bir eleştirisini yaptıktan sonra kendi görüşünü ortaya koymayı esas alır. İşte bu klasik anlatım metoduna uygun olarak, felsefe tarihçisi, din felsefecisi ayrıca eğitimci olarak ünlenen Royce, okurlarını önce, ilk üç ideal tiplerle tanıştırır. Royce bu yolla okuyucularını diğer ideal kişilik tipleri, bunların sınırlılıkları kadar anlamları konusunda da fikir sahibi olmaları konusunda teşvik eder. Böylece sadık Ben'in nasıl ahlâkî kişiliğin tam karşılığı olarak görülebileceğini ikna edici bir şekilde ortaya koyar. Nitekim bütün bu açıklamalar yapılmadan birdenbire, "Bizim etikte aradığımız nedir?" sorusunu sormak anlamsız kalabileceği gibi belirsiz cevaplar verilmesine de sebep olabilir. Daha fazla örnek verip bunlar üzerinden ölçütler oluşturan Royce, 'Ben'den 'Sadık Ben'e geçiş yaparak, kendi tezinin temelini oluşturur. Ona göre "Sadık Ben" bir ülküyü seçen insandır:

Bu ülke; bir ailenin, bir topluluğun, bir devletin, bir mesleğin, bir bilimin, hayırsever bir girişimin, bir dinin hizmetindeki bir ülküdür. Bundan sonra kendi yaşamını, ülkesünün bilinci hâline gelecek biçimde bu güce hizmet eden birisinin yaşamı olarak birleştirir ve doğru ile yanlış arasındaki ayrım çizgileri, ülkenin kendisinin ona biçtiği gereklilikler tarafından belirlenir.⁹⁴

II. Urbana denemesinin sonunda Royce, sadakati önceleyen ve üç ideal tipin de ilişkili olduğu gerilim üzerinde, bireysellikte toplumsallık arasındaki gerilim üzerinde yoğunlaşır. Royce başlangıçtaki tartışmaya atıf yaparak şöyle yazar: "Ahlâkî taahhüt, kişinin seçtiği biricik planla uyum içerisinde, hayatın rehberidir. Bu planın benim olabilmesi, toplumsal bir varlık olarak bana hitap etmesi, tutarlılık ve sonunda benim yargıcı olmam gereken bireysel bir değer taşımasına bağlıdır."⁹⁵ Sadece sadık ben, toplumsal çevreye karşı duyulan doğal sadakati, her türlü talihin ötesinde bir idealin aranmasını, bağımsız yargılama ve bu yargılamanın ödevci ifadesinin biricikliğini bir çırpıda yakalar.⁹⁶ Royce konferansında sadık bene dair daha fazla örnek vermez. Çalışmayı, Ben'i sadakat bakımından yorumlamanın önceki üç idealin tek yönlülüğünü nasıl bertaraf edeceğini kısaca anlatarak bitirir.

⁹⁴ "A.g.m.", s. 279, 280.

⁹⁵ "A.g.m.", s. 285.

⁹⁶ "A.g.m.", s.286.

Kahraman, topluluğun onu topluluk yapan değerler sistemini biçimlendirir ve yine de şans ona güldüğü ve şansı yaver gittiği için kahramandır. Bu yüzden kahraman, ideal bir ahlâk modeli için yetersizdir. Hayatımdaki benimi tarttığım da ve kendimi eksik bulduğumda ortaya çıkan o idealin uzaklığı, hayattaki geçici olan her şeyi reddetme arzusuna yol açar. Ancak kendinden vazgeçme ideali, en uç hâliyle, imkânsız olanı ve ahlâken istenmeyecek olanı, benim bireyselliğinin yok edilmesini teşvik eder. Titanın kendi kendini savunma ideali de daha iyisini başaramaz. Çünkü *toplumsal* bağlamından koparılmıştır.⁹⁷ Royce şanslı olduğu için kahraman olan, iradesini kullanamayan veya kullanmayan, sosyal olmayan kişilik tiplerini, ideal kişilik tipleri olarak görmez.

III. *Urbana* denemesinde, denemenin başlığının da işaret ettiği gibi Royce “*Sosyal ve Kişisel bir Erdem Olarak Sadakat*’i (*Loyalty as a Personal and as a Social Virtue*)” araştırır.⁹⁸ Bu konferansın içeriği hakkında, *The Philosophy of Loyalty*’de daha derinlemesine durulur. Üzerinde durulan hususlar arasında; sadakate sadakat ilkesinin, geleneksel değerlerin tümünü –Royce’un ifadesiyle “ahlâk yasasının tamamını”– kapsayan bir etiği, bu ilkenin nasıl mümkün kıldığı da vardır. Burada, sadık ben ve ahlâkî öznelilik paradoksunu inceleyebilmek için Royce’un tartışmasının üç yönünün altını çizmek gerekir:

1- Sadakati bir tavır, tutum⁹⁹ (*attitude*) olarak ele almak gerekir: Bir tutum olarak sadakat, kişinin dünyaya yaklaşım biçimidir ve kendisine dünyada nasıl bir davranış tarzı biçtiğiyle ilgilidir. Royce, sadakati bir tutum olarak tanımlayarak dikkatleri adanmanın nesnesinden uzaklaştırıp adayanın ahlâkî deneyimine çeker. Sadakatin değeri, ülkünün veya nesnenin doğasında değil, sadık benin üzerindeki etkisinde saklıdır. Sadakatin değeri “kişinin sadık olduğu nesnenin doğasına tamamen bağlı olmayan bir şeydir.”¹⁰⁰ Bir tutum olarak sadakat, ülkünün özellikleri her ne olursa olsun, dünyayla ilişkili olmayı ima eder. Değerli ülküleri değersiz olanlardan ayırmak ve çatışan ülküler

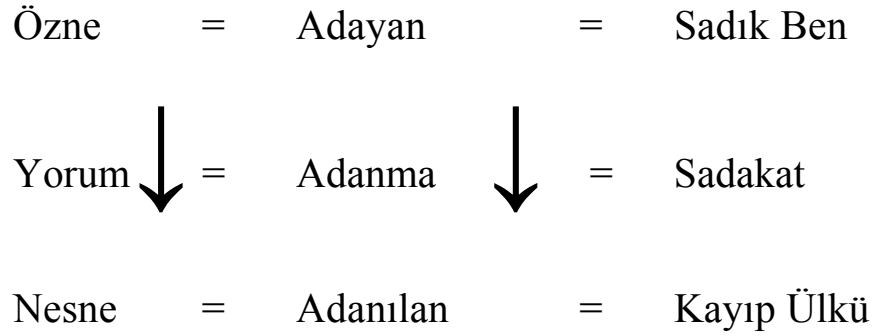
⁹⁷ Schell, *JRPL*, s. 144, 145.

⁹⁸ Royce, “Loyalty as a Personal and as a Social Virtue,” *Urbana Lectures III, HUA, Royce’s Papers*, Box: 76.

⁹⁹ Tutum hakkında bk. Necati Öner, “1994 Felsefe Kongresini Açış Konuşması”, *Felsefe Dünyası*, S. 14, Ankara, Kış 1994, s. 5.

¹⁰⁰ Royce, *UL*, III. s. 2.

arasında hakemlik yapmak sadakate sadakat ilkesinin işidir. Bu ilkenin *III. Urbana* denemesindeki ifadesi, *The Philosophy of Loyalty* adlı eserindekiyle sözcüğü sözcüğe aynıdır: Sadakate sadakat ilkesi şunu söyler: “Sadık olacağınız ülküyü seçerken ve ona hizmet ederken sadakate sadık olun.”¹⁰¹ Royce bu ifadenin önemini şöyle özetler: “Sadakate sadakat; tekrar ediyorum, bunun kendisi baş meseledir, ifadedir ve tüm sadakatin en derin manasıdır. Bu düşünce sadakat göstermeye değer nesnelerin veya ülkülerin genel doğasını tarif eder.”¹⁰²



Royce’un bakış açısıyla yukarıdaki şekil, sadakatin özne ve nesnesinin onun tarafından farklı isimler altında ifade edildiğini de gösterir. Sadakatin değeri açısından özne-nesne ilişkisini, bu ilişkinin geçtiği yeri, şu şekilde belirlemek ve yorumlamak mümkündür. Bu ilişkide değerli olan sadakatin nesnesi, yani kayıp ülküler değil, sadık benin deneyimleri ve ülküden ne elde ettiğidir. Çatışan ülküler arasında hakemlik yapacak olan sadakate sadakat ilkesidir. Bir yarar elde ediş olarak da alınabilecek olan bu ilişkide ülkünün, sadık benin kişiliğinde bıraktığı etkiyle nihai ülkünün ulaştıracağı son nokta; -ahlâkî mükemmellik, azizlik, aşk, iman veya her ne ise bütün bunların hepsi- bu ilişki sayesinde bu dünyada olacaktır. Bu, bir başka âlemin varlığının olumsuzlanması değil; sadık ben, sadakat ve kayıp ülkü arasındaki bütün bu ilişkinin, yaşadığımız dünyada gerçekleşeceği şeklinde anlaşılmalıdır.

2- Sadakat kişisel bir temayül veya bağlılığı içermekle birlikte özdeşlik içermez: Sadakat kişisel hayranlığı kapsar ama bundan ibaret değildir. Ülküler, Royce’un *The*

¹⁰¹ “A.g.m.”, s. 30; Royce, *PL*, s. 121.

¹⁰² Royce, *UL*, III., s. 35.

Philosophy of Loyalty'de de yaptığı sadakat tanımında vurguladığı gibi, kişiselliği aşan nitelikte olmalıdır. Bir bireye, arkadaşına, eşe, sevgiliye, sadık olduğumda, gerçekte söz konusu ilişkiye sadığımdır. Royce, böyle durumlarda kişinin “sadece bireye değil ama aradaki bağa, ilişkiye ve ayrıca sevilenle sevenin yer aldıkları daha geniş bütünlüğe” sadık olduğunu iddia eder.¹⁰³

Royce kendisini, sadakatin duygusal yönünden, hayranlık (*affective*) boyutundan uzak tutmak istemez, buna gerek de duymaz. Yine de sadakatin sadece hayranlık olmadığını belirtir. Bu, Royce'un Schopenhauer'in ahlâkın temeli olarak merhameti göstermesine yönelik, daha önce tartıştığımız eleştiriyi ilişkilidir. Sadakat, Kantçı yoruma daha yakındır; öznenin ahlâk yasasıyla kurduğu ilişkiyi duygu temelli bir tartışmaya düşmeden açıklar.¹⁰⁴

3- Sadakat otoriteye kayıtsız boyun eğme anlamına gelmez: Royce sadakati politik ve askerî bağlılığa indirgeme kolaycılığını reddeder. Sadakat felsefesini geliştirirken askerî örnekleri kullanır, ama bunu yaparken oldukça dikkatlidir ve eleme yapar: “Sadakatin özü, otoriteye boyun eğmekten ibaret değildir. Sadakat bireysel yargılamaları dışlamaz. Sadakat kişinin şefinin sözlerini ve otoritenin işaretlerini dış duyularıyla algıladığı durumlarla sınırlı değildir. (...) Sadakatin etikle ilintili tutumunu, sadakatin ifade edildiği çoğunlukla ehemmiyetsiz hatta çirkin koşullardan ayırmak önemlidir”¹⁰⁵

Royce, bir ülkünün doğabileceği çok çeşitli kaynakları tanımlarken sadakati, genel bir terim olarak ortaya atar. Her birey, değişik toplulukların üyesi olarak bir ülküler sistemine sadık olabilir:

Sadık kişi, çok sayıda ülkeye sadık olabilir. Yani kişi; ailenin sadık bir üyesi, devletin sadık bir vatandaşı, topluluğun sadık bir hizmetkârı, sadık bir memur, sadık bir asker veya mesleğine sadık olabilir, oldukça kişisel bir ideale sadık olabilir ya da nihai olarak dine sadık olabilir. Şurası açık ki sadakatin hiçbir türü aynı bireyin hayatından çeşitli başka formları çıkarmak zorunda değildir. Kişi, kendi gözünde birbiriyle tutarlı olan ya da kişisel çabasını tamamen adayacağı tek bir nesne oluşturacak şekilde birbiriyle bağlanan değişik nesnelere sadakat besleyebilir.¹⁰⁶

Bu pasajın değindiği son nokta, yani bireyin aynı anda birden çok nesneye sadık olabileceği noktası, *The Philosophy of Loyalty*'de açıkça anlatılmamakla birlikte, burada

¹⁰³ “A.g.m.”, s. 16, 17.

¹⁰⁴ Schell, *JRPL*, s. 147.

¹⁰⁵ Royce, *UL*, III. s. 9, 10.

¹⁰⁶ “A.g.m.”, s. 1.

savunduğu anlayışın bütünüyle çelişmez. Zira onun sıkça yinelediği, “sadık olunacak bir nesneler bütünü gereklidir.”¹⁰⁷ Fakat sadakatin nesnesini (*object*) ya da nesnelerini seçmek, bireyin “devredilemez ödevi ve sorumluluğudur.” Bu yüzden sadakat, “mantıklı bireyselciliğe sonsuz bir alan bırakır.”¹⁰⁸ Dolayısıyla kişinin sadık olmayı seçtiği ülküler matrisi, onun nasıl biri olduğunu anlamak için en iyi yoldur. Çünkü “sadık olunan nesneler sistemi” kişinin tam olarak önem verdiği şeylerin bileşkesi ve toplamıdır.

Sadık Ben diğer ahlâkî kişilik tiplerinin gidemediği kadar ileriye gidebilir. Schell, ideal tipi tutarlı hâle getirmede, toplumsallığa dayanarak yargıda bulunan bireyselleşmiş kişinin, Royce için merkezi öneme sahip olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Royce’un sadakat felsefesini şöyle özetler: “Sadakat, bireysel hak ile toplumsal vazifeyi; kişisel yargıyla belirli bir dışsal otorite türünü kabul etmeye dönük isteği; kişisel bilinçle daha bilge ahlâk geleneklerimizin sesiyle uyumlulaştırma çabasını temsil eder.”¹⁰⁹ Royce’a göre sadakat, gerekli uyuma ulaşmıştır. Daha sonraki betimlemelerinde Royce, ahlâkî yaşamın bu yönlerine daha olumsuz bir karakter verir. *The Philosophy of Loyalty*’de bu konuların ahlâkî öznelilik için, sadece sadakatin çözecek araçlara sahip olduğu, bir paradoks yarattığını söyleyecek kadar ileri gider.

2.2. Ahlâkî Öznelilik

Royce *The Philosophy of Loyalty*’de, “Ahlâk araştırmalarının ilk ilkesinin,” her birimiz için nihai ahlâkî otoritenin, kendi rasyonel irademizle belirlenmek zorunda olması gerektiğini savunur. Bu ilkenin, yani iradenin özerkliği ilkesinin, kökenini etraflı bir biçimde Sokrates’e, büyük çabalarla Augustinus ve nihayet Kant’a bağlar. Bu bakımdan Schell, Royce’un olgun (*mature*) sadakat felsefesini, Kantçı geleneğin bir parçası kabul eder.¹¹⁰ Royce şöyle der;

Sokrates bizden çok önce, hiç kimsenin kendi isteğiyle başlangıç noktası (*base*) olmadığını öğretirken söz konusu prensibi açıklamıştı. Platon ve Aristoteles bunu etik doktrinlerini geliştirirken kullandılar. Augustinus *İtirafar* (*Confessions*)’ında Tanrı’nın buyruğunu, bizim isteklerimizin huzur

¹⁰⁷ “A.g.m.”, s. 41.

¹⁰⁸ “A.g.m.”, s. 41.

¹⁰⁹ Schell, *JRPL*, s. 148.

¹¹⁰ *A.g.e.*, s. 149.

ve barış bulabileceği tek yer olarak tanımlar; Tanrı'nın buyruğunu hayatın kuralı sayar, ama ayrıca aydınlanmış her bireyin tanrısal buyruğu doğru kabul etmesinin nedeni, Tanrı'nın bizi, isteklerimiz onunkıyla uyumlu olmadığı sürece rahat edemeyeceğimiz şekilde irade etmiş (*rule*) olmasıdır. Bu uyumun dışında kaldığımız sürece var olan huzursuzluğumuz bize onu neden doğru bulduğumuzun nedenini verir, eğer aydınlanmışsak, kendi irademize teslim olmamız içindir.¹¹¹

Bu ilke, irade özgürlüğü ilkesi, tek başına yine de yetersiz kalacaktır. Çünkü biz hiçbir dâhili, saf bene ulaşamıyoruz. Sadece bilginin birikebilmesi ve aktarılabilmesi gibi aktivitelerle bir ben varsayıyoruz. Öyleyse, kendi irademizi nasıl bilebiliriz? Etiğin bizim ahlâkî deneyimimizi tam olarak anlatabilmesi için, ilkinin yanında başka bir ilke gerekiyor. Royce, Kant'ın incelemesini genişleterek Ben'i zorunlu olarak kaotik, birbiriyle çatışan tutkuların ve çıkarların bir “buluşma noktası” (*meeting place*)¹¹² olarak tanımlar. Ona göre irade özgürlüğünü bu hâliyle etiğin tek temeli varsaymak yetersiz kalır; çünkü:

Kendi irademin ne olduğunu, yalnızca doğal tutkularım üzerine düşüncelere dalarak ya da geçici isteklerimin peşine düşerek asla bulamam. Çünkü ben, tanımım gereği atalarımın gelen sayısız eğilimin kesiştiği bir buluşma noktasıyım. Beni aldığım eğitimden bağımsız olarak ele almamalısınız. Benim için her zaman geçerli olan bir arzu yoktur, ben dürtülerin bir toplamıyım. Tek başıma bırakıldığımda, irademin ne olduğunu asla bulamam.¹¹³

Bu ikinci ilke, hiçbir şeyden etkilenmeyen sadece bana ait olan salt bir iradeye sahip olmadığım ilkesi, ilki kadar kaçınılmaz ve önemlidir. Bu ilke, özel eğitim ve etki dışında, yani bir topluluğa ve onun geleneğine ait olmam dışında, kendime ait hiçbir kişisel iradeye sahip olmadığım gerçeğini temsil eder. Royce “*Hayattaki başlıca ödevlerimden biri, kendime ait bir iradeye sahip olmayı öğrenmektir.*” der.¹¹⁴ Bir özgür olma ödevimiz var. Bu istekler, ahlâkî öznellik için bir paradoks yaratır. Ben özgür bir iradeyle uyum içinde hareket etmeliyim, ama açıkça söylenirse bu imkânsızdır. Kendi irademin olduğunu yalnızca dış otoriteleri tanıyarak ve eğitim yoluyla öğrenebilirim. Bu eğitim nasıl bağımlı olmayabilir? Bu soru, yeni bir odaklanma gerektirir.

Royce'a göre, “benim ödevim sadece, öz bilincime yüklenen kendi irademdir.”¹¹⁵ Ahlâkî öznellik her zaman bir öğrenme, eylem ve yansıtma sürecidir. Royce'un paradoksunun cevabı, ahlâkî bilincin gelişmesidir. Bu araştırma için en iyi yöntem de sosyal psikolojidir. *The Philosophy of Loyalty*'nin ilk bölümünde Royce, ahlâkî bilincin

¹¹¹ Royce, *PL*, s. 26.

¹¹² *A.g.e.*, s. 27.

¹¹³ *A.g.e.*, s. 27, 28.

¹¹⁴ *A.g.e.*, s. 31.

¹¹⁵ *A.g.e.*, s. 25

gelişim aşamalarının önemli duraklarını aydınlatmak için, dil öğrenen bir çocuğu örnek olarak ele alır. Çocuk konuşmayı ilk önce taklit yoluyla öğrenir. Royce, konuşma becerisinin iletişim kurma becerisini de içeriyor oluşuna dikkat çeker; çünkü konuşma becerisi, kendini ifade etmeyi mümkün kılar. Bizler konuşmayı taklit yoluyla öğreniriz. Sonra kendimizi konuşurken duymak hoşumuza gider ve hayata dair tüm planımız bundan etkilenir. Konuşma, aslında sosyal uyuma dayanır. Sosyal uyum bize sosyal güç kazandırır.¹¹⁶

Royce’a göre, ahlâkî hayatın tamamı, dil öğrenen çocukta olduğu gibi “sonsuz içsel ve dışsal tesirlerin bir oyunu”nu içerir.¹¹⁷ Ahlâkî bilincin gelişimi, kendine dönük bilincin evriminin bir biçimidir:

Her dakika, doğru ve yanlışın hayata dair planlarımızla ilgili yeni problemleriyle karşılaşabiliriz. Bu durumda biz, ödevimizin ne olduğunu öğrenmek için kendi bilincimiz dediğimiz şeye bakarız. Fakat böyle yaptığımızda, kalplerimizin ne kadar değişken ve kör rehberler olduklarını keşfederiz. Bu yüzden sosyal çevrenin yöntemini daha iyi anlamak için onlarsız bakarız. İçsel ışığı göremeyiz. Dışsal olanı deneyelim deriz. Çevrenin yöntemleri taklit edilmeye uygun gözükür bize, böylece bu durumda yaşamak için yapmamız gerekenleri başkalarından öğreniriz. Yine de hayır; bu öğrenme bizi başkalarına kıyasla sahip olduğumuz kişisel farklılıklarımızdan haberdar eder ve bu yüzden bizi ben-bilinçli, bireyselci, eleştirci ve isyankâr yapar ve tekrar kendi rehberliğimize muhtaç kalırız.¹¹⁸

Royce’a göre sadakatın önemli bir boyutu, onun “içsel ve dışsal otoriteler” arasındaki gerilimin üstesinden gelmesidir. İlk konferansında söylediği gibi, salt sosyal uyumun, *The Philosophy of Loyalty*’de “aydınlatılmış biçimi içinde sadakat” dediği şeye dönüştüğü her yerde “mutlu toplam” ortaya çıkar.¹¹⁹ Sadece sadakat bu paradoksu çözebilir. Bunun en önemli nedeni iç ve dış otoriteler arasındaki salınımı yakalayabilmesidir. Ancak sadakat, ‘Ben’ dediğimiz kaotik kütleye istikrar getirir.¹²⁰

2.3. Sadakat ve Özgürlük

Özgürlük, ilk bakışta bir kayıtsızlık gibi görünse de insanın asıl hürriyetinin bağlanması olduğunu ifade eden Marcel’e göre ahlâk, her şeyden önce bir değere

¹¹⁶ A.g.e., s. 34, 35.

¹¹⁷ A.g.e., s. 35.

¹¹⁸ A.g.e., s. 36.

¹¹⁹ A.g.e., s. 37, 38.

¹²⁰ Schell, *JRPL*, s.152.

‘bağlanmadır.’ Bu bağlanma; ‘Ben’e, ‘Sen’e, ‘Mutlak’a olabileceği gibi, herhangi bir ‘şey’e de yönelebilir. Marcel gibi Royce için de bağlanma, ne bir mutlak hürriyetsizlik, ne de bir mutlak bağımlılıktır. Marcel, “Bağlanmam, olduğum ve olmam gerekenle hürriyetim ve sorumluluğumun kesiştiği yer” derken bağlanma ve özgürlük arasında hem ontolojik hem de ahlâkî bir ilişki kurar.¹²¹ Kötülük problemini ele alırken “Ahlâkî dünyanın içine kötülüklerin kaynağı olarak özgür düşünce teorisi oturtulmakla, ahlâkî dünya korunacağı yerde tam orta noktasından, kalbinden hançerlenmektedir”¹²² diyen Royce, sadakatle özgür irade arasındaki ilişkiyi tanımlarken bunların birbiriyle çelişmediğini kabul eder. Her türlü etkiden bağımsız olmak anlamında özgürlük, ilk bakışta her ne şekilde olursa olsun her türlü ülkeye bağlanmayı reddeder gibi görünebilir. Böyle bir bağlanma kendini ifade etmeyi engelleyebilir ve kendine güveni zayıflatabilir. Royce bu görüşü ciddiyetle ele alır ve *The Philosophy of Loyalty*’nin ikinci bölümünü, bireysellik adına yapılan itirazlara ayırır. Bu itirazlar aşağıda incelenecektir. Ancak burada özgürlük, sadakat gösterilecek ülkelerin seçimi açısından ele alınacaktır.

Royce, ödev merkezli bir anlayışa tutunurken Kant’ın özgürlük ilkesini dile getiren etik bireysellik ölçütünü tekrarlar. “Gerçek etik bireyselliğin ilk ilkesi, aslında Kant’ın oldukça başarılı bir biçimde savunduğu gibi, herhangi bir rasyonel bireyin ahlâkî özerkliğidir. (...) Sadece sizin kendi isteğiniz, sizin için ödevinizin ne olduğunu belirleyebilir. Bu hâlde ben, sadakatin sadık olan için iyi bir şey olduğunu savunurken, bir etik bireyselci olarak konuşuyorum.”¹²³ Royce, sadakate karşı olanları sosyal bir ideali tavsiye ederek rahatlatır. Sadakat, tanımı gereği, ülkeye karşı bireyin derinlemesine irade göstermesini güvence altına alır. Bu tanım Royce’un *The Philosophy of Loyalty*’nin ilk sadakat tanımıdır. Bu tanım daha sonraki bölümde derinlemesine ele alınacaktır. Bu tanıma göre sadakat, her ne kadar irade özgürlüğünün önünde bir engel gibi görünse de, kişinin kendi ülkesünü seçme ve devam ettirme iradesine verdiği önemi göstermesi bakımından ele

¹²¹ Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, s. 6.

¹²² Royce, *SGE*, s. 12.

¹²³ Royce, *PL*, s. 80.

alınmıştır. Royce sadakati şöyle tanımlar: “*Kişinin bir ülküye kendi isteğiyle, pratik olarak ve tamamen bağlanması/adanmasıdır.*”¹²⁴

Hayalî bir etik bireyselciyle karşılıklı müzakere eden Royce, etik bireyselcinin sadakate karşı koyarak, neye gereksinim duyduğunu, neyi aradığını anlamadığını, zira “kendi sadakat biçimi, kendi ülküsü ve bu ülküye hizmet etme olanağı” ile bu kişinin “gerçek ve rasyonel olarak ruhsal huzur ve barışı bulamayacağı”¹²⁵ konusunda onu iknaya çalışır. Özgürlük isteği gerçekten neyi gösterir? Ahlâkî bağımsızlık hangi amaca hizmet eder? Royce insanı izole edecek, fikirlerini kimsenin paylaşmadığı tuhaf bir yaratık hâline getirecek bir bağımsızlıkta ne bulabileceğimizi sorar? Ona göre sosyal varlık olmak; seçimleri bakımından saygı duyulmak ve saygı görmek, o insanın kendine mahsus sadakatinin belirlenmesidir.¹²⁶

Royce’a göre bir ülkünün tanımı onun birey tarafından gönüllü olarak seçildiğini belirtir. Birey ülkülerini iradesiyle seçtikten sonra, sadakatin tanımı gereği sadık ben ülkü(ler)sünün emrinin dışına çık(a)maz. Bu anlayışı Royce’un ifadelerini biraz değiştirerek şu şekilde sloganlaştırmak pekâlâ mümkündür: *ülkünün emirlerinin dışında sadığın ne görmek için gözü, ne işitmek için kulağı ne de konuşmak için dili vardır*. Bu anlamda özgürlük ve bir ülküye sadakat, birbiriyle çelişmez. Bununla beraber Royce’un tezi, felsefî bir paradoksun gerilimini hafifletmez. Royce’a göre özgürlük, seçilen ülkülere sadakatin bağlamı dışında anlamsızdır. Royce özgürlük konusunda diyalogunu şöyle devam ettirir: “Eğer sen herhangi bir ülküye kendini adamayı tamamen reddedersen, üzerinde egemenlik kuracak belirli bir hayat olmadan... Ahlâkî bağımsızlık iddian, kendi hayatın üzerinde boş bir ahlâkî egemenlik iddiası olarak kalır.”¹²⁷

Royce’a göre sosyal hayat, aktifliği içeren bir sadık ben tarafından yaşanabilir ve sadece ‘sadık ben’ aktif ve sosyal biri olabilir. “Çünkü yaşayabileceğin tek gerçek hayat, sosyal bir hayat olacaktır.” Ülküler, tek bir insanı aşan nitelikte olmalıdır. “Çünkü bir

¹²⁴ A.g.e., s. 16, 17.

¹²⁵ A.g.e., s. 80.

¹²⁶ A.g.e., s. 92, 93.

¹²⁷ A.g.e., s. 93.

insanın ben'i, ona sosyal ilişkileri tarafından öyle ya da böyle tanımlananlar dışında hiçbir içeriğe, plana, amaca sahip değildir.”¹²⁸

Royce özgürlük sorununu ahlâkî bilincin gelişimiyle ilişkilendirir. Sadece başkalarıyla ilişki kurduğumuz için Ben'e sahibiz; dahası, kendimizi ancak tarihsel ve sosyal bir bağlamda tanımaya başlarız. Bireyselcinin özgürlük isteği sadece bir tutum olmaktan öte eylem niyeti taşıdığına, pratik olduğuna anlamlıdır. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak: “Pratikte özerk olmanın tek yolu, özgürce sadık olmaktır.”¹²⁹ Bağlanmalar olmadan yaşamak imkânsızdır. Özgürce ve gönüllü olarak yapılan bağlanma, Ben'lerin insan hâline gelmesinin yoludur. Sadakat, yani bir ülkeye adanma, bu kavrayıştan doğar. Sadakatin değeri, bizi ahlâkî öznellik paradoksunun ötesine geçirebilmesinde yatar.

Royce gibi toplum yaşamının gerçeklerine uyum sağlamış bir düşünürün oluşturduğu sadakat temelli etik, hem Kant'ın ortaya koyduğu katı felsefî anlayış bakımından, hem de günlük kullanımdaki anlamıyla bağımsızlık veya bireysel özgürlük bakımından, ilk bakışta özgürlük fikrine karşıt gözükebilir. Ancak Royce'un tanımladığı anlamda sadakat, insanı aşan bir ülkeye tamamen bağlanmayı ifade eder. Peki, böyle bir bağlılık, kişinin kendini yönetmesini (kişinin otoritesini) engellemez mi? Royce'a göre, özerkliğin etiğin baş ilkesi olmasıyla bireylerin topluluğun üyeleri olarak şekilleniyor oluşu gerçeği, birbiriyle çatışır. Aslında bu, Royce'un, ahlâkî öznenin ideal anlamda sadece sadakatsiz aşılabileceğini göstermeye çalıştığı bir paradoks yaratır.

Frederick W. Taylor (1856–1915), Royce'un ahlâk konusunda Kant ve Hegel'den nasıl etkilendiğini anlamamıza yardım edecek şekilde şu ifadelerle yer verir: Kant ahlâkî bireyseldir. Biçimsel bir akıl kavramına dayandığı için “ahlâkî zorunluluk” a yeni bir şey katmaz, onun ahlâk anlayışı, parçası olduğumuz hayattan kopuk olduğu için doğruluk ve hakikatin birbirine zıt olduğunu var sayar. Dolayısıyla da ahlâk ve doğanın her zaman kavgalı olduklarını düşünür.¹³⁰

¹²⁸ *A.g.e.*, s. 93, 94.

¹²⁹ *A.g.e.*, s. 95.

¹³⁰ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, (Cambridge: University Press, 1979), s. 83, 84.

Görüldüğü gibi Royce, esas olarak biçimsel bir akıl kavramıyla yetinmez. Bireyin özerkliğini savunur. Ama benlerin, parçası oldukları topluluklarca şekillenmiş bireyler oldukları gerçeğini de ifade eder. Sadakat temelli etiğin özü, insanı aşan ülkülere bağlanan sadık faillere dayanır. “Sadakatsiz, normal ödevlerinden koparılmış bir kırıntısın. Ancak sadakatle daha yüksek bir ahlâkî aydınlanmaya doğru giden yola girebilirsin”¹³¹ diyen Royce, ‘olanla,’ ‘olması gereken,’ olgu ve değer arasındaki gerilimin bile ahlâk temellendirmeleri için önemsiz olduğunu, asıl sorunun ahlâkî öznellik paradoksu olduğunu iddia eder. İşte Royce’un sadakat temelli etiğini üzerine inşa ettiği şey budur.

¹³¹ Royce, *UL*, III, s. 9,10.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROYCE'UN AHLÂK ANLAYIŞI:

SADAKAT FELSEFESİ

1- SADAKAT: TANIMI, UYGULAMA ALANLARI, FARKLI YAKLAŞIMLAR VE AHLÂK

Dilimize doğru olmak, sözünde durmak ve sözünü yerine getirmek anlamına gelen Arapça ‘Sa-da-ka’ fiil kökünden türemiş bir isim olarak geçen sadakat; “bir kimseye, bir şeye gösterilen sürekli, güvenilir ve içten bağlılık,” “sağlam, güçlü dostluk,”¹ “bir kimseye samimi bir şekilde bağlı olma durumu,” birbiriyle ilişkide olanlardan beklenen, ahlâkî bir aidiyet yükümlülüğü, sarsılmaz bir bağlılıkla kendini adama, “güvenilirlik,” doğru muamelede bulunmak, sıdk ve ihlâs ile dostluk etmek, kendinden daha çok başkasının iyiliğini istemek, kardeşlik ve dostlukta halis ve samimi olmak, doğruluk ve dürüstlük üzerine kurulmuş samimi ve sağlam dostluk, içten bağlılık ve gerçek dostluk, kalp doğruluğu, samimiyet ve ihlâs anlamında bir ahlâk terimidir. Sadakatin zıddı hıyanet veya ihanettir.²

Etimolojik olarak Hint-Cermen kökenli ve “meşe ağacı” ile sembolize edilen “dereu” dan gelen “sadakat”ın İngilizce karşılığı “loyalty,” Almanca karşılığı “treue” kelimesidir. Almancada güçlülüğü ve sağlamlığı ifade eden “sadakat” aynı anlamıyla Latince’ye de geçmiştir.³

Sadakat Türkçe sözlüklerde, doğruluk, samimi ve sürekli bağlılık, dostluk⁴, özveri, adanma, vefakârlık, fedakârlık, bağlılık, iman kelimelerinin eşanlamlısı olarak birbirinin yerine kullanılır. Oysa Royce, bu kavramları farklı terimlerle ifade eder ve *loyalty* ile diğer kelimeler arasındaki farkı şu şekilde belirtir:

“Adanma” (*devotion*) sözcüğünü “sadakat” teriminin yerine kullanamam; çünkü sadakat, benim fikrimce çok özel bir çeşit adanmadır. Bir insan zevk aramaya adanmış olabilir; ama bu onu sadık yapmaz. Yine bağlanma (*fidelity*), da benim kendi tarifimde sadakatin yalnızca bir vechesidir. Sadakat bağlanmayı içerir; ama daha fazlası demektir, çünkü bağlanmanın yanı sıra kararlılık ve bir ülkenin kabulü de sadakate aittir ve bir köpeğin sahibine bağlılığı sadakatin yalnızca yararsız bir

¹ Bk. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Ankara 2005, s. 1675.

² Bk. Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, Beta Yay., İstanbul, 2003, s.345. *Büyük Larousse Sözlük*, sadakat maddesi.

³ Arzu Arslan Ertürk, *Türk İş Hukukunda İşçinin Sadakat Borcu*, MÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007, s. 6.

⁴ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., Ankara, 1982, s. 848.

ipucu ya da insanlarda, kendisini sadık yaşamın akla uygunluğunu ifade eden eğilimin bir kıvrıntısıdır. Aynı şey “vefakârlık (*faithfulness*)” sözcüğü için de geçerlidir.”⁵

Royce, absorbsiyon (*absorption*) ve güvenilirlik (*trustworthiness*) kavramlarını da sadakatin yerine kullanmayacağını, sadakat kavramıyla kastettiği şey için başka bir terim bulamadığını; sadakati (*loyalty*) özellikle tercih edişinin başlıca gerekçesinin ahlâkî hayatı anlaşılır kılmak olduğunu ifade eder.⁶

Royce, ‘*loyalty*’ ile ifade ettiği sadakati; Fransızca, “his ve duygulanmalarda sağlamlık, ihanet etmeme, hakikate uygunluk v.s.” anlamlarına gelen sadakat (*fidélité*) ve “bir bağlılık ifade eden söz veya ahit, bir iş hususunda karşılıklı bağlanmak, taahhüt altına girmek” demek olan, Fransızca, ‘bağlanmak’ (*engagement*),⁷ gibi bu iki anlamı da içerecek şekilde kullanır. Sadakat temelde ikiye ayrılabilir: “söz verdiğim şeyi yerine getirmem” veya olduğum gibi olmam, kendime ihanet etmemem, ‘kendime;’ bağlanılmış olana saygı ‘başkasına’ sadakattir.⁸ İşte Ben’in- Ben’e ve Ben’in- Sen’e yönelmesi olan sadakat, Ben’in, ‘içe’ ve ‘dışa’ doğru, iki türlü, yönelmesini ifade eder. Sadakat, hürriyet, adalet, ümit, aşk gibi “ruhî veriler” tam tanımlanamadığı gibi, “varlığın sırrı” olmaya da devam ederler.⁹

Sadakât, çeşitli sosyal ilişkilerde kişinin muhatabından beklediği bağlılık; müşterek bir niyet, söz ve eyleme, sonucu her ne olursa olsun sonuna kadar bağlı kalmayı da ifade eder. Örneğin karı-koca, işveren-işçi, satıcı-alıcı ilişkilerinin hukuki bir sonuç doğurmaması genellikle sadakatle mümkündür. Dolayısıyla sadakat, meşru olan ve sağlam bir ilişkidir.¹⁰ Yasal, ahlâkî, insani, dini ve sağlam olmayan bağlılıklar, er ya da geç bağlılık olmaktan çıkar. İlişkilerin sonuçları bakımından sadakat ne bencillik ne de gayri

⁵ Royce, **PL**, s. 253, 254.

⁶ Bk. **A.g.e.**, s. 251- 254.

⁷ Murtaza Korlaelçi, “Gabriel Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat,” **Felsefe Dünyası**, **S. 6**, T.F.D. Yay., Ankara, Aralık 1992, s. 36, 37.

⁸ “A.g.m.”, s. 37, 38.

⁹ Roger Verneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, Çev., Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay., No: 67, Kayseri, 1994, s. 83.

¹⁰ Iris Murdoch, **Kesik Bir Baş**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., 2. Basım, İstanbul, 1989, s. 50.

şahsi (*impersonal*) bir ahlâktır.¹¹ Sadakat doğası ve tanımı gereği, sadece normal durumlarda değil, her türlü zorlama ve baskı karşısında da sadık kalmak anlamına gelir.¹²

Türkçe konuşma dilinde bireysel, toplumsal ve siyasal ilişkileri tasvir ederken sadakat; sadece ‘bağlılık odağı’ şeklinde olumlu veya ‘bağlılık odağının ortadan kalkması,’ ‘bağlılığın zarar görmesi’ şeklinde olumsuz anlamda kullanılır. Bu dilde sadakat yerine kullanılan kelimelerle kastedilen anlam da birbirine yakındır. Bu yakınlık master şeklinde kullanıldığında daha net görülür. ‘Sadakat göstermek,’ ‘itaat etmek,’ ‘vefakâr olmak,’ ‘bağlanmak,’ ‘sözünde durmak’ ve diğer kelimelerle aslında, bağlanan ile bağlanılan arasındaki bağ kastedilir. Ancak bu kavramlar anlam bakımından birbirlerinin yerine kullanılıyor olsalar da cümle içerisindeki kullanılışları; aradaki anlam farkını belirginleştirir. Kavramın olumlu, yani, ‘itaatkâr ol’ ile ‘sadık ol’ arasındaki, anlamında mahiyet değil derece farkı varken, ‘asi olma’ ile ‘ihamet etme’ arasında anlam ve kullanım farkı daha da derinleşir.

İnsanın ahlâkî niteliği olarak sadakat kelimesinin etimolojik anlamı olan ‘doğal sağlamlık’ anlamının dışına çıkılarak “yüksek ahlâkî sağlamlık” düşüncesine ulaşılır ki, bu noktada kişiden söz ve eylemleriyle verdiği söze uygun, sağlam, mutlak ve güvenilir davranışlar sergilemesi beklenir. Burada sözü edilen sadakat, şahısların sadece birebir insan ilişkilerinde değil, umuma yönelik hareketlerinde de aranan bir davranış biçimidir. Çalışanın işverenine, yönetilenin yöneticisine, eşlerin birbirlerine, vatandaşın vatanına sadakati buna örnek gösterilebilir. Böylece sadakat kelimesinin değişen içeriği, sosyal yaşamın her alanında zengin bir uygulama alanı bulmuş olur.

Ahlâkî bir prensip olarak sadakat, şahıslar arasındaki her türlü ilişkide, karşı tarafta güven uyandıran davranışlar ve bu davranışlara kesin bir bağlılık içermelidir. Yani sadakat, “güven uyandırma” veya “güven kazanmadır.” Bu nedenle sadakat kavramı, belli bir amaca ulaşabilmek için somut bir ilişkiyi ve bu ilişkinin taraflarca sürekli olarak korunmasını gerektirmektedir.

¹¹ Andrew Oldenquist, “Loyalties”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 4, (Nisan 1982), içinde, 173–193, s. 176. <http://links.jstor.org/sici?sici=0022->

¹² Ziya Paşa’nın, şu dizeleri sadakatin bu yönüyle meşhur olmuştur: “İnsana sadakat yaraşır görse de ikrah / Doğruların yardımcısıdır Hazreti Allah.” Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, C.II*, MÜFEF Yay., İstanbul, 1993, s. 17- 21.

Bir ahlâk kavramı olduğu kadar bir hukuk kavramı niteliği de taşıyan sadakat, ahlâk alanında olduğu gibi, hukuk alanında da, önemli bir rol oynar. Hukukta, herhangi bir talep olmaksızın taraflardan beklenebilecek bir davranış yükümlülüğu şeklini alan sadakat, “Ahlâkî normların hukuk üzerinde taşıdığı derin etkinin de bir sonucu olarak” taraflar arasında bir gizli sözleşme, anlaşma olarak değerlendirilir.¹³

Bir ilişki biçimi olarak sadakat bağı, taraflar arasında, açık veya zımni olarak verilmiş bir sözle kurulabilir. Verilen bu söz, “ahlâkî bir yükümlülük” niteliğinde olup, ilişkinin diğerk tarafınca herhangi bir talep olmaksızın, söz veren tarafından yerine getirilmelidir. Bu haliyle verilen söze bağılı kalmak olan sadakat, ‘ahde vefa’ anlamına gelir. Oysa ‘akde vefa’ anlamında sadakat bir hukuki sözleşmeye, şartlar değışse bile bağılı kalmayı ifade eder. Bu noktada sadakat bir süreç gerektirir. Yani sadakat, uzun vadeli, devamlılık, süreklilik gibi değışen zamana rağmen değışmeyen bir eylemdir.

Bir ilişkide taraflar arasında verilen sözlerin geçerliliği ve bu geçerliliğe karşı olan ahlâkî güvenilirlik, sadakatin en önemli koşuludur. Bu nedenle, geçmişten günümüze var olan sadakat borcu, bu bakış açısıyla varlığını sürdürmeye devam eder. Bir ilişkide, taraflar arasında verilmiş olan sözden caymak şeklindeki bir anlayış değışikliği “sadakatsizlik” anlamına gelir ki, bu durum, taraflar arasında kurulmuş olan “gizli güven ilişkisi”nin zarar görmesine neden olur. Çünkü böyle bir durumda, karşı tarafın inancı, kendisine o zamana kadar gösterilmiş olan davranışın -zihniyetin- gerçek ve sürekli olduğuna ilişkin inancını sarsacaktır.

Sadakat, “gerçek bir davranış ölçütü”, insanın ahlâkî değerlerini tamamlayan “sağlam karakterlilik;” “belirli bir davranışta sebat etmek,” “kişinin karakterinde var olan ahlâkî bir değer” olarak da nitelendirilir. Hukukî olarak her ne kadar sadakat taraflar arasında güven ilişkisine dayanan ve verilen söze sadık kalınması anlamında sürekli ve kalıcı bir davranış niteliği taşıyan bir bağımlılık ilişkisi gerektirmekte ise de, taraflardan birinin diğerkine rıza göstermesi halinde, diğerk taraf verdiği sözden dönebilir. Yine, olayların gelişimi çerçevesinde bir takım yeni durumların ortaya çıkması ve bu durumların daha önce biliniyor olması halinde bu söz hiç verilemeyecek idiyse veya bu şekli ile

¹³ Ertürk, *Türk İş Hukukunda İşçinin Sadakat Borcu*, s. 6, 7.

verilemeyecek idiyse verilen sözden dönülebilir.¹⁴ Bu süreç hukuki olarak sadakatsizlik anlamına gelmez.

Royce'a kadar sadakat sadece bir erdem, ama en çok vatanseverlik sözkonusu olduğunda hatırlanan bir erdem, olarak ele alınır. Oysa sadakat insan hayatında önemli bir yer işgal eder. Sadakatsizlikten yakınlıklar evliliklerini, inançlarını, şirketlerini, işlerini, işçilerini, şehirlerini ve diğer şeyleri terk etmekte aceleci davranarak kendilerini bir hoşnutsuzluk döngüsüne sokarlar. Sadakatin değeri, içgüdü ve arzuların etkisi ve acele ile alınan kararlardan sonra ortaya çıkar. Sadece sadakatsizlikle, düşünmeye ve alternatif çözümler için bulunduğumuz konumu terk etmemeye, zorluklarla savaşmaya kararlı davranırız. Bu şekilde davranarak özgürlükler kısıtlanabilir veya tamamen kaybedilebilir. Ancak sorunlar, kaçmaktan ziyade mücadele ve direnerek çözümlenebilir.

Sadakat fikri bir şeye 'her zaman', 'her yerde' ve 'her koşulda' 'en çok', 'en iyi' ve 'en uzun' bağlanmayı ifade eder. En çok sevdiğiniz şeye en uzun, sonsuza dek veya amaca ulaşana kadar bağlı değilseniz, sadakatiniz tam olarak gerçekleşmiş olmaz. Aynı şekilde sevmediğiniz veya asla sevmeyeceklerinize de; mesela dostluklarınıza bağlı kaldığınız gibi, düşmanlıklarınıza da, sadakat göstermelisiniz.¹⁵ Köpekler sadıktır, arkadaşlar ve eşler sadık kaldıkları sürece değerlidir, insan işine, eşine, ülkesine sadık olmalıdır derken işte bu bileşenlerin toplamını kastederiz. Başka bir ifadeyle sadık olmak, kişinin, sadakatin kendisini temsil etmesi anlamına gelir. Sadık, her hangi bir otorite veya zorlama karşısında da sadakatin icaplarını kişisel çıkar, rahatlık gibi düşüncelerden daha önemli görendir. Ancak burada düşünmek veya mantıklı bir sorgulama yapmaksızın körü körüne itaat anlamına gelen sadakatin kötü bir ünüyle de karşılaşırız.

Üzerine büyük değerler yüklenen, herhangi bir genel kurala, kişilere ve aileye değişmez sadakat ve sarsılmaz bir şekilde bağlı kalmak, bağnazlık, yobazlık ve hatta batıl inançlılık olarak görülebilir. Bu bir açıdan doğrudur. Fakat bu niteleme, sadık olmak ve sadakat fikrinin içerdiği politik, etnik, ahlâkî, dini, ailevi ve evlilik içi sadakat gibi bütün küçük farklılıkların oldukça sığ, popüler ve üstünkörü bir yansımasıdır.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 8, 9.

¹⁵ James Carville, *Stickin: The Case For Loyalty*, New York: Simon&Schuster, 2000, s. 213.

Ahlâkî bir anlayıştan daha çok ‘nesnelerin, fikirlerin veya grupların zorunlu ilişkisi’ şeklinde ele alındığında sadakatin birçok türü ortaya çıkar. Asker-sivil, karı-koca, işçi-işveren, alıcı-satıcı¹⁶ ilişkileri yön ve dereceleri bakımından sadakatin farklı yansımalarıdır. Bu ilişkilerin hukukî, dinî, ahlâkî bireysel, toplumsal, tarihsel ve kurumsal sonuçları ortaya çıkar.

Sadakat, gündelik konuşmalarımızda, gazete ve dergilerde en fazla ya bir kuruma ya bir lidere ya da iki kişi arasındaki ilişkileri ifade etmek için kullanılır. M. Türköne bir kuruma sadakatin ne anlama geldiğini şöyle ifade eder:

“Kime sadıksınız?”, “Kime sadakati bir şeref olarak görüyorsunuz?” Bu soruya verdiğiniz cevap, daha yukarıda bir sadakat odağı kabul etmediğiniz anlamına gelir” “Sadakat en fazla geleneksel toplumların yücelttiği bir değerdi. Milletler çağı, imparatora, krala veya padişaha sadakat odağını yerle bir etti. Krala sadakatin yerine başka bir sadakat odağı yerleştirildi. Birey, artık bir üyesi olduğu millete sadakat gösterecektir... Millete sadakat, milletin iradesine, kararına bağlanmak demektir: Bunun adı da demokrasi idi. Demokrasi ise kendiliğinden sadakatin, yani sorgusuz sualsiz bağlılığın yerine farklı düşünceleri, rekabet eden çoğulcu merkezleri yerleştirdi.

Demokrasinin en yüksek kaynağı ve dayanağı olması nedeniyle “millete” sadakat göstermek gerektiğini ileri süren Türköne, milletleşme çağı ile birlikte sadakat odağının yön değiştirip imparator, kral ve diğer bireysel güç merkezli bağlılık odakları yerine sosyal ve toplumsal bağlılıklara bıraktığını söyler.¹⁷

Her ne kadar demokrasilerde sadakat odağı, -sadakatin kaynağı ve dayanağı olarak milletin genel eğilimine saygı göstermek anlamında,- ‘millet’ gösterilmiş olsa da ahlâkî sadakatin kaynağı ve dayanağı millet değildir. Çünkü ahlâkın temelinde değişen şartlar içerisinde değişmeyen ilkeler aranır ve esas alınır.

Sadakate çağrının bir başka şekli kurumsal sadakat çağrısında olduğu gibi bir “lider” etrafında ve yine “şeref” ile dillendiriliyor olmasıdır. Bu çağrı, Royce’un da ifade

¹⁶ Türkiye’de yapılan akademik çalışmalarda sadakat genellikle, alıcı- satıcı veya marka-müşteri sadakati ekseninde ele alınır. Oysa bireysel, toplumsal ve siyasal ilişkilerimizde ortaya çıkan sorunların çözümünde sadakat, çok güçlü bir kavram veya kanıt olabilir. Bu anlamda birçok farklı alanda akademik çalışmalara ihtiyaç vardır. Aşağıda tamamı doktora tezi olan ve çeşitli Türk Üniversitelerinde yapılan çalışmalardan seçtiğimiz tezlerde de görülebileceği gibi sadakat, sadece ekonomik ilişkiler için kullanılan bir kavram olarak ele alınır. Bk.; Süleyman Barutçu, *Hizmet Sektöründe Müşteri Bağlılığının Önemi ve Müşteri Bağlılığının Sağlanmasında İlişki Pazarlamasının Rolü: Banka İşletmelerinde Bir Uygulama*, Dokuz Eylül Üniversitesi, SBE, İzmir, 2002; Şuayip Özdemir, *Perakende Mağazaların Başarı Değişkenleri Ve Müşteri Sadakati*, Kırıkkale Üniversitesi SBE, Kırıkkale, 1999; Murat Yusuf Akın, *Şirketler Hukukunda Ve Özellikle Anonim Şirketlerde Ortağın Sadakat Borcu*, MÜSBE, İstanbul, 1999; Nedret Füsün Nomer, *Anonim Ortaklıkta Pay Sahibinin Sadakat Yükümlülüğü*, İÜSBE, İstanbul, 1998.

¹⁷ Mümtaz’er Türköne, “Ordunya Sadakat”, *Zaman Gazetesi*, 27.06.2006.

ettiği gibi, sadakate çağrılan siyasi oluşumların lider etrafında birleşmesi bakımından pratik bir fayda sağlayabilir. Ancak bir lidere yapılacak sadakate “şeref” vurgusu, bu bağlanmayı diğer kişisel bağlanmalardan ayıran en önemli niteliğidir. Zira sözlü veya yazılı taahhüdüne, sadakat göstermeyen karı-koca veya satıcı- alıcı için bu vurgu “şeref” değil, hukuki süreçle ön plana çıkar veya sonuçlanır.

Sadakat kavramını anlamada itaat ve adanma arasında analojik bir ilişki kurmak mümkündür. Ancak bu ilişkiler arasındaki fark, gönüllülük, irade etme, seçme, vazgeçme veya geçmeme, gibi daha pek çok değişkenlerle birbirinden ayrılır. Bu ilişkilerin yönü, değeri, kaynağı, açısından; yani, bağlanan- bağ- bağlanılan açısından, sadakat ile itaat veya itaat ile adanma arasında derece farkı vardır. Zira adananın adanmışlığında tam bir gönüllülük esastır. Oysa itaatkâr (mut’î) iradesini kullanamaz, bir emir karşısında sorgulayamaz, gönül ve rızası olmadığı halde, istemediği bir eylemi yapmak zorunda kalabilir. Sadık ise; sorgular, seçer, kabul eder veya reddeder. İşte Royce’un bu şekilde tanımladığı sadakat, bir ahlâkî eylem haline gelir ve ahlâkî bir temele oturur.

Nitekim dini emirler de emrin kaynağı açısından ‘mutlak’, eyleyen açısından ‘imkân’ ifade eder. Yani dini emirler, emrin muhatabından önce sorgulamayı, sonra mutlak bir iman haline getirmeyi ve nihayet bu imana uygun bir eylemi dikte eder. Artık bu son aşama sorgulama ve/veya seçme aşaması değil fiil (*act*) aşamasıdır ve bu haliyle dini emirler itaate değil sadakate yaklaşırlar. Ancak dini emirler, kendisini seçmede hür iken, emir kipinde kullanılan ilkelerin insan iradesine ve aklına hitap ederek ondan olumlu veya olumsuz yanıt bulmasıyla eyleme dökülür. Yani din, inananlarına emrederken onları aynı zamanda seçme, irade etme, yapıp-yapmama gibi bütün eylemlerinin sonuçlarıyla baş başa bırakır. İtaatkâr ise sadece kendisine emredileni yapmakla sorumlu tutulur. Dini emirlerin eylem haline gelişi ile Royce’un ülküler (*causes*) tartışması arasında bu bakımdan ilginç bir benzerlik kurabilmek mümkündür.

Bütün bu “bağ, ilişki” ifadeleri düşüncemizde ve hayatımızda bağlanmanın bazı yönlerini ortaya koyarken, bir ilişki biçimi olarak sadakat Amerika’da Royce tarafından sosyal bir ahlâk anlayışının temeli olarak ele alınır. Ancak sadakat nasıl büyük bir ahlâkî sistem içerisinde yer alabilir? Diğer ahlâkî erdemlerle nasıl bir etkileşim içerisinde

olabilir? Genel bir ahlâk yasası olabilir mi? Gibi sorularla Royce'un anladığı anlamda sadakati bir ahlâk fenomeni olarak değerlendireceğiz.

Ancak Royce'un sadakat anlayışını ele almadan önce sadakatin ahlâka temel olamayacağını ileri süren ve sadakati tarihsel benlik (*historical selves*) ve “liberalizmden ayrılmak” olarak tanımlayan George P. Fletcher'in görüşünü kısaca ele almak gerekir. Çünkü o, daha çok “tarafılık” olarak gördüğü sadakatin Kant ve John S. Mill gibi tarafsız ahlâkî değerlerle bağdaştırılıp bağdaştırılmayacağına ilgi gösterir. Ahlâk probleminin esası, ilk ilkesi ‘ahlâkın temeli’ veya aynı şey demek olan ‘en yüksek iyi’ problemi olduğuna göre¹⁸ Fletcher sadakatin ahlâkın temeli veya en yüksek iyi olamayacağını savunur.

Fletcher evrensel ahlâk (tarafsızlık) ile bireysel sadakat (tarafılık) arasında nasıl bir ilişki olabilir diye düşünür. Biz içinde yetiştiğimiz aile ve sosyal çevrenin etkisi ile birçok sadakat ve kültür unsurlarını benimsemişken yani dinimiz, dilimiz, ailemiz, milliyetimiz ve diğer şeyleri seçme veya tercih etme imkânından mahrumken nasıl olurda biz tarafsızlık demek olan ahlâk ile tam bir tarafılık olan sadakat arasında anolojik bir ilişki kurarız diye sorar.

Burada sadakat ile ahlâkî sistemin, nasıl bağdaştırılabileceğini Royce'un ve Hume'un ahlâkın toplumsal yanıyla ilgisini dikkate alarak, özellikle askeri anlamda nasıl uygulandığını görmek için ahlâk kavramını tekrar değerlendirmek gerekir. Fletcher eserinde yasal ve siyasi açıdan sadakat fikrini inceler ve rekabet eden sadakatlerin yarattığı problemlerle ilgilenir. Bu tam olarak bizim şimdiye kadar ilgilendiğimiz sadakat türü olmamasına karşın, onun analizi sadakat hakkında şu anki genel düşünceyi açığa çıkarması bakımından önemlidir. Fletcher'in en temel tezi sadakatin kendi tarihsel anlamı üzerinde temellendiği iddiasıdır. Fletcher, arkadaşlık ve kabul gören diğer sadakat tür ve yapılanmalarının ortak tarih üzerinde temellendiğini iddia eder. O, sadakatin toplumsal projeler ve ortak hayat tecrübelerinin sonucu olarak ortaya çıktığını öne sürer. Sadakati eşsiz kılan, sadakatin soyut veya genel terimlerden değil, özel ilişkilerden doğmuş olmasıdır. Biz özel bir kişiye, birliğe, ülkeye, etnik gruba, mezhep veya tarikatlara sadakatten bahsederiz ama özel nesnelere sadakatten bahsetmeyiz.

¹⁸ Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, s. 73.

Bu özel ilişkilerin nasıl doğduğu ve geliştiği konusunda tarihsellik fikri Fletcher için merkez durumundadır. Fletcher üzerinde azda olsa kontrolümüzün ve tarihsel şartların büyük ölçüde belirleyici olduğu konusunda ısrarcıdır. Biz içinde bulunduğumuz aileyi, ülkeyi, etnik veya dini grubu seçemeyiz, sonuç olarak seçme yaşına gelmeden uzun süre önce insanların sadakat anlayışları bize öğretilmiş ve aşılınmış durumdadır. Doğal olarak seçecek yaşa geldiğimizde bu sadakatlerden kurtuluruz. Ama çok az insan sadakat odaklarını sorgular ve vazgeçer. Çoğu insan ailesinin ve arkadaşlarının değerlerini, etnik ve dini anlayışlarını devam ettirir ve genellikle ailesinin, dininin etnik kökeninin bağlarına sadık kalır. Bu bizim Fletcher'ın diğer iddialarından farklı olarak sadakatin bir başka karakteristik özelliğini görmemizi sağlar. O da sadakatin kesinlikle taraflılık içerdiği fikridir. Yani Fletcher'e göre sadakat ilişkisi, taraflılık ve ilgi üretir. Bu tercihin de mantıklı, akılcı ve objektif bir seçim olamayacağı, sadakatin taraflı olduğu anlamına gelir. İnsanlar geçmişleriyle sadakatleri arasında ciddi bir ilişki kurarlar. Yani bir arkadaş, aileye veya ülkeye bağlı kalmanın nedenleri değişmez olarak sadakat olgusunun karakteristik özelliklerinden önce gelir. Dürüstlüğüne hayran kaldığımız biri ile dürüstlüğünden asla kuşku duymadığımız her kişiye tam olarak aynı sadakati gösteremeyeceğimize göre, Fletcher sadakatin kesinlikle ilişkisel ve taraflı olduğu sonucuna varır.

Fletcher'a göre sadakatin 19. ve 20. yüzyılın genel ahlâk görüşüyle doğrudan uyuşmazlığa düştüğü doğrudur: Kant, Mill ve Jeremy Bentham (1718–1832)'ın ahlâk anlayışlarına göre sadakatin ayırt edici özelliği, ortak tarih ve genel yaşam tecrübesi temelinde bazı insanlara taraflı olmayı gerektirmesidir. Bu ahlâk teorilerinin ayırt edici özelliği bizim tercihler ve taraflılıkları bir kenara bırakarak herkese eşit şekilde tarafsız olmamızı ve ahlâkî prensipleri uygulamamızı istemesinde aranmalıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 'ahlâkın temeli' veya 'en yüksek iyi' yi arayış bu teorileri diğer ahlâk teorilerinden ayırır.

Fletcher bu zıtlıkları nasıl dengeleyeceğimiz konusuna bir cevap aramaya veya en azından bir ölçüde bağdaştırmaya yoğunlaşır. Sonunda sadakat kavramını üç ana gruba ayırır: ilki, sadakat kendi tarihselliğinin ifadesidir. İkincisi, bir ilişki alışkanlığı olmaktan daha çok görevin yerine getirilmesi üzerine temellenir. Üçüncüsü, sadakat bazen sadece

ihanetten kaçınmayı ima eder ve bazen yurtseverlikte, dini hayatta ve aşkta ifade edilen unsurlarla desteklenen daha derin romantik bir bütünü ihtiva eder. Aynı şekilde Fletcher’a göre sadakatin üç boyutu olabilir: arkadaşlık ve aşk ilişkileri şeklinde gelişen *bireysel* sadakat, bir kişiye, şeye veya bir gruba bağlı olarak gelişen *toplumsal* sadakat ve son olarak Tanrı veya tanrılara sadakatte denilebilecek olan *metafizik* sadakat.¹⁹

Fletcher’i ahlâkî tarafsızlıkla taraflılığı nasıl bağdaştırılacağına verdiği cevaplar nedeniyle eleştirmek mümkün ise de o, iki ana ahlâkî gelenek hakkında iyi bir nokta yakalar. Ne Kant felsefesi ne de Utilitarianism, sadakati *Kategorik Emir (Categorical Imperative)* veya *Fayda İlkesinin (Principle of Utility)* kolayca destekleyebileceği erdemlerden biri olarak iddia etmezler. Bunların her ikisi de tutarlı olması gereken tarafsızlık ve evrensellik üzerine odaklanır.²⁰

Oysa sadakatin toplumsal olduğu fikrini ortaya atan, Royce’a göre, meydana çıkan sadakat olgusuyla nerede karşılaşsak ona bağlı kalmakta göstereceğimiz saygı ve ısrarla sadakat, tarafsız bir ahlâklılıkla bağdaştırılabilir. Başka bir ifade ile sadakat, ‘evrensel bir ahlâk ilkesi,’ ‘ahlâkın temeli’ veya ‘en yüksek iyi’ olabilir. Royce’a göre sadakat rasyonel ve etkili olmalıdır, güvene dayanmalıdır. Korku barındırmamalıdır. Sadakat sorgulanabilir olmalıdır: sorgulanıp bir amaca yöneldikten sonra, yani bir ideal haline geldikten sonra, şüphe ve karamsarlıkla yıpratılmamalıdır. Korku barındıran sadakat, güvenilmez bir sadakat türüdür; ilk fırsatta bağlanmanın yönünü ve nesnesini terk eder.

Royce, sadakati diğer ahlâkî özelliklerin sistematize edilebileceği merkez ahlâk ilkesi olarak öne sürer: Bununla birlikte o, *tam tanımlanmış sadakati bütün ahlâk yasasının tamamlanması* olarak görür. “Siz bütün ahlâk dünyanızı doğrudan rasyonel bir sadakat anlayışını merkeze alarak, hakkıyla tanımlanmış, sadakatin mantığı üzerine kurabilirsiniz.” Adalet, hayırseverlik, çalışkanlık, bilgelik, dinsel bütünü bunlar sadakat ile tanımlanabilirler.²¹

¹⁹ George P. Fletcher, *Loyalty: An Essay in the Morality of Relationships*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 175.

²⁰ Bk. *A.g.e.*, s. 11-17.

²¹ Royce, *PL*, s. 15, 16.

Royce'un sadakat görüşünde önemli bir unsur da sadakatin toplumsal oluşudur. Burada Royce dürtülerimiz ve ideallerimiz olmadan ne isteyeceğimizi bulamayacağımız konusunda Kant'ın ahlâkıyla örtüşür. Hayatımızı, yaşadığımız toplumsal düşler, hayat planı yaparken kullandığımız öneriler ve sayısız modeller oluşturur. Royce bunu toplumsal bakış açısının resme geldiği yerde öne sürer. Genelde yer aldığımız sosyal faaliyetler, tutku ve dürtülerimizi yönlendirmedi ve bütün bu kaos enerjisini bir yöntem türüne çevirmede yardımcı olur. Sadakat toplum içerisinde yaşayan insanın her türlü kabiliyetsizlikleri ve sınırlılıklarına rağmen yön ve hedefini bulmaya yardım eden toplumsal güç ifadesidir.

Royce da sadakat yön değiştirebilir. Aslında bu sadakat açısından çelişkili bir durum olarak görülebilir. Oysa Royce'a göre, sadakatten vazgeçmeden sadakatin gelişmesi ve ilerlemesi "sadakate sadakat" ilkesi ile koruma altına alınır. Örneğin krala sadakatten "millete" sadakate geçiş sadakati terk değil, sadakatin evrimi olabilir. Bu evrim ve yön değiştirme bir ilkeye bağlı olmalıdır. Ancak sadakatin gelişmesi adına yapılan her türlü sadakatsizlik girişimi nasıl açıklanabilir? Evliliklerin bir bağlanma olduğu düşünüldüğünde aldatmalar da sadakatin evrimi olarak mı anlaşılmalıdır?

Sadakatten her türlü uzaklaşma, çözülme, dağılma, bağlılık odağının yer veya yön değiştirmesinin Royce kurgusunda daha tam ve sağlam bir yerinin olması beklenirken; onun gerekçelendirmesinin birçok alana yayıldığını görüyoruz. Sadakatten uzaklaşma Royce'a göre daha merkezi, daha toplumsal ve daha metafiziksel sadakate yöneldiği oranda başarılıdır ve sadakatten bir kopuş olarak değerlendirilemez. Sosyal bağlamından koparılmış insan ile yine sosyal olmaktan uzak sadakatin Royce düşüncesi açısından bir değeri yoktur. Bireysel bağlanmalar sosyal bağlanmalara bir basamak teşkil ettiği oranda değerlidir. Royce'a göre, fiziksel bağlanma da diyebileceğimiz bu bağlanma örnekleri, metafiziksel sadakate açılan yollar oldukları oranda anlamlıdır.

Royce'un kötümserlik ve şüphecilik üzerinde niçin bu kadar önemle durduğu noktası, insana yansıyan sadakatten kopuş süreciyle birlikte değerlendirilmelidir. Başka bir ifadeyle Royce ahlâkî kötümserlik ile birlikte gelen şüphe ile insanın veya onun ahlâk faili olarak tanımladığı 'Sadık Ben'in sadakatinde bir gevşeme olacağını düşünür. Şüphe sadakatin kurdudur. Onu kemirir, beslendiği kaynakları yok eder. Soru sormaya başlayan

insan artık bağlanmak için başka bir odak arar hale gelmiş demektir. Yargılamaya ve eleştirmeye başlayan ‘Ben’ uzaklaşmakla kalmaz, sadakat odağından da kopmuş olur.

Royce’un sadakat felsefesinin ilk çekirdeğini 1900 yılının başında başlayan ve birkaç yıl süren Mason kardeşler ve onlardan birinin eşiyle diğer kardeşin meşru olmayan ilişki yaşaması ile ortaya çıkan soruna bir çözüm arayışı ile belirginleşir. F. M. Oppenheim’in ortaya çıkardığı ve yayımladığı *Mektuplar* bize Royce’un Mason ailesinin yaşadığı somut problemlerle karşılaştıktan sonra deneyimlerini bir sadakat öğretisi haline getirdiğini gösterir. Royce ve Mason kardeşler arasındaki mektuplaşmalarda Royce sadakatin uygulanışını göstermiş olmakla birlikte, açık bir şekilde ilk defa “*The philosophy of Loyalty (1908)*” de ifade eder.²² Royce hayatının geriye kalan sekiz yılı boyunca sadakati giderek daha açık seçik ve öz hale getirir.

Mektuplardan da anlaşılacağı üzere Royce, Mason ailesine bir anlamda danışmanlık yapar. Bu da gösterir ki o dönemde yapılan felsefe, insanların gerçek problemleriyle uğraşan bir “yaşam felsefesi” olarak işlev görür. Günümüzde görünen ise felsefenin, daha çok yersiz derin kavramlarla uğraşan ve daha düzgün bir dil analizi yapmaya çalışan bir meslek olarak ele alınıyor olmasıdır.²³

Royce’un sadakat temelli ahlâk anlayışını ortaya koyan şaheseri *The Philosophy of Loyalty*’dir. O, bu eseri, ilk önce 1907’nin kasım ve aralık aylarında Lowell Enstitüsü karşısında bir konferanslar dizisi olarak sunar.²⁴ Bir yıl önce sunulan ve *Pragmatism (Pragmatizm)* adıyla basılan James’in Lowell Konferansları’na çok benzer bir şekilde, “eski sorunlara yeni bir düşünme biçimi”²⁵ şeklinde sunduğu yöntemini –görmezden gelinen, çoğu zaman da kötülünen– sadakat erdemini inceleyerek ve onu temel alarak yapar. Royce’un felsefi amaçları birkaç yönde salınır. Ancak o bu amaçlarından sadece bir tanesine, ilk konferans/bölümde, zamanın ve konferans şartlarının izin verdiği oranda ağırlık verir.

²² Royce, PL’nin 5 ve 6. bölümlere bk.

²³ Frank. M. Oppenheim, S. J., “Royce’s Practice of Genuine Loyalty,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society, Winter, 2005, Vol. XLI, No. 1*, s. 60, 61.

²⁴ Royce, PL’nin (1908), The Macmillan Company, New York, 1918 baskısında yer alan, 1 Mart 1908 tarihinde yazdığı önsözünde, bu kitabı, Boston’daki Lowell Enstitüsünde verdiği bir dizi konferansın meydana getirdiğini söyler. s. v, vi.

²⁵ Schell, *JRPL*, s. 157.

Bu tartışmalarda amacım, hem felsefi hem de pratik bir amaç. Aslında zaman olsaydı, huzurunuzda felsefi etiğin (*philosophical ethics*) tüm temel sorunlarının sistematik bir gözden geçirmesine girişmekten memnuniyet duyardım. Başka bir deyişle, mümkün olsaydı filozofları ilgilendiren ahlâk yasasının (*moral law*) doğası, temeli ve hakikati sorununa çeşitli yönlerden yaklaşılarak sizinle uzun uzadıya tartışmak isterdim. Ancak gayet iyi biliyorum ki felsefenin Etik (*Ethics*) olarak adlandırılan bu dalının herhangi bir alanının yeterli düzeyde tartışılabilmesi sekiz konferansa sığdırılmaz. Burada size herhangi bir ahlâk felsefesi (*moral philosophy*) sisteminin bildirimini yapmaya çalışmayacağım. Bunun yerine, bu konferanslar boyunca sizin karşınıza çıkacak, özellikle aklımda taşıdığım çalışmamın ve amacımın öteki yönü, pratik yönü olacak.²⁶

Royce, çalışmanın etik-teorik yönünü –Royce’un yapmak istediği ancak zamanın elvermediği için bundan imtina ettiği etik tarihini– ahlâkî-pratik amaçlarından ayırmak ve hemen peşinden ikincisine ayrıcalık tanımakla dinleyicilerini ve daha sonra okuyucularını; –onların mevcut etik bilgilerinin basit veya sistematik olmalarına bakmaksızın– *bu konferanslar* boyunca serimlediği iddialarla, ahlâkî hayatla ilgili gündelik fikirlerini sadakat erdemi açısından yeniden düşünmeye ve müzakereye davet eder.

Royce’un eserinin ilk altı bölümü, sosyal bir amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. “Sadakat için kalpler kazanmak”²⁷ için sadakati meydana getiren resmin parçalarının birleştirilmesi ve rasyonel hâle getirilmesi gerekmektedir. Gerçekten de Royce’un “kalpler kazanmak” gibi, felsefi değilse bile sosyal bir endişesi vardır. Zira eser o dönemde Amerika’daki sosyal sorunlardan ve bunlarla nasıl baş edileceğine, sadakatin bu problemlere nasıl çözüm üretebileceğine dair örneklerle doludur.

The Philosophy of Loyalty’nin anlatım ve yazılış üslubu Royce’un sadakat anlayışını ortaya koymak için yapılacak bir çalışmanın yöntemini de belirleyen bir özelliğe sahiptir. Öncelikle metin ertelemelerle yüklüdür, o, okuyuculardan belli itirazlarını geçici olarak ertelemelerini talep eder. Aşağıdaki analizlerde, sadakat adına yapılan iddiaların nasıl ilerlediğini ve açımlandığını ortaya çıkarmak için genellikle Royce’un bölüm sıralamasına sadık kalınacaktır. Bu, Royce’un amaçladığı şeye uygun olması ve onun sistematikliğini anlaşılır kılmak veya zorlamamak bakımından ciddi bir gereklilik olarak gözükmektedir. Royce sürekli olarak okuyucularıyla müzakere hâlinindedir ve bu aşamada, okuyucularının ahlâk felsefesi ve sadakat hakkında çok fazla veya sistematik bir bilgi sahibi olup olmamalarıyla ilgilenmez. Şimdilik veya birkaç konferans boyunca soru

²⁶ Royce, *PL*, s. 7, 8.

²⁷ *A.g.e.*, giriş içinde, s. XI.

sormamalarını ve koyduğu değerler dizisini/paradigmaları sorgulamamalarını, sadece söylediklerini anlamaya çalışmalarını ister. Böylesi bir kurgu ve anlatım özelliği, eseri okumayı güçleştirebilecek ve okumaktan alıkoyabilecek kadar abartılmıştır.

Eserde Royce'un sadakat ahlâkının birçok amacını bir sistem dâhilinde ortaya koymayı hedeflediğini görürüz. Ancak onun sadakati nasıl tanımladığını ve şimdiye kadar yapılan sadakat tanımlarından hangi açılardan ayrıldığını görmek önemlidir. Eserde ikisi birbirinden farklı diğer ikisi sözcük seçimi ve ıstılah olarak birbirine çok benzeyen dört sadakat tanımı buluruz. O, ilk bölümlerde geçici bir tanım, daha sonra geliştirilmiş, daha metafiziksel bir tanımlama yapar. Daha gelişkin tanım ise James'in inanma iradesi (*will to believe*) fikrinden ikinci bir formülasyona varır. Bu tanımlar aşama aşama Royce'un amaçlarına hizmet eder.

Royce, ilk önce özerk, bağımsız (*autonomous*) olma arzumuz ile ahlâkî eğitim ihtiyacımız ve dışsal otorite arasındaki gerilimin ahlâkî temsil/ öznellik (*moral agency*) için bir paradoks oluşturduğunu iddia eder. O ahlâkî temsil paradoksunu *The Philosophy of Loyalty*'de sadakat ihtiyacının modern biçimi olarak ele alır. Ardından gündelik sadakat deneyimlerinde görülebilecek ahlâkî kavrayışa döner.

Royce, sadakatin gerçekten incelenmeye değer olduğuna ikna edilmiş bir okuyucuyu, “*doğru tanımlanmış sadakatin tüm ahlâk yasasını kuşattığı*”²⁸ iddiasının ikinci düzeyine doğru yöneltir. Onun sadakat adına dile getirilen üçüncü iddiası, sadakat temelli bir etiğin toplum ve ahlâk psikolojisindeki güncel gelişme ve sorunlara en iyi yanıtı vereceği konusundaki anlayışında açığa çıkar.

Royce okuyucularına, özellikle Amerikalılar olarak seslenir ve içeriye doğru göçün yarattığı ve sadece sadakatin en uygun yanıtı verdiğini düşündüğü toplumsal sorunları, dönemin kısa bir tarihî arka planını hatırlatmakla, daha çabuk anlaşılır hâle getirmenin mümkün olabileceğini ileri sürer. Eserin son iki bölümünde Royce, okuyucularını metafiziksel bir alana çeker. Sadakatin değeri hakkında ilk altı bölümde ortaya koyduğu her şeyi göz önünde bulundurarak sonuç tartışmalarını şu soruyla çerçeveleştirir: “Tanımlanan sadakat felsefesinin mümkün olabilmesi için evren hakkındaki hakikat ne

²⁸ *A.g.e.*, s. 15.

olmalıdır?”²⁹ Royce’un hakikat kuramı, bu soruya verilebilecek mümkün cevaplarla ortaya çıkar. Royce’a göre, pragmatist hakikat teorisinin eleştirisi ve sadakatin dinî yükümlülüklerle uygunluğu bu soru etrafında şekillenir.

Royce metafizik sadakati, pratik bir felsefe olarak ele alır: “Biz sadece pratik bir nedenle, hakikat kuramının alanına girdik”³⁰ diyen Royce, anlatım stratejisine uygun olarak, eserini “tutarlı” olarak tasvir eder. Eserinde, iddia ettiği şeylerin, kurgulamada sistematik hâle geldiğini ileri sürse de, zaman zaman bu tartışmaya nereden geldiğimizi ve yapılan açıklamalara neden ihtiyaç duyulduğunu anlamakta güçlük çekeriz. Eserdeki tekrarlar, tartışmayı açıklamakla birlikte, aşırıya kaçacak bir boyuta da ulaşır.

Royce’un “sistematik” ve “tutarlı” dediği bu iddialarının tamamının, ikna edici olduğu söylenemez. Onun eserinin felsefi amaçlarından biri; “tüm ahlâk yasasının doğru bir şekilde tanımlanan sadakatte bulunabileceği” fikridir. Sadakat, öncelikle eserde bir erdem etiği içerisinde değerlendirilir. Yani sadakati bir erdem olarak ele aldığından, ilk önce onun normatif etik içerisindeki yerini belirleyen Royce, daha sonra sadakat felsefesinin biçimsel/formel yönünü belirlediğini ileri sürer. Bir başka ifadeyle, sadık öznenin ‘ben-ben’ ve ‘ben-sen’ ilişkisinin yönüyle ilgili biçimsel bir etik tarzı önerir. Royce ayrıca bu eserinde, daha önceki bölümlerde ele aldığımız, erken dönem yazılarında güçlü bir biçimde dile getirdiği ahlâkî kötümserlik tehdidinin sadece sadakatle bertaraf edilebileceğini ileri sürer.

2- FİZİKSEL (EXTERNAL) SADAKAT

2.1. Sadakat ve Royce’un Amerika’sı

Royce, 1907’de Amerikan halkının önünde duran en büyük sorunun, “içeri doğru büyük bir göç akını ve beraberinde getirdiği sosyal kargaşa” olduğunu açıklar. *The Philosophy of Loyalty*, Amerika’ya gelen göçün tepe noktasına vardığı yılların ortasında yayımlanır; XX. yüzyılın ilk on yılında on milyon göçmenin bu ülkeye girdiği tahmin edilir. I. Dünya Savaşı’nın patlak vermesi, Avrupa’dan gelen göçü önemli ölçüde sekteye

²⁹ *A.g.e.*, s. 307.

³⁰ *A.g.e.*, s. 373.

uğrattır.³¹ *The Philosophy of Loyalty*'nin basıldığı 1908'de, bir İngiliz Yahudi olan Israel Zangwill (1865–1926) göçün ortaya koyduğu Amerika'yı tasvir ederken, “eritme potası” (*melting pot*) deyimini kullanır.

Amerika Tanrı'nın Ocağıdır; Avrupa'nın bütün ırklarının eridiği ve yeniden oluştuğu büyük Eritme Potasıdır! (...) Elli grubunuz, elli diliniz ve tarihiniz, elli kanlınız ve düşmanınız ile burada duruyorsunuz. Ama uzun süre böyle kalmayacaksınız, kardeşler; çünkü bunlar huzuruna geldiğiniz Tanrı'nın ateşleri, bunlar Tanrı'nın ateşleri! Düşmanlıklarınıza ve kan davalarınıza aldırış etmeyin! Almanlar ve Fransızlar, İrlandalılar ve İngilizler, Yahudiler ve Ruslar, hepiniz Ocağın içine! Tanrı Amerikalı'yı yaratıyor.³²

Kendisi de bir İngiliz göçmeni olan Royce, bu yeni ülkesine; Amerika'ya, yapılan göçün getirdiği sosyal sorunlar karşısında çaresiz bir şekilde beklemez. Göçler esnasında gelişen sosyal ve siyasi gelişmeleri, oluşumları gözlemler. O dönemde de, bugün olduğu gibi, bir taraftan ülkeye giriş için kota uygulanması veya girişlerin tamamen engellenmesi tartışılır. Royce, Amerika'da göçmen sorunları ve azınlıkların konumu, gelen göçmenlerin azınlık durumuna düşmüş olmalarının getirdiği kişisel ve sosyal sorunlar ve onların en az hasarla yeni ülkelere bağlılıkları için bir şeyler yapmak gerektiğinin farkındadır. “İnsanın ahlâkî meselelerini basitleştirmek, bakış açılarını sonsuzluk fikrine çevirmek, sadakat için kalpler kazanmak; bu, bu topraklarda özellikle kıymetli bir görev olurdu.”³³ Derken de, “yeni” Amerikalıların ahlâkî sorunları ve yeni ülkeye bağlılıkları için yapılacak her türlü faaliyetin ne kadar değerli olduğunu ifade eder. Bu ifadeler, sadakat ahlâkının özellikle siyasi ve sosyal yönünü ön plana çıkarır.

Royce, göçle değişen nüfus yapısını, yeni gelenler ve eskiler olmak üzere bütün Amerikalılar için bir sorun olarak görür. Bu sürekli değişen, çeşitlilik gösteren gruptan, bir topluluğu nasıl inşa edebiliriz? Royce, Amerika'nın bir göçmen toplumu olduğunu ve milliyetçiliğinin, ihaneti her an mümkün, ayrı halklar tarafından oluşturulacağını fark eder. Eyaletlere bölünmüş bir Amerika'nın daha fazla ortak değerleri paylaşan topluluklardan

³¹ Allan Nevins, Henry Steele Commager, *ABD Tarihi*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005, s. 283. Royce'un yaşadığı dönemde Amerika'ya yapılan göçler, göçmenler ve azınlıklar ile o dönemde bu sorunla ilgili alınan tedbirler ve siyasi gelişmeler hakkında geniş bilgi için bk. Roger Daniels, *Not Like Us: Immigrants and Minorities in America, 1890-1924*, (Chicago: Ivan R. Dee, 1997) s. 58 vd; Schell, *JRPL*, s. 161.

³² Israel Zangwill, *The Melting Pot: Drama in Four Acts*, New York: The Macmillan Company, 1909, s. 36. Ayrıca bk. ed. William C. Fischer vd, *Identity, Community, and Pluralism in American Life*, New York: Oxford University Press, 1997, s. 11; Amerikanın ‘eritme potası’ hâline gelişinin seyri hakkında bk. Commager, Nevins, *ABD Tarihi*, s. 282–287.

³³ Royce *PL*, giriş içinde, s. XI.

oluşacağını göz önünde bulunduran Royce, dikkatini “taşra” (*province*) düzeyine çevirir. Royce aydınlanmış taşracılıkla, çeşitlilik gösteren ve sürekli yenilenen topluluğu, nasıl olurda “biz” olmaya alıştıırırız, şeklinde sosyal bir sorunu çözümlemeyi dener.

Ancak ‘aydınlanmış taşra’ fikri, beraberinde bazı sorunları da getirir. Öncelikle “yeni” veya “eski” halklar, bir gelenekler bütünü içerisinden; bir din, ırk, dil, tarih, kültür, mezhep ve kendilerinin olan diğer örf ve âdetleriyle bu ülkeye göç etmişlerdir. Hiç şüphe yok ki bu göçmenler, bütün bu köklü alışkanlıklar içerisinden gelen halklar, nasıl bir şeyle birbirlerine bağlanabilecek, nasıl “biz” olabileceklerdir?³⁴ Royce’un bu sosyal sorun için gösterdiği sadakat reçetesi, toplulukların hangi vatana, dine, geleneğe ve diğer şeylere bağlanmalarını da açıklamalıdır. Bütün bunlardan başka “yeni” ülkeye sadakat çağrısı, eski vatana ihanet değil midir? Göçmenleri; kökünden, mazisinden ve ırkından koparmak, eski din ve inançlarını unutmalarını veya yok saymalarını beklemek, bütün bunlar, hem insan doğasına aykırı, hem de sadakate sadakat göstermemek anlamına gelmez mi? Hülasa, sadakatin yeri, yönü ve zamanı Royce felsefesi içerisinde ‘tutarlı’ olarak açıklanabilir mi? Bağlanmanın geçmiş, şu an ve gelecek ideali içindeki yerini belirlemek, aynı zamanda gelenek ve modernite veya ‘eski’ ve ‘yeni’ arasında zorunlu bir tercih anlamına mı gelmektedir?

Royce, göçün sınırlandırılması veya tamamen engellenmesi konusunda yapılan aktüel tartışmalara katılmaz. Ancak konuyla yakından ilgilendiğini gösterircesine “Amerikalılar olarak bizim göç sorunumuz, yine bizim zamanımızın karakteristik bir özelliği ve dünya çapındaki ahlâkî aydınlanma ihtiyacının bir yönüdür”³⁵ der. Royce göçü, hem Amerika, hem de sadakatin uygulama alanı olarak çok uygun bir fırsat olarak görür:

Şimdi Amerikan halkının önünde duran büyük görev, başka ülkelerde doğmuş milyonlara, onların soylarına sadakat değerini anlamayı ve sürekli akılda tutmayı öğretme görevidir. Bu görev aynı zamanda, ülkemizin büyüklüğünün ve yabancı göçmenlerin sayısının sürekli arttırdığı devasa toplumsal sorunların varlığında kendi sadakatimizi el değmemiş olarak korumak görevidir. Bu zor iş, yeni gelenlerde sadece “vatanseverlik uyandırmak ve korumak” olmadığı gibi aynı zamanda tüm Amerikalılar için göç dalgasıyla gelen ‘büyük toplumsal değişmelerle’ yüzleşmektir.³⁶

³⁴ Nevins, Commager, *ABD Tarihi*, s. 282.

³⁵ Royce, *PL*, s. 212.

³⁶ *A.g.e.*, s. 211, 212.

Amerika'nın bu 'yüzleşmeyi' ne kadar başarabildiği, Royce'un bu sözlerinden tam bir yüzyıl (1908–2008) geçmişken gözler önündedir. Hâlâ zenci-beyaz, yerli-göçmen ve göç sorunlarıyla uğraşan Amerika'nın geldiği nokta başarılı ise, bu başarıda Royce'un da katkısının olduğunu söyleyebiliriz.

Royce, toplumsal değişmeler içerisinde soruna çözüm ararken sadakat anlayışını destekleyen yeni kavramlar ve bu kavramlara farklı anlamlar yükler. Nitekim “Aydınlanmış taşracılık” (*enlightened provincialism*) ile “aydınlanmış sadakat” buna örnektir. Bu kavram ve anlayışlar arasında sıkı bir bağ olduğunu ileri süren Royce, “aydınlanmış sadakati” sadakatin bir formu olarak ele alır.

Royce, daha çok militarizm, savaş ve askerlikle ilintili ve “müsamaha kabul etmez” bir erdem olarak görülen sadakatin ancak “evrensel sadakate sadakati rasyonel olarak içerdiği” zaman aydınlanmış hâle geleceğini³⁷ söyler. Bu yüzden Royce, körü körüne değil, akli bir süreçten geçmiş bir sadakatin, tek millet olmak için mücadele eden ve sürekli değişen bir topluluk için aydınlanmış sadakate yüklenen anlamın çok önemli olduğunu savunur.

Aydınlanmış sadakatin çerçevesini çizen Royce'a göre, “aydınlanmış sadakat: başka bir insanın sadakat gösterdiği şeye kötülük anlamına gelmez. Sınıf düşmanlıklarını büyütmez, ırklara karşı önyargı ve rasyonel olmayan hiçbir şey içermez. Karşılıklı yanlış anlamalara engel olarak bütün insan ırklarını sadakat ihtiyaçları açısından bir görür.”³⁸

Royce, “öğretilmesi gereken şeyin kesinlikle aydınlanmış sadakat” olduğunu bunun da sadakate sadakat ilkesiyle ıslah edilen sadakatin bir formu olduğunu ileri sürer. O, “Açık ve seçik olarak söylüyorum ki aydınlanmış bir sadakat, ahlâksızları etkileyici bir şekilde teşhir etmenin artık fazlasıyla bilindik hâle gelmiş yöntemi değildir; o, ne toplumsal sınıfın karşısına sınıfı çıkarmak ne de salt politik güç gösterisidir. Yine aydınlanmış sadakat, ne iktidara yapılan bir övgü ne de salt vatanseverlik duygularına başvurmak da değildir”³⁹ der.

³⁷ *A.g.e.*, s. 214.

³⁸ *A.g.e.*, s. 214.

³⁹ *A.g.e.*, s. 215.

Royce, erken dönem makalelerinden birinde, geleneksel etik anlayışları geniş bir perspektiften değerlendirirken, etik bir öngöründe de bulunur. Etik bir yapısalcılık (*constructiveness*) dönemi geçirecek ve yeni yüzyılın ilk on yılının sonunda “tüm değerler yapısal olarak dönüşecektir.”⁴⁰ Bu yapısal dönüşüme dikkatlerimizi çeken Royce, ahlâkî ölçütlerdeki derin değişiklikler için yapılan çağrıya da sempatiyle bakar. Royce, ‘dönemin ahlâkî durumunun’ ironik bir panoramasını da verir: “Bizim ahlâkî geleneklerimize karşı duranlar, ahlâksızlıkları herkesçe bilinenler değildir: “Adanmış reformcular, büyük bürokratlar, beklenen ruhani düzenin yılmaz ve ateşli savunucuları, bütün bu türden insanlık âşıkları ve hayatımıza yansması gereken ahlâkî değişiklikleri isteyenlerin hepsi” geleneksel hayat anlayışımızın önündeki asıl engellerdir, der.⁴¹

Royce’a göre içinden geçilen dönem, “Sosyalizmin, bireyseliğin, Karl Marx’ın, Henry George’nin, Henrik Ibsen (1828–1906)’in, Nietzsche’nin, Tolstoy’un dönemidir.”⁴² Royce kötümserliğin ahlâkî hayatın önündeki en büyük engel olduğunu, bu bakımdan ümit etmek ve ümit dağıtmak gerektiğinin farkında olarak “yeni bir cennete ve yeni bir dünyaya ihtiyacımız var” diye ilan eder. Gelenekten kopmadan yapılan ahlâkî yenilenme gayretlerinin bile, eski gelenekleri yok etme ihtimali ve yeni gelenek ve değerler bulma imkânımızı hepten yitirme riski taşıdığını endişeyle ifade eder. Yani ahlâkî değişim ve yenilenme ahlâkî bir kargaşaya dönüşebilir. “Ancak geleneksel etik değerler sorgulanmaya başlanmışsa şüphe kalplerimizi karartmaya ve içimizi kemirmeye başlamış demektir.”⁴³ Şüphe ve kötümserlik, “değerleri yapısal olarak dönüştürmek” isteyen birçok iyi niyetli girişimi felce uğratan, güçten düşüren “pek çok gayretli insanın emeğini boşa çıkaran bir etkiye sahiptir.”⁴⁴

Royce’a göre, ahlâkî idealler ve sorumluluk ölçüleri bakımından çağ şaşkınlığa düşmüş olsa da, “bu şaşkınlık tam olarak dönemimize has bir tersliğe ya da herhangi bir

⁴⁰ Royce, “Outlook in Ethics,” *International Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, (October 1891), 106–111, s. 106, 107.

⁴¹ Royce, *PL*, s. 4.

⁴² *A.g.e.*, s. 4.

⁴³ *A.g.e.*, s. 6.

⁴⁴ *A.g.e.*, s. 8.

genel ahlâkî ciddiyet eksikliğine bağlı değildir.”⁴⁵ Geleneksel ahlâk anlayışıyla yeni etik değerlerin inşası sırasında ortaya çıkan kargaşa ve şaşkınlık durumu, çalışkan insanın güvenini örselese de, geleneği yeniden gözden geçirme çağrısı yapan ahlâk önderlerinin ciddiyeti veya ciddiyetsizliğiyle sonuca bağlanacaktır.

Royce, geleneksel fikirleri gözden geçirip yenileyerek, genellikle eski geleneklerde saklı gerçek anlamı daha açık seçik keşfedebileceğimizi ileri sürer:

Antigone’nin dediği gibi ahlâkî ölçütler, bugüne ya da düne ait değildir, inanıyorum ki bu alanda yeniden gözden geçirme (*revision*) salt geçmişten kopuş anlamına gelmez. Ben kendim yaşamımı düşüncelerimi yenileyerek elden geçirdim. Ve hâlâ, ahlâkî ölçütlerimi en dikkatli bir biçimde değiştirmiş olduğum zaman düşüncemin rotasını gözden geçirerek görebiliyorum ki en iyi ihtimalle eski geleneklerde saklı olan gerçek anlamı yeni bir ışık altında keşfetmekteyim. O gelenekler, ruhsal bakımdan babaların bildiğinden genellikle daha iyiydi.⁴⁶

Royce *revizyon* ve *gelenek* söylemini temellendiren şeyin, bir geleneğin “inançlar bütünü” ile onun “ruhu” arasındaki ayırım olduğunu iddia eder. Sadece ikincisi, ölümsüz hakikate ulaştığından ilgiyi hak eder. Ancak, Royce için “ölümsüz hakikat” geriye baktığımız değil, ona ulaşmak için ileriye doğru yöneldiğimiz bir şeydir.⁴⁷ Royce hakikat ve ahlâkî huzursuzluk hakkında şunları yazar:

Huzursuzluğun ardından başka bir şeyin gelmeyeceğine inanmıyorum. İnsan aklının son kelimesinin şu olduğuna da aklım yatmıyor: Hakikat ulaşılmazdır. Özel olarak ahlâkî ölçütlerle ilgili olarak salt hasretlik hâlini, ruhsal yabancılaşmayı ve bugünlerde fazlasıyla yaygınlaşan, ahlâkî ideallerle ilgili kafa karışıklığını sevmiyorum. Pratik insan yaşamında hasretini çektiğimiz vatana doğru yöneltecek yolu bilmek istiyorum; o yol sonsuz derecede uzun olsa bile. Salt memnuniyetsizlikten memnuniyetsizlik duyuyorum.⁴⁸

O “vatan” geçmişte yatmaz ve Royce için basit görünen bir geçmişe geri dönebileceğimizi düşünmek yanlış yola sapmak anlamına gelir. “Geleneğin doğal bedenini gömelim” diyen Royce, “bizim istediğimiz onun görkemli bedeni ve ölümsüz ruhudur.”⁴⁹

2.2. Royce’un Başlangıç İçin Sadakat Tanımı

Royce, “ahlâk yasamın tamamı” dediği sadakat (*loyalty*) kavramının doğru tanımlanmış ve anlaşılmış olması hâlinde, insanın ‘hayat planını’ gerçekleştirebilecek bir

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 8.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 11.

⁴⁷ Schell, *JRPL*, s. 165.

⁴⁸ Royce, *PL*, s. 10, 11.

⁴⁹ *A.g.e.*, s. 12.

güce sahip olduğunu iddia eder. Bu itibarla onun sadakat tanımının iyi anlaşılması için, tanımı bileşenlerine ayırarak tek tek irdelemek isabetli olacaktır. Ancak bu ilk tanım geçici bir tanımdır ve eserinin ilerleyen bölümlerinde sadakat, hem yeniden tanımlanacak hem de özellikleri daha iyi açığa çıkacaktır.

Royce’a göre, ahlâkî hayatı yeniden düşünmeye başlamak için ilk önce sadakati taze, yeni bir yöntemle düşünmeye başlamalıyız. O, içeriği itibarıyla ön hazırlık mahiyeti taşıdığı kadar, sözcük seçimi itibarıyla da titiz bir sadakat tanımı önerir. İlk birkaç konferansın amaçlarına uygun olarak sadakat: “*Bir insanın irade göstermesi ve bir ülkeye (cause) pratik bir biçimde ve tamamen adanmasıdır.*”⁵⁰ Bu tanımın bileşenlerini sırasıyla ele alıp değerlendirmek, aynı zamanda onun ilk sadakat tanımının mevcut ahlâk anlayışımızdaki yeri ve farklılıklarını da görmemizi sağlayabilecek niteliktedir.* Nitekim Royce’un sadakat tanımı içerisinde ahlâkın temel taşlarının başarılı bir şekilde yerli yerine oturtulduğunu görürüz. ‘İnsan,’ ‘irade,’ ‘hedef (ülkü),’ ‘eylem’ ve ‘tam olarak/tamamen,’ sadakatin olduğu gibi ahlâkın da en önemli bileşenleridir.

İrade (will): Royce’un başlangıç tanımının ilk bileşeni, insanın ülkesüne isteyerek adanmasına yaptığı vurgudur. Bir etik bireyselci (*ethical individualist*) olarak Royce için ödevin, yalnızca bireyin bir ülkü seçmesi yoluyla ortaya çıkması büyük önem taşır. Ülkeye adanma, bir kişinin iradesi ve rızası üzerinden gerçekleşir. Bu yolla bir bireyin ödevi, bilinç düzeyine getirilen irade olarak anlaşılabilir. Ülkü bir olasılık olarak görüldüğünde, onu seçeriz ya da en azından onaylarız. Royce şu gerçeği açıkça vurgular: “Ülkü bana toplumsal konumum tarafından tayin edilmiş, belirlenmiş olsa da, sadakat eylemi tamamlanmadan önce ülkenin seçiminde işbirliği yapmalıyım... Sadakatim hiçbir zaman salt kader değildir.”⁵¹ Bu süreçte rıza çok önemlidir. Başlangıç için yaptığı sadakat tanımında, “irade göstermek” özerkliğin yerini tutar.

Pratik (practical): Royce’a göre sadakat, bir gönül işi değil bir zihniyet, tutum ve akıl işidir. Sadakat kendisini en iyi kalple değil, bilinçle ifade eder. Yani sadakat salt

⁵⁰ Royce’un ilk sadakat tanımının tam metni şu şekildedir: “*The willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause.*” *A.g.e.*, s. 16, 17.

* Çeviriden dolayı tanımdaki sözcük diziminde değişiklik olmuştur; ancak açıklamalardaki sözcük sıralamasında Royce’un tanımındaki öncelik, vurgu ve sıralamaya sadık kalınmıştır.

⁵¹ Royce, *PL*, s. 120.

duygusal olmaktan çıkarak, pratik hâle gelir. Royce, yaygın anlayışların aksine, sadakatin duygusal olduğu kadar pratik olması, bir kimsenin bir ülkü için hissedebileceği inanç ve sevgiyi değil; aynı zamanda *çalışmayı* da içermesi gerektiğini ileri sürer. O, pratik sadakatin en büyük göstergesinin vatanseverlik olduğu anlayışına da karşı çıkar. Sadakatin pratik yönünün sadece vatanseverlikle anılır ve anlaşılır olmasını veya bir tutulmasını kırmaya karardır. Royce'un tanımında sadakat, üstün bir kimseye ya da geleneğe itaat anlamına da gelmez. "Geleneksel sadakat fikri; sadakat kavramını, bireyin sadık olması gereken ülküleri, onun rızası olmadan, önceden belirleyen dışsal bir gücün var olduğu bir durumla ilişkilendirir. Elbette bu şekilde algılanan sadakat, birey özgürlüğüne karşıtmış gibi gözükür" diyen Royce, sadakatin bizzat kendisinin birey özgürlüğünün teminatı olduğunu ileri sürer.⁵²

Royce, zihinsel bir durum ve "kişisel bir tutum" olarak sadakatin değerinin, bir kimseyi sadakat gösterdiği nesnenin doğasına tamamen bağımlı olmaktan kurtaracağını⁵³ ileri sürer. Çünkü sadakat, kişiyi pratik eylemleri, amaçları, planları, merak ve kaygıları olan gerçek bir insan hâline getirir. Bu sebeple sadakat, ülkünün öznedeki tesiri kadar, öznenin ülkeye ne atfettiğini de içerir. Yalnızca sadık kimse şüphenin üstesinden gelebilir, ülkünün çağrısına kulak verebilir ve eyleyebilir.

Tamamen (Thoroughgoing): İnsan, sosyal bir varlık olduğu kadar, düşünen ve dış tesirlere her zaman açık bir yapıdadır. Dolayısıyla fikirleri ve eylemleri, gelişebilir, değişebilir. Ancak bu değişimler içerisinde değişmeyen şeyler olmalıdır. Royce'un bir ülkeye adanmanın tam olması gerektiği saptaması, sadakat ile kişilik arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Sadık adanma, söz konusu bireyin kişiliği ve yaşam biçimiyle doğrudan ilintilidir. Bir ülkeye, bugün bir türlü yarın bir başka türlü, bize nasıl uyarsa ya da ruh hâlimize göre sadakat gösteremeyiz. Adanmamız değişken durumlar karşısında da tam olmalıdır. Çünkü adanma, sosyal bir varlık oluşumuzu imler. Taklit etmeye açık ve toplumsal yönümüzle biz, dış tesirlere açık varlıklarız. "Dışarıdan gelen" etkiler altında bile Royce'un sadakati, bir ülkeye "tam ve esaslı" bir biçimde adanmayı, gerekli ve zorunlu kılar.⁵⁴

⁵² *A.g.e.*, s. 200.

⁵³ Royce, *UL*, III., s. 10.

⁵⁴ Royce, *PL*, s. 32, 33.

Kişi (person): Royce’un tanımının gücü, sadece bir ülkünün bir kişi üzerinde yapabileceği güçlü etkiden değil, aynı zamanda o ödevin biricikliğinden, özellikle eylemin ve sadık öznenin bireyselliğinin biricikliğinden kaynaklanır. Royce, ülküye ya da adanmanın nesnesine başvurmada genel bir “sadık” ruh hâliyle yaşamını sürdüren bir kişiden bahsetmenin doğru olmayacağını ileri sürer.

Ülkü (cause): E. Koç’un da belirttiği gibi Royce, “Ülküyle, bir kuruma, ideal bir olaya, ideal bir amaca bağlılığın nesnesini (*object*) kasteder.”⁵⁵ Royce’a göre kendimizi adamak isteyebileceğimiz tüm projeler sadık özne için “ülküler”⁵⁶ olarak tanımlanamaz. Ülkünün özellikleri, kişinin bağlanmasına ve bağlılığının devamına katkı sağlayabilecek üstün nitelikler taşınmalıdır. Royce ülküyü, kişilerin içkin sosyallik görüşüne uygun bir şekilde niteler. Yani bir kimsenin sadakat gösterdiği ülkü, kişiselliği, tekil insanı aşmalıdır. Royce’a göre ülküler bir insanı kendisinden daha büyük bir şeye bağlar; aslında ülküler işbirliği talep ederek pek çok bireyi birbirine bağlama eğilimindedir. Royce, “Salt kişisel olmayan bir soyutlamaya sadakat gösteremezsiniz, basitçe çeşitli ayrı insanların toplamına da sadakat gösteremezsiniz”⁵⁷ der. Bu betimlemenin ilk cümleciği özellikle ikinci konferanstaki ‘bireysellik’ tartışmasına uygunluk gösterir. Bu konferansın sonunda, kişisel girişimi yücelten ama Royce’un fikrine göre gerçek ahlâk meselesine hiçbir zaman doğrudan doğruya girişmeyen bireysellik temsilcilerine; Walt Whitman (1819–1892), Ibsen ve özellikle Nietzsche’ye tahammül gösterir. Eğer bir kimse sadık ise, bir ülküye doğru sadece hareket etmez; onun için büyük gayret gösterir.⁵⁸

Royce böylesi bir etiğin yol açabileceği mümkün sorunları fark eder. Elbette değersiz ya da aşağılık pek çok ülkü var olabilir. Dahası, adanmaya değer ülküler söz konusu olduğunda bile, bireyler sadakatlerine uygun davranmakta çelişkiye düşebilirler. Royce, okuyucularından bu itirazları geçici bir süre için bekletmelerini ister; o, insanın bu

⁵⁵ Koç, “İnsan ve Sadakat,” s. 50.

⁵⁶ Royce literatüründe (*cause*); dava, ideal, ülkü ile Türkçeye çevrilebilecek şekilde özel bir anlama sahiptir. Koç, bu kavramı ‘dava’ ile karşılar ve Royce’un ilk sadakat tanımını şöyle verir: “Sadakat, bir kişinin bir davaya pratikte, istekli ve tam bağlılığıdır.” Bk. Koç, “İnsan ve Sadakat,” s. 50. Biz, zihnimize farklı çağrışımlar yaptırdıkları için, ‘ideal’ ve ‘dava’ kelimeleri yerine, farklı çağrışımı daha az olan ve daha az kullanılan ‘ülkü’ kelimesini tercih ettik.

⁵⁷ Royce, *PL*, s. 52.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 99.

tarz zihnî faaliyetlerini ve şüphe belirtilerini, çağın hastalığı olarak görür. “Uygun ve merkezî bir sadakat nesnesi bulmadaki beceriksizliğimizde olduğu gibi burada da modernliğin yol açtığı ahlâkî kafa karışıklığımız ve dikkat dağınıklığımızın izleri var”⁵⁹ diyen Royce, bu ilk konferansın amaçlarına uygun olarak sadakatin “doğası” dediği şeye ve ona neden ihtiyaç duyduğumuza odaklanmak ister. Bir insan sadık olmakla ne kazanır? Bu soruyu belirli ülkülere imada bulunmadan genel bir düzeyde yanıtlayabilirsek sadakatin değerini tespit edebiliriz.

Yukarıdaki ilk tanımın sınırları içerisinde kalarak şu kadarını söyleyebiliriz ki sadakatin gücü, Royce’un, ülkülerin sosyal yani bireyüstü olduğu konusundaki ısrarında yatar. Tüm insan hayatının psikolojik (*spiritual*) bütünlüğe doğru gitmekte olduğunu göreceğiz diyen Royce, sadakat kavramının teknik kullanımını bu anlayışa dayandırır.⁶⁰

Royce ülkünün kişiselliği aşan yönünün, aslında bir bireyi salt kişisel bir işin yapamayacağı bir biçimde güçlendirdiğini iddia eder. Bu bir bakıma sadakatin içsel ve dışsal otorite arasındaki gerilimi çözme becerisinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Royce’un savaş ve asker örneğinde, savaş; kendini feda ve ifade etmenin bir aracı olarak gösterilir. “Ülkedeki savaş çağrısına boyun eğmek, bir kimsenin kendi güçlerini gösterme biçimleri içinde en gurur verici olanıdır (...) İşte bu anda güç ve hizmet anlayışı birleşir.”⁶¹ Sadakat ve savaş arasında zorunlu bir bağ olmadığını öne süren Royce: “Sadakatin ailevî, dinî, ticarî, meslekî ve başka pek çok biçimleri vardır (...) İşin özü şudur: Hiçbir insan sadece kendi kaotik doğası içinde arayarak bir yaşam planı bulamayacağına göre, bu planı dışarıda, toplumsal gelenekler, eylemler ve ülküler dünyasında aramalıdır.”⁶²

Royce bir sonraki konferansta askerî örneklerden uzaklaşır; çünkü *The Philosophy of Loyalty*’nin başında açıklığa kavuşturduğu gibi sadakat ile vatanseverlik ve vatanseverlik ile militarizm arasında kurulan özdeşlik genellikle “feci (*disastrous*)”dir.⁶³

Royce’un tanımı, açınladığı sadakat anlayışının başında çok iş görse de, ona başlangıç anlamı yüklediği unutulmamalıdır. Bu tanımın Royce’un sadakat projesinde

⁵⁹ *A.g.e.*, s. 46.

⁶⁰ *A.g.e.*, s. 257.

⁶¹ *A.g.e.*, s. 41.

⁶² *A.g.e.*, s. 43.

⁶³ *A.g.e.*, s. 12.

amaçladığı her şeyi temsil ettiği söylenemez. Onu bu şekilde ele almak, fevkalade yanlış yorumlar doğurabilir. G. Fletcher sadakat üzerine yazdığı eserinde Royce'un başlangıç tanımını alıntılar ve ardından Royce'un sadakat felsefesini tarihsel arka planını ihmal ettiği ve bizi yeterince aydınlatacak kaynaklardan yoksun bıraktığı için reddeder. Böylesi yanlış bir yorumlama Fletcher'i Royce'cu felsefe hakkında bazı hatalı iddialarda bulunmaya götürür. Fletcher özet olarak şöyle iddia eder:

Royce'un sadakat tanımlaması, ülkülere sadakatin özgürce ve bağımsızca seçildiği varsayımının sıkıntısını çeker. Bireyleri arkadaşlarına, ailelerine, ülkelerine ve dinî cemaatlerine sadakatle teslim olmaya iten tarihsel ben fikrine sahip değil (...) Royce'da eksik olan, sadakatin çelişkilerine özgü trajedi fikridir; tarihsel bendeki ince çatlaklardan doğan trajediler.⁶⁴

Royce'u bu şekilde betimlemenin tek yolu, onun başlangıç tanımını sadakat felsefesinin tümü olarak ele almaktır. Royce'un daha sonraki tanımlamalarında kurulduğu hâliyle gelişkin sadakat fikri aşağıda ele alınacaktır. Ancak Royce'un kötümserliğin felç edici tehdidine karşı sadakatin en iyi panzehir olduğu iddiası, yalnızca başlangıç tanımıyla bile doğrulanabilecek yeterliliktedir. Kişisel bir tutum olarak sadakat:

Belirli bir genel niteliğe sahiptir. Her kim sadık ise ülküsü ne olursa olsun adanmıştır, etkendir, kendi özel iradesini teslim eder, kendisini kontrol eder, ülküsüne âşıktır ve ona inanır. Sonuç olarak sadık insan, kendisi için hususi değere sahip belirli bir haleti ruhiye içindedir. Bir kimsenin ülküsü ne olursa olsun sadık bir yaşam sürmek, iyi bilinen içsel tatminsizlik kaynaklarının pek çoğundan kesinlikle arınmış bir biçimde yaşamak demektir. Sonuçta tereddüt çoğunlukla sadakat tarafından düzeltilir; çünkü ülkü, sadık insana ne yapması gerektiğini basitçe anlatır. Sadakat (...) Yaşama; merkez, yerleşiklik ve kararlılık vermek için onu bütünleştirme eğilimindedir.⁶⁵

İleride göreceğimiz gibi, böylesi bir bütünlük her zaman geçicidir; ahlâkî anlayış gibi bu da kırılığandır. İhanet, kayıp ülküler, acılar; bunlar sadık yaşamın malzemesidir. Ama bir insana kötümserlik tehdidiyle mücadele etmek için asıl kaynakları veren sadakattir.

2.3. Sadakat ve Ahlâkî Bireyselcilik

“Bireyselcilik (*Individualism*)” başlıklı ikinci konferansta Royce, hakların ödevlerin üzerinde olduğunu iddia edenlerin vardıkları duruştan yakınır: “Bencillik her zaman

⁶⁴ Fletcher, *Loyalty*: s. 152, 153.

⁶⁵ Royce, *PL*, s. 22. Ahlâkî bireyselcilik; ferde, bireye ait olan her şeye, bütün değerlerin temelini teşkil etmesi açısından öncelik tanıyan bir anlayıştır. Bireyselciliğin diğer ‘izm’lerle ilişkisi için bk. Bolay, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, s. 57, 58; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 185, 186.

bizimledir. Ancak bencil olmak ulu hakkı, en yüksek ruhani haysiyet adına bugün kimilerince savunulduğu ve anlatıldığı kadar ustalıkla hiçbir zaman savunulmamıştı.”⁶⁶ Modern bireyselcinin bakışıyla sadakat, kölece bir şey olarak görülüyor. Oysa “Modern insan yalnızca toplumsal yaşamımızın koşullarının izin verdiği olası kişisel gelişimin en fazlası ve kendini ifade etmenin en tam hâliyle memnuniyet duyabilir.”⁶⁷ İşte bu tip modern insan için ödev sadece “anormal ve rahatsız edicidir”:

Hiçbir iyi şey hakkın olanı kazanmaya; yani özgürce kendini ifade etmeye, ruhun bu hürce hareket etmesine eş değer değildir. Fikirlerin var; onları söyle. Dönemin ahlâkî geleneklerine karşılar; o hâlde daha iyi; çünkü onları söylediğinde geleneklere uymayan anlamlarından ötürü anlarsın ki onlar sana aittir. Böyle olsa bile toplumsal bağlarının bıkırtıcılığını tecrübe edersin. Onları kır. Yenilerini oluştur. Özgür ruh ebediyen genç değil mi?⁶⁸

Royce bu görüş hakkında onu çürütecek şekilde şunu göstermek ister: “Pratik olarak özerk olmanın tek yolu özgürce sadık olmaktır.”⁶⁹ Bu ifade, Royce’un bizim sadece aktif bir şekilde bağlanmalarımız yoluyla insan hâline gelebileceğimiz görüşünün en güç noktasını ifade eder. Bu yolla Royce, modernliğin kendini gerçekleştirme vurgusunun doğruluğunu teslim eder; ancak ardından kişinin bireyselliğine vurgu yapanlara, özgürlük hakkında yeni bir düşünme yolu önerir. Royce sadakati, bireyselliliğe bir alternatif olarak görmez; bunun yerine bireyselliliğin daha tutarlı bir biçimini önerir.

Royce, burada, her biri ahlâkî bireysellilik adına, sadakate karşı olası dört itirazı dikkate alıp tartışır ve sadakate karşı bireyselcinin getirebileceği mümkün soruların çözümüne sadakat açısından verilen cevapları irdeler. Royce bu itirazların her birini, ahlâkî hayatın neyi gerektirdiğinin daha iyi kavranması olarak görür ve bireyin değeri hakkında daha güçlü bir donanımı sağladığını iddia eder. Royce, sadakat anlayışının şimdiye kadarki asgari kurgusuyla bile, ‘iyi’nin nasıl izleneceği sorusuna daha aydınlanmış bir cevap sunduğunu iddia ederek her bir itiraza cevap verir.⁷⁰

“*Bireysellilik*, sadakat kadar çok yönlüdür. Bu nedenle işim birbirinden çok farklı çeşitlilikte itirazlarla mücadele etmeyi içeriyor”⁷¹ diyen Royce için, itirazların ayrı ayrı

⁶⁶ Royce, *PL*, s. 68.

⁶⁷ *A.g.e.*, s. 66.

⁶⁸ *A.g.e.*, s. 66.

⁶⁹ *A.g.e.*, s. 95.

⁷⁰ Schell, *JRPL*, s. 173, 174.

⁷¹ Royce, *PL*, s. 59, 60.

anlaşılması önemlidir. Bireyselcinin muhtemel sorularını kendisi soran Royce, bu sorulara yine kendisi, hepsinin ortak noktasını Japon Samurai örneğinde cevaplandırmayı dener.

Birinci itirazcı sadakatin ulaşılması gereken bir şey olmadığını; ama insanlığın aşması gereken bir şey olduğunu söyler. Tarih, sadakat adına yapılmış feci yıkımlarla doludur. Özellikle insana yapılan zulüm, çoğu kez sadık itaat çağrısı altında başarıldı; “zorbalara, en temel araçları olarak sadakat ruhunu kullanageldiler” diye uyarır bu itirazcı. “Gelecekte istediğimiz şey bireysel yargının eğitilmesidir. Aydınlanma ve bağımsızlık istiyoruz. İzin verin sadakatile alakamız kalsın.”⁷²

İkinci itiraz, gizli topluluk ve derneklerde etkinlik gösteren öğrencilerinin şeytanlıklarından, yaramazlıklarından sabrı taşmış bir öğretmen tarafından ifade edilir. Öğretmen, Amerikalı gençlerin sadakate değil, kendileri için düşüncelerini teşvike ihtiyaçları olduğunu; gençlere sadakat değil, kişisel ödev bilincinin aşılması gerektiğini söyler.

Her insan kişisel ödev ve sorumluluk hakkında kendi bireysel fikrini geliştirmelidir. [Bu görüşe göre] sadakat, yaşamı, genç bir insanın bilincinin dışına çıkarma eğilimindedir; çünkü ülküsünün kendisinden ne yapmasını istediğini görmek için basitçe kendisinden başkasına bakmasına neden olur. Başka bir deyişle sadakat, son konferansta size anlattığım Kant’ın üzerinde durduğu ahlâkî iradenin bireysel özerkliğinin gelişimine karşı durur gözükmektedir.⁷³

Bu itiraz, sadakatin ahlâkî öznenlikte özellikle aranması gereken şeyi yanılttığını ileri sürer. Royce bu kaygıyı şöyle dile getirir: “Yapmam gerekeni söylemesi için ülküme bakıyorsam doğuştan gelen ahlâkî hakkımdan feragat etmiyor muyum?”⁷⁴

Üçüncü itiraz, hakları ödevlerin üzerinde sayan modern savdır. Bu itirazcı, haklar ödevlerden önce gelir, buna rağmen sadakat bir ödev olarak dikte edilirken haklar ve sorumluluklar ihmal ve nihayet inkâr edilmektedir, şeklinde sadakate karşı koyar. Royce’a göre bu itiraz, onun sadakat felsefesi açısından en iyi sav olduğu için değil, dönemin ruhunu en iyi ifade ettiği için en kuvvetli itirazdır.

Dördüncü itiraz, Royce’un sadakat ahlâkının öngördüğü dünyaya etkin bir şekilde bağlanmaya kıyasla dini değerlerin (*spirituality*) üstünlüğü için yapılır. Royce’un “bu dünya için olamayacak kadar değerli şeylere bağlanmak diye tanımladığı kayıp ülküler

⁷² *A.g.e.*, s. 60, 61.

⁷³ *A.g.e.*, s. 64.

⁷⁴ *A.g.e.*, s. 64.

(*lost causes*) anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde,” sadakat mistisizmin bir formu olarak görünür. Royce bu itirazı, üçüncü itiraz gibi, özellikle birey konusunda modern vurgudan doğan bir itiraz olarak görür. Modern mistisizm bir bireysellik biçimini onaylar; mistisizmi “kendilerine rehberlik eden ve onları dışsal ülkelere sadakat ihtiyacından kurtaran içsel manevi ışık”⁷⁵ şeklinde değerlendirenler aynı zamanda insan topluluklarına bağlılıktan da kurtulurlar. Böyle insanlar için gerçek iyilik; Plotinus (205–270)’un metaforuyla aktarırsak der Royce: “Kendi içinde kendinle olmaktır.” Dinî hayatın sosyal ve pratik yönleri Royce’a göre yalın bir din kavrayışına içkindir; Mistisizm çoğunlukla, maneviyat adına ortaya konan abartılı bir bireysellik biçiminde kendisini gösterir.⁷⁶

Bu itirazların hepsini Royce tek bir örnekle cevaplandırır: Royce her bir itiraza cevabının dayanak noktası olan Japon kültürel simgesi Samurai örneğini kendi *Sed contra est*’i olarak gösterir. Royce, Inazo Nitobe (1862–1933)’nin “*Bushido*”suna dayanarak sadakatin tecrübe alanı ve kültürel zirvesi olarak Japonya’yı ele alır.⁷⁷ Royce’a göre; Japon sadakati zulmün aracı değil, zaferi mümkün kılan ruhtur. Modern reform geldiğinde “feodal sadakatler, neredeyse bir vuruşta bireyin bütün ulusa ve ulusun modern ihtiyaç ve taleplerine etkin bir biçimde adanmasına zaten dönüştürülmüştü; Japon’un hızlı ve muhteşem dönüşümlerini mümkün hâle getiren o adanmadan söz ediyorum.”⁷⁸ Royce’un iddiası şöyle devam eder; Bushido ideali çeşitli bireysellik karşıtı özellikler içerse de:

Ona inananlar için herhangi bir tür kölelik anlamını hiçbir zaman taşımadı. Sadık Japon Samurai, tanıyanlar tarafından bize betimlendiği gibi, hiçbir zaman kendine has benlik davasından yoksun olmadı. Zorbalık olarak gördüğü şeyi hiçbir zaman kabul etmedi (...) Onun, ruhun kendi kendisine içsel olarak hükmetmesi ve sükûnet görüşlerini Budist gelenekler olduğu kadar Çin bilgeleri de etkiledi. Ve yine de o, aynı zaman da bir dünya insanı, bir savaşçı, onuruna yapılan hakaretlerin öcünü alan bir kişiydi ve hepsinden önce o sadıktı. Aslında sadakati, tüm bu kişisel ve toplumsal erdemlerin toplamından oluşuyordu.⁷⁹

Bu son görüş, Royce’un, Japon kültürel bağlamı dışında, sadakatin geleneksel erdemler toplamına eşit olduğu iddiasının göstergesidir. Japon sadakat ruhu, her bir itiraza bir karşı örnek olarak iş görür. Birinci ve ikinci itirazlara karşı, sadakatin baskı aracı

⁷⁵ *A.g.e.*, s. 68.

⁷⁶ *A.g.e.*, s. 69.

⁷⁷ Royce, Inazo Nitobe’nin *Bushido: The Soul of Japan* adlı eserine atıf yaparak Japon sadakati hakkında bilgi verir. Ancak biz bu eser hakkında daha fazla bilgiye sahip değiliz. Bk. Royce, *PL*, s. 72, 73.

⁷⁸ Royce, *PL*, s. 74.

⁷⁹ *A.g.e.*, s. 72, 73.

olması gerekmediğini; ama bunun yerine, ulusal ruhun samimi birliğine katkıda bulunduğunu ve Japonya'ya baskıya karşı kendi kavgasında yardım ettiğini gösterir. Sonuçta sadakat; düşünmeyen, itaatkâr “makinelere” yaratmamıştır. Royce, Japonya'nın modern dönüşümünün kesinlikle uçsuz bucaksız bir dizi “sadece entelektüel değil; aynı zamanda ahlâkî anlamda kişisel yaratıcılık ve esnekliğe”⁸⁰ dayandığını ileri sürer.

Üçüncü itiraza karşı Royce, Japon sadakatinin, hakların ödevlerin üzerinde olduğu savına kuvvetle karşı dururken kendisini “kendi haklarından vazgeçmeme konusunda ısrarcı olanların arasında en kıvrak olanların kolaylıkla kıskanabilecekleri kahramanca bir yaşam dinçliği”⁸¹ içinde ifade ettiğini söyler. Mistiğin itirazına karşı, Bushido üzerindeki Budizm etkisi bir çeşit ruhsal sükûna ve gıpta edilecek içsel mükemmelliğe işaret eder.⁸² Royce bu bölüme, Japonya'nın Amerika için model oluşturacağına inanmadığını açıklığa kavuşturarak son verir: “Bizim medeniyetimizin (*civilization*) kendine ait ahlâkî sorunları var ve medeniyetimiz onlarla kendi yolundan giderek mücadele etmelidir.”⁸³ Bu ifadeler, farklı toplumların ahlâkî sorunlarının benzerlik arz etse bile çözümlerin o toplumun kendi dinamikleri içerisinde aranması gerektiğini göstermesi açısından çok önemlidir.

Royce, bireysellik adına yükseltelen itirazlara, Japonya'nın karşı bir tez olarak nasıl hizmet edebileceğini göstermeyi amaçlar. “Farklı ahlâkî bireysellerin aradığı iyi olana, sadakat ruhuyla, kazanılan ve kazanılabilen şeyle daha iyi erişilir.”⁸⁴ Royce şu âna dek itirazcılara yönelik olarak, sadık adanmanın kendini ifade etmeyle çelişmediğini göstermek için sadece bir karşı örnek sundu. Şimdi iyi olanı sadakate dayanarak düşünmenin, neden bireysellerin alternatiflerinden daha iyi olduğunu göstermeyi deneyecektir.

Tüm itirazcılar onun sadakat biçimini kavramakta başarısızdır. Royce bunu, karşıtlarının birey olma savlarına meydan okumak için bir zemin olarak kullanır; ancak “en yüksek iyi” için onların nereye bakabileceklerini merak eder. Bireysel iyiyi, bir kimsenin kendi mutluluğuna dayanarak aramak, çıkmaz bir sokağa girmektir. Mutluluğun arzuların

⁸⁰ *A.g.e.*, s. 75.

⁸¹ *A.g.e.*, s. 76.

⁸² Bk. *A.g.e.*, s. 72–76.

⁸³ *A.g.e.*, s. 76.

⁸⁴ *A.g.e.*, s. 77.

tatminini içerdiğini; ama arzuların da doğal olarak sınırsız olmasından ötürü bir rehber olarak iş göremeyeceğini iddia eder Royce.

Bireysel iyiyi toplumsal düzenin dayatmalarını izleyerek aramak da aynı derecede çıkmaza sokar. Bireyseliğin bu iddiasının, sadakat felsefesinin salt toplumsal geleneklere uyum için bir reçete olmadığını söyleyen Royce'un genel görüşüyle ilintisini anlamak önemlidir. Bir ahlâkî bireyselci, haklı olarak “*toplumsal düzenin makinesi*” olmaya isyan eder; ancak ardından körü körüne boyun eğmeyle tutarsız asilik arasında salınmaya mahkûm olur. Bu aşamada Royce, bir arada yaşamaya çalışan insan için bunun doğal bir sonuç olduğunu düşünür. “Hemcinslerinize ne tahammül edebilir ne de onlarsız yapabilirsiniz.”⁸⁵ Royce’a göre, “esaslı bir bireyselci”, bu kaderini kabul edemez ve “böylesi katlanılmaz bir tutsaklıktan kurtuluş aramak” zorunda kalır.⁸⁶

Eğer hâlâ bir ülküye sadakatle adanmanın en yüksek iyi olduğuna ikna olmadıysak, *en yüksek iyi* olarak *iktidar* düşüncesine bakalım diyen Royce, iktidar arzusunun, Yunanlılar kadar eski; ama her kuşakta yenilenen bir öğreti olduğunu iddia eder. Nietzsche'nin ahlâkî bireyseliğin temel ilkesinin “Güç İstenci (*Der Wille Zur Macht*)” olduğu yolundaki görüşü, bu öğretinin en yeni telaffuzudur.⁸⁷ Trajedi ve komedi romanlarının konularıyla dolu tarih, insan çabası için uygun amaç olarak iktidar arzusunun neden sorunlu olduğunu gösterir.⁸⁸ Royce, bireyin iyiliğini iktidara dayanarak betimlemeye üç itiraz getirir. İlk olarak, iktidarı elde etme, bir ‘talih işi’ olduğundan, rasyonel bir ahlâk kuramının temeli olamaz. İkincisi, iktidar hırsı doymak bilmez olduğundan, iktidar arayışı bireyi kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûm eder. Son olarak Royce’a göre, her zaman,

⁸⁵ *A.g.e.*, s. 83.

⁸⁶ *A.g.e.*, s. 84.

⁸⁷ *A.g.e.*, s. 85. “Nietzsche, duyarlılığı yüzünden yalnızlığa mahkûm edildiği hâlde yine de acılarının ortasında, ölüm ona gelmeden önce kendisini anlamayan hemcinslerini etkileme arzusu duydu. Tutkulu vecizelerinde yalnızca doğal bencilliğe övgü bulanlar, onu yanlış yorumladılar” diyen Royce, kendi amaçları için Nietzscheci projeyi yeniden betimler: “Kayda değer tüm ahlâkî bireyselciler de olduğu gibi, Nietzsche için de iktidar, toplumsal yararından ötürü idealize edilen ve tam olarak mükemmelleşmiş ve ideal; ama kesinlikle toplumsal bir birey olarak insanın şöyle ya da böyle muğlâk bir rüyasına dayanarak kavranan iktidar” olduğunu iddia eder. (*A.g.e.*, s. 85).

⁸⁸ *A.g.e.*, s. 85, 86.

evren, bireyin iktidarını koz oynayarak alacaktır. Spinoza'nın ifadesiyle "insanın iktidarı, dışsal şeylerin iktidarı tarafından sınırsızca bastırılır."⁸⁹

Schell'in de ifade ettiği gibi Royce'un Spinoza'dan alıntı yapması hiç de tesadüfi değildir; ikinci konferansın son kısmı fazlasıyla Spinozacıdır. Ayrıca Royce'un sınırlılıklarımızı kabul etmemiz gerektiği yönündeki fikirlerinde de bunu görmek mümkündür. Böyle bir kader tam da sadık öznenin tereddütsüzce ve tamamen farklı bir ruhla karşıladığı şeydir.⁹⁰

Ölümlülerin tamamlamaları için devasa ödevlerle karşılaştıklarını bilen sadıklara göre mutlak sadakat, kişinin ülkeye gönüllü teslimiyeti olduğu için kaderle ümitvâr bir mücadele sürekli devam edecektir. Bu mücadele bütün insanların kaçınılmaz kaderlerini keyifle ve peşinen kabul etmesi anlamına gelir. "Esasen sadıklar her zaman vatanlarındadır; çünkü yoldan çıkabilir ya da kaybolabilir ama yine de ülkelerine değişmez ve değerli bir şey olarak bakarlar."⁹¹ Bir ülkeye sadakat, anlamlı bir hayat için içerik ve ahlâkî bağımsızlık iddiasında bulunan bireyselci için gereken yönlendirmeyi sağlayabilecek nitelikler içerir.

2.4. Sadakate Sadakat İlkesi

Royce, sadakate sadakat (*loyalty to loyalty*)⁹² ilkesini ve sadakatle temellendirdiği etik anlayışını ortaya koymak için, daha önce de ifade edildiği gibi, Kant'ın kategorik emir (*imperative*) ilkesini model olarak alır.⁹³ Ona göre sadakatin gerçek formu ve ruhu evrenseldir. Sadakate sadakatte evrenseldir ve güçlü bir bağlılığı içerir. Sadakate sadakat ilkesi bireye şunu emreder:

Senin iradende olduğu oranda, ülkünü seç ve ona hizmet et; et ki seçimin ve hizmetin sayesinde dünyada daha az yerine daha çok sadakat olsun. Ve aslında, onun sayesinde insanlar arasındaki sadakatte olası en büyük artışı temin etmek için bireysel ülkünü seç ve ona hizmet et. Kısaca: sadık olacağın ülkünü seçerken ve ona hizmet ederken ne olursa olsun sadakate sadık ol.⁹⁴

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 88.

⁹⁰ Schell, *JRPL*, s. 179.

⁹¹ *A.g.e.*, s. 90–91.

⁹² Bk. Royce, *PL*, (Bu konferans 101–146. sayfaları arasında bulunmaktadır.)

⁹³ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29–33

⁹⁴ Royce, *PL*, s. 121.

Scott, Royce'un sadakat felsefesinin bütünü içerisinde bu ilkenin, epey kafa karışıklığına kaynaklık ettiğini ileri sürer.⁹⁵ Sadakat felsefesinin hiçbir formülasyonu bir bireyin hizmet etmesi gereken ülkelerin ne olduğunu dayatmayacaksa bu ilkenin, Royce'un etiğinin biçimciliğini ve aynı zamanda sadık öznenin özerkliğini nasıl güvence altına aldığını sormamız gerekir. Sadakate sadakat ilkesi, sadakatle hizmet etmek için ülkeler seçen bireylere odaklanan bir etiğin kaçınılmaz olarak açığa çıkaracağı sorunlara yönelir. Bu yüzden sadakate sadakat ilkesi, Royce'un sadakat felsefesinin eleştiriye açık şu üç yönünü ortaya koymaya, anlamaya ve yorumlamaya yardım eder.⁹⁶

Birincisi ve en önemlisi, bu ilke değerli ülkeleri değersizlerinden ayırt etmeye yardımcı olur.⁹⁷ Değerli ülkeler dünyadaki sadakat birikimine katkıda bulunur. Başka değerli ülkeleri destekler ve mümkün kılar; değerli ülkeler birlikte bir etkinlik ve anlam ağı oluşturur. Kötü ülkeleri kötü yapan nedir? Royce, bu soruyu sadakate sadakat ilkesinin başka kıstaslara başvurmaksızın cevapladığına inanır. Ülkelerin “bireyi aşan” veya başka türlü söylenirse “insanüstü” (*superpersonal*) doğaları nedeniyle hemcinslerime yandaş olarak hizmet ederim. Böylece benim değerli bir ülkeye sadakatim hemcinslerimin sadakatine sadakat ifade eder. Kötü sadakatler ölümcüldür; başka bir kişinin sadık olma fırsatını çığner.⁹⁸ Royce, pek çoklarının sadakat adı altında hakiki sadakat ruhuna karşı günah işlediklerini kabul eder: “İnsanlığın en keskin acısı şudur ki çok defa kardeşlerinin sadakatini körce ve şevkle yaralayan ve hunharca katleden sadık kişilerin kendileridir.” İşte bu nedenle akla dayanan adanma için gereken düşünceyi mümkün kılan bir ilkeye ihtiyacımız var.⁹⁹

İkincisi, bu ilke, birey sadakatler arasında çelişkiye düştüğü durumlarda işe yarar. Bu ilke, sadakatin hâkim olduğu bir dünyaya hangi ülkenin daha iyi katkı sağlayacağı

⁹⁵ Royce'un çağdaşlarından Scott bu ilkedeki döngüsellığe (*circularity*) itiraz eder. “Neye sadakate sadık ol?” sorusunu şöyle sonuçlandırır: “İnsan ilişkilerinde bir yerlerde bir kısır döngü olmalı ve eğer etikte kısır döngü varsa gerçekten talep edilebilecek tek şey, bu kısır döngünün yeterince geniş olmasıdır.” Bk. Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” s. 273.

⁹⁶ Schell, *JRPL*, s. 181.

⁹⁷ Diğer Royce yorumcularının çok önemsemediği sadakate sadakat ilkesinin bu işlevine sadece Kuklick, özellikle dikkat çeker. Bk. Bruce Kuklick, *Royce: An Intellectual Biography*, Indianapolis: Hackett, 1985, s. 163.

⁹⁸ Royce, *PL*, s. 115.

⁹⁹ *A.g.e.*, s. 117.

kararında bize yardım eder. Çünkü bir ülküyü seçmede geçerli olan iradî rızayı unutursak ve sadakatleri mukadder olarak görürsek çelişkiler ortaya çıkabilir. Fakat Royce, ülkünün hiçbir zaman salt mukadder bir şey olmadığı, her zaman benim seçimim olduğu konusunda açık ve seçiktir. “Sadakat eyleminin tam olması için ülkünün seçiminde işbirliğinde bulunmalıyım.”¹⁰⁰

Royce’un geleneğin rolü hakkındaki özel fikri, buradaki meseleyle ilintilidir. Salt geleneksel alışkanlıklar bize ahlâkî yaşam için bir rehber olamaz; çünkü geleneksel alışkanlıklar sadece “ahlâkî kurallar labirentini” öğretir. Royce, çeşitli geleneklerin kalabalığı üzerinden edinilen ahlâkî kuralların nasıl da “zihinlerimizde yan yana durduğunu” ve çelişen reçeteler önerme eğiliminde olduklarını betimler.

Bize, adil ama aynı zamanda müşfik olmamız öğretildi; “cömert ol, ama aynı zamanda sana ödenmesi gerekenleri talep etmekte katı ol (...) Bütün insanlığı sev; ancak aşağılamalara kız ve ülkenin düşmanlarını katletmeye hazır ol (...) Kendini geliştir; ama her zaman kendini feda et. Kendini unut; ama başkalarının “kendini unuttun” demelerine fırsat verecek kadar da savruk davranma”. “Sadakate sadakat” ilkesi labirent boyunca bize pusula olur.¹⁰¹

Gelenekleri, onayladığımız pratikler olarak düşünmek yerine, yanlış bir biçimde bize kalıtım yoluyla geçen şeyler olarak düşünürüz. Royce ülküleri özgürce seçilmiş şeyler olarak anlamanın süregelen çetinliklerini kabul eder. Royce gelenek ve sadakat ilişkisi konusunda şöyle der:

Gelenek, bir insanın sadece sosyal konumunca belirlenen ülkeye sadakat göstermesi gerektiğini söyler. (...) Ülkende doğmuşsan ve hâlâ orada yaşıyorsan o ülkeye sadık olmalısın; ne zaman bir savaş ilanı sınırın ötesindeki düşmanlardan nefret etmeni zorunlu kılırsa onlardan nefret ederek yalnızca ülkeneye sadık olmalısın. Ancak şimdiye dek hakiki sadakatin şu ya da bu şekilde özgür seçim unsuru içermesi gerektiğini söyledik. (...) Eğer görüşümüz doğru ve gelenek yanlışsa o zaman bir kişi için bir ülküyü sadakat açısından değerli yapan şeyin nereden çıkarılacağını tanımlamak daha da zor gibi gözüküyor; çünkü gelenek bizim için yetersiz bir rehberdir.¹⁰²

Sadakate sadakat ilkesi, âdetlerin veya geleneklerin başarısız ve yetersiz kaldığı yerde devreye girer ve ülküyü bizim için değerli yapmaya imkân verir.

Üçüncüsü, ‘sadakate sadakat’ ilkesi, bireyin ülkü ve kendine has ödev seçiminin önemini hâlâ savunduğu hâlde, çeşitli ülküleri nasıl birleştirdiği sorununu anlamlandırmaya yarar. Sonuçta Royce bu ilkeyi, sadakati birey özgürlüğüne karşı görenlere cevap verirken yardıma çağırır:

¹⁰⁰ *A.g.e.*, s. 120.

¹⁰¹ *A.g.e.*, s. 149, 150.

¹⁰² *A.g.e.*, s. 110.

Herkes için olduğu gibi birey için de doğru olan ülkü, rasyonel ve mutlak şekilde belirlenmiş yalnızca bir ülkü var; bu sadakate sadakat deyişiyle tanımlanan genel ülküdür. Herhangi bir insanın sadakate sadakatini göstereceği yol ise bizim sadakat felsefemizde bireyle sınırsızca çeşitlenen bir şeydir ve ancak bireyin kişisel onayı tarafından ve bu onay yoluyla kesin olarak tanımlanabilir. Ben sadece kendi usulümle ve kendi kişisel ülkü sistemime hizmet ederek sadakate sadakat gösterebilirim.¹⁰³

Bu, Royce'un yukarıda *Urbana* denemelerinde değinilen ülküler sistemi fikrinin ifadesidir. Sadakate sadakat ilkesi, insanların kendi bakış açılarına göre birbirine bağlı; ama çeşitli sayıda sadakat nesnesine sahip olduklarında ne yaptıklarını ifade eder.

Frank Oppenheim'e göre sadakate sadakat ilkesi "vasat (*middle*) Royce"un etiğini ifade eder. Zira "etiğinin merkezi dinamikleri: ahlâkî olarak üretken eylem üzerine vurguyu, ahlâkî yaşam ve tüm bireylerin gelişmesi için evrensel bir amaç veya düşünceyi ve bunu yerine getirmenin davranış biçiminde bireysel özgürlüğe alan açan rasyonel yükümlülüğü, daha iyi olana özlem ve uygun olana dönük bir yargıyı" içerir.¹⁰⁴ Mary Mahowald da idealist pragmatizm olarak gördüğü Royce felsefesinin, sadakate sadakat ilkesinin pragmatik unsurlar taşıyan bu yönüne vurgu yapar.¹⁰⁵

Royce, "Sadakatim büyüyen bir sadakat olacak," dolayısıyla da sadakate sadakat ilkesi, kendi ülküler dizimi arasında eşgüdüm sağlayacak ve onun genişlemesine yardımcı olacak, "Eski sadakatleri bırakmaksızın yenilerini eklemeliyim. Sadakatimde evrim olmalıdır"¹⁰⁶ der.

Schell, sadakate sadakatin genişleyen ve daralan bir süreç geçirdiğini şu şekilde yorumlar: Çevre sorumluluğunun bir parçası olarak "geri dönüşüm sorununa" adanmamı sürdürerek kendimi, ayrıca nükleer santrallerden arınmış bir dünya için çalışmak ülküsüne de adanmam; bu ikinci ülkü başlangıç sadakatimle çelişmeyen; ama aslında onu genişleten bir ülküdür. Başka bir şekilde, sadakatler gelişebilir; ama bunu yaparken aslında daha sınırlı ve böylece daha etkili hâle gelir. Eğer ben bu ülkedeki konut sorunu için çalışmaya sadıksam, genel bir tarzla başlayabilirim; ama yıllar geçtikçe çabalarımı daha özel/spesifik ama aynı konuyla ilgili bir mesele üzerine; örneğin ülkemdeki sosyal hakların dağılımı

¹⁰³ *A.g.e.*, s. 200, 201.

¹⁰⁴ Oppenheim, *Royce's Mature Ethics*, s. 77.

¹⁰⁵ Mary Mahowald, *An Idealistic Pragmatism: The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972) s. 156.

¹⁰⁶ Royce, *PL*, s. 133.

üzerine yoğunlaştırabilirim. Günden güne çabalarım daralıyor gözükebilir, ama aslında onlar başlangıçtaki daha derin bir bağlılıktan doğar. Schell, Martin Holland’a, sadakatlerin kuşatıcı olmak yerine daha dar hâle nasıl gelebildiklerine bu şekilde ışık tuttuğundan dolayı minnettarlığını ifade ettikten sonra sadakate sadakat ilkesi altında sadakatlerin bu şekilde daralmasının Royce’un iddia ettiği hiçbir şeyle çelişmediğini söyler.¹⁰⁷

Bununla beraber Royce bize şunu hatırlatır: Tekil insan, “yalnızca girişimlerini kesin olarak belirlenmiş kişisel bir alanla sınırlayarak evrensel sadakat ülküsüne hizmet edebilir. İnsan kendi özel ve bireysel ülküsüne sahip olmalıdır. Ancak onun bu ülküsü, seçilebilir ve daha ileri bir evrensel ülkü adına ihtiyatlı bir çaba oluşturacak şekilde belirlenebilir.”¹⁰⁸ Royce’un buradaki meselesini “küresel düşünmek ve yerel davranmak” sloganı etkili bir biçimde ifade eder. Ya da kendi sözcükleriyle söylersek: “salt bir dünya vatandaşı hâline gelerek değil; ama bir ülkü olarak sadakate sadakat göstererek de kendi kişisel ülküne hizmet edersin.”¹⁰⁹ Sadakat tanımı gereği pratiktir, yereldir. Ülkü ne kadar soyut görünürse görünsün, adanma aktif eylem gerektirir. Ülkü ne kadar ideal olursa olsun, sadık öznellik (*loyal agency*) şimdinin ve buranın meselesidir.

Sadakate sadakat ilkesi, hem Royce’un kendi döneminde hem de günümüzde, bu konuda fikir serdeden yorumcular tarafından genellikle, keskin bir dille ve Royce’un kurgu ve bağlamının dışında, mantıksal bir hoşluk ve anlamayı çok da istemeyen bir yaklaşımla ele alınır.¹¹⁰ Oppenheim, “Sadakate sadık ol!”u Royce’un etiğini özetleyen anıtsal sütun (*monolith*) olarak gören eleştirmenlerin, onun etiğine uygulanan tipik bir slogan hâline getirdiklerini aktarır.¹¹¹

¹⁰⁷ Schell, *JRPL*, s. 184.

¹⁰⁸ Royce, *PL*, s. 129.

¹⁰⁹ *A.g.e.*, s. 138.

¹¹⁰ H. Z. Ülken, Royce’un ahlâkını epistemolojik bir ahlâkî temellendirme denemesi olarak tarif ve tasnif eder. Ülken’e göre Royce’un sadakat ahlâkı, “şuur muhtevasını analiz ederek ahlâk kurmaya çalışan epistemolojik bir ahlâktır. Mill, Nietzsche ve Simmel gibi epistemolojik ahlâkçılar, ahlâkın temelini; ahlâkî hüküm, ödev, fayda veya ideal düşüncesinde bulup, bunların çevrilmiş olduğu objektif ve reel müesseseler ve değerlerle ilgilenmemektedirler. Royce, başkasının şuurunu ancak subjektif tefsir/yorum yoluyla anlayabilen idealist ve subjektif bir metodla ahlâk kurmaya çalışıyor. Mill, Nietzsche ve Simmel’in ahlâk anlayışlarının ahlâkî alandaki yetersizliği, ahlâkî faile ait subjektif bir inceleme olarak kalmalarından ileri gelmektedir. İsimleri geçen filozofların metodlarıyla ne objektif bir değer felsefesi kurmaya, ne de ahlâkî aksiyonun kesinliğini belirlemeye imkân vardır” der. (Bk. Ülken, *Ahlâk*, s. 94.)

¹¹¹ Bk. Oppenheim, *Royce’s Mature Ethics*, s. 266, (19. dipnot.)

Royce ileriki dönem yazılarında “Sadakate sadakat” yerine “sadakat sanatları” (*arts of loyalty*) kavramını kullanır.¹¹² Aslında Royce sadakate sadakate adanmanın nesnesini (*object*), ülkünün kendisi olarak ele alır. Örneğin; “gerçekten bir ülkü; değerli bir ülkü arıyorsam, hangi ülkü sadakate sadakat ülküsünden daha değerli olabilir?”¹¹³ Royce eleştirmenleri tarafından Royce’un sadakat ahlâkına getirilen en önemli eleştirilerden biri budur. Nitekim ‘adanma’ ve ‘adanılanın’ aynılığı onun ahlâkının bir çevrimsellik barındırdığını gösterir.

Royce’un ahlâkının ‘öznesi ve nesnesinin aynı oluşu’na getirilen eleştiriler genel olarak ahlâkçılara da yöneltilir. Bu anlayışı en sert eleştirenlerden biri olan, H. W. Schneider’e göre; Royce’un sadakat felsefesi, her insanın kendi doğrusuna sadık olması gerektiğini öne sürer. Böyle bir önerme normatif değildir, temel bir felsefi gerçeği bile dile getirmekten uzaktır. Ahlâk, vicdanın çelişki ve bocalamalarına nesnel bir yönlendirme sunmalıdır. Schneider Royce’u şu şekilde yorumlar ve eleştirir: Royce, *ayrı ayrı* bütün ülkülerin (*causes*), ayrı oldukları için, “öznel” olduklarını ve keyfi (*arbitrary*) olmakla suçlanamayacak tek evrensel ülkünün sadakat olduğunu ortaya koyar. Sadakat, evrensel vicdanın özüdür. Bu münasebetle sadakate sadık olup kendini adamak, tamamen gönüllü olarak yapılabilir. Bu haliyle sadakat evrensel veya nesnel hale gelir. Şeklinde özetlediği sadakati “*Bir erdemin bu şekilde kendi öznesi haline, bir öğretinin kendi amacı haline dönüşmesi ahlâkçıların beylik bir numarası*” olarak görür ve Royce’un bu numarayı hissi, retorik ve diyalektik ortaya koyuş biçimi sayesinde hatipleri ya da meslekten olmayan taraftarları arasında popüler olacağını düşünmemesi için hiçbir sebep yoktu. Meslektaş olduğu felsefecilere gelince, onlar tiksintileriyle beraber korkularını da açığa vurdular. Sadakati onlar için çekici hale getirmek, sadakatten daha zordu. Sadakat *gereksinimini* yeşertmekten daha acımasız ne olabilir ki?¹¹⁴

¹¹² Bk. *A.g.e.*, s. 133–142.

¹¹³ Royce, *PL*, s. 125, 126.

¹¹⁴ Herbert W. Schneider, “The Old Theory and the New Practise of Religious Loyalty,” *American Quarterly*, Vol. 5, No. 4, (Kış, 1953), 291–300, s. 292; <http://hnks.jstor.org/sici?sici=0003->

2.5. Sadakat ve Erdemler

Yukarıda ifade edilen ve sert eleştirilere maruz kalan, Kendi iyisini (*good*) kendi sadakatinde bulan insan için en üstün (*supreme*) “iyi”nin yine kendi sadakati olduğu önermesi, başka bazı kanıtlarla doğrulanmayı gerektirse de bu noktada, sadakatin erdem olduğunun kanıtlanmasına pek ihtiyaç yoktur. Dahası Royce, erdemlerin *sadakate* sadakat olduğunu ileri sürer ki bu, konumlanışı açısından hayati önem taşıyan bir tezdur. Ayrıca, en yüksek derecede erdemli olmanın tek yolunun –en verimli şekilde ödevlerimizi belirlemenin ve ahlâkî rotamızı bulmanın yolunun– “*sadakate* sadık ol” özlü sözünden geçtiğini de delillendirir.

Bu iki ifade, ikisi de anlamlı oldukları takdirde, konuya noktayı koymaktadır. Sadakate ne kadar sadık olursam, o kadar erdemli hâle gelirim ve böylelikle ahlâkî rotamı daha iyi bulurum: Yani, erdemli olmak için sadık olmak gerektiğinden, sadakate ne kadar sadık olursam, bir birey olarak da o kadar sadık hâle gelirim. Başka bir deyişle, kendimi evrensel iyinin (*universal good*) hizmetine verdiğim oranda, benim için bireysel bir fayda olan “sadakat” elde ederim.¹¹⁵ Royce, sadakati, erdem olduklarında mutabık olduğumuz tüm iyilikleri bir araya getiren şey olarak şöyle takdim eder:

Cimrilikle cömertlik, ferasetli ihtiyatla tam itimat, haktan feragatle kendini savunma, sevgiyle düşmanların haklı direnci arasındaki doğru ilişkileri ilgilendiren ahlâkî sorunların tamamı (...) Ancak sadakate sadakat ilkesine dayanarak en iyi biçimde çözülecektir (...) Her kim sadakate sadakatin doğasını kavarsa (...) O, insan sevgisiyle ‘güç erdemler’ ve ‘çatışma etiği’ arasındaki doğru ilişki hakkındaki bildik muammaların hepsinin anahtarını elinde tutar.¹¹⁶

Royce sadakatin, sadakate sadakat ilkesini akılda tutarak anlaşıldığında, erdemlerle ilgili geleneksel fikirlerimizi desteklediğini düşünür. O, tüm ahlâk dünyasının, rasyonel bir sadakat anlayışını eksen alarak hakkıyla kurulabileceğini iddia eder: “Adalet, merhamet, çalışkanlık, bilgelik, maneviyat; bunların hepsi aydınlanmış sadakate dayanarak tanımlanabilir.”¹¹⁷ Onun ayrıntılı tanımıyla sadakat, militarist çağrışımlarından kurtulur. Sadakate sadakat ilkesiyle Royce, bir etiğin pek çok ilkesini birden ele alır. “Ahlâkî öznellik, bir kişinin kendisini iyi bir hayatın değerli ülküsüyle uyumlulaştırmasından başka

¹¹⁵ Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” s. 273, 274.

¹¹⁶ Royce, *PL*, s. 161, 162.

¹¹⁷ *A.g.e.*, s. 15, 16.

nedir? Sadakat aynı anda güdülenmeyi, bağlanmayı ve pratik eylemi tasvir eder. Benim genel değerler skalamın tek değeri, şu gerçekte yatar: diğer erdemler, bu skalanın ışığı altında sanki tüm ülkelerin en yükseğiyle kurdukları ilişkiler oranında yücelir ve övülür.”¹¹⁸

Benim tezim: “Gerçekten savunulabilir ve geçerli olabildikleri sürece, genel erdemlerin hepsi sadakate sadakatin özel biçimleridir ve bu erdemler, hayır işlemek için gösterilen en yüksek çaba olan sadakati tüm insanların yaşamlarında muzaffer kılma çabasıyla meşrulaştırılabilir, merkezîleştirilebilir ve ilham konusu edilebilir” der.¹¹⁹

Royce’un iddiası Ben’in Ben’e ve Ben’in Sen’e karşı ödevlerine ilişkindir. Bu ödevler sadakate sadakatin özel biçimleri olarak takdim edilir. O geleneksel erdemler hakkındaki yukarıdaki tezi başka ifadelerle yeniden vurgular: “*Medeni insanın temel ödevleri olarak kabul etmeyi öğrendiğimiz tüm ödevler; her insanın her insana borçlu olduğu ödevler, doğru bir şekilde sadakate sadakatin özel örnekleri olarak yorumlanacaktır.*”¹²⁰ Royce bizden doğruluk (*honesty*) erdemi üzerine düşünmemizi ister. Doğru sözlülük sadakatin özel bir örneğidir; çünkü bir ilişkiye ne derece değer verdiğimizi gösterir. “Doğru konuştuğum zaman” diye ileri sürer Royce,

Eylemim doğrudan doğruya, konuşmaya rıza gösterdiğim insana beni oracıkta bağlayan bir kişisel bağa, sadakate dönüşür. Böyle bir durumda benim özel ülküm bu bağ tarafından oluşturulur. Hemcinsim ve ben, birbirimize söylediğimiz sözü içeren bir mukavelenin getirdiği şeye kesin bir birleşmeyle bağlanırsınız. Dürüstlük borcum, yalnızca temas ettiğim kişilere değil; bir bakıma “bütün insanlığa”dır.¹²¹

Royce, burada eylemi dolayısıyla, eyleminin doğrudan etkilediği kişilerden çok daha fazla, genel kamu çıkar ve güvenine zarar veren, sahtekârlığı büyük paniğe ve dalgalanmaya sebep olabilecek sorumsuz ve sadakatsiz bankacı örneğini verir.¹²²

Kendime karşı ödevlerim olup olmadığı sorusuna Royce şu cevabı verir: Etkin bir şekilde sadık olmamı mümkün kıldığına göre, kendini yetiştirme (*self-cultivation*) aslında bir ödevdir. “Ülkünün değerli bir parçası” olmak için “sahip olduğum insan doğası kırıntısının sağladığı kıt malzeme”ye dikkat etmeliyim. Sağlık, eğitim, özdenetim; bunların hepsi, kişinin sadakatlerine uygun hareket etmesi için zamanın elverdiği kadar alaka

¹¹⁸ *A.g.e.*, s. 129.

¹¹⁹ *A.g.e.*, s. 129, 130.

¹²⁰ *A.g.e.*, s. 139.

¹²¹ *A.g.e.*, s. 140, 141.

¹²² *A.g.e.*, s. 141.

gerektirir. Ancak, Royce'un, "sadakate ilişkin olmayan kendini yetiştirmenin değersiz" ¹²³ olduğuna dair yaptığı vurguya dikkat edilmelidir. Bu tip kişisel erdemlerin tamamı, genişletilerek, sadakat bakımından yeniden tanımlanabilir, zira kendisine bağlanılamayan ahlâkî bir duygu veya erdem, ya kötü bir ahlâkî erdemdir ya da hiç ahlâkî olamamıştır. ¹²⁴

Royce, birey haklarının sadakatin ahlâkî sonucu olduğunu iddia edecek kadar ileri gider: "İşimi korumak, işyerimi muhafaza etmek ve benim olanın arkasında durmak, yalnızca benim olanları ülkü komutları veya kuvvetleri (*commands*) olarak kullanabileceğim için hakkımdır. Ancak, *sadakatimin belirlemediği haklar boş iddiadır.*" ¹²⁵

Royce'a göre diğer insanlara karşı ödevlerimi belirleyen iki temel ilke; yani adalet (*justice*) ve yardımseverlik (*benevolence*) de sadakate sadakatin örnekleri olarak anlaşılabilir. Royce ilk önce adaleti, sadakat ruhu açısından yeniden tanımlar: "*Adalet genel olarak, bağ olabildikleri sürece insan bağlarına vefa anlamına gelir.*" ¹²⁶ Adalet, sadakatin biçimsel ve soyut yönlerini oluşturur:

Eğer adilsen, kişisel ülkünün seçiminde kararlısındır, bir kez yaptığın sadakat kararına bağlısındır, sözünü tutarsın, doğruyu konuşursun, diğer insanların sadakat bağlarına saygı gösterirsin ve diğer insanlarla yalnızca, evrensel sadakat ülküsüne sadakatin çıkarı için kendi ülkünün savunması, bir mücadeleyi kaçınılmaz kıldığında saldırıya geçersin. Tüm bu eylem türleri, sadakate sadakat göstereceksen gerekli hâle gelir. İlkemiz böylelikle hepsini birden gerektirir ve uygulama alanlarını tanımlamamıza izin verir. Ama sadakat olmaksızın adalet kötü bir biçimciliktir (*formalism*). ¹²⁷

Adalet, sadakatin sadece bir yanıdır; burada sadakat daha dolu ve kapsamlı olan kavramdır; çünkü arzulanan ahlâkî öznellik görüşünde aranan duygusallığı sağlar. Sadakat, salt bir ödev duygusu yüzünden arkadaşını hastanede ziyaret eden Kantçı biçimcilikte eksik olan şeyi içerir. ¹²⁸

Birisine, onun sadık olması ve sadakate daha ehil hâle gelmesi için yardım edebileceğimize göre; Royce, başkalarının sağlığının da bizi ilgilendirdiğini ileri sürer. Arkadaşımın ülküsüne adanması evrensel sadakatin ilerlemesi için bir araçtır ve

¹²³ *A.g.e.*, s. 143.

¹²⁴ Schneider, "The Old Theory and the New Practice of Religious Loyalty", s. 291.

¹²⁵ Royce, *PL*, s. 143, 144.

¹²⁶ *A.g.e.*, s. 144.

¹²⁷ *A.g.e.*, s. 144, 145.

¹²⁸ Schell, *JRPL*, s. 188.

yardımseverlikle ilgili geleneksel fikirlerimiz de sadakate sadakat ilkesi altında açıklanabilir. Yardımseverlik, sadakatin diğer yanıdır; bir kişinin “zevk alan, acı çeken ve özel iyilerinin senin eylemlerince etkileneceği insanların içsel yaşamları üzerindeki etkisi”yle ilgili olan yanıdır.¹²⁹ Eğer hemeinsine yaşamda daha etkin olması için yardım edersen, onu, sadık olması için daha ehil yaparsın.

Ancak sadakatin uygulanması aşamasında sadakati uygulayacak olan kişi, birçok sorunla karşılaşabilir. Sadık; açık fikirli, hoşgörülü ve önyargısız olmanın yanı sıra Tanrı’ya, karşılık beklemeden sadık kalabilmelidir. Royce, bu durumu iletişim sürecinin ön bir unsuru ya da esası olarak görür. Sadakati uygulayan kişi kendi esas bakış açısını açıkça anlatabilmek için önce kişisel haklarından, bakış açısından biraz fedakârlık eder. Bununla birlikte bakış açısını aktarmaya çalıştığı kişinin ters üslubuna bir ölçüde tahammül etmek zorunda da kalabilir. Gördüğümüz gibi Royce’un yaptığı iş, aslında farklı psikolojilerin anlaşılması ve onların nasıl bir arada tutulacağını keşfedilmesi bakımından bir eğitimidir. Onların işi insanları bir araya getirerek anlaşmalarını sağlama sanatıdır.

Bazı Amerikan sorunlarına sadakatin uygulanması hakkındaki beşinci bölümde Royce, başkalarına sadakat yetenekleri konusunda yardım etmenin içeriğini genişletir. “Sadakati yerine getirmek için gereken koşulların”¹³⁰ karşılanması için, başkalarına yardım etmek bizim görevimizdir. Bu; kamu sağlığı, kamu eğitimi, kamu güvenliği ve sosyal yardım gibi genel sosyal sorunları içerir.

Yine de sadakat olmaksızın yardımseverlik, “tehlikeli bir aşırı duygusalcılığa” (*sentimentalism*) neden olur. Bu açıdan “evrensel sadakate sadakat; bütün hukukun yerine getirmesi gereken” veya kanunlarla desteklenmesi gereken bir hâl alır.¹³¹ Royce tehlikeli bir aşırı duygusallıktan ne kastettiğini ayrıntılandırmaz. Ama beşinci konferansındaki bazı yorumlar, bunu açmamıza yardım eder. Royce özellikle kendi döneminin Amerika’sının “kamu ruhuna” atıfta bulunur. Hem sosyal yardım uzmanlığının bir meslek olarak yükselişi

¹²⁹ Royce, *PL*, s. 145, 146.

¹³⁰ *A.g.e.*, s. 216.

¹³¹ *A.g.e.*, s. 146.

hem de kamu yararına yapılan çalışmaların büyümesi sadece sadakat ruhunu değil; aynı zamanda bir sadakat felsefesi ihtiyacını da gözler önüne serer.¹³²

“Modern Amerikan hayatının ve toplumsal düzenimizin çok sayıda insana ilgi, destek ve koruma verdiğine hiç şüphe yok” diyen Royce, “ancak, insanımıza ahlâkî ilerlemenin araçlarını sağlamanın öteki yanı; sadakatin ne olduğunu bilmelerine izin vermek ve onlara sadık olmaları için fırsat vermekle ilgili olan yanı; bana göre insanımızın ahlâkî gelişmesini ilerletmek için yapmamız gereken şeyle ilgili olan bu yan, şu anda çok eksik bir biçimde icra ediliyor”¹³³ diyerek sadakate engel olan dönemin diğer yaygın ahlâk görüşlerinden şikâyetçidir. Zira sadakat uygulandığı oranda görülecektir ki birçok Amerikan problemi ve sosyal sorunu çözüme kavuşacaktır.

Schopenhauer’in merhamet ahlâkı, aç bireye biraz balık vermeyi emrederken, Royce’un sadakat ahlâkı, sadece balık vermeyi değil aynı zamanda bir daha aç kalmaması ve kendi değerli ülkülerinin peşine düşmesi için, bireye balık tutmayı öğretmeyi de içerir. Royce’a göre bu şekilde anlaşılan sadakat, adalet ve merhameti birleştirerek her ikisinin de tek yönlülüğünü bertaraf edebilecek özelliktedir.

F. Thilly’nin de ortaya koyduğu gibi, Royce’un sadakat felsefesinin motor gücü toplumsal boyutudur. Toplum, sosyallik fikrinden ilham alan kişilerin oluşturduğu bir birliktir.¹³⁴ Aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere, Royce’un yapmaya çalıştığı şeyin ağırlık merkezi, gelini Elizabeth Randolph’a yazdığı 1910 tarihli bir mektupta özetlediği etik anlayışında ifadesini bulur. Kendimizi salt bir tesadüf ürünü olarak düşünürsek, “Neden yaşamalıyım?” sorusunu cevaplayamayız:

Ama yaşamıma başka bir biçimde bakmama izin verin. Farz edin ki dünyada hiç kimsenin yapamayacağı ama benim yapabileceğim yapılası bir iyi olduğunu görmeye, hatta yalnızca hayal etmeye başlıyorum. Farz edin ki bir çeşit değerli amaç için yardım etmek üzere yalnızca bana ihtiyaç duyan bir şey veya bir kişi olduğunu öğreniyorum. Farz edin ki hepsi öylesine muhtaç olan insanların bu dünyasının benim yardımına ihtiyacı var... Yaşamalıyım; çünkü yardımına ihtiyaç duyuluyor. Benden başka hiç kimsenin yapamayacağı ama benim yapabileceğim bir şey var. Yani, ben arkadaşlarımın arkadaşı, kendi ülküme karşı vefakâr, seçtiğim ödevimin hizmetkârı, muhtaç kardeşlerim arasında çalışan kişi olabilirim. Sonuçta dünyanın durumunu daha kötü değil; daha iyi

¹³² Schell, *JRPL*, s. 188.

¹³³ Royce, *PL*, s. 217.

¹³⁴ Frank Thilly, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” *The Philosophical Review*, Vol. 17, (Eylül 1908), 541–548, s. 547.

yapmaya çalışma işine katılabilirim. Ve böylece yaşayabileceğim için, doğanın tesadüfî bir ürününden fazlasıyım.¹³⁵

Ödev, bir ahlâk kuramının basit bir vechesi değildir. Royce’un sadakat ahlâkı, ödevin insanın kim olduğu ve ne yapması gerektiği hakkındaki en varoluşsal açmazlarına nasıl da bağlı olduğunu gözler önüne serer. Nitekim Royce’un sadakat anlayışında ‘varolmak’ sosyal bir varlık olmakla eşdeğerdir.

2.6. Sadakat ve Vicdan İlişkisi

Dördüncü konferansta Royce, sadakat temelli etik anlayışının, “vicdanın (*conscience*) emrettiği”¹³⁶ yararlı olan her şeyi içerdiğini ve kapsadığını söyler. Royce, bunu yaparken, yalnızca felsefî dergilerde süren vicdan konulu tartışmalara katkı yapmakla kalmaz; aynı zamanda ahlâkî hayat hakkında sadakate sadakat ilkesi yoluyla düşünmenin pratikliği de gösterir. Schell, Royce’un bu makalesi etrafında yapılan ve Royce’un döneminde “vicdan” tartışmasının yapıldığı makalelerin önemli bir dökümünü sunar. Bu makaleler; o dönemde teleoloji, sezgicilik ve etikte vicdanın rolü konusunda devam eden ve yaklaşık yirmi yıla yayılan tartışmalarla ilgili bir fikir verir.¹³⁷

Royce konferansının başında, “zaten doğru olarak kabul ettiğimiz bazı erdemleri ve ödevleri ilkemize dayanarak yorumlamak bir şeydir, sadakate sadakat ilkesini, yapılması doğru olan şeyler hakkında başkaları şüpheliyken bile evrensel bir araç olarak kullanmak başka bir şey”¹³⁸ olduğunu ileri sürer. Bu iddia, sadakate sadakat ilkesinin Royce’un ahlâk anlayışının temel dayanakları bakımından ne derece önemli olduğunu gösterir.

Sadakatin, vicdanın emrettiklerini de yeterli bir biçimde ifade ettiğini ileri süren Royce, sadakate sadakat ilkesinin bu felsefenin önemli bir ilkesi olduğu göz ardı edilmeden, sadakat felsefesinin neyi emrettiğinin bir özetini sunar: İlk önce, bu ilke, “*sadık bir hayat ve sadakate sadakat ilkesine boyun eğen bir yaşam sür...* Kişisel ülkünü bir kez bulduğun ya da bulmaya başladığın zaman, bundan böyle ona sadakate sadakatin imkân

¹³⁵ Oppenheim, “A Letter on Loyalty; Elizabeth Randolph’a Mektup”, *Royce’s Mature Ethics* içinde, 16 Kasım 1910 (Bu eserin 233–236. sayfalarına ek olarak dâhil edilmiştir.), s. 234.

¹³⁶ Royce *PL*, s. 162.

¹³⁷ Bk. Schell, *JRPL*, s. 190, 27. dipnot.

¹³⁸ Royce, *PL*, s. 163.

verdiği kadar muntazam bağlı ol.” Royce, ilk defa sadakat bağlarını kırmanın hangi şartlarda; yerinde ve uygun olacağına değinir: “Değişimi fiilen gerektiren durumlarda olduğu gibi, daha yüksek ve daha derin bir sadakat uğruna olmadığı sürece, bir ülküyü asla terk etme.”¹³⁹ Royce, “ülküyle evlenmek” (*marriage to the cause*) kavramıyla, bir ülküyü terk etmenin hangi şartlarda oluşacağının ipuçlarını verir. Ülkünle evlenmen, bu evliliğin devamının evrensel sadakate kesin bir vefasızlık içerdiği apaçık hâle gelmediği sürece dağılmış olmaz¹⁴⁰ der.

Sadakate sadakat ilkesi, “bir ülküyü asla terk etmemenin” yanında şunu da emreder: “*Her insanın sadakatine, onu gördüğün her yerde saygı göster. (...) Sporda centilmenlik, savaşta düşmana karşı mertçe saygı, diğer insanların samimi inançlarına tahammül; sonuçta bu erdemlerin hepsi sadakate sadakatin sadece birer varyasyonları olarak görülmelidir.*”¹⁴¹

Sadakate ilk bakışta tahammülsüz, toleranssız ve sıkı bir erdem ve ilişkiler ağı olarak görünür. Oysa Royce’un sadakat anlayışında tahammül (*tolerance*) başkalarının sadakatine saygı anlamına geldiği gibi, ülkü seçiminde, ülkülerin ilerleyişinde ve ortak bir ülküye yönelmede de merkezî bir yer işgal eder. Sadece *The Philosophy of Loyalty*’de değil, daha sonraki eserlerinde, din ve sadakat arasındaki ilişki incelendiğinde de tahammül, daha fazla göze çarpar.

Royce’un örneklerinin sertliği, sadakate sadakat ilkesinin, geleneksel vicdan fikrinin gördüğü işlevin aynısını nasıl görebileceğini etkili bir şekilde betimleyen ek bir örnek yumuşatılır. Örnek şudur: Önünde gelecek vaat eden bir kariyer duran bir kadını düşünün; ona sadece dünyevi başarı getirmekle kalmayacak, aynı zamanda toplumun genel iyisine de katkı sağlayacak bir kariyer olduğunu varsayın.¹⁴² Bu kadın mesleğine sadıktır, bu meslek yararlı bir meslektir ve kadın bu mesleği yapmakla muhtemelen dünyaya izini bırakacaktır. Ancak kadın aynı şekilde ailesine de sadıktır. Kız ya da erkek kardeşi ölür ve onların çocuklarının bakımını devralıp almamaya karar vermek zorunda kalır. Bu iş, o

¹³⁹ *A.g.e.*, s. 156, 157.

¹⁴⁰ *A.g.e.*, s. 191.

¹⁴¹ *A.g.e.*, s. 157, 158.

¹⁴² *A.g.e.*, s. 183 vd.

denli enerji isteyebilir ki meslekî kariyerinin devamına engel olabilir. Her iki ülkü de, hem kariyer hem de ailenin ihtiyaçları, değerli ülkülerdir. Nasıl seçecektir?

Royce'un etiğinin; verilen örneğin zaman ve özelliği göz önüne alındığında, cazip, çekici, şaşırtıcı hatta ilginç yanlarından biri ortaya çıkar ki, o da Royce'un belirli bir eylem rotasını dayatmaması olgusudur. Kadının kendisi seçmelidir ve karar verdikten sonra seçilen yola gücünün yettiğince sadık davranmalıdır. Royce'un şu ifadesi, kadının neden kendi seçimini kendisinin yapması gerektiğini gösterir: "Senin dünyanın için neyin daha iyi olduğunu hiçbir ölümlü bilmez." der.¹⁴³ Dahası Royce, herhangi bir kimsenin kadına neyi seçmesi gerektiğini söylemesinin doğru olmayacağını altını çizer, "ona, seçimini önemsemeden nasıl istersen öyle yap demek de aynı derecede kibirlilik göstergesi ve sadakate bir hakarettir." der.¹⁴⁴

Sadakat ahlâkının pratiğe dönük doğası şunu emreder: *Kararlılık (decisiveness)* ve *bağlılık (fidelity)*, sadık eylemin asli özellikleridir. James'in "İnanma İradesi" (*The Will to Believe*) anlayışını izleyerek Royce –zayıf bir seçim olsa da– eylememeyi seçmenin kendisinin de bir seçim olduğunu¹⁴⁵ hatırlatır: "*Devam eden kararsızlık pratikte hiçbir şey yapmama kararına çıkacağından*, bu da sadakate sadık olma konusunda bir başarısızlık olacağından, *derhal karar verin*. Bu doğru seçimlerden biridir"¹⁴⁶ der.

Yine de sırf kararlılık yetersizdir. Bağlılık olmadan, "kararlı bir biçimde etken sadakat" olmadan, sadık yaşamın sözü edilen bütün iyileri, bir hiçtir. Bir sadakat felsefesinde bağlılığa vurgu yapmak ilk bakışta totolojik görünebilir. Royce'un bağlılığı sadakatin bir veçhesi olarak belirtmesi, onun bir sadakat felsefesi geliştirme projesinin, James ve "inanma iradesi"ne dayanan pragmatist etiğe nasıl bir cevap olduğunu göstermeye yöneliktir. James'in öznesi kararlıdır; kararlar verir ve böylelikle "etrafa karışır." Dünya, onun kararlılığı tarafından değiştirilmiştir. Ancak salt dünyaya kararlı olarak karışmak, bir özne olmaktır; ama bütünlüklü bir benden yoksun olmaktır; insan

¹⁴³ *A.g.e.*, s. 194.

¹⁴⁴ *A.g.e.*, s. 193.

¹⁴⁵ Schell, *JRPL*, s. 193.

¹⁴⁶ Royce, *PL*, s. 190.

olmak, ‘ben’in bir ülküyle uyumlu hâle gelmesini gerektirir, ülkü olmadan ben, açıkça kaotik ve anlamsızdır.¹⁴⁷

Royce’un sadakat felsefesi açısından bakıldığında, vicdan Ben’in (*self*) idealidir.

Sadık seçim, kişinin iradesini ve “vicdanî kararlılığı”nı gerektirir. Sadık seçim aynı zamanda, kişinin tüm kişisel şöyle ya da böyle vicdanî olmayan güdülerini, ilgilerini, sevgilerini, toplumun oluşturduğu alışkanlıklarını ve her kendinde bireyin bütünlüğüne dokunmuş başka ne varsa onları çağırır. Sadakat... İradî bir adanmadır. İradî olduğu için (aynı zamanda) vicdanî seçimi de içerir. Adanma olduğu için bir ülkünün bizi uyandırdığını, büyülediğini, tüm varlığımızdan yansıdığını, bize sahip olduğunu keşfetmenin tüm muammalarını içerir.¹⁴⁸

Sadakatın tüm doğamızın tepkisini gerektirmesi gerçeği, kararlılık karşısında onu bu denli kıymetli yapan şeydir. Sadakat bu yolla ahlâkî olarak bir karar verdirir: “sağduyu ve ahlâkî kararlar vicdanî olarak meydana gelen şeylerdir; ancak sadakat, vicdanî; muammalı, daha yüksek ve daha derin bir ben olarak gördüğünde değerli hale gelir.”¹⁴⁹

2.7. Sadakat ve Amerikan Sorunları

Beşinci konferansında Royce, “*Sadakatle İlişkisi İçinde Bazı Amerikan Sorunları/Some American Problems in Their Relation to Loyalty*” konusunu ele alır. Bu bölümde Royce, sadakatın neden kişisel özgürlüğü çiğnemediğini vurgular. Konferans ayrıca, Royce’un bir sadakat felsefesinin ustaca yanıt verebileceğini düşündüğü dönemin Amerika’daki duruma; yani yüzyıl sonunda Birleşik Devletler’e insanların kitlesel göçünün yarattığı duruma da işaret eder. Royce bu bölümde “Amerikan sorunları” ile sadakat felsefesinin olgun fikirleri arasında salınır. Özgürlük veya bir başkasının sadakatini yargılamanın sınırları, göç sorunu, yeni Amerikalılara sadakat öğretmenin ne anlama geleceği, sadakat için doğal bir imkân olarak ailenin önemi, sadakat bağlarını kırmanın ne zaman gerekli hâle geleceği, siyasete katılım ve Amerikan vatanseverliği, Hegel’in özünün kendisine yabancılaştığı bir medeniyet betimlemesi ve böylesi bir yabancılaşmaya çare olarak eyaletin önemi burada tartışılır.¹⁵⁰ Bu yüzden sadakat felsefesi bir milliyetçilik

¹⁴⁷ Schell, *JRPL*, s. 193.

¹⁴⁸ Royce, *PL*, s. 194, 195

¹⁴⁹ *A.g.e.*, s. 195.

¹⁵⁰ Bk. Bu konferans/bölüm *PL*’nin “Some American Problems in Their Relation to Loyalty” başlığı altında 197–248. sayfaları arasında yer alır.

çağrısını değil, bunun yerine aydınlanmış *taşralıcılık*¹⁵¹ (*sense of provincialism*) duyusunun yenilenmesini esinler.¹⁵²

Royce, bu konferansta dinleyicilerine Amerikalılar olarak, kendileri hakkındaki fikirleri güçlü bir özgürlük anlayışına bağlı bireyler olarak seslenir. Royce’a göre geleneksel görüş, sadakati: “bireyin sadakat göstermesi gereken ülkeleri, onun rızası olmadan, önceden belirleyen sosyal bir dışsal güç” ve bu gücün var olduğu bir durumla ilişkilendirir. Sadakat bu şekilde birey özgürlüğüne karşıtmış gibi gözükabilir.¹⁵³ Buna Royce’un cevabı hazırdır:

Eğer hakiki özgürlük istiyorsanız, onu sadakatte arayın. Kendinizi ifade etmek, maneviyat, ahlâkî özgürlük istiyorsanız, bu güzellikleri size yalnızca sadakat verebilir. Ama sadakati, kişinin sadık olacağı kişisel ülkünün bireysel seçiminin önemini vurgulayan bir biçimde yorumlamakta aynı derecede ısrarcı olun... Bizim ahlâkî öğretimizin bütünü oluşturana, bu bireysellik ve sadakat sentezini... Aklınızdan çıkarmamak çok önemlidir.¹⁵⁴

Bir bireyselci olarak ödevin zaten bir şeye sadakatini imler; bir şeye sadakatsizlik, seni bu ödevde sırtını çevirmeye götürür.¹⁵⁵ Başkalarının seçtiği sadakatlere tahammül, bireyselcilik ve sadakat sentezini izler. Aslında başkalarının haklarına saldırı, sadakate sadakat ilkesine, sadakatsizliğin bir biçimidir. Bunu “Arkadaşımın amacını en açık şekilde ifade ettiği durumlar dışında *benim*, onun gerçekten sadık olup olmadığı konusunda yargıda bulunmaya çok az hakkım var.” diye açıklar. Royce:

Herhangi bir insanın hangi ülkeye sadakat gösterdiğini anlamadığımı söyleyebilirim. Ama kendisini teslim ettiği ülkenin ne olduğunu ve seçtiği bağlılığa sırt çevirmek olan bir şey yaptığını bildiğim zaman onun sadakatsiz olduğunu iddia edebilirim... Eğer bir şeye, ülkesine, mesleğine veya ailesine tartışmasızca sadıksa, sadakatini onu başkalarının sadakatine veya sadık olma araçlarına gereksiz

¹⁵¹ Taşra ve taşralılık Amerikan toplumsal hayatının göçlerle oluşan doğal sonucudur. Zira Amerikan yerlileri hariç, buraya göç eden her Amerikalı bir anlamda taşralıdır. Bu hâliyle taşralılık, soylu, asil ve yerli karşısında bir ezilmişlik durumunu değil, her taşralı yeni bir gelecek için yeni bir modeldir anlayışını temsil eder. “Taşracılığın düşüncedeki anlamı oldukça çarpıcıdır, hiçbir önyargı ve hiçbir komplekse kapılmadan” serbest düşüncüsü ifade eder. Amerikan Felsefesinin genel özellikleri için ayrıca bk. Celal Türer, “Amerika’da Felsefe”, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 299–303.

¹⁵² Royce *PL*’nin önsözünde bize, beşinci konferansın sadakat konusunda sunulmuş daha önceki malzemeyi en fazla andıran konferans olduğunu söyler (s. xxiii). Royce’un yenilenmiş bir “eyaletçilik” çağrısı *PL*’ye yabancı bir ekleme değildir. Bu konferansın birkaç yıllık bir düşünceyi yansıttığını, 1908’de Macmillan Company tarafından da yayımlanan *Race Questions and Other American Problems*’in önsözünde Royce şöyle belirtir: “Eyaletçilik” konulu genel deneme, ilk olarak 1902’de, Iowa Devlet Üniversitesinde Phi Beta Kappa Söylevi olarak okundu ve *PL*’nin beşinci konferansında geliştirildi. “Eyaletçilikle ilgili olarak orada sunduğum taslağı burada daha bütünlüklü olarak ortaya koydum” der. (Royce, *Race Questions*, s. vii).

¹⁵³ Royce, *PL*, s. 200.

¹⁵⁴ *A.g.e.*, s. 199, 200.

¹⁵⁵ *A.g.e.*, s. 202.

yere saldırıya soktuğunu samimiyetle gördüğüm zaman, onun sadakat ifadesini eleştirebilirim. Sonuçta, genellikle diğer bireylerin hakları dediğimiz şeylere tüm gereksiz kişisel saldırılar benim reçetemden dışlanmış; arkadaşımı mülkünden, yaşamından ya da fiziksel tamlığından mahrum bırakırsam, basitçe sahip olduğu herhangi bir sadakati pratik bir yolla ifade edebileceği biricik araçları ondan almış olurum.¹⁵⁶

‘Tahammül’ üzerine bu vurgu, dikkatini sadakat ve din arasındaki ilişkiye çevirdiği zaman Royce tarafından yeniden ele alınır. Royce, bunu sadakat bağlarının kırılmasının hangi hâl ve şartta sadakate sadakatsizlik olarak değerlendirilemeyeceğini kısaca ele almak için kullanır. Royce’a göre, “bir kez sadık biçimde kabul edilen bağlar, yalnızca o bağları korumanın evrensel sadakat ülküsüne sadakatsizliği içereceği durumda; ama yalnızca bu durumda kırılabilir.” Dahası, bu noktaya varıldığında, bağı kırmak gerçekte bir ödev hâline gelir: “Yanlış bir duruş hâline gelmiş bir şeyde salt geleneksel ısrarın kendisi sadakatsiz bir eylemdir.”¹⁵⁷ Royce’un bu nokta üzerindeki söyleminin ağırlık noktası, sadakatin ben (*self*) için ne anlama geldiği hakkındaki güçlü anlayışından doğar. Royce, sadakat, ahlâkî kişiliğin (*personality*) tam kalbidir, der.¹⁵⁸ Bu ifadesiyle o, sadakatin ahlâkî kişilik tipolojisindeki yerini kayıt altına almış olur.

Royce’a göre “sadakatsizlik, ahlâkî intihardır.” Bir gemi metaforuyla sadakatin beslenmediği veya desteklenmediği durumda insanın ahlâkî kişilik bakımından ne hâle geleceğini ortaya koyar:

Sadakât bir kez tam anlamıyla canlandırıldığında ve ardından yanlışlanmakla kalmayıp öldüğünde, aslında karaya oturmuş bir geminin kasırga yelkeni hâlâ rüzgârda kanat çarpıyormuş gibi fazlasıyla telaşlı bir yaşam isteği geriye kalabilir. Ancak kişisel varoluş özgürlüğü geriye kalmaz. Çünkü daha önce sadık olan ve sonra özgürlüğü gözü kapalı arayan ahlâkî kişilik, ölür.¹⁵⁹

İnsanlar sadakati “geleneğin bireyi kabul etmeye zorladığı bir şey” olarak gördüklerinden ve “bir bakıma da salt bir bireyin diğer bireylerle kurduğu bir ilişki olarak kavradıklarından” dolayı genellikle *sadakatsizliğin tehlikesi* görülmez; Royce’a göre her iki görüşte yanlıştır. “Eğer sadık bir biçimde rıza gösteriyorsam, sadık olmaya niyet ederim; kendimi adarım; sonuçta bundan böyle ülkeye teslim olan ben hâline gelirim, bu nedenle vefasızlık, benim için ahlâkî intihardır.”¹⁶⁰

¹⁵⁶ A.g.e., s. 203, 204.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 224.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 225.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 225.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 226.

Amerikalıların ülkeleriyle kurdukları ilişki kendine hastır. “Ulusal birliğin bir sembolü olarak bir kraldan yoksun olan Amerikan tarihi, aynı zamanda güçlü bir vatanseverlik duygusuna yol açacak, özel bir savaştan da yoksundur.” Aslında, İç Savaşın¹⁶¹ sonucu ikilidir. Bir taraftan, “bir bütün olarak ulusal hükümet ve ulusun egemenliği şu anda siyasal bakımdan sorgulanamayacak bir pozisyon kazanmıştır.”¹⁶² Öte taraftan Japonların sergilediği vatanseverlikle karşılaştırıldığında, Amerikalıların ulusal sadakati, bir bakıma bilinçlerinin arka planındadır.¹⁶³

İhtiyaç duyduğumuz şey ulusal düzeyde vatanseverlik değildir; Royce bunun yerine, taşra (eyalet) düzeyi dediği şeyde yenilenmiş bir sadakat duygusuna çağrı yapar. Çünkü Royce, Amerika’nın “bugünlerde *kendine yabancılaşmış bir ruh* ortamını toplumsal ortama sokmakta olduğunu görür. Bu toplumsal ortamda, “ulusal yönetim, hâkimiyeti nasıl karşılanırsa karşılansın bir güvenlik teminatı, siyasal bağlamanın bir nesnesi ve herkesin hesaba katmak zorunda olduğu bir güçtür.”¹⁶⁴ Bir siyasal otoriteyi seçme ve ona bağlanma konusunda bir karar veren ve kararının gereklerini yerine getirme noktasında hiç tereddüt göstermeyen Royce’un Hegelci düşünceleri,¹⁶⁵ onun “aydınlanmış taşracılığın” yenilenmesi için yaptığı çağrının temelini oluşturur:

Bu ülkede yeni ve daha deneyimli bir taşracılığa ihtiyacımız var, ona sahip olmaya başlıyoruz... İnsanlara kendi taşralarını yüceleştirmek, güzelleştirmek, yükseltmek, eğitmek; onun geleneklerini kutsal saymak, ölüsüne saygı ve değer vermek, kamu varlıklarını tutmak ve çoğaltmak ister hâle getiren türdeki taşracılığı kastediyorum. Kendisini kamu kütüphanelerini çoğaltmakta, kamu parklarını sergilemekte, yerel tarih dernekleri işlerinde, köy geliştirme derneklerinde gösteren ruhu kastediyorum.¹⁶⁶

Royce, taşralılık derken köylülüğü ya da bağnazlığı değil, “daha genel ve etkin bir vatanseverliği”¹⁶⁷ kasteder. Bir kişinin ulusuna sadakati, onun yerel topluluğa pratik

¹⁶¹ 1861–1865 yılları arasında federal hükümetle 11 güney eyaletinin birlikten ayrılması isteği sonucunda meydana gelen ‘İç Savaş’ hakkında bk. Nevins, Commager, *ABD Tarihi*, s. 212–228.

¹⁶² Royce, *PL*, s. 234.

¹⁶³ *A.g.e.*, s. 236.

¹⁶⁴ *A.g.e.*, s. 241.

¹⁶⁵ Schell, *JRPL*, s. 198.

¹⁶⁶ Royce, *PL*, s. 245, 246.

¹⁶⁷ *A.g.e.*, s. 247.

adanmasından başlayarak ortaya çıkar. Dolayısıyla “bir ‘taşra sadakati’, bireyin daha dar çıkarlarıyla ulusumuza dönük daha geniş vatanseverlik arasındaki en iyi arabulucudur.”¹⁶⁸

2.8. Sadakat Eğitimi

Royce, kararlılık ve bağlılığın, doğru anlaşılan sadakatle birbirinden ayrılmaz niteliklere sahip olduğunu ileri sürer. Royce, “*Sadakat Eğitimi/Training for Loyalty*” başlıklı altıncı konferansa tam olarak gelişkin bir etik için gerekli araçlara neden bağlılık, adanma ya da vefakârlık değil de yalnızca sadakatin sahip olduğunu yineleyerek başlar. Royce’a göre “vicdan, ahlâkî yaşamın kökü değil çiçeğidir.” Bu bölümde Royce, ahlâkî gelişimin üç safhasını, sadakat için ortaya çıkan fırsatlara dikkat kesilerek inceler. İrade gösterme ve bir ülkeye tam olarak adanmaya muktedir olmaktan önce eğitim gereklidir. Bu zihnin tamamının disiplinini gerektirir: “Kişi, bir toplumsal ülkünün ne olduğunu kavramaya muktedir olmalıdır. Kişi, iradenin inceden inceye genel bir hazırlığıyla kararlılık ve bağlılığı öğrenmiş olmalıdır... Kişi, hakiki bir bilinç kazanmadan evvel, ahlâkî bir kişilik için gereken esası edinmelidir.”¹⁶⁹

Royce sadakat kavramından ve ahlâkından vazgeçmeden zaman zaman sadakate ön ekler koyar. Sadakat sanatları (*arts of loyalty*)¹⁷⁰ ve ön sadakat (*proto-loyalty*) için eğitim gerektiğinde ısrar eden Royce’a göre, sadakat eğitimi ‘güzelin’ bilgisini içermelidir. Sadakate giriş ya da ön sadakat için de fırsatlar kollanmalı, imkânlar ve şartlar sadakat eğitime öncelikli olarak aktarılmalıdır. Sadakat, ülkeye kendini adama ve ‘sadakat sanatı’ da ancak adanmayla öğrenilebilen bir şeyse zorlanma, dayanma gücü, fedakârlık ve çaba bütün bunlar sadakatten ayrı düşünülemezler. Nitekim çile hayatın özü ve insanın kemale ulaşmasının vasıtasıdır.

Bağlanma ve itaat, sabır ve sebat; bunların hepsi daha mükellef sadakat biçimlerine doğru atılan hazırlık adımlarıdır. Bütün bu erdem ve eylemler aynı zamanda sadakatin yoldaşlarıdır. Sabırsız, sebatsız sadakat, hedefine ulaşmadan sona erer. Royce, “hakiki ve sistematik sadakat için gereken yaşın ergenlik çağını öncelemesi güç” olsa da, çocukluğun

¹⁶⁸ A.g.e., s. 248.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 258, 260.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 301.

bir yönünün sadakati olanaklı kıldığından dolayı ilgiyi hak ettiğini söyler. Bu yön, çocukların dünyasındaki hayal gücünün rolüdür. Bir çocuğun, hayal dünyasında yaşayarak ve “büyük işleri” hayal ederek kahramanları idealize etme eğilimi daha sonra sadakatin dayanacağı toplumsal ülkülerin hakiki doğasını kavramak için önemli bir başlangıçtır.¹⁷¹

Royce’a göre çocukluk çağı, sadık kişiliğin oluşumu ve gelişimi için en uygun dönem olmasa da bir ‘fırsat’ ve ‘başlangıç’ dönemidir. Çünkü çocukluk dönemi, çocuğun, sıkça tekrarlaması ve spontan bir şekilde deneyimlemesinden dolayı kişilik gelişiminde oldukça önemlidir. Bu evrede taklit (*imitation*) eden çocuk taklit ettiği ‘ötekinin’ şuuruna varır. Kişilik farklılaşması sosyal hayat içindeki tezatlardan ortaya çıktığına göre taklitten kaynaklanan olumsuzluklar daha sonraki dönemlerdeki kişilik oluşumunda belirsiz hale gelir.

Kendi çocukluğuna inen Royce, çocukluk izlenimlerinin sadakat eğitiminde bir metot olarak nasıl kullanılabileceğine örnek verir: “Eğer çocukluğumda kahramanlarım ve yaşamın mucizeleri tarafından büyülenmemiş olsaydım, daha sonra ödev çağrısıyla beni büyülemek güç olurdu” der. Royce, çocuk zihninin bugüne yansıyan hâliyle şöyle devam eder: “Bu nedenle insan ilişkilerini yorumlamada çok fazla harfî harfinelik, sadakat gelişimine düşmandır.”¹⁷²

Royce çocuğundan dedikodu getirmesini isteyen anne, baba veya öğretmenlerin; böyle davranan herkesin, açıkça sadakatsizliği teşvik ettiğini söyler. Çocukları eğitirken kendi sadakatimiz hakkında her zaman “bilhassa sağduyulu” olmalıyız; çünkü “çocuklar, kendi ödevlerini tanımlayabilmekten önce onlara karşı davranışlarımızın sadakat ve sadakatsizliğine değer verirler.” Bu nedenle Royce, sadakat eğitimi konusunda eğiten konumunda olanların çocuklarla ilişkilerinde alışılmışın dışında daha dikkatli olmaları gerektiğini söyler.

Çocuklukta başlayan sadakat eğitimi ergenlik döneminde devam eder ve sadakatin gelişimi bu dönemde hızlanır. Birey, bu gelişim ve değişimi kendiliğinden gerçekleştirdiği için pek fark etmez. Sosyal aktiviteler, sosyal çevre, aile hayatı ve diğer çevre unsurları bu gelişimin şekillenmesinde etkilidir. Şüphesiz ki bu dönemlerde kazanılan sadakat, mutlak

¹⁷¹ A.g.e., s. 259, 260.

¹⁷² A.g.e., s. 260, 261.

sadakatin ideal örneğini temsil etmeyebilir. Yine de bu dönem de kazanılan eğitim çok önemlidir. Ergenlikle birlikte hızla gelişen sadakat örnekleri üzerinde özellikle durması Royce'un hedef kitlesinin ergenlik çağındaki genç erkekler olduğunu gösterir. "Kardeşlik dernekleri" ve sportif faaliyet gösteren dernekler de sadakat için doğal fırsatlar ve en uygun alanlardır.¹⁷³

Royce burada çeşitli endişelerini dile getirir ve yazısının üslubu, dönemin çok canlı bir tartışması hakkında söz söylediğini gösterir. Bu tartışmalara katılan Royce, ilk olarak, ergenlerin okulların alt sınıflarından itibaren, derneklere katılmaları yönünde çok erken teşvik edildiklerini; yani çocukların, spor ve kardeşlik derneklerine özgü bir yaşam biçimini çok erken yaşta ve çok fazla taklit ettiklerini, bunun zararının daha sonraki yıllarda ortaya çıkacağını söyler.¹⁷⁴ İkinci olarak, delikanlıların sıklıkla müsabakalara zorlanmalarını ve buna yüklenen toplumsal önemi yanlış bulur ve reddeder: "Doğal bir sadakatin öğretilceği, neşeli gençlik sporları olması gereken" müsabakalara, ulusal bir önem atfedilmesini tamamen saçma bulur. Zira Royce'a göre "Sporda centilmenlik, sadakat eğitiminin çok güzel bir örneğidir."¹⁷⁵

Eyaletçi özelliklerini korumak ve yenilemek kaydıyla Royce, ülkenin "büyük olaylarını ciddi biçimde kutlamak gerektiğini" ileri sürer. Bir zamanlar büyük toplulukların katılımları ve gösterilerine neden olan 4 Temmuz'un yozlaştırılmasına hayıflanan Royce, Yurt Şehitleri Günü ve Şükran Günü'nü "topluma ve ulusa sadakati ifade etmek için en iyi bayram günlerimiz" olarak takdim eder.¹⁷⁶ Burada vatanseverliğin militarizmi gerektirmediği görüşünü yinelerken, orduyu gençlik için pratik bir öğretmen olarak etkili bir şekilde yücelten Avrupa uluslarını delil gösteren Royce, sadakatin savaş ruhuyla bu şekilde karıştırılması "pahalıya mal olur" fakat sadık bir yaşam eğitimi için askerlik hizmetini ikame edecek şeylere kesinlikle ihtiyacımız var"¹⁷⁷ der.

¹⁷³ *A.g.e.*, s. 263, 264.

¹⁷⁴ *A.g.e.*, s. 265.

¹⁷⁵ *A.g.e.*, s. 266, 267.

¹⁷⁶ *A.g.e.*, s. 267.

¹⁷⁷ *A.g.e.*, s. 268.

Royce, insan hayatının çocukluk, gençlik ve olgunluk evreleri göz önüne alındığında; olgunlaşma ve yetişkinlik döneminin, “sadakatin gerçek uygulama sahası”¹⁷⁸ olduğunu ifade eder. Royce, tam olarak gelişmiş sadakatin üç farklı veçhesini ele alır ve bunların bize rehberlik ettiğini, yol gösterdiğini, ders verdiğini ve öğretici olduğunu düşündüğünü söyler. Bunlardan birincisi; sadakate rehberlik etmede, sadakati esinlemede ve öğretmede kişisel liderlerin önemi; ikincisi, sadakat eğitiminin yüksek formları için, “Ülkünün İdealleştirilmesi” diye adlandırdığı “çok önemli süreç” ve üçüncüsü, sadakatin özellikle ülkünün tebliği (*service*) için verilen mücadele ve fedakârlık üzerinden mükemmelleştiği gerçeğinin önemi.¹⁷⁹ Bunların son ikisi, sadakatin bir dinsel yaşam anlayışına ilintisini betimlerken Royce’un ciddi biçimde işine yarar. Bunlar Royce’un “kayıp ülküler” tartışmasının bir parçası olarak aşağıda ele alınacaktır.

Royce sadakati desteklemek ve büyütmek açısından liderlerin önemine değinirken, yeni bir derneğin başarılı olabilmesi için bir grup insana; ama daha önemlisi örgüte zaman ve enerji kazandırmaya istekli, karizmatik bir lidere ihtiyaç vardır. “Lider ya da liderler, mücadelenin zahmete değer olduğuna inanmalı, bunun önemini etkili sözcüklerle beyan etmeli ve derneğin varlığının sallantılı olduğu ilk dönemi boyunca sabırla derneğin yanında durmalıdır.” Yine de güçlü bir liderin, yeni bir ülkünün kışkırtıcısı olması yeterli değildir; bu nedenle olgun sadakatin birinci ve ikinci veçhesi, liderin gücü ve ülkünün idealleştirilmesi, Royce’a göre birbirine bağlıdır. Ancak, “örgütün kendisi, salt insan kişiliğinden daha yüksek bir ideal kişilik olarak gösterilemediği sürece” liderlerin kişisel etkisi, derneğin üyelerinde gerçek sadakat canlandırmak için yeterli değildir. Lider ya da liderler görüşleriyle derneğe bir çeşit ideal varlığın; “genellikle kendine adananlara iyilik eden, onlara olağanüstü toplumsal veya manevi faydalar bağışlayan doğaçlama, mitolojik bir tanrıçanın” karakterini verirler.¹⁸⁰

Royce yukarıda anılan dernek ve liderlik ilişkisinin “yeni bir dinî mezhep kurmada ve planları uygulamada nasıl yararlı hâle getirilebileceğini,” kısaca ele alır. “Yeni örgütün ideali ve kişisel coşkunluk ile liderler etrafında her zaman aynı birleşmeyi başarabilmek

¹⁷⁸ A.g.e., s. 268.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 269.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 271, 272.

mümkündür.”¹⁸¹ Ancak bu lider, yalnızca ona ülkünün verdiği haysiyetle etkili hâle gelir ve öyle kalır.¹⁸² Din, edebiyat ve siyasal tarih kayıtlarına ve onların şahitliklerine müracaat edercesine Royce, bu bölümü şu şekilde bitirir: “Bizim sadakat felsefemizin bir doğruluğu varsa, insan sadakatının tarihi, insanlık tarihinde önemli ne varsa ona dairdir. Ve sadakatın tüm tarihi, liderlerin kişisel etkileriyle ülküleri idealize etme eğiliminin ayrılmaz birlikteliğinin tarihidir.”¹⁸³

Royce’un “*Training for Loyalty*” başlıklı altıncı konferansının/bölümünün V. alt başlığında *kayıp ülküler (lost causes)* anlayışını ve sadakat ile din arasındaki ilişkiyi tanıtır. Acı ve hayal gücü, sadakatın hizmetkâr “yoldaşları” olarak sunulur. Royce’un hayal gücünün sadakat için önemini, çocukların hayal gücünü, hayatlarının ileriki safhalarında nasıl kullandıklarını gözlemleyerek fark etmesi ve bunu dayanak olarak göstermesi ilginçtir. Eğitim hakkındaki konferansı özetlerken Royce, şöyle yazar: “Sadakat sanatları veya güzellikleri (*arts*) konusunda bizi eğiten her ne ise, işte bu şey, bizim manevi hakikat dünyasına girmemizi mümkün kılar.”¹⁸⁴ Bu, son iki konferansta/bölümde ayrıntılarıyla açıklanan sadakat metafiziğine geçişi ima eder.

The Philosophy of Loyalty’nin yedinci bölümünün giriş sayfalarında Royce, bu bölümü önceleyen tartışmanın kasıtlı olarak tek yönlü olduğunu ve sadakatın yetersiz bir tanımı üzerine inşa edildiğini ifade eder. Royce, ülkünün çoğaltılmış kopyalarından her birine çeşitli biçimlerde adanmalarımızda, yazarların öykülerindeki uşaklara benzediğimizi söyler. Adanmamızda, vefalı uşaklara benzeriz; ama sadakatımızda noksan bir efendinin muamması vardır.¹⁸⁵ Muammaya rağmen, sadakatın güzelliklerini alırız; yaşamımızın ekseni olacak ülkü, aynı ülküye adanmışlarla kuracağımız bir bağ, kaderin getireceği her şeye karşı gayretli ve pratik bir tutum, işte bu pratik tutum, Royce’un ahlâk felsefesinin anahtarı olan sadakattir.¹⁸⁶

¹⁸¹ *A.g.e.*, s. 274.

¹⁸² *A.g.e.*, s. 275.

¹⁸³ *A.g.e.*, s. 276.

¹⁸⁴ *A.g.e.*, s. 298.

¹⁸⁵ *A.g.e.*, s. 305, 306.

¹⁸⁶ Schell, *JRPL*, s. 204.

Royce, yine de “Kişi, etiğine yardımcı olacak, gerçek dünyaya veya dine ait bir öğreti ister”¹⁸⁷ der. Efendiye sadece hizmet etmekten tatmin olmayan; ama onunla “yüz yüze” “öte dünyada” (*into the far country*) tanışmak isteyen Eyüp (*Job*) modeli burada yeniden ortaya çıkar. Hülâsa Royce, şimdiye dek ahlâkî hayatı sadakat olarak tanımlamış ve bu şekilde görülen ahlâkî hayatın neden en iyi hayat olduğunu görmüş olsak bile, şimdiden sonra tüm samimiyetimizle “ahlâkî hayatın ardında hangi hakikatin olduğunu bilmek ve gerçek âlemle sadakatin ilişkisini görmek istiyoruz”¹⁸⁸ der.

Royce’un bu ifadeleri ve şimdiye dek metinde kullandığı erteleme stratejisi, *The Philosophy of Loyalty*’nin I. konferansından VI. konferansına kadar olan bölümlerle VII. ve VIII. konferansına kadar olan bölümler arasında bir bağlantıya işaret eder. I. ile VI. bölümlerde, sadakatin değeri konusunda “tümüyle pratik düşünceleri” araştırırken, Royce metnini öyle yapılandırmıştır ki; yalnızca son iki bölümde metafizik alana gireriz.¹⁸⁹ Buradan da anlaşılabileceği gibi ilk bölümlerden son bölümlere sıçrayamayacağımız ortaya çıkmaktadır. Royce’un hakikat arayışı, din ve sadakat arasındaki ilişki, sadakat sanatları (*arts of loyalty*) ve özellikle sadakate sadakat ilkesi de dâhil olmak üzere tüm bu kavram ve tartışmaların temelleri ilk bölümlerde atılır.

Ama sadakatin ahlâkî güzellikleri, metafiziksel akıl yürütmeler olmaksızın düşünülebilir mi? I. bölümden VI. bölüme kadar olan bölümlerin tartışmalarını alıp, VII. ve VIII. bölümdeki tartışmaları bir kenara bırakabilir miyiz? Sonuncu bölümde Royce, sadık adanmanın kalbinde yatan “bilinçsiz dindarlığa” (*unconscious piety*) göndermede bulunur. Sadakatinizin bir bağlılık unsuruna nasıl sahip olduğunu ve sizi birtakım metafiziksel kurgulara nasıl bağladığını düşünmeksizin, sadık bir hayat yaşamak ve “sadakatin güzellikleri”ni edinmek gerçekten mümkün değildir.

Yine de Royce, bu incelemenin temaları için çok büyük önemi olan bir cümlede bize şunu söyler: “Hizmet edenler, insan çabasının tüm neticesine ait bir karamsarlığa karşı tamamıyla korunmazlar. Çünkü sadakat en iyimiz ise, bu en iyi olanın kendisi bile bir

¹⁸⁷ Royce, *PL*, s. 305.

¹⁸⁸ *A.g.e.*, s. 306, 307.

¹⁸⁹ *A.g.e.*, s. 355.

başarısızlık olamaz mı?”¹⁹⁰ Kesinlikle ahlâkî öznelliğe dayanarak anlaşılan bir ülküye sadık adanma, pratik, anlamlı bir yaşam planı sağlayarak karamsarlığa karşı kişiyi korur. Ama sadık özne, sadakatinde metafiziksel ya da dinsel imaların ne derece var olduğuna tam olarak vâkıf olsaydı, kötümserlik tehdidine karşı daha iyi silahlanmış olurdu. Royce’un tartışmasının bu iki aşamalı bölümlenmesi meselesini, Royce’un daha gelişkin sadakat tanımının iki formülasyonunu, aşağıda ele alacağız.

3- METAFİZİKSEL (*INTERNAL*) SADAKAT

İlk müstakil eseri *The Religious Aspect of Philosophy* (1885) ve son eseri *The Problem of Christianity* (1913) adlı eserlerinin isimleri göz önünde bulundurulduğunda bile Royce’un Hristiyanlık ve bu dinin ele aldığı sorunlar etrafında yapılan tartışmaları, hiçbir zaman düşünce ve anlayışından ayrı tutmadığı görülür. Bu yüzden onun sadakat etrafında oluşan ahlâk anlayışının dinî yönünün olmaması düşünülemez. Hatta bizzat sadakatin kendisinin dinî bir kavram olduğu ve kavramın kaynağının “din” olduğu da söylenebilir. Buradan hareketle aşağıda, din ve sadakat arasında nasıl bir ilişki kurulduğu ve sadakat ahlâkının din ile ilişkisi, dinin ahlâk felsefesine intikal eden tartışmaları ele alınacaktır. Sadakatin dinî bağlılık (*religious commitment*) türleriyle ilişkisi, yapılan yorum ve değerlendirmelerde de görüleceği üzere Royce’un dinî bağlılık yaklaşımı, “felsefenin dinî görünüşü” olarak ortaya koyduğu anlayışla süreklilik kazanmaktadır. Onun dinî bağlılıkla neyi kastettiğini anlamanın yolu, ahlâkî bağlılıktan sadakate geçiş ve sadık öznenin sahip olduğu şuursuz imanın (*unconscious faith*) ön plana çıkarılmasıyla mümkün olmaktadır.

Royce dinî bağlılığı, güzel ancak, “kayıp ülkelere” sadakat olarak ele alır. Royce’a göre kayıp ülkelere sadakat, insanlık tarihinin en güçlü tesirlerinden birisidir.¹⁹¹ En iyi ülküler kayıp ülkülerdir. En iyi ülkü, insanoğlunun algılayabildiğinden, anlayabildiğinden farklıdır. Dinî bağlılığı anlayabilmenin en uygun yolu, bu dünya için olamayacak kadar

¹⁹⁰ *A.g.e.*, s. 305.

¹⁹¹ *A.g.e.*, s. 280.

değerli ve iyi olan ülkülere karşı duyulan üstün bir sadakatle mümkündür. Dinî bağlılık, sadakatin en güzel şeklidir, ancak ‘kayıptır, yitiktir tam olarak ifade edilemez.’

Ömür boyu sadık kalmaya değer her ülkünün; hayat planlarımızı birleştirmeye muktedir her ülkünün, geçici insani sevinç deneyimlerinde ve yitip giden başarılarında uygun bir şekilde ifade edemediğimiz bir ülkü olduğu er ya da geç anlaşılacaktır.¹⁹²

Royce, *The Philosophy of Loyalty*’nin son iki makalesinde James’in pragmatizmini eleştirir. Kayıp ülküler ve pragmatik hakikat tartışmalarından esinlenen Royce, sadakati yeniden tanımlar. Royce, birisi felsefi idealizm, diğeri James’in inanma iradesi (*Will to believe*) üzerine konumlandırılan, iki formül/tanım sunar. O, sadakat tartışması ekseninde geçici bir din tanımı da ortaya atar. Din ve sadakat ilişkisi bağlamında Royce’un dinî bağlılık türlerine dair bir anlayış elde ettiğini; bu bağlılık çeşitleri ve derecelendirmesine dayalı olarak, dine daha az veya daha çok bağlanma şeklinde bir skala oluşturduğu sonucuna varılabilir. Buradan tek tip bağlanmayı yadsıyan ve Royce’un sadakat felsefesini ciddi biçimde destekleyen ve daha önce kısaca değindiğimiz, bir erdem olan tahammül (*tolerance*) ortaya çıkar.

3.1. Royce’da Din-Felsefe İlişkisi

Royce, felsefeyle din arasındaki ilişkiyi, farklı bir şekilde ele alır; amel ve inancın, felsefi eleştirinin doğrudan konuları olduğunu ileri sürer. Felsefenin davranışla ilgili kurallar ileri sürmesi ve dünya hakkındaki teorileri tartışması dikkate alındığında, felsefenin dinî bir yönünün olması gerektiğini ifade eder. Burada o, sözü Kant’a getirerek: “Kant’ın temel soruları olan ‘nasıl bilebilirim?’ ‘ne bilebilirim?’ ve ‘ne yapmalıyım?’ sorularının, felsefi önemi olduğu kadar dinî öneme de sahip olduğunu belirler. Bu sorular, insanoğlunun en yüce düşüncesiyle en yüce ihtiyaçlarının ne şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve en iyi ideallerimize neyin en iyi cevap olabileceğini araştırmaktadır.”¹⁹³

The Religious Aspect of Philosophy’nin alt başlığının da işaret ettiği gibi Royce’un eseri, “amel ve iman” (*conduct and faith*) esasları üzerine yapılmış bir eleştiridir. Ahlâklı olmanın esasını ne oluşturur? Bilginin mümkün olabilmesi için dünya hakkındaki

¹⁹² *A.g.e.*, s. 386, 387.

¹⁹³ Royce, *RAP*, s. 4.

gerçeklerin neler olması gerekir? İlk sorunun cevabı, ahlâkî bir ideal için yapılacak araştırmada bulunur. İkinci soruya ise, dinî hakikat hakkında girişilecek bir araştırma sonunda yanıt bulunabilir. Bu iki “araştırma,” eserdeki sırasıyla I. ve II. kitabın konularını oluşturur.

Royce, eserin önsözünde, çalışmanın bir bütün olarak, bir felsefe sisteminin esasını belirleyecek amaçlara yönelik olduğunu; bu arada bu sistemin ilkelerinin dinî sorunlara da uygulandığını anlatır.¹⁹⁴ Bu bölümlere, yine de iki kitap arasındaki ilişkiyi tam olarak içermemektedir. ‘İlk Kitap’, Royce’un ahlâkî amacını (*moral purpose*) oluştururken, ‘İkinci Kitap’ ise *Aydınlatıcı* din anlayışını oluşturur. Royce, “tamamen ahlâk dışı bir dinin var olabileceğini” ancak bunun, açık denize dayanıklı olmayan bir gemiye veya batmış bir bankaya veya vahşi kedi tuzağına benzeyeceğini” belirtir. Bu benzetmeler, dinin doğasına uygun bir ahlâkın gerekliliğini ortaya çıkarır. Dinin çeşitli özelliklerine vurgu yapan Royce, bir dinde olması gereken bazı vasıfları şöyle sıralar:

Din, sadece ahlâkî bir düstur sunmaz; çünkü aynı zamanda bireylerin şuurlu bir biçimde hareket etmelerini ister. İnanç ahlâkî kurallara sadakatle, saygıyla ve sevgiyle yaklaşmalarını ister. Tarihle, hikâyeyle, efsaneyle, törenle, şarkıyla veya elinizdeki her tür yöntemle din, eşsiz ahlâkî düstura hayat ve sıcaklık verir. (...) Bir din; var olduğunu ilan ettiği şeyler hakkında bilgi verir, özellikle ahlâkî düstur ve dinî duygularla olan ilişkileri anlatır, doğüstü (*supernatural*) bir dinin var olabileceğini, ancak dinî doktrinin bir parçası olarak, hakikat iddiasında olan ama kuramsal unsur içermeyen bir dinin olamayacağına inanmaya çağırır.¹⁹⁵

Royce, burada bir dinde olması gereken üç yönü –pratik, duygu/lanım/sal (*emotional*) ve kuramsal– özetlemektedir. Schell, Royce’un kitabındaki sıralamanın pratik aklı (*practical reason*) öncelemedeki kararlılığını sergilediğini ileri sürer.¹⁹⁶ Royce ilk sayfalarından başlayarak eserinin ilk bölümünü, tam anlamıyla etik sorunların tartışılmasına ayırır.¹⁹⁷ Ona göre ahlâkî ideal araştırmaları, dinî hakikat (*religious truth*) araştırmalarından önce yapılmalıdır. Royce’un projesi, önsözde de belirttiği gibi, “ilkini

¹⁹⁴ *A.g.e.*, s. IV.

¹⁹⁵ *A.g.e.*, s. 3

¹⁹⁶ Schell, *JRPL*, s. 38.

¹⁹⁷ Royce, *RAP*, s. 17

ahlâkî bilincin, daha sonra da dinî bilincin kabaca tasarlanmış ve oldukça eksik bir fenomenolojisini oluşturur.”¹⁹⁸

Her bir kitap, Royce’un din felsefesini yoldan çıkartabilecek veya başka bir ifadeyle kendi mecrasından koparacak önyargılardan ve iki aşırı uçtan sakınma denemesi şeklindedir. İlk ön yargı ve aşırı uç, her şeyi inkâr etmeye çalışan ve aşırı şüphecilikten doğan ilgisizlik hâlidir. Bu, “kısa ve kolay agnostik metot” dinî konulara ait uzun tartışmalarda sabırsızlığa eğilim göstermektedir. Royce, tartışmalarında tekrarladığı şüphecilik türünü savunmasına rağmen bu tür bir şüpheciliğin, şüphe duyanları daha yakından incelenmesi gereken felsefi gerçeklerle karşı karşıya getireceğini ifade eder:

Şüpheciliği felsefeyle desteklemelisiniz ve bunu yaptığınızda kendinizi, çocukluğunuzun eski teolojisine değil aynı zamanda şüpheci birisi olarak unutmaya çalıştığınız bazı dinî arzularınızı tatmin eden bir şeye inanmaya zorlandığınızı hissedeceksiniz.¹⁹⁹

Din felsefesinde kaçınılması gereken ikinci ön yargı, felsefi çekingenliği besleyen, dinî inanç objelerine gösterilen aşırı saygıdır. Royce’a göre Fichte ve Schelling’in felsefeleriyle desteklenen “bu aşırı saygı tavrı... Tüm zamirler üzerindeki büyük harfleri ve dinî inancı tanımlayan sıfatları çöpe atar. Bununla beraber net fikirler elde etmek için bu şeylere hürmet göstermekten korkar.” Royce bu durumu teist, ateist ve panteist unsur ve anlamlar taşıyan ve her birinin kendilerinden bir şeyler bulabilecekleri bir şekilde şöyle ifade eder: “İbadet ettiğiniz şeyin sadece en çok sevdiğiniz ve sizin için yüce olan şey olmasından sakının; zira o, sizindir ve ancak şapkanız kadar ulu ve sonsuzdur.”²⁰⁰ Royce burada *Aşkın ve Mutlak* Tanrı inancının dışında *bizimle birlikte* olan bir Tanrı düşüncesine sahiptir.

Bir din felsefecisi olarak Royce, evrensel bir din tanımı yapmanın zor olduğunu ileri sürer. Dünya dinlerinin mantıklı ve tarafsız bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur: “Sadece bir Budist veya Katolik veya Comte’cu yahut Hegelci için dinin ne anlama geldiğini değil aynı zamanda tüm insanlık için dinin ne anlama geldiğini ortaya koyan bir tanım”²⁰¹ yapmaya çalıştığını ifade eder.

¹⁹⁸ *A.g.e.*, s. XVI.

¹⁹⁹ *A.g.e.*, s. 10.

²⁰⁰ *A.g.e.*, s. 11, 12.

²⁰¹ *A.g.e.*, s. 6.

Royce, bir din felsefecisinin görev ve amacının neleri kapsadığını “*Felsefe Öğreticilerinin Dine Karşı Tutumları Nasıl Olmalıdır?*” adlı makalesinde ortaya koyar. Bu denemesinde, bir öğretici olarak din felsefecisinde bulunması gereken “uygun tutumları” (*proper attitude*) içeren ilkeler ileri sürer. O, ikisi farklı, diğeri de bu iki ilkenin ortak özelliklerini taşıyan üç dinî tutum ilkesi belirler. Royce’un *birinci* ilkesi bizim dini ne şekilde algılamamız gerektiğini serimler:

En yüce anlamıyla din, insanoğlunun en mühim vazifesini oluşturmaktadır ve benim düşünceme göre din en yüce anlamıyla, gerçek ancak şu anda görülemeyen, davranışlarımızı düzenleme gücü mutlak olarak algılanan, değerini ve haysiyetini diğer tüm değer haysiyet veya saygınlıkların üzerinde tuttuğumuz ruhani bir düzenle olan uygulamalı ilişkiler bilincidir.²⁰²

Royce dini, *The Philosophy of Loyalty*’de (1908) olduğu gibi *The Sources of Religious Insight* (1912)’nda da aynı şekilde ancak ‘mutlak’ kelimesini kullanmadan tanımlar. Royce’a göre şu iki şey “dinin” varlığına bağlıdır: (1) “En yüce amaç, hayatın bir hedefi ve yüce bir iyiliğin olması ve (2) İnsanın doğuştan bu iyiliği yakalayamama tehlikesi içerisinde olması ki onun bu tehlikeden kurtarılması gerekir.”²⁰³ Royce ahlâk anlayışını dinî bir temele dayandırmaz. Ancak insanın ‘son hedefi’ ve ‘en yüce iyi’ idealine ulaşabilmesi için mutlaka bir dinin olması gerektiğini ileri sürer. Nitekim son dönem eserlerinde o, Hristiyan öğretileriyle ilk dönem eserlerinde olmadığı kadar fazla ilgilenir.

Royce’a göre ‘aktarılabılır,’ ‘öğretililebilir’ olması dolayısıyla iyilik veya kötülük, önsel (*apriori*) değildir. Bu yüzden insanın, ‘en yüce iyi’ idealine ulaşabilmesi ancak bir dinin varlığına bağlıdır. Royce için din bu hâliyle bir ideale, ülküye bağlılık anlamına gelir. Royce’un din hakkında *The Philosophy of Loyalty*’ye kadar olan yazılarında olmayan, ancak *The Sources of Religious Insight*’da değindiği, ‘dini’ geleneksel Hristiyan teolojisinin unsurlarıyla, yani fazilet ve kurtuluş öğeleriyle yeniden değerlendirmesi olmuştur. G. Velu’nun da gözlemlediği gibi, Royce’un sadakat anlayışının dinî bir kavrayış/nosyon kazanması ve dinî hislerin hayatî bir rol oynaması olgusu, özellikle Hristiyan toplumunda kolayca bu tip hislere yol açabilecek ‘sadakat’ ve ‘aşk’ (*love*) gibi kavramları kullanışı sebebiyle kaçınılmazdır.²⁰⁴

²⁰² Royce, “WSAT”, s. 280.

²⁰³ Royce, *SRI*, s. 171.

²⁰⁴ Velu, *Knowledge and Immortality*, s. 114.

Bir din felsefesi öğreticisi olarak Royce, “uygun tutumların” nasıl olması gerektiğine dair *ikinci* prensibinde, dinin ne olduğu ve ne olması gerektiği arasındaki boşluğu göz önünde bulundurarak *uygun* bir düşünce meydana getirmenin önemini gösterir. Aşağıdaki alıntıda, insanoğlunun kayıp ülkülere bağlılık tarihine benzer bir dinî tarih (*religious history*) kavramını niçin oluşturduğumuzu anlamaya çalışıyoruz:

İnsanlık tarihinde, kendisine verilen önem anlamında din, insanoğlunun –en kötüsü olmasa da– kötü düzenlenen sorumluluklarından birisi olmuştur. Karşı inanışın takipçilerinin birbirleri arasında var olan acımasız anlaşmazlıklar, farklı inanışlar, din savaşları, mezheplerin bölünmesi, dinî hayatta esas olan kısmın önemsiz olanlarla çatışması, dinî uygulamalardaki konvensiyonelliğin dinî deneyimlerdeki ruhsallıkla yer değiştirmesi, dinî meseleler hakkında çatışmalı düşünce üzerinde harcanan enerji kaybı vb. –bunlar prensibimi doğrulayan göstergelerden sadece birkaçını oluşturmaktadır.²⁰⁵

Burada Royce, dinler tarihinde sıklıkla karşımıza çıkan sorunların bir değerlendirmesini yapar. Sadece inançlar arasındaki uyumsuzluklar değil, belli bir gelenek üzerindeki farklılaşmalar da, dinin kayıp ülküler tarihi olarak ele alınmasının daha uygun olacağı kanaatini desteklemektedir. Royce’un dinler tarihinin, bir anlamda “kayıp ülküler tarihi” olduğu fikri, dinler tarihine bu açıdan bakıldığında daha da anlaşılır gözükmemektedir. Royce, bu iki ilkeye bakarak üçüncü bir ilke ortaya koyar. Ancak, ödevlerin çeşitliliği, görevin paylaşılması ihtiyacını doğurmaktadır. Bir ülkü olarak din, “öylesine büyük ve öylesine düzensizdir ki:”

–Reformcu, peygamber, filozof, işçi, düşünür, dindar ve muhalifler– bu türden herkese bu vazifede pay düşmektedir. Dinî bilincin daha farklı hâl aldığı evrelerde tek bir ruhun hizmeti karşılığında sunulacak birçok farklı armağan bulunmaktadır ve görevin her bölümü, insanoğlunun en yüce ilgisi için gereklidir.²⁰⁶

Royce’a göre “insanoğlunun en yüce ilgisi” olan din hakkında, herkesin söyleyecek bir sözü ve herkese düşen bir görev bulunmaktadır. Dinî bilinç geliştikçe din, kendisine inananlara, her aşamasında, bir armağan sunmaktadır.

Royce, yine bu makalesinde, bir din felsefecisinin veya filozofunun, bir öğretici olarak şu üç görevi üstlendiğini ileri sürer. *Birincisi*, öğrencilerin dinî sorunlar karşısında düşünce netliği oluşturabilme ve sorunları kavrayabilmelerine yardımcı olma aşamasında verilen eğitimle ilgilidir. Bu aşamada din felsefecisi, ister inanan isterse şüphecisi olsun,

²⁰⁵ Royce, “WSAT”, s. 281

²⁰⁶ “A.g.m.”, s. 282.

kendi inançlarını nakletmemeli, bunun yerine öğrencilerinin bireysel düşüncelerinin ve sorunlarının ne anlama geldiğini daha iyi anlamalarına yardımcı olmaya çalışmalıdır.²⁰⁷

Ona göre felsefe öğreticisinin *ikinci* rolü şudur: “Felsefe öğreticisi, karar hâkiminden ziyade bir düşünce adamıdır. Görevi, öğrencilerin birbirlerinin dinî sorgulamalarından, şüphelerinden, tecrübelerinden, farklı dinî görüşlerden ve çalışmalardan faydalanmalarına yardımcı olmaktır. Kendi hükümlerini ifade ederken bunu, bir dogma olarak değil, insani deneyimlerin ve gerçeğe ulaşma çabalarının bir sonucu olarak yapar... Tüm sorular veya sorunlar ciddi tartışmalara daima açık olmalıdır.”²⁰⁸

Üçüncü olarak öğretici, dinî fikirlerin oluşturulmasında ve tarihsel değerlendirme yapılması aşamasında tam bir tarafsızlık ruhu telkin etmeyi görev bilmelidir.²⁰⁹ Royce, dinî meselelere karşı dogmatik değil, *tarafsız tutumun* teşvik edilmesinin en iyi yolunun, düşünce tarihi olduğunu belirtir. Tarih bize hoşgörüyle ciddiyeti, eleştiriyle saygıyı birleştirmemizi öğretir. Royce’a göre tarihselcilik, mezhepçiliği etkisiz kılan önemli bir yöntem, insanoğlunun en derin meseleleriyle savaşında sabır, sükûnet ve samimiyet bilincini teşvik eden önemli bir etkidir.²¹⁰ Royce’un savunduğu tarihselcilik fikri sadece kendi medeniyet anlayışı içerisinde dini tamamlayan bir metod olabilir.

Royce, kısa denemesinde ifade ettiği son iddialarında sıkıntıya girmiş olmalıdır. Nitekim Royce araştırmalarının uzun süre kesintiye uğramasında, muhtemelen, bu son ifadelerinin etkisi olmuştur. Sonuç bölümünde felsefe öğreticisinin, görünür kilisenin (*visible church*) her türlü mezhep ve bölümleriyle ilişki kurmaktan kaçınmanın bir yolunu bulması gerektiğini, bu türden ilişkilerin, gerekli pratik ve ders dışı çabaları tetiklemesine ve toplumsal açıdan son derece önemli olmalarına karşın, felsefe öğreticisinin görevinin bir parçasını oluşturmaması gerektiğini de ifade etmiştir.²¹¹

Royce’a göre bir din filozofu, profesyonel işinde, görünür kiliseyle ilişki kurmaktan kaçınmayı ilke edinmelidir. Öğreticiler için bir reçete olması bakımından sadakat dili kullanan Royce, görevine sadık her filozofun fikirleri ne olursa olsun, kaçınılmaz bir şekilde,

²⁰⁷ “A.g.m.”, s. 284.

²⁰⁸ “A.g.m.”, s. 284.

²⁰⁹ “A.g.m.”, s. 282.

²¹⁰ “A.g.m.”, s. 283.

²¹¹ “A.g.m.”, s. 285.

görünmeyen/gayri resmî kiliseye (*invisible church*) ait olduğunu ve sadakatının, tüm insanların görünmez kilisesinden kaynaklandığını ifade eder.²¹² Royce, “felsefenin dinî yönü”nden ne anladığını da ortaya koyar. Royce’a göre din; pratik, duygusal ve teorik bakış açısıyla ele alındığı gibi felsefî bir bakış açısıyla da incelemeye konu edilebilir. Böyle bir inceleme veya bakış açısıyla din filozofu, dini anlama yükümlülüğünü ve bu yükümlülüğü nasıl ve hangi şekilde ifade edeceğini, başka bir şekilde söylersek bu yükümlülüğü nasıl öğreteceğini de bilmelidir.

3.2. *Din ve Kayıp Ülkülere Bağlılık*

The Philosophy of Loyalty’nin altıncı konferansında Royce, “kayıp ülküler”in insanlık tarihi için önemine giriş yapar. “Yeni planlar, sonsuz komplolar, verimli toplumsal teşebbüsler, büyük politik kuruluşlar –en kötüsü yeni dinler–, dünyevi varlıkları kaybolmuş ancak önemleri yüzyıllar boyu sürmüş olan kayıp ülkülere sadakat esasına göre oluşabilmekte ve fikirlerin, geleneklerin ve ideallerin tuhaf bir şekilde gelişmesine yol açabilmektedir.”²¹³

Değerli –bu dünya için olamayacak kadar değerli– ülküler olan kayıp ülküler, sadık adanmanın (*loyal devotion*) karşı (*anti*) tezlerini oluşturur. Ancak, bütün ülküler değerli değildir. Royce, her türlü kayıp ülkülerle ilgilenmez. Zira bunlar ilk hareket noktasından saptırılmıştır. Bununla birlikte, ciddi, ikna edici ve en iyi ülküler, eninde sonunda kayıp ülküler kategorisine dâhil olmaya mahkûmdurlar.²¹⁴

Royce kayıp bir ülküye tam bağlılık deneyiminin kısa bir açıklamasını da verir. Başarısızlık tehdidi o ülkünün sıkı takipçilerini yeniden cesaretlendirebilmektedir. Uçlarda yer alma, Royce’a göre sadakat fırsatıdır. Şimdiki an karanlık olabilir. Ancak yapılacak daha çok iş vardır. Uzaktaki geleceğe ulaşmak mümkündür.²¹⁵ Ortaya çıkan zorluk, sadıkları zayıflatmaz aksine onları teşvik eder. Bu cesaretlendirme, adanmışların körü körüne bağlandıkları veya inandıkları anlamına gelmez.

²¹² “A.g.m.”, s. 285.

²¹³ Royce, *PL*, s. 277, 278.

²¹⁴ Schell, *JRPL*, s. 212, 213.

²¹⁵ Royce, *PL*, s. 281, 282

Royce, bize bu fikri, geçmişe uzanan hatıraların ihtişamını hatırlatarak aktarmaktadır. Şu anda kaybettikleri ülkelerin anlamını kavramaya çalışma sürecinde olanlar için hatıralar ve mazi, geçmişin küllerinden yeniden doğacak, yeni ülkeler çıkarılmasına yardımcı olur. Mitlerin ve efsanelerin gücüne benzeyen bu süreç işe yarar; zira inananlar, kayıp ülkelerin neler olduğu yerine, bunların ne anlama geldiğini geçmişe bakarak kavramaya çalışırlar.²¹⁶ Yorum (*interpretation*) kavramının izlerini taşıyan şu ifadeler, onun son dönem eserlerinin hem üslubunu hem de ana kavramını oluşturur. “Şimdiki zaman, kendi geleceğine bakarak geçmişini yorumlar.”²¹⁷ Sadık failler, bu şekilde ülkeleri hatta *kayıp ülkeleri* de oluştururlar.

Bu, kötülükle savaşın ne anlama geleceği konusuna ışık tutar. Sadece kötülükten ve bununla karşılaşmaktan haberdar olmakla savaş zafere dönüştürülebilir. Ancak zafer, kötülüğü inkâr etmek anlamına gelmez. Kötülükle savaşın bir parçası, onu anlamlandırmanın bir aracı hâline gelir. Trajedilerimizi bireysel veya toplumsal bir anlatıma dönüştürürken, aynı zamanda kötülüğe bir anlam yüklemiş oluruz. Kötülük bir yanılsama değildir ve kötülüğün, daha büyük bir iyiliğin parçası olduğunu ifade etmenin tek yolu, bu yorumlama süreciyle mümkündür. Aynı şey, sadık failler ve kayıp ülkeler için de geçerlidir. Ancak sadık failler, şu anda kaybedilmiş olan ülkelerle uğraşmak için çeşitli psikolojik ve toplumsal kaynakları kullanırlar. Ülküyü terk etmek, sadakatinizin bir zamanlar size verdiği gücü kesmek anlamına gelir.

Royce, “gerçekten değişim gerektiren, daha yüce ve daha derin bir sadakat haricinde *“asla bir ülküden ayrılmayın”* tavsiyesinde bulunur.”²¹⁸ Kendinizi ülkünüzün ne olduğunu sorgulamaya ve bu sorgulamadan yeni bir anlam çıkartmaya adanınız, sadakatinizi daha da derinleştirecektir. Sadakate sadakat ilkesi bu sürece katkıda bulunur. Kaybolmaya yüz tutan ülkeler, aslında sadakatimizi bilememektedir. Yerel ülkü ile evrensel sadakat ülküsü arasındaki ilişki bir “kayıp ülküye” yeniden teslim olmakla vücut bulur.

Royce, kayıp ülkeler ile din arasında ortaya koymaya çalıştığı ilişki için önemli olan sürecin iki yönünden bahseder. Bir “kayıp ülküye” duyulan sadakate hizmet eden

²¹⁶ *A.g.e.*, s. 281.

²¹⁷ Royce, *The Problem of Christianity*, Vol. 2, (New York: Macmillan Company, 1913), s. 42.

²¹⁸ Royce, *PL*, s. 157.

‘kader arkadaşları’; “derin acı” (*axe grief*) ve “hayal gücü/imgelem”dir (*imagination*). Sadıklar, ülkülerinin bu dünya için olamayacak kadar yüce olduğunu fark ettiklerinde meydana gelen acı, sadakatin dönüştürüm (acıyı azaltma) etkisi sebebiyle azalmaya, zayıflamaya başlar. Daima enerjik ve aktif olan eşsiz sadakat, bu tür duygularla zayıflatılamaz aksine kendini olacakları çözmeye adar. Sadakat, acıyı uyarıcı bir ihtiyaç duyusuna dönüştürür. Hayal gücü, sadakati canlı tutar ve acının getireceği olası bezginliği hafifletir.²¹⁹

Royce’un acı ve hayal gücünün rolüyle ilgili tartışması, sadakat ve din arasında ortaya koymaya çalıştığı ilişkiyi sağlamlaştırır ve din anlayışını, “*kayıp ülkülere sadakatin*” bir formu olarak sunar. Bu yönüyle dinî bağlılık, bir ülkeye bağlanmanın en yüce şeklidir. Din, ‘üstün insanı’ sadece özlem, acı ve hayal gücünün yarattığı şekillerle değil, aynı zamanda en yüce sadakatin isteklerini karşılamak biçiminde tasarlanmış şekillerle yorumlar.²²⁰ Kayıp ülküler tarihi, eğitici ve sadakatin en yüce (*sublime*) formunu anlatır:

Böyle bir acıyı çekmeden sadakatin en yüksek seviyelerine asla ulaşamaz. İnsanın, kayıplardan acı çekme deneyimlerinden öğrendiği şey, dindeki sürekli değerlerle ahlâkî bir tutum olarak sadakat arasındaki gerçek bağlantıdır. Birileri kayıp ülkelere hizmet ederken başkaları da bir anlamda kötülüklerle dolu fânî dünyanın herhangi bir anında görsel olarak fark edilemeyecek kadar yüce olan ülkelere kesin olarak en üstün sadakat gösterilmesi gerektiğini fark etmektedir. Sadakat, ülkenin bir bütün olmasını ister; bu yüzden sadakat esasında üstün insanı arar.²²¹

Sadakatin en yüce formları, “*kayıp ülkelere*” adanmayı içerir. Kayıptır, çünkü Royce’un vurguladığına göre, insani deneyim türleri, sadakatin her bir türünün araştırıldığı hayatın mükemmel birliğinin sergilenmesinde son derece yetersiz kalır.²²² Kayıp ülküler *kayıp* isimlendirmesinin çağrıştırdığı şekilde değersiz ülküler değildir, başka bir ifadeyle, “*kayıp ülküler gerçekten de saygıdeğer ülkülerdir. Kayıp ülküler, bu dünyanın yetersizliklerinden, kısıtlamalarından ötürü bu dünya için olamayacak kadar yücedir. Kayıp ülkelere bağlılık, insanların, daha kusursuz bir dünya hayal ederken, geçici âlemde hayatı nasıl ele aldıklarını tarif etmenin en iyi yoludur.* Sadık failer, birliği aradıklarından geleceği tasavvur ve yeniden inşa etmeye en iyi şekilde hazırlıklı olanlardır. Bir anlamda, sadık failer, gözlerini her zaman ufka dikerler ve böylece ülkü yitirmeye başladığı anda, yollarına devam etmek için hayal gücü kaynaklarından ve enerjilerinden faydalanırlar.

²¹⁹ A.g.e., s. 283, 284.

²²⁰ A.g.e., s. 388.

²²¹ A.g.e., s. 284, 285.

²²² A.g.e., s. 285.

Hayal gücüyle acıların dönüştürülmesi süreci, amaçların, sadakat için gerekli eğitimin bir parçasını oluşturan ideallerin, birleştirilmesine örnek teşkil eder. “Training for Loyalty” başlıklı altıncı bölümde Royce, ülküleştirmenin (*idealization*) önemini altını çizer, ülkülerimizi idealleştirmemiz gerektiğini savunur ve yerel ülkülerimizle evrensel sadakati bağlayan şeyin ne olduğunu görmemiz gerektiğini iddia eder. Bu bağlantı takibi, sadakat ile “hakikat arayışı” (*truth-seeking*) arasındaki bağı neyin birleştirdiğini anlamak içindir.

3.3. Sadakat ve Hakikat Arayışı

Royce felsefesi, bir cümle ile ifade edilecek olsa, bir doğruluk/hakikat²²³ arayışından ibarettir. Sadakat ise bu arayışın hizmetkârıdır. Başka bir ifade ile sadakat nihai amaç değil bu arayış için bir araçtır. Royce’a göre, bir ‘mutlak hakikat’ gerçekten vardır ve onun varlığını şüpheciler bile doğrulamak zorundadırlar. Mutlak hakikatin yadsınması bile, bazı hakikatlerin imkânını/varlığını kabul etmek anlamına gelir. Sonsuz hakikatı içeren bir dünya olarak hakikat dünyası tektir, yekpare görünür. Onun kavramlarıyla ifade edecek olursak bütün ‘ülküler’ az ya da çok değerlidir ve bu hakikatten pay aldıkları oranda bir doğruluk içerir ve değerli hale gelirler.

Ancak hakikat hakkında önemli bir ayrıntı, onun problemi ele alış biçimi ile belirgin hale gelir. Eğer sadakat ülkünün hizmetkârı ve ‘en yüksek iyi’ (*supreme*) ise, ne kadar zayıf olursa olsun bir ülkeye sadakat, asla bir emek kaybı anlamına gelmemelidir. Royce bu açıklamaları, kendi anlayışına hizmet eden ve ‘en yüksek iyi’ olan bir ülkünün var olduğu, bu ülkünün de doğruluk/hakikat olduğu olgusunu izah etmek için yapar. Bununla birlikte Royce’a göre sadakat, hakikati arayanların (*truth-seekers*) nasıl sadık olduklarının yanı sıra, hakikati (*truth*) arayanların *ne kadar* sadık olduklarını da görmemize yardım eder. Sadık olanlar, ülkülerinin her türlü sıkıntıya girmeye değer olduğuna ve bir iyiliğinin bulunduğu inanmalıdırlar. Bu iyilik, onun paradoksal bir niteliğini taşır.

Sadık bir insan iyilik görür ancak ülküsünün, kendisi dışında gerçek bir varlığının bulunduğu ve bunun iyi bir şey olduğuna inanarak bunu elde ettiğinden, kendisini dışarıda var olan iyiliğe teslim

²²³ Doğruluk/hakikat ve değer ilişkisi hakkında bk. Hilmi Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yayınları, No. 8, Ankara, t.y, s. 210–217.

ederek, sadakatin büyüüne ulaşır. Sadık insanların iyiliği, esasen kendisinin değil ancak ülkünün içinde varmış gibi gördüğü, önceden tahmin edip ona göre davrandığı, bir iyiliğin sezinlenmesidir.²²⁴

Sadakatin bu iyilik tasviri, Royce'un pragmatistlerle hemfikir olduğu noktayı belirler ve inanma iradesi (*will to believe*) olarak yeniden yaptığı tanıma vurgu yapar. Ancak hakikatin pragmatist tarifi yeterince açık olmadığından bu tasvir, Royce için yetersiz kalır. Royce, bu tür ülkülerin, sadece insanoğlunun farklı zevk ve tatmin olma deneyimlerinin toplamı olmayan bir iyiliği de içerip içermediğini sorar. Sadık failler, ülkülerinin hem gerçekliğine (*reality*) hem de iyiliğine inanmalıdırlar. Eğer sağlam temeller üzerine kurulmuş ülkülerden, hayatın hiçbir döneminde, hiçbir kimsenin ve hiçbir insan topluluğunun tam olarak faydalanamayacağı ya da bu değere bizzat ulaşamayacağı düşünüüyorsa hiç olmazsa ulu bir değer olan iyiliğin bir derecesine ve mertebesine sahip olmalıdırlar.²²⁵

Royce, bu düşünce silsilesini bir idealizm tartışmasına dönüştürür. Şimdiye kadar takdim edilmiş olan sadakat felsefesi, “tüm dünyayı tek bir bilinç birlikteliği olarak algılaması gereken felsefenin, rasyonel bir parçasını oluşturmaktadır.” Yukarıda bahsedilen uyum (*harmonization*) süreci, yalnızca böyle bir birliktelikle benimsenebilir. Bireysel isteklerin toplumsal isteklerle olan uyumunun kendisi somut bir varlık oluşturur.²²⁶

Royce'a göre böyle bir hipotezle “sadakat, bir masalın acıklı olmayan kısmını oluşturur. Ülkülerimizin sahip olduğu iyilik de bu hâliyle insanî seviyeden daha yüce bir deneyim için somut bir olgu hâline gelir.”²²⁷ Royce, “somut” ve “daha yüce bir birliktelik” ifadelerinin bazı okurlara aşırı hayalî (*mythical*) gelebileceğini kabul eder. Buna verdiği yanıt, sadakat ile din arasındaki ilişkiyle ilgili tüm tartışmasını sürdürmeye yönelik bir harekettir. Hayalî olsun veya olmasın Royce, şimdiye kadar sadakatin mümkün olabilmesi için sadığın kaçınılmaz imanını tanımladığını²²⁸ iddia eder.

Sadıklar inançlarının, hakiki, iyilik taşıyan ve daha yüce bir hayat birlikteliği olduğuna inanırlar. Royce'a göre inancın herhangi bir türünden bahseden herkesin:

²²⁴ Royce, *PL*, s. 308.

²²⁵ *A.g.e.*, s. 308, 309.

²²⁶ *A.g.e.*, s. 312, 313.

²²⁷ *A.g.e.*, s. 311.

²²⁸ *A.g.e.*, s. 313.

–İster ahlâkî ister bilimsel olsun– eninde sonunda hakikat hakkındaki tüm iddialarında bahsettiği hakikat dünyasının, mantıki ve ruhani bir birlikteliğe sahip bir dünya olduğunu, bilinç türü insani fikirlerimizden seviye olarak daha yüce olan ancak hayatı, yaşadığımız bu canlı bütüne ait bilinçli bir deneyim dünyası olduğunu ima eder. Bu hakikat dünyasının, her ne olursa olsun tüm önermelerini doğru kabul ederseniz, bu önermenin gerçeğiyle ne demek istediğinizi tanımlamanız daha sonra da bunu anlatmanız gerekecektir.²²⁹

Royce’a göre, hakikat arayışı ve sadakat, hayatın iki farklı açıdan görünen veçhesi ve sürecidir.²³⁰ Sadıklar, ülkülerinin gerçek olduğuna ve bağlılıklarının hakikate hizmet ettiğine inanırlar. Hakikat arayıcıları, bir ülkü türü olarak da hakikate bağlanmalıdırlar. Şayet böyle yapmazlar ve hakikati sırf kendisinin uğruna aramazlarsa ya da boş bir soyutlama olarak görürlerse Royce’a göre çalışmalarında başarısız olurlar. Royce’un işaret ettiği bu tartışma, “*hata ihtimali*” (*possibility of error*) tartışmasıyla paralellik arz etmektedir; burada sadakat arayışına sadık kalmanın ne demek olduğunu açıklamak suretiyle, ‘hata ihtimali’ hakkındaki görüşlerini geliştirmiştir.²³¹

Royce hem tartışmanın neresinde olduğunu hem de meslektaşlarının görüşlerinde eksiklik gördüğü noktaları göstermek amacıyla birçok pragmatik kural ortaya koyar. Royce hakikat iddiasının bazı olgularının amelî/pratik bir tutum ve etkin bir kabul olduğu konusunda James’le tamamiyle hemfikirdir.²³² Hakikat arayışı elbette bu kabulü insanın kendi şahsi deneyimleriyle doğrulama çabasını içermektedir. Ancak Royce, “bu görüş sadece modern pragmatizme ait değildir,” diyerek sözlerine şöyle devam eder:

Modern idealizmin bütün tarihi, bu türden iddialarla doludur. Birçok büyük üstat bana modern düşüncüyü anlatmıştır. Bu üstatlar Kant, Fichte, Hegel ve Profesör James’tir. Bu üstatların verdiği öğütlerden ziyade hoş konuşmaları ve mektupları daha sonraki yıllarda bana ilham vermiş ve Alman idealizmini doğru bir şekilde anlamamı ve her şeye rağmen “tüm bu pragmatizmin altında yatan sonsuz hakikati” (*eternal truth*) görmeme yardımcı olmuştur.²³³

Nedir bu ölümsüz hakikat? Hakikate dair tüm araştırmalar amelî bir faaliyettir ve etik bir amacı bulunur; önemli, aktif bir sürece işaret etmeyen salt teorik hakikatler, boş bir saçmalıktan ibarettir.²³⁴ Bu aşamada Royce, James’in bir önceki yıl Lowell Enstitüsünde bulunuşuna bir göndermede bulunur. “Sadece kabul etmiyorum aynı zamanda ısrar

²²⁹ A.g.e., s. 313, 314.

²³⁰ A.g.e., s. 314.

²³¹ A.g.e., s. 366.

²³² A.g.e., s. 324.

²³³ A.g.e., s. 325, 326.

²³⁴ A.g.e., s. 326.

ediyorum ki hakikat, etik bir kavramdır; tüm kalbimle geçen yıl burada izleyicileri öylesine büyüleyen yüce pragmatiste teşekkür ediyorum. Gençliğimde bana hakikate ulaşmanın ihtiyacımız olan başarıyı yakalamakla mümkün olduğunu öğreten kişiye, bu gerçeği onlara da öğrettiği için minnettarım. Tek ve büyük soru ortadadır. Peki, başarıyı (*success*) oluşturan şey nedir? James’in ormanda yolunu arayan gezgin tasvirini değiştirerek ‘Bizler zaman ormanında kaybolmuşuz. Yolu, hakikati ve hayatı istiyoruz.’ diyerek âdeta feryat eder.”²³⁵

Royce’a göre hakikat arayışında sadece sadık failler, özel başarıya dair makul ümitleri olan insanlardır. “Onlar başaramazlarsa hiç kimse başaramaz.”²³⁶ Zira sadakatin sadık failler için bir tür “nakit değeri” (*cash-value*)²³⁷ vardır.

Şayet ülkü varsa (*cause exist*) hazine var demektir. Aynı şekilde ülkünün, fâni insan hayatından daha yüksek bir seviyede nakit değeri vardır. Ancak sadakat, ülküsünün mabedinde mallarını satarak yaşamaz. Böyle bir pragmatizmi mabetten dışarı kovar. Hizmet eder, tapınır ve ülküye: “Sen parlaklık ol veya (eskiden olduğu gibi şerefimiz ol)” der.²³⁸

Sadık failler başarıyı her an ararlar, ancak yaşadıkları geçici zevk deneyimi, şüphesiz “hayatın birlikteliğindeki üstün insan türüne olan inanca”²³⁹ bağlıdır. Hakikati arayıştaki başarının değeri, pragmatizmin ekonomik metaforlarında olduğu gibi sadece anlık dönemlerde düşüktür. Royce daha sonra James’in hakikatin (*truth*) “uzun vade”de (*long run*) uygun olduğu konusundaki ısrarına dikkatini yöneltir.²⁴⁰ Royce, iddialarını şu sorularla sürdürür:

Bir insan gerçek olguların (*real facts*) tümünü uzun vadede ne zaman yaşar?(...) Uzun vadede gerçeğe nasıl karar verilir? Onlar, söylediğim şeyler doğru görüldüğü zaman övündüğüm anlar mıdır? Hayal kırıklığına uğradığım anlarda mı her zaman şansımın kötü olduğunu söylerim? Uzun vadeye başvurmak, diğer bir şekliyle benim hususi insani deneyimlerimde asla yapmadığım bir şey olan, tüm hayatımın belirli, ideal olarak açık bir planına başvurmaktır.²⁴¹

Royce, hakikati ararken hiç ulaşamamak da hakikati arayış ülküsüne kendimizi adarken istememiz veya hedeflememiz gereken şeyin bir bütünlüğe ulaşmayı var saydığımızı kabul etmektedir. Bu bağlamda hakikatin kendisi bir ülküdür, ancak “biz

²³⁵ *A.g.e.*, s. 327, 328.

²³⁶ *A.g.e.*, s. 328.

²³⁷ *A.g.e.*, s. 330.

²³⁸ *A.g.e.*, s. 330.

²³⁹ *A.g.e.*, s. 330.

²⁴⁰ Schell, *JRPL*, s. 220.

²⁴¹ Royce, *PL*, s. 338, 339.

ölümlüler için (...) bir kayıp ülküdür.”²⁴² Royce’un sadakat ahlâkının en çok eleştirildiği noktalardan biri, diğer ahlâk anlayışları içinde geçerli olan, ahlâkın öznesiyle nesnesinin zaman zaman birbirinin yerine geçmesi sorunudur. Nitekim ahlâk felsefelerinin/etik doğasında var olan döngüsellik, ancak bir mutlak ilkeye başvurarak çözümlenebilir. İşte bu bağlamda Royce’un ahlâkın temeline aldığı sadakat, mahiyeti gereği bir mutlaka başvurmaya içerir veya içermelidir. Mutlak varlığa başvurmayan sadakat, hakikati içer(e)mez.²⁴³

Royce’un hakikat anlayışıyla pragmatizmin hakikat anlayışı arasında bir mukayese yapmak, başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak James pragmatizminin, hakikat arayışının çoğunlukla rahatsız edici ve yetersiz olduğu görüşünü dile getiren Diggins, pragmatizm, “hakikat ve ahlâk pahasına, güç ve başarı felsefesidir, o epistemolojiyi elemine etmiştir, hakikate geçmeden modern düşüncüyü terk ederek, sonsuz kaosu, amaç dolu düzenin tutarlılığına tercih edenler tarafından öğretilen ve uygulanan bir felsefedir”²⁴⁴ der. Bu, James pragmatizmine bir saldırı değildir. Zira mutlak doğrunun olmadığına inanmak, James düşüncesinin bir başka görünümüdür. O, hakikatin din ve etik de dâhil olmak üzere bilginin tüm alanlarında izafi olduğuna inanır.²⁴⁵ James’in hakikat serüveni hakkındaki kanaati ve geldiği nokta şudur: Genellikle bir teori hakkında değerlendirmede bulunurken önce “saçma” diye hücum eder, sonra “doğru, açık seçik ve değerli” bulur en sonunda o kadar önemseriz ki bir zamanlar ona çatanlar bile teoriyi kendi düşünceleriymiş gibi savunur hâle gelirler. Şu hâlde bizim hakikat öğretimiz birinci safhadadır, der.²⁴⁶ Burada işleyen sürece ‘doğruluğuna yaşayarak inanma’ denilebilir.

Oysa Royce’da hakikat hakkındaki yanılgı, sadece günlük deneyimlerimizin bir parçası değildir; eylemlerimizde farazi olarak “hakikat” dediğimiz şeye doğru mücadele ettiğimiz olgusuna işaret ederken yanılabilirlik (*fallibility*) kavramını nasıl ciddiye aldığını görebilmekteyiz. Günlük hayatta,

²⁴² A.g.e., s. 340.

²⁴³ Korlaelçi, “Gabriel Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat,” s. 38.

²⁴⁴ John Patrick Diggins, *The Promise of Pragmatism*, (Chicago: University Press, 1994) s. 139.

²⁴⁵ Celal Türer, *William James’in Ahlâk Anlayışı* (Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri, 1997, s. 38.

²⁴⁶ James’in hakikat anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Türer, *James’in Ahlâk Anlayışı*, s. 36 vd.

–Hatırlamak ve tahmin etmek için gösterdiğim zayıf çabalarım, bilim veya iş meselesiyle ilgili parça parça yaptığım araştırmalar, gerçek deneyim dünyasında gerçek olgular olarak varlığına dair pratik bilgilerim, kendimi adadığım ülkülerle ilgili yaptığım şahsi tanımlama– tüm bunlar reddedilen ve her şeyi kapsayan tek bir teşebbüsün makul parçaları olduğu sürece önemlidir. İşte bu girişimim, gerçek dünyadaki gerçek yerimi bulmada gösterdiğim etkin çabamdır.²⁴⁷

Bir ülkeye bağlı olma konusunu tanımlama ve onun üzerinde çalışmaya yönelik çabalarım dahi yanlış olabilir. Ancak bunlar yine de değerlerini yitirmezler. Gerçekte hakikat arayışı, genellikle bir çeşit “kayıp ülküdür.” Royce’un perspektifinden bakıldığında “yanlış, hayatımı tanımlamaya çalıştığım bilinç dünyasındaki yerimi yorumlama işini anlamlı olarak yapamama” anlamına gelmektedir.²⁴⁸ Royce’un şu açıklaması, James’in hakikat anlayışına bir eleştiri olarak değerlendirilebilir:

Bu deneyim bütünü sonsuz hakikat (*eternal truth*) olarak nitelendirdiğimde anlatmak istediğim, meslektaşımın hayal ettiği gibi, ilk önce ölümsüz olanın var olduğu ve hayatımızın, zaman içerisinde yerini alarak ölümsüz düzeni taklit ettiği değildir. Burada anlatmak istediğim, deneyimler bütünü içerisinde geçici olayların olduğu ve tüm değişimleri içerisinde barındırdığı, istediğimiz ve ihtiyacımız olan tek bütün bu olduğu için, eksikliklerini tamamladığı sürece başarılı olduğu, bunları kabul ettiği (hizmetlerin en şüursuz olanlarını bile) ve aradıklarımızı kazandığıdır.²⁴⁹

Royce’un metaforlarından birisini kullanacak olursak; aradığımız şey, “görüşümüzün dışında olan bir şehirdir” (*a city-out-of-sight*). *The Religious Aspect of Philosophy*’de Mutlak’la ilgili yaptığı tartışmayı hatırlatan Royce, hakikatle ilgili iddialarımızı yapabilmemiz ve devam ettirebilmemiz için bir Mutlak’a (Tanrı) ihtiyacımızın olduğunu ileri sürer. “Bu gereksinim filozoflar için yeni bir şey değildir” diyen Royce, James’e gönderme yaparak, “*Bilseler de bilmeseler de, kendilerine pragmatist deseler de demeseler de tüm sadık faillerin hissettiği şey bu gereksinimdir.*”²⁵⁰ *Sadakat* ve *hakikat* hakkında söz söylemek için bir Mutlak’a ihtiyaç duyan Royce’un Mutlak’ı görüngüler âlemine değil, aşkın âleme ait bir Mutlak tasarımıdır. Bu tasarım, onun pragmatik anlayışın ötesinde bir hakikat aradığını gösterir. Bu haliyle onun felsefesi teist ve dinî bir anlayışla yakınlaşır.

²⁴⁷ Royce, *PL*, s. 367.

²⁴⁸ *A.g.e.*, s. 371.

²⁴⁹ *A.g.e.*, s. 344, 345.

²⁵⁰ *A.g.e.*, s. 346. Mutlak idealizm ve pragmatizmin Mutlak hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 91.

3.4. Sadakatin Metafiziği

The Philosophy of Loyalty'de ahlâktan dine yapılan geçiş, son iki bölümde karşımıza çıkmaktadır. Royce, bunu “sadakatin metafiziği” olarak adlandırır. Bu son iki bölümde, aşkın bir soruya yer verilir: Sadakate dayalı bir etik tartışma varken, kâinat için doğruluk/hakikat (*truth*) tartışmasının faydası (*merit*) nedir? Royce'un cevabı, hakikat hakkındaki pragmatist görüşün eleştirisiyle desteklenmiş mutlak idealizmin bir muhakemesi şeklindedir. Aynı zamanda sadakatin yeni bir tanımı da burada yapılır.

Her birey ülküsünün doğru olduğuna inanır. Bu yüzden inancın sağlam temellere sahip olup olmadığını nereden bileceğiz? İnancın hayali bir iyilik olmadığına dair elimizde gerçeklere dayanan ne tür garantiler var? Royce'un tanımına göre ülküler, “birçok farklı insan hayatını tek bir hayat birlikteliğiyle birleştirir. Bu nedenle sadakatin, hakikatte herhangi bir temeli varsa, insan hayatları özel ruhani bir birliktelikte birleştirilebilir.”²⁵¹ Bu dikkate değer ülkünün, iyiliğiyle ilgili soruya asla tam olarak cevap veremeyiz zira bu, bu yüce ruhani birlikteliğin bir parçasıdır. Bu yüce birlikteliğin yapısı nedir? Sahip olduğu iyiliğin hayalî olmadığını nereden bileceğiz?

Ülküler, her bireyin deneyimlerinin üzerinde yer alan bir hayat birlikteliğine örnek teşkil eder. Toplumsal organizasyonlar, arkadaşlıklar, aileler ve ülkeler, “her bir insanın parça parça elde ettiği bilinç birlikteliğine sahip olmalıdır ancak bu birlikteliği bizim alelade insani bireyselliğimizinkinden daha yüce bir mertebede tutmalıdır.”²⁵² Vefakârları (*loyal lovers*) düşününüz; ilişkilerine, kendilerini bir arada tutan bağa sadık kalanlar, kendi bireyselliklerinden daha yüce olan bir birliktelik oluştururlar:

Onların ruhani birlikteliğinin... İnsani seviyeden daha yüce, şahsi ve bilinçli bir mevcudiyeti vardır. Üstün insan birlikteliği olarak tanımlanan ancak samimi olarak kurulmuş ve bireysel şahsiyetlerimizi kapsayan benzer bir bilinç birlikteliği zor olduğu sürece sadakat sağlam temeller üzerine oturur.²⁵³

²⁵¹ Royce, *PL*, s. 307.

²⁵² *A.g.e.*, s. 310.

²⁵³ *A.g.e.*, s. 311.

Bu “bilinç birlikteliği,” Royce’un Mutlak’ıdır. Samimiyet (*intimacy*) ve kapsama (*inclusivity*) lisanını kullanan Royce’a göre, bireylerle *Mutlak* arasındaki ilişkinin zirvesini (*sum*) bu bilinç birlikteliği oluşturmaktadır. Bu sadakatin metafiziğidir.²⁵⁴

Royce göre, ülkülere bağlılık (*devotion*), basit bir şekilde başlar; büyüünün kaynağını anlamadan bir ülkünün büyüüne kapılır, ülkeye kendimizi adar ve bunu yaparak karmaşık bir hayatın önemli bir kısmını düzenleriz “ki işte tam bu noktada gerçek hayat başlar.” Ülkümüz, uygun olmasa veya yanlış yönlendirilmiş olsa bile bu, en kötüsü hakiki ülkeyi bir yorumlama şeklidir. Sadakatimizin gelişmesine izin verirse bu, “evrensel ülkeye” (*universal cause*) hizmet şekline dönüşmeye başlar.²⁵⁵

Gençlikte kendimizi sadece, dünyanın kusursuz yönüne sahip ülkelere adarız. Sadakatin ilk iyiliği, tam olarak hayatımız üzerindeki etkisiyle görülür. Sadakat özlü sadakat (*loyalty qua loyalty*), yani herhangi bir ülkeye sadakat, özü bir plana göre birleştirilerek yaşanan bir hayatı veya ülkünüzün kullanılarak yorumlanmış planınızı, sizin bilincinizi, hayattaki şahsi ülkünüz olarak ifade edilen ülkünüzü size kazandırır.²⁵⁶ Bu, yukarıda gördüğümüz gibi, Sadık Ben’in (*Loyal Self*) bir işaretidir.

Burada Royce, bölümlerin sunum sırasının arkasındaki mantığı açıklar. *The Religious Aspect of Philosophy*’de olduğu gibi ahlâk, metafizikten önce yer almalıdır. Royce, sadık faillerin yaptıklarının farkında olmadan ölümsüzlüğü eylemlerinde açıkça gösterdiklerini iddia eder. Bu, diğerlerinden farklı olarak sadık failler tarafından gösterilen bir çeşit “bilinç-dışı dindarlık” (*unconscious piety*) göstergesidir.²⁵⁷ Royce, bir bireyin bilinçli ve açıkça dindar olmadan da sadık olabileceğini savunur. Bu durumda ülküleri “insani, somut ve pratik” olmaya başlar. Bununla birlikte ülkü üzerindeki yansıma ve hayatlarındaki işlevi de, bunun aynı zamanda bir ülkü olduğunu gösterir. Royce’un kavramlarıyla söylersek, “*Bu bir üstün insan (superhuman) mevcudiyetidir. Aynı zamanda sonsuz (eternal) varlığa hizmet anlamına gelmektedir.*” Bu, ülküsünün dünyeviliğine

²⁵⁴ A.g.e., s. 345.

²⁵⁵ A.g.e., s. 383.

²⁵⁶ A.g.e., s. 384.

²⁵⁷ A.g.e., s. 386.

odaklanan “çalışkan” ancak “hayal gücü zayıf” olanlar tarafından belirsiz bir olgu olarak görülebilir.²⁵⁸

Ülkünün yüceleştirildiği, kutsallaştırıldığı (*deify*) aşamalı bir sürecin kaçınılmaz olduğunu²⁵⁹ belirten Royce’a göre, sadık failer, hayatlarını zımnî bir dinselikle şekillendirirler. Sadık failerin ibadeti, “bilinçsiz bir dindarlıktır.”²⁶⁰ Sadık failer doğal olarak ülküleri hakkında dogmatik olabilirler. Royce’un tahammül (*tolerance*) vurgusu, tam da bu noktada, onun dogmatizm tehdidinin bilincinde olduğunu ve sadakate sadakat prensibinin bu tehdide karşı koruma sağladığına işaret eder.

Birçok farklı dinî mizaç konusundaki değerlendirmesinin yer aldığı bir pasajda Royce, sadık failin bir dini, geleneksel anlamda nasıl kabul edebileceğini şöyle tanımlar:

Bu din, ona üstün insan dünyasını anlatacaktır. Ancak din, ona göre pratik sadakatinde gerekli bir etken olmalıdır. O insan, batıl inançlı veya şekilci bir dindar olabilir ya da itikadını ve kilisesini sadece sosyal saygınlık ve kullanışlılığından dolayı kabul edebilir, hatta ahlâktan daha çok bir mistisizm şeklinde algılayabilir ya da ülküsünün sevgisinden daha ziyade estetik bir rahatlık olarak verimli ve gerçek bir dinî deneyim şeklinde yaşamış olabilir.²⁶¹

Din ile sadakat arasındaki ilişki, belirlenmediğinde birbirlerinden uzakmış gibi görünürler. Ancak Royce, sadık bireylerin bağlılıklarının “dinî bir yönünün” bulunduğu mertebeyi fark edeceklerini iddia eder. Bu dinî yönün ortaya çıkması, özellikle ülkünün bilinçli bir biçimde yüceleştirilmeye başlandığı, aynı zamanda ülkünün kaybolmaya yüz tuttuğu zamanlarda olmaktadır.²⁶²

Royce’a göre sadakat; ahlâk ve dinin gelişmemiş, olgunlaşmamış birlikteliğine en iyi örneği teşkil eder. Bu iddia, özellikle Royce’un din ve ahlâk felsefesi arasındaki uygun ilişkiyi belirleme konusundaki endişesi karşısında güçlü bir iddiadır. *The Religious Aspect of Philosophy*’de bu endişe metnin ayrıntılı kurgusuyla örneklendirilir. Birinci bölümde tartıştığımız gibi Royce, ilk önce “ahlâkî feraseti” daha sonra “dinî feraseti” açıklar. Eserini bitirirken Royce, din ile ahlâk arasındaki gerginliğe dikkat çeker; daha o tarihlerde bugün de devam eden tartışmalara ışık tutan, din ve bilimin uzlaş(tırılama)ması konusunda

²⁵⁸ *A.g.e.*, s. 384, 385.

²⁵⁹ *A.g.e.*, s. 385.

²⁶⁰ *A.g.e.*, s. 386.

²⁶¹ *A.g.e.*, s. 385.

²⁶² *A.g.e.*, s. 385, 386.

şöyle der: “insanın en büyük ve en zorlu keşiflerinden birisi, din ile bilimi değil, din ile ahlâkı nasıl uzlaştırdığını keşfetmesidir.”²⁶³

Royce’un ahlâk ve din arasında yaptığı uzlaşma çabası da bu bağlamda anlam kazanır. Nitekim dinin ülkülere sadakat (*loyalty to causes*) ve ahlâkın da bilinçsiz dindarlıkla (*unconscious piety*) oluşan adanmanın bir formu şeklinde anlaşılması, ‘ahlâkî feraset’ ile ‘dinî feraset’ arasında mümkün bir uzlaşmaya işaret edebilir. Kanaatimizce Royce dini ülkelere sadakatin bir formu, yani ülkelere sadakatten sadece biri olarak ele almaktadır. Başka bir ifadeyle din, bu hâliyle onun anlayışında kendisine bağlanılabilecek kayıp ülkülerden biri, belki en başta geleni ancak biricik sadakat nesnesi değildir. Ahlâk, şuursuz dindarlıkla oluşan bir bağlanma şekliyken; din, ülkelere sadakat, yani bu dünya için olamayacak kadar değerli ülkelere tam bir bağlanmayı veya ‘imanı’ ifade eder. Dolayısıyla Royce’da din ve ahlâk, aynı şey demek olan din ve sadakat arasındaki ilişki daha net bir şekilde ortaya çıkar. Nitekim Royce’a göre, ülkelere sadakat olan din olmadan ahlâkî bağlanma, yani şuursuz dindarlık, tam bir bağlanma veya sadakat olamayacaktır. Eğer Royce’un din ve ahlâk anlayışı başka türlü ifade edilip değerlendirilecek olursa ahlâk, şuursuz bir dindarlık ve bu dindarlığa bağlanmayken, din aşkın olana sadakati, yani imanı ifade eder.

The Philosophy of Loyalty’de sadece bir işaret olan bu şey, *The Sources of Religious Insight*’de Royce tarafından daha da geliştirilir. Bu eserinde Royce, “sadakatin sadece ahlâkî ferasetin değil aynı zamanda dinî ferasetin de kaynağı olduğunu” ileri sürer.²⁶⁴ Burada *The Philosophy of Loyalty*’deki tanımını tekrarlayan Royce sadakatin, bireyin bir ülkeye içten, pratik ve tam bir bağlılığı olduğunu ifade eder. Ancak önceki bölümde ele alınan ahlâkî öznellik paradoksuna ait provakatif bir uyarıya yer veren Royce, bir ülkeyi seçebilmeniz için “ilk önce ve her şeyden önce onu bulmanız gerekir,” der:

İlahî bir lütfun her zaman geldiği söylendiği gibi dışarıdan ve yukarıdan size gelen şeyleri bulacak olan her zaman sizlersiniz. Ülkü, dinî bir objedir. İhtiyacınız olan budur. Dünyanızda onun varlığı, ruhlar diyarından size gelen bir armağandır. Bu armağan sizin kendinizden değil, size kurtuluşun yolunu gösteren dünyanın isteğiyle gelir.²⁶⁵

²⁶³ *A.g.e.*, s. 378 vd.

²⁶⁴ Royce, *SRI*, s. 206.

²⁶⁵ *A.g.e.*, s. 206.

Gerçektende Royce’a göre doğru sadakat (*true loyalty*), ahlâkın ve dinin tam bir sentezidir.

3.5. Sadakat: Ezeli Olanın Tezahürü

Bir etik sistemde metafizik unsurların yeri ve değeri sürekli sorgulanır. Nitekim etik sistem ve hayatta ortaya çıkan derin acıların metafizik düşüncelerden daha *kapsamlı* olduğu olgusu, kendi başına kalıtsal güçlükler içerir. Bununla birlikte metafizik düşüncelerin, fizik dünya ve etik bir sistemden koparılacağı ve en sonunda alt edilebileceğine dair düşünceler de pek anlamlı gözükmemektedir.²⁶⁶ İşte Royce etik sistemini tamamlamak ve açıkladığı gerçeklik üzerinde hiçbir öznel hak iddia etmeyen ama başından beri yalnızca ‘Ezelî-Ebedî’ (*Eternal*) olana inanıp onun peşinde olduğunu açıklayarak meydan okuyan “günümüz pragmatistine” (James) cevap vermek için bağlanmanın metafizik boyutuna geçer.

Sadakat ile din arasındaki ilişkiyi “sadığın rasyonel bir süreçten geçmemiş, bilinç-dışı dindarlığı” şeklinde inceledikten sonra sadakatin yeni bir tanımını yapmak ancak mümkün olabilir. *The Philosophy of Loyalty* adlı eserin sekizinci ve son bölümünde Royce, iki sadakat tanımı daha ileri sürer.

[Tanım 1]: Sadakat; bireysel benliğin eylemlerinin formundaki yaşamın insanüstü birliği ve bilinci olan Sonsuz, Ezeli- Ebedî (*Eternal*) olana, mümkün olduğunca bağlanma iradesidir.

[ve]

[Tanım 2]: Sadakat, ezeli olana İnanma ve bu inancı insanın pratik hayatında ifade etme İradesidir.²⁶⁷

Royce’un ikinci tanımı nasıl değerlendirdiğini hesaba katmak çok önemlidir. Royce, okuyuculara bu tanımı hâlâ savunduğunu ancak hocası ve arkadaşı James’in inanma iradesinden (*will to believe*) faydalanarak yeniden formüle ettiğini söyler. “Birey olarak insanın görüş açısını ele almayı tercih ederseniz, alelade tecrübelerimizde

²⁶⁶ Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” s. 276.

²⁶⁷ Royce, *PL*, s. 357.

gördüğümüz şekliyle dünyaya bakmaya ısrar ederseniz ve kısaca tarif edilen metafizik doktrinini sergilenebilir bir felsefe olarak değil de ideal bir hayat teorisi olarak değerlendirirsiniz.”²⁶⁸ Royce, bu son ifadeleri yeni sadakat tanımının, metafizik şekliyle, kendisinin son tanımı olduğunu belirterek bitirir. Royce’un son sadakat tanımını yaparken iki formül sunmasının amacının ne olduğuna dair yanlış yorumlara yol açabileceği gerçeği göz ardı edilerek özellikle Royce’un tanımının “*metafizik formu*” içinde değerlendirip “son tanımı” olarak ifade etmesi gerçeğine dikkat etmezsek; pragmatist formülün son söz olduğu yanılgısına düşebiliriz. Metin içerisindeki tanımı okuyacak olursak Royce’un ilk tanımda ‘yaşamın birliği (*unity of life*) ile inanma iradesi şeklinde adlandırılan şeyin, ikinci tanımı ortaya atarken bilinçli bir şekilde ‘fâni âlem’, yani yaşadığımız hayat (*practical life*) arasındaki farkı açıkça ortaya koyduğunu görürüz. Her iki tanımın da bu açıdan dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekir.²⁶⁹

The Philosophy of Loyalty hakkında Royce’un çağdaşları tarafından yapılan eleştirilerde Sonsuz Âlemi (*Eternal World*), *The Spirit of Modern Philosophy*, *The World and the Individual* ve Royce’un 1903 tarihli APA Başkanlık Bildirgesi olan “*The Eternal and the Practical*” adlı çalışması ve yazılarındaki ifadelerine bağlı kalacak şekilde insanüstü bilincin mevcudiyeti olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. J. W. Scott’un, *The Philosophy of Loyalty* ile ilgili yaptığı değerlendirmesinde de bunu ifade ettiğini görürüz:

Royce’un son derece gerçek, her şeyi kapsayan –kişisel deneyim (*individual experience*) kavramı– insanoğlunun doğru şekilde düşünmeye veya sadık bir şekilde hizmet etmeye çalıştığında görülen rasyonel ortak ruhun gerçekliği –yazarın “Sonsuz Âlem (*Eternal World*)” olarak adlandırdığı şeydir. Yazar, bu en üstün (*supreme*) şekilde gerçek ve her şeyi içeren kişisel deneyimi –insanın doğru bir şekilde düşündüğü ya da sadık bir şekilde hizmet ettiği her yerde ortaya çıkan rasyonel ortak ruh gerçekliği– “Ebedî Âlem” olarak adlandırmaktadır. Bundan da Sadakat’in nihai tanımını türetir. Sadakat, mümkün olduğu sürece, Ebedî olanı ortaya koymak için irade göstermektir; yani hayatın, bireyin kendi eylemlerindeki bilinçli ve insanüstü birliğidir.²⁷⁰

Bir başka eleştirmen, Royce’un sadakat felsefesini şu şekilde tanımlar:

Rasyonalist ve idealist bir etik sistem, sonuçlarıyla veya içeriğiyle enerjizm, mükemmeliyetçilik (*perfectionism*), etik idealizm olarak farklı şekillerde tanımlanan ve Sokrates’ten Platon’a, Lotze’ye, Green’e, Wundt’a ve Paulsen’e kadar hemen hemen bütün büyük düşünürler arasında değer gören

²⁶⁸ A.g.e., s. 357.

²⁶⁹ Schell, *JRPL*, s. 227.

²⁷⁰ Bk. Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” s. 275.

düşünce ekolüyle ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Bu yeni bir doktrin değildir –sadece kullanılan terimler yenidir–; bunun temel öğretileri ahlâk bilimi kadar eskidir.²⁷¹

Scott, son konuyla ilgili olarak aynı fikirleri paylaştığını ifade ettikten sonra, “Pragmatizm” alt başlığında ifade edilenleri, “*eski düşünce tarzlarına yeni isimler verdiği*” şeklinde değerlendirmesi, onu üstü kapalı bir biçimde eleştirdiğini gösterse de Royce’un bu çalışmasının böyle bir hükme varmasına neden olduğunu belirtir.²⁷²

Bu eleştirmenlerin yaptığı yorumlar, yukarıda yapılan (Tanım 1) Bireysel Ben (*Individual Self*) metafiziğinin ne şekilde değerlendirileceğine dair ipuçları olarak kabul edilmelidir. Royce’un, hareket eden, bilinçli ve içerisinde tüm insan hayatının birlikteliğini barındıran Bireysel Ben kavramı, tek bölümlü Fichteci ve iki bölümlü Lotzeci idealistik bir tariftir. 1896’dan beri Royce’un *ben* tanımlaması ileri sürdüğü “Fichte’in çizgisi”, burada Lotzeci materyalizmle dengelenmektedir.²⁷³

The Philosophy of Loyalty’nin sonunda yer alan Royce’un metafiziksel düşünceleri Fichteci etik idealizminin etkisini sergilemesine karşın, Yeni-Kantçı idealistlerin gösterişli iddialarına yönelik yapılan Lotzeci uyarıyla bunlar Royce’un felsefesinde değişime ve açılımlara ulaşır. Bu filozofların görüşleriyle ilgili bazı açıklamalar yapan Royce, yaptığı biyografik tariftten sonra Fichteci felsefeyi kısaca değerlendirir. Fichte’in felsefesini cesur ve mübalağalı bir doktrin olarak gören Royce, Kant’ın kendisinin “Fichte’in fantastik kâinatında yer bulamadığını” ve “Beni dostlarımdan koru” diyerek yeni talebesini cesaretlendirdiğinden açıkça pişman olduğunu ifade eder. Fichte’in sadece Kant’a ait geleneklerden kurtulmadaki değil, aynı zamanda Kant’ın yüceliğini sadece varsaydığı ahlâkî düzenin özünü kavramadaki kararlılığı da fantastiktir²⁷⁴ diyen Royce, bunu fırsat bilerek kendisiyle Fichte arasına biraz

²⁷¹ Bu çeşit çalışma ve makaleleri çoğaltmak mümkünse de Royce’un sadakat anlayışını, kapsamlı ve derinlemesine analiz ederek ele alan *Eleştirilerden* bazıları şunlardır: Frank Thilly, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The Philosophical Review*, No. 17, (Eylül 1908), s. 541–548; Frank Chapmann Sharp, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, No. 6, (Şubat 1909), s. 77–80; David Saville Muzzey, “Review of *The philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The International Journal of Ethics*, No. 29, (1909), s. 509, 510; A.K. Rogers, “Review of *The philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, Vol. 15, (Ocak 1918), s. 9–22.

²⁷² Scott, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce,” s. 270.

²⁷³ Clendenning, “Royce’un Frank Thilly’e 06 Mayıs 1896 tarihli mektubu,” *LJR* içinde, s. 346, 347.

²⁷⁴ Bk. Royce, *SMP*, s. 153, 155.

mesafe koyar: “Bu idealizm (...) gerçek bir idealizm değildir. Fichte’in dış ve doğal düzene dair tüm basit düşünceleri, gerçekten sadece cesur değil, aynı zamanda tamamen haksızdır.”²⁷⁵

Kutsal kişilik (*divine personality*), insana benzer bir şekilde inşa edilir. *Sadık Ben* ve *kişilik* hem Lotze hem de Royce için etik bir kavramdır. Santayana’nın, Lotze hakkındaki tezinde ifade ettiği üzere kişilik, “yani karakter ve güçten oluşan birliktelik” Lotze için bir –gerçek birliktelik türüdür– “bunlar, kâinatı oluşturan parçalardır ve kendinde varlık (*self-existent*) olarak evrenin birlikteliğini de oluşturur.”²⁷⁶

Royce’un ilk formülü sadakat ile hakikat arayışı arasındaki ilişkiyi daha açık hâle getirmektedir. Hakikat arayışı, sadakatin desteğiyle hakikat ülküsüne doğru sevk edilmektedir. Kutsal Ben (*divine Self*), “sadık faillerin çalışmaları ve ülkülerin uyumuyla gerçekleşen hayatın bilinçli ve insanüstü birlikteliğidir.” İlk formüle göre yukarıda da ifade edildiği gibi Tanrı ilkel ve pagan bir anlayışla insana benzetilir. Sadık amellerimiz, Tanrı’nın sadık amelleridir (*God's loyal deeds*). Bizler ülkülerimiz doğrultusunda dinî inancın (*religious piety*) bilincindeyiz; çünkü bizler biliyoruz ki yerel ve özel ülkülerimizle biz, ‘Tanrı’ kelimesini kullanırken, aslında, “hayatın birlikteliği”nin (*unity of life*) içerisinde olan ülkü ağının (*web of cause*) bir parçasıdır” demek istiyoruz.

Sadakatte özveri (*sacrifice*) vardır; bir yanıyla sadakat fedakârlık gerektirir, “sadakatim nasıl olmamı gerektiriyorsa öyle olmalıyım,”²⁷⁷ özveri de bulunmayı seçtim, zira ülkümün iyi olduğunu biliyorum. Royce, *The Philosophy of Loyalty*’de özveriyi, *The Religious Aspect of Philosophy*’de anlattığı, sempati ve özveriyle, bencillığe karşı nasıl işe yaradığıyla ilişkilendirir. Bizler, üstün kişilik ülküsüne sadık olduğumuz zaman, kendimizi ilgilendiren şeylerin dışında bir şeye adanırız. Ancak Royce’un *Urbana* denemelerinde Azizle (*Saint*) ilgili olarak yaptığı tasvirde gördüğümüz gibi, çile odaklı bir ahlâk felsefesi, ahlâk için gerekli olan şeylerin özünü yok eder.

Bununla birlikte, sadakate odaklı bir ahlâk felsefesinde kendini savunma (*self-assertion*) ve ifade unsuru yer almaktadır. Çünkü benim kim olduğumu, sadık olduğum şeyler belirler; sadık amellerim, kendimi ifade etme (*self-expression*) eylemlerimdir. Şayet beni tanımak istiyorsanız, bir ülkeye bağlanmak için itina gösterdiğim şeyleri bilmeniz

²⁷⁵ *A.g.e.*, s. 155.

²⁷⁶ Lotze, Royce ve Santayana arasındaki ilişkiyi detaylı incelemek için Kuntz’un “Giriş” yazısına bk. Paul Kuntz, “Introduction”, *George Santayana’s Lotze’s System of Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 1971, s. 218.

²⁷⁷ Royce, *PL*, s. 210.

gerekir; kendim olmak demek, bu yükümlölüklerle bağlı olarak hareket etmem demektir. Uygun bir şekilde anlaşıldığında sadakatin, özveri ve kendini savunmanın bir birleşiminden ibaret olduğu görölmektedir. Sadakatin ifade edildiği kendini savunma ile özverinin birlikteliği, içimizde var olan daha yüce bir sosyal bilinç birlikteliği sayesinde özel ilişkilerimizi oluşturan bir bilinç hâline gelmektedir. Bu, daha yüce bir birliktelikte “kendimizi kaybetme” (*losing ourselves*) sürecini tarif etmez; birliktelik, eşsiz ölkümüze etkin ve özel bir şekilde bağlanmamızla mümkün olur. Sadakatle kendimizi kaybetmeyiz, aksine kendimizi buluruz veya özgür bireyler hâline geliriz.²⁷⁸

Royce’un ilk formölüyle ilgili ilave bir görüş yeniden vurgulanmalıdır. Sadık faillerin son yönelimi olarak öne sürölen kutsal kişilik (*divine personality*), bağlılıkların özündeki bilinç-dışı dindarlık bilinç seviyesine getirildiğinde *kendinde Birey* seviyesine gelir.

Royce’un sadakat felsefesindeki Tanrı, onun teodisesinin dinamik, değişken (*changing*) ve acı çeken Tanrı’sıdır (*suffering God*). Sadık bağlılık, ‘biz’ ve Tanrı’nın kötölükle mücadelesinde kendini ortaya koyar. Bu yüzden Dewey, Royce ile paylaştığı “toplumsal” vurgusundan ötürü, pragmatist arkadaşı James’ten daha iyi bir şekilde bu konuya hâkim olmuştur.²⁷⁹

3.6. *İnanma İradesi Olarak Sadakat*

Royce’un, James’in inanma iradesinin formölasyonu olan, sadakatin ikinci tanımını, birinci tanımın ayrıntılı olarak incelenmesi anlamına mı gelmektedir? Bunlardan ikincisi James’ci felsefeden alınan bir tanım mıdır? Royce, sadakatin yeni tanımını “daha sade, gösterişsiz ve daha açık” bir şekilde yeniden yapabileceğini iddia ederek ikinci tanımını ortaya atar.²⁸⁰ Bu iki tanım, birinci tanım üzerine yapılan bir açılımı gibi değil de birbirinin aynısı

²⁷⁸ *A.g.e.*, s. 311.

²⁷⁹ Dewey, *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press, 1934, s. 42. Royce’un Tanrı’yı anlama yolu Dewey’in eserinde yaptığı tasviriyle birçok yönden uyumaktadır. Hayatın ‘din’ olarak adlandırılabilen tüm olası alanlarını kuşatacak ve onlara rahat bir nefes aldırılmayı mümkün kılacak bir din anlayışı ortaya çıkarma çabalarının da etkisiyle Dewey, Tanrı’yı “bizleri arzulara ve hareketlere teşvik eden tüm ideal gayelerin birlikteliği” olarak tanımlamaktadır (s. 42).

²⁸⁰ Royce, *PL*, s. 357.

gibi de görünebilir. Pekâlâ, Royce, tanımların son noktada birbirine tamamen benzer olmasını mı istemiştir? Bu tanımlar birbirinin eşdeğeri midir? Bu noktada Royce’un cevabı hem evet hem hayırdır.

The Philosophy of Loyalty’nin “*Sadakat, Hakikat ve Gerçeklik/Loyalty, Truth and Reality*” başlıklı VII. bölümünde Royce, pragmatist anlayışın hakikat (*truth*) yaklaşımına karşı bir polemik başlatır. Bu görüşler, Royce’un sadakatin ‘inanma iradesi’ şekliyle anlaşılabilirliğini neden düşündüğünü açıklamaya yardımcı olur. Bununla ilgili pasajlar, Royce’un “bireysel ülkülere bağlılığın –birliğin iyi olduğu olgusu kadar– gerçek bir birlik olan toplanmaya da (*collection*) açık olması gerektiğini” öne sürdüğü tezinde karşımıza çıkar. Ülkülerin, sadakat sayesinde somut bir olgu –“ki bu, insanî seviyeden daha yüce bir deneyim için somut bir olgudur”– hâline gelen bir ‘iyi’si vardır. Kendisinin hakikatle kastettiği şeyi pragmatizmin dile getirip getirmediği sorusuna göndermede bulunarak Royce, şu ifadelerle yer verir:

Bir hakikat iddiasında bulunan bir insanın bu iddiası, bir ameldir –“bazı olgulara dair pratik bir tutum, etkin bir onaydır (...)”- diyen meslektaşımınla tamamen hemfikirim. Bir insanın kendi bireysel deneyimiyle bu anlayışı (ve hakikati) doğrulama çabasının, iddialarımızla elde ettiğimiz deneysel sonuçlar arasındaki pratik bir benzeşim şeklinde anlama girişiminin, bireysel hayatlarımızda kaçınılmaz olarak hakikati arayış ülküsündeki tüm teşebbüslerimize eşlik eden ve destekleyen bir çaba olduğunu kabul etmekteyim.²⁸¹

Royce’a göre hakikat, nihai bir ülküdür ve hakikati arayış (*truth-seeking*) da sadakatin nihai formudur. Hakikat arayışının nihai bir ülküyü amaçlaması gerektiği görüşünü reddeden James’ci pragmatizm, bir hakikat teorisi olarak yetersiz kalır. Bu durumda bu iki tanımın eşdeğerde olduğu söylenebilir; birincisi, ikincisinde ima edilenleri daha da anlaşılır kılar. *İnanma iradesi* açısından ikinci formülü tercih edenler, sadık bağlılıklarda olması gereken dinî nitelikli mertebeyi bilinçli bir şekilde yansıtmayan sadık faillere benzerler. Böyle insanlar, sadık bağlılık çalışmalarına başlarlar ancak bu bağlılığın tüm metafiziksel uzantılarını gösterenler kadar samimi değildirler.

İnanma iradesi olarak algılanan sadakatin, birinci formülle eşdeğer olmadığını gösteren önemli bir yol bulunmaktadır. Aydınlatılmış sadakat, –sadakate sadakat ilkesinin uygulandığı yansıtılmış sadakat– bir bireyin ülküsünün, bir bütün olarak tüm bilinçli hayatların ilgi alanına katkıda bulunduğu inancını gerektirmektedir. Hatta bağlılığın bizzat

²⁸¹ *A.g.e.*, s. 324, 325.

kendisi, seçilmiş bir ülkünün özelliğini ve ödevin benzersizliğini yansıttığından ötürü bir kez evrenselleştirildikten sonra, bireyin ülküsünün, mutlak olanın evrenselliğine iştirak ettiği inancını zorunlu kılmaktadır. Çünkü ortaya çıkan, inanma iradesi olarak anlaşıldığında, ne ise onun aynısıdır.

Bu sebeple dünyanın tüm hakikatlerine sadık olma çabalarımda başarısız olabileceğim olgusu, kabul edilebilecek bir olgudur ve bilinç dünyasının bir parçasıdır. Hakikate sadık kalma konusundaki çabalarımın başarısızlığı, sadece dünya hakkında gerçek iddialarda bulunmaya çalıştığım sürece mümkündür. Bu yüzden bütün bu çabalarım, dünyanın bilinçli hayata dair planındaki birlikteliğin bir parçasıdır. Royce’a göre, çabalamalardan sonra ortaya çıkan başarısızlık, bir tür başarı sayılmalıdır; zira bu çaba, dünyada, tüm bilinçli hayat planıyla birlikte kendi yerimi belirleme çabasıdır. Dolayısıyla “Bu birlikteliğin dışında kalamam. Onun varlığından kaçamam”²⁸² şeklinde düşüncelerini ortaya koymuştur. Tam olarak yansıtılabilen sadakat, insanın harcanan emeğe değer ülküsüne, inanma iradesinden çok daha fazla bir şeydir.

Ancak Royce’a göre, daha baskın olmasa da, tanımların niye birbirine eşdeğer olmadığına dair ikinci bir neden bulunmaktadır. Kaynağına bağlı felsefi tavrıyla uyumlu olarak, ikinci formül diğer bireylerden bahsetmeksizin tek bir bireyin pratik hayatına odaklanmıştır. Royce’un sadakat felsefesinin –‘ülkülerin insanüstü olması’ şeklindeki orijinal tanımlamadan, ‘kayıp ülküler anlayışına kadar– her aşamasında, kapalı, nadiren de açık bir toplumsal bakış açısı vardır. Daha önce gördüğümüz gibi sadık Ben, aslında doğal olarak sosyal bir Bendir. Ülkülere bağlılık, temelde sosyal bir uğraşıdır. James, kendi tezini bireyin deneyimlerine öylesine uyarlar ki; hakikat arayışını ve dinî bağlılığın (*religious commitment*) önemli bir unsurunu gözden kaçırır.

Royce’un Jamesçi bireysellik ile yakından ilgilenmesi, *The Sources of Religious Insight*’da beliren anlayışın önemli bir bölümünü oluşturur. Bireysel deneyim, bir dinî içgörü kaynağıdır. Ancak bu, kendi başına “yetersizdir ve desteklenmesi gerekmektedir.”²⁸³ Sürekli olarak “diğer bireylerin farklı ve yeni dinî deneyimlerini araştıran” James, “tüm bu ateşli ruhların aramış oldukları şeyi” –Royce’un deyimiyle “ruhun kendi öz yerini”–

²⁸² A.g.e., s. 371.

²⁸³ Royce, *SRI*, s. 33.

belirleme olanağına sahip değildi.²⁸⁴ Tanrı'nın varlığına dair bireysel deneyimler, resmin sadece bir bölümünü oluşturur. Bir pasajda bunun sebebi şu şekilde açıklanır: “Bizler hepimiz birer farklı üyeyiz” ve işte bu farklı oluşumuz dolayısıyla ki kendi kurtuluşumu bulsam bile “tüm kardeşlerime kurtuluş yolu bulamadığım sürece kendi kurtuluş yoluma dair herhangi bir görüşe –içgörüyeye– sahip olamam.”²⁸⁵

Formüllerin değişikliği ve karışıklığı, Royce'un tam da gerçek ve aydınlatılmış sadakatının temelinde yatan bilinçsiz dindarlığa dair güçlü duygularını ifade etmektedir. Sadık, sadakati ölümsüz –sonsuz– bir şeye inanma iradesiymiş gibi algılayabilir ancak sadakati aydınlatılmışsa bu, gerçekten evrensel özün –Ben'in– amellerine bir iştiraktır. Aksi takdirde sadakat, sonsuz olana yönelik, onun hakiki kurucusu olmaksızın, sadece geçici bir çaba ve davranış olacaktır.

Royce, iki formül ileri sürdükten sonra, iki sadakat tanımını tek bir maddede birleştirir: “Sonsuz olanı bireysel nefislerin –benlerin– amelleri vasıtasıyla ve yine onlarda gösterme iradesi.”²⁸⁶ Burada Royce'un nasıl okunacağını bilmek güçtür. Birey Nefsi veya Yüce hayat hakkında konuşmak ya da bireysel Nefislerin amelleri üzerine yoğunlaşmak: “Bunların her ikisi de aynı madalyonun iki farklı yüzünü ortaya koyar.” Ayrıca yapay tanım bize, her bir formülün önemli bir içeriğinin, kendine ait öz öğelerinin olduğunu da gösterir. Yapay tanım, şimdi ele alacağımız yeni bir din tanımının Royce tarafından yapılmasıyla ortaya çıkar.

3.7. Sadakat ve “Din”

Din, ahlâktan amaçlarını gerçekleştirmesini ve kesin bir şekilde yerine getirilmesini bekler. Sadakat birçok yaşamı bir hedef etrafında birleştiren bir ülküye adanma şeklinde değerlendirilecek olursa dinî bir görünüm içerir. Sadakat, farklı yapılara sahip ve hem kendiyle hem başkasıyla çelişen, çatışan varlıklar olan insanın hedeflerinin birleşmesini amaçlar. Böyle bir birleşme doğaüstü ve insanüstü bir anlama sahiptir. Bu noktadan hareketle Royce, din ve sadakat arasında bir anolojik ilişki kurulabileceğine inanır.

²⁸⁴ *A.g.e.*, s. 30.

²⁸⁵ *A.g.e.*, s. 34.

²⁸⁶ Royce, *PL*, s. 377.

Schell'in de ifade ettiği gibi Royce, *The Philosophy of Loyalty*'nin sonunda, kendisinin sadakat felsefesi olarak anlaşılan bir din tanımı ileri sürer. Yine de burada yapılan din tanımı onun için çok az bir anlam ifade eder; bu sonuca ulaşmak için, bu eserin titizlikle ele alınması gerekir. Bu “sadakat dini”ne göre dinin temelinde sadakat duygusu yatar ve bu din, onun, sadakat etiğiyle tamamlanır. Başka bir ifadeyle ‘en yüksek iyi’ye veya ahlâkın temel ilkesine ancak doğru tanımlanmış sadakat/din ile ulaşılabilir. Bununla birlikte Royce’un dinin tanımlamasında gösterdiği çaba, birçok ilginç sonuçlara yol açar. Royce, dinin “herhangi bir formda –şekliyle–, daima insanüstü dünyayı yorumlama ve ondan faydalanmaya yönelik bir çaba” olduğunu ifade eder.²⁸⁷

Royce, –bizi ilgilendirdiği kadarıyla söyleyecek olursak– din, aşağıdaki şekilde tanımlanabilir der: “*Tarihî formlarındaki en yüce şekilleriyle din, hem sonsuzluk hem de sadakat ruhunun duygu vasıtasıyla ve uygun bir hayal gücü faaliyetiyle yorumlanmasıdır.*”²⁸⁸ Kitabî dinleri tam olarak ifade etmeyen bu tanımlamada öne çıkan üç unsurun incelenmesi gerekir: Yorum (*interpretation*), duygu (*emotion*) ve hayal gücü (*imagination*).

Royce’un düşüncelerini oluşturma yöntemi bakımından bu yorum, *The Religious Aspect of Philosophy*'nin din tasvirindeki pratik din görüşünün bir bölümünü oluşturken, *The Philosophy of Loyalty*'nin hâkim anlayışını, hatta başka türlü söylersek, ana rengini oluşturmaz. Nitekim sadakat sonsuz olanı ilan etme iradesi ise yorum da sonsuz olanı ilan etme çalışmalarında bir yöntem olarak yer alır. Yorum, daha önceki çalışmalarını özetlemeyi düşündüğü *The Problem of Christianity*'deki din tanımında önemli bir yer tutar.

Yorum, Royce’un “hata ihtimali” tartışmasıyla ilgili olarak yaptığı özetlemeye dolaylı yoldan dâhil olur. O, hata ihtimalini bir olgu olarak ele alırken olgu-değer probleminin bir yönüne de ışık tutar. Royce açısından yorum, dünya bazı yönleriyle bizim için bir sorun ortaya koyduğundan dolayı yapılır. Demek oluyor ki yorum, hata ihtimaline karşı hem düşünen

²⁸⁷ *A.g.e.*, s. 377. Oppenheim’in da belirttiği üzere din, insanı ömür boyu “insanüstü”nü anlamaya, anlamlandırmaya, yorumlamaya ve sadeleştirmeye davet eder. Bu çağrı, insan nefsinin insanüstü dünyaya bağlayan dinin yaşayan bağı kadar mutlaklır.” Oppenheim, *Royce's Mature Philosophy of Religion*, Notre Dame: UP, 1987; s. 38). Royce’un –sadakatle ilgili olarak açıkça yaptığı gibi– dinin farklı iki tanımını sunduğunu söylemek pek gerçekçi görünmemekle beraber, Royce’un din tanımında görülen, “herhangi bir şekliyle” veya “en yüce şekliyle” ifadeleri din tanımının açıklanmasına devam edileceği anlamını taşır.

²⁸⁸ Royce, *PL*, s. 377.

insanın hayatı anlama ve anlamlandırma çabası, hem de içine düşülen buhrandan bir çıkış yolu olarak görülmektedir. Nitekim Royce’a göre hata, “*Hayatımı tanımlamaya veya belirlemeye çalıştığım dünyadaki yerimi yorumlamada içine düştüğüm geçici yanılgiya*” işaret etmektedir.²⁸⁹

Dinin, eşit derecede önemli üç yöne (pratik, duygusal ve teorik) –ki din bize yapmayı, hissetmeyi ve inanmayı öğretir– sahip olarak anlaşılması gerektiği –*The Religious Aspect of Philosophy*’deki– dillendirmesine uygun olarak Royce, *The Philosophy of Loyalty*’de, duygusal ögeyi din tanımına sokar. Sadakat, bu türden bir duyguyu açık ve seçik olarak ortaya koyar. Çünkü bu, pratik eylem ve duygular bakımından bağlılığın doğasını kendi içinde barındırır.

Royce’un din anlayışını belirleyen bu duygu çile (*sorrow*)’dır. Royce’un din anlayışıyla çekilen çile arasında kurulan etiksel mantıksal ve anolojik ilişki onun son dönemindeki mistik yönelimleriyle açıklanabilir. Çile ile sadakat, kötülük ve din arasında kurulan ilişki onun ahlâk anlayışının en belirgin özelliklerini yansıtır.

The Sources of Religious Insight’da inançlar yerine kişilerle başlayarak, Royce “farklı fikirlere sahip insanlarla” yaklaşır ve iletişim kurar. *Sources*’ın son sayfaları, merhametin, tahammülün ve sadakatin “ruhun meyveleri” olduğunun “*niçinini*” (*why*) ve “*nasılını*” (*how*) anlatır. Dinî ferasetin bir kaynağı olarak hem *The Philosophy of Loyalty* hem de *The Sources of Religious Insight*’ın sadakatten bahseden bölümü, özellikle dinî hayatta görülen kayıp ülkülerin sorunları hakkında vakur kelimelerle sona erer. Bu tartışmaların ciddiyetini kabul eden Royce, “*çilenin* dinî görüşle ilgisi nedir” sorusunu sorar. Royce’a göre soru, din kurumu (*office of divine*) için hususi bir önemi haizdir.²⁹⁰

Royce kötülük problemini, “teodise alanından” çekip dinin ve ahlâkın bir parçası olarak derinlemesine ele alır ve “dinî hayatın krallığı”na dönüştürür. Eğer insan hayatı, “büyük ve önemli kötülüklerle” yüz yüze gelmezse kurtuluş için gerçek bir ihtiyaç da olmaz ve böylece “dinin saygın bir mevkii kalmaz.” Eğer insan hayatı temelde çile ise ve kurtuluşa ihtiyacı varsa; ama kötülük de, gerçekliğin doğasına yerleşmişse; dinin bir

²⁸⁹ *A.g.e.*, s. 371.

²⁹⁰ Royce, *SRI*, s. 214.

kurtuluş aracı sunması imkânsız hâle gelir.²⁹¹ Bu nedenle, ya dine hiç ihtiyaç olmaz ya da din, kendisinden beklenen görevi yerine getiremez. Bu kördüğüm, sadece en temel kabullerimizden bazılarına geri dönüp onları incelemekle çözülebilir.

Kötülük ve insan ilişkilerindeki trajedinin mevcudiyeti, dinî inancı bozduğundan, bizim üzerimizde sürekli bir baskı oluşturur. Ancak bu, din ile çile arasındaki ilişkiye bakmanın yalnızca bir yoludur. Royce, din-çile/acı ilişkisi hakkındaki tartışma ve düşüncelerine devam ederken “Acaba çile, dinî görüşü gerçekte nasıl etkilemektedir” sorusu etrafında anlayışını belirginleştirir. Dinin, iyiliğin en sonunda zafer kazanacağını varsaydığını düşünme eğilimi gösteririz. Din, bize ümit ve bazen de kurtuluş güvencesi verir.²⁹² Yapmaya zorlandığımızda veya ihtiyaç duyduğumuzda bu güvenceyi bırakırsak tüm ümitlerimizden vazgeçmiş oluruz.

Bu bakış açısıyla ele alındığında din, ahlâkî kararlılığın acımasız dünyasıyla karşı karşıya kalmamız dışında teselliyle eşit hâle gelir.²⁹³ Sadakatin kendisi, böyle bir bakış altında dinî görünüşünü yitirmektedir. *Pragmatism*’deki “hassas düşünceli” (*tender-minded*) ifadesiyle ilgili James’in iğneleyici sözlerine cevaben Royce, dindar bir insanın iddia edebileceği tek iyimserlik şeklini, dikkatli bir biçimde ortaya koyar:

Dindar bir insan, kendisine kurtuluşun yolunu işaret ettiğini zannettiği dinî bir sürecin zorlukla kazanılmış sonuçlarına, yani sonradan kazanılmış bir iyimserliğe sahip olabilir. Ancak her şeyin insan doğasına uygun olduğu sözüyle başlayan bir insan, din anlayışına verdiğimiz anlam itibarıyla, kendisinin algıladığı iyimserlik türü tarafından dinin dışında bırakılır (...)

İşte böyle bir inanan (...) kardeşlerinin yaşadığı zor durumlara neşeli bir şekilde kaygısız kaldığı gibi, daha ciddi ahlâkî sorunlardan habersiz, basit fikirli bir ahlâkçı gibi olabilir. Ancak insanî kurtuluşun derin ihtiyaçlarını–insan kaybının ve yenilgisinin acılığını– fark edenler, doğal insanın kötü hâlinin vahametini tanımaya başlamışlardır.

Din, özünü, bizim derin ihtiyaç anlayışımızdan –yani kötülüğün hayat içerisinde bir yerinin olduğunu kabul etmemizden– alır.²⁹⁴

Din insanı muhatap alır ve insanı kötülüklerden uzaklaştırmayı hedefler. Bununla birlikte din beşerî değil ilahî bir sistemdir. Bu anlayıştan uzak ve bağımsız olarak Royce, James’i kastederek idealleştirilmiş kötülüklerin varlığı hâlinde bizlerin yeni bir gerçeklik türünün yaratıcısı olacağımızı ve bunu herhangi bir “ahlâkî tatile” (*moral holiday*)

²⁹¹ *A.g.e.*, s. 231.

²⁹² *A.g.e.*, s. 221.

²⁹³ *A.g.e.*, s. 222.

²⁹⁴ *A.g.e.*, s. 224, 225.

müşamaha göstermeden yapacağımızı ifade eder.²⁹⁵ Unutmamak gerekir ki Royce, her türlü sükûneti reddeder. Acıyı özümseme ve idealleştirme süreci, hiçbir şekilde teslimiyet ifadesi değildir. Aksine bu, sadece güçlü yorumları değil aynı zamanda meşakkatli amelleri de içerir. Çünkü bu tür deneyimlerin anlamını “sadece kararlı hareketlerle, cesaretle, sadakatle ve ruhun gücüyle anlarız. Bunlar hiçbir şekilde tembelliği, pasifliği ve mistik aylaklığı” doğrulamaz. Acıyla etkin olarak karşılaşma, hayata yeni bir boyut kazandırır.²⁹⁶

Merhum arkadaşına hitaben Royce, bu yapıcı faaliyetin aslında bir tür iç görüş olduğunu; bu etkinliğin de daha büyük bir resmi görmeye gösterilen çaba olduğunu söyler. Bu tabiatıyla, “*kolay değildir (...) anlık sonuçların denenmesini kabul eden pragmatizm türünün oldukça ötesindedir.*”²⁹⁷

Böyle bir iç görüş bize, ilke bazında bile olsa, belirli bazı kötülüklerin, her şeye gücü yeten bir varlık tarafından ortadan kaldırılamayacağını öğretir. Çünkü bunu bu şekilde yapmak, bizim –şimdi– biliyor olduğumuz en yüce iyilikler için gerekli koşulları yok edecektir.²⁹⁸ Bu anlamıyla ve sadece bu –yani “Acı” terimiyle ileri sürülen yorumlama sürecini içeren bir şekilde ele alındığı– anlamıyla Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*’nin sonunda bize anlattığı gibi gerçeği Leibnizci felsefede bulur.²⁹⁹

Bu yarı (*quasi*)-Leibnizci görüşten iki farklı yorum çıkar: Birincisi, Royce’un *The Problem of Christianity* adlı eserde “değiştirilemeyen kahrolası kader!” (*the hell of the irrevocable*) şeklinde geliştireceği kavram ortaya çıkar. Değiştirilemeyen şey, eylem (*deed*), bir bireyin yaşayabileceği en derin ve en özel kader türüdür: Burada eylemin ve sorumluluğun ağırlığı oldukça fazladır. Ancak Royce, konuyu ölümlü (*live in time*) varlıklar olduğumuz için hiçbir amelin değiştirilemez olduğunu” söyleyerek önemli bir şekilde genişletir. “Biz bir görev yaparken, yaptığımız her görev, ebediyete karışır, çünkü

²⁹⁵ A.g.e., s. 236.

²⁹⁶ A.g.e., s. 253.

²⁹⁷ A.g.e., s. 250.

²⁹⁸ A.g.e., s. 251.

²⁹⁹ Royce’a göre “Dünya, gerçekten Leibniz’in [sic] dediği gibi, olası tüm dünyaların en iyisidir.” Ancak sorun hâla ortadadır: “Bu, gerçek kötülüğün sınırlı varlığının süregelen ilkesine zarar vermeden nasıl olabilir? (SMP, s. 440) On yıl sonra Royce, kendi sorusuna bir cevap arayışı içerisine girmiştir. Sadakat ve kader, sadece bunu yapmasına imkân tanımıştır.

o, değıştirilemez, geri alınamaz.” Aşağıda Royce’un eserinden ilgili pasajlardan bazıları verilmiştir:

Ářık olduğumuzda, diğerinin kaderini kendimizinkiyle birleştirme imtiyazını isteriz. Bundan dolayı, birisi, hem hür iradeden hem de onun fiilî yetkinliğinden tüm bireysel özgürlükleri mahrum etmedikçe bu dünyanın bizimki gibi olmayan trajedileri kolayca yok edilemez. O hâlde dünya hiç olmasaydı böyle bir acıya da gerek olmayacağını biliriz. Ancak kötülükler, kendi iradelerimizle iç içe olduğu zaman bu tür kötülüklerden kurtulmanın tek yolunun, ruhani özgürlüğümüz, itibara duyduğumuz özlemimiz ve diğer kişiliklerle birleşmeye karşı beslediğimiz sevgi, en yüce iyilik olarak görmemizi sağlayan tüm şartların ortadan kaldırılmasıyla mümkün olmaktadır.

Hiçbir Tanrı, sadece yanlış seçim yapmayı değil, aynı zamanda sizi kardeşlerinizin yanlış amellerinin sonuçlarına karıştırmaya imtiyazını vermeden kendini ifade etme lütfünü muhtemelen vermeyecektir.³⁰⁰

Royce’un ‘bizimle birlikte acı çeken süreççi Tanrı’ anlayışının izlerini yansıtan bu ifadeleri, düşünürden düşünöre, beşerî veya ilâhî kaynaklı dinlerden dinlere göre değışen ‘Tanrı’ anlayışlarını, “muhtemelen” kaydı koymakla birlikte, toptancı bir yaklaşımla ele aldığını gösterir. Oysa başkalarının yanlış eylem ve inançlarını revize etmek, ‘iyiliğe davet edip kötülükten men etmek’ bir şey; onların sorumluluklarını paylaşmak başka bir şeydir. Nitekim kişi kardeşini ‘hakikate çağırıdıktan sonraki iyi ve kötü eylemlerinin sorumluluğunu paylaşmaz. Bu anlayış, evrensel hukukun “sorumlulukların şahsiliği” genel prensibine ters düşer.

Royce’a göre bireysel eylemlerin değıştirilemez oluşunun yanında, ‘kaderi birbirine bağlı olan bireyler olmak’ zorundalığımız münasebetiyle, acının bir de toplumsal yönü vardır. Royce’un acı anlayışı ile ilgili bir başka mistik yorumu, Kutsal irade (*the divine will*) ile kurulan yakınlıktır. İnsanoğlu acı çekip ve bunu yorumlayarak mükemmel hâle gelir. Bu tür deneyimler, bizleri gerçekten Tanrı’ya iyice yaklaştırır.³⁰¹

Acıyı ve hayal gücünü sadakatin “yoldaşları” olarak gören Royce, hayal gücünü sadece *The Philosophy of Loyalty*’nin sekizinci ve son bölümünde ileri sürülen din tanımında ele alır. Ancak Royce, ‘acı ve hayal gücünün’, ‘daha yüce, gerçekte etik din türlerinin, yani tam olarak etiksel dinin tüm en yüce formlarının ataları’ olduğunu ileri sürer.³⁰² Royce acıyı, zımni olarak kendi din anlayışının içerisine katar. Ona göre acı, dinî

³⁰⁰ Royce, *SRI*, s. 251, 252.

³⁰¹ *A.g.e.*, s. 253.

³⁰² Royce, *PL*, s. 388.

hayatın doğal ve ayrılmaz bir parçasıdır; dinî teslimiyet ise kayıp ülkülere sadakat olarak algılanır.³⁰³

Royce’a göre, “Mutlak Dinin amentüsü/kredosu” (*creed of the Absolute Religion*) bunu aşıkâr kılmaktadır. Dinî bağlılığı sadakat olarak algılamak, aynı zamanda bize dogmatizmden uzak durma imkânı tanımaktadır. Bu durumda dinî bağlılıklar tüm türleriyle değerlendirilebilmektedir. “Daha yüce etik dinlerin gerçek içeriği ve muhtevası, efsanelerde ve diğer sembolik betimlemelerde son derece zengindir. Bu, duygusal anlamda, detayları belirginleştirme ve betimleme anlamında zenginliktir.”³⁰⁴ Bu sembolik tanımlamalar, duygusal anlamlar ve belirgin detaylar, Royce’a göre, her zaman mutlak hakikatin karakterize edilmesine yönelik çabalardır. Bu mutlak hakikat aşağıdaki “olgularda” görülmektedir:

Birincisi, rasyonel birlik ve dünya hayatının iyiliği; diğeri cehaletimize karşın onun gerçek ancak bize görünmeyen yakınlığı; bir diğeri, mevcut deneyimdeki kısırlığımıza rağmen anlam doluluğu; diğeri biri ahlâkî varlıklar olarak onun (Mutlak’ın) kişisel kaderimizle ilgisi; son olarak da, bir insanın dostuyla konuşuyormuş gibi, gerçek insani sadakatimiz sayesinde –tıpkı Musa gibi– dünyanın gerçek iradesiyle yüz yüze gelme kesinliğimiz.³⁰⁵

Bunlar, Royce’ta, Mutlak Dinin kredosunu oluşturur. Ancak Royce niçin burada “kredo” kelimesine yer verir? Muhtemelen ‘kredo’ deyişi, Mary Mahowald’un Royce felsefesini “idealist bir pragmatizm” olarak görmesiyle kısmen açıklanabilir. Schell’e göre Mahowald, Royce’un alıntılanan bu son pasajını, “Mutlak Dinin kredosu”nu oluşturma çabası şeklinde görmez. Bunun yerine o, pasajı, Royce’un Tanrı kavramının bir “*mutlak Hakikat*”, “*mutlak Gerçeklik*” ve son olarak sadakat felsefesiyle “*mutlak Ülkü*” kavramı hâline geldiğini ifade etmek amacıyla kullanır. Yirminci yüzyılın sonlarındaki mutlak anlayışımız, sadece bir soyutlamadır, teoriktir, uygulaması yoktur ve hayatla ilgisi bulunmamasına karşın,³⁰⁶ Mahowald, Royce’un mutlağının samimi, yaşamla bağıntılı ve pratik olduğuna işaret eder:

Onun artık bir soyutlama değil gelecek deneyimleriyle ilgili mevcut fikirlerimize yol gösteren, kendimizin ve dünyanın etkin bir Ülküsü olması için sadakatle ona [Mutlak’a] dostça davranırsak işte bu tür bir sadakat, bizim için ve diğerleri için gerçekten ve hakikaten –hem kendimiz hem de

³⁰³ Schell, *JRPL*, s. 239.

³⁰⁴ Royce, *PL*, s. 390.

³⁰⁵ *A.g.e.*, s. 390, 391.

³⁰⁶ Schell, *JRPL*, s. 240.

diğerleri için– beklentileri pratik olarak tamamlamaya yardımcı olur. Bu sadakat, Royce’un mutlağına verilen tek yeterli pratik yanittir.³⁰⁷

Royce’un Mutlak tartışması, Hristiyan teolojisinin izlerini taşır. İnsanı oluşturan bütün bilgi ve birikimi, diğer çevre unsurlarıyla birlikte insanı varlığa çıkarır. Ancak insan yaratılmış olmaz. Yani insan kendini farklı kılan şeylerle diğer insan ve şeylerden ayrılır. Dolayısıyla ‘beni yaratan’ ile ‘beni oluşturan’ arasında, derece değil mahiyet farkı vardır. Oysa yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Royce’un Mutlak’ı cisimleşmiş ve insan formunu almıştır. Bu Mutlak, yekpare (*monolith*) değildir; farklı gerçeklerimizin, hedeflerimizin ve ülkülerimizin bir toplamıdır. Buradaki Mutlak tartışması, bireylerin kendilerini adadıkları birçok farklı ülküler için Royce’a yeni ve farklı bir alan açar.

Royce, ‘bu dünya için olamayacak kadar iyi ülküler’ hakkında konuşurken *birci metafizik* dilini kullanır. Bu anlayışa yaslandığı her durumda da, insanların kendilerini adadıkları, dinî olanlar dâhil olmak üzere, birçok farklı ülkeye alan açma konusunda dikkatli davranır. Royce, *The Philosophy of Loyalty*’nin sonlarına doğru, insanlık tarihindeki zengin dinî hayat farklılıklarına geniş yer verir:

Dinî hayal gücünün tasvirlerinde kullandığı alegorik hikâyeler, semboller ve tarihî olaylar ki bunlar az ya da çok kutsaldır ve kutsalın “gerçek görünüşünün” (*real presence*) bir anda bize gösterildiği ve derunî hayatın bizden gizlendiği gelip geçici olgulardır. Dinî hayal gücünün bu olguları, asırlar boyu devam etmektedir. Ancak bunlar bölgeden bölgeye, ulustan ulusa ve ırktan ırka farklılıklar göstermektedir ve böyle de olmaları gerekir. Bu sembollerle dünyanın bireysel, bilinçli ve etik birlikteliğinin canlı hakikatini görenler, saymaca/nominal kredo veya kiliseleri ne olursa olsun mutlak dine sahip olurlar.³⁰⁸

Royce’un, bilinçsiz dindarlığın bir türünün, sadakatin tüm aydınlanmış formlarının temelinde yattığı fikri, bu gibi ülküleri bir araya getirmede şablon olmasını sağlar.

Royce’un metafiziği, *The Philosophy of Loyalty*’de değişime uğramakla birlikte, düşüncelerinde yıllardan beri özde var olan sürekliliğin içindeki derin hususların bazılarını anlamamıza imkân tanır. Schell’in alıntıladığı Royce’un aşağıdaki ifadeleri, onun idealist epistemolojiden bir çeşit dönüşü şeklinde değerlendirilebileceği gibi olgun ve eleştirel döneminde vardığı noktayı da gösterir. “Dünyanın varlığı, onun herhangi bir zamanda, tecrübelerime sunduğu bir sorunun yorumlanmasından ibarettir,” yani dünyanın varlığı, sorunun yorumlanmasını gerektirir. Nitekim Royce’a göre, sorun varsa yorum ancak o

³⁰⁷ Mahowald, *An Idealistic Pragmatism*, s. 137, 138.

³⁰⁸ Royce, *PL*, s. 397.

zaman yapılabilir. Dünyanın varlığı bir sorun olarak karşımızda duruyorsa problemin yorumlanması gerekir. Royce, inanç yerine yorum üzerinde yoğunlaştığından, tanımında belirli kalıplar yerine “birçok farklı dinî bağlılık şekilleri” ifadesini kullanır.³⁰⁹ “kalıpları tanımak yerine dindeki ortak ihtiyaçlarımız ve hayata dair ilgilerimiz hakkında uzlaşmak daha önemlidir.”³¹⁰ Yorumlama, kalıplar değil de yaşam ilgileri konusundadır. İşte bu, sadakat açısından dinî bağlılık üzerine düşünmenin neden çok önemli olduğunun güçlü bir göstergesidir.

³⁰⁹ Schell, *JRPL*, s. 242.

³¹⁰ Royce, *PC*, s. XV.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çok yönlü bir şahsiyet olan Josiah Royce (1855–1916), mühendis, psikolog, hatip, edebiyat eleştirmeni, şair, çevirmen, ansiklopedist, felsefe tarihçisi ve aynı zamanda bir ahlâk ve din filozofudur. Amerikan felsefesinin ikinci döneminde, ‘altın çağı’nda yaşamış olan Royce, Dewey’in tabiriyle “Kaliforniya’nın felsefeye hediyesidir.” Royce felsefesi, genel olarak idealizm ve Amerikan felsefesine hâkim olan pragmatizmin bir sentezidir.

Araştırmaya konu edindiğimiz Royce, Türkiye’deki felsefecilerin neredeyse hiç dikkatini çekmeyen ve Türk düşünce hayatının kendisini çok fazla tanımadığı bir düşünürdür. Bu filozofun en orijinal görüşleri ve yazdığı eserlerde üzerinde en fazla tartıştığı felsefî sorunların başında ahlâk ve din felsefesi konuları gelir. Royce araştırmacıları onun felsefesinin üç döneme ayrıldığını neredeyse ittifakla kabul ederler. Bu dönemlerin ayırt edici özelliği onun hayat çizgisiyle doğrudan ilişkilidir. Onun yaşadığı derin trajedi ve acılar, tanışmalar, seyahatler, siyasi ve sosyal gelişmeler, düşünce dünyasında büyük kırılmalara neden olur. Bu kırılmalar eserlerinin konusunu belirler ve şekillendirir. Ancak o hayatının hiçbir döneminde ahlâk sorunlarını göz ardı etmez. Ahlâkın bireysel değil toplumsal yanına sürekli vurgu yapan Royce’un eserleri, ilgi alanları, mücadelesi bireyin özgürlüklerini göz ardı etmeden toplumun sağlam bir ahlâk idealine ulaşmasını hedefler. Ona göre felsefe, spekülâtif bir uğraş olmaktan öte toplumun ihtiyaç ve sorunlarına çözüm üreten bir alan olmalıdır.

Nitekim ilk dönem eserlerinde ele aldığı iyi/lik, kötü/lük ve kötümserlik anlayışı ve bu anlayışlara getirdiği eleştiri onun bir arayış içerisinde olduğunu gösterir. İkinci döneminde ortaya çıkan eserlerinin konusu onun önceki dönemde yaptığı eleştirilerin açtığı alana oturur. Mevcut anlayışlar sorunu çözmeye yetmediğine göre sorun yeni bir yaklaşımla ve yeni bir kavramla ele alınmalıdır. İşte Royce’un ahlâk anlayışı bu dönemde sadakat kavramı etrafında belirir ve derinleşir.

Bu bağlamda onun ahlâk temellendirmesini oluştururken, İslâm düşüncesi hariç, hemen her düşünceye müracaat ettiğini yaşadığı çağa kadar gelen bütün anlayışları gözden geçirdiğini ve bu anlayışlara üstün bir vukufiyet gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ancak pek çok Royce eleştirmeninin de belirlediği gibi, bu geniş yelpazede bir hakikat ve temel arayışı, onun felsefesinin eklektik oluşunu engelleyemez. Royce'un sadakat ahlâkına; akıl, sezgi, duygu, ödev veya din ile temellendirilen ahlâk anlayışlarının dışında, başka bir temel arayışı, onun bu anlayışların kendi anlayışına uyan yanlarını esas almasıyla oluşur. Esasen Royce'un ahlâk anlayışı, ontolojik, epistemolojik, teleolojik, linguistik ve sosyolojik ilke ve ögeler içerir. Her ahlâk öğretisi gibi Royce'un sadakat ahlâkı da bir anlamda toplumu ruhen eğitmeyi amaçlayan bir metod önerisidir. Bu cümleden olarak bir bakıma ahlâk araştırmaları ve öğretileri, Tanrının ahlâkî teklifini reddeden (ateist), görmezden gelen (pasif ateist), başka türlü de olabileceğine inanan (rölâivist) veya ahlâkî emir ve tekliflerin akla uygunluğunu araştıran (rasyonalist teist) insanın insana teklifidir.

Çalışmanın birinci bölümünde Royce'un ahlâk anlayışının veya sadakat felsefesinin arka planı olarak kötümserlik, şüphecilik ve ahlâkî kötülük, hayatın anlamı veya ahlâkî amaç (*moral end*) araştırmasının temel sorunları ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle Royce'un ahlâk anlayışının oluşmasında kötümserlik, şüphecilik ve ahlâkî kötülüğün yeri ve değeri ortaya konmuştur. Zira Royce, en yetkin felsefesinin sunulduğu *The Philosophy of Loyalty*'ye kadar bu tip etik konu ve sorunlarla ilgilenmiş; ayrıca, sadakate referanslarda bulunmuştur.

Royce'a göre hayatın anlam ve değeri, zevklerin ve acıların toplamını hesaplamaktan ibaret değildir. Hayatın değeri, ahlâkî olanla olmayanı seçmek ve belirlemekle ortaya çıkar ve anlam kazanır. Kötümserlik, karamsarlık ve şüphe, ahlâkî olan ne varsa onu öğüten, zaafa uğratan ve ilkeye bağlı kalmayı engelleyen etik ve psikolojik bir hastalıktır. Royce, kötümserliğin, ahlâkî hayatın önündeki tehditlerden biri olduğunu görür ve gerçekten de Royce'un sadakat felsefesi, kötümserliğin yol açtığı bu tehlide bir yanıt olarak ortaya çıkar. O kötümserliği: "hayatın mümkün en kötü ya da düşünülebilir hayat olarak ele alındığı durumda mevcut olandan daha kötü bir durumun tasavvur edilemediği bir doktrin" şeklinde tanımlar. Royce'a göre kötümserlik, en derin anlamıyla, "insanın, insanlık konusundaki toplam dinsel bilincinin en derin ve en kutsal ögesinin ideal ve soyut olarak ifadesidir. Royce'a göre kötümserlik, inancı formüle etmekten çok, davranışları etkiler. Royce *Tevrat*'tan Schopenhauer'e kadar kötümserlik tarihine dair

bilgiler verir. Kötümserliğin son derece uzun bir tarihi olduğunu, ancak öğreti olarak çok da *eski bir doktrin olmadığını* ifade eder.

Royce kötümserliğin modern temsilcisi olarak Schopenhauer'in merhamet temelinde oluşturduğu etik anlayışla, 'ahlâk yasamın tamamı' dediği sadakati kıyaslar. Merhamet *duygusunun*, en doğru ahlâkî davranış olduğu görüşünü savunan Schopenhauer, o dönemde yoğun bir ilgi görür. Royce'a göre hiçbir duygu, hiçbir güdü, ahlâkî davranış için temel oluşturamaz. Ahlâkı, bir duyguya başvurarak temellendirmek mümkün değildir. Çünkü duygular, kişiden kişiye farklılık gösterir. Bir duygu olarak 'merhamet,' insan doğasının ilineksel (*accidental*) bir olgusudur ve arızî bir olgu üzerine ahlâkî bir ideal kurma çabası başarısız olacaktır. Sadakatin bir duygu olmadığını kanıtlama çabası, Royce'u başka bir ahlâk metafiziği oluşturmaya yöneltir.

Bir ahlâk felsefesi oluştururken Royce'un karşılaştığı en büyük sorun, insan hayatının kaprisli ve değişken özelliği olmuştur. Şüpheciliği, "farklı amaçları aynı anda fark etmeye çalıştığımız davranışlar" olarak tanımlayan Royce'a göre insanın değişken yapısından kaynaklanan kötümserlik ve şüpheciliğin üstesinden, ne 'ödev' ne de 'merhamet' gelebilir. İnsanın bu değişken özelliği nedeniyle Royce, ahlâkî temellendirmenin önündeki en büyük engelin, etik şüphecilik ve kötümserlik olduğunun bilinciyle, sadakatin, bu etik sarmala en iyi cevap olacağını ileri sürer. "En özel bağlılıklarımız" ifadesini, sadakatin en kısa ve özlü tanımı olarak sunan Royce'a göre bağlılıklarımız, en genelden en özele doğru derinleşmekte, şüphe ve kötümserlik kalesini yıkmaktadır.

Yine bu bölümde, felsefenin en çetrefilli konularından biri olan kötülük problemi ele alınmıştır. Kötülük problemi, "kötü" ve "iyi" nin tanımlanmasına göre şekillenen bir problemdir. Hoşnut olduğumuz veya yapılmasını umduğumuz, beklediğimiz, hayatta sürekli karşılaşmak istediğimiz davranışlara "*iyi*"; çirkin, iğrenç ve tekrar yaşamak istemediğimiz deneyimlerimize de "*kötü*" adını vermekteyiz diyen Royce'a göre, bu kavram ve duygularla olaylar hakkında yorum yapabilmekte ve bir hüküm verebilmekteyiz.

Royce'a göre, felsefedeki hiçbir konu kötülük probleminden daha yıldırıcı değildir. Kötülük problemini Royce açısından tartışılmaya değer kılan, onun sadakat ahlâkının bu

sorunun üstesinden gelebileceğine olan inancıdır. Royce’a göre ‘kötü’/lük ‘iyi’/liğin bir parçasıdır. Kötülük olmadan iyilik anlamdan yoksundur. Bu fikir ahlâk felsefesi açısından yeni değildir. Royce’a göre yeni olan, ahlâkın en temel soru ve sorunlarından biri olan “insan davranışlarının son gayesi nedir?”e verilen yanıtta gizlidir. Royce’a göre insanın özgür iradesinin olması gereklidir. Ancak ‘seçme’ de sorunu çözmeye yetmez. Kötülüğün bilincine *seçme* değil *yapmayla* ulaşan ve kötülüğün varlığını kötülükten nefret ettiği anlarla temellendiren Royce’a göre kötülüğün tezahürü, ondan nefret etmekle ortaya çıkar

Ona göre sadakat, kötülük problemine verilebilecek cevabın ayrılmaz bir parçasıdır. O, kötülükle mücadelenin kaçınılmaz olduğunu, ancak kötülükle mücadele ederek iyiliği tesis edebileceğimiz sonucuna ulaşır. Bu durum onun kötülük problemine verdiği cevabın *pratik* yönüdür. Royce’un kötülük problemine verdiği cevabın *teolojik yönü*, “Tanrı’nın bizimle acı çektiği”, acılarımıza ortak olduğu anlayışında kendini gösterir ki, onun teodisesi “*bizimle acı çeken bir Tanrı*” fikriyle ortaya çıkar. *Pedagojik yön* ahlâkî kötülük ve acının, doğal bilimlere öğrenmemizi sağlayan bir *öğretici* şeklinde takdim etmesiyle belirginleşir.

Royce, felsefesinin tümünde kötülüğe her zaman olumlu bakmıştır. Ahlâkî kötülüğü doğal kötülükten ayıran Royce’a göre hayat, hataları ve hayal kırıklıklarını bir arada barındırır. İyimserlik ve kötümserlik arasında idealizmine yol bulmaya çalışan Royce’un, sonlu hayatın sınırları içerisinde ahlâkî kötülüğün de yer alması gerektiği düşüncesi, Royce’u iyimserliğe değil, kötümserliğe yaklaştırır. O kötülük problemine verilen cevapta kendi idealizmine uygun bir zemin oluşturmak istemekte ve Spinoza’yı kendine esas almaktadır.

Royce’a göre ‘ahlâkî iyi’ için ‘ahlâkî kötü’yü bilmek lazımdır. Ahlâklılık, ahlâksızlığı bilmeyi gerekli kılar. Yani insan zıtlıkların bilgisine ulaşmalıdır ki ancak o zaman ayırt edebilsin –farkındalık– ve sorumluluk alabilsin. Son iki kavram Royce’un *sadık Ben* anlayışının çok önemli yapı taşlarıdır. Bütün bu zıt şeylerin bilgisini elde ederken içine düştüğümüz çelişki, çatışki ve nihayet paradoks nasıl çözümlenecektir? Kötülüğün bilgisini edinirken amacımız iyiliği istemekse bütün bunlar nasıl oluyor? İşte bu duruma Royce, “yılan paradoksu” der.

Simmel'e göre ahlâkî sistemler erdem ve faziletlerin detaylarını sergiledikleri gibi reziletlerin detaylarını da gözler önüne sermelidir. Royce için, Simmel'in önemi, kötülük deneyimleriyle oluşmuş bilgi içerikleri sunmasıdır. Kötülük deneyimleriyle oluşmuş bilgi birikimi, ahlâkî iyilik için gereklidir. Yani iyilik aynı zamanda kötülüğün derin bir bilgisini gerekli kılar. Ancak bu bilme eylemi genellikle psiko-fiziksel sebeplerle insanları – özellikle gençleri der Royce– günaha ve bataklığa iter. İyinin bilgisini kötüyü de bilerek edinirken, etrafımızdaki insanların sıkça bu kötülüğün boyunduruğuna düştüklerini görürüz. Hayatlarını böyle bir çelişkiyle geçiren “bilgili günahkârlar topluluğu,” kendilerini çoğu zaman çok zeki ve kabiliyetli zannederler

“Mücadelesiz erdem olmaz, en yüksek erdem en çok mücadele edilip kazanılandır.” Erdeme ulaşmak için, hamlelere veya hayatın iç yüzünü kavramaya yönelik “zihinsel fonksiyonlara” yani “kötülüğün bilgisine” ihtiyaç vardır. Royce'a göre hayat ile erdem arasındaki bağ doğru kurulmalıdır. Onun görüşünün merkezî ve can alıcı noktası; erdemin cehaletten sorumlu tutulamayacağıdır. Oysa insanın biraz da kaçınılmaz cehaleti erdem alanını daraltır.

Royce'a göre, ahlâkî bozukluk (*moral defect*) ile ahlâkî feraset (*moral insight*) arasındaki sıkı ilişki, insan yaşamındaki ciddi trajedilerin kaynağıdır. Bu ilişki, “Özellikle genç ve meraklı kişilerde kötülüğü cazip hâle getirir.” Bununla birlikte Royce, bu yakın ilişkinin; “*yalan paradoksu*”nun, “insan bilincinin evrensel paradoksunun” bir türü olduğunu belirtir.

Kötülük problemi hakkında yapılan çalışmalarda Royce'a yapılan atıfların kaynağı, genellikle “*The Problem of Job*” adlı makalesidir. Onun kötülük problemini ele alışındaki farklılık, süreklilik ve orijinallik; Kutsal kitaplarda ve inanç temelinde tartışılan kötülük sorununu, Eyüp'ün arkadaşlarıyla diyalogları çerçevesinde ele almakla birlikte, onu ‘ahlâkî’, ‘doğal’ ve ‘metafizik’ kötülük bağlamında felsefî düzleme taşımasında aranmalıdır. İnsanla Tanrı arasında, kötülükle mücadele bakımından bir benzerlik kurmaya çalışan Royce'a göre, Tanrı'nın çok çok iyi olması onun kötülükten yoksun olduğu anlamına gelmez. Royce kötülük problemini Kutsal kitapta anlatılan şekilden çıkararak felsefî bir düzleme taşır.

Royce'un Tanrı anlayışı, eserlerinde bir 'süreç' ve bir gelişme gösterir; dolayısıyla onun eserlerinde, konuyu ele alış şekli, onun Tanrı anlayışının farklı bir yönünü ortaya çıkarır. Royce Tanrı'yı bir nevi insan gibi düşünür. Royce'un *acı çeken Tanrı* anlayışı *birci* olarak kendini göstermeye devam eder; hâlâ dinamik bir yapıya sahiptir ve Tanrı aklın hududu içerisinde kusursuzdur. *Studies of Good and Evil*'de Royce'un Mutlak'ı, henüz bizimle birlikte acı çeken bir Tanrı değildir. *The Religious Aspect of Philosophy*'de ise Mutlak, evrensel ve sonsuzdur. Aslında Mutlak, kötülükle mücadele eden bütün sonlu varlıkları içinde barındırır. Royce bir çıkar yol bulmak için, Tanrı olarak Evrensel Düşünce (*Universal Thought*)'ye de başvurur. "Ancak bu Tanrı geleneksel teolojilerin kabul edebileceği bir Tanrı değildir. Platon'dan itibaren idealist geleneğin tanrısıdır." Royce'un kötülük probleminde önemli bir yeri olan "*bizimle birlikte acı çeken Tanrı*" anlayışı, onun idealizmiyle açıklanabilir. Royce'un Tanrısı kötü niyetini, iyi niyetinin içerisinde saklar, tıpkı iyi bir insanın kötülüklerini sakladığı gibi. Royce'un Tanrı'sı, insanla birlikte acı çeken, aynı zamanda kötülükle mücadele eden bir Tanrı tasarımıdır.

Hayatın mücadele ve kötülüğün de bu mücadelenin hemen yanı başında ve onunla birlikte yaşadığını belirten Royce, "tüm fâni hayat kötülükle mücadeleden ibarettir" der. Buradaki "kötülükle mücadele," birlikte yaşayan insanın kaderi de birbirine bağlıdır anlayışını yansıtır. Ancak Royce'a göre, acı çekme hususunda sadece insanın insanla değil, insanın Tanrı'yla da kaderi ortaktır. Dolayısıyla hem insan hem de Tanrı birlikte kötülükle mücadele etmelidir. Ahlâkî erdem, insanî ve ilahî anlamda kötülüğün yokluğu demek değildir. Ama kötülüğün gücünü kaybetmesi demektir. Royce'a göre ahlâklılık kadere bırakılan bir davranış değil, iradî bir davranış olmalıdır. Bu, Royce'un Sadık Ben (*Loyal Self*) anlayışının can alıcı noktasını oluşturur.

Çalışmamızın ikinci bölümde Royce'un insan anlayışı ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Açıktır ki her ahlâk anlayışı insan doğasının nasıl olduğu hakkındaki makul bir teoriye, yani bireylerin ne olduğu hakkındaki bir analizle işe başlar. Zira insanın mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymak ahlâkın nasıl olması gerektiğini de ortaya koyacaktır. İnsanı sırf suret bakımından ele almak mümkün olduğu gibi, sosyolojik, psikolojik, antropolojik bir varlık olarak değerlendirmek de mümkündür. Bu bağlamda ahlâkın muhatabı olarak insanı, Royce'un nasıl ele aldığı ve bireyi ahlâkî fail hâline nasıl

getirdiği ve ideal insan tipi olarak önerdiği sadık ben anlayışının onun ahlâk felsefesindeki yeri gösterilmiştir. Royce’a göre “ahlâkın ilk ilkesi veya amacı ‘ahlâkî ferasete sahip’ ve ‘onu aktaran’ bir insanı oluşturmak olduğu serimlenmiştir. Bu anlamda sadık bir kişiliğin taşıması gereken en önemli özellikler, ahlâki bir kişilik için de asgari şartlardır. Bu vasıflar sosyal hedefi anlamaya yetenekli, kararlı ve sadık olmaktır.

Royce’un insan anlayışı, sadakat anlayışı ve ahlâkının bütünü içerisine yayılmış durumdadır. Onun ahlâk faili; aktif, sosyal, sadık, özgür, beğenen, seçen, iradeli, ülkü sahibi, inanan ve eyleyen bir bendir. Nitekim o, bu failin özelliklerini bir ahlâk tipolojisi sistematigi ile aktarmayı tercih eder. Ahlâk felsefesinde Ben, Kişi, İnsan, Fail, Özne gibi kavramlarla genellikle ahlâkın muhatabını kastederiz. Bu kavramların kendisi bizzat ahlâkın öznesi olmaz, yani “kendinde ben” bir ahlâk faili değildir. Çünkü onun ahlâk faili olmasının en genel şartı, ‘irade etmek, seçmek ve eylemek’ fikridir.

Royce’un Ben’den farklı bir anlam yüklediği ve farklı sözcükle ifade ettiği *kişilik* ise kural koyucu bir kavramdır. Bu kavram yapılan eylemler açısından sorumluluk almayı ima eder. Tıpkı Kant gibi Royce da gerçek *kişiliği*, insanın sorumlu olma, sorumluluk alabilme kapasitesiyle yakından ilişkili görür. Royce’a göre kimlik ve kişilik ahlâkî bir ilkedir; umursadığımız şey ne tür bir insan olduğumuzu gösterir; *seçtiğimiz şey* ise normatiftir. Ahlâka uygun eylem ve yargılarda bulunma, başka bir ifade ile eylemlerinin sorumluluğunu alabilme yeteneği Royce’a göre kişinin, ahlâkî öznelliğe/temsili makamına yükselmesi hâlidir. Eylem, hayatın özüdür. Ben kişiliğini ‘kendiliğinden değil’ eylemleriyle kazanır.

Royce’a göre bireyin ya da failin ahlâkî bir yetkinliğe ulaşması, ancak ve ancak iradî, istekli ve esaslı bir biçimde seçtiği ülküsüne duyduğu sadakat vasıtasıyla oluşturulabilecek olan bir *Yorum Toplumu* üyesi olmasıyla mümkündür. Yorum Toplumu Royce’a göre birlikte çile çeken, birlikte mutlu olan bir İdeal Toplum tasarımıdır. Royce, Benin kaosunu, bir ülküye adanmayla meydana gelen yönelmenin yokluğu olarak betimler Royce’a göre, bir ülküye yönelmeyen Ben veya Cotton’un söyleyişiyle ‘Yalıtık Ben’ şüphelidir, kötümserdir, kaos içerisindedir ve nihayet anlamsızdır. Etiğin öznesi olan Ben, sadakatin de öznesidir. Ben, ülkü olmadan yolunu ve hedefini bulamaz, amacını gerçekleştiremez. Bir ülküye sadakat, bu nedenle önemlidir.

Royce, ahlâkî kişilik tiplerini oluştururken, sosyal hayatı dışlayan, çevresine yabancı ve kendisinden önce bilinmeyen kişilikleri değil, gerçek, canlı-kanlı ete kemiğe bürünmüş, sonlu bir Beni ele alır. Royce ahlâkî kişiliği hakikat karşısında takınılan duruş ve tavır olarak tasvir eder. Eğer kişilik, bir ‘duruş ve tavır’; bir değer ve bir amacı imliyorsa hangi kişilik tipi, bu duruşu en iyi biçimde temsil eder? Royce bu soruyu, dört tip kişilikten meydana gelen bir tipoloji kurduğu *II. Urbana* denemesinde ele alır. Royce’un *Urbana* denemesinde ortaya koyduğu ahlâkî kişiliğin dört tipi şunlardır: Kahraman Ben, Aziz, Cüretkâr Ben ve Sadık Bendir. Diğer üç tip noksanlıklarıyla ideal kişilik değildir veya sadece ahlâkî yönünün bir parçası gelişmiş tiplerken sadık ben ideal tip olarak sadakatin taşıyıcısı, temsilcisi ve bayraktarıdır.

Üçüncü bölümde, ahlâk felsefesinde/etik öne çıkan ahlâkî değer yargıları üzerine yeni bir perspektif geliştiren ve hayatın anlam ve mahiyetini yeni bir kavramla, sadakat kavramıyla yeniden yorumlamayı deneyen Royce’un aynı kavram etrafında oluşan ahlâk felsefesi serimlenmiştir. İlk etapta ‘Amerikalılık’ bilinci oluşturmayı hedefleyen sadakat çağrısı, daha sonra ‘en yüksek iyi’ ve ahlâkî temellendirmenin nesnesi olur. Royce’a göre ahlâka temel olabilecek en esaslı etik değer, sadakattir. Royce etik sorunlara tatminkâr bir cevap ve ‘en genel geçer’ (mutlak), ‘en yüksek iyi’nin sadakat olduğunu iddia eder. ‘en yüksek iyi’ bir kişinin bir ülküye, eylemleriyle de göstererek, içten, esaslı bir şekilde bağlanmasıyla elde edilebilir.

Royce’un sadakat ahlâkı aynı zamanda, ‘yeni’ bir ahlâk temellendirmesi anlamına gelir. Zira her yeni ahlâkî temel arayışı, ahlâkın hâlâ çözümlenmemiş bir sorun olduğunu gösterdiği gibi, zımni olarak, diğer ahlâk temellendirmelerinin ve sistemlerinin başarısız olduğu anlamına da gelir. Nitekim hiçbir ahlâk filozofu ve sistemi, ilkelerinin mutlak doğruluğu içermediğini söyleyerek yola çıkmaz. Royce, mevcut etik sistemlerin, dinlerin, teodiselerin ve filozofların, soruna tatmin edici bir cevap sunamadığı kanaatindedir.

Royce, sadakati diğer ahlâkî özelliklerin sistematize edilebileceği merkez ahlâk ilkesi olarak öne sürer. Çünkü o, sadakati bütün ahlâkî kuralların tamamlanması olarak görür. Ona göre bütün ahlâk dünyası doğrudan sadakatin mantığı üzerine kurabilir. Adalet, hayırseverlik, çalışkanlık, bilgelik, dinsel vb bütün erdemler, ancak sadakatle tanımlanabilir. Royce sadakatin üç ögesi olduğunu öne sürer: (1) Bir kimsenin bağlandığı

bir ülkü, (2) kişinin gönüllü olması ve tamamen kendini bu ülküye adanması ve (3) kişi bu adamayı uygulamalı ve sürekli olarak ifade etmeli. Royce sadakatin asla sadece bir duygu olmadığını vurgular; duygusal durumlar sadakatle birlikte olabilir, fakat onu oluşturmaz. Sadakat kendinden kontrollü olmadan mümkün olmaz. Çünkü o kişisel içgüdülerin değil, bir odak ve yön duygusu oluşturma'nın nedenidir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi sadakat aynı zamanda bir duygu, Royce'un sadakat ahlâkı da duygulanımsal (*emotional*) bir ahlâk temellendirmesidir.

Royce, çağının sosyal sorunlarıyla da sürekli yüzleşen bir düşündürdür. Royce'un sadakat ahlâkı, öncelikle ve her şeyden önemlisi; göçlerle oluşan yeni ülke Amerika'nın, bağlanacağı sağlam bir kültürel, dini ve etnik yapıdan yoksun oluşu nedeniyle, bu ülkeye göç eden farklı zihniyet yapısındaki birey ve toplulukların bir arada yaşama isteklerini güçlendirecek 'ortak ve sağlam' bir zemin arayışıdır. Bu anlayış tarih, din, kültür ve diğer ortak paydalarla birlikte çeşitli şekillerde ortaya çıkan ve son dönemde ülkemizde yaşanan sosyal ve etnik sorunların çözümünde de bir reçete olabilir. Ayrıca sosyal hayattaki çeşitli ilişkilerde meydana gelen ahlâkî sorunlar, bozulma ve çözümler, 'sadakat' kavramında zaten var olan ancak zayıflayan anlamı kuvvetlendirilerek veya Royce'un tanımlarında olduğu gibi, yeni anlamlar yüklenerek çözümlenebilir.

Royce'un sadakat görüşünde önemli bir unsur da sadakatin toplumsal oluşudur. Sadakat ahlâkının en önemli temsilcisi ve G. Marcel'i de bu yönüyle etkileyen Royce'un ahlâkına toplumsal bir ahlâktır da denebilir. Royce'un 'Sadık beni' toplumsal bağlamından koparıldığında ahlâk faili olmaktan çıkar. Onun sadakati, bireyin irade, seçim ve özgürlüklerine geniş bir alan açar. Ancak tek tek bireylerin ulaştığı hedefler nihai hedef değildir. O bireylerden ortak bir hedefe yönelmelerini bekler. Bu hedefe ancak sadıklar ulaşabilir. Hedeflere ulaşırken meydana gelen anlaşmazlıkların üstesinden ancak 'yorumlayabilen' bir topluluk gelebilir. Bu onun 'ideal topluluk' tasarımıdır.

Aristotelesçi teleolojik etik 'amaca yönelmeyen bir eylem iyi değildir' şeklinde formüle edildiğinde; Royce'un sadakati bir amaca/ülküyeye yönelmelidir şeklinde tarif etmesi onun anlayışının teleolojik bir boyuta ulaştığını gösterir. Sadakatin sadece bir ödev olmadığını, ödevin sosyal hayattan kopuk insanın insanî vasıflarını topyekün ele almayan, adeta onu robota verilmiş bir ödevin yapılması olarak gören Royce, sadakatin ödevin bu

kuru, sıkıcı yanlarını bertaraf ettiğini, aynı zamanda ödevin yalnız ve ancak sadakatle yapılabileceğini iddia etmesi Kant'ın ödev ahlâkıyla onun sadakat ahlâkının çok şeyler paylaştığını gösterir.

Bağlanmak veya sadık kalmak, bağlanmanın nesnesinin –ki sadakatin nesnesi, söz veya ahit, beşerî veya ilahî sistem, bir dava, amaç, kurum, insan veya herhangi bir nesne olabilir– insan aklına ve vicdanına aykırı düşebilir. Bu, ahlâkçıların en fazla eleştirildiği noktalardan biridir. Royce'un sadakat felsefesinin en başat problemlerinden biri, sağlam bir sadakat nesnesi bulamamış olmasında aranmalıdır. Nitekim pek çok Royce araştırmacısının vurguladığı gibi, bu şekilde ele alınan sadakat, artık, felsefi-dinî anlamından soyutlanarak, daha fazla pratik etik (ahlâk) alana dâhil olur. Royce sadakat felsefesinin temel prensibini “sadakate sadık ol!” şeklinde formüle eder. Tek başına sadakat bile ahlâkın temelinin bir ilkesi olarak tartışılırken “sadakate sadakat” ilkesi, bağlanan ve bağlanılanın özdeşliğini içerdiğinden mantıksal bir hoşluk olarak kalmakta, ahlâkî bir ilke sunamamaktadır şeklinde ciddi eleştiriler alır.

Royce'un Hristiyanlık'ın ele aldığı sorunlar etrafında yapılan tartışmaları, genellikle düşünce ve anlayışından ayrı tutmadığı görülür. Nitekim onun sadakat temelindeki ahlâk anlayışının dinî yönünün olmaması düşünülemez. Hatta bizzat sadakatin kendisinin dinî bir kavram olduğu ve kavramın kaynağının ‘din’ olduğu da söylenebilir. “Din sadakatin özü ve Sonsuz'un yorumudur.” Bu aşamada din ve sadakat arasında bir ilişki kuran Royce'un sadakat ahlâkının, dinle ilişkisi ve dinden ahlâk felsefesine intikal eden tartışmaları ele alması, onun aynı zamanda dini öğeler taşıyan bir ahlâk anlayışı olduğunu gösterir.

Onun ahlâkı Hristiyanlık ve yetiştiği sosyal ve kültürel çevrenin derin izlerini taşır. Sadakatin dinde de önemli bir kavram ve erdem oluşu ve Hristiyanlığın aşk ve iman kavramlarına olan ilgisiyle Royce'un sadakat anlayışının fizik ve metafizik boyutlarının şekillenmesi sırasında, -Royce başka kavramlarla ifade etmiş olsada- bu iki kavramın belirleyici olduğunu görebilmek mümkündür. Son söz olarak şunu söylemek pekâlâ mümkün görünmektedir. Royce'un sadakat anlayışının fizik boyutunun zirvesi aşk, metafizik boyutunun son noktası, zirvesi imandır. Onun ahlâkı aşk ve iman ile dinî bir boyut kazanarak, dinin mistik yönüyle yakınlaşır.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia, **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İnkılâp Yay., İstanbul, 1998.
-, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Savaş Yay., Üçüncü Baskı, Ankara, 1984.
- Ana Britannica, C. 18.**
- ANDERSON, James Robert, **Some Political Aspects of the Philosophy of Josiah Royce, With Special Consideration of His Philosophy of Community**, Yale University, 1972.
- ARİSTOTELES, **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara, 2005.
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., 5. Baskı, Ankara, 2001.
- AUXIER, Randall E., (Ed.), **Paper in Honor of J. Royce on His Sixtieth Birthday**, Thoemmes Press, 2000.
- AYDIN, Mehmet S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi,” *AÜİFD, C.XXVII*, Ankara, 1985.
-, **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., Ankara, 1994.
- BALDWIN, James Mark, **Dictionary of Philosophy and Psychology, C. I**, Gloucester, Mass, Peter Smith, 1960.
- BALFOUR, Arthur, **The Idea of a Philosophy of Ethics**, Macmillan & Company, London, 1879.
- BAYRAKTAR, Fulya, **Gabriel Marcelde Bağlanma**, Ank.Ü.SBE, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.
- BOCHENSKI, J. M., **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1997.
- BOLAY, S. Hayri, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., 8. Baskı, Ankara, 1999.
- BRIODY, Sister Mary Lou, **An Idealistic Pragmatism: The Development of The Pragmatic Element in The Philosophy of Josiah Royce**, Marquette University, 1969.
- BÜYÜK LAROUSSE SÖZLÜK**, Sadakat Maddesi.
- CARVILLE, James, **Stickin: The Case For Loyalty**, New York: Simon&Schuster, 2000.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- CLENDENNING, John, **The Letters of Josiah Royce**, (The University of Chicago Press, London, 1970).

-, **The Life and Thought of Josiah Royce**, (Madison: University of Wisconsin UP, 1985).
- COTTON**, James Henry, **Royce on the Human Self**, New York: Glenwood Press, 1968.
- ÇETİNER**, Yıldız, **Alman Kahramanlık Destanlarında Sadakat, Onur ve Cömertlik Kavramları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE., İstanbul, 1995.
- ÇİLİNGİR**, Lokman, **Ahlâk Felsefesine Giriş**, Elis Yay., Ankara, 2003.
- DANIEL**, Sister Marion Agnes, **Josiah Royce: The Embodiment of the American Experience in Community**, Fordham University, 1970.
- DANIELS**, Roger, **Not Like Us: Immigrants and Minorities in America, 1890–1924**, Chicago: Ivan R. Dee, 1997.
- DEĞİRMENCİOĞLU**, Mahmut Coşkun, **Mehmet İzzet ve Ulusalçı Sosyal Felsefesi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- DEMİR**, Necati, **Ernst Cassirer’de İnsanın Anlamı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum, 2004.
- DEWEY**, John, “Voluntarism in the Roycean Philosophy,” *The Philosophical Review*, Vol., 25, (May, 1916.), 1-26.
-, **A Common Faith**, New Haven: Yale University Press, 1934.
- DIGGINS**, John Patrick, **The Promise of Pragmatism**, Chicago: University Press, 1994.
- DOĞAN**, D. Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, Birlik Yay., Ankara, 1982.
- DONOVAN**, Rickard John, **The Social Epistemology of Josiah Royce**, Fordham University, 1970.
- DURALI**, Şaban Teoman, “Ödev Esaslı Ahlâk: Başkaldıran İnsan”, *Kutadgu Bilig/ Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 1, İstanbul, 2002.
- EMİROĞLU**, İbrahim, “Dede Korkut Kitabındaki Ahlâkî Mesajlar”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 44, TFD Yay., Ankara, 2006.
- ERTÜRK**, Arzu Arslan, **Türk İş Hukukunda İşçinin Sadakat Borcu**, MÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2007.
- FARRER**, J. A., “Some Ideas of Schopenhauer,” *The Gentleman's Magazine*, Vol. 264, (January-June 1888).
- FEXME**, Abraham John, **The Roycean Conception of God**, Chicago University, 1922.

- FISCHER**, William C. Vd., **Identity, Community, and Pluralism in American Life**, New York: Oxford University Press, 1997.
- FLETCHER**, George, **Loyalty: An Essay on the Morality of Relationships**, Oxford University Press, 1993.
- FRANKFURT**, Harry, Ed. Gil G. Noam ve Thomas E. Wren, "On the Necessity of Ideals," **The Moral Self**, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- FUSS**, Peter, **The Moral Philosophy of Josiah Royce**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- GIBBS**, Robert, **Correlations in Rosenzweig and Levinas**, Princeton University Press, 1992.
- GLOVER**, Roy Arvid, **Josiah Royce and William James: Philosophers of The Community and the Individual**, Minnesota University, 1984.
- GOULD**, Robert Jarvis, **Hera, Not Hero: Centering the Moral Life on Moral Commitment, Rather Than Heroic Courage**, University of Oregon, 1993.
- GÖKALP**, Ziya, **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri**, MEB Yay., İstanbul, 1997.
-, **Türk Ahlâkı**, 2. Baskı, Sad. Yalçın Toker, Toker Yay., İstanbul, 1992.
- GÜNDÜZ**, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay., Ankara, 1998.
- GÜNGÖR**, Erol, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, İstanbul, 2000.
- HAZLITT**, Henry, **Ahlâkın Temelleri**, Çev., Mehmet Aydın, Recep Tapramaz, Liberte Yay., Ankara, 2006.
- HILDE**, Thomas Christian, **Pragmatic Community and Global Displacements**, Pennsylvania State University, 2001.
- İNAM**, Ahmet, "Çözümlemeci Düşünmenin Felsefedeki Yeri Üstüne," *Felsefe Dünyası*, S. 10, TFD Yay., Ankara, 1993.
-, "Hâlsiz Kalmış Bir Ahlâkın Cehenneminde: Ahlâkı Hak Saklasın Bir Yârim Var İçinde," *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, 1998.
-, "Schopenhauer'da Estetik Kurtuluş", *Felsefe Dünyası*, S. 9, TFD Yay., Ankara, 1993.
- İNCİL**, The New King James Version, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2000, s. 261.
- JAMES**, William, "Is Life Worth Living?" (1895); **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, (1897), içinde; New York: Dover Publications, 1956.

-, **Pragmatism**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
-, "Review of *The Religious Aspect of Philosophy* by Josiah Royce," *Atlantic Monthly*, 843, (Haziran 1885).
-, "The Dilemma of Determinism," **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, (1897), içinde, New York: Dover Publications, 1956.
-, **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**, New York: Dover Publications, 1956.
- K. KERİM**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2001.
- KANT**, Immanuel, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İonna Kuçuradi, İkinci Baskı TFK Yay., Ankara, 1995.
-, **Religion within the Limits of Reason Alone**, (1793), New York: Harper Torchbooks, 1960.
- KAPLAN**, Mehmet, **ENGİNÜN**, İnci, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, C.II**, MÜFEF Yay., İstanbul, 1993.
- KARA**, İsmail, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi**, Dergâh Yay., İstanbul, 2001.
- KILIÇ**, Recep, **Ahlâkın Dini Temeli**, TDV Yay., Ankara, 1992.
-, "Felsefe ve Ahlâk İlişkisi", Ed. Recep Kılıç, **Din ve Ahlâk Felsefesi**, içinde, Ankuzem Yay., Ankara, 2006.
- KORLAELÇİ**, Murtaza, "İnsan Benliği," *Felsefe Dünyası*, S. 15, TFD Yay., Ankara, 1995.
-, "İnsan ve Sorumluluğu," *Felsefe Dünyası*, S. 34, TFD Yay., Ankara, 2001.
-, "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat," *Felsefe Dünyası*, S. 6, TFD Yay., Ankara, Aralık 1992.
- KOTAN**, Bahtinur, **Josiah Royce'un Sadakat Felsefesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2007.
- KUKLICK**, Bruice, "Studying the History of American Philosophy", *Trans. C. S. Peirce Society*, 18, (Winter1981).
-, **Royce: An Intellectual Biography**, Indianapolis, Hackett, 1985.

- KUNTZ**, Paul, **Lotze's System of Philosophy**, Bloomington: Indiana UP, 1971.
- LOEWENBERG**, Jacop, **Hegel's Phenomenology**, LaSalle, IL, Open Court, 1965.
- LU**, Mathew Timothy, **On Loyalty**, Cornell University, 2005.
- MAHOWALD**, Mary, **An Idealistic Pragmatism: The Development of the Pragmatic Element in the Philosophy of Josiah Royce**, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- MANTER**, Bette J., **Toward a Pragmatic Theology of Reconciliation: An Examination of Atonement in Josiah Royce**, Harvard University, 2003.
- MEAD**, G. Herbert , "Josiah Royce: A Personal Impression," *International Journal of Ethics*, Vol. 27, (1916–17).
- MENGÜŞOĞLU**, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, 1983.
-, **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- MEYDAN LAROUSSE**, **BÜYÜK LÜGAT VE ANSİKLOPEDİ**, C. 10, İstanbul, 1972.
- MORAN**, Jon Stephen, **Religious Selfhood in the Philosophies of Josiah Royce and G. H. Mead**, Tulane University, 1972.
- MURDOCH**, Iris, **Kesik Bir Baş**, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., 2. basım, İstanbul, 1989.
- MUTAHHARİ**, Murtaza, **Adl'i İlâhî**, Çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yay, İstanbul, 1988.
- MUZZEY**, David Saville, "Review of *The philosophy of Loyalty* by Josiah Royce," *The International Journal of Ethics*, Vol. 29, (1909).
- NAUMANN**, St. Elmo Jr., **Dictionary of American Philosophy**, Littlefield, Adams & Co. Totowa, New Jersey, 1974.
- NEVINS**, Allan; **COMMAGER** Henry Steele, **ABD Tarihi**, Çev. Halil İnalcık, Doğu Batı Yay., Ankara, 2005.
- NODDINGS**, Nel, **Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education**, Berkeley: University of California Press, 1984.
- NOONAN**, Mark Luke, **Transcendence and Community: A Reflection in the Philosophy of Josiah Royce**, Fordham University, 1971.
- OLDENQUIST**, Andrew, "Loyalties", *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 4. (Nisan, 1982).

- OPPENHEIM**, Frank M., “Dewey on Royce: A Recently Discovered MS and a Response”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXVII, No. 2, Spring, 2001.
-, **Royce’s Mature Ethics**, Notre Dame: University Press, Notre Dame, Indiana, 1993.
-, **Royce’s Mature Philosophy of Religion**, Notre Dame: University Press, 1987.
-, S. J., “Royce’s Practice of Genuine Loyalty,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Winter, 2005, Vol. XLI, No. 1.
- OWEN**, Charles Bryan, **The Role of Narrative Ethics in the Formation of Religious and Moral Leadership in the Church**, Vanderbilt University, 2000.
- ÖNER**, Necati, “1994 Felsefe Kongresini Açış Konuşması”, *Felsefe Dünyası*, S. 14, TFD Yay., Ankara, 1994.
-, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, M.E.B. Yay., İstanbul, 1995.
-, **İnsan Hürriyeti**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2. Baskı, Ankara, 1987.
- ÖZDEMİR**, Metin, **İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.
- PIERCE**, Charles S., “Review of *The Religious Aspect of Philosophy* by Josiah Royce”; Ed. Arthur Burks, *The Collected Papers of Charles S. Pierce*, Vol. 13, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.
- PIEPER**, Annemarie, **Etiğe Giriş**, Çev: V. Ataman, G. Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- POYRAZ**, Hakan, **Dil ve Ahlâk**, Vadi Yay., Ankara, 1995.
- ROBINSON**, Daniel S., “Felsefî Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi Üzerine Royce’un Bakışı”, Çev. İbrahim kaplan, Önder Bilgin, *Dini Araştırmalar*, C. 9, S. 27, Ankara, 2007.
- ROGERS**, A.K., “Review of *The philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, S. 15, (January, 1918).
- ROTH**, J. K., Edited and Introduction, **The Philosophy of Josiah Royce**, (Thomas Y. Crowell Company, New York, 1971.

ROYCE, Josiah, "Kant's Relation to Modern Philosophical Progress," *Journal of Speculative Philosophy*, XV, 1898.

....., "Of the Will as the Principle in Philosophy," *HUA, Tarihsiz, Folio* 79.

....., "Outlook in Ethics," *International Journal of Ethics*, Vol. 2, No. 1, (October 1891) 106–111, <http://hnks.jstor.org/sici?sici=1526->

....., "Pessimism and Modern Thought," (*Berkeley Quarterly*, 2, 1880- 1881), Fugitive Essays, içinde, Harvard University Press, Cambridge, 1920, 155- 186.

....., "The Knowledge of Good and Evil," *International Journal of Ethics*, Vol. 4, (October, 1893), s. 48- 80. <http://hnks.jstor.org/sici?sici=1526->

....., "The Problem of Job", Studies of Good and Evil, içinde New York: Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Books, Hamden, Connecticut, 1964.

....., "Thought Diary," Ed. Jacop Loewenberg, Fugitive Essay, Editör Girişi içinde.

....., "Two Philosophers of the Paradoxical, "Hegel," s. 45-60; ve "Schopenhauer," *Atlantic Monthly* Vol. 67, 1891 s. 161–173.

....., "Urbana Lectures: Lecture I" Ed. Peter Fuss, *Journal of the History of Philosophy* 5:1, (Ocak 1967). 60–78.

....., "Urbana Lectures: Lecture II, Notes and Discussions, Four Types of Personality," Ed. Peter Fuss, *Journal of the History of Philosophy* 5:3, (Ocak 1967), 269-286. http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/v005/5.3fuss.pdf

....., "Urbana Lectures: Lecture III," "Loyalty as a Personal and as a Social Virtue," *HUA, Royce's Papers, Folio*: 76.

....., "What Should be the Attitude of Teachers of Philosophy Towards Religions?," *International Journal of Ethics*, Vol. 13 No. 3, (April, 1903), 280–285. <http://links.jstor.org/sici?sici=1526->

....., "Words of Professor Royce at the Walton Hotel at Philadelphia," 29 Aralık 1915, *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 3, (Mayıs 1916). 507–514.

....., "The Practical Significance of Pessimism," (1879), Fugitive Essay, içinde, 133- 154.

-, **Fugitive Essay**, Ed. Jacop Loewenberg, Cambridge, Harvard University Press, Copyright, 1920.
-, **Studies of Good and Evil**, New York: Copyright 1898, By D. Appleton and Company, Archon Books, Hamden, Connecticut, 1964.
-, **The Philosophy of Loyalty**, (1908), The Macmillan Company, New York, 1918.
-, **The Problem of Christianity**, (1913), Vol. 2, New York: Macmillan Company, 1913.
-, **The Religious Aspect of Philosophy: A Critique of the Bases of Conduct and of Faith**, (1885), New York: Harper Torchbooks, 1958.
-, **The Sources of Religious Insight**, New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
-, **The Spirit of Modern Philosophy**, (1892), New York: W.W. Norton & Co., Inc., 1967.
-, **The World and the Individual**, (1913) Second Series, New York: Macmillan Company, 1923;
- RUPRECHT**, Louis, **Tragic Posture and Tragic Vision: Against the Modern Failure of Nerve**, New York, Continuum, 1994.
- SCHELL**, Catherine H., **Loyal Agents and Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of Josiah Royce's Philosophy of Loyalty**, Princeton University, 2000.
- SCHNEIDER**, Herbert W., "The Old Theory and the New Practise of Religious Loyalty," *American Quarterly*, Vol. 5, No. 4, (Winter 1953).
- SCHOPENHAUER**, Arthur, **Hayatın Anlamı**, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay. İstanbul, 2007.
-, **Merhamet**, Çev., Zekâi Kocatürk, Dergâh Yay., İstanbul 2007.
-, **The World as Will and Idea**, Trans. R.B. Haldane, J. Kemp, London, 1883.
- SCOTT**, J.W., "Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce", *Mind*, New Series, Vol. 18, No. 70, (April, 1909), 270–276.
- SEYYAR**, Ali, **Ahlâk Terimleri**, Beta Yay., İstanbul, 2003.

- SHAKIAN, W.**, **Felsefe Tarihi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, Tarihsiz,
- SHAPIRO, Vivian Margolis**, **The Philosophy and Social Thought of Josiah Royce**, Brandeis University, 1967.
- SHARP, Frank Chapmann**, “Review of *The philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 6, (February, 1909), 77–80.
- SHOOK, John R.**, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul, t.y.
- SIMMEL, Georg**, “Moral Deficiencies as Determining Intellectual Functions,” *International Journal of Ethics*, 3, (Eylül 1892 - Temmuz 1893).
- SPINOZA, Baruch**, **Etika**, Çev. H. Ziya Ülken, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965.
- SULLY, James**, **Pessimism: A History and a Criticism**, New York: D. Appleton and Company, 1891.
- TAYLAN, Necip**, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ayıışı Kitapları, İstanbul, 1998.
-, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Yay., İstanbul, 1994.
- TAYLOR, Charles**, **Hegel and Modern Society**, Cambridge: University Press, 1979.
- TEPE, Harun**, “Etik,” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 4, 1998.
-, **Etik ve Metaetik**, TFK Yay., Ankara, 1992.
- TEVRAT /Eski Ahit**, Eyüp: 1/42.
- THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA**, C. 23, ?, 1957.
- THILLY, Frank**, “Review of *The Philosophy of Loyalty* by Josiah Royce”, *The Philosophical Review*, Vol. 17, (Eylül 1908), 541–548.
- TROTTER, Griffin**, **The Loyal Physician: An Essay Applying The Ethics of Josiah Royce to the Practice of Medicine**, Vanderbilt University, 1995.
- TUNÇ, Aynur İlhan**, **Thomas Reid’in Tanrı Anlayışı**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ank.ÜSBE., Ankara, 2003.
- TÜMER, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman**, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, Ankara, 2002.
- TÜRER, Celal**, “Amerika’da Felsefe”, **Felsefe Ansiklopedisi, I**, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul, 2003.
-, “Amerikan Felsefesinin Özellikleri,” *KSÜİFD*, S. 1, 2003.

-, “Hayat Yaşamaya Değer mi?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, (2003).
-, **William James’in Ahlâk Anlayışı**, EÜSBE, Doktora Tezi, Kayseri, 1997.
- TÜRK DİL KURUMU TÜRKÇE SÖZLÜK**, 10. Baskı, Ankara 2005.
- TÜRKÖNE**, Mümtaz’er, “Orduya Sadakat”, *Zaman Gazetesi*, 27.06.2006.
- ÜLKEN**, H. Ziya, **Ahlâk**, İÜEFYay., İstanbul, 1946.
-, **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yayınları, No. 8, Ankara, t.y.
- VELİU**, Galip, **Knowledge and Immortality: On the Structure of Transference of Scientific Knowledge in Terms of Royce’s Community of Interpretation**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, ODTÜSBE, Ankara, 1994.
- VERNEAUX**, Roger, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, Çev., Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay., No: 67, Kayseri, 1994.
- VOLTAIR**, **Felsefe Sözlüğü, C.I.**
- WEBER**, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.
- WELLS**, Ronald Albert, **A Portrait of Josiah Royce**, Boston University, 1967.
- WERNER**, Charles, **Kötülük Problemi**, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul, 2000.
- YARAN**, C. Sadık; **Bilgelik Peşinde**, Araştırma Yay., Ankara, 2002.
-, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- YASA**, Metin, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yay., Ankara, 2003.
- ZANGWILL**, Israel, **The Melting Pot: Drama in Four Acts**, (New York: The Macmillan Company, 1909.