NIGEL WARBURTON

KLASİKLERLE FELSEFE



Felsefeyi, büyük filozofların klasik kitaplarından öğrenin.

ALFA | FELSEFE

3025 | ALFA | FELSEFE | 60

KLASİKLERLE FELSEFE

NIGEL WARBURTON (1962)

Felsefeyi popülerleştiren kitaplarıyla tanınan İngiliz filozof. Bristol Üniversitesinde lisans eğitimini tamamlayan Warburton, Cambridge Darwin College'da doktorasını yaptı. Bir süre Nottingham Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştıktan sonra 1994-2013 yılları arasında Open University'de çalıştı. Bir dizi çok satan felsefeye giriş kitabı yazdı: *Felsefenin Kısa Tarihi* (Alfa, 2015), *Felsefeye Giriş* (Alfa, 2015) *A'dan Z'ye Düşünmek*, (Alfa, 2016). *Virtual Philosopher* adlı weblog'unda ve *Prospect* dergisindeki "Philosophy Bites" adlı köşesinde yazılarını yayımlıyor.

AHMET FETHİ YILDIRIM

1959 yılında doğdu. 1990'dan bu yana çeviri yapmaktadır.Yayımlanmış elliyi aşkın çevirilerinden bazıları: George Duby ve Michael Perrot (ed.), *Kadınların Tarihi*, 5 cilt (İş Kültür Yayınları, 2005); G. N. Smith, *Dünya Sinema Tarihi* (Kabalcı, 2003); John Freely, *Büyük Türk* (Doğan Kitap, 2011); William Hale, *Türkiye'de Ordu ve Siyaset* (Alfa, 2013); Peter Hart, *Gelibolu 1915* (Alfa, 2014); Richard Hawkins, *Ataların Hikâyesi* (Hil, 2014); Tom Standage, *Altı Bardakta Dünya Tarihi* (Kırmızı Kedi, 2012); Julia M.H. Smith, *Roma'dan Sonra Avrupa* (Alfa, 2015), David Modatel, *İslam ve Naziler* (Alfa, 2015).

Klasiklerle Felsefe
© 2015, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Philosophy The Classics
© 1990, 2000, 2006, 2014, Nigel Warburton

Taylor & Francis Group'un tescilli markası Routledge tarafından yayımlanan İngilizce basımın onaylanmış çevirisidir.

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Seda Çakmakcıoğlu Şan
Kapak Tasarım Füsun Turcan Elmasoğlu
Kapak İllüstrasyon: Ali Ateş Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhal Turan

ISBN 978-605-171-351-9
1. Basım: Eylül 2016

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika No: 10905

NIGEL WARBURTON

KLASİKLERLE FELSEFE



Felsefeyi, büyük filozofların klasik kitaplarından öğrenin.

Çeviri: Ahmet Fethi

ALFA | FELSEFE

Anna'ya

İÇİNDEKİLER

Teşekkür, 11
Giriş, 13

1 **PLATON - *DEVLET,* 17**
Mağara, 17 ✱ Platon ve Sokrates, 19 ✱ Thrasymakhos ve Glaukon, 20 ✱ Birey ve Devlet, 22 ✱ İşbölümü, 22 ✱ Yöneticiler, Destekçiler ve İşçiler, 23 ✱ Kadınların Rolü, 25 ✱ Metaller Efsanesi, 25 ✱ Adil Devlet ve Adil Birey, 26 ✱ Ruhun Üç Parçası, 27 ✱ Filozof Krallar, 29 ✱ Formlar Teorisi, 30 ✱ Adaletsizlik Örnekleri, 32 ✱ Sanata Karşı, 33 ✱ ***Devlet*** Hakkında Eleştiriler, 34 ✱ Tarihler, 37 ✱ Sözlük, 38 ✱ Ek Okuma, 39

2 **ARİSTOTELES - *NİKOMAKHOS'A ETİK,* 40**
Eudaimonia: Mutlu Bir Yaşam, 41 ✱ Bir İnsanın İşlevi, 45 ✱ Erdemler, 46 ✱ Altın Orta, 48 ✱ Eylem ve Suçluluk, 49 ✱ *Akrasia*: İrade Zayıflığı, 51 ✱ Tefekkürlü Yaşam, 53 ✱ ***Nikomakhos'a Etik*** Hakkında Eleştiriler, 54 ✱ Tarihler, 58 ✱ Sözlük, 58 ✱ Ek Okuma, 59

3 **BOETHIUS - *FELSEFENİN TESELLİSİ,* 60**
Felsefe, 62 ✱ Şans ve Mutluluk, 63 ✱ Kötülük ve Ödül, 64 ✱ Tanrı ve Özgür İrade, 64 ✱ ***Felsefenin Tesellisi*** Hakkında Eleştiriler, 66 ✱ Tarihler, 68 ✱ Sözlük, 68 ✱ Ek Okuma, 69

4 **NICCOLÒ MACHIAVELLI - *PRENS,* 70**
İnsan Doğası, 72 ✱ Virtù, 73 ✱ Agathokles'e Karşı Cesare Borgia, 75 ✱ *Prens* Yorumları, 76 ✱ *Prens* Hakkında Eleştiriler, 80 ✱ Tarihler, 81 ✱ Sözlük, 81 ✱ Ek Okuma, 82

5 **MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE - *DENEMELER*, 84**
Montaigne Kimdi?, 87 ✱ Kuşkuculuk, 87 ✱ Stoacılık, 88 ✱ Ölüm Üzerine, 89 ✱ Diğer Temalar, 90 ✱ *Denemeler* Hakkında Eleştiriler, 91 ✱ Tarihler, 92 ✱ Sözlük, 93 ✱ Ek Okuma, 93

6 **RENÉ DESCARTES - *MEDİTASYONLAR*, 94**
Kartezyen Kuşku, 96 ✱ Duyu Kanıtları, 97 ✱ Kötü Cin, 98 ✱ *Cogito*, 100 ✱ Kartezyen Düalizm, 101 ✱ Balmumu Örneği, 102 ✱ Tanrı, 103 ✱ Kuşkunun Ötesi, 105 ✱ *Meditasyonlar* Hakkında Eleştiriler, 107 ✱ Tarihler, 112 ✱ Sözlük, 112 ✱ Ek Okuma, 114

7 **THOMAS HOBBES - *LEVIATHAN*, 115**
Doğa Durumu, 116 ✱ Doğa Yasaları, 119 ✱ Toplum Sözleşmesi, 120 ✱ Egemen, 121 ✱ Tutsak İkilemi, 122 ✱ *Leviathan* Hakkında Eleştiriler, 124 ✱ Tarihler, 128 ✱ Sözlük, 128 ✱ Ek Okuma, 130

8 **BARUCH DE SPINOZA - *ETİKA*, 131**
Kitabın Adı, 133 ✱ Tanrı ve Panteizm, 133 ✱ Zihin ve Beden, 134 ✱ Özgürlük ve İnsanın Köleliği, 135 ✱ Tanrı Sevgisi, 137 ✱ *Etika* Hakkında Eleştiriler, 138 ✱ Tarihler, 139 ✱ Sözlük, 140 ✱ Ek Okuma, 140

9 **JOHN LOCKE - *İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR DENEME*, 141**
Doğuştan İlkeler Yoktur, 143 ✱ İdealar, 145 ✱ Birincil ve İkincil Nitelikler, 146 ✱ Kişisel Özdeşlik, 148 ✱ Dil, 152 ✱ *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* Hakkında Eleştiriler, 153 ✱ Tarihler, 157 ✱ Sözlük, 157 ✱ Ek Okuma, 158

10 **JOHN LOCKE - *YÖNETİM ÜZERİNE İKİNCİ İNCELEME*, 160**
Birinci ve İkinci İncelemeler, 161 ✱ Doğa Durumu ve Doğa Yasaları, 162 ✱ Mülkiyet, 164 ✱ Para, 166 ✱ Uygar Toplum, 166 ✱ Başkaldırı, 168 ✱ *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* Hakkında Eleştiriler, 169 ✱ Tarihler, 171 ✱ Sözlük, 171 ✱ Ek Okuma, 172

11 **DAVID HUME - *İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA,* 173**
İdeaların Kökeni, 175 ✱ İdealar Çağrışımı, 177 ✱ Nedensellik, 178 ✱ Özgür İrade, 181 ✱ Mucizeler, 183 ✱ Hume Çatalı, 185 ✱ *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* Hakkında Eleştiriler, 186 ✱ Tarihler, 187 ✱ Sözlük, 187 ✱ Ek Okuma, 188

12 **DAVID HUME - *DOĞAL DİN ÜZERİNE DİYALOGLAR,* 190**
Karakterler, 191 ✱ Tasarım Argümanı, 193 ✱ Tasarım Argümanına Eleştiriler, 195 ✱ İlk Neden Argümanı, 200 ✱ Hume Ateist Miydi?, 201 ✱ Tarihler, 202 ✱ Sözlük, 202 ✱ Ek Okuma, 204

13 **JEAN-JACQUES ROUSSEAU - TOPLUM SÖZLEŞMESİ, 205**
Toplum Sözleşmesi, 206 ✱ Genel İrade, 208 ✱ Özgürlük, 209 ✱ Yasa Koyucu, 210 ✱ Hükümet, 210 ✱ Üç Yönetim Tipi, 211 ✱ *Toplum Sözleşmesi* Hakkında Eleştiriler, 213 ✱ Tarihler, 215 ✱ Sözlük, 215 ✱ Ek Okuma, 216

14 **IMMANUEL KANT - *SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ,* 217**
Sentetik Apriori , 219 ✱ Görünüşler ve Kendinde Şey, 221 ✱ Uzay/Zaman, 222 ✱ Kategoriler, 223 ✱ Transendental Dedüksiyon, 224 ✱ *Saf Aklın Eleştirisi* Hakkında Eleştiriler, 225 ✱ Tarihler, 226 ✱ Sözlük, 226 ✱ Ek Okuma, 227

15 **IMMANUEL KANT - *AHLAK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ,* 229**
İyi İrade, 230 ✱ Ödev ve Eğilim, 231 ✱ Maksimler, 232 ✱ Koşulsuz Buyruk, 233 ✱ Kant, Aristoteles ve Mill, 236 ✱ *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* Hakkında Eleştiriler, 237 ✱ Tarihler, 240 ✱ Sözlük, 240 ✱ Ek Okuma, 241

16 **THOMAS PAINE - *İNSAN HAKLARI,* 242**
Sağduyu, 244 ✱ *İnsan Hakları*, 245 ✱ *İnsan Hakları* Hakkında Eleştiriler, 249 ✱ Tarihler, 251 ✱ Sözlük, 251 ✱ Ek Okuma, 252

17 **ARTHUR SCHOPENHAUER - *İSTEME VE TASARIM OLARAK DÜNYA*, 253**
Tasarım Olarak Dünya, 254 ✱ İsteme Olarak Dünya, 255 ✱ Sanat, 256 ✱ Müzik, 258 ✱ Özgür İrade, 259 ✱ Istırap ve Kurtuluş, 260 ✱ *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* Hakkında Eleştiriler, 261 ✱ Tarihler, 263 ✱ Sözlük, 263 ✱ Ek Okuma, 264

18 **JOHN STUART MILL - *ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE*, 265**
Eser Sahipliği, 266 ✱ Zarar İlkesi, 267 ✱ Konuşma Özgürlüğü, 270 ✱ *Özgürlük Üzerine* Hakkında Eleştiriler, 273 ✱ Tarihler, 280 ✱ Sözlük, 280 ✱ Ek Okuma, 281

19 **JOHN STUART MILL - *FAYDACILIK*, 283**
Bentham'ın Faydacılığı, 283 ✱ Yüksek ve Alçak Hazlar Konusunda Mill, 285 ✱ Faydacılığın "Kanıt"ı, 286 ✱ *Faydacılık* Hakkında Eleştiriler, 288 ✱ Tarihler, 292 ✱ Sözlük, 293 ✱ Ek Okuma, 294

20 **SØREN KIERKEGAARD - *YA/YA DA*, 295**
Takma Adla Yazarlık, 295 ✱ *Ya*, 297 ✱ Yaşama Estetik Yaklaşım, 297 ✱ Ürün Rotasyonu, 298 ✱ "Baştan Çıkarıcının Günlüğü", 299 ✱ Yaşama Etik Yaklaşım, 301 ✱ *Ya/Ya Da* Okumaları, 302 ✱ *Ya/Ya Da* Hakkında Eleştiriler, 306 ✱ Tarihler, 307 ✱ Sözlük, 307 ✱ Ek Okuma, 308

21 **KARL MARX VE FRIEDRICH ENGELS - *ALMAN İDEOLOJİSİ*, BÖLÜM BİR, 309**
Tarihsel Materyalizm, 311 ✱ İşbölümü , 312 ✱ İdeoloji, 314 ✱ Devrim, 314 ✱ *Alman İdeolojisi* Hakkında Eleştiriler, 315 ✱ Tarihler, 319 ✱ Sözlük, 319 ✱ Ek Okuma, 320

22 **FRIEDRICH NIETZSCHE - *İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE*, 321**
Kitabın Adı, 324 ✱ Güç İstenci, 324 ✱ Filozofların Önyargıları Üzerine, 325 ✱ Hakikat, 326 ✱ Bilinçdışı Dürtüler, 327 ✱ Din, 328 ✱ *İyinin ve Kötünün Ötesinde* Hakkında Eleştiriler, 328 ✱ Tarihler, 331 ✱ Sözlük, 331 ✱ Ek Okuma, 332

23 **FRIEDRICH NIETZSCHE - *AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ ÜSTÜNE,* 333**
Soybilim, 335 ✱ Birinci Deneme: "Hayır ve Şer" ile "İyi ve Kötü", 336 ✱ *Hınç*, 337 ✱ İkinci Deneme: Vicdan, 339 ✱ Üçüncü Deneme: Çilecilik, 340 ✱ *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* Hakkında Eleştiriler, 341 ✱ Tarihler, 345 ✱ Sözlük, 345 ✱ Ek Okuma, 346

24 **BERTRAND RUSSELL - *FELSEFENİN PROBLEMLERİ,* 347**
Kitabın Adı, 348 ✱ Felsefe Nedir?, 349 ✱ Görünüş ve Gerçeklik, 352 ✱ Tanışıklık Yoluyla ve Betimleme Yoluyla Bilgi, 353 ✱ Apriori, 355 ✱ Tümevarım, 355 ✱ *Felsefenin Problemleri* Hakkında Eleştiriler, 356 ✱ Tarihler, 358 ✱ Sözlük, 359 ✱ Ek Okuma, 359

25 **A. J. AYER - *DİL, DOĞRULUK VE MANTIK,* 360**
Doğrulama İlkesi, 361 ✱ "Doğrulanabilirliğin" Güçlü ve Zayıf Anlamları, 365 ✱ Metafizik ve Şiir, 366 ✱ Felsefe, 367 ✱ Tümevarım Sorunu, 368 ✱ Matematik, 370 ✱ Etik, 371 ✱ Din, 374 ✱ *Dil, Doğruluk ve Ahlak* Hakkında Eleştiriler, 375 ✱ Tarihler, 378 ✱ Sözlük, 378 ✱ Ek Okuma, 379

26 **R. G. COLLINGWOOD - *SANATIN İLKELERİ,* 380**
R. G. Collingwood Kimdi?, 381 ✱ Teknik Sanat Teorisi, 382 ✱ Sanat, Zanaat Gerektirmez mi?, 383 ✱ Sözde Sanat, 385 ✱ Gerçek Sanat, 386 ✱ Collingwood'un Sanat Teorisine Dair Eleştiriler, 388 ✱ Tarihler, 390 ✱ Sözlük, 390 ✱ Ek Okuma, 391

27 **JEAN-PAUL SARTRE - *VARLIK VE HİÇLİK,* 392**
Görüngübilimsel Yaklaşım, 393 ✱ Varlık, 394 ✱ Hiçlik, 395 ✱ Özgürlük, 396 ✱ Kötü İnanç, 397 ✱ Freud Eleştirisi, 401 ✱ Utanç, 403 ✱ Aşk, 404 ✱ Benim Ölümüm, 405 ✱ Varoluşsal Psikanaliz, 405 ✱ *Varlık ve Hiçlik* Hakkında Eleştiriler, 406 ✱ Tarihler, 408 ✱ Sözlük, 408 ✱ Ek Okuma, 409

28 **JEAN-PAUL SARTRE - *VAROLUŞÇULUK VE HÜMANİZM,* 411**
Varoluşçuluk Nedir?, 412 ✱ Hümanizm Nedir?, 413 ✱ Eleştirmenlere Yanıt, 414 ✱ Terk Edilmişlik, 416 ✱ Bulantı, 417 ✱ Umutsuzluk, 419 ✱ Sartre'ın Öğrencisi, 420 ✱ *Varoluşçuluk ve Hümanizm* Hakkında Eleştiriler, 421 ✱ Tarihler, 425 ✱ Sözlük, 425 ✱ Ek Okuma, 426

29 **KARL POPPER - *AÇIK TOPLUM VE DÜŞMANLARI,* 427**
Popper Açık Toplumla Neyi Kastetti?, 429 ✱ Platon'un Totaliter Eğilimleri, 430 ✱ Hegel'in Tarihsiciliği, 431 ✱ Marx, 432 ✱ *Açık Toplum ve Düşmanları* Hakkında Eleştiriler, 433 ✱ Tarihler, 434 ✱ Sözlük, 434 ✱ Ek Okuma, 434

30 **LUDWIG WITTGENSTEIN - *FELSEFİ SORUŞTURMALAR,* 436**
Tractatus Logico-Philosophicus ile İlişkisi, 437 ✱ Felsefenin Doğası, 438 ✱ Kullanım Olarak Anlam, 439 ✱ Aile Benzerliği Terimleri, 441 ✱ Özel Dil Argümanı, 442 ✱ Görünüşleri Görmek, 446 ✱ *Felsefi Soruşturmalar* Hakkında Eleştiriler, 447 ✱ Tarihler, 450 ✱ Sözlük, 450 ✱ Ek Okuma, 451

31 **THOMAS KUHN - *BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI,* 452**
Kuhn Neye Karşı Çıkıyordu?, 454 ✱ Normal Bilim ve Devrimler, 455 ✱ Paradigma Değişiklikleri Gözlemlenebileni Dönüştürür, 458 ✱ *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* Hakkında Eleştiriler, 460 ✱ Tarihler, 461 ✱ Sözlük, 462 ✱ Ek Okuma, 463

32 **JOHN RAWLS - *ADALET TEORİSİ,* 464**
İlk Konum, 465 ✱ Özgürlük İlkesi, 467 ✱ Haktanır Fırsat Eşitliği İlkesi ve Fark İlkesi, 468 ✱ *Adalet Teorisi* Hakkında Eleştiriler, 470 ✱ Tarihler, 473 ✱ Sözlük, 474 ✱ Ek Okuma, 475

DİZİN, 477

TEŞEKKÜR

Bu kitabın tamamı ya da bazı bölümlerini okuyup yorumlayan Tony Bruce, Michael Clark, Caroline Dawnay, Jonathan Hourigan, Muna Khogali, Stephen Law, E.J. Lowe, Pauline Marsh, Derek Matravers, Anna Motz, Tom Stoneham, Charles Styles, Stephanie Warburton, Terence Wilkerson ve diğerlerine minnettarım. Bu edisyon öncekilerden önemli ölçüde farklı ve düzeltmelerin yanı sıra beş yeni bölüm içeriyor. Jean-Paul Sartre'ın *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'iyle ilgili bölüm, daha önce *Philosophy Now*'da çıkan "A Student's Guide to Jean-Paul Sartre's *Existantialism and Humanism*" başlıklı makalemden yararlanır.

Nigel Warburton
Oxford 2013
www.virtualphilosopher.com
@philosophybites

GİRİŞ

Bu kitap, her biri tek bir büyük felsefi kitaba odaklanan otuz iki bölümden oluşur. Amaç her bir kitabı tanıtmak, en önemli temalarını öne çıkarmaktır. Burada ele alınan kitaplar, hâlâ tartışılmaya değer olan felsefi sorunları ele aldıkları ve hâlâ içgörüler sunmaya devam ettikleri için okunmaya layıklar. Bunun dışında, birçoğu büyük edebi eserler olarak yerini korumaktadır.

İdeal olanı, bu kitabı okumanın sizi ele alınan kitapları okumaya (ya da yeniden okumaya) teşvik etmesidir. Ama herkesin bunu yapmaya zamanı ya da enerjisi yok. En azından sizi, otuz iki kitap arasında en faydalı olanları bulmanız olası kitaplara götüreceğini ve onları eleştirel olarak nasıl okuyacağınıza ilişkin kimi öneriler sunacağını umarım. Gereksiz ölçüde karışık kitapları önermekten kaçınmaya çalıştım. Bu durum, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* ve *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Heidegger'in

Varlık ve Zaman kitapları gibi, bazı ünlü şaheserleri dışarıda tutmama neden oldu; bunun için hiçbir mazeretim yok. Ayrıca her bölümün sonunda ek okuma kılavuzu verdim.

Kitap seçimim, bazı bakımlardan, sanırım dahil ettiklerimden çok dahil etmediklerimden ötürü tartışmalıdır. Bugün incelemenin karşılığını vereceğine inandığım ve üç ila dört bin sözcükle ele alınmaya uygun kitaplara odaklanıyorum. Bu, kişisel bir en iyi otuz iki kitap listesidir; öteki felsefeciler, seçimleri kesinlikle benimkiyle örtüşse bile, farklı bir en iyi otuz iki listesi ortaya koyardı.

Kısa kronolojilere yer verdim; ama ayrıntılı bir tarihsel arka planı gerekli görmedim. Ana amacım düşünce tarihindeki hareketleri değil, daha çok kitapları tanıtmaktır. Bu, bu metinleri tamamen tarih-dışı okumayı savunduğum anlamına gelmez. Bununla birlikte, bu kitaplara yaklaşmanın en iyi yolunun, ilk önce başlıca temaları ve vurguları hakkında genel bir görüş edinmek olduğuna inanıyorum. Daha fazla bağlamsal bilgi isteyenler, bunu önerilen ek okumalarda bulabilirler.

Sırayı gözetmeden bölümlere dalmaktan çekinmeyin. Her bölümü, önceki bölümlerin bilgisini gerektirmeyecek şekilde yazdım.

EK OKUMA

Diğer iki kitabım, *Felsefeye Giriş* (Alfa, 2015) ve *A'dan Z'ye Düşünmek* (Dost, 2006) bu kitabı tamamlamaktadır. İlki, felsefenin temel alanlarına konu temelinde bir giriştir; ikincisi eleştirel düşünmeye, felsefi yöntemde merkezi önemde olan argüman tekniklerine alfabetik olarak düzenlenmiş bir giriştir. Ayrıca bir derleme olan *Philosophy: Basic Readings* (Londra: Routledge, 2. baskı, 2004) ile felsefede araştırma becerilerine bir giriş olan *Philosophy: The Essential Study Guide*'ın (Londra: Routledge, 2004) editörlüğünü yaptım.

Felsefe üzerine yararlı bulabileceğiniz diğer genel kitaplar:

John Cottingham (ed.) *Western Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 1996).

Edward Craig (ed.) *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Londra: Routledge, 2005).

David Edmonds ve Nigel Warburton (ed.) *Philosophy Bites Back* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Anthony Flew *A Dictionary of Philosophy* (Londra: Pan, 1979).

Ted Honderich (ed.) *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: Oxford Uni. Press, 1995).

Anthony Kenny *A New History of Western Philosophy* (Oxford: Oxford Uni. Press, 2012).

Bryan Magee *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Alan Ryan *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present* (New York: W.W. Norton, 2013).

Roger Scruton *A Short History of Modern Philosophy* (Londra: Routledge, 2. baskı, 1995).

J. O. Urmson ve Jonathan Rée *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (Londra: Routledge, 1989).

Nigel Warburton *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016).

Mary Warnock (ed.) *Women Philosophers* (Londra: Dent, Everyman, 1995).

ÖNERİLEN WEB SİTELERİ

The Stanford Encyclopedia of Philosophy güvenilir bir kaynaktır: http://plato.stanford.edu/

Philosophy Bites: Çoğu geçmiş filozofların görüşleri üzerine çağdaş felsefecilerle söyleşiler (işitsel): http://www.philosophybites.com

Early Modern Texts: Okurun özgün metinlerin zor dilinin üstesinden gelmesine yardım etmek için tasarlanmış temel felsefi metin açıklamaları: http://www.earlymoderntexts.com/

In Our Time: BBC Radio 4'ün felsefeye ayrılmış programlarının bir arşivi: http://www.bbc.co.uk/radio4/features/in-our-time/archive/philosophy/all

1

PLATON

DEVLET

MAĞARA

Bir mağara düşünün. Mahkûmlar, yüzleri mağaranın arka duvarına dönük zincirlenmiş. Bütün ömürleri boyunca orada tutulmuşlar ve başları, duvar dışında hiçbir şey göremeyecek şekilde sabitlenmiş. Arkalarında bir ateş yanmakta ve sırtlarıyla ateş arasında bir yol var. Bu yolda yürüyen insanların gölgeleri mağaranın duvarına vurur; gelip geçenlerden bazıları ellerinde hayvan modelleri taşırlar ve onların da gölgesi duvara yansır. Mağaranın içindeki mahkûmlar her zaman yalnızca gölgeleri görür. Daha iyisini bilmedikleri için, gölgelerin gerçek şeyler olduklarına inanırlar, ama aslında gerçek insanları hiç görmezler.

Sonra bir gün mahkûmlardan birinin zincirleri çözülür ve ateşe doğru bakmasına izin verilir. İlk önce alevlerden gözleri kamaşır; ama giderek etrafındaki dünyanın farkına varır. Sonra mağaradan çıkarılıp gün ışığına getirilir; yine gözleri kamaşır. Yavaş yavaş önceki yaşamının yoksulluğunu kavramaya başlar: Bütün zenginliğiyle dünya arkasında parıldarken, o her zaman gölgeler dünyasıyla yetinmiştir. Şimdi gözleri gün ışığına alışınca, mahkûm arkadaşlarının neyi kaçırdıklarını görür ve onlara üzülür. Sonunda ışığa o kadar alışır ki, doğrudan güneşe bile bakabilir.

Ardından mağaradaki yerine geri götürülür. Gözleri artık bu gölgeli var oluşa alışık değildir. Mahkûm arkadaşlarının gölgeler arasında kolayca yaptığı ayrımları o artık yapamaz. Arkadaşlarının bakış açısına göre, mağaranın dışına yaptığı yolculuk onun görme duyusunu mahvetmiştir. O gerçek dünyayı görmüştür; diğerleri yüzeysel görünüşler dünyasından memnun kalırlar ve dışarı çıkma olanakları olsaydı da mağaradan ayrılmazlardı.

Bu mağaradaki mahkûmlar meseli, Platon'un şaheseri *Devlet*'te anlatılır. Platon'un Formlar teorisinin, gerçekliğin doğasına ilişkin anlatımının unutulmaz bir imgesini verir. Ona göre insanoğlunun çoğunluğu mağaradaki mahkûmlar gibi salt görünüş dünyasından memnundur. Yalnızca filozoflar mağaranın dı-

şına çıkıp, şeyleri gerçekten oldukları şekliyle deneyimlemeyi öğrenir ve yalnızca onlar sahici bilgiye sahip olabilir. Gündelik algı dünyası durmadan değişmektedir ve kusurludur. Ama filozofların ulaştığı Formlar dünyası değişmez ve kusursuzdur. Beş duyuyla algılanamaz; bir kimse, ancak düşünce aracılığıyla Formları deneyimleyebilir.

PLATON VE SOKRATES

Akıl hocası Sokrates'in yaşamı ve ölümü, Platon'un felsefesini derinden etkilemiştir. Sokrates, Atinalı zengin gençleri etrafında toplayan karizmatik bir şahsiyetti. Yazılı bir şey bırakmadı; ama pazaryerindeki sohbetleriyle sözünü dinletti. Öğretecek bir öğretiye sahip olduğunu iddia etmedi; daha çok, bir dizi yerinde soruyla, konuştuğu kişilerin dindarlık, adalet ya da ahlakın doğası gibi konularda aslında ne kadar az şey bildiklerini gösterecekti. Platon gençken, Sokrates kentin gençlerinin ahlakını bozmak ve tanrılarına inanmamaktan ötürü ölüm cezasına çarptırıldı. Sokrates baldıran zehri içti; Atinalı yurttaşların geleneksel idam yöntemi buydu.

Platon kendi diyaloglarında Sokrates'e bir tür yeniden hayat vermiştir. Bununla birlikte Platon'un eserlerinde Sokrates denilen karak-

ter, görüşleri bakımından, gerçek Sokrates'ten herhalde epeyce farklıdır. Platon, fiilen gerçekleşmiş konuşmaları kaydediyormuş gibi yazar; ama *Devlet*'i yazdığı sırada Platon'un Sokrates'i, Platon'un görüşlerinin bir sözcüsü haline gelir.

Devlet, Platon'un ayırt edici iki yazım yaklaşımının bir karışımını verir. Birinci Kitap'ta, Sokrates ile bazı arkadaşları arasında bir sohbet vardır; ki bu bir oyunun birinci sahnesi de olabilirdi: Farklı karakterlerin tepkileri ve ortam hakkında bir şeyler anlatılır. Ama sonraki bölümlerde, Platon diyalog şeklinde yazmaya devam etmesine rağmen, serimin itici gücü Sokrates'in sesidir; yardımcı oyuncular onun açıklamalarına katılmakla yetinir.

THRASYMAKHOS VE GLAUKON

Devlet'in ana gövdesi, Thrasymakhos ile Glaukon'un meydan okumalarına verilen bir yanıttır. Thrasymakhos'a göre "adalet" diye bilinen şey, basitçe en güçlünün çıkarlarına hizmet için olup bitenlerdir. İktidar, bir şeyi yoluna koyandır. Adalet basitçe, en güçlünün kendi çıkarına uygun koyduğu kurallara uyma meselesidir. Bireysel davranış düzeyinde adaletsizlik, adaletten daha iyi yarar sağlar: Hakkı olandan fazlasını aşıranlar, adil olanlardan daha mutludur.

Glaukon ise daha da ileri giderek, adil davrananların aslında yalnızca bir kendini koruma biçimi olarak öyle yaptıklarını öne sürer. Efsane karakteri Gyges gibi, insanı görünmez yapan bir yüzük bulan herkes adil davranmaya gerek görmezdi; çünkü suç işlediğinde, baştan çıkardığında ya da aldattığında yaptığının yanına kâr kalacağını garanti edebilirdi. Herkesin adaletsiz sandığı adil bir kişinin durumunu kafasında canlandırır. Adam işkence görür ve idam edilir: Yaşamında, lehine söylenecek bir şey yokmuş gibi görünmektedir. Bunu, son derece vicdansız olduğu halde paçayı kurtardığı her seferinde adil görünmeyi beceren günahkâr bir kurnazın yaşamıyla karşılaştırın. Aslında tamamen kötü olmasına rağmen, görünürde mutlu bir yaşam sürer ve bir saygınlık modeli sayılır. Bu durum, adaletin yarar sağlamadığını ya da en azından her zaman sağlamadığını gösterir. Bu eğer Sokrates adil yaşamı savunmak istiyorsa, tarif edilen durumun, hikâyenin tamamı olmadığını kanıtlamak zorunda olduğunu da gösterir. Aslında, kitabın geri kalan bölümünde Sokrates tam da bunu yapmaya çalışır; adaletin yarar *sağladığını* ve üstelik aslen değerli olduğunu tanıtlamaya çalışır. Adalet hem sonuçları bakımından hem de kendi başına iyidir.

BİREY VE DEVLET

Devlet genellikle bir siyaset felsefesi eseri sayılmasına ve büyük bölümü Platon'un ütopik devletinin nasıl yönetilmesi gerektiği sorununa odaklanmasına rağmen, devlet tartışması yalnızca bireysel ahlak hakkında berraklaşmanın bir yolu olarak sunulur. Platon'un esas derdi, "Adalet nedir ve peşinde gitmeye değer mi?" sorusunu yanıtlamaktır. Burada kullanılan "adalet," biraz tuhaf bir sözcüktür; ama Yunanca *dikaiosûnê* sözcüğünün en iyi çevirisi budur: Kabaca, doğru şeyi yapmak anlamına gelir. Platon'un ana kaygısı, bir insan için yaşamanın en iyi yolunun ne olduğu sorusudur. Devlet örgütlenmesine bakmasının nedeni, devletin bireyin eşdeğeri olduğuna ve en iyi yöntemin, devlette adaleti inceleyip ardından bulgularımızı bireye aktarmak olduğuna inanmasıdır. Tıpkı miyop birinin büyük harfleri daha kolay okuması gibi, devletteki adalete bakmak, ona daha küçük bireysel yaşam ölçeğinde bakmaktan daha kolaydır.

İŞBÖLÜMÜ

İnsanlar tek başlarına kolay yaşayamazlar. İşbirliğinin ve komünal yaşamın birçok avantajı vardır. İnsanlar kümelenir kümelenmez, işi, farklı insanların becerilerine göre bölmek

anlamlı olur: Bütün yıl boyunca bir alet yapımcısının alet yapması ve bir çiftçinin de çiftçilik yapması, çiftçinin aletleri eskiyince yenilerini yapmak için kendi işine ara vermesinden daha iyidir. Alet yapımcısı, alet yapma konusunda çiftçiden daha becerikli olacaktır. Aynı şey, beceri gerektiren bütün meslekler için geçerlidir: Beceri pratiği gerektirir.

Devlet büyüyünce ve işler daha karmaşık hale gelince, saldırıya karşı devleti savunacak tam zamanlı bir ordu ihtiyacı belirginleşir. Platon'a göre Devletin Muhafızları, iyi birer bekçi köpekleri gibi güçlü ve cesur olup bir yandan da felsefi bir mizaçları olmalı. *Devlet*'in önemli bir bölümünde, Platon'un Muhafızları eğitme programı ele alınır.

YÖNETİCİLER, DESTEKÇİLER VE İŞÇİLER

Platon, Muhafızlar sınıfını ikiye ayırır: Yöneticiler ve Destekçiler. Yöneticiler, siyasal iktidarı ellerinde tutan ve bütün önemli kararları alanlardır; Destekçiler ise Yöneticilere yardım eder ve dışarıdan gelen tehditlere karşı savunma hizmeti sunarlar. Üçüncü bir grup olan İşçilerse adlarının da gösterdiği gibi çalışıp tüm yurttaşların zorunlu yaşam ihtiyaçlarını giderirler. Platon, İşçilerin yaşamıyla

fazla ilgilenmez; *Devlet*'in çok büyük bölümü Muhafızların üzerinde yoğunlaşır.

Yöneticiler, toplumun üstün yararına olduğuna karar verdikleri şeyleri yapmaya yaşamlarını adamaları en fazla olası olanlar arasından seçilir. Platon uygunsuz adayları ayıklamak ve potansiyel Yöneticilerin kendi zevklerinin büyüsüne kapılmalarının olası olup olmadığını anlamak için, eğitim sürecinde çeşitli testlere tabi tutulmalarını önerir: Baştan çıkarılmaya gösterdikleri tepkiler yakından izlenecek ve yalnızca topluluğun refahına tamamen adandığını kanıtlayanlar yönetici seçilecektir. Bunların sayıları çok az olacaktır.

Muhafızların hiçbirinin kişisel mülk sahibi olmasına izin verilmeyecek ve çocuklarına bile ortak bakılacaktır. Aslında Platon aileye köklü bir çözüm getirir: Aileyi ortadan kaldırıp yerine, çocukların kendi ebeveynlerini tanımadan büyüdükleri devlet anaokullarını geçirmek ister. Bunun devlete bağlılığı arttıracağı varsayılır; çünkü bu şekilde yetişen çocukların, aile üyelerine kafa karıştırıcı bağlılıkları olmaz.

Cinsel ilişki bile kurala bağlanır: Yurttaşların, yalnızca kurayla eşleştikleri –ya da en azından katılımcıların öyle zannettiği– özel festivallerde seks yapmalarına izin verilir. Aslında Yöneticiler, eşleşme kurasının sonuçlarını, en iyi soy üreyecek şekilde önceden belirler. Bu yüzden Platon'un devletinde, güçlü ve

cesur çocuk üretecek şekilde tasarlanan bir soy-arıtımı biçimi vardır. Bütün çocuklar doğdukları anda, özel olarak atanmış görevlilerce büyütülmek üzere annelerinden alınır. Kalitesiz Muhafızların çocukları ile İşçilerin "özürlü" evlatları imha edilir.

KADINLARIN ROLÜ

Platon'un *Devlet*'teki önerilerinin tümü, bu seçici üremeye ve bebek öldürme planları kadar incitici değildir. Pek çok çağdaşından farklı olarak Platon kadınlara erkeklerle aynı eğitimin verilmesi, erkeklerle birlikte savaşmaları ve yatkınlık gösterirlerse Muhafız olmaları gerektiğini düşündü. Ama erkeklerin her konuda kadınlardan üstün olduklarını inanmaya devam ettiği doğrudur. Öyle bile olsa, evli orta sınıf kadınların kendi evlerinde fiilen hapis oldukları bir zamanda Platon'un önerileri radikaldi.

METALLER EFSANESİ

Devletin başarısı yurttaşlarının ülkeye ve birbirlerine sadakatlerine bağlıdır. Bu sadakati güvenceye almak için Platon, toplumun bütün sınıflarının kendi kökenlerine ilişkin bir efsaneye inanmaya teşvik etmeyi önerir. "Muhteşem

efsane" ya da bazen çevrildiği şekliyle "soylu yalan" şöyledir: Herkes topraktan tam oluşmuş olarak çıktı; yetişme ve eğitim anıları yalnızca bir rüyadır. Aslında bütün yurttaşlar kardeştir, çünkü hepsi Toprak Ananın çocuklarıdır. Bu onları hem ülke toprağına (annelerine) hem birbirlerine (kız ve erkek kardeşlerine) sadık yapar.

Efsanenin bir yanı daha vardır. Tanrı her bireyi yarattığında, bileşimlerine metal eklemiş. Yöneticilere altın, Destekçilere gümüş, İşçilere de tunç ve demir katmış. Tanrı, Yöneticilere çocukların karakterindeki metal karışımına dikkat etmelerini buyurdu. Altın anne babadan tunç bir çocuk doğarsa, anne baba bağrına taş basıp çocuğu bir İşçinin yaşamına terk etmelidir; bir İşçinin çocuğunun bileşiminde altın ya da gümüş varsa, o zaman da çocuk bir Yönetici ya da Destekçi olarak yetiştirilmelidir. Bu efsaneyle, yalnızca sadakat değil, toplumsal konumdan hoşnutluk yaratmak da amaçlanır. Ait olduğunuz sınıf, kontrolünüz dışındaki faktörlerce belirlenir.

ADİL DEVLET VE ADİL BİREY

Tarif ettiği ideal devlet kusursuz olduğu için bilgelik, cesaret, öz-disiplin ve adalet niteliklerine sahip olması gerektiğine inanır. Bunlar

her kusursuz devletin dört temel erdemidir. Bilgelik, Yöneticilerin bilgisinden ileri gelir ve onların devletin çıkarına uygun akıllı kararlar almalarına olanak verir; cesareti, aldıkları eğitim sayesinde devleti savunmakta yiğit ve korkusuz olan Destekçiler gösterir; öz-disiplinse üç sınıf arasındaki uyumdan doğar, böylece çoğunluğun azgın arzuları yöneticilerin akıllıca kararlarıyla kontrol altında tutulur; son olarak adalet, herkesin doğal olarak uygun olduğu işi yapması anlamında, kendi işine bakmasının bir sonucu olarak devlette belirgin olur. Toplumsal konumunu değiştirmeye kalkışan herkes, devletin istikrarı için potansiyel bir tehdittir.

İdeal devlet üç sınıfa bölündüğü ve her sınıfa verilen roller arasında uyumlu bir denge bulunduğu için bu dört temel erdemi sergiler. Platon benzeştirme yoluyla, her bireyin üç parçadan oluştuğunu; bilgelik, cesaret, öz-disiplin ve adalet niteliklerinin, bireyin bu üç parçası arasındaki uyumlu etkileşime dayandığını ısrarla belirtir.

RUHUN ÜÇ PARÇASI

"Ruh" sözcüğü, gerekenden daha fazla manevi bir şeyi belirtir: Platon ruhun ölümsüzlüğüne inanmasına rağmen, *Devlet*'te ruhun üç parçasına ilişkin yazdıkları, ruhun bedenden

ayrılabilir olması, hatta bedenden ayrı bir şey olması üzerinde durmaz. Burada aslında motivasyonun psikolojisiyle ilgilenir. Ruhun üç parçasını şöyle saptar: Akıl, Tin ve Arzu.

Akıl, ideal devlette Yöneticilerin rolüne karşılık gelir. Yöneticiler gibi Akıl da, bütün varlığın iyiliğini planlayabilir: ve Ruhun diğer parçalarından farklı olarak, Akıl çıkarcı değildir. Aklın, belli amaçlara ulaşmanın en iyi yolunu planlama kapasitesi vardır; ama hakikat sevgisini de gerektirir.

Tin ise öfke, infial ve benzeri biçimlerde eyleme duygusal motivasyon sağlayan kişilik parçasıdır. Uygun eğitime tabi tutulan Tin yiğitlik ve cesaretin kaynağıdır. Tin, Destekçilerin rolüne karşılık gelir.

Arzu; yeme, içme ya da seks gibi tikel şeylere duyulan saf iştahtır. Arzu, Akılla doğrudan karşıtlık içinde varlığını sürdürebilir. Aslında insanların istedikleri şey ile kendileri için en iyi olduğunu bildikleri şey arasında çatışmaların olması, Platon'un ruhun üç parçası arasında yaptığı ayrımı desteklemek için kullandığı kanıttır. Arzu, İşçilerin rolüne karşılık gelir.

Bilgelik, cesaret, öz-disiplin ve adalet erdemleri devletlerin yanı sıra bireylerde de bulunabilir: Platon bu erdemleri, ruhun parçalarına göre açıklar. Bilge olan biri, Aklın egemenliğine dayanan kararlar verir; yiğit olan biri, tehlike karşısında harekete geçme motivasyonunu

Aklın müttefiki gibi hareket eden Tinden alır; öz-disiplini olan biri, Aklın emirlerine uyup Arzuyu kontrol altında tutar. En önemlisi adil olan biri, ruhun bütün parçaları uyumlu hareket edecek şekilde hareket eder: Her bir parça, Aklın komutası altında kendi uygun rolünü oynar. Bu yüzden bireydeki adalet, bir tür psişik uyumdur. Adaleti aslen değerli kılan da budur.

FİLOZOF KRALLAR

Platon'un devlette adaleti tartışmasının bahanesi bireyle ilgili sorunları aydınlatmak olmasına rağmen, açıkçası derinden derine yarattığı ütopik devletle ilgilenir. Böyle bir siyasal sistemin nasıl doğabileceğine ilişkin sorunları ele alır ve tek çarenin, iktidarı filozofların eline vermek olduğu sonucuna varır. Platon bu şaşırtıcı öneriyi başka bir meselle savunur. Sahibi basiretsiz, biraz sağır ve denizcilik konusunda az çok cahil olan bir gemi düşünün. Geminin dümeninin kimin elinde olması gerektiği konusunda tayfa kavgaya tutuşmuştur. Hiçbiri seyrüsefer eğitimi almamıştır ve aslında öğretilebileceğine de inanmazlar. Gruplar geminin kontrolünü ele geçirmek için yarışır ve kontrolü ele geçirince de gemideki yiyeceklere konup yolculuğu bir sarhoş eğlencesine dönüştürürler. Hiçbiri bir dümencinin hava

durumunu ve yıldızların konumunu incelemesi gerektiğini anlamaz. İlgili becerileri edinen herkesi, sırtüstü uzanmış yıldızları seyredenlerden sayarlar.

Şimdiki biçimiyle devlet, vasıfsız tayfanın elinde yalpalayan gemiye benzer. Ancak vasıflı bir gemicinin elinde gemi kontrolde tutulacaktır ve küçümsenen filozof, devleti yönetmek için gerekli bilgiye sahip tek kişidir. Platon'un Formlar teorisi, filozofların bu role neden özellikle uygun olduklarını açıklar.

FORMLAR TEORİSİ

Bu bölümün başında anlattığım mağara meseli, Platon'un insanın durumuna ilişkin çizdiği resmi unutulmaz bir biçimde gösterir. İnsanlığın çok büyük bölümü, mağara duvarında titreşen gölgelerin eşdeğeri olan salt görünüşle yetinir. Ama filozoflar, hakikati sevdikleri için, gerçekliğin bilgisini ararlar; mağaranın dışına çıkıp Formlara ulaşırlar.

Formlar teorisi, *Devlet*'te Sokrates karakteri tarafından öne sürülmesine rağmen, genellikle bizzat Platon'un felsefeye katkısı olarak kabul edilir. İnsanlar Platonculuktan söz ettiklerinde, genellikle çalışmasının bu yanını kastederler. Platon'un "Form"la neyi kastettiğini anlamanın en kolay yolu, onun örneklerinden birini irdelemektir.

Çok sayıda yatak vardır. Bazıları tek kişilik, bazıları çift kişilik, bazıları dört kişilik vb. Yine de hepsini yatak yapan ortak bir şeyleri vardır. Ortak paylaştıkları şey, ideal bir yatakla, yatağın *Form*'uyla bir ilişkidir. Bu Form fiilen vardır: Tek *gerçek* yatak odur. Diğer bütün yataklar, yatak Formunun kusurlu kopyalarıdır. Gerçek dünyasına değil, görünüş dünyasına aittirler. Dolayısıyla bizler yalnızca yatak Formunun sahici bilgisine sahip olabiliriz; fiili yataklarla ilgili malumat, bilgi değil, kanıdır. Yaşadığımız gündelik dünya durmaksızın değişmektedir; Formlar dünyasıysa zamansızdır ve değişmez. Filozoflar, bilgelik aşklarıyla, Formlar dünyasına ve bu şekilde düşünce aracılığıyla bilgi olanağına kavuşurlar; algı, bizi görünüş dünyasının akışıyla sınırlar.

Dünyada hangi şeylerin denk bir Forma sahip olduğunu kesin bir biçimde açıklamamasına rağmen, Platon İyinin bir Formu olduğunu savunur. İyi, filozofun bilgi arayışının nihai odağıdır. Bu düşünceyi açıklamak için güneş benzetmesini kullanır. Güneş görmeyi olanaklı kılar ve büyümenin kaynağıdır; İyinin Formu zihnin gözlerini "görmesine" ve gerçekliğin doğasını anlamasına olanak verir. İyi Formunun sağladığı aydınlatma olmasaydı görünüşün ve kanının alacakaranlık dünyasında yaşamaya mahkûm oluruz; İyinin ışığında, nasıl yaşayacağımızın bilgisini alabiliriz.

ADALETSİZLİK ÖRNEKLERİ

Platon adil bir devlette farklı sınıfların kendi uygun rollerini oynadığını ve adil bir bireyde farklı motivasyonların uyum içinde olduğunu gösterdikten sonra, devlette ve bireydeki adaletsizlik örneklerine döner. Dört adaletsiz devlet ve bunlara karşılık gelen kişilik tipini ele alır. Bunlar timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlıktır. Timokrasi, Sparta gibi askeri onur dürtüsünün egemen olduğu bir devlettir; bir oligarşideyse meziyetin işareti zenginliktir; demokrasi, bir bütün olarak halk tarafından yönetilen devlettir; bir tiranlıkta yöneticinin mutlak iktidarı vardır.

Yine Platon, devlet ile birey arasında var olduğu iddia edilen simetriden yararlanır. Örneğin demokrasiyi değerlendirirken, devlet demokrasisinin, adil devlet için çok önemli olduğunu gösterdiği eğitim ilkesini ihmal ettiğini iddia eder. Demokrat bir yöneticide aranan tek koşul, halkın dostu olduğunu ikrar etmesidir. Buna karşılık gelen demokrat birey, demokrat devlet gibi, çok çeşitli hazları göz önünde bulundurur ve iyi arzulara dayananları, kaynağı kötülükte yatan arzulardan ayırt etmez. Sonuç, psişik uyumsuzluk olur: Demokrat birey Aklın, uygunsuz arzulara egemen olmasına izin vermez. Boş hevesler egemen olur; adaletsizlik kaçınılmazdır.

SANATA KARŞI

Muhafızların eğitimiyle ilgili anlatımında Platon, çeşitli şiir türlerinin sansürlenmesi gerektiğini savunur. Tanrılara ya da kahramanlara ilişkin yanlış bir izlenim veren ya da öğrencilerce yüksek sesle okunduğunda adaletsiz karakterlerle aşırı bir özdeşleşmeye yol açacak her yazı yasaklanmalıdır. *Devlet*'in onuncu kitabında sanat ve ideal bir toplumda sanatın yeri konusuna tekrar döner. Öykünme sanatına, yani gerçekliği temsil etmeyi amaçlayan sanata yoğunlaşır. Kendi devletinde böyle bir sanata yer olmadığı sonucuna varır. Bunun iki ana nedeni vardır. Birincisi her zaman bir görünüşün yalnızca kopyası olabilir ve bu nedenle, bizi Formlar dünyasından uzaklaştırma eğilimindedir. İkincisi ruhlarımızın irrasyonel kısmına hitap eder ve bu nedenle, adalet için zorunlu psişik uyumu bozma eğilimindedir.

Platon birinci tür eleştiriyi açıklamak için, yatak resmi yapan bir ressamı örnek verir. Tanrı, yatağın Formunu meydana getirdi; bir marangoz o Formun hayal meyal bir kopyasını yaptı; bir ressam da, tek gerçek yatağın kusurlu bir imgesine ayna tutmanın eşdeğeri bir iş yaparak, marangozun kopyasının bir kopyasını yaptı. Dolayısıyla ressam, gerçekliğe ilişkin bilgimize yardımcı olmaktan çok, bilgimizi

daha fazla karartır. Ressam yatağın gerçek doğası hakkında bilgisiz kalır ve belirli bir yatağın görünüşünü kopyalamakla yetinir. Platon'a göre, şairler de ressamın yaptığının aşağı yukarı aynısını yapar ve bu yüzden, şiir sanatını da onaylamaz.

Yine de öykünmeci sanatçıların eserleri, Platon'un da kabul ettiği gibi, baştan çıkarıcıdır. Akla değil, ruhun daha alt bölümlerine seslenir; ki bu, sanatçıların iyi dürtülerden çok, kötü dürtüleri temsil etme eğilimiyle daha da ağırlaşan bir sonuçtur. Öykünme sanatları, bilgi yolundan uzaklaşmaya yol açabilir. Bu nedenle devlette onlara yer yoktur.

DEVLET HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Devlet-birey benzeşimi

Platon'un *Devlet*'teki projesinin tamamı, devletteki adalet ile bireydeki adalet arasında güçlü bir benzeşimin varlığına dayanır. Eğer bu benzeşim zayıfsa, bireydeki adalet hakkında, adil devletle ilgili sonuçlardan türetilen sonuçlar da zayıf olacaktır. Platon, devletten bireye yaptığı geçiş meşruymuş gibi davranır. Bu hamlenin haklı olup olmadığı, en azından sorgulamaya değerdir.

Yalnızca Yöneticiler adil olabilir

Dahası Platon'un teorisi, yalnızca Yöneticiler adil olabilir sonucuna varmış gibi görünüyor. Adalet, psişik uyum gereğince ve devletteki her sınıf egemen motivasyon kaynaklarına göre tanımlandıktan sonra, yalnızca Aklın hükmettiği kişilerin adil davranma yeteneğine sahip olacakları açıktır. Bu konumda olan tek sınıf, Yöneticilerdir. Buna göre, yalnızca Yöneticiler adalete yetenekliymiş gibi görünür. Platon bunu kendi teorisine ciddi bir itiraz olarak görmemiş, aksine aydınlatıcı bir sonuç olarak görmüş olabilir; ama bugün pek çok okur için, Platon'un düşüncesinde asli olarak var olan uzlaşmaz seçkinciliğin açıkça görünmesini sağlar.

"Adalet" konusunda laf dolandırır

Platon adaletin, aslında ruhun üç parçasının uyum içinde çalıştığı bir tür zihinsel sağlık olduğunu anlattığında, "adalet"in olağan anlamını bir tarafa atmış gibidir. Sözcüğü keyfi olarak, kendi amacına uyacak şekilde yeniden tanımlamış ya da en azından iki farklı anlamda kullanmış görünüyor. İnsan "adaletten" neden bu şekilde söz etmek ister?

Platon bu eleştiriye kuşkusuz, kendi adalet fikrinin bizim olağan biçimde adaletten kastettiğimiz şeyin görünmesini sağladığını

söyleyerek yanıt verirdi. Platon'un adil bireyi çalmaz ya da payına düşenden fazlasını almaz; çünkü bu, Aklın aşağı arzulara teslim olmasını gerektirirdi. Ne var ki bu, davranışlarından ötürü "adil" olarak damgalamaktan kendimizi alamadığımız bazı kişilerin, davranışları uyumlu psişik işlevlerden pek fazla kaynaklanmadığı için Platon'un sınavından geçmeme olasılığını açık bırakır gibi görünüyor. Bu kişilerin adil davranma arzuları, ama yanı sıra çok az gelişmiş bir akıl kapasiteleri olabilir.

Aldatmayı gerektirir

Argümanın birkaç kilit noktasında Platon, devlete ve hemşeri yurttaşlara sadakati korumak için yalan söylemeyi savunur. Örneğin metaller efsanesinin sözde "soylu yalan"ı var; eşleşme kurasında da yalan var. Birçok kişi bunu kabul edilemez bulur. İdeal bir devlet aldatma üzerine kurulmamalıdır. Ne var ki, Platon bunu dert etmemiş görünüyor. O, sonuçla ve sonuca ulaşmanın en iyi yoluyla ilgilenirken, bu sonuca nasıl ulaşıldığıyla ilgili ahlaki sorunlarla ilgilenmez.

Formlar teorisi akla uygun değildir

Platon'un Formlar teorisi, ideal devletle ilgili argümanlarının önemli bir temelidir. Ama bugün pek çok felsefeci için fazla bir sezgisel inandırıcılığı yoktur. Herhalde sindirilmesi en

zor olanı, Formların fiilen var ve gerçek oldukları, gözlemlenen dünyanın bu gerçekliğin yalnızca bir gölge kopyası olduğu fikridir.

Formlar teorisini atarsak, o zaman Platon'un birçok önerisinin metafizik temeli çöker. Örneğin gerçeğin bilgisini edinmekte filozofların özellikle iyi olduğu fikri olmasaydı, onları ideal devletin başına geçirmek için hiçbir gerekçe olmazdı. Öykünme sanatlarını devletten uzak tutmanın da anlaşılır hiçbir nedeni olmazdı.

Totaliterliği haklı gösterir

Bununla birlikte, Platon'un *Devlet*'ine en anlamlı eleştiri, herhalde, totaliterliğe bir reçete sunmasıdır. Soy-arıtımı planı, "soylu yalan"ı, aileyi yasaklaması ve sanatı sansürlemesiyle devlet, yaşamın her alanına tecavüz eder. Platon'un dünyasında bireylerin devletin ihtiyaçlarına boyun eğmeleri ve kişisel özgürlüğün her öğesini bu amaca feda etmeleri beklenir. Bireysel özgürlüğe ve tercih özgürlüğüne değer veren bizler, Platon'un vizyonunu kesinlikle itici buluruz.

TARİHLER

MÖ 427 Platon Atinalı aristokrat bir ailede doğdu.
MÖ 399 Sokrates baldıran zehri içti.

MÖ 399 Platon, yirmiden fazla felsefi diyalog yazdı.

MÖ 347 Platon öldü.

SÖZLÜK

Demokrasi: Halkın yönettiği devlet.

Destekçiler: Yöneticilere yardım eden ve dış tehditlere karşı savunmayı üstlenen Muhafızlar.

Dikaiosûnê: Genellikle "adalet" diye çevrilir; ahlaki açıdan doğru olanı yapmak anlamına gelir.

Filozof krallar: Platon'un ideal toplumunda Yöneticiler. Filozoflara bu rol, Formları algılama yeteneklerinden ötürü verilirdi.

Formlar: Bazen İdealar olarak da bilinir. Formlar dünyası, kusursuz kendiliklerin gerçek dünyasıdır: Pek çoğumuzun pek çok kez kopyaladığı görünüş dünyası, Formların kusurlu kopyalarından oluşur.

Muhafızlar: Devleti koruyup yöneten yurttaşlar sınıfı. Yöneticiler ve Destekçilerden oluşur.

Oligarşi: Zengin bir seçkinler topluluğunun yönettiği devlet.

Öykünme: Taklit etme. Platon, sanatsal çabanın özü saydığı şeyi tarif etmek için bu sözcüğü kullanır: Doğaya ayna tutma.

Timokrasi: Askeri onurun her şeyden önemli olduğu devlet.

Tiranlık: Güçlü bir liderin yönettiği devlet.

Totaliter devlet: Her şeyin kontrol edildiği ve bireysel özgürlük alanının bulunmadığı ya da çok az olduğu devlet.

Ütopik: İdeal bir toplum görüşü sunan.

Yöneticiler: Platon'un devletinde iktidarı elinde tutan filozof-krallar.

EK OKUMA

Bernard Williams, *Plato* (Londra: Phoenix, Great Philosophers series, 1998): Bu kısa kitap Platon'un eserlerine en iyi giriştir ve *Devlet*'e ilişkin bir değerlendirmeyi de içerir.

İki mükemmel yorum: Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981) ve Nicholas Pappas, *Plato and The Republic* (Londra: Routledge, 1995).

Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* (Ankara: Liberte, 2008): Totaliter bir kâbus olarak nitelediği Platon'un devletine karşı inandırıcı bir eleştiri yöneltir. Bu, Platon araştırmacıları arasında yaygın olan ve onun siyasal önerilerini hak ettiğinden daha sempatik gösterme eğilimine karşı bir panzehir işlevi görür. *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı Bölüm 29'da tartışıyorum.

2

ARİSTOTELES

NİKOMAKHOS'A ETİK

Aristoteles pratik bir insandı. Platon'dan ders almış olmasına rağmen, gerçekliğin gündelik dünyanın ötesinde, Formlar âleminde bulunduğunu söyleyen öğretmeninin görüşünü reddetti. Platon'un mağara efsanesine inanmadı. Raphael'in *Atina Okulu* tablosunda (1511) Platon, havaya doğru kaldırdığı parmağıyla Formları gösterir; Aristoteles ise aksine, elini dünyaya daldırır. İncelemeleri, bizim şimdi felsefe saydığımız şeylerin çok ötesine uzandı: Örneğin ilk büyük biyologlardan biriydi. Felsefede ilgi alanları çok genişti; metafiziği, etiği, siyaseti ve estetiği kapsıyordu.

Nikomakhos'a Etik yalnızca bir ders notları derlemesi, üslubu düzensiz, yer yer bulanık ve kesinlikle yayımlama amacıyla hazırlanmamış

olmasına rağmen, etiğin tarihinde en önemli eserlerden biridir. Burada Aristoteles bütün insanlar için temel niteliğinde olan sorulardan birini, "Nasıl yaşamalıyız?" sorusunu sorar – bu, ilkçağ etik tartışmalarının merkezinde yer alan, ama XX. yüzyıl filozoflarınca hazin biçimde ihmal edilen bir sorudur. Yanıtı karmaşık ve yer yer tuhaf olmasına rağmen, yalnızca uygarlık tarihinde bir sınır taşı olarak değil, bugünkü felsefe tartışmaları üzerinde anlamlı bir etki olarak da önemlidir.

Nikomakhos'a Etik, yoğun ve karmaşık bir eserdir ve bilim insanları, kesin yorumu konusunda sürekli münakaşa etmektedir; yine de merkezi temalarını izlemek kolaydır. Aristoteles'in kullandığı bazı anahtar terimleri çevirmek kolay değildir. Aslında Aristoteles'i tartışan pek çok felsefeci, kafa karıştırıcı yaklaşık çevirilere dayanmak yerine, Yunanca sözcüklerin transliterasyonunu kullanmayı daha uygun bulmaktadır. Bu tür terimlerin en önemlilerinden biri *eudaimonía*'dır.

EUDAİMONÍA: MUTLU BİR YAŞAM

Eudaimonía, çoğu kez "mutluluk" olarak çevrilir; ama bu çok yanıltıcı olabilir. Bazen "serpilme" olarak da çevrilir; ki bunun biraz kaba olmasına rağmen, daha uygun yan anlamları var-

dır: Örneğin bitkilerin serpilmesi ile insanların serpilmesi arasında bir benzeşimi akla getirir. Aristoteles, hepimizin *eudaimonía* istediğimize, yani hepimizin yaşamlarımızın yolunda gitmesini istediğimize inanır. *Eudaimon* bir yaşam, başarılı olan bir yaşamdır. Ulaşabilsek hepimizin tercih edeceği türden bir yaşamdır; sevdiğimiz kişiler için isteyeceğimiz türden bir yaşamdır. Bir amacın aracı olarak değil, bir amaç olarak *eudaimonía*'nın peşinden gidilir. Örneğin pahalı giysiler satın alma olanağı sunduğu için para kazanmaya çalışabiliriz ve çekici görünmek istediğimiz kişiler için bizi daha çekici yapacağına inandığımızdan pahalı giysiler satın alabiliriz ve yaşamımızı daha iyi yapma kapasitesine sahip olduklarına inandığımız için o kişilere çekici gelmek isteriz. Ama yaşamlarımızın iyi olmasını neden istediğimizi sormanın hiçbir anlamı yoktur. *Eudaimonía* başka hiçbir amaca hizmet edemez: O, böyle bir açıklama zincirinin son bulduğu yerdir. "Neden *eudaimonía* aransın?" sorusunu sormak anlamsızdır; çünkü Aristoteles'e göre, bütün insanların bunu yapması kavramsal bir hakikattir. *Eudaimonía*, kendi başına bir amaç olarak peşinden gidilen tek şey değildir; örneğin daha fazla bir şey elde etmeyi beklediğimiz için değil, yeryüzünde bu şekilde vakit geçirmek istediğimiz için müzik dinler ya da çocuklarımızla zaman geçiririz. Bununla birlikte, bu

tür durumlarda, doğru ya da yanlış, *eudaimon* bir yaşamın bileşenleri olduğuna inandığımız için bunların peşine düşeriz.

Nikomakhos'a Etik'in tek amacı, *eudaimonía* arayışını aydınlatmaktır. Aradığımız şeyin ne olduğunu ve ona nasıl ulaşıldığını daha fazla bilirsek, Aristoteles'in de inandığı gibi, eninde sonunda erken eğitimimiz ve şimdiki maddi koşullarımız doğru yoldan gitme kapasitemizi büyük ölçüde belirleyecek olmasına rağmen, aradığımız şeye ulaşmamız daha fazla olası olacaktır. Aristoteles, daha sonraki birçok ahlak felsefecisinden farklı olarak, kontrolümüz dışındaki olayların yaşamlarımızın başarısı üzerindeki etkisi konusunda gerçekçiydi. Aristoteles'e göre, sahiden *eudaimon* bir yaşamın önkoşulları, belli bir miktar paraya, makul bir görünüşe, iyi atalara ve çocuklara sahip olmaktı. Bu tür varlıkların avantajı olmadan, en yüksek *eudaimonía* durumuna ulaşamayabiliriz, ama eylemlerimizi, kendimizi içinde bulduğumuz belirli koşullara uydurmalıyız. Aristoteles'e göre iyi yaşamak, genel kuralları özgül durumlara uydurma meselesi değil, daha çok davranışlarımızı sahip olduğumuz belirli yaşam koşullarına uyarlama meselesidir.

Yalnızca çalıştığınız alana uygun kesinlik aramak, diyor Aristoteles, zekânın bir işaretidir. Nasıl yaşanacağına ilişkin yargılar, yalnızca genellikle doğrudur. Her koşulda her birey

için geçerli değildir; bu nedenle katı kurallar yoktur. Etik, matematik gibi kesin bir konu değildir. Bir marangozun dik açıya ilgisi pratik bir ilgidir ve bu, bir geometricinin ilgisinden çok farklıdır. Etiği, kendi genellik standartlarına sahip pratik bir konudan başka bir şey olarak ele almak yanlıştır. Ve pratik bir konu olarak etik, basitçe iyi yaşamın ne demek olduğuna ilişkin daha iyi bir teorik anlayış sağlamayı değil, bize nasıl iyi insan olunacağını göstermeyi amaçlar.

Aristoteles, hepimizin *eudaimonía* aradığımıza ve aramamız gerektiğine inanmasına rağmen, duyusal bir zevk yaşamını savunma anlamında hedonist olmaktan çok uzaktı. Seks, yeme ve içme hazları dışında bir şey istemeyenlerin sığır seviyesine indiklerini düşünüyordu. *Eudaimonía* keyifli bir zihinsel durum değildir. Daha çok bir faaliyettir, kendi hazlarını birlikte getiren, ama tikel eylemlerle değerlendirilemeyen bir yaşama şeklidir. Bir bireyin *eudaimonía*'ya ulaştığını kesin olarak söyleyebilmek için, o kişinin bütün yaşamını hesaba katmak gerekir: Aristoteles'in unutulmaz bir biçimde söylediği gibi, bir çiçekle bahar gelmez ve bir günlük mutluluk da mutlu bir yaşamı garanti etmez. Ömrünüzün sonuna doğru bir trajedi, bir bütün olarak yaşamınızın yolunda gidip gitmediğine ilişkin soruya tamamen farklı bir yön verebilir. O nedenle, "bir

kimse ölünceye kadar onun yaşamına *eudaimon* diyemeyiz" düşüncesinde doğruluk payı vardır. Hatta Aristoteles, ölümünüzden sonraki olayların, yaşamınızın yolunda gidip gitmediğine ilişkin değerlendirmeyi etkileme yollarını bile irdeler ve şu sonuca ulaşır: Ölümünüzden sonra torunlarınızın bahtı, *eudaimonía*'nızı sınırlı ölçüde *etkileyebilir*.

BİR İNSANIN İŞLEVİ

Aristoteles, insanların karakteristik bir işlev ya da faaliyete (*ergon*) sahip olduklarını düşünüyordu. Başka bir deyişle, tıpkı marangozların karakteristik faaliyetleriyle (ağaçtan eşya yapma) tanınması gibi, bir bütün olarak insanların da, bizi biz yapan ayırıcı bir faaliyeti vardır. "İşlev" sözcüğü, insanların tikel bir amaç için tasarlandıklarını akla getirir; ama Aristoteles'in niyet ettiği yan anlam bu değildir. Türlerin yapımından sorumlu bilge bir ilahın varlığını iddia etmiyor; daha çok, bizi başka bir şey değil de biz yapan ayırıcı yetilere dikkatimizi çekiyor. Bu insan *ergon*'u bedensel büyüme olamaz; çünkü bitkilerde de bu vardır. Bedensel büyüme, bir insanı bir sardunyadan ayırt etmez. İnsan *ergon*'u algılama kapasitesi de olamaz; çünkü diğer hayvanlar da bu kapasiteye sahiptir: Örneğin atlar. İnsanların *er-*

gon'u rasyonel faaliyettir; ki bu faaliyet insan olarak yaşamlarımızın en önemli yanıdır.

İyi insan, bu karakteristik faaliyette mükemmel olandır. İnsanda mükemmellik erdemli eylemi gerektirir. Aristoteles'in vardığı sonuca göre, insanlar için iyi yaşam, rasyonel erdemli faaliyet yaşamıdır. Ama bunun için erdemli eylem potansiyeline sahip olmak yetmez. Olimpiyat oyunlarında kazananlar, etkinliklere katılmış olsalardı daha hızlı koşabilecek olanlar arasından değil, yarışmaya katılanlar arasından seçilir. Benzer şekilde, yalnızca *eyleyenler* yaşam ödülünü kazanır. Yaşam ödülü de gerçek mutluluktur. Gül iyi gübreli bir toprakta serpilir, güçlü büyük ve gür çiçek açar; insanlar da, rasyonel erdemli faaliyet yaşamını sürdürdüklerinde serpilip gelişir. *Nikomakhos'a Etik*'in büyük bölümü, bu tür yaşamların nasıl olabileceği ve iyi bir hayat yaşamak için ne tür bir karaktere ihtiyaç duyulduğunu açıklamakla ilgilenir. Bunun merkezinde de, erdemlere ve erdemlerin nasıl edinildiğine ilişkin bir çözümleme vardır.

ERDEMLER

Erdem, bir kimsenin karakterinin bir özelliğidir: Uygun koşullarda belli bir şekilde eyleme yatkınlığıdır. Bugün kullanılan "erdem" teriminin ahlaki yan anlamlara sahip olduğunu kav-

ramak önemlidir: Bir kimseye erdemli demek, onun ahlaki karakterine ilişkin olumlu bir değerlendirme yapmaktır. Ama Aristoteles için, "erdem" olarak çevrilen *êthikài aretai* ifadesi, basitçe "karakter mükemmelliği" anlamına geliyordu ve bizim anladığımız anlamda ahlaki içerimleri yoktu. Onun anladığı anlamda erdemli olmak, bazıları ahlaki değerinize ilişkin tahminlerle tamamen alakasız karakter mükemmelliklerine sahip olmak ve bunlara göre hareket etmektir. Bazı yorumcular, *Nikomakhos'a Etik*'in, ne ölçüde bugün anladığımız anlamda bir ahlak felsefesi eseri olduğunu bile sorgulamaktadır. Ahlaklılığın, genellikle başka insanların çıkarlarına en azından bir ilgiyi gerektirdiği düşünülür; bugünkü "ahlaklılık" anlayışını kullanırsak, "Tamamen bencil olan kendi özel ahlakımı geliştirdim" demek hiçbir anlam ifade etmez. Ne var ki, Aristoteles başka insanları dert etmemizle değil, kendi yaşamınızı başarıya ulaştıran şeyle ilgileniyordu. Bazı bakımlardan *Nikomakhos'a Etik*, bugün çok rağbet gören kişisel gelişim ve daha fazla kişisel verimliliğe yönelik pratik elkitaplarına benzer.

Aristoteles birkaç önemli erdem tarif eder. Örneğin yürekli biri, hiçbir zaman doğru yolda hareket edemeyecek kadar korkuya yenilmez. Yürekli bir asker yoldaşını kurtarmak için korkudan hareketsiz kalmayacak ve kendi yaşamını tehlikeye atacaktır; yürekli bir muhalif

hükümete karşı duracak ve hapse atılma, belki işkence ve ölüm anlamına gelse bile inançlarını açıklamaktan vazgeçmeyecektir. Cömert olan biri, ihtiyacı olanlara memnuniyetle para ya da zaman verecektir.

Aristoteles iki tip erdemi ayırt eder: Ahlaki erdem ve entelektüel erdem. Ölçülülük gibi ahlaki erdemler erkenden eğitimle edinilir ve güçlenip, bilinçli bir karardan çok bir alışkanlık konusu olur; diğer yanda zekâ gibi entelektüel erdemler öğretilebilir. Bireyin rasyonel olmayan öğeleri ahlaki erdemleri; rasyonel öğeleriyse entelektüel erdemleri şekillendirir. Aristoteles bütün erdemler için ortak bir yapı saptar: Erdemler iki uç arasına düşer. Altın Orta öğretisinin temeli budur.

ALTIN ORTA

Aristoteles'in Altın Orta kavramını anlamanın en kolay yolu, verdiği bazı örnekleri irdelemektir. Cesaret erdemi, iki kötülüğün arasında durur: Yetersiz cesaret korkaklıktır; aşırı cesaret gözü karalıktır. Nüktedanlık erdemi hödüklük ile şaklabanlık arasında; tevazu, utangaçlık ile utanmazlık arasında durur. Nüktedanlık ile tevazuun genellikle ahlaki erdem sayılmadığına, ama cesaretin sayılabildiğine dikkat edin.

Altın Orta öğretisinin bir ölçülülük önerisi olduğuna dair yaygın bir yanlış yorum vardır.

Orta her zaman iki uç davranış arasında olduğu için, Aristoteles her şeyde ölçülülüğü savunuyormuş gibi görünür. Ne var ki, orta, sırf ötesine geçen ile gerisinde kalan arasında olduğu için, bundan erdemli kişinin her zaman ölçülü hareket ettiği sonucu çıkmaz. Örneğin bir çocuğa saldıran birini görseniz, ölçülü bir tepki açıkçası uygunsuz olur. Aristoteles'in teorisi, bu koşullarda saldırganca bir müdahaleyi herhalde destekler. Böyle bir davranış, kayıtsızlık ile intikamcı şiddet uçları arasında olurdu.

Erdemli eylem, her zaman pratik bilgelik sahibi olan bir kişinin, *phrónimos*'un seçeceği türden bir araçtır. *Phrónimos* tikel koşulların özelliklerine duyarlıdır ve nasıl davranmak gerektiği konusunda mükemmel bir yargıçtır.

EYLEM VE SUÇLULUK

Aristoteles yalnızca davranışla değil, daha çok eylemle ilgilenir. İnsanların yalnızca davranış sergilemedikleri, daha çok eyledikleri söylenebilir; çünkü yaşamımızın birçok alanında seçim yapma kapasitemiz vardır; oysa bir karınca, neyin yapılabilir olup olmadığını tartamadığı için yalnızca davranış sergiler. Biz genellikle bireyleri eylemlerinden sorumlu tutarız: Yaptıklarını yapmamak ellerinden gelmeseydi, onları suçlamak tuhaf olurdu. Aristoteles ka-

sıtlı eylemleri diğer iki davranış biçiminden ayırt eder: istemsiz ve istem dışı davranış.

İstemsiz davranış zorunluluk ya da bilgisizlikten kaynaklanır. Örneğin birisi sizi pencereden iterse, camı kırmaktan sorumlu tutulmanız olası değildir, özellikle de kırmak istememişseniz. Bilgisizlikten ötürü zehirsiz sanarak kazayla zehirli bir mantar yerseniz, bu da istemsiz olur. Her iki durumda da sonuca üzülebilirsiniz, ama her ikisinde de olanlar üzerinde doğrudan bir denetimimiz yoktur. Bu şeyler sizin iradenize rağmen olur ve yapmamak elinizde olsaydı, yapmazdınız. Ama bazı mecburi eylemler, yine de bir tür seçim yapmanıza olanak verdikleri için farklıdır. Örneğin fırtınaya yakalanmış bir gemiyi kurtarmanın tek yolu yükü atmaksa, kaptan yükün atılmasını emrettiğinde eylemi istemli gibi görünebilir, çünkü bunu tercih etmiştir. Bununla birlikte, başka bir anlamda, aşırı koşullar tarafından buna zorlanır. Farklı bir bağlamda yükünüzü gemiden atma eylemi kabahat olurdu; ama tikel koşullarda olaylar mecbur etmiştir.

Aristoteles, haz arzusunun insanı belli bir biçimde davranmaya mecbur ettiği düşüncesini; örneğin şehvetinizin sizi bir seri tecavüzcü olmaya *mecbur* edebileceği ve dolayısıyla bu eylemlerden sorumluluğunuzu ortadan kaldırabileceği düşüncesini irdeler ve reddeder. Eğer bu düşünce kabul edilirse, Aristoteles'in

de işaret ettiği gibi, tutarlılık, iyi eylemlerinizden ötürü övülmemenizi de gerektirir; çünkü iyi eylemler de arzudan kaynaklanıyorsa, eşit ölçüde kontrolünüz dışındadır.

İstem dışı ya da niyet dışı davranış, üzülmemeniz anlamında, istemsiz ya da kasıtsız davranıştan farklıdır. Kasıtsız davranışın sonuçlarına üzülmek gösteriyor ki, tam kontrolünüzde olsaydı yaptıklarınızı yapmazdınız; pencereden itilmenize izin vermezdiniz ya da bilseydiniz zehirli mantarı asla yemezdiniz. Sizi yaptıklarınızı yapmaya iten dış faktörlerdir. Niyet etmeden ayağınıza basarsam, ama eylemime üzülmezsem, o zaman benim eylemim istem dışıdır.

AKRASİA: İRADE ZAYIFLIĞI

Akrasia genellikle "kendini tutamama" olarak çevrilir; bu ifade pek çok modern okurun aklına, özgül ve çoğu kez can sıkıcı bir bedensel özdenetim yitimini getiren bir terimdir. Ama Aristoteles bu sözcükle daha genel bir şeyi kastediyordu. Bilinen bir durumdur: Ne yapmanız gerektiğini, neyin yaşamınızı daha başarılı kılacağını bilirsiniz, yine de inatla daha kötü seçenek oluğunu bildiğiniz şeyi tercih edersiniz. Tıbbi anlamda kendini tutamamadan farklı olarak, bu, *istemli* bir eylemdir. Örneğin evli-

liğe sadakatsizliğin *eudaimonía*'nızı zayıflatacağını bilebilirsiniz. Yine de çekici ve istekli bir zani ya da zaniyeyle karşılaşınca, zinanın gelecekteki *eudaimonía*'nıza zarar vereceğinin pekâlâ farkında olmanıza ve bütün insanlar gibi *eudaimonía* aramanıza rağmen, yakın haz arzunuza yenik düşüp ayartılmaya boyun eğebilirsiniz. Sizin için daha kötü olduğunu bildiğiniz şeyi tercih edersiniz. Platon'dan etkilenen Aristoteles, neyin en iyi eylem çizgisi olduğunu gerçekten bilebileceğiniz, yine de onu tercih etmeyebileceğiniz düşüncesinde bir sorun görür. Platon'a göre, gerçekten İyiyi biliyorsanız, yani Formun bilgisine sahipseniz; o zaman otomatik olarak ona uygun hareket edersiniz. Platon'a göre sahici *akrasia* var olamaz; görünürde bir *akrasia* örneği, gerçekte İyiden habersizlik durumu olmalıdır. Aristoteles ise aksine, *akrasia* görüngüsünün fiilen gerçekleştiğini savunur. *Akrasia*'dan mustarip olanlar, belli eylemlerin kendi iyiliklerine olmadığını ve kendilerini geliştirmeyeceğini genel olarak bilirler. Tikel bir durumda yaptıkları şeyin yanlış olduğu düşüncesine katılıyor bile olabilirler; ama bunu yaparken, aslında onu hissetmezler, yalnızca öğrenilmiş olanları tekrarlıyorlardır. İştahlarına yenilirler ve uzun erimli gelişmeye uygun hareket etmek yerine, yakındaki hazların baştan çıka-

rıcılığına boyun eğerler. Bir düzeyde kendileri için neyin iyi olduğunu bilseler bile genel ilkeden tikel duruma çıkarım yapmadıkları için onu tercih etmezler.

TEFEKKÜRLÜ YAŞAM

Nikomakhos'a Etik'in sonuna doğru Aristoteles, iyi bir yaşamın en önemli bileşeni saydığı bir faaliyet türünü tarif eder: Teorik ya da tefekkürlü yaşam. Kitabının çok büyük bölümünü serpilip gelişmeye neden olacak eylem türlerine özel vurguyla birlikte pratik erdem sorunlarına ayırmasına rağmen, bildiklerimiz üzerinde düşünmenin insanlar için olanaklı üstün faaliyet olduğunu açığa vurur. Muhakemesi şöyledir: İnsanların karakteristik faaliyeti rasyonel faaliyet olduğuna ve bir şeyin mükemmelliği kendi ayırıcı işlevini yerine getirmesinden kaynaklandığına göre, insan mükemmelliğine rasyonel faaliyetle ulaşıldığı doğru olmalıdır. Bununla birlikte, yalnızca tanrılar kesintisiz bir felsefi tefekkür yaşamını sürdürebilir; insanlar için böyle bir tefekkür yaşamsal bir bileşendir, ama iyi yaşamın tamamını oluşturamaz. Yine de bize açık en yüksek faaliyet biçimidir.

NİKOMAKHOS'A ETİK HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İnsan doğası

Aristoteles'in insan mükemmelliğine ve karakterine ilişkin tartışmasının tamamı, insan doğası diye bir şeyin var olduğu ve insanlığımız için en önemli olan şeyin rasyonel kapasitemiz olduğu düşüncesine dayanır. Aristoteles'in insan doğasına ilişkin varsayımlarına çeşitli biçimlerde meydan okunabilir.

Radikal yaklaşımlardan biri, "insan doğası" adına layık bir şeyin var olduğunu yadsımaktır. Jean-Paul Sartre gibi bazı varoluşçu filozofların görüşü budur; onlara göre insanların ne olması gerektiğini peşinen ilan etme girişimi başarısızlığa mahkûmdur; çünkü önceden var olan bir modele uymaktan çok kendi tercihlerimizle kendimizi yaratırız.

Aristoteles'in yaklaşımının bu yanına meydan okumanın ikinci yoluysa insan doğasına ilişkin verdiği ve diğer sonuçlarını türettiği tikel anlatımı eleştirmektir. Rasyonel faaliyet kapasitesi, *gerçekten* bizi hayvanlardan ayıran şey midir? Neden silah kullanarak birbirimizi öldürme kapasitemiz değil de bu? Ya da müzik aletleri çalma kapasitemiz neden olmasın?

Değerlerin kıyaslanamazlığı

Aristoteles'e göre, diğer yaşam biçimleriyle karşılaştırılabilen ve üstünlüğü görülebilen üstün bir yaşam biçimi, yani tefekkür yaşamı vardır. Peki, öyle midir? Bazı filozoflar insanların değer verdiği birçok şeyin kıyaslanamaz olduğunu, yani onları karşılaştırabilmenin bir yolunun ve karşılaştırmalı olarak yargıda bulunmayı olanaklı kılan bir ölçü biçiminin kesinlikle bulunmadığını savunur. Bu görüşe göre tefekkürlü yaşam, yaşamaya değer bir yaklaşım olabilir; gündelik işlere aktif katılanın yaşamı başka bir yaşam olabilir. Arkamıza yaslanıp iki yaşamın karşılaştırmalı meziyetlerine karar verebileceğimiz bir yer ve onları ölçebilecek ortak bir değer ölçüsü yoktur.

Egoist

Aristoteles'in etiğine bir eleştiri de, yalnızca bir bireyin *eudaimonía*'sı için bir reçete vermekle yetinip, diğer insanların refahına ilgi göstermemesidir. Okurlarına kendi çıkarlarının peşinden gitmeyi öğreten egoist bir yaklaşımdır.

Böyle bir eleştiriye yanıt şöyle olur: Bu, eski Yunanların etikten anladıkları şeyi takdir edememektir. Yunan etiğinin odağında, bireysel karakter gelişimi vardır. Bir yanıt da şudur: Aristoteles'in savunduğu erdemler, çok büyük

ölçüde bir toplumun serpilip gelişmesi için bireylerin ihtiyaç duyduğu erdemlerdir.

Erdemler keyfi gibi görünüyor

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te bir araya getirdiği erdemler dosyası, bizim bakış açımızdan, onun kendi çevresinin bir ürünü olarak görülebilir. Aristoteles statükoya meydan okumadı; aksine, kendi toplumunun önceden var olan değerlerini, felsefi bir inceleme biçiminde yüceltti. Örneğin köleliği kabul edilebilir bir pratik saydı. Onunkisi eski Atina soylularının saygı duyduğu değerlerin bir savunmasıdır. Yine de bu değerleri, ilkçağda bir Atinalının doğasının değil, bizzat insan doğasının bir parçasıymış gibi sunar. O, tikel koşullara uygun olmalarına rağmen, insan olmanın evrensel özellikleri gibi ele alır.

Bununla birlikte, erdemlerin ve kötülüklerin seçimi ve ihmali, birçok okura keyfi gibi görünüyor. Örneğin neden duygudaşlık ya da özgecilik hakkında söyleyecek sözü yoktur? Erdemli faaliyetle ilgili anlatımı, dar görüşlü gibi görünür. Dar görüşlüyse, bugünün ahlak teorisine uygunluğu da azalmış olmalıdır.

Seçkincilik

Dahası, Aristoteles'in teorisi birçok bakımdan utanç verici derecede seçkincidir. Birincisi *eu-*

daimonía'nın herkes için ulaşılabilir olmasının bir anlamı yoktur: Bunun için iyi kitaplara, çocuklara, ortalama bir gelire ve bir miktar şansa ihtiyacınız vardır. Birçok ahlak teorisinden farklı olarak Aristoteles'in teorisinde, yalnızca irade gücüyle en yüksek duruma ulaşabileceğiniz varsayımı yoktur. İyi bir yaşam sürüp sürmemenizi dış faktörler belirler. İkincisi, felsefi tefekkürün egemen olduğu yaşamın iyi bir yaşam olduğu varsayımını ciddiye alırsak, yalnızca böyle bir düşünceyle uğraşmaya zamanı olacak kadar şanslı olanların üstün bir iyi yaşam sürdürebileceği açıktır.

Aristoteles seçkincilik suçlamasından rahatsız olmazdı. Bununla birlikte, teorisinin önemli bir özelliği olup alenileştirilmesi gerekir. Bugün birçok okur, seçkinci öğeleriyle teorinin, ahlaklılığın doğasına ilişkin önemli bir şeyi yakalayamadığını hissedecektir.

Muğlaklık

Açıkça daha iyi insan olmamıza yardımcı olmayı amaçlayan bir teoriye yöneltilen belki de en çarpıcı eleştiri, tam olarak nasıl davranmamız gerektiği konusundaki muğlaklığıdır. Altın Orta öğretisi rehberlik bakımından fazla bir şey sunmaz. *Phrónimos*'un davrandığı gibi davranmamız gerektiğini söylemek, o koşullarda ne yapacağını soracağımız bir *phróni-*

mos yanımızda olmadıkça, bilgi verici değildir. Teorinin içinde bile bir çatışma varmış gibi görünür: Kendimizi erdemli bir eylem yaşamına adamamız mı (Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in büyük bölümünde açıkladığı görüş), yoksa kitabın sonuna doğru onaylanan yaşam tarzını, önemli felsefi tefekkürü içeren bir yaşamı hedeflememiz mi isteniyor? Bilim insanları açıkça karşıt bu görüşleri uzlaştırmaya çalışıyor; ama Aristoteles'in nasıl yaşamak gerektiği konusunda berrak kılavuzlar sunamadığı inkâr edilemez.

TARİHLER

MS 384	Aristoteles Stageira'da doğdu.
	Atina'da Platon'un öğrencisi.
	Büyük İskender'in hocası.
	Siyaset, trajedi ve biyolojiyi de kapsayan sayısız konuda kitap yazdı.
MS 322	Khalkis'te öldü.

SÖZLÜK

Akrasia: İrade zayıflığı: en iyi olanı bilmek, ama yine de başka bir şey yapmayı tercih etmek. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, irade zayıflığının sahiden gerçekleştiğine inanır.

Altın Orta: Aristoteles'in doğru eylemin iki uç arasında olduğunu öne süren öğretisi.

Egoizm: Yalnızca kendi çıkarıyla ilgilenmek. Özgeciliğin karşıtı.

Erdem: İnsanı iyi bir kişi yapacak şekilde davranma yatkınlığı.

Ergon: Bir şeyin karakteristik işlevi.

Eudaimonía: Mutluluk. Aristoteles'e göre keyifli bir geçici zihinsel durum değildi, bütün yaşam boyunca gelişiyordu.

Kendini tutamama: *Akrasia* ya da irade zayıflığı.

Kıyaslanamazlık: Karşılaştırmanın yapılabileceği ortak bir ölçü olmadığı için iki şeyi karşılaştırmanın olanaksızlığı.

EK OKUMA

J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981): Aristoteles'in felsefesine iyi bir genel giriştir.

J. O. Urmson, *Aristotle's Ethics* (Oxford: Blackwell, 1988): *Nikomakhos'a Etik* üzerine berrak ve çok yararlı bir yorumdur.

Amelie O. Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley: University of California Press, 1980): Bu kitapla ilgili mükemmel bir makale antolojisidir.

3

BOETHIUS

FELSEFENİN TESELLİSİ

Anicius Manlius Severinus Boethius *Felsefenin Tesellisi*'nin başında, bir hapishane hücresinde durumuna kederlenmektedir. Ölmek ister. Hiçbir umudu yoktur. Kendisine zenginlik ve özgürlük vermiş olan talih artık ikisini de almıştır. Sonra, üzüntüsünü şiir biçiminde açığa vururken, başında dikilen bir kadının farkına varır. Kadın kâh orta boylu, kâh ölçülemeyecek kadar uzun boylu görünür. Elbisesinin alt kenarına Yunanca *pi* harfi, yakasına *theta* harfi ve ikisinin arasına bir merdiven işlenmiştir. Giysisi lime limedir; elinde birkaç kitap ve bir hükümranlık asası taşımaktadır. Bu kadın, kişileşmiş Felsefedir. *Pi* harfi pratik felsefeyi (etik dahil), *theta* harfiyse tefekkürcü felsefeyi (metafizik ve bilim) temsil eder.

Felsefe, kendisini terk ettiği için Boethius'u azarlar. Boethius'la diyaloğunda ona aradığı teselliyi sunar. Boethius haksız yere ölüme mahkûm edilmiş ve büyük servetini, ününü, özgürlüğün rahatlığını kaybetmiş olmasına rağmen, Felsefe, ona verebileceği ruhsal gücü belirtir. Boethius'un çaresizliğini saptar ve ona akıl biçiminde yatıştırıcı ilaç verir. Bu biçimiyle Felsefe bir tür kendi kendine yetmedir, zihnin bir tesellisidir. Boethius Felsefe'ye bazen kendi hemşiresi olarak işaret eder.

Anladığımız kadarıyla *Felsefenin Tesellisi* MS 524 civarında, Boethius Pavia'da hapishanede, Got imparatoru Theodorik'e sözde ihanetten ötürü idamı beklerken yazıldı. Dramatik bir durumdu: Boethius, Theodorik yönetiminin en saygın ve onurlu üyelerinden biriydi. Daha sonra işkence gördü ve onun konumunda bir yurttaşa yakışmayan biçimde, sopayla dövülerek öldürüldü.

Müzik de dahil olmak üzere, çok çeşitli konularda kitaplar yayımlamış ve Aristoteles'in eserlerinin önemli bir bölümünü Latinceye çevirmiş olmasına rağmen, günümüzde son eseri *Felsefenin Tesellisi*'yle hatırlanmaktadır. Bu düzyazı, şiir ve diyaloğun karışımı bir üslupla yazılan zorlu bir kitaptır. Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinde en çok okunan kitaplardan biriydi; ki Chaucer ve I. Elizabeth kitabı çevirmişti. Felsefi içeriği bütünüyle özgün değildir;

ama düşünceleri iletme biçimi, onu okunması eğlenceli ve uyarıcı bir kitap haline getirir.

FELSEFE

Bir kadın olarak kişileştirilen Felsefe, hapishane hücresinde Boethius'u ziyarete gelir. Ama Boethius, Felsefe ile neyi anlatmak istedi? Kendisi bir yeni-Platoncuydu; yani felsefi görüşü, Platon'unkinden derinden etkilenmişti. Özellikle felsefi tefekkürün bizi yanıltıcı görünüşler dünyasında uzaklaştırıp, doğru bir gerçeklik deneyimine götürdüğüne inanma konusunda Platon'u takip etti. Hakikat ışığıyla karşılaştırılan gölgeli görünüşler dünyası imgesini sürekli kullandı. Bu, Platon'un *Devlet*'te kullandığı mağara meselinde İyi Formunun simgesi olarak Güneş imgesine bir anıştırmadır.

Felsefe Boethius'a bir filozof olarak iyi ya da kötü şansın etkilerinden muaf olması gerektiğini öğretir, daha doğrusu hatırlatır. Felsefe'nin Boethius'un belleğini dürtmesi, belki yine, Platon'un bir öğretisine: Bilginin bir tür hatırlama olduğu görüşüne anıştırma amaçlıdır.

ŞANS VE MUTLULUK

Gerçek bir filozof şanstan etkilenmez. Çünkü çarkıfelek kaçınılmaz olarak döner ve tepede olanlar, çok geçmeden kendilerini dipte bulur. Talihin doğası budur: Vefasız olmak. Aslında Felsefe Boethius'a anlatır ki, Talih kötü olduğunda insanlığa en iyi hizmeti sunar. İyi talih bizi kandırır, çünkü bize gerçek mutluluk yanılsaması verir; ama Talih maskesini çıkarıp ne kadar hain olabileceğini bize gösterince, işte en fazla o zaman öğreniriz. Şanssızlık, zenginliğin, ünün ve hazzın telkin edebildiği mutluluğun kırılganlığını ve hangi dostlarımızın gerçek dost olduğunu bize öğretir.

Boethius gerçekten iyi talihle kutsanmıştı: Devlet yönetimine yaptığı katkılardan ötürü bir minnet gösterisinin düzenlendiği gün iki oğlu konsül yapıldı. Ama hapse atılması, mutluluğunu alıp götürür. Felsefe ona ahmaklık ettiğini anlatır: Gerçek mutluluk, zenginlik ya da ün gibi şansın yönettiği şeylerde bulunamaz. İçten gelmelidir. Burada Boethius, dışsal sıkıntı karşısında sükûnet ihtiyacını vurgulayan bir felsefe olan Stoacılıktan etkilenir. Stoacı için mutluluk iç kaynaklardan gelir ve tesadüfün ya da şanssızlığın etkilerinden muaftır.

KÖTÜLÜK VE ÖDÜL

Boethius, dünyada adaletin yokmuş gibi görünmesine hayıflanır. Çoğu kez iyiler ve erdemliler acı çekerken, kötüler gönenir. Felsefe, iyiyi arayışlarıyla nihai amaca, sahici mutluluğa ulaşma gücüne sahip oldukları için, aslında erdemlilerin ödüllendirildiğini iddia eder. Kötüler yalnızca göneniyormuş gibi görünür: Aslında akıllarını terk etmekle insanlıktan çıkarlar ve onlara ceza vermek yerine, acımak ve tedavi etmek gerekir.

TANRI VE ÖZGÜR İRADE

Felsefe herkesin aradığı gerçek mutluluğun ün, şans ya da hazdan değil, felsefi tefekkürden kaynaklandığını ve görünüşe rağmen, kötülerin sahiden gönenemeyeceğini Boethius'a hatırlattıktan sonra, onu Tanrı ve insanın özgür iradesi hakkında bir tartışmaya sokar. Burada kitap, Platon'un diyalogları üslubunda ciddi bir felsefi diyalog halini alır. Boethius soru soran rolünü üstlenir ve Felsefe de, ona Tanrı'nın doğasını açıklayıp, onu aklın yardımıyla salt görünüşlerden uzaklaştırıp bir ışık ve arılık dünyasına götürür.

Tartışmanın çoğu insanların özgür iradeye, yaptıkları konusunda sahici tercih kapasitesine nasıl sahip olabildikleri, aynı zamanda

onların ne yapacaklarını kesin bir biçimde önceden bilen bir Tanrı'nın nasıl var olabildiği sorusuna odaklanır. Özgür irade olmadan rasyonel eylem olamaz; ama Tanrı ne yapacağımızı görebiliyorsa, hangi anlamda sahiden tercih özgürlüğüne sahip olduğumuz belli değildir.

Felsefe'nin bu açmaza yanıtı, kısmen, kader ile önceden bilme arasındaki ayrım etrafında döner. Kadere inananların öne sürdüğüne göre, Tanrı belli olayların gelecekte kaçınılmaz olarak gerçekleşmesine neden olmuştur; önceden bilmekse basitçe olacakları önceden *bilmektir*. Felsefe, Tanrı'nın belli tercihlerin yapılacağını bilmesinin o şeylerin gerçekleşmesine *neden* olmadığını savunur –insanlar hâlâ seçim yapabilirler. Bu nedenle ilahi önceden bilme, insanlar için sahici seçimle bağdaşır; çünkü olacakları bilmek, gerçekleşmelerini mukadder kılmaz.

Yine de Tanrı neyi tercih edeceğimizi önceden biliyorsa, görünürde tercihimiz gerçekten özgür irade değil, bir yanılsama, bir özgür irade hayali gibi görünebilir. Felsefe'nin bu eleştiriye yanıtı şudur: Önceden bilmeye ilişkin düşüncemiz, yanlış ama anlaşılır bir biçimde, insanın zaman deneyimine dayanır. Ama Tanrı, önemli konularda bize benzemez. Tanrı dış zamanda durduğu için, O'nun önceden bilmesi bizim şimdiye ilişkin bilgimizle karşılaştırılabilir: O'nun için geçmiş, şimdi ve gelecek bir-

dir. Bizim gerçekleşmekte olanlara ilişkin algımız, gerçekleşmekte olanların gerçekleşmesini sağlamaz. Tanrı'nın önceden bilmesi de, yaptıklarımızla ilgili sahici özgür tercih olanağını ortadan kaldırmaz. Bizim yanlışımız, Tanrı'nın zamanla ilişkisini bizimki gibi sanmaktır. Tanrı olmuş, olmakta ve olacak olan her şeyin farkındadır.

Felsefe kitabın sonunda Boethius'u, zamanın dışındaki konumundan her şeyi gören ve bilen bir yargıcın indinde yaşadığı için erdeme özendirir. Bu yüzden *Felsefenin Tesellisi*'nde Boethius'un entelektüel yolculuğu, Platon'un *Devlet*'indeki filozofun yolunu tekrarlar. Boethius gölgeli görünüşler dünyasını – mağaranın duvarında titreşen gölgelerin eşdeğeri – geride bırakıp önce İyi Formuna ve sonunda Tanrı'nın bilgisine ulaşır.

FELSEFENİN TESELLİSİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Rasyonelleştirme?

Boethius'un, tesadüfün etkilerinden yalıtılan her şeyi kutlaması bir rasyonelleştirme olarak görülebilir. Hapiste, işkenceyle ve neredeyse kesin idamla karşı karşıya oluşu, eski zenginliğine ve saygınlığına tekrar kavuşma umudunun olmayışı göz önüne alındığında, rasyonel

faaliyeti her şeyin üstünde tutması şaşırtıcı mı? Anlamlı başka hiçbir şey kalmamıştır ona. Yolunda giden bir yaşamda anlamlı öğeler olarak zenginliği ve ünü reddetmesi, herhalde, çaresiz bir kişinin kendi kendine hizmet eden argümanıdır.

Bu eleştirinin öne sürdüğü gibi, Boethius'un başka şansı olmadığı için rasyonel düşünmenin üstün değerini gördüğü doğru olsa bile bundan onun haksız olduğu sonucu çıkmaz. Konunun doğruluğu, ona inanma motivasyonundan bağımsızdır. Alternatif bir yorum da şudur: Değerli saydığı her şeyin elinden alınmış olması Boethius'u dürtüp uykusundan uyandırdı. Ancak o zaman Felsefe'nin güçlü mesajını anlayabildi (ya da daha doğrusu hatırlayabildi); ancak o zaman, Felsefe'nin öğrettiği kendi kendine yeten sert mutluluk görüşüne dönebildi. Bu yorum, Felsefe'nin metindeki şu ısrarıyla da desteklenir: Aksilikler insanları gerçek iyilik yoluna döndürebilir; ama dışsal başarı süsleri, insanları gerçek mutluluğa ulaştıklarına inanma tuzağına düşürebilir.

Bu yüzden, Felsefe'nin öğrettiklerine Boethius'un inanma motivasyonu kuşkulu olsa bile bundan Felsefe'nin mesajının yanlış olduğu sonucu çıkmaz. Aslında zenginliğin, ünün ve diğer dünyevi malların mutluluğun özsel bir parçası olduğunun keşfedilmesi, Felsefe'nin öğretisi için yıkıcı olurdu. Örneğin Aristoteles,

bir miktar servet ve çocuk sahibi olmanın mutluluğun önemli bileşenleri olduğuna inanmaktaydı. Aristoteles haklı olsaydı, Boethius'un tek başına felsefeden teselli bulma girişiminin başarısız olması kaçınılmazdı.

TARİHLER

MS y. 480	Roma'da doğdu
MS y. 524	*Felsefenin Tesellisi*'ni yazdı ve idam edildi.

SÖZLÜK

Önceden bilme: Olacakları önceden bilmek.

Özgür irade: Sahici seçimler yapma yeteneği; bu genellikle determinizmle karşılaştırılır. Determinizme göre bütün düşünce ve eylemlerimize öyle neden olunur ki, ne düşüneceğimiz ya da yapacağımız konusunda hiçbir tercihimiz yoktur.

Stoacılık: Sırf zenginlik ve onur peşinde koşmamak gerektiğini ve tutkuların ortadan kaldırılmasıyla mutluluğa ulaşılabildiğini vurgulayan ilkçağ Yunan felsefe okulu.

Yeni-Platonculuk: Platon'un felsefesinin değişik bir versiyonu.

EK OKUMA

V. E. Watts'ın çevirdiği *The Consolation of Philosophy*'deki sunuşu (Londra: Penguin, 1969): Boethius'un yaşamına ve yazılarına ilişkin berrak bir anlatım verir.

C. S. Lewis'in, *The Discarded Image* (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1964) adlı eseri *Felsefenin Tesellisi*'ne ilişkin ilginç bir tartışma içerir.

4

NICCOLÒ MACHIAVELLI

PRENS

Prens'in pek çok okuru, onun, gaddarlar için bir kişisel gelişim kitabı olmasını bekler. Ama kitap bundan çok daha derindir. Niccolò Machiavelli bazen acımasızlığı ve ikiyüzlülüğü savunmasına rağmen, aslında zoru ve hileyi ne zaman ve nasıl kullanacağını bilenleri över. Güçlü ve etkili bir yöneticinin devletin çıkarlarına en iyi nasıl hizmet edebileceğini açıklar. Öğütleri herhangi bir kişiye değil, prenslere, yani eylemleriyle uyruklarının kaderini belirleyen yöneticileredir. Bu tür kişilerin çok titiz olmalarını önerir. Onlar hızlı ve etkili harekete geçip en iyi olanı yapmalıdırlar. Hatta bazen geleneksel ahlakı önemsememek, devlet için en iyisi olabilir.

Machiavelli, memleketi Floransa'da başarılı bir devlet adamıydı. Ne var ki, 1513'te güçlü

Medici ailesine karşı komplo kurmakla suçlandı. Hapse atıldı, işkence gördü, ardından kentin hemen dışına sürgüne gönderildi. Anlaşılan, yeni prenslere bir danışman olarak uygunluğunu göstermek için *Prens*'i yazmıştı. Siyasal yaşama yeniden girmesine yardım edecek bir tür kartvizitti. Yazık ki bu bakımdan işe yaramadı ve umduğu konumu elde edemedi. İlk kez 1532'de, Machiavelli'nin ölümünden kısa süre sonra yayımlanan *Prens*, her zaman tartışmalı bir kitap olmuştur. Bugün, siyasette "kirli eller"in kaçınılmazlığına ilişkin tartışmalarda sıkça anılır ve "Makyavelci" sıfatı yanlış bir biçimde, kişisel çıkar peşinde kurnazca koşmayı tarif etmek için kullanılır.

Prens, "prenslere tutulan ayna" yani yöneticilere öğüt ve telkinde bulunan kısa yazılar türünde yazılmıştır. Rönesansta bu tür popülerdi ve tipik olarak cesaret ve merhamet gibi erdemleri tavsiye ediyorlardı. Machiavelli'nin öğüdüyse tam tersiydi; ona göre başarılı bir prens iyi olmayı değil, hızlı ve gerektiğinde acımasız önlemler almayı öğrenmelidir. Başarılı bir prens, dürüst *gibi görünmeye* faydalı olsa bile, yalnızca işine geldiği zaman sözünü tutmalıdır. Başkalarının kendisine kurduğu tuzakları fark edip kurtulmak için bir tilki gibi davranmalı, bazen de etrafını saran kurtları korkutmak için aslan gibi hareket etmelidir. Mesaj şudur: Bir prens canavar gibi davran-

mayı öğrenmelidir; ki bu, prenslerden kendi halkına ahlaki açıdan örnek olmalarının beklendiği hümanist geleneğe bir meydan okumadır.

İNSAN DOĞASI

Machiavelli insan doğasını pek umursamaz. Kendi gözlemlerine, Floransa tarihine dair bilgisine ve klasik metinlere dayanarak, insanların tahmin edildiği gibi genellikle kötü davrandıklarını belirtir. Onlar ikiyüzlüdür, yalan söyler, tehlike anında kaçar ve açgözlüdürler. Bu koşullarda bir prens, etkili bir hükümdarlığa ulaşmak için korkuyu kullanmalıdır: Sevilmek, güvenilir bir iktidar kaynağı değildir, çünkü insanlar işlerine gelince minnet bağlarını koparır. Eğer tercih şansınız varsa, en iyisi hem sevilmek hem korkulmaktır; ama ikisinden birini seçmek zorunda kalırsanız korkulmayı seçin.

Machiavelli, insanların nasıl davranmaları gerektiğiyle değil, fiilen nasıl davrandıklarıyla ilgilenir. Ona göre bir prens insanların ne kadar dönek olduklarını kabul etmezse, belasını bulur. Aslında sözlerinde durmamaları olası olduğu halde, insanların sözlerinde duracaklarına güvenmenin hiçbir yararı olmaz. Bu koşullarda prens de kendisini sözünü tutmaya

mecbur hissetmemelidir; bu, gözükaralık olur. Machiavelli, başarılı prensin, ister klasik ister Hıristiyan bir kaynaktan gelsin, geleneksel ahlak düşüncesinin savunduğundan çok farklı bir yasaya göre hareket etmesi gerektiğini savunur.

Bir prens için görünüş her şeydir. İnsanlar yüzeysel niteliklere tepki verir ve bir prensi nadiren olduğu gibi algılar. Bu nedenle bir prens, maskenin arkasında çok farklı bir şey olsa bile görüneceği şekli kendisi ayarlamalıdır.

VİRTÙ

Prens'i anlamada anahtar kavram, genellikle "maharet" olarak çevrilen İtalyanca *virtù* kavramıdır. Erdem sözcüğünün Latince karşılığından (*virtus*) gelmesine rağmen, Machiavelli için çok farklı bir anlamı vardır. Kitap boyunca Machiavelli'nin amacı, bir prensin bu *virtù* niteliğini nasıl sergileyebileceğini açıklamaktır. *Virtù*, devletin güvenliğini ve refahını güvenceye alacak her şeyi yapmak için hızlı ve etkili harekete geçme yeteneğidir. Bu, sahte vaatlerde bulunma, size tehdit oluşturanları öldürme, hatta gerekirse kendi destekçilerinizi bile doğrama anlamına gelebilir.

Virtù, bir yönetici olarak prensin başarı şansını arttırır; ama *virtuoso* (virtù sergileyen)

bir yöneticinin bile gönenmesi kesin değildir. Machiavelli, yaşamımızın yarısını kontrolümüzde olmayan tesadüfi olayların yönettiğine inanır: Ne kadar iyi hazırlanmış olursa olsun, bir prensin projeleri, talihsizlik yüzünden boşa çıkabilir. Talih, yatağından taşan bir ırmağa benzer: Tam taşınca kontrol etmek için yapılabilecek bir şey yoktur. Ama bu, zararı daha az olsun diye, ırmak taşmadan harekete geçmemizin önünde engel değildir. Tesadüfi olaylar, genellikle hiçbir önlemin alınmadığı yerlerde en fazla hasara neden olur. Bununla birlikte Machiavelli, şansın gençlerden ve cesurlardan yana olduğuna inanır. Rahatsız edici bir benzetmeyle, talih, döven ve baskı yapan atak bir gencin taleplerine karşılık veren bir kadındır. *Virtù*, erkeğin kadına boyun eğdirmek için kullandığı erkeklik niteliğidir.

Machiavelli'nin *virtù* gösteren prens modeli, Cesare Borgia'dır. Orsinileri kandırıp Sinigaglia'ya gelmelerini sağlamış ve orada öldürme maharetini göstermiştir. Bununla birlikte, Borgia'nın Machiavelli tarafından en çok takdir edilen hamlesi, kendi elemanlarından birine yaptıklarıdır. Borgia, Romagna'nın kontrolünü ele geçirdikten sonra, bölgenin sorumluluğunu acımasız hizmetkârı Remirro de Orco'ya vermiş ve o da bölgeyi kısa sürede şiddetle pasifleştirmişti. Borgia bu tür gaddarlıkların katlanılamaz olabileceğine karar verdi ve kendisine

yönelmeye başlayan nefreti ortadan kaldırmak için, Remirro de Orco'yu öldürterek ikiye ayrılmış cesedini bir meydana attırdı. Bu acımasız gösteriyle Romagna halkını hem yatıştırdı hem sersemletti. Machiavelli, Borgia'nın eylemlerini, acımasızlığın ustaca kullanılması olarak alkışlar. Borgia'nın yaklaşımını, bir hayduttan pek farkı olmayan ve eylemleriyle *virtù* sergilemeyi başaramayan gaddar tiran Agathokles'in yaklaşımıyla karşılaştırır.

AGATHOKLES'E KARŞI CESARE BORGİA

Agathokles suç işleyerek Siracusa kralı oldu: Siracusa'nın senatörlerini ve en zengin yurttaşlarını katledip iktidarı ele geçirdi. Ülkesini yönetti ve savundu, ama acımasızlık ve insanlık dışı yöntemlerle. Machiavelli'ye göre onun eylemleri *virtù* ile karıştırılmamalıdır. Borgia'yı Agathokles'ten ayırt eden neydi? Machiavelli, onları ayıran şeyin ne olduğunu konusunda tamamen açık değildir; bununla birlikte en akla yakın yorum budur: İkisi de acımasızlığı etkin bir biçimde ve ekonomik açıdan kullandı. Ne var ki Borgia'nın eylemleri amacına ulaşmış olsaydı, (neredeyse kesin bir biçimde iktidar şehvetinden esinlenmesine rağmen) ortak çıkara uygun bir durum mey-

dana getirirdi. Agathokles ise, aksine, eylemleriyle Siracusa'yı öncekinden daha kötü bir durumda bırakan gaddar bir tirandı: Onun eylemleri suçtan ibaretti. Bu yüzden Borgia *virtù* gösterdi, Agathokles göstermedi.

Machiavelli'nin Agathokles'in eylemlerini lanetlemesi, onun basitçe ahlaksızlığı onayladığını iddia edenleri susturmalıdır. Borgia'nın Remirro de Orco'ya yaptıkları gibi, geleneksel ahlakın "ahlaksızlık" olarak damgalayacağı bazı eylemleri Machiavelli'nin onayladığı doğrudur; bizim şimdi temel insan hakkı olarak gördüğümüz birçok şeye saygı duymadığı da kesinlikle doğrudur. Hatta katliam betimlemelerinden keyif alıyormuş gibi görünür. Bununla birlikte, Agathokles'inki gibi, onaylamadığı eylemler de vardır.

PRENS YORUMLARI

Yergi mi?

Bazı yorumcular Machiavelli'nin siyasete yaklaşımını o kadar aşırı buldular ki, zorba prensleri yerdiğini varsaydılar. Onlara göre, Cesare Borgia'yı ciddi bir biçimde iyi bir prens modeli kabul etmiş olamaz. Acımasız bir prensin ahlaksız eylemlerini alaycı bir biçimde savunarak, bu devlet yönetimi yaklaşımını onaylamaktan çok aslında eleştiriyordu. Anlaşılan,

Jean-Jacques Rousseau'nun *Prens*'e ilişkin görüşü böyleydi.

Daha sonraki kitabı *Söylevler*'de Machiavelli'nin cumhuriyet sevgisini açığa vurması dışında, bu yorumu destekleyen çok fazla kanıt yoktur; ki oradaki cumhuriyet sevgisi, Floransa'nın bir prens tarafından yönetilmesi düşüncesine karşı olduğu görüşünü destekleyebilir. Bununla birlikte, genel kabul gören eleştirel kanı şudur: Machiavelli *Prens*'te ciddi yazıyordu ve eserin bu kadar ilgi çekmesinin nedeni de buydu.

Ahlakdışı mı?

Başka bir *Prens* yorumuna göre de, Machiavelli, iktidarını korumak isteyen ve ahlaka hiç aldırmayanlara ders veriyordu. Bu yorumda Machiavelli ahlakdışıdır, ahlak kavramının tamamen dışındadır ve basitçe söylersek psikopat gibi hareket etmeye hazır olanlara yol gösterir. Bu yorum, makul değildir. Cesare Borgia ve Agathokles karşılaştırmasının gösterdiği gibi, Machiavelli salt bencil nedenlerle yapılan ve devletin yararına sonuçları olmayan sınırsız acımasızlığı onaylamaz. Kitap, eleştirel olmayan bir "nasıl yapılır" kitabı da değildir. Machiavelli'nin tartışmalarında acımasızlığın her zaman bir amacı, ahlaki bir amacı vardır: Bu amaç, daha sonra yapılacak daha acımasız

eylemleri önlemektir; kamu yararı içindir. O yüzden *Prens* ahlakdışı bir kitap olmaktan çok uzaktır. Geleneksel standartlara göre ahlaksızca olan politikaları savunabilir, ama bu politikalara ahlaki ve siyasal gerekçeler gösterilir. Bu yüzden de ilkesizlere güçlü olma teknikleri sunan bir elkitabı olmaktan çok uzaktır.

Machiavelli'nin özgünlüğü

Düşünce tarihçisi Isaiah Berlin (1909-1997), Machiavelli'nin siyasal düşünceye katkısına ilişkin çok daha incelikli bir resim sunmaktadır. Onun yorumuna göre Machiavelli'nin büyük özgünlüğü ve çekiciliği, bir prensin durumuna uygulandığında klasik ve Hıristiyan ahlakın yetersizliklerini kabul etmesinde yatar. Dürüstlük ve şefkat gibi geleneksel erdemleri sergileyen bir prensin, onun kadar ilkeli olmaları olası olmayan düşmanlarının ekmeğine yağ sürmesi olasıdır. Berlin'e göre Machiavelli ahlakdışı olmak bir yana, birden fazla ahlak olabileceği ve bu ahlakların birbiriyle bağdaşmayabileceği fikrini, belki de farkında olmadan tanıtmıştır. Mesele bir ahlakın doğru, diğerlerinin yanlış olması değildir. Her biri kendi içinde tutarlı ve sahiden bağdaşmaz ahlaklar vardır.

Berlin, değer çoğulculuğu olarak bilinen bir tutumu savunur; bu görüşe göre birbiriy-

le bağdaşmayan çok sayıda ahlak sistemi olabilir ve (bazı sistemlerin diğerlerinden fark edilir ölçüde üstün olmasına rağmen) sistemler arasında bir karara varmanın hiçbir ilkesi olmayabilir. Machiavelli'nin yazılarında kendi görüşlerinin bir öncüsünü görür.

Siyasette kirli eller

Machiavelli'nin düşüncelerinin bilgi sağladığı günümüz tartışma alanlarından biri de, siyasettê "kirli eller" alanıdır; bu görüşe göre, görünürde ahlaksız kimi davranışlar, siyasal bir lider olmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Machiavelli'nin *Prens*'teki anlatımı, öyle görünüyor ki, etkili bir yöneticinin mecburen acımasız olmayı öğrenmek ve gerektiğinde geleneksel ahlakın buyruklarına aykırı hareket etmek zorunda olduğunu ima eder. Bu, yalan ya da yarı doğru söylemek, sözünü tutmamak ve benzeri davranışların, halkının çıkarlarını yüreğinde hisseden siyasal liderlerce yapıldığında Machiavelli için sahiden ahlaksızlık olduğunu söylemek değildir. Machiavelli'nin anlatımına göre; prensler, insanlığın geri kalan kısmından farklı ve (onlara) daha uygun bir ahlak yasasına uymalıdırlar.

PRENS HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Ahlaksızlığı savunur

Machiavelli, bizim şimdi insan hakları dediğimiz şeylere saygı göstermez. Ona göre bireyler, devletin çıkarları uğruna (gerekirse fiilen) kurban edilebilir. Devlet işkencesi ve cinayeti bazen gereklidir; aslında, durum gerektirdiğinde bu tür yöntemleri hızlı ve etkili biçimde kullanmak istemeyen bir yöneticinin, bir anlamda kötü bir prens olduğunu öne sürer; çünkü onun aşırı titizliği çok büyük olasılıkla daha fazla kan dökülmesine yol açacaktır.

Yakın zaman tarihi, masum halkın üzerine tiranları salmanın tehlikelerini göstermiştir. Tiranlara görünürde entelektüel gerekçeler sunmanın sonucunda, en azından uyrukların bir kısmının yoğun ıstırap çekmesi olasıdır. İnsanın kendi kendini kandırma kapasitesi göz önüne alındığında, ülkenin gelişmesi için yaptıklarının gerçekten zorunlu olduğunu söyleyen liderler hayal etmek kolaydır. İşin aslı dudak uçuklatan şiddeti rasyonelleştirmenin bir yolu ve siyasal istikrar için ödenen çok yüksek bir bedel olabilir. Machiavelli'nin böyle bir eleştiriye yanıtıysa şöyle olurdu: Böyle bir şiddetin etkililiğine, her zaman sonuçlarına göre karar verilmelidir: Devlet daha zengin, daha

istikrarlı, daha güçlü oldu mu, olmadı mı? Ona göre başka bir ölçü yoktur.

Gereğinden fazla alaycı

Machiavelli insan güdülerini fazla önemsemez. Belki bu konuda haksızdır. Birçok kişi, insanların birbirinin acısını önemseme potansiyeli konusunda Machiavelli'den çok daha fazla iyimserdir. Eğer insan dönekliği konusunda haksızsa, korku ve acımasızlıkla yönetmek zorunlu olmayabilir. Ama eğer haklıysa, geleneksel erdemleri şaşmaz biçimde sergileyen siyasi liderler, kendi halklarını tehlikeye atıyor olabilirler.

TARİHLER

1469 Floransa'da doğdu.
1513 İşkence gördü ve sürgüne gönderildi. *Prens*'i yazmaya başladı.
1527 Floransa'da öldü.
1532 *Prens* yayımlandı.

SÖZLÜK

Ahlakdışı: Ahlaki alanın tamamen dışında.

Ahlaksız: Yerleşik ahlaki sisteme aykırı gitmek. Ahlaksızlık, her zaman ahlaki idealler ya da ilkelerle ölçülür.

Talih: Şans. Machiavelli, bütün insani konuların yarısını şansın yönettiğine inanıyordu.

Virtù: Machiavelli'nin genellikle "maharet" olarak çevrilen anahtar kavramı. Ama geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle "erdem" ile karıştırılmamalıdır. Machiavelli'ye göre *virtù* sergilemek, aldatmayı ya da hızlı ve etkili kan akıtmayı bile gerektirebilir.

EK OKUMA

Quentin Skinner, *A Very Short Introduction to Machiavelli* (Oxford: Oxford University Press, 2000), Machiavelli'nin yaşamı ve düşüncesiyle ilgili daha fazlasını bulmakla ilgilenenler için önemli bir kaynaktır.

Isaiah Berlin'in klasik denemesi "The Originality of Machiavelli", yine onun *The Proper Study of Mankind* (ed. Henry Hardy, Londra: Pimlico, 1998) adlı kitabının içinde yayımlandı.

Editörlüğünü Nigel Warburton, Derek Matravers ve Jon Pike'ın üstlendiği *Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill* (Londra: Routledge, 2001), *Prens*'e ilişkin bir değerlendirmenin yanı sıra Skinner, Berlin ve diğerlerinin Machiavelli okumalarını da içerir.

Sebastian de Grazia'nın, *Machiavelli in Hell* (Londra: Macmillan, 1996), adlı kitabı ödül kazanmış bir Machiavelli biyografisidir.

Maurizio Viroli'nin daha yakın zamanda çıkardığı *Niccolò's Smile* (New York: Farrar, Straus ve Giroux, 2000) adlı biyografisiyse, Machiavelli'nin zengin yaşamını düşüncesiyle ilişkilendiren bir karakter portresi sunar.

5

MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE

DENEMELER

Michel Eyquem de Montaigne denemeyi icat etti. Ya da daha doğrusu "*essai*"yi – Fransızcadaki anlamı biraz farklı olan bir sözcüğü– icat etti. Bu sözcük, Fransızcada bir şeyi denemeden geçirmeyi, bir girişimi, bir sınamayı gösterir; oysa Türkçedeki "deneme", en azından pek çok öğrenci için, açıkça ifade edilmiş bir sonucu olup o sonucu destekleyen kanıtların ve görüşlerin verildiği bir yazıdır. Bu tür denemeler genellikle değerlendirme amaçlıdır; neyi bildiğinize ve malzemeyi ne kadar iyi düzenleyebildiğinize ilişkin bir testtir. Ama Montaigne için deneme, deneysel bir biçimde olup kesin olması zorunlu değildi. Düşünceleri araştırmak için yazdı; klasik yazarlara gönder-

meleri, kendi gündelik yaşamının ilginç yanlarının tasvirleriyle birleştirdi. Pek çok öğrenci deneme yazarından farklı olarak, onun zamanında çok az kişinin açıkça paylaşacağı cinsel yaşamı da dahil olmak üzere kendi yaşamının özelliklerini rahatsız edici bir dürüstlükle tasvir etmenin yanı sıra, ne kadar az şey bildiğini açıklamaktan da memnundu. Ölüm, kuşkuculuk ve yamyamlık gibi değişik konularda yazdığı bu denemelerin 107'si varlığını sürdürmektedir. Bazıları bir sonuca yöneliktir, bazıları gezinip durur, bazıları da konuyu dağıtır.

Ünlü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (*bkz.* Bölüm 14) düşüncelerini oldukça sistematik bir biçimde, "mimari" dediği şeye göre düzenleyen Immanuel Kant'ın aksine Montaigne, plandan yoksunluğa ve kitabının düzeninde tuhaflığa açıktı: Böyle bir düzenlilik, yaşanan hayatı yansıtmadığı gibi, Montaigne'in düşüncesinin üslubunu da yansıtmıyordu. Yaşamın düzensizliğini, ayrıntıların birikimini ve görünürde bağlantısız olayları anlayıp kutlamak istiyorsanız, Montaigne'in size çekici gelmesi olasıdır. Kant kendisini yanıtları bilen biri olarak sunup ne olduklarını az çok gayri şahsi bir biçimde size anlatmaya geçerken; Montaigne'in denemeleri, yanıtları arayan dikkate değer bir kişiye bir pencere açar, sorularla oynar, kendi var oluşunun görünürde önemsiz yanlarını açığa vurur, her zaman bir sonuca ulaşmaz ve ulaşmayı da dert etmez.

Montaigne'in denemeleri aparlar, alıntılar (genellikle Latince), göndermeler içerir ve bazen tek bir denemenin içinde sanki tamamen çelişkili görüşler ima eder. Onun denemeleri çoğu kez ifade edilen konudan tamamen farklı bir şeye odaklanır ve konu dışı bir söz, gelişip temel bir konuya dönüşebilir. Yine de onun denemeleri kuşaklar boyunca okurlara ilham verdi; pek çok okur, ölümünden yüzyıllar sonra bile denemelerini okurken Montaigne'in kendi yaşamlarına girdiğini hissetti. Onun açık ve kavrayışlı şekilde kendini açması, ne kadar özgül olursa olsun, insani durumla ilgili şimdiyi anımsatan köklü hakikatlere işaret eder. Denemeleri, otobiyografinin kabul edilen ve rağbet gören bir biçim olmadığı bir zamanda otobiyografikti; öyle felsefe yazmanız beklenmezdi. Montaigne denemelerinin bir anlamda kendisi olduğunu düşünüyordu –onun kim olduğunu açığa vuruyorlardı ve yazma sürecinde keşfettiği yerdi. Yazma edimi ve bunun gerektirdiği kendini gözlemleme durumu onu farklı bir biçimde ve daha iyi (öyle düşünüyordu) yaşattı. Etrafında olup bitenlere karşı daha dikkatli, daha düşünceli oldu.

Montaigne doğrudan felsefeyi tartıştığında özellikle özgün değildir; eski kuşkuculuktan ve Stoacılıktan yararlanır, Plutarkhos ve Seneca gibi Roma dönemi yazarlarından, yüzyıllar önce yazmış Yunan filozoflara epeyce borçlu olan düşünürlerden alıntılar yapar. Monta-

igne'in özgünlüğü ayırıcı üslubunda, zekice açıklamalarında, otobiyografiden yararlanmasında ve seks tercihleri, kralların, filozofların ve hanımefendilerin kaka yaptığından bahsetmesi gibi, pek çok kişinin gizli tuttuğu şeyler konusunda özellikle açık olmasında yatar. Eninde sonunda yazdıkları, insan olmanın ne anlama geldiği sorusunun içine dalma arzusundan güç alır. Sokrates gibi o da ilkçağın "kendini bil" buyruğunu ciddiye alırken, nasıl yaşamak ve ölüme nasıl hazırlanmak gerektiği konularına kafa yorar.

MONTAIGNE KİMDİ?

Montaigne, Güneybatı Fransa'da Bordeaux yakınlarında yaşamış bir XVI. yüzyıl Fransız soylusuydu. Geniş üzüm bağları olan zengin bir ailenin çocuğuydu ve büyük bir şatoda yaşamıştı. Kamusal yaşamdan çekilince, zamanının çoğunu şatonun kulesinde yazarak ve düşünerek geçirecekti. Gerçekten de, yazmayı düşünmeye odaklanmanın bir yolu olarak kullandı.

KUŞKUCULUK

Pyrrhon'dan etkilenen Montaigne kuşkuculuğu benimseyip, tek kesinliğin hiçbir şeyin kesin olmaması olduğuna inanmıştı –aklın kendisi

bile güvenilmez olabilirdi. "Ben ne biliyorum?" onun en gözde ifadesiydi ve bu soruya karşı "neredeyse hiçbir şey ya da belki tamamen hiçbir şey" yanıtını öneriyordu. İnsanlar fazla bir şey ya da hiçbir şey bilmez. Bir imgelem hareketiyle, kendisinin bakış açısını benimsemişti: "Ben kedimle oynarken, kedimin benimle oynamadığını nerden biliyorum?" diye sordu. Yüksek koku alma duyusuyla köpek olmanın nasıl bir şey olacağını anlamaya, Montaigne'in yaşadığı "gerçeklik" konusunda bu hayvanların sahip olduğu farklı bakış açılarıyla düşünmeye çalıştı. Montaigne'in kendi bakış açısı belirsizlik bakışıydı ve kuşkuculuk lehine görüşlerle yakından ilgilenmesine rağmen, kesin bir şey bulmaya sürüklenen René Descartes'tan (*bkz.* Bölüm 6) farklı olarak Montaigne, insan durumunun ayırt edici özelliği olduğuna inandığı kesinlikten yoksunluğu benimsedi.

STOACILIK

Dünyanın insan kontrolüne dirençli olduğunu düşünerek kendini fethetme arzusu, Stoacılıktan aldığı şeyi yansıtır. Stoacılık, başımıza gelen talihsizliklerden ne anlam çıkaracağımıza karar verebildiğimizi ve gerçek bir filozofun koşullar ne olursa olsun, işler ters gidince çoğumuzun hissettiği acıdan ve sıkıntı-

dan zihinsel bakımdan koparak, sakin bir zihin halini sürdürebileceğini vurgulayan felsefi bir tutumdur. Bir Stoacı için en ağır sınav, ölüme ve ölüm sürecine çoğu kez eşlik eden acıya nasıl yaklaşılacağı sorusudur. Bu, Montaigne'in canını sıkan bir konuydu ve denemelerinde sürekli tekrarlanan bir temaydı.

ÖLÜM ÜZERİNE

Montaigne'in beş çocuğundan dördü küçükken öldü, en iyi arkadaşı vebadan öldü ve küçük kardeşi, bir tenis topu kazayla ense köküne çarpınca – kazadan birkaç saat sonra öldü. Hatta Montaigne'in kendisi de, dörtnala giden bir atın sırtındayken bir hizmetçiyle çarpışınca attan düştü –neredeyse ölüyordu. Ölüm teması onun birçok denemesinde yer alır; eski filozoflardan aldığı inanca göre, felsefe yapmak ölümle başa çıkmayı ya da en azından bireyi kaçınılmaz sondan endişe duymayacak kadar avutmayı öğrenmeyi gerektirir. "Felsefe yapmak ölümü öğrenmektir" denemesinde bu, merkezi konumdadır.

Montaigne ölüm korkusunu kabul etmesine ve ölüm acısı çekmesine rağmen, kendi deneyimi onu bu konuda daha az endişelenmeye götürdü. Ölümün doğal bir görüngü olduğunu hissetti; zamanı gelince doğa zaten teslim alacaktı. Ölüm olgusunu kendimizden saklamak

yerine, sık sık düşünmeli, yaşamın kısalığına, ölümün ne zaman geleceğini bilmenin zorluğuna ve alacağı biçimin belirsizliğine kafa yormalıyız. Montaigne, eski Mısırlıların bayramlarda ölümü hatırlatmak için kuru bir iskelet getirme alışkanlığını anar. Açıkça ateist olmayan Montaigne, yine de sanki ölüm sonmuş gibi yazar. Seneca'yı tekrarlayarak şunu ilan eder: Önemli olan ne kadar uzun yaşadığınız değil, dünyada ne yaptığınızdır. Ölüm korkusuyla mücadele etmenin en iyi yollarından birinin, her gün ölümü düşünmek olduğunu öne sürdü. Ölümümüzün her an olabilirliğini düşünme süreci, bizi sağ olacak kadar şanslı olduğumuz süreyi yaşayıp keyfini çıkarmaya hazırlar. Kendisinin ölüme yaklaştığı deneyimi de betimlemiş ve ölüm eli kulağında gibi görünürken duyulan ölüm korkusunun, ölüm olası görünmezken duyulan korkudan daha az olduğunu ifade etmişti.

DİĞER TEMALAR

Montaigne'in denemeleri korkaklık, korku, yamyamlık, ibadet, yalnızlık, ayyaşlık, acımasızlık ve çocukların babalarına benzerliği gibi konuları da içeren öylesine geniş bir alanı kapsar ki, basitçe özetlemek çok zordur. Montaigne'in varlığı, söz konusu konuyu dürüstçe araştırma isteği, eski yazarlardan yapı-

lan alıntılardan ve kendi deneyiminden yararlanması, hepsinin ortak çizgisidir.

DENEMELER HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Gereğinden fazla öznel

Montaigne felsefe müfredatında her zaman yer almaz; denemelerinin, Fransız edebiyatını inceleyenlerin okuma listesinde olması daha fazla olasıdır. Bunun bir nedeni, sözgelişi David Hume ya da Bertrand Russell ile karşılaştırıldığında, yazılarının her zaman yoğun bir biçimde öznel olmasıdır: Kendi konumundan ve kendi fiili var oluşunun küçük ayrıntılarından başlar. Kendisinin de ifade ettiği gibi, bazen bir denemenin içinde görüşlerini değiştirdiğini düşündüğünde, "Kendimle çelişebilirim, ama hakikatle asla çelişmem" demiştir. Kendi yaşam deneyiminin doğruluğuna yapılan bu vurgu, görünürde önemsiz ayrıntılara tuhaf odaklanmayla birlikte, denemelerin felsefi bakımdan önemli olmayan, okunması ilginç ve eğlenceli yazılar olarak görülmesine yol açabilir. Ama bu eleştiri esas noktayı gözden kaçırmakta ve felsefeyi, her zaman genelliği ve nesnelliği amaçlayan yarı bilimsel bir disiplin olarak ele alan dar bir bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Felsefi özgünlükten yoksun

Montaigne'e yöneltilen bir eleştiri de, yazılarında başka filozoflarca daha önce söylenmemiş çok az şey olduğunu öne sürmektedir. Montaigne Stoacıların ve kuşkucuların eserlerinden çok şey almış ve yazılarının arasına Latince alıntılar serpiştirilmiştir. Birçok düşüncesi, kuşkuculuk ve ölüm üzerine düşünceleri gibi, doğrudan ilkçağ felsefesinden alınmıştır, ki bundan ötürü, eseri felsefi özgünlükten yoksun gibi görünebilir. Ne var ki, kendine özgü düşünme üslubu, düşüncelerini kendi yaşamından ve deneyiminden örneklerle açıklama isteği, içten ve açık yazma üslubu, bunların hepsi oldukça ayırt edici ve özgündür. Onun gerçek özgünlüğü, soruşturmalarının konusu olarak kendi bireysel var oluşunu ve deneyimini alıp bunlardan insan yaşamının genel bir resmini çıkarmasında yatar; kitabın "Okura" adlı notunda açıkça belirttiği gibi, ana konusu Montaigne'in kendisidir.

TARİHLER

1533 Fransa'da Aquitaine bölgesinde doğdu.
1571 Kamusal yaşamdan çekilip düşünmeye ve yazmaya yöneldi.
1580 *Denemeler*'in birinci cildi yayımlandı.
1592 Öldü.

SÖZLÜK

Deneme: Yan anlamı "girişim" olan Fransızca *essai* sözcüğünün dilimize çevirisi. Montaigne için deneme, araştırmacı bir edebiyat biçimi ve ne düşündüğünü bulup ortaya çıkarmanın bir yoluydu.

Kuşkuculuk: Duyusal kanıtların güvenilirliğinden kuşkulanmak gibi, kuşkucu felsefi duruş. Pyrrhoncu kuşkucular aklın güvenilirliğinden bile kuşku duymuşlardır.

EK OKUMA

Sarah Bakewell, *How to Live: A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer* (Londra: Vintage, 2011): Montaigne ve denemelerine, konunun ruhuna uygun yazılmış süper bir giriştir. Yazarın web sitesi olan www.sarahbakewell.com, Montaigne üzerine birçok kaynağın bağlantısını verir.

Saul Frampton, *When I Am Playing with My Cat, How Do I Know She is Not Playing With Me?: Montaigne and Being in Touch With Life* (Londra: Faber, 2012): Bu sıra dışı düşünürle ilgili ilginç ve kapsamlı bir kitaptır.

Terence Cave, *How to Read Montaigne* (Londra: Granta Books, 2007): Montaigne'in başlıca temalarına bir tür kılavuz olarak yararlıdır.

6

RENÉ DESCARTES

MEDİTASYONLAR

Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı, düşündürtmek için tasarlanmış bir kitaptır. Birinci şahıs ağzıyla yazılmıştır ve altı günlük düşüncenin bir otobiyografisi gibi görünür. Ama aslında, okuru argümanın kıvrımlarını izlemeye teşvik etmenin oldukça yaratıcı bir yoludur. Kitabı yazıldığı ruhla okumak, yalnızca pasif soğurmayı değil, düşünceleriyle aktif ilişki kurmayı gerektirir. Metindeki "Ben" olmaya, ardışık kuşku ve aydınlanma evrelerinden geçmeye davet edilirsiniz. Felsefi bir yazın olarak *Meditasyonlar* aşılmamıştır ve kitapta ifade edilen düşüncelerin çoğu sonraki filozoflara egemen olmuştur. Descartes, genellikle modern felsefenin babası kabul edilir.

Meditasyonlar'da Descartes, bilinmesi olanaklı olanları saptamaya koyulur. Bu nedenle kitapta esas olarak epistemolojiyle, yani bilgi teorisiyle ilgilenir. Bilginin sınırlarını saptamak, salt akademik bir alıştırma değildir. Şuna inanıyordu: Düşüncesindeki yanlışları ortadan kaldırabilse ve doğru inançları edinmenin sağlam ilkelerini keyfedebilseydi, bunun sağlayacağı sağlam temel üzerinde, dünyaya ve dünya içindeki yerimize ilişkin bilimsel bir anlayış binası inşa edilebilirdi. Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı yazdığı 1640'ta Fransa'daki egemen görüş, birçok bakımdan bilime düşman olan Katolik kilisesinin görüşüydü. Descartes, tartışma becerilerini hakikat arayışının üstünde tutma eğiliminde olan skolastik bir felsefe geleneğine karşı da mücadele ediyordu. Birinci ilkelere geri dönmek ve genel-geçer kanıyı bir tarafa atmak, o koşullarda Descartes için radikal bir hamleydi.

Descartes eserinin yapım aşamasına başlamadan önce, daha önceki inançlarından ömründe bir defa kurtulması gerektiğini inanıyordu; çünkü birçoğunun yanlış olduğunun farkındaydı. Bütün eski inançlarından bir seferde kurtulmanın ve kendi inanç yapısını bölük pörçük onarmaya girişmekten çok, o inançların yerine konulacak muhtemel inançları birer birer irdelemenin akıllıca olacağını düşündü. Eserini eleştiren birine verdiği bir

yanıtta, bu yaklaşımı bir benzetmeyle açıkladı: Bir fıçıdaki çürük elmalardan endişe ediyorsanız, bütün elmaları dökmeniz ve tek tek inceleyip tekrar fıçıya yerleştirmeniz önerilir. İncelediğiniz elmanın sağlamlığından eminseniz, fıçıya tekrar yerleştirmelisiniz; çünkü tek bir çürük elma, diğer bütün elmaları çürütebilir. Bu benzetme, çoğu kez Kartezyen Kuşku Yöntemi olarak bilinen, radikal kuşku yöntemini açıklar (*Kartezyen* sözcüğü, Descartes'tan türetilen bir sıfattır).

KARTEZYEN KUŞKU

Kuşku Yöntemi, daha önceki bütün inançlarınızı sanki yanlışmış gibi ele almayı gerektirir. Yalnızca doğru olduğuna mutlak ölçüde eminseniz bir şeye inanmalısınız; doğruluğuyla ilgili en ufak kuşku, reddedilmesi için yeterli olmalıdır. Ondan kuşkulanabilmeniz, onun yanlış *olduğunu* kanıtlamaz; ve pekâlâ doğru olduğu ortaya çıkabilir. Bununla birlikte, yanlış olabileceğine ilişkin en ufak kuşku, onu bilgi binasının temeli olmaya uygunsuz yapmaya yeter. Bilgi binası, kuşku duyulamaz bilgi üzerinde inşa edilmelidir. Açıkçası bu yöntem, Descartes'ın kendisinin de kabul ettiği gibi, gündelik yaşamda pratik bir yöntem değildir; bunu, hayatta bir kerelik bir alıştır-

ma olarak savunuyordu. Bu yöntemin önemi şuydu: Descartes'ın kuşkudan muaf olan ve bu yüzden bilgiyi sağlam ilkeler üzerinde yeniden kurması için temel işlevi görecek bazı inançlar keşfetmesine olanak sağlayabilirdi. En kötü ihtimalle, ona her şeyden kuşkulanılabileceğini ve hiçbir şeyin kesin olmadığını gösterirdi.

DUYU KANITLARI

Birinci Meditasyonda Descartes, bu Kuşku Yöntemini tanıtır ve beş duyuyla edindiği inançlardan başlayarak, önceki inançlarına katı bir biçimde uygular. Duyuları bazen onu aldatmıştır. Örneğin uzaktan görebildikleriyle ilgili yanlışlar yapmıştır. Bir kez aldatana asla güvenmemenin akıllılık olduğu ilkesine uygun olarak, duyularının kanıtlarına güvenmemeye karar verir. Ama uzaktaki nesneler konusunda bazen aldatılmış olmasına rağmen, bir sabahlıkla ve elinde bir parça kâğıtla bir şöminenin önünde oturuyor olması gibi, duyularla kazanılan bazı olgular konusunda kesinlikle aldatılamazdı.

René Descartes'ın buna yanıtı şöyledir: Aksine, görünürde bu kadar kesin bir şey konusunda bile yanılma *olasılığı* vardı. Geçmişte aslında yatakta yattığı halde rüyasında şömi-

nenin yanında oturduğunu gördüğü için, şu anda rüya görmediğinden emin olamaz. Ama rüyalarda bile kafa, el, göz ve benzeri şeyler görünür ve bunlar, gerçek dünyadaki şeylerin benzerleri olmalıdırlar. Bu yüzden, bu tip nesnelerin var olduğuna kesinlikle emin olabiliriz. Oylum, şekil ve uzam (bununla uzayda yer kaplama niteliğini anlatmak ister) gibi daha soyut kavramların varlığı, daha da kesin gibi görünür. İster uykuda olun ister uyanık, 2 + 3 = 5'tir ve bir karenin hiçbir zaman dörtten fazla kenarı olmaz. Bu şeyler gerçekten kesin gibi görünür. Ama Descartes bütün bunların yalnızca *görünürde* kesinlik olduğunu gösterir. Bunun için de kötü cin düşünce deneyini kullanır.

KÖTÜ CİN

Yaşadıklarınızı ve anladıklarınızı sürekli değiştiren güçlü ve kötü bir cin varsa, ne olur? Dünyada bir nesneye baktığınız her seferinde, gerçekte olan şeyler, cinin yanıltıcı bir deneyim üretmesi olabilir; ki gerçekte onun yarattığı bir şey olmasına rağmen, siz bunu gerçeklik olarak kabul edersiniz. Bunu zihinde canlandırmak size zor geliyorsa, şunu düşünün: Birisi, siz farkında olmadan sizi çok gelişmiş bir sanal gerçeklik makinesine bağlasa

ne olur? Şimdi 2 ile 2'yi topladığınız her seferinde 5 ediyor. Kötü cin ya da sanal gerçeklik makinesi operatörü sizi kandırmakta olduğu için öyle olmadığına nasıl emin olabilirsiniz? Belki cin, hesaplamalarınıza bir "böcek" yerleştirmiştir ve bu yüzden hep yanlış sonuç elde ediyorsunuz. Bu inanılması çok zor gibi görünebilir, ama Descartes'ın argümanını etkilemez. Önemli olan, şu anda aldatılıyor olduğunuzun *olanaklı* olmasıdır. Kartezyen Kuşku Yöntemini uygularsanız, inancınızın yanlışlığına ilişkin en ufak olabilirlik, reddetmeniz için yeterli kuşkuyu verir. Elbette gündelik yaşamda, temel bir inancı o kadar kolay reddetmeden önce, yanlışlığına ilişkin çok daha güçlü kanıtlara ihtiyacımız var ve olması gereken de budur. Ama kuşkudan muaf bir inanç aradığımızda, kötü cin düşünce deneyi bize çok güçlü bir test sunar. Cinin yanıltmak için aklımıza koymadığına emin olduğunuz ve bu testten geçebilen her inanç, gerçekten kesin olmalıdır.

Meditasyonlar'da bu evrede Descartes, mutlak ölçüde her şeyden kuşkulanılabildiğine inanmaya kapılır. Ne var ki, İkinci Meditasyonda kuşkusunun, önleyici kuşku olduğu ortaya çıkar. Yani kuşkucu argümanları son sınırına kadar götürüp, kuşkulanmanın olanaklı olmadığı bazı inançlar bulunduğunu gösterir. Bunu ifade etmenin bir yolu da şudur: Kuşkucuları

kendi oyunlarıyla yenmeye koyulur: Kuşkucu argümanın düşünebildiği en güçlü biçimini verir ve bunun, en azından bir kesinliği saptamasını önlemediğini gösterir.

Keşfettiği kesinlik, felsefesindeki dönüm noktası, yani *Cogito* olarak bilinmektedir; ki bu da Latince *Cogito ergo sum* (Düşünüyorum, öyleyse varım) ifadesinden gelmektedir ve *Meditasyonlar*'da tam olarak bu şekilde yer almaz. *Meditasyonlar*'da *"Benim, ben varım*, ifade ettiğim ya da zihnimde düşündüğüm her seferinde, zorunlu olarak doğrudur" demektedir.

COGİTO

Descartes'a göre kötü cin fiilen var olsa ve onu durmadan aldatsa bile bir konuda aldatılamaz: kendi var oluşu. Descartes'ın kendi var oluşundan kuşkulanması olanaksızdır ve Descartes da okurların düşününce kendi var oluşları hakkında aynı sonuca varacaklarına inanır. Sahip olduğunuz her düşünce, sizin, yani düşünenin var olduğuna işaret eder. Düşüncenizin içeriği konusunda kafanız karışık olsa bile bu geçerlidir. Aslında Sidcup'da bir tren istasyonunda beklemekte olduğunuz halde, Empire State binasının en üst katında durup manzaraya hayran kaldığınızı düşüne-

bilirsiniz, ama bu önemli değildir; bir düşünceniz olduğu sürece, bu sizin var olmanız gerektiğini göstermektedir.

Dikkat edin, Descartes'ın düşündüğü her seferinde var olduğunu gösterdiğine inandığı "Ben" onun bedeniyle özdeşleştirilmemelidir. Bu evrede bedeninin fiilen var olup olmadığı ya da onun düşündüğü biçimde var olup olmadığı konusunda kuşku duymaya devam edebilir. Yalnızca düşünme onun var oluşundan ayrılamaz. *Cogito*'dan en fazla, kendisinin özünde düşünen bir şey olduğunu gösterebilir.

KARTEZYEN DÜALİZM

Descartes'ın bir beden olarak değil, daha çok düşünen bir şey olarak kendi varlığından emin olabildiğine ilişkin inancı, zihin ile beden arasında bir bölünmeyi gösterir. Zihin, gerçek Descartes'tır (ya da her kimse); bedeni var olabilir de olmayabilir de. Zihin bedenden daha uzun yaşayabilir. Zihin ile beden arasındaki bu keskin ayrılık, Kartezyen Düalizm olarak bilinmektedir. Descartes zihin ile bedenin, ilke olarak ayrılabilir olmalarına rağmen, etkileştiklerine inanır; bu nedenle görüşü "etkileşimcilik" olarak da bilinir.

BALMUMU ÖRNEĞİ

Descartes bir petekten alınmış bir parça balmumunu betimler: Hâlâ hafif bir bal tadı vardır, çiçek kokar, sert ve soğuktur. Ateşe yaklaştırınca tadı ve kokusu kaybolur, rengi, şekli ve oylumu değişir. Sıvılaşır ve dokunulmayacak kadar ısınır. Bu örneğin amacı, duyu deneyimimizle balmumunun ne olduğu konusunda bir anlayış edindiğimizi düşünebiliriz, ama aslında balmumuyla ilgili bu şekilde edindiğimiz bütün bilginin değişebileceğini göstermektir. Yine de değişikliklere rağmen aynı balmumu parçası kalır. Bunun nasıl olanaklı olduğuna ilişkin Descartes'ın açıklaması şöyledir: Balmumunun özünü, onu başka bir şey değil de, bu balmumu parçası yapanın ne olduğunu anlamak, duyu deneyiminin ötesine geçen bir yargıyı gerektirir. Bir düşünce olan bu yargı, maddi dünyanın doğasından ve var oluşundan daha fazla, düşünen bir şey olarak kendi var oluşundan emin olduğunu Descartes'a bir kez daha gösterir. Bu örnek Descartes'ın rasyonalizmini, yani dünyanın doğasına ilişkin bilgiyi yalnızca akılla edinebiliriz inancını açığa vurur; bu görüş, dünyaya ilişkin bütün bilgimizi duyularla edinmemiz gerektiğini öne süren ampirizmle keskin bir karşıtlık içindedir.

TANRI

Cogito, Descartes'ın Kuşku Yöntemiyle yıktığı bilgi binasını yeniden inşa etmeye doğru attığı ilk adımdır. Bu noktadan itibaren tamamen yapıcıdır. Yine de başlangıçta düşündüğü sürece var olduğuna ve özünde düşünen bir şey olduğuna ilişkin sonuçların ötesine geçemeyecekmiş gibi görünür. Böyle bir konum, Birinci Meditasyonun sonunda içine çekildiğini hissettiği kuşku girdabından fazla iyi olmazdı.

Ne var ki, Descartes'ın *Cogito*'da tuzağa düşmekten sakınma stratejisi vardır. Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'nın bizi aldatmayacağını kanıtlamayı üstlenir. Bunun için iki argüman kullanır: sırasıyla Üçüncü ve Beşinci Meditasyonlarda ortaya çıkan Alametifarika Argümanı ve Ontolojik Argüman. Her iki argüman da tartışmalıdır ve onun zamanında da öyle düşünülüyordu.

Alametifarika Argümanı

Descartes, zihninde bir Tanrı ideası olduğunu açıklar. Bu idea bir yerden gelmiş olmalı; çünkü bir şey yokluktan gelemez. Dahası, herhangi bir sonuçta, nedenleri kadar gerçeklik olması gerektiğini düşünür: Bu durumda idea sonuçtur ve nedenin de Tanrı olduğu varsayılır. Descartes'ın kendisi bu benzetmeyi kul-

lanmaz; ama sanki Tanrı kendi eserine, varlığını gösteren bir alametifarika bırakmış gibidir. Bu, Tanrı'nın varlığına ilişkin Kozmolojik Argüman olarak bilinen geleneksel argümanın bir çeşididir.

Descartes'ın Tanrı ideası, iyiliksever bir varlığın ideasıdır ve böyle bir Tanrı insanoğlunu sistematik bir biçimde aldatmak istemez. Aldatma iyiliğin değil, kötülüğün bir işaretidir. Sonuç olarak Descartes, Tanrı'nın var olduğu ve aldatıcı olmadığı sonucuna varır. Bunun sonucunda, algıladığı her şeyin açık ve seçik doğru olması gerektiği güvenine sahip olur. Tanrı bizi, yanıldığımız halde emin olacağımız şekilde yaratmaz. Algıladığı her şeyin açık ve seçik doğru olması gerektiği fikri, Descartes'ın felsefesinin inşa evresinde can alıcı bir rol oynar.

Ontolojik Argüman

Beşinci Meditasyonda Descartes, Ontolojik Argüman olarak bilinen şeyin bir versiyonunu sunar. Bu, Tanrı'nın varlığı lehine apriori bir argümandır; yani duyularla edinilen herhangi bir kanıta değil, daha çok Tanrı kavramının çözümlenmesine dayanan bir argümandır. Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir. Bu sonuç, "üçgen" kavramından mantıksal olarak çıkar. Bir üçgenin iç açılarının toplamının 180

derece olması, onun özünün bir yanıdır. Aynı şekilde, Descartes'a göre, fevkalade kusursuz bir varlık olarak Tanrı kavramından, Tanrı'nın var olduğu sonucu çıkar. Tanrı'nın var olması, Tanrı'nın özünün parçasıdır. Eğer Tanrı var olmasaydı, fevkalade kusursuz bir varlık olmazdı: Var oluş, Descartes'a göre, onun kusursuzluklarından biridir. Bu yüzden, Tanrı kavramından onun zorunlu olarak var olduğu sonucu çıkar.

KUŞKUNUN ÖTESİ

Descartes, Tanrı'nın var olduğunu ve aldatıcı olmadığını keyfince kanıtladıktan sonra, maddi dünyayı yeniden inşa etmeye başlar. Duyularının en azından arada bir kendisini aldatması olgusunu açıklamak ve rüya görmediğine emin olup olamayacağı sorusunu ele almak zorundadır. Kendisinin, yani zihninin, tikel bir bedene (kendi bedenine) çok yakından ilişik olduğuna emin olabilir; çünkü Tanrı, bu kadar açık ve seçik algıladığı bir şeyin varlığı konusunda onu aldatmazdı. Peki, ama gördüğü, dokunduğu, tattığı, kokladığı ve işittiği anlaşılan maddi dünyaya ne demeli?

Onun dünyaya ilişkin ortak anlayışa dayalı inançları, düşüncelerinden türer. Örneğin uzaktan bir kule gördüğü ve kuleyi yuvarlak

algıladığında, yuvarlak kuleye ilişkin bir ideası olur. Bunun üzerinden düşünmeden önce, dünyadaki nesnelerin var olduğunu ve neden oldukları idealara benzediklerini varsayar. Ne var ki, optik yanılsamalar olayı, bir nesnenin, o nesneye fiilen sahip olduklarından farklı özellikler veren bir ideasına sahip olabildiğini açıkça ortaya koyar. Örneğin kule, aslında kare olabilir. René Descartes'ın Altıncı Meditasyonla vardığı sonuç şudur: Aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığı, maddi dünyada nesnelerin var olmasını garanti eder; ama bütün duyu kanıtlarını kabul etmek ahmaklık olur, çünkü arada bir bizi aldattıkları açıktır. Bununla birlikte iyiliksever bir Tanrı, bizi, nesnelerin varlığı konusunda sistematik olarak aldatılacak şekilde yaratmazdı. Dahası, bizi, dünyanın doğasıyla ilgili doğru yargılarda bulunma araçlarıyla donatmıştır. Ama bundan, dünyadaki nesnelerin, onlara ilişkin idealarımıza tam olarak benzedikleri sonucu çıkmaz. Şeylerin oylumu, şekli ve rengi gibi niteliklerle ilgili yanlışlar yapabiliriz. Eninde sonunda dünyanın gerçekte neye benzediğini anlamak istiyorsak, dünyaya ilişkin matematiksel ve geometrik bir çözümlemeye başvurmalıyız.

Meditasyonlar'ın kuşkucu evresinde Descartes'ın kullandığı en güçlü argümanlardan biri şuydu: Rüya görüyor olabilir ve rüya gör-

mekte olduğumuzu fark edemeyebiliriz. Altıncı Meditasyonda, rüyaları uyanık yaşamdan ayırt etmenin en az iki yolu olduğunu ilan eder. Bellek rüyaları, uyanık yaşamda yapabildiği gibi birbiriyle ilişkilendiremez: Yaşamımızın farklı evreleri bağdaşık bir bellek örüntüsüne uyar; oysa rüya yaşamımız aynı şeklide bağdaşık olmaz. Bir rüyayı uyanık yaşamdan ayırt etmenin ikinci yolu şudur: Rüyalarda, normal yaşamda gerçekleşmeyen tuhaf fenomenler gerçekleşir. Örneğin bir kişi, ben onunla konuşurken gözlerimin önünde buhar olup uçarsa, o zaman rüya görmekte olduğumdan çok güçlü bir biçimde kuşkulanırım.

MEDİTASYONLAR HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Her şeyden kuşkulanıyor mu?

Kuşku Yöntemi, kuşkulanılması olanaklı her şeyle ilgili kuşku uyandırıyor gibi görünmesine rağmen, durum öyle değil. Descartes belleğinin doğruluğuna güvenir; örneğin geçmişte rüya gördüğünden ya da duyularının arada bir kendisini aldattığından hiç kuşkulanmaz; tikel sözcüklerle bütünleştirdiği anlamların, o sözcükleri son kullanıldığındaki anlamlarıyla aynı olduğundan kuşkulanmaz.

Ne var ki, bu Descartes için ciddi bir sorun değildir. Kartezyen Kuşku güçlü bir kuşkuculuk olarak kalır: Yalnızca onun için kuşkulanılması olanaklı olandan kuşkulanmayı üstlenmiştir. Daha güçlü kuşkuculuk biçimleri, onun felsefe yapma yetisini zayıflatabilirdi.

Cogito eleştirisi

Özellikle "Düşünüyorum, öyleyse varım" biçiminde verildiğinde Descartes'ın *Cogito*'su, "Bütün düşüncelerin düşüneni vardır" genel önermesinin doğruluğunu varsaymakla eleştirilir –ki bu Descartes'ın kanıtlamaya ya da açıklamaya çalışmadığı bir varsayımdır. Bu eleştiri, Descartes'ın "varım" sonucunu, aşağıdaki gibi mantıksal olarak geçerli bir çıkarımın sonucunda sunduğu varsayımına dayanır:

Bütün düşüncelerin düşüneni vardır;

Şimdi düşünceler vardır;

O halde bu düşüncelerin düşüneni de var olmalıdır.

Ne var ki, bu eleştiri *Meditasyonlar*'da sunulduğu şekliyle *Cogito*'yu etkilemez; çünkü mantıksal bir çıkarım olduğuna dair hiçbir ima yoktur; aksine Descartes okur adına içgözlemi savunur ve okuru "Benim, ben varım" iddiasının doğruluğundan kuşkulanmaya davet eder gibi görünüyor.

Kartezyen döngü

Descartes kendi var oluşunu *Cogito* aracılığıyla düşünen bir şey olarak saptadıktan sonra, yeniden inşa projesinin tamamı iki temele dayanır: İyiliksever bir Tanrı'nın varlığı ve açık seçik inandığımız her şeyin doğru olduğu. İkisi de kendi içinde tartışmalıdır. Bununla birlikte, Descartes'ın stratejisine yöneltilen daha derin bir suçlama var; yani Tanrı'nın varlığını savunurken, açık ve seçik idealar kavramına yaslanır; açık ve seçik idealar öğretisini savunduğundaysa Tanrı'nın varlığını varsayar. Başka bir deyişle, bir döngü içinde tartışır. Tanrı'nın varlığı lehine hem Alametifarika Argümanı hem de Ontolojik Argüman, Descartes'ın açık ve seçik algıladığı için doğru olduğunu bildiği bir Tanrı ideasını varsayar: Tanrı ideası olmadan her iki argüman başlayamaz. Diğer yanda, açık ve seçik idealar öğretisinin doğru olması, iyiliksever bir Tanrı'nın var olduğu ve sistematik olarak aldatılmamıza izin vermeyeceği varsayımına dayanır. Bu nedenle argüman döngüseldir.

René Descartes'ın bazı çağdaşları, onun projesinin kalbindeki bu sorunu fark etti; bu sorun Kartezyen Döngü olarak anıldı. Bu, *Meditasyonlar*'daki yapıcı girişimin güçlü bir eleştirisidir; Descartes'ın ya Tanrı'ya inancına alternatif bir gerekçe bulmak ya da açık ve se-

çik algıladığı her şeyin doğru olduğu inancına bağımsız bir gerekçe bulmak dışında, bu eleştiriden kurtulmasının hiçbir yolu yoktur. Yine de kuşkucu argümanları ve *Cogito*, döngüsellik suçlaması doğru olsa bile gücünü korur.

Tanrı'nın varlığı lehine argümanlara eleştiriler

Descartes döngüsellik suçlamasından bir şekilde kurtulsa bile Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı iki argüman, eleştiriye dayanamaz.

Birincisi her iki argüman, hepimizin içinde, daha önce öğrenilenlerden kaynaklanmayan bir Tanrı ideası bulunduğu varsayımına dayanır, ki bu varsayıma meydan okunabilir.

İkinci olarak da Alametifarika Argümanı da bir varsayıma dayanmaktadır. Buna göre, bir şeyin nedeninde, en azından sonuçta bulunan kadar gerçeklik olmalıdır. Descartes'ın, Tanrı ideasının gerçekliğinden Tanrı'nın gerçekliğine varmak için bu varsayıma ihtiyacı vardır. Ama buna da meydan okunabilir. Örneğin bugün bilim insanları, yaşamın cansız maddeden nasıl evrildiğini açıklayabiliyorlar: Yani yaşama yalnızca canlı şeylerin neden olabileceğini kesin kabul etmeyiz.

Ontolojik Argüman da Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak özellikle inandırıcı değil.

Mantıksal bir hile gibi görünüyor. En ciddi eleştiriye göre bu argüman, var oluşu mutlak güce sahip olmak ya da iyiliksever olmak gibi başka bir nitelik sayar; ne ise o, bu niteliklere sahip olma durumu saymaz. Ontolojik Argümanın başka bir sorunu da, her türlü kendiliği sihirle var etmemize izin vermesidir. Örneğin zihnimde kusursuz bir filozof ideası vardır; ama ben böyle bir filozof ideasına sahip olduğum için, var olmayan bir filozofun kusursuz olamayacağı gerekçesiyle filozofun var olması gerektiğini söylemek saçma görünür.

Düalizm bir yanılgıdır

Descartes'ın zihin-beden düalizmi, bugünün filozofları arasında çok az destekçi bulur. Çıkardığı en ciddi sorunlardan biri, maddi olmayan bir zihin ile fiziksel bir beden arasında etkileşimin nasıl olanaklı olduğunu açıklama sorunudur. Descartes bu güçlüğün farkındaydı ve beyinde, zihin-beden etkileşiminin gerçekleştiğini düşündüğü bir yer –epifiz– saptayacak kadar ileri gitti. Ama nerede gerçekleştiğini belirlemek, fiziksel olmayan bir şeyin fiziksel dünyada değişikliklere nasıl neden olabildiği sorununu çözmez.

Anlaşılan, genel olarak, düalist bir teori (iki tür töz olduğunu söyleyen) değil, daha çok monizmin bir biçimi, yani yalnızca bir tür töz (fi-

ziksel) bulunduğunu söyleyen bir teori daha az sorun çıkarıyor; ama yine de insan bilincinin doğasını açıklama görevi, zorlu bir iş olarak duruyor.

TARİHLER

1596 Fransa'da La Haye'de (şimdiki adı Descartes) doğdu.
1641 *Meditasyonlar*'ı yayımladı.
1649 Kraliçe Christina'ya ders vermek üzere Stockholm'e taşındı.
1650 Stockholm'de öldü.

SÖZLÜK

Alametifarika Argümanı: Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullandığı argüman. Zihinlerimizde bir Tanrı ideası vardır. Bu idea nereden geldi? Tanrı tarafından bir tür alametifarika olarak oraya sokulmuş olmalı.

Ampirizm: Dünyaya ilişkin bilginin, doğuştan ve tek başına akılla keşfedilebilir olmadığını, daha çok duyu girdisinden kaynaklandığını öne süren görüş.

Apriori: Duyu algısından bağımsız olarak bilinebilir.

Cogito: Latince "düşünüyorum" genellikle "Düşünüyorum, öyleyse varım" olarak çevrilen "*Cogito*

ergo sum" ifadesinin kısaltılmışı. Bununla birlikte, Descartes'a göre argümanın bu evresinde ancak ben fiilen düşünmekteyken varlığımdan emin olabildiğim için, "düşünmekteyim öyleyse varım" olarak çevirmek daha iyi olabilir.

Düalizm: Dünyada temelden farklı iki töz –zihin ya da ruh ve beden ya da madde– olduğunu söyleyen görüş.

Epistemoloji: Felsefenin bilgiyle uğraşan kolu.

Etkileşimcilik: Zihin ile bedenin etkileşim içinde olduğunu öne süren görüş: Zihindeki olaylar bedendeki olaylara ve bedendeki olaylar da zihindeki olaylara neden olur.

Kartezyen: "Descartes" sözcüğünün sıfat hali.

Kartezyen Döngü: Descartes'ın sistemindeki tikel bir güçlüğe verilen ad. Açık ve seçik idealar, aldatıcı olmayan iyiliksever bir Tanrı lütfettiği için, güvenilir bilgi kaynaklarıdır; ama Tanrı'nın varlığı, açık ve seçik idealardan verili bilgiye dayanılarak kanıtlanır. Bu yüzden Descartes bir kısırdöngüye yakalanır.

Kozmolojik Argüman: Tanrı'nın varlığını tanıtlamaya soyunan bir argüman. Genellikle şu biçimi alır: Var olan her şeyin bir ilk nedeni olmalıdır; ki bu nedensiz neden Tanrı'ydı.

Kuşkuculuk: Felsefi kuşku.

Monizm: Evrende yalnızca tek tip töz bulunduğunu öne süren (düalizmle bağdaşmayan) görüş.

Ontolojik Argüman: Tanrı'nın varlığını, Tanrı'yı kusursuz bir varlık olarak tanımlama temelinde

kanıtlamaya soyunan bir argüman. Var olmayan kusursuz bir varlık, tamamen kusursuz olmaz; bu nedenle Tanrı var olmalıdır.

Rasyonalizm: Ampirizmle çelişen felsefi bir yaklaşım. Rasyonalistler, gerçekliğin doğasıyla ilgili önemli hakikatlerin, gözleme ihtiyaç duymadan tek başına akılla ortaya çıkarılabildiğine inanırlar.

EK OKUMA

Bernard Williams'ın "Descartes" röportajı, Bryan Magee *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1988) içinde: Descartes'ın düşüncesi hakkında kısa, ama aydınlatıcı bir değerlendirme verir. Bu röportaj, *Philosophy: Basic Readings* (Londra: Routledge, 2. baskı, 2004) kitabımda yeniden yayımlandı.

John Cottingham, *Descartes* (Oxford: Blackwell, 1986): Descartes'ın felsefi çalışmasına daha ayrıntılı bir giriş sunar.

Descartes'ın yaşamıyla ilgili bilgi için *bkz.* Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography* (Oxford: Clarendon, 1995) ve Anthony Grayling, *Descartes* (Londra: Free Press, 2005).

7

THOMAS HOBBES

LEVIATHAN

Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ının kapak resmi, felsefi bir düşüncenin çok az sayıda unutulmaz temsillerinden biridir. Vücudu binlerce küçük insandan oluşan kocaman bir insan, aşağıdaki derli toplu kentten yükselir. Başında taç, bir elinde kılıç ve diğer elinde hükümdarlık asası bulunan bu devin yanında, çan kulesi cüce kalmaktadır. Bu, Hobbes'un tarif ettiği "ölümcül tanrı" büyük Leviathan'dır. Eski Ahit'te bir deniz canavarı olarak yer alan Leviathan, Hobbes'un, halkı temsil eden ve bir anlamda halkın cisimleşmesi olan güçlü hükümdar için kullandığı imgedir: yapay olarak yaratılmış bir dev biçiminde birleşmiş kalabalık.

Leviathan'da Hobbes kargaşa ve çatışmanın genel nedenlerini tanımlar ve bir tedavi saptar.

Kitabın temel argümanları, bireylerin güçlü bir egemen (tek kişi veya bir meclis de olabilir) tarafından yönetilmeye razı olmalarının neden akla uygun olduğu sorununu ele alır. Ancak herkes bir toplum sözleşmesini kabul ederse barış sağlanabilir. *Leviathan*'da Hobbes esas olarak bu konuları tartışır; ama kitap, psikolojiden dine kadar çok çeşitli konulara da değinir. Aslında *Leviathan*'ın yarısından fazlası, din ve kutsal Hıristiyan metinleri üzerine ayrıntılı bir tartışmaya ayrılmıştır: bugün nadiren okunan yarısı. Burada kitabın ana temasına, özgür bireylerin birbirlerine ve dış saldırılara karşı koruma karşılığında doğal özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçmek üzere yaptıkları sözleşmeye odaklanıyorum. Hobbes bu sözleşmeyi anlatmaya, toplum ya da topluluk olmasaydı yaşamın nasıl olacağına dair bir çözümlemeyle başlar.

DOĞA DURUMU

Hobbes fiili toplumları betimlemek yerine, toplumu en temel öğelerine ayırır: Kaynakların sınırlı olduğu bir dünyada hayatta kalmak için savaşan bireyler. Okuru bir doğa durumunda, devlet koruması tamamen kalktığında kendimizi içinde bulacağımız durumdaki yaşam koşullarını hayal etmeye davet eder. Bu hayali dünyada doğru ya da yanlış olmazdı; çünkü yasalar

olmazdı, yasaları uygulayacak üstün bir güç olmazdı. Mülkiyet de olmazdı: Herkesin edinip koruyabildiği her şeye hakkı vardı. Hobbes'a göre ahlak ve adalet, tikel toplumların icatlarıdır. Tikel toplumlardan bağımsız savunulan mutlak değerler yoktur. Doğru, yanlış, adalet, adaletsizlik, dünyada daha önce var oldukları keşfedilen şeyler değil, bir devletin içinde egemen güçlerin belirlediği değerlerdir. Bu nedenle doğa durumunda ahlak diye bir şey olmazdı.

Hobbes'un doğa durumu anlatımı, siyasal yükümlülüğün sınırlarını berraklaştırmak için tasarlanan bir düşünce deneyidir. Doğa durumunu itici bulursanız, o duruma düşmekten kaçınmak için ne gerekiyorsa yapmak için mükemmel bir nedeniniz olur. Doğa durumu, herkesin herkesle sürekli savaştığı bir durumdur. Güçlü bir yasa koyucu ya da yasa uygulayıcı olmadığı için, bireyler arasında işbirliği olanaklı değildir. Böyle bir güç olmayınca, kimse verdiği sözü tutma gereği duymaz; çünkü gerektiğinde sözünden dönmek her zaman çıkarlarınadır. Diyelim ki, güçlü bir hayatta kalma arzunuz var; doğa durumunda işinize geldiğinde anlaşmaları bozmak akıllıcadır. Yaptığınız yanınıza kâr kaldığında, ihtiyacınız olanı ele geçirmezseniz, başka birinin elinizdeki azı çalma riskini göze alırsınız. Hayatta kalmak için çok önemli olan kıt kaynaklar uğruna girilen bu doğrudan rekabet durumunda, güvenliğinize tehdit oluştura-

bileceğini düşündüğünüz herkese karşı önleyici saldırılarda bulunmak anlamlıdır. En etkili hayatta kalma stratejisi budur. Devam eden herhangi bir savaş olmasa bile, diyor Hobbes, bu yine de bir savaş durumudur; çünkü şiddet patlaması tehlikesi her zaman vardır.

Bir doğa durumunda yaygın tarım ya da mimarlık gibi işbirliğini gerektiren insani projeler olamaz. En zayıfın bile en güçlüyü öldürme potansiyeli vardır; bu yüzden hiç kimse güvende değildir, herkes olası bir tehdittir. Hobbes, doğa durumundaki yaşamı unutulmaz bir biçimde "kimsesiz, zavallı, pis, acımasız ve kısa" olarak betimledi. Böyle bir yaşam olasılığıyla karşılaşırsanız, bazı özgürlüklerinizden vazgeçmek, barış ve güvenliğin küçük bir bedeli gibi görünür. Hobbes, bir doğa durumunda bireylerin bu kötü durumdan kaçınmak için ne yapmaları gerektiğini açıklar. Şiddetli bir ölüm korkusu ve barışın yararlarına duyulan arzu, insana bunu yapması için güçlü güdüler sağlar.

Doğa durumunda herkes kendini koruma doğal hakkına sahiptir ve toplum sözleşmesinde diğer haklardan vazgeçildikten sonra bile bu hakka sahip olmaya devam eder. Hobbes, bu doğal hakkı doğal yasalarla karşılaştırır. Bir hak, yapmak istediğinizde yapma özgürlüğüne sahip olduğunuz, ama yapmak zorunda olmadığınız bir şeyi saptar; bir yasaysa sizi yasanın emirlerine uymaya mecbur eder.

DOĞA YASALARI

Doğa durumunda bile doğanın yasaları vardır: bunlar, aklın kullanılmasıyla doğan yasalardır. Bunlar günümüzdeki sarhoş araç kullanmayı yasaklayan yasaya benzemezler: Hobbes bu tür yasaklara işaret etmek için "medeni kanun" terimini kullandı (medeni kanunların içeriğini egemen ya da onun adına hareket eden halk belirler). Doğa yasalarıysa, tam aksine her rasyonel kişinin bağlı olduğu ilkelerdir. Doğa durumunda herkesin her şeye hakkı vardır. Bunun kaçınılmaz sonucu, gördüğümüz gibi, güvenlikten yoksunluk ve bir sürekli savaş durumudur. Bu koşullarda aklın koyduğu doğa yasası, *olanaklı olan her yerde barış ara* yasasıdır. İkinci doğa yasası, *başkaları da aynı şeyi yapmaya razı olduğunda, doğa durumunda sahip olduğun haklardan vazgeç ve senin başkalarına verdiğin özgürlük kadar özgürlükle yetin* yasasıdır (bu, *kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma* diyen dinsel buyruğun bir versiyonudur). Hobbes oldukça uzun bir doğa yasaları listesi oluşturur; ki bunun sonucunda, ötekilerin de aynısını yapmaya hazır olması koşuluyla, doğa durumundaki herkesin güvenlik karşılığında sınırsız özgürlükten vazgeçmesi rasyonel olur.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Rasyonel eylem çizgisi, bir toplum sözleşmesi yapıp özgürlükleri güçlü bir egemene teslim etmektir. Egemen verilen sözleri yerine getirebilecek kadar güçlü olmalıdır; çünkü Hobbes'un işaret ettiği gibi, "kılıçsız sözleşmeler laftan ibarettir ve bir kişiyi güvenceye alma gücü yoktur." Egemenin gücü, insanların yapmayı üstlendikleri şeyleri yapmalarını garanti eder. Sonuç, barıştır.

Arı ve karınca gibi bazı hayvanların, yukarıdan zorlayıcı bir yönlendirmeye ihtiyaç duymadan düzgün işleyen toplumlarda yaşıyor gibi göründükleri doğrudur. Hobbes, insanın durumunun arıların ve karıncalarınkinden çok farklı olduğuna işaret eder. İnsanlar sürekli onur ve itibar rekabeti içindedir ve bu durum kıskançlık, nefret ve en sonunda da savaşa yol açar; karıncaların ve arıların onur ve itibar duyguları yoktur. İnsanların, yönetilme şeklinde kusur bulmalarını sağlayan akıl yetileri vardır ve bu giderek sivil huzursuzluğa neden olur; arılar ve karıncalarda böyle bir akıl yetisi yoktur. İnsanlar ancak sözleşmelerle toplumlar oluştururlar; arılar ve karıncaların birbirleriyle doğal anlaşmaları vardır. Bu nedenle insanların, sözlerinden dönmeyeceklerini garanti edecek zor tehdidine ihtiyaçları vardır; ama arılar ve karıncaların yoktur.

Hobbes'a göre toplum sözleşmesi, bir doğa durumunda koruma karşılığında doğal haklardan vazgeçmek için diğer bireylerle yapılan bir sözleşmedir. Bu sözleşmenin tarihsel gerçekliğinin olması gerekmez: Hobbes, her devletin, tarihinin bir noktasında, savaşmanın harcanan enerjiye değmediği ve işbirliği yapmanın daha anlamlı olduğu konusunda birdenbire herkesin anlaştığını iddia etmiyor. Siyasal sistemleri anlamanın, gerekçelendirmenin ve değiştirmenin bir yolunu sunuyor. *Leviathan*'ı okumanın bir yolu, Hobbes'un şunu söylediğini kabul etmektir: Örtük bir sözleşmenin var olan koşulları ortadan kaldırılsaydı, kendimizi herkesin herkesle savaştığı bir doğa durumunda bulurduk. Hobbes'un argümanı sağlamsa ve doğa durumuna ilişkin tasviri doğruysa, *Leviathan*, bize güçlü bir egemenin yönetimi altında barışı sürdürmenin zorlayıcı nedenlerini sunar.

EGEMEN

Egemen ister birey olsun ister bir meclis, yapay bir kişi olacaktır. Herkesin iradesi toplum sözleşmesiyle birbirine bağlandıktan sonra, egemen, devletin canlı cisimleşmesi olur. Hobbes egemen bir meclis (yani güçlü bir bireyden çok parlamento gibi bir grup) olanağını hesaba katmasına rağmen, güçlü bir monarşiden yanadır.

Bununla birlikte, o zaman yaygın bir biçimde savunulan ve kralların ilahi hakkı olarak bilinen görüşe fazla saygı duymamıştı; o görüşe göre Tanrı taht verasetini onaylamakta ve kraliyet ailesi varislerine kutsal hak tanımaktaydı.

Toplum sözleşmesi, bireylerin doğa durumunda sahip oldukları kendini koruma doğal hakkını ortadan kaldırmaz. Hatta Hobbes, egemen adına hareket edenlerin saldırısına uğrasa bile herkesin kendini koruma doğal hakkına sahip olduğunu söyleyecek kadar ileri gitti. İdama giden mahkûm yasaya uymayı kabul etmiş ve adil yargılanmış olsa bile onu idam sehpasına götürmekle görevli askerlere direndiğinde haksız davranmış olmaz. Bununla birlikte, bu koşullarda hiç kimsenin başka birine yardım etmek için müdahale etme hakkı yoktur. Yalnızca kendi postunuzu kurtarmaya çalışabilirsiniz.

TUTSAK İKİLEMİ

Bugün Hobbes'un eserini yorumlayan bazı kişiler, onun doğa durumu tartışması ile tutsak ikilemi olarak bilinen ve başka insanlarla işbirliğinin doğurduğu bazı sorunları açıklamak için tasarlanan hayali bir durum arasındaki benzerliğe işaret ederler. Diyelim, suç ortağınızla birlikte yakalandınız, ama suçüstü değil; ayrı hücrelerde sorgulanıyorsunuz.

Ortağınızın neyi üstlenip neyi üstlenmediğini bilmiyorsunuz.

Durum şöyledir: İkisi de suçu itiraf etmezse serbest kalacaktır; çünkü polis mahkûmiyete yeterli kanıta sahip olmaz. Başlangıçta en iyi eylem çizgisi bu gibi görünüyor. Ne var ki, işin püf noktası var: Siz sessiz kalır ve ortağınız itirafta bulunup sizi suçlarsa, işbirliğinden ötürü ödüllendirilip serbest bırakılacak, siz de uzun bir hapis cezası alacaksınız. O sessiz kalır, siz itirafta bulunursanız siz de ödül alabilirsiniz. İkiniz de itiraf ederseniz, ikiniz de kısa hapis cezası alırsınız. Bu durumda, suç ortağınız ne yaparsa yapsın, itiraf etmek sizin için anlamlı olur (kendi çıkarınızı maksimuma çıkarmak istediğinizi varsayarak). Çünkü o itiraf etmezse, serbest kalmanın yanı sıra ödülü de alma ihtimaliniz olur; itiraf ederse, suçu size yıktığı için, uzun süre hapis yatmak yerine daha kısa hapis yatmak sizin için daha iyidir. Bu yüzden ikiniz de ödüllerinizi maksimuma çıkarıp cezanızı minimuma indirme peşindeyseniz, ikiniz de itiraf edersiniz. Ne yazık ki, bu durum her biriniz için, ikinizin de sessiz kalması durumunda çıkacak sonuçtan daha kötü bir sonuç doğurur.

Doğa durumunda kazanma ihtimaliniz olduğunda bir sözleşmeyi bozmanın her zaman mantıklı olması anlamında, Hobbes'un doğa durumu da buna benzer. Sözleşmeye uymak risklidir: Siz sözleşmeye uyar ve başka biri uy-

mazsa, en kötü senaryo gerçekleşir. Diğer kişi sözleşmeye uyarsa, sözleşmeye uymamanız çok büyük olasılıkla sizin yararınıza olacaktır. Öteki kişi sözleşmeye uymazsa, o zaman siz de uymayarak kayıplarınızı azaltabilirsiniz. Bu yüzden iki şekilde de sözleşmeye uymamanız gerekir. Bu durumda, bir sözleşmeye uymakta, kendisi için en iyi sonucu almaya niyetli rasyonel bir birey için hiçbir özendirici neden yoktur. Hobbes'un egemen kavramını işin içine sokmak zorunda kalmasının nedeni budur; çünkü böylesine güçlü bir sözleşme uygulatıcı olmazsa, hiç kimsenin verdiği sözü tutmak için hiçbir nedeni olmazdı. Diğer insanlarla birlikte haklarınızı egemene teslim etme sözleşmesi, diğer sözleşmelerden farklıdır; çünkü sözleşmeye uymazsanız cezalandırılırsınız. Bu nedenle burada, temel toplum sözleşmesine uymak için güçlü bir özendirici neden vardır.

LEVIATHAN HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Yanlış insan doğası görüşü

Hobbes'un doğa durumu betimlemesine sıkça yöneltilen bir eleştiriye göre, o, devletin uygarlaştırıcı etkisi dışında aşırı kasvetli bir insan doğası resmi çizer. Hobbes, özünde hepimizin

egoist olduğuna ve sürekli arzularımızı tatmin etmeye çalıştığımıza inanır. Katı bir materyalisttir; bütün evrenin ve evrendeki her şeyin, devinim halinde madde gereğince açıklanabildiğine inanır. İnsanlar gelişmiş makinelere benzer. Uygarlık cilası kalkınca insanların rekabet edişinin ve savaşmasının kaçınılmaz olduğunu öne süren Hobbes'un kötümser görüşünün aksine, daha iyimser bazı filozoflar özgeciliğin görece ortak bir insan özelliği olduğunu ve bireyler arasında işbirliğinin zor tehdidi olmaksızın da olanaklı olduğunu iddia etmiştir.

Bununla birlikte, Hobbes'un savunmasında, onun teorisi, uluslararası ilişkilerde ülkeler arasındaki çekişmeleri ve saldırganlığı betimler gibi görünüyor. Karşılıklı güvensizlik olmasaydı, nükleer silah yığınağı yapmaya ihtiyaç duyulmazdı. Ama Hobbes'un teorisi devletin içinde uygulandığı gibi devletlerarasında da uygulanırsa, gelecek daha kasvetli olur; çünkü devletler arasında yapılan sözleşmeleri uygulayacak kadar güçlü bir egemenin ortaya çıkması olası değildir ve bu nedenle, herkesin herkesle sürekli savaşını bekleyebiliriz (bu fiili bir savaş değil, yalnızca potansiyel bir çatışma durumu olsa bile).

Toplumsal asalaklar

Hobbes'un anlatımına yöneltilen bir eleştiri de şudur: Bir kimsenin toplum sözleşmesine uy-

mama olanağı varken, uyması için hiçbir neden göstermez. Bir yankesici yakalanmayacağına eminse, hırsızlığa karşı egemenin ilan ettiği medeni yasalara neden uysun ki? Hobbes'un öne sürdüğü gibi, doğa durumundaki insanları sözleşmelerine uymalarını sağlamak için zora ihtiyaç varsa, olasılıkla aynı insanların medeni yasalara uymalarını sağlamak için de zora ihtiyaç olacaktır. Ama hiçbir devlet herkesi her zaman izleyemez, kapalı devre televizyon kameralarıyla donatılsa bile.

Hobbes bu eleştiriye, muhtemelen devletin medeni yasalarına uyma yükümlülüğünü kabul etmezseniz devlet korumasını da kabul etmemenizin bir doğa yasası olduğunu savunarak yanıt verirdi. Ama bu yanıt gerçekten yeterli değildir.

Salt kurmaca doğa durumu

Hobbes'un yöntemine yöneltilen temel eleştirilerden biriyse doğa durumunun tarihle hiçbir ilişkisi olmayan ve monarşist önyargılarını rasyonel argümanların sonuçlarıymış gibi kaçırmasına olanak verecek şekilde kurulan anlamsız bir kurmaca olduğunu öne sürer.

Tarihle ilişkisi konusunda, bazı Amerikan yerlilerinin doğa durumuna yakın bir durumda yaşadıklarını düşünmesine rağmen, Hobbes'un anlatımını varsayımsal olarak tasarla-

dığı genel olarak kabul edilir. Egemen bir gücün olmadığı ya da egemen güç ortadan kaldırıldığında yaşamın nasıl olacağına işaret eder. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, o durumun fiilen nasıl olacağına ilişkin varsayımına meydan okunabilir; ve fiilen olup bitenlerden bu kadar farklı bir düşünce deneyinin değerine de itiraz edilebilir.

Önyargıları kaçırma konusunda, Hobbes'un egemenin yalnızca bir hükümdar değil, bir meclis de olabileceğini kabul etmesi ilginçtir. Hobbes yalnızca monarşist önyargılarını açığa vuruyor olsa, bu ihtimalin dahil edilmesi yersiz görünür; elbette Hobbes kendini korumayı düşünüp (insan doğasına ilişkin felsefi görüşleriyle tutarlı bir şekilde) aşırı bir monarşi biçimine açıkça bağlanmak istemediyse.

Totaliter mi?

Kendisinden önceki Platon gibi Hobbes da, kendi ideal devletinde yurttaşların özgürlüğünü epeyce azaltmaya razı gibi görünüyor. Örneğin egemenin sansürünü bütünüyle kabul edilebilir, hatta aslında istenir olduğunu düşünür: Hiçbir kitap, barışı teşvik etme eğilimi bakımından incelenip değerlendirilmeden yayımlanmamalıdır. Devlet hoşgörüsüz bir yerdir ve bireylerin vicdanı ciddiye alınmaz. Neyin doğru ya da yanlış olduğunu ilan etmek

egemenin işidir ve birey bu tür yargılarda bulunmaya kalkışmamalıdır. Hobbes'un doğa durumuna alternatifinin bu yanını çoğumuz özellikle itici buluruz. Hobbes egemenin istediğini yapma yetkisine sınırlamalar koymasına rağmen, bu sınırlar topluluğun bütün gerekleriyle birlikte totaliter bir devlet olmasını önleyecek kadar sert değildir.

Hobbes'un böyle bir eleştiriye olası yanıtı, bir bölümün başlığında verilir: "*olmadığında olduğu kadar zararlı olmayan egemen güç.*" Yine de belli bir noktada doğa durumunun zorlukları bile totaliter rejimler altında yaşamaya tercih edilebilir gibi görünür. Birileri kimsesiz, zavallı, pis, acımasız ve kısa bir yaşamı, köleliğe tercih edebilir.

TARİHLER

1588 Wiltshire'da, Malmesbury'de doğdu.
1641 Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına itirazları yazdı.
1651 *Leviathan*'ı yazdı.
1679 Derbyshire'da, Hardwick'te öldü.

SÖZLÜK

Doğa durumu: Toplumun dağılması durumunda kendimizi içinde bulacağımız varsayımsal du-

rum. Herkesin herkese her an saldırmaya hazır olduğu bir sürekli savaş durumu.

Doğa hakları: Temel haklar; isterseniz bunlara göre hareket etme hakkınız vardır. Örneğin hepimizin insan olma nedeniyle sahip olduğumuz ve toplumsal olarak yapılmış yasalarla ortadan kaldırılamayan kendini koruma hakkı, bir doğa hakkı örneğidir.

Doğal yasalar: Aklın koyduğu ve doğa durumunda bile geçerli olan kurallar. Rasyonel herkes bu yasalara bağlıdır.

Egemen: Doğa durumunda sahip oldukları özgürlüklerin bir kısmından vazgeçme karşılığında toplum üyelerine koruma sağlayan bir kişi gibi hareket eden güçlü bir birey ya da bireyler grubu. Egemen, toplumun üyeleri arasında yapılan sözleşmeleri uygular.

Kralların ilahi hakkı: Doğuştan hükmetme hakkının Tanrı'nın iradesi olduğu fikri.

Leviathan: Eski Ahit'te geçen bir deniz canavarı; Hobbes'un, bir toplum sözleşmesiyle birleşen bütün üyelerinin oluşturduğu büyük devlet organı için kullandığı metafor.

Medeni yasalar: İnsanların yarattığı kurallar (doğa yasalarına karşıt).

Topluluk: Bir toplum sözleşmesiyle bir araya gelip siyasal yapı oluşturan bireyler grubu.

Toplum sözleşmesi: Bir egemen tarafından korunma karşılığında kişilerin bazı özgürlüklerinden vazgeçme anlaşması. Toplum sözleşmesi bir

doğa durumundan uygar bir topluma geçişe izin verir.

Tutsak ikilemi: İşbirliği ve çatışma durumlarının önemli özelliklerini ortaya çıkarmak için tasarlanan bir düşünce deneyi tipi. Ayrı hücrelerde birbirlerinin suçunu açığa vurmanın rasyonel olup olmadığını hesaplayan iki tutsakla ilgilidir.

EK OKUMA

Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters dizisi, 1989): Mükemmeldir. Tuck, Hobbes'u tarihsel bağlamına yerleştirir ve bir filozof olarak önemini gösterir. Ayrıca, Hobbes'un siyaset teorisine ilişkin yapılmış çok çeşitli yorumlarla ilgili yararlı bir genel değerlendirme de sunar.

Richard Peters, *Hobbes* (Harmondsworth: Penguin, 1956): Hobbes'un düşüncesine ilişkin, bilim ve din üzerine çalışmalarını da kapsayan, iyi yazılmış ve ilginç bir eserdir.

A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1995): Hobbes'un kısa bir biyografisini de içeren yararlı bir referans kitabıdır.

BARUCH DE SPINOZA

ETİKA

Baruch de Spinoza'nın *Etika*'sı tuhaf bir kitaptır. Eukleides geometrisinin jargonuyla doludur: Tanımlar, aksiyomlar, sayılı önermeler, sonuçlar ve yorumlarla. Yine de bu ürkütücü teknik aygıtın ötesine geçerseniz, evrendeki yerimizi anlama yönünde büyüleyici ve yer yer köklü bir girişim bulursunuz.

Kitabın tam adı *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*'tır. Sorabilirsiniz, bir kimse felsefi bir incelemeyi neden bir geometri kitabı biçiminde yazmaya kalkışır? Bunun bir yanıtı şöyledir: Spinoza, Eukleides'in sonuçlarını çıkardığı açık varsayımlardan mantıksal olarak çıkarsama yönteminden etkilenmişti. Öncüllerden önlenemez bir biçimde çıkan sonuçlar, saydamlıkla ve za-

rafetle türetilmişti. Spinoza'nm çıkardığı sonuçlar, çeşitli tanımların doğru içerimlerinin ne olduğunu anlatır. Öncüllerini kabul ederseniz, muhakemenizin iyi olması koşuluyla, sonuçlarını da kabul etmelisiniz.

Kitaba serpiştirilen geometri jargonuna rağmen, Spinoza'nın argümanları hiçbir zaman, geometri incelemelerinde bulunanların saflığına tam ulaşamaz. Yine de bu zor kitabın sayfalarında güçlü felsefi ve psikolojik içgörüler vardır.

Spinoza genellikle rasyonalist olarak tanımlanır. O, evrendeki yerimizle ilgili bilgiye tek başına aklın gücüyle ulaşılabileceğine inanıyordu. Bu konudaki vurgusu, bilginin temel kaynağının deneyim ve gözlem olduğuna inanan ampiristlerden çok farklıydı. Spinoza yalnızca evrenin doğasını aklın keşfedebileceğine değil, evren rasyonel bir düzene göre düzenlendiği için öyle olduğuna da inanıyordu. Evrenin yapısı tesadüf değildir; zorunlu olarak olduğu gibidir. Kusurlu olan duyu deneyimi, evrene ilişkin hiçbir zaman yeterli bir kavrayış veremez. Bu, Spinoza bilimsel araştırmayı karaladı demek değildir: O, bir mercek ustası olarak, optik bilimine dayanan bir iş yaparak geçimini sağlıyordu. Yaptığı mercekler mikroskoplarda ve teleskoplarda, bilimsel bilgiyi artırmak için kullanılan aletlerde kullanılacaktı.

KİTABIN ADI

Gördüğümüz gibi bu kitabı *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış* olarak tarif etmek doğrudur. Bununla birlikte, kitabın içindekilerinin tamamı, bizim şimdi *etik* saydığımız şeyi tartışmaz. Kitabın birinci bölümünün çoğu, aynı şey oldukları anlaşılan töz ve Tanrı'yla ilgilidir. Biz bu tartışmayı şimdi metafizik olarak sınıflandırırdık. Spinoza'nın teması evren ve evrendeki yerimizdir –gerçekliğin doğası. Ona göre metafizik ve etik ayrılamaz. Gerçekliğin doğası, nasıl yaşamamız gerektiğini belirler.

TANRI VE PANTEİZM

Etika'nın ilk bölümlerinde Spinoza kendi töz tanımından yola çıkarak, yalnızca bir töz olabileceğini (monizm olarak bilinen tutum) ve bu tözün de Tanrı olduğunu kanıtlamaya girişir. Bunun sonucu şudur: Var olan her şey bir bakıma Tanrı'dadır. Tanrı doğayı yaratmadı, O doğadır. Spinoza görünürde ikisini de eşitleyerek "Tanrı ya da Doğa" diye yazar. Düşünce ve uzam (fiziksel uzayı işgal etme), Tanrı'nın sonsuz özniteliklerinden yalnızca ikisidir, ulaştığımız iki özniteliktir. Spinoza'nın bu tutuma ilişkin argümanı karmaşıktır. Her şeyin bir bakıma Tanrı'da olduğu sonucu, genellikle bir panteizm türü olarak kabul edilir. Daha

incelikli yorumlar şunu vurgular: Spinoza, Tanrı'nın dünyadan başka bir şey olmadığını değil, yalnızca Tanrı'nın bütün özniteliklerinin dünyada dışa vurulduğunu söylüyor. Bu yüzden Spinoza panteistse bile, onun panteizmi, dünyanın Tanrı'yla özdeş olduğunu ilan eden ham panteizm değildir.

Spinoza'nın teolojik tutumunun doğru yorumu ne olursa olsun, Tanrı'nın doğasına ilişkin Hıristiyan ve Yahudi ortodoksluğundan çok farklı olduğu açıktır. Ataları Portekiz'den gelen Spinoza 1632'de Amsterdam'da doğmuş ve bir Yahudi olarak yetiştirilmişti. 1656'daysa ortodoks Yahudi inançlarını terk ettiği için cemaatten atıldı. *Etika*'sının ancak ölümünden sonra yayımlanabilmesinin ve çağdaşlarından bazılarının onun Tanrı'ya inanmaktan vazgeçtiği kanısında olmalarının nedenini anlamak kolaydır.

ZİHİN VE BEDEN

Spinoza'nın, ruh-beden sorununa, var oluşumuzun zihinsel ve fiziksel yanları arasındaki ilişkiyi açıklama sorununa ilginç bir çözümü vardı. Çağdaşı Descartes'ın çalışmalarından haberdardı; hatta onun felsefesi hakkında bir kitap bile yayımladı. Spinoza'nın felsefesinin büyük bölümü, özel olarak Descartes'ın görüşlerine karşı çıkar. Zihin ile bedenin tamamen

ayrı olduğunu öne süren Descartes'tan farklı olarak Spinoza, zihinsel ile fizikselin aynı şeyin ayrılmaz yanları olduğunu savundu. Zihin, bedenle aynı şeydir. Bu şeyi ya fiziksel ya da zihinsel olarak kavrayabiliriz. Zihnin kendisi bir töz değildir, daha çok tözün bir kipidir. Zihin ile beden, Descartes'ın tarif ettiği gibi etkileşmez: Onlar yalnızca aynı şeyin iki yanıdır. Bu görüşün, Spinoza'nın da kabul ettiği sonucu şudur: Bütün fiziksel şeylerin zihinsel özellikleri olabilir.

ÖZGÜRLÜK VE İNSANIN KÖLELİĞİ

Spinoza'nın ahlak öğretisinin kalbinde özgürlük düşüncesi yatar. Yine de neden ve sonuç zincirinden asla kurtulamayacağımızı düşünür. Bütün eylemlerimiz ve evrende olup biten her şey, ön nedenlerce belirlenir. Bu kitabı aldın ve okuyorsun; ama Spinoza'nın anlatımına göre, kararınızı ön kararlar, fiziksel olaylar ve benzerleri belirlemiştir. Kararınız kendiliğinden bir anda ortaya çıkmamıştır, öyle hissedilse bile. Tanrı'nın kararlarının ön nedenlerinin olmaması anlamında, yalnızca Tanrı gerçekten özgür olabilir.

Bu nedenle, neden ve sonuç zincirinin dışında olmak anlamında, insanın özgürlük umudu yoktur. Yine de Spinoza'ya göre, tut-

kulara kölelikten kendimizi kurtarabiliriz. Bu, bizi özgür olabileceğimiz tek anlamda, dışsal nedenlerden çok içsel nedenlerden kaynaklı eylem anlamında özgür yapacaktır. Ahlaki eylem tutkuların pençesinde olmaktan çok, kendi adına hareket eder. Tutkular bizi şu ya da bu yola itip çaresiz kurbanlar halinde bırakan kuvvetlerdir. Ancak bu tür tutkuların taşıyıcısı olma pasifliğinden kendimizi kurtarabildiğimiz ve eylemlerimizi anlama durumuna gelebildiğimiz zaman, özgür oluruz.

İnsan köleliği, eylemlerinin nedenlerini bilmeyenlerin durumudur. Bu durumdaki insanlar, yalnızca dışsal nedenlerle hareket ederler. Onlar idrak etmedikleri kuvvetler tarafından itilip kakılan taşlara benzerler. Ancak davranışlarımızın nedenlerine ilişkin yeterli bir idea oluşturmakla bu kölelikten kurtulabilir ve eylemimizin nedenlerini dışsal değil, daha çok içsel hale getirebiliriz. Bir heyecanın nedenlerini tanıyınca, bir tutku olarak bizi pençesinde tutmayı bırakır. *Etika*, kısmen, bu tür bir aracıya ulaşıp daha tam insan olmayı okura öğretmek için tasarlanmıştır.

Bu bakımdan Spinoza'nın düşüncesi bir tür psikoterapi önerir. Tutkulardan kurtulup özgürleşmek için, eylemlerimizin gerçek nedenlerini anlamalıyız. Ama bu, özgür kararların artık nedenleri olmadığı anlamına gelmez. Anlamaya ulaşılınca, bu nedenler içselleşir.

Anlaşılmak, onları dönüştürür. Ama neden oldukları eylemler, belirlenmiş kalır. Bu yüzden Spinoza, insanın özgür iradesini bu tikel anlamla, eylemlerimizin nedensel olarak belirlenmiş olmasıyla bağdaşır görür.

TANRI SEVGİSİ

Etika'nın son bölümlerinde Spinoza, bilgece yaşamaya ilişkin neredeyse mistik bir resim sunar. Bizler kendimizi ve evrendeki yerimizi anlamaya çalışmalıyız. Bilgeliğin yolu budur. Aynı zamanda neşenin de yoludur; çünkü zihin daha aktifleşir ve daha yüksek bir kusursuzluk derecesine ulaşır. Spinoza entelektüel Tanrı sevgisini felsefesinin merkezi bir yanı yapmasına rağmen, bu sevgi, bizim esenliğimizle bağlantılı bir şahsi Tanrı sevgisi değildir. Aslında Spinoza'nın felsefesinde, geleneksel Hıristiyanlıkta ve Musevilikte tarif edilen Tanrı'ya yer yoktur: Spinoza'nın Tanrısı, Tanrı'nın varlığını ve kapsamını ortaya çıkarmak için kullandığı geometrik argümanlar kadar gayri şahsidir.

ETHİCA HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Tanrı'ya gerek yoktur

Spinoza şahsi bir Tanrı düşüncesini bıraktıktan ve ilgilendiği kadarıyla, doğal dünyanın Tanrı'nın özniteliklerini bir bakıma dışa vurduğunu kanıtladıktan sonra, bir adım daha atıp ateist bir felsefe benimseyebilirdi. Tarif ettiği Tanrı, ortodoks Hıristiyanlığın ve Museviliğin Tanrı'sından o kadar farklıdır ki, "Tanrı" adını zor hak eder. Gerçekten de, Spinoza'nın bazı çağdaşları, onun felsefesinin ateizmle aynı olduğuna inanıyorlardı. Yine de o, Tanrı'nın varlığını kanıtladığı ve iyi bir yaşamın, Tanrı sevgisini dışa vuran bir yaşam olduğu kanısındaydı.

Sahici özgürlüğü yadsır

Spinoza'nın insanın durumuna ilişkin *Etika*'da çizdiği resim, Jean-Paul Sartre gibi bazı filozofların özgür iradenin özü olarak gördüğü nedensiz tercihin kendiliğindenliğine yer bırakmaz. Başarabileceğimiz en iyi durum, Spinoza'ya göre eylemlerimize dışsal nedenlerden çok içsel nedenlerin yol açmasıdır. Yine de insan özgürlüğüne ilişkin Spinoza'nın sunduğu kasvetli anlatım ikna edicidir ve daha doğru olabilir.

Belki de, düşündüklerimiz ve yaptıklarımız konusunda nedensiz tercihler yapabildiğimize inanmak, yalnızca bir hüsnükuruntudur. Spinoza, kendisini özgür irade yanılsamasını ortaya çıkaran kişi olarak görmüştür.

Akıl konusunda aşırı iyimser

Spinoza, kendisinden önceki ve sonraki birçok filozof gibi, insanın akıl kapasitesini bilgeliğin ve mutluluğun yolu olarak gördü. Ona göre entelektüel Tanrı tefekkürü, olanaklı en yüksek mutluluk biçimiydi ve kendi ödülleri vardı. Bu, kendi düşüncesinde teselli bulan bir entelektüelin vardığı rahat bir sonuca benziyor. Herhalde, akıl ve aklın bize mutluluk getirme kapasitesi hakkında aşırı iyimserdi. Bununla birlikte, zihin durumlarımızın bazı nedenlerini anladığımızda, yaşamlarımızı daha fazla kontrol edebileceğimiz konusunda kesinlikle haklıdır.

TARİHLER

1632 Amsterdam'da doğdu.
1675 *Etika*'yı tamamladı.
1677 Lahey'de öldü. *Etika*, ölümünden sonra yayımlandı.

SÖZLÜK

Monizm: Dünyada yalnızca tek tip töz olduğunu öne süren görüş.

Panteizm: Tanrı'nın her şey olduğu görüşü. Spinoza'nın gerçekten panteist olup olmadığı tartışmalıdır.

Rasyonalizm: Bilginin muhakeme gücüyle edinilebildiği inancı. Bu, bilginin gözlemden geldiğini öne süren ampiristlerin görüşleriyle çelişir.

EK OKUMA

Roger Scruton, *Spinoza* (Londra: Phoenix, Great Philosophers dizisi, 1998): *Etika*'nın başlıca temalarına ilişkin kısa bir incelemedir. Aynı yazarın biraz daha uzun bir kitabı: *Spinoza* (Oxford: Oxford Uni. Press, Past Masters dizisi, 1986).

Etika yorumlarına dair eleştirel bir yoklama için *bkz.* Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics* (Londra: Routledge, Philosophy Guidebook dizisi, 1996).

Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1999) ve Margaret Gullan-Whur, *Within Reason: A Life of Spinoza* (Londra: Pimlico, 2000): Yakın zamanda yazılan iki biyografi.

Steven Nadler, *A Book Forged in Hell* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011): Spinoza'nın yaşamına ve özellikle yayımlandığında skandal sayılan kitabı *Teolojik-Politik İnceleme*'ye ilişkin çok anlaşılır bir anlatımdır. Şiddetle önerilir.

9

JOHN LOCKE

İNSANİN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR DENEME

Yeni doğan birinin zihni boş bir sayfa mıdır? Yoksa dünyaya bilgiyle donatılmış olarak mı geliriz? John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de bu soruları ele aldı ve yanıtı şu oldu: Bütün bilgimiz eninde sonunda beş duyudan aldığımız veriden türer. Bu dünyaya hiçbir şey bilmeksizin geliriz. Bildiğimiz her şeyi bize deneyimler öğretir. Bu görüş, genellikle, doğuştancılık (bazı bilgilerimizin doğuştan olduğunu öne süren teori) ve rasyonalizme (tek başına aklın gücüyle dünyanın bilgisine ulaşabileceğimizi öne süren görüş) karşıtlık içindedir ve ampirizm olarak bilinir. Locke XVII. yüzyılda yazdığı sırada bilgimizin kökeniyle ilgili canlı bir tartışma vardı ve bu

tartışma, biraz değişik bir biçimde bugüne kadar devam etmiştir.

Locke'un 1689 yayımlanan *Deneme*'si hemen çok satan bir felsefe kitabı oldu. Yaşadığı süre içinde dört baskı yaptı ve 1735'te on birinci baskısını yapmıştı. Karmaşık ve geniş kapsamlı bir kitaptır; ana odağı, insan bilgisinin kökeni ve sınırlarıdır. Neyi bilebiliriz? Düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişki nedir? Bunlar, felsefenin epistemoloji ya da bilgi teorisi denilen kolunun kalıcı sorularıdır. Locke'un bu sorulara verdiği yanıtlar konunun seyri ve birçok büyük filozof üzerinde kalıcı bir etki bıraktı: George Berkeley (1685-1753) ve Gottfried Leibniz (1646-1716) kendi tutumlarını bu yanıtlara göre tanımladılar.

Locke kendi rolünü, bilim insanları ya da o zaman bilinen adlarıyla doğa filozofları insan bilgisini çoğaltma işine devam edebilsinler diye, kavramsal karışıklıkları temizleyen bir "yardımcı işçi"nin rolü olarak tarif etmiştir. Bu biraz kendi kendini küçültücü bir açıklamadır ve Locke'un üstlendiği işin, insan bilgisinin kökenini ve doğasını açıklama işinin zorluğuna gözlerimizi kapatmamalıdır. Bu, Aristoteles gibi bir otorite tarafından yazılan her şeyin doğru olması gerektiği varsayımı üzerine kurulu bütün bir felsefi geleneğin reddini gerektirmekteydi. Locke, genelgeçer kanıyı devirip yerine gerekçeli hipotezi geçirmekten büyük

zevk aldı. Amacı, o zamana kadar bulanık olan şeylere ışık tutmaktı. Motivasyonu hakikat aşkından ve sorabileceğimiz en köklü sorular hakkında kendi kendine düşünmenin neşesinden gelmekteydi. Tartıştığı konularda son sözün kendi sözü olacağı yanılsaması içinde değildi. Genel olarak insanın anlama yetisi konusunda da özellikle iyimser değildi: Tanrı'ya, ahlaki görevimize ve yaşamdan almamız gereken her şeye ilişkin bilgiye ulaşma araçlarını Tanrı'nın bize vermiş olduğuna, ama aklın yetilerinin eninde sonunda sınırlı olduğuna inanıyordu.

DOĞUŞTAN İLKELER YOKTUR

Birçok XVII. yüzyıl filozofu, Tanrı vergisi doğuştan ilkelerin, yani her insanın bilerek doğduğu ilkelerin varlığına inanmaktaydı. Bunlar ya Locke'un spekülatif dediği, açıkça doğru "ne ise odur" önermesi gibi ilkeler ya da "Ebeveynlerin çocuklarına bakma görevi vardır" veya "Herkes verdiği sözü tutmalıdır" şeklindeki ahlaki iddialar gibi pratik ilkeler olabilir. Locke, her iki ilke türünün de doğuştan olmadığını göstermek için bir dizi argüman kullandı. Bu argümanların büyük çoğunluğu, insan zihninin içeriğinin kendisine *şeffaf* olduğu temel varsayımına dayanır; yani eğer

bir düşünceniz varsa, o düşüncenin içeriğine erişmek sizin için olanaklı olmalıdır. Locke, bir kimsenin neyle ilgili olduğunu bilmediği bir düşünceye sahip olabileceğini söylemenin anlamsız olduğuna inanır. Bilinçdışı düşünce kavramını saçmalık diye reddeder.

Doğuştan ilkeler olmadığı iddiasını desteklemek için kullandığı bir argüman şöyledir: Sözde doğuştan ilkelerin ne olduğu konusunda tam anlaşma olmadığı açıktır. Hepimiz örneğin "sözümüzü tutmalıyız" bilgisiyle doğsaydık, herkes bunu temel bir ilke kabul ederdi. Ama Locke'un işaret ettiği gibi, böyle bir genel anlaşma yoktur. Bazı kimseler sözlerini tutmayı hiçbir şekilde zorunlu görmez. Çocuklar da bu ilkeyi kendileri için bağlayıcı kabul etmez; bu, öğretilmesi ve öğrenilmesi gereken bir ilkedir. Ahlaki ya da başka türlü olsun, incelemek istediğiniz her ilke için aynı şey geçerlidir.

Dahası, sözde doğuştan ilkelerin çocuklarda, yetişkinlerde olduğundan daha belirgin olmasını bekleriz; çünkü çocuklar yerel âdetlerden daha az etkilenmiştir ve daha az dünya deneyimine sahiptir. Doğuştan ilkeler çocuklarda açık bir biçimde fark edilebilir olmalı; ama edilmez.

Bütün insanların paylaştığı doğuştan ahlaki ilkeler bulunduğu fikri, Locke'a göre, tamamen umutsuz bir girişimdir; çünkü tarihe şöyle bir göz atmak, toplumların ve bireylerin savundu-

ğu ahlaki ilkelerin muazzam çeşitliliğini açığa vurur. Bunun, herkesin zihnine işlenmiş özdeş ilkelerden kaynaklandığını düşünmek makul değildir.

Bu ve diğer argümanlar Locke'u, doğuştan ilkeler olduğu görüşünü reddetmeye götürür. Ne var ki, insan zihninin düşünceler, inançlar ve dünya bilgisiyle donatılmış duruma nasıl geldiğini açıklama göreviyle baş başa kalır. Yanıtı şudur: Bütün idealarımız deneyimden gelir.

İDEALAR

Locke "idea" sözcüğünü, herkesin düşündüğü şey neyse onu anlatmak için kullanır. Pencereden baktığınızda gördüğünüz şey –belki bir ağaç, bir serçe– ağacın ya da serçenin kendisi değil, daha çok onun bir temsilidir, bir ideadır, kafanızdaki resme benzer bir şeydir. Gördüğünüz şey, yalnızca dışarıdaki dünyada var olan şeyin bir ürünü değil, aynı zamanda kısmen sizin duyu sisteminizin bir yaratısıdır da. Bazıları, akıl yürüttüğümüzde, hatırladığımızda ya da bir şey istediğimizde olduğu gibi, düşünmenin idealarıdır.

Locke, bütün idealarımızın eninde sonunda deneyimden kaynaklandığına; öyle ki, düşüncelerimizin içeriklerinin, algılamadığımız

daha çok düşündüğümüz zamanlarda bile duyumdan kaynaklandığına inanır. Kapalı bir yerde tutulan ve yalnızca siyah ve beyaz duyumları olan bir çocuğun sahip olduğu kırmızı ve yeşil ideası, hiç yemediği istiridye ya da ananas tadının ideası kadardır.

İdealar çeşitli biçimlerde bileşebilir; bu yüzden kırmızı ideasına ve bir de ceket ideasına sahip olduk mu, fiilen kırmızı bir ceket görmemiş olsak bile kırmızı bir ceketi zihnimizde canlandırabiliriz. Ama karmaşık ideaları oluşturan daha basit idealar, beş duyudan birinin ya da daha fazlasının algılamasından kaynaklıdır.

BİRİNCİL VE İKİNCİL NİTELİKLER

Bir kartopunun gri, soğuk ve yuvarlak olduğunu söylediğimiz zaman, kartopunun bizde bu özelliklerin idealarını üretebildiğini anlatmak isteriz. Locke birincil ve ikincil nitelikleri ayırt edip, her birinin çok farklı bir anlatımını verir.

Birincil nitelikler nesnelerden ayrılamazlar. Bir kartopunun birincil nitelikleri şeklini ve katılığını içerir, ama rengini ve soğukluğunu içermez. Burada Locke kendi zamanının biliminden, özellikle Robert Boyle'un (1627-1691) öne sürdüğü parçacık hipotezinden çok fazla etkilenmiştir. Boyle bütün maddenin, çeşitli

biçimlerde kümelenen parçacıklardan oluştuğunu öne sürmüştü. Evrende tek başına bir parçacık bile şekil, oylum ve katılık anlamında birincil niteliklerine sahiptir. Locke'a göre, bir nesnenin birincil niteliklerine ilişkin sahip olduğumuz idealar o niteliklere benzer. Bu yüzden, örneğin bir kartopunun yuvarlaklık ve belli bir oylum anlamında birincil nitelikleri varsa, bu özelliklere ilişkin sahip olduğumuz idealar fiilen kartopunun o niteliklerine benzer: O niteliklerin doğru temsilleridir.

İkincil nitelikler idea üretme güçleridir. Ama ikincil nitelikler nesnelerine benzemezler; daha çok, nesneleri oluşturan parçacıkların dokusunun (yani mikro-yapı), algılandıkları tikel koşulların ve algılayanın duyu sisteminin bir sonucudurlar. İkincil nitelikler, birincil niteliklerden farklı olarak, parçacıkların gözlemciden bağımsız olarak sahip olduğu özellikler değildir. Örneğin renkleri alalım: Kartopu gri görünür. Renk bir ikincil niteliktir. Bunun anlamı şudur: Fiili kartopunun gerçekte, şekli ve oylumu olması anlamında rengi yoktur. Benim gri kartopu ideam vardır. Bununla birlikte, farklı ışık koşullarında tamamen farklı bir renkte, örneğin mavi görünebilir. Bu durumda kartopunda ne kadar grilik varsa o kadar mavilik vardır. Kartopunun rengi, kartopunu oluşturan parçacıkların düzenlenmesinden kaynaklanır; parçacıkların birincil nitelikleri,

ona ilişkin idealarıma yol açar. Aynı şey kartopunun soğukluğu ve tadı için de geçerlidir. Soğukluk, tat, renk ve benzeri şeyler tam anlamıyla kartopunda bulunan özellikler değil, birincil niteliklere bağımlı nesnenin ikincil nitelikleridir.

Locke'un birincil ve ikincil nitelikler tartışması, realizmini –dış dünyada deneyimimize yol açan gerçek nesnelerin varlığına tartışmasız inancını– berraklaştırır. Bu sağduyu gibi görünebilir; ama öncesinde, sonrasında ve o zaman birçok filozof, deneyimimize neden olan şeyin doğası konusunda kuşkucu görüşlere sürüklenmiştir.

KİŞİSEL ÖZDEŞLİK

Locke'un *Deneme*'sinde "Özdeşlik ve Başkalık" adlı bölüm, konuyla ilgili sonraki tartışmaların çok büyük bölümüne çerçeve oluşturmuş ve geç XX. yüzyılda da etkisini sürdürmüştür. Bu bölüm ikinci baskıda kitaba eklenmişti. Kişisel özdeşlik sorununa, bir kişiyi, hem bedensel hem psikolojik olarak önemli ölçüde değişikliğe uğradığı bir dönemden sonra aynı kişi yapan şeyin ne olduğu sorusuna ilişkin bir tartışmayı içerir.

Locke'un bu soruya yanıtı, birbirinden ayrı ama ilişkili üç soruya ilişkin bir tartışmayı ge-

rektirir: (1) *Tözün* aynılığını oluşturan nedir? (2) Birini daha ileri bir tarihte aynı *insan* yapan nedir? (3) Birini daha ileri bir tarihte aynı *kişi* yapan nedir?

Bir nesneyi oluşturan parçacıklardan hiçbiri değişmemişse ya da ortadan kaldırılmamışsa aynı tözle uğraştığımızı söylerdik. Açıktır ki, canlı bir organizmada bu hiçbir zaman olmaz; çünkü en azından mikroskobik düzeyde, bazı parçalar sürekli kaybolur ve yenilenir. Bu yüzden fiziksel tözün aynılığı, zaman içinde kişisel özdeşliği belirlemenin yararlı bir ölçütü olmaz; çünkü canlı bir insan kesinkes aynı fiziksel bileşenleri bir an bile sürdürmez.

Locke'a göre bir "insan" tikel bir biyolojik organizmadır, *homo sapiens* dediğimiz türün bir üyesidir. Bu bakımdan bir insan bir meşe ağacı ya da bir at gibidir. Büyük bir meşe ağacı, boyu iki katına ve yaprakları yirmi katına çıkmasına rağmen yirmi yıl önceki meşeyle aynıdır. Aynı töz değildir, ama canlı parçalarının devam eden işlevi nedeniyle aynı meşedir. Aynı şekilde, herkesin fark edebileceği hem fiziksel hem de psikolojik değişikliklere rağmen, on yıl önceki benle aynı insanım.

Bu konuda Locke'un özgünlüğünün bir kısmı, bir insanın özdeşliğiyle ilgili soruları, bir insanın *kişisel* özdeşliğiyle ilgili sorulardan ayırmasında yatar. Locke'a göre bir kişi "düşünen ve akıllı bir varlıktır, aklı ve fikri vardır,

kendisini kendisi olarak, farklı zamanlarda ve yerlerde aynı düşünen şey olarak görebilir." Başka bir deyişle, bir kişi türümüzün basit bir üyesi değildir; çünkü bazı insanlar akıl ve öz-bilinç yetisinden yoksundur. Dahası, ilke olarak, insan olmayan bazı yaratıklar kişi sayılabilir. Locke, oldukça ayrıntılı sorulara inandırıcı bir şekilde yanıt verebilen rasyonel bir papağana ilişkin bir haberi aktarır. Zekâsına rağmen, ona bir insan dememizin olası olmadığına işaret eder: Her zaman rasyonel bir papağan olur; ama uygun düzeyde rasyonelliği ve öz-bilinci olsaydı bir kişi sayılabilirdi.

Locke'a göre, zaman içinde kişisel özdeşlik ölçütü nedir? Basit bedensel süreklilik değildir; çünkü bu durum, aynı kişiyle ilgilendiğimizi garanti etmez. Kişisel özdeşlik, ancak bilinç uzadığı ölçüde uzar: Bellek ve geçmiş eylemlerinden sorumlu olduğunun sürekli kabulü, kişisel özdeşliğin koşullarıdır. Fiziksel olarak ne kadar değişmiş olursam olayım, geçmiş eylemlerimi kendi eylemlerim olarak hatırlayabiliyorsam, o zaman ben geçmişteki benle aynı kişiyim.

Locke bu fikri bir düşünce deneyiyle aydınlatır. Düşünün ki, bir gün bir prens uyanıp, bir ayakkabı tamircisinin anılarına, hiçbiri kendisine ait olmayan anılara sahip olduğunu fark eder. Bedeni değişmeden duruyor. Aynı sabah bir ayakkabı tamircisi uyanıp, prensin anıları-

na sahip olduğunu anlar. Locke, prens-bedenli birey aynı insan olarak kaldığı halde, uyumaya gittiği zamanki kişiyle aynı kişi olmadığını savunur. Prens-bedenli kişiyi prensin önceki eylemlerinden sorumlu tutmak adil olmaz; çünkü yaptıklarını hatırlamamaktadır. Bu zorlama örneğin amacı, "insan" terimi ile "kişi" terimi arasındaki önemli farkı ortaya çıkarmaktır.

Bu durum, bellek kaybı vakalarında bizi nerede bırakır? Locke'un anlatımına göre, anlaşılan, insanları yaptıklarını hatırlayamadıkları şeylerden ötürü cezalandırmamalıyız; çünkü bir anlamda, o kabahatleri işleyen kişilerle aynı kişi değiller. Locke'a göre "kişi" hukuki bir terimdir; bununla, eylemlerden sorumlulukla ilişkili hukuki sorunlara özellikle uygun bir terim olduğunu kasteder. Anlaşılan, cinayetini hatırlayamayan bir caniyi asla cezalandırmamalıyız. Locke'un bu konuda görüşü şöyledir: Bellek kaybı ya da iddia edilen bellek kaybı vakalarında, eylemleri gerçekleştiren *insanı* saptamışsak, onun eylemleri yapanla aynı *kişi* olması gerektiğini varsayma eğilimindeyiz. Yaptıklarını hatırlayamadıklarını iddia etseler bile sarhoşları eylemlerinden ötürü cezalandırırız. Ne var ki, bu, bir kişinin yaptıklarını bilmediğini kanıtlamasının zorluğundan kaynaklanan bir sonuçtur. Hukuk pratik olmak zorundadır; bu yüzden bellek kaybını nadiren bir mazeret olarak kabul eder. Bununla birlikte,

Locke'a göre, mahşer günü Tanrı, hiç kimseyi yaptığını hatırlayamadığı eylemlerden sorumlu tutmayacaktır.

DİL

Locke hem dilin doğasıyla hem de etkili iletişimde kullanılmasıyla ilgilenir. Ona göre dil, basitçe, anlaşılır sesler çıkarma meselesi değildir: Papağanlar da (akıllı olmayanlar bile) anlaşılır sesler çıkarabilir. Sözcükler, ideaların göstergesidir: Onlar ideaları gösterirler. Sözcükler ideaların göstergeleri olduğu ve bütün idealarımız da deneyimden geldiği için, bütün dilimiz ve dili kullanan düşüncelerimiz de deneyimimizle yakından bağlantılıdır.

Sözcükleri kullanarak düşüncelerimizi başkalarına iletebiliriz. Ama Locke, aynı sözcüklere aynı ideaları iliştirmek zorunda olmadığımıza inanır. Örneğin "albatros" sözcüğünün bende yarattığı çağrışımlar, bireysel albatroslarla ilgili farklı deneyimlerimiz nedeniyle sizinkinden çok farklı olabilir. Bir albatros deneyimi yaşamamış, hatta bir resmini bile görmemiş olabilirsiniz, yine de bu sözcüğü güvenle kullanırsınız. Sizin bu sözcükle bütünleştirdiğiniz idea, her gün albatros gören birinin sahip olduğu ideadan çok farklı olur. Bir albatrosa ilişkin berrak bir ideanız yoksa,

taklit etme öğretilen bir papağan ya da küçük bir çocuk gibi, hiçbir şey göstermeyen sesler çıkarma durumuna düşebilirsiniz. Bu yüzden sözcükler alenen dillendirilmelerine rağmen, gösterdikleri şey yine de özel ve kendine özgü olabilir. Bu, kafa karışıklığının ve yanlış anlamanın bir kaynağı olabilir.

İşaret ettikleri şeylerden çok daha az sayıda isim vardır. Bu şaşırtıcı değildir; çünkü her tikel şeyin bir adı olsaydı, etkili bir iletişim kurmak olanaksız olurdu. Bütün bir kuş türüne işaret etmek için "albatros" genel terimini kullanırız. Locke bu tür genel sözcükleri, tikel deneyimlerimizden soyutlama yapma temelinde edindiğimizi savunur.

İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR DENEME HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Doğuştan bilgi

Dilbilimci Noam Chomsky'nin (1928-) araştırmaları, doğuştan bilgiyle ilgili tartışmaları XX. yüzyılda yeniden canlandırdı. Konuşmayı öğrendiğinde çocukların kullandığı cümleleri yakından çözümleyen Chomsky'nin vardığı sonuca göre, farklı dillerin evrensel olarak ortak gramer yapılarına ve çocukların gramer yanlışları örüntüsüne ilişkin en iyi açıklama,

bütün çocukların birlikte doğduğu bir dil kullanma ve yorumlama çerçevesinin varlığıydı; bu çerçeveye Dil Edinme Aygıtı dedi. Bu görüş, yeni doğan birinin zihninin deneyim tarafından yazılmayı bekleyen boş bir kâğıt parçası gibi olduğuna inanan Locke'a ciddi bir meydan okumadır. Locke'un inancı Gottfried Leibniz'inkine daha yakındır; ona göre zihin, çeşitli çatlakları bulunan bir blok mermer gibidir ve çatlaklar boyunca kırılıp iyi tasarlanmış bir heykel ortaya çıkarma eğilimindedir.

Birincil niteliklerin idealarının nesnelerine benzer mi?

Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımına dair anlatımı ilk okumada makul gibi görünür ve ikincil niteliklerin, bizzat nesnelerin içinde fiilen var olmaktan çok, bize görünen şekliyle nesnelerin nitelikleri olduklarını gösteren çeşitli duyu yanılsamalarından destek alır. Bununla birlikte, George Berkeley'in işaret ettiği gibi, Locke'un birincil niteliklerin idealarının bizzat nesnelere benzediği iddiası desteklenemez.

Locke'un anlatımına göre, gerçekte oldukları şekliyle nesneler bir algı perdesinin arkasında gizlenirler. Yalnızca idealara doğrudan erişiriz, o idealarının oluştuğu şeye değil. Bu yüzden Locke için, birincil niteliklerin idealarının nesnelerine benzediğini savunmak saçmalık-

tır. Bir şeyin başka bir şeye benzeyip benzemediğini saptamak için, her ikisine de ulaşmamız gerekir. Ama Locke'un zihin anlatımına göre, her zaman yalnızca bir tarafa ulaşırız: Kendi idealarımıza. Berkeley daha da ileri gidip, yalnızca kendi zihnimizin içeriklerine ulaştığımız için, zihinden bağımsız bir şeyin varlığını kanıtlayamayacağımızı iddia etti. Locke, aksine, dışsal bir dünya olmadan zihinlerimizin idealarımızı üretemeyeceğini varsayar.

Cüce sorunu

Locke'un idea anlatımı, ideaları kafadaki resimlere benzetir. Ama bu düşünce süreçlerini fazla açıklamaz; çünkü bir resmin nelerden oluştuğunu takdir etmek için, kafanızın içinde resimleri yorumlayan küçük bir kişinin (bir cücenin), onun kafasında da başka bir cücenin, onun kafasında da başka birinin bulunmasını ve böyle devam edip gitmesini gerektirir gibi görünüyor. Locke'un zihin anlatımının açıkça ima ettiği bu sonsuz küçük cüceler dizisi, açıkçası kabul edilemez bir sonuçtur. Locke'un anlatımında yanlış bir şeyin olduğunu gösterir.

Bellek kaybı her zaman kişisel özdeşliği bozmaz

Filozof Thomas Reid (1710-1796), belleğin kişisel özdeşliğin yeterli bir ölçütü olduğunu iddia

eden Locke'a aşağıdaki örnekle karşı koydu. Eskiden bir meyve bahçesinden hırsızlık yaptığı için okulda kırbaçlanan cesur bir subayı düşünün. Genç bir asker olarak girdiği ilk çarpışmada düşmandan bir sancak ele geçirmeyi başardı. Sancağı ele geçirince, çocukken kırbaçlandığını hatırlayabildi. Daha sonra general oldu. Ama o sırada, sancağı ele geçirişini hatırlayabilmesine rağmen, okulda kırbaçlanmayı artık hatırlayamıyordu. Sancağı ele geçiren kişi, Locke'un anlatımına göre, bellek bağlantısından ötürü kırbaçlananla aynı kişidir. Benzer şekilde, bellek bağlantısı generali de, sancağı ele geçiren subayla aynı kişi yapar. Mantık bize şunu anlatıyor gibi: Çocuk genç subayla aynı kişiyse ve subay da yaşlı generalle aynı kişiyse, o zaman çocuk yaşlı generalle aynı kişi olmalıdır. Ne var ki, Locke, yaşlı generalin kırbaçlanmayı hatırlayamamasına ve bu nedenle geçmişle bu bağlantının kopmasına dayanarak bunu yadsırdı. Reid, bunun mantıksal bir saçmalık olduğunu söyler; çünkü Locke'un anlatımı iki çelişkili sonuç verir: çocuk ile generalin hem aynı kişi olduğunu hem de olmadığını. Böylesine aleni bir çelişkiye yol açan bir teori yanlış olmalıdır.

Locke'un bu tür bir eleştiriye yanıtı şöyle olmak zorundaydı: Çocuk ile general aynı *insandır* ama aynı *kişi* değildir ve çocuğun yaptığından generali sorumlu tutmak yanlıştır. Locke,

Reid'in tarif ettiği örtüşen bellekler örüntüsünün, çocuğun generalle aynı kişi olduğu sonucuna yol açtığını yadsımak zorundaydı.

TARİHLER

1632 Somerset'te, Wrington'da doğdu.

1689 *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* ve *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'yi yayımladı (kitaplardaki baskı tarihi 1690 olmasına rağmen).

1704 Essex'te, Oates'te öldü.

SÖZLÜK

Ampirizm: Bilgimizin duyu deneyimimizden kaynaklandığı görüşü.

Birincil nitelikler: Nesnelerin şekil ve katılığı kapsayan ama renk ve soğukluğu (ikincil nitelikler) kapsamayan özellikleri. Birincil niteliklerin ideaları bu niteliklere benzer (ikincil niteliklerde benzemez). Bir nesneyi oluşturan parçacıkların birincil nitelikleri vardır, ama ikincil nitelikleri yoktur.

Cüce: Küçük kişi. Locke'un zihin teorisi, kafanın içinde ideaları yorumlayan bir cüce (cücenin kafasında da başka bir cüce vd) bulunduğu sonucunu doğurur gibi görünüyor.

Doğuştancılık: Bilgimizin ya da en azından önemli bir kısmının doğuştan olduğunu öne süren görüş.

Epistemoloji: Bilgiyle ve bilgiye nasıl ulaşıldığıyla ilgili problemleri soruşturan felsefe dalı.

İdea: Locke'a göre, algı da dahil, her türlü düşünce. XVII. yüzyıldaki "idea" kavramının içeriği (ya da "idea"nın içeriği) bizimkinden çok daha genişti.

İkincil nitelikler: İdea üretme yetileri. İkincil nitelikler nesne parçacıklarının dokusunun ve algılayanın duyu yetilerinin bir ürünüdür. İkincil niteliklerin ideaları, birincil niteliklerin idealarından farklı olarak, bizzat niteliklere benzemezler: İkincil nitelikler renk ve soğukluk gibi nitelikleri kapsar.

Kişisel özdeşlik: Bedensel ya da psikolojik değişikliklere rağmen birini aynı kişi yapan şey.

Parçacık hipotezi: Her maddenin küçük parçacıklardan oluştuğunu öne süren Boyle'un teorisi.

Rasyonalizm: Aklımızı kullanarak bilgi edinebildiğimizi öne süren inanç.

EK OKUMA

Stephen Priest, *The British Empiricists* (Londra: Penguin, 1990): Berrak, iyi kurgulanmış bir kitaptır. Locke üzerine bir bölüm içerir.

E. J. Lowe, *Locke on Human Understanding* (Londra: Routledge, 1995): Locke'un *Deneme*'sinin ana

temalarına ilişkin ayrıntılı bir inceleme sunar, düşüncesinin çoğunun yerin oluşunu sürdürdüğünü ortaya çıkarır.

J. L. Mackie, *Problems from Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1976): *Deneme*'de ortaya atılan en önemli konular üzerine bir dizi denemedir.

Locke'un yaşamına ilişkin bilgi için *bkz.* Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

10

JOHN LOCKE

YÖNETİM ÜZERİNE İKİNCİ İNCELEME

Şu hakikatlerin aşikâr olduğunu savunuyoruz: İnsanlar eşit yaratılmıştır; Yaratanları onları devredilemez bazı haklarla donatmıştır; yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı bu haklar arasındadır... bir hükümet bu amaçları tahrip eder hale geldiğinde, onu değiştirmek ya da ortadan kaldırmak halkın hakkıdır.

1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden alınan bu satırlar, John Locke'un neredeyse bir yüzyıl önce yazılan *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'sinin kalbindeki mesajı açıklar. Locke *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'yi 1689'da isimsiz yayımladı; ama bu incelemeleri, 1680'lerin başında, yani halkın adaletsiz yönetimi devir-

me hakkına sahip olduğu düşüncesinin ihanet sayılıp idamla cezalandırıldığı bir zamanda yazdığı açıktır. *İki İnceleme*'nin ayrıntılarının çoğu, 1680'lerin çalkantılı siyasal olaylarına yöneliktir; ama *İkinci İnceleme*'nin, temel insan haklarını saptama girişimiyle, XVII. yüzyıl kaygılarının çok ötesine uzanan bir etkisi olmuştur.

BİRİNCİ VE İKİNCİ İNCELEMELER

İki İnceleme'den ikincisi daha ilginçtir. *Birinci İnceleme* neredeyse tamamen olumsuzdur; Sir Robert Filmer'in düşüncelerine eleştirel bir saldırıdır. Filmer, monarşinin iktidarının Tanrı vergisi olduğunu ve halkın rızasıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığını, kralların ilahi hakları olarak bilinen bir görüşü savunuyordu. Tanrı, ilk insan olan Âdem'e bütün yeryüzü üzerinde yetki vermişti; bugünkü yöneticilerin yetkisi, bu ilk insana kadar götürülebilirdi. Halkın kendi yöneticilerine itaat görevi, Tanrı'ya karşı bir görevdi; çünkü yöneticiler Tanrı'nın iradesiyle, Âdem'den beri dünyanın parsellenmesinin bir sonucu olarak oradaydı. Halkın ne istediğinin hiçbir önemi yoktu. Herkesin hükümdara itaat etme mutlak görevi vardı ve bu görev, dolaylı olarak Tanrı'ya itaat etme göreviydi.

Birinci İnceleme'de Locke, Filmer'in argümanın ayrıntılarını yıkarken; *İkinci İnceleme*'deyse kendi pozitif yönetim anlatımının ana hatlarını çizer. Locke'un ele aldığı soru şudur: "Meşru siyasal otoritenin kaynakları ve sınırları nelerdir?" Veya daha pratik bir biçimde ifade edersek: "Yöneticilerimize neden itaat etmeliyiz ve hangi koşullarda onlara karşı çıkmamız haklı olabilir?"

DOĞA DURUMU VE DOĞA YASALARI

Locke bu sorulara yanıt vermek için, önceki ve sonraki birçok siyaset felsefecisi gibi, bir doğa durumunda, yani devletin dayattığı yasaların ve örgütlü bir toplumun olmadığı bir dünyada yaşamın nasıl olacağını kafasında canlandırdı. Bu tür bir düşünce deneyinin amacı, zamanın belirli bir noktasında yaşamın fiilen nasıl olduğuna ilişkin bir anlatım vermek değil, daha çok bir yönetimi ve yasaları olan bir toplum oluşturmanın felsefi gerekçelerini ortaya çıkarmaktır. Hobbes'a göre bir doğa durumunda birbirimizle sürekli savaş halinde olur, kıt kaynaklar için rekabet ederdik; Locke'un doğa durumu çok daha çekici bir ihtimaldir. Hobbes'un doğa durumunda bireyler iştahlarına ve arzularına göre hareket eder ve basiret, muhtemel rakiplerden önce harekete geçmeyi

emrederdi. Ne vak ki, Locke, örgütlü toplum öncesi bir durumda bile insanların doğa yasaları dediği şeye bağlı kalacaklarına ve bu yasaların başkalarına zarar vermeyi yasakladığına inanır.

Doğa yasaları, her insanın düşününce keşfedebildiği Tanrı vergisi yasalardır. Locke'un doğa durumunda bireyler hem eşittir hem de özgürdür. Bir insanı diğerinden üstün tutan doğal bir hiyerarşi yoktur; herkese aynı gözle bakılır ve herkes Tanrı'nın önünde eşittir. Bireyler özgürdür ama bu özgürlük, tam serbestlikle (aklına eseni yapma özgürlüğüyle) karıştırılmamalı. Doğa durumunda bile özgürlüğünüz, intihar etmenizi ve başka insanlara zarar vermenizi yasaklayan Tanrı vergisi doğa yasalarıyla sınırlanır.

Locke'un doğa durumunun, Hobbes'un herkesin herkesle acımasızca savaşından çok daha sevimli görünmesinin bir nedeni de, Locke'un doğa yasalarının her birey tarafından uygulanabileceğine inanmasıdır. Bu, doğa yasalarını ihlal etmeye ceza vermeyi içerir. Tanrı vergisi yasalar toplumun dışında bile geçerlidir ve uygulanabilir. Örneğin iyi bir neden olmadan bana saldıracak olsaydın, o zaman, doğa yasası bir kimseye nedensiz zarar vermeyi yasakladığı için, hem bir tür tazminat almak hem de seni daha fazla şiddetten alıkoymak amacıyla cezalandırmak benim en doğal hakkım olurdu.

Bu cezalandırma hakkı, doğrudan işin içinde olmayanları da kapsar. Başka biri senin bana saldırdığını öğrenebilir ve seni gereğince cezalandırmayı tercih edebilir. Açıkçası doğa durumunda, bireylerin doğa yasalarını koruma yolları konusunda tarafgir olma tehlikesi vardır. Doğa yasalarını uygulama kılığı altında kendi çıkarlarını geliştirme eğiliminde olurlardı. Bir araya gelip bir yönetim oluşturmanın doğa durumuna göre bir ilerleme olmasının nedenlerinden biri budur; çünkü bir hükümet bağımsız bir yargı kurabilir.

MÜLKİYET

Doğa durumunda herkesin sahip olduğu temel haklardan biri mülkiyet hakkıdır. Locke mülkiyet sözcüğünü bazen, bizim bu sözcükten anladığımızdan (toprak, binalar, kişisel eşyalar vb) fazlasını kapsayacak şekilde kullanır. Locke'a göre kendi üzerimizde bile bir mülkiyetimiz vardır; yani kendimizin sahibiyiz ve başkalarına zarar vermemek ve kendi canımızı almamak koşuluyla, istediğimizi yapmaya hakkımız var. Doğa durumunda mülkiyetin kökenine ilişkin Locke'un anlatımı, yalnızca bilinen anlamda mülkiyetle, esas olarak da toprak ve tarım ürünleriyle ilgilenir. Ne yazık ki, her birimizin kendimizde nasıl bir mülkiyetimizin olduğunu açıklamaz.

Özellikle, Tanrı'nın dünyayı bütün insanlık tarafından ortak sahiplenilsin diye Âdem'e verdiğini söyleyen dinsel öğreti göz önüne alındığında, bireyler toprak üzerinde nasıl meşru hak talebinde bulunur? Locke'un yanıtının özü şudur: Toprağın değerini artıran insan emeği, daha önce başka birinin o toprak üzerinde hakkı olmaması koşuluyla, doğa durumunda mülkiyet hakkı verir. Kendi emeğini toprağa "karıştıran" emekçinin o toprakta hakkı vardır. Doğa durumunda yabani bitki ve ağaçlardan tohum ve yemiş toplayarak yaşayan birini düşünün. Bu yiyeceklerden bir torba dolusu toplarsa, toplanmasında harcadığı emek nedeniyle, yiyecekler haklı olarak ona aittir. Benzer şekilde, emeğini toprakla karıştıran, toprağı süren, eken ve hasadı toplayan birinin, toprağa ve ürünlerine dair meşru hakkı vardır. Bununla birlikte, bu şekilde elde edilebilen malların miktarı üzerinde katı sınırlamalar vardır: Doğa yasasının koyduğu sınır, hiç kimsenin fiilen kullanabileceğinden fazlasını almamasıdır. Toplayıcının yemişleri ve tohumları tüketilmeden önce küflenirse ya da ekicinin ambara attığı ürünler bozulursa, o zaman her ikisi de, bir bireyin mülkiyetini kullanabildiğiyle sınırlayan doğa yasasını çiğnemekten ötürü cezaya maruz kalır. Aslında, gereğinden fazla alan toplayıcı ya da ekici, komşusunun payına tecavüz etmiş demektir.

PARA

Ne var ki, insanoğlunun var oluşunun birçok temel ihtiyaç maddesi, özellikle besinler bozulabilir nitelikte olduğu için, insanlar altın ya da gümüş gibi daha az bozulabilir bazı nesnelere değer vermeye razı olur. Doğa durumunda bireyler, karşılıklı rızayla, bozulabilir malları bu bozulmaz nesnelerle değiştirmeyi taahhüt eder. Böylece para icat edilir. Para, doğa durumunda mülk edinme olanaklarını dönüştürür; çünkü bireylerin, bozulma riski olmadan büyük miktarda mal biriktirmelerine olanak verir. Örneğin bir çiftçi çok miktarda tahıl yetiştirebilir ve daha sonra yemediklerini parayla değiştirebilir. Böylece gerektiğinde temel ihtiyaç maddeleriyle değiştirilebilen değerli ve dayanıklı bir meta edinir. Topluluğun diğer üyelerini beslemeye de yardım eder. Locke'a göre, para kurumuna zımnen rıza göstermekle hepimiz, bunun kaçınılmaz sonucu olan bireyler arasındaki maddi eşitsizliği de kabul ettik.

UYGAR TOPLUM

Buraya kadar, Locke'un doğa durumuna, Tanrı vergisi doğa yasalarının yönettiği bir duruma ilişkin söylediklerine baktık. Ne var ki, Locke'un ana amaçlarından biri, uygar toplum ya da topluluk (iki terimi de birbirinin yerine

kullanır) dediği şeyin nasıl var olabildiğini ve böyle bir toplumun üyelerinin onun varlığından nasıl yararlandığını göstermektir.

Doğa durumunu terk etmenin ana motivasyonu, korunma ihtiyacıdır: Yaşamın, özgülüğün ve mülkiyetin, özellikle de mülkiyetin korunması. Doğa durumunda herkesin bir doğa yasasını ihlal edeni cezalandırma yetkisi olmasına rağmen, öz-çıkar, komşularını yargılayanların tarafsızlığını kaçınılmaz olarak etkiler. Barışçı bir yaşamı garanti etmek için, doğa durumundan örgütlü bir topluma geçmek zorunludur. Bu, doğa durumunda sahip olduğunuz bazı haklardan vazgeçmeyi; özellikle de doğa yasalarını çiğneyenleri cezalandırma hakkına veda etmeyi gerektirir. Bir toplumun üyeleri karşılıklı rızayla bu haktan vazgeçer; çünkü bunu yaparak daha fazla güvende olurlar. Yasaları yapma ve uygulama yetkisini, kamu yararına hareket edeceğine güvenilen bir bireyin ya da grubun eline verirler.

Bireylerin doğa durumunun bazı özgürlüklerinden vazgeçebilmelerinin tek yolu, rıza göstermeleridir. Locke bireylerin birbirleriyle yaptıkları "antlaşma"dan söz eder; genellikle toplum sözleşmesi olarak bilinen şeyin karşılığı olarak bu terimi kullanır. Antlaşma özgürce ve açıkça yapılırsa, buna *açık* antlaşma der; antlaşma açık rızayla değil davranışla ima edilirse *örtük* antlaşma olur.

Bir doğa durumunda doğmadığınız, kendinizi zaten oluşmuş yasaları ve hükümeti olan örgütlü bir toplumun ortasında bulduğunuz itirazında bulunabilirsiniz. O durumda, bazı temel haklarınızdan vazgeçmeye nasıl rıza göstermiş olabilirsiniz? Rızayla yönetim fikri, şu andaki duruma bilinçli rıza göstermediğiniz göz önüne alındığında, makul görünmez. Locke'un verdiği yanıta göre: Uygar bir toplumda mülkiyetinin korunmasından yararlanan ya da böyle bir örgütlenmenin sağlayabildiği diğer olanaklardan faydalanan herkes, bu nedenle, bazı doğal haklarından vazgeçmeye örtük bir onay vermiştir. Toplum sözleşmesi bir kez yapıldıktan sonra, çoğunluğun kararına bağlı olmayı birey örtük olarak kabul eder.

Bu, uygar toplumda bireylerin, keyfi zorbaların buyruklarına itaat etme yükümlülüğü altına girdikleri anlamına gelmez. Locke'un *İkinci İnceleme*'sinin yayımlandığı dönemdeki en tartışmalı yanı ve kuşkusuz, imzasız yayımlanmasını tercih etmesinin nedenlerinden biri, yurttaşların kendi yöneticilerini devirmesinin ve değiştirmesinin bazen doğru olabileceği görüşüdür.

BAŞKALDIRI

Bir araya gelip uygar bir toplum oluşturmanın amacı, yaşamın, özgürlüğün ve mülkiyetin korunmasıdır. Gaddar bir hükümet ya da yönetici

meşru rolünün sınırlarını aşıp, bu bakımdan kamu yararına hareket etmeyi bırakırsa; işte o zaman diyor Locke, halkın ayaklanıp o hükümeti ya da yöneticiyi devirmesi kabul edilebilir. Hükümete ya da yöneticiye güven payesi verilir; ama bu güvene ihanet edildiğinde, halkın yükümlülüğü ortadan kalkar. Kamu yararına hareket edemeyen hükümet ya da yönetici, halkın toplum sözleşmesiyle ona verdiği yetkiyi kaybeder. Locke'un bu inancından, her meşru hükümetin rıza hükümeti olduğu sonucu çıkıyor. Bunun, isyana teşvik gibi göründüğü suçlamasına Locke, soyguncular ve korsanlara saygı göstermek kesinlikle haklı olamaz, yanıtını verir; yani halkın rızası olmayan yönetenler ve kamu yararına aykırı hareket edenler, suçlularla eşdeğer kimselerdir ve itaat edilmeyi hak etmezler. Locke'un anlatımına göre, hiçbir hükümetin ya da yöneticinin yurttaşları üzerinde mutlak iktidar hakkı yoktur. İktidarın sınırı, kamu yararına hizmet etme sınırıdır.

YÖNETİM ÜZERİNE İKİNCİ İNCELEME HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Tanrı'nın rolü

Locke'un tutumuna yöneltilen açık bir eleştiriye göre, Locke Hıristiyan Tanrısı'nın ya da en azından Eski Ahit Tanrısı'nın varlığına çok

fazla bağımlıdır. Yönetim teorisinin temeli olan doğa yasası fikri, ortodoks Hıristiyan öğretiden türetilir. Tanrı olmazsa, doğa durumunun, Hobbes'un tarif ettiği gibi, herkesin herkesle savaştığı duruma çok yakın bir şey olmasını bekleyebiliriz. Locke *İncelemeler*'ini yazdığı zaman ateizm görece ender bir fenomen olduğu halde, bugün yaygın bir tutumdur. Birçok kişi, Hıristiyan ya da başka bir Tanrı'nın var olmadığı kanısındadır. Bu tür ateistler için Locke'un anlatımı, teoloji dışında öncülleri bulunmazsa, inandırıcı olmayacaktır.

Doğa yasaları konusunda uzlaşma yoktur

Hıristiyanlar bile Locke'un doğa yasaları anlatımından endişelenmiş olabilir. Bu yasaların Tanrı vergisi olduğu ve basitçe, ne yapmanın rasyonel olacağı üzerinde düşünülerek keşfedilebildiği varsayılır. Ama bu tür yasaların var olduğu hiçbir şekilde bariz değildir. Locke var olduklarını ve kolayca fark edildiklerini varsayar. Ama çeşitli filozofların tefekkürle keşfetmeye soyunduğu bağdaşmaz eylem ilkeleri, varsayılan doğa yasalarının ne emrettiği konusunda fazla bir anlaşma olmadığını gösterir. Doğa yasaları yoksa ya da ne oldukları konusunda ciddi bir kafa karışıklığı varsa, Locke'un yönetim teorisi çöker.

Sınıf önyargısı mı?

Locke'u eleştirenlerden bazıları, onun mülkiyet tartışmasına özellikle dikkat çeker. Toprak sahipliği konusunda var olan durumu haklı göstermekle ilgilendiğini ve emeklerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayanların zararına, toprak sahibi sınıfın çıkarlarına hizmet ettiğini öne sürüyorlar. Bu görüşün yazılı bir desteği vardır; özellikle Locke'un hizmetkârı tarafından işlenen toprağın kendisine ait (hizmetkâra değil) olduğunu açıklaması, bu tutumu desteklemektedir. Gerçekten de, doğa durumunda herkesin eşit ve özgür olduğunu ısrarla belirtmesine rağmen, *İkinci İnceleme*, aşırı mülkiyet eşitsizliklerinin bir gerekçesi gibi görünüyor.

TARİHLER

Bir önceki bölüme bakınız.

SÖZLÜK

Doğa durumu: İnsanlığın herhangi bir toplum sözleşmesi yapmadan önceki varsayımsal durumu. Varsayıma göre doğa yasaları doğa durumunda bile geçerlidir.

Doğa yasaları: Doğa durumunda bile bütün insanlara uygulanan Tanrı vergisi yasalar.

Kralların ilahi hakkı: Hükümdarların Tanrı vergisi bir yönetme yetkisine sahip olduğu inancı.

Tam serbestlik: Hiçbir kısıtlama olmadan istediğinizi yapma özgürlüğü.

Topluluk: Devlet koruması karşılığında açıkça ya da örtük bir biçimde bazı özgürlüklerinden vazgeçen bireyler grubu.

Toplum sözleşmesi: Devlet koruması karşılığında belli özgürlüklerden vazgeçme anlaşması.

Uygar toplum: "Topluluk"un karşılığı başka bir terim.

EK OKUMA

John Dunn, *Locke* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters dizisi, 1984): Locke'un yaşamına ve eserlerine mükemmel bir kısa giriştir.

D. A. Lloyd Thomas, *Locke on Government* (Londra: Routledge, 1995): Locke'un *İkinci İnceleme*'sine ilişkin daha ayrıntılı bir incelemedir.

Ian Hampsher-Monk, "John Locke", *A History of Modern Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1992 içinde, 2. Bölüm): Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'sini tarihsel bağlamına yerleştirir.

11

DAVID HUME

İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA

Hume bir kuşkucuydu. Ama bazı eski Yunan kuşkucularından farklı olarak, her konuda hükmü ertelemeyi savunmuyordu. Doğanın bizi ömür boyu iyi donattığına, belli bir noktada içgüdünün ve duygunun üstün geldiğine ve felsefi kuşkuların haklı olarak saçma göründüğüne inanıyordu. Hume, insanların özünde rasyonel olduğunu öne süren geleneksel görüşü sorguladı. Aklın insan yaşamındaki rolünün çok sınırlı, hatta daha önceki pek çok filozofun sandığından çok daha sınırlı olduğunu öne sürdü.

Eserinin titizliği ve özgünlüğü çarpıcıdır; ama felsefi düşüncelerinin çok büyük bölümünü henüz yirmi beş yaşındayken hazırlayıp yayımlamış olduğu göz önüne alındığında, daha

da çarpıcıdır. İlk kitabı *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* umduğundan çok daha az ilgi gördü ve kitabını "matbaadan ölü doğdu" diye tarif etti. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* aslında *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin yeniden yazılmış ve genişletilmiş bir versiyonudur; *İnceleme*'nin içeriğini daha ulaşılabilir yapmak istedi. Okurun ifade üslubundan soğuduğunu hissetti; ama *İnceleme*'nin içeriğinden çok büyük ölçüde memnundu. Bugün okur için bu kadar zahmete katlanan bir filozof hayal etmek zordur.

Locke gibi Hume da genellikle ampirist olarak tarif edilir; Locke gibi o da zihnin tüm içeriklerinin eninde sonunda deneyimden türediğine inanır. Hume yalnızca düşüncelerimizin kökeniyle ilgili vardığı sonuçlar bakımından değil, yöntemiyle de bir ampiristtir. Birinci ilkelerden insanların neye benzemesi gerektiği sonucunu çıkarmaya çalışmak yerine, genellikle içe bakış biçiminde gözleme yaslanır. Amacı, bağlaşık bir bilimsel insanlık görüşü üretmektir.

Zihin ve zihnin dünyayla ilişkisi üzerine görüşlerinin çoğu, Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'sinden etkilenmiştir, ama Hume bunları bir adım daha ileri götürdü. Felsefesinin Locke'unkine çok benzeyen bir yanı da idealar teorisine yaslanmasıdır. Bununla birlikte Hume, birçok yeni terim tanıttı. Locke'un yalnızca "idea" sözcüğünü kul-

landığı yerde, Hume "algılar", "izlenimler" ve "idealar"dan söz eder.

İDEALARIN KÖKENİ

Hume deneyimin içerikleri için "algı" sözcüğünü kullanır: Locke'un "idea"sının eşdeğeri. Gördüğümüz, hissettiğimiz, hatırladığımız, tasavvur ettiğimiz ve benzeri şeyler yaptığımız zaman algılar gerçekleşir: Bugün kullandığımız sözcüğün kapsadığından daha geniş bir zihinsel faaliyet aralığı. Hume'a göre iki temel algı türü vardır: izlenimler ve idealar.

İzlenimler bir şeyi gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, arzuladığımız ya da dilediğimiz zaman edindiğimiz deneyimlerdir. Hume bunları idealardan daha "canlı" diye tarif eder; bu ifadeyle, anlaşılan daha berrak ve daha ayrıntılı olduklarını anlatmak istiyor. İdealarsa izlenimlerin kopyalarıdır; onlar deneyimlerimizi hatırladığımız ya da imgelemimizi kullandığımızdaki düşüncelerimizin nesneleridir.

Örneğin şimdi kütüphanede arkamda bir kitabın sayfalarını çeviren birine ve sayfamın üzerinde hareket eden bir kaleme ilişkin bir ideam vardır. Elimin altındaki kâğıdın dokusuna ilişkin de bir izlenimim var. Bu duyusal deneyimler canlıdır: Yalnızca daha önceki de-

neyimleri hatırlamakta ya da rüya görmekte olduğuma beni inandırmak zordur. Daha sonra, bu satırları bilgisayarıma yazdığım zaman, kuşkusuz dönüp bu anı düşünür ve izlenimlerimi hatırlarım. İşte o zaman izlenimlere değil, daha çok idealara, kopyaları oldukları şimdiki duyusal izlenimlerle aynı canlılığa (ya da Hume'un terminolojisiyle "hayatiyete") sahip olmayacak idealara sahip olurum.

Hume, doğuştan ideaların olmadığını öne süren Locke'un iddiasını, ***bütün idealarımız izlenimlerin kopyalarıdır*** olarak değiştirir. Başka bir deyişle, ilk önce bir izlenim olarak deneyimlemediğimiz bir şeyin ideasına sahip olmamız olanaksızdır.

O halde, hiç görmemiş ve bir izlenimine hiç sahip olmamış olmama rağmen, altın bir dağ hayal etme yeteneğimle Hume nasıl başa çıkar? Yanıtı, basit ve karmaşık idealar arasında bir ayrıma dayanır. Basit ideaların hepsi, basit izlenimlerden türer. Bunlar renk ve şekil gibi şeylerin idealarıdır, çeşitli parçalara ayrılamayan idealardır. Karmaşık idealar, basit ideaların bileşimleridir. Dolayısıyla altın bir dağ ideam, daha basit "bir dağ" ve "altın" idealarından oluşan karmaşık bir ideadır. Bu basit idealarsa eninde sonunda, benim dağlara ve altın şeylere dair deneyimlerimden türemişlerdir.

Bütün idealarımızın önceki izlenimlerden türediği inancına destek, her ideamızın düşü-

nülünce bileşenlerine ayrılabildiği ve ayrılınca her bileşenin izlenimlerden kaynaklanmış olduğunun görülebildiği iddiasından gelir. Doğuştan tamamen kör olan bir kimsenin, görsel renk izlenimine sahip olmadığı için kırmızı renk ideasına sahip olamayacağı gözleminden de destek gelir. Benzer şekilde ve daha tartışmalı bir biçimde Hume, bencil olan birinin cömertlik duygularına ilişkin bir idea oluşturamayacağını ilan eder.

Bununla birlikte, Hume, Locke'un idealar teorisini geliştirmekle belirli bir ideanın kökenini büyük ölçüde açıklayabileceğini düşünmesine rağmen, bu ilkenin bir istisnasını saptar. Bu istisna, mavinin kayıp tonudur. Geniş bir mavi renk tonları yelpazesi görmüş biri, tikel bir tonun izlenimine hiç sahip olmamış olabilir. Buna rağmen, mavinin bu kayıp tonuna ilişkin bir idea oluşturabilir. Hume'un teorisine göre bu olanaksız olmalı; çünkü renk ideasının karşılık geldiği basit izlenimi edinmiş olmayacaktır. Bununla birlikte, bu açık karşı-örnek çok istisnai bir durum oluğu için endişe etmez ve bu nedenle temel ilkelerini bunun ışığında düzeltmez.

İDEALAR ÇAĞRIŞIMI

Hume idealar arasında üç tip bağlantı önerir. Bunlar, bir düşünceden diğerine nasıl geçti-

ğimizi açıklar. Bu bağlantılar şöyle sıralanır: benzerlik, bitişiklik, neden ve sonuç.

İki şey birbirine *benzerse*, birine ilişkin düşüncemiz bizi doğal olarak diğerine ilişkin düşüncelere götürür. Bu yüzden, örneğin kızımın bir resmine baktığım zaman, düşüncelerim doğal olarak bizzat kızıma kayar. İki şey zaman ya da yer bakımında *bitişikse*, yani birbirlerine yakın olurlarsa, o zaman aynı şekilde, birine ilişkin idea diğerine ilişkin bir ideaya yol açar. Bu yüzden mutfağımı düşündüğümde, düşüncem çok kolay bir biçimde bitişikteki salona kayar; çünkü birbirlerine yakındırlar. Son olarak, iki şeyden biri diğerinin nedeni olduğu için ilişkiliyse, nedenle ilgili düşünceler bizi sonuçla ilgili düşüncelere götürür. Örneğin ayak parmağımı çarpmaya ilişkin bir ideam varsa, acının nedeni olduğu için, düşüncelerim acıya ilişkin idealara kolayca kayar.

İzlenimler ile idealar ayrımıyla ve idealar çağrışımının üç ilkesiyle silahlanan Hume, bilinçli zihinlerimizin bütün işleyişlerini açıklayabileceğine inanır.

NEDENSELLİK

Bir bilardo topu başka bir topa çarpıp hareket etmesine neden olur. Gördüğümüz budur ve böyle tarif ederiz. Ama bir şeyin başka bir

şeye *neden olduğunu* söylemek ne anlama gelir? Bu, Hume için temel bir sorudur; çünkü kendisinin de işaret ettiği gibi, olgularla ilgili düşünmemiz, bilinen nedenlerden beklenen sonuçlara ya da algılanan sonuçlardan olası nedenlere muhakemeyi gerektirir. Örneğin ıssız bir adada bir saat bulsaydım, onun orada bulunmasının nedeninin bir zamanlar birisinin saati adada bırakmış olması olduğunu varsayardım. Karanlıkta konuşan bir ses duysaydım, orada birisinin olduğunu varsayardım. Bunlar, sonuçlardan nedenlere muhakemenin örnekleridir. Bir bilardo topunun diğerine doğru yuvarlandığını gördüğüm zaman, değince yaratacağı sonucu sezerim, bu yüzden nedenden olası sonuca muhakeme yaparım. Bilimsel muhakeme de, neden ve sonuçla ilgili muhakemeye dayanır.

Hume, pek çok kez kaçınılmaz olarak yaptığımız gibi, neden ile sonuç arasındaki ilişkileri kesin kabul etmek yerine, ona ilişkin ideamızı nereden edindiğimizi sorgular. Bilardo toplarının çarpışmasını kaç kez izlersem izleyeyim, birinci topta, ikinci topun belli bir yönde hareket etmesi *gerektiğini* ifade eden bir şey fark edemem. Hume, nedensel ilişkilerle ilgili bütün bilgimizin kaynağının deneyim olduğuna inanır. İki bilardo topunun çarpışmasını (ya da en azından benzer bir olayı) gözlemleyene kadar, olacaklarla ilgili bir ideamız olmayacaktır. İlk insan Âdem, kafayı suya batırmanın

sonucunun boğulmak olduğunu söyleyemezdi. Su deneyimini yaşayana kadar sonuçlarını bilmesinin olanağı yoktu.

Âdem suyun etkileri hakkında bir şey öğrendikten sonra, suyun aynı şekilde davranmaya devam edeceğini öngörürdü. Geçmiş düzenlilikler temelinde gelecekle ilgili muhakemenin bu tipi tümevarım olarak bilinir. Benzer nedenler benzer sonuçlar üretir ve bu bakımdan, geleceğin geçmiş gibi olacağını varsaymamak elde değil. Ne var ki, tümevarımın sorunu bu noktada alenileşir. Geleceğin geçmiş gibi olacağını varsaymamızın gerekçesi çürüktür. Yine de tüm düşüncemizin temelidir. Doğada düzenlilik varsayımının geçmişte işime yaramış olmasını, gelecekle ilgili tümevarımlı muhakemenin bir gerekçesi olarak kullanamam: Bu, tümevarımı haklı göstermek için tümevarımı kullanan kısırdöngülü bir argüman olurdu. Aslında, insanların sahip olduğu yalnızca bir alışkanlıktır, ama işimize yarayan bir alışkanlık. Yaşamda bize yol gösteren, akıl yetilerimiz değil, gelenek ve alışkanlıktır.

Neden ve sonuç bilgimiz, yakından incelendiğinde şu varsayıma varır: İki şey sürekli biri diğerinden önce gerçekleşmek üzere birlikte görülürse, birincisine ikincisinin bir nedeni deriz. Hume'un "sürekli birliktelik" ve zaman içinde nedenin sonuçtan önceliği dediği şeyin ötesinde, bir neden ile sonucu arasında zo-

runlu bir bağlantı yoktur. Hume nedenler ile sonuçlar arasındaki ilişkilere güvenmeyi bırakmamızı istemez; bu bizim için olanaksızdır. Davranışımızın akla ne kadar az, kalıtsal doğamıza ve alışkanlıklara ne kadar çok bağımlı olduğunu tanıtlar.

ÖZGÜR İRADE

Geleneksel olarak insan özgür iradesinin, nedenli eylemlerimizle bağdaşmadığı düşünülmüştür. Her insan eylemi bir ön nedenin sonucuysa, eylemlerimiz üzerinde kontrolümüz olduğu anlayışı yanıltıcıdır. Bu görüşe göre özgür irade yalnızca bir yanılsamadır. Özgür irade olmadan da, ahlaki sorumluğa ve suçluluğa yer olmaz: Bütün eylemlerimizin nedeni varsa ve bu dolayısıyla kontrolümüz dışındaysa, bu eylemlerden ötürü bizi övmek ya da kınamak uygun olamaz.

Hume bu düşünme şekline karşı çıkıp, hem bütün eylemlerimizin bir anlamda nedenli olduğunu *hem de* özgür iradeye sahip olduğumuzu savundu. Bu görüş genellikle, bağdaşırcılık olarak bilinir. Hume'un argümanı biraz baştan savmadır. İnsanların fiziksel maddeye olduğu kadar doğal yasalara da tabi olduklarını vurgular. Örneğin benzer güdüler benzer eylemler üretme eğilimindedir: Maddi dünyada

olduğu gibi insan dünyasında da aynı türden sürekli neden-sonuç bitişikliği vardır. Charing Cross'ta kaldırıma altın dolu bir cüzdan bırakan birinin, geri döndüğünde orada bulma beklentisi, kanatlanıp uçacağını beklemesinden fazla değildir. İnsan davranışında öngörülebilir bir düzenlilik vardır ve bu, tarih boyunca ve her ulusta açıkça görülür. İnsan doğasındaki bu düzenlilik, her birimizin yapacaklarımızı tercih etme olanağımızı hiçbir şekilde zayıflatmaz. Bu nedenle Hume'a göre, eylemlerimizin öngörülebilir olması ile özgürce tercih edilmiş olması arasında bir çelişki yoktur.

Hume'un insan davranışına ilişkin anlatımı, ya nedenleri Tanrı'ya kadar götürülebileceği için hiçbir eylemimizin yanlış olmadığı ya da kötü eylemlerimizin eninde sonunda Tanrı'dan kaynaklandığı sonucunu doğurduğu hatırlatmasını irdeler. Hume bir miktar ironiyle her iki seçeneği de açık saçmalık diye reddeder ve bu sorunun yanıtının, kendi felsefesinin kapsamı dışında olduğunu öne sürer. Ne var ki, pek çok okur onun Tanrı fikrine ince ve örtülü bir saldırı yöneltmekte olduğunu takdir ederdi. Tanrı yoksa ya da Tanrı teologların tarif ettiği gibi değilse, kötü insan eylemlerinin sorumluluğu konusunda sorun olmayabilir.

Tanrı'nın varlığı lehine çeşitli argümanlarla ilgili kuşkuculuğu, iki önemli bölümde, biri Tasarım Argümanı konusunda diğeri mucize-

ler konusunda devam eder. Bu bölümler *İnceleme*'de yoktu. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da yayımlandığında son derece tartışmalı sayıldılar ve mucizeler tartışması, öfkeli teologların birçok broşürüne konu oldu. Tasarım Argümanı üzerine bölüm *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'daki [*Dialogues Concerning Natural Religion*] (bu kitapta bir sonraki bölümün konusu) argümanla önemli ölçüde örtüştüğü için, burada tartışmayacağım.

MUCİZELER

Hume'un kabul etmemizi istediği temel ilke şudur: Bilge bir kişi herhangi bir konudaki inancını her zaman eldeki kanıtlara orantılar. Bu tartışmasız ilke, mucizelere tanık olduğunu iddia edenlerin samimi anlatımlarına inanmamız gerektiği önerisini reddetmesinin çıkış noktasıdır.

Hume, neyin bir mucize olduğu konusunda çok açıktır. Mucize bir doğa yasasının çiğnenmesidir ve genellikle Tanrı'nın neden olduğu varsayılır. Mucizeler olağanüstü olaylarla karıştırılmamalıdır. Örneğin hiçbir destek ve fiziksel olarak beni havada tutan bir şey yokken aniden yerden iki metre yüksekte durmaya başlarsam, bu bir mucize olurdu. Piyangoyu kazansaydım, yalnızca olağanüstü olurdu. Yerden yüksekte durmak yerleşik fizik yasalarını

hiçe saymayı gerektirir; piyangoyu kazanmak mucize değildir (biletim yokken kazanmışsam mucize sayılır): Piyangonun bana çıkma ihtimali bu kadar zayıfken, gerçekleşmesi görece olası olmayan bir olaydır.

Birçok kişi, yukarıdaki anlamda mucizelere tanık olduğunu iddia eder. Ne var ki, Hume, yalan söylüyor ya da aldatıyor olmaları mucizelerin gerçekleşmesinden daha mucizevi olmadıkça onların tanıklıklarına inanmamak gerektiğini savunur. Her zaman daha küçük mucizeye inanmalıyız ve yalnızca olağanüstülüğe dayanan bir açıklamayı, mucizevi bir şeyin olmasına dayanan açıklamaya tercih etmeliyiz. Bu, inancı eldeki kanıtlara orantılayan birinin akıllı politikasıdır.

Hume'a göre, kanıtlar her zaman bizi hiçbir mucizenin gerçekleşmediğine inanmaya yöneltmelidir. Çünkü her doğa yasası sayısız gözlemle doğrulanmıştır. Eldeki kanıtlara orantılı inanma ilkesini göz önüne alan Hume, mucizelerin tikel görgü tanığı ifadelerinin bir doğa yasasının çiğnendiği görüşünü dayandırmaya yeterli kanıt olmadığını savunur. İnsanların merak ve şaşkınlık heyecanlarından, tipik olarak mucize haberlerinin uyandırdığı heyecanlardan büyük zevk alması gibi psikolojik olgular da, Hume'un tutumunu destekler. Bu zevkler, tanık olduğunuz şeyin bir mucize olup olmadığı konusunda kendinizi aldatmanız için

bir dürtü olabilir. Mucizelere tanık olduklarını iddia edenlerin büyük bölümünün çok zevk alması olasıdır: Özel muamele görmeleri ve Tanrı tarafından özel olarak seçilmiş sayılmaları olasıdır. Bu, kendilerini ve başkalarını kandırmaları için güçlü bir özendirici olabilir.

Bütün bu faktörler birleşip, tikel bir olayda bir mucizenin gerçekleşmemiş olmasını gerçekleşmiş olmasından daha fazla olası yapar. Hume mucizelerin mantıksal olabilirliğini dışlamaz; ama bilge bir kişinin bir mucize haberine inanmaması gerektiğini öne sürer.

HUME ÇATALI

Hume *Soruşturma*'sını, katı ampirik ilkelerini karşılamayan felsefi yazıların güçlü bir mahkûmiyetiyle bitirir. Herhangi bir kitaba iki soru sorar. Bu iki sorunun oluşturduğu ikilik, Hume Çatalı olarak anılır oldu. İki soru şöyledir: Matematik ya da geometride rastlanan türden soyut bir muhakeme içeriyor mu? İçermiyorsa, gözlemlenebilen ya da test edilebilen türden olgusal önermeler içeriyor mu? İkisini de içermiyorsa, o zaman diyor Hume "ateşe atın gitsin; çünkü safsatadan ve yanılsamadan başka bir şey içeremez".

İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İdealar teorisini varsayar

Hume'un felsefesi, özellikle tümdengelim anlatımı, eleştiriye dikkate değer ölçüde dirençli olmuştur. Bununla birlikte, bir bölümü, idealar teorisi, bugün neredeyse bütün felsefeciler tarafından reddedilmektedir. Hume, bu zihin anlatımını aslında savunmamış, ama doğru kabul edip geliştirmişti. Yine de bu türden temsilci bir teori için sayısız güçlük vardır; Locke'un *Deneme*'si üzerine bölümde, bu güçlüklerin bazılarından söz edildi –cüce sorunu gibi.

Mavinin kayıp tonu bir karşı-örnek oluşturur

Gördüğümüz gibi, Hume, mavinin kayıp tonu örneğini, bütün idealarımızın ön izlenimlerden kaynaklandığı görüşüne olası bir karşı-örnek olarak irdeler, ama istisnai bir durum diye önemsemez. Ne var ki, aynı tür örnek beş duyudan herhangi biri için de kurulabilir: Bir müzik gamındaki kayıp nota, iki bilinen tat arasındaki kayıp tat, kayıp doku, iki parfüm arasına düşen kayıp koku. Bu tür bir örnek, ciddiye alınırsa, Hume'un zihin anlatımına,

onun kavramış göründüğünden daha büyük bir tehdit oluşturur.

Bununla birlikte, Hume böyle bir eleştiriye en az iki şekilde yanıt verebilirdi. Birincisi mavinin kayıp tonuna (ya da onun herhangi bir eşdeğerine) ilişkin bir ideaya sahip olma olanağını yadsıyabilirdi. Bunu yapmayı tercih etmedi. İkincisi kayıp ton ideasını *karmaşık* bir idea, belki mavi ideası ile daha parlak olma bağıntısı ideasının bir bileşimi sayabilirdi. Ne var ki, renk idealarının her zaman basit idealar olduğu varsayımına bağlılıktan ötürü, bunu da tercih etmezdi.

TARİHLER

1711	İskoçya'da, Edinburgh'da doğdu.
1739-40	*İnsan Doğası Üzerine İnceleme* yayımlandı.
1748	*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* yayımlandı.
1776	Edinburgh'da öldü.
1779	*Doğal Din Üzerine Diyaloglar* (*bkz.* sonraki bölüm) ölümünden sonra yayımlandı.

SÖZLÜK

Algı: Hume'un, ister bir izlenim olsun ister bir idea, her düşünce için kullandığı terim.

Bağdaşırcılık: Bütün eylemlerimizin ön nedenleri olduğu, ama yine de özgür iradeye sahiden sahip olduğumuz inancı.

Bitişiklik: Yakınlık, örneğin zamanda ya da uzayda.

İdea: Bir izlenimin kopyası. Dikkat edin, Hume'un bu terimi kullanması, Locke'tan daha kısıtlıdır.

İzlenim: Kendi duygularımız da dahil, herhangi bir doğrudan algı. İzlenimler, Hume'a göre, neden oldukları idealardan daha canlıdırlar.

Kuşkuculuk: Felsefi kuşku.

Mucize: Bir doğa yasasının, Tanrı'nın müdahalesine atfedilen ihlali.

Sürekli birliktelik: İki ya da daha fazla şeyin hep birlikte bulunduğu zaman.

Tümevarım: Sınırlı bir olay aralığı temelinde genelleme yapmak. Geçmişte olanların temelinde geleceği öngördüğünüzde tümevarımı kullanırsınız.

EK OKUMA

John Passmore'un Bryan Magee ile röportajı, Bryan Magee *The Great Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1988) içinde: Hume'un merkezi temalarından bazılarına ilişkin berrak bir genel değerlendirme sunar. Stephen Priest, *The British Empiricists* (Harmondsworth: Penguin, 1990) içindeki ilgili bölüm de öyledir.

Barry Stroud, *Hume* (Londra: Routledge, Arguments of the Philosophers dizisi, 1977): Hume'un felse-

fi projesinin kuşkucu yanlarının yanı sıra yapıcı yanlarını da vurgulayan daha ileri bir kitaptır.

E. C. Mossner'in biyografisi *David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2. baskı, 1980): Okunması büyüleyici bir kitaptır.

David Edmonds ve John Eidnow, *Rousseau's Dog* (Londra: Faber, 2006): David Hume'un J.-J. Rousseau'yla çok açık kavgasının büyüleyici bir anlatımıdır.

12

DAVID HUME

DOĞAL DİN ÜZERİNE DİYALOGLAR

Platon dışında çok az filozof diyalog biçiminde başarılı yazı yazmıştır. David Hume en etkileyici istisnadır. *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ı [*Dialogues Concerning Natural Religion*] hem felsefi argüman hem edebi icra şaheseridir. En iyi satırları Sokrates'e veren Platon'dan farklı olarak Hume, iyi argümanları üç ana konuşmacı, Demea, Kleanthes ve Philon arasında paylaştırır; ama genel olarak sonuncusuna sempati duyduğu açıktır. Sonuçta okur tartışmanın içine çekilir. "Doğru" görüş açıkça etiketlenmez; diyaloğun seyri içinde keşfedilmelidir –Latin yazar Cicero'dan ödünç aldığı bir teknik.

Hume bu eseri sağken yayımlamadı; dinsel otoritelerin eziyetinden korktu. Bununla bir-

likte, ölümünden sonra yayımlanmasını sağlamak için çok zahmet çekti. Kitabın temel konusu, Hıristiyan Tanrısı'nın varlığına ilişkin Tasarım Argümanıdır. Tasarım Argümanı, doğal dini savunanların, yani dinsel inançlarını bilimsel kanıtlara dayandıranların temel dayanak noktasıydı. Doğal din genellikle vahiyle karşılaştırılırdı. Vahiy, İsa'nın gerçekleştirdiği mucizelere ve özellikle yeniden dirilişine ilişkin anlatımlarıyla İncil'in sunduğu Tanrı'nın özniteliklerinin ve varlığının varsayılan kanıtıydı. Hume, (bir önceki bölümde tartışılan) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da yer alan tartışmalı denemesi "Mucizeler Üzerine"de vahiy iddialarına aralıksız bir saldırıyı zaten başlatmıştı. *Diyaloglar*'da, argümanlar Hume'un kendi sesiyle değil kurgusal karakterlerle verildiği için daha dolambaçlı da olsa, doğal din topa tutulur.

KARAKTERLER

Diyaloglar'da beş karakterden ismen söz edilmesine rağmen, tartışma üç ana konuşmacı tarafından sürdürülür: Kleanthes, Demea ve Philon. Bütün konuşma Pamphilus tarafından arkadaşı Hermippus'a anlatılır; ama ikisi de felsefi tartışmaya katılmaz.

Üç ana karakterden her biri fark edilir bir tutumu savunur. Kleanthes Tasarım Argümanına, yani evrendeki görünür tasarımın Tanrı'nın varlığını kanıtladığını öne süren görüşe inanır. Dolayısıyla doğal dinin bir savunucusudur. Demea bir inancıdır (fideist); yani akla güven duymaz ama Tanrı'nın var olduğuna ve ona atfedilen özniteliklere sahip olduğuna iman eder. Bununla birlikte, İlk Neden Argümanının Tanrı'nın varlığının inandırıcı bir kanıtı olduğuna da inanır. Philon yatışmış bir kuşkucudur; argümanlarını, belki biri hariç, Hume da kullanmaktan mutluluk duyardı. *Diyaloglar*'daki esas rolü, diğer iki ana karakterin öne sürdüğü tutumları eleştirmek ve bu şekilde, Tanrı'nın öznitelikleri konusunda aklın anlamlı hiçbir şey açığa vuramayacağını tanıtlamaktır. Özellikle Tasarım Argümanı eleştirisi ve bundan çıkarılabilecek sonuçlar yıkıcıdır. Kitabın büyük bölümünde Philon'u bir ateist saymak kolaydır. Yine de Tanrı'nın açıkça var olduğunu ve önemli soruların hangi özniteliklere sahip olduğuyla ilgili olduğunu düşündüğünü ifade eder. Bu ifadenin, ırkçılık suçlamalarından kaçınmak için Hume'un eklediği ironik bir dokunma olup olmadığı belli değildir.

TASARIM ARGÜMANI

Kleanthes, şimdi daha çok Tasarım Argümanı olarak bilinen "aposteriori argüman"ı öne sürer. Aposteriori argümanlar, deneyimden çıkan argümanlardır. Bu argümana göre, doğal dünyayı irdeleyerek her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, iyiliksever bir Tanrı'nın varlığını kanıtlayabiliriz. Etrafımıza bakarsak, doğal dünyanın her yanının açık bir tasarımın izlerini taşıdığını görürüz. Bir makine gibi her şey birbirine uygundur. Örneğin insan gözü görmeye uygundur: Mercek, kornea ve retina üstün bir zekâ tarafından düşünülüp hazırlanmış gibi görünür; gözün tasarımı ve yapısı, insan elinin yaptığı her şeyden daha fazla beceri gerektirir. Kleanthes'in bu tür gözlemden çıkardığı sonuç şudur: Doğal dünya zeki bir yaratıcı tarafından tasarlanmış olmalıdır. Bu yaratıcı, eserinin büyüklüğü ve ihtişamıyla orantılı bir zekâya sahip olmalı ve dolayısıyla geleneksel olarak kavrandığı şekliyle Tanrı olmalıdır. Başka bir deyişle, Kleanthes doğa ile insan yapımı şeyleri benzeştirir ve bu temelde, yalnızca Tanrı'nın var olduğu sonucuna değil, aynı zamanda O'nun her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve iyiliksever olduğu sonucuna da varır.

Kleanthes argümanına daha fazla destek vermek için unutulmaz örnekler verir. Karan-

lıkta akıllıca konuşan bir ses duysaydık, kesinlikle ve oldukça makul bir biçimde orada bulunan biri olduğu sonucunu çıkarırdık. Karanlıkta anlaşılır ses, bu sonuç için yeterli neden olurdu. Kleanthes'e göre doğanın eserleri, en az karanlıkta konuşan anlaşılır sesin bir konuşanın varlığını kanıtladığı kadar, Tanrı'nın varlığını kanıtlar.

Kleanthes'in kullandığı bir diğer örnek de, bitki gibi büyüyen kütüphane örneğidir. Kitapların bitki gibi üreyebilen canlı şeyler olduğunu düşünün. Bir kitabı işaretleriyle (anlamlı bir biçimde düzenlenmiş sözcükler) keşfettiğimizde, bunu, kitabın zeki bir varlık tarafından yazılmış olduğunun inandırıcı bir kanıtı olarak ele alırdık. Kitaplar kendi başlarına üreseler bile bu durum düşünce izleri içerdiklerini ortadan kaldırmaz. Benzer şekilde, Kleanthes'e göre, doğanın eserlerinde zekâyı ve tasarımı okuyabiliriz. Tanrı'nın varlığı ve öznitelikleri lehine doğanın sunduğu kanıtları, yalnızca kör bir dogmatik inkâr ederdi. Daha doğrusu Kleanthes böyle düşünür. Ne var ki, *Diyaloglar*'ın çoğunu, Kleanthes'in argümanına saldıran Philon ve bir ölçüde Demea kaplar.

TASARIM ARGÜMANINA ELEŞTİRİLER

Benzeşimin zayıflığı

Philon'un Tasarım Argümanına karşı kullandığı argüman, doğal dünya ya da doğal dünyanın bir kısmı ile insan yaratımları arasındaki görece zayıf benzeşime dayanır. Benzeşim kaynaklı argümanlar, karşılaştırılan iki şey arasında belirgin benzerliklerin bulunmasına dayanır. Benzerlikler görece yüzeyselse, onlara dayanılarak varılan sonuçlar da zayıf olur ve destek olarak bağımsız kanıtlara ya da argümanlara gerek duyar.

Bir evi incelersek, yapısından yola çıkarak bir inşaatçı ya da mimar tarafından tasarlandığı sonucu varmak oldukça makuldür. Çünkü bu tür bir nedenin (bir inşaatçı ya da mimar tarafından tasarlanma) meydana getirdiği benzer sonuçları (diğer binalar) yaşayıp gördük. Buraya kadar, benzeşim kaynaklı bir argüman kullandığımızda sağlam zemindeyiz. Ama evrenin tamamı ev gibi bir şeyle karşılaştırılınca, karşılaştırılan şeyler arasındaki benzemezlik öyle çarpıcıdır ki, ikisi arasındaki sözde benzeşime dayanan tüm sonuçlar tahminden başka bir şey olamaz. Yine de Kleanthes benzeşim kaynaklı bu tür bir argümanı, Tanrı'nın varlığının ve özniteliklerinin inandırıcı kanıtı olarak ele alır.

Sonuç üzerindeki sınırlamalar

Tasarım Argümanının altında yatan temel ilkeye göre, benzer nedenler benzer sonuçlar üretir. Doğal dünyanın parçaları ve bütünü bazı bakımlardan bir makineye benzediği için, bir makineyle aynı tür nedenlerden, yani akıllı tasarımdan kaynaklandığı sonucuna varmak akla uygundur. Ne var ki, Philon'un işaret ettiği gibi, bu ilke katı bir biçimde uygulanırsa, Kleanthes insanbiçimciliğin (insan dışı varlıklara ve bu durumda Tanrı'ya insani özellikler atfetme eğilimi) en uç biçimine mecbur olur.

Örneğin geleneksel teoloji Tanrı'nın kusursuz olduğunu öğretir. Ama ilahi tasarımcı ile insan tasarımcı arasındaki benzeşimi ciddiye alırsak, Tanrı'nın kusursuz olduğunu iddia ederken haklı olamayız; çünkü insan tasarımcıların kusursuz olmadığı açıktır. Bu durumda, tasarım argümanı bir yaratıcının varlığını kanıtlasa bile öznitelikleri konusunda hiç aydınlatıcı olmaz.

Başka bir örnek alalım: Geleneksel teoloji tektanrıcıdır. Ama en karışık büyük ölçekli insan projeleri, tasarımcı ve inşaatçı ekiplerin birlikte çalışmasının bir sonucu olarak gerçekleştirilir. Evrenin yaratılmasını açıklamaya çalışırken benzeşimden katı bir biçimde yararlanırsak, o zaman evrenin bir tanrılar ekibi

tarafından yaratıldığı önerisini ciddiye almak zorunda kalırız.

Alternatif açıklamalar

Philon, dünyadaki görünür düzenin ve tasarımın alternatif açıklamalarını da sunar. Bunların bir kısmı, kasten inanılması zor olanlar arasından seçilmiştir. Tasarım Argümanının sunduğu kanıtları dikkatle incelersek, bu alternatiflerini bertaraf edemediğini göstermek ister. Bu alternatiflerin kanıtları, Hıristiyan Tanrı'nın evrendeki düzen ve tasarımın kaynağı olduğunu gösteren kanıtlardan az değildir.

Örneğin bir noktada Philon, doğal seçilim çizgisinde bir evrim teorisi önermeye çok yaklaşır. Görünür tasarımın, kendilerini içinde buldukları çevreye iyi uyum sağlamayan hayvanların ölmesinden kaynaklanmış olabileceğini tahmin eder. Bu yüzden, çevrelerine iyi uyum sağlamış hayvanlar görünce şaşırmamalıyız. Hume'un *Diyaloglar*'ından neredeyse bir yüzyıl sonra, Darwin evrimle ilgili düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, pek çok bilim insanı gayri şahsi bir doğal seçilim teorisini, hayvanların ve bitkilerin sergilediği görünür tasarımın en iyi açıklaması olarak kabul etmiştir.

Philon'un kurcaladığı bir açıklama da, evreni kendi karnından ören dev bir örümcek açık-

lamasıdır. İddiası şudur: Düzenin ve görünür tasarımın, akıllı bir beyinden kaynaklanması zorunlu değildir. Örümcekler düzenli ve tasarımlı ağlar örer, ama karınlarından örerler. Bir örümcek ile evrenin yaratıcısı arasında benzeşim saçma görünebilir; Philon bunu kabul eder. Ama yalnızca örümceklerin yaşadığı bir gezegen olsaydı, bu açıklama düzenin en doğal açıklaması gibi görünürdü –tıpkı görünür tasarımın insan-benzeri düşünceden kaynaklandığının bize doğal görünmesi gibi.

Kötülük

Kötülük sorunu, Tasarım Argümanına en yıkıcı eleştirinin kaynağıdır. İyiliksever bir Tanrı bu kadar ıstırabın olduğu bir dünyayı nasıl tasarlamış olabilir? Philon, dört yanı acıyla dolu bir insan yaşamı tasvir eder. Kleanthes'in yanıtına göre, böyle bir acı kötünün iyisi olabilirdi. Şunu iddia eder: Tanrı'nın bu kadar potansiyel acı ve ıstırap dolu bir dünya tasarlamasının nedeni, alternatif bir dünyanın daha da kötü olacak olmasıydı. Ama Philon'un da ısrarla belirttiği gibi, her şeye gücü yeten bir Tanrı daha iyi bir dünya yaratabilirdi. Ya da en azından ölümlülere öyle görünüyor. Philon ıstırabın dört temel nedenini saptar; bunların hiçbiri zorunlu değildir ama hepsi, insanlık durumunun bir parçasıdır.

Birincisi öyle bir yapıdayız ki, bazı durumlarda eyleme geçmemiz için haz kadar acıya da ihtiyaç vardır. Anlaşılan öyle tasarlanmışız ki, örneğin aşırı susuzluk rahatsızlığı bizi su bulmaya güçlü bir biçimde teşvik eder; oysa diyor Philon, değişik derecelerde haz arzusuyla da harekete geçebilirdik. İkincisi, dünya, insan dünyası da dahil, "genel yasalar"a kesin bir biçimde uyar. Bunlar, fizik yasalarıdır. Her tür felaketin gerçekleşmesi, doğrudan bunun bir sonucudur. Yine de her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı, kuşkusuz müdahale edip bu tür olayları önleyebilirdi. Birkaç ufak düzeltme (bu yüzyılda Stalin'in ve Hitler'in beyninin birkaç parçasını ortadan kaldırmak gibi), çok daha az ıstırap bulunan çok daha iyi bir dünya ortaya çıkarırdı. Ama Tanrı müdahale etmemeyi seçti. Üçüncüsü, doğa bizi hayatta kalmak için asgari düzeyde ihtiyaç duyduğumuz kadar donatır. Bu durum, bizi koşullarımızdaki en ufak dalgalanmalara karşı kırılgan yapar. Philon'un öne sürdüğüne göre, ebeveyn benzeri iyiliksever bir Tanrı yiyecek ve doğal kuvvet gibi konularda bize daha cömert olanak sağlardı. Dördüncüsü Philon, evrenin tasarımında, en azından insan perspektifinden bakılınca, aleni bir kötü işçiliğe işaret eder. Bitkilerin yetişmesi ve bize su tedariki için yağmur zorunlu olmasına rağmen, çoğu kez taşkınlara yol açacak kadar şiddetli yağdığını görürüz. Bu ve diğer

birçok "tasarım hatası" Philon'u şu sonuca götürür: Evrenin yaratıcısı insanın ıstıraplarına kayıtsız olmalı. Tasarım Argümanı, *iyiliksever* bir yaratıcıya inancı haklı göstermeye yeterli kanıtları kesinlikle sunmaz.

İLK NEDEN ARGÜMANI

Diyaloglar'daki tartışmaların çok büyük bölümü Tasarım Argümanına odaklanmasına rağmen, Tanrı'nın varlığına ve doğasına ilişkin öne sürülen tek sözde kanıt bu değildir. Demea, "basit ve yüce apriori argüman" dediği, daha çok Kozmolojik Argüman ya da İlk Neden Argümanı olarak bilinen şeyin ateşli bir savunucusudur. Bu, var olan her şeyin varlığını açıklayan bir ön nedeni olması gerektiği varsayımıyla başlayan bir argümandır. Neden-sonuç zincirini zaman içinde geriye götürürsek, ya sonsuza gerilime olarak bilinen şeyde sürekli geri gideriz; ya nedensiz bir neden, var olması zorunlu olan bir neden buluruz. Demea birinci seçeneğin saçma olduğunu düşünür ve zorunlu olarak var olan nedensiz nedenin, her şeyin ilk nedeni ve Tanrı olduğu sonucuna varır. Kleanthes'in yanıtı şu argümanı içerir: Her şeyin bir ilk nedenini ararsak, evrenin kendisinden öteye gitmemiz gerekmez; ondan önce gelen bir neden öne sürmeye gerek yoktur. Ya

da başka bir şekilde ifade edersek, İlk Neden Argümanı zorunlu olarak var olan bir varlığın varlığını kanıtlasa bile Hıristiyanların geleneksel olarak kavradığı şekliyle Tanrı'nın, o neden olduğunu kanıtlamaz.

HUME ATEİST MİYDİ?

Diyaloglar'a dayanak Hume'un din konusunda tam olarak neye inandığını açığa çıkarmanın zorluğundan söz etmiştim. Philon, entelektüel olarak Hume'a en yakın karakter olmasına rağmen, Hume'un sözcüsü değildir. Hume'un birçok çağdaşı, onun bir ateist olduğunu sorgusuz kabul eder ve kuşkusuz, *Diyaloglar* o sağken yayımlanmış olsaydı, ateistliğinin inandırıcı kanıtı olarak kabul edilirdi. Bununla birlikte, Hume'un 1760'larda Paris'te utanmaz ateistlerle karşılaştığında, yaşamının sonuna doğru görüşlerinin değişmiş olma olasılığına rağmen, sahiden şaşkınlık yaşaması ilginçtir.

Resmi öğretisi, ılımlı kuşkuculuktu: Kanıtsız hiçbir şeyi doğru kabul etmeyen, ama hiçbir şey doğru kabul edilemezmiş gibi yaşamaya kalkışan kuşkucuların saçmalıklarına da varmayan ılımlı bir kuşkuculuk biçimi. Dinsel sorunlara uygulanan ılımlı kuşkuculuk ateizm yönüne işaret eder, ama oraya varmadan durur. Ilımlı bir kuşkucu, Tasarım Argümanını Hıris-

tiyan Tanrı'nın varlığının ya da özniteliklerinin kanıtı olarak kabul etmez. Tanrı'nın varlığına inancı dayandıracak yeterli kanıt yoktur demek, Tanrı'nın kesinlikle var olmadığını iddia etmekle aynı şey değildir. Hume ateizmi de dogmatik bir tutum, yani yeterli kanıtı bulunmayan bir tutum saymış olabilir. Hume, Philon ile birlikte, evrenin bir tür akıllı yaratıcıya sahip olduğuna gerçekten inanmış olabilir. Bununla birlikte insan aklının, eğer varsa o yaratıcının nasıl olabileceği konusunda bize ayrıntılı bilgi vermeye yetmediğine kesinlikle inanıyordu. Öbür dünya umudu beslemeden öldü.

TARİHLER

Bir önceki bölüme bakınız.

SÖZLÜK

Aposteriori argüman: Deneyim kaynaklı argüman. *Diyaloglar*'da Hume bu ifadeyi Tasarım Argümanına işaret etmek için kullanır.

Apriori argüman: Deneyimden çok akla dayanan argüman. *Diyaloglar*'da Hume bu ifadeyi İlk Neden Argümanına ya da Kozmolojik Argümana işaret etmek için kullanır.

Ateizm: Tanrı'nın ya da tanrıların var olmadığını öne süren inanç.

Benzeşim: İki şey arasında bir karşılaştırma. Benzeşim kaynaklı argümanlar, iki şey bazı bakımlardan benzerse, başka bakımdan da benzer olmalarının olası olduğu varsayımına dayanır.

Çoktanrıcılık: Birden fazla tanrının varlığına inanma.

Doğal din: Tanrı'nın varlığının bilimsel kanıtları olduğuna inanma; genellikle vahiy diniyle karşılaştırılır.

İlk Neden Argümanı: Her şeyin nedensiz bir ilk nedeninin olması gerektiği ve bunun da Tanrı olduğu iddiasına dayanan argüman.

İnancılık: Akla ya da argümana değil daha çok Tanrı'nın varlığına dair inanca güvenen kişilerin tutumu.

İnsanbiçimcilik: İnsan olmayanlara, bu örnekte Tanrı'ya insan nitelikleri atfetmek.

Kozmolojik Argüman: Tanrı'nın varlığı lehine, Tanrı var olmasaydı hiçbir şey var olmazdı fikrine dayanan argüman.

Tasarım Argümanı: Tanrı'nın varlığı lehine, doğal dünyadaki tasarım kanıtına dayanan argüman.

Teizm: Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve fevkalade iyiliksever olan tek Tanrı'nın varlığına inanç.

Tektanrıcılık: Tek Tanrı'nın varlığına inanç.

Vahiy dini: Mucizelerin, özellikle kutsal kitaplardaki mucizelerin tanıklığıyla Tanrı'nın varlığının tanıtlandığı inancı.

EK OKUMA

J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (Londra: Macmillan, 2. baskı, 1988): Hume'un felsefesinin bu yanıyla ilgili berrak bir genel bakış sunar ve *Diyaloglar*'da kullanılan argümanlarla ilgili kapsamlı bir tartışma içerir.

J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1982): Din felsefesine mükemmel bir giriş sunar ve Hume'un *Diyaloglar*'ıyla ilgili bir tartışma içerir.

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma'nın "Tikel Bir İlahi Takdir ve Gelecekte Bir Durum Üzerine" başlıklı XI. Bölümü, *Diyaloglar*'daki Tasarım Argümanı tartışmasıyla hem içerik hem edebi teknik bakımından önemli ölçüde örtüşür.

Michael Ignatieff, Hume'un ölümüne ilişkin duygulu bir anlatım sunar: "Metaphysics and the Marketplace," *The Needs of Strangers* (Londra: Vintage, 1994) içinde.

13

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

TOPLUM SÖZLEŞMESİ

"İnsan özgür doğdu ve her yerde zincire vuruludur." Bu, *Toplum Sözleşmesi*'nin ilk satırıdır ve geçen iki yüzyıl boyunca birçok kişinin kalbinde devrimci bir duygu uyandırdı. Yine de aynı kitapta beklenmedik bir düşünceyle, devletin genel iyiliğinden yana hareket edemeyenlerin "özgürleşmeye mecbur" edilmesi gerektiği düşüncesiyle dengelenir. Neyin sahiden devletin iyiliğine olduğunu belirlemenin güçlüğü göz önüne alındığında, bu düşünce baskıya izin vermek gibi görünüyor. Her iki düşünce de, Rousseau'nun felsefesinin uzlaşmaz doğasını iletir; o, tartışmalı, hatta tehlikeli düşünceleri ifade etmekten hiçbir zaman korkmadı. Bu tür görüşleri imzasız yayımlamanın âdet olduğu bir çağda, Rousseau kendi imzasıyla yazdı.

Bunun sonucunda birçok eseri yasaklandı ve sürekli kovuşturma korkusuyla yaşadı, birkaç kez güvenlik nedeniyle evinden kaçmak zorunda kaldı. Bu koşullarda paranoyak olması ve sonunda uluslararası bir komplonun kurbanı olduğuna inanması hiç de şaşırtıcı değildir.

Toplum Sözleşmesi'nde Rousseau'nun asıl amacı, meşru otoritenin kaynaklarını ve sınırlarını açıklamaktı. Devlete karşı görevlerimizin, bir toplum sözleşmesinden ya da bir "toplum antlaşması"ndan kaynaklandığına inanır; ki bu sözleşmeyle birey grupları siyasal bir yapıya; kendisini oluşturan insanların bireysel iradelerinin toplamından ibaret olmayan, ama kendine ait bir genel iradeye sahip bir bütüne dönüşmektedir.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Hobbes ve Locke da dahil olmak üzere, toplum sözleşmesi geleneğine mensup pek çok yazar gibi Rousseau da bu sözleşmeyi tarihsel bir olaymış gibi tarif eder. Bununla birlikte bu sözleşme fiili devletlerin nasıl yaratılmış olması gerektiğine ilişkin bir iddia olarak ortaya atılmaz; o, daha çok devletin temelinde yatan yapıyı ortaya çıkarma aracıdır. Rousseau tarihin bir anında insanların fiilen bir araya toplanıp pazarlık yaptıklarını söylemiyor; yal-

nızca yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkilerin en iyi, birlikteliğin varsayımsal kökeninin irdelenmesiyle anlaşılabileceğini söylüyor.

Bir devletin üyelerinin yaptığı temel anlaşma, kamu yararı için birleşecekleri anlaşmasıdır. Tek başına yaşamak yerine toplumun bir parçası olarak işbirliği yaptıklarında bireylerin kazanacakları çok şey vardır. Toplum, hayata ve mülkiyete koruma sağlar. Bu nedenle, bireylerin işbirliği yapıp bir devlet oluşturmaları için çok güçlü bir özendirici vardır.

İlk bakışta Rousseau, bir yanda bütün insanların toplumun dışında bile sahip olduğu özgürlüğü överken, aynı zamanda toplum içinde yaşamanın yararlarını vurguladığı için, birbiriyle bağdaşmaz iki ideal peşinde koşuyormuş gibi görünebilir. Doğal özgürlüğümüz, insanlığımızın zorunlu bir parçasıdır: Özgürlüğümüzden tamamen vazgeçersek ya da köleleşirsek tam insan olmaktan çıkarız. Toplum özgürlüğümüzü tamamen elimizden alsaydı, topluma katılmanın hiçbir anlamı olmazdı; çünkü süreç içinde insanlığımızı kaybederdik. Rousseau kendi önüne, özgürlüğümüzü feda etmeden bir devleti nasıl oluşturabileceğimizi açıklama görevini koymuştu. Bu olanaksız gibi görünebilir; çünkü bir toplumda yaşamanın özü, korunmanın yararlarından yararlanmak için doğal özgürlüklerinizin çoğundan vazgeçmenizdir. Bununla birlikte Rousseau, kendi

toplum sözleşmesi teorisinin, gerçek özgürlük ile toplumun meyvelerini bileştiren bir formül sunduğuna inanır. Anlatımının merkezindeyse genel irade öğretisi vardır.

GENEL İRADE

Bireyler bir toplum sözleşmesiyle devlete dönüştükten sonra, ortak hedefler sayesinde birleşirler. Genel irade, bir bütün olarak devletin dileğidir: Genel irade, kamu yararını amaçlar.

Genel irade kavramını, herkesin iradesiyle karşılaştırınca, anlaşılması daha kolay olabilir. Birlikte devleti meydana getiren bireyler, muhtemelen bireysel olarak kazançlı çıkacakları için belirli bir sonucu arzulayabilirler; örneğin hepsi bir vergi indirimi arzulayabilir. Bu durumda bütün bireylerin iradesi, vergileri azaltmaktır. Ne var ki, vergileri yüksek tutunca bütün devlet kazançlı çıkacaksa, kişisel çıkarları birleşen bireyler bu politikayı sürdürmek istememesine rağmen, o zaman yüksek vergi politikası genel iradedir. Kamu yararı için vergiler yüksek tutulmalı ve buna direnen herkes "özgür olmaya mecbur" edilmelidir. Benzer şekilde, arka bahçemden geçecek yeni bir yolun yapılmamasında bir birey olarak çıkarım olabilir. Ama yeni güzergâhın kamu yararı için en iyisi olduğu anlaşılırsa, devletin bir parçası olarak bir düzeyde bunu dilemeliyim.

Rousseau'nun felsefesi, kişisel çıkarları ve arzuları olan bireyler ile devletin bir parçası olan aynı bireyler arasına keskin bir ayrım koyar. Devletin bir parçası olma rolünde, genel iradeden ayrı düşmeye yer yoktur; böyle bir şey, kendi vicdanınızın aleyhine dönmeniz olurdu. Bir birey olarak sahip olduğunuz öz-çıkarcı arzular, daima genel iradenin daha yüksek amaçlarının hizmetinde olmalıdır. Genel irade kamu yararından yanadır ve devletin varlığının devam etmesi, devletin çıkarlarıyla çatışınca özel çıkarların bir tarafa bırakılmasına bağlıdır.

ÖZGÜRLÜK

Bu durum, en azından terimden genel olarak anlaşıldığı şekliyle özgürlüğe fazla yer bırakmaz gibi görünebilir. Devletin daha büyük iyiliği için kişisel arzularınızı feda etmeniz gerekiyorsa, o zaman hareket özgürlüğünüz çoğu kez sınırlı olacak gibi görünür. Rousseau'nun, genel iradeyi kabul etmek istemediklerinde insanların özgür olmaya zorlanmasını savunmaktan mutlu olduğunu gördük. Bununla birlikte Rousseau, bu devlet örgütlenmesinin özgürlüğü azaltmaktan çok uzak olduğunu, aksine özgürlük getirdiğini savunur. Genel iradeye uygun hareket etmek, en önemli özgürlük biçimidir. Bu, toplum dışında hoş görülebilir salt arzula-

rınızı doyuma ulaştırmaya karşıt olarak, uygar özgürlüktür. Ona göre, böyle bir özgürlüğe zor yoluyla ulaşmada bir paradoks yoktur.

YASA KOYUCU

Devletin başarısı ve devamlılığı, anayasasının doğasına bağlıdır. İyi ve uygun yasalar, devletin varlığını sürdürmesi bakımından çok önemlidir. Rousseau, bu yasaların bir yasa koyucu tarafından yaratılmasını önerir. İyi yasa koyucu, gelişen bir devleti olanaklı kılarak halkın dönüşmesini sağlayan dikkate değer bir bireydir. Rousseau, yasa koyucunun tek işlevinin devletin yasalarını yazmak olması gerektiğini öne sürer. Aynı zamanda egemen de olan bir yasa koyucu, güç kazanacağını bilerek yasaları kendi çıkarlarına göre bükmeye kapılabilir. Ayrıca yasa koyucu, hizmet ettiği ülkenin ve halkın doğasını hesaba katmayan ideal yasalar da yapmamalıdır. Yasalar koşullara uygun olmalıdır.

HÜKÜMET

Hükümet egemenden açıkça ayırt edilmelidir. Hükümet salt yürütme organıdır. Yani hükümet, egemenin sağladığı genel politikaları hayata geçiren bireyler grubudur. Egemen, devlet genel iradeyi aktif bir biçimde gözettiği zaman

Rousseau'nun ona verdiği addır. Kusursuz olmayan devletlerde egemen başka bir biçim alabilir; ama Rousseau'nun ideal devletinde her yurttaştan oluşur. Onun "egemen" sözcüğünü kullanması, bizim için yalnızca "hükümdar" anlamına gelebileceği için, oldukça kafa karıştırıcı olabilir. Ama Rousseau, egemen yetkinin bir hükümdara verilmesi gerektiği düşüncesine tamamen karşıydı. *Toplum Sözleşmesi*'nin yıkıcı sayılmasının bir nedeni, halkın yönetimini savunması ve kalıtsal monarşi düşüncesine açıkça saldırmasıydı.

ÜÇ YÖNETİM TİPİ

Rousseau olası üç yönetim tipini irdeler; ama pek çok fiili devletin üç tipin bir karışımını kullandığını da kabul eder. Bu üç temel tip demokrasi, aristokrasi ve monarşidir. Birçok siyaset teorisyeninden farklı olarak Rousseau her devlete tek bir yönetim biçimi tarifi vermez; koşulları, devletin büyüklüğünü, halkın doğasını, geleneklerini ve benzeri şeyleri hesaba katan belirli bir esneklik uygun olur. Bununla birlikte yönetim tiplerini derecelendirir ve seçimli bir aristokrasiyi diğerlerine açıkça tercih eder.

Demokrasi

Birleşik Krallık ve Amerika Birleşik Devletleri'nin yönetimleri genellikle "demokratik" olarak tarif edilmesine rağmen, Rousseau büyük olasılıkla onları seçimli aristokrasi sayardı. Rousseau "demokrasi"yle doğrudan demokrasiyi, yani her yurttaşın her konuda oy verme hakkına sahip olduğu sistemi kasteder. Açıkçası böyle bir sistem ancak çok küçük ve karar verilecek işlerin görece basit olduğu bir devlette işleyebilir; aksi durumda, tüm yurttaşları bir araya toplayıp yönetim işlerini kabul ettirmenin lojistiği, bütün diğer faaliyetleri boğardı. Rousseau, pratik zorlukların üstesinden gelinebilirse, böyle bir doğrudan demokrasinin çekiciliğini kabul eder; ama "böylesi kusursuz bir yönetim"in ölümlülerden çok tanrılara uygun olduğuna işaret eder.

Aristokrasi

Rousseau üç tip aristokrasi kabul eder: doğal, seçimli ve kalıtsal; ama biz "aristokrasi" sözcüğünü genellikle yalnızca sonuncusunu tarif etmek için kullanırız. Rousseau kalıtsal aristokrasinin en kötü, seçimli aristokrasinin en iyi aristokrasi olduğunu düşünür. Seçimli aristokrasi, işe uygunlukları nedeniyle seçilmiş bir grup bireyin yönetimidir. Seçimler, özel çıkarlarını kamu yararının önüne koyanların uzun süre iktidarda kalma riskini azaltır.

Monarşi

Monarşi yönetim yetkisini bir bireyin eline verir. Bu sistemin birçok asli tehlikesi vardır. Örneğin Rousseau, hükümdarların yetkin memurları atamama, işe yatkınlıktan çok sarayda bırakılan iyi izlenim temelinde seçim yapma eğiliminde olduklarını savunur. Bunun sonucu da kötü yönetimdir. İktidarı çocuklara, ucubelere ya da geri zekâlılara devretme riskini her zaman taşıyan kalıtsal monarşiler konusundaysa özellikle katıdır; bu, kralların ilahi hakkına, kalıtsal monarşinin Tanrı'nın iradesi olduğu düşüncesine inananların duymak istemeyeceği bir görüştür.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Özgürlük

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne yöneltilen yaygın eleştiriye göre, aşırı bir baskıyı meşrulaştırıyor gibi görünür; özgürlük koşullarını sağlamak yerine, totaliter yönetimlere özgürlükleri kaldırması için bir gerekçe vermektedir. Yalnızca "özgür olmaya mecbur etme" ifadesinin uğursuz içerimleri değil, devletin ahlaka uyulmasını sağlamaktan sorumlu bir sansürcü

çalıştırması gerektiği önerisi de bu görüşü destekler. Rousseau'nun kutladığı uygar özgürlüğün, aşırı baskı olduğu ortaya çıkabilir; "özgürlük" sözcüğünün vaat ettiği hoşgörüyü kesinlikle içermesi gerekmiyor. Bunun öyle olup olmaması, genel iradenin doğasına bağlı olacaktır.

Ama bu Rousseau'nun baskıcı yönetim için bir çerçeveyi bilinçli olarak teşvik ettiğini söylemek değildir. Onun samimi amacı, hem özgürlük hem toplumun yararlarını sunacak bir durumu tarif etmekti. Bununla birlikte, baskıyı destekleyebilmesi sisteminin bir zayıflığıdır.

Genel iradeyi nasıl keşfederiz?

Bireysel çıkarlarımızı genel iradeye feda etmeyi kabul etsek de bu genel iradenin ne olduğunu keşfetme sorunu hâlâ yerinde duracaktır. Rousseau'nun öne sürdüğüne göre, halk herhangi bir konuda birbirine danışmadan oy verirse, çoğunluk oyu genel irade yönünde olur; yani deyim yerindeyse küçük çıkar farklılıkları birbirini dengeler. Ama bu akla uygun görünmüyor; en azından halkın tam bilgilendirilmesini gerektiriyor. Üstelik, halkın hizipler oluşturmadan oy vereceğini beklemek de gerçekçi değildir. Bu yüzden, neyin kamu yararına olduğuna karar verme şeklindeki pratik sorunla baş başa kalırız. Kamu yararını keşfetme olanağı olmazsa, Rousseau'nun tüm teorisi parçalanır.

TARİHLER

1712 İsviçre'de, Cenevre'de doğdu.
1762 *Toplum Sözleşmesi*'ni yayımladı.
1778 Fransa'da, Ermenonville'de öldü.

SÖZLÜK

Aristokrasi: Konumlarını doğaya, seçime ya da kalıtıma borçlu olan bir seçkin yöneticiler grubu.

Demokrasi: Rousseau'ya göre bu, tüm yurttaşların her önemli karara doğrudan katılımı anlamına gelir.

Egemen: Hükümdarla karıştırılmamalıdır. Rousseau'ya göre egemen, ideal olarak, genel iradenin peşinde giden devlettir.

Genel irade: Kamu yararına olan her şey. Herkesin iradesiyle karıştırılmamalıdır.

Herkesin iradesi: Tikel yurttaşların arzuladığı şeyin toplamı. Bunun genel iradeyle örtüşmesi gerekmez: Herkesin iradesi, bireyler çoğu kez bencil tercihler yaptığı için, genel çıkara uygun olmayabilir.

Monarşi: Kaderini genellikle kalıtım temelinde seçilen bir hükümdara emanet eden devlet. Rousseau monarşiye şiddetle karşıydı.

Toplum sözleşmesi: Bireylerin ortak çıkarlarla bir arada tutulan bir devlet oluşturmak üzere bir araya gelme anlaşması.

Yasa koyucu: Devletin anayasasını yazma görevi verilen istisna birey.

Yürütme: Devlet politikalarını hayata geçirmekten sorumlu olanlar.

EK OKUMA

Robert Wokler, *Rousseau* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters dizisi, 1995): Rousseau'nun düşüncesine kısa bir giriştir.

Timothy O'Hagan, *Rousseau* (Londra: Routledge, Arguments of the Philosophers dizisi, 2000): Rousseau'nun felsefesine ilişkin daha önemli bir çözümlemedir.

N. J. H. Dent, *A Rousseau Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992): Rousseau'nun başlıca felsefi kavramlarını berrak bir biçimde açıklayan çok yararlı bir referans kitabıdır.

Rousseau'nun otobiyografisi olan *İtiraflar* (ilk kez 1782'de yayımlandı) onun yaşamına ilişkin dikkate değer bilgiler verir.

Leo Darmosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius* (New York: Mariner, 2007): Rousseau'nun düşüncelerini yaşamıyla ilişkilendiren mükemmel bir biyografidir.

David Edmonds ve John Eidnow, *Rousseau's Dog* (Londra, Faber, 2006): Rousseau'nun karakterini David Hume'la ünlü kavgası üzerinden açığa vuruyor. Hem Darmosch'un hem de Edmonds ve Eidnow'un kitapları şiddetle önerilir.

IMMANUEL KANT

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ

Immanuel Kant kendi yaklaşımını felsefede "Kopernikçi devrim" olarak tarif etmişti. Kopernik, güneşin dünyanın etrafında değil, dünyanın güneşin etrafında döndüğünü öne sürmüştü. Kant'ın devrimci düşüncesine göreyse, yaşadığımız ve algıladığımız dünya basitçe bizden bağımsız var olamayıp, daha çok algılayanın zihninin niteliklerine bağlıdır.

Dünyaya pembe renkli gözlüklerle bakarsanız, her şey pembe görünür. Kant'tan önce birçok filozof, dünyayla ilgili bilginin çok büyük ölçüde pasif alıcısı olduğumuzu varsaymıştı. Kant ise aksine, dünyayı algılayanlar olarak her deneyimimize belli özellikler yüklediğimizi öne sürdü. Dünyayı zaman içinde düzenlenmiş neden ve sonuç ilişkilerini kapsayan dünya olarak

yaşamamız ve algıladığımız nesnelerin uzaysal olarak birbiriyle ilişkili olması, deneyim sahibi olmanın bir koşuludur. Neden ve sonuç, zaman ve uzay, dünyada bulunan ve bizden bağımsız var olan şeyler değil, daha çok algılayan öznenin yaptığı katkıdır. Taktığımız "gözlükler" tüm deneyimimizi renklendirir. Benzeştirmeyi daha ileri götürürsek, bir şekilde "gözlükleri" çıkarsaydık, hiçbir şeyi deneyimleyemezdik.

Saf Aklın Eleştirisi, adının da gösterdiği gibi, tek başına akılla gerçekliğin doğasını keşfedebileceğimizi öne süren düşünceye yönelik bir saldırıdır. Kant'ın vardığı sonuca göre, bilgi hem duyu deneyimini hem algılayanın katkıda bulunduğu kavramları gerektirir. Biri olmadan diğeri işe yaramaz. Özellikle, görünüş dünyasının ötesinde neyin bulunduğuna ilişkin metafizik kurmaca, deneyime dayanmadıkça değersizdir. Saf akıl, aşkın bir gerçekliğin nihai doğasının anahtarını vermez.

Özenle tasarlanmış "mimari"sine ya da yapısına rağmen, bu kitap karmaşıktır ve izlenmesi zordur. Zorluğun bir kısmı, konunun zorluğundan ve Kant'ın insan bilgisinin sınırlarını soruşturuyor olmasından kaynaklanır; ama zorluğun büyük bölümü onun teknik bir dil kullanmasının ve çapraşık üslubunun sonucudur. Okumayı zorlaştıran bir diğer özellik de bölümlerin birbiriyle bağlantılı olmasıdır; kitabı tam olarak anlamak, bütün bölümlerini ve

ilişkilerini bilmeyi gerektirir. Burada, başlıca temalarından yalnızca bazılarını kısaca açıklamaya yer vardır.

SENTETİK APRİORİ

David Hume gibi ampirist filozoflar iki tür bilgiyi ayırt ettiler: İdeaların ilişkileri ve maddi konular. İdeaların ilişkileri, bütün kangurular hayvandır gibi, tanım gereği doğru olan bilgiyi veriyordu. Kanguru deneyimine sahip olmaktan bağımsız olarak bunun doğruluğundan emin olabiliriz. "Kanguru" tanımından bu sonuç çıkar. Birisi hayvan olmayan bir kanguru keşfettiğini iddia ederse, öykünün doğruluğunu kontrol etmeden, "kanguru"nun anlamı konusunda kafalarının karışık olduğunu biliriz. Kant "bütün kangurular hayvandır" gibi önermelere "analitik" der.

Hume'un kabul ettiği diğer bilgi türünün örneği, "bazı bekârların oyma koleksiyonu vardır" bilgisidir. Böyle bir önermenin doğru olup olmadığını belirlemenin yolu, bir tür gözlem yapmaktır. Böyle bir gözlemden bağımsız olarak, bu önermenin doğru olup olmadığını söyleyemezsiniz. Ama dünyanın bir yanıyla ilgili bir önermedir. Hume'a göre yalnızca iki olanak vardır: Önermeler analitik ya da ampirik olmak zorundadır. İkisi de değilse bilgiye hiçbir katkıları olmaz.

Hume'un eserini okuyunca "dogmatik uykusundan" uyandığını söyleyen Kant, üçüncü bir bilgi tipini, sentetik apriori dediği şeyin bilgisini kabul eder. "Sentetik" sözcüğü "analitik"e karşıt kullanılır. Bir önerme tanım gereği doğru değilse, o zaman sentetiktir. *Apriori*, Kant'ın deneyimden bağımsız doğru olduğu bilinen herhangi bir bilgiye işaret etmek için kullandığı Latince bir sözcüktür ve deneyimden edinilmiş anlamına gelen *aposteriori* sözcüğünün karşıtıdır. Hume gibi bir ampiriste, sentetik apriori tuhaf görünürdü. Bir önerme apriori ise zaten analitik olması gerektiğini düşünürdü. Oysa Kant aksini düşündü.

Birkaç örneğe daha bakmak, Kant'ın ne demek istediğini anlamayı kolaylaştırabilir. Hume'un yalnızca iki olanağa izin verdiği yerde, Kant üç olanağa izin verdi: analitik apriori, sentetik aposteriori ve sentetik apriori. Analitik apriori, "bütün kangurular hayvandır" gibi yargıları kapsar ve dünyayla ilgili bize yeni bilgi vermez. Bir hayvan olma ideası, Kant'ın ifadesiyle, bir kanguru ideasında "kapsanır." Sentetik aposteriori ise, aksine "bütün filozoflar gözlük takar" gibi ampirik yargılar dünyasıdır. Bu, doğrulamak ya da yanlışlamak için gözlemi gerektirir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın ana ilgi konusu olan sentetik apriori ise zorunlu olarak doğru olan ve deneyimden bağımsız olarak doğru oldukları bilinebilen, ama yine de

dünyaya ilişkin bize sahici bilgi veren yargılardan oluşur. Kant'ın sentetik apriori örnekleri büyük ölçüde matematikten alınmış örnekleri (örneğin 7 + 5 = 12 eşitliği gibi) ve "her olayın bir nedeni olmalıdır" gibi örnekleri kapsar. Kant, "her olayın bir nedeni olmalıdır" ve "7 + 5 = 12" önermelerinin zorunlu olarak doğru olduklarını iddia etti; ama yine de bu önermeler dünyayla ilgili bilgi verirler ve bu yüzden ikisi de analitik değildir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin amacı, bu tür sentetik apriori yargıların nasıl olanaklı olduğunu araştırmaktır. Biz ya da bilinçli başka varlıkların, deneyime sahip olmamız için, neyin doğru olması gerektiğine ilişkin bir açıklama, bunun yanıtı olur.

GÖRÜNÜŞLER VE KENDİNDE ŞEY

Kant, deneyimlediğimiz dünya (fenomen*ler* dünyası) ile onun ötesinde, altta yatan gerçekliği ayırt eder. Altta yatan gerçeklik "*numenler*"den oluşur; onlara erişimimiz olmadığı için haklarında hiçbir şey söyleyemeyiz. Fenomenlerin bilgisiyle sınırlıyız; numenlerse ebediyen bizim için gizemli kalmalıdırlar. Dolayısıyla gerçekliğin nihai doğasıyla ilgili metafizik spekülatif düşünce yanlıştır; çünkü numenal dünyanın özelliklerini betimlemeye soyunur ve bizim bahtımıza düşense tamamen fenomenler dünyasında oturmaktır.

Bununla birlikte, bizler dünyayla ilgili duyusal bilginin pasif alıcıları değiliz. Algılamak, veri almaktan fazlasını gerektirir. Alınan tanınmalı ve düzenlenmelidir. Kant'ın terminolojisiyle, görüler kavramların altına getirilir. Kavramlar olmasa deneyim anlamsız olurdu; onun ifadesiyle "içeriksiz düşünceler boştur, kavramsız görüler kördür." Önümdeki kelime-işlemcinin bilgisine, görüsüz (ona ilişkin duyusal deneyim olmadan) sahip olamam; ama onu tanıyabilmem ve ne için olduğunu yeniden-tanıyabilmem de gerekir; ki bu da onu bir kavramın altına getirmeyi gerektirir. Zihnimin görülerle ilgili olan yetisi duyusallıktır; kavramlarla ilgili olanıysa anlama yetisidir. Duyusallık ile anlama yetisinin işbirliği yapmasıyla da bilgi olanaklı olur.

UZAY/ZAMAN

Uzay ve zaman, Kant'ın terminolojisinde, görü biçimleridir. Kendinde-şeyde bulunan nitelikler değil, daha çok deneyimimizin zorunlu özellikleridir. Algılayanın yaptığı katkılardır. Başka bir deyişle, pencereden sokağa bakıp oyun oynayan çocuklar gördüğümde, çocukların içinde oyun oynadığı uzayın bana, benim katkıda bulunduğum bir şey değil, daha çok gerçekliğin bir özelliğiymiş gibi görünmesine

rağmen, Kant'ın görüşüne göre, olup bitenin bilgisine sahip olmam için algımı uzay bakımından düzenlemek zorundayım. Uzaysal olmayan bir algıya sahip olamam. Benzer şekilde, olayların zaman içindeki düzeni, algıladığım şeyin asli bir niteliği değil, daha çok görülere uyguladığım bir şeydir.

KATEGORİLER

Kant on iki kategori saptar; töz ve neden-sonuç kategorileri de bunlara dahildir. Bunlar, görüleri kavramların altına getirmeye olanak veren şeylerdir. Bunlar apriori kavramlardır. Algılayanın deneyime katkılarıdır. Örneğin bütün deneyimimizin nedenler ve sonuçlar bakımından anlaşılabilirliği, yalnızca maddi bir olgu değildir; bu, deneyim sahibi olmanın zorunlu bir koşuludur ve bizim, algılayan özneler olarak, dünyada basitçe keşfetmekten çok katkıda bulunduğumuz bir şeydir. Kategoriler görü biçimleriyle (uzay ve zaman) birlikte, deneyim sahibi olmak istiyorsak takmamız gereken pembe gözlüklerdir; ama dünyanın, deneyimin bütün öznelerinden bağımsız bir özelliği olarak var olmazlar. Onlar kendinde-şeyin ya da numenal dünyanın gerçek özellikleri değil, bilinçli öznelerin katkılarıdır.

TRANSENDENTAL DEDÜKSİYON

Saf Aklın Eleştirisi'nin en önemli bölümlerinden biri, ne yazık ki, aynı zamanda en bulanık ve çözülmesi en zor bölümdür. Bu, kategorilerin transendental dedüksiyon bölümüdür. Bu argüman başarılıysa, dış dünyayla ilgili kuşkuculuğun (algıladığımız herhangi bir şeyin nesnel olarak var olup olmadığıyla ilgili felsefi kuşku) kendi kendini yenilgiye uğrattığını tanıtlar. Kant'ın kalkıştığı şey, ne olursa olsun her deneyimin kategorilere uyması gerektiğini ve bu şekilde oluşan deneyimin, her bir bireyin salt kişisel öznel bir yaratımı değil, nesnel bir dünyanın deneyimi olduğunu kanıtlamaktır. Dış dünya kuşkucuları kendi deneyimlerinden yola çıkar ve deneyimin salt bir yanılsama olmayıp, gerçekten bir dış dünya deneyimi olduğunu kanıtlayamadıklarını öne sürerler. Kant, bu tür kuşkucuların deneyimden yola çıktıkları için, kendi yaklaşımlarını zayıflattıklarını öne sürer: Her zaman kategorilerle kavranan nesnel bir dış dünyanın varlığı, herhangi bir deneyime sahip olmamızın bir koşuludur.

Kategorilerin transendental dedüksiyonu, Kant'ın kitap boyunca kullandığı argüman tipinin, yani transendental argümanın bir örneğidir. Bunu, Kant'ın görünüşün ötesinde bulunanı anlatmak için kullandığı "transendent" sözcüğüyle birbirine karıştırmamak önemlidir.

Transendental argüman, deneyimimizin bazı yanlarından, bu tür bir deneyime sahip olmamız için zorunlu olarak öyle olması gereken şeyle ilgili sonuçlara geçen argümandır. Başka bir deyişle, yaşadığımız türden deneyimlere sahip olmamız gerçeğinin neyi varsaydığını ortaya çıkarır.

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Transendental dedüksiyon anlaşılmazlıktan ötürü başarısız olur

Sayısız yorumcunun ve yeniden-kurucunun dikkatine rağmen, Kant'ın transendental dedüksiyonu ve vardığı sonuç, umutsuz ölçüde bulanık kalır. Bu, talihsizliktir. Kant deneyimimizi ve deneyimimizin kaynaklarıyla ilgili kuşkuculuğu çürütmeyi başarmış ve bunu ölümlüler için anlaşılabilir bir biçimde yapmış olsaydı, bunun muazzam bir anlamı olurdu.

Metafizik konusunda tutarsız

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin büyük bölümü, rasyonalist metafiziğe, yani gerçeklikle ilgili, tek başına saf düşünceyle aşkın bir gerçeklikle ilgili bilgi edinebileceğiniz varsayımına dayanan spekülatif düşünceye karşıdır. Yine

de Kant bazen, diğer metafizikçilere yönelttiği suçu işler. Numenlerin varlığını postulat olarak kabul eder; ama bu, Berkeley'in gösterdiği gibi, deneyimimizden varılabilecek sonucun ötesine geçiyor. Başka bir deyişle, görünüş perdesinin arkasında numenlerin var olduğunu varsaymakla Kant, başka yerlerde tiksindiğini açıkça belirttiği spekülatif metafiziğe farkında olmadan gömülüyordu.

Bu tutarsızlık, Kant'ın birbiriyle bağlantılı düşünce sistemine yıkıcı bir eleştiri gibi görülebilir; ama yakın zamanda birçok yorumcu, Kant'ın birçok felsefi içgörüsünün kurtarılabilir, tutarlı ve aydınlatıcı bir biçimde yeniden kurulabilir olduğunu öne sürmektedir.

TARİHLER

1724 Prusya, Königsberg'de doğdu.
1781 *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayımladı.
1785 *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni yayımladı.
1804 Königsberg'de öldü.

SÖZLÜK

Analitik: Tanım gereği doğru.

Aposteriori: Ampirik olarak keşfedilen.

Apriori: Deneyimden bağımsız olarak bildiğimiz her şey.

Fenomenler: Algılayabildiğimiz şeyler. Fenomen dünyası, bize göründüğü şekliyle dünyadır. Numenal dünyayla, görünüşlerin arkasında gerçekten var olduğu şekliyle dünyayla karşılaştırılır.

Görü biçimleri: Uzay ve zaman.

Görüler: Ham deneyim verileri.

Kategoriler: Deneyime uygulanması zorunlu olan (daha sıradan birçok kavramdan farklı olarak) çok genel kavramlar. Kant'a göre, töz ve neden-sonuç kategorileri de dahil, bu türden on iki kategori vardır.

Kavramlar: Benzer görüleri tanımamıza ve deneyimimizi anlamlandırmamıza olanak veren sınıflandırma kuralları.

Numenler: Kendinde-şeyler. Görünüşlerin arkasında bulunan erişilmez gerçeklik.

Sentetik: Tanım gereği doğru olmayan.

Transendental argüman: Fiilen var olandan, bu nedenle var olması gerekene giden argüman.

Transendental dedüksiyon: Kant'ın algılayanlardan bağımsız nesnel bir gerçekliğin varlığını tanıtladığı varsayılan argümanı.

EK OKUMA

T. E. Wilkerson, *Kant's Critique of Pure Reason: A Commentary for Students* (Oxford: Oxford University Press, 1976; gözden geçirilmiş 2. baskı, Londra: Thoemmes, 1998): Bu kitaba çok yararlı

bir giriştir. Anlaşılır ve uyarıcıdır; Kant'ın düşüncelerini yakın zamandaki tartışmalarla ilişkilendirir.

Roger Scruton, *Kant* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters dizisi, 1982) ve S. Körner, *Kant* (Harmondsworth: Penguin, 1955): Her ikisi de bir bütün olarak Kant'ın felsefesine iyi birer giriştir.

Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (Londra: Routledge, Philosophy Guidebook [Felsefe Rehberi] dizisi, 1999): *Saf Aklın Eleştirisi*'ne daha ayrıntılı bir giriştir.

15

IMMANUEL KANT



AHLAK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

İyi niyetler önemlidir. Bir eylemin ahlaklılığı sonuçlarıyla değil, yalnızca arkasındaki niyetlerle belirlenir. Ahlaklılık nesneldir. Bir zevk ya da kültür meselesi değildir, bütün rasyonel varlıklar için eşit ölçüde geçerlidir. Immanuel Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin amacı, "üstün ahlak ilkesi" dediği şeyi, yani koşulsuz buyruğu kanıtlayarak bu iddiaları makul hale getirmektir. Kitap, ahlak felsefesi üzerine daha karmaşık ve ayrıntılı eserine kısa bir giriş olarak yazıldı. Ödeve-dayalı ya da deontolojik bir ahlak teorisinin titiz bir ifadesi olarak zamana yenik düşmemiştir.

İYİ İRADE

Dünyada kayıtsız iyi olan tek şey, iyi bir iradedir. Kant'ın bununla demek istediği şudur: İyi niyetler koşulsuz iyidir. Onun dışında iyi olan her şey, yalnızca belli koşullarda iyidir. Örneğin cesaret, sahip olunacak iyi bir öznitelik sayılabilir, ama kendi başına zorunlu olarak iyi değildir; iyiliğini garanti etmek için iyi niyetlere, yani iyi bir iradeye gerek vardır. İktidar, zenginlik ve onur iyi olabilir; ama eşit ölçüde iyi bir irade olmazsa, hepsi kötü amaçlara hizmet edebilir.

İyi irade, neden olduğu herhangi bir şeyden ötürü değil, kendi başına iyidir. Bu yüzden Kant, niyetlerimizin iyi olması koşuluyla, "azıcık bir üvey annelik doğası"nın yapmaya koyulduğumuz şeyi yapmamızı önleyip önlememesinin, ahlaki bakış açısından önemli olmadığını söyler. Bütün iyi niyetlerimiz, kontrolümüz dışındaki olaylar tarafından boşa çıkarıldığında bile, iyi irade iyi bir mücevher gibi parlar.

Bu görüş, John Stuart Mill'in (daha sonraki bir bölümde tartışılacak) faydacılığı gibi sonuççu ahlak teorileriyle çelişir. Bu teoriler bir eylemin ahlaki değeri hakkında, fiili ya da olası sonuçlarına göre yargıda bulunur. Ne var ki, Kant'a göre bu yanlıştır. Sonuçlar, yaşamın diğer birçok yanıyla ilgili olmalarına rağmen, ahlaki değer takdirleriyle bir ilgileri yoktur.

ÖDEV VE EĞİLİM

Tek uygun ahlaki eylem itkisi, ödev duygusudur. Bazı kişilerin eylemleri dışarıdan ödevlerine uygundur, ama içeriden yalnızca kendi çıkarlarına göre hareket ederler. Bu yüzden, örneğin kurnaz bir bakkal deneyimsiz bir müşteriyi kazıklamaz; çünkü eninde sonunda bunun ticaret için kötü olduğunu bilir. Bu, ödev duygusuyla hareket etmek değil, basirete –aydınlanmış çıkara– göre hareket etmektir. Ödev güdüsüyle hareket etmek, başka bir güdüden ötürü değil, yapılması gereken doğru şeyin bu olduğunu bildiğiniz için hareket etmektir.

Ödev, salt eğilimle karşıtlık içindedir. Bazı insanların hasbelkader sevecen doğaları vardır; muhtaçları görürlerse, yürekleri sızlayıp yardım ederler. Kant, yalnızca sevecen eğilimlerden ötürü yapılan eylemlerin *ahlaki* bir değerinin olmadığını söyler. Ödev güdüsü her şeyden önemlidir. Duygudaşlığa ya da sevecenliğe doğal eğilimleri olmayan, ama ödev duygusundan ötürü başkalarına yardım eden biri ahlaki olarak övgüye değerdir; salt eğilimden ötürü hareket edenler, o eğilimler ne kadar hayranlık verici olursa olsun, ahlaki hareket etmiyorlardır.

Kant'ın bu şaşırtıcı ifadeler için gösterdiği neden şudur: Ahlaklılık her rasyonel varlığa açıktır; ama eğilimlerimiz, bilinçli denetimi-

mizin dışındadırlar. Eninde sonunda, sevecen bir doğaya sahip olup olmamanız bir şans meselesidir. Hıristiyanlığın "komşunu sev" buyruğunu yeniden yorumlayıp, buradaki sevgi türünün *pratik* dediği sevgi olduğunu; yani coşkusal bir tutum olan *patolojik* bir sevgiden çok, bir ödev duygusuyla hareket etmek olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, İsa Mesih "komşunu sev" dediğinde size komşunuzla ilgili ne hissetmeniz gerektiğini anlatmıyor, daha çok ödev duygusuyla hareket etmenizi buyuruyordu.

MAKSİMLER

Bir eylemin ahlaki değerini belirleyen şey, eylemin sonucu değil, o eylemi güdüleyen temel ilkelerdir. Kant bu tür ilkelere maksim diyor. Aynı davranış, çok farklı maksimlerin sonucu olabilir. Tikel bir olayda "Her zaman doğruyu söyle" maksimine uygun hareket edip bana doğruyu anlatabilirsiniz; ama eğer "Yalan söylemenin yanına kâr kalabileceğine emin olmadıkça her zaman doğruyu söyle" maksimine uygun hareket ediyor olsaydınız, bu durumda da davranışınız farklı olmazdı. Yalnızca birinci maksim ahlakidir. Kant, koşulsuz buyruğuyla ahlaki maksimleri diğerlerinden ayırmanın bir yolunu sunar.

KOŞULSUZ BUYRUK

Ahlaki ödev, ahlak yasasına saygıdan kaynaklanır. Ahlak yasası, Kant'ın koşulsuz buyruk dediği şeyle belirlenir. Hipotetik bir buyruk, "başka insanlardan saygı görmek istiyorsan, o zaman sözlerini tutmalısın" gibi bir önermedir. Koşulsuz buyruk ise, aksine, "sözlerini tut" gibi bir emirdir; koşulsuz ve amaçlarınızdan bağımsız uygulanır. Kant, bütün ahlaki eylemlerimizi besleyen tek temel koşulsuz buyruk olduğunu düşünür. Bu buyruğun birkaç formülasyonunu verir.

Evrensel ahlak yasası

Koşulsuz buyruğun ilk formülasyonu, "Yalnızca evrensel bir yasa olmasını dileyebildiğin bir maksime göre hareket et" şeklindedir. Buradaki "dilemek" sözcüğü "istemek"ten çok farklıdır: *rasyonel* niyet demektir. "Yasa" ile, hukuksal bir yasadan çok ahlaki bir yasayı kast eder (ahlak yasalarını çiğneyen birçok eylem kusursuz ölçüde hukuksaldır). Düşünce şudur: Bir maksim sahiden ahlakiyse, uygun ölçüde benzer koşullarda, herkes için geçerli olmalı, evrenselleştirebilmelidir. Sizin için özel bir istisna oluşturmadığı ölçüde, gayri şahsi de olmalıdır. Bir eylem ahlaken yanlışsa, siz de dahil herkes için ahlaken yanlıştır. Bir eylem ahlaken doğ-

ruysa, uygun ölçüdeki benzer koşullarda herkes için ahlaken doğrudur.

Koşulsuz buyruğun bu formülasyonunun içerimlerini açıklamak için Kant, tutma niyetinde olmadığınız sözler verme örneğini kullanır. Bazen böyle sözler vermeyi uygun görebilirsiniz; ama diyor Kant, "sıkışınca sözünü tutma" maksimini herkes için rasyonel olarak isteyemezsiniz. Maksim evrensel kabul görseydi, o zaman bütün söz verme kurumunun altı oyulurdu. Kendi kendini yenilgiye uğratmak olurdu. Kimsenin sözünü tutacağına güvenemezdiniz. Bu yüzden bu maksim ahlaki olamaz; evrensel bir yasa olarak onu isteyemezsiniz. Bu nedenle koşulsuz buyruk, ahlaki maksimler ile ahlaki olmayan maksimler arasında ayrım yapmanın bir yolunu verir. Bir maksimi rasyonel olarak evrenselleştiremiyorsanız, o maksim ahlaki değildir.

İnsanları amaç olarak görmek

Koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonu, "Başkalarını ve kendini asla amaçların araçları olarak değil, her zaman amaç olarak görecek şekilde hareket et" maksimidir. Kişiler rasyonel varlıktır, yani kendi başlarına amaçtırlar; yaşanacak yaşamları vardır ve onları, bize uygun olan şeyler için kullanmamalıyız. Onları, kendi yaşamlarını yaşayabilen bireyler ola-

rak kabul etmeliyiz. Birilerini yalnızca kendi amaçlarımın bir aracı olarak görmek, onların özsel insanlığını inkâr etmek anlamına gelir. Bunu ifade etmenin başka bir yolu da şudur: Başka insanların özerkliğine [otonomisine] saygı göstermeliyiz. Aslında öyle bir niyetim olmadığı halde, bana borç verilen parayı geri ödeyeceğime söz verirsem, onu bir amacın aracı gibi görmüş olurum. Onu kendi başına bir amaç kabul etmek, sözümü tutmaya niyetli olmamı ve fiilen tutmamı gerektirir.

Amaçlar krallığı

Koşulsuz buyruğun bir formülasyonu da, amaçlar krallığı gereğince ifade edilir: "Maksimlerinizle bir amaçlar krallığının yasa yapıcı üyesiymişsiniz gibi hareket edin." Amaçlar krallığı, yasaların bireysel özerkliği [otonomiyi] koruduğu, herkesin bir amacın aracı olmaktan çok bir amaç muamelesi görmesine olanak veren hayali bir devlettir. Burada Kant, ahlakın yalnızca bir bireysel tutum konusu olmadığını, aynı zamanda toplumların temeli de olduğunu açıkça belirtir. Kant'ın yaklaşımı, rasyonel aracıların kendi ideal devletleri için benimseyeceği ilkeler ile reddedecekleri ilkeleri ayırmayı amaçlar. Bu ideal devlette yasa olmasını isteyemeyeceğiniz bir ilke sınavı geçemez ve bu nedenle ahlaki bir ilke değildir.

KANT, ARİSTOTELES VE MILL

Kant'ın ahlaki eylem yaklaşımı hem Aristoteles'in hem de Mill'inkiyle keskin bir karşıtlık içindedir. Kant, heyecanları ya irrasyonel ya ahlaki eylemle ilgisiz kabul eder; yalnızca sözcüğün olağan anlamında heyecan olmayan pratik heyecanlar ahlakta doğrudan bir rol oynar. Aristoteles ise aksine, uygun coşkusal yanıtlar geliştirmenin ahlaki eğitimin merkezi amacı olduğunu savunur. Aristoteles'in felsefesi esnektir, koşullara duyarlılığa dayanır; Kant'ınkiyse istisna kabul etmeyen genel ilkelere bağlılık konusunda katıdır.

Kant'ın ahlaka yaklaşımı, Mill'inki gibi faydacı yaklaşımla da çelişir. Kant eylemlerin sonuçlarını, eylemlere ilişkin ahlaki değerlendirmelerimizle ilgisiz sayar; oysa Mill'e göre bir eylemin sonuçları onun ahlaki değerini belirler. Mill'in yaklaşımı, birbiriyle yarışan ahlaki iddialar arasında ayrım yapmanın kılavuzunu verir: Sonuçları değerlendir ve toplam mutluluğu en fazla artıran seçeneği tercih et. Kant'ın ahlak felsefesi, ikisi de ahlaki olan iki eylem arasında ya da ikisi de ahlaksız iki eylem arasında tercih yapma yöntemi sunmaz.

Aristoteles, Kant ve Mill birbirinden bariz bir biçimde üç farklı ahlak yaklaşımı sunar. Aristoteles'in ve Mill'in teorisi gibi Kant'ın teorisi de birçok eleştiriye açıktır.

AHLAK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İçi boştur

Kant'ın ahlak teorisine yöneltilen yaygın bir eleştiriye göre, etiğe herhangi bir içerik sağlamaz. Tam olarak ne yapmamız gerektiğini keşfetmemize yardım etmek yerine, daha çok ahlaki yargıların yapısına, evrenselleştirilebilirliğine ve gayri şahsiliğine yoğunlaşır. Daha da kötüsü, Kant'ın ahlaki yargılar testini kullanırsak, "Hayvan refahına aldırmadan her zaman en etkili çiftçilik araçlarını kullan" gibi açıkça ahlaksız bazı ilkeleri evrenselleştirmek oldukça kolay gibi görünür; bu ilkeyi istemekte tutarsız hiçbir şey yoktur. Kant'a göre pek çok hayvan uygun rasyonellik eşiğini geçemeyeceği için, koşulsuz buyruğun bize başkalarını araç olarak değil amaç olarak görmeyi emreden versiyonu, bu maksimin ahlaki olduğunu söylemek zorunda kalırdı.

Kant'ın kullandığı sözünü tutmama örneği bile eleştiriye açık gibi görünüyor. "Yanına kâr kalıyorsa sözünü tutma" maksiminiz varsa, o zaman, başka kimsenin bu politikanızı bilmemesi koşuluyla, bunu istemekte bir çelişki yok gibi görünebilir. Herkes aynı maksime göre hareket etse, söz verme kurumu yine de varlığını

sürdürebilir. Bununla birlikte, Kant şu yanıtı verirdi: Bir sözü tutmamak kesinlikle yanlıştır ve söz konusu maksimi rasyonel olarak isteyemezsiniz. Çünkü böyle bir maksim istemek, yalnızca yanıma kâr kaldığında sözümü tutmamamı istemeyi değil, diğer insanların da bana verdikleri sözlerini benim gibi tutmamalarını da istemeyi gerektirir. Bu nedenle, bu maksimi istemek, bana verilen sözlerin tutulmamasını istemek olurdu.

Heyecanın rolü

Kant'ın ahlak felsefesi heyecanları ve bireysel karakter özelliklerini, bireylere ilişkin ahlaki değerlendirmelerimizle ilgisiz sayar. Ahlak yasasına saygıyı düşünerek hareket etmeniz koşuluyla, taş kalpli olmanızın Kant için hiçbir önemi yoktur. Ama birçoğumuz için gerçek sevecenlik bireysel psikolojinin potansiyel olarak çeldirici bir garipliği değil, ahlakın özüdür. Özel duygudaşlık ve sevecenlik kapasitesi olanlara hayranlık duyarız ve bu hayranlık, ahlaki varlıklar olarak onlarla ilgili niteliklere hayranlık gibi görünür. Rasyonel bir varlığın ne yapması gerektiğine odaklanan Kant'ın yaklaşımı insanın ahlaki etkileşiminde heyecanların önemini ihmal eder. Patolojik heyecanların yerine geçirmek istediği *pratik* heyecanlar, "heyecan" damgasını pek hak eder gibi görünmüyor.

Kant'ın heyecanlara yaklaşımının bir karikatürü, heyecanları sahici ahlaki eylemin önünde engel olarak gördüğünü gösterir. Ama aslında, heyecanların ve eğilimlerin ahlaki hareket edip etmeme konusunu gölgeleyebileceğini öne sürer. Özellikle, koşulsuz buyruğun gösterdiği şekilde hareket etme yönünde güçlü bir heyecansal eğilim hissettiğiniz bir durumda kendinizi bulursanız, bu uyarı yerindedir.

Örneğin Londra'da dolaşırken para dilenen biri size yaklaşabilir. Bu kişinin görüntüsü, cüzdanınıza davranmanıza yol açan acıma duygusunu uyandırır; aynı zamanda koşulsuz buyruktan kaynaklanan, bu kişiye para vermenizi emreden ahlaki bir görevi de kabul edersiniz. Böyle bir durumda, para vermenizin gerçek nedeninin ne olduğunu söylemek zor, hatta olanaksız olabilir: Bir eğilim midir, yoksa ahlak yasasına saygı mıdır? Ne var ki, sizden para istenmesine dolaysız tepkiniz tiksinti ve kızgınlık olsaydı, ama yine de koşulsuz buyruğa uygun hareket etseydiniz, o zaman ahlaki davrandığınızı bilmekte hiçbir sıkıntınız olmazdı. Kant, merhamet duyanların ahlak yasasına saygıdan ötürü de hareket etme olanağını dışlamaz; söylediği şudur: Tek başına sevecenlikten ötürü eylemek, eyleminizi ahlaki yapmaz.

Yine de Kant'ın heyecanları dışarıda bırakması, ahlaki ilişkileri insani olmaktan çıkarır.

Ahlaki davranış modelleri olarak işaret ettiği soğuk rasyonel tepkiler, uygun ölçüde heyecansal davranışlardan daha az insani ve daha az istenir gibi görünüyor.

TARİHLER

Bir önceki bölüme bakınız.

SÖZLÜK

Amaçlar krallığı: Yasaların bireysel özerkliği [otonomiyi] koruduğu hayali devlet.

Deontolojik etik teori: Ödeve-dayalı etik teori. Sonuçlar değil daha çok ödevler, bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirler.

Evrenselleştirilebilirlik: Bir ilke evrenselleştirilebilirse, bu benzer her durumda tutarlı bir biçimde istenebilir demektir. Kant'a göre bütün ahlaki yargılar evrenselleştirilebilirdir.

Hipotetik buyruk: "*x* istiyorsan *y* yap" biçiminde herhangi bir önerme.

Koşulsuz buyruk: Kant'ın mutlak olan temel ahlaki ödevimiz için kullandığı terim.

Maksim: Herhangi bir eylemin altında yatan genel ilke.

Özerk [Otonom]: Kendi başına tercih yapabilme ve eyleyebilme.

Patolojik sevgi: Yalnızca heyecandan oluşan sevgi.

Pratik sevgi: Ahlak yasasına saygıya dayanan rasyonel bir tutum.

Sonuççuluk: Bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını, sözgelişi eylemin gerçekleşmesine yol açan motivasyondan çok eylemden kaynaklanan sonuçlar temelinde belirleyen etik teori.

EK OKUMA

H.J. Paton, *The Moral Law* (Londra: Routledge, 1991): Kant'ın argümanının bölüm bölüm yararlı bir özetini içerir. H. B. Acton, *Kant's Moral Philosophy* (Londra: Macmillan, 1976): Bulursanız başvurmaya değerdir.

Roger Scruton, *Kant: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001) ve Stephan Körner, *Kant* (Harmondsworth: Penguin, 1955): Her ikisi de bir bütün olarak Kant'ın felsefesine iyi birer giriştir ve Kant'ın ahlak felsefesini de tartışırlar.

16

THOMAS PAINE

İNSAN HAKLARI

Thomas Paine tehlikeli zamanlarda tehlikeli yaşadı. Hem 1776 Amerikan Devriminde hem 1789 Fransız Devriminde aktif bir rol oynadı, Fransa'da on ay hapis yattı ve gardiyanların beceriksizliği sayesinde giyotinden kılpayı kurtuldu, ateist yazılar yayımlamanın dine hakaret suçu kapsamında ağır cezalarla karşılaştığı bir zamanda örgütlü dine yönelttiği saldırılardan ötürü (yanlış yere) ateist olduğuna inanıldı. Aslında bir deistti; ama örgütlü Hıristiyanlığın ikiyüzlülüklerini ve saçmalıklarını da şiddetle eleştirdi. Monarşi düşüncesine karşı çıkması, doğduğu ülke İngiltere'de başını belaya soktu ve orta yaşlarda ülkeden ayrıldıktan sonra bir daha İngiltere'ye dönemedi. Bu yüzden Paine'in yaşamı hiçbir za-

man kolay olmadı. Sallantılı bir yaşamı oldu; korse yapımcılığı, gümrük memurluğu, köprü tasarımcısı gibi bir dizi meslek denedi; ama bir yazar, düşünür ve kendi tarzında bir "dünya yurttaşı" olarak kusursuzdu. Ününün doruğundayken İngiltere'de, Fransa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde tanınıyordu –her üç ülkede de ateşli hayranları ve karşıtları vardı. Yine de daha sonra *Akıl Çağı* kitabında dine yönelttiği saldırılardan ötürü, Fransa'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne dönünce iyi karşılanmadı. Tam tersine. Yaşamı New York'ta yalnız ve yoksulluk içinde son buldu. Cenaze törenine yalnızca altı kişi katıldı. Ölümünden on yıl sonra William Cobbett kemiklerini mezarından çıkartıp Britanya'ya geri getirdi; Paine'e uygun bir anıt yapma niyetindeydi. Bunun için gerekli parayı toplayamadı ve Paine'in kemikleri evinin çatısında bir sandıkta kaldı. Cobbett öldükten sonra kemikler kayboldu.

Paine doğrudan, nükteli ve polemikçi bir üslupla yazdı; yaşarken yüzbinlerce okur buldu. Önceki ve sonraki birçok filozoftan farklı olarak, kendi zamanının siyasal mücadelelerine aktif biçimde katıldı; her kuşağın, daha önceki kuşaklardan miras kalan bir sistemi basitçe kabul etmek yerine, ulusunun yönetim şeklinin sorumluluğunu alması gerektiğine inanıyordu. Radikalizminin kaynağı

buydu. Eşitsizlik ürettiği her yerde var olan duruma meydan okumanın doğru olduğuna inanıyordu ve gördüğü siyasal dünyadan hoşnutsuzluğu, toplumu örgütlemenin yeni yollarını formüle etmesine neden oldu. Toplumu rasyonel ilkelere göre yeniden düzenlemek istiyordu. Bu yüzden, yıkıcı bir devrimci olarak korkulmasının nedenini anlamak zor değil. Sözleri isyanı kışkırtabilirdi. Daha muhafazakâr birçok çağdaşı durumdan oldukça memnundu ve yavaşça evrilen geleneğe bağlı olmanın değerini vurguluyordu; ama Paine, yaşamı olabildiğince çabuk iyileştirme arzusuyla hareket ediyordu. Daha iyi ve akla daha yakın yönetim sistemleri bulmak, zenginliği daha adil paylaşma yollarını teşvik etmek istiyordu ve tehlikeli de olsa, görüşlerini kamuoyuna açıklayacak kadar cesurdu. Ayrıcalıklı doğanlar ve var olan durumu sürdürmek isteyenler, doğal olarak onu susturmaya çalıştı. Ölmesine birçok kişi sevinecekti.

SAĞDUYU

Paine'in iki ciltlik en önemli kitabı *İnsan Hakları*'nın birinci cildi 1791'de yayımlandı ama ilk önce uzun broşürü *Sağduyu* [*Common Sense*] ile üne kavuştu. Broşür kısa sürede çok satanlar arasına girdi – 1776'da yayımlandık-

tan sonraki yıl 150.000 sattı. Burada Amerika sömürgelerinin Britanya yönetiminden bağımsızlığını destekleyen argümanlarını ortaya koymuştu; bu süreçte özgürlük, eşitlik ve demokrasi üzerine düşünceleri araştırdı. Kalıtsal monarşiye karşı bazı argümanlarını da dahil etti. Broşür birçok kişinin bağımsızlık davasına katılmasına esin kaynağı oldu ve Paine'i Amerikalı müstakbel devrimciler için bir kahramana dönüştürürken, aynı zamanda Britanya hükümetinin de bir düşmanı yaptı.

Daha sonra *İnsan Hakları*'nda Paine, *Sağduyu*'nun temalarını geliştirip genişletti; hükümdarsız bir toplumda refaha nasıl ulaşılabileceği konusunda argümanlar da öne sürdü. *İnsan Hakları*'nın dolaysız bağlamı Fransız Devrimiydi, ama onun çok ötesinde içerimleri vardı.

İNSAN HAKLARI

Edmund Burke'e bir yanıt

İnsan Hakları'nın birinci bölümü, Fransız Devriminin neredeyse her yönüne karşı çıkan ve İngiliz hayranlarına saldıran Edmund Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'ına (1790 –Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler) doğrudan bir yanıttır. Londra'da

oturan, genç yaşında yüceliğin doğası üzerine seçkin bir kitap yazmış İrlandalı bir politikacı ve filozof olan Burke, Amerikan Devrimine sempati duymuştu. Paine onu bir dost ve müttefik sayıyordu. Bu yüzden Burke'ün Fransız Devrimine ve esin kaynağı düşüncelere şiddetle karşı çıkması, Paine için bir şok etkisi yarattı. Bunu bir ihanet ve kişisel saldırı gibi hissetti. Paine, Burke'ün *Reflections*'ını "ışığı aydınlatmaya çalışan karanlık" olarak niteledi; hatta Burke'ün inanmadığı bir tutumu savunarak bir İngiliz-Fransız düşmanlığını sürdürmek için para almakla onu suçlayacak kadar ileri gitti. Paine, Fransızların "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"ni destekliyor ve bir İngiliz devrimi umut ediyordu. Bu yüzden karşıtları, onu yıkıcı saymakta haklıydı.

Kim kimin için karar veriyor?

Muhafazakâr Burke, Fransız halkının, ülkelerinin nasıl yönetilmesi gerektiği konusunda atalarının vermiş olduğu kararlara uymaya mecbur olduğunu ve kuşaklar önce verilmiş sözleri bozmanın onlara düşmediğini öne sürdü. Buna, aristokratlarca ya da krallıkla yönetilme kararı da dahildi. Paine şu yanıtı verdi: Hiç kimse, ne kadar içten olursa olsun, gelecek kuşakları bir vaatle bağlamamalıdır. Birbirini izleyen her kuşak, nasıl yönetilmek istediğine

kendisi karar vermeli. Ölüler, yaşayanlar için böylesine önemli kararlar veremez. Bir bütün olarak bir ulus neyi tercih ediyorsa o uygulanmalı. Paine, yasaların güçlerini ölü ataların vaatlerinden değil, yaşayanların rızasından aldığına inanıyordu. Bu güçlü bir mesajdı; zengin ve orantısız ölçüde güçlü bir azınlık tarafından ezilenleri hiç şüphesiz harekete geçirebilirdi.

Monarşi-eleştirisi

Paine'in Burke'e yanıtının kalbinde, halkın üzerinde iktidar sahibi kalıtsal bir monarşi fikrine saldırı vardı. XVIII. yüzyılda, bugünden farklı olarak, Avrupalı krallar, kraliçeler, prensesler ve prenslerin, hatta kraliyet ailelerinin oldukça uzak mensuplarının aşırı gücü vardı, ulusların ve bireysel uyrukların kaderinin belirlenmesine aktif şekilde karışıyorlardı. Kendisini bir dünya yurttaşı olarak gören ve bütün insanların eşit olduğuna inanan Paine'e göre bu, toplumu örgütlemenin saçma bir yoluydu. Monarşinin kurumlarıyla alay etmekten keyif alıyordu. Örneğin kalıtsal bir saray şairi ya da kalıtsal bir matematikçi düşüncesi kadar saçma diye niteleyerek, kalıtsal yasa koyucu düşüncesini tiye aldı. Bir yöneticide aranan öznitelikleri, matematikle uğraşma ya da şiir yazma yeteneği ne kadar garanti ederse, kalı-

tım da o kadar ederdi. Sırf hasbelkader başka bir liderin soyundan geldiği için orada bulunan bir lideri kim neden istesin ki? Kuşkusuz, o rolü oynama yatkınlığını ve kapasitesini ya da en azından temel yeterliliği göstermiş birini o konuma oturtmak daha iyi olurdu. Dahası Paine'in görüşüne göre bütün monarşiler, halkı hükümdarın torunlarına aktarılacak bir tür mülk gibi gören tiranlıklardır. Fransa kralı XVI. Louis'ye saldırıların onun eylemlerine kıyasla vahşice ve haksız olduğunu öne süren Burke'e yanıt olarak Paine, Burke'ün Fransız Devriminin doğasını hiç anlamadığını öne sürdü: Devrim tikel herhangi bir hükümdara değil, bizzat monarşiye yönelik saldırıydı. Kamuoyu taşıp eyleme geçtiğinde hasbelkader o konumda olması, bir anlamda XVI. Louis'nin şanssızlığıydı. Paine'e göre kötü olan, orada oturan görece iyiliksever bir birey olsa bile o konuma verilen yetkiydi. Devrim, insanların haklarının (insan hakları) ve özellikle eşitlik ve adalet haklarının sonucuydu.

Doğal haklar ve eşitlik

Paine hepimizin doğal haklarımızla ve eşit doğduğumuza inanıyordu. Bu haklar var oluşumu şekillendirir ve güçlendirirdi. Biz bir araya gelip uygar bir toplum kurmadan önce vardılar. Bunlar, yalnızca insan olmakla sahip olduğu-

muz haklardır: Yaşama hakkı, inanma hakkı, kendini özgürce ifade etme hakkı ve benzeri. Toplum içinde yaşayıp ondan yararlanmak için bazı özgürlüklerimizden vazgeçmek zorundayız ve zayıfı güçlünün istismarından korumak için hükümete ihtiyaç vardır; ama doğal haklarımız, var oluşla ilgili iyi olan neredeyse her şeyin kaynağıdır. *İnsan Hakları*'nın ikinci cildinde Paine, hükümetlerin yaşlılık aylığı, evlilik ödeneği, yoksullara yardım, parasız eğitim ve kendi zamanının çok ilerisinde olan başka ilerici politikalarla toplum üyelerinin temel refahını pratik olarak nasıl garanti edebileceğine ilişkin birçok öneride bulunur.

İNSAN HAKLARI HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İnsan doğası hakkında aşırı iyimser

Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'taki tutumu, Paine'in izin verdiğinden daha inceliklidir. Paine'in insanlıkla ilgili iyimserliğini paylaşmıyordu ve toplumsal değişimin temeli olarak akla başvurma konusunda derin kuşkuları vardı. Burke'e göre insan aklı sınırlıdır ve bireylerin sıfırdan bir toplum şekillendirmelerine izin vermek tehlikelidir; birbirini izleyen kuşakların bilgeliği, bilinçli

olması zorunlu olmayan bir bilgelik üzerinde yükselmek, toplumu yeniden düzenlemeye eşlik eden şiddet ve parçalanma riskiyle yeni bir yaşam tarzı tasarlamaya girişmekten daha iyidir. Bu bilgelik daha önceki ve yerleşmiş yaşam tarzlarında korunur. Başka bir deyişle, Burke'ün Fransa'da gerçekleşmekte olan türden toptan devrime ve genel olarak büyük ölçekli toplumsal yeniden düzenlemeye karşı argümanları vardı. Fransız Devriminden kaynaklanan kan ve dehşet, tam da Burke'ün öngördüğü ve korktuğu türden sonuçlardı. Paine'in coşkuyla desteklediği kökten elden geçirme yerine, kuşaktan kuşağa daha yumuşak bir reformu tercih etti. Paine'in yazılarında cisimleşen değişim lehine daha idealist, iyimser ve tutkulu polemiğe karşı Burke'ün ilerlemeyle ilgili muhafazakârlığı, günümüzde çok sayıda destekçi bulmaktadır.

Argümandan çok retoriğe dayanır

İnsan Hakları yüzsüzlük boyutlarında bir polemiktir ve çok büyük ölçüde retoriğe ve monarşi eleştirisinde olduğu gibi mizaha dayanır. Paine siyaset teorisini kendi kendine öğrenmişti ve tutumu, Hobbes ve Locke gibi filozofların kompleksliğinden ve gelişmişliğinden yoksundur. Burke ile dalga geçip onu karikatürleştirir; ama Burke'ün muhakemesiyle na-

diren kafa kafaya çarpışır –onun üslubu böyle değildir. Bazen kendi tutumunu savunmaktan çok, yalnızca iddia eder. Ama savunmasında Paine asla bulanık değildir, okunması her zaman ilginç olan bu yazar, geniş okur kitlesine tamamen uygun bir ses keşfetmiştir. Dahası, vurgularının çoğu, özellikle monarşiye karşı olanları, mizahla yapıldığı için çok daha unutulmaz ve etkili olmuştur; sistematik ve ayrıntılı bir siyaset felsefesi kitabında olsaydı o kadar etkili olmazdı. Onun türü akademik bir inceleme değil, siyasal bir broşürdür.

TARİHLER

1737	Thomas Paine, Norfolk'ta, Thetford'da doğdu.
1776	*Sağduyu*'yu yayımladı
1790	Edmund Burke *Reflections on the Revolution in France*'ı yayımladı.
1791-2	Paine *İnsan Hakları*'nı yayımladı (iki cilt halinde).
1807	New York City'de yoksulluk içinde öldü.

SÖZLÜK

Deizm: Kitabı Mukaddes'in dinsel otoritesinden çok, aklın ve deneyimin Tanrı'nın varlığını kanıtladığı inancı. Deistler, dinsel kitaplar ve mucizeler yoluyla vahyin otoritesini reddederler.

EK OKUMA

Christopher Hitchens, *Thomas Paine's 'Rights of Man': A Biography* (Londra: Atlantic Books, 2007): Bu kısa kitapta Hitchens, Paine'in düşüncelerini sallantılı yaşamı ve zamanı bağlamında açıklar.

John Keane, *Tom Paine: A Political Life* (Londra: Bloomsbury, 1995): Hitchens'ınkinden daha uzun ve daha ayrıntılı araştırılmış bir biyografi çalışmasıdır.

Alan Ryan, *On Politics* (Londra: Allen Lane, 2012): Edmund Burke ve Thomas Paine üzerine bölümler içerir.

17

ARTHUR SCHOPENHAUER

İSTEME VE TASARIM OLARAK DÜNYA

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya çoğu kez dört bölümlü bir senfoniyle karşılaştırılmıştır. Dört bölümden her birinin ayrı bir havası ve temposu vardır ve Schopenhauer daha önceki bölümlerde değinilen temalara geri döner ve geliştirir. Kitap, deneyimlediğimiz dünyayla, kendimize yansıttığımız şekliyle dünyayla (tasarım olarak dünyayla) ilişkilerimiz hakkında soyut bir tartışmayla başlar. İkinci bölümde bu tartışma genişleyip bilimin tarif ettiği dünyadan daha derin bir gerçeklik bulunduğunu öne sürer; bu dünyayı, kendinde-şeyi (isteme olarak dünya), kendi istemli bedensel hareketlerimizi gözlemlediğimiz zaman bir an görebiliriz. Üçüncü bölüm, iyimser ve ayrıntılı

bir sanat tartışmasıdır. Burada Schopenhauer, sanatın, daha derin gerçekliğin, isteme olarak dünyanın yanlarını açığa vururken, normal insan durumu olan amansız istemekten bir kaçış sağlayabildiği iddiasını geliştirir. Son olarak, kendi doğamız gereği ıstırap çekmeye neden mahkûm olduğumuzu açıkladığı dördüncü bölümü, daha karanlık bir kötümserlik ele geçirir.

TASARIM OLARAK DÜNYA

Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'ya "Dünya benim tasarımımdır" cümlesiyle başladığında, deneyimin her zaman algılayan bir bilincin bakış açısından olduğunu anlatmak ister. Gerçekliğin altta yatan doğasına dolaysız erişimimiz yoktur, daha çok dünyayı kendimize tasarımlarız. Ama tasarım olarak dünya, şeylerin gerçek doğasının bilgisini vermez. Görünüşlerle tatmin olursak, bir kalenin etrafını dolaşarak girişini bulmaya çalışan ve ikide bir durup surların taslağını yapan kişiye benzeriz. Schopenhauer'a göre şimdiye kadar bütün filozofların yaptığı budur. Ne var ki, onun felsefesi, bize surların arkasında olanlarla ilgili bilgi verme iddiasındadır.

Gerçekliğin nihai doğası sorunu, metafiziğin temel sorunudur. Schopenhauer, Immanuel Kant'ın deneyimlediğimiz şekliyle dünya,

Schopenhauer'un ifadesiyle tasarım olarak dünya ile kendinde-şeyin altta yatan doğası arasında yaptığı ayrımı kabul eder. Kant, deneyimin ötesindeki gerçekliğe numenal dünya diyorken; Schopenhauer, isteme olarak dünya diyor. Bizler, duyu verilerinin pasif alıcıları değiliz; aksine, bütün deneyimlerimize uzay, zaman ve nedensellik kategorilerini dayatırız. Ama kendinde-şey, isteme olarak dünya düzeyinde bu kategoriler uygulanmaz. İsteme olarak dünya bölünmez bir bütündür. Schopenhauer'un *pirincipium individuationis* dediği şey, tikel şeylere bölünme yalnızca fenomenler dünyasında gerçekleşir. İsteme olarak dünya, var olan her şeyin bütünlüğüdür.

İSTEME OLARAK DÜNYA

İsteme olarak dünya, tanım gereği insanlar için ulaşılmaz gibi görünebilir; çünkü deneyimle ulaşılmaz gibi görünmektedir. Ne var ki, Schopenhauer, isteme, bedenlerimizi hareket ettirmek için sahip olduğumuz güç deneyiminde, isteme olarak dünyanın kendini gösterdiğini ilan eder. İsteme, bedensel hareketten ayrılamaz: Bedensel hareketin bir yanıdır. Kendi istememizin bilincinde olduğumuz zaman, tasarım olarak dünyanın ötesine geçer ve kendinde-şeyi bir an için görebiliriz. Kendi bedenimizi hem

tasarım, dünyada karşılaşılan başka bir nesne olarak hem de isteme olarak deneyimleriz.

Schopenhauer'a göre istemenin tezahürü yalnızca insanlar değildir; eninde sonunda her şey istemenin bir dışavurumudur. Başka bir deyişle, "isteme" sözcüğünü geniş bir anlamda kullanır. Örneğin bir kaya parçası, istemenin bir dışavurumudur. Onun tarif ettiği isteme bir zekâ değildir; pek çok insanı ıstıraplı yaşama mahkûm eden kör ve yönsüz bir uğraşıdır.

SANAT

Schopenhauer'un felsefesinde sanatın önemli bir yeri vardır. Sanat eserlerini tefekkür etmek, istemenin aksi takdirde kaçınılmaz olan acımasız angaryasından anlık kaçışa olanak verir. Sanat bize tarafsız bir estetik deneyim olanağı verir. Bir sanat eserini tefekkür ettiğimiz zaman, her türlü pratik kaygıyı, bizim için bir işlev gören sanat eseri fikrini bir tarafa bırakabiliriz ve bırakmalıyız. Aynı şey, doğadaki güzellik deneyimimiz için de geçerlidir. Büyük bir tabloya bakarak ulaştığımız huzurlu tefekkür durumuna, bir şelaleye ya da dağa bakarak da ulaşabiliriz.

Sanatsal dâhiler nesneleri ve olayları tarafsız tefekkür etme durumuna ulaşabilirler ve kendi heyecanlarını eserlerini izleyenlere iletme entelektüel yeteneğine sahiptirler. Bu dâhi-

lerin saf bilme kapasiteleri vardır: Algıladıkları şeylerin Platoncu Formlarını deneyimleyebilirler. Platon, üzerinde oturmakta olduğum sandalyenin ideal bir sandalyenin, sandalye Formunun kusurlu bir kopyası olduğuna inanır. Platon'a göre, sandalyenin resmini yapan bir sanatçı görünüşü gerçek sandalyeden, Platoncu Formdan, birkaç kademe uzağa koyar. Kendi ideal devletinde sanatçıları kovmasının bir nedeni de budur. Schopenhauer ise, aksine, sanatsal dâhilerin eserleriyle tasvir ya da tarif ettikleri tikel şeylerin Formlarını ya da Platoncu İdealarını açığa vurabileceklerine inanır. Bu nedenle sanatsal dâhiler istemenin iktidarından kurtulmamıza ve Platoncu Formların gayri şahsi bir bilgisine ulaşmamıza olanak verirler.

Güzel nesneler ve sahneler, sonu gelmeyen arzulama akıntısını dışına fırlatmaya uygundur. Ne var ki, betimlenen bazı nesneler diğerlerinden daha uygundur. Örneğin betimlenen meyvenin güzelliğini tefekkür edebiliriz, ama pratik ilgimiz, özellikle açsak, tarafsız kalmamızı çok zorlaştırabilir. Benzer şekilde, bazı nü tabloları tarafsızca tefekkür etmek diğerlerinden daha kolaydır; bazıları izleyeni cinsel olarak uyarma, dolayısıyla pratik bir ilgiyi yeniden hissettirme eğilimindedir.

Yüce nesneler ve sahneler, basitçe güzel olanların aksine, insan istencine bir şekilde düşman olanlardır. Muazzamlıkları ya da güç-

leriyle tehdit ederler. Siyah fırtına bulutları, kocaman çıplak uçurumlar, sel olup akan bir ırmak: Bütün bunlar yüce olabilir. Yücenin estetik deneyimine, bilinçli olarak istençten ayrılıp, aksi takdirde korkutucu olacak olanla zevkle oyalanarak ulaşılır. Bu, yine, tefekkür edilen nesnelerin Platoncu Formlarını ortaya çıkarır.

Sanatın ve doğanın estetik tefekküründe açığa çıkan Platoncu Formlar, Schopenhauer için önemlidir; çünkü kendinde-şeyin, isteme olarak dünyanın bir tür bilgisini verirler. Bu yolla kendinde-şeyin doğrudan bilgisini edinemeyiz; ama Platoncu Formlar "istemenin en yeterli nesnelleşmesini" verir. Demek ki, açığa vurdukları dünya öznel olarak çarpıtılmamıştır ama kendinde-şeye olabildiğince yakındır.

MÜZİK

Müzik, tasarım olarak dünyayı temsil etmediği için diğer sanatlardan farklıdır. Genellikle hiçbir şeyi temsil etmez. Yine de inkâr edilemez ölçüde büyük bir sanattır. Schopenhauer kendi sisteminde müziğe özel bir yer verir. Müzik, diyor Schopenhauer, istencin kendisinin bir kopyasıdır. Bu, onun bilgeliğini açıklar: Gerçekliğin doğasını ifşa edebilir.

Hüzünlü müzik tikel bir kişinin hüznünü dışa vurur ya da hüznü tikel bir bağlamda or-

taya atar: Hüznü özsel doğasıyla, tikel koşullardan uzaklaştırılmış olarak dışa vurur. Yine de nihayetinde istemenin bir kopyasıdır. Müziğin bir tür bilinçdışı metafizik olması, bu görüşün bir sonucudur. Tıpkı metafizikçinin görüntü perdesinin arkasında ne olduğunu bize açıklamaya çalışması gibi, müzik de bize kendinde-şeyin bir resmini verir. Schopenhauer, müzikle ve müziğin kendinde-şeyle ilişkisiyle ilgili görüşlerinin doğrulanamaz olduğunun farkındadır: Haklı olup olmadığını anlamak için, bir Beethoven yaylı çalgılar dörtlüsünü kendinde-şeyle karşılaştırmanın bir yolu yoktur. Bununla birlikte, kendi anlatımını bize, müziğin gücüne ilişkin akla uygun bir açıklama olarak sunar ve okurun, bu teoriyi aklında tutarak müzik dinlemeye çalışmasını önerir.

ÖZGÜR İRADE

Bütün fenomenler yeter-sebep ilkesine, her şeyin olduğu gibi olmasının bir nedeni olduğu ilkesine bağlıdır. Bu ilke kayalar ve bitkiler için olduğu kadar insanlar için de geçerlidir. O yüzden davranışlarımız tamamen biyoloji, geçmiş olaylar ve karakterimiz tarafından belirlenir. Özgür hareket ettiğimizi yalnızca zannederiz. Ne var ki, istenç, kendinde-şey, tamamen özgürdür. O nedenle insanlar hem özgürdür hem de

belirlenmiştir. Yalnızca fenomen düzeyinde de olsa belirlendiğimiz önerisi kötümser bir öneridir. Bütün kitap boyunca akan kötümserlik deresi, Schopenhauer insan ıstırabının doğasına odaklandığında şiddetli bir sel halini alır.

ISTIRAP VE KURTULUŞ

Burada Budist ve Hindu öğretileri de kapsayan bir Asya felsefesi geleneğinden fazlasıyla yararlanır. Aralıksız mutluluk dönemleri insanlar için olanaksızdır. Öyle bir yapıdayız ki, yaşamlarımız sürekli istemeyi, aramayı ve tatmin olmayı gerektirir. Arzuladığımız şeye kavuşunca anlık mutluluk yaşayabiliriz; bu mutluluk, aramakta olduğumuz şeyi isteme yükünden kurtulmaktan başka bir şey değildir. Bu, kaçınılmaz olarak kısa ömürlüdür. Ya bir *ennui* (yoğun can sıkıntısı) durumuna gömülürüz ya da bizi arayışa sokan hâlâ giderilmemiş arzularımız olduğunu fark ederiz. O yüzden bütün insan yaşamı, acı ile can sıkıntısı arasında gidip gelir.

Bununla birlikte, gerçekliğin gerçek doğasına vâkıf olursak, Maya perdesinden bakarsak (yani isteme olarak dünyanın bilgisini edinirsek), o zaman bu ıstıraptan daimi bir kaçış ve bir kurtuluş şansı, en azından sanatın sağlayabildiği geçici estetik tefekkür durumları kadar keyifli bir durum olur.

Bu yönde ilk adım, başkalarına zarar vermenin bir tür kendi kendini yaralama olduğunu kabul etmektir; çünkü istenç düzeyinde, zarar veren kişi ile ıstırabını çeken kişi birdir. Yalnızca fenomenler düzeyinde onları farklı algılarız. Bunu görürsek, o zaman her ıstırabı bir anlamda kendi ıstırabımız olarak kabul eder ve bu tür ıstırapları önlemeye motive oluruz. Bir kişi başka birine zarar verdiğinde, sanki istenç dişlerini kendi etine geçiren, kendisine zarar verdiğinin farkında olmayan çılgın bir canavar gibi olduğunu fark ederiz.

Schopenhauer'un *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'nın sonunda ana hatlarını çizdiği daha aşırı hamleyse çileciliktir, yani yaşama istencini bilerek yadsımadır. Çileci, başkalarına yardım etmek için değil, daha çok arzuyu yok etmek ve sonunda istemeyi öldürmek için yoksul ve cinsellikten uzak bir yaşam sürer. Çileci bu uç politikayla, başka türlü kaçınılmaz olan insani durumun ıstırabından kaçar.

İSTEME VE TASARIM OLARAK DÜNYA HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Kırılgan metafizik temeller

Schopenhauer'un kitabı, kırılgan metafizik temelleri olan bir düşünce sistemi kurar. Bütün

çerçeve, istençli bedensel hareketlerimizin farkına varma yoluyla kendinde-şeyin bilgisini edinmemize dayanır. Ama Schopenhauer tasarım olarak dünyaya böyle bir erişimin olanağı konusunda yanılıyorsa, o zaman bütün iş çöker. Bazen öyle görünüyor ki, Schopenhauer ne yârdan geçiyor ne serden: Hem Maya perdesinin gerçekliğin nihai doğasını bilmemizi engellediğini *hem* bu perdeden görebileceğimizi söylemek istiyor.

Bununla birlikte, Schopenhauer'un düşüncesinin metafizik temellerini reddetsek bile sanat, deneyim ve ıstırap konusunda bu kitaptan öğrenilecek çok şey vardır. Bir bütün olarak sistemin kusurlu olması, Schopenhauer'un bize zengin bir düşünce ve spekülatif düşünme kaynağı sunmasına engel değildir. Sanatçıların Schopenhauer'un çalışmasını esin verici bulması şaşırtıcı değildir.

İkiyüzlülük

Schopenhauer, aksi takdirde insani durumun kaçınılmaz bir özelliği olacak ıstıraba son verip kurtulmanın bir yolu olarak çileciliği öğütlemiş, ama öğütlediğini kendisi yapmamıştır: Cinsellikten uzak bir yaşamı olmadı ve iyi yemekler yemeye dikkat ederdi. O halde böyle bir ikiyüzlülüğü neden ciddiye alıyoruz?

Bu saldırı Schopenhauer'un felsefesine ciddi zarar vermez: Bir kişinin kurtuluş yolunu

bilmesi, ama kendisinin fiilen izlememesi olanaklıdır. İkiyüzlülük itici bir karakter özelliği olduğu halde, argümanlarının gücünü etkilemez. Schopenhauer, çileciliğin ıstırabı ortadan kaldırmanın bir yolu olduğu konusunda haklı olsaydı bile, bu onun nasıl bir yaşamı tercih ettiğinden tamamen bağımsızdır.

TARİHLER

1788 Danzig'de (bugünkü Gdansk) doğdu.
1819 *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'yı yayımladı.
1860 Frankfurt'ta öldü.

SÖZLÜK

Çilecilik: Aşırı riyazeti gerektiren bir yaşam şekli.

Ennui: Can sıkıntısı, neşesizlik.

Fenomenler: Fenomenlerin arkasında bulunan numenlere karşıt olarak, deneyimlediğimiz dünya için Kant'ın kullandığı terim.

İdea (Platoncu): Bir şeyin kusursuz Formu. Platon, örneğin bir sandalyenin kusursuz Formunun var olduğuna inanır. Algıladığımız tüm sandalyeler bu Formun ya da Platoncu İdeanın kusurlu kopyalarıdır.

İlgisizlik: Bir şeye bakmak için hiçbir pratik motivasyonu olmayan birinin tutumu.

İsteme: Kendinde-şey, fenomenlerin arkasında bulunan nihai gerçeklik, büyük ölçüde bizim için erişilmez, bedensel hareketler istediğimizde bir an görülen ve müziğe yansıyan şey.

Maya perdesi: İsteme olarak dünyayı, gerçekte olduğu haliyle dünyayı algılamamızı önleyen engel.

Metafizik: Gerçekliğin nihai doğasını inceleme.

Principum individuationis: Gerçekliğin tikel bireysel şeylere bölünmesi: Bu numenal düzeyde, isteme olarak dünya düzeyinde gerçekleşmez.

Tasarım: Kendimize tasarladığımız şekliyle dünya. İsteme olarak dünyayla karşılaştırılır.

Yüce: İnsanlığı tehdit eden ama estetik deneyimin nesnesi yapılınca kendi Platoncu İdeasını açığa vuran şey. Örneğin gök gürültülü bir fırtına, yalnızca güzel olmanın ötesinde yüce olabilir.

EK OKUMA

Christopher Janaway, *Schopenhauer* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters dizisi, 1994) ve Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Harmondsworth: Penguin, 1963): Her ikisi de Schopenhauer'un çalışmalarına iyi birer giriştir. İkisi de *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'ya yoğunlaşır.

Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer* (Oxford: Clarendon, gözden geçirilmiş yeni basım, 1997): Schopenhauer'un yaratıcı sanatlar üzerindeki etkisi konusunda özellikle iyidir ve Schopenhauer'un çalışmalarına kapsamlı bir giriş sunar.

18

JOHN STUART MILL

ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE

Benim yumruk sallama özgürlüğüm, senin yüzünün başladığı yerde biter. Mill'in *Özgürlük Üzerine*'sinin mesajının özü budur. Beni istediğimi yapmaktan alıkoymanın ya da irademe rağmen beni bir şey yapmaya zorlamanın tek gerekçesi, başka birinin benim eylemlerimden zarar görmesidir. Benim özel yaşamım benim işimdir ve yaptıklarımla başka birine fiilen zarar vermediğim sürece, bana karışmak devlete ya da topluma düşmez. Yetişkinlik çağına ulaşan ve aklı başında kararlar alabilen herkes, herhangi bir müdahale olmaksızın kendi iyi yaşam görüşüne uygun davranma özgürlüğüne sahip olmalıdır. Kendi eylemlerimle kendime zarar versem bile, bu, devlet müdahalesi için yeterli gerekçe değildir. Örneğin fiziksel sağlı-

ğımı ihmal edip miskinleşmeye karar verebilirim ve bunu yapma özgürlüğüne sahip olmalıyım. Paternalizm, yani onlar için neyin iyi olduğunu onlardan daha iyi bildiğiniz gerekçesiyle insanların yaptıklarını kontrol etme, yalnızca çocuklar ve zihinsel hastalık nedeniyle kendi başlarına sorumlu kararlar alamayanlar için geçerlidir. Mill daha tartışmalı bir biçimde, kendileri için neyin en iyi olduğuna karar verme yeteneğine sahip olmayan "uygarlaşmamış" halklar için paternalizmin haklı olduğuna da inanır. Bununla birlikte, geri kalanlarımız kendi başımıza bırakılmalıyız; çünkü dünyada genel mutluluk düzeyine yükseltmenin en iyi yolu budur.

ESER SAHİPLİĞİ

Özgürlük Üzerine her zaman John Stuart Mill'in kitabı olarak gösterilmesine rağmen, kitabın giriş bölümünde ve otobiyografisinde, kitap bitmeden ölen karısı Harriet Taylor'la birlikte yazdıklarını vurgular. Felsefe tarihçileri, Harriet'in bitmiş kitabın içeriği üzerinde ne ölçüde etkili olduğu konusunda çekişmektedir; ama Mill'in onu eş-yazar olarak gördüğü (adını kapak sayfasına koyacak kadar ileri gitmemesine rağmen) açıktır.

ZARAR İLKESİ

Otobiyografisinde Mill, *Özgürlük Üzerine*'yi "tek bir hakikatin bir tür felsefi ders kitabı" olarak tanımlar. Tek hakikat genellikle Zarar İlkesi ya da Özgürlük İlkesi olarak bilinir. Bu, yukarıda ana hatları çizilen görüştür: Başkalarına karşı potansiyel zarar, istediğimi yapmamı önleyen tek kabul edilebilir gerekçedir. Bu, sınırsız özgürlük istemekten çok farklıdır. Mill, özgürlüğe *bazı* kısıtlamalar getirmeden toplumda yaşamanın olanaksız olduğunu düşünüyordu; hoş görülmesi gereken ile gerekmeyen arasındaki çizginin nereye çekileceği sorununu ele alıyordu.

Zarar İlkesinin temelinde, Mill'in faydacılığa bağlılığı vardır. Faydacı görüşe göre, her koşulda doğru eylem, sonuçları değerlendirilerek belirlenir: En fazla mutluluk doğurması olası olan her şey (Mill'in hesabında bütün mutluluk tiplerine eşit ağırlık verilmemesine rağmen) ahlaki olarak yapılacak doğru şeydir. Mill'e göre, kendilerini ilgilendiren şeylerin peşinden gitmeleri için bireylere alan açılırsa, bundan bütün toplum yararlanır. Ben, benim için en iyi olan yaşam biçimini başkalarından daha iyi bilirim. Bu konuda yanılsam bile kendi başıma seçim yapmak, başka birinin iyi yaşam kavrayışını "hazır giysi" gibi kabul etmeye zorlanmaktan iyidir. Mill, bireylerin birbiriyle bağdaşma-

yan, çok çeşitli yaşam tarzları sürdürmelerine izin verilen bir durumun, bireylerin toplumsal bir uyum kalıbına zorlandıkları durumdan çok daha iyi olduğuna inanır. Bir ampiristtir ve pek çok konuda hakikati keşfetme yolunun deney olduğuna inanır. Bir toplum, kötü duruma karşı farklı çözümler deneyerek gelişir; toplumsal iyileşmenin yolu budur. Kendi ifadesiyle "yaşama deneyleri"ni onaylıyordu. Düşünmeden uyum durgunluğa ve tercihlerin sınırlanmasına yol açar; ki bunun net sonucu da sefalet ve insan potansiyelinin körelmesidir. Mill'in hepimizin doğal özgürlük hakkına sahip olduğumuzu savunmadığını bilmek önemlidir: Doğal hak düşüncesinin anlamlı olduğuna inanmaz. Kolaylık olsun diye özgürlük "hakkından" söz edebilir; ama Mill için bu, mutluluğu geliştirmesi en fazla olası şeyle ilgili bir genellemeye her zaman çevrilebilmelidir. *Özgürlük Üzerine*'nin politikalarının temelinde bir doğal hak teorisinden çok faydacılık vardır.

Özgürlük Üzerine kısmen, mutabık yetişkinlerin özel alanda yaptıkları şeyleri sınırlamak için yasa koymak isteyenlere yöneliktir (ve bu yüzden yakın zamanda, film sansürü ve eşcinsellik gibi konularda hukuk reformuna entelektüel destek sağlamıştır). Ama aynı zamanda Mill'in "çoğunluğun tiranlığı" dediği şeye de yöneliktir; bu zorbalıkta, yasaklayıcı hiçbir yasa olmamasına rağmen, çoğunluk görüş-

lerinin dayattığı toplumsal baskılar bazı insanların yaşam deneyleri gerçekleştirmelerini önleyebilir. Komşularım benim yaşamayı tercih ettiğim ayrıksı tarzla karşılaşırsa, onlara doğrudan zarar verecek bir şey yapmasam bile pekâlâ benim yaşamımı katlanılmaz kılabilir ve böylece hukuk çerçevesinde sahip olduğum özgürlüğü kullanmamı fiilen engelleyebilirler. Uyum gösterme yönünde toplumsal baskı, Mill'e göre, özgürlüğün altını oyar ve herkesi düşünmeyen bir sıradanlık düzeyinde eşitler; bu da sonuçta herkes için daha kötüdür.

Bu durum, Mill'in Zarar İlkesini kullanmak isteyen bazı kişilerin kolayca göz ardı ettiği bir noktayı, yani başkalarının gücenmesine neden olmanın onlara zarar vermek sayılmadığını açıkça ortaya koyar. Alışılmadık bir biçimde, birkaç eşcinselle birlikte ya da bir nüdist, belki bir travesti olarak yaşamayı tercih ettiğim bilgisinden rahatsız oluyorsanız, bu durum, yasayla ya da toplumsal baskıyla beni başka türlü davranmaya zorlamanın yeterli gerekçesi olmaz. Mill'in ilkesi gücenmenin zarar verme sayılmasına izin verseydi, tamamen yersiz olurdu; çünkü neredeyse her yaşam tarzı birini ya da birilerini gücendirir. Mill'in "zarar" sözcüğüyle tam olarak neyi kastettiği her zaman açık değildir ve çok tartışılan bir konu olmuştur; ama başkalarının gücenmesine neden olmanın zarar verme sayılması düşüncesini reddettiği

açıktır. Mill'in savunduğu hoşgörü, başka insanların ayrıksı yaşam tercihlerini onaylamak zorunda olduğunuz anlamına gelmez. Başkalarının yaşam şeklinden tiksinme hakkınız vardır. Onları daha iyi tercihler yapmaları yönünde eğitmeye çalışabilirsiniz; devlet çocuklara, yetişkin olunca kendine zarar verici yaşamlar sürmelerini daha az olası yapacak bir eğitim sistemi dayatmakta haklıdır. Ama başkalarının tercih ettiği yaşam tarzından tiksinmeniz, onları farklı davranmaya zorlayan bir müdahaleyi haklı göstermeye yetmez. Başkalığı hoş görebilmek, uygar bir toplumun işaretidir.

Mill'in ilkesi, gerçek yaşamla hiçbir ilgisi olamayan soyut bir felsefi ideal olmakla yetinmez. Dünyayı daha iyi yönde değiştirmek ister. Bu amaçla ilkenin uygulamalarına odaklanır. Bunların en önemlisi, genellikle konuşma özgürlüğü olarak bilinen düşünce ve tartışma özgürlüğü meselesidir.

KONUŞMA ÖZGÜRLÜĞÜ

Mill tutkulu bir özgür konuşma savunucusudur. Yalnızca şiddete açık bir azmettirme riski olduğunda düşünce, konuşma ve yazmanın sansürlenmesi gerektiğini savunur. Sözlerin dillendirildiği ya da yazıldığı bağlam, tehlikeli olup olmamalarını etkileyebilir. Mill'in işaret

ettiği gibi, tahıl tüccarlarının yoksulları açlıktan öldürdüğü görüşünü bir gazetede yayımlamak kabul edilebilir. Ne var ki, aynı sözler bir tahıl tüccarının evinin önünde öfkeli bir kalabalığa söylenirse, o zaman konuşanı susturmak için gerekçemiz olur. Bir ayaklanmayı kışkırtma yüksek riski, müdahaleyi haklı kılar. Bugün konuşma özgürlüğü üzerine tartışmalar çoğunlukla pornografiye ya da ırkçılığa odaklanır; XIX. yüzyılda yazan Mill için esas kaygı din, ahlak ya da siyasette ortodoks görüşleri eleştiren yazılar ve konuşmalarla ilgiliydi. Yanlış olsa bile bir görüşü bastırmanın neden olduğu hasarın, özgürce ifade edilmesine izin vermenin yaratacağı hasardan büyük olduğunu düşünür. *Özgürlük Üzerine*'de bu duruşun ayrıntılı bir gerekçesini sunar.

Bir kimse tartışmalı bir kanı ifade ederse, iki temel olasılık vardır: O görüş doğrudur ya da yanlıştır. Daha az aleni üçüncü bir olasılık daha vardır: Yanlış da olsa bir hakikat öğesi içerir. Mill bu olasılıkların üçünü de irdeledi. Görüş doğruysa, o zaman yasaklamak, bizi yanlıştan kurtulma fırsatından yoksun bırakır. Varsayımı şudur: Doğruluk yanlışlıktan iyidir. Görüş yanlışsa, işitilmesine izin vermeden onu susturmak, o görüşü alenen çürütme olanağını zayıflatır; görüşün tartışılıp çürütülmesiyle birlikte, yanlışla çatışmada doğrunun galip geldiği görülecektir. Bu yüzden, Mill, örneğin

şiddeti kışkırtmama koşuluyla ırkçı görüşlerin ifade edilmesini hoş görürdü; çünkü ifade edilirse açıkça tartışılıp çürütülebilir ve yanlış oldukları kanıtlanabilir (görüşlerin gerçekten yanlış olduğunu varsayarsak).

İfade edilen görüş bir doğruluk öğesi içerirse, onu susturmak doğru kısmın bilinmesini önleyebilir. Örneğin bir ırkçı, belirli bir etnik grup mensubunun ortalama olarak normdan daha düşük niteliklerle okuldan ayrıldığı gerçeğine işaret edebilir. Irkçı, bu durumu, o etnik grup mensuplarının doğuştan aşağı olduklarının kanıtı sayabilir. Ne var ki, bu görüş çok büyük olasılıkla yanlış olmasına rağmen, kanıt bir miktar doğruluk içerebilir: Burada, bu etnik grubun üyelerinin okuldan fiilen daha az niteliklerle ayrılmaları doğru olabilir. Bu kanıtın doğru açıklaması, doğuştan aşağı olmaları değil, eğitim sisteminin onlara ayrımcılık yapması olabilir. Mill'e göre, yanlış olduğuna inandığınız görüşleri susturmakla, yanlış kanıların bile doğruluk öğeleri içerebileceği gerçeğini görmeme riskini göze alırsınız.

Bir görüşü susturmak için kendi görüşlerinizin yanılmazlığından (yanlış yapamayacağınızdan) emin olmalısınız. Ama hiçbirimiz bu konuda tam bir güvene sahip olamayız. Hiçbir insan, neyin doğru olduğu konusunda yanılgıdan muaf değildir. Tarih, bastırılan görüşün saçmalık olduğuna sahiden inanan kişilerin bastırdığı doğruluk örnekleriyle doludur. Kili-

senin, dünyanın güneşin etrafında döndüğünü öne süren görüşü yasaklamasını düşünün. Galileo ve taraftarları inançlarından ötürü zulme uğradı; onlara eziyet edenler, kendi görüşlerinin doğru olduğuna emindi.

Sansürcülerin olasılık temelinde yargıda bulunmaları haklı mıdır? Yanılmaz olmayabilirler, ama bazı durumlarda, haklı olduklarına neredeyse emin olabilirler mi? Mutlak kesinliğe ulaşabileceğimiz çok az konu vardır: Kesinlik talebi bizi hareketsizliğe mahkûm etmez mi? Mill'in buna yanıtı şudur: Başkalarına bizimle çelişme özgürlüğü tanımak, yargılarımıza güven duymanın temel yollarından biridir. Titiz bir inceleme ve eleştiriye dayanan bir görüşe, meydan okunmayan bir görüşten daha fazla güven duyabiliriz. Üstelik, bir görüş açıkça doğru olsa bile yanlış görüşlere karşı onu savunma edimi doğru görüşü canlı tutar ve kimseyi harekete geçiremeyen ölü bir dogma haline gelmesini önler.

ÖZGÜRLÜK ÜZERİNE HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Dinsel itirazlar

Mill dinsel hoşgörüyü geliştirmeye çok hevesli olmasına rağmen, özgürlükle ilgili görüşlerine bazen dinsel gerekçelerle saldırılmıştır. Bazı

dinler devletin bir rolünün de, Tanrı vergisi ahlak yasasını uygulamak olduğunu öğretir. Böyle bir dinin mensupları için, dinsel görevleri konusunda yanılmaları düşünülemez. Örneğin her eşcinsel etkinliğin günah olduğunu emreden bir dine bağlıysanız, hiç kimseye doğrudan zararı olmasa bile devletin her türlü eşcinsel faaliyeti yasaklaması gerektiğine inanabilirsiniz. Bu yasağın mutluluğa yol açıp açmayacağının önemli olmadığını düşünebilirsiniz. Mill, mutluluğu azaltma ve insan potansiyelini sınırlama eğiliminde olduğu *için* bu yasağın konulmamasını savunurdu. İki görüş o kadar doğrudan çatışır ki, aralarında açık bir uzlaşma olamaz.

Muğlak zarar kavramı

Zarar İlkesi, *Özgürlük Üzerine*'nin özüdür; ama Mill, zarar sözcüğüyle ne kastettiği konusunda muğlaktır. Gücenmeyi, zarar görmek saymaz. Bununla birlikte, kitabın bir noktasında özel alanda izin verilebilir ve zararsız olan bazı edimlerin (olasılıkla cinsel edimleri düşünüyor) açıkta gerçekleşmesinin önlenmesine izin verir. Bu, kitabın başka yerlerinde söylediklerileyle tutarsız gibi görünür; çünkü bir eylem yalnızca zarar verirse müdahalenin haklı olduğunu öne sürer. Sözü edilen örnekteyse, gerçekleşebilecek tek olası zarar toplum üye-

lerinin o edimi gücendirici bulmasıdır. Dahası, fiziksel zarar durumunda bile müdahalenin haklı olması için hangi zarar eşiğinin aşılması gerektiği de açık değildir.

Mill'in savunmasında, *Özgürlük Üzerine*, bu konuda son söz olarak tasarlanmamıştır.

Özel alanda ahlaksızlık topluma zarar verir

Özel alanda gerçekleştirilen ve kimseye ya da mutabık yetişkin katılımcılar dışında kimseye zarar vermeyen bazı faaliyetleri önlemek için devletin müdahale etmesinin gerekçesi olarak şu öne sürülmektedir: Bir toplum ancak ortak bir ahlaki ilkeler kümesi sayesinde var olur. İster özel ister kamusal alanda olsun, bu ilkeler zayıflarsa o zaman toplumun varlığı tehlikeye düşebilir. Bu yüzden, bireysel mutluluk olanağının temeli olan toplumu korumak için müdahale zorunlu olabilir.

Bu eleştirinin dayandığı varsayım tartışmalıdır. Toplumların, ahlaki çeşitliliği dağılmadan hoş görebildiğinin epeyce kanıtı vardır.

Faydacı değil

Mill, *Özgürlük Üzerine*'nin öğretilerinin teorik gerekçesi konusunda açıktır: Zarar İlkesi için nihai gerekçeyi de faydacılık sunar. Bununla birlikte birçok eleştirmen, Mill'in bazen, özgür-

lüğü, genel mutluluğa katkıda bulunmasından bağımsız *asli* değere sahip bir şey olarak savunuyormuş gibi göründüğüne işaret etmiştir. *Asli* değer, genellikle *araçsal* değerle karşılaştırılır. Asli değer, bir şeyin kendinde sahip olduğu değerdir; araçsal değer, başka bir şey elde etmek amacıyla kullanılabildiği için sahip olduğu değerdir (örneğin paranın araçsal bir değeri vardır; çünkü değeri, metal ya da kâğıt parada değil, kullanımındadır.) Bir faydacı, asli değere sahip tek şeyin insan mutluluğu olduğuna inanır; onun dışında değerli olan her şeyin, insan mutluluğuna neden olan araçsal değeri vardır. Bu nedenle bir faydacıdan şunu söylemesini bekleriz: Özgürlükteki tek değer, mutluğa neden olmasıdır. Ama böyle bir görüşün bizi, başkalarına zarar vermenin olası olduğu durumlar dışında bireysel özgürlüğü her zaman korumak gerektiğini savunan Mill'in vardığı sonuca götürmediği açıktır. Aslında katı bir faydacı, örneğin konuşma özgürlüğü konusunda, bazı özel durumlarda mutluluğu artıracağı için doğru görüşlerin susturulmasının haklı olabileceğini iddia edebilir. Birkaç hafta içinde gezegenimize çarpacak bir kuyrukluyıldızın bütün insanlığı yok edeceğine dair güvenilir bilgiye sahipsem, konuşma özgürlüğümü yasaklamak için faydacı gerekçeleriniz olabilir. Türümüzün yeryüzünden silineceğini herkes bilse, genel mutsuzluk düzeyinin yükseleceği açıktır.

Mill, sonuç olarak ciddi bir doğrudan zarar riskinin bulunduğu durumlar hariç, konuşma özgürlüğünün her zaman en iyisi olduğunu öne sürer. Faydacılığın böyle güçlü bir tutuma teorik gerekçe sağlamadığı açıktır. Böyle bir itiraz, Mill'in vardığı sonuçları zorunlu olarak zayıflatmaz ama bu sonuçlara inandırıcı bir *faydacı* gerekçe sunmadığına işaret eder.

Aşırı iyimser

Mill'in özgürlük ve sonuçlarıyla ilgili birçok görüşü iyimser, bazılarıysa aşırı iyimserdir. Örneğin yetişkinlerin, neyin mutluluklarını artırabileceğini bilmek için genellikle en iyi konumda olduklarını varsayar. Peki, öyle olduğu açık mıdır? Çoğumuz kendini aldatma konusunda uzmanız ve uzun erimde mutluluk şansı pahasına kısa erimli doyuma kolayca kapılırız. Yaşamımızın yolunda gitmesini sağlayacak şeyler konusunda kendi kendimize hikâyeler anlatırız; ama serinkanlı düşününce, uydurma oldukları anlaşılır. Öyleyse, konuya çok bulaşmayan başka birinin nasıl yaşamam gerektiği konusunda değerlendirme yapmaya daha uygun olması olanaklıdır. Elbette, nasıl yaşayacağımı başka insanların tercih etmesine izin vermekten doğabilecek faydalar, buna eşlik eden öz-yönetim kaybıyla dengelenir.

Mill'in aşırı iyimser olduğu bir alan da, konuşma özgürlüğü alanıdır. Yanlış ile doğrunun çarpışmasında doğrunun galip geleceğini varsayar. Ama öyle olmayabilir. İnsan yaşamında irrasyonelliğin gücünü küçümser. Birçoğumuz doğru olmayan şeylere inanmaya güçlü bir biçimde güdüleniriz. Yanlış görüşlerin serbestçe dolaşmasına izin vermek, bunların ahmaklar arasında kök salmalarına yol açabilir. Ayrıca teknolojideki değişimler, görüşlerin daha geniş alanlara yayılabilmesiyle sonuçlanmıştır. Değişik ve geniş bir alana yayılan görüşler arasında doğrunun yanlışa galip gelmesi yönünde güçlü bir eğilim bulunduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Bu koşullarda bazı kişiler, sansür için iyi gerekçeler bulunduğunu düşünebilir. Bununla birlikte, muhtemel bir sansür Mill'in şu görüşüyle yüzleşmek zorundadır: Başka birinin kanısını yasaklarsanız, bu durum sizin yanılmaz olduğunuz ve o görüşü susturmanın faydalı sonuçlarının zararlı sonuçlarına ağır bastığı varsayımıyla hareket etmenizi gerektirir.

Pozitif özgürlük

Mill'in özgürlük anlatımına yöneltilen başka bir eleştiriye göre, müdahaleden uzak özgürlüğe yoğunlaşmak ve hoşgörüyü savunmakla Mill, "özgürlük" teriminin daha önemli bir an-

lamını gözden kaçırmıştır. Mill genellikle *negatif* özgürlük ya da *dokunulmazlık* özgürlüğü olarak bilinen şeyin bir anlatımını sunmuştur; bazı eleştirmenlere göre gerekli olan, *pozitif* özgürlüğün ya da *yapma* özgürlüğünün bir anlatımıdır. Pozitif özgürlüğü savunanlara göre, toplum kusurlu olduğu için, insanların yaşamlarına karışmamak özgürlüklerini garanti etmeye yetmez. Özgürlüğe ulaşmanın önünde, maddi kaynaklardan ve eğitimden yoksunluktan psikolojik engellere kadar uzanan sayısız engel vardır. Özgürlüğün pozitif anlamını savunanlar, insan olarak potansiyelinizi gerçekleştirmeniz ve böylece sahiden özgür olmanız için her türlü devlet müdahalesinin zorunlu olabileceğine ve bunun bazen, başka birine doğrudan zarar vermese bile bireylerin faaliyet alanının kısıtlanmasıyla sonuçlanabileceğine inanır. Pozitif özgürlüğün daha aşırı savunucuları, insanları özgür olmaya zorlamanın kabul edilebilir olduğuna ve bunda bir çelişki bulunmadığına bile inanır. Mill'in terminolojisinde ise, aksine, bir şey yapmaya zorlanıyorsanız, tanım gereği onu özgürce yapıyor olamazsınız.

TARİHLER

1806 Londra'da doğdu.
1859 *Özgürlük Üzerine* yayımlandı.
1863 *Faydacılık* yayımlandı.
1873 Fransa, Avignon'da öldü.

SÖZLÜK

Faydacılık: Her koşulda ahlaki olarak doğru eylemin, mutluluğu maksimuma çıkarması en fazla olası eylem olduğunu ilan eden ahlak teorisi.

Faydalılık: Mill'e göre faydalılık, kullanışlı olmaktan çok mutluluk anlamına gelen teknik bir terimdir. Bir eylem faydalılığı artırıyorsa, mutluluğu artırıyor anlamına gelir.

Hoşgörü: Kendileri için yaptıları tercihleri onaylamasınız bile insanların istedikleri gibi yaşamalarına izin vermek.

Negatif özgürlük: Kısıtlamalardan özgürlük. Mill'in savunduğu temel özgürlük türü.

Paternalizm: Birisini kendi iyiliği için bir şeyi yapmaya zorlamak ya da yapmaktan alıkoymak.

Pozitif özgürlük: Gerçekten yapmak istediğinizi fiilen yapma özgürlüğü. Pozitif özgürlüğün önündeki engeller dışsal olabildiği gibi içsel de olabilir; örneğin irade zayıflığı

Yanılabilirlik: Hata yapmaya yatkın olmamız.

Zarar İlkesi: Birinin eylemlerine zor uygulamanın tek gerekçesi, aksi takdirde başka birine zarar

vermesinin olası olmasıdır. Bazen Özgürlük İlkesi olarak da bilinir.

Zorlama: Birine bir şey yaptırmak için zor kullanma. Bu anlamda özgür olmanızı önleyebilir.

EK OKUMA

Isaiah Berlin, "John Stuart Mill and the Ends of Life" ve "Two Concepts of Freedom," Isaiah Berlin, *Four Essays on Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1969) içinde: *Özgürlük Üzerine*'de gündeme getirilen temel konuları ele alan iki önemli denemedir

Alan Ryan (ed.), *Mill* (New York: Norton, 1997): *Özgürlük Üzerine*'nin ve *Kadınların Bağımlılığı*'nın [*The Subjection of Women*] metinlerini, bir yorum seçkisiyle birlikte içerir. Açıklamalı bir kaynakçaya da sahiptir.

John Skorupski, *John Stuart Mill* (Londra: Routledge, Arguments of the Philosophers dizisi, 1989): Bir bütün olarak Mill'in felsefesinin ayrıntılı bir anlatımını sunar ve *Özgürlük Üzerine*'ye ilişkin bir değerlendirme içerir.

Nigel Warburton, *Freedom: An Introduction with Readings* (Londra: Routledge ve Open University, 2001): Başlangıçta Open University [Açık Üniversite] felsefe dersinin bir parçası olarak yazılan bu kitap, Mill'in *Özgürlük Üzerine*'deki argümanlarına ilişkin bir inceleme içerir.

Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (Londra: Atlantic Books, 2007): En iyi Mill biyografisidir. Çok kolay okunan bu kitap Mill'i tarihsel bağlamına yerleştirir ve en son bilimsel çalışmalara dayanır.

Mill'in kendi otobiyografisini de sevebilirsiniz: *An Autobiography* (ilk kez 1873'te yayımlandı, Londra: Penguin, 1989).

19

JOHN STUART MILL

FAYDACILIK

Mutluluğu maksimuma çıkar. Bu, faydacılığın bir karikatürüdür, ama doğru bir şeyi yakalar ve teorinin merkezindedir. John Stuart Mill en ünlü faydacı filozoftur; *Faydacılık* kitabında, hocası Jeremy Bentham'ın öne sürmüş olduğu teorinin ham versiyonunu geliştirir ve inceltir. Mill'in yaklaşımını anlamak için Bentham'dan farkını görmek önemlidir.

BENTHAM'IN FAYDACILIĞI

Bentham'a göre, her koşulda ahlaken doğru eylem, toplam mutluluğu maksimuma çıkarma eğiliminde olan eylemdir. Mutluluğu keyifli bir zihinsel durum –acı yokluğu ve haz– olarak kavrar. Dünyada bu durum ne kadar çok ger-

çekleşirse o kadar iyidir. Hazzın nasıl meydana geldiği önemli değildir: Bentham, eşit miktarda haz üretmeleri koşuluyla, raptiye oyununun (bir meyhane oyunu) şiir kadar değerli olduğunu ilan etti. Bir eylemin ne kadar haz ürettiği hesaplanırken her birey eşit sayılır ve haz veren durumlar toplanıp, nasıl hareket etmemiz gerektiği belirlenir. Bu en düz biçimiyle faydacılıktır.

Bu yüzden, örneğin bir faydacı parasını yoksul bir akrabaya bırakmaya mı yoksa kararınca varlıklı yirmi arkadaşa bölüştürmeye mi karar vermek isteseydi, her birinde ne kadar toplam haz üretileceğini hesaplardı. Miras yoksul akrabayı çok mutlu edebilirdi, ama toplam mutluluk miktarı, kararınca varlıklı yirmi arkadaşı orta karar mutlu etmekten daha az olabilir. Öyle olsa, parayı akrabadan çok arkadaşlara bırakması gerekirdi.

Mill, Bentham'ın birçok inancını paylaştı. Örneğin Mill'in En Yüksek Düzeyde Mutluluk İlkesi, basitçe "eylemler mutluluğu geliştirme eğilimleriyle orantılı olarak doğrudur, mutluluğun tersini üretme eğilimleriyle orantılı olarak yanlıştır" şeklindedir. Hem Bentham hem de Mill etiğe yaklaşımlarını haz arayışı (ama yalnızca bireylerin kendi haz arayışları değil, daha çok en yüksek düzeyde genel haz arayışı) üzerine kurmaları anlamında hedonistti. Her iki filozof için, eylemler hakkında, sonuçları

ne olursa olsun uyulması gereken bağlayıcı ilkelere ya da dinsel bir yasaya göre değil, olası sonuçlarına göre yargıda bulunulmalıydı.

"En çok sayıda insana en yüksek düzeyde mutluluk" ifadesi, bazen, faydacı etik yaklaşımı tarif etmek için kullanılır, ama bu yanıltıcı olabilir. Hem Bentham'ın hem de Mill'in ilgilendiği şey, mutluluğun nasıl bölüşüldüğünden bağımsız olarak, en yüksek düzeyde *toplam* mutluluğa (yani en yüksek mutluluk toplamına) ulaşmaktı. Birkaç kişiyi aşırı mutlu yapmanın çok sayıda kişiyi biraz mutlu etmekten iyi olduğunu düşünmek, ancak birinci durumdaki mutluluk toplamının ikincideki toplamdan büyük olması koşuluyla, bu yaklaşımla tutarlı olurdu.

Mill'in faydacılığı, daha gelişkin bir mutluluk anlatımı sunması bakımından Bentham'ınkinden farklıdır. Mill'e göre nitelik olarak farklı haz türleri vardır: yüksek ve alçak hazlar. Yüksek hazlar alçak hazlara tercih edilmelidir. Bentham ise bütün hazları eşit ele alır.

YÜKSEK VE ALÇAK HAZLAR KONUSUNDA MILL

Bentham'ınki gibi, faydacılığın basit versiyonlarına yöneltilen yaygın bir eleştiriye göre, bu kişiler insan yaşamının inceliklerini, haz-

ların nasıl üretildiğine bakmadan, katı bir hayvan benzeri haz hesabına indirgiyorlar. Faydacılığın bu türüyle, domuzlara layık bir öğreti diye dalga geçildi.

Mill bu tür eleştirilere, yüksek ve alçak hazlar arasında yaptığı ayrımla karşılık verir. Onun ifadesiyle, memnuniyetsiz bir insan olmak memnun bir domuz olmaktan iyidir. İnsanlar kaba fiziksel hazların yanı sıra entelektüel hazlara da yeteneklidir; oysa domuzların entelektüel hazları olamaz. Mill, yüksek haz dediği entelektüel hazların asli olarak, fiziksel alçak hazlardan daha değerli olduğunu öne sürer. Bunu desteleyen argümanı şöyledir: Her iki haz türünü hissedenler kesinlikle entelektüel hazzı tercih edecektir. Bu, onu uğursuz bir gerçekle, yüce entelektüel hazları yaşamaya yetenekli bazı kişilerin sefih bir yaşama ve duyusal tatmine gömülmeleri gerçeğiyle baş başa bırakır. Böyle bir duruma yanıtı şöyledir: Dolaysız duyusal tatminin cazibesi onları baştan çıkarır; yüksek hazların daha değerli olduğunu çok iyi bilirler.

FAYDACILIĞIN "KANIT"I

Sorulacak soru şudur: "Mutluluğu neden maksimuma çıkaralım?" Mill'in yanıtı tartışmalıdır; ama yanıtının, teorisine inandırıcı bir gerekçe

sunduğunu hiçbir zaman iddia etmediğini bilmek önemlidir; faydacılık gibi bir teorinin doğru olduğunun kanıtlanabileceğine inanmaz.

Mutluluk, diyor Mill, kendi başına bir amaç olarak aranır. Her insan faaliyetinin nihai amacı mutluluktur ve acıdan sakınmaktır. Onun dışında arzu edilir olan her şey, böyle bir yaşama katkıda bulunduğu için arzu edilir. Ömrünüzü güzel sanat eserleri toplamakla geçirirseniz, bu faaliyet haz almanın bir yoludur. Örneğin birisi, doğurabileceği mutluluktan bağımsız, kendi başına bir amaç olarak erdem arayışında olduğunu iddia ederek Mill'e karşı çıkarsa, Mill şu yanıtı verir: O zaman erdem o kişinin mutlu yaşamında bir bileşendir; o kişinin mutluluğunun parçası olur.

En Yüksek Düzeyde Mutluluk İlkesi, her insan yaşamının amacının mutluluk ve acıdan sakınma olduğunu iddia eder. Mutluluk ve acıdan sakınma, amaç olarak arzu edilir olan biricik şeylerdir; onun dışında arzu edilir olan her şey, bu amaçların aracı olarak arzu edilir. Bu yüzden "Mutluluğu neden maksimuma çıkaralım?" sorusu, aslında, mutluluğu arzu edilir kılan şeyle ilgili bir sorudur. Mill, bu soruyu yanıtlamak için bir benzetme önerir. Bir nesnenin görünür olduğunu kanıtlayabilmenin tek yolu, insanların o nesneyi fiilen görebildiğini tanıtlamaktır. Benzer şekilde, diyor Mill, mutluluğun arzu edilir olduğuna ilişkin göste-

rebileceğimiz tek kanıt, insanların mutluluğu fiilen istemesidir. Herkes kendi mutluluğunu arzu edilir bulur; bu yüzden genel mutluluk bireysel mutlulukların toplamıdır ve kendisi de arzu edilirdir.

FAYDACILIK HAKKINDA ELEŞTİRİLER

"Kanıt" kötü argümanlara dayanır

Mill'in mutluluğu maksimuma çıkarmamız gerektiği inancını gerekçelendirme girişimi, iddiaya göre kötü argümanlar içerir. Bunların çoğuna Henry Sidgwick işaret etti. Birincisi görünür olandan istenir olana geçiş yanıltıcıdır. Mill, görüleni saptayarak neyin görünür olduğunu anlatabildiğimize göre, demek ki insanların fiilen ne arzuladıklarını saptayarak neyin arzu edilir olduğunu da anlatabileceğimizi söyler. Ama yakından bakınca, "görünür" ile "arzu edilir" arasındaki benzeşimin geçerli olmadığı anlaşılır. "Görünür", "görülebilir" demektir, ama "arzu edilir" genellikle "arzu edilebilir" anlamına gelmez; genellikle "arzu edilmelidir" ya da "arzu edilmeye değerdir" anlamına gelir ve Mill argümanında kesinlikle bu anlamda kullanır. İki sözcük arasındaki benzeşimin zayıflığı belirtilince, insanların fiilen

arzu ettikleri şeyin, insanların neyi arzu etmeleri *gerektiğiyle* ilgili bir şeyleri açığa vurmasının olası olduğunu açıklamak zordur.

Ama Mill mutluluğun uygun anlamda arzu edilir olduğunu kanıtlamış olsaydı bile bu, mantıksal olarak, olanaklı en yüksek düzeyde mutluluğu amaç sayan daha iyiliksever bir faydacılık yaklaşımından çok, herkesin kendi mutluluğunun peşinde koştuğu bir egoizm biçimine yol açardı. Mill'e göre her birey kendi mutluluğunu istediği için, bütün bireysel mutluluklar toplanıp, arzu edilir olan bir küme haline gelebilir. Ama bundan sonuç çıkmaz. Yalnızca kendi bireysel mutluluğumuzun değil, daha çok genel mutluluğun peşinden gitmemiz gereken bir şey olduğunu kanıtlamak için çok daha güçlü bir argümana ihtiyacı vardır.

Hesaplama zorlukları

Mill, etiğe faydacı bir yaklaşımı benimsememiz için iyi gerekçeler bulunduğunu kanıtlamış olsa bile teoriye ve uygulanmasına bazı itirazlar hâlâ vardır ve bunlara göğüs germelidir. Olası birçok eylemden hangisinin, en fazla genel mutluluk üretmesinin en fazla olası olduğunu hesaplamanın zorluğu, pratik bir güçlüktür. Çabuk bir ahlaki karar vermek zorunda olduğunuzda, bu özellikle can sıkıcı olabilir – örneğin içinde üç kişi varsa ve yalnızca bir ki-

şiyi kurtarabilecek durumdaysanız, yanan bir binadan kimi kurtaracağınız konusunda bir ikilemle karşı karşıya kaldığınızda. Böyle bir durumda, oturup olası sonuçları hesaplama zamanınız yoktur.

Mill'in böyle bir itiraza yanıtı şuydu: Tarih boyunca insanlar farklı eylem türlerinin olası sonuçlarını deneyimlerinden öğrenmektedir. Ahlaki bir kararla karşı karşıya olduğunuz her seferinde En Yüksek Düzeyde Mutluluk İlkesine başvurmak yerine, hangi tür eylemlerin mutluluğu maksimuma çıkarma eğiliminde olduğuna ilişkin bazı genel ilkelerle çözüme ulaşılır. O zaman, diyor Mill, yaşama rasyonel yaklaşım, ebediyen olası sonuçları hesaplamaktan çok bu tür genel ilkeleri benimsemeyi gerektirir. Bu nedenle Mill'in faydacılığının iki evresi vardır: faydacı zeminde genel ilkeler türetmek ve ardından bu ilkeleri tikel durumlara uygulamak.

Yüksek-alçak hazlar

Mill'in hazları iki kategoriye ayırması çeşitli sorunlar yaratır. Bu hazlar derece bakımından değil, tür olarak farklı oldukları için, eylemlerin sonuçlarını hesaplamayı ve karşılaştırmayı çok daha fazla karmaşıklaştırır. Yüksek ve alçak hazlar ölçülemez; yani ikisini ölçebilmek ve karşılaştırabilmek için ortak bir ölçü yoktur. Bu yüzden hem yüksek hem de alçak

hazların hesaba girdiği koşullarda Mill'in faydacılık versiyonunun nasıl uygulanacağı belli değildir.

Dahası, yüksek-alçak haz ayrımı, kendine hizmet eden bir ayrıma benziyor. Entelektüel faaliyetin salt fiziksel faaliyetten daha doyurucu türden hazlar ürettiği düşüncesini savunan bir entelektüel bulmak şaşırtıcı olmaz. Kendi başına bu, teorinin yanlış olduğunu kanıtlamaz; entelektüel hazların diğerlerinden asli olarak daha değerli olmasında Mill'in çıkarı olabileceğini ifşa etmekten başka bir şey yapmaz.

Tatsız sonuçlar

Bazı durumlarda faydacı ilkeleri katı bir biçimde uygulamanın, birçok kişinin kabul edilemez bulacağı sonuçları vardır. Örneğin korkunç bir cinayet söz konusu olsaydı ve polis cinayeti işlemediğini bildiği bir sanık bulsaydı, onu kafesleyip cezalandırmak için faydacı gerekçeler bulunabilirdi. Olasılıkla toplumun pek çok üyesi, suçlunun yakalanıp cezalandırılmasından çok mutlu olur; ve kimse onun masum olduğunu anlamadığı sürece mutlu kalırlardı. Masum sanığın ıstırabı kendisi için çok büyük olurdu, ama sonuçların hesaplanmasında, adaletin yerini bulduğuna inanan milyonlarca insanın hissettiği hazzın topla-

mından çok hafif olurdu. Ama faydacı ahlakın ulaştığı bu sonucu pek çoğumuz tatsız buluruz: Sezgilerimiz, masumun cezalandırılmasını haksız olduğu ve ne kadar yararlı sonuçları olursa olsun, böyle bir uygulamaya izin verilmemesi gerektiği yönündedir.

Böyle bir eleştiriye bir yanıt, faydacılığı değiştirip kural faydacılığına dönüştürmektir. Burada, genel olarak masum insanları cezalandırmanın mutluluktan çok mutsuzluk ürettiği gibi, faydacı zeminlerde genel davranış ilkeleri tasarlanır. Sonra, örneğin masum bir kişiyi cezalandırmanın aslında eldeki seçeneklerden olası en fazla toplam mutluluk üreteceği tikel durumlarda bile bu genel ilkelere bağlı kalınır. Bazıları, Mill'in bir kural faydacısı olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, hızlı hareket etmeniz gereken bir durumla karşılaşmadan önce genel davranış kılavuzları çıkarmak konusunda Mill'in söylediklerinin parmak hesabı, tikel durumlarda ihlal edilebilen ve bağlayıcı davranış ilkeleri olmayan genellemeler üretme amaçlı olması daha makuldür.

TARİHLER

Bir önceki bölüme bakınız.

SÖZLÜK

Alçak hazlar: Yemekten ya da seksten alınan hazlar gibi, insanların yanı sıra hayvanların da yaşayabildiği fiziksel hazlar.

Egoizm: Yalnızca kendi çıkarlarına göre hareket etmek.

En Yüksek Düzeyde Mutluluk İlkesi: Faydacılığın, yani her koşulda ahlaki olarak doğru eylemin, mutluluğu maksimuma çıkarması en fazla olası eylem olduğunu öne süren öğretinin temel ilkesi.

Faydacılık: Her koşulda ahlaki olarak doğru eylemin, mutluluğu maksimuma çıkarması en fazla olası eylem olduğunu ilan eden ahlak teorisi.

Faydalılık: Mill'e göre "faydalılık", kullanışlı olmaktan çok mutluluk anlamına gelen teknik bir terimdir. Bir eylem faydalılığı artırıyorsa, mutluluğu artırıyor anlamına gelir.

Hedonizm: Haz peşinde koşma.

Kural faydacılığı: Tikel eylemlere odaklanmak yerine, mutluğu maksimuma çıkarma eğiliminde olan eylem türlerine bakan faydacılık çeşidi.

Özgecilik: Herhangi bir bencil motivasyondan ötürü değil, iyilik olsun diye başkalarına yardımcı olmak.

Yüksek hazlar: Daha entelektüel düşünce ve sanatsal zevk hazları. Mill bunlara, alçak fiziksel hazlardan daha fazla değer verir.

EK OKUMA

Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism* (Londra: Routledge, 1977): Mill'in ahlak felsefesine ilişkin, berrak bir eleştirel incelemedir.

Jonathan Glover (ed.), *Utilitarianism and its Critics* (New York: Macmillan, 1990): Faydacılık konusunda mükemmel bir okuma seçkisidir. Mill de aralarında olmak üzere değişik faydacı yazarlardan uygun özetler içerir, her okuma metnine kısa ve aydınlatıcı girişler sunar.

Mill konusunda daha fazla okuma için bir önceki bölümün sonundaki önerilere bakınız.

20

SØREN KIERKEGAARD



YA/YA DA

Ya/Ya Da, felsefi bir incelemeden çok bir romana benzer. Pek çok roman gibi açımlamaya dirençlidir. Yine de esas kaygısı berraktır: Bu da Aristoteles'in sorduğu "Nasıl yaşamalıyız?" sorusudur. Kierkegaard'ın bu soruya yanıtı, ardında bir yığın çelişkili ve bazen kafa karıştırıcı yorum bırakacak kadar dolambaçlıdır. En azından yüzeyde, temelden farklı iki yaşam şeklini, estetik ve etik yaşamları araştırır. Ama bunu içeriden yapar: Görüşler özetlenmez, eserin kurmaca yazarları olan iki karakter tarafından ifade edilir.

TAKMA ADLA YAZARLIK

Kierkegaard'ın yazılarının, oyunbaz bir nite-

liği vardır. Bunun bir yanı, takma ad kullanmasıdır: Kierkegaard'ın kendisi bir dizi takma adla yazı yazdığı gibi, kendisinden farklı olarak kurmaca karakterler de yaratır ve onların sesiyle yazar.

Ya/Ya Da'nın tonu önsözde saptanır. Victor Eremita adlı anlatıcı, *Ya/Ya Da* olarak yayımlanan yazmaları nasıl bulduğunun öyküsünü anlatır. Bir vitrinde uzun süredir beğendiği ikinci el bir yazı masası satın almıştı; masa çekmeceliydi. Bir gün, tam tatile çıkarken, masanın bir çekmecesi sıkıştı. Çaresizlikten masaya bir tekme atınca, birden bire gizli bir tahta yerinden fırladı ve bir tomar kâğıt ortaya döküldü. "A" ve "B" diye etiketlediği iki kişi tarafından yazıldığı anlaşılan bu kâğıtları düzene sokup yayımladı. B'nin Wilhelm adlı bir yargıç olduğu ortaya çıkar; A'nın kimliğiniyse hiç öğrenmiyoruz. Bu öykü elbette kurmacadır; A ve B kurmaca karakterdir. Çekmeceli masa öyküsü, kitabın merkezi bir temasına metafor sağlar: Görünüş ile gerçeklik arasındaki uyuşmazlık ya da Kierkegaard'ın genellikle ifade ettiği şekliyle "iç, dış değildir."

Takma ad kullanma tekniği, Kierkegaard'ın kitapta araştırılan ve ifade edilen görüşlerle arasına mesafe koymasına ve kendi tutumunu, karakterlerinin tutumunun arkasına gizlemesine olanak verir. Ama akla getirdiği çeşitli konumların içine girmesine; filozofların tipik

olarak kullandığı soğuk soyutlamalarla değil, daha çok hayali bireylerin iç yaşamının bakış açısıyla o konumları soruşturmasına da olanak verir. Bu, Kierkegaard'ın dolaylı iletişim yönteminin bir yanıdır: Yaşayan insanlarla ilgili hakikatleri soyut ve gayri şahsi kavramları açıklayarak değil, daha çok onların yaşamlarının durumunu göstererek iletme bilinçli girişimi.

YA

Kitabın *Ya* denilen birinci bölümü, genellikle okunan bölümdür. Pek çok okur A'nın yazdıklarını, B'nin yazdığı katı, bir bakıma yorucu bölümden daha ilginç ve değişik bulur. *Ya*'yı sevenlerin çok azı, genellikle çıkan kısaltılmış versiyonlarında bile *Ya Da*'nın her sayfasını okuma zahmetine katlanır. Yine de *Ya Da*'nın bölümleri, B'nin etik yaklaşımını savunurken, A'nın yaşama yaklaşımı, estetik yaklaşımı üzerine önyargılı da olsa ayrıntılı bir yorum sunar. A'nın yazdıkları onun yaşama yaklaşımının doğrudan bir tasvirini sunmaz; daha çok ilgilendiği konularla ve yazma üslubuyla örnekler.

YAŞAMA ESTETİK YAKLAŞIM

Basit terimlerle, yaşama estetik yaklaşımın kalbinde, hedonist duyusal haz arayışı vardır.

Ama bu, Kierkegaard'ın terimi kullanma şeklini yeterince nitelemez, çünkü hayvani bir fiziksel doyum peşinde koşmaya işaret eder; oysa Kierkegaard'a göre estetik yaklaşım, entelektüel estetin daha rafine haz arayışını kapsar. Estetin hazları güzellik tefekküründen ve rafine sanat eseri zevkinden kaynaklanabilir; ya da sadistçe güç kullanmadan keyif almayı, *Ya Da*'nın "Baştan Çıkarıcının Günlüğü" başlıklı bölümünde açığa vurulan tutumu içerebilir. A, bütün bu hazları arar.

Kierkegaard'a göre yaşama estetik yaklaşım durup dinlenmeyen bir yeni haz arayışını gerektirir; çünkü bu yaşam tarzını benimseyenlerin başına gelebilecek en kötü şey, canlarının sıkılmasıdır. Estet için can sıkıntısı, bütün kötülüğün kaynağıdır. Bu yüzden A, şaka yollu "Ürün Rotasyonu" etiketi yapıştırdığı yarı ciddi bir can sıkıntısından kaçınma stratejisi önerir.

ÜRÜN ROTASYONU

Ürün rotasyonu, yaşama ya da bulaştığınız herhangi bir şeye yönelik tutumunuzu keyfi olarak değiştirmeyi gerektirir. Çiftçilerin toprağın besin öğelerini tazeleme yöntemi gibi, bakış açısını keyfi olarak değiştirmek de bireyi tazelemeli ve can sıkıntısından kurtulmasına yardım etmelidir. A'nın örneği, can sıkıcıyı

dinlemek zorunda kalma örneğidir: A, can sıkıcının burnundan aşağı akan ter damlalarına yoğunlaşmaya başlar başlamaz, can sıkıcı, sıkıcı olmaktan çıkar. Bu noktada Kierkegaard, yaşama keyfi ve ters yaklaşımları kutlarken gerçeküstücülüğün tohumlarını da ekiyor gibi görünür. Bir tiyatroya oyunun ortasında gitmeyi ya da bir kitabın yalnızca üçüncü bölümünü okumayı ve böylece aksi takdirde can sıkıcı olacak şey konusunda yeni ve potansiyel olarak uyarıcı bir açı edinmeyi önerir.

Ya'yı oluşturan denemelerde durmadan konu ve üslup değişimi, yaşama estetik yaklaşımın ayırt edici özelliği olan sürekli yeni uyarım arayışını yansıtır. Bu durum, parça parça yorumlar ve aforizmalardan oluşan *Diapsalmata* (Yunanca "nakarat") başlıklı bölümde çok belirgindir. *Ya*'nın diğer bölümleri yarı akademik yazılar ya da en dikkate değer olanı bir yerde bir günlük olarak sunulur.

"BAŞTAN ÇIKARICININ GÜNLÜĞÜ"

"Baştan Çıkarıcının Günlüğü," *Ya*'nın içinde yer alan kısa bir öyküdür. Genç bir kadın olan Cordelia'nın kinikçe baştan çıkarılmasının yazılı bir anlatımıdır; başlığın da gösterdiği gibi günlük şeklinde hazırlanmıştır, ama kadından baştan çıkarıcısına gönderilen mektupları da

içerir. Kendi başına bir edebiyat eseri gibi durur; ama *Ya/Ya Da*'nın içinde, estetik yaklaşım içinde yaşamanın bir yoluna, yaşamı etik değil daha çok şiirsel yaşama girişimine ilişkin bir örnek olay incelemesidir.

Ya/Ya Da'nın önsözünde, bütün eserin kurmaca editörü Victor Eremita, çekmecedeki kâğıtlar arasında bulduğunu iddia ettiği günlüğü tanıtır; ama gizli bir yazar daha vardı, çünkü bizzat günlüğün de, iddiaya göre başkahramanları tanıyan birisinin yazdığı bir önsözü vardı. Eremita, bu Çin sandığı dediği şeye dikkat çekip, günlüğün yazarının, baştan çıkarıcının anlattığı şeyle arasına mesafe koymak için kullandığı bir kurmaca yazar olabileceğini öne sürer. Elbette *Ya/Ya Da*'nın okurları olarak, olaylardan Eremita'dan daha uzak bir düzeydeyiz; Eremita'nın, Kierkegaard'ın taktığı bir maske olduğunun ve günlükte anlatılan olayların, gerçekten gerçekleşen bir şeyin tasvirinden çok filozofun imgeleminin yaratımları olduğunun da farkındayız. Bu uzaklaşma tekniğinin anlatımını alıp, Kierkegaard'ın kendi yazılarında takma ad ve *Ya/Ya Da* boyunca yazar muammaları kullanmasına da uygulayabiliriz. Eremita, A'nın "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"ne yönelik tutumunu, korkutucu bir rüya anlatırken kendisini korkutan biri gibi olmak diye tarif eder ve hayali bir editör maskesinin arkasına saklanmak zorunda kalmasının nedeninin bu olabileceğini akla getirir.

Baştan çıkarıcının amacı bir genç kadını kendine âşık etmektir. Bunu başarır ve ardından her türlü duygusal yakınlıktan uzak durur. Hazzı basit bir fiziksel doyum değil, bir tür psikolojik sadizmdir.

Baştan çıkarma, yaşama estetik yaklaşımı benimseyenlerin tipik meşgalesidir ve ***Ya***'da "Erotik'in Dolaysız Evreleri" başlıklı daha önceki bir denemenin Mozart'ın *Don Giovanni*'sinin (bir seri başkan çıkarıcının kaderini izleyen bir opera) incelenmesine ayrılması anlamlıdır. A'ya göre *Don Giovanni*, büyük bir bestecinin üstün başarısıdır. Temelde yatan öneri şudur: A, operanın başkahramanının yaşam tarzı kendi yaşam tarzını yansıttığı için bu operaya kapılmıştır.

YAŞAMA ETİK YAKLAŞIM

Ya'da okur, yazının resmettiği ve örneklediği görüşten bir anlam çıkarmak için çok çalışmak zorunda olduğu halde, *Ya Da*'daki görüşler açıkça ifade edilir ve çok büyük ölçüde A'nın yaşam tarzına karşıdır. *Ya da*'nın takma adlı yazarı B veya Yargıç Wilhelm yalnızca kendi yaşama yaklaşımını ortaya koymasının yanı sıra A'nınkini de eleştirir: Bu nedenle, ***Ya***'nın anlamının daha berrak bir resmi, *Ya Da*'yı okuyunca ortaya çıkar.

A'nın haz peşinde geçen yaşamının aksine B, bireyin kendi eylemlerini tercih ettiği bir yaşamı savunur. B'nin tarif ettiği şekliyle estetin yaşamı, bireyi dış olayların ve koşulların kaprislerine terk eder; çünkü hazlarımızın kaynaklarını seçemeyiz, dünyanın bizi uyaracak yanlarına yaslanmak zorundayız. Etik yaklaşım ise aksine, her zaman içeriden güdülenir: Sorun bir kurallar kümesini öğrenme ve onlara uyma sorunu değil, daha çok tercihleri ödevle örtüşen birine dönüşme sorunudur. Bu bakış açısına göre, estet A yalnızca bir maskeler kümesinin arkasına gizleniyor ve özgürlüğünün sorumluluğunu üstlenmiyor. B, böyle bir yaklaşımın bir tür kendi kendini aldatmayı gerektirdiğine inanır. Etik yaklaşım kendini tanımayı gerektirir. Bunu benimsemenin hedefi, B'nin "evrensel birey" dediği şeye dönüşmek, yani bir bakıma insanlığın bir modeli olmayı tercih etmektir. Bu, diyor B, insanlığın gerçek güzelliğini, estetin sözde güzellik arayışının asla yapamayacağı bir şekilde açığa vurur.

YA/YA DA OKUMALARI

Varoluşçu bir yorum

Varoluşçu ***Ya/Ya Da*** yorumuna göre okur, iki yaklaşım arasında radikal bir seçimle karşı

karşıyadır. Seçimin nasıl yapılacağını gösteren hiçbir kılavuz yoktur: Birini ya da diğerini seçmeliyiz ve bu seçimle kendimizi yaratırız. Ne var ki, Aydınlanma dönemine egemen olan görüşlerin aksine, "Nasıl yaşamalıyım?" sorusunun "doğru" yanıtı diye bir şey yoktur. Estetik yerine etiği seçmenin nedenleri, ancak etik yaşam yaklaşımına zaten bağlıysanız anlamlıdır; estetik yaşamın kötü olduğunu öne sürmek, yapılması gereken bir iyi/kötü ayrımı bulunduğunu zaten kabul ettiğinizi ima eder.

Benzer şekilde, estetik yaklaşımın gerekçeleri yalnızca estete hitap eder ve etik yaşam tarzına bağlı bir kişi tarafından işe yaramaz diye göz ardı edilir; örneğin baştan çıkarmanın hazları, Yargıç Wilhelm'in hesabında hiçbir şey ifade etmez. Bu okumaya göre *Ya/Ya Da*, bütün insanlığın kederli konumunu yansıtır. Seçim yapmak zorunda kalır ve yaptığımız seçimlerle neysek onu yaratırız. İnsanın durumu böyledir. Bu yüzden varoluşçular *Ya/Ya Da*'yı varoluşçu hareketin tarihinde anahtar bir metin olarak görmüştür. Bu görüşe göre Kierkegaard, önceden belirlenmiş hiçbir değerin fark edilemediği bir dünya karşısında radikal tercihin önemini kabul eden ve böylece bir yüzyıl sonra Jean-Paul Sartre'ı meşgul edecek birçok temayı önceden haber veren ilk filozoflardan biriydi. XX. yüzyılda pek çok varoluşçunun Kierkegaard'ın yazılarından etkilendiği kesinlikle doğrudur.

Etik savunusu

Kierkegaard'ın metninde varoluşçu okumayı destekleyen çok şey bulunduğu halde, bazı yorumcular kitabı, estetik karşısında etiğin ince örtülü bir savunusu olarak görmüştür. B, A'nın estetizminden bakar ve ona, temkinli de olsa sağlam bir seçenek sunar. Ancak yaşamınızın kontrolünü ele geçirip olumsal olayların ötesine koyarak doğanızı gerçekleştirebilirsiniz. Estet, olup bitenlerin az çok insafına kalmış durumdadır; etik yaklaşım, tesadüfi olaylar hedeflerinizi ve arzularınızı boşa çıkarsa bile benliğinizin bozulmadan kalmasını sağlayacaktır.

Ya/Ya Da'nın bu yorumuna karşı, kitapta didaktiklik olmadığı iddiasıyla çeliştiği söylenir. Başka bir itiraza göre ise, Kierkegaard gibi usta bir yazar desteklediği yaşam yaklaşımını bu kadar kuru ve tatsız bir biçimde sunmazdı. En iyi satırları estet A'ya vermesinin ve desteklediği görüşün savunucusu olarak temkinli ve ahkam kesen Yargıç Wilhelm'i icat etmesinin nedeni belli değildir.

İnce örtülü otobiyografi

Kierkegaard, Regine Olsen daha 14 yaşındayken onunla tanıştı; kendisi 21 yaşındaydı. "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"ndeki baştan çıkarıcı gibi, kızın ailesiyle dost oldu, hat-

ta ona talip oldu. Regine 17 yaşına gelince, Kierkegaard ona evlenme teklif etti ve o da kabul etti. Ne var ki, Kierkegaard işi evliliğe kadar götürmedi ve 1841'de, *Ya/Ya Da* yayımlanmadan tam iki yıl önce nişanı bozup, Regine'yi aşağılanmış durumda ve büyük sıkıntı içinde bıraktı. Bazı yorumcular *Ya/Ya Da*'nın bazı bölümlerini bu duruma bir yanıt, felsefi bir ilgiden çok psikolojik bir ilgi olarak görmüştür.

Bu okumaya göre *Ya*, Kierkegaard'ın gençliğinde yaşadığı ve evlenseydi vazgeçmek zorunda kalacağı duyusal haz yaşamını sunar; diğer yandaysa *Ya Da*, evlilik ve evliliğin gerektirdiği toplumsal sorumlulukları kabul etmenin gerekçesini sunar. Bu yüzden *Ya/Ya Da* kitabı, nişanın bozulmasına yol açan eziyetin ebedi bir ifadesi olarak görülebilir; felsefi kabuk, yaşamında yapmak zorunda kaldığı en anlamlı seçimde karmakarışık olan acılı ruhu zar zor gizleyen bir perdedir.

Bu *Ya/Ya Da* yorumu pekâlâ doğru olabilir, ama yukarıda ana hatları verilen iki yorumla da bağdaşır. İnsan Kierkegaard'la ilgili bu biyografik gerçekleri öğrenmek ilginç ve bilgilendiricidir. Ama yazdıkları, yaşamıyla ilişkisinden ve ona yazma enerjisi veren psikolojik motivasyonlardan bağımsız olarak ayakta kalır ya da çöker.

YA/YA DA
HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İkilik yanlış mı?

A ve B'nin örneklediği iki yaşam tarzının bütün seçenekleri kapsamadığı açıktır. Hesaba katılması gereken C, D, E, F ve G seçenekleri de olabilir. Başka bir deyişle, öyle görünüyor ki, Kierkegaard, estetiği reddederseniz tek seçeneğin etik, etiği reddederseniz tek seçeneğin estetik olduğunu öne sürmektedir. Ama bu, basit bir Kierkegaard okumasıdır. Kierkegaard ya da en azından Victor Eremita karakteri, hem *Ya*'nın hem *Ya Da*'nın metinlerini bir kişinin yazmış olması olasılığını irdeler ve bu da belki iki tutumun, başlangıçta göründüğü kadar bağdaşmaz olmasının gerekmediğini akla getirir. Kierkegaard, elde yalnızca iki seçenek bulunduğunu öne sürüyormuş gibi okunmamalıdır; aslında sonraki yazılarında üçüncü bir yaklaşımın, yaşama yönelik dinsel tutumun ana hatlarını açıkça çizer.

Belirsizlik

Ya/Ya Da'nın geniş bir yorum yelpazesine açık oluşu ve esas niyetlerini bulup çıkarmanın kolay olmadığı artık açık olmalı. O, sanki derin bir mesajı varmış gibi görünen bir kitaptır;

yine de eleştirmenler, o mesajın ne olduğu konusunda hemfikir değildir. Bazıları, bu durumun, Kierkegaard'ın ne anlatmak istediği konusunda kabul edilemez ölçüde kararsız olmasından kaynaklandığını söyler. Bu, tercih ettiği yazma üslubunun, yaşanmış felsefi tutumları araştıran kurmaca karakterle yazmanın bir sonucudur. Karakterler kendi konumlarını ifade etmek yerine daha çok örnekledikleri için, bir yorum bolluğu vardır. Anlamı açık bir düzyazıyla berrak bir biçimde ifade edilmiş basit görüşler isteyen kişiler, Kierkegaard'ın felsefeye bu daha şiirsel yaklaşımında aradıklarını bulamayacaklardır.

TARİHLER

1813 Danimarka'da, Kopenhag'da doğdu.
1848 *Ya/Ya Da*'yı yayımladı.
1855 Kopenhag'da öldü.

SÖZLÜK

Estetik yaklaşım: Daha entelektüel türden duyusal hazlar da dahil, duyusal haz arayışı üzerine kurulu yaşam tarzı.

Etik yaklaşım: Yargıç Wilhelm'in savunduğu yaşam tarzı. Sorumlu seçim yaşamı.

Hedonizm: Haz arayışı.

Takma adlı yazar: Kierkegaard'ın kendi metinlerinin çeşitli bölümlerini kurmaca yazarlara atfetme tekniği.

Ürün Rotasyonu: A'nın can sıkıntısından kurtulma tekniği; yaşama yönelik tutumunuzu keyfi olarak değiştirmenizi gerektirir.

EK OKUMA

Patrick Gardiner, *Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, Past Masters dizisi, 1988): *Ya/Ya Da* da aralarında olmak üzere Kierkegaard'ın çalışmalarının özlü bir anlatısını sunar.

Donald Palmer, *Kierkegaard for Beginners* (Londra: Writers and Readers, 1996): Kierkegaard'ın felsefesinin ana temalarının neşeli, ulaşılabilir ve bilgilendirici bir tanıtımını sunar.

Joakim Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, çev. Bruce H. Kirmmse (Princeton ve Oxford: Princeton University Press, 2005): Kierkegaard'ın zor yaşamına ve tuhaf karakterine ilişkin ayrıntılı bir anlatımdır.

Bruce H. Kirmmse (ed.), *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries* (New Jersey: Princeton University Press, 1998): Arkadaşlarının, ailesinin ve tanıdıklarının Kierkegaard'la ilgili anlattıklarından oluşan büyüleyici bir derlemedir.

21

KARL MARX VE FRIEDRICH ENGELS

ALMAN İDEOLOJİSİ BÖLÜM BİR

Zamanımızın ekonomik durumundaki konumumuzun bir sonucu olarak ne isek oyuz, maddi üretim araçlarıyla ilişkimiz yaşamımızı ve düşüncelerimizi şekillendirir. Zamansız, değişmeyen insan doğası yoktur. Bizler kendimizi içinde bulduğumuz tarihsel dönemin ürünleriyiz. Karl Marx ve Friedrich Engels'in tarihsel materyalizm teorisini ortaya koyan kitabı *Alman İdeolojisi*'nin birinci bölümünün temelinde yatan mesaj budur. Kitabın büyük bölümü olumsuzdur; Hegel'in felsefesinin Alman yorumcularının, Genç Hegelciler denilen yorumcuların çalışmalarına neredeyse satırı

satırına saldırır. Kitabın çoğu, Georg Hegel'le birlikte Marx'ın entelektüel gelişimini büyük ölçüde etkileyen yazar Ludwig Feuerbach'ı tartışmaya ayrılır.

Bugün *Alman İdeolojisi*'nin pek çok okuru, kitabın birinci bölümünde, yazarlar hasımlarının çalışmalarını didiklemeye başlamadan önce ortaya konulan olumlu teorilere yoğunlaşır. Isaiah Berlin bir bütün olarak kitaba ilişkin değerlendirmesinde, bir klasik olma statüsünü haklı bulurken, daha sıkıcı yanlarını da kabul eder: "Çoktan ölmüş ve haklı olarak unutulmuş yazarları ve görüşleri ele alan bu laf ebesi, kötü düzenlenmiş ve hantal eser, uzun girişinde, Marx'm tarih teorisinin en kalıcı, yaratıcı ve etkileyici serimini içerir."

Alman İdeolojisi'ni okurken Marx ve Engels'in savunduğu radikal yaklaşımı, Marx'm *Alman İdeolojisi* üzerine çalıştığı sıralarda yazdığı "Feuerbach Üzerine Tezler"in sonuncusunda özetlenen bir yaklaşımı bilmek önemlidir: "Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde sadece *yorumladılar*, oysa sorun onu *değiştirmektir*." Kapitalizmin birçok kişiyi anlamsız bir çalışma yaşamının tuzağına düşürdüğünü ve ev yaşamını yoksullaştırdığını kabul etmek yetmez. Bir devrime, var olan durumun tamamen altüst edilmesine ihtiyaç vardır. Marx ve Engels'in dünyayı değiştirme amaçlarında başarılı olduklarını kimse inkâr edemez. Buraya kadar tartışı-

lan birçok yazardan farklı olarak bu iki yazar, yalnızca akademisyenler üzerinde değil, genel olarak dünya üzerinde köklü bir etki yaratmayı başardılar. Neredeyse mucizevi bir biçimde yazdıkları, sonuçları bugün hâlâ hissedilen başarılı devrimlere esin kaynağı oldu.

TARİHSEL MATERYALİZM

Marx ve Engels'in tarihsel materyalizm teorisi ya da kendi ifadeleriyle "materyalist tarih kavrayışı," maddi koşullarınızın ne olduğunuzu şekillendirdiği teorisidir. "Materyalizm"in felsefede birkaç kullanımı vardır. Örneğin zihin felsefesinde, zihnin salt fiziksel terimlerle açıklanabileceğini öne süren görüştür. Oysa Marx ve Engels bu şekilde kullanmaz. Onlar için "materyalizm" maddi üretim ilişkilerimize işaret eder: En temelinde, kendimizi ve bize bağımlı olanları besleyip giyindirmek için harcamak zorunda olduğumuz emek demeye gelir. Daha karmaşık toplumlardaysa sahip olduğumuz ya da olmadığımız mülkiyete ve servet üretme araçlarıyla ilişkimize gelip dayanır.

Bu anlamda materyalizm gerçek insan yaşamının doğasını unutan ve soyut bir genellemeler dünyasında dolaşan felsefe türüne karşıdır. Pek çok insanın yaşamının sert gerçekliklerine yoğunlaşır; geniş ilgi görmesinin nedeni bel-

ki de budur. Bu materyalizm, maddi koşulların zaman içinde değiştiğini, örneğin yeni bir teknolojinin etkisinin bir toplumu ve dolayısıyla onu oluşturan bireyleri tamamen dönüştürebileceğini kabul etmesi anlamında *tarihseldir*. Örneğin buhar makinesinin, yani yüz köleden daha sıkı ve daha uzun süre çalışabilen bir makinenin icadı, köleliğin kaldırılmasını olanaklı kılmıştır.

İŞBÖLÜMÜ

İnsanlar hayatta kalmak için ihtiyaç duydukları şeyleri üretmeye başlar başlamaz, hayvanlardan ayrılır. Neyi nasıl ürettikleri yaşamlarını şekillendirir. Toplum büyüdükçe, başarılı üretim için zorunlu toplumsal ilişkiler de karmaşıklaşır; bir toplum ne kadar gelişirse, iş bölümü o kadar fazla olur.

İşbölümü, basitçe, farklı işlerin farklı insanlara verilmesidir. Örneğin çok basit bir toplumda her birey kendisi için çiftçilik yapar, avlanır ve bina yapar. Daha gelişmiş bir toplumda, bu işlerin her birinin farklı insanlar tarafından yapılması olasıdır.

Marx ve Engels, kapitalist ekonomilere özgü aşırı işbölümünü insan yaşamı üzerinde güçlü bir olumsuz etki olarak gördüler. İşbölümü yabancılaşmaya, bireyin emeğinin kendi ya-

şamından uzaklaşmasına yol açar. Bireyleri köleleştirip insanlıktan çıkaran bir sistemin güçsüz kurbanları haline getirir. Bu durum, fiziksel emek ile zihinsel emek arasında işbölümü gerçekleşince özellikle zararlı olur; çünkü zor ve sıkıcı fiziksel iş yapanların başarılı bir var oluşa ulaşma şansını azaltır. Marx ve Engels'e göre daha önemlisi de ortak çıkara aykırıdır. Marx ve Engels'in bunun yerine koydukları görüş, özel mülkiyetin ortadan kalktığı ve her bireyin bir işgünü içinde birden fazla rol üstlenme özgürlüğüne sahip olduğu bir dünya görüşüdür. Onların ifadesiyle böyle bir toplumda "bugün bir şey, yarın başka bir şey yapmak, sırf bir zihnim olduğu için, hep avcı, hep balıkçı, hep çoban ya da eleştirmen olmadan, sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam sığırlara bakmak, akşam yemeğinden sonra da eleştiri yapmak" olanaklı olur. Bu, tek alternatifi açlıktan ölmek olan zorunlu bir çark olarak çalışma değil, daha çok özgürce tercih edilen ve gerçekleştirilen bir faaliyet olarak çalışma görüşüdür. Marx ve Engels, tatmin edici olmayan bir işin tuzağına düşmüş, yüzsüz bir ekonomik sistemin kurbanı olan işçi sınıfına sempati duyar.

İDEOLOJİ

Bütün dinler, ahlaki ve metafizik inançlar, yaşamın diğer boyutları kadar maddi ilişkilerimizin bir ürünüdürler. Bir çağın, geleneksel olarak sınıf çıkarlarından bağımsız sayılan egemen düşünceleri, aslında egemen sınıfların apaçık ve rasyonelleştirilmiş çıkarlarından başka bir şey değildir. "İdeoloji," Marx ve Engels'in tikel bir ekonomik ve toplumsal sistemin yan ürünü olan düşüncelere işaret etmek için kullandıkları sözcüktür. İdeolojinin pençesinde olanlar, tipik olarak, vardıkları sonuçları kendi saf düşüncesinin sonucu olarak görürler. Bu konuda yanılıyorlar: Düşünceleri, tarihsel ve toplumsal koşulların sonucudur.

DEVRİM

Proletarya, yani emeğinden başka mülkiyeti olmayan işçi sınıfı, kendi durumundan ve onları bastırmak için kullanılan ideolojilerden yeterince hoşnutsuz olunca, devrim olanaklıdır. Marx ve Engels ateşli devrim savunucularıydı; devrimi kaçınılmaz ve övgüye değer görüyorlardı. Proletaryanın koşulları yeterince yoksullaşıp istikrarsızlaşınca, kendilerini köleleştiren sisteme başkaldırma zamanı gelmiştir. Devrimden sonra özel mülkiyet yasaklanacak, ortak mülkiyetin yolu açılacaktır. Bu gelecek

görüşü, Marx ve Engels'e göre, tarihin örüntüleri ve yabancılaşmanın sonuçlarıyla ilgili katı ampirik kanıtlara dayanan bir öngörüdür. Onların tarihsel materyalizminden doğrudan şu sonuç çıkar: İnsanların düşüncelerini değiştirmenin yolu, o düşüncelere yol açan maddi üretim sistemini değiştirmektir.

ALMAN İDEOLOJİSİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Determinist

Marx ve Engels'in tarihsel materyalizmine sıkça yöneltilen bir eleştiri, determinist olmasıdır. Özgür iradeye yer bırakmaz; çünkü karmaşık bir neden-sonuç ağı içindeki rollerimiz, yaptıklarımızı bütünüyle şekillendirir. Nedenler, bireyin toplumsal-ekonomik konumuyla ilgilidir. Kim ve ne olduğunuz, kontrolünüzün dışındadır. Kendinizi içinde bulduğunuz durumun bir ürünüsünüz.

Böyle bir eleştiri, insanların özgür iradeye sahip oldukları yanılsamasına değil, sahiden özgür iradeye sahip olduklarını savunuyorsanız anlamlıdır. Determinizmin bir "ya hep ya hiç" kavramı olmayıp, daha çok bir derece sorunu olabileceğinin kabul edilmesi koşuluyla, Marx ve Engels, teorilerinin "determinist" ola-

rak damgalanmasından mutluluk duyabilirdi. Marx ve Engels'e göre baskıcı bir sisteme başkaldırmayı tercih edebilirsiniz ve insanoğlunun tercihleri, tarih tekerleğinin dönüşünü hızlandırabilir. Bu ölçüde, o yüzden insan davranışı konusunda tam determinist değillerdi.

Gerçekdışı çalışma görüşü

Alman İdeolojisi'ne yöneltilen bir eleştiri de şudur: Gelecekteki çalışmanın çok pembe bir resmini çizer ve işbölümünün devlet için önemini kabul etmez. Gerçek bir komünist toplumda istediğiniz işi seçebileceğiniz düşüncesi, saçmadır. İşbölümü çoğu kez bir beceri ayrımına dayanır: Doğramacılık işinde bazı insanlar diğerlerinden daha iyidir, bu nedenle bu işte iyi olanların marangoz olmasına izin vermek, bunu beceremeyenleri başka işlere yönlendirmek anlamlıdır.

Bir yemek masası yapmaya çalışsaydım, işi bitirmem bir marangozun yapmasından beş altı kat daha uzun zaman alabilirdi; masa yapma işini bana veren ya da masa yapmamda bana güvenen biri, kötü bir mobilya parçasına sahip olma riskini göze alırdı. Marangoz her gün ahşapla çalışır ve masa yapmak için gerekli becerileri kazanmıştır. Ben yalnızca arada bir ahşapla çalışırım ve değerli bir şey üretmem. Bu yüzden, işleri en uygun kişiler arasında bölüş-

türmek anlamlıdır. Sabahleyin cerrah, öğleden sonra tren makinisti ve akşam profesyonel futbolcu olabileceğinizi öne sürmek saçma olurdu.

Kendisi ideolojiktir

Marx ve Engels'in teorisi ideolojik olmaktan kurtulamaz. Teori doğruysa, o zaman teorinin kendisi de içinde doğduğu maddi üretim sisteminin bir ürünü olmalıdır. Teori sanki tarihin ve çalışmanın doğasına ilişkin rasyonel düşüncenin sonucundan ibaretmiş gibi görünebilir, ama bu bir yanılsamadır. Çok sayıda insanın, yaşamlarını kontrol etmelerine fazla izin vermeyen işlerde düşük ücretlerle çalıştığı endüstriyel bir ekonominin sonucudur.

Marx ve Engels teorilerinin ideolojik olduğunu memnuniyetle kabul ederdi; bu yüzden teorilerinin ideolojik doğasına dikkat çekmek, yaklaşımlarını zorunlu olarak zayıflatmaz. Hevesle ortaya serdikleri burjuva ideolojilerden onları ayırt eden şey, herhalde, kendi teorilerinin proleter bir ideolojinin ifadesi olmasıdır. Görüşleri işçi sınıfının çıkarlarına hizmet eder ve böylece dengeyi sağlar.

Yine de *Alman İdeolojisi*'nde ifade edilen görüşlerin ideolojik olduğunu kabul edersek, bundan, bütün maddi koşullarda bütün insanlar için geçerli olacağını beklemenin bir yanılgı olacağı sonucu çıkar. Toplumlar ve özellikle

maddi üretim tarzları değiştikçe, insan doğasına ve topluma ilişkin felsefi teoriler de değişmelidir.

Devrimi kışkırtır

Alman İdeolojisi, Marx ve Engels'in birçok eseri gibi, devrimi savunmaktan geri durmadı. Amacı dünyayı yalnızca tarif etmek değil, değiştirmekti. Bazı eleştirmenler bunu aşırı bir adım olarak görür. Var olan bir sistemin eksikliklerini, zorla devrilmesi gerektiğini öne sürmeden kabul edebilirsiniz. Devrim kan dökülmesine neden olur. Devrimin insani maliyeti, gerçekleşmesinden doğacak yararlardan fazla olabilir. Yüksek başarısızlık riski de buna eklenirse, Marx ve Engels'in düşüncesinin devrimci yanları sorumsuzluk gibi görünebilir.

Bu eleştiri onların argümanlarını, devrimi savunmanın ahlaklılığını sorgulayacak kadar zayıflatmaz. Ancak komünist ideale sahiden ulaşılabilse, bir devrimin insani bedelini ödemeye değer. Son on yılların tarihsel kanıtları, bu ideale ulaşmanın, hayranlarının inandığı kadar kolay olmadığını gösteriyor.

TARİHLER

Marx

1818 Prusya, Trier'de doğdu.
1845-46 Engels'le birlikte, *Alman İdeolojisi*'ni yazdı.
1883 Londra'da öldü.

Engels

1820 Prusya, Barmen'de doğdu.
1895 Londra'da öldü.

SÖZLÜK

İdeoloji: Tikel bir ekonomik sistemin yan ürünü olan düşünceler. İdeolojinin pençesinde olanlar kendi düşüncelerini, aslında sınıf çıkarlarının bir ürünü olduğu halde, saf düşüncenin sonucu olarak görürler.

İşbölümü: Farklı işlerin farklı kişilere verilmesi.

Proletarya: Kendi emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan işçi sınıfı.

Tarihsel materyalizm: Üretim araçlarıyla ilişkinizin yaşamınızı ve düşüncenizi belirlediğini öne süren teori.

Yabancılaşma: Çalışmanın bir bireyin yaşamının diğer boyutlarından uzaklaşıp güçsüzleştirici bir sonuç doğurması.

EK OKUMA

Jonathan Wolff, *Why Read Marx Today?* (Oxford: Oxford University Press, 2002): Marx'ın düşüncelerinin güncel uygunluğuna ilişkin berrak ve yerinde bir değerlendirmedir.

David McLellan, *Karl Marx* (Londra: Fontana, Modern Masters dizisi, 1975): Marx'ın düşüncesine kısa ve ulaşılabilir bir giriştir.

Ernst Fischer, *Marx in his Own Words* (Harmondsworth: Penguin, 1970): Marx'ın düşüncesindeki anahtar kavramlara, büyük ölçüde alıntılarla destelenen bir giriş sunar.

Francis Wheen, *Karl Marx* (Londra: Fourth Estate, 1999): Oldukça eğlenceli bir biyografidir.

22

FRIEDRICH NIETZSCHE

İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE

Sigmund Freud'a göre Friedrich Nietzsche'nin kendisine ilişkin, şimdiye kadar yaşamış ve yaşaması olası herkesten daha derin bir bilgisi vardı. Bu derin kendini bilme, hem edebiyat hem de felsefe olarak zamana yenik düşmeyen bir dizi kitapta açığa vurulur. Kitaplar kendine özgüdür, parçalıdır, rahatsız edicidir ve bazen neşelidir. Basit çözümlemeye karşı koyarlar ve özetlenmiş halleri bu kitapların zenginliğine ve çeşitliliğine hakkını veremez. Pek çoğu, kabul etmek gerekir ki, bir delinin atıp tutmalarından fazla bir şey olmayan ve sonunda içine düştüğü zihinsel çöküntüyü haber veren pasajlar içerir. Yahudi düşmanlarının ve faşistlerin, seçici alıntılarla, bu kitaplarda kendi

görüşlerine destek bulmalarıysa hepsine gölge düşürmüştür; bununla birlikte, Nazilerin çok çekici bulduğu düşünceler, çok büyük ölçüde Nietzsche'nin felsefesinin karikatürleridir.

İyinin ve Kötünün Ötesinde düşünceyle doludur; bu düşüncelerin bazıları tam oluşmamış, bazılarıysa oldukça tatsızdır. Ayrıksı bir dâhinin kusurlu bir şaheseridir. İçinde derin felsefi içgörüler vardır; ama bunlar, kadın düşmanı alaycı sözlerle, ulusal karakter özellikleri ve dinle ilgili tuhaf genellemelerle yan yana bulunur. Nietzsche kuşkusuz, XIX. yüzyılın en etkili filozoflarından biriydi. Düşünceleri XX. yüzyılın bir dizi düşünürünü de etkiledi; bunların arasında Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre ve Michel Foucault ile Thomas Mann ve Milan Kundera gibi romancılar da vardı. Bununla birlikte, daha sonraki ününe rağmen, hayattayken çok az çağdaşı çalışmalarının önemini ve anlamını fark etmiştir.

Bu kitabın özetlerinden, Nietzsche'nin hakikat, ahlak ve psikoloji üzerine tutumlarını düzenlediği, tutarlı, iyi savunulmuş ve birbiriyle ilişkili bir dizi tema aklınızda canlanabilir. Durum hiç de öyle değil. Parçalıdır ve açıklanması büyük ölçüde zordur –geliştirilmiş bir argümandan çok bir düşünceler kolajıdır. Bütün bir bölüm yalnızca aforizmalardan –kısa, özlü ifadelerden– oluşur. Bir bölümse bir şiirden oluşur. En açık felsefi bölümler, birbiriyle pek

bağlantılı olmayan mini-denemelerden oluşur. Ama bunları izlemek her zaman kolay değildir; bazıları nutuktan başka bir şey değilken, bazıları da düzenlenmeden basılmış bir ders kitabının kopan sayfaları bile olabilirdi. Yine de bu kitap boyunca, duyarlı her okurun, Nietzsche'nin zekâsına vurulması olasıdır.

Nietzsche'nin düşünüşünün geniş kapsamlı doğasına rağmen, çoğunluğu bölüm başlıklarıyla belirtilen önemli temalar ortaya çıkar. Bunlardan bazıları, bir sonraki bölümde tartışılan *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kitabında açıklanan düşünceleri tamamlar. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche modernliğin eksikliklerini saptayarak başlar ve insanlığın ilerlemesine olanak verecek düşünme şeklinin ana hatlarını çizmeye geçer. Amacı, "özgür tinler" dediği geleceğin filozoflarının yolunu temizlemektir. Büyük felsefe geleneğinde hakikat ve görünüşle ilgilenir. Bugüne kadar filozofların şeyleri oldukları gibi görmeyi başaramadıklarına inanır. Platon'un görünüşün ötesinde nesnel bir gerçeklik, bir mutlak değerler dünyası bulunduğu görüşü, bu filozofları baştan çıkarmıştır. Buna karşı, hakikatin, bir bakış açısından zorunlu olarak hakikat olduğunu iddia eder. Mutlak iyi ya da kötü yerine, etrafındaki kişilerin asli değere sahip olduğuna inandığı her şeyin karanlık psikolojik kökenlerini ifşa eder. Yöntemi kendi toplumunun

hastalıklarını teşhistir. Duruşu, büyük ölçüde, kendisini içinde bulduğu kültürün değerlerini inceleyen bir antropoloğun, ama bilimsel olmayan –daha çok şair-peygamber olan– bir antropoloğun duruşudur.

KİTABIN ADI

Kitabın adı Nietzsche'nin niyet edilen konumunu betimler: Hakikatle ilgilenen herkes basit siyah-beyaz, ahlaki iyi ve kötü kategorilerinin ötesinde duracak ve ahlakı ne ise onun için tanıyacaktır. Ahlak, Güç İstenci dediği temel yaşam gücünün bir dışavurumudur. Çağdaşlarının aziz değerleri, sevecenlikten ve evrensel sevgiden kaynaklanmak şöyle dursun, en derin kökleri acımasızlığa ve başkalarını bastırma arzuna dayanmaktadır. Geleceğin filozofları bunu kabul edecektir. Sonuç olarak bütün değerleri yeniden değerlendirecekler.

GÜÇ İSTENCİ

Güç İstenci hepimizi hareket ettiren temel yaşam gücüdür. Nietzsche, pek çok kişinin var oluşla ilgili hakikati inkâr ettiğine inanır: Birçok kişi için, yaşamayla başa çıkabilmenin tek yolu budur. Sömürü ve baskı doğanın bir parçası oldukları için ortadan kaldırılama-

yacağını kabul edemiyorlar. Güçlünün zayıfı ezmesi, Nietzsche'ye göre yaşamın özsel bir özelliğidir. Bu Güç İstenci biz olan her şeyin kaynağıdır. İyi ya da iyiliksever olarak değer verilen her şeyin başlangıcı bu yaşam gücüne dayanır. Bu zor hakikatten saklanırız, ama geleceğin özgür tinleri onu bağrına basacaktır.

FİLOZOFLARIN ÖNYARGILARI ÜZERİNE

Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin başında bakışını bizzat filozoflara çevirip, savundukları sonuçlara götürdüğünü iddia ettikleri aklın gücüne yersiz güvenlerine saldırır. Bir dizi iğneleyici eleştiride Nietzsche, filozofların farkında olmadan önyargılarını rasyonelleştirdiklerini savunur: Onlar zaten inandıkları şeylere neden sağlıyorlardı. Gerçekten bilinçdışı itiraf, arızi otobiyografi, tarafsız düşünce ürününün yerine geçer. Örneğin Kant'ın ahlak felsefesi, gönlünden geçenlerin soyutlaştırılmış halidir; Spinoza'nın etik felsefesinin sözde-geometrik "kanıtları," tarafsız mantığın sonuçlarıymış gibi gösterdiği oldukça kişisel ahlaki bağlılıklarını maskeler. Kendisinden önceki filozoflara bu saldırı, Nietzsche'nin daha açık kişisel felsefe yazma yaklaşımını dolaylı olarak gerekçelendirir. Nietzsche'nin sesi nadiren tarafsız ve saydamdır. Onun felsefesini

tarafsız ve fevkalade rasyonel bir zekânın ürünü olarak okumak zordur. Kitabın önsözündeki tutkusunu da gerekçelendirir; orada felsefeyi aşılması gereken bir şey, bilimin ilerlemesinde astroloji gibi tarihte bir evre olarak görür.

HAKİKAT

Hakikatin görünüşten daha önemli olduğu, geleneksel filozofların bir önyargısıdır. Bu mutlak antitezin, *hakikat ya da görünüş* antitezinin yerine Nietzsche şu hipotezi geçirir: Tıpkı bir tabloda farklı ton "değerleri" olması gibi, mutlak bir siyah-beyaz ikiliği değil, daha koyu ya da daha açık renk tonları yelpazesi olabilir. Bazen Nietzsche hakikat konusunda, "doğru" yalnızca "benim için doğru" demektir diyen radikal bir öznelciliği düşünüyormuş gibi görünür; ama pek çok yorumcu bu tutumu, perspektivizm olarak yorumlar. Bu anlatıma göre, her konuda farklı perspektifler vardır ve gözlem yapılacak mutlak tarafsız bir nokta yoktur; ama bazı perspektifler diğerlerinden üstündür –hepsi eşit değerde değildir (görecilerin genellikle kabul ettiği bir tutum).

Filozofların bir önyargısı da, hakikat bilgisinin yanlışlara dayalı bir yaşamdan daha iyi sonuç vereceğini varsaymalarıdır. Nietzsche bunu da sorgular: *Tehlikeli bilgi*, yaşamı iyileş-

tirmek şöyle dursun, katlanılmaz kılabilen bilgi diye bir şeyin var olabileceğini kabul eder. Hakikatin uzak durduğumuz birçok yanı vardır. Bilinçdışı süreçlerin en saygıdeğer değerlerimizin kaynağı olabileceği içgörüsünü, bu kategoriye dahil eder. Yüzeysel yanlışlık, hayatta kalmanın bir önkoşulu olabilir. Gerçekliğin çarpıtılmasına dayandığını düşündüğü din, Nietzsche'nin eninde sonunda Güç İstencinin gücüyle açıklanacağına inandığı bir dünya karşısında iyimserliğin sürdürülmesinde, birçok kişi için önemli bir rol oynar. Bu düşünceyle Nietzsche, Karl Marx'ın dinin nasıl afyon etkisi yarattığıyla ilgili ünlü yorumunu tekrarlar.

BİLİNÇDIŞI DÜRTÜLER

Nietzsche'nin bilinçdışı dürtüleri açığa çıkarması Freud'u etkiledi. Nietzsche, insanlığın *ahlak-öncesi* bir evrenin ötesine (önemli olan tek şeyin sonuç olduğu zamana) ve *ahlaki* bir evrenin içinden (vurgunun niyetlere yapıldığı zaman –en bariz örneği Kant'ın etiğinde) geçtiğini öne sürer. *Ahlak-dışına* –insanlığın bir sonraki önemli evresi– ilerlemek için, iyinin ve kötünün ötesine geçip, eylemlerimizin değerinin bilinçli güdülenmede değil, daha çok bilinçdışı güdülenmede yattığını kabul etmemiz gerekir.

DİN

Freud gibi Nietzsche de dinin bir tür nevroz olduğuna inandı. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de dinsel yatkınlık dediği şeye saldırır; onda bir dizi psikolojik sorun ve riyakârlık saptar. Nietzsche'nin bağrına bastığı değerler, soyluluk, üstünlük, doğal hiyerarşiler ve sürü ahlakının ötesine gidebilen az sayıda yüce dâhinin muzaffer değerleridir ve Hıristiyan değerlerine bütünüyle aykırıdır. O yüzden din, var olan diğer değer sistemleri gibi, Nietzsche'ye göre, derinlemesine incelenecek ve sonunda içyüzü açığa çıkarılacak bir şeydir. Geleceğin filozofları, çoğunlukla dinden akıp gelen geleneksel ahlaki kategorilerinin ötesinde oldukları gibi, dinin de ötesinde olacaklardır.

İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Eşitçilik karşıtı

Nietzsche için ideal olan, aşağılayarak sürü ahlakı dediği şeye karşıt olarak çıkan güçlü, kahraman bireymiş gibi görünüyor. Ona göre özgürlük zayıf olanın hakkı değil, güçlü olanın bir ayrıcalığıdır. Çoğunluğun genel refahına aldırmaz. Dahası, sıradan insanlardan tiksinir

gibi görünüyor: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de, sıradan insanlar için yazılan kitapların, onlara dört elle sarılan küçük insanların kokusuyla leş gibi koktukları yorumunda bulunur. Nietzsche'ye göre sürünün var oluşunun tek değeri, dâhinin yetiştiği zor koşulları farkında olmadan sağlama olasılığıdır. Bu, Nietzsche'nin düşüncesinin faşistlere ve etrafındaki insanlardan daha üstün olduğu için bu nedenle çoğunluğun etik kurallarına bağlı olmadığına inanma eğiliminde olan kişilere özellikle çekici gelen yanıdır. Nietzsche'yi eleştirenler onu, eşitlikçilik karşıtı önyargılara yakıt sağlayan kişi olarak görür. Diğer yandan hayranlarıysa, herkesin eşit değerde olduğu efsanesi olarak gördükleri şeyi önemsemeyecek kadar cesur olduğu için övme eğilimindedirler.

Anti-feminist

Nietzsche'nin eşitlikçilik karşıtlığı, kadın düşmanı yorumlarında ve cinsiyetlere eşit davranılması gerektiği düşüncesine yönelttiği saldırılarda çok barizdir. Nietzsche'ye göre kadınlara erkeklerle eşitlik verme girişimi, sığlığın bir işaretidir. Örneğin *Kadınların Bağımlılığı*'nda kadınlarla erkeklerin eşitliğini tutkuyla savunan John Stuart Mill'in aksine Nietzsche, oldukça tatsız önyargıları savunur ve kadınların eşitlik istemekten vazgeçmelerinin iyi olacağı-

nı öne sürer. Bu gibi yorumlar, çoğu kez yumuşatılan şeyi ifşa eder: Nietzsche'nin çalışmaları inişli çıkışlıdır ve büyük felsefi içgörü yorumları ile insan eşitliği ve özgürlüğünün en berbat inkârcılarının düşüncesine yakıt sağlayabilen küfürbaz genellemeler arasında yalpalar.

Muğlaklık

Bu kitapta ve başka yerlerde Nietzsche'nin yazma üslubu, okura epeyce yorum işi bırakır. Nietzsche'nin neyi savunduğu, örneğin ironik mi yoksa ciddi mi olduğu nadiren berraktır. Nietzsche bilginleri, eserlerinin yorumlanması konusunda uzun uzadıya tartışır ve süreç içinde yeni felsefi konumlar üretirler. Nietzsche'nin hakikatle ilgili temel tutumu bile belirsizdir: Tutarlı bir perspektifçi midir, yoksa tutumu öznelciliğe mi düşer?

Nietzsche'nin düşüncelerinin büyük kapsamı, canlandırıcı ve esin verici olabilir. Ama sunduğu düşünce kolajı farklı yorumlara ve vurgulara o kadar açıktır ki, onun önemli tezlerine ilişkin basit ve apaçık bir bilgi arayanların hüsrana uğraması olasıdır.

Nietzsche'nin genellikle, David Hume ya da John Stuart Mill'in berraklığıyla ya da kesinliğiyle yazmadığı doğrudur. Ama bu nokta, bir eleştiriden çok olumlu bir yan olarak kabul edilebilir. Nietzsche'nin eserlerinin yaratı-

cı edebiyata benzer bir meziyeti vardır ve bu haliyle, olanaklı yorum çokluğundan güç alır. Onunki, şiirsel bir felsefedir ve birçok bakımdan Kierkegaard'ınkine benzer. Nietzsche'nin kitapları, bir sanat eseri gibi, kapalı değil, tam tersine açıktır; okuru kendine ait düşüncelere –kitaplardaki düşüncelerin lehine ya da aleyhine– tahrik etme gücü vardır.

TARİHLER

1844	Saksonya, Röcken'de doğdu.
1886	*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'yi yayımladı.
1887	*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'yi yayımladı.
1900	Nietzsche ağır bir zihinsel çöküşten on bir yıl sonra öldü.

SÖZLÜK

Güç İstenci: Biz olan her şeyi hareket ettiren ve farkında olalım ya da olmayalım bütün eylemlerimizi eninde sonunda güdüleyen yaşam gücü.

Öznelcilik: Hakikatin her zaman tikel bir birey için hakikat olduğu ve nesnelliğin hiçbir şekilde var olmadığı düşüncesi.

Perspektivizm: Hakikatin her zaman belirli bir perspektiften bakıldığında hakikat olduğu görüşü.

EK OKUMA

Michael Tanner, *A Very Short Introduction to Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2000): Nietzsche'nin ana eserlerine ilişkin bir genel değerlendirme sunar.

Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985): Nietzsche'nin ürünlerini bir tek projenin parçası olarak anlamlandırmaya yönelik büyüleyici bir girişim. Tartıştığı düşünceler karmaşık olmasına rağmen, anlaşılır düzyazıyla yazılmıştır.

Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1980): Filozofun gelişimini ve daha sonraki zihinsel çöküşünü çözümler.

Lesley Chamberlain, *Nietzsche in Turin* (Londra: Quartet, 1996): Nietzsche'nin akıl sağlığının yerinde olduğu son yılına ilişkin bir incelemedir.

23

FRIEDRICH NIETZSCHE

AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ ÜSTÜNE

Nietzsche'nin en önemli eserlerinden biri olan *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* üslup olarak geleneksel bir felsefi incelemeye en yakın kitabıdır, en azından ilk bakışta. Diğer kitaplarında, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* gibi, Nietzsche aforizmalara, okuru durup düşünmeye zorlayıp özel bir okumayı gerektiren kısa ve özlü açıklamalara başvurmuştur. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* ise, her biri ilişkili bir tema üzerine üç denemeden oluşur. Ana tema ahlakın kökenidir; kitabın adının bire bir çevirisi *Ahlaklılığın Soykütüğü Üstüne*'dir, ama bazen *Ahlak Kurallarının Soykütüğü Üstüne* olarak da çevrilmiştir. Örtük argüman şudur: Hıristiyan geleneğinden miras aldığımız ahlaki kavram-

lar artık köhnemiştir ve pagan öncellerinden bile aşağıdadır. Nietzsche, Tanrı'nın öldüğünü daha önceki kitabı *Şen Bilim*'de ilan etmişti: "Tanrı öldü; ama insanın tarzı göz önüne alındığında, binlerce yıl gölgesinin görüleceği mağaralar varlığını sürdürebilir" (*Şen Bilim*, Bölüm 108). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* kısmen, Tanrı'nın yokluğunun içerimleri ve ahlak bakımından sonuçları üstüne bir çalışmadır. Hıristiyanlığın yanlış inançlarına dayalı ve zamanı geçmiş ahlaki kavramları miras aldık. Bu kavramların keskin ve öfkeli heyecanlardaki kökenini ortaya çıkarmak, anlaşılan Nietzsche'ye göre, bunların ruhu mengeneyle sıkıştıran buyruklar olduklarını görmemize olanak verir ve bu da yerlerine yaşamı daha iyileştiren bir yaklaşım geçirmemiz için bizi özgürleştirecektir. Bunun metinde açık değil, örtük olduğunu vurgulamak gerekir; kitabın büyük bölümü, birkaç anahtar ahlak kavramının psikolojik ve tarihsel kökenlerine ilişkin bir çözümlemeye ayrılmıştır.

Ama Nietzsche'nin amacı, basitçe bir ahlakın yerine başka bir ahlak geçirmek değildir; o bizzat ahlaklılığın değerini sorgulamak ister. Eğer ahlaki iyilik, kıskanç ve öfkeli heyecanların ürününden fazla bir şey değilse ve doğal dünyanın değişmeyen bir parçası değil de daha çok tikel grupların kendi koşullarına yanıtı ise, hangi nihai değere sahip olur? Nietzsche'nin

bu sorunun yanıtını verip vermediği belli değildir, ama amacı budur. Temel yöntemi soybilimseldir. Soybilim ne anlama geliyor?

SOYBİLİM

Soybilim ataların izini sürme, soyunuzu saptama faaliyetidir. Nietzsche bu sözcükle, büyük ölçüde sözcüklerin değişen anlamlarının tarihini inceleyerek tikel kavramların kökenine gitmeyi kasteder. Aldığı filoloji (dilleri ve sözcüklerin kökenini inceleme) eğitimi, soruşturduğu sözcüklerin değişen anlamlarının izini sürmesine olanak vermişti. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de soybilimsel yöntemi uygulamasının amacı, ahlakın kökenine ilişkin genel kabul gören kanının yanıltıcı olduğunu ve ahlaki iyilik, suç, acıma ve kendini feda etme gibi kavramların kökeninin, tarihsel olarak, başkalarına ya da kendine karşı dönmüş keskin heyecanlara dayandığını göstermektir.

Bununla birlikte soykütüğü bu kavramların yalnızca bir tarihini değil, bir eleştirisini de vermeyi amaçlar. Nietzsche gerçek kökenlerini ortaya çıkarmakla, kuşkulu soylarını ifşa etmeyi ve dolayısıyla kendi zamanının ahlakındaki yüce yerlerini sorgulamayı niyet etmektedir. Ahlaki kavramların bir tarihinin olması, mutlak oldukları ve bütün zamanlarda

bütün insanlar için geçerli olduğu görüşünü zayıflatmaktadır. Ahlak felsefesine bu yaklaşım, Nietzsche'nin pek çok düşüncesi gibi, hem yöntem olarak hem de iddia edilen bulguları bakımından oldukça tartışmalıdır.

BİRİNCİ DENEME: "HAYIR VE ŞER" İLE "İYİ VE KÖTÜ"

Kitabı oluşturan üç denemenin ilkinde Nietzsche, ahlaki onaylama ve onaylamama terminolojimizin kökeniyle ilgili teorisini ortaya koyar: Yani ahlaki bir bağlamda kullanıldığında "hayır" ve "şer" sözcüklerini. Nietzsche İngiliz psikologların görüşlerini eleştirerek, kendi düşüncelerini geliştirir: Onlara göre "iyi" terimi başlangıçta eylemlerin kendileri iyi olduğu için değil, daha çok o eylemlerden yararlananlara ve iyilik gösterilen kişilere yararlı oldukları için bencil olmayan eylemlere uygulandı. Ama insanlar giderek terimin kökenini unuttular ve bencil olmayan eylemleri, sonuçlarından ötürü değil de kendi başlarına iyi sanmaya başladılar.

Nietzsche, kendisi gibi ahlaki bir kavramın soykütüğünü veren bu anlatıma saldırır. "İyi" teriminin ilk kez soylular tarafından, kendilerini sıradan insanlardan ayırmak için kullanıldığını savunur. Onların kendilerine ait

bir özsaygı anlayışları vardı; soylu ideallerine uygun yaşamayan bir kimse açıkça aşağılıktı ve "kötü"ydü. Nietzsche iyi-kötü ayrımını (hayır-şer ayrımına karşıt olarak), her zaman soyluluk bakış açısıyla kullanır: Soyluların eylemleri iyidir, sıradan insanların eylemleriyse kötüdür.

"İyi" sözcüğünün nasıl bencil olmayanı temsil eder duruma geldiğini, *hınç* bakımından anlatır. Nietzsche "hayır" ve "şer" terimlerinin modern kullanımının psikolojik kökenine işaret etmek için hınç sözcüğünün Fransızca karşılığını kullanır. Dikkat edin; Nietzsche hayır ile şer (iyi ile kötüye karşıt olarak) arasındaki karşıtlığa işaret ettiği zaman, şeyleri soyluluğun değil, daha çok sıradan insanların bakış açısından görüyor: Bencil olmayan eylem olarak "iyi"nin ve bencil eylem olarak "kötü"nün modern kullanımlarına işaret ediyordu.

HINÇ

Hınç, ezilenlerin hissettiği bir duygudur. Nietzsche'nin kullandığı şekliyle *hınç*, özel bir hınç türüdür. Baskıya doğrudan eylemle karşı koyma, gücü olmayanların aldığı imgesel intikamdır. Soyluluk tarafında kontrol altında tutulanların hissettiği nefretten ve intikam arzusundan, Nietzsche'ye göre, en yüce merha-

met ve özgecilik değerleri çıktı. Bu, hem fiilen olup bitenlerin tarihsel bir tasviri olarak hem de buna neden olanların psikolojisiyle ilgili bir içgörü olarak amaçlanır. Soyluluğun yaşam tarzına heveslenemeyen sıradan insanlar, uğradıkları hüsranla, iyi-kötü değer sistemini alt üst ettiler. Soyluluğun ahlaka bakış açısının yerine, sıradan insanlar statükoyu bozan kendi bakış açılarını koydular. Sıradan insanların ahlakı, soyluluğun güce ve savaşçı ruhuna dayanan yaşama yaklaşımını şer ilan etti; sefiller, yoksullar ve boynu bükükler iyiydi.

Nietzsche bu "düşmanların değerlerini kökten yeniden değerlendirme"yi Yahudilere ve sonraki Hıristiyan geleneğe atfeder ve buna, ahlak alanında ilk köle ayaklanması der. Bizler farkında olmadan bu ayaklanmanın, ezilenlerin çıkarlarına hizmet eden bir ayaklanmanın sonuçlarını miras almıştık. Nietzsche'ye göre ahlak dünyada bütün zamanlar için sabit ve keşfedilecek bir şey değildir; aksine bir insan yaratısıdır ve dolayısıyla ahlak terimlerinin bir tarihi, belirli grupların çıkarlarının yanı sıra insan psikolojisinden de etkilenen bir tarihi vardır. Nietzsche'nin metaforuyla, kuzular yırtıcı kuşların kötü olduğuna karar verdiler ve kendi kendilerine, yırtıcı kuşun karşıtı olan kuzunun iyi olması gerektiğini düşündüler. Bu konudaki yorumu şudur: Güçlü olanlardan güçlerinin doğal ifadesini esirgemek saçmadır.

Kitap boyunca yaptığı dil tercihi, kuzulardan çok yırtıcı kuşlara sempati duyduğunu açıkça ortaya koyar.

İKİNCİ DENEME: VİCDAN

İkinci denemenin ana teması, vicdanın ve özel olarak da kara vicdanın evrimidir. Kara vicdan, modern insana yük olan, ama toplumda yaşam için zorunlu da olan suçluluk duygusudur.

Nietzsche'nin argümanının özü şudur: Suçluluk duygusunun psikolojik kaynağı, engellenmiş içgüdüdür. İnsanlar güçlü eylemlerinden ve özellikle acı vermekten içgüdüsel olarak zevk alırlar. Ama toplumsallaşmayla, başkalarına gaddarlık etme arzumuza bir engel konulunca, arzunun dışavurumu engellenir ve içe döner. Suçluluk duygusuyla birlikte içsel olarak kendimize eziyet ederiz; çünkü başkalarına eziyet etmeye çalışırsak, toplum bizi cezalandıracaktır. Bu, Nietzsche'nin genel ilkesinin tikel bir örneğidir: Dışa akmayan bütün içgüdüler içe döner –Sigmund Freud'un daha sonra geliştireceği bir ilke.

Vicdanın kökeniyle ilgili değerlendirmesinin seyri içinde Nietzsche, cezanın başlangıçta, kişinin eylemlerinden sorumlu olduğu fikrinden bağımsız olduğuna işaret eder: Sizin

kusurunuz olsun ya da olmasın, bir anlaşmayı bozmaktan ötürü cezalandırılırsınız. Almanca suç sözcüğünün özgün anlamı "borç"tu. Suçlular, borçlarını geri ödemeyenlerdi. Yine de suç, ahlaki bir kavram haline geldi. Nietzsche'nin üzerindeki örtüyü kaldırdığı kavramın gizli tarihinin, modern kullanımın olumsallığını ifşa ettiği varsayılır: Başka türlü olabilirdi ve doğal bir "verili" değildir. Bunun ve "iyi"nin kökenine ilişkin önceki tartışmanın ifade edilmeyen içerimi, anlaşılan şöyledir: Anahtar ahlak kavramlarının anlamları bütün zamanlar için sabit değildir ve istencin muazzam yaratıcı edimiyle dönüştürülebilir.

ÜÇÜNCÜ DENEME: ÇİLECİLİK

Üçüncü deneme ilk ikisinde daha az odaklıdır ve konudan konuya atlar. Yine de ana tema makul ölçüde berraktır. Nietzsche çileciliğin, perhizi ve özüne inkârı teşvik eden yaşam felsefesinin nasıl doğmuş olabileceği sorusunu ele alır. Çileciler tipik olarak bekâreti, yoksulluğu, (gerçek ya da metaforik) kendini cezalandırmayı ve benzeri şeyler savunur; yaşamın sunduğu hazlar ve kıvançlardan bilinçli olarak uzak dururlar. Nietzsche sanatçılar, filozoflar ve rahiplerde çileci içtepiler saptar. Gerçekten de ona

göre, uzak bir yıldızdan bakılsaydı dünyada, yalnızca başkalarına değil, kendilerine de ellerinden geldiğince zarar vermekten haz alan kin ve nefret dolu yaratıkların kaynaştığı görülürdü. Bu kadar yaygın bir eğilim nasıl gelişebildi? Yaşam nasıl bu kadar kendi aleyhine dönebildi?

Nietzsche yine soykütüğüyle yanıt verir. Özünü inkâr, neredeyse güçsüzün son çaresiydi. Dünyayı etkileme girişimlerinde hüsrana uğrayınca, bir şey istemeyi bırakmak yerine, güçlerini kendilerine karşı çevirdiler. Nietzsche'nin kendine özgü psikolojik içgörülerinden biri, insanların gaddarlık etmekten aldıkları keyiftir. Bu gaddarlık yalnızca başkalarına yönelik değildir; kendimize gaddarlık etmekten bile keyif alırız. Nietzsche'ye göre görünürde saçma bir kendini imha dürtüsü olan çileci içtepi, dünyada istencini hayata geçiremeyenlerin son çaresi olan bir tür kendi kendine eziyetti; yine de kutlanacak bir ideal haline gelmişti.

AHLAKIN SOYKÜTÜĞÜ ÜSTÜNE HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Genetik safsata

Ahlakın Soykütüğü Üstüne'deki yöntemine yöneltilen temel eleştiriye göre Nietzsche, genetik safsata suçu işlemektedir. Genetik safsata,

bir şeyin bir evrede ne olduğundan şimdi ne olduğuna dair akıl yürütme biçimindeki güvenilmez yöntemdir. Örneğin "zarif" sözcüğünün, başlangıçta ince ayrıntılar anlamındaki "ince" manasına gelmesi olgusundan, terimin şimdiki kullanımı hakkında önemli bir şeyi ifşa edeceği sonucu çıkmaz. Ya da başka bir örnek vermek gerekirse: Meşe ağaçlarının palamuttan çıkması olgusundan, meşe ağaçlarının küçük yeşil-kahverengi yemiş olduğu ya da ortak yanlarının çok olduğu sonucunu çıkaramayız. Nietzsche'yi eleştirenlerden bazıları, soybilimsel yöntemin her zaman bu yanılgıya düştüğünü, bu yüzden ahlak terimlerinin şimdiki kullanımına ya çok az ışık tuttuğunu ya da hiç tutmadığını savunmuştur.

Bununla birlikte, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de Nietzsche yer yer belirli ahlak kavramlarının kökeni acı duygulara dayandığı için nihai değerlerinin zayıfladığını öne sürüyormuş gibi görünmesine rağmen (burada genetik safsatayla suçlanabilir), yönteminin amacı çok büyük ölçüde, ahlak kavramlarının mutlak olmadığını ve geçmişte değerlerin yeniden değerlendirildiğini, dolayısıyla şimdi de yeniden değerlendirilebileceğini açığa vurmaktır. Soybilimsel yöntem, bütün zamanlar için sabit saydığımız kavramların değişebilir olduğunu açığa çıkarmakta özellikle iyidir. Yöntemin bu şekilde kullanılması, genetik safsatayı gerek-

tirmez. Örneğin "iyi" sözcüğünün ahlaki kullanımının mutlak doğasına kuşku düşürmek için, geçmişte çok farklı kullanıldığını göstermek yeterlidir. Geçmişte farklı kullanıldığı için sözcüğün geçmişteki bu anlamının, şimdiki kullanımı bir şekilde etkilemesi gerektiğini öne sürmeye gerek yoktur.

Kanıttan yoksunluk

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki yaklaşımına yöneltilen daha ciddi bir eleştiriye göre, her üç denemede de hipotezlerine yeterince kanıt göstermez. "İyi"nin geçmişte farklı kullanılmış olabileceğini ya da vicdanın ve çileciliğin engellenmiş arzulardan evrildiğini kabul etsek bile; Nietzsche'nin bu soykütüklerine ilişkin özel anlatımı için gösterdiği kanıtlar son derece zayıftır. Değerlendirmeleri psikolojik olarak ferasetli olmasına rağmen, tarihsel anlatımlar olarak desteksizdir. Ahlak kavramlarının kökenine ilişkin iddialarını destekleyen tarihsel kanıt olmayınca, anlattıklarının fiilen gerçekleşenleri yansıttığına inanmamız için hiçbir neden yoktur. Bu konuda Nietzsche'yi desteklemek için en fazla şu söylenebilir: Olmuş olabileceklerin makul anlatımlarını sunabilseydi, miras aldığımız sözde sabit ve değişmez ahlak kavramları konusunda bizlerde kuşku uyandırmayı başarır-

dı. Herhalde önemli olan, ahlak kavramlarının anlamlarını değiştirebildiklerini ve doğal dünyanın keşfedilmeyi bekleyen parçaları değil, insan eseri olduklarını anlamaktır.

Düşüncelerinin kötüye kullanılması

Nietzsche'nin bir bütün olarak felsefesine yöneltilen en sık eleştiri, Yahudi düşmanları ve faşistler tarafından uygun bulunarak anılmış olmasıdır. Örneğin Naziler, Nietzsche'nin düşüncelerinin kendi düşünceleriyle uyumlu olduğunu düşündüler. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki bazı yorumları, yalıtılmış şekilde ele alınırsa, Yahudi düşmanı sayılabilir; Yahudilerin değerleri yeniden değerlendirmesine isteksiz bir hayranlık göstermesine rağmen, zayıfların son çaresi olduğunu vurgular. Güçlünün soylu ahlakına sempatisini gizleyemez. Bütün felsefesinde, zayıfın zararına bile olsa gücü defalarca kutlar.

Bununla birlikte, düşüncelerinin kötü amaçlar için kullanıldığı eleştirisiyle ilgili olarak irdelenmesi gereken iki önemli nokta vardır. Birincisi Nietzsche'nin felsefesini bu şekilde kullananların çoğu, bunu başarmak için onu çarpıtmak zorunda kaldılar. Örneğin Nietzsche'nin yazılarından yalıtılmış cümleler Yahudi düşmanı sayılabilir, ama bunları, Yahudi düşmanlığına açıkça karşı çıkan başka pasajlarla

dengelemek gerekir. İkinci nokta, düşüncelerinin gücü yüceltiyor gibi görülmesi, onların yanlış olduklarını kanıtlamaz. Nietzsche'nin eserlerini okumanın bu kadar zorlu olabilmesinin nedenlerinden biri de en aziz inançlarımızı sürekli kemirmesidir. Bu inançları zayıflatmayı başarmamış olsa bile, yazdıkları bizi yaşamlarımızın üzerinde kurulu olduğu temeller ve varsayımlar hakkında düşünmeye zorlar.

TARİHLER

Bir önceki bölüme bakınız.

SÖZLÜK

Çilecilik: Bir yaşam şekli olarak özüne inkâr.

Hınç: Ezilenlerin hissettiği özel bir kızgınlık türü. Ezilmelerine karşı koyma gücüne sahip olmayanların aldığı imgesel intikam.

Kara vicdan: Engellenmiş içgüdüden kaynaklanan suçluluk duygusu; içinde kendine eziyet.

Özgecilik: İyilik olsun diye başka insanlara yardımcı olma.

Soybilim: Bir kavramı atalarını inceleyerek açıklama yöntemi.

EK OKUMA

Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality* (Berkeley: University of California Press, 1994*): Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'yle ilgili kapsamlı bir makale derlemesidir. Bazı makaleler oldukça zordur.

Brian Leiter, *Nietzsche on Morality* (Londra: Routledge Guide Book [Routledge Rehber Kitap] dizisi, Routledge, 2001): *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin önemli temalarına ilişkin yararlı bir eleştirel çözümleme sunar.

Aaron Ridley, *Nietzsche's Conscience: Six Character Sketches from the 'Genealogy'* (Ithaca: Cornell University Press, 1998): Kitabın özgün bir yorumudur.

Ayrıca bir önceki bölümün sonunda verilen ek okuma önerilerine bakınız.

24

BERTRAND RUSSELL

FELSEFENİN PROBLEMLERİ

Bertrand Russell bu küçük kitabı kendi "shilling shoker"ı –genel okur kitlesi için hızlı yazılmış, ucuz ve kısa kitap– olarak tarif etti, ama yaklaşık bir yüzyıl boyunca baskıda kaldı. Başlıca felsefi eseri olmamasına rağmen, inatçı incelemesi *Batı Felsefesi Tarihi* ile birlikte, en çok okunan kitaplarından biridir. *Felsefenin Problemleri* 1911'de yazılmış ve ilk kez Ocak 1912'de yayımlanmış olmasına rağmen, 1980'lerin başına kadar, üniversitede felsefe okumayı düşünen öğrencilere önerilmesi en fazla olası olan kitaptı.

Kullanılmaya devam edilmesinin akla en yakın tek nedeni, özlü ve kısa olması dışında, Russell'ın kitabın içinde sunduğu felsefe görüşüdür. Kitabın çoğu Descartes, Berkeley,

Hume, Kant ve diğer önemli filozofların eserlerinin kısa özetlerinden oluşur. İçinde bazı özgün katkılar da vardır. Ama Russell, felsefenin sınırlarına ve değerine ilişkin kendi görüşünü açıklayınca, konuyla ilgili içtenliği ve coşkusu ortaya çıkar. Kitap burada daha yüksek bir düzleme çıkar ve esin verici olabilir. Kitabın bazı bölümleri ise, aksine, üniversite öğrencilerine defalarca verilen oldukça soyut ve sıkıcı bir derse benzer. Yer yer kitap, bir giriş olma amacına da hizmet etmeyi başaramaz: Ancak felsefenin temellerine iyice vakıf olan biri, Russell'ın yoğun argümanının her cümlesini izleyecek durumda olur.

KİTABIN ADI

Bu kitap, adına rağmen, felsefi sorunların oldukça dar bir yelpazesini kapsar. Esas olarak bilebildiklerimizin sınırlarına ve felsefenin epistemoloji olarak bilinen alanına odaklanır. Etikten, estetikten, siyaset felsefesinden, din felsefesinden ve diğer birçok önemli alandan yalnızca geçerken söz edilir.

Kitabın adında "problemler" sözcüğünün tercih edilmesi, matematiksel problemlere eşdeğerliği gösterir: çözülmesi gereken denklemler ve benzerlerine. Ama Russell felsefenin, doğru yanıtları olabilen konulardan farklı ol-

duğuna işaret eder. Bu, kitap boyunca, özellikle son iki bölümünde sunduğu felsefe görüşünün bir yanıdır.

FELSEFE NEDİR?

Geçmişin bazı büyük filozofları da dahil birçok kişi, gerçekliğin nihai doğası, doğru ve yanlış, güzellik gibi konulardaki önemli metafizik sorunları çözeceğini umarak bu konuya gelmiştir; ama Russell, bunun boş bir umut olduğunu söylüyor. Felsefe basit yanıtlar vermez. Filozoflar sorular sorar; ama çoğu kez bu sorulara yanıt veremezler. Gerçekten de Russell, filozofların sorduğu pek çok soruya felsefenin kesin yanıt veremediğini kabul eder. Ama bu, felsefenin zaman israfı olduğu anlamına gelmez. Derin sorular sormakla, yaşamı daha ilgi çekici kılar ve rahat varsayımlarımızın yüzeyinin biraz altında çok daha tuhaf bir dünyanın yattığını açığa çıkarırız.

Bu yüzden gerekliğin bilgisini vereceğini umarak felsefeye gelen kişinin hayal kırıklığına uğraması olasıdır. Felsefenin verebileceği şey, kesinliğin gerisinde inançlarımızı düzene sokma ve bu inançları edinme yollarıyla ilgili bazı içgörüler kazanma olanağıdır. Felsefe bize kesinlikler veremese bile, temel inançlarımız konusunda yanılmamızı daha az olası yapabilir.

Tarihsel olarak felsefenin birçok sorunu, daha sonra bilimsel sorun haline gelmiş olmasına rağmen, felsefe ile bilim arasında açık bir ayrım vardır. Bilimi hiç incelemesek bile bizim için son derece yararlı olabilir; icatların altında yatan bilimi anlamasak bile, hepimizin tıptan, bilime dayalı teknolojiden ve benzerlerinden yararlanma potansiyelimiz vardır. Felsefe bundan farklıdır. Felsefe okumak, konuları enine boyuna düşünen öğrenciler üzerinde köklü bir etki yaratabilir; ama konuyu incelemeyenlerin, yalnızca felsefe öğrencisi üzerindeki etkilerinden yararlanmaları olasıdır. Kendi başına felsefeyi incelemeyenler için felsefenin doğrudan hiçbir yararı yoktur.

Bununla birlikte, felsefenin gerçek değeri, diyor Russell, belirsizliğinde yatar. İnançlarınızı hiç sorgulamazsanız, eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmaya hiç ihtiyacı olmayan önyargılara yapışıp kalabilirsiniz. Ne var ki, daha önce tartışılmaz gibi görünen inançlarınızı felsefi bir yaklaşımın yardımıyla sorgulamaya başlarsanız, "geleneğin tiranlığı"ndan kurtulur, dünyanın ve onun içindeki konumumuzun garipliğine daha az dogmatik bir merak duygusu uyandırırsınız. Bu olanakların açılması, imgelemi zenginleştirir. Felsefi tefekkür yaşamlarımızı salt bireysel kaygılarından uzaklaştırır ve bizi "evrenin yurttaşları" olma-

ya doğru harekete geçirir. Bu tarafsız ruhla büyüklüğü tefekkür ederken zihinlerimiz de büyür. Felsefenin insanlık için değeri, bu faktörlerin birleşmesinde yatar.

Felsefeye geleneksel yaklaşımımız (genellikle rasyonalizm olarak bilinen), apriori, yani herhangi bir deneyimden bağımsız gerçekliğin doğasıyla ilgili hakikatleri tek başına saf akılla kanıtlamaya çalışmak olmuştur. Bunun yerine Russell, John Locke'un bilime "yardımcı işçi" olarak filozof anlatımına daha yakın bir şey önerir (Russell, bu düşüncenin kaynağını saptamaz). Russell'a göre felsefe, hem bilimde hem de gündelik yaşamda kullandığımız ilkeleri soruşturma ve ortaya çıkan her tutarsızlığı eleştirel incelemeye tabi tutma faaliyetidir. Bu, diyor Russell, her şeyi kuşkuda bırakan yıkıcı bir kuşkuculukla sonuçlanmamalıdır. Gerçekten de, *Felsefenin Problemleri*'nin bir teması da, algısal deneyimlerimizin var olması gibi, kuşkunun ötesinde olan inançların da var olmasıdır. Fiziksel nesnelerin gerçekte bize göründükleri gibi oldukları inancıysa felsefi kuşkuya açıktır. Kitabın büyük bölümü, duyular aracılığıyla ve akılla edinildiği şekliyle dünya bilgimize dair sorulara odaklanır.

GÖRÜNÜŞ VE GERÇEKLİK

Aklı başında hiç kimsenin kuşku duyamayacağı kadar kesin bir bilgi var mıdır? Russell'ın açılış sorusu budur. Bir masaya bakarsak, bize belirli bir şekil, renk ve doku gibi görünür. Ama gerçekte göründüğü gibi olduğunu biliyor muyuz? Deneyimimizi daha yakından çözümlersek, örneğin masanın "gerçek" şeklinin gördüğümüzden çıkarılan bir şey olduğunu hemen keşfederiz. Dikdörtgen bir masa, bakıldığı neredeyse hiçbir açıdan dik açılı köşelere sahipmiş gibi görünmez. Şurada bir masa görüyorum dediğim zaman, bir anlamda gördüğüm şeyi doğru farz ediyorum. Russell gördüklerimize –renklere ve şekle– işaret etmek için daha nötr "duyu verileri" terimini kullanır. Duyumlar zihinseldir; duyu verileri gördüğümüz şeylerdir ve tamamen zihinsel değildir (öyle varsayıyor). Gördüğüm şey, önümde var gibi görünen şey, duyu verileridir. Gerçek bir masaya ait saydığım verilere sahibim. Belirli bir rengi ve belirli bir şekli olan bir şey görüyorum: Duyu verileri, gerçek masaya ulaşma aracımızdır. Ama duyu verileri, gerçek masa saydığımız şeye kusursuzca uyuyormuş gibi görünmez. Masa, duyu verileriymiş gibi görünmez. Belki masanın dikdörtgen bir üstü ve kahverengimsi kırmızı bir rengi olduğunu kabul ederiz; ama şimdi deneyimlediğin şekliyle,

duyu verileri sarımsı kahverengi bir paralelkenarın duyu verileridir.

Piskopos Berkeley'in bu soruna getirdiği çözüm, duyu verilerinden bağımsız gerçek bir masanın var olmadığını ilan etmekti. Var olmak algılanmaktır. Russell böyle bir idealizmi reddeder. Benim zihnimden ve zihnimin deneyimlerinden fazla bir şey olmadığını varsaymakta *mantıksal* bir saçmalık bulunmadığını kabul eder. Bütün yaşamın bir rüya olduğunu düşünmekte de mantıksal bir saçmalık yoktur. Ama nesnelerin bizden bağımsız var ve görünüşlerinden farklı olduklarına ilişkin sağduyu hipotezi (Russell'ın *içgüdüsel* inanç dediği şeyin bir örneği) daha basit bir açıklamadır ve bu nedenle onu tercih etmeliyiz. (Bu arada, ahlaki değerlerle ilgili inançların da içgüdüsel olduğu yorumunda bulunur; ama daha sonra bu konuda fikrini değiştirdi.) Russell, bütün bilgimizin nihayetinde bu tür içgüdüsel inançlara dayandığını ve onlardan kurulu olduğuna inanıyordu.

TANIŞIKLIK YOLUYLA VE BETİMLEME YOLUYLA BİLGİ

Tanışıklık yoluyla bilgi ile betimleme yoluyla bilgi ayrımı, Russell için önemli bir ayrımdır. Ona göre hakikatlerin bilgisine ve şeylerin bil-

gisine sahip olduğumuz açıktır. Şeylere ilişkin bilgimiz tanışıklık yoluyla ya da betimleme yoluyla gelir. Tanışıklık yoluyla bilgi bütün bilgimizin temelidir. Tanışıklık yoluyla bilgi, bildiğimiz şeyin doğrudan bir farkındalığını gerektirir. Bu yüzden, örneğin duyu verilerimin doğrudan bilgisine –tanışıklık yoluyla bilgisine– sahibim. Gördüklerimi tanıyorum. Ama kendi anılarımızın da tanışıklık yoluyla bilgisine sahibiz ve içgözlem yaptığımız zaman, kendi duyumlarımızın tanışıklık yoluyla bilgisine sahip oluruz.

Betimleme yoluyla bilgi ise, bizi doğrudan tanışıklığımızın ötesine götüren bilgi türüdür. Betimleme yoluyla bilgi, Avustralya'yı hiç ziyaret etmemiş birinin Canberra'nın Avustralya'nın başkenti olduğunu bilmesini içerir. Gördüğümüz gibi, Russell'a göre, fiziksel nesnelerin doğrudan bilgisine değil, yalnızca duyu verilerimizin bilgisine sahibiz; bu yüzden duyu verilerine karşıt olarak gerçek fiziksel nesnelere ilişkin bilgimiz de betimleme yoluyla bilgidir. Betimleme yoluyla bilgi, doğrudan kişisel deneyimimizin ötesine geçip, kendimizin bizzat deneyimlemediği şeyleri bilmektir. *Felsefenin Problemleri*'nde Russell, anladığımız her önermenin eninde sonunda, tanışıklık yoluyla bildiğimiz bazı şeylere bağımlı olması gerektiğini ilan eder.

APRİORİ

Immanuel Kant, bütün deneyimimize uygulanması gereken ilkeleri saf düşünceyle öğrenebileceğimizi öne sürmüştü. Apriori denilen ve deneyimden bağımsız bildiğimiz bilgi geleneksel olarak, analitik hakikatler olarak bilinen kategoriyle sınırlıydı: "Bütün bekârlar evli değildir," gibi tanım gereği doğru olan hakikatler. Buna karşı Kant, sentetik apriori bilgi olabileceğini ilan etti: Tanım gereği doğru olmayan konuların apriori bilgisi. Zaman, uzay ve neden-sonuç bilgimizi bu kategoriye koyar: Bütün deneyimlerimizin ve olanaklı bütün deneyimlerin bu öğeleri içermesinin, dünyanın değil daha çok anlama yetimizin bir özelliği olduğuna inanıyordu. Ne var ki, Russell, Kant'ın vardığı sonuçları reddeder ve apriori bilginin doğrudan dünyayla ilgili olguların değil, ilişkilerin ve niteliklerin bilgisi olduğunu savunur.

TÜMEVARIM

Russell'ın kitabının altıncı bölümünde Tümevarım Sorununa ilişkin yaptığı özet, David Hume'a oldukça yakındır. Yarın güneşin doğacağına neden hepimiz kaniyiz? Basitçe, geçmişte her zaman doğduğu için. Ama geleceğin geçmiş gibi olacağına inanmamız için

geçerli bir neden var mı? Bu konuda doğada bir tekbiçimlilik varsayarız. Çiftçinin her gün beslediği tavuğu düşünün. Russell'ın işaret ettiği gibi, çiftçinin tavuğun boynunu kopardığı gün "doğanın tekbiçimliliğiyle ilgili daha rafine görüşler, tavuğa yararlı olurdu."

Doğanın tekbiçimliliğine ilişkin geçmiş deneyimimizin gelecek için tamamen güvenilir bir kılavuz olmadığını kabul etmek durumunda kalırız. Doğanın görünen bir tekbiçimliliğiyle ilgili bir istisnayla karşılaşmamış olmamızdan, bir istisnanın hiç olamayacağı sonucu çıkmaz. Yalnızca olmasını olası olmaktan çıkarır. Russell'ın işaret ettiği gibi, bu iki yolu da olanaklı kılar. Deneyimi kullanarak tümevarım ilkesinin güvenilirliğini kanıtlayamayız, çünkü bu sorudan kaçmak olur: Tümevarım ilkesini haklı çıkarmak için tümevarımı kullanmak olur. Ama geleceğin geçmiş gibi *olmayacağını* da eşit ölçüde kanıtlayamayız.

FELSEFENİN PROBLEMLERİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Felsefenin amacı konusunda hatalı mı?

Russell felsefeyi bireysel kaygılarımızdan bir adım geri durmanın, belirsizliklerimizi kendimize ifşa etmenin bir yolu ve dogmatizmin pan-

zehri olarak niteledi. Bu görüşe meydan okunabilir. Russell'ın bir süre öğrencisi olan Ludwig Wittgenstein, *Felsefenin Problemleri*'nden nefret ediyordu. Bu, Wittgenstein'ın çok farklı bir felsefe görüşüne sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. En azından son yıllarında Wittgenstein için felsefe, bir tür entelektüel terapiyi gerektiren bir şeydi; felsefi sorunlar, dilin yapamadığı şeyleri yapmaya zorlanmasından kaynaklanmaktaydı. Felsefe bir gizem duygusu yaratma değil, gizemi ortadan kaldırma süreci olmalıdır.

Farklı bir yönden, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Friedrich Nietzsche'nin felsefenin, gayri şahsi görünecek şekilde sarıp sarmalanmış bir tür gönülsüz otobiyografi olduğu iddiası, eğer doğruysa, Russell'ın felsefenin bizi salt kişisel düzeyden daha genel bir düzeye götürdüğü önerisini zayıflatır. Nietzsche haklıysa, felsefe tamamen filozofların kişisel önyargıları ve gönülden arzularıyla doludur.

Aşırı iyimser kaynakça notu

Kitabının en sonunda Russell, felsefeyle ilgili daha çok şey öğrenmek isteyen öğrencilerin büyük filozofların özgün eserlerini okumasını felsefe elkitaplarına yönelmekten "hem daha kolay hem daha yararlı" bulacaklarını iddia eder. Platon, Descartes, Leibniz, Berkeley,

Hume ve Kant'ın eserlerini sıralar. Russell'ın iddiası, 1911'de bulunabilen giriş kitaplarını yansıtabilir. Önerdiği bazı metinleri, özellikle de Spinoza'nın *Etika*'sını, yeni başlayan öğrencilerin ya da herhangi birinin okuması hiç de kolay değildir.

Felsefe çalışmalarının başında temel metinleri okumanın pek çok öğrenciye yararlı olacağı kesinlikle hâlâ doğrudur; ama burada her bölümün sonundaki "Ek Okuma" başlığı altında önerdiğim türden eldeki en iyi tanıtıcı eserleri okumaktan "daha kolay" ya da "daha yararlı" olduğu, eskiden doğru olsa bile artık değildir. Bu, hâlâ varlığını sürdüren yaygın bir fenomene ilişkin örnektir: Profesyonel filozoflar, yeni başlayanlar için felsefenin ne kadar zor olabileceğini takdir etmekte kötü olmalarıyla ünlüdür. Birçok öğrenci için, Spinoza'nın *Etika*'sını ana temalarına ilişkin bir yorum ya da tanıtım yazısı olmadan okumaya çalışmak, kafasını taştan bir duvara vurmayı önermek kadar yararlıdır.

TARİHLER

1872 Bertrand Russell doğdu.
1911 *Felsefenin Problemleri*'ni yazdı.
1912 *Felsefenin Problemleri*'ni yayımladı.
1970 Russell öldü.

SÖZLÜK

Apriori: Deneyimden bağımsız bilgi.

Betimleme yoluyla bilgi: Dolaylı biçimde öğrendiklerimiz.

Duyu verileri: Gördüğümüz ve başka türlü duyumsadığımız şeyler.

Duyumlar: Deneyimlediğimiz şeylerin zihinsel temsilleri.

Epistemoloji: Bilgi teorisi.

Kuşkuculuk: Temel inançları sorgulama.

Metafizik: Gerçekliğin doğasını inceleyen felsefe dalı.

Rasyonalizm: Gerçeklikle ilgili hakikatleri tek başına düşünceyle keşfetme girişimi.

Tanışıklık yoluyla bilgi: Doğrudan deneyimden bildiklerimiz.

EK OKUMA

Ray Monk, *Bertrand Russell* (2 cilt, Londra: Vintage, 1997 ve 2001): Tartışmalı bir biyografidir. Bazı eleştirmenler Monk'un, Russell'ın karakterine ve özel yaşamına kişisel sempatiden yoksun olmasından hoşlanmadılar; bazılarıysa Monk'un bütünlüğünü, edebi üslubunu ve felsefi anlayışı berraklıkla birleştirmesini takdir ettiler.

Russell'ın kendi kaleminden yaşamı için *bkz. Autobiography* (Londra: Routledge, 2000).

25

A. J. AYER

DİL, DOĞRULUK VE MANTIK

Pek çok kişi bazen saçma konuşur ve yazar; bazılarıysa her zaman saçma konuşur ve yazar. Ama kimin ne zaman saçma konuştuğunu ve yazdığını kesin biçimde saptamak zor olabilir. *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta Ayer yanılmaz bir saçmalık dedektörü olduğuna inandığı şeyi, Doğrulama İlkesi dediği iki yönlü anlamlılık testini sunar. Bu testle büyük bir felsefi yazı yığınının, basitçe saçmalık olduğu için felsefe denilmeyi hak etmediğini tanıtlar. Bunu bir tarafa bırakıp, kavramların anlamını berraklaştırmak olan felsefe işiyle uğraşmamızı önerir. Doğrulama İlkesini kullandıktan sonra geride kalan konu, geleneksel olarak kavrandığı şekliyle felsefeden çok daha incedir; örneğin metafiziğe yer yoktur.

Ayer'in yirmi altıncı doğum gününden önce yayımladığı *Dil, Doğruluk ve Mantık*, zamanında putkırıcıdır, felsefenin ve felsefe yapmanın doğasını dönüştürmeye çalışan bir kitaptır. Kitabın kendisi bütünüyle özgün değildir; çünkü kitaptaki düşüncelerin pek çoğu, David Hume'un eserleri ile 1920'lerin sonunda felsefe tartışmak için düzenli olarak toplanan ve mantıksal pozitivizm olarak bilinen düşünce okulunu kuran entelektüeller grubu Viyana Çevresi'nin çalışmalarında da bulunur. Yine de Ayer'inki, bu düşüncelerin İngilizce çıkan ilk ve en iyi bilinen sentezidir.

DOĞRULAMA İLKESİ

Bütün ifadelerin doğru ya da yanlış olduğunu düşünmek çekicidir. Ne var ki, üçüncü ve önemli bir ifade sınıfı, ne doğru ne yanlış olan, gerçekten anlamsız olan ifadeler de vardır. Ayer'in Doğrulama İlkesi, bu üçüncü sınıf ifadeleri ortaya çıkarmak için tasarlanmıştır. Örneğin benim bunları bir sözcük işlemciye yazmakta olduğum doğrudur; elle yazmakta olduğum yanlıştır; "renksiz yeşil düşünceler kızgın bir şekilde uyur" demek anlamsızdır. Bu son ifade, "zırva" demenin eşdeğeridir: Sözcük kullanmasına rağmen, ne doğru ne yanlış olabilir; çünkü doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu belirlemek için herhangi bir ölçüt bulmak olanaksızdır.

Doğrulama İlkesi bir ifadeye iki soru sorar. Birincisi "Tanım gereği doğru mudur?" İkincisi "İlke olarak doğrulanabilir mi?" Testi geçen, yani tanım gereği doğru ya da ilke olarak doğrulanabilir olan her ifade anlamlıdır. Testi geçmeyen her ifade anlamsızdır ve dolayısıyla ciddiye alınmamalıdır.

Aslında Ayer genellikle ifadelerden değil, önermelerden söz eder. Önermeler, ifadelerin altında yatan mantıksal yapılardır: Şöyle ki, "Kedi minderde oturdu," başka bir dilde de eşit ölçüde ifade edilebilen bir önermeyi ifade eder. Fransızca ya da Tanzanya dilinde olması ifadenin doğruluğunu etkilemez. Bu şekilde farklı dillerde yapılan açıklamalar aynı önermeyi ifade edebilir. Ayer, "farazi" önermelerden de söz eder: Burada "farazi" sözcüğünü, önerme olmama (yani saçma olma) olasılığını açık bırakmak için kullanır: "farazi" veya "varsayımsal" demektir.

Doğrulama İlkesinin birinci çatalını, yani "Tanım gereği doğru mudur" sorusunu irdeleyelim. "Bütün bekâr erkekler, evlenmemiş erkeklerdir," tanım gereği doğru bir önermenin örneğidir. Bu ifadenin doğru olduğunu kanıtlamak için bir araştırma yapmaya gerek yoktur: Bekâr olduğunu iddia eden; ama evli olan bir kimse "bekâr" sözcüğünün anlamını yanlış anlamıştır. İfade, gereksiz tekrarın olduğu, yani mantıksal olarak doğru bir ifadedir. Tanım ge-

reği doğru olan ifadenin bir örneği de, "Bütün kediler hayvandır," ifadesidir. Yine bu ifadenin doğru olup olmadığını değerlendirmek için bir araştırma yapmaya gerek yoktur: Sözcüklerin anlamları nedeniyle doğrudur. Bu tür ifadeye, bazen analitik doğruluk da denilir (burada "analitik" teknik anlamda kullanılır).

"Pek çok bekâr dağınıktır" ya da "Hiçbir kedi otuz yıldan fazla yaşamamıştır" gibi ifadeler, ampirik ifadelerdir. Doğru olup olmadıklarını değerlendirmek için bir tür gözleme ihtiyaç vardır. Konuyla ilgili biraz araştırma yapmadan doğru olup olmadıklarını kesin biçimde söyleyemezsiniz. Bu ifadeler olgusal olma iddiasındadır. Yalnızca sözcüklerin anlamıyla ilgili değiller, sözcüklerle işaret edilen dünyanın özellikleriyle ilgili bilgi verirler. Doğrulama İlkesinin ikinci çatalının alanına giren türden önermelerdir.

Ayer, yukarıdaki paragrafta verilenlere benzer ampirik önermelere "İlke olarak doğrulanabilirler mi?" sorusunu sorar. Burada "doğrulanabilir," doğru ya da yanlış olduğu gösterilebilir demektir. "Doğrulanabilir" sözcüğü biraz kafa karıştırıcıdır; çünkü olağan dilde bir şeyi doğrulamak, doğru olduğunu göstermektir; ama Ayer, bir şeyin yanlış olduğunu göstermenin de, bir doğrulama olayı olmasına izin verir. Soruya "ilke olarak" sözcüklerini de dahil eder; çünkü pratik olarak test edilemeyen çok fazla

sayıda anlamlı önerme vardır. Örneğin uzaya gidilmeden önce, bir bilim insanı ayın kireçtaşından oluştuğunu iddia etmiş olabilirdi. Bunu çürütmek pratikte çok zor olabilir; yine de ilke olarak çürütülebileceğini görmek kolaydır: Bir ay taşı örneği alıp, kireçtaşı olup olmadığına bakın. Bu nedenle, dillendirildiği sırada test etmek olanaklı olmamasına rağmen, anlamlı bir önermedir. Benzer şekilde, "Ay krem peynirden yapılmıştır" gibi saçma bir önerme bile anlamlıdır; çünkü yanlış olduğunun nasıl gösterilebileceği barizdir. Yine Ayer'in "anlamlı" sözcüğünü özel bir anlamda kullandığını kabul etmemiz önemlidir; çünkü olağan dilde yanlış olduğunu bildiğimiz ifadelere nadiren "anlamlı" deriz. Geçmişte olan şeylerle ilgili önermeleri pratik olarak doğrulamak özellikle zordur; bunların ancak ilke olarak doğrulanabilir olmaları gerektiğini saptamak, aksi takdirde bu tür önermelerin statüsünü değerlendirirken ortaya çıkacak sorunların üstesinden gelir.

Bundan şu çıkar: Farazi önermeleri irdelerken Ayer için yalnızca üç olanak vardır: Anlamlı ve doğrudur; anlamlı ama yanlıştır; tamamen anlamsızdır. Son kategori, yani tamamen anlamsız ifadeler kategorisi, *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta Ayer'in ana hedefidir.

Ayer'e göre birçok filozof, aslında Doğrulama İlkesi uygulandığında açığa çıkacağı gibi, saçmalık yazarken anlamlı açıklamalar yap-

tıklarına inanma yanılgısına düşmüşlerdir. Felsefe alanında bu tür saçmalık için kullandığı gözde sözcük "metafizik"tir. Metafizik bir cümle, sahici (yani anlamlı) bir şey söylediğini iddia eden, ama ne tanım gereği doğru, ne ampirik olarak doğrulanabilir olduğu için aslında anlamsız olan cümledir.

"DOĞRULANABİLİRLİĞİN" GÜÇLÜ VE ZAYIF ANLAMLARI

Tanım gereği doğru olmayan anlamlı önermelerin kesin olarak doğrulanmalarını istediğinde Ayer'in karşısına bir sorun çıkar: Genel ampirik iddialar kesin kanıta tabi değildir. Örneğin "Bütün kadınlar ölümlüdür," genel önermesini alalım. Ne kadar çok ölümlü kadın vakası gözlemlerseniz gözlemleyin, bu önermenin doğru olduğunu kesin olarak kanıtlayamazsınız, ancak çok büyük olasılıkla doğru olduğunu kanıtlarsınız. Pratik amaçlar için bu yeterlidir. Ama Ayer doğrulanabilirliğin güçlü anlamı dediği şeyi benimsemiş, yani ampirik bir genellemenin anlamlı olması için kesin ampirik kanıt istemiş olsaydı, çok yüksek bir standart koymuş olurdu.

Bunun yerine "doğrulanabilirliğin" zayıf bir anlamını benimser. Ampirik bir önermenin anlamlı olması için, yalnızca doğru mu yoksa

yanlış mı olduğunu belirlemeye uygun olacak bazı gözlemlere ihtiyaç vardır. Bu gözlemlerin, önermenin doğru ya da yanlış olduğunu kesinleştirmesi gerekmez.

Ayer'in eserini eleştirenlerden bazıları, doğrulamanın güçlü ve zayıf anlamları arasında ayrım yapmanın anlamsız olduğuna işaret etmiştir; çünkü hiçbir ampirik önerme, güçlü ilkenin katı taleplerini pratik olarak ya da ilke olarak karşılayamaz. Bununla birlikte, Ayer kitabın ikinci baskısına yazdığı sunuşta, kesin olarak doğrulanabilen "temel önermeler" dediği şeylerin var olduğunu öne sürer. Bunlar, "Şimdi acı içindeyim" ya da "bu limonun tadı bana acı geliyor" gibi anlatımlarla ifade edilen önermelerdir. Bunlar düzeltilemez, yani onlarla ilgili yanılmış olamazsınız.

METAFİZİK VE ŞİİR

Metafiziğin savunma tezi şudur: Esas olarak anlamsız olmasına rağmen, şiirle aynı etkiyi yaratabilir ve bu nedenle kendi başına değerli bir faaliyet olabilir. Ayer, metafiziğin bir gerekçesi olarak bu girişim konusunda kırıcıdır. Birincisi diyor Ayer, bu haklılaştırma girişimi, şiirin yanlış anlaşılmasına dayanır. Şiir bazen yanlış önermeler ifade etmesine rağmen, nadiren anlamsızdır. Anlamsız olduğunda bile söz-

cükler ritimden ya da sesinden ötürü seçilmiştir. Metafizik anlamlı ve doğru olma amacındadır. Metafizikçiler saçmalık yazmaya kalkışmaz. Yaptıkları şeyin saçmalık olması, talihsiz bir olgudur. Şiirsel nitelikleri bakımından hiçbir savunma bu gerçeği gizlemez.

Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık* boyunca esas amacı, metafiziği ortadan kaldırmaktır. Dile odaklanır; çünkü dil bizi yanıltıp, anlamlı olmadığımız halde olduğumuza inanmamıza neden olur. Dile bu yoğunlaşma, XX. yüzyılın ilk yarısında Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yazılan ve felsefede *dilsel dönüş* diye işaret edilen felsefenin ayırıcı bir özelliğidir.

Burada Ayer'in anlama radikal yaklaşımının sonuçlarını inceleyeceğiz. Ama önce, Ayer "felsefe"den ne anlamaktadır?

FELSEFE

Ayer'e göre felsefenin çok dar bir rolü vardır. Felsefe ampirik bir konu değildir: Onu bilimlerden ayırt eden şey budur. Bilimler dünyanın doğasıyla ilgili önermeleri gerektirdiği ve böylece olgusal bilgiye katkıda bulunduğu halde; felsefenin rolü kavramların, özellikle bilim insanlarının kullandığı kavramların tanımlarının içerimlerini berraklaştırmaktır.

Felsefe, dilin tarif ettiği dünyaya değil, daha çok dile odaklanır. Özünde mantığın bir dalıdır. Aslında, *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta Ayer'in giriştiği faaliyetler, yani "anlamlılık" kavramımızı ve içerimlerini berraklaştırma, felsefi faaliyetin paradigma örnekleridir.

TÜMEVARIM SORUNU

Ayer'in tümevarım sorununu ele alış tarzı, geleneksel felsefi anlaşmazlıklara yaklaşımının iyi bir örneğidir. Genellikle anlaşıldığı şekliyle tümevarım sorunu, geçmiş gözlemlere dayalı ampirik genellemelerin gelecek için de geçerli olacağına dair inancımızın doyurucu bir gerekçesiyle ortaya çıkmanın güçlüğüdür. Geleceğin geçmiş gibi olacağına nasıl emin olabiliriz? Güneş dün ve ondan önce gözlemlenen her gün doğdu, ama bu yarın da doğacağını kesin bir biçimde kanıtlamaz. Yine de hepimiz bu tür tümevarımlı genellemelere güveniriz ve bunlar bütün bilimin temelidir.

David Hume XVIII. yüzyılda ilk kez sorunu formüle ettiğinden beri, filozoflar tümevarımlı muhakemeyi kullanmayı haklı kılmaya çalışmaktadır. Ayer'in yaklaşımı çok farklıdır. Basitçe sorunu sona erdirmeye çalışır. Sahici bir sorun değil, sözde bir sorun diye küçümser. Sorunun olasılıkla anlamlı bir yanıt olamayacağı

gerekçesiyle bunu yapar. Her sahici soruya ilke olarak anlamlı yanıt verilebildiği ve buna verilemediği için, bir tarafa bırakmalıyız.

Muhakemesi aşağıdaki gibidir. Tümevarımın yalnızca iki tip olası anlamlı gerekçesi vardır ve ikisi de umutsuz girişimdir. Birincisi tanım gereği doğruluğa, belki "tümevarım" ya da "doğru" tanımına dayanan bir gerekçe vermektir. Ne var ki, bu umutsuz bir girişimdir; çünkü böyle bir doğrulamaya kalkışmak, tanımlamayla ilgili önermelerden olgusal sonuçlar türetilebileceğini varsayma yanlışını yapmak olur. Tanımla ilgili önermeler bizi yalnızca sözcüklerin ya da diğer simgelerin kullanımı konusunda bilgilendirir.

İkinci tip gerekçe, ampirik olarak doğrulanabilir bir gerekçe olur. Örneğin geçmişte işimize yaradığı için tümevarımın güvenilir bir muhakeme yöntemi olduğu öne sürülebilir. Ama bu, Hume'un da gördüğü gibi, tümevarımı doğrulamak için tümevarımı kullanmak olur. Açıkçası bu da kabul edilemez, çünkü soruyu yanıtsız bırakır; tümevarım tartışma konusu olduğunda tümevarımın güvenilir olduğunu varsayar. Bu yüzden, Ayer'in vardığı sonuca göre, hiçbir anlamlı çözüm olanaklı değildir. Bu yüzden sözde tümevarım sorunu, sahici bir sorun değildir.

MATEMATİK

Matematikte ifade edilen önermelerin genel olarak anlamlı oldukları açıktır. Ayer'in çözümlemesinde anlamlı çıkmasalardı, teorisini bir tarafa atmak için iyi gerekçelerimiz olurdu. O halde anlamlı olduklarını nasıl gösterebilir? Yalnızca iki seçeneği vardır: Bunlar ya tanım gereği doğru olmalıdır ya da ampirik olarak doğrulanabilir olmalıdırlar (ya da belki ikisinin bir karışımı).

Çok az filozof 7 + 5 = 12'nin basitçe yedi şey ile beş şeyi toplayıp her seferinde on iki elde etmeye dayanan bir genelleme olduğunu iddia etmiştir. Bu oldukça inanılmaz bir görüştür. Bu yüzden Ayer şu sonuçla baş başa kalır: 7 + 5 = 12 tanım gereği doğrudur, basitçe "7," "+," "5," "=" ve "12" simgelerimizi nasıl kullandığımız sorunudur. Ama "7 + 5 = 12" ifadesi, "Bütün bekâr erkekler evlenmemiş erkeklerdir" ifadesinin tanım gereği doğru olmasıyla aynı şekilde, tanım gereği doğruysa, o zaman Ayer matematiksel "keşiflere" nasıl şaşırabildiğimizi açıklamalıdır; çünkü bu teoriye göre çözüm, sorunun ifade edilişinde örtük olarak bulunmalıdır. Nihayetinde bütün eşitlikler, açıkça totolojik A = A'nın eşdeğeri olacaktır. O halde, matematikte bir keşif yapma anlayışına nasıl sahip olabiliriz?

Ayer'in yanıtı şöyledir: Matematiksel önermeler tanım gereği doğru olmalarına rağmen,

bazı matematiksel doğruluklar ilk bakışta açıkça doğru değildir. Örneğin 91 x 79 = 7.189 eşitliğini alalım. Bu, 7 + 5 = 12'den çok daha az alenidir. Yine de tanım gereği doğrudur. Doğru olduğunu kontrol etmek için hesaplamayı kullanmamız gerekir; bu hesaplama, eninde sonunda, totolojik bir dönüşümden başka bir şey değildir. Ama yanıtın doğru olduğunu hemen göremediğimiz için, bize yeni bir olgusal bilgi vermemesine rağmen, ilginç buluruz.

ETİK

Ayer'in etiği ele alışı *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ın en tartışmalı yanlarından biridir. Temel inancı şudur: Doğru ve yanlışla ilgili yargılar çok büyük ölçüde duygu ifadeleridir ve gerçekte "Yuh!" ve "Yaşa" ifadeleri kadar anlamsızdır. Doğrulama İlkesini uygulayarak bu uç sonuca ulaşır.

Etik felsefeyi inceleyince dört tip ifade bulur. Birincisi etik terimlerin tanımları vardır; örneğin bir etik kitabında "sorumluluğun" ayrıntılı bir tanımını bulabiliriz. İkincisi ahlaki görüngüler ve bunların nedenlerine ilişkin betimlemeler vardır; örneğin vicdan azabının erken ahlak ya da din eğitimine nasıl dayandığına ilişkin bir betimlemedir. Üçüncüsü Ayer'in "ahlaki erdeme teşvik" dediği şeyler vardır.

Okurlardan sözlerini tutmalarını istemek, bunun basit bir örneğidir. Dördüncüsü "güncel etik yargılar" vardır ve bunlar da "İşkence ahlaki bir kötülüktür" gibi ifadelerdir.

Ayer, bu dört ifade tipini birer birer inceler. Birinci sınıf, tanımlar sınıfı, etik felsefe olarak kabul edilebilir saydığı tek sınıftır. Bu sınıf (etik terimlerin tanımları) tanım gereği doğru olan ve bu yüzden anlamlılık testinden geçen ifadelerden oluşur. İkinci sınıf ifadeler, ahlaki görüngülerin betimlemeleri, testin ikinci çatalından geçmelerine ve bu yüzden anlamlı olmalarına rağmen, felsefenin alanına girmezler. Ampirik olarak doğrulanabilirler; bu yüzden bir bilim dalı tarafından, ki bu durumda ya psikoloji ya da sosyoloji tarafından ele alınmalıdır. Üçüncü sınıf ifadeler, ahlaki erdeme teşvikler, ne doğru ne yanlış olabilirler ve bu yüzden aslında anlamsızdırlar; yani felsefeye de bilime de ait olamazlar.

Dördüncü sınıfı, etik yargılarını, Ayer daha uzun ele alır. Bunlar, genellikle etik felsefeyi oluşturduğu düşünülen ve geleneksel olarak anlamlı oldukları varsayılmış ifadelerdir. Ayer'e göre bunlar ne tanım gereği doğrudur ne de ampirik olarak doğrulanabilirler ve bu yüzden de aslında anlamsızdırlar. "Evime zorla girmekle yanlış yaptın" dediğimde, o zaman belirli bir ses tonuyla "Evime zorla girdin"in

eşdeğerini söylüyorum. Yanlış davranmak iddiası, ifadenin anlamına bir şey katmaz. "Evlere zorla girmek yanlıştır" genellemesini yaparsam, "yanlış"ın yasal bir anlamda değil, daha çok etik bir anlamda kullanılması koşuluyla, o zaman tamamen anlamsız bir açıklama, ne doğru ne yanlış olan bir açıklama yapmış olurum. Bu, evlere zorla girmeye yönelik duygusal bir tutumun ifadesidir, ki dinleyende de benzer bir duygusal tutum uyandırması hesaplanabilen bir ifadedir. Bana sırtınızı dönüp, "Evlere zorla girmekte yanlış bir şey yoktur" derseniz, aramızda karar verecek maddi bir olgu yoktur. Sadece evlere zorla girmeye yönelik alternatif bir duygusal tutum ifade ederdiniz.

Etik yargılara ilişkin, duyguculuk olarak bilinen bu anlatımın şöyle bir sonucu vardır: Bir eylemin yanlış olup olmadığıyla ilgili sahici bir anlaşmazlığa düşmek olanaksızdır. Anlaşmazlık gibi görünen şeyin, her zaman bir dizi duygu ifadesi olduğu anlaşılır; etik konumların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında karar verebileceğimiz bir bakış noktası yoktur, çünkü konumlar doğru ya da yanlış olmaya yetenekli değildir. Hiçbir zaman sahici önermeler ifade etmezler.

DİN

Ayer'in "Tanrı vardır" ifadesini ele alışı, en az etik felsefenin çoğunu kovması kadar meydan okuyucudur. Bu, önermenin tanım gereği doğru olmadığı gibi ampirik olarak da doğrulanabilir olmadığını iddia eder. Tanım gereği doğru olabilir; çünkü tanımlar yalnızca sözcük kullanımına işaret eder ve bu nedenle bir şeyin var oluşunu gösteremez. Ayer, Tanrı'nın varlığının ampirik bir kanıtı olabileceği düşüncesini elinin tersiyle reddeder. Dolayısıyla diyor Ayer, "Tanrı vardır" aslında anlamsızdır ve ne doğru ne yanlış olabilir.

Bu görüşün bir adı yoktur; ama Tanrı'nın varlığı sorununa geleneksel yaklaşımlardan önemli ölçüde farklıdır. Geleneksel olarak bireyler ya Tanrı'nın varlığına inanırlar, ya ateisttirler (yani Tanrı'nın var olmadığına inanırlar) veya agnostiktirler (yani karar vermek için yeterli kanıt bulunmadığını iddia ederler). Ayer'in tutumu bu üçünden de farklıdır; çünkü üçü de "Tanrı vardır" ifadesini anlamlı ve sırasıyla doğru, yanlış ya da kanıtlanmamış kabul eder. "Tanrı vardır" metafizik bir önermedir, Ayer'in vardığı sonuca göre tamamen saçma ve dolayısıyla felsefe tarafından ele alınmaması gereken bir önermedir. Böylece Tanrı'nın var olup olmadığı sorunu, binlerce yıldır en büyük filozofları meşgul eden bu me-

sele, yanıtlanamaz ve dolayısıyla felsefi enerji harcamaya değmez diye bir çırpıda kapı dışarı edilmiştir.

DİL, DOĞRULUK VE AHLAK HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Pratik güçlükler

Anlamlı ve anlamsız önermeleri ayırmanın bir yolu olarak Ayer'in Doğrulama İlkesini kabul etsek bile, üstesinden gelinmesi gereken oldukça ciddi pratik güçlükler vardır. Örneğin bir önermenin *ilke olarak* doğrulanabilir olup olmadığını nasıl belirleriz? Başka bir deyişle, bu bağlamda "ilke olarak" ne anlama gelir? Bir kişi bir parça imgelemle, Ayer'in metafizik önermenin örneği olarak kullandığı "Gerçeklik tektir" önermesinin *ilke olarak* doğrulanabilir olduğunu iddia edebilir. Görüntü perdesinin bir an düştüğünü ve gerçekliğin gerçek doğasını bir an gördüğümüzü düşünelim, "Gerçeklik tektir" önermesinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğuna ilişkin değerlendirme yapmaya uygun bir gözlem yapabilirdik. Bu, "Gerçeklik tektir" önermesinin ilke olarak doğrulanabilir olduğu anlamına mı gelir? Ayer "ilke olarak doğrulanabilir"in pratikte ne anlama geldiği konusunda, tikel durumlarda bir önermenin

metafizik olup olmadığını belirlemeye yetecek kadar bilgi vermez.

Doğrulama İlkesini uygulamakla ilgili pratik bir güçlük de, aleni olmayan totolojileri saptamanın güçlüğüdür. Ayer matematiği tartışırken, bazı önermelerin, dolaysız olarak öyle olduklarını değerlendirmesek bile, tanım gereği doğru olabilmesine izin verir. Böyle bir görüşün sonucu olarak, görünürde metafizik birçok önermenin totolojik doğasını kolayca gözden kaçırabiliriz.

Önermeleri birbirinden yalıtık ele alır

Ayer'in genel yaklaşımına yöneltilebilen farklı türden bir itiraza göre, önermeleri, gerçekte gömülü oldukları karmaşık anlamlar ağından ayrılabilirmiş gibi ele alır. Bu noktaya, felsefeci W. V. O. Quine (1908-2000) değindi.

Örneğin Ayer, "Kütle-çekimi, uzay mekiğinin yere düşmesine neden oldu" önermesinin doğruluğunu ya da yanlışlığını diğer önermelerden yalıtık şekilde belirleyebileceğimi öne sürüyormuş gibi görünür. Ne var ki, bunun metafizik bir önerme olup olmadığını belirlemek için bilimsel bir teoriden ve bir dizi varsayımdan yararlanmam gerekir.

Kendi kendini çürütme

Ayer'in kitabına en ciddi eleştiri şudur: Doğrulama İlkesi kendi anlamlılık testinden

geçiyormuş gibi görünmüyordu. Acaba ilkenin kendisi tanım gereği doğru muydu? Apaçık bir biçimde değildi. Ampirik olarak doğrulanabilir midir? Nasıl olabileceğini görmek zordur. Bu yüzden, kendi buyruklarına göre kendisi saçmadır. Eğer bu eleştiri doğruysa, Ayer'in projesinin tamamı çöker; çünkü her şey, anlamlı her önermenin testten geçeceği iddiasının doğruluğuna dayanır.

Ayer'in bu eleştiriye yanıtı şudur: Doğrulama İlkesi tanım gereği doğrudur. Matematiksel 91 x 79 = 7.189 eşitliği gibi,apaçık bir biçimde tanım gereği doğru değildir: İlginç bulunmasının ve bir keşif olmasının nedeni de budur. Ne var ki, Ayer bu Doğrulama İlkesini neden türettiğini göstermez, doğru yanıtla gelip gelmediğini görmek için kullanabileceğimiz matematiksel hesaplamanın bir eşdeğerini de sunmaz.

Doğrulama İlkesi, belki de yalnızca bir öneridir, "anlamlı"yı ilkenin gösterdiği şekilde kullanmamız gerektiğine ilişkin bir tavsiyedir. Ama öyle olsaydı, kendi standartlarına göre, bir duygunun ifadesine eşdeğer metafizik bir önerme olurdu: Ayer'in felsefeden atmak istediği türden bir önerme.

Bu yüzden, Doğrulama İlkesinin kendi kendini çürütücü olduğu eleştirisinin, yıkıcı bir gücü vardır.

TARİHLER

1910 Londra'da doğdu.
1936 *Dil, Doğrulama ve Mantık*'ı yayımladı.
1989 Londra'da öldü.

SÖZLÜK

Ampirik: Deneyimden türetilen.

Anlamlı: Ya tanım gereği doğru ya ilke olarak doğrulanabilir.

Doğrulama İlkesi: Ne tanım gereği doğru ne de ilke olarak, ampirik olarak doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan her önermeyi anlamsız saçmalık diye bir tarafa atan iki uçlu anlamlılık testi.

Duyguculuk: Ahlaki yargıların, ne doğru ne yanlış olan anlamsız duygu ifadeleri olduğunu öne süren teori.

Mantıksal pozitivizm: Doğrulama İlkesinin katı bir şekilde kullanılmasını savunan felsefe okulu.

Metafizik: Ayer'e göre bu her zaman zararlı bir terimdir ve ona göre "saçma" ile eşanlamlıdır.

Önerme: Bir cümleyle ifade edilen düşünce. Aynı önerme farklı dillerde ifade edilebilir.

Sözde-sorun: Sahici olmayan sorun; geleneksel olarak sorun olduğu düşünülen, ama olmayan bir şey.

Totoloji: "Ne ise odur" ya da "Bütün bekâr erkekler evlenmemiş erkeklerdir" gibi zorunlu olarak doğru olan bir önerme.

Tümevarım sorunu: Tümevarımlı muhakemeye yaygın biçimde güvenmemizi haklı gösterme sorunu. Çünkü mantıksal olarak geleceğin geçmiş gibi olacağının garantisi yoktur, yine de sanki böyle bir garanti varmış gibi davranırız.

EK OKUMA

Stephen Priest, *The British Empiricists* (Harmondsworth: Penguin, 1990): Ayer'in eseri üzerine bir bölüm içerir.

Bryan Magee, *Men of Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 1988): Ayer'le yapılan bir röportajı içerir.

Oswald Hanfling, *Ayer* (Londra: Phoenix, 1997): Ayer'in felsefesini ve önemine ilişkin kısa bir genel değerlendirme sunar.

Ben Rogers, *A. J. Ayer: A Life* (Londra: Vintage, 2000): Bu biyografi, duyarlı bir insan portresi vermenin seyri içinde Ayer'in felsefesine bir giriş sunar.

26

R. G. COLLINGWOOD

SANATIN İLKELERİ

Sanat nedir? Bu, yanıtlanması kolay bir soru değildir. Sanat dediğimiz çok farklı şeyler vardır, ama bazıları herhalde sanat adına layık değildir. Rembrandt'ın bir otoportresinin ya da J. S. Bach'ın bir füginün sanat olduğunu pek çok kişi kabul eder; ama tartışmalı olması olası birçok durum da var. Marcel Duchamp'ın, "R. Mutt" olarak imzaladığı ve 1917'de New York'ta bir açık hava sanat sergisinde sergilenen porselen bir pisuar olan ünlü "Çeşme"si hakkında bile bir fikir birliği yoktur: Bazılarına göre bu, XX. yüzyıl sanatının önde gelen bir örneğidir; bazılarına göreyse duyumcu bir harekettir, bir sanat eseri olmaktan çok, sanat sergileriyle ilgili eleştirel bir yoruma, hatta şakaya benzer.

İnsanlar "Sanat nedir?" sorusunu sorduklarında, genellikle bir sözcüğün nasıl kullanıldığını sormuyorlar. Bir sözlük tanımının sorunu çözmemesinin nedeni budur. Bu soruyu sorarken, bir şeyi sanat demeye değer kılan şeyle ilgili sorular konusunda aydınlanmaya çalışıyorlar ve bir şeye sanat eseri demenin, bizim için belli bir değere ya da en azından potansiyel değere sahip olduğunu ima ettiğine inanıyorlar. İki savaş arası yıllarda çok aktif olan Oxfordlu filozof R. G. Collingwood, *Sanatın İlkeleri* (1938) kitabında, hasbelkader sanat denilen şeyler ile sanat denilmeyi hak eden şeyler arasında bir ayrım yaptı. Sanat dediğimiz şeylerin birçoğu terimi hak etmez; onlar "gerçek sanat" değil, yalnızca "sözde sanat"tırlar. Gerçek sanat, ifade sürecinde ifade edilen duygunun kesin doğasını berraklaştıran belirli bir duygu ifadesi türünü gerektirir. Platon, Aristoteles, Augustinus, Hegel, Hume, Nietzsche ve daha birçok filozof sanatla ilgili yazı yazmış olmasına rağmen, Collingwood 1930'larda kitabını yazdığında, Britanyalı bir filozofun ele alacağı sıra dışı bir konuydu –İtalyan filozof Benedetto Croce'den biraz esinlenmişti.

R. G. COLLINGWOOD KİMDİ?

R. G. Collingwood, ilgi alanı çok geniş sıra dışı bir filozoftu. *Sanatın İlkeleri*'ni yazmasının

yanı sıra tarih felsefesi üzerine etkili bir kitap yazdı ve zamanının çoğunu Britanya'daki Roma arkeolojisi üzerinde çalışarak geçirdi. Babası başarılı bir suluboya ressamıydı ve Collingwood da resim çizmişti; yani teorisini yapmanın yanı sıra sanat yapma pratiklerini de biliyordu. Görsel sanatçıların çalışma şeklini bilmesi, *Sanatın İlkeleri*'ndeki yaklaşımını biçimlendirmişti: Kitabının büyük bölümü, örneğin bakanın deneyiminden çok sanatçının yaratma süreçlerine odaklanır (izleyenin deneyimini de tartışmakla birlikte). Collingwood, sözde sanatın bazı türlerinin ahlaki olarak yozlaştırıcı olabileceğine ve "ahlaki kurtuluş"un gerçek sanatla başarılabileceğine inanmasıyla da sıra dışıydı.

TEKNİK SANAT TEORİSİ

Collingwood, Teknik Sanat Teorisi etiketi yapıştırdığı şeye saldırdı. Sanatın, belli türden tepkiler yaratmak için hammaddeyi belirli biçimlerde dönüştürmenin bir dizi tekniği olduğunu öne süren düşünceye bu adı verir. Teknik Teori denen şey, sanatı bir zanaat olarak ele alır; bu görüşe göre sanatçı, bileşenlerini daha önce tasarlanmış bir plana uyan bir şeye dönüştürür. Bir marangoz bir masayı tasarladıktan sonra; ağaç, çivi, vernik ve yapıştırıcı gibi

malzemeleri bu tasarımına uyan bir masaya dönüştürerek eserini yapar. Benzer şekilde bazı insanlar da bir sanatçıyı, hammaddeyi – bu hammadde tuval ve boyayı, sözcükleri ya da sesleri kapsayabilir– sanatsal tekniklerle şekillendirip sanat eserlerine dönüştüren kişi olarak düşünürler.

SANAT, ZANAAT GEREKTİRMEZ Mİ?

Collingwood'a aslında savunmadığı bir görüşü, yani gerçek sanatın *asla* zanaatı ya da planlamayı gerektirmediği görüşü yüklenir. Böyle bir görüş, sayısız karşı örneğe açık saçma bir tutum olurdu. Örneğin Michaelangelo, Sistine Şapeli'nin tavanını resimlerken, iskeleye tırmanmadan önce yapacaklarını planlamış, ardından da boya ve alçı hammaddesini önceden tasarlanmış bir biçime dönüştürme teknikleriyle kullanmıştı. Bunu yapmamış olsaydı, sonuç olasılıkla büyük bir sanat eseri olmaz, daha çok bir keşmekeş olurdu. Collingwood, böyle bir zanaatın sanatın *özü* olamayacağını savunur; çünkü çoğu sanat bunu gerektirmez. İlke olarak birçok sanat eseri tamamen zihinde tasarlanabilir. Bu yüzden, bir nesneyi ya da başka bir yaratımı bir sanat eseri haline getiren şeyin kalbinde zanaat olamaz. Onun kafasında daha tipik sanatçı, parmakları arasında

bir topak kille oynayan, giderek onu dans eden bir insan figürüne dönüştüren, ama bunu yaparken bir yandan da tasarımı yapan ve hammaddeyi özgül karakteristiklere sahip özgül bir figüre dönüştürmek için önceden tasarlanmış bir planı izlemeyen bir heykeltıraştı.

Sanatçılar bazen ne yapacaklarını yapmadan önce kesinlikle bilmelerine rağmen, bu sanatçı olarak işleriyle ilgili değildir; ama yapılmadan önce bitmiş eşyanın ne olacağını bilmesi, zanaatkarın işi için özseldir. Bir marangoz bir masanın ne zaman bittiğini bilir; bir sanatçı, daha fazla iş yapılabileceğini genellikle hissedecektir. Bir masa yapmaya koyulan kişiyse masanın tam boyutlarını, gerekli malzemeyi ve çeşitli parçaların nasıl birleştirileceğini bilir. Teknik Sanat teorisine göre, sanatçılar da zanaatkârla aynı şeyi yapar. Collingwood bu teoriyi reddeder ve sanatçıların mamul doğmadığını, birçoğunun ve belki de bütün büyük sanatçıların kendi alanlarında çok gelişmiş tekniklere sahip olmalarına rağmen, sanatın basit bir teknik mesele olmadığını savunur. Ona göre, sanatçıları sanatçı yapan teknikleri değildi; onların yaratımlarını sanat yapan şey de hammaddeyi önceden tasarlanmış nesnelere dönüştürme süreci değildi.

SÖZDE SANAT

Büyü sanatı

Collingwood sözde sanatı gerçek sanattan ayırt etmek ister. "Büyü Sanatı" ve "Eğlence Sanatı" iki sözde sanat kategorisidir. Büyü Sanatı, pratik ya da dinsel bir sonuca yönlendirilecek heyecan uyandırmayı gerektiren ritüellerde kullanılmak üzere üretilen sanat türüdür. Bu kategori yalnızca başka kültürlerin ritüel açıdan anlamlı sanatını değil, bizim kendi sanatımızı da kapsar: "Rule Britannia" ya da "The Star-Splanged Banner" [Amerikan Ulusal Marşı] gibi yurtsever müzikler, Collingwood'a göre büyü sanatı sayılırdı. Büyü sanatı gerçek sanat değildir; çünkü bunlar esas olarak bir amacın aracıdır, harekete geçirmek amacıyla toplumsal olarak uygun bir biçimde duygu boşalmasının bir yoludur ve zihinde bu amaçla kurulmuştur. Kıymeti büyük ölçüde araçsal değerinden kaynaklanmaktadır. Bu, gerçek sanattan çok farklıdır.

Eğlence Sanatı

Eğlence Sanatı kategorisi de birçok kişiye gerçek sanatın bir biçimi gibi görünebilir; ama Collingwood bu görüşü reddeder. Eğlence Sanatı, yani bizi eğlendirmek için yaratılan sanat, gerçek sanat değildir. Collingwood, bu sanatın yozlaştırıcı etkileri konusunda uyarıda bulundu:

Bu sanat gülme, haz ya da eğlenme gibi kendine özgü duygusal tepkiler uyandırır. Ama bunu bir tepkiyi tetikleyerek yapar. Oysa gerçek sanat, göreceğimiz gibi, izleyicinin de, sanat eserini yaratırken sanatçının geçtiği süreçten geçmesini gerektirir. Eğlence Sanatı, Collingwood'a göre, yozlaştırıcı olabilir. İnsanları yaşamdan uzaklaştırdığı ve kendi eğlencelerinin dünyadaki başlıca iyi olduğuna onları inandırdığı için ahlaki olarak yozlaştırıcıdır; oysa gerçek sanat izleyicisinden, öz-bilgi ve farkındalık düzeylerini yükselten türden bir bağlanma ister.

Hem Büyü Sanatı hem de Eğlence Sanatı, Collingwood'un görüşüne göre, zanaat biçimleridir ve yüzeysel olarak sanata benzemelerine rağmen, bir sanat biçimi değillerdir.

GERÇEK SANAT

Duyguları ifade ederek berraklaştırma

Collingwood'un amaçları salt yıkıcı değildir: Sanat adını hak etmeyen sözde sanat tiplerine işaret etmenin yanı sıra, gerçek sanatın –sanat denilmeyi hak eden sanatın– ne olduğu konusunda pozitif bir anlatım da sunar. Sanatçı, önceden tasarlanmış bir amaç ya da planla başlamak yerine, sanatçının berraklaştırmak istediği ve Collingwood'un "gelişmemiş" dediği duyguy-

la başlar. "Gelişmemiş," basitçe "tam oluşmamış" demektir. Bir sanat eseri yaratma süreci, Collingwood'a göre, zor anlaşılan bir his ya da duyguyla pençeleşme ve boya ya da kil gibi bir aracın kullanılmasını gerektirebilen bir işlemle, giderek o duyguya açıklık getirme sürecidir. Bu, bir duyguyu ifade etme olarak bilinen süreçtir. Bir duyguyu ifade etmek, bir duyguyu ifşa etmekten farklıdır. Öfkeliyim; kızaran yüzüm ve yüksek sesim, belki daha ben farkında bile olmadan, öfkeli olduğumu başkalarına ifşa edebilir. Bunlar benim öfkemin belirtileridir. Collingwood, bir duygunun ifadesi derken bunu anlatmak istemez. Başka bir deyişle, sanatsal yaratım bir tür kendini anlamadır; sanatsal çalışmanın ayırt edici özelliği olan "yaparken tasarlama" süreci, ifade edilen duyguya ilişkin anlayışımızı hassaslaştırma sürecidir, o duygunun ne olduğunu daha kesin bir şekilde öğrenmenin bir yoludur. Duygu sanatsal olarak ifade edilinceye kadar, sanatçı o duyguyu gerçekten tanımayacak; duygu muğlak ve belirsiz olacaktır. O nedenle sanatsal yaratım, eser yapılana kadar sanatçının yalnızca ön-bilinçle farkında olduğu bir şeyi bilince çıkarma sürecidir.

Deneyimleme sanatı

Bir kişi bir tabloya baktığı zaman, eseri yaratan sanatçının deneyimine benzer bir şeyden

geçer. İzleyenin sanat eseri deneyiminin kendisi, duygusal ifadedir, sanatçının eserde ifade ettiği duyguyu almaktır.

COLLINGWOOD'UN SANAT TEORİSİNE DAİR ELEŞTİRİLER

Dar özcülük

Collingwood'un sanat tanımı yaklaşımına özcü olduğu eleştirisi yöneltilir. Sanatın bir özü, tikel bir duygu ifadesi türü olarak tanımladığı ortak bir özelliği olduğunu varsayar. Daha sonra bazı sanat felsefecileri, sanatı Ludwig Wittgenstein'ın aile benzerliği terimi dediği şey olarak anlamanın en iyisi olduğunu öne sürdü. Diğer bir deyişle, sanat olarak kabul ettiğimiz şeyler arasında örtüşen bir benzerlikler örüntüsü vardır, ama tek bir özsel tanımlayıcı özellik, hepsini sanat denilmeye değer yapan bir nitelik yoktur. Bu görüşe göre Collingwood'un hatası, duygu ifadesine çok fazla odaklanmaktı. Bu durum, onun gerçek sanat kategorisinden hareketle sanat olarak kabul edilecek birçok şeyi dışlamasına yol açtı. Sanatın her zaman ifade olması gerekmez, çoğu kez öyle olsa bile. Collingwood'un hatası, bütün sanatın ortak özelliklere sahip olduğunu varsaymaktı.

Aşırı iyimser ahlak dersi

Collingwood'a göre sanat önemsiz bir konu değildir; sanat, izleyenlerine kendi kalplerinin sırlarını açarak ve sanat eseriyle ilişki kurma yoluyla ifade sürecini tekrarlamalarına izin vererek, bir kültürün ilerleme kaydetmesine olanak verir. *Sanatın İlkeleri*'nde çeşitli noktalarda Collingwood, örneğin sözde sanatın ona göre ahlaki açıdan yozlaştırıcı ve çeldirici etkilerine karşı kırıcı bir ton benimser. Sinema ve radyo onun saldırısına uğrar; kitabın bu tarafı bariz bir biçimde zamanı geçmiş gibi görünmektedir ve bugün sinema sanatı diye bir şey olmadığını iddia etmek de son derece tartışmalı olur. Kitabının son satırında Collingwood sanatın, "zihnin en kötü hastalığı"nın, yani vicdan bozukluğunun ilacı olduğunu ilan eder. Sanat yalnızca yaşamın değerli bir yanı değildir, ona göre bir tür her derde deva ilaçtır. Birçok okur, sanatın doğasına ilişkin anlatımının bazı yanlarını makul bulacaktır; ama aynı şekilde sanatı, izleyenler için bir tür dönüştürücü ahlaki terapi, bir kültürü ahlaki ve psikolojik felaketten kurtarabilen bir terapi haline getirme eğiliminden de uzak duracaklardır. Collingwood kitabını 1930'larda, Holocaust gaddarlıklarından daha önce yazmıştı. Bahsettiğim bu gaddarlıkları, Mozart ve Beethoven'in klasik konserlerine düzenli ola-

rak giden ve Goethe okuyan kültürlü Naziler yaptılar. Sanatın bir ahlak muhafızı gibi davrandığı düşüncesini, işte tam da bu olguların ışığında savunmak zordur.

TARİHLER

1889 İngiltere, Lancashire'da doğdu.
1938 *Sanatın İlkeleri*'ni yayımladı.
1943 İngiltere, Cumbria'da öldü.

SÖZLÜK

Bir duyguyu ifşa etme: Bir duyguyu örneğin eylem ya da ses tonuyla gösterme. Bu, Collingwood'un görüşüne göre daha gelişmiş bir öz-bilinç türünü gerektiren duygu ifadesinden çok farklıdır.

Gelişmemiş duygu: İfadeyle henüz kesinleşmemiş duygu. Collingwood sanatçıların, duyguyu ifade etmelerine olanak veren ve böylece izleyenin aynı duyguyu ifade etme sürecini kolaylaştıran bir aracıyla ilişki kurarak berraklaştırıp kesinleştirdiği gelişmemiş bir duyguyla işe başladığına inanıyordu.

Gerçek sanat: Collingwood'un sanatı sözde sanattan ayırmak için kullandığı terim.

İfade: Gelişmemiş bir duyguyu berraklaştırma süreci.

Sözde sanat: Sanat denilen, ama bu isme layık olmayan şeyler için Collingwood'un kullandığı terim.

Teknik Sanat teorisi: Sanatı zanaatla eşitleşen teori.

Zanaat: Hammaddeyi bir plana uyarak önceden tasarlanmış bitmiş bir nesneye dönüştürme süreci. Böyle bir zanaat genellikle öğretilebilen ve geliştirilebilen becerileri gerektirir.

EK OKUMA

R.G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon, 1982): İlk kez 1939'da yayımlanan kısa ve çok okunaklı bir otobiyografidir.

Patrick Derham ve John Taylor (ed.), *Cultural Olympians: Rugby School's Intellectual and Spiritual Leaders* (Buckingham: University of Buckingham Press): Collingwood'la ilgili kapsamlı bir deneme içerir.

Aaron Ridley, *R.G. Collingwood* (Londra: Phoenix, 1998): Collingwood'un sanat teorisinin mükemmel, kısa ve sempatik bir açıklaması.

Nigel Warburton, *The Art Question* (Londra: Routledge, 2003): "Sanat nedir?" sorusunu daha genel olarak ele alır ve Collingwood'un teorisi üzerine bir bölüm içerir.

27

JEAN-PAUL SARTRE

VARLIK VE HİÇLİK

Varlık ve Hiçlik, varoluşçuluğun kutsal kitabıdır. Savaş sonrası yıllarda Avrupa'yı ve Kuzey Amerika'yı silip süpüren varoluşçuluk hareketindeki merkezi yerine rağmen, şaşırtıcı bir biçimde kapalıdır. Çok az kafe varoluşçusu bu kitabı okuyup anlayabilmiştir. Özellikle giriş bölümünü, "kıta felsefesi" konusunda bir birikiminiz yoksa anlamak son derece zordur. Yine de kitabı baştan sona okumaya çalışanlardan pek çoğunun yaşadığı ilk umutsuzluk duygularına rağmen, azmetmeye değer bir kitaptır. *Varlık ve Hiçlik*, XX. yüzyılda yazılan ve insanın açmazıyla ilgili temel sorunlarla sahiden pençeleşen çok az felsefi kitaptan biridir. Daha anlaşılır pasajlarında hem aydınlatıcı hem de neşelendirici olabilir. Sartre'ın

bir romancı ve oyun yazarı olarak sahip olduğu deneyim, kitabın önemli bir bölümünü oluşturan unutulmaz tikel durum betimlemelerinde aşikârdır.

Varlık ve Hiçlik'in ana teması, muammalı "bilincin doğası eşzamanlı olarak, olmadığı şey olmak ve olduğu şey olmamaktır," satırında özetlenir. İlk okuyuşta bu sözde bir derinlik gibi görünebilir; ama aslında, Sartre'ın insan olacak şeye ilişkin anlatımının özetidir. Satırın tam anlamı, bu bölümün seyri içinde alenileşir.

GÖRÜNGÜBİLİMSEL YAKLAŞIM

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki yazısının ayırıcı bir özelliği, uzun uzadıya betimlenen gerçek ya da imgesel durumlara odaklanmasıdır. Bu yalnızca bir üslup garipliği değil, daha çok Sartre'ın görüngübilimsel yaklaşımının bir özelliğidir. Sartre, filozof Edmund Husserl'den (1859-1938) etkilenir. Husserl, bilincin içeriklerini betimleme yoluyla, bilince görünenlerin olgusal olarak doğru olup olmadıkları sorusu bir tarafa bırakılarak, şeylerin özüyle ilgili bir içgörüye ulaşılabileceğine inanır. Husserl'e göre felsefenin önemli bir kısmı betimseldir: Deneyimlerimizi betimlemeliyiz, yani basitçe soyut bir düzeyde yansıtmakla yetinmemeliyiz.

Sartre, Husserl'in düşüncesinin bu son yanını kabul eder; ama bilincimizin içeriklerini incelemenin düşünülen şeyin özsel doğasını açığa vurduğu varsayımını reddeder. Görüngübilimsel yöntemin Sartre için pratikte ifade ettiği anlam şudur: Bilimin ya da ampirik psikolojinin betimlediği şekliyle insanlara değil, daha çok yaşanıldığı ve hissedildiği şekliyle yaşama yoğunlaşır. Sonuç, araya canlı ve unutulmaz roman senaryoları ve betimlemeler serpiştirilmiş oldukça soyut tartışmaların tuhaf bir karışımıdır.

VARLIK

Varlık ve Hiçlik'in tamamı, farklı var oluş biçimleri arasında temel bir ayrıma dayanır. Sartre bilinçli varlık ile bilinç-dışı varlık arasındaki farka dikkat çeker. O, bilinçli varlığa "kendisi için varlık," bilinç-dışı varlığa "kendinde varlık" diyor. Kendisi için varlık, karakteristik olarak insanların yaşadığı var oluş türüdür ve *Varlık ve Hiçlik*'in çok büyük bölümü bunun ana özelliklerini açıklamaya ayrılmıştır. Ne yazık ki, Sartre insan-dışı hayvanların kendisi için varlığın örnekleri olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağı sorusuna hiçbir yanıt vermez. Kendinde varlık ise sahildeki taş gibi bilinçsiz şeylerin varlığıdır.

HİÇLİK

Hiçlik, kitabın adının da gösterdiği gibi, Sartre'ın eserinde anahtar bir rol oynar. O, insan bilincini, varlığımızın kalbinde bir boşluk, bir yokluk olarak niteler. Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Asla yalnızca kendisi değildir. Kendimizi geleceğe atmamıza ve geçmişimize çekilmemize olanak veren şeydir.

Somut hiçlik, bir şeyin olmadığını fark edince yaşanır. Saat dörtte bir kafede arkadaşınız Pierre'le buluşma ayarlıyorsunuz. Oraya on beş dakika geç varıyorsunuz ve o orada değil. Onu görmeyi umduğunuz için bir gaiplik olarak, bir yoksunluk onun farkında olursunuz. Bu, sözün gelişi Muhammed Ali'nin kafede bulunmamasından çok farklıdır, çünkü onu orada görmeyi ayarlamamıştınız: Kafede olmayan bütün insanları listeleyerek entelektüel bir oyun oynayabilirdiniz, ama bu durumda yalnızca Pierre'in yokluğu sahici bir yoksunluk olarak hissedilecekti; çünkü yalnızca Pierre beklenmişti. Bu fenomen, insan bilincinin şeyleri kayıp olarak görme yeteneği, Sartre'ın bilincin aşkınlığı dediği şeyin parçasıdır. Bunu özgürlük düşüncesiyle ilişkilendirir; çünkü şeyleri gerçekleşmemiş ya da yapılacak şeyler olarak görme yeteneğimiz, bize olanaklarla dolu bir dünyayı gösterir. Ya da daha doğrusu bazı durumlarda böyle bir dünyayı bize gös-

terir; bazı durumlarda, Sartre'ın "kötü inanç" olarak etiketlediği kendine özgü bir kendini aldatma türü dizginleri ele geçirir ve özgürlüğümüzün gerçek kapsamını fark etmemize izin vermeyiz.

ÖZGÜRLÜK

Sartre insanların özgür irade sahibi olduklarına inanır. Bilincin içi boştur; seçtiklerimizi belirlemez. Geçmişte yaptığımız tercihlerle sınırlanmayız; ancak öyle hissedebiliriz. İstediğimizi seçmekte serbestiz. Dünyanın isteklerimizi yerine getirmemize her zaman izin vermediği doğrudur. Ama bu, ne zaman doğmuş olduğumuz ve ebeveynlerimizin kim olduğu olguları gibi, Sartre'ın "olgusallığımız" –yaşamlarımızın verili olan yanları– dediği şeyin bir boyutudur. Bu şeyleri değiştiremesek bile onlara yönelik tutumumuzu değiştirmeyi tercih edebiliriz.

Sartre bireysel özgürlük sorununda uç bir tutum benimser; insanların genetik yapıları ve yetişme tarzları tarafından tamamen şekillendirildiğini öne süren hiçbir teoriyi önemsemez. Sartre'a göre insanları ve ne olduklarını seçme yetenekleri karakterize eder. Bununla birlikte, Sartre işin o kadar basit olmadığına da işaret eder: İnsan bilinci, nihayetinde özgürlüğümü-

zün inkârı olan kötü inançla sürekli flört etmektedir.

KÖTÜ İNANÇ

Sartre'ın kötü inanç tartışması, XX. yüzyıl felsefesinde klasik pasajlardan biri olarak övülür. Burada filozof, psikolog ve romancı olarak becerileri en başarılı biçimde birleşir; görüngübilimsel yöntemi, kendini aldatmaya dair çok sayıda çorak ve soyut felsefi tartışmanın yapamadığı ölçüde ürün verir.

Sartre'ın genel felsefi bir konu olarak kendini aldatmayla ilgilenmediğini bilmek önemlidir: Kötü inanç, yalnızca özgür iradeyi varsayan bir teorinin içinde anlamlı olan tikel bir kendini aldatma türüdür. Kötü inanç kendine yalan söylemektir; özgürlükten bir kaçış olarak tercih edilir. Bu, insan bilincinin özellikle yatkın olduğu bir durumdur.

Sartre'ın, kendisine cinsel ilgi duyan bir erkekle ilk buluşmasını gerçekleştiren bir kadın betimlemesini irdeleyelim. Erkeğin ilgisinin farkındadır; ama kendine inkâr eder, "Sizi çok çekici buluyorum" gibi yorumların anlamı konusunda kendine yalan söyler ve bunları cinsel olmayan masum iltifatlara dönüştürür. Sohbet boyunca kendini aldatmayı başarır. Sonra erkek onun elini tutar. Elini onun elinde bırak-

mak, onunla flört etmek, elini çekmekse "o ana büyüsünü katan sorunlu ve istikrarsız uyumu bozmak" olurdu. Kadın ne yapar? Gururla yaşamından söz edip, bir beden değil, bir kişilik olduğunu vurgularken elini onun elinde bırakır; ama eylemsizdir, bir şeydir, ne razıdır ne de karşıdır. Erkeğin niyetlerinin doğası konusunda kendisini aldattığı için kötü inanç içindedir. Erkeğin arzusuna karşılık verme olasılığını kabul etmekten kaçınmak için kendi kendine, erkeğin aslında zihniyle ilgileniyormuş gibi davranır. Yine kötü inanç içindedir; çünkü kendisi kendi bedeni olduğunu inkâr eder ve bunu yaparken kendi eyleme özgürlüğünü ve eylemlerinin sorumluluğunu inkâr eder. Kendi elinin onun elinde olduğunu kabul etmek yerine, kendi elini bir kendinde varlık haline getirmeye çalışır.

Sartre'ın en ünlü kötü inanç örneği, bir garsondur. Bu garson, garson olarak rolü tarafından belirlenmiş gibi görünür. Bir rolü oynuyormuş gibidir. Hareketleri abartılıdır: Müşteriye doğru eğilme şekli ya da tepsinin dengesi. Her şey bir tür tören, ayrıntılı bir danstır. Sartre, garson kendi rolü olmaya ne kadar çok çalışırsa çalışsın, bir divitin bir divit olması kadar bir garson olamayacağına dikkat çeker. Bir kendisi için varlık, bir irade gücü edimiyle başkalaşıp bir kendinde varlığa dönüşemez (belki intihar etmek dışında). Sartre garsona,

işten atılmak anlamına gelse bile sabah saat beşte kalkmak yerine yatakta kalma tercihi yokmuş gibi, kendi özgürlüğünü inkâr etmeye çalışan biri tanısı koyar. Mekanik hareketleri, olamadığı şey, bir kendinde varlık olma, arzusunu ifşa eder. Garson kötü inanç içindedir; çünkü özgürlüğünün sınırları konusunda kendini aldatmaktadır.

Farklı bir örnekte Sartre, arkadaşına ya da kendisine eşcinsel olduğunu itiraf etmeyen bir eşcinseli betimler. Doğrudur; davranış şekli bir eşcinselin davranışı olmuştur. Ama eşcinsel *olmadığını* iddia ederken "*olmak*" sözcüğünün iki anlamıyla oynar. Kendi gözünde bir eşcinsel olamaz; çünkü hiçbir insan birey, kızıl saçlı birinin kızıl saçlı olması gibi, kendi geçmişi tarafından kesin bir biçimde belirlenmez. Kendisi için varlık olarak, kendi karakterini bir kendinde varlık yapamaz. Yine de başka bir anlamda, geçmiş davranışı göz önüne alındığında, açıkça bir eşcinsel*dir*: Geçmiş cinsel ilişkileri erkeklerle olmuştur. "Eşcinsel misiniz?" sorusunun dürüst yanıtı, "Bir anlamda hayır, bir anlamda evet" olurdu.

Arkadaşı eşcinselin samimi olmasını ve eşcinsel olarak ortaya çıkmasını ister. Arkadaşı da eşcinsel kadar kötü inanç içindedir; çünkü samimiyet istemek kendinizi bir kendinde varlık yapmanızı, gelecekte geçmişte yaptığınızdan farklı davranma özgürlüğünüzü inkâr

etmenizi istemektir. Bu yüzden samimiyetin kendisi bir tür kötü inançtır.

"Kötü inanç" terimi, bu durumda olmakla ilgili kötü bir şey olduğunu, bunun belki ahlaki bir kusur olduğunu gösterir. Kötü inancın karşıtı sahiciliğin bir erdem olabileceğini gösterir. Ne var ki, *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre'ın yaklaşımı, yargı belirtmek değil daha çok betimlemektir: Bu, nasıl yaşanacağı üzerine bir kullanma kılavuzu değil, yaşamanın neye benzediğinin bir anlatımıdır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in bir devamını yazacağını ve orada varoluşçu bir etik sunacağını vaat etmişti; ama ne var ki böyle bir kitap yayımlamadı. Yine de Sartre'ın kötü inanç anlatımını şu sonuca varmadan okumak zordur: Sartre, genel olarak kötü inancın suçlu ve gerçekte ne olduğumuzun, yani özgür bireyler olduğumuzun bir inkârı olduğunu düşünüyordu.

Kötü inanç olanaklıdır; çünkü insanlar hem aşkınlıktır hem olgusallıktır. Aşkınlık şimdi gerçekleşmekte olan olguların ötesini düşünme ve kendimizi gelecekte canlandırma yeteneğimize işaret eder; olgusallık, geçmişimizin olgularına, şimdi olanların olgularına, var oluşumuzun istediğimiz gibi değiştiremeyeceğimiz verililerine işaret eder. Aşkınlığımızı ve olgusallığımızı birbirinden ayrı tutarak, kendimizi ya bedenlerimizden tamamen farklı gibi (örneğin görüşmeye giden kadının yaptığı gibi,

olgusallığımızın bir yanını inkâr ederek) ya da olanaklarımızdan tamamen farklı gibi (örneğin garsonun yaptığı gibi, kendinde varlıkmış gibi davranarak) düşünerek kötü inanç içinde kalmayı sürdürürüz.

Bu aşkınlık ve olgusallık tartışması, bölümün başında bilinçle ilgili verilen alıntının anlamını açıklamaya yardımcı olur: "Bilincin doğası eşzamanlı olarak, olmadığı şey olmak ve olduğu şey olmamaktır." Bir anlamda bizler kendi olanaklarımızız, kendi aşkınlığımızız: Şu anda olduğumuz şey değil, ama olma olasılığımız olan şeyiz (yani bilinç "olmadığı şeydir"). Basitçe olgusallığımız da değiliz, nerede doğduğumuzun, nasıl yetiştiğimizin, saçlarımızın hangi renkte olduğunun, ne kadar uzun boylu, ne kadar zeki olduğumuzun bir ürünü değiliz.

FREUD ELEŞTİRİSİ

Freud'un bilinçdışı teorisi Sartre'a, bireyin nasıl oluyor da kendine yalan söyleyebildiğine ilişkin kolay bir açıklama verebilirdi. Freud'a göre ruh, bilinçli ve bilinçdışı bölümlere ayrılır. Bilinçdışı güdüler ve düşünceler, bilince girmeden önce sansürlenir ve dönüştürülür. Sansür bazı düşünceleri tamamen bastırır, bazılarının kılık değiştirmiş biçimde, özel-

likle rüyalarda ya da "ruhsal savrukluklar"da bilince çıkmasına izin verir. Psikanalistler, hastaların doğruluğa yaklaşan bazı yorumlara direncinden sıkça söz ederler. Bu dirençler, sansürün işidir. Sartre bu Freudcu anlatımı kabul etseydi, kötü inancın bilinçdışı inançlardan ve bunların bilinçli inkârından kaynaklandığını açıklayabilirdi. Bu modele göre insan zihni temelden, neredeyse iki insana eşdeğer biçimde bölünmüştür; bu yüzden bir kişinin kendisine nasıl yalan söyleyebildiğini ve yalanına inanabildiğini anlamak görece kolaydır. Basitçe bilinçdışı bilince yalan söylüyor olurdu.

Sartre, Freudcu zihin tasvirini eleştirir. Zihnimizin bilinçdışı ve bilinçli yanları arasında bir sansürcü olsaydı, o zaman bu sansürcü bölünmenin her iki tarafının bilincinde olmak zorundaydı. Etkili bir biçimde sansürlemek için sansürcü, bilinçdışının içindeki şeyi bastırmak ya da dönüştürmek için bilmek zorundaydı. Sansürcü bilinçdışının parçası olsa, o zaman da bilinçdışının içinde bilinç olur. Freudcu, bilinçdışında olandan habersiz görünmek için (yani bütün bilgisini bastırmak için) bilinçdışında olanın farkında olan zihin bölümü olarak bilinçli sansürcü, saçma durumuyla baş başa kalır. Başka bir deyişle, sansürcü kendini kötü inanç içinde bulurdu. Bu yüzden kötü inancın nasıl olanaklı olduğu sorunu, Freudcu için var-

lığını sürdürür; bilinçdışı kavramı hiçbir şeyi çözmez, çünkü sorun sansürcüye taşınır.

UTANÇ

Utanç, başka insanlarla ya da onun ifadesiyle "Öteki"yle ilişkilerimiz konusunda ifşa ettiklerinden ötürü Sartre'ı ilgilendiren bir duygudur. Parkta bankların yanından yürüyen bir kişi görüyorum. Başka bir kendisi için varlık olarak onûn farkında olmam, park deneyimimi fark etmeme neden olur; onun çimleri ve bankları kendi bilinçli bakış açısından, benim için doğrudan ulaşılabilir olmayan bir bakış açısından gördüğünün aniden farkında olurum. Sanki Öteki, dünyayı benden çalmış gibidir. Kendi dünyamın merkezindeki güvenli konumum istikrarsızlaşır.

Öteki insanların bilincimiz üzerindeki etkisi, izlendiğimizin farkında olduğumuzda en bariz biçimde görülür. Öteki tarafından görülmek, *Varlık ve Hiçlik*'ten alınan aşağıdaki örneğin gösterdiği gibi, beni başka biri tarafından bakılan bir nesne olduğumu fark etmeye zorlar. Kıskançlıktan, kapının diğer tarafından neler olduğunu görmek için bir anahtar deliğinden bakıyorum. Gördüklerime tamamen dalarım. Sartre'ın savuncasız (*non-thetic*) ya da düşünme-öncesi olarak etiketlediği bu bilinç

tarzında, bir benlik olarak kendimin farkında değilim, yalnızca gördüklerimin ya da düşündüklerimin farkındayım. Zihnim, adeta kapının arkasındaki odada gibidir.

Aniden arkamda ayak sesleri işitirim. Orada birinin bana baktığının farkındayım. Utançtan yerin dibine girerim, bu öteki kişi hakkımda bir yargıya varmıştır. Sarsılıp, başka bir bilinç tarafından bakılan bir nesne olarak kendimin farkında olurum: Bu öteki kişinin bakışıyla nesneleştiğim için kendi özgürlüğüm benden kaçar.

AŞK

Aşkta da özgürlüğümüzün bizden kaçma tehlikesi vardır. Sartre'a göre aşk bir tür çatışmadır: Kendin köleleşmeden başka birini köleleştirme mücadelesidir. Yine de âşık yalnızca sahip olmak istemez, arzulanmak da ister ve bu yüzden sevgilinin özgür olmasına ihtiyacı vardır. Karmaşık istemler oyunu mazoşizme, âşığınızın bir nesnesi olma arzusuna yol açabilir. Ama mazoşizmde bile kendisini bir kendinde varlığa dönüştürmenin olanaksızlığı açıktır. Öte yandan, öteki kişiyi salt tene dönüştürme düşüncesiyle flört eden sadizm de amaçları bakımından eşit ölçüde beyhudeliktir. Öteki kişinin gözlerine bir anlık bakış, onun özgür bir birey

olarak var olduğunu ve o özgürlüğü toptan köleleştirmenin olanaksızlığını açığa vurur.

BENİM ÖLÜMÜM

Ölümü yaşamın bir parçası olarak, belki daha önce olanlara anlam veren bir melodinin son akoru olarak görmek çekici olabilir. Sartre bu görüşü reddeder. Ölümün saçma olduğunu düşünür; hiçbir anlamı yoktur. Neredeyse her durumda ne zaman öleceğinizden mutlak ölçüde emin olmak olanaksızdır. Ani ölüm her zaman bir olanaktır; ama *benim* olanağım değildir. Beni insan yapan şeyi –kendimi gelecekte canlandırma yeteneğimi– alıp götürmesi anlamında bütün olanaklarımın ortadan kalkmasıdır. Benim için bütün anlamı alıp götürür; çünkü yaşamımın sahip olabildiği tek anlam, yaşama vermeyi seçtiğim şeydir. Ölümde "yaşayanlara av" oluruz. Bunun anlamı şudur: Yaşarken eylemlerimizin anlamını seçtiğimiz halde, ölümde insanlar eylemlerimizi yorumlar ve onlara anlam verir; eylemlerimizden sorumlu olmaktan çıkarız ve başkaları onlara istediğini yapabilir.

VAROLUŞSAL PSİKANALİZ

Gördüğümüz gibi Sartre bilinçdışı ile bilinçli zihnin arasında ayrım olduğu düşüncesini

elinin tersiyle reddeder. Freudcu psikanalizin yerine, "varoluşsal psikanaliz" dediği ve özgürlüğe dayalı yaklaşımını geçirmek ister. Bunun merkezinde, temel bir seçim, var olma ya da ilk proje seçimi kavramı vardır. Bu, her birimizin kendi kişiliğimizi etrafında ördüğümüz çekirdektir, temel olarak biz olanla ilgili bir seçimdir. Varoluşsal psikanalizin amacı, bu ilk projeyi, bireyin daha sonraki her seçimini şekillendiren bir seçimi gözler önüne sermektir. Varoluşsal psikanaliz, kendi var olma seçiminden bireyi tamamen sorumlu tuttuğu için, insan psikolojisine diğer pek çok yaklaşımdan farklıdır. Sartre'a göre basitçe toplumun ya da genlerimizin ürünü değiliz, daha çok kendi seçimlerimizin ürünüyüz. Bizi insan yapan budur.

VARLIK VE HİÇLİK HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İnsan özgürlüğünü abartır

Sartre'ın varoluşçuluğuna yöneltilen başlıca eleştiriye göre; o, insanların aslında sahip olmadığı düzeyde bir özgürlüğü varsayar. Bazen sanki her şey olmayı seçebilirmişiz gibi; toplumsal durumumuzun ve yetişme tarzımızın bize dayattığı sınırlamaların ötesinde düşü-

nebilirmişiz gibi yazar. Ne isek o olduğumuz için yaptığımız seçimleri yaparız ve başımıza gelenlerden ötürü ne isek oyuz. Sartre insan gruplarının içinde yaşadığı toplumsal bağlama değil, neredeyse yalnızca bireyi ve bireyin yaptığı seçimlere odaklanır. Pek çok kişi için, toplumsal, siyasal ve ekonomik baskılar, Sartre'm görünüşe göre kabul ettiğinden çok daha kısıtlayıcıdır.

Böyle bir determinist eleştiri Sartre'ı caydırmazdı: Basitçe doğru olmadığını söyler ve belki şunu öne sürerdi: Kendi deneyiminizi düşünüyorsunuz ve gerçekten yaşamınızın doğrusu olup olmadığını ya da doğrusu olduğu inancını benimsemenin aşırı özgürlük karşısında bir tür kötü inanç olup olmadığını görüyorsunuz. Buna şöyle bir yanıt da verilebilirdi: Özgür hissetmenin özgür olmakla aynı şey olması zorunlu değildir. Basitçe, sahici bir şeyden çok, özgür irade yanılsamasına sahip olabiliriz. Belki de bütün eylemlerimizi başımıza gelenler tamamen belirlemektedir ve özgürce seçildiklerine ilişkin yanıltıcı duygulara sahibiz.

Çok fazla mı kötümser?

Sartre'ın insan özgürlüğünü ele alışı belki aşırı iyimserken, insan ilişkileriyle ilgili anlatımı da son derece kötümserdir. Sürekli ya öteki kişiyi bir nesneye, kendinde varlığa dö-

nüştürmenin ya da kendimizi onun nesnesine dönüştürmeye çalışmanın eşiğindeyiz. Hatta insanlığı "yararsız bir tutku" olarak tarif edecek kadar ileri gider. Bu herhalde, insan olacak şeyin aşırı kasvetli bir tasviridir. Sartre kabul etmez. Sartre savunulurken, özgürlük ve kötü inanç anlatımının birçok okur için özgürleştirici bir etki yarattığı ve yaşamlarını doğrudan etkilediği söylenmelidir. Yaşamlarından beklediklerine ulaşamamalarına bahaneler bulmaya çalışmak yerine, neyseler onun sorumluluğunu alırlar.

TARİHLER

1905 Paris'te doğdu.
1943 *Varlık ve Hiçlik*'i yayımladı.
1980 Paris'te öldü.

SÖZLÜK

Aşkınlık: Kendisi için varlığın kendisini gelecekte canlandırma kapasitesi.

Görüngübilimsel yaklaşım: Yaşantınızın doğru bir betimlemesini verirseniz, bunun, yaşadığınız şeylerin özünü bir şekilde açığa vuracağı düşüncesine dayanan felsefi bir yaklaşım.

İlk proje: Yaşamınızın yönüyle ilgili yaptığınız ve yaşamınızın diğer pek çok seçimini renklendiren temel seçim.

Kendinde varlık: Sartre'ın cansız nesneler ve öz-bilinçten yoksun her şey için kullandığı terim.

Kendisi için varlık: Sartre'ın öz-bilince yetenekli her varlık için kullandığı terim.

Kötü inanç: Kendi özgürlüğünü inkâr etmeyi gerektiren tikel bir kendini aldatma türü.

Olgusallık: Doğduğunuz yer ya da sizi doğuranlar gibi verili olan ve değiştirilemeyen şeyler.

Savuncasız bilinç: Bir şeyin farkında olduğunuzun farkında olmadan farkında olmak.

Varoluşçuluk: Bilinçli varlıklar için var oluşun özden önce geldiği inancına dayanan felsefi bir hareket. Daha fazla açıklama için bir sonraki bölüme bakınız.

EK OKUMA

Donald Palmer, *Sartre for Beginners* (Londra: Writers and Readers, 1995): Sartre'ın eserine çizgi roman biçiminde okunaklı bir giriştir.

Arthur C. Danto, *Sartre* (Londra: Fontana, Modern Masters dizisi, 1975): Sartre'ın ana temalarına bir giriştir.

Joseph P. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness* (Chicago: University of Chicago Press, 1980): Yararlıdır. Kitabı bölüm bölüm açıklar. Yer yer zor olmasına rağmen, *Varlık ve Hiçlik* kadar zor değildir.

Gregory McCulloch, *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes* (Londra: Routledge, 1994): Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki düşüncesinin ana hatlarına ilişkin dinamik bir giriş sunar.

Eric Matthews, *Twentieth Century French Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996): Sartre'ı Fransız geleneği bağlamına oturtur. Zorluklarıyla ün salan birçok filozofa ilişkin berrak ve ilginç bir anlatımdır.

Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life* (Londra: Heinemann, 1987) ve Ronald Hayman, *Writing Against: A Biography of Sartre* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1986): Her ikisi de Sartre'ın yaşamının tamamını eksiksiz anlatır. Çok daha kısa olan otobiyografisi: *Words* (Harmondsworth: Penguin, 1967).

28

JEAN-PAUL SARTRE

VAROLUŞÇULUK VE HÜMANİZM

Terk edilmişlik, içdaralması, umutsuzluk: Bunlar, Jean-Paul Sartre'ın "L'existentialisme est un humanisme" ("Varoluşçuluk bir hümanizmdir") adlı konferansının anahtar kavramlarıdır. İlk kez 1945'te Paris'te verilen ve daha sonra çevrilip *Varoluşçuluk ve Hümanizm* olarak yayımlanan konferans metni, Sartre'ın herhalde en fazla okunan felsefi eseridir. Daha sonra yayımlandığına pişman oldu. Ama kusurlarına rağmen, hâlâ imgelemi ateşleyebilir ve insan seçiminin ve sorumluluğunun çeşitli yanlarına ilişkin sahici bir içgörü sunabilir. Ayrıca daha karmaşık eseri *Varlık ve Hiçlik*'e bir köprü işlevi de görür.

Sartre varoluşçuluk üzerine konferansını Paris'te Nazi işgalinden sonra vermişti. Aksi

takdirde görece sakin bir hayat yaşayabilecek insanların işgal, direniş hareketleri ve Vichy hükümetiyle bağlantılı olarak dürüstlük, ihanet ve bağlılık sorunlarından kaçınamadığı bir durumdan yeni çıktığı bir zamandı. Sartre'ın kendisi de, işgal altındaki Paris'e dönmeden önce esir düşmüştü. Yine de Sartre'm birçok düşüncesi, bugün ne olmak ve ne yapmak istediğine karar veren herkesi doğrudan ilgilendirir.

VAROLUŞÇULUK NEDİR?

Varoluşçuluk felsefe ve psikolojinin yanı sıra birçok sanatı da etkilemiş olan felsefi bir harekettir. "Varoluşçu" sözcüğünü ilk kez Gabriel Marcel, Sartre'dan söz ederken ortaya atmıştı. Sartre'ın bu sıfatı kabul etmeye hazır olmasıysa birkaç yıl aldı.

Varoluşçuların farklı farklı inançları vardır. *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'de Sartre, insanlar için "var oluş özden önce gelir" inancının bütün varoluşçuların ortak inancı olduğunu öne sürer. Bu ifadeyle Sartre, insanlık için önceden var olan bir plan ve uymamız gereken bir insan doğası bulunmadığını anlatmak ister. Biz olan şeyi seçeriz. Sartre'ın varoluşçuluk versiyonunda, zihninde özümüz yatan bir Tanrı yoktur. Önce var oluruz ve ardından eylemlerimiz sayesinde, ne olacaksak onu meydana getiririz.

Seçimlerimiz aracılığıyla, her birimizin ne tür bir varlık olduğunu belirleriz. Ne olmak istediğimizi belirlemek konusunda tamamen özgürüz; ama aynı zamanda, göreceğimiz gibi, Sartre'a göre bu özgürlük kaçınılmaz bir yükü de birlikte getirir.

Çakı gibi insan yapımı bir eşya, işlevi tarafından belirlenir: Kesmezse ve katlanmıyorsa, o zaman çakı değildir. Bir çakının özü –yani onu başka bir şey değil, çakı yapan şey– çakı yapılmadan önce çakı yapanın zihninde vardı. Bir insan ise farklıdır; çünkü önceden belirlenmiş bir işlevimiz yoktur ve zihninde özümüzün belirlenebildiği hiçbir İlahi Zanaatkâr yoktur. Örneğin Aristoteles'ten farklı olarak Sartre, ahlakın temeli olabilecek ortak bir insan doğasına inanmıyordu.

Ne olduğumuzu ve ne olacağımızı seçme özgürlüğüne yapılan vurgu, bütün varoluşçu düşünürlerin ayırt edici özelliğidir. Sartre ateist olmasına rağmen, Gabriel Marcel gibi diğer varoluşçular Hıristiyandı.

HÜMANİZM NEDİR?

Sartre'ın konferansının ana dürtüsü, kendi varoluşçuluğunun, hümanizmin bir biçimi olduğunu tanıtlamaktı. "Hümanizm" birbiriyle bağlantılı birçok anlamı olan bir terimdir; bu nedenle Sartre'ın sözcüğü nasıl kullandığı ko-

nusunda berrak olmak önemlidir. Bir anlamda, şeylerin merkezine insanları koyan her teori için geçerlidir. Bu yüzden, örneğin Rönesans hümanizmini, Tanrı'nın doğasına ilişkin spekülatif düşünceden, özellikle sanat ve edebiyatta insanlığın eserleriyle ilgilenmeye bir geçiş karakterize etti. Laik hareketler –ahlakın kaynağı olan bir Tanrı'nın var olduğu düşüncesini reddeden hareketler– için de kullanılan bir terimdir.

Sartre varoluşçuluğun bir hümanizm olduğunu ilan ettiğinde, kısmen, insanlığın haysiyetini ve bütün değerlerin yaratılmasında insan seçiminin merkeziliğini vurguluyordu. Bu, insanların var oldukları haliyle kendilerini yarattığını ve böylece aslında ahlakı yarattığını söylemenin başka bir yoludur. Önemli bir anlamda kim ve ne olduğumuzdan, neye değer verdiğimizden sorumluyuz. Ama aynı zamanda, kendi yaklaşımını insan ruhu ve insan potansiyeli hakkında karanlık ve tehlikeli bir kötümserlik olarak karikatürleştiren eleştirmenlere yanıt vermek için de, Sartre varoluşçuluğu bir hümanizm olarak tanımlamak istedi.

ELEŞTİRMENLERE YANIT

Sartre'ın bazı eleştirmenlerine göre, varoluşçuluk yalnızca "çaresizliğin dinginciliği"ne

yol açabilen bir felsefeydi. Başka bir deyişle, varoluşçuluğun bir eylemsizlik felsefesi olduğunu, insanları eyleme geçmekten alıkoyan salt tefekkürcü bir felsefe olduğunu düşünüyorlardı. Bazıları da varoluşçuları aşırı kötümser oldukları ve insani durumda yüz kızartıcı olan her şeye yoğunlaştıkları için azarladılar –Sartre, kendisini bir bebeğin nasıl gülümsediğini unutmakla suçlayan Katolik eleştirmen Mlle Mercier'den alıntı yapar.

Başka yönlerden de, varoluşçuluk bireyin seçimlerine bu kadar çok yoğunlaştığı için, insanlığın dayanışmasını önemsemediği eleştirisi geldi. Bu eleştiriye göre varoluşçuluk, bireyi daha geniş bir toplumun ayrılmaz bir parçası olarak değil, daha çok bir ada olarak ele alır. Hem Marksistler hem de Hıristiyanlar bu noktaya değindi. Varoluşçuluğun özgür varoluşsal seçim adına en iğrenç suçlara izin verdiğini düşünenlerden de saldırı geldi. Varoluşçular Tanrı vergisi ahlak yasaları fikrini reddettikleri için, bundan, herkesin istediği her şeyi yapabildiği sonucu çıkar gibi görünüyordu.

Sartre'ın bu eleştirilere yanıtı terk edilmişlik, bulantı ve umutsuzluk kavramlarına ilişkin çözümlemesine odaklanır. Sartre'a göre bu sözcüklerin özel anlamları vardır; teknik terimlerdir ve yan anlamları, olağan kullanımda sahip oldukları anlamlardan önemli ölçüde farklıdır; hatta olağan kullanımın, o yan

anlamlardan yararlanmasına rağmen. Her üç terim gündelik kullanımda tipik olarak çeşitli türden acizliği ve ıstırabı akla getirir. Sartre'a göre iyimser bir yanları da vardır; metnin yüzeysel okunması bu noktayı gözden kaçırabilir.

TERK EDİLMİŞLİK

Sartre'a göre "terkedilmişlik" özellikle Tanrı tarafından terk edilmek anlamına gelir. Bu, metafizik bir kendilik olarak Tanrı'nın bir noktada var olduğunu ve çekip gittiğini ima etmez. Sartre, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te yaptığı ünlü duyuruyu tekrarlıyor: "Tanrı öldü." Nietzsche'nin dediği şuydu: Geç XIX. yüzyılda Tanrı'ya inanç artık savunulamazdı. Sartre "terk edilmişlik" sözcüğünü metaforik bir biçimde kullanarak, ahlaki seçimlerimizi onaylayacak bir Tanrı'nın, kurtuluşumuzu sağlayacak ilkeleri bize verecek bir ilahın var olmadığını idrak etmenin neden olduğu kayıp duygusunu vurgular. Sözcük seçimi, nasıl hareket etmemiz gerektiği konusunda kılavuz ararken evrende yalnız olduğumuzu bize hatırlatır.

Terk edilmişliğin esas sonucu, ahlakın nesnel bir kaynağının yokluğudur. Ahlaki seçimlerimiz öznel bir konumdan yapılmalıdır; ama göreceğimiz gibi Sartre için bu, her keyfi seçi-

min diğer seçimler kadar kabul edilebilir olduğu anlamına gelmez.

Sartre, Tanrı'nın var olmadığını kabul eden, ama Hıristiyan ahlakın, destekleyici bir Tanrı güvencesine sahip olmayan laik versiyonuna yapışan ateist ahlakçıya şiddetle itiraz etti. Hümanistin bu türü, terk edilmişliğin mantıksal içerimlerini sonuna kadar izlemeyip, bir tür hüsnükuruntuya sığındı. Sartre'cı varoluşçu ise, aksine, bir yaratıcısının var olmamasının tam etkisini kabul eder. Kendi yaşamıyla ilgili seçimler yapan birinin konumuysa bulantı konumudur.

BULANTI

Sartre iradenin özgürlüğüne bütün kalbiyle inanır. İnsanın seçimi konusunda güçlü bir biçimde anti-deterministtir. Şu ya da bu şekilde olmaya zorlandığınıza inanmak, neredeyse her zaman bir tür kendini aldatmadır –buna "kötü inanç", yani gerçek özgürlüğünüzü inkâr etme diyor. İnsanlığın bir özü olduğu düşüncesini reddetmesine rağmen, insanların esasında özgür olduklarına inanır. Biz olanın özü budur. Yine de Sartre'ın neredeyse paradoksal ifadesinde yalnızca özgür değil, "özgürlüğe mahkûmuz" da. Kurtuluş yerine, eylemlerimizi ve dünyaya yönelik tutumumuzu seçme özgürlü-

ğümüzün bilgisi ve deneyimi, sorumluluk yükünü birlikte getirir.

O yüzden bulantı kısmen, bahanesiz bir şekilde tek başımıza olduğumuzun tanınmasıdır. İçinde bulunduğumuz zor durumdan sorumlu tutacağımız kimse yoktur. Biz olan her şeyin sorumlusu biziz. Elbette ebeveynlerimizi, doğduğumuz yeri ve ölüp ölmemeyi seçemeyiz. Ama Sartre, durumumuzun her boyutuyla ilgili hissettiklerimizden tamamen sorumlu olduğumuzu iddia edecek kadar ileri gider. Duygularımızı seçeriz ve bunu inkâr etmek, kötü inançtır.

Sartre bunun da ötesine geçer. Ben olan her şeyden sorumlu olmamın yanı sıra, tikel bir eylem seçerken kaçınılmaz olarak "bütün insanlık için bir yasa koyucu olarak" hareket ederim. Sartre'ın örneğinde, evlenip çocuk sahibi olmayı seçersem, bu şekilde yalnızca kendimi değil bütün insanlığı da bu tekeşli üreme biçimi pratiğine adarım. Bu, Immanuel Kant'ın ahlaki yargıların evrenselleştirilebilirliği fikrini, bir şeyin yapılması bir kişi için ahlaken doğruysa, benzer koşullarda herkes için ahlaken doğru olması gerektiği görüşünü hatırlatır. Sartre'a göre "bulantı" teriminin tam anlamı, herhangi bir seçimimizin içerimlerini idrak ettiğimiz zaman belirginleşir. Ne seçersek seçelim, insan olacak şeyin bir resmini yapıyoruz. Bunu idrak edince, eylemleri, başkaları için çok kapsamlı

içerimleri olan birinin muazzam sorumluluğunu hissedeceğiz. Tanrı'nın tek oğlunu kurban etmesini emrettiği İbrahim gibi, bir bulantı durumundayız, çünkü onun gibi, değişiklik yapma olanağı kalmayana kadar olacakları bilemeyeceğimiz durumlarda eylemlerimizi seçmeye "mahkûmuz." Sanki bütün insanlık bu insan yaşamına ne yapacağımızı görmek için bizi izliyormuş gibidir.

UMUTSUZLUK

Umutsuzluk, terk edilmişlik ve bulantı gibi, bir duygu terimidir. Sartre için umutsuzluk, basitçe dünyanın inatçı karakterine bir tepkidir. Herhangi bir şey arzulayabilirim, ama arzuladığımı elde etmem zorunlu değildir. Örneğin bir konser kemancısı olmak isteyebilirim, ama benden kaynaklanmayan bir nedenle sol elimin birkaç parmağını kırabilirim ve sonuç olarak profesyonel bir müzisyenin ihtiyaç duyduğu koordinasyona ve hıza asla ulaşamam. Başka insanlar, olaylar, koşullar amaçlarımı gerçekleştirmemi önleyebilir. Ama sırf işlerin umduğumuz gibi olmama olasılığı yüzünden Sartre, kendimizi eylemsizliğe terk etmemiz gerektiğine inanmaz. Aksine eylemi ve bağlanmayı teşvik eder; çünkü koşullar farklı olsaydı yapmış olabileceklerimizin değil, fiilen yap-

tıklarımızın toplamıyız. Arzularımıza kavuşmanın önündeki talihsiz engellere nasıl tepki vereceğimizi de seçeriz.

SARTRE'IN ÖĞRENCİSİ

Sartre'm *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'de kullandığı esas örnek, gerçektir. Fransa'nın işgali sırasında Sartre'ın bir öğrencisi, sahici bir ahlaki ikilemle karşı karşıya kalmıştı. Gördüğü kadarıyla iki seçeneği vardı: Kendisine çok düşkün olan annesine bakmak için Fransa'da kalmak; Fransa'nın kurtuluşu için savaşmak üzere İngiltere'deki Özgür Fransa'ya katılmak için yola çıkmak. Gitmesinin annesi için çok kötü sonuçlar doğuracağını biliyordu; aynı zamanda Özgür Fransa'ya katılma girişimi tam bir başarısızlıkla sonuçlanabilir ve ömründe değerli bir şey yapma girişimi "kumdaki su gibi kaybolabilirdi." Yalın seçim, bir oğlun vefası ile yurdunun kurtuluşu için savaşma girişimi arasındaydı.

Sartre ne Hıristiyan ne Kantçı ahlak öğretilerinin bu öğrenciye yol gösterebileceğini tanıtlayarak başlar. Hıristiyan öğreti delikanlıya iyilik yapmasını, komşusunu sevmesini ve başkaları için kendini feda etmeye hazır olmasını söylerdi. Ama bu, sorunu çözmez; çünkü hâlâ anne sevgisi ile ülke sevgisi arasında seçim yapmakla karşı karşıyadır. Kantçı etik-

se hiçbir zaman başkalarına bir amacın aracı gibi davranma diyor. Bu da fazla işe yaramaz; çünkü annesinin yanında kalmak annesini bir amaç olarak görmek olurdu; ama aynı zamanda, onun adına savaşanları da bir amacın aracı sayardı. Savaşçılara katılsa savaşçıları bir amaç olarak kabul eder, ama annesini bir amacın aracı olarak görme riskine girerdi.

Burada öğrenci terk edilmişliğin anlamını deneyimler: Önceden belirlenmiş sabit değerleri olmayan bir dünyada anlamlı seçimler yapmaya zorlanmaktadır. Basit çözümler yoktur. Sonunda kendi başına seçim yapmak zorunda kalır. Birinden öğüt almaya gitse bile öğüdü reddetmeyi seçebilir. Öğütçü seçimi de, bir ölçüde, ondan almayı umduğu öğüt türünün bir sonucu olabilir. Sartre'ın öğrenciye öğüdü apaçıktı, ama herhalde özellikle yardımcı olacak türden değildi. İnsani açmazın bulantısının tüm ağırlığını taşıyan öğrenciyi şu sözlerle baş başa bırakmıştır: "Özgürsün, o halde seç."

VAROLUŞÇULUK VE HÜMANİZM HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İnsan özgürlüğünü abartır

Varoluşçuluk ve Hümanizm'de, tıpkı daha önceki kitabı *Varlık ve Hiçlik*'te olduğu gibi,

Sartre insanların özgür olduğunu ve biz olan şeyi özgür seçimlerimizin belirlediğini iddia eder. Ama birçok filozof, onun özgür iradenin kapsamıyla ilgili varsayımından kuşkuludur (bir önceki bölümde *Varlık ve Hiçlik*'e yöneltilen benzer bir eleştiriye bakınız). Duygularımız konusunda örneğin Sartre'ın öne sürdüğünden daha az özgürlüğe sahip olduğumuza inanmak için tam bir determinist olmak gerekmez.

Çok fazla bireyci

Sartre'ın varoluşçuluğu, yaptığı her şeyden sorumlu ve bir insanın ne yapması gerektiğini sabitleyen toplumsal geleneklere ya da herhangi bir insan doğasına bağlı olmayan tek başına bireyi vurgular. Ama bu yaklaşım atomcudur. Sartre tikel toplumlarla bütünleşmemişiz, bu bütünleşmeden kaynaklanan sorumluluklarımız ve yükümlülüklerimiz yokmuş gibi yazar. Toplum bizi şekillendirir ve birçok kişiye göre, neyi düşünmemizin ve yapmamızın olanaklı olduğunu koşullandırır. Sartre'ın yaklaşımı yüzsüzlük ölçüsünde özneldir: Bireyden başlar. Daha sonraki kitabı *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde, insan açmazına ilişkin daha önceki yazılarında hakkını vermediği toplumsal, siyasal ve tarihsel yanlarını kabul ederek, bireysel varoluşçu tutumu Marksizmle uzlaştırmaya çalıştı. Ne yazık o kitabın büyük bölümü,

herhalde amfetaminlerin etkisi altında yazdığı için, neredeyse anlaşılmazdır.

Benim seçimlerim neden tüm insanlık için geçerli olsun?

Sartre eleştirmenlerini çürütmek için kendi varoluşçuluğunun, ahlaki seçimlerin aslında bir bireysel zevk meselesi olduğunu ve herhangi bir eylem seçiminin ahlaki olarak diğer seçimler kadar iyi olduğunu savunan en kötü öznelcilik biçimini desteklemediğini tanıtlamalıdır. Eğer onun varoluşçuluğu o konuma düşerse, en korkunç işkence, cinayet ve sadizm örneklerinin, bu teoriye göre insanlar sahiden yapmayı arzulamışlarsa ahlaken kabul edilebilir olduğu sonucunu doğurduğuna işaret etmek de haklı bir eleştiri olur.

Argümanının bütün yapısının üzerinde durduğu kendi evrenselleştirilebilirlik versiyonu için öne sürdüğü argüman oldukça zayıftır. Bir şey yapmayı seçtiğimiz zaman, seçtiğimiz şeyin her zaman daha iyi bir eylem çizgisi olduğuna inandığımız şey olduğu iddiasıyla başlar. Ama sonra herkes için iyi olmadıkça hiçbir şeyin bizim için iyi olamayacağını iddia etmeye geçer. Bu yüzden Sartre'a göre, bana göre benim için en iyi olanı seçtiğim için, bu bir bakıma herkes için –herhalde benzer durumdaki herkesi kast ediyor– en

iyi olması gerektiğini içerir. Seçimlerimi yaparken yarattığım insanlık imgesi, bütün bir çağda herkes için geçerli olmalıdır. Bu yüzden sorumluluğumuzun, bireyin çok ötesine uzandığı varsayılır. Yine de bu argümanda bireysel seçimden, bir çağdaki bütün insanlıktan sorumluluğa hızlı geçişler haklı görünmüyor ya da haklı gösterilemez.

Samimi, ama kötü kişi örneği

Sartre'ın konumu iyi desteklenmiş olsaydı bile irdelemediği son derece tatsız sonuçları olabilir. Örneğin Adolf Hitler gibi samimi, ama kötü bir kişiyi alalım. Varoluşsal bakış açısından Hitler'in seçimleri –iğrenç Yahudi düşmanlığı, soykırım, soy arıtma programları– hepsi iyi inançla yapılmıştır. Hitler'in kendi imgesini biçimlendirmesi, aslında bir çağda insanlığın benzeyebileceği şeyin bir imgesini biçimlendirdi. Varoluşçu bir Hitler, seçimlerini önceden var olan değerlerin bulunmadığı bir dünyada yaptığını ve yalnızca kendisini değil, bütün insanlığı bağladığını iddia edebilirdi.

Varoluşçuluk ve Hümanizm, bu eleştiriye yanıt vermenin malzemesini sunar. Orada Sartre şunu iddia eder: Sahiden özgür olmayı seçen biri diğer insanlar için özgürlük isteyemez. Çok açıktır, Hitler kendisiyle hemfikir olmayanların özgürlüğüne saygı duymadı. Mil-

yonlarca Yahudiyi, eşcinseli, siyasal muhalifi, Çingeneyi, ağır psikiyatrik sorun yaşayanları öldürdü. Sartre'ın ilkesi kabul edilse, bu, onun felsefesinin Hitler'in ahlaksız olduğu hükmüne varılacak bir konum sağlamayacağı itirazına sert bir yanıt verir. Yine de özgür olmayı seçen herkesin, diğer insanların da özgür olmasını istemesi gerektiği ilkesi, ancak mantıksal olarak kendiniz için istediğiniz her şeyi başka insanlar için de istemeniz gerektiğini varsayarsanız, anlamlı olur. Ne var ki, Sartre, gördüğümüz gibi, bireyden bütün insanlığa geçmeye yeterli argüman sunmaz.

TARİHLER

Bir önceki bölüme bakınız.

SÖZLÜK

Bulantı: İnsanlık için seçim yapma sorumluluğunun ağırlığıyla özgür seçim yapma deneyimi.

Dingincilik: Eylemsizlik ve dünyadan çekilme felsefesi.

Hümanizm: İnsanları dünyadaki değerin kaynağı yapan laik hareket.

Öz: Bir şeyi ne ise o yapan özellik.

Terk edilmişlik: Tanrı'nın yokluğuna işaret etmenin metaforik yolu.

Umutsuzluk: Dünyanın irademize çeşitli biçimlerde dirençli olabileceğinin, kontrolümüz dışındaki olaylar nedeniyle projelerimizin gerçekleşmeyebileceğinin idrak edilmesi.

Varoluşçuluk: Özellikle Sartre'la özdeşleştirilen, insanlar için var oluşun özden önce geldiğini vurgulayan felsefi ve edebi hareket.

EK OKUMA

Stephen Priest (ed.), *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (Londra: Routledge, 2001): Sartre'ın diğer anahtar metinlerinden özetlerin yanı sıra *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'in tam metnini içerir. Priest'in berrak ve titiz girişleri, oldukça zor bir yazarla başa çıkmakta son derece yararlıdır. Sartre'ın felsefi kariyerine ilişkin biyografik özeti de çok yararlıdır.

Daha fazla ek okuma için bir önceki bölüme bakınız.

29

KARL POPPER

AÇIK TOPLUM VE DÜŞMANLARI

Karl Popper II. Dünya Savaşı'nın hengamesini ve Avusturya'da, Almanya'ya ilhakından –*Anschluss*– önceki siyasal kargaşayı yaşadı. Hitler gelmeden memleketi Avusturya'dan ayrılmayı başardı; ama bu olaya ilişkin haberler, Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'nı yazmasını tetikledi. Din olarak değil soy olarak Yahudi olan Popper, olacakları anladı. O sırada Yeni Zelanda'da yaşıyordu. Oradayken enerjisini siyasal düşünce tarihini yeniden düşünmeye akıtıp, totalitarizmin entelektüel köklerini ve totalitarizmin yükselişine direnebilecek toplum türünü teşhis eden tartışmalı kitabını yazdı. *Açık Toplum ve Düşmanları* görünürde Platon, Hegel ve Marx'a odaklanır; ama as-

lında çok daha geniş bir alana uzanmaktadır. Popper'ın yazdıkları yazıldığı savaş koşullarından, Avrupa'nın kaderinin belli olmadığı ve faşizmin yükselişinin henüz durdurulmadığı koşullardan bir ivedilik ve keskinlik duygusu alır; 1945'te Avrupalılar hem siyasal otoriterliğin yıkıcını gücünü hem de toplumları bu tür olayların tekrarlanmasını önleyecek şekilde yeniden inşa etmenin ihtiyacını kabullenmekteyken yayımlandı. Kitap yayımlandıktan kısa süre sonra, London School of Economics'te görev aldı.

Popper hem bilim felsefesine (*bkz.* Bölüm 31) hem de siyaset felsefesine anlamlı katkılarda bulundu. Hipotezlerin onaylanmasından çok bir dizi kestirim ve çürütme olarak bilim anlatımına, "yanlışlamacılık" ("doğrulamacılık"a karşıt) olarak bilinen konumlanmaya işaret etmek için genellikle "Popperci" sıfatı kullanılır. Popper, bilimin doğrulayıcı kanıtlar bulma süreci olduğu düşüncesini reddeder; aksine, bilim insanlarının cesur, ama yanlışlanabilir hipotezler formüle edip, sonra onları çürütmeye koyularak çalıştıklarını düşündü. Mantıksal olarak hiçbir destekleyici kanıt miktarı, ampirik bir hipotezi mutlak biçimde doğrulayamaz, ama gözlemler bir genellemeyi çürütebilir. Bilim insanları, yıkım testine tabi tuttukları hipotezler üreten ve eskilerin eleştirisi ışığında yeni hipotezler formüle eden yaratıcı düşünür-

dür. Bu yüzden bilim parça parça düzeltmeyle ilerleme kaydeder.

Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabı, adının da gösterdiği gibi, kapalı bir toplumla sonuçlanan bir dizi tehdit karşısında açık bir toplum görüşünü güçlü biçimde savunma girişimidir. Popper, bilimde olduğu gibi siyasette de, statükoyla eleştirel ilişkiye dayanan bir model ihtiyacını gördü. Siyaset felsefesi, açıkçası, bilimin eleştirel ve rasyonel yöntemlerini toplumların örgütlenmesine uygulama girişimidir. Popper, bu tür gerekçeli eleştirel tartışmaya ve reforma izin veren tek siyasal düzenlemenin demokrasi olduğuna inanıyordu. Platon, Hegel ve Marx, diyordu Popper, modern zaman totalitarizminin temellerini atan üç baş suçludur. Bu kitap, büyük ölçüde, onların düşüncelerine ve etkisine aralıksız bir saldırıdır. Her üç filozof da, toplumun büyük ölçekli ütopik yeniden örgütlenmesini savundu; Popper bunu temel bir yanlış olarak gördü ve bu düşünme üslubunun yerine, kendi ifadesiyle "parçalı toplum mühendisliği"ni geçirmek istedi.

POPPER AÇIK TOPLUMLA NEYİ KASTETTİ?

Popper'a göre açık toplum, yetkilerini yalnızca gelenekten ya da yerleşik bir kuruluşun üyesi

olmaktan alanların farz edilen otoritesini, bireylerin sorgulamasına ve reddetmesine izin veren toplumdur. Açık bir toplumun üyeleri insaniyete, özgürlüğe, eşitliğe ve rasyonel değerlendirmeye dayanan yeni gelenekler kurmaya çalışır. Öne sürülen politikaları eleştiriye tabi tutar ve gerektiğinde, umulan sonuçları vermedikleri görülürse onlardan vazgeçerler. Kapalı toplumlar ise, aksine, düşünülebileni, söylenebileni ve yapılabileni kontrol eden otoritelere saygılıdır.

PLATON'UN TOTALİTER EĞİLİMLERİ

Açık Toplum ve Düşmanları putkırıcıdır –bilerek öyledir. Popper, sırf işgal ettikleri konumdan ötürü "büyük insanlar"a (onun terimi) aşırı saygılı olmamamız gerektiğine inanıyordu. Entelektüel mirasımızın parçası olan düşünürleri eleştirmeye isteksiz olursak, geleneğin toptan son bulması riskini göze alırız.

Popper'ın kaidesinden indirmeye çalıştığı ilk felsefi put, kuşku götürmez bir biçimde tarihte en çok saygı duyulan filozoflardan biri olan Platon'dur. Popper'a göre, Avrupa düşüncesine totalitarizmin tohumlarını eken kişi Platon'du. Popper'dan önce yorumcular, Platon'un ideal bir toplumun nasıl yönetilmesi gerektiğine ilişkin görüşlerini açıkladığı kitabı

Devlet'i (*bkz.* Bölüm 1) yorumlarken eleştirel olmama eğilimindeydi. Popper, Platon'un kendi devletinde özgür düşünceyi engellemek için elinden geleni yaptığını, kendine göre gerçekliği yanlış gösteren ya da uygunsuz duygusal bağlanmaları teşvik eden her sanatı ya da iletişimi sansürlemeyi meşrulaştırdığını vurguladı. Platon doğruluğa değer verdiğini iddia etmesine rağmen, aşağı tabaka mensuplarının soylu bir yalanla yerlerinde tutulmaları gerektiğini de savunmuştu: Aşağı tabakalardakilere, yönetmek için doğanların, filozof sınıfının kanında altın, destekçilerin kanında gümüş, işçilerin kanında ise demir ve bakır bulunduğu söylenmeliydi. Bu, Platon'un bir devletin nasıl iyi yönetilebileceğiyle ilgili bir önerisinden ibaret değildi. İdeal devletin, değişmez ve keşfedilebilir bir şeyin formunu ya da özünü keşfettiğini iddia ediyordu.

HEGEL'İN TARİHSİCİLİĞİ

Platon'un toplum görüşüne saldırısından sonra Popper, bir XVIII. yüzyıl Almanına, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'e yönelir. Hegel, diyor Popper, çağdaş tarihsiciliğin ana kaynağıdır. Popper'a göre tarihsicilik, belirli sonuçları kaçınılmaz ilan eden bilimdışı bir eğilimdi; tarihin, varsayılan yasalara daya-

narak öngörülebilir ve kaçınılmaz bir seyri olduğunu öne süren yanlış düşünceydi. *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın büyük bölümü, bu kehanet üslubuyla dalga geçmeye yöneliktir. Tarihsiciliğin sorunu, kısmen, eleştirel ilişkiye ya da kanıtla çürütmeye yer bırakmamasıdır; şeylerin basit bir şekilde gerçekleşeceğini ilan eder ve insanların, deneyimin ışığında kendi siyasal geleceklerini şekillendirebilme olanağını ortadan kaldırır. Hegel'in felsefesinin kalbinde tarihsicilik vardır. Zararsız bir entelektüel tutum gibi görünebilir; ama Popper, XX. yüzyılın ortasında Avrupa'da totalitarizmi teşvik eden determinist bir düşünme üslubu olduğuna inanıyordu. Popper taviz vermez, ama Hegelciliği entelektüel bir düzenbazlık ve etkisini bir fars ilan eder –özellikle de milliyetçiliği, devletin kutsanmasını ve bir halkın kaderi anlayışını beslediği için tehlikeli bir fars olarak. Hegel'in felsefesini "devasa şaşırtmaca" ve Hegel'in kendisini bir şarlatan olarak eleştiren Schopenhauer'a büyük sempati duyar.

MARX

Popper, Marx'a, Hegel'e olduğu kadar saldırganca yaklaşmaz. Marx, Hegel'in tarihsiciliğini benimsedi, kapitalizmin kaçınılmaz çöküşüne ve sınıf mücadelesinin biteceğine inandı.

Marx'a göre siyasal faaliyetin rolü, bunun pürüzsüz bir biçimde ve doğum sancılarını hafifletecek şekilde olmasını sağlamaktı. Popper Marx'ın tarihsiciliğini küçümsemesine ve ona hak etmediği bir entelektüel inanılırlık kazandırdığı için Marx'a saldırmasına rağmen, Marx'ın toplumsal sorunlara rasyonel çözümler bulma girişimlerine saygı duyar. Yalnızca yanlış yanıtlarla, insanlığa zarar veren yanıtlarla ortaya çıktığını düşünür. İşte bu yüzden de Marx, Popper'ın gözünde, kendisinden önceki Platon ve Hegel gibi, açık toplumun bir düşmanıydı.

AÇIK TOPLUM VE DÜŞMANLARI HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Platon, Hegel ve Marx'ı karikatürleştiriyor

Popper'ın kitabını eleştirenlerden bazıları, onun Platon, Hegel ve Marx'ı yanlış tanıttığını, onların görüşlerini kendi amacına uygun olacak şekilde karikatürleştirerek sunduğunu ileri sürer. Popper özellikle Hegel'in düşüncesine kötü davranır. Yine de II. Dünya Savaşı sırasında yazan Viyanalı bir göçmenin, tehlikeli milliyetçiliğin ve totalitarizmin yükselişinden kısmen sorumlu olduğunu hissettiği

bir filozofa öfkesini ifade etmesi pek şaşırtıcı değildir.

TARİHLER

1902 Viyana'da doğdu.
1937 Yeni Zelanda, Christchurch'te görev aldı.
1945 *Açık Toplum ve Düşmanları* yayımlandı.
1994 İngiltere, Croydon'da öldü.

SÖZLÜK

Açık toplum: Yurttaşların eleştirel tartışmayla yetkililere meydan okuma ve böylece parçalı toplumsal değişim gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olduğu toplumdur.

Tarihsicilik: Hegel'inki gibi, sonuçları kaçınılmaz kılan tarih teorisi. Tarihin öngörülebilir bir seyri olduğu görüşü.

Totalitarizm: Yetkililerin halkın gündelik faaliyetlerini kontrol ettiği, açık ve özgür tartışmanın olanaksız olduğu kapalı bir toplum biçimi.

Yanlışlamacılık: Bilimin, bilim insanlarının çürütmeye koyulduğu bir dizi cesur hipotezle ilerlediğini iddia eden Popper'ın görüşü.

EK OKUMA

Karl Popper, *Unended Quest* (Londra: Routledge, gözden geçirilmiş basım, 1992): Popper'ın otobiyografisidir.

Bryan Magee, *Popper* (Londra: Fontana, 1977): Bu düşünürün eserine kısa ve çok berrak bir giriştir.

David Edmonds ve John Eidinow, *Wittgenstein's Poker* (Londra: Faber and Faber, 2005): Karl Popper ile Ludwig Wittgenstein arasındaki ünlü bir anlaşmazlığı, muhteşem ve çok okunaklı bir biçimde ele alır.

30

LUDWIG WITTGENSTEIN

FELSEFİ SORUŞTURMALAR

Ludwig Wittgenstein başkalarını kendi başlarına düşünme zahmetinden kurtarmak istemedi. *Felsefi Soruşturmalar*'ın amacı, okurlarına kolay tüketim için önceden paketlenmiş düşünceler sunmak yerine, onları kendi düşüncelerine sahip olmaya kışkırtmaktı. Bu durum, onun parçalı ve dolambaçlı, bir konudan diğerine sıçrayan ve tekrar geri dönen yazı üslubuna da yansımıştır. Felsefi soruların yanıtları apaçık şekilde verilmez, ama tikel örnekler ve öykülerle akla getirilir. İpuçları verilir, ama içerimleri genellikle açık seçik ortaya konmaz; metaforlar boldur, ama onları açmak okura bırakılır.

Bölüm başlıkları yerine Wittgenstein sayıları kullanır. Bunula birlikte kitabın düzeni tamamen Wittgenstein'a ait değildir; çünkü

onun ölümünden iki yıl sonra, 1953'te yayımlanmıştır ve birkaç yıl üzerinde çalıştığı bir elyazmasına dayanmaktadır.

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS İLE İLİŞKİSİ

Wittgenstein'ın sağken yayımlanan tek kitabı 1921'de çıkan *Tractatus Logico-Philosophicus*'tu. Bu zor numaralı açıklamalar dizisi, şiirsel bir üslubu, mantığa ve insan düşüncesinin sınırlarına ilişkin ciddi bir yaklaşımla birleştirmeyi başarmıştı. En çok "üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" duyurusuyla ünlüdür. Bu pratik bir özdeyiş değil, düşüncenin sınırlarıyla ilgili görüşlerin bir özetidir. İnsan yaşamında önemli olan şeylerin çok büyük bölümü, anlamlı bir şekilde anlatılabilen âlemin dışında yatar; ifade edilemezdir, ama bu nedenle daha az önemli değildir. *Felsefi Soruşturmalar* birçok bakımdan, *Tractatus*'ta ifade edilen görüşlerin bir eleştirisidir ve Wittgenstein, daha yakın zamana ait düşüncelerinde ayırıcı olanı ortaya çıkarmak için *Tractatus*'un *Felsefi Soruşturmalar*'a bir önsöz olarak yayımlanmasını bile önermişti.

FELSEFENİN DOĞASI

Felsefi Soruşturmalar'da Wittgenstein kendi rolünü, sineği sinek şişesinden kurtarmak olarak görür. Bununla kastettiği şudur: Filozoflar, dile yapamayacağını yaptırma girişimiyle, kapana kısılmış vızıldıyorlar. Dilin büyüsüne kapılmışlardır. Kendi ifadesiyle: "Felsefi sorunlar dil *tatile gidince* ortaya çıkar" (38). Başka bir deyişle felsefi sorunlar, sözcüklerin uygunsuz bir bağlamda kullanılmasından kaynaklanır.

Wittgenstein'ın yaklaşımı, dilin fiili kullanımına dikkat ederek ve böylece sineği sinek şişesinden kurtararak bu tür sorunları çözmeyi amaçlar. Bu nedenle felsefi yaklaşımı çoğu kez sağaltıcı yaklaşım olarak nitelenir: Felsefe, tedavi edilmesi gereken bir hastalıktır. Felsefe, "anlama yetisinin dilin sınırlarına göğüs germekten edindiği şişlikleri" inceler (119). Bu şişkinliklerin tedavisi, dilin nasıl çalışmasını hayal ettiğimize değil, fiilen nasıl çalıştığına bakmaktır. Ama dilin fiili kullanımına ilişkin çözümlemesi, bir toplumsal antropoloji alıştırması değildir. Dilin kimi kullanım biçimlerinin haritasını çıkaran Wittgenstein, anlamlılığın ve düşüncenin sınırlarına dikkat çeker. Bu girişimin büyük bir bölümü, dilin doğasıyla ilgili yanıltıcı teorileri ortadan kaldırmakla ilişkiliydi. Dilin tikel kullanımlarına odaklan-

masının bir nedeni de, Wittgenstein'ın büyük ölçekli teorileştirmenin, soruşturulan şeyin özünü keşfedebileceğimiz şeklindeki yanlış varsayıma dayandığı için yanıltıcı olduğuna inanmasıydı.

KULLANIM OLARAK ANLAM

Felsefi Soruşturmalar'ın önemli bir bölümü, dilin doğasına ilişkin Wittgenstein'ın basit dediği bir anlatıma karşıdır. Aziz Augustinus'un nesnelere işaret edip adlandırarak dil öğrenme anlatımını, bu basit görüşün temsilcisi olarak ele alır. Bu Augustinusçu dil tasvirini benimseyenlere göre sözcükler nesnelerin adıdır ve sözcük bileşimlerinin, yalnızca gerçekliği betimleme işlevi vardır.

Bu görüşe göre, örneğin "elma" sözcüğünün anlamını öğretmek için, bir çocuğa bir elma gösterip "bu bir elmadır" deriz. Buna göstererek tanımlamayla öğretme denir: Adlandırılan nesneyi işaret etme. Wittgenstein böyle göstererek tanımlamanın işe yaradığını inkâr etmez, ama bunun tüm dil öğreniminin temeli olduğu görüşünün getirdiği birçok güçlüğe dikkat çeker. Örneğin böyle göstererek tanımlama bir miktar sahne hazırlamayı gerektirir. Çocuk bir elmaya işaret etme durumunu anlamayabilir ya da elmanın rengini ya da şeklini gösterdi-

ğinizi sanabilir. Her göstererek tanımlama durumu, alınmakta olan şeyin çeşitli yorumlarına olanak verir. Dahası, çocuk göstererek tanımlamanın tikel durumunu anlasa bile bu durumdan ona benzer diğer durumlara geçiş yapamayabilir.

Dil, dünyayı temsil etmek için kullandığımız basit bir aracı değildir. Daha çok farklı amaçlar için kullandığımız bir dizi alet içeren bir alet çantasına benzer. Ya da Wittgenstein'ın başka bir metaforunu ödünç alırsak, dil bir lokomotifteki kollara benzer. Sözcükler birbirine benzer; bu yüzden hepsinin aynı işi yaptığını düşünme eğilimindeyiz. Ne var ki, lokomotifteki kollar gibi benzerlik yüzeyseldir: Bir kol bir vanayı çalıştırır, başka biri frenleri çalıştırır; birinin yalnızca iki konumu, "açık" ve "kapalı" konumu varken; başka biri durmadan hareket edebilir.

Fiili dilin doğasını incelersek, Augustinusçu tasvirin doğru olmadığını hemen anlarız. Sözcüklerin anlamını işaret ettikleri şey değil, daha çok kullanımları verir. Sözcüklerin altta yatan bir özleri, ortak bir paydaları, eşsiz bir işlevleri yoktur. Dili incelersek, farklı bağlamlarda hizmet gören bir örtüşen işlevler örüntüsü görürüz. Wittgenstein "dil oyunları"ndan söz eder. Bu ifadeyle, dil kullanmanın bir oyuncu olma meselesi olduğunu değil, kurala dayalı çok sayıda farklı faaliyet bulunduğunu ve dilin

bu faaliyetler içinde işlev gördüğünü anlatmak ister. Dil yaşam biçimlerimize ve dilin çeşitli kullanımları etrafında gelişen toplumsal göreneklere gömülüdür. Sözcüklerin anlamlarını, onları nasıl kullandığımız yönetir; sözcükler bir kullanım bağlamından, bir yaşam biçiminden yalıtılınca anlamsızdırlar.

AİLE BENZERLİĞİ TERİMLERİ

Dilden büyülenmenin yaygın bir yolu, bir sözcüğü bir dizi duruma işaret etmek için doğru kullanırsak, her durumun diğer durumlarla ortak bir şeye sahip olması gerektiğini varsaymaktır. Örneğin oyunların bir özünün olduğunu, bu yüzden "oyun" sözcüğünü kullandığımız her seferinde söz konusu faaliyetin diğer oyunlarla paylaştığı ortak bir özelliği anıştırdığımızı varsayarız. Wittgenstein bunun yanlış olduğuna inanır. Bütün oyunların paylaştığı bir öz *olması gerektiğini* varsaymak, bütün dil kullanımlarının ortak bir şeyi *olması gerektiğini* varsaymak kadar yanlıştır.

Wittgenstein'ın bu görüşü savunması, aile benzerlikleriyle bir benzeşime dayanır. Kan akrabaları çoğunlukla birbirine benzer. Ama bu, ailenin her üyesinin bir ya da daha fazla ortak özelliği paylaştığı anlamına gelmez; genellikle olan, baştan sona rastlanan tek bir

ortak özellikten çok bir örtüşen benzerlikler örüntüsüdür. Saç rengi bakımından kız kardeşinize, göz rengi bakımından annenize benzeyebilirsiniz. Kız kardeşiniz ile annenizin burnu aynı şekilde olabilir. Bu basit örnekte ailenin üç üyesi tek bir ortak özelliği paylaşmaz, ama bu, görünür bir aile benzerliğinin olmasını engellemez. Benzer şekilde, "oyun" dediğimiz bütün şeylerin –masa oyunları, futbol, bilgisayar oyunu vb– paylaştığı ortak bir öz yoktur. Yine de "oyun" sözcüğünü anlamlı bir biçimde kullanabiliriz. Wittgenstein bu tür örtüşen ve çapraz benzerliklere işaret etmek için "aile benzerliği" ifadesini kullanır.

ÖZEL DİL ARGÜMANI

Felsefi Soruşturmalar'ın en etkili bölümü, Wittgenstein'ın tam olarak ne demek istediği konusunda anlaşmazlık bulunmasına rağmen, Özel Dil Argümanı olarak bilinen yorum ve örnek grubudur. Wittgenstein'ın kendisinin "Özel Dil Argümanı" ifadesini kullanmadığını ve yorumcuların, onun bir dizi yorumunun kümülatif bir argüman olarak yorumlanması gerektiğini öne sürdüğünü unutmamak önemlidir. Yine de düşüncelerini bu şekilde bir araya toplayıp bir argüman çıkarmak makul görünüyor. Bu argümanı anlamak için, ilk önce

Wittgenstein'ın neye saldırdığını açığa kavuşturmamız gerekir.

Descartes'tan itibaren pek çok filozof, zihnin doğasına ilişkin doğru bir incelemenin, birinci şahsın irdelenmesiyle, yani kendi deneyiminden başlaması gerektiğini varsaymıştır. Örneğin acı çekmekte olduğumdan, senden daha fazla emin olabilirim. Benim zihnimin, senin zihninin içeriklerine uzanmayan içeriklerine benim ulaşma ayrıcalığım vardır. Adeta benim düşüncelerim ve duygularımın gösterildiği özel bir sinemaya özel girişim var; ki benim özel sinemamın içinde olup bitenlerle ilgili hiç kimsenin hiçbir fikri yoktur. Benim deneyimim bana, senin deneyimin sana özeldir. Hiç kimse benim acılarımı ya da düşüncelerimi gerçekten bilemez. Kendi iç deneyimimi kendime betimleyebilirim ve betimlemelerimin doğru olup olmadığı konusunda hiç kimse karar veremez.

Wittgenstein'ın Özel Dil Argümanı, benim düşüncelerimin ve duygularımın esasında hiç kimseye açık olmadığı düşüncesini destekleyen görüşü zayıflatır. Düşünce, özel bir dilin olabilirliğine inanca dayanır. Wittgenstein böyle bir dilin olanaklı olmadığını gösterir. "Özel dil"le özel bir kodu kastetmez; örneğin bir Robinson Crusoe figürünün ıssız bir adada kendi yaşamı hakkında kendi kendine konuşmak için uydurduğu dil gibi, yalnızca bir kişinin konuştuğu

bir dili de kast etmez. Wittgenstein'a göre özel bir dil, bir bireyin iddia edilen özel deneyimlerine işaret etmek amacıyla kullanıldığı için ilke olarak paylaşılabilir olmayan dildir.

Böyle bir özel dilin olabilirliğine inananlar, duyumlarımı kaydeden bir günlük tutmamın olanaklı olduğunu savunabilir. "S" demeye karar verdiğim tikel bir duyumum vardır. Bir "S"yi günlüğüme koyarım. Bir daha aynı duyumu aldığımda, günlüğe bir "S" daha koyuyorum vd. Wittgenstein bu anlatımın tutarsız olduğunu ileri sürer. Benim "S" duyumlarımı yeniden saptamanın "hiçbir doğruluk ölçütü," bir "S" duygusunu yeniden saptadığımı düşündüğüm her durumda haklı olup olmadığımı kanıtlamanın hiçbir yolu yoktur. Bu, zaman çizelgesini hatırlayarak bir trenin kalkış zamanını kontrol etmeye benzer, ama önemli bir farkla: Dünyada doğruluğun mihenk taşı işlevi görecek fiili bir zaman çizelgesi yoktur. Bir terimi uygulamada doğru olup olmadığımı kontrol etmenin olanaklı hiçbir yolu yoksa, terimin herhangi bir anlamı olamaz. Dolayısıyla Wittgenstein'ın vardığı sonuç şudur: Özel göstererek tanımlama edimleriyle özel deneyimlerinize ad vermek, saçma bir fikirdir. Dil kamusaldır, yani sözcüklerin uygulanmasının ve yeniden uygulanmasının ölçütleri de kamusaldır. Yukarıda tasarlanan türden özel bir dil olanaklı değildir.

Elbette bu, insanların duyumları ve deneyimleri olduğunu inkâr etmek değildir. Bununla birlikte, dilin anlamı açısından, bu deneyimler zorunlu olarak özel olsaydı, hiçbir anlamları olmazdı. Herkesin içinde "böcek" dediğimiz bir şey bulunan kendi kutusuna sahip olduğu bir durumu düşünelim. Hiç kimse başka birinin kutusunun içine bakamaz ve herkes, kendi kutusunun içine bakarak böceğin ne olduğunu bildiğini iddia eder. Böyle bir durumda, diyor Wittgenstein, herkesin kutusunda aynı şeyin olması ya da hiçbir şeyin olmaması önemli değildir. Kutunun içindeki şey, "böcek"in anlamını etkilemez.

Wittgenstein'ın argümanının sonucuna göre, Descartes'ın önerdiği zihin resmi savunulamaz. Her birimiz kendi özel sinemamızda yaşamıyoruz. Dil düşüncemize sınırlar koyar ve dil asli olarak kamusal bir fenomendir. Bu argüman, Locke ve Hume'un sunduğu da dahil, ampirist gelenekte sunulan zihin görüşünü de zayıflatır. Descartes gibi bu filozoflar da, kişinin kendi duyumlarını özel bir dille betimleme olanağını varsayar; özellikle Locke'un dil görüşü, özel etiketli duyumları yeniden saptama olanağına dayanır.

Wittgenstein'ın Özel Dil Argümanı bütünüyle olumsuz değildir. Deneyimlerimiz ile onları betimlemek için kullandığımız dil arasındaki ilişkinin geleneksel anlatımı yerine, al-

ternatif bir hipotez önerir. Herhalde "acı" gibi sözcükler özel duyumların adı değil, daha çok doğru uygulamanın kamusal ölçütlerine sahip öğrenilmiş acı-davranışımızın bir parçasıdır. Bir çocuk bir yerini incitir ve ağlar; yetişkinler de çocuğa acıyı açık bir şekilde telaffuz etmeyi öğretir. Bunun anlamı şudur: Çocuk ağlamanın yerine, acı hakkında konuşmayı öğrenir. Ne var ki, acı hakkında konuşmak, basitçe bir duyumu betimleme sorunu değildir. Wittgenstein'a göre acı hakkında konuşmak, acıyı ***dışa vurmanın*** başka bir yoludur.

GÖRÜNÜŞLERİ GÖRMEK

Felsefi Soruşturmalar'ın ikinci bölümünde Wittgenstein'ın tartıştığı bir konu da bilinen ördek-tavşan örneğiyle ilgilidir: aynı anda ikisi değil, ya ördek ya tavşan resmi olarak yorumlanabilen bir figür. Figüre bakıyorum ve bir ördek görüyorum; sonra yeni bir görünüşünü görüyorum: Bir tavşana benziyor. Bu görünüş değişikliğine, retinamın arkasına yansıyan şeydeki bir değişiklik neden olmamıştır. Bir tavşan olarak gördüğümle kesinkes aynı görsel uyaran, bir ördek resmine baktığımı duyumsamama yol açar. Bu paradoks gibi görünür: Resmin hiçbir çizgisi değişmezken görünüş değişir. Bu, görmenin görülen şeyle

ilgili bir tür yargıyı gerektirdiğini ve bunun, görmeyi beklediğimiz şeyden etkilenebildiğini gösterir.

FELSEFİ SORUŞTURMALAR HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Felsefi sorunlar bitmez

Birçok filozof, bütün felsefi sorunların dil "tatile çıkınca" ortaya çıktığına ikna olmuş değildir. Örneğin insan bilincinin doğasını soruşturan çok az çağdaş zihin felsefecisi, yapması gereken tek şeyin, maddenin düşünceye ve öz-farkındalığa nasıl yol açabildiğine ilişkin felsefi sorundan ebediyen kurtulmak için dili kullanma biçimlerimizden birine işaret etmek olduğunu düşünür. Wittgenstein'ın sineği sinek şişesinden kurtarmakla ilgili iddiaları baştan çıkarıcıdır; ama geleneksel felsefi anlaşmazlıklar, filozofların aklını karıştırmaya ve uğraştırmaya devam ediyor –Wittgenstein bunları dilden büyülenme olarak açıklamasına rağmen, devam ediyor. Wittgenstein, olasılıkla, söz konusu filozofların, yapamayacağı işleri yapmaya zorladıkları dilin hâlâ kölesi olduklarına işaret ederek, bu eleştiriye yanıt verirdi.

Anlaşılmaz açıklamalar

Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'daki üslubuna yöneltilen oldukça ciddi bir eleştiriye göre, bu üslup birbiriyle çatışan birçok yoruma açık bir kitapla sonuçlanır. Birçok yerde bir örneğin ya da meselin amacının tam olarak ne olduğu belli değildir; saldırıyormuş gibi göründüğü bazı görüşlerin birilerince savunulduğu da belli değildir. Çoğu kez sanki su altındaki bir buzdağının tepesine getiriliyoruz ve bir işaretten, yüzeyin altında ne olduğunu ortaya çıkarmamız bekleniyor. Son yıllarda Wittgenstein'ın defterleri ve öğrencilerinin ders notları bulunmasına rağmen, merkezi öğretilerinden bazılarıyla ilgili hâlâ şiddetli tartışmalar sürmektedir.

Eserindeki belirsizlikler ve muğlaklıklardan kuşkusuz Wittgenstein sorumludur; bu belirsizliklerin hepsi, böylesine radikal ve özgün düşünceleri sunmanın güçlüğüne bağlanamaz. Bazı güçlükler doğrudan onun parçalı yaklaşımından kaynaklanır. Wittgenstein'ın örneklerinin zarif ve yaratıcı çekiciliğinden kuşku duyulamaz; ama tutarlı argümandan ya da aydınlatıcı pasajlardan yoksunluk, okura yapacak çok fazla iş bırakır.

Wittgenstein'ı savunmak gerekirse: Onun bir otoritenin okura hazır görüşler sunmasını değil, daha çok okurun kendi başına düşünme-

sini arzuladığı çok açıktır. Onun için, yorumla ilgili çağdaş tartışmalar bu anlamda onun başarısının bir işaretidir; çünkü filozofların eseri anlamlandırmak için Wittgenstein'ın ne demek istemiş olabileceğini enine boyuna düşünmek zorunda kaldıklarını gösterir.

Yine de Wittgenstein'ın dolambaçlı ve şiirsel üslubu mürit çeker. Dinsel bağnazların coşkusuyla *Felsefi Soruşturmalar*'dan paragraf numaraları aktaran ateşli taraftarlar hiç eksik olmadı. Bu taraftarlar çok büyük ölçüde düşüncelerini üstattan ikinci elden almaktan mutludur, ama anlaşılan, onun bunu kesinlikle istemediğinin farkında değiller. *Felsefi Soruşturmalar*'ın büyük bölümünün anlaşılmaz üslubu, anlaşılan, eleştirel yaklaşımdan çok, hürmetkâr bir yaklaşımı davet etmektedir ve bu yüzden, okurun kendi başına düşünmesini sağlama amacını zayıflatabilir.

Wittgenstein'ın kendisi, *Felsefi Soruşturmalar*'ın taslaklarından, sağken kitap olarak yayımlayacak kadar memnun olmamıştı. O yüzden, dünyaya ulaşmasını en çok istediği biçimde kesin görüşleri olarak değil, oluşmakta olan bir eser olarak ele almak herhalde daha adil olur.

TARİHLER

1889 Viyana'da doğdu.
1951 Cambridge'te öldü.
1953 *Felsefi Soruşturmalar* yayımlandı.

SÖZLÜK

Aile benzerliği: Bir ailenin bütün üyelerinin paylaştığı, ortak bir özelliği olmayan bir örtüşen ve çapraz benzerlikler örüntüsü.

Dil oyunu: Tikel bir bağlamda dil kullanımıyla ilgili gelenekler kümesi.

Göstererek tanımlama: Şeyleri işaret ederek ve adlarını söyleyerek tanımlama.

Ördek-tavşan: Aynı anda ikisi değil, ya ördek ya tavşan olarak yorumlanabilen bir resim. Wittgenstein görünüş ile görmeyi açıklamak için bu örneği kullanır.

Özcülük: Örneğin tikel bir sözcükle işaret edilen bütün şeylerin ortak bir şeye sahip *olması gerektiği* inancı.

Özel dil: Wittgenstein'a göre, başkaları tarafından zorunlu olarak anlaşılamayan dil. Böyle bir dilin olanaksız olduğunu, ama zihnin bazı yanlış resimlerince ima edildiğini düşünür.

Yaşam biçimi: Dil oyunlarının gömülü olduğu kültür ve toplumsal görenekler.

EK OKUMA

David Edmonds ve John Eidinow, *Wittgenstein's Poker* (Londra: Faber and Faber, 1995): Ludwig Wittgenstein ile Karl Popper arasındaki bir kavganın harika bir biyografik ve felsefi çözümlemesidir. Şiddetle önerilir.

Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996): Wittgenstein'ın temel düşüncelerini açıklayan son derece yararlı bir kılavuzdur.

Marie McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (Londra: Routledge, Guidebooks [Rehber Kitaplar] dizisi, 1997): Wittgenstein'ın kitabının ana temalarına ilişkin anlaşılır bir kılavuzdur.

Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Londra: Vintage, 1991): Seçkin bir biyografidir. Bu sıra dışı insanın kişisel yaşamına ve düşüncesine ilişkin zorlayıcı bir anlatım sunar.

31

THOMAS KUHN

BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI

Bilim, dünyanın ampirik incelenmesidir. Bilimin kendine özgü teori ve gözlem bileşimi tıpta, bilgisayarda, ulaşımda ve yaşamımızın diğer birçok alanında ilerlemenin temelidir. Uzaya astronot göndermemize bile olanak vermiştir. XVII. yüzyılda bilimin yükselişi, insanlık tarihinde en anlamlı gelişmelerden biriydi. Bilim, her bilim insanı kuşağının dünya anlayışını geliştirip daha doğru bir gerçeklik resmi verdiği tedrici bilgi birikimiyle mi ilerler? 1960'ların başına kadar bilim felsefecileri arasında egemen görüş buydu. Ne var ki, Thomas Kuhn bu görüşün, bilimin fiilen nasıl çalıştığına ilişkin yanıltıcı bir resim verdiğini hissetti. Süreç takdir edilenden daha az

tedriciydi, hatta hakikate yaklaşmayabilirdi. Kuhn'a göre almaşık normal bilim dönemleri vardır; bu dönemleri kriz dönemleri ve ardından çoğu kez kaçınılmaz olmasa da bilimsel devrimler izler. Normal bilimde bilim insanları bilimsel araştırma kuralları, yöntemleri ve standartları konusunda hemfikirdir ve tikel bir alanda nasıl araştırma yapmak gerektiği konusunda büyük bir uzlaşma vardır; devrim dönemlerindeyse bu kurallar ve beklentiler dönüşür. Yöntem ve açıklama üzerindeki tekel dağılırken; alternatif varsayımlar ve yöntemler öne çıkar. Kuhn'un bilim tarihine ilişkin etkili incelemesi, bilim felsefesini derinden etkileyen ve bir milyondan fazla satan kitabı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın (1962) ana mesajı budur. Kuhn'un yaklaşımı tarihsel araştırmaya dayanmaktaydı, ama özünde felsefidir: Bilim insanlarının nasıl çalıştığına ve yeni paradigma dediği şeyin ışığında bakışlarını nasıl kökten değiştirdiklerine ilişkin teorik bir anlatım sunar. Paradigma değişimini izleyen anlayış değişikliklerini de açıklar. Kuhn meslek yaşamına bir fizikçi olarak başlamış; daha sonra dikkatini bilim tarihine ve bundan çıkan felsefi sorunlara çevirmişti. Yazıları da bilimsel örnekler bakımından zengindir. Yine de bilimsel araştırmanın doğasına ilişkin yaptığı çok genel iddialardan ötürü felsefi bir anlatımdır.

KUHN NEYE KARŞI ÇIKIYORDU?

Kuhn kitabını yayımlamadan önce yazı yazan birçok filozof ve bilim tarihçisi bilimin, yeni keşiflere yol açan yeni bilgiler eklenerek düz bir çizgide ilerlediğine inanmaktaydı. Onlara göre her parlak bilim insanı, bilim stokuna katkıda bulunuyor ve sonuç olarak da bilim topluluğunun bilgisi artıyordu. Bu anlatıma göre bilim parçalıdır ve birbirini izleyen her kuşak insan bilgisine parça parça biraz daha katar. Filozof Karl Popper, bilim insanlarının bilimsel hipotezlerin doğruluğunu kanıtlamayı ve eğer hipotezler tümevarımlı genelleme olarak ifade edilmişse başarılması mantıksal olarak olanaksız bir şeye kalkışmak yerine, bu hipotezleri karşı kanıtlarla çürütmeyi amaçladıkları fikrine dayalı, daha gelişkin bir anlatım sunmuştu. Popper bilimde ilerlemeyi, bilim insanlarının daha iyi bir dünya resmi elde etmelerine olanak veren bir dizi cesur kestirim ve çürütme olarak betimlemişti. Ona göre bilim, daha rafine ampirik hipotezlerin peş peşe çürütülmesiyle ilerlemekteydi. Kuhn "birikimle gelişme" dediği bu anlatımları reddederken, entelektüel krizlerin ve ardından devrimin izlediği ardışık normal bilim dalgaları modelini savundu. Kuhn'a göre bilim tamamen mantıksal bir arıtım sürecini izlemiyordu; ama onu bilim insanı topluluklarına,

onların inanç örüntülerine ve davranış şekillerine odaklanan sosyolojik terimlerle betimlemek de en iyisiydi.

NORMAL BİLİM VE DEVRİMLER

Kuhn'a göre bilim insanları çoğu zaman normal bilim yapıyordu. Bu, bilim topluluğunun kabul ettiği mevcut çerçevenin içinde bilimdi. İyi bilimsel pratiğin sınırlarını konsensüs belirler; normal bilim evrelerinde, tikel bir alanda çalışan bilim insanlarının araştırmalarını nasıl yürütmeleri gerektiği, uygun yöntemler, teknikler ve betimleme dili hakkında genel bir görüş birliği vardır. Bu tür dönemlerde, neyin iyi bilimi oluşturduğu konusunda fazla anlaşmazlık yoktur. Araştırmacılar, sonuçları nasıl yorumlamak gerektiği konusunda da hemfikirdir. Normal bilim radikal özgünlüğü amaçlamaz ya da buna ulaşmaz; o daha çok, egemen bilimsel bakışın saptadığı parametreler kümesi içinde bir bilmece çözme biçimidir. Bir normal bilim evresinde çalışan bilim insanları, az çok keşfetmeyi umdukları şeyleri keşfetme eğilimindedirler; bu, özünde, bizzat paradigmanın kendisine meydan okumaya kalkışmaktan çok, paradigmanın ışığında bir tür "temizlik" işidir.

Bu yüzden, örneğin dünyayı evrenin merkezinde kabul eden Ptolemaiosçu paradigmanın

içinde çalışan bilim insanları araştırmalarını, bu varsayımın belirlediği bir çerçeve içinde yürüttüler, astronomiyle ilgili her yeni veriyi bu görüşün filtresinden geçirerek yorumladılar. Açıkça farklı değerler, çok büyük oranda, hatalı ölçüm diye bir tarafa atıldılar; bilimsel statükoya meydan okuma olarak bakmak yerine örtbas edildiler. Ptolemaiosçu sistem, gezegenlerin birbirine göre konumlarını doğruya çok yakın verdiği için, gözlemleri öngörmede işe yarıyordu. Ama giderek artan sayıda aykırı gözlemler, özellikle ekinokslar konusunda, Ptolemaiosçu varsayımlar temelinde açıklanamayan gözlemler vardı.

Giderek en iyi astronomlar mevcut paradigmanın eksikliklerini fark etmeye başladılar ve entelektüel bir kriz yaratıp, araştırmalardan çıkan sonuçlara ve yöntemlere güvenlerini kaybettiler. Normal bilim artık açıklanmaya muhtaç aykırı sonuçlar ürettiği için bu kaçınılmazdı. Ama tarihin belli bir noktasında aykırılıklar, mevcut bilimi krize sokacak kadar yığılır. Bu noktada işler birçok yönden birine gidebilirdi. Bilim insanları aykırılıkların aslında aykırılık olmadığını açıklamanın bir yolunu bulabilir, yani egemen paradigmanın içinde tutabilirdi. Ya da bazen olduğu gibi aykırılıkları not edip enerjilerini başka konulara yoğunlaştırabilir, daha sonraki bir tarihte aykırı bulgulara geri dönebilirlerdi. Ama as-

lında olup biten şey, aykırı gözlemlerin daha iyi bir açıklama bulma girişimini tetiklemesiydi. Kopernik bazı gözlemlerin hata olarak açıklanamayacağını fark etti ve bu entelektüel kargaşadan çıkışa bir çare aradı; alternatif açıklamalara ve paradigmalara bakındı. Eldeki verilerin daha iyi bir açıklaması olduğunu, ki bunun da kökten farklı bir varsayıma, yani evrenin merkezinde Dünya değil Güneş olduğu varsayımına dayandığını görmeye başladı. Bu açıklama da sonunda, Katolik kilisesinin bütün engelleme çabalarına rağmen, yeni paradigma haline geldi ve normal bilim bu kez bu paradigmanın içinde gerçekleşebildi. Kopernikçi devrim, gezegenler ve onlarla ilişkimizle ilgili insan anlayışını dönüştürürken, evrenin merkezinde dünya olduğu inancı saygınlığını yitirdi. Astronomi yeni duruma uymak zorundaydı ve yeni bir normal bilim dönemi başladı. Benzer ve eşit ölçüde kapsamlı bir paradigma değişimi de, Darwin'in doğal seçilim yoluyla evrim teorisiyle birlikte, bitkileri ve hayvanları araştırmanın yerleşik yolları alt üst olunca ve yeni bir biyolojik dünya anlayışı, Darwin'in teorisinden sonra çalışan normal bilim insanları için olanaklı hale gelince gerçekleşecekti.

PARADİGMA DEĞİŞİKLİKLERİ GÖZLEMLENEBİLENİ DÖNÜŞTÜRÜR

Bu tür paradigma değişimleri yalnızca bilim insanlarını ayıltmakla kalmaz, Kuhn'a göre yeni görme şekilleri de yaratabilir. Örneğin yine astronomi tarihinden, William Herschel Uranüs gezegenini XVIII. yüzyılda keşfetti. Ama ondan önce en az on yedi kez astronomlar, şimdi Uranüs'ün işgal ettiğini bildiğimiz konumda bir yıldız görmüşlerdi. Ne var ki, mevcut çerçeveleri o nesneyi bir gezegen olarak görmelerine izin vermedi. Beklentileri gördüklerini büyük ölçüde etkilerken, ne olduğu ve ne kadar uzak olduğu hakkında yanlış karar verdiler. Herschel daha ayrıntılı gözlemler yaptı, ama o bile başlangıçta daha önce fark edilmeyen bir gezegen değil bir kuyrukluyıldız gözlemlemekte olduğunu düşündü. Astronomlar bunun bir gezegen olduğunu anlayınca, sonraki yıllarda bir dizi küçük gezegen keşfetmelerini olanaklı kılan bir görüş değişikliği yaşadılar. Astronomların daha fazla gezegen olabileceğini kabul etmelerini olanaklı kılan paradigma değişiminden önce, her yeni gözlem başka biçimde açıklanırdı; oysa ondan sonra güneş sistemini farklı görmek ve diğer gezegenleri tanımak olanaklı oldu. Bundan çok önce kanıtları gördüler, ama gezegenleri göremediler; onların yerine kuyrukluyıldızlar ya da uzak yıldızlar

gördüler. Gözden geçirilip düzeltilen beklentiler, Herschel'in ve ondan sonra gelenlerin yeni gezegenleri ilk kez görmelerini olanaklı kıldı; oysa o gezegenlerin varlığına ilişkin kanıtlar yıllardır görülmekteydi. Kuhn'a göre bu, görmede bir dönüşümdü. Bu, bazen algıda *Gestalt* değişimi denilen şeydir – örneğin kalplerin kırmızı yerine siyaha boyandığı kupa beşlisinden oluşan bir oyun kâğıdı gösterilen biri, gösterilebilecek kâğıt tipleriyle ilgili beklentilerden ötürü bunu kupa beşlisi dışında bir şey olarak göremeyebilir. Bunun siyah bir kupa beşlisi olduğunu anlayınca, retinasına ulaşan şey tamı tamına aynı şey olmasına rağmen, gördüğü dramatik bir biçimde değişir. Wittgenstein aynı şeyi açıklamak için ünlü ördek-tavşan figürünü kullanmıştır (*bkz.* Bölüm 30).

Rakip paradigmaların kıyaslanamazlığı

Kuhn'un bilimsel devrimin tarihine yaklaşımının önemli ve oldukça tartışmalı bir yanı da, farklı bilimsel dünya görüşlerinin kıyaslanamaz olduğu iddiasıydı; yani onları karşılaştırmanın bir temeli yoktu –deyim uygunsa, onları ölçecek ortak bir ölçü yoktu. Bu görüşün bir sonucu da, bir teorinin diğerine göre ilerleme olduğunu söylemenin olanaklı olmamasıydı. Bu, paradigma değişiminin ilerlemeyi temsil

ettiği düşüncesini tehdit edecek gibi görünüyordu. Basitçe birbirlerinden farklı olduklarını ve bilimin tartışıldığı koşulları yeniden tanımladıkları için, birbirleriyle anlamlı bir karşılaştırmaya izin vermediklerini ima edecek gibi görünüyordu.

BİLİMSEL DEVRİMLERİN YAPISI HAKKINDA ELEŞTİRİLER

Göreciliğin bir biçimidir

Kuhn'un teorisi çoğu kez göreciliğin bir biçimi olarak görülmüştür. Kuhn'a göre bilimsel bir teorinin değeri, anlaşılan, dünyayı yeterince betimleyip betimlemediği ya da en azından daha önceki dünya betimlemelerine göre bir ilerleme olup olmadığı sorusuna göre değil, bilim insanı topluluklarının ona nasıl değer biçtiğine göre belirlenir. Farklı paradigmaların kıyaslanamazlığı da bir paradigmayı diğerinden daha iyi yapan nesnel standartların bulunmamasını gerektirir. Bunun şöyle bir talihsiz sonucu vardır: Çeşitli paradigmaları, aşılmış olsalar bile eşit değerde bırakır. Bilimsel sonuçları karşılaştıracak bağımsız bir dünya yoktur; çünkü dünyayla ilgili açıklamaların anlamını paradigmanın kendisi verir. Yeni paradigmalar yerini aldıkları paradigmalardan kuşkusuz

farklıdır ve daha önceki paradigmalarda bir sorun olan aykırı kanıtlarla uğraşırlar, ama dünyanın nasıl olduğu konusunda hakikate daha yakın olmaları zorunlu değildir. Aslında Kuhn, nesnel hakikat düşüncesinin anlamlı olup olmadığını sorgulamıştır.

Kuhn kendi anlatımına bu tür meydan okumaları eleştiri olarak kabul etmedi ve iyi bir bilimsel teorinin doğruluk, tutarlılık, kapsam genişliği, yalınlık ve verimlilik gibi ölçütlerini özetledi. Ama bazı yorumcular hâlâ, söylediklerinin çoğunun kaçınılmaz olarak itici bir görecilik türüne yol açtığını, bunun sonucunda rakip paradigmalar arasında bir karara varmanın bir grup psikolojisi sorunundan farksız hale geldiğini öne sürer. Bazıları bilimi irrasyonel bir faaliyete dönüştürdüğünü ve bunun bir sonucu olarak, dünyayı anlamının diğer yolları karşısında bilimin ününe zarar verdiğini iddia edecek kadar ileri gitmiştir.

TARİHLER

1922 ABD, Ohio'da doğdu.
1962 *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı yayımladı.
1996 Massachusetts, Cambridge'de öldü.

SÖZLÜK

Aykırı gözlemler: Mevcut paradigmanın içine kolayca oturmayan bilimsel veriler.

***Gestalt* değişimi**: Uyaranda bir değişiklik olmadığı halde, görülen şeyde bir değişiklik –bir ördek-tavşan figürüne bakan kişinin onu bir ördek resmi olarak görme konumundan bir tavşan resmi olarak görme konumuna geçtiğinde olduğu gibi, görsel verileri farklı bir şekilde düzenlemenin sonucu.

Görecilik: Bu görüşe göre nesnel değerler yoktur; değerler daha çok tikel bir topluma ya da gruba göredir. Kuhn çoğu kez görecilikle suçlanır; çünkü teorisi, farklı bilimsel paradigmaların kıyaslanamaz olduklarını, yalnızca bilimsel topluluğun varsayımlarına ve pratiklerine göre betimlenebileceklerini ima ediyor gibi görünmektedir.

Kıyaslanamazlık: İki teori kıyaslanamazsa, birini diğerine karşı ölçmenin nesnel bir yolu yoktur, deyim uygunsa ortak bir ölçü yoktur.

Kopernikçi devrim: Evrenin merkezinde dünyanın değil güneşin bulunduğunu kabul etme – Ptolemaiosçu dünya görüşünü reddetme.

Normal bilim: Pek çok bilim insanın çoğu kez yaptığı iş, yani bilmeceleri yerleşik bir bilimsel paradigma içinde, sonuçları betimlemek için az çok kabul edilen terimler ve yöntemler kullanarak çözmesi hakkında Kuhn'un kullandığı terim.

Paradigma değişimi: Bilimsel bir kriz döneminden sonra, bilim insanları topluluğu yeni bir yöntemler, varsayımlar ve terimler kümesi kullanınca, meydana gelen dramatik devrim için Kuhn'un kullandığı terim.

Ptolemaiosçu sistem: Evrenin merkezinde dünyanın bulunduğu görüşü.

EK OKUMA

Samir Okasha, *Philosophy of Science: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

John Loose, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

32

JOHN RAWLS

ADALET TEORİSİ

Toplum içinde işgal edeceğiniz konumu bilmeseydiniz nasıl bir toplumda yaşamayı tercih ederdiniz? John Rawls'ın *Adalet Teorisi*, makul bir kişinin bu soruya yanıtını kafasında canlandırarak, haktanır ve adil bir toplum kurmanın ilkelerini sunar. İlk kez 1971'de yayımlanan kitap siyaset felsefesini dönüştürdü. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun yerleştirdiği toplum sözleşmesi geleneğini gençleştirdi. Karmaşık ve yer yer oldukça kuru bir kitap olmasına rağmen, XX. yüzyıl siyaset felsefesinin en çok okunan eserlerinden biridir. En ayırıcı yanı, "ilk konum" kavramını kullanıp dürüstlük ve adaletle, toplumsal kurumlarımızda buna nasıl ulaşacağımızla ilgili sonuçlara ulaşmasıdır.

İLK KONUM

Olanaklı en iyi toplumu yönetecek ilkeleri seçmek isteseydiniz, çeşitli biçimlerde kendi sınıfınızdan, mesleğinizden, cinsel yöneliminizden vb yana önyargılı olabilirdiniz. Rawls'ın bu engeli aşma yolu bir düşünce deneyi, kendinizle, tikel arzularınızla ilgili bütün olguların bir cehalet perdesiyle sizden gizlendiği varsayımsal bir durum kurgulamaktır. Bir işinizin olup olmadığını, cinsiyetinizin ne olduğunu, bir ailenizin olup olmadığını, nerede yaşadığınızı, ne kadar zeki olduğunuzu, iyimser, kötümser veya madde bağımlısı olup olmadığınızı dahi bilmediğinizi hayal etmelisiniz. Ama aynı zamanda siyaseti ve ekonomiyi, toplumsal örgütlenmenin temelini ve insan psikolojisinin yasalarını iyi biliyorsunuz. Neredeyse her yaşam tarzı için temel iyilere ihtiyaç olduğunu, belli özgürlüklerin, fırsatların, gelirin ve saygınlığın da bu iyilere dahil olduğunu da biliyorsunuz. Rawls toplumdaki yerinizle ilgili bu cehalet durumuna "ilk konum" diyor.

Bu varsayımsal ilk konum durumunda, toplumun örgütlenmesi için hangi ilkeleri benimsemek rasyonel olurdu? Bu soruyu sormanın amacı, fiili yaşamlarımızın, nasıl bir toplum olması gerektiğine ilişkin değerlendirmemize girme eğiliminde olan uygunsuz bütün özellikleri bertaraf etmektir. Rawls, ilk konum koşul-

larında rasyonel olarak seçilim ilkelerinin adil olma hakkına sahip olacağını ve diğer şeyler eşit olmak koşuluyla, kabul etmemiz gerektiğini varsayar.

Bu süreçten çıkan ilkeler tartışmalı olmaz; çünkü düşünce deneyini etkili bir şekilde gerçekleştirmişsek, katılan bireyler arasında hiçbir fark olmaz. Bunun nedeni, bizi birbirimizden ayıran bütün öğelerin ilk konumda ortadan kaldırılmış olmasıdır. O yüzden ilkeler, rasyonel bireylerin üzerinde anlaştığı ilkeler olur. Bu düşünce deneyini gerçekleştiren Rawls iki temel ilkeye ulaşır: Biri özgürlükle, diğeri iyilerin adil mal bölüşümüyle ilgili. Bu ilkeler, Rawls'ın ulaştığı liberal ve eşitlikçi siyasal sonuçları cisimleştirir.

Toplum sözleşmesi teorisyenlerinden farklı olarak Rawls, hepimiz bu ilkeleri örtük olarak kabul etmeliyiz demiyor; ilk konum düşünce deneyini adil bir toplum düzeninin temel ilkelerini üretmenin bir yolu olarak kullanır ve ince ayarlar yapmak için ilkeleri önceden var olan kurumlarla karşılaştırır. Rawls'a göre, ortaya çıkan toplum düzeni ilkeleri "haktanırlık olarak adalet" adına layıktır; çünkü bunlara tarafsız ve rasyonel bir süreçle ulaşılmıştır. Bu şekilde ortaya çıkan iki ilkeden ilki, özgürlük ilkesidir.

ÖZGÜRLÜK İLKESİ

Özgürlük ilkesine göre, "Her insan, herkes için özgürlüğü amaçlayan benzer bir sistemle uyumlu, en geniş kapsamlı temel özgürlükler sisteminde eşit hakka sahiptir." Başka bir deyişle, bir cehalet perdesinin arkasında seçim yapan rasyonel bir kişi, toplumda temel özgürlükler konusunda herkesin herkesle aynı hakka sahip olması ister. Aksi takdirde kişi, sonunda ayrımcılığın kurbanı olabilir. Örneğin vicdan özgürlüğü, inandırıcı bulduğunuz dinsel ya da laik inançlara sahip olma özgürlüğü, devletin kısma hakkına sahip olmadığı temel bir özgürlüktür. Ancak eylemleriniz başkalarının özgürlüklerini tehdit ettiğinde, devletin müdahalesi haklı olur; çünkü bu noktada özgürlüğünüz, başka herkes için eşit özgürlükle bağdaşmaz. Hoşgörüsüzlerin bile, ötekilerin eşit özgürlüğünü tehlikeye sokma noktasına kadar özgürlük hakları vardır. Bir toplumun her üyesinin hakkı olan çeşitli özgürlükleri garantiye almak için hukukun üstünlüğü zorunludur.

Rawls, ilk konumda herkesin rasyonel tercihi olarak öne sürdüğü ilkelerin *sözlüksel olarak* düzenlenmesini şart koşar. Bunun anlamı şudur: İlkeler, ikinci ilke irdelenmeden önce birinci ilke, üçüncü ilkeye geçmeden önce ikinci ilke yerine getirilecek vd şekilde sıralanır. Buna göre, eşit özgürlük hakkı onun teorisinin

en temel ilkesidir ve her zaman önceliklidir. İlk önce bu ilkenin gerekleri yerine getirilmelidir; bunlar, ikinci ilkenin gereklerinden daha önemlidir. Bu yüzden Rawls'ın kafasında canlandırdığı adil toplum, herkes için eşit özgürlük hakkının yasayla onaylanıp uygulandığı bir toplumdur.

HAKTANIR FIRSAT EŞİTLİĞİ İLKESİ VE FARK İLKESİ

Rawls'ın ikinci ilkesi, yani temel iyilerin adil bölüşümüyle ilgili ilkesi, aslında iki ilkeden oluşur: haktanır fırsat eşitliği ilkesi ve fark ilkesi. Bir bütün olarak bu ikinci ilkenin, diğer verimlilik ilkeleri karşısında sözlüksel önceliği vardır. Yani adalet faydalılıktan daha önemlidir.

Haktanır fırsat eşitliği ilkesine göre, belirli memuriyetler ya da işlerle bağlantılı toplumsal ya da ekonomik eşitsizlikler, ancak bu memuriyetler ya da işler haktanır fırsat eşitliği koşullarında herkese açık olursa var olabilir. Hiç kimse cinsel yönelim ya da ırk gibi ilgisiz gerekçelerle, örneğin en iyi ücretli işlerden dışlanmamalıdır. Rawls'a göre fırsat eşitliği salt ayrımcılık karşıtlığından ibaret değildir. Örneğin yeteneklerini geliştirmeleri için bütün insanlara eğitim olanağı sağlanmasını kapsar.

Fırsat eşitliği ilkesi, Rawls'ın ikinci ilkesinin öteki bölümü –fark ilkesi– karşısında sözlüksel önceliğe sahiptir.

Fark ilkesine göre herhangi bir toplumsal ya da ekonomik eşitsizlik, ancak toplumun en dezavantajlı üyelerine en fazla faydayı getirmesi koşuluyla hoş görülmelidir. Bu, "maksimin" olarak bilinen bir stratejinin uygulanmasıdır. Maksimin, "minimumu maksimum yapma"nın kısaltılmış halidir; en kötü duruma en iyi teklifi veren seçeneği seçmek anlamına gelir. Adil bir toplumda haktanır ücretler örneğini ele alırsak, daha kolay anlaşılabilir. İki durum düşünün. İlkinde pek çok kişi yüksek ücret alıyor, ama nüfusun yüzde onu ancak hayatta kalabilecek kadar kazanabiliyor. İkinci durumda, ortalama yaşam standardı çok düşük olmasına rağmen, nüfusun en yoksul yüzde onunun bile makul bir yaşam standardı vardır. İlk konumda seçim yapan biri için, diyor Rawls, ikinci durum tercih edilebilir; çünkü toplumda herkesin makul bir yaşam standardına ulaşmasını garanti eder: En yoksul olanlar, beş parasız değildi. Ama birinci durumda, oldukça zengin olma şansı var olasına rağmen, ancak hayatta kalmanıza yetecek bir ücret kazanma riski de vardır. Maksimin stratejisini benimsersek en kötü riskleri en aza indiririz ve bu nedenle ikinci durumu seçmeliyiz. Per perişan yoksulluk içinde yaşama riskini göze almaya değmez.

ADALET TEORİSİ HAKKINDA ELEŞTİRİLER

İlk konum

İlk konum kavramına yöneltilen önemli bir eleştiriye göre, bir düşünce deneyinde bile olsa, kim ve ne olduğunuz bilgisinden kurtulmak psikolojik olarak olanaksızdır. Önyargılarınız kaçınılmaz olarak sansürü atlatır. Rawls'ın yaklaşımını eleştirenlerden bazıları, onun ilk konum düşünce deneyiyle yaptığı tek şeyin, daha önce var olan liberal önyargılarını onaylamak ve onlara rasyonel olarak seçilmiş ilkeler havası kazandırmak olduğunu iddia etmiştir. Bildiklerinizden ve bireysel var oluşunuz için önemli olan şeylerden uzak imgeleyebildiğinizi sanmak gerçekçi değildir.

Rawls'ın lehine şu söylenebilir: Bütün bunlar, düşünce deneyini etkili kullanmanın zorluğunu gösterir. Yine de insan psikolojisinin özellikleri nedeniyle birçok bakımdan kusurlu olması olası olsa bile toplumu düzene sokmak ilkelerini üretmek için elimizdeki en iyi aygıt olabilir. Rawls kendi yönteminin yanılmaz olduğunu hiçbir zaman iddia etmedi. Ama önyargılı bazı ilkeleri açıkça başarısız diye bertaraf edebildiği kolayca görülüyor.

Yine de ilk konum, deneye bazı temel varsayımlar gömmüştür. Rawls, insanların yan

yana yaşayabildiği, kendi iyi ve doğru kavrayışının peşinden gidebildiği liberal, hoşgörülü bir toplum görüşü sunan ilkeleri ondan türetir. Düşünce deneyinin kurulma şekli özerkliğe, nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin kendi başımıza karar verme kapasitemize yüksek öncelik verir. Hiyerarşiye, geleneğe ve itaate yüksek önem veren kültürel ya da dinsel geleneklerden gelenler, ilk konum düşünce deneyiyle uğraşmayı gereksiz görebilir; çünkü rasyonel bir ahlaki-aracıya ilişkin liberal ve Kantçı kavrayış doğrultusunda asli bir önyargısı vardır.

Faydacı itiraz

Faydacılar, zorunlu olarak mutluluğu maksimuma çıkarmadığı gerekçesiyle Rawls'ın ilkelerine itiraz edebilir. Faydacılara göre, her koşulda ahlaken doğru eylem maksimum miktarda mutluluk üretmesi en fazla olası olan eylemdir. *Ahlak Teorisi*'ni yazarken Rawls'ın ana amaçlarından biri, bu tür faydacı hesaplamaya tutarlı bir alternatif geliştirmekti. Bir dizi özgürlük hakkını savunmanın ve özellikle fark ilkesini uygulamanın mutluluğu maksimuma çıkarması olası değildir. Eşitsizliklerin tek gerekçesi en yoksulların yararına olmalarıdır demenin doğrudan sonucu şudur: Daha fazla toplam mutluluk üreten birçok toplumsal çözüme olanak vermeyecektir.

Rawls faydacı yaklaşımlara şu yanıtı verir: İlk konumda seçim yaptığınızda toplumda hangi konumu işgal edeceğinizi bilmediğiniz için, rasyonel yaklaşım tatsız bir yaşam sürme riskini ortadan kaldırmaktır. Faydacılık, en azından en basit biçimleriyle, temel insan hak ve özgürlüklerini korumaz; ilk konumda faydacılığı seçmeniz rasyonel olmaz. Rawls'ın yaklaşımı, olası en yüksek toplam mutluluğa ulaşmaktan daha önemli hedefler olabileceğini vurgular.

Riske girmemeye karşı kumar

Maksimin stratejisini kabul etmek, riske girmemenin bir yoludur. En yoksulların toplumda yerleşik eşitsizliklerden yararlanmalarını garanti eder. Yine de birçoğumuz kumar oynamakta fayda görür ve önemli miktarda bir getiri karşılığında biraz rahatsızlığı göze alacaktır. İlk konumda, kötüye doğru gitmem söz konusu olsa bile daha iyiye ulaşmamın olası olduğu bir toplumu seçmek neden rasyonel olmasın? Bir kumarbaza böyle bir seçim, fark ilkesinin uygulanmasından doğan sınırlı eşitsizlikler garantisine tercih edilebilir gibi görünebilir.

Rawls, kumarbazın stratejisinin çok riskli olduğunu söyleyerek yanıt verir; ama kumarbaz da, Rawls'ın yaklaşımının gereğinden fazla muhafazakâr olduğunu düşünecektir.

Özgürlükçü itiraz

Robert Nozick (1938–) gibi özgürlükçü felsefeciler, devletin bazı temel hakları korumanın ötesinde toplumsal kurumların denetimine fazla karışmaması gerektiğini savunmuştur. Nozick, yalnızca minimal bir devletin, bireyleri hırsızlara karşı koruyup sözleşmeleri uygulatan bir devletin meşru olduğunu, bundan daha geniş bir faaliyetin bazı insanların mecbur edilmeme hakkını ihlal edeceğini öne sürer. Oysa Rawls'ın adil toplumu, örneğin servet dağılımını düzeltecek şekilde emlak vergisi koyar.

Burada Nozick, mecbur edilmeme hakkının çeşitli türden eşitlik haklarından daha önemli olduğunu ve mülkiyet hakkı gibi hakların diğer hususlardan üstün olduğunu varsayar. Rawls farklı varsayımlarda bulunur; kendi ilkelerinin, özellikle eşit özgürlük hakkı ilkesinin adil bir toplumun temeli olduğunu düşünür. Bunlar, siyaset felsefesinin iki karşıt ve bağdaşmaz yaklaşımdır.

TARİHLER

1921	John Rawls doğdu.
1971	*Adalet Teorisi*'ni yayımladı
1993	Adalete dair teorisini daha da geliştirdiği *Siyasal Liberalizm*'i yayımladı.
2002	Massachusetts'te, Lexington'da öldü.

SÖZLÜK

Cehalet perdesi: Rawls'ın düşünce deneyinde istediğimiz toplum türünü seçtiğimiz zaman o toplumdaki konumumuzun ne olacağını bilmeyiz: Bir perdeyle gizleme imgesini kullanır.

Fark ilkesi: Herhangi bir toplumsal ya da ekonomik eşitsizliğin, ancak toplumun en dezavantajlı üyelerine en fazla yararı getirmesi koşuluyla hoşgörülmesi gerektiği ilkesi.

Faydacılık: Her koşulda ahlaken doğru eylemin, maksimum miktarda mutluluk üretmesi en fazla olası olan eylem olduğunu öne süren görüş.

İlk konum: Rawls'ın düşünce deneyinin başlangıç noktası olan, toplumdaki yerinizle ilgili bilgisizlik durumu.

Maksimin ilkesi: "Minimumu maksimum yapma"nın kısaltılmış halidir; en kötü duruma en iyi teklifi veren seçeneği seçmek anlamına gelir.

Özgürlükçülük: Liberalizmin her şeyden çok özgür seçime önem veren biçimi. Özgürlükçüler, siyasal kurumların özgür seçime koyduğu kısıtlamalara karşıdır ve yalnızca zor kullanımına ve hırsızlığa karşı koruyan minimal bir devleti savunurlar.

Temel iyiler: Makul bir yaşam için temel gereksinmeler, yiyecek ve barınmanın yanı sıra çeşitli özgürlükleri, fırsatları ve saygınlığı da kapsar.

EK OKUMA

Chandran Kukathas ve Philip Petit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Cambridge: Polity, 1990): Rawls'ın eserine berrak bir giriştir; *Adalet Teorisi*'nden sonraki bazı yayımlarına ilişkin bir değerlendirme de içerir.

Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice* (Oxford: Blackwell, 1975): Bazıları oldukça zor makalelerden oluşan kapsamlı bir derlemesidir.

John Rawls, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, *Siyasal Liberalizm* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

Ben Rogers, "Behind the Veil: John Rawls and the Revival of Liberalism" başlıklı makalesinde John Rawls'ın yaşamının öne çıkan özelliklerini özetler ve felsefesine ilişkin genel bir değerlendirme sunar. (*Lingua Franca*, Temmuz/Ağustos 1999 içinde, s. 57-64).

DİZİN

acımasızlık 75, 81, 90
açık toplum 429, 433
adalet 19, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 38, 64, 117, 248, 291, 464, 466, 468
adil toplum 468, 473
Agathokles 75, 76, 77
ahlak/ahlaklılık 19, 22, 36, 38, 43, 46, 47, 48, 56, 57, 70, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 117, 135, 136, 143, 144, 145, 181, 213, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 267, 274, 275, 280, 283, 289, 290, 292, 293, 314, 318, 322, 324, 325, 327, 328, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 342, 343, 344, 353, 371, 378, 382, 386, 389, 390, 400, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 420, 423, 471, 474
ahlakdışılık 77, 78, 81
ahlaksızlık 76, 79, 81, 236, 237, 275, 425
aile benzerliği 388, 441, 442, 450
akıllı tasarım 196
akrasia 51, 52, 58, 59
alametifarika argümanı 103, 109, 110, 112
algı 19, 31, 104, 106, 112, 145, 146, 147, 154, 158, 175, 179, 188, 217, 218, 222, 223, 224, 227, 254, 257, 261, 263, 264, 353, 459
altın orta 48, 57, 58
amaçlar krallığı 235, 240
Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi 160
ampirik önermeler 363
ampirizm 102, 112, 114, 141, 157
analitik apriori 220
analitik önermeler 219, 220, 221, 226
anti-feminizm 329

aposteriori 193, 220, 226
apriori 104, 112, 200, 202, 220, 221, 223, 226, 351, 355, 359
araçsal değer 276, 385
aristokrasi 211, 212, 215
Aristoteles 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 67, 142, 236, 295, 381, 413
asli değer 276
aşkınlık 400, 401, 408
ateizm 138, 170, 201, 202
Augustinus (Aziz) 381, 439, 440
aydınlanma 94, 303, 381
Ayer, A.J. 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 374, 375, 376, 377, 378, 379

bağdaşırcılık 181, 188
bellek 107, 150, 151, 155, 156, 157
Bentham, Jeremy 283, 284, 285
benzerlik 178, 195, 388, 440, 441, 442, 450
Berkeley, George 142, 154, 155, 226, 347, 357
Berlin, Isaiah 78, 82, 281, 310
bilinçdışı 144, 259, 325, 327, 401, 402, 405
birincil nitelikler 146, 147, 148, 154, 157, 158
bitişiklik 178, 188
Boethius, Anicius 62, 63, 64, 66, 67, 69
Borgia, Cesare 74, 75, 76
Boyle, Robert 146, 158
Budist 260
bulantı 411, 415, 417, 418, 419, 425
Burke, Edmund 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252

cehalet perdesi 465, 467, 474
ceza 151, 163, 165, 167, 291
Chomsky, Noam 153
Cicero 190
Cobbett, William 243
cogito 100, 101, 103, 108, 110, 112
Collingwood, R.G. 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391
cüce sorunu 155, 186

çilecilik 261, 263, 345
çoğunluğun tiranlığı 268
çoktanrıcılık 203

Darwin, Charles 197, 457
deizm 251
Demea 190, 191, 192, 194, 200
demokrasi 32, 38, 211, 212, 215, 245, 429
deontolojik etik teori 240

Descartes, René 88, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 128, 134, 135, 347, 357, 443, 445
destekçiler 23, 26, 27, 28, 38
determinizm 68, 315
dil edinme aygıtı 154
dil oyunları 440, 450
dingincilik 425
doğa durumu 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 130, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171
doğal din 191, 192, 203
doğal haklar 121, 168, 248, 249
doğal yasalar 118, 181
doğa yasaları 119, 129, 163, 164, 166, 167, 170, 171
doğrulama ilkesi 360, 361, 362, 363, 364, 371, 375, 376, 377, 378
doğrulanabilirlik 363, 364, 365, 369, 370, 372, 374, 375, 377, 378
doğruluk 271, 272, 363, 371, 444, 461
doğuştancılık 141, 158
duyguculuk 373, 378
duyum 146, 352, 354, 359, 380, 444, 445, 446
duyu verileri 255, 352, 354, 359
düalizm 101, 113
düşünce deneyi 98, 99, 117, 127, 130, 150, 162, 465, 466, 470, 471, 474

egoizm 59, 289, 293
Engels, Friedrich 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319
ennui 260, 263
epistemoloji 95, 113, 142, 158, 348, 359
erdem 46, 47, 48, 53, 56, 59, 66, 82, 287, 400
Eremita, Victor 296, 300, 306
ergon 45, 59
estetik yaklaşım 297, 298, 299, 300, 301, 303, 307
etik 41, 44, 55, 60, 133, 241, 295, 303, 306, 325, 329, 348, 371, 373, 374, 400, 420
etik yaklaşım 285, 297, 302, 304, 307
etik yargılar 372, 373
etkileşimcilik 101, 113
eudaimonía 41, 42, 43, 44, 45, 52, 55, 56, 59
Eukleides 131
evrenselleştirilebilirlik 237, 240, 418, 423
evrim 197, 457

fark ilkesi 468, 469, 471, 472, 474
faydacılık 268, 275, 280, 284, 287, 289, 291, 293, 294, 472
felsefi kuşku 113, 173, 188, 224, 351
fenomenler dünyası 221, 255
Feuerbach, Ludwig 310
fırsat eşitliği 468, 469
Filmer, Robert 161
filozof krallar 38
Foucault, Michel 322
Fransız devrimi 242, 245, 246, 248, 250
Freud, Sigmund 321, 322, 327, 328, 339, 401, 402, 406

gaddarlık 74, 339, 341, 389
genç Hegelciler 309
genel irade 206, 208, 209, 210, 214, 215
genetik safsata 341, 342
Gestalt değişimi 459, 462
görecilik 461, 462
görü 36, 222, 223, 227, 292
görüngübilim 393, 394, 397, 408
göstererek tanımlama 439, 440, 444, 450
güç istenci 324, 325, 327, 331
Gyges yüzüğü 21

haktanırlık 464, 466, 468, 469
hedonizm 293, 307
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 13, 309, 310, 381, 427, 429, 431, 432, 433, 434
Hermippus 191
Herschel, William 458, 459
hınç 337, 345
Hıristiyanlık 137
hiçlik 395
Hinduizm 260
Hitler, Adolf 199, 424, 425, 427
Hobbes, Thomas 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 162, 163, 170, 206, 250, 464
hukukun üstünlüğü 467
Hume, David 91, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 197, 201, 202, 204, 216, 219, 220, 348, 355, 358, 361, 368, 369, 381, 445
hümanizm 411, 413, 414, 425

İbrahim, Hz. 419
içgüdüsel inançlar 353
idea(lar) 38, 103, 104, 106, 109, 110, 111, 112, 113,

136, 145, 146, 147, 148, 152, 154, 155, 157, 158, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 186, 187, 188, 219, 257, 263, 264
ideoloji 314, 317, 319
ikincil nitelikler 146, 147, 148, 154, 157, 158
ilgisizlik 263
ilk konum 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472
ilk neden argümanı 192, 200, 202
inancılık 203
insanbiçimcilik 196, 203
insan doğası 54, 56, 72, 124, 127, 182, 309, 318, 412, 413, 422
İsa, Hz. 191, 232
isteme olarak dünya 253, 254, 255, 258, 260, 264
işbölümü 312, 313, 316, 319
işçiler 23, 25, 26, 28, 431
iyi niyet 229, 230
izlenimler 175, 176, 177, 186, 188

kadınlar 25, 329, 365
Kant, Immanuel 85, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 254, 255, 263, 325, 327, 348, 355, 358, 418
kapitalizm 310, 432
kara vicdan 339, 345
Kartezyen Kuşku 99, 108
kategoriler 223, 224, 227, 255
kendinde-şey 221, 222, 223, 227, 253, 255, 258, 259, 262, 264
kendinde varlık 394, 398, 399, 401, 409
kendini aldatma 277, 302, 396, 397, 399, 409, 417
kendisi için varlık 394, 398, 399, 403, 409
kıyaslanamazlık 59, 462
Kierkegaard, Søren 295, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 331
kişisel özdeşlik 148, 150, 158
Kleanthes 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 200
konuşma özgürlüğü 270, 271, 276, 277, 278
Kopernik 217, 457
Kopernikçi devrim 217, 457, 462
koşulsuz buyruk 233, 234, 239, 240
kozmolojik argüman 104, 113, 200, 202, 203
kötü cin 98, 99, 100
kötü inanç 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 407, 408, 409, 417, 418

kötülük 32, 56, 64, 198, 372
kralların ilahi hakkı 122, 129, 172, 213
Kuhn, Thomas 452, 453, 454, 455, 458, 459, 460, 461, 462, 463
Kundera, Milan 322
kural faydacılığı 292, 293
kuşkuculuk 85, 86, 88, 92, 93, 108, 113, 188, 201, 351, 359

Leibniz, G.W. 142, 154, 357
Locke, John 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 186, 188, 206, 250, 351, 445, 464

Machiavelli, Niccolò 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82
mağara 17, 18, 30, 40, 62, 66, 334
maksim 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 469, 472
maksimin ilkesi 474
Mann, Thomas 322
mantıksal pozitivizm 361, 378
Marcel, Gabriel 412, 413
Marksizm 422
Marx, Karl 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 327, 427, 429, 432, 433
matematik 44, 185, 221, 247, 370, 377
materyalizm 311, 312
maya perdesi 260, 262, 264
mazoşizm 404
medeni yasalar 126, 129
Medici ailesi 71
metafizik 37, 60, 133, 218, 221, 225, 259, 261, 262, 314, 349, 359, 365, 367, 374, 375, 376, 377, 416
metaller efsanesi 25, 36
Mill, John Stuart 230, 236, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 329, 330
monarşi 121, 127, 161, 211, 213, 215, 242, 245, 247, 248, 250, 251
monizm 111, 113, 133, 140
Montaigne, Michel Eyquem de 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93
Mozart, Wolfgang Amadeus 301, 389
mucizeler 182, 184, 185, 191, 203, 251
Muhafızlar 23-25, 33, 38

mutluluk 41, 44, 46, 59, 63, 67, 139, 160, 192, 260, 266, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 316, 471, 474
mülkiyet 117, 164, 165, 167, 168, 171, 207, 311, 313, 314, 473
müzik 42, 54, 61, 186, 258, 259, 385

Naziler 322, 344, 390, 411
nedensellik 255
neden ve sonuç 135, 178, 179, 180, 217, 218
Nietzsche, Friedrich 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 357, 416
normal bilim 453, 454, 455, 456, 457, 462
Nozick, Robert 473
numenler 221, 226, 227, 263

olgusallık 400, 401, 409
oligarşi 32, 38
Olsen, Regine 304
ontolojik argüman 103, 104, 109, 110, 113
Orco, Remirro de 74-76

ödeve dayalı etik teori 240
ölüm 48, 85, 87, 89, 118, 365, 405
ördek-tavşan 446, 450, 459, 462
öteki 403, 404
özcülük 388, 450
özel dil argümanı 442, 443, 445
özerklik (otonomi) 235, 240, 471
özgecilik 56, 293, 338, 345
özgür irade 64, 65, 68, 137, 138, 139, 181, 188, 315, 396, 397, 407, 422
özgürlükçülük 474
özgürlük ilkesi 267, 281, 466, 467
öznelcilik 331, 423

Paine, Thomas 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252
Pamphilus 191
panteizm 133, 134, 140
paradigma değişimi 453, 457, 458, 459, 463
parçacık hipotezi 146, 158
paternalizm 266, 280
perspektivizm 326, 331
Philon 190-199, 201
phrónimos 49, 57
Platon 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 52, 58, 62, 64, 66, 68, 127, 190, 257, 263, 323, 357, 381, 427, 429, 430, 431, 433

Popper, Karl 39, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 451, 454
proletarya 314, 319
Pyrrhon 87, 93

Quine, W. V. O. 376

rasyonalizm 102, 114, 140, 141, 158, 351, 359
rasyonel faaliyet 46, 53, 54, 66
Rawls, John 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475
realizm 148
Reid, Thomas 155, 156, 157
rıza 161, 166, 167, 168, 169, 247
Rousseau, Jean Jacques 77, 189, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 464
Russell, Bertrand 91, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359
rüyalar 98, 107, 402

sadizm 301, 404, 423
sansür 33, 37, 127, 213, 268, 270, 273, 278, 401, 402, 431, 470
Sartre, Jean Paul 11, 54, 138, 303, 322, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426
savuncasız bilinç 409
Schopenhauer, Arthur 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 432
sentetik aposteriori 220
sentetik apriori 219, 220
Sidgwick, Henry 288
Sokrates 19, 20, 21, 30, 37, 87, 190
sonuççuluk 230, 241
soybilim 335, 345
soybilimsel yöntem 335, 342
soylu yalan 26, 36, 37
sözünü tutma 71, 72, 79, 234, 237
Sparta 32
Spinoza, Baruch 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 325, 358
stoacılık 63, 68, 86, 88

tarihsel materyalizm 309, 311, 315, 319
tarihsicilik 431, 432, 434
tasarım argümanı 182, 183, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204

tasarım olarak dünya 254, 255, 258, 262, 264
Taylor, Harriet 266
tektanrıcılık 196, 203
temel iyiler 465, 468, 474
terkedilmişlik 416
timokrasi 32, 38
tiranlık 32, 38, 248
totalitarizm 427, 429, 430, 432, 433, 434
totoloji 370, 371, 376, 378
transendental dedüksiyon 224, 225, 227
tutkular 68, 135, 136
tutsak ikilemi 122, 130
tümdengelim 186
tümevarım 180, 188, 355, 356, 368, 369, 379, 454

umutsuzluk 392, 411, 415, 419, 426
utanç 56, 403, 404
uygar toplum 166, 168, 172
uzay 222, 223, 227, 255, 355, 364, 376, 452

varoluşçuluk 392, 409, 411, 412, 414, 415, 426
varoluşsal psikanaliz 406
vicdan 127, 209, 339, 343, 371, 389, 467
virtù 73, 74, 75, 76, 82
Viyana Çevresi 361

Wilhelm (Yargıç) 296, 301, 303, 304, 307
Wittgenstein, Ludwig 357, 388, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 459

yabancılaşma 312, 315, 319
Yahudi düşmanlığı 344, 424
yanlışlamacılık 428, 434
yasa koyucu 210, 215, 247, 418
Yeni-Platonculuk 62, 68
yüce 246, 257, 258, 264

zaman 222, 223, 227, 255
Zarar İlkesi 267, 269, 274, 275, 280
zihin 35, 44, 59, 89, 98, 101, 111, 112, 113, 134, 137, 139, 154, 155, 157, 174, 175, 186, 266, 283, 311, 321, 331, 351, 352, 359, 383, 402, 445, 447

NIGEL WARBURTON

KLASİKLERLE FELSEFE

Warburton bu sefer büyük düşünürlerin artık klasikleşmiş kitaplarını işlediği yeni eserine Platon'un *Devlet*'i ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'e uygun bir girişle başlıyor. Bu filozofların temel düşüncelerini kuşbakışı verdikten sonra onlara yönelik temel eleştirileri sıralıyor. Ardından kitap okurun sıkılmasına olanak tanımadan adil ve seri bir hızla ilerliyor. Platon'un *Devlet*'inden Rawls'un *Adalet Teorisi*'ne 32 felsefe klasiğini hepimiz için ulaşılabilir kılıyor. Her bölümün sonunda verilen okuma listeleri ve kitabın sonunda verilen sözlükçe ise isteyen okura yeni kapılar açıyor.

"Batı felsefesinin klasik kitaplarına ilişkin kıvrak ve canlandırıcı bir tur."

"Meydan okuma, tarihsel olarak derin bilgilerle bulanma eğiliminde olan fikirlerin kalıcı bir tazelikle okura aktarılmasıysa, Warburton bunu hayran olunası bir yetenekle yapıyor."
–Roger Scruton, *The Times*







ALFA
www.alfakitap.com
/alfakitap
/alfakitap
/alfakitap

ALFA FELSEFE
ISBN 978-605-171-351-9