Hakikat ve hakikatlilik

Bernard Williams

SOYKÜTÜK ÜZERİNE BİR İNCELEME



İngilizceden çeviren: Ertürk Demirel

AYRINTI

HAKİKAT VE HAKİKATLİLİK • Bernard Williams

BERNARD WILLIAMS

Çağının en önemli felsefecilerinden biri olarak kabul edilen Bernard Williams, 1929'da Essex'te dünyaya geldi. Oxford Üniversitesi'nden 1951 yılında mezun oldu. Çalışmalarıyla ahlâk felsefesi alanına yeni bir soluk getiren; kimlik, eşitlik, ahlâk ve ayrıca Wittgenstein, Nietzsche, Descartes, Aristoteles ve Platon gibi filozofların yorumlanmasıyla ilgili tartışmalara önemli katkılarda bulunan Williams 2003 yılında yaşama veda etti. *The Times* gazetesi onu "zamanının ahlâk felsefesi alanında çalışan en parlak ve en önemli felsefecisi" olarak nitelemişti.

Oxford, Londra, Cambridge ve California üniversitelerinde ders veren Williams, 1979-87 yılları arasında Cambridge, King's College'da dekan olarak görev yaptı. Etiğin kültür ve tarihle birbirinden ayrılamayacak biçimde iç içe geçtiğini savunan yazarın etkili yapıtı *Ethics and the Limits of Philosophy*'de (1985) ele aldığı konulardan biri de buydu.

Williams ahlâk felsefesi alanındaki çalışmaları temellerine; tarihe ve kültüre, siyaset ve psikolojiye, özellikle de Greklere geri döndürme çabasıyla uluslararası düzeyde ün kazandı. "Hümanist ruh taşıyan bir analitik felsefeci" olarak tanımlanan Williams, kendisini birbiriyle iletişim kurması giderek güçleşen alanlardan fikirleri bir araya getiren bir sentezci olarak görüyordu.

Sosyal yaşamda da aktif olan Williams eğitim, pornografi ve sansür, kumar, uyuşturucu bağımlılığı ve diğer toplumsal konularda araştırmalar yapan çeşitli kraliyet komisyonlarıyla, hükümet komitelerinin üyesiydi. Ayrıca akademik hayatta kadınlara büyük ölçüde destek vermesiyle tanınırdı. Amerikalı felsefeci Martha Nussbaum onun için "Kendi kuşağından güçlü bir erkek feminist olmaya ne kadar yakın olabilirse o kadar yakın" demişti.

Hayatı boyunca solcu olarak kalan Williams, İşçi Partisi'nin yeniden iktidara gelişiyle 1999'da şövalyelik unvanını aldı.

Başlıca eserleri: *Morality: An Introduction to Ethics* (1972), *Problems of the Self* (1973), *Utilitarianism: For and Against* (1973; J. J. C. Smart ile birlikte), *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (1978), *Moral Luck* (1981), *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), *Shame and Necessity* (1993), *Making Sense of Humanity* (1995), *The Great Philosophers* (1998), *The Sense of the Past: Essays on the History of Philosophy* (2005), *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (2005), *Philosophy as a Humanistic Discipline* (2005).

Ayrıntı: 506
İnceleme dizisi: 221

Hakikat ve Hakikatlilik
Soykütük Üzerine Bir İnceleme
Bernard Williams

İngilizceden çeviren
Ertürk Demirel

Yayıma hazırlayan
Fırat Özgül

Kitabın özgün adı
Truth and Truthfulness

Princeton University Press/2002
basımından çevrilmiştir.

© Princeton University Press/2002 & Akcalı Ajans

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Asuman Ercan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Asaf Taneri

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2006*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-511-3

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Bernard Williams

Hakikat ve Hakikatlilik

Soykütük Üzerine Bir İnceleme

AYRINTI

Rebecca, Jacob, Jonathan ve Sam için

Dilbilgisini, mantığı savunan kişilere daima saygı duymuşumdur. Aradan elli yıl geçtikten sonra, ne büyük tehlikeleri önledikleri anlaşılır.*

Kayıp Zamanın İzinde, Proust (*M. de Charlus*)

Tarihsel duyarlılık yoksunluğu tüm filozofların ırsi kusurudur... Bu yüzden, bundan böyle *tarih felsefeciliğine* ve onunla birlikte alçakgönüllülük erdemine ihtiyaç olacaktır.**

İnsanca, Pek İnsanca, Nietzsche

---

* J'ai toujours honoré ceux qui défendent la grammaire ou la logique. On se rend comple cinquante ans après qu'ils ont conjuré de grands périls. (*A la recherche du temps perdu*, Pléiade edition, Paris, Gallimard, 1989) 4:376-77, *Le temps retrouvé*'den [*Kayıp Zamanın İzinde – Yakalanan Zaman*, çev.: Roza Hakmen, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 108].

** Mangel an historicshem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen ... Demnach ist das *historischem Philosophieren* von jetzl ab nötig und mit ihm die Tugend der Bescheidung. (*Menschliches, Allzumenschliches*, I. 2) [*İnsanca, Pek İnsanca*, 1. cilt, çev.: Cemal Atila, Say Yayınları, 2003, s. 24].

KISALTMALAR

DK H. Diels ve W. Kranz, *Die Fragmente der Versokratiker*, 6. baskı, 3 cilt, (Berlin: Weidmann, 1951-1952).

FGH F. Jacoby ve diğerleri, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden: Brill, 1950-1963).

M-W R. Merkelbach ve M. L. West, *Fragmenta Hesiodea* (Oxford: Clarendon Press, 1967)

PWK Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Münih ve Stuttgart: A. Druckenmüller, 1957-1990).

İçindekiler

I. MESELE 13
A. Hakikatlilik ve hakikat 13
B. Yetke 21
C. Nietzsche 27

II. SOYKÜTÜK 35
A. Gerçek ve kurgusal 35
B. Doğalcılık 38
C. Doğa hali yontmataş çağı değildir 43
D. Kurgunun ne faydası olabilir? 47
E. Utanç verici kökenler 53
F. Hakikatliliğin soykütüğü 56

III. DOĞA HALİ: GENEL BİR GİRİŞ 60
A. İşbölümü 60
B. Açık hakikatler 65
C. Zaman, mekân ve belirlenimsizlik 74
D. Değer: Şu ana değin anlatılan hikâye 79

IV. HAKİKAT, İDDİA ve İNANÇ 85
A. Hakikatin ta kendisi 85
B. İddia ve hakikat 90
C. İddialar ve bilgi 102
D. İnançlar ve hakikat 105

V. SAMİMİYET: YALAN SÖYLEMEK ve
ÖTEKİ KANDIRMA BİÇİMLERİ 112
A. Değer: İçsel bir bağlantı mı? 112
B. Güven 117
C. Sözün güvenilirliği 124
D. Samimiyet eğilimleri 127
E. İddiayı fetişleştirmek 133
F. Hakikati hak etmek 144

VI. DOĞRULUK: BİR GERÇEKLİK HİSSİ 159
A. Doğruluğun gelişimi 159
B. Yöntemler ve engeller 163
C. Gerçekçilik ve fantezi 174
D. Hakikatlilik ve özgürlük 180

VII. MİNOS'UN SORUNU NEYDİ? 190
A. Giriş 190
B. Thukyides 193
C. "Efsanevi zamanlar" 197
D. Geçmiş ve hakikat 206

VIII. SAMİMİYETTEN İÇTENLİĞE 219
A. Müphem bir icat 219
B. Rousseau 221
C. Diderot ve Rameau'nun Yeğeni 235
D. Zihni istikrarlılaştırmak 242
E. İçtenlik ve öteki insanlar 251

IX. HAKİKATLİLİK, LİBERALİZM ve ELEŞTİRİ 259
A. Hakikatlilik ve siyaset 259
B. Demokrasi ve özgürlük 263
C. Fikir pazarı 267
D. Eleştiri 274
E. Eleştirel kuram sınaması 280

X. ANLAMLANDIRMAK 289
A. Anlatılar 289
B. Yapılar ve açıklamalar 299
C. Dinleyici kitlesi 309
D. İhtiyaçlar 318

— Sonnot / Hakikat sözcük dağarcığı: Bir örnek 331
— Kaynakça 339
— Dizin 348

TEŞEKKÜR

Bu kitabı yazmama yardım eden pek çok kişi arasında özellikle kitap hakkında yorumlarda bulunan aşağıdaki kişilere teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum: John Burrow, Donald Davidson, Ronald Dworkin, Raymond Geuss, Stephen Greenblatt, Ariela Lazar, Jonathan Lear, Adrian Moore, Richard Moran, Alexander Nehamas, Derek Parfit, Christopher Peacocke, Robert Post, T.M. Scanlon, Samuel Scheffler, Barry Stroud, David Wiggins ve Particia Williams.

Araştırmadaki yardımları için Casey Perin ve Kirstie Laird'e minnettarım.

Bu malzemenin üzerinde çalıştığım ve bir kısmını sunduğum süre boyunca pek çok kurumda zaman geçirme fırsatı buldum. Özellikle de (tıpkı diğer âlimler gibi) Wissenchaftskolleg zu Berlin'in sıradışı misafirperverliği ve o zamanlardaki rektörü Wolf Lepenies'in işbirliğine ve fakülte üyelerinin benim 1996-97'de hazırladığım kendime özgü ders programı konusunda yardımlarına minnettarım. 1992 yılında Princeton'daki Eleştiri konulu Christian Gauss Semineri'nin verme fırsatı; 1994'te University of Michigan'daki Institute of Humanities'in ziyaretçisi olarak geçirdiğim dönem; Syracuse University'de, Beşeri Bilimler Fakültesi'nde, Jeannette K. Watson Profesörü olarak geçirdiğim dönem ve ayrıca 1994'teki dönem için de; 1998'de Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Leuven'de Cardinal Mercier Prefosörü olarak geçirdiğim dönem ve 1997'deki Institut für die Wisssenchaften vom Menschen'e yaptığım ziyaret için de minnettarım.

1993'te Colombia University'de Woodbridge derslerini ve Trinity College'da Clark derslerini, 1995'te University of Chicago'da Sara H. Schaffner derslerini ve 1996'da Munih'teki Carl Freidrich von Siemens Foundation'da Werner Heisenberg derslerini verme teklifleri için minnettarım. Bu malzemenin bir kısmını ayrıca Oxford, Berkeley ve Göttingen'de, Londra'da, Southern Association for ancient Philosophy'de ve Cambridge'deki "B" Club'taki ders veya seminerlerde sundum. Bu sunuşlardaki tartışmalara katılanlara borçluyum.

Bahsettiğim sunuşlardan bazıları malzeme olarak bu kitapla örtüşen yazılarda yayımlanmıştır. Bunların arasında en önemlisi Viyana'da IWM'de verdiğim derslerden oluşan kitaptır: Joachim Schulte tarafından çevrilen *Der Wert der Wahrheit*, (Viyana: Passagen Verlag, 1998). İngilizce baskısı olmayan bu kitap 1., 3. ve 6. bölümlerin kısımlarıyla, 9. bölümün önemli bir kısmının önceki çeşitlemelerini içerir. 7. bölüm hafif farklı bir çeşitlemeyle, "Did Thukyides Invent the Historical Time?" ["Tarihsel Zamanı Thukyides mi İcat Etti?"] başlığı altında Wissenschaftskolleg zu Berlin'in *Jahrbuch*'unda ve *Representations* 19'da (2001) çıkmıştır. 8. bölümdeki malzemenin bir kısmı *Geography of Identity*, ed. Patricia Yaeger (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996) içinde "The Politics of Trust" ["Güven Siyaseti"] içinde çıkmıştır. Münih'te verilen Heisenberg derslerinin başka bir çeşitlemesi de 1996'da Oxford'da düzenlenen bir konferansta sunulmuştur ve 2. bölüme benzer.; Harcourt (2000) içinde "Naturalism and Geneaology" ["Doğalcılık ve Soykütük"] adı altında yayımlanmıştır. Bu kitabı çeşitli ölçülerde öncelleyen diğer yazılar ise şunlardır: "Les vertus de la vérité," çev. Catherine Audard, *Le respect* içinde, ed. Catherine Audard (Paris: Editions Autrement, 1993); "Truth, Politics and Self-Deception," ["Hakikat, Siyaset ve Kendini Aldatma"], *Social Research* 63 (1996) ve benim Nietzche'nin Josefine Nauchkhoff tarafından çevirilen *Şen Bilim* için yazdığım önsöz (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

I
Mesele

A. HAKİKATLİLİK VE HAKİKAT

Modern düşünce ve kültürde iki düşünce akımı çok etkilidir. Bir yanda hakikatliliğe olan derin bir bağlılık, ya da, her halükârda, yaygın bir kuşkuculuk, aldatılmaya karşı tetikte durma, arkasında yatan asıl yapı ve güdüleri görebilecek şekilde görünüşün içyüzüne bakma hevesi vardır. Siyasetten hep aşina olduğumuz bu akım, tarihsel kavrayışa, toplum bilimlerine, hatta doğa bilimlerindeki keşif ve araştırmaların yorumlarına kadar uzanır.

Ancak, bu hakikatlilik talebinin, veya (o kadar da kesin olmayan bir dille söylersek) aldatılmaya karşı bu refleksin yanı sıra, bir de bizzat hakikat hakkında eşit ölçüde yaygın bir kuşku vardır: öy-

le bir şey var mı; varsa, göreli, yahut öznel, ya da o tür bir şeyden fazlası olabilir mi; nihayetinde, faaliyetlerimizi sürdürürken veya açıklarken, hakikat için kafamızı yormalı mıyız? Bu ikisi, yani hakikatliliğe adanmışlık ve hakikat fikrine karşı bu kuşkuculuk, birbiriyle bağlantılıdır. Hakikatlilik arzusu, ortada güvenilir veya koşulsuzca dile getirilebilecek bir hakikat olduğu güvencesini zayıflatan bir eleştiri sürecini harekete geçirir. Kuşku, örneğin, tarih üzerinde yoğunlaşır. Geçmiş hakkındaki hakikati söylermiş gibi sunulan açıklamaların sıklıkla yanlı, ideolojik veya kendi amacına hizmet eden açıklamalar olduğu ortaya çıkar. Ama bu çarpıtmaların yerine "hakikat"i koyma çabaları da yine aynı türden itirazlarla karşılaşabilir ve o zaman insanın aklına şu sorular gelir: Hiçbir tarihsel izah, basitçe, hakikati anlatmayı hedefleyemez mi; nesnel hakikat, yahut kısaca hakikat, dürüstçe (ya da daha doğal bir dille söylersek, hakikaten) geçmiş üzerine araştırmalarımızın hedefi olarak ele alınamaz mı? Tıpatıp aynı olmasa da, benzer savlar, öteki alanlarda da kendine yer bulur. Ama eğer araştırmalarımızın hedefi hakikat olamazsa, o zaman öyleymiş gibi yapmayı bırakmak ve bunu kabul etmek kesinlikle daha dürüstçe veya daha hakikatli olur... ve o zaman hakikat fikri olmadan da durumumuzu tanımlayabilir, örneğin bir retorik savaşına girdiğimizi söyleyebiliriz.

Hakikatlilik talebinin nasıl olup da hakikatin reddiyle yan yana ilerlediğini anlayabiliriz. Ancak bu, onların mutlu mesut bir arada olabilecekleri veya bu durumun istikrarlı olduğu anlamına gelmez. Hakikatin varlığına aslında inanmıyorsanız, hakikatlilik tutkusu ne tutkusudur ki? Yahut, şöyle de diyebiliriz, hakikatliliği ararken güya neye hakikatli kalıyorsunuz ki? Bu soyut bir sıkıntı veya salt bir paradoks değildir. Bunun gerçek hayattaki siyaset üzerinde sonuçları vardır ve düşünsel faaliyetlerimizin, özellikle de beşeri bilimlerde paramparça olması tehlikesinin işaretlerini verir.

Hakikatlilik arayışıyla, ortada (aslında) bulunacak bir hakikat olup olmadığı kuşkusu arasındaki gerilim önemli bir sıkıntıyla maluldür, ki bu da belli bir hakikat biçimine, örneğin benim bahsettiğim örneğe, yani tarihsel hakikate yapılan saldırının bizzat birtakım iddialara veya bizatihi kabul edilmesi gereken öteki iddialara daya-

nıyor olmasıdır.[1] Aslında tarih örneğine bakarsak, bu öteki iddialar da *aynı türden* iddialar olacaktır. Tüm tarihsel açıklamalar ideolojik kurmalardır (ki bu da aslında tarihi hiçbir hakikat olmadığı fikrinin bir çeşitlemesidir) diyenler, bizatihi tarihsel hakikat iddiasında bulunması gereken belli bir hikâyeyi temel alırlar. Bunlar, sözde "nesnel" tarihçilerin hikâyelerini yanlı bir şekilde belli bir bakış açısından anlattığını gösterirler; örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nin çeşitli tarihlerini kurarken işe karışmış olan önyargıları betimlerler.[2] Böyle bir açıklamanın, tarihin belli bir parçası olarak hakikate uygun olması pekâlâ da mümkündür, ama salt Amerika'nın geçmiş tarihçilerinin maskesini düşürmek değil, bize nihayetinde tarihsel bir hakikat olmadığını söylemek isteyen bir eleştirmen için hakikat, utanç verici ölçüde yararsızdır. Bazı "yapısökümcü" tarihlerin bizzat sistemleştirdikleri tarihin konumundan duydukları memnuniyet dikkat çekicidir. Bir adım daha ötesi için, doğabilimlerinin faaliyetini kontrol eden toplumsal güçler sebebiyle, bu bilimlerin hakikati ortaya çıkartıyormuş gibi yapmasının temelsiz olduğunu göstermeyi amaçlayan "maske düşürücü" bazı açıklamalara bakılabilir. Tarih örneğinin aksine, bu açıklamalar aynı türden hakikatleri kullanıp, bilimi bilim eleştirisine uygulamazlar. Onlar toplum bilimlerini uygularlar ve bilimin dünya hakkındaki hakikati açığa çıkartmasına kıyasla, bilgi sosyolojisinin bilim hakkındaki hakikati açığa çıkarmak için daha iyi bir konumda olduğu varsayımına dayanırlar.[3]

Birtakım tarihleri çökertmenin öteki tarihleri gerektirdiği hususu hakikate uygundur ve akıldan çıkarılmamalıdır, ama bu, gerilimleri bizzat ortadan kaldırıp meseleye son veremez. Böyle savlar an-

1. Bu eleştiri Nagel'de (1997) Thomas Nagel tarafından getirilmiştir. Nagel'in savlarını ve bizi nereye götürebileceğini Williams'ta (1998) tartışmıştım.
2. Bunun hakkında bir izah için bkz. Appleby, Hunt ve Jacob (1994), 3. ve 4. Bölümler; Novick (1988).
3. Bu girişime katkıda bulunan tanınmış simaların arasında Bruno Latour ve Sandra Harding de vardır. Haack'ın (1998) 5. ve 6. bölümleri hayli açıklayıcı alıntılarla birlikte çok keskin ve etkili bir eleştiri sunar. Ayrıca bkz. yazarın zekice çıkışları: "[Ç]ağımız felsefesinde karşılaşılan devrimci bilimcilik, bilimciliğin, benim tahminime göre, bilimlere duyulan kıskançlıktan doğması gibi, hınçtan doğan bilim karşıtı yaklaşımlarla sıklıkla tuhaf bir yakınlık içerisindedir" (201).

cak meseleye eklenir ve son yıllarda sık sık olduğu gibi, yapısökümcü bir anafora ivme kazandırır. Böyle tüm tartışmaların bir zamanı vardır elbet ve bir süreliğine edebiyat eleştirisi ve nesnel tarihin mümkünlüğüne getirilen bu tip şiddetli eleştirinin artık, belli bir ölçüde, zamanı geçiyor olabilir. Ama bu, asıl meselelerin de geçip gittiği anlamına gelmez. Aslında, asıl meseleler hep ortadaydı, hem de, Nietzsche'nin kavradığı gibi, "post-modernizm" yaftası onları kamusal bir tartışma konusu yapmadan önce; hâlâ da ortadalar. Üstelik, bir de daha şiddetli yüzleşmelerin azalmasıyla uyuşuk bir kinizm, kişisel ilişkilerdeki bir dizi histerik ağız dalaşının ardından gelen bir tür durgunluktan daha fazlasının doğmaması tehlikesi var. Eğer hakikatliliğe duyulan tutku salt denetim altında tutulur ve tatmin edilmeden yatıştırılırsa, desteklediği varsayılan faaliyetlerin ölümüne yol açar. Bu, beşeri bilimlerdeki araştırmanın, günümüzde profesyonel ciddiyetten profesyonelleşmeye, oradan da sonunda büyüsü bozulmuş bir kariyer düşkünlüğüne kayması tehlikesi taşımasının nedenlerinden biri olabilir.

Benim sorum şu: Bu durumu nasıl ele alabiliriz? Hakikat ve hakikatlilik nosyonları düşünsel bir istikrara kavuşturulabilir mi; böylece sonunda hakikat ve hakikate ulaşma şansımızdan anladıklarımızı hakikatlilik ihtiyacımıza uygun hale getirebilir miyiz? Ben bunun günümüz felsefesinin temel meselesi olduğuna inanıyorum.

Günümüz kültüründe bu meseleden türeyen gerilimler, yani (özetlediğim haliyle) hakikat ve hakikatlilik arasındaki gerilimler, pek çok çatışma tarzıyla ortaya çıkarlar. Bunlardan biri Aydınlanma hakkındaki iki görüş arasındakidir. Bu, çağcıl eleştiriye Frankfurt Okulu'nun bazı üyelerinden miras kalan şu tanıdık izlektir;[4] Aydınlanma, bireyler ve toplum hakkındaki dışraklaştırılmış, nesnel hakikat inancı yüzünden eşi benzeri görülmemiş baskı sistemleri yaratmıştır. Burada Aydınlanma, kuramın zorbalığıyla temsil edilir, ki kuram da kendi kendimiz de dahil olmak üzere her şeyin dışrak "panoptik" manzarasıyla özdeşleştirilmektedir. Bu noktada Aydınlanmacı bilimsel kavrayış modellerinin siyasi özgürlüğün reddine yol açıp açmadığı ve eğer açıyorsa, bunu hangi toplumsal ve dü-

4. En ünlüleri Horkheimer ve Adorno'dadır (1969, ilk baskı 1944).

şünsel yollarla yaptığı sorusu her halükârda karşımıza çıkar. Ben, bilimsel hakikat ve siyasi özgürlük kavramları arasında aynı zamanda olumlu ilişkiler de olduğunu savunacağım. Ama bu sorunun yanı sıra Aydınlanma'da başka bir akım, eleştiri akımı, aslında siyasi ve toplumsal hakikatlilik ruhunun ana ifadesi olagelen bir eleştiri akımı vardır. İşte bu açıdan, ben Aydınlanmanın liberalizmle özellikle bağlantılı olduğuna inanıyorum. Bu kitap boyunca da bir yanda liberal eleştiriyle, öte yanda hakikatlilik arasındaki bağlantılardan bazısını araştırmaya çalışacağım; üstelik hakikatliliği de hakikatle bağlantılı olarak ele alacağım. Bazı yazarlar liberal eleştiri ruhunu hakikat kavramından koparmaya çalıştılar, ama ben bunun temel bir hata olduğunu ileri süreceğim. Bu grubun arasındaki önde gelen bir sima da Richard Rorty[5] ve ben de onun formüle ettiklerine çeşitli bağlantılar içerisinde gönderme yapacağım. Onun "liberal ironi" dediği konum, kendi hakikatini teyit etmeye gerek olmamasıyla özel bir dikkat çekti, ama bu konumun doğurduğu en önemli mesele bu değil. En önemli soru, siyasi veya ahlâki genel görüşlerin hakikat karşısındaki statüleri hakkında değil, bu görüşlerin öteki türden hakikatlere ve hakikatliliğe atfettikleri önem hakkında.

Kültürümüzdeki hakikat ve hakikatlilik arasında yaşanan gerilim aynı zamanda felsefe yapmanın iki farklı yolu arasındaki o bildik zıtlıkta da ifade buldu. Bununla kastettiğim felsefedeki "çözümlemeci" veya "Kıta Avrupası" tarzı arasında varsayılan ayrım değil: her halükârda çarpıcı ölçüde yanlış adlandırılmış olmasının yanı sıra, bu hiç de bir zıtlığı temsil etmez. Beni burada ilgilendiren sorulara baktığımızdaysa farklı bir ayrım görürüz. Bir tarafta, hakikatin mümkünlüğünü abartılı, zorlama bir yolla (hatta karşıtlarının deyişiyle) sorumsuzca tamamen reddeden, hakikatin önemini bir kenara iten, veya tüm hakikatin "göreli" olduğunu veya benzer diğer kusurlarla malul olduğunu ileri süren bir düşünce tarzı vardır. Savımı kolaylaştırmak için bu tür bir genel görüşü benimseyenler için genel bir terim seçmem gerekiyor. Bu terim zorunlu olarak muğlak olacak: pek çok farklı görüş bu genel görüşe dahil ve bu ge-

5. Rorty (1989) ve diğer yerlerde.

nel görüşe sahip bazı yazarlar savundukları özgül görüşü diğerlerinden ayırmakta pek özenli değil. Bu kitabın önceki taslaklarında onlara hakikat şüphecileri diyordum, ama bu yanıltıcı oldu, çünkü "şüphecilik" ait olduğu felsefi gelenekten kendiyle beraber ağır bir ima getirdi; sanki meseleler hakikat hakkındaki *bilgi* ile ilgiliymiş gibi, sanki herkes ortada bilgisine erişebileceğimiz veya erişemeyeceğimiz bir şey olduğunda hemfikirmiş gibi; oysa bahsedilen insanlar hakikat fikrini soruşturmalarımızın nesnesi olarak tamamen bir kenara itmeye veya soruşturmamızın nesnesinin hakikat olduğu varsayılıyorsa, böyle bir şeyin olmadığını ve kendini soruşturma gibi gösteren şeyin başka bir şey olduğunu öne sürmeye daha meyillliler. Onlara "yıkıcılar" denilebilir, ama bunun da tek kusuru, içlerinden pek çoğunun kendilerine böyle denmesinden pek memnun kalacak olması. Ben onlara basit bir dille "retçiler" diyerek, bu terimle, onların çoğunlukla hayatımızda önemli görülen hakikatle ilgili bir şeyi (örneğin, en uç noktada, hakikatin varlığını) reddettiklerini kastedeceğim. Aralarındaki farklı kişilerin tam olarak neyi reddettiği bu kitabın temel sorusu olacak.

Öte yandan, retçilere karşı, felsefe dilinden, özellikle de bu dilin "çözümlemeci" tarzından şöyle uyarılar alıyoruz; bu pervasız iddialar açıkça yanlış ve bu iddialarda bulunanlar tarafından bile inanılmıyor; zaten bu kişiler örneğin bu akşamın salı akşamı olduğunun ve bulundukları yerin Amerika Birleşik Devletleri olduğunun hakikat olduğunu mükemmelen bilen kişiler. Üstelik, bu iddialar hakikate uygun da olamaz, çünkü kimse bir dilin içindeki büyük bir sınıf ifadeyi hakikate uygun olarak kabul etmediği müddetçe o dili öğrenemez veya konuşamaz. Bu çizgide bir tartışma, mümkün mertebe, hayli hakikate uygundur ve benim tartışmamda da yer alacaktır, ama bu bizi nereye kadar götürür? Bu ikinci grup (onlara sağduyu grubu diyelim), gündelik hayatta oynadığı bazı rollerde hakikate itibarını geri kazandıklarını, artık retçilerin eleştirisinin geri kalanı hakkında söyleyecek pek bir şey kalmadığını varsayar. Ama bu eleştiride, verilen cevabın değinmeden bıraktığı çok şey olabilir: tarihsel anlatıya, toplumsal temsillere, insanın kendisi hakkındaki kavrayışa, psikolojik ve siyasi yoruma duyulan

kuşku...bunların hepsi retçilerin öne sürdüğü gibi endişe uyandırmayı sürdürüyor olabilir.

Sağduyu grubunun retçilere yaklaşımı bir yanlış anlamayı temel alır. Bu grubun düşüncesine göre, hakikat nosyonu gerçekten de temel olduğu için, retçilerin bu nosyonun en temel uygulamaları hakkındaki kafa karışıklığı onların söyledikleri diğer her şeyi çürütür. Bazı retçiler gerçekten de kısmen Saussure hakkındaki çarpıtmalardan türetilmiş bir dil felsefesinde kafa karışıklığıyla formüle edilenlere bağlılık göstermiştir; onlara göre dil öteki göstergelerle olan ilişkilere göre "kendi anlamlarını kazanan" "gelişigüzel göstergeler"den oluşur ve bu yüzden dil dışı bir dünyayla bağlantılı olamaz. Bu da baştan başa hatadır. Eğer *köpek* bir köpeği anlatmak için "gelişigüzel" bir göstergeyse, her halükârda köpeği anlatan bir göstergedir ve bu da, bu göstergenin bir köpeğe gönderme yapıyor olması gerektiği anlamına gelir: bir köpek de bir kelime değil, bir köpektir. Bu tür sorunların üzerine çok fazla gitmeyeceğim. Retçilerin malzemeleri arasında göz önüne alınacak daha ilginç fikirler var. Retçiler görüşlerini sadece dil ve hakikat hakkında basit yanlışlardan oluşturmazlar. Daha ziyade, onlar düşüncemizin önemli bölgelerinde ve bu bölgelerin geleneksel yorumlarında endişelenecek bir şey olduğuna inanırlar; bunun hakikatla bir ilgisi olduğunu sezerler ve (şüphesiz ki aynı zamanda hem devasa ölçülerde genel, hem derin bir önemi olan, hem de iç rahatlatacak kadar basit bir şey söylemeye yönelik o tanıdık arzuyla) endişelerini bizatihi hakikat nosyonuna taşırlar.

Bütün bu çeşitli yanlış anlamaların sonucunda, zaten ayrı felsefe tarzları olan retçiler ve sağduyu grubu birbirlerini fark etmeden geçip giderler.[6] Dili ve birbirimizi anlamakta aslında hakikat nosyonunun hayati bir rol oynadığını kavramamız gerek. Bu rolün kendimize dair kişisel, toplumsal ve siyasi kavrayışımız için hayati olan daha kapsamlı düşünce yapılarıyla nasıl bağlantılı olabileceğini

6. Susan Haack "retçiler"in sıkı bir karşıtıdır ve onun makalelerinin toplandığı kitap, Haack (1998), onlara karşı etkili çıkışlar yapar (yukarıdaki 3. notla karşılaştırınız). Ancak, onların konumları çoğuniukla abartı, şöhret arzusu gibi şeylere dayandırılır ve temel ayrımlar gözardı edilir. "Eski moda bir gamsız" olarak Haack'in sıklıkla bu yaygaranın anlamını çıkartamadığını söylediği duyulabilir.

sormamız gerek. Kendimize, birbirimize ve içinde yaşadığımız topluma dair kavrayışlarımızı destekleyen anlatılar hakikate ulaşmaya ne kadar muktedir? Bu anlatılarda eksik olan hakikat mi? Hakikati anlatmadan hakikatli olabilirler mi? Bu sorularla yüzleşirken, bu daha kapsamlı yapıların ciddi bir kuşkunun hedefi olabileceği fikrine açık olursak daha iyi olur.

Ben tüm kitap boyunca, özetlemek gerekirse, "hakikatin değeri"ni ele alacağım. Katı bir dille söylemek gerekirse, "hakikatin değeri"nden bahsetmek şüphesiz bir kategori hatası: önerme ve cümlelerin özelliği olan hakikat, bir değere sahip olacak bir şey değildir. Sağduyu grubu kelimenin katı anlamında hakikatin bir değeri olduğunu reddecektir ve bu kolaylıkla kabul edilebilir. "Hakikatin değeri" tamlaması hakikatle özdeşleştirilen çeşitli durum ve faaaliyetlerin değerini anlatan bir kısaltma olarak görülmeli. Tartışmanın büyük bir kısmı benim deyişimle "hakikat erdemleri," yani insanların hakikati bilmek isterken, arayıp bulurken ve diğer insanlara anlatırken sergiledikleri niteliklerin değeri hakkında olacak.[7] Öte yandan retçiler bu daha derin anlamıyla hakikatin bir değeri olmadığını ileri sürecektir: onlar bu durum veya faaliyetlerin, eğer varsalar tabii, hakikat üzerinden açıklanmaması gerektiğini düşüneceklerdir ve ben de buna karşı çıkıyorum. Örneğin, onlar diyebilirler ki, bazıları hakikati bulmanın başlı başına önemli olduğunu düşünse dahi, insanı tehlikeli olandan uzaklaştırıp yararlı olana çekmesi gibi pragmatik bir değeri haricinde, hakikate uygun inançların da aslında hiçbir değeri yoktur. Salt bu kadarını savunan biri çok mütevazı bir retçi olabilir; hatta söz konusu olan gündelik hakikat kavramıysa, sağduyu grubunun bir üyesi bile olabilir. Ama ben ileri süreceğim ki hakikatin değeri anlayışını yitirdikçe, kesinlikle bir şeyler yitiririz ve her şeyi de pekâlâ yitirebiliriz; bu fikri daha radikal retçiler kadar onların da ciddiye alması gerek.

7. Bu bağlantıda neyin "bir değer taşıdığı" hakkında bkz. özellikle 4. bölüm, 1. kısım ve 5. bölüm, 1. kısım.

Ciddi hakikat ve hakikatlilik kavramlarından vazgeçildiğinde ortaya çıkacak olan gerilimler geçen yirmi yıldır aşina olduğumuz, akademinin yetkesi üzerine çatışmalarda da ifade buldu. Bütün bunlar David Mamet'ın *Oleanna*[8] isimli oyununda çok iyi sergilenmektedir. Oyun çoğunlukla cinsel taciz ve toplumsal cinsiyet hakkında bir eser olarak kavranageldi ve ilk sahnelendiğinde alınan tepkiler de bu bağlamda olmuştu. Gene de oyun başka bir şeyle, çok yakından bağlantılı, ama önemli bir farkı olan bir şeyle ilgilidir. Kadın karakter sürekli, üniversiteye gelip bir şeyler öğrenebilmek için, bilmediklerini öğrenebilmek için fedakârlıkta bulunmasına rağmen ona sadece acınası bir müsamaha sunulduğundan şikâyet eder. Öğretmeni (eğitim sosyolojisi gibi bir konuda çalışıyormuş gibi durur) onu yeterince denetlemez veya yönlendirmez: adam neye inanması gerektiğini, hatta ne sorması gerektiğini bile söylemez ona. Onun üzerinde yetkesini kullanmaz. Aynı zamanda üzerinde iktidar kurulduğundan şikâyet eder kadın karakter. Bu, kadının veya oyun yazarının kafa karışıklığı gibi durabilir, ama değildir. Erkek karakter kadın üzerinde iktidarını kullanır (ne not alacağına karar verir), ama yetkesi olmadığı için onun iktidarı salt iktidar, kısmen de toplumsal cinsiyetinin verdiği iktidardır. Öğretmenin kadının notunu değiştirme kararı, kadının ve yeni edindiği feminist arkadaşlarının daha sonra ileri sürdükleri gibi cinsel taciz değildir; ancak adam hemen her şeyin o şekilde anlaşılması için zemin yaratmıştır.

Bizi bu konumda bırakırmış gibi duran, geleneksel akademik yetkenin çok indirgemeci eleştirileri var. Eğer incelenecek kanon eserler, yazar veya felsefeciler, onları yorumlama yöntemleri ve tüm bunları açıklayan tarihsel anlatılar aynı anda ve aynı ölçüde ideolojik dayatmalar olmakla suçlanacak olursa, o zaman gerçekten de sadece iktidarın yapılandırdığı bir alanla baş başa kalırız. Bu da pek çok açıdan kötü haber demektir. İlk olarak, bu durum bizzat eleştirmenleri yetkesiz bırakır, çünkü anlattıkları *bu* hikâyeyi meş-

8. Mamet (1993). Oyun ilk olarak 1 Mayıs 1992'de, American Reporty ile ortaklaşa Back Bay Theater Company tarafından sergilendi. Daha sonra 1994'te bizzat Mamet'nin yönettiği bir filme dönüştürüldü.

rulaştırmak için, başka bir hikâye (aslında ayrıntılı pek çok hikâye) anlatmaları gerekir: bu, örneğin, tarihin suçlanması için yine tarihe gerek duyulması hususudur. Üstüne üstlük, neden bu hikâyeyi anlatan konumunda olduklarını açıklamak için de bir hikâye anlatmaları gerekir. Salt azınlık statüsündeyken, oldukça hazin bir şekilde, yetke iddiasından medet umsalar dahi, bunun geçerliliğini açıklamak için de bir hikâyeye gerek duyulacaktır.

Ama yetke yoksa, o zaman salt iktidar vardır. Ve, ikinci kötü haber geliyor: bu had safhada indirgemeci hikâye bizzat eleştirmenlere de yeterli, veya herhangi, bir iktidar bırakmayacaktır. Bir azınlık veya dezavantajlı bir grup için her şeyi en alt düzeye indirgemek hatalıdır, yoksa en alt düzeyde onlar düpedüz azınlık olurlar. Ya da bu en azından onların her şeyi en alt düzeye indirgemeleri ciddiye alındığında olur ki, bu da akademide pek nadirdir. (Bir İngiliz edebiyatı bölümünün baskı altındaki başkanı bana bir keresinde, onu egemen iktidar yapısının adamı olmakla suçlayan bir grup öğretim üyesiyle yüz yüzeyken "Haklısınız ve kovuldunuz" demeyi çok istediğini itiraf etti.) Beşeri bilimler bölümünde büyük bir nüfuza sahip olmaya yetecek kadar muktedir olmayı (büyük ölçüde bunu salt bir iktidar meselesi olarak görmeyip, kendini suçlu, rahatsız, eski moda vb. hissedenlerin yardımıyla) başarsalar bile, dışarıdaki dünya beşeri bilimlerin sıkıcı, usandırıcı ve faydasız olduğunu hissettiği vakit beşeri bilimler bölümünü ayakta tutmaya yetecek kadar muktedir olmayacaklardır. Bazı akademilere karşı zafer kazanacak kadar muktedir olsalar dahi, bu tür bir akademiyi ayakta tutacak kadar muktedir olmayacaklardır. Asıl iktidar, siyasi, iktisadi, toplumsal iktidardır ve fikirlerin bu iktidar üzerinde bu kadar hayati bir nüfuzu olması, ancak bu fikirlerin belli bir yetkesi olduğunda mümkündür.

Üçüncü kötü haberse şudur: Tamamen indirgemeci veya nihilist konumun (ya da nerdeyse hiç kimse bu konumu benimsemediği için, konumun bu olduğuna dair izlenimin) aşırılığı, sadece eleştirinin ne getireceğine dair tartışmayı değil, düşünsel yetke üzerinde nasıl kafa yorabileceğimiz hakkındaki tartışmayı da bastırır. Burada antik bir araçtan (kökeni gerçekten de Yunan sofistlere uzanır),

yani bu tür bir retçinin her zaman yedekte bulundurduğu, o tartışmayı bitiren retorikten de bahsetmek gerek. Bu retorik de, "daha yüce" ve "daha basit" arasında, örneğin akıl ve ikna arasında, sav sunma ve zorlama arasında, hakikatlilik ve yönlendirme arasında makul bir ayrım gözetmekten ve daha yüce öğeyi reddederken daha basit olanı onaylamaktan ibarettir. Sav sunma ve hakikatlilik dahil her şey, zorlama, ikna ve yönlendirmedir (gerçekten). Bu mecazın kendine özgü faydaları vardır. Belki insanları "daha yüce" öğeler hakkında daha gerçekçi bir görüş edinmeye ikna edebilir; bu öğelerin yanıltıcı idealleştirilmelerini fark etmelerine yardımcı olabilir. Ama bir süre sonra hayli sıkıcı olması bir yana, insanların bu idealleştirilmeleri anlamasına ya da daha kötüsü, ilk baştaki karşıtlığı yeni bir alanda yeniden kurmalarına yardımcı olmaması gibi bir kusuru vardır, ki insanlar bunu yapabilseler bir sav olan zorlamayla, olmayan arasındaki asıl farklar ortaya çıkabilir; yani dinlemekle silahla vurulmak arasındaki gibi farklar, seminerdeyken müphemleşen, ama vurulduğunuzda tüm keskinliğiyle yeniden beliren farklar.

Ortada pek çok gündelik hakikat olduğu üzerinde herkes sağduyu grubuyla hemfikir olmalı (ki bu noktaya kadar herkes gerçekten de hemfikir). Bu şu an için çok müphem bir nosyon; bununla ilgili daha ayrıntılı bir açıklama daha sonra gelecek.[9] Bu beyanatlar da sadece J. L. Austin'in deyişiyle sınırlı birtakım "eften püften ıvır zıvır" hakkında beyanatlardan ibaret olmayacak, pek çok psikolojik (örneğin birinin ne yaptığına dair) beyanatı da, geçmiş hakkındaki beyanatları da içerecek. (Bu bağlantılar arasında, birinin ne yaptığına dair bilgiyi bizzat ifade edebilecek önemli bir mini anlatı nosyonu da var.) Gündelik hakikatler, yorumlamacı tarihsel anlatılar ve karmaşık psikolojik yorumlar gibi şeylere zıttır (göreceğimiz gibi, bizzat bu tür yorumların birer tarihi olması önemlidir).

"Gündelik hakikatler"e gönderme yaparken onların kesin veya karşı çıkılmaz olarak bir kenara ayrıldığını kastetmiyorum (ki bu nokta daha sonraki bölümlerde girişeceğim felsefi kurma için temeldir). Biri bu tür bir önermenin hakikate uygun olduğunu ileri

9. Özellikle, "aşikâr" hakikat fikrini ele aldığım 3. bölüm, 2. kısımda.

sürdüğünde, buna karşı çıkmanın bildik yolları vardır, örneğin önerme hakikate uygun olmasa da bu kişinin onu nasıl uygunmuş gibi kabul ettiğinin açıklamasını yapmak: bu kaynakların malzemeleri de hatırı sayılır ölçüde bizzat gündelik hakikatlerden oluşur. Karşı çıkılamaz olansa, pek çok durumda bu tür önermelerin hakikate uygun olması ve hakikate uygun olduğunun bilinebilmesidir. Gündelik hakikatlere halihazırda ve makul olarak gerçekler gözüyle bakılabilir ve Nietzsche söylediği diğer pek çok şeyle çelişerek aşağıdakini söylerken hatalıydı: "[G]erçekler tam da olmayan şeylerdir, yalnızca yorumlardır."[10]

Gündelik hakikatler önemlidir ve onların önemi pek çok nedenden ötürü vurgulanmalıdır. Nedenlerden ilki bu kitabın merkezi sorunudur: hakikat ve anlam hakkında bir açıklamada ve felsefi bir antropoloji kurarken oynadıkları rol. İkincisi, herkes ortada gündelik hakikatler olduğunu ve onlardan kaç tane olduğunu bilir. Bu noktada felsefe, Hume, Wittgenstein, Stenley Cavell tarafından çizilen çeşitli çizgiler üzerinden hareketle, herkesi tekrar gündelik olana çağırmalı. Ancak tüm bu yazarlar bizi, ortada bir dış dünya, geçmiş zaman veya öteki zihinler olduğundan şüphe ettiğini ileri süren fantastik felsefi şüpheciliğin kişisel yabancılaşmasından tekrar gündelik olana çağırmak isterler. Bizim şu anki sorunumuz içinse, tekrar gündelik olana (herkesin itibar ettiği gündelik hakikatlere) dönüş çağrısı, yabancılaşmış bir dünyada paylaşmanın koşuludur ve paylaşılan dünyaya yabancılaşmayla pek alakası olmayan siyasileştirilmiş bir ret durumundan geri dönme çağrısıdır.

Ret durumu ve onun parçası olan siyaset, beşeri bilimlerin toplumun geri kalanına yabancılaşması gibi gerçek bir sakınca arz ediyor, tabii en azından beşeri bilimlere hâlâ tutkulu ve aklı başında bir alan gözüyle bakılıyorsa (kiç veya geleneksel beşeri bilime duyulan ilgide bir eksiklik yok, ki bu da elbette tehlikeyi daha da ciddileştiriyor). Meşgul insanlar doğa bilimleri ve uygulamalı bilimlerle kıyaslandığında beşeri bilimlere karşı haklı olarak sabırsız olabilirler. Bunun nedeni bahsedilen diğer bilimlerin sahte bir say-

10. *Güç İstenci*, 481. Bu ifadeyi o yayımlamamıştır: *Güç İstenci* kızkardeşi tarafından bir araya getirilen, onun *Nachlass*'ının yazıya geçirilmiş halidir.

gınlığı olması veya tamamen gündelik hakikatlerden oluştuğunu söyleyen saf bir görüş değil. Bunu nedeni daha ziyade herkesin bu bilimlerin alanında bir sürü gündelik hakikat olduğunu, örneğin bazı teleskopların çalıştığını, bazılarınınsa çalışmadığını, bazı köprülerin yıkıldığını, bazılarınınsa yıkılmadığını bilmesi ve bu gündelik hakikatlerin mevcudiyetinin ve geçerliliğinin bu bilimlere, beşeri bilimlerin çok rahatlıkla yitirebileceği bir ciddiyet iddiası kazandırması. Beşeri bilimler gerçek iktidarın dünyasından sadece göçmenlerin kahve siyasetini veya edebiyat bölümlerinin Gizli Ajanlarını anlatan bir siyasi aciliyet retoriği benimsediğinde ciddiyetsizlik izlenimi daha da güçleniyor. Bu da, hem liberal siyaseti ciddiye alanlar hem de almayanlar tarafından haklı olarak küçük görülmenin sıkıntısını çekiyor.

Hakikatlilik hakikate duyulan saygıyı içerir. Bu da, ilerideki bölümlerde ileri süreceğim gibi, hakikatin iki temel erdemi olan, benim deyişimle Doğruluk ve Samimiyet erdemleriyle bağlantılıdır: Hakikate uygun inançlar beslemek için elinizden gelenin en iyisini yaparsınız ve söylediklerinizi inandıklarınızı açığa vurur. Akademisyenlerin yetkesinin kökleri bu her iki açıdan da onların hakikatliliğine dayanmalıdır: onlar özen gösterirler ve yalan söylemezler. Aynı doğrultuda yer alan daha inceltilmiş erdemler de vardır. Örneğin akademisyenlerin bilgiç baştan savmaların rahatlığına direnmeleri de iyi bir fikirdir. Carlos Casteneda'nın şamanizm hakkındaki iddiaları çok şüpheyle karşılanageldi. Casteneda ve toplum bilimleri hakkında bir kitabın yazarı şöyle diyor: "Casteneda'nın kayda geçtiği 'olaylar'dan hepsinin ya da herhangi birinin 'gerçekleşmiş' olup olmaması benim için zerre kadar fark etmez."[11] Bu beyanat pekâlâ da doğru olabilir, ama içindeki korkutucu tırnak işaretleri doğru olamaz.

Hakikat erdemleri akademik kuramlaştırmanın geleneksel fetişleri değildir. Somut olarak gündelik hakikatleri ele alabilirler ve gündelik hakikatlerle aynı şekilde açığa çıkartılabilirler. Üstelik, insanların aldığı eğitimin, ki bu, bahsedilen yetkeyi devretmeye yardımcı olur, yaptıkları işle nasıl bağlantılı olduğuna dair tutarlı

11. Silverman (1975), xi: Barnes tarafından alıntılanmıştır (1994, 134).

bir izah da vardır. Elbette yetke, kuramı ele alışta ve yorumda da sergilenir, ama beşeri bilimler ve benzeri bilimlerde insan buna ancak yazarın gündelik hakikatleri ele alışına saygı gösterirse güvenebilir. Sartre ve Camus'nün itibarlarının tarihinde bunun çarpıcı ve biraz acı bir örneği bulunabilir. Sartre Camus'yü acımasızca marjinalleştirmiş, Camus'nün yersiz insancıllığı, öznel ahlâkı ve felsefi yetersizliği diye nitelendirdiklerini küçümsemişti ve sol entelektüellerinin önde gelen düşünürleri de yıllar boyunca Sartre'ın izinden gittiler. Camus Sartre'dan daha az profesyonel bir felsefeci olabilir, ama daha kötü bir felsefeci olduğu kısmı hiç de açık değildir. Kesinlikle hakikate uygun olansa daha dürüst bir insan olduğudur ve Sartre'ın kendini ve takipçilerini yanıltmayı başarmasını sağlayan hileli kurmaların aksine, onun bir entelektüel olarak yetkesi de bu gerçekten kaynaklanır.

Ancak asıl vurgulanması gereken şu: hakikatliliğin gündelik hakikatlerle bağlantılı olarak geliştirilmesi tüm işin sonu değil başı. Sadece gündelik hakikatlere takılıp kalmanın faydası yok. Pozitivizm (kabaca, tüm gerekenin somut gerçekleri tesis edip kaleme almaktan ibaret olduğunu düşünmek anlamındaki pozitivizm) minimalist veya kendiliğinden bir konum olarak görülemez. Her hikâye bir hikâyedir ve pozitivizm (beşeri bilimlerdeki çağcıl pek çok muhafazakârlık biçiminde devreye giren pozitivizm) hiçbir yoruma gerek olmadığı ve bunun nedeninin de pozitivist yazarın anlattığı hikâyenin gerçekten de su götürmez olduğu gibi iki kat bir yanlışlığı içerir. Pozitivist yazarın anlattığı hikâye sıklıkla kötü bir hikâyedir ve su götürmez oluşu sadece bildik olduğu anlamına gelir. Roland Barthes'ın dediği gibi, yeni baştan okuma yapmayanlar kendilerini her yerde aynı hikâyeyi okumaya mahkûm ederler: "zaten düşündükleri ve bildikleri şevi fark ederler."[12] Pozitivizmden medet ummak ve tartışmaya açık yorumdan uzak durmak aslında ideolojik olarak yozlaşma tehlikesini taşır: bu da bizatihi hakikatliliğe bir hakarettir. Gabriel Josipovici'nin çok güzel dediği gibi, "Güven, şüphe karşısında gözlerinizi yumduğumuzda değil, onun maskesini düşürdüğümüzde gelir ancak."[13] Hakikatliliğin insanın

12. Barthes (1976), 23; Josipovici tarafından alıntılanmıştır (1999), 15.
13. Josipovici (1999), 24.

gündelik hakikatleri ele alışında temellendirilmesi ve açığa vurulması gerekse de, gündelik hakikatlerde sergilendiği haliyle hakikatin ötesine geçmelidir. Bu da başlı başına bir hakikattir ve akademik yetke bunu kabul etmezse varlığını sürdüremez.

C. NIETZSCHE

Bu kitabın ele aldığı meseleler fiilen Nietzsche tarafından keşfedilmiştir. Bu, yeterince açık olduğu üzere, Nietzsche'nin biçeminde bir kitap değil (zira Nietzsche dışında birinin böyle bir kitap yazmaya çalışması çok kötü bir fikir olurdu). Bu, Nietzsche hakkında bir kitap da değil, ama ondan ödünç aldığım bir ismi taşıyan bir yöntemi, yani *soykütüğü* kullanıyor ve bu bağlantının ciddiye alınmasını hedefliyorum. Benim deyişimle retçiler, sıklıkla Nietzsche'nin mirası üzerinde hak ileri sürüyorlar ve onların daha da çarpıcı uç konumlarının bazıları onun "yeni bir Nietzsche"[14] üreten bir yorumu halini alageldi. Sırf bu kitap onu doğrudan pek az tartıştığı için, yakın zamanın kültürel savaşlarından arta kalan yıkıntılardan uzak durmamız gerekiyorsa, bu noktada Nietzsche'nin meselesi ve onun bu meseleyle bağlantısı hakkında bir şeyler söylemek gerekir.

Nietzsche'nin en çarpıcı özelliklerinden biri onun hakikatlilik idealini savunmasındaki sebatıdır: bu ideal, dünyanın korkularını, bu korkuların varlığının değer verdiğimiz her şey için gerekli olduğu gerçeğini, hatta "Tanrı öldü" sloganıyla özetlenen öteki gerçeği çarpıtmamıza veya unutmamıza izin vermez: yani dünyayı anlamlandırmamıza ve özellikle onun getirdiği korkulara katlanmamıza yardım eden geleneksel metafizik kavramlarının geriye dönüş olmaksızın çöktüğü gerçeğini çarpıtmamıza veya unutmamıza izin vermez. Nietzsche sıklıkla dürüstlük ve düşünsel vicdanlılık çağrısı yapar ve içlerindeki şüphecilere karşı kavga etmek zorunda olanları takdir eder... yani "yüce tatminsiz insanlar"ı. *Deccal*'de şöyle yazıyor:

14. Okuma derlemesinin başlığı, Allison (1985). Nietzsche hakkında ve bu yorumun varsaydığı öteki konular hakkında, bu tür bir yorumu sunan pek çok kitap vardır.

> Her adımda insan hakikat için boğuşmalıdır; insan, kalbinin, aziz tuttuğu, hayata olan güven ve sevgimizin temeli olan neredeyse her şeyi hakikat uğruna feda etmelidir. Bu, tinin yüceliğini gerektirir: hakikate tapmak tapmaların en zorudur. Zira düşünsel açıdan *dürüst* olmak ne anlama gelir? İnsanın kendi kalbine karşı sert olması, insanın "güzel duyguları" küçük görmesi, insanın her bir Evet veya Hayır'ı bir vicdan sorunu yapması anlamına![15]

(Nietzsche'nin burada hakikatin değerinden tamamen vazgeçmemiz gerektiği mesajı verdiğini düşünen retçilerin onun bunu faal hayatının en sonunda yazdığını göz önünde bulundurması gerek.) Hakikatliliğin değeri, hakikati bulma, ona tutunma ve onu anlatma, özellikle de kendine anlatma ihtiyacından doğar. Ama Nietzsche, kendini bu değere adamasının peşinden hemen bu değerin ne olduğu sorusunun geldiğini anlamıştır. Biz bunu kayıtsız kabul ettik ve ciddi bir şekilde yanlış anladık diye düşünür: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de yazdığı gibi, "Belki de henüz hiç kimse 'hakikatliliğin' ne olduğu hakkında yeterince hakikatli olmamıştır."

Onun bu sorun hakkındaki en aydınlatıcı açıklamalarından biri *Şen Bilim*'de yer alır:

> Bu koşulsuz hakikat istenci... nedir bu? Bu kandırılmama istenci mi? Yoksa *kandırmama* istenci mi? Zira hakikat istenci ikinci bir şekilde de yorumlanabilir...eğer "*kendimi* kandırmak istemiyorum," "kandırmak istemiyorum" genellemesine özel bir vaka olarak dahil edilirse. Ama neden kandırmasın? İnsan neden kendini bırakmaz ki kansın?"[16]

Kandırılmak istememe nedenleri, diye devam eder, basiretli nedenlerdir: bu açıdan ele alındığında, düşünsel araştırmalar ve pratik hayatımızda her şeyi hakikate uygun haliyle istemek bir fayda sorunu olacaktır. Ama bu mütalaaların hakikate *koşulsuz* bir değer atfetmeyi sürdürebilmesi mümkün değildir: yanlışlara inanmak çoğunlukla daha faydalıdır. Koşulsuz hakikat istencine duyduğumuz inanç

15. *Şen Bilim*, s. 284; *Deccal*, s. 50.
16. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 177; *Şen Bilim*, s. 344: bir sonraki pasajda, kitabın başlığında olduğu gibi, "bilim"in tercümesi doğa bilimlerinden daha kapsamlı olan ve beşeri bilimleri de içeren *Wissenschaft*'dır.

"hakikat istenci"nin veya "ne pahasına olursa olsun hakikat"in sürekli faydasız ve tehlikeli olduğunu göstermesine *rağmen* ortaya çıkmış olmalı. "Ne pahasına olursa olsun": bir kere bu sunakta bir inancın ardından diğerini sunup kurban ettiğimizde bunu çok iyi anlarız!

Sonuç olarak, "hakikat istenci," "kandırılmak istemiyorum" anlamına *değil* (başka seçenek yoktur) "kendimi bile kandırmayacağım" anlamına gelir: *ve bununla ahlâki zeminde kalırız.*

...neye varmaya çalıştığımı anlamış olacaksınız, yani bizim bilime duyduğumuz inancın temeli hâlâ *metafizik bir inanca* dayanıyor: biz bilenler, biz tanrısız metafizik karşıtları bile bugün hâlâ binlerce yıllık bir inancın, aynı zamanda Platon'un inancı olan Hıristiyan inancının, tanrının hakikat ve hakikatin kutsal olduğu inancının yaktığı meşaleden alıyoruz *kendi* ateşimizi.

Bu bölümün başlığı "Biz Bile Hâlâ Ne Kadar Dindarız"dır. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin Üçüncü Cildi'nde bu fikir daha da geliştirilerek, hakkında hiç de gurur verici bir soykütük açıklaması yapılmayan "çileci ideal"in köklerinin, bizzat bu açıklamanın keşfedilmesi ihtiyacını besleyen hakikat istencine dayandığı keşfedilir. Ama bu durum hakikat istencini tahtından indirmez: "çileci ideale saygım tam, *dürüst olduğu müddetçe!*"[17]

"Koşulsuz hakikat istenci" her türlü hakikate inanmak istediğimiz anlamına gelmez. Kim olduğumuzu anlamak, hatayı düzeltmek, kendimizi kandırmaktan kaçınmak, hatanın rahatlığının ötesine geçmek istediğimiz anlamına gelir. Hakikatin değeri, bu şekilde anlaşıldığı haliyle, sadece yol açtığı sonuçlardan kaynaklanmaz. Çeşitli inançlar hayatımız için zorunlu olabilir, ama bu onların hakikate uygun olduğunu göstermez: "hayat sunulacak bir sav değildir."[18] *İnsanca, Pek İnsanca*'da zaten şuna dikkat çekmişti: "*Temel İçgörü*: hakikate daha çok yaklaşmakla insanlığın refahı arasında en baştan kurulmuş bir uyum yoktur." Nietzsche insanların düşüncelerine yön veren ve düşünsel güvenlik sağlayan çeşitli hatalı kavramların tarihsel, daha doğrusu süregelen, önemine vurgu yaparken, onları hakikatin *tam karşısına koyar* ve aralarındaki meydan savaşının sonucunda hakikat hakkında gelişen farkındalığımızdan

17. *Soykütük*, III. 26.
18. *Şen Bilim*, 121: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 11 ile karşılaştırınız.

ne çıkacağını merak eder: "Hakikat işin içine karışmaya ne kadar tahammül edebilir?"[19]

Nietzsche hakikatin değerini elden bırakmasa da, hakikatin salt yararsız değil yıkıcı olabileceğinden de emindir. Özellikle, metafizik dünyanın itibarını alaşağı eden Nietzsche'nin kendi felsefesinin hakikatleri, eğer kabul edilmeye başlanılacak olurlarsa, yıkıcı nihilist güçlere katılabilir. *Tüm Eserleri*'nde hakikatlilik fikrinin nasıl olup da kendisini besleyen ahlâkın aleyhine döndüğünü anlatan ve şu sözlerle biten açıklayıcı bir not var: "Bu husumet, yani bildiğimize hürmet *etmemek* ve kendimize söylemekten hoşlandığımız yalanlara hürmet etmeye artık *müsaademizin olmaması*, bir çözülme süreci başlatır."[20] Nasıl olur da bu yalanlara hürmet etmeye artık "müsaademiz olmaz"? Bir noktaya kadar Nietzsche bunun zaten kendi zamanı için tarihsel veya toplumsal bir zorunluluk olduğunu düşünüyordu: en azından düşünen insanlar arasında bu inançların, artık düpedüz ayakta kalamayacağını veya fazla ömrü olmayacağını düşünüyordu. Bunun doğru olup olmadığı iyi bir soru, özellikle de bu hayallerin, Nietzsche'nin varsaydığı gibi, büründüğü din dışı, siyasi biçimleri düşündüğümüzde. Kesinlikle hakikate uygun olansa, bu hayallere hürmet etmemeyi Nietzsche'nin kendisi ve saygı göstermeye meyilli olduğu herkes için *etik* bir zorunluluk olarak görmesi. Bu da cesaret gerektirmekteydi: "Bir zihin ne kadar hakikate katlanabilir, ne kadarına *cüret edebilir*? Bu, gitgide benim için tek değer ölçütü halini alıyor. Hata (ideal olana iman etmek) körlük değildir, hata *korkaklıktır*."[21]

Nietzsche'nin hakikati nasıl kavradığı üzerine karmaşık tartışmalar yapılmaya devam ediyor. Şurası hayli kesin ki, o pragmatist bir edayla, inançların ancak çıkarlarımıza veya refahımıza hizmet ettiği takdirde hakikate uygun olduğunu düşünmüyordu: onun bu fikri tekrar tekrar reddettiğini yukarıda gördük. Daha yakın zamanlarda moda olan görüşe göreyse, hakikat diye bir şey olmadığını, ya

19. *İnsanca, Pek İnsanca*, 517; *Şen Bilim*, s. 76, s. 110.
20. *Güç İstenci*, 5; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 10 ile karşılaştırınız.
21. *Ecce Homo*, önsöz, 3. Benzer bir pasaj Nachlass'ta da geçer (*Güç İstenci*, s. 1014). Her iki yerde de "değer ölçütü", felsefe tarihini okumanın bir yolu olarak sunulur.

da hakikatin herkes ne olduğunu düşünüyorsa o olduğunu, ya da o olmadan da yapabileceğimiz sıkıcı bir kategori olduğunu düşünen Nietzsche ilk retçilerden biriydi. Bu görüş de yanlıştır, hem de daha da yanlış. Nietzsche hakikatlilik idealinin, kendi metafizik kökleri keşfedildiğinde emekliye ayrıldığını düşünmüyordu ve hakikatliliğin hakikat kaygısından ayrılabileceğini de varsaymıyordu. Hakikatlilik bir ideal olarak iktidarını sürdürüyor ve bırakın hakikatin vazgeçilebilir veya biçimlendirilebilir olduğunu düşünmeyi, Nietzsche'nin asıl sorusu hakikatin nasıl katlanılabilir hale getirilebileceğidir. Nietzsche, ya da kendine verdiği isimle "yaşlı filolog," kendininkiler de dahil tüm felsefi yorum sorunu dışında, ortada saygı gösterilmesi gereken gerçekler olduğunu tekrar tekrar bize hatırlatır. "Mukayese kabul etmeyen iyi okuma sanatı[nı], yani tüm sistematik bilgilerin önşartı"nı icat ettikleri için ve "*gerçeklere dair* duyu[ları], yani tüm duyular arasında en son gelişen ve en değerli olanı"[22] keşfettiği için antik dünyayı över. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin başında bize "İngiliz psikologlar"ın yaşlı, soğuk, sıkıcı kurbağalar olarak bir kenara itilmemesi gerektiğini söyler: onlar daha ziyade cesur hayvanlardır, "cazibeyi hakikate, her hakikate, hatta açık, çirkin, iğrenç, Hıristiyan olmayan, ahlâk karşıtı hakikatler uğruna bile feda etmeyi öğrenmiş olanlar... çünkü böyle hakikatler gerçekten de var..."

Hakikat ve hata hakkındaki daha önceki yazılarında Nietzsche sanki tüm düşünce yapımızı eşyanın "gerçek" düzeniyle kıyaslayıp düşüncemizi kusurlu bulabilirmişiz gibi yazar. Retçilerin yorumları da büyük ölçüde bu tarz yazılarına, özellikle de aşağıdakileri yazdığı çok önceki bir dönemdeki makalesi olan *Ahlâki Olmayan Bir Açıdan Hakikat ve Yalanlar*'a dayanır:

> Nedir o zaman hakikat? Metafor, düzdeğişmece ve insanlaştırmalardan oluşan kaypak bir yığın: kısaca, şiirsel ve retorik olarak yoğunlaştırılmış, aktarılmış ve süslenmiş ve uzun süre kullanıldıktan sonra insanlara yerleşmiş, kanonlaşmış ve bağlayıcı gibi gelen insan ilişkilerinin özeti. Hakikatler hayal olduklarını unuttuğumuz hayallerdir; yıpranmış

22. *Deccal*, 59. Bu vurguya zıt meşhur (biraz fazla meşhur) bir çıkış için bkz. 2. kısım, 10. dipnot.

ve duyulara hitap eden gücünü kurutmuş metaforlar, üzerindeki kabartmalar silinmiş ve artık bozuk para değil de salt metal gözüyle bakılan bozuk paralardır.[23]

Bu makalede yaptığı açıklamada insana öyle gelir ki, nihayetinde herhangi bir kavram kullanmak bile bir gerçekliği çarpıtır, oysa bu gerçeklik bizatihi... nedir? Biçimsiz belki ya da kaotik ve had safhada yapılandırılmamış. Bu betimleme de, sanki kavramlarımızı uyguladığımız dünyaya her nasılsa bu kavramların kıyısından bakıp, herhangi bir nitelemeden (eklemek zorundayız ki, "biçimsiz" ve "kaotik" gibi nitelemelerden de) etkilenmeden dünyanın asıl doğasını kavrıyormuşuz iması da, daha sonra Nietzsche tarafından haklı olarak reddedilmiştir.[24] *Hakikat ve Yalanlar*'da Nietzsche hiçbir şeyin "özdeş" veya "aynı" olmadığını, tüm özdeşliğin bir kurgu olduğunu öne sürer.[25] Bir yere kadar bu fikrin şüpheli metafizik gelenekle ortak noktaları vardır. Örneğin: "yılan" kavramı çeşitli bireysel varlıkları "aynı hayvan" olarak sınıflandırmamızı ve tek bir bireysel varlığı "aynı yılan" olarak kabul etmemizi sağlar. "Yılan"ın bir insan kavramı, kültürel bir ürün olduğu hayli önemsiz bir açıdan hakikate uygundur. Ancak bu kavramın kullanılmasının her nasılsa gerçekliği *çarpıttığı*, dünyanın "başlı başına" yılanları ya da aslında sözünü edebileceğiniz başka herhangi bir şeyi içermediği önermesi çok daha kasvetlidir.

Nietzsche'nin *Hakikat ve Yalanlar*'daki karışık formülasyonlarını alt ettiğini ve tüm temsillerimizi, (bu anlamda) gerçekte olduğu haliyle dünyayla kıyaslamamızı sağlayacak bir bakış açısı olmadığını anlamaya başladığını düşünenlere katılıyorum. *Tüm Eserleri*'ndeki şu sözlerde anlatıldığı gibi: "Görünür dünya ve asıl dünya antitezi, 'dünya' ve 'hiçlik' antitezine indirgenir."[26] Bu "kendi içinde" dünya fikri bu anlamıyla, kesinlikle Nietzsche'nin alt etmek istediği metafizik türünün yadigarıdır. "Bu anlamıyla" demek zorun-

23. Ancak ölümünden sonra yayımlanan makale Breazeale'de çevrilmiştir (1979). Alıntı 84. sayfadadır.
24. Bu da Clark (1990) tarafından iyi savunulmuştur.
25. Bu fikir *Şen Bilim*, sayfa 110, 121'de tekrar su yüzüne çıkar ve Nachlass'ta, yani *Güç İstenci*, sayfa 521'de de varlığını sürdürür.
26. *Güç İstenci*, s. 567.

dayız, çünkü "kendi içinde" (veya "gerçekte olduğu haliyle") dünyayla, "bize göründüğü haliyle dünya" arasında başka zıtlıklar da vardır, ki bu çizilen tablonun aksine bu zıtlıklar dünyanın gerçekten de sahip olduğu kimi özellikleri ona atfeder: bazı felsefi kuramlarda dünya, doğa bilimlerinin ona atfettiği belli özelliklere gerçekten de sahiptir, ama çizildiği haliyle dünyanın görünümü bize veya öteki algılayanlara görelidir sadece.[27] Böyle kuramlar da aynı şekilde tutarsız olabilir, ama öyleyseler bile burada ele alınan konu bunun nedenleri değil.

Nietzsche retçilerin endişelerinden tamamen haberdardı, ama onların karşı tarafında yer alıyordu. Onların teşvik ettiği hakikatliliğe karşı kayıtsızlık onun için ancak nihilizmin bir veçhesi olabilirdi. Hakikat ve hakikatliliğin kendini kandırmaya ve teselli verici efsanelere karşı koymak gibi değerlerinin kendinden menkul ve kısaca hakikat kavramı üzerinden verili olmadığını keşfetmişti (hakikat kavramı insan varoluşunun metafizik bir teleolojisini, onun Platonculukta reddettiği türden bir teleolojiyi sağlamak üzere şişirilmediği müddetçe) ve ondan sonra da halkla Richard Rorty'nin ironi ustasının tarzında oturaklı bir konuşma yapmaya razı gelmez veya yapısökümcü bir işi hakkıyla yerine getirdiğini anlatan kendini beğenmiş bir edayla ortalarda gezinmezdi. Kendi eleştirilerinin ve ifşaatlarının hem güdü hem de etkilerini hakikatlilik ruhuna borçlu olduğunun farkındaydı. Onun amacı hakikatin değerlerinin ne ölçüde yeniden değerlendirilecebileceğini, onların, başlıca kaynaklarını şimdiye kadar Batı'dan almış olan hem Platoncu metafizikten hem de Hıristiyan metafiziğininkinden hayli farklı bir bakış açısından nasıl kavranabileceğini görmekti.

Bu kitapta bu tasarıya katkıda bulunmaya çalışıyorum ve "soykütük" dediğim bir yöntem kullanıyorum. Bu, Nietzsche'nin kendi yöntemlerinden birinin soyundan geliyor, ama soyundan gelenlerden sadece biri. Nietzsche eski yanılsamalara getirdiği eleştirinin, bizzat kendi söylediklerinin bazılarını sorgulayabileceğinin tamamen farkındaydı. Yazılarının standart felsefe veya standart âlimlikle veya geleneksel tarzdaki aforizmalarla (ki bu konuda bazen o ka-

27. Bu görüşü ilk savunan olan Democritus'un ünlü sözleriyle: "Teamülen tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, ama gerçekte atomlar ve boşluk" (Fragman 9 DK).

dar başarılı değildi) karıştırılmamasını çeşitli biçemsel icatlarla kesinleştirmeye çalıştı. Ama bu icatlar ne kadar önemli olursa olsun, sonunda Nietzsche sadece ortada hakikatler olduğu fikrini savunmakla kalmadı, bunlardan bazılarını dile getirdiğinin tüm işaretlerini de verdi. "Soykütük" ismi gene Nietzsche'nin soyundan gelen, ama onun aksine, böyle bir bağlılıktan kaçınan yazı biçemlerine de mal edilebilir. Onun yazdığı metinlere kıyasla, bu biçemler kendi statüleriyle çok daha fazla, hatta takıntı derecesinde ilgilidirler ve özellikle de okura bir şeyleri iddia etmek isteyen yazarın izlerini sistemli bir şekilde silmeyi umarlar. Okurun merceğine bir şeylerin hakikate uygun ya da akla yatkın veyahut da düşünmeye değer olduğunu belirten bir tabela koyup, sonra da obtüratör tıklamadan onu geri çekmeye çalışan yazarın, geçişleri ne denli hızlı yaparsa yapsın, eninde sonunda düştüğü tuhaf durumun adını koyan Alasdair McIntyre böyle bir tasarı için bu sözcüğü kullanmış ve bu tasarının sıkıntılarını da zekice ifade etmiştir.[28]

Benim soykütük çıkarma tasarımın bu savuşturma ve atlatma taktiklerine ihtiyacı yok. Anlatacağım hikâyenin bir kısmı, gelecek bölümde açıklanacağı üzere, açıkça kurgu olacak, ama bu da kurgunun işe yaradığını ileri sürüyor. Hikâyenin diğer bir kısmı, sunduğu olgularda (umarım) kesin ve yorumlarda akla yatkın bir tarih olduğunu ileri sürecek. Hayli bir kısmı ise, felsefeye uygun iddiaların hepsini ileri süren, yani makul, ikna edici ve aydınlatıcı olduğunu ileri süren felsefe olacak (yani tarihe dönüşmeden önce). Bazı retçilerin sorunuyla, yani bindiği dalı kesme sorunuyla karşılaşmayacağım, çünkü benim soykütük hikâyem hakikat ve hakikatliliğe ahlâklı bir şecere çıkartmayı amaçlıyor. Hikâyemin bir kısmı, basitçe söylemek gerekirse, hakikate uygun olmayı amaçlıyor. Bütüne baktığımızda, hakikat ve hakikatliliğe duyduğumuz temel bağlılıkları anlamlandırmayı umuyor hikâyem. Eğer bunu başarabilirse, bir bütün olarak gereğince "hakikate" uygun olarak nitelenebilir mi, bu şüpheli, ama önemsiz. Tüm hikâyenin hakikatli olmasına kıyasla kesinlikle daha önemsiz.

28. MacIntyre (1990), 2. bölüm; ayrıca bkz. 9. bölüm. Onun kastettiği anlamda bir soykütük benim deyişimle "kanıt yerine geçemez": bkz. 2. bölüm, 5. kısım.

II
Soykütük

A. GERÇEK VE KURGUSAL

Bu kitabın konusu hakikatlilik: onun beraberinde getirdiği, hakikati söyleme kaygısını ifade eden çeşitli erdemler, pratikler ve fikirler, yani hakikati hem öteki insanlara söylemek hem de ilk avazda hakikati yanlıştan ayıran farkı söylemek. Benim amacımsa hakikatliliğin temelini bir değer olarak açıklamak ve onun farklı tarihsel koşullarda büründüğü biçimler ve geçirdiği değişiklikler hakkında düşünebileceğimiz yollar önermek. Başvuracağım açıklama türü bir *soykütük*; özellikle hakikatlilik vakasının yanı sıra, ilgilendiklerimden biri de bizzat bu yönteme bakmak.

Soykütük kültürel bir görüngüyü, ortaya çıktığı, çıkmış olabile-

ceği veya çıkmış olarak hayal edilebileceği yolu tarif ederek açıklamaya çalışan bir anlatıdır. Bazı anlatılar bir ölçüde, Foucault'nun dediği gibi, "gri, titiz ve sabırla oluşturulmuş bir belgesel"[1] olmayı hedeflemesi gereken gerçek tarihten mürekkep olabilir. Bunun etik hayatımızda da, modernitenin etik hayatında da özel bir önemi vardır. Etik fikirlerimiz farklı pek çok geleneğin ve toplumsal gücün bıraktığı karmaşık tortulardır ve bizatihi bu tarihin kendi hakkında bilinçli temsilleri tarafından biçimlendirilmişlerdir. Ancak, bu tarihsel süreçlerin etkisi bir ölçüde bu süreçlerin ürününün kendi hakkında düşünme şekilleriyle gizlenir. Bunun en genel sebebi, hakikatli bir tarihsel açıklamanın mevcut etik kavramlarımızdaki radikal olumsallığı açığa vurmasının muhtemel olmasıdır. Bu kavramlar şimdiki hallerinden farklı olabilecekleri gibi, onları doğuran tarihsel değişimler de onları muhtemel rakiplerine karşı kanıtlayacak şekilde onlarla açıkça bağlantılı değildir. Bu olumsallık hissiyle bizzat etik fikirlerimizin bir talebi arasında, yani kendi yetkelerinin tanınması talebi arasında bir gerilim varmış gibi durabilir. Aradaki gerilim, modern etik sistemlerin bir özelliğiyle daha da artar; yani bu etik sistemlerin yetkeyi şeffaflıkla birleştirme çabaları ve şeffaf olmayı amaçlarken (hakikat konusundaki özel kaygıların bir parçasıdır bu amaç) kendileri hakkında, kendi olumsallıklarını açığa vuracak şekilde düşünmeyi teşvik etmeleri gerilimi daha da artırır. Tüm bunlar soykütük açıklamalarında pekâlâ da rahatsız edici, saygısızca veya eleştirel bir şeyler olabileceği anlamına gelir. Bu fikri ileride tekrar ele alacağım.

Ancak soykütük benim deyişimle bir gerçek tarih meselesidir, denip geçilemez. Hikâyeyle ilgili verili olarak kabul edilen belli insani çıkarlar ya da yetiler içeren basitleştirilmiş bir ortamda bir kavramı, değeri ya da kurumu ortaya çıkabilme biçimlerini göstererek açıklamaya yardımcı olan kurgusal bir anlatıya, hayali bir gelişim hikâyesine düşen roller de vardır. Gelecek bölümde tasvir edeceğim bu basitleştirilmiş hayali ortama "Doğa Hali" [*State of Nature*] diyerek, elbette siyaset felsefesindeki böyle hikâyelerin

1. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," çev.: Donald Bouchard ve Sherry, Boucaurd (1977) içinde, s. 139-64.

devletin kökenini açıklamak amacıyla geleneksel kullanımını çağrıştıracak bir isim vermiş olacağım. Siyaset felsefesi geleneğindeki bazı hikâyelerin aksine ben Doğa Hali'nde bir toplum, işbirliği yapan, ama aralarında kan bağı olmayan bir grup insan olduğunu varsayacağım. Doğa Hali hikâyeleri devleti açıklamakla kısıtlanmış değildir. Böyle bir hikâye Hume'un yapay adalet erdemi hakkındaki açıklamalarında da karşımıza çıkar.[2] Daha yakın tarihli bir örnekse E. J. Craig'in bilgi kavramı hakkındaki aydınlatıcı izahıdır. Bu izahta, insanların elbette işbirliği ihtiyacı da dahil olmak üzere, belli temel ihtiyaçları olduğu bir Doğa Hali varsayılır ve bu insanların sahip olduğu gözlem, tanıma ve benzeri güçler verili alındığında, o tanıdık bilgi kavramının özelliklerini taşıyan (bu kavrama çok benzer) bir kavramı nasıl geliştirdikleri gösterilir.

Kurgusal bir anlatının nasıl olup da bir şeyleri izah edebileceği sorusu iyi bir sorudur ve ben bunu bu bölümün 4. kısmında cevaplamaya çalışacağım. Umarım, bu cevap elimizin altında olunca kurgusal soykütüğün, yani Doğa Hali hikâyesinin hakikatliğin basit temeli hakkında bir izah getirdiğini söyleyebiliriz; yani özellikle benim tanımladığım şekliyle iki "hakikat erdemi" hakkında böyle bir açıklama getirir umarım. Hikâyenin bu değerlerin "basit temeli"ni öne sürmesinin ne anlama geldiğini, gene bizzat hikâye ve bu hikâyeyi anlatma nedenleri tanımlayacaktır. Doğa Hali hikâyesi, kitabın ilerleyen bölümlerinde gerçek bir tarihe dönüşecek. Ancak, böyle kurgusal anlatıların nasıl olup da işe yaradığı ve gerçek ve kurgusal öğelerin birbiriyle nasıl bağlantılı olduğu sorularına geçmeden önce, tüm bu soykütük girişiminin hangi düşünsel ihtiyaçları karşılayacağının varsayıldığını ve bunun aynı ihtiyaçları karşılayacağı umulabilen diğer soruşturmalardan ne farkı olduğunu açıklamam gerek.

2. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Cilt 3, Bölüm 2, Kısım 2; Craig (1990).

Soykütüğün doğalcılığa hizmet etmesi amaçlanmıştır (ve "soykütük" terimini ilk kullanan Nietzsche de bunu kastetmiştir). Doğalcılık, insanlarla bağlantılandırıldığında, çok müphem bir şekilde de olsa, geleneksel olarak insanların "doğanın bir parçası" olduğu fikrinde ifade bulan genel bir görüştür; özellikle de etik hayatlarının böyle olduğu düşünülür, ki bunun hakikate uygunluğu açık değildir. "Doğa" fikrini istikrarlılaştırmanın iyi bilinen bir güçlüğü vardır, öyle ki doğalcılık ya önemsiz denecek kadar hakikate uygundur, ya da hiç ilgi uyandırmayacak derecede akla yatkın değildir. Önemsiz denecek kadar hakikate uygun olabilirdi, tabii "doğa" ne var ne yok her şeyi kapsıyorsa. Önemsiz olmayan bir şeyi bulmaya çalışırsak, doğalcılığın itibar ettiklerinin, doğa bilimlerinin itibar ettiği şeyler olduğunu söyleyebiliriz. Peki ama biyoloji bir doğa bilimi midir? Eğer öyleyse, ya etoloji?* Eğer o da öyleyse, peki ya kültür de dahil olmak üzere insan etolojisi? Bu noktada kantarın topuzu kaçmış olabilir ve doğalcılığın her şeyi (bitkileri, hayvan davranışını, insan kültürünü) evrensel geçerlilikte bir doğa bilimi, yani fizik terimleriyle sunması gerekir. Bu yüzden doğalcılık fizikselci indirgemecilik tasarısına bağlanır. Fizikselci indirgemecilik de hiç de akla yatkın olmayan bir girişimdir ve örneğin doğalcı bir etik yaklaşımın çıkarlarının özünde buna bağlı olmaması gerekir.

İndirgemecilikle meşgul olmayı bir kenara bırakmalıyız. İnsanları etik veçheden olduğu kadar diğer veçhelerden de doğanın bir parçası olarak kavramak istemiş olanların kaygılarının özünde Birleşik Bilim Ansiklopedisi beklentisinden ibaret olması imkânsızdır. Bundan daha iyisini yapmak için, yaşam örneğini mütalaa edebiliriz. Eğer herhangi bir şey doğanın bir parçasıysa, yaşayan şeyler kesin öyledir, diye düşünebilir insan: onlar üzerinde yapılan çalışmaysa "doğa tarihi" olarak adlandırılır veya bir zamanlar öyle adlandırılırdı. Öyleyse biyolojideki doğalcılık nasıl mevzu bahis olabilir? Ancak bu, tarihin önemli bir kısmını göz ardı etmek demektir. Geçen yüzyıla kadar dirimcilik de eldeki seçeneklerden biriydi.

* Doğal çevresi içerisinde canlıların davranışını inceleyen bilim dalı. (y.h.n.)

Yaşayan varlıkların varolduğu hakkında bir mutabakat olmuştu, ama yaşamın ne tür bir özellik olduğu, özellikle de öteki bilimlerin tanımladığı diğer özelliklerle bağlantısı çok belirsizdi. Sonuçta yaşamın doğanın bir parçası olup olmadığı sorusu vardı ki, burada yaşamla kastedilen doğadan *geri kalandı*. Bu soruya artık kesin bir cevap verilmiş durumda ve canlıların nitelikleri artık biyokimya ile tutarlı bir şekilde açıkça kavranabiliyor. Dolayısıyla canlıların nasıl varolmuş olabileceğini bilimsel açıdan anlayabiliriz.

Doğalcılıkla ilgili sorular da, toplum bilimlerinde bireycilikle[3] ilgili sorular gibi indirgemeyle değil açıklamayla ilgili sorulardır. Bunun neredeyse her şeyi cevapsız bıraktığının elbettte farkındayım, ama böyle olması gerek, çünkü temel ve ilginç sorular genellikle cevapsız sorular*dır*. Bu sorular her bir düzeyde, neyi bir açıklama addetmeye hazır olduğumuzla ilgilidir. Üstelik sırf fizikle açıklanabilecek doğal nesnelerden, insanlara ve kültürlerine kadar açıklama yerine geçebilecek ne varsa hepsinin her düzeyde aynı olduğunu düşünmek için hiçbir sebebimiz yok. Doğalcılıkla ilgili soru hep şu olagelmiştir: ele alınan görüngüyü, doğadan *geri kalan* açısından uygun ve alakalı bir açıklama ölçütüyle açıklayabilir miyiz? (Buna doğalcılık kavramının "ilerleyen sathı" diyebiliriz.)

İnsanların özgüllüklerine geldiğimizde, özel bir dizi sorun belirir. *Homo sapiens* ile temsil edilen o devasa icat dediğimiz, genetik olmayan yollarla öğrenmenin önemidir ve bu hem doğası hem de yarattığı etkiler gereği, insanlarla öteki hayvanlar arasında etolojik açıdan devasa bir fark yaratır. Her türün etolojik bir betimlemesi vardır ve *Homo sapiens* de buna bir istisna değildir; ama bu vakada benzersiz bir şekilde, kültüre giriş yapmadan etolojik hikâyeyi anlatamazsınız (örneğin, "ne tür yerlerde uyurlar?" sorusuna verilecek bir cevapta işe doğrudan nelerin karışacağını bir düşünün). Sonuç olarak, hikâye farklı insan grupları arasında önemli farklılıklar sergileyecektir ve işin içine tipik olarak tarihin karışacağı şekilde olacaktır bu; pek çok vakada da, betimlenen insanlar, çeşitli düzeylerde de olsa, bu tarihin bilincinde olacaklardır. Tüm bunlar bu türün kendine özgü etolojik mahiyetinden kaynaklanır.

3. Bkz. James (1984).

Bu türün bireysel üyeleri elbette tipik olarak, standart olarak veya uygun ölçülerde, insanların bu etolojiyi taşımalarını, yani kültürün içinde yaşamalarını sağlayan psikolojik niteliklerde olacaklardır. O zaman şu soruyu sorabiliriz: Nedir bu nitelikler? Bu niteliklerin en iyi, en açımlayıcı, en açıklayıcı betimlemesi nedir? Böyle bir betimlemeyi kabul ettik diyelim, bu nitelikler nasıl var olmuştur o zaman? Bu vakalardan bazısında kuşaktan kuşağa aktarılan ve genel öğrenme yetileri üzerinde işleyen toplumsal etkiler bir cevap olabilir, ama öteki vakalar türe ve cinse özgü yetiler hakkında yapılacak bir açıklama gerektirebilir ve bunların genetik olarak nasıl evrildiği sorusu doğabilir (ki bizzat genel öğrenme yetileri için de bu soru geçerlidir).

Bizi özellikle ilgilendiren vaka ise şu veya bu biçimde tüm kültürlerdeki insanlar tarafından sergilenen bir yetidir: bu da, kural ve değerlere göre yaşama ve denetim altında olmadan ve tehdit veya ödüllerle kontrol altında tutulmadan davranışlarını belli bir ölçüde toplumsal beklentilere göre biçimlendirme yetisidir. Kanıtlamaya çalıştıklarımızın bir kısmını baştan varsaymış olsak da, bunun adına, etik bir sistemde yaşama (-nın asgari çeşitlemesi) diyelim. Etik bir sistemde yaşama belli bir psikoloji gerektirir. Ama, asıl önemlisi, bu tüm etik sistemlerin aynı psikolojiyi gerektirdiği anlamına gelmez; ahlâki psikoloji fırsatçı olabilir (bunun bir örneği utanç toplumlarıyla, suçluluk toplumları arasında varsayılan farktır). Aynı etik sistemin, her üyesinden tamı tamına aynı psikolojide olmasını talep etmesi de gerekmez. Bu düzeyde çeşitlilik sırf bireysel değil, daha da ilginç bir şekilde sistematik olabilir: bu bizim hâkim etik sistemimiz için de geçerli olabilir, tabii Carol Gilligan'ın, bu sistemin erkek ve kadınların farklı psikolojilerde biçimlenmesini içerdiği hipotezi[4] doğruysa.

Herhangi bir etik sistemin temelinde bir psikoloji veya psikolojiler olduğunu kabul ettiğimizde şu soruyu sorabiliriz: Bunların ne tür psikolojiler olması gerekir? Neleri içerirler? Asıl sorumuzsa şudur: Bu sorulara verilecek bir cevabın doğalcılığın taleplerini karşılamakla alakası ne?

4. Gilligan (1982).

Bu soruya doğalcılık yanlısının sorusunun öteki örneklerde büründüğü biçimi hatırlayarak geçebiliriz. Bir doğalcılık yanlısı, etik sistemlerde yaşayan insanların vakasıyla doğadan geri kalan arasında tutarlı bir bağ kurulabileceğini ileri sürer. Peki ama, doğadan geri kalan dediğimiz tam olarak nedir? Dirimcilik vakasında bu, canlılar haricinde kalan doğayı kapsar; bilinçlilik vakasındaysa (ki bundan henüz bahsetmedim), bilinçli canlılar haricinde canlılar da dahil olmak üzere her şey kastedilir. Öyleyse şu anki vakada "doğadan geri kalan"la kastedilen nedir? İnsanlar haricinde bilinçli canlılar da dahil her şey mi? Eğer kastedilen buysa, doğalcı sorunun odağı şu olacaktır: insanların etik sistemlerde yaşayabilme yetisi öteki, insan dışındaki türlerin nitelikleriyle yakından bağlantılı mıdır? Bu yeti ve bu yetinin ortaya çıkışı öteki türleri kavradığımız şekilde açıklanabilir mi?

Etik hakkındaki doğalcı sorun sıklıkla böyle dile getirilir. Bu soruyu bu açıdan tartışanların bir kısmı buna olumsuz cevap vermiştir. Bunların arasında özellikle insanın etik yetilerini öteki hayvanlarla (bu tür geleneklerde adlandırıldığı üzere " vahşi yaratıklarla") karşıtlık kurarak nitelemeye düşkün olanlar vardır. Ötekilerse doğalcı soruyu aynı şekilde kavramış, ama olumlu bir şekilde cevaplamıştır. Bunlar tipik olarak bir zamanlarki adıyla "sosyobiyoloji"den[5] etkilenmiş kimselerdir ve etik bir sistemde yaşamak için gerekli yetiye, (örneğin) "diğerkamlık" gözüyle bakmıştır; bunun anlamı da öteki türler arasında da bu adı taşıyan bir niteliğin belirlenebilmesi olmuştur. Ama "diğerkamlık," iki taraf arasındaki farklar göz önünde tutulmaksızın öteki türlerden insanlara aktarılamaz, ki sorunun büyük kısmını zaten bu farklar oluşturur.

Olumlu ve olumsuz her iki yaklaşımın da kabalığı, doğalcı sorunun her ikisinde de ortak olan biçiminin ("doğadan geri kalan"ı yorumlama şekillerinin) yanıltıcı olduğunu akla getirir. Etik sistemlerin ayrı ayrı önvarsaydığı psikolojilere geçmeden önce, kültürün neredeyse tüm insan psikolojisini etkilediği olgusuna cevaz verme-

5. Aklımdaki, Wilson (1975) ve Wilson'da (1978) olduğu gibi, E. O. Wilson ve ötekilerin eserleri tarafından özellikle bu kelimeyle özdeşleştirilen kaba indirgemeci fikirler. Aşağıda görüleceği gibi, evrimci biyolojinin kültürel incelemelerle alakasını reddetmiyorum.

miz gerekir. İnsanların en temel içgüdüsel itkilerini, bir anlamda diğer türlerle açıkça paylaştıkları itkileri, kültürel olanın bu itkiler ve büründükleri ifadeler üzerindeki etkisini hesaba katmadan göz önünde bulunduramayız. Şu etolojik beylik lafın bir uygulaması, hatta itiraf etmeli ki inandırıcı olmayan bir uygulamasıdır bu: belli içgüdüsel itkilerin belli bir canlı türünde tezahür etme biçimleri o türün yaşam şekline bağlıdır. Kızıl geyiğin üreme davranışının, kirpinin veya dikenbalığınınkilerden belirgin biçimde farklı olması hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü yaşama şekilleri hatırı sayılır ölçüde farklıdır. Doğalcılık açısından veya tam tersine, insanların etik sistemlerdeki yaşamlarıyla doğrudan bağlantılı olarak insan psikolojisi açısından düşünecek olursak, ilk avazda bu psikolojinin *insan* psikolojisinin diğer veçheleriyle olan ilişkisini düşünmemiz gerekir.

Bu noktada elbette hatalı bir soyutlama işin içine girer. İnsanların bir kültürde yaşadıklarını zaten söylemiştim, ki bu, onların genetik olmayan öğrenme yetilerinin temel öneminden ileri gelir. Kültürde yaşamanın, kabaca söylersek, bir etik sistemde yaşamayı getirdiğini de söylemiştim. Öyleyse, insan psikolojisinin öteki veçheleri üzerindeki tüm etkileri de dahil olmak üzere, kültürde yaşama işini, insanların etik bir sistemde yaşamalarını sağlayan neyse ondan ayıramayız. Nihayetinde bu doğru, ayıramayız. Ancak belki de bütün bunları hesaba katmayı verimli bir şekilde erteleyebiliriz. Dil ve kültür insanlardaki en azından belli içgüdüsel itkilerin üzerinde zorunlu değişiklikler yapmış olabilir; bu böyle olsa bile, bunların öteki türlerdeki işlevsel olarak benzeri itkilerle bağlantısı, bu etik sistemleri destekleyen psikolojilerden daha şeffaf olabilir. Bu fikirler kabul edildiğinde, etik hakkındaki doğalcı soru şu soruya dönüşecektir: etik itki ve pratikler insan psikolojisinin diğer veçheleriyle ne kadar yakından bağlantılıdır? Bu türün pek özel etolojisinin bu özgül veçhesine gelirsek, bu bizim başka yerlerde de, örneğin hayat örneğinde de karşımıza çıktığını gördüğümüz mükerrer doğalcı sorunun aldığı özel biçimdir: ele alınan görüngünün doğadan *geri kalan*la nasıl anlaşılır bir bağlantısı vardır ve özellikle de bu bağlantı nasıl ortaya çıkmış olabilir? Başka bir deyişle; insani

etik hayatın geri kalan insan doğasıyla bağlantısı hakkında bir soru soruyoruz. Bu girişimi anlamlandırabiliyorsak, yani etik fikirlerin ortaya çıkışından çok öncesine dayanan bir izahla etiği açıklayabiliyorsak, o zaman (en hafif ifadesiyle) şüpheli, her halükârda ayrı bir konu olması gereken genel fizikselci indirgemeciliğe bağlı kalmayan, anlaşılır ve içi boş olmayan bir etik doğalcılık tasarısı da mümkün demektir.

C. DOĞA HALİ YONTMATAŞ ÇAĞI DEĞİLDİR

Kültür ve psikoloji ve her ikisiyle biyoloji arasındaki bağlantılarla ilgili sorular evrim kuramcılarıyla toplum bilimcileri arasında hayli büyük çapta, yorucu ve gereksiz bir anlaşmazlık doğurdu. Evrim kuramı düşünürlerinden bazıları, kültürel antropologların varsayımlarının özellikle evrim psikolojisinin veya biyolojinin bulgularıyla tutarsız olduğunu varsayarken (bu başka toplum bilimciler için de öne sürülmüş bir fikirdi), antropologların tüm yaptıkları, haklı veya haksız olarak, bu bulguları onların ilgi alanlarıyla alakasız addetmek oldu. Antropologlar, hayli makul biçimde, "insanın kültürel normları edinme yetisi"ne gönderme yaptılar. Bu yeti, içinde yetiştiği toplum hangisi olursa olsun her insanın oranın kültürünü edinmesini sağlıyordu ve sonuç olarak farklı kültürel içeriklere karşı kendi içinde nötrdü. Antropologlar, öncelikle kültürel sistemler arasındaki farkları betimleyip açıklamakla ilgilendiği için, onlardan bazıları da tüm kültürel sistemlerin temelinde olan bir psikolojiden pek faydalanamayacaklarını varsaydı. Bunun ikna edici gücü karşısında, bazı evrim yazarları antropologlara, temeldeki psikolojik yetinin doğası hakkında *özel bir kuram* geliştirmiş gözüyle baktı ve bunun içerikten bağımsız, her amaca uygun bir öğrenme sistemi, geleneksel ampirizmin "boş kara tahtası" olduğunu düşündü. Bu kuram kesinlikle mevcut psikoloji kavrayışına ve evrimci fikirlere uygun değildi (primat evriminin bu safhasında neden her şeyin *tabula rasa*'sı aniden belirmiş olsundu ki?)[6]

6. Ünlü derlemenin (1992) editörleri, Barkow, Cosmides ve Tooby giriş bölümün-

Bazı antropologlar bu kurama inanmış olabilir belki, ama onların ilgi alanları kesinlikle buna inanmalarını gerektirmez. Kültürel öğrenmenin temelindeki psikolojik mekanizmaların büyük ölçüde kullanana veya içeriğe bağlı olduğunu (insanların doğal ayıklama yoluyla belli özel eğilim, çekince ve yetenek edinecek şekilde biçimlendiğini) kabul edebilirsiniz; bahsedilen psikolojiyi, özellikle de bu psikolojinin evrimini kavramanın kültürel sistemler arasındaki farkları açıklamaya pek katkıda bulunmayacağını düşünmenize engel değil bu, çünkü bu psikoloji herhangi bir kültürel sistemde yetişme yetisinin temelinde yer alır. Ancak, bunu bir ilke meselesi, hatta bir şekilde zorunluluk meselesi olarak düşünmek makul değildir. Kültürel farklılıkları açıklarken insan psikolojine başvurmaya yatkınızdır ve farklı çevre veya koşulların bu psikolojiden nasıl farklı davranışlar doğurduğunu göstermeye çalışırken, bu psikolojinin özgül niteliklerine gerek duyabiliriz pekâlâ. Bu nasıl olursa olsun, kültür ve edinilmesi özel bir psikolojiyi ima ettiğinden, bazı evrimci yazarların yaptığı gibi, kültürel olanla ilgili her açıklamanın bu psikolojiye gönderme yapmak zorunda olduğunu varsaymak kesinlikle hata olur.

Daha büyük bir hataysa, kültürel olanla ilgili her açıklamanın bu psikolojinin evrimine ilişkin bir açıklama olması gerektiğini varsaymak, her kültürel gelişmenin o kültürde yaşayan insanların dahil olma uyumunu artırdığının gösterilebileceğini varsaymaktır. İnsan psikolojisi doğal ayıklama yoluyla evrilmiştir ve bunun nasıl olduğunu açıklayabiliriz: yani, belli psikolojik yapı ve yetilerin, onları ilk sergileyen yaratıkların çevrelerine dahil olma uyumunu nasıl artırdığını gösterebiliriz. Bu psikoloji farklı koşullar altında

---

de indirgemeciliği reddeder, ama bilimlerin "dikey bütünleşmesi"ni isterler. Bunun, tutarlılık veya uyumluluğun "sadece başka bir adı" olduğunu söylerler, ama gerçekten de bunu kastediyor olamazlar. İki bilim, ancak tamamen ayrı ve bütünleşmemiş konuları ele alırlarsa tutarlı olabilir. Bu yazarlar tutarlılıktan daha katı bir şey kastettikleri için olsa gerek, biyolojiye aldırmayan toplum bilimcilerinin tutarlılığı umursamadığını düşünürler. Aynı ciltte, "The Psychological Foundations of Culture"da [Kültürün Psikolojik Temelleri] kendilerinin deyişiyle "Standart Toplum Bilim Yöntemi"ne karşı uzun bir nutuk çekerler: bu saldırıları bir yöntemi (daha doğrusu bir yöntem sınıfını, evrimci psikolojiyi gözardı eden herhangi bir yöntemi) bir kurama (boş kara tahta ampirizmine) eşitler.

farklı pratiklerde ifade bulur. Ama genelde kültürel farklılıklara veya özgül kültürel oluşumlara dair açıklamaların *gene* bu dahil olma uyumundaki artışa başvurması gerektiğini düşünmemiz için kesinlikle hiçbir sebebimiz yok. İnsan türüne özgü müzik yapma ve dinleme ihtiyacı evrim psikolojisi düzeyinde açıklanabilir, ama klasik müzik senfonisinin ortaya çıkışı açıklanamaz. Aslında, kültürel farklılıkların biyolojik evrim üzerinden açıklamalarını bulma ısrarı *Homo sapiens* ile temsil edilen o büyük evrimsel icadı, genetik olmayan öğrenmenin doğduğu o devasa gelişmeyi gözardı eder.

Bir de kültürel çeşitliliği *kültürel* evrimle açıklamayı varsayan başka ve hayli değişik bir evrimci yaklaşım vardır. Bu da, kültürel değişim ve kalıcılığın biyolojik evrimle değil de ona benzer bir süreçle açıklanması gerektiği fikridir. Kültürel görüngü genlere benzeyen, kendini sürekli çoğaltan birimlerle açıklanmalıdır: bu birimler de benzer doğal ayıklama süreciyle korunur veya ortadan kalkar. Bu birimler de Richard Dawkins'in dediği gibi "melodiler, fikirler, özlü sözler, kıyafetler, modalar, çömlek yapma yolları" gibi şeylerdir. Bu tür bir birim için "takev" kelimesini türeten de Dawkins'tir.[7] Bu kurulan benzerlik bazı bağlamlarda faydalı olabilir. Bunun faydalarını uzun uzadıya tartışmayacağım, ama bence bunun güçlü bir benzetme olduğundan şüphe etmek için en az iki neden var. Bunlardan biri varsayılan kültürel birimlerin belirlemesinden kaynaklanıyor. Düşünce tarihi, bir zihinden ötekine geçtiği varsayılan fikirsel öğelere çok şüpheyle yaklaşmayı uzun zaman önce öğrendi. Dawkins bir örnek olarak "tanrı fikri"ni verir, ama bu ismi taşıyan ve her yerde aynı olan bir öğenin var olduğu nosyonu, bırakın daha genel olarak din antropolojisini, tek tanrıcılık tarihinin bile çarpıcı biçimde yanlış kavranması demektir.

Bir başka sorun da ayıklamayı gerçekleştiren güçlerle ilgilidir. Kültürel evrimde ayıklamayı sağlayan güçlerin biyolojik evrimde iş başında olanlarla aynı olmadığı kabul edilmiştir: yani, takev hayatta kalıyor (türemeyi sürdürüyor) olabilir, ama bunun açıklaması,

7. Dawkins (1976), 206; "takev" "taklit yoluyla aktarılan evrimsel birim"in dikkat çekici bir kısaltması. "Tanrı fikri"nden sayfa 207'de bir takev olarak bahsedilir. Benzer bir kültürel miras birimi fikri de Cloak'ta (1975) geliştirilmiştir. (Bu göndermeyi W. G. Runciman'a borçluyum.)

illa ki, bu takev diğerlerine göre, insanların o kültüre *dahil olma uyumu*nu daha çok artırıyor, olmak zorunda değildir. Kültürel bir öğenin yaygınlık kazanmasının veya ortadan kalkmasının başka pek çok sebebi vardır; aslında kültürel evrim modeli salt biyolojik olandan bu yüzden farklıdır. W. H. Durham kültürel ve biyoloik evrim arasındaki ilişkileri dikkatle tartıştıktan sonra, "kültürel dönüşümün tek önemli gücü, o kültürü taşıyanların ikincil değere göre belirlenen kararlarıdır"[8] sonucuna varmıştır. Başka bir deyişle, kültürel pratikteki değişiklikler çoğunlukla o kültürde yaşayan insanların öteki değer ve inançlarıyla açıklanmak zorundadır. Genel bir formül olarak bu elbette, doğal ayıklamayla seçilen niteliğin bizatihi bir açıklama olduğu dışında hiçbir şey açıklamaz ve başka bir açıklama sunmayı da amaçlamaz; bizimse bizatihi bunun neden gerçekleşmesi gerektiğine dair bir açıklamaya ihtiyacımız var. Benzer şekilde, örneğin sürücülerin beğeni ve ilgileri gereği belli bir tür arabayı cazip bir araba türü olarak gördükleri için, bu tür arabaların yaygınlık kazandığını, yani daha çok satıldığını söylemekle yetinirseniz de bir açıklama yapmış olmazsınız. Bizatihi bu olgunun da bir açıklamasının olması gerekir.[9] Ama bu da bizi toplum bilimlerinin her zaman karşılaşmak zorunda olduğu şu çetrefilli sorunla baş başa bırakır: Belli bir vakadaki bu tür bir olgunun açıklaması ne olabilir? Bu soruyu zaten cevaplandırabilirsek, evrim modelinin nihayetinde bizatihi ne kadar işe yarayacağı hiç de açık değildir.

Kültürel pratiklerin temelindeki psikolojiye geri dönersek, evrim kuramcıları bu psikolojiyi açıklarken, doğal ayıklamanın bu psikolojinin çeşitli özelliklerinin lehine işlediğini varsaydıkları koşullara başvuracaklardır. Bu koşullar da bu yazında standart olarak Yontmataş avcı-toplayıcı atalarımızın çevresi olarak tanımlanır. Benim Doğa Hali dediğim belli insan faaliyet ve yetilerinin soyut temsilini sunarken kastettiğimin bu *olmadığını* vurgulamak bu kitabın savı için önemli. Benim hikâyemin amacı evrim biyolojisi üzerine bir spekülasyon veya tarih öncesinin açıklanmasına bir katkı sun-

8. Durham (1991), s. 204.
9. Bu da evrimci yaklaşımın bir savunucusu olan W. G. Runciman tarafından Runciman'da (1998) vurgulanır.

mak değil. Bariz bir fark, benim hikâyemin açıkça bir kurgu olarak sunulması. Ancak bunu burada bırakmak biraz hayırseverlik olur, zira kastedilen ne olursa olsun, evrim psikolojisi yanlılarının ele aldığı haliyle, Yontmataş atalarımızın yaşadığı varsayılan çevre de kurgudur. Mevzubahis ayrı ayrı psikolojik öğelerin pek çoğunu hangi insan benzeri türlerin geliştirdiği, hatta hangi çevrede geliştirdiği hakkında bile pek az fikrimiz var. Bu doğal ayıklama modelleri mevcut halleriyle büyük ölçüde "öyle işte" hikâyeleridir. Ancak, evrim kuramcılarının amacı bu hikâyeleri bu açılardan geliştirmektir ve bu hikâyeler daha fazla kanıt, özellikle de fosil kalıntıları ışığı altında gözden geçirilebilirler. Öte yandan insan Doğa Halinin daha aydınlatıcı bir çeşitlemesini sunabilse de, onun hakkında *daha fazla şey* bulunamaz. Üstelik, evrimcilerin Yontmataş hakkındaki spekülasyonları olgu bakımından yetersiz olabilse de, var olan olgularla tutarlı olmaları ve bilinen herhangi bir doğa yasasına aykırı olmamaları gerekir. Doğa Hali hakkındaki hikâyelerse bu tür koşulları karşılamak zorunda değildir. Mümkün olmaları bile şart değildir. O zaman şu soru sorulabilir: Nasıl olur da bize bir şeyler anlatabilirler?

D. KURGUNUN NE FAYDASI OLABİLİR?

Robert Nozick bu soruyu devletin kökenini açıklamak için, Doğa Hali öykülerinin arketipik kullanımıyla bağlantılı olarak ele aldı. Bilim felsefesinden tanıdık olduğumuz bir fikirle, kabaca anlatmak gerekirse, "içindeki her şey hakikate uygun ve işe yaramış olsaydı doğru açıklama olacak" bir açıklama olan "potansiyel açıklama" fikriyle başlar. *Yasa olarak hatalı* bir potansiyel açıklama yanlış bir yasa-benzeri ifade olan bir potansiyel açıklamayken, *olgu olarak hatalı* bir potansiyel açıklamanınsa yanlış bir öncül koşulu vardır.[10] Yasa olarak hatalı olmasa da, olgu olarak hatalı bir açıklama bir sürecin *mümkün* olduğunu gösterebildiği için faydalıdır. Bu yüzden "öyle-işte" hikâyeleri evrim biyolojisinde faydalı olabilir: bu hikâ-

10. Nozick (1974), 7, Hempel'e (1965) s. 335'e gönderme yapıyor.

yeler bunun nasıl böyle olduğunu bilmesek dahi, hatta bunun aslında tam olarak böyle olmadığını bilsek dahi, belli bir özelliğin doğal ayıklama yoluyla ortaya çıkmasının evrim kuramıyla tutarlı olduğunu gösterebilirler.[11]

Bizzat Nozick "birisinin amaçlı tasarısının ürünü gibi görünenin aslında hiç kimsenin amaçları sayesinde ortaya çıkmaması"nı açıklayan "görünmez el" açıklamalarının üzerinde durmuştur. Ancak, ben bu konuda onun izini takip etmeyeceğim. Görünmez el açıklamaları önemli bir sınıf oluşturur ve Nozick'in dediği gibi, "kesinlikle hoş nitelikte"[12] olabilirler, ama benim amacım için en önemli vaka değildirler. Açıklanması gerekenin, yani hayali bir sürecin ürününün, amaçlı olarak ortaya çıkarılmış gibi bile durmadığı, insan davranışlarının ilginç ve faydalı potansiyel açıklamaları vardır. Bunların bir örneği, bahsetmiş olduğum, Craig'in bilgi kavramı üzerine tartışmasıdır. Onun bahsettiği Doğa Hali bir açıklama sunar, ama açıkladığı şey, yani bilgi kavramı tasarlanmış gibi durmaz. Bilakis, hikâyeden önce, insan bu kavramın işlevinin ne olduğu asla sormamış olabilir pekâlâ ve bu da ulaşılmak istenenin bir parçasıdır zaten. Craig'in hikâyesi "neden bilgi gibi bir kavramımız olmalı ki?" sorusuna, kurgusal yollarla cevap verir ve buna cevap verirken de bizzat bu soruyu dile getirir. Sorunun akla getirdiği ise işlev nosyonudur ve bizzat bu adım da işin bir kısmını yerine getirir. İnsan bilgi kavramına bir işlevi, özellikle de çok temel ihtiyaçlarla bağlantılı bir işlevi varmış gözüyle bakarsa, başlı başına bu bile, insanın bu kavramın niye bu özelliklerde olduğunu anlamasına yardım eder ve insanı daha az verimli yaklaşımlardan uzak tutar. İşlevden açık amaçlara geçme adımı, bu örnekte atılamayacak bir sonraki adım olur.

Craig'in örneği, benim Doğa Hali hikâyem gibi, benim deyişimle bir "hayali soykütük" örneğidir; "hayali"dir, çünkü bu bölümün başında dediğim gibi, tarihsel olarak hakikate uygun soykütükler de vardır. Hayali soykütükler tipik olarak bir görüngünün bir işlevi yerine getirdiği çok açık olmasa da, sanki öyleymiş gibi ele

11. Bu tür farazi bir senaryonun klasik örneğini, "diğerkam"ların hayatta kalma nedenlerini açıklarken de kullanırlar: bkz. Hamilton (1964), Trivers (1971).
12. Nozick (1974), s. 19, 18.

alınabileceğini ve bunun verimli olabileceğini öne sürerler. Üstelik, işlevsel olanı, işlevsel olmayan açısından veya belki de daha basit bir işlevi olanlar açısından açıkladıkları için, (doğal ayıklama kuramının açıklamaları da dahil olmak üzere) daha geniş bir açıklama sınıfını andırırlar. Hayali soykütükler, gücünü, illa bekleyemeyeceğiniz bir yerde işlev fikrini devreye sokmaktan ve işlevin ne olduğunu daha temel açılardan açıklamaktan alır.

Hayali soykütükler en azından olgu olarak hatalıdır. Ama olgu olarak hatalı olmak ne zaman daha radikal bir şeye dönüşür? Doğa bilimlerindeki potansiyel açıklamalarda, insan salt olgu olarak hatalı olanla, yasa olarak hatalı olan arasındaki ayrımı doğa yasaları üzerinden belirlemeyi (iyimser bir şekilde de olsa) umabilir belki, ama insanlar arasından seçilen örneklerde bu pek az işe yarar. Bu Nozick'in siyaset kuramındaki Doğa Hali tartışmasında sergilenir. Nozick, "bu şekilde ortaya çıkmış olmasa dahi, devletin nasıl ortaya çıkmış olabileceğini kavramak bize çok şey öğretir"[13] demişti. Peki ama devlet bir açıdan Doğa Hali hikâyesinde betimlendiği şekilde ortaya çıkmış *olabilir mi*? Nozick, insanların (kabaca anlatmak gerekirse) sadece iktisadi güdülerinin ve bireysel haklara dair ahlâki fikirlerinin olduğu bir Doğa Halinde devletin (ya da ona yakın bir şeylerin) nasıl ortaya çıkmış olabileceğini göstererek, siyasi olanı siyasi olmayandan türetir. Ama insanın evrimi, gelişimi ve tarihi hakkında bildiğimiz ne varsa hepsi, salt bu özellikleri taşıyan siyaset öncesi bir durumun var olmuş olamayacağını söyler bize. Üstelik, Nozick bunu kendi tasarısıyla alakasız bir husus olarak görür. Sonuçta devletin bu şekilde ortaya çıkmış olabileceğini kastetmez, tabii eğer bu, hayali Doğa Halinin varolmuş olabileceğini gerektiriyorsa: öncül koşul salt yanlış değil, imkânsızdır da. Kastettiği en fazla şu olabilir: Eğer bu koşul var olmuş olsaydı, devlet de bu koşuldan ortaya çıkmış olabilirdi. Ama derken, gene bize bunun ne anlattığı sorusuyla baş başa kalırız, hem de eskisinden daha fazla, çünkü böyle bir durumun var olmuş olabileceği bir dünya, bir durumun diğer bir durumdan doğduğu süreçlerin bizim dünyamızda iş

13. İbid, s. 9. Bu bağlantılarda Nozick'in eseri hakkında bir tartışma için bkz. benim eserim (1996).

başında olanlardan farklı olduğu bir dünya da olabilirdi pekâlâ.

Ünlü bir başka örneğe, Hume'un "yapay [adalet] erdemi"ni türetişine bir göz atarsak, hayali soykütüklerde devreye neyin girdiği konusunda biraz yardım alabiliriz. Hikâyenin başladığı ahval-i şerait insanların çıkarcı ve kısıtlı sempati yetilerinin olduğu, ama adalet güdülerinin ve dolayısıyla mülkiyet kavramlarının olmadığı bir ahval-i şeraittir. Bu ve ortak bilgi gibi daha başka (daha az katı) koşullar altında, hikâye insanların mülkiyet kurumunu benimsemek ve adalet eğilimlerini geliştirmek için nasıl bir araya geldiklerini anlatır. Bu sürecin başladığı ahval-i şeraitin ve dolayısıyla da sürecin imkânsız olduğunu Hume kabul eder.[14]

Hume'un açıklamasındaki ayırt edici fikir şudur: Belli pratiklerin herkesin yararına olduğu ortak bilgi dahilinde olunca, bu pratikler ortaya çıkar ve eylem için yeni bir tür neden içerirler; bu nedenler de temelde öteki insanların da eylem için benzer nedenleri olmasına gönderme yapar. Çok dar bir anlamda, ortaya çıkan şey kolektif bir eylem nedenidir: kolektif bir iyeliği olsa da bu hâlâ bir bireysel eylem nedenidir ve özünde de öyledir.[15] Güya daha basit türden böyle bir nedenin, adalet nedeni (-nin belli bir çeşitlemesi) olmadan var olabileceği bir toplum asla var olmamıştır ve olması da neredeyse imkânsızdır, ama öyle olsa bile, adalet erdeminin içerdiği bu yeni nedenler basit nedenlerden, yani bireysel çıkar ve kısıtlı sempati nedenlerinden türetilmiştir.

Öyleyse bu hikâyenin faydası nedir ve nasıl olur da herhangi bir şeyi açıklayabilir? Ben bu hikâyenin üç öğe sunduğunu öne sürüyorum. İlk olarak bunun Craig'in bilgi hakkındaki açıklamasıyla

14. "[F]elsefeciler, isterlerse, akıl yürütmelerini varsayılan *Doğa Hali*ni kapsayacak şekilde genişletebilirler; yeter ki bunun asla gerçeklik içermeyen ve içeremeyecek olan bir kurgu olduğunu teslim etsinler." *A Treatise of Human Nature*, Cilt 3, Bölüm 2, Kısım 2. Hume'un modeli hakkındaki sorulardan ele almadıklarım arasında yapay erdemlerin doğal olanlarla tam olarak nasıl bağlantılı olduğu ve kavrayış ve hissiyat güçlerini "bileşenlerine ayırmanın" nasıl bir rol oynadığı gibi, önemli pek çok soru da vardır.

15. Bu kolektif bir eylemin nedeniyle aynı değildir: kolektif eylemin nedeni yapay veya başka herhangi bir erdemin etkisi olmadan da mümkündür ve insanın ortak bir amaç doğrultusundaki kendi çıkarıyla da doğrudan gerçekleşebilir, tıpkı (Hume'un bir örneğini alırsak) batan bir gemiden kendimizi kurtarmak için bir araya geldiğimizde olduğu gibi.

ortak özelliği şudur: kimsenin, hakkında işlevsel bir izah yapılmasını beklemediği bir şey hakkında böyle bir açıklama yapılır ve bu açıklama da insanların her halükârda sahip olduğu teslim edilmesi gereken güdüler yoluyla yapılır. İkinci olarak bu açıklama işlevseldir, çünkü türetilmiş olan daha karmaşık nedenle, "daha basit" neden veya güdülerin arasındaki ilişki akılcıdır; yani hayali koşullar altındaki, daha basit güdüleri olan insanlar daha karmaşık nedenlerin iş başında olduğu bir ahval-i şeraiti hoş karşılar ve amaçlarlardı, tabii yapabilirlerse. Hatta gayet hoş bir biçimde, hikâyenin ortaya çıkan sonucu bir müzakerenin neticesi olarak tanımlaması da bu akılcı ilişkiyi sunabilirdi. Ama bunu bu şekilde sunmak, sırf soykütüğün şu üçüncü özelliği yüzünden soykütüğü zayıflatır: evrimci açıklamalar gibi, soykütük de işlevsel olanı, işlevsel olmayandan veya daha alt düzeyde işlevsel olandan türetir. Kolektif kararları bu sonuca giden yol olarak tanımlayan bir hikâye, hikâyenin açıklaması gerekenleri önvarsaymış olurdu: Yoksa "daha önceki" durumdaki insanlar adalet ve mülkiyet gibi kavramların içeriğini ve eylem nedenleriyle olan bağlarını zaten takdir etmiş olurlardı, ama tüm bunlarda neyin devreye girdiğini aydınlatmak zaten hikâyenin önemli bir amacıdır.[16] Bu özellikleri taşıyan hayali bir soykütük açıklayıcıdır, çünkü daha önceden belki de işlevsel olarak görülmeyebilen bir kavram, neden, güdü veya insani düşünce ve davranışın başka bir veçhesini işlevsel olarak sunar; işlev açıklaması gizemli değildir, çünkü niyet, kasıt, müzakere veya (bu anlamdaki) zaten amaçlı bir düşünceye özellikle başvurmaz ve açıklamada zikredilen güdüler her halükârda var olduğu kabul edilenlerdendir.

Peki hikâyeyi anlatmadan neden sadece işleve dayalı bir açıklama verilip geçilmez? Artsüremli soykütük kurguları renk dışında bir şey katar mı? Katar. Gerçekten de var olan adalet, söz tutma, hakikatlilik vb. kurumları, uygulamaları, beklentileri ve değerleri hakkındaki işleve dayalı açıklamalar düpedüz yanlıştır. Robert Brandom'un genel olarak dil hakkında dediği gibi:

16. Hume'un yaptığı izahta da kasıt ve amaca gönderme yapan öğeler vardır ama bunlar görece yüzeyseldir: Hume'un "teamül" fikrini kullanma şekli onun anlattığı hikâyenin katı koşulları altında yapay erdemlerin ortaya çıkmasına izin verir sadece.

> Dilbilim pratiği bir şey *için* değildir... Dilbilim pratiğine girişmeden önce belirlenebilecek başka bir amaca (çevreye uyum sağlama, hayatta kalma, üreme veya işbirliği amaçlarına) ulaşmanın aracı [değildir], gerçi bu amaçlara hizmet edebilir... Bu işlevler niye dili kullanmaya başladığımızı açıklasa... dahi, birkere dili kullanmaya başladıktan sonra, söylemsel varlıklara dönüşmüş olmamız tüm bu mütalaaları bir kenara iter. Zira söylemsel pratik *yeni amaçlar* tahayyül etmek ve yaratmak için kudretli bir itici güçtür.[17]

Bu kitabın konusu olan örneği ele alırsak, bizim veya herhangi birinin taşıyageldiği hakikatlilik eğilimlerinin işlevsel açıdan hakkıyla açıklanabilmesi hakikate uygun değildir. Dördüncü bölümde göreceğimiz gibi, bunların değerleri her zaman, zorunlu olarak işlevlerinin ötesine geçmiştir. Gene de daha soyut bir düzlemde, onları açıklamakta işleve de düşen bir rol vardır. Bu eğilimler farklı tarihsel koşullarda farklı biçimlere bürünmüştür ve onları aynı eğilimin örnekleri olarak gruplayıp açıklarken işleve dayalı şu yorumu temel alırız: Her toplum bu tür genel eğilimlerin var olmasına ihtiyaç duyar ve bu eğilimlerin salt işlevsel bir değerden fazlasını taşımasına da ihtiyaç duyar. Gerçek tarihsel çeşitlemeden bir soyutlama yapmayı gerektiren bu yorum, derken, başka pek çok soyutlamayla sunulan Doğa Hali kurgusunda ifade bulur. Bunun yerine insan benzeri canlıların gerçek, hayli eski bir toplumuna başvuramayız, çünkü herhangi bir gerçek toplum, soyutlamanın yapılması gereken özellikleri (bazı düşünürlerin söylemeye düşkün olduğu gibi) zaten sergiler.

Kurgunun eşsiz bir faydası vardır, çünkü (bırakın gerçek tarihle kurguyu karıştırmayı) neyin tarih, neyin soyutlama olduğunun hesabını tutmamızı sağlar ve iki hatadan kaçınmamıza yardım eder. Bunlardan birincisi, işleve dayalı açıklama aracıyla doğrudan gerçek toplumumuzu ele almaktır, ki bu kendi kültürel durumumuz hakkındaki kavrayışımızı çarpıtır, ötekilere kıyasla kendi durumumuzda neyin özgün olduğunu anlamamızı engeller ve bizi aptal bir indirgemeciliğe sürükler. Öteki hataysa, çok daha eski toplumları işlevci fikirler temelinde kurup bunun insan benzeri varlıkların ger-

17. Brandom (2000), s. 363. İtalikler onun.

çek tarihöncesi olduğunu varsaymaktır. Soykütükse tarihsel gerçek ve işlevci soyutlamayı ait oldukları yerde tutar.

E. UTANÇ VERİCI KÖKENLER

Hume'unki gibi bir soykütük açıklamasının bazen "indirgemeci" olduğu söylenir. Varsaymış olduğum gibi, dar anlamında bu hatalıdır.

Soykütük, sonuçlardan bahseden dili sadece başta yer alan öğelerden bahseden terimlere tercüme etmeye geçit vermez; "adalet," "mülkiyet" veya "bilgi"nin baştaki öğelerin dışında yeni bir şey getirmediğini de ileri sürmez: aksine yeni ne getirildiğini ve bunun niye yeni olduğunu gösterir. Soykütük açıklaması bu tür şeyleri indirgemeciliğe düşmeden anlaşılır kılar.

Ancak daha geniş anlamda, soykütük açıklamalarının "daha yüce" olanı "daha basit" olanla açıklaması (bilgiyi inanç ve gündelik ihtiyaçlarla, ahlâki olanı ahlâki olmayanla açıklaması) açısından indirgemeci olduğu söylenebilir. Adaletin, herkesin işlevle izah edilmesini beklemediği bir şey olabileceğini söylemiştim. Dahası, adalet güdüsünün, haklı olarak içrek ve "daha yüce" olarak görülenleri araçsal ve "daha basit" olarak sunacağı gerekçesiyle, işlevsel izaha karşı koyma eğiliminde olduğu da söylenebilir (bu fikir Platon'un *Devlet*'inde hayli önplandadır).[18] Elbette "daha basite karşı daha yüce" göründüğü kadar öyle kolayca "araçsala karşı içreğe" karşılık gelmez; üstelik Humecu açıklama sırf araçsal da değildir. Ama insan bu sorunlara nasıl eğilirse eğilsin, sanki sadece etik açıdan geniş kapsamlı bir adalet görüşü olanlar Hume'un adalet açıklamasından tatmin olmaz gibi durur. İnsan, adaletteki ortak çıkarın Platoncu idealleştirilmesinin aksine, bu çıkarın kendisine bakarsa, Humecu tarzda bir açıklamanın adaleti insanların beklentilerinin

18. Özellikle de, Glaukon ve Adeimantus'un 2. ciltte önerdikleri ve bize Thrasymacus'un 1. ciltte sunduğu sömürü kuramının neredeyse taban tabana zıddı gibi gelebilen sözleşme yanlısı kuramları, tartışmadaki herkesçe bunun sadece bir çeşitlemesi olarak kabul edilmiştir. Höffe (1997) "Plato against the Immoralist"te bunun nedenlerini öne sürmüştüm.

çok gerisinde kalacak şekilde sunmasının şart olmadığını görür. Yani insan Hume'un açıklamasını (adaleti bu soykütük açıklamasına göre kavramayı) kabul edip, adalete, adalet güdülerine ve eylem nedenlerine bu çalışmayla karşılaşmadan önce gösterdiği saygıyı göstermeye devam edebilir: adaletin, eğer varsa, Platoncu bir öteki dünya fikri olmasından şüpheleniyorduysa, belki de bunlara artık daha fazla saygı gösterebilir. Bu durumda, insan soykütük açıklamasının *kanıt yerine geçtiğini* söyleyebilir.[19] Nozick'in kendi haklar ölçütüne göre asgari boyuttaki devleti türetmesi kanıt yerine geçiyormuş gibi durur ve daha büyük çaplı bir devletin kanıtı yerine geçen bir soykütüğün olmadığını gösterme amacını güder.

Tüm soykütükler kanıt yerine geçmez. İsmin alındığı ünlü örnek, yani Nietzsche'nin ahlâkın soykütüğü[20] kesinlikle çok daha tartışmalıdır. Nietzsche'nin açıklamasının bozucu ve yıkıcı etkisine katkıda bulunan ve aynı nedenden ötürü onu Hume örneğinden ayıran en az üç özelliği vardır. Burada açıklanan, yükümlülük, suç ve suçluluk[21] nosyonlarıyla tanımlanan tüm ahlâktır ve Nietzsche hak-

19. Bu terim önemli açılardan farklı, ama birbiriyle ilişkili şekillerde kullanılır. David Wiggins (bkz. Wiggins'deki [1991] çeşitli makaleler) "kanıt yerine geçen açıklama" ifadesini, Ö olmasının hakikate uygun olmasını gerektiren, Ö olduğuna duyulan inancın (özellikle de Ö olduğuna duyulan inanç üzerindeki mutabakatın) açıklaması için kullanır. Benim kullandığım anlam ve ayrıca Williams'taki (2000a) anlam daha geniştir. Asıl soru şudur: genel bir bakış açısı veya bir değer kümesi hakkındaki soykütük açıklaması, kavranılmaya başlandığında, insanın bu değer kümesine duyduğu güveni zayıflatıyor mu, yoksa güçlendiriyor mu? Bu sorunun kurgusal soykütükler kadar, gerçek, tarihi soykütükler için de geçerli olması önemlidir.

20. *Zur Genealogie der Moral* (1887). Bu başlık genelde *Ahlâkın Soykütüğü* olarak tercüme edilir, ama bkz. kaynakça. Bizatihi Nietzsche de ahlâki fikirlerimizin "*pudendo origo*"suna, yani utanç verici kökenine *Tan Vakti*, s. 102'de gönderme yapar. MacIntyre'ın (1990) tartıştığı anlamdaki "soykütük" zorunlu olarak yıkıcı bir soykütüktür. Bu da, bu soykütüğün herhangi bir kendine özgü söylemsel veya retorik konum benimsediğinin varsayılmadığı ve sadece başka bir şeyle zıtlık ilişkisi içinde yer aldığı hususuyla bağlantılıdır. Bu genel bakış açısı ve MacIntyre'ın bu konu hakkındaki tartışması için bkz. 1. bölümün sonu.

21. Başka bir yerde, daha genel anlamdaki etik fikirlerin karşıtı olarak "ahlâk sistemi" dediğim de budur: bkz. Williams (1985), özellikle de 10. bölüm. Raymond Geuss'un, (1999) ilginç bir tartışmada belirttiği gibi, bizatihi Nietzsche de bir dizi değerin tarihinin doğrudan kendi değerini taşımadığını söylemiştir (*Şen Bilim*, s. 345; *Güç İstenci*, s. 254). Ama Geuss haklı olarak, insanların bu tarih hakkındaki inançlarının onların bir değer kümesine yaklaşımlarını etkileyebileceğini ve bunun da Nietzsche'nin söylediğinden daha geniş çaplı bir etki olabilece-

lı olarak bu anlamdaki ahlâkın kendi içinde kavranmak ve başka herhangi bir şeyle açıklanmaya direnmek talebinde olduğunu ileri sürer. Burada işlevci tarzda bir açıklamaya sergilenen direniş çok derinlerde seyreder. İkinci olarak, yapılan açıklama salt daha basit, daha ilkel, ahlâki olmayan güçlere veya "daha basit" güçlere değil, ahlâkın varsayılan düşmanları arasında yer alan güçlere dayanır, yani nefret, hınç ve hayal kırıklığıyla birleşen bencilliğe dayanır. Üçüncü olarak, bu yüzden açıklamada başvurulan süreç amaçlı veya kasıtlı olarak kavranmaktan tam olarak kurtulamaz; bu süreç bilinçdışı olmalıdır, çünkü kimse bir yandan varılan sonuca giden yolun farkındayken bir yandan da bu sonuca ulaşamaz. Aynı nedenden ötürü, kendilerini sonuçla, yani ahlâkın genel bakış açısıyla özdeşleştiren insanlar, onun bu şekilde açıklanmasına muhtemelen karşı koyacaklardır ve bu açıklamayı kabul edecek olurlarsa, genel bakış açıları değişmek zorunda kalacaktır.

Nietzsche'nin açıklamasında bilinçdışı olması gereken öğe (yani hıncın oluşması ve işleyişi) onun soykütük anlayışı hakkında bir sorun doğurur. Bu sanki bir bireyin geçtiği psikolojik bir süreç gibi durmaktadır. Ama hem Hume'un, hem de Nietzsche'nin kullandığı haliyle soykütük toplumsal bir görüngüyü açıklar. Nietzsche yeni bir tür kolektif nedeni, ortak ahlâk bilinçliliğini açıklamaya çalışır ve görünüşte bir çeşit bireysel psikolojik tepki gibi duran şeyin bu açıklamada oynadığı rolde bir sorun vardır. Üstelik, Nietzsche'nin soykütüğünün tamamen kurgusal olması kesinlikle amaçlanmamıştır. Onun soykütüğünün tarihle bir alakası vardır, ama hangi tarihle olduğu hiç açık değildir: müphem bir şekilde konumlandırılmış efendiler ve köleler vardır, derken Yahudiler veya Hıristiyanlarla bir alakası olan tarihsel bir değişim, belki Reform'la, belki de Kant'la sonuçlanacak bir süreç, iki bin yıldan beri süregelen bir süreç vardır.[22]

ğini eklemiştir. Özellikle de ahlâk sistemiyle ilgili olarak, insanların bu sisteme duyduğu saygı ve dolayısıyla da onun Nietzsche'nin söylediği kökene sahip olmadığına dair duydukları güven açısından bu etki önem taşır.

22. *Ahlâkın Soykütüğü*, I., 7. Bu bölümün temel aldığı makale olan Williams'ta (2000b) Nietzsche'nin hikâyesinin nasıl kavranabileceğine ilişkin birkaç şey daha söyleyeceğim.

Nietzsche'nin, bizzat itiraf etmek istediğinden daha fazlasını Hegel'in idealizmine borçlu olan psikolojik bir çeşit tarihsel açıklamayı temel almış olması mümkündür. Bunu güçlü bir açıklama olarak göreceksek, bireysel psikolojiye yapılan göndermeyi gerçek toplumsal ve tarihsel süreç hakkında yapılan izahla birleştirmek zorunda kalırız ve bunun tam olarak nasıl yapılması gerektiği sorusu da varlığını korur. Hume'un soykütüğünün aksine ortada hayali soykütüğün yerini belirleyen gerçek bir soykütük olması, bu örnekteki temel hususlardan biri olmalı. Nietzsche'nin kastettiği anlamda ahlâk, evrensel bir insani görüngü değil, tikel bir tarihsel oluşumdur. Sistemi, insanların her halükârda sahip olduğu güdülere gönderme yaparak psikolojik ve toplumsal açıdan anlamlandırması bakımından Nietzsche'nin açıklaması Hume'unkini andırır, ama Nietzsche'nin işleve dayalı açıklaması bir nedenler sistemine, bu örnekte tamamen *yeni* bir sisteme uygulanmıştır; bu sistem de bu şekilde kavranmaya vargücüyle direnir. Nietzsche'in bu sistemi açıklarken başvurduğu psikoloji bu yüzden zorunlu olarak bilinçdışı süreçleri içerir. Bu açıklamanın, her nasılsa ona bir taraftan sıkıntı çıkaracak, bir taraftan da salt hayali soykütükler karşısında bir üstünlük kazandıracak şekilde, gerçek tarihe yerleştirilmesi gerekir. Gerçek tarihe gönderme yapabildiğimiz için, insanların (örneğin antik Yunan'da yaşayanların) soykütüğün açıklamayı umduğu belli bir genel bakış açısı olmadan nasıl idare edeceklerine dair somut bir fikrimiz olur ve bu genel bakış açısının gelişimiyle ne kazanılacağı veya ne kaybedileceğini daha net anlayabiliriz. Bizzat bu da, tarihsel açıklamada psikolojik öğelere bir yer bulmamıza yardımcı olabilir.

F. HAKİKATLİLİĞİN SOYKÜTÜĞÜ

Kendi Doğa Hali öyküme başlarken, insani ihtiyaç ve kısıtlamaların bazısına, özellikle de işbirliği ihtiyacına gönderme yapacağım ve bunların hakikati keşfetmek ve anlatmakla nasıl bağlantılı oldu-

ğunu da hesaba katacağım. Amaç, bu hikâyede bu faaliyetlerle ilişkili *değerler* türetmek. Türetilen değerlerin, araçsalın aksine nasıl içrek kabul edilebileceği (ve bizzat bu ayrımın da kendi bağlantıları içerisinde ne anlama gelmesi gerektiği) sorusu, temel sorulardan biri olacak. Bu bölümde açıkladığım gibi, insan benzeri canlıların evrimi hakkındaki spekülasyonlarla ilgilenmiyorum (gerçi bu tür incelemelerden öğrenmeye değer bir varsa, söylediklerimin bunlarla tutarlı olmasını ummak şaşırtıcı olmaz). Doğa Hali hikâyesi bir kurgudur, insani güçler ve kısıtlamalar hakkında biraz genel ve bence tartışmasız varsayımlar üzerinden sunulan soyut savlarla ilerleyen hayali bir soykütüktür. Bu sayede ve göz önünde bulundurduğumuz öteki örneklerle uyumlu olarak bunun bir felsefe örneği olduğunu düşünüyorum.

Yapılacak izah bu soyut savlarla ulaşılabilecek bazı çıkarımları gösterdiğini ileri sürse de, aynı zamanda bu yolla nelere ulaşılamayacağını da anlamamıza yardımcı olacak. Hakikatin ve hakikatliğin izahını, kurgusal soykütük gibi özel bir felsefi tarzda yapabileceğimize inanıyorum, ama böyle bir izahın özünde eksik olacağını ve belli bir noktadan sonra, daha doğrusu çeşitli farklı noktalardan sonra, gerçek soykütüğe, yani kültürel olumsallıklar ve tarihe dönmemiz gerektiğini göreceğiz. Felsefe ancak buraya kadar götürebilir, sadece belli tür açıklamaları yapar ama diğerlerini yapmaz, diyerek de anlatabiliriz. Ancak soyut bir açıklamanın eksik olduğu ve gerçek tarihe ihtiyaç duyduğu farklı noktaları hesaba katar ve bu soruşturmayı ilk avazda başlatan kaygılara geri dönersek, bizzat felsefenin soyut savlardan daha fazlasıyla meşgul olması gerektiğini ve bu tür bir sorunla yüzleşirken bizzat tarihle meşgul olması gerektiğini söylemek daha uygun olur. Bu ve diğer açılardan, felsefe, başarmak için yola çıktığını gerçekten başarmak istiyorsa çok da katışıksız olamaz. Neye "felsefe" dememiz gerektiği sorusunu da bir kenara bırakabiliriz.[23] Kesinlikle hakikate uygun olan şudur ki,

23. Ben, Williams'taki (2000a) daha geniş anlayışı savunuyorum. Felsefenin şu an ne olabileceği sorusunu en az herkes kadar ciddiye alan ama diğer düşünsel girişimlerden hayli ayrı olduğu anlayışına takılıp kalan Wittgenstein felsefenin hiçbir açıklama sunamayacağı sonucuna varmıştır.

hakikatliliğe karşı kendi yaklaşımlarımızı kavramak istiyorsak (ki bu soruşturmanın özgün amacı, başladığımız gerginlik de budur), hayali soykütük bizi ancak bir yere kadar götürebilir ve daha ileriye gitmek için tarihe ihtiyacımız olacaktır. Bunun, kitapta her biri birer izlek oluşturan üç nedeni var. İlk olarak, bizzat hayali soykütük hakikatlilik güdüsünde bir uçurumu, ancak çeşitli değer veya yaklaşımlardan bir veya daha fazlasıyla doldurulabilecek bir uçurumu açığa çıkartır ve hangi değer veya yaklaşımların belli bir zamanda belli bir toplumda bu rolü oynayacağı, bir olgu sorunudur. Bu açıdan, soyut, kurgusal açıklamanın içini kültür ve tarih *doldurur*. Bu tür bir gelişme 5. ve 6. bölümlerde ele alınacaktır.

İkinci olarak, kültürel gelişmeler hayali soykütükte sunulanın *ötesine geçer*. Belli bağlantılar içerisinde Doğa Hali hikâyesi ancak kısıtlı, ya da benim deyişimle yerel bir anlayış sunar. Hikâye ancak bu kadarını sunacak şekilde tasarlanabilir ve bunun nedeni sırf yerel anlayışın ilginç bir soyut olasılık olması değildir, beni ilgilendiren örnekte bu, başka bir nedenden, yerel anlayışın bir tarihsel olgu meselesi olarak var olmasından ötürüdür. Ele alınan örnek, geçmiş hakkındaki hakikati söylemenin belli bir anlayışıdır ve 7. bölümde bu yerel anlayışın neye benzediğini ve belli bir tarihsel dönüm noktasında nasıl başka bir anlayışla, yani bizim şu anda sahip olduğumuz anlayışla yer değiştirdiğini açıklamaya çalışacağım. Yerel anlayış bizim sonraki bakış açımızdan bakıldığında tatmin edici durmamaya mahkûmdur ve bu da bizatihi felsefi sorular doğurur, özellikle de, bu sonraki anlayışın gelişmesini akılcılıkta bir artış olarak görmek zorunda mıyız sorusunu doğurur, ama bu kesinlikle bir gelişme, Doğa Hali hikâyesinde en fazla belli belirsiz öngörülen bir gelişmedir.

Üçüncü olarak, kültürel değişimlerin kendi momentumları vardır ve ilkel temelinden gitgide daha da uzaklaşan incelikli hakikatlilik fikirlerinin geliştirilmesini kapsayabilir. Bu ölçüde bir tarihsel süreç *özerk*tir. Bu gelişimler bizzat felsefi tahlil ve kavrayış gerektirir ama özgün açıklamayla bağlantılı olarak tamamen olumsal ve diyebiliriz ki, keyfidirler. Gelgelelim bunlar gerçekleşmiştir ve

böylelikle bizim hakikatlilik anlayışımıza ve gene kavramaya çalıştığımız umut ve gerginliklere katkıda bulunmuşlardır. Böyle bir gelişmenin özel bir örneği, XVIII. yüzyılda kişisel özerklik nosyonlarının ortaya çıkışı ve bunların samimiyetle olan bağıntılardır, ki bunları 8. bölümde ele alacağız.

Tüm bunlar daha sonra. Şimdi artık Doğa Hali hikâyesine geçebiliriz.

III

Doğa hali: Genel bir giriş

A. İŞBÖLÜMÜ

Doğa Halinde ortak bir dili paylaşan, gelişkin teknolojisi ve herhangi bir biçimde yazısı olmayan küçük bir insan topluluğu vardır.

Bu insanların dilsel bir cemaat olduğunu varsayarken, onların, bizim (sizin, benim, öteki insanların) anlayabileceği bir dil konuştuklarını varsayıyorum. Bu varsayımı çok katı yapmamıza gerek yok. Özellikle de, onların dilini anlamaya başladığımızda söylediklerı her şeyi kendi dilimizdeki karşılığına tercüme edebildiğimizi varsaymamıza gerek yok. Bunu, söylediklerinin büyük kısmı için, kabaca da olsa, yapabiliriz, ama onların dilinin, içinde geçtikleri cümlelere karşılık gelen cümleler kurma şansımızın olmadığı te-

rimler içerdiğini varsayabiliriz. Ancak böyle olduğu zaman, onlarla karşılaştığımızda tüm yapabileceğimiz o terimi nasıl kullandıklarını belirleyip, onu kullanma pratiğine hayali bir biçimde dahil olmaktır ve bunun üzerinde düşünümde bulunduğumuzda, ne söylediklerine dair bir fikrimiz olacaktır.

Doğa Halindeki kurgusal insanlara dair izah, onların dili temel insani amaçlar için kullanmalarında örtük olan belli işlevsel fikirleri temel alacaktır. Elbette, gerçek herhangi bir toplumun çok daha fazla, daha belirlenimli ve şüphesiz yerele özgü kültürel pratiği olacaktır. Bu model bunların ne olduğunu söylemez, ama bu açıkça bir soyutlamadır. Onlarda hikâyede anlatılandan fazlası olmadığı müddetçe onların insan olamayacağını söyleyip geçmek olmaz; belli bir noktanın ötesinde, hayatlarında hikâyenin bizzat açığa kavuşturduğundan daha fazlası olmadığı müddetçe hikâyede yaptıklarını yapamayacaklardır. Geçen bölümde Doğa Halinin soyut biçimde, hakikatlilik eğilimindeki işlevsel öğeleri ortaya çıkarmak için tasarlandığını söylerken örtük biçimde bunun böyle olması gerektiğini söylüyordum; her toplum sadece bu türden eğilimlerin olmasına ihtiyaç duymakla kalmaz, aynı zamanda bunların salt işlevsel olmayan bir değer taşımasına da ihtiyaç duyar ve Doğa Hali de bir toplum olarak varsayılır. Bu da Doğa Hali hikâyesinin özünde birikerek ilerleyen bir hikâye olduğu anlamına gelir. Onun bu bölümde sunulan ilk soyutlamaları *fazla* soyuttur ve onlara daha fazlasının eklenmesi gerekecektir. Bu bölüm Doğa Halinin bile sadece en temel hususlarını sunacak ve bu temellerin içerimlerine dair daha fazlası, nihayetinde gerçek tarihe ulaşıncaya kadar takip eden bölümlerde belirecektir.

Dilin temel bir işlevinin iletişim olduğu ve bunun da en başta öteki yetkin dil kullanıcılarına bilmedikleri şeyleri söylemek olduğu tartışılmazdır. Bunu cisimleştirmek için, ta en başından *salt konum avantajı* diyebileceğimiz bir fikri eklememiz gerekir. Bu da, konuşmacının, dinleyicinin olmadığı bir durumda bulunduğu veya bulunmuş olduğu için ona bu durumu anlatabilme fikridir. Elbette farklı türde salt konum avantajları vardır: senin gözlemleyebildiğini, sen orada olduğun ve ben olmadığım için ben gözlemleyemeye-

bilirim; biraz önce burada ne olduğunu bana anlatabilirsin, çünkü sen o zaman buradaydın ama ben değildim vb. Salt konum avantajı fikrinde örtük olan tüm bu bakış açısı veya konum farklılıkları elbette, bir başka farklılık, yani bir kişiyle diğeri arasında bir farklılık da önvarsayar. Ancak, "ben" ve "sen" veya "o" arasındaki farklılığı konum avantajının *bizatihi* bir örneği gibi ele almayacağım: yoksa senin ne düşündüğünü veya hissettiğini bilmekte yaşadığım güçlük sen olmamaktan veya senin zihnini taşımamaktan kaynaklanıyormuş gibi olur ki, bu da bizi kesinlikle yanlış yöne yönlendirir.[1]

Gözlemciler arasındaki zaman ve mekâna bağlı farklılıkları "ben" ve "sen" terimleriyle ifade etmek, benmerkezci bir bakış açısını ima ettiğinden her halükârda biraz yanıltıcıdır. Aslında, kolektif bir gruptaki herkes malumata ihtiyaç duysa da, tüm bu malumata erişebilecek en iyi konumda değildir: hepsi de, çeşitli zamanlarda ve çeşitli malumat için, birbirlerine göre (salt konum veya başka bir) avantaj veya dezavantajlı konumdadır. Aslında ihtiyaç duydukları, bir malumat havuzu kurmaktır ve bu da, çok önemli bir biçimde, bilgiye dayalı işbölümü olacağını ima eder. Doğa Halinde bu, bazı özel bilgi türlerinde uzmanlaşmış kişiler olduğunu ima etmez: hikâyenin bu aşamasında bu sadece, belli bir durumda birinin bir şey, diğerinin başka bir şey yaptığı anlamına gelir.

Konum avantajı fikri birisinin gözlemle ne öğrenebileceği fikrinde örtüktür. Birinin kafasında bu fikir, örneğin bir kişinin bakarak ve görerek bir şeyi öğrenebileceği fikri varsa, o zaman o kişinin, durduğu yer itibariyla bakarak ve görerek öğrenemeyecekleri şeyler ve o anda bu şeyi bu yolla öğrenemeyecek bir yerde olan diğer kişiler hakkında da bir fikri vardır. Bu fikirler bilgiye dayalı işbölümünü kavramaya katkıda bulunur, ama doğal olarak söz konusu kişilerin bu tür fikirleri genel bir şekilde formüle etmeleri gerekmez, tıpkı bizatihi bilgiye dayalı işbölümü fikrini formüle etmeleri gerekmediği gibi.

1. Bkz. Wittgenstein'ın "*özdeşlik* yoluyla yapılan açıklama burada işe yaramaz" sözünün (*Felsefi Soruşturmalar*, s. 350) uygulanmasının tartışıldığı Peacock (1999), kısım 3.5. Zaman ve mekân burada birlikte ele alınmıştır, ama vakalar arasındaki farklılıklar yerel olanı aşan fikirlerin gelişimiyle alakalı olacaktır: bkz. 3. kısım.

Doğa Hali'ndekilerin hepsinin kişiler, insanlar olduğunu söyledik. Onlar sadece kayıt araçları değildirler; daha ziyade söyledikleri şeylerde ifade edebilecekleri inançları vardır bu kişilerin.[2] Üstelik, taşıdıkları inançlar üzerinde ve belli bir durumda bir inancı ifade etmeli mi, veya belli bir sorunun cevabı ne kadar çaba harcamaya değer, gibi sorular üzerinde düşünümde bulunabilirler. Burada tam olarak devreye girense bizi daha sonra ilgilendirecek olan çeşitli yetilerdir. Daha sonra da inançların iletişimde oynadığı rolü ve öteki kişilerin birisinin inanç sahibi olmasında daha az aşikâr şekilde oynadığı rolleri daha ayrıntısıyla ele alacağız.[3] Bunlar, doğrudan malumatı vücuda getiren inançların ötesine geçtiğimizde özellikle önem kazanacak. Ama şimdilik, Doğa Haline giriş yaparken temel bir görüngü üzerinde, yani insanların inançlarının bir ortak bir malumat havuzu olmasına katkı yapması üzerine yoğunlaşalım: çeşitli gözlemciler farklı durumlarda bulunurlar ve derken her biri bu durumda bulunmak sayesinde edindiği inançları (iyi ihtimalle, hakikate uygun inanç veya gene, bilgileri) havuza aktarırlar.

Bunu ele aldığımızda, birisinin, belli bir durumda veya daha genel olarak, ötekilerden daha başarılı olabileceği fikrine ulaşmış oluruz ve bu insanlar buna göre teşvik edilir veya edilmez, onaylanır, utandırılır veya ödüllendirilir. Bu süreçlerin işlediği önemli bir yol da bu şeyleri iyi yapmaya yönelik bireysel eğilimlerin teşvik edilmesidir. Ele aldığımız kişiler inançları, arzu ve amaçları olan ve inançlarını ifade edebilen veya etmeyebilen insanlar olduğuna göre, bu eğilimleri iki ayrı kategoride ele almak doğaldır. Birinci tür eğilim ilk avazda doğru inancı edinip, bunu havuza güvenilir bir şekilde aktarmakla ilgilidir. Öteki cazip (yani bu havuza toplanan malumatı kullananların toplumsal bakış açısından cazip) eğilimler de gereklidir, çünkü düşünümde bulunan varlıklar bu yapı içerisinde kandırma ve gizleme olanakları da bulacaktır; kendilerine yönelik güdüleri de olacaktır, örneğin bir avcı kendisine ve yakın ailesine saklamak isteyeceği bir av bulduğunda olduğu gibi. (Bu da, insanların düşüncelerini gizlemek için dili kullandıklarını anlatan, Volta-

2. Bunun getirdiği önemli sonuçlar Craig (1990) tarafından belirtilmiştir.
3. Bir sonraki bölümde ilk, 8. bölümde ikinci kısım.

ire'in ünlü sözünün gücünü kanıtlar.) İkinci grup eğilimler de temelde, birisinin bir şey söyleme amacı güttüğü ve koşulların uygun olduğu durumda gerçekten inandığı şeyi söylemesini içerir.

Bu iki eğilim türü arasındaki ayrım salt doğal olmakla kalmayıp, üstelik bence hakikatlilik hakkındaki sorular için temeldir ve ben de buna göre davranıp her iki grubu da çoğunlukla tek bir tür eğilim olarak ele alacağım. Bu iki eğilim türünü sırasıyla Doğruluk ve Samimiyet olarak etiketleyeceğim. Bunlar sanat terimleri ve ben de bunu belirtmek için büyük harfler kullanacağım. (Her iki vakada da, özellikle Doğruluk vakasında alakalı özellikler kümesini tek bir eğilim olarak ele almak büyük çaplı birtakım aşırı basitleştirmeler getirir: daha ileride daha karmaşık ve daha gerçekçi bir görüntüyle meşgul olacağız.) Doğruluk ve Samimiyete iki temel *hakikat erdemi* diyeceğim.[4] "Erdem" terimini seçmenin amacı bu ayrımın nasıl kavranması gerektiğini belirtmek. Gündelik kullanımda, Samimiyet ve benzerlerini ahlâken uygun erdemler olarak düşünmek doğal olsa da, doğru malumatı edinmeye özen göstermek vb. gibi Doğruluk eğilimleri, erdemlerden ziyade yetenek veya yetilere benzer. Bunun gündelik kullanımda da böyle olduğunu söylemek güç: "erdem" artık hatırı sayılır ölçüde felsefi bir sanat terimi ve onu şu veya bu felsefi önyargılar kümesinden koparmak zor. Her halükârda, bu ikisi arasında bu şekilde bir ayrım yapmak faydasız. Bu, hemen şunu akla getirebilir: samimiyet çoğunlukla bir istenç meselesiyken, Doğruluk öyle değildir. Bu her iki açıdan da yanlıştır. Samimiyet temelde bir tür kendiliğindenliği, insanın inandığını dile getirmesine yönelik, teşvik edilebilen veya edilmeyebilen, geliştirilebilen veya bastırılabilen bir eğilimi içerir, ama bizatihi karar verme ve seçimde ifade bulmaz. Aynı şekilde, Doğruluk da gerçekten istenç, kelimenin tartışmasız ve metafizik açıdan mütevazı anlamıyla kasıt, seçim, gayret ve yoğunlaşmış çaba içerir. Aslında, pek çok hususta görebileğimiz gibi, bu temel hakikat erdemlerin-

4. Bunun da bizatihi kanıtlamaya çalıştıklarının bir kısmını varsaydığı düşünülebilir: Doğruluk mutabakat yerine hakikati amaçlar mı gerçekten? Samimiyet sadece, hem hakikate uygun hem de yanlış inançlarla ilgili olduğu için hakikat üzerinden açıklanmalı mı, açıklanmamalı mı? Bu kaygılar 5. ve 6. bölümlerde ele alınacaktır.

den her biri, ahlâkçıların baştan çıkarılma dediklerine karşı belli bir tür direnişi içerir: yani fantezi ve dileğe karşı bir direniş içerir.

B. AÇIK HAKİKATLER

Hikâyenin başında dilin, birinin ikinci bir kişiye bilmediği bir şeyi söylemesi gibi dar bir anlamda iletişim amacıyla kullanımını ele alırken, bunun önvarsaydığı bir şeyi atladım: dilin öğrenilmesi gerektiğini. Çocuklar dili pek çok şekilde ve pek çok farklı durumlarda öğrenirler, ama temel bir yol cümlelerin, açıkça hakikate uygun olduğu durumlarda kullanılmasını duymalarıdır.

Bu da pek çok ampirikçi dil kuramında "örnekleme tanımı" fikri biçiminde önplana çıkan sürecin çok belirgin bir parçasıdır. Bu fikir, bizatihi anlam ilişkisinin temel bir işlevinin gösterilebileceği, daha doğrusu gösterilmesi gerektiği fikriydi: dilsel *H* öğesinin anlattığı (türden) şeyin gösterilmesiyle, *H*'nin o şeyi anlattığı size gösterilmiş olur. *H*'nin temel bir öğe, tipik olarak da bir genel isim olması, klasik biçimlerinde örnekleme tanımlarına getirilen bildik bir eleştiridir: ebeveyn bir köpeği işaret ederek "köpek" dediğinde, çocuğun bu eylemden, "köpek" kelimesinin anlamıyla birlikte sentaks rolünü de çıkaracağı varsayılıyordu. Ama örnekleme tanımı fikri, dilsel öğe bir cümle olduğunda pek işe yaramaz. Bir *H* cümlesini ele alalım, öyle ki dili öğrenen kişinin bu cümlenin anlamını, hakikate uygun olduğu durumlarda dile getirildiğini duyarak kavraması sezgisel olarak akla yatkın olsun.[5] Biraz abartarak diyebiliriz ki:

a) *H*'nin D'de dile getirilmesinin H'nin anlamının kavranılması için zorunlu olduğu bir tür D durumu var.

5. Burada aşırı basitleştirme söz konusudur. Tartışacağım vaka da dahil olmak üzere pek çok vaka için, *H* cümlesinin anlamının bu şekilde seçilmesi şart değildir, ama *H*, örnekleri bu şekilde öğrenilmek zorunda olan türden bir cümle olmalıdır. Yapılan basitleştirme bir dizi karmaşıklığı önler ve sunulan savın ilkesini etkilemez.

H'nin D'de iddia edilmesi açıkça veya bariz biçimde hakikate uygun olduğu için a)nın geçerli olduğunda hemfikir olabiliriz. O kendine özgü ampirikçi hamle, itiraz götürmeyen a)da değil, onun belli şekilde açıklanması sırasında gelir, yani

> b) *H*'nin D ile özel bir anlam ilişkisi var: D'nin açıkça gözlemlenebilen özellikleri *H*'yi D'de hakikate uygun kılan şeydir.

Yani, D yetkin ve uygun bir yerde olan gözlemciye *H*'nin tüm hakikat koşullarını açıkça sunar; başka bir deyişle, *H*, D *içerisinde* hakikate uygun olmakla kalmaz, D *hakkındaki* hakikate de uygundur.

Bahsedilen ampirikçi fikir budur. Ama bunun yanlış olması gerekir: *H*'nin hakikat koşullarının, yerine getirilmediği takdirde *H*'nin hakikate uygun olmayacağı koşullar olduğu düşünülürse, a)yı örnekleyen pek çok cümle b)yi örneklemeyi başaramaz. Önemli bir örnek alacak olursak, diyelim ki *H* "annem biraz önce odadan çıktı" cümlesi olsun. Bunun hakikat koşulları, burada ve bu anda, yani içinde annenin olmadığı bir odada gözlem yapan biri için açık değildir, ama bu (örneğin, annenin şimdi çıkmakta olduğu oda hakkındaki bir durum değil de) söylenen cümlenin hakikate uygun olduğu bir tür durumdur. Çocuklar bu tür cümlelerin anlamını gerçekten de bu cümlelerin hakikate uygun olduğu durumlarda öğrenirler; bu tür durumlarda bu cümlelerin hakikate uygun olduğunu fark etmelerini sağlayan kısa vadeli hafıza yetileri vardır veya bu yetiyi edinirler. Onlara sadece şimdiki zaman kipinde kurulan, gözleme dayalı bir sınıf cümleden çıkarımlar yapmaları öğretilirse, o zaman bunu (yani açık bir geçmiş anlayışı edinmeyi) öğrenemezler.[6] Ama işte bu noktada (b)nin (a)yı açımladığı veya açıkladığı yönündeki ampirik fikir çöker. D sadece orada, o anda gözlem yapan yetkin bir gözlemcinin gözlemleyebilecekleri üzerinden tanımlanırsa, (b) yanlıştır. Öte yandan, D'nin, annenin yakın zamana kadar burada olduğu olgusunu kapsadığını düşünecek olursak ve yetkin gözlemcinin de o anda orada olduğunu ve uygun bir hafıza aralığı-

6. "Açık anlayış" ifadesiyle geçmiş hakkındaki bir anlayışa sahip olunmasını ima eden daha ilkel, dilbilimsel olmayan yetilerin var olduğu hususu kastedilmiştir: J. Campbell (1994) ve burada zikredilen yazınla karşılaştırınız.

na sahip olduğunu da düşünecek olursak (b) doğrudur, ama (a)ya hiçbir şey eklemez: böyle bir durumda özgül veya özel bir *anlam* bağlantısı yoktur; *H* örneği için konuşacak olursak, bu özgül türde cümlenin nasıl kavranacağına dair birtakım bilgi ve *H*'nin H olduğu takdirde hakikate uygun olmasını gerektiren bildik bağlantı vardır.

Ancak (a)nın doğru olduğu pek çok türde cümle olduğu gerçeği varlığını korur ve temel bir önemdedir. Dili öğrenen kişiye yardımcı olan açıkça hakikate uygun açıklamalar nasıl yapılır? Bazen dilde yetkin olanlar dili öğrenenlere veya onların huzurunda bu açıklamaları yapar, yani düpedüz bu açıklamaları onlara öğretir. (Bir sonraki bölümde bunun nasıl işlediği hakkında daha çok şey göreceğiz: özellikle de, dili konuşan kişi, öğrenen kişiye zaten bir şekilde inandığı bir şeyi anlatan kelimeleri sunabilir.) Ancak sıklıkla, şans eseri orada bulunan ve dili öğrenen kişiye gerçekten de yardımcı olan ve açıkça hakikate uygun birtakım açıklamalar yaparlar, ama bunu kasıtlı olarak yapmazlar: dili yetkin biçimde konuşan diğerlerine, duyanların da pekâlâ söyleyebileceği ve belki de gerçekten kendi kendine söylediği şeyler söylerler. İnsanların kesinlikle aşikâr olanı dile dökmek için her çeşit sebebi olabilir. İki kişi birden aynı şeyi ararlarken aşikâr hakikat ("işte burada!") önemli olabilir. İki kişi birbirini rahatlatmak amacıyla aynı şeyi gördüklerini, aynı tanıdık manzarayı paylaştıklarını tekrarladıklarında olduğu gibi, konuşmanın amacı salt arkadaşlık etmek olabilir. Dilin öncelikli amacının insanlara bilmedikleri şeyleri söylemek olduğu elbette hakikate uygundur (başladığımız nokta buydu), ama insanların onlar için hiçbir haber değeri taşımayan açıklamaları değiş tokuş etmeye büyük önem atfettiğini unutmak hata olur, muhtemelen dili öğretenlerin düştüğü öngörülebilir bir hata. Bu husus, sadece apaçık ortada olanlar hakkında yapılan yorumlarla sınırlı değildir; insanların zaten bildikleri hikâyelerin onlara anlatılmasına besledikleri kötü şöhretli sevgi de vardır.

Açık hakikatlerin dili öğrenen kişiye malum olabileceği bir başka önemli yol daha vardır; bu hakikatler dilde yetkin olanların yaptığı öteki söz-eylemlerde ima edilmiş veya önvarsayılmış olabilir.

Bunlar, bizatihi açıkça hakikate uygun olmayan öteki iddialar ("Bu sandalyeyi bana büyükannem vermişti.") veya öteki türden söz-eylemler ("Bu sizin çantanız mı?", "Çıkar şu kediyi buradan!") olabilir. Bu olasılıklar sadece konuşan kişinin ne söylediğine değil, bunu niye söylediğine dair bir fikir de içerir. Konuşan kişi bu soru ve emirlerde içerilen açık hakikati, yani orada bir sandalye, bir çanta veya bir kedi olduğunu gerçekten de iddia etmişse, yetkin bir başka gözlemciyle konuştuğuna göre, buna neden gerek duyduğu da sorulabilir pekâlâ. Sheridan'ın *The Critic*'inde, bir oyunun provası sırasında yaşanan kusursuz bir konuşma örneği vardır:

> DANGLE: Bay Puff, o tüm bunları *bildiğine* göre, neden Sir Walter anlatmaya devam ediyor?
> PUFF: Ama dinleyicinin konu hakkında hiçbir şey bilmediği farz edilir, değil mi?
> SNEER: Doğru, ama sanırım sen durumu pek idare edemedin: Yoksa Sir Walter'ın bu kadar konuşkan olması için ortada kesinlikle bir sebep yok gibi.
> PUFF: Tanrı aşkına, bu duyduğum en nankörce laflardan biriydi; çünkü düşünüyorum da, onun bütün bunları anlatma şevki ne kadar kırılırsa, o kadarını senin anlatman gerekecek: o olmadan konu hakkında hiçbir şey bilmediğinden de eminim çünkü.
> DANGLE: Çok, doğru, inan bana.[7]

Belli bir şeyi, özellikle de belli koşullar altında belli bir şeyi iddia etmenin amacına ilişkin fikir, malumat aktarma eylemiyle birlikte hikâyenin en başından beri bizimle beraberdi. Bu, hakikat koşullarını veya içeriği, uygun iddia koşullarıyla karıştırmamız gerektiği anlamına gelmez.[8] Tam aksine: yukarıdaki örnekler belli koşullar altında belli birine belli bir şeyleri iddia etmenin amacı veya amaçsızlığının, iddianın içeriğini anlamada insana nasıl yardımcı olduğunu sergiliyor. Bazı amaçlar için, örneğin tümevarımcı çıkarım kuramı için, iddiaların içeriği uygun olup olmadığına bakılmadan da ele alınabilir, ama temelde biri olmadan ötekini kavramanın yo-

7. 2. perde, 2. sahne.
8. İddiada bulunmanın pragmatik koşulları, onlara *söyleşi belirteci* diyen H.P. Grice tarafından araştırılmıştır. İddiada bulunmanın etiğine geldiğimizde bu fikir önemli olacak: bkz. aşağıda 5. bölüm, 4-6. kısımlar.

lu yoktur. Aynı şekilde, iddialara bir içerik atfederken dinleyiciler konuşanların bilişsel yetileri hakkında varsayımlar da yapmak zorundadır; insanın belli bir bakış açısından ne algılayabileceğini ve insanların neleri hatırlayabileceğinin beklenmesi gerektiğini anlatan iki örnekle karşılaşmıştık. Hiçbir dili bilmeyen bir çocuk bütün bunların hepsini bir araya getirmek zorundadır, oysa başka bir dili bilen bir yabancı dil tercümanı, Davidson'ın açıkladığı gibi[9] kendi yorumlarını, öteki insanların psikolojisinin kendisininkiyle benzerliği hakkında varsayımları zorunlu olarak işin içine sokacaktır.

Dili öğrenen kişinin bir cümleyi açıkça hakikate uygun olduğunda söylenmesiyle kavrayabilmesi durumunun önemli bir özelliği de, konuşanın Doğruluk ve Samimiyetine güvenme zorunluluğunun olmamasıdır, çünkü konuşanın konum avantajı söz konusu değildir. Bu durumda geçerli varsayımlar şunlardır: konuşan, ister dinleyenle konuşsun, isterse başka birine aşikâr olandan bahsetsin, dinleyenin de onun kadar kolayca gözlemleyebileceği bir şeyi iddia etmektedir. Bu yüzden, bu yapıda kandırma niyetine yer yoktur: Böyle bir niyet, bahsedilenler düşünüldüğünde tamamen anlamsız olacaktır. Konuşan kişi kandırmak için o türden durumlardan biriymiş gibi yapabilir elbet, ama dili öğrenenler düşünümde bulunmaksızın bunun öyle olmadığı yönünde hareket edeceklerdir. Genellikle haklı olacaklardır ve dil eğer öğrenilebiliyorsa genellikle haklı olmaları da gerekecektir.

Elbette bunların hiçbiri dili öğrenenlere veya öğrenmeye yeni başlayanlara açıkça formüle edilmiş inanç biçiminde malum olmayabilir: bunlar düşünümü öncelemelidir. Bu, dil öğreniminin ilk avazda düşünümü öncelemeye açık koşullarda, ya da başka bir deyişle, temel güven koşullarında yapılması gerektiği anlamına gelir. Daha gelişkin bir toplumsal veya siyasi perspektiften bakılırsa, bunun ailede başlaması şans eseri değildir.

9. Davidson'ın eseri bu açıdan Quine'inki gibi üç tercüme durumlarına yoğunlaşır: yani, bir dili bilen birinin, kendi diline çevirmek zorunda olduğu başka bir dili konuşan insanlarla karşılaştığı durumları ele alır. Bir çocuğun bir dili ilk defa öğrenirken görevinin sadece bu olduğunu varsaymak hata (Davidson'ın yapmadığı bir hata) olur. Ortada önemli benzerlikler vardır: özellikle de benim yoğunlaşacağım, pek çok cümlenin, eğer anlamları kavranacaksa, hakikate uygun oldukları durumlarda dile getirilmesinin şart olması gibi benzerlikler.

Ampirikçi fikir hakkında şimdiye kadar söylenenlere bakıldığında, bir cümlenin açıkça hakikate uygun olmasının, onun mutlak anlamda *şüphesiz* olmasını gerektirmediği açık olmalıdır. Üstelik, açıkça hakikate uygun olanlar bile bizatihi mutlak değildir; bir hakikatin açıklığı bir teknolojiye veya bir teknoloji ve onu kullanmak için gerekli yetenekler kümesine göreli olabilir. Bu yüzeye bir çember çizildiği açıkça hakikate uygun olabilir, ama onu görmek için bir büyütece ihtiyaç duyabilirsiniz. Bir konuşmacının belli bir şey söylediği açıkça hakikate uygun olabilir, ama onu radyoda duymaktayızdır. Teleskoptan çekilmiş bir fotoğrafın bir ikiz yıldızı gösterdiğinin açıkça hakikate uygun olduğu konusunda iki gökbilimci hemfikir olabilir. İstisnai bir durumda yanlış çıkabilecek karmaşık varsayımlar içerdikleri için bu örneklerin açık hakikatler olduğunu reddedecek olursak bir kez daha şu umutsuz ampirikçi veya Kartezyen yola bağlanmış olacağız: önümüzde bir kedi olduğunu anlatan açık hakikat de (yanılsama savı yanlılarının hep hatırlattığı gibi) istisnai bir durumda yanlış çıkabilecek karmaşık varsayımlar içerir. Soykütüğün bakış açısından bakacak olursak, teknolojiye göreli olan ve olmayan açık hakikatler arasına kesin bir çizgi çekebiliriz ve bu mütalaalar göz önünde tutulduğu müddetçe, mutlak olarak açık hakikatler üzerinden düşünebiliriz, zira Doğa Halinde daha uzağı görmek için ağaca tırmanma gibi şeyleri saymazsak gözlem teknolojisi yoktur.

Bir başka göreliliği de göz önünde bulundurmak zorundayız. Başka ve daha basit bir toplumun sakinleri için neyin açık hakikatler olabileceği, onların dillerine ve özellikle de bu dilin içindeki sınıflandırma terimlerine bağlıdır. Bu husus, bu insanlar üzerinde düşünmekle yetinirsek ortaya çıkmayacaktır; o zaman kendi dillerindeki cümlelerde ifade edilen açık hakikatleri göz önünde bulundurmakla yetinmiş oluruz ve bu da o dilin kelime dağarcığını, onun eşyayı biçimlendirme şekillerini gözü kapalı kabul etmek olur. Ancak, kendimizi bu görüntünün içine (veya yanına) farklı bir dili konuşan insanlar olarak yerleştirir yerleştirmez, karşımıza bir soru çıkar. Bırakın daha basit bir toplumu, daha karmaşık bir toplumda yaşayan ve hayli yakın zamana değin bilinmeyen eşya ve kurumları

olan bizler için bile kesinlikle, onlara malum olmayan pek çok açık hakikat ("telefon şurada") vardır. Ama aynı şekilde onların da bize malum olmayan açık hakikatleri olabilir, ki bunun tek nedeni onların bizim gözlemlemeyi öğrenmediğimiz şeyleri gözlemleyebilmesi değil (gerçi şüphesiz öyledir), onların etraflarında yer alan dünyadaki şeyleri bizim aşina olmadığımız ilkelere göre sınıflandırmalarıdır. Bu, onların söylediği bir şeyin kendi dilimizdeki karşılığını üretemeyeceğimiz anlamına da gelebilir pekâlâ; bu durumlarda bize malum olan en iyi ihtimalle, bunu niye söylediklerine dair bir açıklamadan yardım alarak söylediklerinin başka kelimelerle ifadesi, eşyayı bu şekilde sınıflandırmalarının amacını açığa vuran bir ifade olabilir. Yani, ne demeye böyle konuştuklarını anlatan açık bir yorum buluruz ve bu da kesinlikle bizim için açık bir hakikati ifade etmese de, onların anlamaya çalıştığımız cümleleri onlara göre neyin açık bir hakikat olduğunu ifade etmekte kullanılabilir. Ancak, tüm bu anlama sürecinden geçtikten sonra bu cümlelerin kullanımlarını öğrenip onlar gibi konuşmaya başlayabiliriz ve o zaman aynı açık hakikatleri fark edebiliriz. Onların dünyalarıyla ancak kısmen özdeşleşebileceğimiz için, bunda bir parça öyleymiş gibi yapma veya rol oynama da vardır. Dili nasıl kullandıklarını anlayabiliriz, ama onların dünyasına (gerçekten) ait değilizdir; tabii onların yaşamlarına tamamen dahil olup, ilk baştaki önvarsayımlarımızı ve yaklaşımlarımızı unutmadığımız sürece, yani (hayli emperyalist tınıları olan bir şekilde tek kelimeyle anlatırsak) "yerli olmadığımız" sürece.

Onların dünyasıyla özdeşleşimimiz sadece kısmi ve geçici olsa da, kendi bakış açımız, yani gerçekten yaşadığımız bakış açımız onların sınıflandırma sistemlerinden bazılarını içermiyor olsa da, onların yaptıkları beyanatların (ya da onlar gibi konuşurken bizim yaptığımız beyanatların) hakikate uygun olduğunu yadsımamız gerekmez: aslında belli vakalarda, bunlar açıkça hakikate uygundur. Gelgelelim, yaptıkları beyanatlar arasında onların açıkça hakikate uygun gözüyle baktıkları ve bizim yanlış olarak değerlendirdiğimiz beyanatlar da olabilir pekâlâ. Örneğin, bazı tanrıların bunu böyle istediğini veya (bizim deyişimizle) bazı doğaüstü güçlerin iş başın-

da olduğunu söyleyebilirler.[10] Bu noktada, her şey onların söylediklerini nasıl yorumladığımıza bağlıdır. Eğer bu beyanatlardan bazılarının, salt bazen herkesin bazı yanlış beyanatlar yapması anlamında değil de sistematik olarak yanlış olduğunu söyleyecek olursak, o zaman onların sözlerinin bütün boyutlarının temelsiz olması olasılığına cevaz veren ve aynı zamanda onların çevrelerini nasıl olup da bu açıdan anlamlandırdıklarını açıklayabilen bir yorum sunmak zorundayızdır.

Daha da önemlisi, bunu gerçek herhangi bir vakada onların dillerini salt bir "hayırseverlik ilkesi" doğrultusunda ele alarak yapamayız; söylediklerini bu ilke gereği bizim dilimizde mümkün mertebe hakikate uygun olacak şekilde yorumlayamayız. Bu insanları anlamlandırmaya çalışırken, aynı zamanda onların bizimle ilişkilerini ve bizim onlarla ilişkilerimizi de anlamlandırmamız gerekir.[11] Bu sürecin önemli tarihsel bir boyutu olması muhtemeldir. Örneğin, onların yaptığı beyanatların bir kısmının "tanrılar" veya benzer faillere gönderme yaptığını ve böyle tüm beyanatların yanlış olduğunu söyleyebilme nedenlerimizden biri şu olabilir: Onlar olayların (bizim de bizzat farkında olduğumuz olayların) belli tür bir açıklamasını, bizim reddettiğimiz türden bir açıklamasını ima eder gibi dururlar. Neden onların böyle bir şey ima ettiğini düşünelim peki? Bunun bir nedeni şu olabilir: Oraya varışımızla birlikte, olayların bizim yaptığımız açıklamasına ve bu açıklamayı mümkün kılan teknolojiye bu insanlar aşina olduklarında, onların bu tür beyanatları ortadan kalkar veya en azından arka plana itilir; üstelik (bu da önemli bir "üstelik"tir) bu değişimi salt bir tarz veya örgütlenmenin öteki karşısındaki toplumsal zaferi olarak değil de düşünsel bir öğrenme süreci olarak yorumlamamız için sebeplerimiz de var. Bu yorumlar şüphesiz tartışmaya açıktır. Ama alternatifleri de öyledir ve bu insanları ve onların söylediklerini anlamlandıracaksak eğer,

10. Doğaüstü nosyonuyla ilgili bazı güçlükler için bkz. benim eserim (1993), 6. bölüm.

11. "Hayırseverlik ilkesi" Davidson'un eseriyle ilgili olarak çok tartışılmıştır. Benim metnimde sunulanlarla bağlantılı nedenlerden ötürü, bunun yerine "insaniyet ilkesi" kullanmak daha uygun olacaktır: bkz. Grandy (1973), özellikle de s. 445'teki "[konuşmacıya] gizemli bir hakikattense açıklanabilir bir yanlışlık atfetmek daha iyidir" cümlesi.

bu tür değişimlerin şu veya bu yorumunu kabul etmekten kaçamayız.

Bu noktada sıklıkla işe yaramaz bir görecilik karşımıza çıkıp, onların söylediklerinin "onlara göre" hakikate uygun, bizim söylediklerimizin de "bize göre" hakikate uygun olduğunu söyler. Eğer nihayetinde tutarlı hale getirilebilecek olursa, bu da bir tür yorumu temsil eder, ki bu yorum özellikle de onların ve bizim beyanatlarınıza karşılıklı çelişen açıklamalar içermeyen beyanatlar gözüyle bakar. Bu yorum tarzı bazı vakalara uygun olabilir, ama eğer uyuyorsa, bu, daha genel olarak kendimizle ötekiler arasındaki ilişkilerden kavradıklarımızın ışığı altında kanıtlanmak zorundadır. Bu görecilik türü çoğunlukla kendisini memnuniyetle insan eşitliğinin bir tanığı, kendi kavramlarımızı ötekilere dayatmaya karşı bir ret olarak sunar ama aslında herhangi bir şey yapıyorsa bu, bizim kavramlarımızdan birini değil de bir başkasını dayatmaktır. Bu görecilik, insani benzerlik ve farklıları kavramanın asıl işine daha başlamadan pes eder.

Tüm bunlar bizim gerçek toplumlarla olan ilişkilerimize dair sorulardır. Peki ama bunların Doğa Hali kurgusuyla bağlantısı ne? Bu noktada diyebiliriz ki, biz toplumsal antropologlar değiliz; hiç kimse Doğa Halini bir yorumcu olarak ziyaret edemez ve yerlisi olabileceğimiz böyle bir yer de yoktur. Onu biz yaratırız ve yaratırken de onun sakinlerinin ne söyleyeceğine, ne yapacağına dair yorumu kendimiz belirlemiş oluruz. Ama Doğa Hali hikâyesini anlatırken, gerçek bir toplumu yorumlamadaki sorunları aklımızda tutmak salt bu yüzden önemli. Bu sorunlar bize, hikâyeyi bir şekilde değil de başka bir şekilde anlatırken ne kadar şeyi gözü kapalı kabul ettiğimizi ve bazı öğeleri hikâyeye koyup diğerlerini dışarıda bırakırken neyin önvarsayıldığını hatırlatır. Örneğin, Doğa Halinde fark edilen açık hakikatlerin, muğlak olanın karşıtı anlamında açık değil de çarpıtılmışın karşıtı anlamında açık olduğunu varsaymak doğaldır ve hikâyeyi anlatırken ben de öyle varsaydım: bu hakikatlerin pek çoğunun halihazırda farkında olduğumuz çevrenin gündelik özellikleriyle ilgili olduğunu varsaydım, yani insanlar, hayvanlar, ağaçlar, meyveler, nehirler, güneş, ay vb ile ilgili olduğunu. Öte

yandan, bu temel açıklamaların arasına tanrılara veya doğaüstü faillere yapılan göndermeleri koymayacağım.

Bu işlem bir varsayım içeriyor. Bu elbette, Doğa Hali hakkında bir varsayım değil, çünkü Doğa Hali bizim onun hakkında söylediklerimizden ibaret; bu varsayım, Doğa Halini böyle kurmanın başka bir şeyi kavramamızla alakasıyla ilgili. Varsayımımız şu: Bu tür gündelik nesnelerin (ki hepsi de her gündelik çevre içerisinde karşımıza çıkmayacak) tanımlanması, insan düşüncesinde öylesine temel bir rol oynar ki, öteki gerçek toplumlar hakkındaki yorumlarımız ve dolayısıyla genel olarak insan hakkındaki kavrayışımız bunu gözü kapalı kabul edebilir. Her gerçek toplumun, en azından geçmişte, tanrılar veya öteki doğaüstü failler hakkında inançları olduğu, aslında hakikate uygun olabilir, ama varsayıma göre, bunlar Doğa Hali denilen soyutlamada güvenle devre dışı bırakılabilir, çünkü soykütük açıklaması bunları daha sonra ele alacaktır, örneğin (bu ihtimallerden biridir) bunlar en fazla bizatihi farkında olduğumuz gündelik olayları açıklama çabaları olarak kavranabildiği için. Bunlar kapsamlı varsayımlardır. Daha önceki bölümde dediğim gibi, soykütük tasarısının bağlı olduğu doğalcı genel görüşün parçasıdır bunlar.

C. ZAMAN, MEKÂN VE BELİRLENİMSİZLİK

Doğa Hali ve o halde yaşayan insanlara atfetmemiz gereken dilin kullanımı hakkında bir soru daha var, hikâyeyle olan ilişkilerimiz hakkında hassas bir hususu ortaya çıkaran bir soru. Hikâye küçük bir insan topluluğuyla ilgili. Bu da bize onların yeryüzünde başka bir yerden ziyade belli bir yerde, başka bir zamandan ziyade belli bir zamanda yaşadıklarını ima ediyor. Ama hikâye nerede ve ne zaman yaşadıklarını söylemiyor, çünkü hangi soruların cevaplandırılabileceğini hikâye belirlediği için, ne zaman ve nerede yaşadıkları sorularına verilecek bir cevap yok, ama bu, hikâyenin olağanüstü bir şekilde zamanın ve mekânın dışında varolan bir toplum hakkında olduğu anlamına gelmiyor, tıpkı "Lady Macbeth'in kaç çocuğu

oldu?" sorusuna verilecek bir cevabın olmaması, onun oyunda çocuklarının sayısı belirsiz bir kadın olarak temsil edilmesi anlamına gelmesi gibi. Hikâyedeki insanlara kavramlar ve inançlar atfederken, bizim herhangi bir insanın var olduğu mekân ve zamana dair fikirlerimizin tamamen aynısının onlarda da olduğunda ısrar etmemize gerek yok. Onların kendilerini yeryüzündeki başka bir yerdense belli bir yerde yaşayan insanlar olarak kavradıklarını varsaymamıza da gerek yok, zira uygun anlamda bir yeryüzü fikirleri olması gerekmiyor. Yine, başka bir zamandansa belli bir zamanda yaşadıklarına dair çok belirli bir fikre sahip olmaları da gerekmiyor. Onların tüm bu şeyler hakkındaki kavramlarının *yerel* olduğunu söyleyebiliriz. Bununla kastım, onların kavramlarının sadece bizimkilerden farklı olması değil, açıklanması gereken bir anlamda, onların kavramlarının yerel, yani gerçekten yaşadıkları mekân ve zamanla belirlenen bir perspektifle kısıtlı olması.

Salt konum avantajı (dediğim) nosyonu da dahil olmak üzere düşünmüş olduğumuz birkaç yeti ve pratiği onlara atfederken onların birtakım mekân ve zaman nosyonları olduğunu varsaydık. Bazı şeylerin ötekilerden, sadece kendilerinden veya kendi gruplarından değil, yaşadıkları yerden de daha uzakta olduklarını düşünebilirler. Bazı olayların geçmişte, hatta kimilerinin daha da eskiden yaşandığını düşünebilirler. Ancak makul olarak, onların düşüncelerinde bu tür kavramların ancak bu kadar uzağa uzandığını tahayyül edebiliriz. Belli bir uzaklığın ötesine dair fikirleri müphem olabilir veya hiç olmayabilir ve dedelerinin zamanından önce olanlar hakkında masallar anlatsalar da, bu masallarda bizim zaman yapısı dediğimizden pek olmayacaktır. Bunun Doğa Halinde böyle olmasını şart koşabiliriz ve gerçek toplumlarda bunun nasıl böyle olduğunu veya olageldiğini bildiğimiz için, bunu yapmak için bir sebebimiz de var. İnsanlar nerede olduklarına ve eskiden ne olduğuna dair çok yerel kavramlarla yaşayabilirler.

Asıl önemli soru, bu ahval-i şerait ve bu ahval-i şeraitte yaşayan insanlar hakkında ne söylememiz gerektiği. Söylediklerimizden biri bu insanların bilgisiz olması: onlardan uzakta ve zaman olarak öncede yer alan, bilmedikleri şeyler var. (Yalıtılmış gerçek bir top-

lum ilk kez başka bir yerden gelen insanlarla karşılaştığında olanları düşünmek faydalı olabilir bir kez daha.) Bu insanlar akılcı ve düşünümde bulunan insanlar olduğuna göre, mekân veya zamanda uzak olanlar hakkındaki fikirleri müphemse, bunun tek nedeninin onların bilgisizliği olduğunu kendilerinin de fark etmeleri gerektiğini söylemeye hazır (hatta fazla hazır) olabiliriz. Ne de olsa, onlar *uzak* ve *herhangi birinin seyahat ettiği en uzak yer* gibi fikirlerle yerel olarak hareket ediyorlar; o yüzden ısrarla diyebiliriz ki, *herhangi birinin seyahat ettiği en uzak yerden de uzak bir yer* fikrini oluşturup, bu yerde ne olduğu hakkındaki fikirlerinin müphem olduğunu ve bunun tek nedeninin oraya gitmemiş olmaları olduğunu fark etmelerinin önünde düşünce eksikliğinden başka ne engel olabilir?

Mekân örneğinde bu düşünce zinciri çok ikna edici. Onların genel bakış açılarını böyle kavramamak çok zor, çünkü sahip olmaları gereken uzaklık nosyonu, birinin gerçekte ne kadar uzağa gittiği, makul olarak biraz daha uzağa gidebileceği ve oraya gittikten sonra makul olarak geri dönebileceği fikirleriyle çok yakından bağlantılıdır. Mekân örneğini ele alırsak, insanlarımızın fikirlerinde halihazırda örtük olarak yer alan salt konum avantajı, bir yer ne kadar uzak olursa olsun, yaşadıkları yerden belli bir uzaklıktadır fikrini doğal olarak düşünmeye iter gibi durur. Peki ama aynısı zaman için de geçerli midir? Onların, *önce*, *sonra*, *daha önce* ve, varsaymamız makul olur ki, *dün* nosyonları olsa gerektir. O zaman *dünden önceki dün*, veya *dünden önceki gün nosyonları da vardır*. Bu da kesinlikle *dünden pek çok önceki gün* nosyonunu da getirir. Olayları hatırlamakla kalmayıp, geçmiş hakkında anlatılanları kavrar ve değerlendirirken bu hatıra nosyonundan da faydalandıkları için, *hatırlayabildiği bir gün* fikrine de sahiptirler. Hepsini bir araya getirirsek, *herhangi birimizin hatırlayabileceğinden daha önceki günler* fikrine erişebilmeleri gerek. Ama bu da onlara *bizim hatırlayabileceğimiz herhangi birinin hatırlayabileceğinden önceki günler*i verir ve bu böyle sürüp gider. Derken nihayet, onların da aynı bizim gibi, en azından örtük olarak, geçmişte olanlar fikrine, yani herhangi bir şey gerçekten geçmişte olduysa, geçmişte belirli bir dönem-

de, şu andan pek çok gün, yıl veya başka zaman aralığı önce bir dönemde olduğu fikrine sahip olduklarında ısrar edebiliriz (ben buna "nesnel" geçmiş kavramı diyeceğim). Ve bu daha önceki zamanda olanlar hakkında sadece müphem bir fikirleri varsa, bunun nedeni bilgisizlikleri olmalıdır ve eğer akılcı ve düşünümde bulunan insanlarsa, yaşadıkları güçlüğün şu olduğunu fark edeceklerdir: ellerindeki bilgi kaynakları düşünüldüğünde, bazı şeyleri bilip diğerlerini bilmemelerinin doğal olduğu bir zaman içinde bir yerlerde konumlanmışlardır.

Bu savlardan bazılarını kabul edebiliriz. Sanırım, sırf zorunlu olarak sahip olmaları gereken yerel kavramlar sayesinde, *herhangi birimizin hatırlayabileceğinden daha önceki günler* veya ona benzer bir fikrin ve o da dahil olmak üzere bahsettiğim tüm bu fikirlerin insanlarımızın erişimi dahilinde olması gerektiğinde ısrar etmek makul olur ama sırf sahip olmaları gereken yerel anlayışlar sayesinde, örtük de olsa bizimle aynı "nesnel" geçmiş anlayışına gerçekten de sahip olmaları gerektiğinde ısrar etmemeliyiz.[12] Kendi geçmiş zaman anlayışımızı Doğa Haline koymak çok baştan çıkartıcı ve bunu yapmakta özgürüz elbet; bu bizim hikâyemiz. Ama hikâyenin amacı, gerçek tarihsel gelişmelerin eklenebileceği soyut bir temel sunarak hakikat ve hakikatlilik hakkındaki kendi mevcut kavrayışlarımızı aydınlatmak. Dolayısıyla, hikâyeye hangi geçmiş zaman anlayışlarını koyacağımıza karar verirken gerçekte hangi tarihsel gelişmelerin olduğunu da hesaba katmamız gerek. Kendi geçmiş zaman kavrayışımızın, gerçekte varolmuş öteki insanlarınkinden farklı olup olmadığımızı anlamamız gerek. Doğa Hali hikâyesinin, yani insan faaliyetlerinin en basit ve temel izahının kendi anlayışlarımızı içerdiğini varsayacak olursak, bu anlayışları paylaşmış gibi durmayan insanların (ve muhtemelen şu anda da paylaşmayan insanların) belli betimlemeleri yerine başka birtakım betimlemelerine varırız. Eğer yeterince akılcı ve düşünümde bulunan insanlarsa onlar da aynı nesnel geçmiş anlayışına varırlardı, demeniz muhtemeldir. Ama bu laflar kendi kendimize iltifat etmekten fazla-

12. Bu ifadeyle elbette, tarihi olaylar ve genel olarak insani düzlemde olan bitenler için kullandığımız gündelik fikirlere gönderme yapıyorum. Görecilik kuramının hiçbir konusu bu tartışmaya dahil değildir.

sını sunmaz. Bu nesnel anlayış oluşurken devreye gerçekte neyin girmiş olabileceğini sormamız gerek ve bu anlayışın da en baştan beri ortada olması gerektiğini ve insanların bu anlayış üzerinden hareket etmesini ancak aptalca düşünmeleri veya hiç düşünmemelerinin engelleyebileceğini varsayarsak bu soruyu göz önünde bulunduramayız. O yüzden Doğa Haline zaten varsaydığımız yeti ve çıkarların halihazırda ima ettiğinden daha fazlasını koymayacağım. Bunların arasında yerelle kısıtlı veya perspektife dayalı bir geçmiş anlayışı da var.

Doğa Halinde yaşayan insanlara bizimkilerden daha az belirlenimli fikirler atfetmemiz için çeşitli sebeplerimiz var. Bu fikirlerin ne olduğu ve bizim bakış açımızdan ne bakımdan belirlenimsiz olduğu bizim hikâyeyi anlatma nedenlerimize bağlı olacak. Elimizdeki örnekte, geçmiş zamana dair kendi fikirlerimizi işin dışında tutmamızın özel bir sebebi var. Nesnel geçmiş anlayışının köklerini (7. bölümde) ele almaya başladığımızda, bunun nihayetinde geçmiş hakkındaki hakikati anlatma fikirleriyle, yani yazılı tarihin gelişmesiyle alakalı fikirlerle bağlantılı olduğu ortaya çıkacak. Ama tarih (10. bölümde inceleyeceğimiz şekilde) dünyamız hakkındaki siyasi ve kültürel kavrayışımızın hayli merkezinde yer alır. Demek ki Doğa Halinin bu özelliği, yola çıktığımız meselelerle, yani beşeri bilimlerde hakikatlilik umutlarıyla yüzleşmemizle ilintili.

Bu yerel ve nesnel anlayışların aynı şekilde *geçmiş* anlayışları olması önemli. Nesnel anlayış da, tıpkı yerel olan gibi, zaman kipleri içerir: belli bir olaydan bu yana pek çok yılın geçmesi, bu olayın pek çok yıl önce gerçekleşmiş olması üzerinden düşünür. Aradaki farksa şudur: nesnel anlayış geçmişteki gerçek bir olay hakkında yapılan beyanatın hakikat koşulunun bu olayın bundan belli bir zaman aralığı önce gerçekleşmesi olduğunda ısrar ederken, yerel anlayış bunda ısrar etmez. 7. bölümde gerçek tarihten bir ders çıkartıp, Batı düşüncesi ele alındığı kadarıyla, nesnel geçmiş anlayışının nasıl özel bir tarihsel uğrakta zuhur ettiğini görürken, yerel anlayışın bu hakikat koşulunda ısrar etmekten nasıl kaçınabildiği daha açık olacak. Nesnel anlayışın zuhurunun beraberinde, geçmiş hakkındaki hakikati anlatmaya dair belli bir anlayış yani Doğa Ha-

linde verilen asgari anlayışın ötesine geçen bir anlayış getirdiği ortaya çıkacak. Bu açıdan da, gerçek tarih hikâyesi, hakikat erdemlerinin soykütüğünün bir parçası olacak.

D. DEĞER: ŞU ANA DEĞİN ANLATILAN HİKÂYE

Doğruculuk ve Samimiyete "hakikat erdemleri" demiştim. Doğa Hali hikâyesi, dinlediğimiz kadarıyla, bu erdemlerin ve insanların bu erdemlere sahip olmasının neden değer taşıdığına dair öneriler sundu. Bunlar, malumat havuzu kurma gibi amaçlar için faydalı, hatta hayatidir ve bu amaçlar da neredeyse insani her amaç için önem taşır.

Bizi götürdüğü nokta itibarıyla, hikâye bizi hakikatliliğin değer taşıdığı fikrine uzanan bir yola yönlendirdi. Ancak, hikâyenin bize sundukları birden çok açıdan sınırlı. İlk olarak, anlaşıldığı kadarıyla, hakikat erdemleri kişisel olmayan veya genel bir bakış açısından kavranabilen değerler mi sunuyor, orası pek açık değil. Bu niteliklerin cemaat için değeriyle, bu nitelikleri taşıyan bireyler için değeri arasında bir uyumsuzluk var. Bu, Doğruluk vakasında daha önemsiz, ama Samimiyetin değerini büyük ölçüde etkiliyor. Cemaatin çıkarı çevreyle içerdiği tehlike ve fırsatlar hakkında doğru malumata ulaşmaktan geçiyor, tıpkı her bir bireyin çıkarı gibi. O yüzden her bir bireyin (kabaca anlatmak gerekirse) Doğruculuk niteliği taşımakta çıkarı var ve (daha da kabaca anlatmak gerekirse) aynı şekilde ötekilerin de bu nitelikte olması bu bireyin çıkarı gereği. Ancak bu durum tikel malumatları kapsamıyor. Belli bir birey doğru malumata ihtiyaç duysa da, onu kendine saklamasının da pekâlâ iyi bir fikir olabileceğini söyleyen o kadim sözle geçen bölümde karşılaşmıştık.[13] Samimiyetin değerini etkileyen de bu oluyor. Her-

13. Burada veya başka yerlerde, *birey*'in cemaat karşısında böyle çıkarlar taşımasından bahsederken, bunu sadece bir kısaltma olarak kullanıyorum. Bunun illa ki tek bir kişiyle ilgili bir mesele olduğunu veya sorunun sadece bir bencillik sorunu olduğunu ima etmiyorum: aynı sorunlar aralarında rekabet olan aileler veya öteki gruplarda da belirir. Bu aynı çıkar çatışmaları nedeniyle, söylenildiği gibi, her bir kişinin Doğruluk erdemini taşımasının cemaatin çıkarına olduğunu söyle-

hangi birinin bu eğilimi taşıması, şimdiye kadar çoğunlukla öteki kişiler için bir değer taşıyor. Öteki kişilerin verdiği doğru malumattan faydalanmak bir birey için açıkça yararlı olabilir, ama ötekilerin de onun verdiği malumattan faydalanması onun için yararlı olmayabilir. O yüzden bu, oyun kuramı tarafından sıkça incelenen "bedavacı" durumunun klasik bir örneği: bu durumda her bir katılımcı eğer kaytarabilirse kendisinin katılmadığı, ama diğerlerinin çoğunlukla katılacağı bir pratik olmasını ister. O yüzden ortada bir sorun var: samimiyetin kolektif değeri (ve *bu* açıdan her bir kişi için değeri) kendini, yardım almadan her bir kişinin bu niteliği taşımak için gerek duyduğu nedene dönüştüremez. Bu sorunu ve soykütük perspektifinden bunun nasıl alt edildiğini 5. bölümde ele alacağız.

Bu bölümde de, şu ana kadar ele aldıklarımızın üzerindeki bir başka sınırlamayı, yani Doğruluk ve Samimiyetin benzer şekilde *araçsal* olmasını ele alacağız. Bu erdem ikilisi sadece öteki faydalar, özellikle de insanın istediğini elde etmesi, tehlikeden kaçınması, çevresinin efendisi olması vb. ile açıklandı. Bu iki sınırlamanın bağlantılı olduğunu bu bölümde göreceğiz: özellikle Samimiyeti ele alırsak, bunun bedavacılığa açık olması ve değerinin bu şekilde istikrarsız olmasının, büyük ölçüde, tanımlandığı haliyle tamamen araçsal olmasından kaynaklandığı ortaya çıkacak. Bunlar ilk avazda bizzat Doğa Hali kurması hakkında sorular, bu hayali cemaati ve faaliyetlerini nasıl düşünebileceğimize dair sorular. Bu noktada asıl soru şu: Bu kurmanın işe yaraması için ne gerekli? Bu sorular, daha önce bahsedildiği gibi, Doğa Halinin bizatihi bir toplum olarak varsayılması hususuyla doğrudan bağlantılı ve hiçbir toplum (diye savunacağım) hakikatin salt araçsal bir değeri anlayışıyla varlığını sürdüremez.

Ancak, hakikatin araçsal bir değerden fazlasını taşıyıp taşımadığı, salt Doğa Haline, yani tartışmanın başladığı yere koyduklarımıza bağlı bir sorun değil. Bizim mevcut durumumuz için de geçerli bu. Bazıları, özellikle de benim 1. bölümde "retçiler" dediklerim-

---

mek çok kaba olur. İktidar farklılıklarına geldiğimizde, öteki grupların hakikati keşfetmekte zorlanmasının bir grubun çıkarına olup olmayacağı önemli bir soru olacak. Bu konular 9. bölümde ele alınacak.

den bazıları hakikatliliğin değerini araçsal olarak bırakıp bu niteliklerin hiçbir içrek değeri olmadığını neşeyle kabul ederlerdi. Bu içrek değer olmadan yapabilseler mutlu olurlardı. Ama bu değer olmadan yapabilecekler mi, bu ciddi bir soru. Onlar hakikat erdemlerinin araçsal değer taşıdığında herkesin hemfikir olmasını isterler. Ama onları, herkes bunda hemfikir olduğunda hakikatin hâlâ aynı araçsal değeri taşıyacağını, hatta bu değerlerin hâlâ var olmayı sürdüreceğini düşünmeye iten ne? İnsanların inançlarının hakikate uygun olduğu yönündeki ısrarlarından faydalı sonuçlar doğmasının nedeni, çoğunlukla insanların salt bu sonuçlara değil, hakikate bakmakta ısrar etmeleridir kesinlikle: yani insanın salt elde edeceği faydaya değil de ilkelere bakmasıdır.

En azından, o neşeli kişiler de bu soruyu ele alırlar ve bunu da şaşılacak kadar ender yaparlar. Richard Rorty'nin eseri[14] bu açıdan abesle iştigal olarak tanımlanabilecek olan şeyin çarpıcı örneklerini sunar. Rorty'nin metninde "biz pragmatistler" olarak belirenler bizi "tek hakikat" denilen şey hakkında yaygara koparmanın ötesine geçip, kendimizi teknik ve toplumsal faydaya, dayanışmaya, demokrasiye, zorbalığın engellenmesine ve diğer övgüye layık amaçlara adamaya teşvik ederler. Hakikati keşfetme ve söyleme idealleri kendi içinde birer yanılsama olsa dahi, "tek hakikat" fikri bizzat boş olsa dahi, bu yanılsamaların bahsettikleri amaçları tanımlamak ve bu amaçların peşine düşmekte hayati bir rol oynadıkları, bu kişilerin aklına gelmemiş gibi durur. Pragmatistler görünümle hakikat ve gerçeklikle yanılsama vb. arasındaki ayrımlarla ilgili geleneksel takıntıları alt etme iddialarını, sadece bizzat bu fikirlere dayanmakla kalmayıp (bunun nasıl olduğunu 6. bölümde göreceğiz[15]) aynı zamanda onlarla özdeşleşen Aydınlanmacı iyimserliğinin en basit öğelerini de yansıtan bir dekorda ileri sürerler. Bu pragmatistler bu yanılsamalar olmadan da yapabileceğimizi ve onlar olmadan

14. Örneğin, "Solidarity and Objectivity," "Pragmatism, Davidson and Truth" (özellikle s. 128, 140-41) ve Rorty'deki (1991) öteki makaleler: "Is Truth a Goal of Inquiry?" Hillary Putnam and the Relativist Menace" (özellikle s. 53-54) ve Rorty'deki (1998) öteki makaleler. Rorty'nin konumu Sydney Morgenbesser'a atfedilen ünlü ve derinlikli şu şakanın konusu olmuştur: "Elbette pragmatizm hakikate uygundur, asıl sorun işe yaramaması."

15. Bkz. aşağıda 6. bölüm, 2. kısım.

da pekâlâ yaşayabileceğimizi, hatta daha iyi yaşayabileceğimizi düşünürler, ama buna inanmalarının tek sebebi, aslında tek hakikatin (onların hakikatinin) bizi özgür kılacağını gerçekten varsaymalarıdır. Nietzsche'yi daha dikkatle dinleselerdi, bu varsayımlardan uzaklaşmak için daha ne kadar yolları olduğunu daha iyi anlarlardı.

Aslında çoğu insan, şu veya bu şekilde, bu niteliklerin araçsal bir değerden daha fazlasını taşıdığını gerçekten düşünür (pragmatisler de zaman geçtikçe böyle düşünür). Geri kalanlar sabit alındığı sürece, dürüst olmamaktansa dürüst olmanın daha iyi olduğunu düşünürler: başka bir deyişle, Samimiyet, en azından uygun koşullar altında, kendi başına iyi bir şeydir. Benzer şekilde, bir noktaya kadar bu Doğruculuk için de geçerlidir. "İnsan her adımda hakikat için boğuşmalıdır; kalbimize hoş gelen başka ne varsa...hemen hemen hepsi onun için feda edilmelidir": bu canlı bir açıklama, ama çoğu insanın hâlâ farkında olabileceği bir şey söylüyor.[16] Bu genel bakış açısı gibi bir şey (gerçekten de) hakikatliliğin değerine inanmak denen şeyin bir parçasıdır. Doğa Hali hikâyesinde böyle bir genel bakış açısı veren veya önceden sezdiren hiçbir şey yok henüz, ama hikâyeyi daha geliştirip, gerçek tarihe geçtiğimizde bu değerin ne olduğuna ve bunu kabul etmeye neden ihtiyaç duyduğumuza dair bir içgörü kazanmayı umabiliriz.

Bahsettiğim sınırlamalar, hikâyenin şu ana değin hakikat erdemleri, yani Doğruluk ve Samimiyet hakkında söyledikleriyle ilgili. Bu erdemlerin araçsal olandan daha fazla değer taşıdığı ve taşıması gerektiği itirazı, bu *niteliklerin* değeri hakkında yeterince söz söylenmediği anlamına gelir. Ancak birisi de kalkıp başka ve daha kökten bir sınırlamadan, şu ana değin sadece bu niteliklerin bir değer taşıdığının varsayılmasından şikâyet edebilir. İnsanlar *hakikat*in değerinden bahsedegeldiler: akıllarında olan bu muydu? Sadece insanların hakikate karşı belli yaklaşımlarını, yani onu keşfetme ve ifade etme eğilimlerini hesaba katmakta hatalı mıyız? Benim cevabım hayır: sadece insan yaklaşımlarını hesaba katmak doğrudur. Aslında, bunun insanın kendini kavrama alıştırması olarak gö-

16. Nietzsche, *Deccal*, s. 50: yukarıda 1. bölüm, 2. kısımda tamamen alıntılanmıştır.

rülmesi o doğalcı genel bakış açısının bir parçasıdır. Hakikati ve iyiyi, insanların bunlardaki çıkarına tamamen *a priori* [öncel] şeyler olarak temsil edecek şekillerde tanımlayan metafizik genel bakış açıları da pekâlâ olabilir. Bu tür bir genel bakış açısı bulmak aslında varsayılandan daha zordur. Platon'un *Devlet*'indeki İyi Biçimi hakkındaki izahı, bilgimizin nesnelerini ve onların değerlerini kendi içinde, bizim düşünce ve yaklaşımlarımızdan tamamen bağımsız olarak temsil eden metafizik bir izahın ana örneği gibi durur. Ama Platon'un izahında "biz"im de düşünsel veçhelerimizde bu nesnelerle aynı mahiyette olduğumuzun ve en derinlerdeki özlemimizin de onlarla bir olmak olduğunun varsayıldığını göz önünde tutmamız gerek. Bu insan yaşamını aşıyorsa, o zaman bunun nedeni, Platon'a göre "biz"im sadece olumsal ve zamansal olarak insan olmamızdır. Bu görüş her halükârda benim ele aldığım bir mesele değil, tıpkı hakikati ve iyiyi bizim bile üzerimizde bir yerde konumlandıran öteki görüşler gibi. Ben sadece Nietzsche'nin izinden giderek, bu görüşlerin tam da insani çıkarları silmeleri itibarıyla, insani çıkarların bir ifadesi olması gerektiğini varsayabilirim.

O zaman elimizdeki soruşturma, hakikatle ilgili insani meselelere dair. Bu meselenin temel bir biçimi hakikat erdemlerinde gizli. Ama insanların hakikate yaklaşımları üzerinde düşünürken sadece hakikat erdemlerini hesaba katmamız gerektiği sonucu çıkmaz bundan. Benim yaptığım soruşturma, inanç, iddia, iletişim ve geçmiş zaman kavramındaki bahsettiğim değişimler gibi öteki meseleleri de ele alacak. Ancak hesaba katmayacağım şeylerden biri, *hakikat kavramının* tarihi olacak, çünkü böyle bir tarih olduğuna inanmıyorum. Hakikat kavramının kendisi (yani, hakikatin dil, anlam ve inançla ilgili olarak oynadığı hayli temel rol) kültürden kültüre çeşitlilik göstermez, her zaman ve her yerde aynıdır. Bu rolü gözü kapalı kabul etmeden kültürel çeşitliliğin kendisini de kavrayamayız. Kendini hakikat kavramının tarihi olarak tanımlayan ilmi kitaplar var, ama onlar da tipik olarak inanç oluşumunun, bilginin veya dünyanın metafizik yapısının zaman içerisinde çeşitlilik gösteren kavramsallaştırılmalarını betimliyor. Sıklıkla da, hakikat hakkındaki felsefi kuram tarihleri bunlar. Bu felsefi kurmalardan bazı-

ları bizatihi metafizik veya bilgi kuramı alıştırmaları; ötekilerse hakikatin iddia ve inançlarla ilgili olarak oynadığı esas rolü açıklığa kavuşturma görevinin dışına çıkmıyorlar. Asıl önemlisi, ister daha çok ister daha az kapsamlı olsun, felsefi hakikat kuramlarının kesinlikle bir tarihi var, oysa hakikat kavramının kendisinin böyle bir tarihi yok.[17]

Ben ne bu hakikat kuramı tarihlerinden birini sunmaya çalışacağım, ne de bu tür kuramların (konularının dışına katiyen çıkmadıkları müddetçe) söyleyebilecek neleri olduğunu soran o tartışmalı sorunun peşine uzun uzadıya düşeceğim. Ama Doğa Hali hikâyesini bu noktaya taşıyarak ve hakikat erdemlerini tanıtarak, inanç ve iddiayı zaten gözü kapalı kabul etmiş oldum. Onlara ve onların özünde hakikatle nasıl bağlantılı olduğuna daha yakından bakmam gerek ve gelecek bölümün konusu da bu olacak.

17. Hakikat kavramının tarihi olduğunu ileri süren, ama açıkça bir felsefe tarihi olan kitaplardan biri R. Campbell'inkidir (1992). Hakikat kavramının evrensel olarak tanıdık olduğu hususu, "Sonnot" bölümünde hakikat için kullanılan antik kelimeler hakkındaki bir tartışmayla gösterilmiştir.

IV
Hakikat, iddia ve inanç

A. HAKİKATİN TA KENDİSİ

Peki ya hakikatin ta kendisi? İnanç ve iddianın bir anlamda hakikate uygun olmayı amaçladığını, tıpkı Doğa Hali hikâyesinin varsaydığı gibi, hakikate uygun olmalarının (en azından katılımcılardan bazılarının bakış açısına göre) iyi bir fikir olduğunu söyleyecek olursak, hakikate uygun olmalarının ne demek olduğu hakkında da bir şeyler söylememiz gerekmez mi?

Bir şeyler söylememiz gerekir, ama çok da fazla şey değil. Özellikle de hakikatin *tanımına* yönelik herhangi bir talebe direnmemiz gerekir, çünkü hakikat; anlam, gönderme, inanç vb. gibi bağlantılı bir kök salmış nosyon kümesinde yer alır ve bu nosyon-

lardan birini veya bazılarını ötekilerin temeli gibi ele almaya çalışmaktansa aralarındaki bağlantıları keşfetmemiz daha iyi olur. Bu nosyonlardan herhangi birinin ötekilerden daha temel ve açık olduğu iddasında bulunulacaksa, bunun hakikat olmasının muhtemel olacağı da hakikate uygundur. Davidson'ın dediği gibi:

> [Hakikat kavramını] daha şeffaf veya kavraması daha kolay bir şey aracılığıyla belirlemeyi umamayız. G. E. Moore, Bertrand Russel ve Gottlob Frege'in dediği ve Alfred Tarski'nin kanıtladığı gibi, hakikat tanımlanması imkânsız bir kavramdır. Bu, onu açığa kavuşturacak hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez: onu inanç, arzu, neden ve eylem gibi öteki kavramlarla bağlantılandırarak bunu yapabiliriz. Hakikatin tanımlanamaz olması, bu kavramın gizemli, muğlak veya güvenilmez olduğunu da ima etmez.[1]

İnanç ve iddianın hakikatini tartışırken, cümlelerin (yani inançları ifade etmekte ve iddiada bulunmakta kullanılan cümlelerin) ve önermelerin (yani cümlelerin içeriğinin) hakikatinden de çeşitli bağlantılar içerisinde söz edeceğim. Hakikat üzerine yapılan modern tartışmaların çoğu Tarski'nin kuramının[2] merkezine yerleştirdiği şu koşulu kabul eder; herhangi bir yeterli izah, şu aşağıdaki türden cümlelerin (sıklıkla denildiği şekliyle H-cümlelerinin) doğruluğunu bir anlamda açıklaması gerekir:

> (H1) "Kar beyazdır" ancak ve ancak kar beyazsa hakikate uygundur.

Bir hakikat izahının H-cümlelerinin doğruluğunu açıklaması gerektiği hususu genel kabul görür, ama bunun ne anlama geldiği konusunda daha az mutabakat vardır. Kimileri, her halükârda bu cümlelerin sol tarafının bir dil öbeği ((H1) örneğinde Türkçe "Kar beyazdır" cümlesini) sunduğu ve sağ tarafının da bir olguyu sunduğu, böylece H-cümlelerinin dil ve dünya arasında bir *karşılıklılık* ilişkisini sunduğu fikri üzerinden bu cümleleri okumamız gerektiğini

1. Davidson (1996), s. 265.
2. Tarski (1956). Bu konuda çok geniş bir yazın vardır. Örneğin bkz. makale derlemeleri, Platts (1980), Soames (1984).

varsaydılar.[3] Bu hakikat izahına getirilebilecek temel itirazsa, belli bir cümleyi güya hakikate uygun kılacak olguyu tanımlamanın sistemli bir yolunun olmadığı ve belli bir olgunun belli bir cümleyi hakikate uygun kıldığı fikrinin faydalı bir içeriğinin olmadığıydı.[4] H-cümleleri bize "karşılık gelen olgu" fikrini veriyorsa da bunu hayli önemsiz bir şekilde yapmak zorunda oldukları hususunu göz önünde bulundurursak bu itiraz daha da açık görülür. O yüzden

> (H2) "Lucy mutfaktadır veya Lucy bahçededir" ancak ve ancak Lucy mutfakta veya bahçede olduğunda hakikate uygundur.

bize iki olasılığı anlatan o cümleyi hakikate uygun kılacak iki olasılıklı bir olgu verecektir. Ama karşılıklılık kuramının herhangi bir faydası veya sezgisel bir cazibesi varsa şunu söylemesi gerekir: eğer "Lucy mutfaktadır veya Lucy bahçededir" cümlesi belli bir durumda hakikate uygunsa, o zaman onu hakikate uygun kılacak olan, iki olasılıktan biri değilse de ötekinde ifade bulan bir olgu olacaktır; yani (farz edelim ki) Lucy'nin bahçede olması olgusu. Üstelik aynı olgu "Bahçede biri var" cümlesini de hakikate uygun kılacaktır; yoksa bahçede birden fazla kişi varsa, o zaman Lucy'nin bahçede olması ve Mary'nin bahçede olması olgularından *her birinin* bu cümleyi hakikate uygun kıldığını mı söylememiz gerekir? Aynı şekilde, bu olgulardan herhangi biri "Bahçede kimse yok" cümlesini de yanlışlayacaktır, ama bu cümleyi hakikate uygun kılan, tabii uygunsa eğer, önvarsayılana göre sadece bahçede kimsenin olmadığı olgusu olmak zorundadır. Ve bu böyle sürüp gider. Olguların izahları arasında, aynı anda hem amaca hizmet edecek kadar genel olan hem de hakikat koşullarını aydınlattığı varsayılan

3. Karl Popper bu görüşü savunmuştu: bkz. Popper (1959, 1963). Çok önemsizmiş gibi duran, ama gene de ilginç bir çeşitleme için bkz. Searle (1998).
4. Bu itiraz için bkz. Davidson (1990). Karşılıklılık kuramının sorunu iki aşamada ortaya çıkar. İlki, herhangi bir amaç için olguları birbirinden ayırmaktan kaynaklanır; Stephen Neale'ın deyişiyle, "Olgu dostu birinin görevi, olguların cümlelere benzeyecek kadar iyi işlendiği ve birbiriyle çakışacak şekillerde işlenmediği bir kuram oluşturmaktır" (Neale [1995], s. 816). Benim metnimde vurgulanan ikinci husus da bir karşılıklılık kuramının bu göreve belli bir kısıtlama getirmesidir: belli bir cümleyi belli bir durumda neyin hakikate uygun kıldığına dair varsayılan sezgilerin hakkını vermek şarttır.

cümlelerin içeriğini önemsiz bir şekilde tekrarlamaktan daha fazlasını yapabileni yoktur. Yani ilgi çekici bir karşılıklılık kuramı olamaz.

Ötekilerse karşılıklılık kuramıyla tamamen zıt düşerek, H-cümlelerinin hakikati kavramaktaki önemlerinin, bize "hakikat" fikrine pek de iş düşmediğini göstermelerinden kaynaklandığını varsayageldiler. Onlar H-cümlelerini salt iki *cümle* arasındaki bağlantıyı gösterirmiş, bu cümlelerden biri (sol taraftaki) sağ taraftaki cümleye gönderme yaparmış gibi gördüler. Bu da, "hakikate uygun"un sadece tırnak işaretini kaldırmakta kullanılan bir araç olduğunu veya ifade edemeyeceğimiz veya etmek istemediğimiz bir veya bir dizi iddia hakkındaki mutabakatı ("Jones'un söylediği hakikate uygun") işaret etmek için kullanıldığını öne sürer gibi görülebilirdi. Bazıları hakikatin bir özellik olmadığını söyleyerek görüşünü belirtti, ötekilerse bir özellik olarak görülebileceğini, ama bunun ancak önemsiz bir açıdan böyle olduğunu kabul etti. Böyle kuramlar "minimalist"[5] olarak adlandırılagelmiştir. Bunların ayrıntılarını göz önüne almamıza gerek yok; burada asıl önemli olan, böyle kuramlardan hakikatin değeri hakkında çıktığı varsayılan belli sonuçlar. Hakikat bu izahlarda pek de bir şey çıkmadığı için, hakikatin değerinin de pek bir şey olmayacağı savı sunulageldi. Özellikle de hakikatin değeri "kendi içinde" hiçbir şey etmezdi, o yüzden bazen "hakikatin değeri" denilen şey de (diye bu sav devam eder) başka bir şeyin değeri olmalıydı ve hakikatin değeri denilen şeyin tamamen araçsal olması gerekirdi.[6] Buradan hiç de bu sonuç çıkmaz.

5. Bu terim hakikatin bir özellik olmasına izin verse de, özellikle ilginç bir özellik olmasına izin vermeyen Horwich (1990, 1998) tarafından kullanılmıştır. Bunun daha radikal çeşitlemeleri "deflasyoner" çeşitlemeler olarak adlandırılmıştır. Bu tür bir kuramın "hakikatin performansa bağlı olduğunu" savunan çeşitlemelerinin kökeni Ramsey'e dayanır: bkz. "Facts and Propositions" Ramsey (1990) içinde. Quine (1970, 1990) "hakikate uygun"un, tırnak işaretini kaldırmaya yarayan bir araç olarak rolünü vurgulamıştır. Bu konular hakkında önemli bir tartışma için bkz. Wright (1992) ve eleştirisi için bkz. özellikle Davidson (1996) ve Wiggins (1930, 2001).

6. Paul Horwich, Horwich'te (1990) buna hemfikir olmuştur, ama Horwich'te (1998) bu kuramdan hakikatin değerine yönelik belli bir yaklaşımın çıkmadığını kabul edip, eğer hakikatin içrek bir fayda olmasıyla ilgili bir sorun varsa, bunun hakikat fikrinden değil, içrek fayda nosyonundan kaynaklandığını ekler.

Minimalist kuramın tüm gerektirdiği, "hakikate uygun" ibaresinin silinip yerine cümle veya önermelere göndermelerin geçirilmesidir. Sunacağımız sav gereği bu programın uygulandığını farz edelim. O zaman

> (V1) Hakikate, araçsal faydasının tamamen haricinde, makul olarak büyük bir değer biçebileceğimiz meseleler vardır.

iddiasını

> (V2) Bazı Ö'ler için biz makul olarak durumun Ö olup olmadığı sorusuyla çok ilgileniriz ve bu soruşturma veya inançtan sağlayacağımız herhangi bir faydayı hesaba katmadan, durum Ö ise Ö olduğuna inanmak, Ö değilse Ö olmadığına inanmak isteriz.

olarak sunabiliriz. Bu tür formülleri eleştirenler ikna edici bir şekilde, [önermeyi temsil eden] "ö" harfinin bu formüllerde tehlikeli biçimde tutarsız bir rol oynamak zorunda olduğunu söyleyerek itiraz edeceklerdir.[7] Bu sorunun çözülmesi imkânsızsa minimalizm her halükârda başarısız olur, ama bu sorunları atlatmayı başarır ve (V2) gibi cümleler de tutarlı hale getirilebilirse, (V2), (V1) cümlesinin yeterli bir temsili olacaktır. Minimalizmi hakikatin değeri hakkında araçsal bir görüşe hiçbir şey bağlamaz.

(V1) cümlesinde ifade bulan yaklaşım türü elbette söz konusu meselelerin ilginç olduğunu önvarsayar. Salt merakla harekete geçsek bile, her şeyi merak etmeyiz. Üstelik belli bir sorunun ilginç olup olmadığı konusu göreli olmalı, geniş bir anlamda benim kaygılarıma göreli olmalıdır, ama bu, söz konusu ilginin araçsal olması veya aslında başka bir şeye yönelmesi gerektiği anlamına gelmez. Müziğe, hatta başka bir müziktense belli bir müzik çeşidine duyulan ilgi, açıkça görüldüğü üzere, insanın geçmişine, mizacına, deneyimine vb. görelidir, ama bundan müziğe duyulan ilginin aslında müzikten başka bir şeye duyulan ilgi olduğu sonucunu çıkart-

7. "Bazı Ö önermeleri için..." niceleyicisi nesne olarak önermeleri kapsar ve "Eğer (Ö) ise" gibi açık bir cümle "Ö"yü bir isimle değiştirirsek kapalı olur, ama "eğer Ö ise, Ö'ye inan..." vs. gibi cümlelerde "Ö" bir cümle yerine geçer. Bkz. Davidson (2001), s. 39-40, Wiggins (2001).

mak indirgemeci bir elçabukluğu marifetinden başka bir şey olmaz.[8]

B. İDDİA VE HAKİKAT

Kurulan tek bir cümleyle bir dünya belirir.
Orada sanki her şey anlatıldığı gibidir;
Bize işittiğimiz sözler değil, konuşmacı şüphe verir;
Hakikate uygun olmayan sözlere karşı söz bitmiştir.

—W.H.Auden[9]

Geçen bölümde, Doğruluk ve Samimiyet araçsal bir değerden daha fazlasını taşıyabilir mi sorusundan bağımsız olarak, bu araçsal değer hakkında bir izahın da, özünde hakikatle iç içe geçen nosyonlara, yani inanç ve iddia nosyonlarına bir şekilde bizzat dayanmak zorunda olduğunu söylemiştim. Bu nosyonların hakikatle nasıl iç içe geçtiğini ve birbiriyle nasıl bağlantılı olduklarını şimdi göz önünde bulundurmamız gerekiyor.

Felsefeciler sıklıkla iddiaların hakikati "amaçladığını" veya konuşmacıların yaptıkları iddialarda hakikati amaçladığını söylerler. Aynı minvalde "iddia normu"nun hakikat olduğu söylenir. Biz de aynı şekilde iddiaların hakikate uygun olmalarının varsayıldığını veya (faydalı bir müphemliğe sığınırsak) hakikate uygun olmalarının beklendiğini söyleyebiliriz.[10] Bu formüllerde bir şey olmalı.

8. Heal'de (1987/88) Jane Heal, hakikate bir değer biçerken, onunla kurduğumuz bir ilişkiye, yani örneğin ona inanmaya bir değer biçmemiz gerektiği savını sunar; böylece hakikate içrek bir değer biçersek, sırf hakikate uygun olduğu için herhangi bir hakikate inanmayı istememiz gerekir: böylece her hakikate inanmamız gerekir ki bu da absürttür. "İçrek," böylece "araçsal"ın karşıtı olarak görülür; "öyle ki" veya "sırf kendi hatırı için" anlamına gelir, yani ilginin tüm diğer belirleyici öğelerini dışarıda bırakır. Bu da hiç makul değildir. "Müziği öyle seviyor ki" veya "müziği sırf müziğin hatırına seviyor" ifadeleri insanın dinlemek istemediği hiçbir müzik olmadığını ima etmez.

9. "Words," Auden (1976), s. 473'ten.

10. Bu tür fikirler Brandom'da (1994) vurgulanmış ve geliştirilmiştir; bkz. özellikle s. 16-17 ve bölüm 3. Burada, iddialarımızın veya soruşturmalarımızın "hakikati hedeflediği"ni söylemenin yanlış veya boş olduğuna dair bir sav sunulur. Bu sav da şunu anlatır: Ö olmasının hakikate uygun olduğu durumla, bizim Ö olduğuna inanmamızın hakikate uygun olduğu durumu soyut olarak birbirinden ayırabilsek

Bunlar, dil hakkında çok temel bir şeye, dilin, Doğa Hali hikâyesinde bizim zaten varsaymış olduğumuz şu özelliğine işaret ederler: Konuşmacılar cümleleri, hakikate uygun olduklarını iddia ettikleri veya bunu iddia edermiş gibi görüldükleri (ya da benzeri) koşullarda dile getirir. Aynı zamanda iddiayla hakikat arasındaki bağlantı, cümleleri hakikate uygun olanlar ve yanlış olanlar diye ayırabilmenin maksadı hakkında bir şeyler söyler; bu, salt diğerleri gibi bir sınıflandırma değildir, çünkü hakikat ve yanlış nihayetinde mesele edilmişse, konuşmanın amacı bir anlamda yanlışı değil hakikati söylemek, iddia etmek olmalıdır.[11]

Peki ama, iddia ile hakikat arasındaki bağlantı tam olarak nedir? İddiaların normlara, özellikle de hakikat normlarına tabi olmaları onların kurucu özellikleriyse, bu normlar nedir ve iddialar bunlara hangi şekilllerde tabi olur?[12] İşe, bariz bir zıtlıkla başlayabiliriz. İnançların da hakikati amaçladığı, hakikate uygun ve hakikat normlarına tabi varsayıldığı söylenebilir. Bir inancın yanlış olduğunu söylemek ona itiraz etmektir. Aslında inanç örneğinde bu *hayati* bir itirazdır, yani o inancı taşıyan kişi bu itirazı kabul ederse, buna inanmaktan vazgeçer veya bu inancı bilinçaltına iter; yani inancının içeriğinin yanlış olduğu itirazını kabul ederse, sırf bu yüzden buna inanmaktan vazgeçer. Ama yanlış olmasının hangi açıdan bir iddiaya getirilen hayati bir itiraz olduğunu başka bir şeyle karşılaştırmanın yolu yoktur.

Tıpkı "inanç" gibi "iddia"da da bir eylem/nesne müphemliği vardır: insanın iddia ettiklerine de (iddianın içeriğine de) gönderme yapabilir, onun bu iddiada bulunmasına da. Eylem anlamına geldiğinde, iddiaya getirilebilecek başka itirazlar da olabilir, örneğin çok kaba, incelikten yoksun olduğu veya bir sırrı açığa vurduğu gibi. Yanlış olduğunu söylemek de kesinlikle bir iddiaya getirilebilecek bir itirazdır; sezgisel olarak tüm bu diğerlerinden daha temel bir iti-

de, ilk durumun geçerli olduğuna dair inancımız ikinci durumun bir örneğinden başka bir şey olmadığından, belli bir vakada fiilen bu ayrımı yapamayız. Bu tür bir sav burada ele alınmıyor; bunu 6. bölüm, 2. kısımda ele alacağım.

11. Michael Dummet'ın uzun zaman önce dediği gibi: bkz. "Truth" (1959), tekrar baskısı Dummet'ın (1978) içinde.

12. Timothy Williamson bu soruları sorar; onun özel önerisi hakkında yorum için bkz. aşağıda, 3. kısım.

razmış gibi durur ve şu anda düşüncemizin izlediği çizgi doğruysa kesinlikle öyle olması da gerekir. Bunun niye daha temel olduğuna getirilebilecek basit bir açıklama olduğu düşünülebilir: yanlışlık eylemin değil içeriğin bir özelliğidir ve yanlış olduğunu söylerken yapılan itiraz eyleme değil içeriğedir. Ama bu düpedüz hata olur. A'nın iddia ettikleri, yani onun iddiasının içeriği aynı şekilde B'nin varsaydığı veya C'nin reddettiği şey de olabilir; Frege'in "bir düşünce" dediği şey sadece içeriktir. Eğer yanlışsa, tüm bağlantıları ve sunumlarıyla yanlıştır, ama yanlış olması sadece A'nın durumunda yapılacak bir itirazdır, B veya (hatta) C'nin durumunda değil. A'nın iddiada bulunmasına yapılan itiraz, içeriğiyle ilgili olguyla gerekçelendirilmiş olsa da, A'nın iddiada bulunmasına yapılan bir itirazdır. Aynı şekilde, birinin iddialarına yapılan diğer türden itirazların da, sadece onun iddiada bulunması eylemine getirilen itirazlar olduğunu ve içeriğiyle gerekçelendirilmediğini söyleyemeyiz: açıklamayı gücendirici, inceliksiz ya da her nasılsa öyle kılan her halükârda içeriğidir.

Yanlış olması sırf tek genel itiraz, her iddianın sırf iddia diye kabul veya reddetmesi gereken bir itiraz olduğu için mi iddiaya getirilebilecek temel itirazdır? Veya biraz farklı bir şekilde sorarsak, ötekiler hitap kitlesi ve koşullara vb. çeşitli şekillerde göreli itirazlarken, bu tek mutlak itiraz mıdır? Bir dinleyiciye söylendiğinde kulağa kaba ve inceliksiz gelen, öbür dinleyiciye öyle gelmez, ama yanlış olan, dinleyici kim olursa olsun yanlıştır.[13] Ama o zaman her şey neyin "bir itiraz" yerine geçeceğine bakar. A'nın iddiada bulunması yanlış olarak kabul edilmişse, bundan onun bu açıklamayı baştan hiç yapmaması gerektiği sonucunun çıktığını kimse savunamaz. Bunu iyi niyetle, ikna edici kanıt vb karşısında yapmış olabilir. Üstelik inanç örneğinde öyle bir içerim de yoktur; insanın inandıkları yanlış çıkarsa, bundan o kişinin bunlara baştan inanmaması gerektiği sonucu çıkmaz. Çıkan sonuç, insanın yanlışı kabul ettiğinde o inancı taşımaya devam etmemesidir; itirazın bu denli haya-

13. Farklı koşullar altında farklı hakikat değerlerine yol açacak değişen veya göreli *içerik* burada söz konusu değildir; belli bir iddianın içeriğinin, yerine göre değişen [*indexical*] terimlerinlerinkiler de dahil olmak üzere, anlam ve göndermeyle belirlendiği varsayılır.

ti olmasının sebebi de budur. Peki bir iddianın yanlış olduğunu söyleyerek itiraz etmek bu anlamda hayati mi olacaktır, yani insan iddiasının yanlış olduğunu kabul ederse, artık o iddiada bulunmaya devam etmeyecek midir? Hayır, bu acı bir hakikat, ama devam edebilir. Belki etmemesi gerekir ama bu bize zaten bildiğimiz bir şeyi hatırlatır, yani bir iddianın yanlış olduğunu söylemenin yapılabilecek itirazlardan yalnızca biri olduğunu ve bu itirazın, hayati önemde olduğunu kanıtlayabilecek hiçbir şey sunmadığını hatırlatır. En fazla ileri sürülebilecek şey, bu kişinin aynı iddiayı aynı hitap kitlesine (bu önemli bir koşul), ya da bu iddianın yanlış olduğunu bilen bir hitap kitlesine yapmaya devam edemeyeceğidir. En azından bu durumda o kişinin artık bir iddiada bulunmadığı söylenebilir. Ama hepsi buysa, yanlış olduğunu söyleyerek yapılan itirazın mutlak olduğu fikrini bir kenara bıraktık demektir.

Yanlış olduğunu söylemenin, inanç gibi iddialara da getirilebilecek hayati bir itiraz olmasının yolu yoktur. Aslında, bunun tam olarak hangi anlamda bir itiraz olduğunu hâlâ bulmamız gerekiyor.

Michael Dummet söyle yazmıştı:

> Hakikat ve yanlışlığın kökleri bir konuşmacının iddiada bulunurken söylediklerinde, *doğru* veya *yanlış* olması arasındaki ayrımda yatar. Sırf iddia nosyonu çok temel *olduğu* için, zaten kavrandığı gibi, dille ilgili diğer nosyonları veya en azından niyet ve inanç gibi psikolojik nosyonları ele almadan bu nosyonu açıklamak zordur, ama açıkçası, iddia olarak sınıflandırılabilecek herhangi bir şey hususunda sözün gücünü kavramak, bir konuşmacının söylediklerini söylemesinin doğru veya yanlış olmasının ne demek olduğunu anlamaya bağlıdır... Konuşmacının söylediklerinde doğru mu yanlış mı olduğunun belli bir süre içinde etkili bir şekilde keşfedilebileceği, iddia kabilinden bir söz farz edelim ve farz edelim ki konuşmacının söyledikleri doğru olmasın, öyle ki yaptığı beyanatı geri almak zorunda kalsın. Gene de bu sözle ilgili teamüllerin... konuşmacının aslında *yanlış* olmadığı yönünde olduğunu varsaymaktan ne çıkar? Sonuçta doğru olmadığı kanıtlanan bir şeyi söylemekten, söylediğini geri almaya zorlanmaktan daha kötü ne duruma düşebilir ki?[14]

14. Dummett (1978), önsöz, s. xvii. İtalikler onun.

Benim ilgilendiğimse, Dummet'ın bu pasajda bir iddianın değerlendirildiği koşullar olarak gözü kapalı kabul etttiği koşullar.[15] Dummet'ın konuşmacı "söylediklerinde doğru" mu sorusuyla, onun bunları "söylemesi doğru" mu sorusunu denk tutması dikkati çeker: onun ilgilendiğiyse ilk sorudur. Alıntıdaki son cümlede dediği gibi, konuşmacının "sonuçta doğru olmadığı[nın] kanıtlandığı" bir durum vardır aklında; bu söz pek çok olasılığı içerse de, bence kastedilen, konuşmacının en azından söylediğinin yanlış olduğuna dair açık kanıtla yüzleştirildiğidir. O zaman, diye ileri sürülüyor, konuşmacı "söylediğini geri almaya zorlan[ır]." *Zorlanır mı?* Nasıl, kim tarafından, ne amaçla?

Bu zorlama ve zor kullanma hakkındaki konuşmada pek çok farklı zorunluluğun bir terkibi varmış gibi duruyor. İlk olarak konuşmacı söylediğinin yanlış olduğunu açıkça kanıtlayan malumatla yüzleştirilir ve bu malumatın hakikatini itiraf eder, ama söylediğinin yanlış olduğunu kabul etmez ve bunun nasıl olabileceği hakkında diyecek sözü olmazsa; bu, ne kastettiği hakkında şüphe uyandırır, çünkü açıklamasını hakikate uygun veya yanlış yapmayı ne olarak gördüğü artık açık olmayabilir. Ama bu husus bir konuşmacının varsaydıkları veya ima ettikleri vb için de pekâlâ geçerlidir. Bu, anlam, hakikat ve içerik arasındaki bağlantıyla ilgili bir hususstur ve iddiayla özel bir alakası yoktur. Ancak, hakikatle iddiayı birbirine bağlayacak normlar arıyorsak, hakikat ve bir cümlenin dile getirilmesi fikirlerini salt bir araya getirerek bu normları bulamayacağımızı hatırlatır bu husus. David Lewis, bir konuşmacının belli bir £ dilini konuştuğunu kabul etme teamülünün, onun bu dilde hakikatli olduğu teamülü, yani "£ dilinde asla hakikate uygun olmayan cümleler dile getirmemeye çalışacağı" teamülü olduğunu söylemişti.[16]

15. Dummett yaptığı ek bir varsayımı, yani konuşmacının söylediklerinin doğru olmadığı kısıtlı bir süre içinde keşfedilirse, yaptığı beyanatı geri almak için onun hâlâ orada olacağı varsayımını aslında dile getirmez.

16. Lewis (1983), s. 167. Bağlantılı sorunlar "söylemek"te ortaya çıkar. Jennifer Hornsby "Sue Ö olduğu anlamına gelen bir cümleyi dile getirirken Helen'a bir şey söylemiş olur"u "Sue Helen'a Ö'yü söyler"e indirger ve bu fazla hızlı olsa gerek, çünkü "olanı söylemek" "olanı iddia etme"nin bir çeşitlemesidir (Hornsby [2000], s. 91'den itibaren). Bu tür formüllerin neden cazip olduğuna dair bkz. aşağıda, 2. kısım ve 20. dipnot.

Lewis'in, hakikatlilik teamülü anlayışında, ima edilenden fazlası var, ama bu formül kesinlikle doğru olamaz. Her tür bağlamda hatalı cümleler dile getirmemiz (yani kurmamız) uygundur.

Dummet'ın tarifindeki başka örtük zorunluluklardan bazılarını ele alırsak iddia fikrine daha da yaklaşırız. Bir konuşmacı hatalı olduğunu itiraf edip de hatalı olduğunu kanıtlayan kişilere aynı şeyi söylemeye devam ederse, artık neyin peşinde olduğunun zaten anlaşılmayacağı hususunu fark etmiştik. Konuşmacı tam tersine samimiyse, sorumluluk sahibiyse vb ve hatalı olduğuna kani olmuşsa, o zaman aynı şeyi kimseye, hatalı olduğunu bilmeyen kişiler de dahil, hiç kimseye iddia etmeyecektir ve bazı durumlarda bu çekinceyi bir zorunluluk olarak deneyimleyecektir, yani bu kişiye (her halükârda) hakikate uygun olmadığına inandığı bir şeyi *söyleyemeyecektir*. (Yani, Samimiyet erdeminin bir biçimini taşıyacaktır.) Yine, hakikate uygun olmadığına inandığı bir şeyi iddia eder ve bunu yaptığı keşfedilirse, her zaman olmasa da çoğunlukla eleştirilerin hedefi olacaktır; uç bir örnek ele alırsak, utanabiliyorsa utanacaktır ve bu da zorlama ve zor kullanma fikirlerine başka toplumsal bir anlam katabilir.

İddia fikrini aslında, ancak Dummet'ın öne sürdüğü gibi inanç ve niyet gibi psikolojik nosyonları işin içine karıştırırsak bu çeşitli tepkileri anlamlandıracak bir şekilde kavrayabiliriz. İnanmadığı bir şeyi, inanmadığını bilen insanlara bile bile iddia eder gibi duran bir kişiye anlam veremediğimiz ilk görüngüyü ele alırsak, bunun bir açıklaması belki şu olabilir: Bir iddia, dinleyeni içeriğine inandırmaya niyetlenen bir sözdür ve bu niyetin de bu koşullar altında konuşmacı tarafından beslenebilmesi anlaşılır değildir. Bu, iddiayı sıkı sıkıya bir kişinin ötekine bir şey *söylemesi* bağlamına oturtur. Bu fikri kavramak için diyelim ki, A'nın B'ye Ö'yü iddia etmesinin arkasındaki temel fikir, A'nın B'yi Ö'ye inandırma niyetiyle ona bazı cümleler söylemesinde yatar. Bu, böyle bir açıklamadan istenenleri pek de sağlamıyor, çünkü A'nın söylediği cümle hakkında yeterince şey söylemiyor. John Searle'ün bir örneğini[17] kullanacak

17. Searle (1969), s. 44. Searle'ün örneği, Grice'in daha karmaşık ve dile getiren kişinin kastettiği anlamı açıklamaya yönelik bir önerisine karşı öne sürülmüştür; Grice'in (daha da karmaşık) cevabı için, bkz. Grice (1989), s. 100'den itibaren.

olursak, II. Dünya Savaşı'nda esir düşen bir Amerikalı İtalyan gardiyanları aslında kendisinin Alman olduğuna inandırmak için bildiği tek Almanca cümleyi söyleyip "*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühn*?" [Limonların yetiştiği ülkeyi tanıyor musun sen?] demiş olabilir, ama bu durum, onun bunu söyleyerek Alman olduğunu iddia etmesini hakikate uygun kılmaz. Bunu ele almak için bir koşul daha koyup, A'nın söylediği cümlenin *Ö anlamına geldiğini* ekleyebiliriz (tabii anlamı açıklamaya çalışıyorsak bu işe yaramaz, ama anlamı açıklamaya değil, sadece yapılan bir iddianın ne olduğunu izah etmeye çalışıyoruz).

Bu önermede Samimiyet için bir yer bulabiliriz: samimi bir iddia, bizzat Ö'ye inanan birisi tarafından yapılmalıdır. Bu, her halükârda bize samimi olan iddialar sınıfını verir, ama kendi başına, Samimiyetin neden iddia fikriyle bu kadar temel bir bağlantısı olduğunu açıklayacak hiçbir şey sunmaz. Bu iddia izahının ötesine geçen diğer mütalaalar da, iddiaların neden samimi olmasının beklendiğini veya benim başta dediğim gibi, neden hakikate uygun olmalarının beklendiğini açıklamaya bizatihi ihtiyaç duyacaklar.

Bu tür mütalaaları bu izaha iliştirmek, imkânsız olmasa da pek cazip değil. Ama bu yönde daha fazla ilerlememiz lazım, çünkü bu tür bir izahın tamamına getirilecek bir itiraz var. İddiada bulunan birinin, onu dinleyene malumat verdiğini düşünmek zorunda olması kesinlikle hakikate uygun değildir. Searle'ün Ö iddiasının "hazırlık koşulu" dediği koşul şudur: Dinleyenin Ö'yü bilmesi, ama bunun ikisi için de aşikâr olmaması gerekir.[18] Bu bir iddiada bulunma koşulu değildir, ama birine bir konuda malumat vermek gibi öteki söz-eylemlerden bazıları için bir koşuldur. Geçen bölümde fark ettiğimiz gibi, insanlar sürekli hem kendileri hem de dinleyenleri için aşikâr olduğunu bildikleri hakikatleri dile getirirler ve eğer Ö de bu tür bir açık hakikatse, konuşan gene de Ö yü iddia etmiş olacaktır. Bu sadece uç bir karşı örnek değildir. Daha önceden gördüğümüz gibi, konuşmacının tamamen aşikâr olanı iddia etmesi çok önemlidir, özellikle de dilin öğrenildiği süreç açısından. Yetkin bir konuşmacı "C" cümlesiyle ifade edilen aşikâr bir hakikati

18. Searle (1969), s. 65.

çocuğun dili öğrenmesine faydası olsun diye iddia ediyorsa, onun çocuğa bu hakikat hakkında malumat verdiğini söylemek pek bir işe yaramaz. Bazı vakalarda insan konuşmacının bunu yapamayacağını bile söyleyebilir, çünkü çocuk henüz bu hakikati kavrayacak konumda değildir. Konuşmacının bunu dile getirmesinin amacıysa, bunu kavramakta çocuğa yardımcı olmaktır ve bu yüzden onu bu tür şeylerin malum olabileceği bir konuma yerleştirir. Öteki vakaların pek çoğundaysa daha ilginç bir şekilde, çocuğun "C" cümlesiyle ifade edilen hakikatin şu veya bu biçimine zaten inandığını söyleyebiliriz ve bunun tek nedeni şudur: Bu hakikat konuşmacıya da aşikârdır ve bu durum, çocuğa da düşünümü önceleyen bir şekilde aşikârdır, konuşmacı bunu dile getirerek çocuğa bu inancı ifade edecek sözler verebilir. Konuşmacı örneğin "kedi şimdi duvardan atladı" diyebilir ve bunu yaparken de çocuğa, sırf kedinin duvardan atladığını gördüğü için bir şekilde zaten beslediği bir inancı ifade edebileceği kelimeler verir.

Hakikate uygunluğu aşikâr beyanatların başka işlevleri de vardır. Bize aynı dünyayı paylaştığımızı ve aynı şeyleri dikkat çekici bulduğumuzu hatırlatır ve mutabık olduğumuz ve olmadığımız noktaları keşfetmeye yardımcı olur; kendi hayatımızda bir gösteriye, sergiye veya anıtı ziyarete gittiğimizde geçen konuşmaları düşünün: benzer konuşmalar her toplumda geçer. Elbette Doğa Hali hikâyesinin baştan beri açığa kavuşturduğu gibi, malumatın aktarılması ve paylaşılması dilin temel bir işlevidir, ama daha da önemlisi, bu işlevin bizzat iddia hakkındaki izahta da belirmesi gerektiği sonucu çıkmaz bundan. Bu izahın tüm yapması gereken, iddianın bu süreçte nasıl rol oynadığını kavramamıza yardım etmektir.

Dinleyenin inançlarını etkilemeye yapılan göndermeyi atalım. O zaman iddianın temel fikri sadece, konuşmacının uygun bir cümle söyleyerek bir inancı ifade etmesinde yatıyormuş gibi durabilir. Ya da kesin bir dille söylersek, A, Ö anlamına gelen bir cümle söyleyerek Ö iddiasında bulunur, ama bunu yaparken de Ö inancını ifade eder. Ama bu tek iddia türü olamaz. A ancak bu inanca sahipse, yani samimiyse Ö inancını ifade edebilir. İddia hakkında yapılacak bir izah samimi olmayan iddialara da yer bırakmalıdır ve bu

öneri henüz bunu yapamıyor.

Samimi olmayan bir iddiada bulunan kişi ne yapar? Bir anlamda, inancını ifade ediyormuş gibi yapar, yani öyleymiş gibi yaparken hep olduğu gibi, bunu gerçekten yapan biri ne yapıyorsa bir noktaya kadar o da öyle yapar; örneğin aynı cümleyi o inancı ifade eden birininkiyle aynı edayla söyler. Homeros'ta bu fikri hayli doğal olarak kavrayan ve bunu (haklı olarak) çok basitleştirirken, ima ettiği karmaşıklıkların bazılarını akla getiren bir söz vardır. Odysseus evine tedbil-i kıyafet döndüğünde Penelope'ye bir sürü yalan söylerken, ozan onun hakkında şöyle der: "Konuştu ve hakikate uygunmuş gibi duran pek çok yanlış şey söyledi."[19] Yani hem bu şeylere inanan biri gibi konuşmuştur, hem de bunları doğru varsaymanın makul olacağı şeyler gibi göstermiştir.

Samimi olmadan Ö iddiasında bulunan kişinin, Ö inancını ifade eder*miş gibi yaptığını* söylemek baştan çıkarıcı bir fikir. Ama bu formül aynı zamanda, örneğin ironik bir dille konuşan biri için de pekâlâ geçerlidir. Asıl nokta sadece ironinin kandırmacadan ayrı olması değil, ironik bir iddianın bir iddia olmamasıdır; birisi utanç verici bir girişimden alayla bahsederken "bu çok komikti" diyorsa, bunun ne komik olduğunu (çünkü söylediğini kastetmez), ne de komik olmadığını iddia eder (çünkü bunu sadece ima etmiştir). Bu formül sadece *bir iddiada bulunuyormuş gibi yapan* biri için de geçerlidir. Bu her iki itirazın yarattığı sorun şudur: Öyleymiş gibi yapma fikri kendi içinde, dinleyende yaratılmaya niyetlenilen etkiyi yeterince kesinliğe kavuşturmaz. Samimi olmayan bir iddiayı izah ederken, bence, konuşmacının hitap ettiği kişinin inançlarını etkilemeye çalıştığı fikrini geri eklemek zorunda kaldığımız açıktır. Samimi iddiaların dinleyene malumat vermeyi amaçlamasının şart olmadığını dile getirmiştim, ama samimi olmayan iddialar dinleyene yanlış malumat vermeyi amaçlarlar. Öncelikli olarak, eşyanın hali ve konuşmacının iddiasının hakikate uygunluğu hakkında yanlış malumat vermeyi amaçlarlar. Türevsel olarak da, dinleyene sa-

19. *Odyssey* 19.203. bu formül Hesiodos *Theogony* s. 27'de de belirir: bu pasaj hakkında bir artışma için bkz. West .81966). "Hakikate uygun" diye tercüme edilen kelimenin, yani *etumos* kelimesinin gücü için bkz. "Sonnot."

dece konuşmacının inançları hakkında yanlış malumat vermeyi amaçlarlar: konuşmacı hatalı iddiasına dinleyenin inamayacağını biliyor olabilir ama kendisinin bizzat bu iddiaya inandığına inandırmak ister onu. O zaman demeliyiz ki, A'nın Ö iddiasında bulunmasının standart koşulları şunlardır:

> A, Ö anlamına gelen "C" cümlesini söyler, bunu söylerken de ya kendisinin Ö inancını ifade eder ya da hitap ettiği kişiyi kendisinin Ö'ye inandığına inandırma niyeti taşır.

Bunun yeterli ve zorunlu koşulların kesin bir ifadesi olması amaçlanmadı: özellikle bu alanda, döngüselliğe düşmeden böyle bir şey üretebilmek bana imkânsız geliyor. Ama bunu iddianın temelde ne olduğuna dair yeterli bir izah olarak görüyorum. İddia ve hakikat arasındaki bağlantıyı açıklıyor ve samimiyet beklentisine doğal bir yer açıyor. Williamson'ın dile getirdiği hususa da iyi uyuyor: "Doğal dillerde ilanat cümleleri normalde iddialarda bulunmaya yarar."[20] Burada kastedilen bence şudur: bir konuşmacı bir ilanat cümlesini daha uzun bir cümlenin bir parçası olmadan (başka bir deyişle kendi başına) söylediğinde ve ortada özel koşullar yoksa, o zaman o konuşmacı bu cümlede kastedileni iddia etmiş gibi görülür. Bu minvalde bir şey de mevcut izahtan çıkıyor. Belli koşullar altında "C" cümlesini söyleyen bir konuşmacıyla aynı dili paylaşıyorsak, o zaman konuşmacıyı bu "C" inancı olarak tanımlayabileceğimiz bir inancı dile getirir gibi göreceğiz veya en azından bu inancı dile getiren biriyle aynı şeyi yapar gibi göreceğiz. Bu inancı daha iyi ifade edecek bu cümleden başka ne bulabiliriz ve bu cümlenin söylenmesiyle başka hangi inanç daha iyi ifade edilebilir ki? Elbette insanın inançlarını ifade etmesinin başka yolları da vardır: Ö'yü iddia eden ve samimi olan birinin kendi Ö inancının *doğrudan ifadesi* olan bir şey söylediğini söyleyebiliriz.

Bu izahın neden iki olasılıklı bir biçime büründüğü merak edilebilir. Daha basit bir dille söylersek, bir konuşmacının ister sami-

20. Williamson (1996), s. 511. Benzer bir husus hayırsever bir şekilde, Lewis ve Hornsby'ın yukarıda, 2. kısım ve dipnot 16'da eleştirilen formülleriyle bağlantılandırılabilir.

mi olsun, ister olmasın, "C" cümlesini söylerken (burada "C" Ö anlamına gelmektedir) kendisinin (konuşmacının) Ö'ye inandığına dinleyiciyi inandırmaya çalışıyorsa, Ö'yü iddia ettiğini söyleyip geçemez miydik?[21] Ama bu, samimi iddiaların yorumunda samimiyetsizliği çok fazla ön plana çıkarmak ve bunu yaparken de etkilere fazla dikkat etmek olur. Bir konuşmacı, belli bir amaçla, dinleyicisinin onun samimi olduğunu düşüneceğini varsaymadan ve böyle düşünür mü, düşünmez mi umursamadan da Ö'yü samimi bir şekilde iddia edebilir. Tek tip bir formül istiyorsak, bunun yerine, bir konuşmacının, söylediklerinin Ö inancının ifadesi olarak görülmesi niyetini taşıdığı zaman, Ö'yü iddia ettiğini söylemek zorunda kalırız. Ama bu tür formüller "inancın ifadesi" nosyonunu gözü kapalı kabul eder ve önce bu fikrin kavranması gerektiği, derken samimiyetsizliğin onun üzerinde yaşayan bir asalak olduğu gerçeğini kabul etmeye geri götürür bizi.

Genel olarak X yapıyormuş gibi yapmanın ne demek olduğunu kavramadan önce, X yapmanın ne demek olduğunu kavramak zorunda olmamız hakikate uygundur. Ama inançları (ve daha genel olarak bazı duygu ve yaklaşımları) ifade etme konusunda başka ve daha önemli bir husus daha var ki, bu da, en basit biçimlerinde inanç ifadelerinin kendiliğinden olmasıdır. Bu, dile getirmenin iradi olmadığı anlamına gelmez, gerçi bazı durumlarda bu bile hakikate uygun olabilir. En temel vakada, dile getirme başka bir deyişle *dile getirmeli mi getirmemeli mi* sorusu açısından irade dışı değildir, *neyi dile getirmeli* sorusu açısındansa irade dışıdır: ilk avazda ve en basit vakalarda, biz inandıklarımızı kendiliğinden telaffuz etmeye meyilliyizdir.[22] Bu durum salt iddia ve inanç arasında bağlantı kurmaya değil, inanç ve hakikat arasındaki bağlantıyı açıklamaya da yarar. "C" cümlesini telaffuz etme eğilimi benim açımdan, bu cümlenin açık ve belirgin bir hakikati ifade ettiği durumlara verilecek uygun ve standart bir tepkidir: örneğin bu durumu "C'nin

21. Grice (1989), s. 123 ile karşılaştırınız. Grice'ın önerisi bundan daha karmaşıktır, çünkü kendi anlam kuramının temeli olan, daha karmaşık türden bir amaç peşindedir.
22. Bu alandaki aydınlatıcı bir tartışma Hampshire'ın (1959) 2. bölümdeki tartışmasıdır.

ortada olduğu" bir durum olarak tanımlayabilirim.

Samimi bir iddia vakasında konuşmacının dinleyene bu hakikat hakkında malumat verme niyetiyle, ona kendi inançları hakkında malumat verme niyeti doğal bir uyum içindedir ve inançla hakikat arasındaki bağlantılar ortada niye böyle bir uyum olduğunu açıklar: bunlar aynı niyetin iki yüzüdür. Samimiyetsiz bir iddiada bulunan konuşmacıysa bu niyetlerden hiçbirini beslemez. Üstelik görmüş olduğumuz gibi, dinleyeni bu ikisi hakkında kandırma niyetleri ayrı ayrı güdülebilir. Dinleyeni kandırmak isteyen konuşmacı, Ö'yü iddia ederek onu Ö *olduğuna* inandırma niyeti taşımıyor bile olabilir; dinleyenin kesinlikle Ö'nün zıttına inandığını biliyor da olabilir ve amacı, belli bir nedenle onu kendisinin, yani konuşmacının, Ö'ye inandığına inandırmak olabilir.

Samimiyet en temel düzeyde salt bir açıklık, insanın kendisini kısıtlamaması demektir. Samimiyetsizlikse, benim söylediklerimin içeriğini ayarlamamı gerektirir. Bazı Püritenler veya Romantikler aksini düşünmüş olsa da, bu elbette, ne söylemek gerektiği üzerinde ayarlama yapmayı ve düşünümde bulunmayı amaçlayan her düşüncenin samimiyetsizlik olduğu anlamına gelmez. Söylediklerim üzerinde başka koşullar da vardır ve gene, hakikati gizlemek için değilse bile onu çok dikkatle ifade etmek için sebeplerim olabilir.

Samimiyetin tipik olarak özel bir Doğruluğu uygulamayı, yani inandıklarımı keşfederken Doğruluğu uygulamayı gerektirmediği sonucu, iddianın temelde kendiliğinden olmasından çıkar; daha ziyade en basit vakada, kendiliğinden iddia edeceğim şey olarak karşılaşırım inancımla. Tabii ki, inandığım şeyi soruşturma yaparak keşfetmek zorunda olduğum başka vakalar da vardır. Bu soruşturmaların bir kısmı düşünümsel olacaktır ve düşünümsel soruşturmaların bir kısmı da, tabir caizse, çeşitli iddiaları denemek biçimini alabilecektir. Öteki vakalardaysa, düşünümün ötesine geçip kanıt bulmak için öteki kişilere yönelmek zorunda kalabilirim. Bu sıkıntıların bazısını ileride ele alacağız: bu bölümün son kısmında bir başlangıç yapsak da, bunları daha geniş çaplı olarak 8. bölümde göreceğiz. Bu bölümde de, arzu ve niyet gibi diğer zihinsel halleri ifade etme hususunda Samimiyetin ne gerektirdiğini göz önüne alaca-

ğız. Ama insanın inançlarını ilan ettiği her vakanın bir soruşturma gerektirmediği ve ortada bir soruşturma olduğunda da, bunun basit bir tür duruma, yani insanın salt bir iddiadansa ötekini telaffuz etmeye meyilli olduğu duruma dayanması gerektiği hakikate uygundur.

C. İDDİALAR VE BİLGİ

İddiaya getirilen normun bilgi olduğu, yani Ö'yü iddia ederken insanın kendini Ö'yü biliyormuş gibi sunduğu ileri sürüldü.[23] Bu fikrin gücünün, insanın bilmediği bir şeyi iddia etmekten ötürü eleştirilebileceği fikrinden kaynaklandığı düşünülebilir ("Bilmiyorsan söylememeliydin.") Bu, eleştiriyi, iddiada bulunan kişiye getirilen eleştiri olarak sunar, ama konuşmacı ne de olsa bu normu etkili biçimde uygulayabilecek konumda olmayabilir, çünkü Ö'yü iddia ettiği noktada Ö'yü bilmese bile makul olarak bildiğini düşünebilir. Böyle bir durumda onu eleştirmek akla yatkın değildir, en azından sessiz kalmaktansa konuştuğu için veya Ö'yü çekinceli veya şüpheli bir dille dile getirmediği için onu *suçlamak* akla yatkın değildir.

Öteki kuralların çoğunda olduğu gibi, konuşmacının normu ihlal ettiği söylenebilir, ama bu koşullar altında bunu yaptığı için suçlanmamalıdır. Ama hâlâ bu varsayılan normun nasıl uygulandığını ve bu norma uyulduğu takdirde hangi sonuçların doğacağının varsayıldığını bilmemiz gerekiyor. Burada, yetke, güvence vb nosyonlarının açıkça geçerli olduğu öteki söz-eylemlerle bir benzerlik ara-

23. Williamson (1996): Unger (1975) ve Slote'a (1979) gönderme yapar. Bilgiyi ifade etme koşulunun sadece iddialara özgü olduğunu kastetmez: açıkça görüldüğü üzere başka söz-eylemler (örneğin Ö olduğuna yemin etmek) de aynı gerekliliğe tabidir. Onun kastettiği sadece iddiaların tamı tamına bilgi ifade etmeleri gerekliliğiyle nitelendirilir (örneğin kesinlik ifade etmeleri gerekmez). Bunu ileri sürmek elbette, insanın ancak norma *uyarsa* bir iddiada bulunduğunu ileri sürmek değildir. Asıl husus bir iddiada bulunan birinin norma *tabi* olduğudur, tıpkı bir insanın ancak bir oyun oynadığı takdirde oyunun kurallarına karşı gelmesi gibi. Aşağıda bunun, yani iddiaların bu norma "tabii olması"nın, hiç de açık olmadığı ve iddiaların ne olduğunu açıklarken buna başvurmanın gerekmediği savını sunacağım.

mak anlamlı gibi duruyor. İncelediğimiz fikir sağlamsa, onu savunmamıza yardım edecek böyle bazı benzerlikler olmalı, hele bu fikir belli bir tür söz-eylemde bulunmak için gerekli yetke hakkında daha genel bir kuramın iddiasına uygulanmasını sunacaksa.[24] Ele alınacak en bariz örnek komut veya emirlerin olduğu, A'nın tüm yetkesiyle B'ye, bir şeyin öyle olduğunu değil, bir şey yapmasını söylediği durumlardır.

Ancak benzerliğin formüle edilmesi hemen onda bir sorun olduğunu akla getirir. Birine bir şey yapma komutunun veya emrinin verilmesi, birine bir şey yapmasının söylendiği durumların yetkeyle yapılan özel bir türüdür; kızgın bir sürücünün ötekine yoldan çekilmesini söylediği veya yardımsever bir sürücünün ötekine dikkat etmesini söylediği diğer temel düzeydeki durumlarda bu, özel bir yetkeyle yapılmaz. Bu temel düzeyde birine bir şey yapmasını söyleme, birine temel düzeyde bir titre dayanmaksızın Ö'yü söylemekle koşuttur, ama bu temel düzeydeki söyleme şekli *halihazırda* kesinlikle bir iddiadır.

Ortada bir benzerlik varsa, önvarsayıma göre şöyle işler: A, B'ye bir şey yapmasını söylerken bunu söylemeye yetkesi yoksa (hatta ekleyebileceğimiz gibi, A bu yetkeyi taşıdığını makul olarak düşünse dahi) bunun sonucunda B'nin ona itaat etmek için hiçbir sebebi yoktur. Bu zorunlu olarak, B'nin bahsedilen şeyi yapmak için hiçbir sebebinin olmadığı anlamına gelmez; bunu yapmak için başka sebepleri olabilir. Burada kastedilen, B'nin salt *bunu yapmasını ona A söyledi* diye bunu yapmak için hiçbir sebebinin olmamasıdır. Benzer şekilde denebilir ki, A B'ye Ö'yü söylerken bunu söylemeye yetkesi yoksa (yani Ö'yü bilmiyorsa), bu da B'nin Ö'ye inanması için bir sebep oluşturmaz; B'nin Ö'ye inanmak için başka sebebi olabilir, ama bu sebep sırf Ö'yü ona A'nın söylemiş olmasından kaynaklanmayacaktır.

Dinleyen kişinin Ö'ye inanma nedeninin, sırf Ö'yü ona konuşmacının söylemiş olmasından asla kaynaklanmayacağı da söylene-

24. Bkz. Williamson (1996), s. 509 ve 520'den sonrası. Kurulan bu benzerlikler onun norma karşı gelmenin sonuçları olarak ele aldıkları konusunda en iyi rehberi sunarmış gibi duruyor.

bilir belki. Dinleyen kişi aynı zamanda konuşmacının (bu tür konularda vb.) verdiği malumatlarda güvenilir olduğuna da inanmak zorundadır. Bu da, kendi içinde, kurulan benzerliği bozmaz: aynı şekilde, A'nın ona yapmasını söylediği şeyi B'nin yapma nedeni de sırf A'nın ona yapmasını söylemesinden değil, bunu geçerli bir yetkeyle söylediğine duyduğu inançtan da kaynaklanır. Ama bu mütalaalar daha derinlerde arada bir de fark olduğuna işaret eder ve bunun önemli bir nedeni vardır: inanç alanındaki hakikat fikrinin eylem alanında benzeri yoktur. Emir verme vakasında, emreden kişiye böyle bir emir verme yetkesinin olmadığını söylemek, söyleneni yapmaya karşı *özel* bir itirazdır. Bir başkasına bir şey yapmasını söyleme eylemi "ayrı bir yetke normuna tabi" olabilir, yani konuşmacının yetkesi olmadığı müddetçe, dinleyenin onun söylediklerini yapmak için hiçbir sebebinin olmadığı pek çok durum vardır. İddia vakasındaysa, dinleyen, yani B, A'nın bu konuda verdiği malumata güvenebileceğinden şüphe ederse, o zaman diğer koşullar sabitken, A'nın söylediğine inanmak için hiçbir sebebi yoktur. Ama bu, A'nın ifade ettiği inancın hakikate uygun olduğundan B'nin şüphe duyduğu anlamına gelir; ya da A'nın iddia ettiğinin gerçekten onun inancı olup olmadığından şüphe edebilir. Bu şüphe veya itirazlar, iddia söz-eylemine getirilebilecek, yetke fikrini içeren ayrı bir normu ima etmezler. İnancın varsayılan ifadesinin samimi olmadığı itirazı veya ifade edilen inancın hakikate uygun olmadığı itirazı, sırf iddianın inancın doğrudan ifadesi olarak doğası nedeniyle yerinde itirazlardır. O zaman oluşan ilk izlenim iddianın, olanı söylemenin salt temel bir biçimi olduğu yönündedir; bunun tek nedeni de inancın doğrudan ifadesi olarak görülmesidir.

İddiada bulunmanın bilgi aktarımındaki rolünü ele aldığımızda da benzer bir hususla karşılaşacağız. Daha önceden dediğim gibi, iddia hakkındaki izah bu rolü anlamlandırmalıdır, ama iddianın bizatihi bu rol üzerinden açıklanması gerekmez. A, B'ye Ö'yü söylerse ve B de bunu gidip C'ye söylerse, o zaman biz bu sürecin muhtemel sonucu olarak A Ö'yü biliyorsa, C'nin de bilmesini isteriz. Tanıklığın bilgi aktarabilmesi çok aşikârdır ve Doğa Hali hikâyesinin merkezinde yer alır. Bu süreç en azından C'nin ve genellik-

le de B'nin onlara anlatılana inanmak için sebebi olduğunu ima eder ve gördüğümüz gibi bu da, onlara malumat veren kişinin güvenilir olduğu varsayım veya inancını taşıdıklarını ima eder. C, bu zincirinin sonucunda Ö'yü bilecekse, bir koşul daha yerine getirilmelidir: bazı izahlarda, C bu malumat zincirinin güvenilir olduğunu bilmelidir ve diğer (ve benim varsayımıma göre daha makul) izahlarda bu zincirin güvenilir olması gerektiğini bilmelidir. Bu da, sadece hakikate uygun inancın güvenilir olan veya güvenilir malumat verdiği belirlenebilen kişilerce aktarılmasını içerir. İddialar, bilgi aktarımında üzerine düşen rolü oynar, çünkü doğrudan inanç ifadeleri olarak görülürler ve konuşmacılara da güvenilir gözüyle bakılır. Güvenin olduğu durumlarda, yani dinleyenin konuşmacıya itimat ettiği durumlarda, konuşmacının yaptığı iddiaya, bu yüzden bahsedilen malumatı *veren* açıklama gözüyle bakılır.

Bir mesaj, bizatihi kavramadıkları bir cümleyi aktaran insanlar zinciri aracılığıyla da ötekine güvenilir biçimde iletilebilir. Bu da şu ilkeyi tesis eder: Bilgi, bizatihi bu bilgiye sahip olmayan insanların sözleri aracılığıyla da iletilebilir. Ama daha yaygın bir vakada, taraflardan her biri bir sonrakine aynı şeyi iddia eder.[25] Eğer son alıcı, düşünümde bulunan, eleştirel biriyse, bu sürecin ne kadar güvenli olduğunu kendisi mütalaa edebilir. Bu düşünümlerde, duyduğuna inanmasının gerekip gerekmediğini mütalaa eder ve benzer düşünümler bu zincir üzerindeki her alıcının aklından geçebilir. Bu düşünümler, sırf iddialar doğrudan inanç ifadesi olduğu için ve bir iddia zinciri bilgi aktarabildiği için yerinde düşünümlerdir.

D. İNANÇLAR VE HAKİKAT

Bir başkasına iddiada bulunan biri standart olarak, dinleyenin, iddia edilen şeyin hakikatine güvenebileceğini, özellikle de kendi ey-

25. Bunun emir vakasıyla koşut olmadığını belirtmek gerek. Eğer kaptan "tam yol limana" diye bağırırsa ve bu emir, bir konuşmacı zinciri yoluyla dümenciye ulaşırsa, bu zincir *bu emri veren* kişilerden oluşmaz. Kaptan gemiyi döndürme emrini dümenciye vermiştir, ama bu zincirdeki hiç kimse bir sonrakine bunu yapma emri vermez. Kaptan dışında hiç kimsenin emir verme yetkesi yoktur ve dümenci dışında hiç kimse de bu emri yerine getiremez.

lemlerini bu varsayıma dayandırabileceğini kavramasını sağlar. Bu da iddiayla karşılaştırılabilecek bir başka söz-eylemi, yani söz vermeyi akla getirir.[26] Yasal olarak kovuşturulabilecek sözler olduğu gibi, altında yasal imza taşıyan yeminli ifadeler ve hatta yasal yaptırım olmadan da söz verme eylemiyle belli bir dili paylaşan ve törensel bir yolla pekiştirilen beyanatlar da vardır: "Yemin ederim ki..." demek veya "söz veriyorum ki..." demek gibi. Bu formülller kendi başlarına, şüpheli birinin konuşmacıya inanmasını daha muhtemel kılmazlar. Onların gücü daha ziyade, resmi olmayan yaptırımlardan kaynaklanır; konuşmacı samimiyetsizse kesinlikle, dikkatsizse belki, salt hatalıysa muhtemelen suçlamalar, itibarın yitirilmesi, özür dilemeler ve çeşitli telafiler gerçekleşecektir. Törensel bir dille formüle edilmeyen salt iddialar da bazen aynı sonuçlardan bazılarını doğurabilir. Bu da şüphesiz, iddiaların bizatihi doğaları gereği bir bilgi normu içerdiği fikrini güçlendirir. Hakikate uygun olansa, daha ziyade iddiaların temel işlevlerinden birini yerine getirmesi, yani ortada güven olduğu ortamlarda, güven duyacak dinleyiciye malumat iletmesidir ve ortada güvenin olduğu durumlarda vicdanına danışarak eylemde bulunan biri salt inandıklarını söylemekle kalmaz, ayrıca inandıklarının hakikate uygun olduğunu kesinliğe kavuşturmak için de elinden geleni yapmaktan çekinmez. Bu, daha önceden dediğim gibi, iddianın bir inancın ifadesi olarak izah edilmesi dışında koşul getirmez, ama standart iletişim durumlarının bazılarında hem Doğruluğun hem de Samimiyetin oynadığı roller hakkında pek çok imada bulunur.

Bu mütalaalarla, temel güven konusunu ele aldığımız gelecek bölümde ilgileneceğiz. Ancak, iddiada bulunmak ve söz vermek arasındaki *farklılıklardan* temel bir tanesini işaret etmek şu anki konumuzla bağlantılı, çünkü gene inanç ve hakikat arasındaki bağlantıları hatırlatacak bu bize. Söz vermek, sözleşmeye daha az dayanan gayri resmi biçimlerinde bile, önemli bir işleve sahiptir, yani sözün verildiği kişiyi, failin sırf fikrini değiştirdi diye verdiği sö-

26. J. L. Austin "Biliyorum" ile "Söz veriyorum" arasındaki benzer bir anlama gelen koşutluklar hakkında öneriler sunmuştur: bkz. "Other Minds," Austin (1961) içinde, s. 66'dan sonrası.

zü tutamaması ihtimaline karşı koruduğu varsayılır. Niyetler her zaman için arzunun değişimlerine göre çeşitlilik gösterebilir ve arzular da zaten çok çabuk değişebilir. Aslında bir fail niyetlerini istençle, keyfine göre değiştirebilir. Verilen sözlerin bu tür değişikliklere karşı koruyucu bir çit oluşturduğu düşünülür. Ama sırf hakikati amaçladıkları veya bir hakikat normuna tabi oldukları için inançların istençle değiştirilebilmeleri akla yatkın değildir.[27] O yüzden inancımı samimi bir şekilde ifade etmişsem, fikrimi *öylece* değiştirmem söz konusu bile olamaz. Varsaydığım gibi, daha fazla bilgi sahibi olduğum için fikrimi değiştirebilirim ve o zaman ilk söylediğime güvenen birini uyarmak için bir sebebim olabilir. Ama fikrimi sırf seçim, heves veya temayül meselesiymiş gibi değiştiremem ve bundan da şu sonuç çıkar: İddialarıma güvenenlerin, söz vermenin temel amacını oluşturan koruma türüne niyet ve eylem alanında ihtiyaçları yoktur.

İnançların istençle benimsenememesi veya değiştirilememesi ve onların ifadelerinin de, en temel vakada (daha önceden söylediğim gibi, inanmalı mı inanmamalı mı sorusu açısından olmasa da, *neye inanmalı* sorusu açısından) irade dışı olması, inanç ve hakikat arasındaki bağlantılar için had safhada önemlidir. Bu da daha önceden belirtilen bir hususla, yani bir insanın hatalı olduğunu söyleyerek itiraz etmenin hayati olmasıyla bağlantılıdır. Tüm bu üç husus el ele ilerler. En basit vakayı, yani açık, algılanabilir hakikatleri ele alırsak, "C" cümlesini kurmasını sağlayan bir dil konuşan birisi, "C"nin açıkça hakikate uygun olduğu bir durumla karşılaşırsa,[28] örneğin bu durum hakkında soru sorulduğunda "C" cümlesini söylemeye eğilimli bir hale girer. Bu, insanları yanlış yönlendirmek istediği takdirde onun kısıtlaması gereken bir eğilimdir ve istençle değiştirebileceği türden değildir. Üstelik bu şekilde iddia etme eğiliminde olduğu şeyin içeriği, kendisinin iddia ile ilgili başka bir eği-

27. İnancın seçime tabi olmadığı savını Williams (1973), "Deciding to Believe" içinde sunmuştum.
28. Bu formüllerle bağlantılı sorular 3. bölüm, 2. kısımda tartışılıyor. "Karşılaşmak" ifadesi elbette konuşmacı hakkındaki şartları, yani duyularının iyi durumda, gözlerinin açık vb olmasını ima ediyor: bunlar Doğa Hali'nde düşünüm öncesinde varsayılması gereken, dünyayı gözlem yoluyla öğrenmenin şartlarıdır.

limiyle çatışabilir veya diğer yetkin kişilerin iddialarının içeriğiyle çelişebilir, ki onların dile getirdikleri şeyleri onların inançlarının ifadesi dışında başka bir şeyle açıklamamız da güçtür; o zaman bu kişi bu eğilim kendisinin veya başkalarının taşıdığı bu diğer eğilimlerle uyumlu olacak şekilde tekrar düşünecek veya başka adımlar atacaktır. Tüm bunların felsefi açıdan ne kadar geliştirilmesi gerekirse gereksin, temelde çok basit bir açıklaması vardır: insanların kendilerini içinde buldukları durumlar, onların algısal ve dilsel yetilerini etkileyerek bu eğilimleri edinmelerini sağlar. Bunu, her olgun ve muktedir konuşmacı düşünüm öncesi bir düzeyde bilir ve bu ortak bir bilgidir; yani bunu herkesin bildiğini herkes bilir.[29] Tüm bunlar bir arada, inançla ilgili bu hususların neden salt "inanç" kelimesi ve eşanlamlılarıyla ilgili olmadığını açıklıyor. Ben eğer inancımın içeriğine getirilen bir itirazla karşılaşırsam, artık aynı içerikteki aynı eğilimi taşımam söz konusu değildir, çünkü buna artık inanç *demem*: en basit vakada, en azından eğilimin kendisi değişir.

En basit vakada, dedim, ama en basiti tek vaka olmaktan çok uzaktır. İddiayı doğrudan inancın ifadesi olarak tarif ettim, ama bununla, sanki inanç iddia üzerinden hiç kavranamazmış gibi tek yönlü bir ilişki ima edilmiyordu.[30] Samimi iddialar gerçekten de inanç ifadeleridir, ama hangi inancı taşıdığım sıklıkla hangi iddiada bulunmaya eğilimli veya hazırlıklı olduğuma bağlı bir mesele olabilir. Bunun açık bir sebebi, dili konuşan kişilerde inançların kavramsal içeriğinin önemli bir ölçüde dilllerin kavramsal içeriği olması, ya da iddia edebileceklerinin içeriği olmasıdır,[31] ama daha ilginç bir

29. Hakikat koşullarıyla yetiler, özellikle de kavramsal yetiler arasındaki ilişkiler hakkında incelikli bir araştırma için bkz. Peacocke (1999).

30. Michael Dummett şöyle yazmıştı: "İddianın bir iç yargı ifadesi olduğu görüşüne baştan beri karşı çıktık; bunun yerine yargı, insanın dışından bir iddiada bulunması eyleminin içselleştirilmesidir" (Dummett [1973], s. 362). "Bunun yerine" kelimesini bir kenara bırakırsak, ben iki görüş arasında bir karşıtlık olduğunu düşünmüyorum.

31. Bu tamamen böyle değildir, hatta dil kullanıcıları arasında bile; yetişkinler arasında ifade edilmeyen, onların dünya yönelimini açıklamak için gerekli olan inançlar hariç, dili öğrenenlerin yukarıda, 2. kısımda bahsedilen inançlarını hatırlıyoruzdur. Öteki hayvanların bazılarının da, onların davranışlarıyla içeriğini açıkladığımız inançları vardır. Aynısı öteki insanlara atfettiğimiz inançlar için de ge-

başka sebep de vardır. İnsanın zihninde dönüp duran her düşüncenin bir tahmin, bir heves veya (çok önemli olarak) bir dilek gibi öteki zihin halleri değil de, halihazırda tam bir inancın içeriği olması hiç de hakikate uygun değildir. İnsanın zihninde ifade edilmeyi beklerken istif olmuş ayrı düşüncelerin bir görüntüsünü kurabiliriz. En basit vakada, dediğim gibi, bu gerçekteki bir şeyin kaba bir görüntüsü olur: belli şeyleri iddia etmek yönünde çok belirli eğilimlerimiz vardır. Ama öteki pek çok durumda salt neye inanacağımızı bilmemekle kalmayız (gerçi bu elbette, çoğunlukla hakikate uygundur) belli bir içerik de bir inanca dönüşmek zorunda olmayabilir. Onu bir inanca çeviren şey, konu hakkında veya bu inanç hakkında bize bir soru sorulması ve bunu iddia etmeye hazır olup olmadığımıza karar vermek zorunda kalmamız olabilir. İddialar inançların ifadesiyse bu nasıl olabilir? Cevap, sıklıkla ötekilere söylediğimiz, ya eşyanın nasıl olduğuna dair bir söz ya da eşyanın bize nasıl gözüktüğünün ifadesi olarak iddiaların (gördüğümüz gibi) bize güvenmeleri için ötekilere bir sebep vermesidir. O yüzden böyle bir durumda ben yemin etmeyi kabul ettiğimde veya yardımcı olmak istediğimde veya benim eşyayı nasıl gördüğümü arkadaşımın kavramasını istediğimde neyi samimi ve sorumlu bir biçimde iddia etmeye hazır olduğumu göz önüne almak zorundayımdır. Kendime neye inandığımı sorarım ve böyle bir bağlamda bu aynı sorudur. Ancak bu soru salt insanın halihazırda neye inandığıyla ilgili bir soru olarak kavranmamalıdır: ben bu soruyu cevaplamaya çalışırken sadece eğilimlerimi gözden geçirmekle kalmam, ayrıca belli bir içeriğe hakikate uygun gözüyle bakma sebeplerimi de göz önüne alırım ve bu da neye inanmam *gerektiği* sorusudur. İddiaları inançların ifadesi olarak tanımlayan formül her iki yönde de geçerlidir: ne de olsa veya nihayetinde, neye inandığım, sıklıkla tüm söylenenler ve dikkate aldığım tüm bağlamlarda neyi iddia etmeye hazır olduğuma bağlı bir meseledir. Bu şekilde, Doğruluk ve Samimiyet erdemleri ve bizim birbirimizle ilişkilerimiz, her birimizin

çerlidir: hayati farklılık ise bizim ötekilerin inançlarına atfettiğimiz içeriklerin bir ölçüde onların kendi inançlarına atfettikleri içerikle uyuşmasının gerekmesidir.

taşıdığı inançları kurmaya yardımcı olur (bunu 8. bölümde daha ayrıntılı göreceğiz).

En basit vakanın ötesine geçmemizin gerektiği başka yönler de var. Zihnimde dönüp duran içerikler her şeyi hesaba kattığımda salt birer inanca dönüşememekle kalmıyor olabilirler: bunlar, varsaydığım gibi, dileklerin içeriği de olabilir. Sırf bu yüzden, inançlara dönüşmeye ya da en azından onlara karşı bir savunma yoksa bunu yapmaya yönelik belli temayüllerde olabilirler. Hüsnükuruntu görüngüsü çok temeldir ve öyle aman aman bir gizem de değildir: Ö'yü düşünmenin keyifli olmasından, Ö olmasını düşünmenin keyifli olmasına, oradan da Ö olduğunu düşünmeye giden adımlar öyle aman aman bir psikolojik uzaklığı katetmez. Asıl ilginç soru, bu sürece karşı durabilmek için gerekli disiplin ve yapılarla ilgilidir. Bu da Samimiyet ve Doğruluk hakkındaki hikâyenin önemli bir kısmını oluşturacak.

İnançların istence tabi olmamalarının temel olduğunu ileri sürdüm. İnançlar hüsnükuruntu ürünü olduklarında veya başka yollarla arzu ve dilekler barındırdıklarında, bunu ancak gizli ve dolaylı süreçlerin, yani hakikat erdemlerinin getirdiği disiplinin karşı çıktığı süreçlerin sonucu olarak yapması bu hususa uygundur. Ama bu böyle olsa da, inançların istençle değiştirilememeleri kavramsal bir hakikat olsa da, bizim bilinçli olarak belli inançları edinip diğerlerinden vazgeçecek bir strateji benimseyemeyecek olmamız kavramsal bir hakikat değildir, hatta bir hakikat bile değildir. Bu, Pascal'ın Bahis[32] hakkındaki savının ışığında önerdiği ünlü stratejidir. Böylesi bir şeye girişmek de ancak belli tür inançlar için mümkündür ve bazı koşullara tabidir: örneğin, bu inancı bu şekilde edindiğimi unutmam gerekir, yoksa, bu inancı bu şekilde edindiğimi hatırlarsam, inancın hakikate uygun olmasıyla bunun nasıl bağlantılı olduğunun açıklanmasına ihtiyaç duyarım. Pascal'ın kendi örneğinde din konusunda özgürlükçü biri tanrı inancına böyle bir yolla (cehennemin varlığına dair en ufak bir riskten bile korktuğu için bu korkuyla koşullanmayı seçerek) varırsa, aynı zamanda onu bu yola sevk edenin tanrının bilgeliği ve inayeti olduğuna inanmaya başla-

32. Pascal'ın savı hakkında bir izah ve bir tartışma için bkz. Hacking (1972).

yacaktır. Ancak, böyle tasarıların üzerindeki kısıtlamalar bir kenara bırakılsa dahi, ortada bu inançlara karşı derin bir güvensizlik, hor görme ve aslında korku, inançları hakikatleriyle alakalı olmayan yöntemlerle edinmeye karşı büyük bir gönülsüzlük olacaktır. Bunun neden böyle olması gerektiğini kavramaya, gene, hakikat erdemleri okumamızın yardım etmesi gerekiyor.

V

Samimiyet: Yalan söylemek ve öteki kandırma biçimleri

A. DEĞER: İÇSEL BİR BAĞLANTI MI?

Geçen bölüm hakikatin inanç ve iddialarla içsel bir bağlantısı olduğunu gösterdi. Bir anlamda hakikat bu bağlantı içerisinde bir değer olarak belirir. İçten sorular sorarak, eşyanın nasıl olduğunu merak ederek, hakikate uygun bir cevap bulmayı amaçlarım. İddialar hakikate göre değerlendirilebilir, eğer değerlendirilemezlerse zaten iddia olamazlar. İnançların ve iddiaların hakikate uygun olduğu değerlendirmesi, lehte bir değerlendirmedir. Bunlar hakikate göre değer biçmeyi içerir. Bir açıdan tüm bunlar da, bizim değer olarak hakikate ulaşmamızda hayli yol katetmemizi sağlar. Tüm bu şeylerin yerli yerinde olduğu ve üstlerine düşen görevleri yerine getirdiği

durumlar zorunlu olarak insan toplumundaki deneyimin önemli bir parçasını teşkil eder ve bu açıdan hakikatliliğe bir değer gözüyle bakılması gerektiğini anlayabiliriz.

Ancak başka bir açıdansa, tüm bunlar bizi hiçbir yere götürmez. İnanç-iddia-iletişim sistemini en dar işlevsel açıdan tanımlayacak olursak, bu hikâye şu ana değin bize bu sistemin nasıl işlediğine dair bir şeyler söylemiş olur: bu sistemde hakikatin (bir anlamda) bir değer olarak oynadığı rolü gösterir ve çoğunlukla bu sistemin gerçekten de işlediğini hatırlatır bize. Üstelik bu, insanların çoğunlukla hakikati söyleyip geçtiğini ve bunu yapmak için de Samimiyet erdemine ihtiyaçları olmadığı anlamına gelir: uygun koşullar altında insanlar inançlarını dile getirir. Ama bir birey veya grup belli bir durumda (bu dar anlamıyla tanımlandığı kadarıyla) sistemi işletmeyi sürdürmeli mi, (örneğin yalan söylemeli mi) diye bir *soru* sorulmaya görsün, hakikatin bir değer olduğuna ilişkin şimdiye kadar keşfettiğimiz anlam bizi hiçbir yere götürmez. Aslında bu insanlar ortada iddialar olmadığı müddetçe yalan söyleyemezler ve hakikate uygun olmaları beklenmediği müddetçe dile getirilenler iddia olamazlar ve çoğunlukla hakikate uygun inançları ifade etmedikleri müddetçe iddiaların da hakikate uygun olmaları beklenmez. Tüm bunlar doğru olabilir ve tüm bu insanlar da bunların doğru olduğunu bilebilir, ama bu gene de, sorumuzun cevabını vermez. İnsanlar, tıpkı milyonlarca insanın yaptığı gibi, yalan söyleyebileceklerini ve bunun sonucunda kıyametin kopmayacağını bilirler: kıyamet kopacak olsaydı, şimdiye kadar çoktan kopmuş olmalıydı.

Hakikatin inanç-iddia-iletişim sisteminde oynadığı içsel rol, hakikatliliğin değerlerini bulma yönünde bizi *daha öteye* ulaştırmaz, hele hakikatliliğin cevaba ulaşmaya yaramasıyla ilgili sorular doğunca; yani bu sistemdeki katılımcıların insanlar, kafalarında bu tür sorular uyanabilecek, düşünümde bulunan failler olduğu düşünüldüğünde, kaçınılmaz olan sorular doğunca. Bireyler ve onların sebepleri hakkında hangi içerimleri olursa olsun, hakikati söylemeyi başaramamak en azından *sistemin* başarısızlıklarından biridir denilebilir, tıpkı Doğa Hali hikâyesinde şimdiye kadar betimlendiği gibi. "Sistem" ancak (en başta tanımladığım gibi) en dar ve temel an-

lamda, yani katılımcılar arasında bir malumat havuzu kurma sistemi olarak tanımlansa bile bu doğrudur. Bu perspektiften ele alındığında, bir yalan veya aslında yeterli olmayan her ifşaat bir başarısızlıktır, tıpkı her iletişim sisteminde olduğu gibi. Ama hiçbir toplumsal sistem, hatta Doğa Hali bile *salt bu* sistemden ibaret değildir ve o toplumda yaşayan insanların azami ölçüde etkili iletişimciler olmak dışında da ilgilenmesi gereken konular vardır. Bu insanların toplumun dışından kimselerle ilişkileri olabilir. Aynı toplum içindeyse, öteki üyelerden bazıları rakip, bazılarıysa düşman olacaktır. Bu ikisi de olmayan insanlarla ilişkileriyse malumat paylaşma dışında pek çok amaç da taşıyabilir ve bunlar bu amaçla çatışabilir. Mümkün olan en yakın grubun içindeyse, en temel güvenin sergilendiği, diyelim ki ailenin içinde bile pek çok şey paylaşılmaz ve malumat dışında pek çok şeyin de paylaşılması gerekir.

İddiaların hakikate uygun olduklarının varsayılması gerektiğini kurala bağlayan normlar olsa da, pek çok iddia hakikate uygun değildir, bunun nedeni de bunların çoğunlukla samimi iddialar olmamalarıdır. Bunu düşündüğümüzde, bu sistemin kendini yeniden nasıl ürettiği sorusu iyi bir sorudur. Ahlâk felsefecileri yalan söylemeye ve sözünü tutmamaya karşı kuralları şu düşüncenin ayakta tuttuğu fantezisine pek düşkündürler: tikel herhangi bir yalan söyleme veya sözünü tutmama, iddiada bulunma ve söz verme kurumlarına zarar verme eğilimindedir.[1] Hatalı davranışlar bahsedilen kurumlara baskın çıkarsa, verilen sözlerin ve yapılan iddiaların değersiz olacağı, belki de en uç düzeyde hakikate uygun olabilir. Ama bahsedilen düşüncenin herhangi bir faili nasıl etkileyeceğinin varsayıldığı sorusu bir yana, çökme noktasına nerde varılacağının varsayıldığı da hiç açık değildir ve bu ve devreye giren nedensellik türleri hakkında belli bir fikrimiz olmadan, bu dil pratikleri günbegün karşılaştıkları ihlallerin ardından ayakta kalmayı nasıl başarabiliyorlar, bunu kavramamıza pek yardımcı olmaz bu fikir.

Normlara karşı gelindiği durumların bir ölçüde ötekilerden ayrı

1. Harry Frankfurt tarafından Frankfurt'ta (1992) iyi bir eleştiri getirilen bu fikir Faydacılığın bazı çeşitlemelerinin klasik fikridir. *İdeal* sonuçlara başvuran Kantçı bir tür sav buna başvurmaz: "Herkes (her zaman) bunu yapsa ne olurdu?" sorusuna verilecek "Yeterince kişi bunu yapmaz" cevabı alakasız olacaktır.

tutulabilmesi ve bunun da birden fazla yolunun olması, bu sorunun cevabını kısmen verebilir. Bu da çok temel ve önemli bir olguya, yani bahsi geçen normların ayakta kalmasını salt tek bir neden veya güdünün sağlamadığı gerçeğine dayanır. Bu normlar, önemsiz bir açıdan "toplumsal"dır, ama bu da onların ayakta kalmasını sağlayan güdüler hakkında çok fazla şey söylemez. İddialar dil için temel mahiyette olduğu ve hakikat normları da iddialar için temel mahiyette olduğu için, bu normların tıpkı diğer dil normları gibi, kendilerini dili kullananların davranışlarıyla ayakta tuttuklarını düşünmek baştan çıkartıcıdır: yani devreye giren tüm normlar dili var eden kolektif bir tür davranış oldukları için, dilin salt varlığı bu normların ayakta kalmasını sağlar.[2] Yerel dil öğeleri ve dil yapılarıyla ilgili kurallar gibi pek çok dil normu söz konusu olduğunda, dil aslında onu konuşanları yönlendirir ve bu kurallara neden uydukları sorusu nadiren karşımıza çıkar: bunu yapma nedenleri salt o dili konuşma nedenlerinden ibarettir (bu, tabii ki belli durumlarda onların bu kurallara karşı çıkmak için ilginç ve yaratıcı nedenleri olmalarını geçersiz kılmaz). İddia normları için de bu belli bir ölçüde hakikate uygundur, çünkü insanlar (dediğim gibi) çoğunlukla hakikati söyleyip geçerler. Ancak kurallara uymaya veya karşı gelmeye karar verilmesini sağlayan çeşitli temel ve gündelik nedenler de vardır ve bir kere bu soru sorulmaya görsün, artık onu salt her konuşmacının tanım gereği dil pratiklerine katılmasıyla açıklamanın hiçbir yolu yoktur. Aslında temel hakikat normlarını (özellikle de belli bir Samimiyet yorumunu) hepimizin iddiada bulunmayı sağlayan dil pratiğine bağlı kalmamızdan türetmeye çalışan bir gelenek vardır, ama ben bu bölümün 5. kısmında bunun bir yanılsamaya dayandığı savını öne süreceğim. Ancak buna geçmeden önce, insanı hakikati söylemeye iten pek çok farklı güdü olduğu ve bu güdülerin arasında önemli bir rolün de Samimiyet erdemi tarafından oynandığı olgusunun önemini göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Bunun için de güven nosyonunu göz önüne almamız gerek.

2. Bazı normlara karşılıklı uymanın, *dilin*, yani lehçelerin ötesine geçen bir şeyin varlığını tesis ettiğini varsayıyorum. Bu mesele tartışmalıdır: bkz. Chomsky (1995), Wiggins (1997).

Bu bölümde öncelikle hakikat erdemlerinden birini, Samimiyeti ele alacağız. Ancak bu noktada tıpkı iddia ve hakikatle normların tek başlarına Samimiyeti sağlayamaması gibi, hakikat ve inanç arasındaki bağlantının da Doğruluk erdemini sağlamadığına dikkat çekmemiz gerek. Bir soru sorulmaya görsün, önceden dediğim gibi, içsel bağlantılar onu cevaplandırmayacaktır. Tabii ki sorular iki durumda da aynı, hatta tam olarak koşut bile olmayacak. Geçen bölümde inanç ve iddia arasında belirlediğimiz farkı ve bunların hakikatle ilgili kendi bağlantılarını hatırlıyoruzdur. Samimiyet alanında "Hakikati söyleyecek miyim?" ve "Hakikatin ne kadarını söyleyeceğim?" sorularına yer açmak için tek bir düşünüm anı, bir iddiayı kısıtlama veya biçimlendirme düşüncesi yeterlidir. Doğruluk alanındaysa, "Hakikate inanacak mıyım?" gibi sorulara yer yoktur. İnançlar zorunlu olarak hakikati amaçlar ve bu sadece lafta kalmaz. Aslında söz konusu olan, "Bununla ilgili bir inanç edinecek miyim?" sorusudur ve bu soru, daha kolay tanınan biçimiyle, yani "Bunu bulmakla uğraşacak mıyım?" sorusu biçiminde, bahsettiğimiz sistemin masum ve zorunlu bir parçası, bilgiye dayalı işbölümünün bir veçhesidir. Bu bize *araştırma yatırımı* olarak adlandırılabilecek (gelecek bölümde daha yakından incelenecek olan) şu fikri sunar: malumatın bir maliyeti, belli bir soru hakkında hakikate uygun bir inanç edinmenin, zaman, enerji, kaçırılan başka fırsatlar ve belki de karşılaşılan tehlikeler cinsinden bir maliyeti vardır. O yüzden ortada "Bunu bulmak ne kadar sıkıntıya değer?" gibi sorular vardır. Üstelik bunlar, insanın halihazırda inandıkları veya inanmaya eğilimli olduklarıyla ilgili sorular da olabilir: "Buna gerçekten inanıyor muyum, inanmalı mıyım?" Doğruluk erdemine ihtiyaç duyulduğunun işaretlerini veren bu tür sorulardır. Bu erdem de insanları hakikati bulmaya çalışırken daha fazla çaba sarf etmeye ve insanın zihninde inanç biçiminde beliren her şeyi hemen kabul etmemeye teşvik eden erdemdir. Hele Doğruluk erdemine ihtiyaç duyulduğunun işaretlerini veren soruları çoğunlukla sormadığımız için, bu sorular bu görevi böyle durumlarda kesin yerine getirirler. Doğruluğun faydalarından bir kısmı insanları bu soruları sormaya teşvik etmesinden kaynaklanır. Bunun aksine, insanları "Hakika-

ti söyleyecek miyim?" sorusunu sormaya teşvik etmek ilk bakışta Samimiyetin amaçlarından biriymiş gibi durmaz, ama ileride göreceğimiz gibi, Samimiyetin zaferinin, hiç kimsenin yalan söylemeyi aklından geçirmemesi demek olduğunu varsayan ahlâkçıların düşündüğünün aksine, burada bir amaçtan daha fazlası söz konusudur.

B. GÜVEN

İşbirliği içeren bir faaliyetin zorunlu bir koşulu güvendir ve güven de taraflardan birinin, ötekinin belli bir şekilde eylemde bulunacağına güvenmeye istekli olmasını içerir. Bu da ilk bahsedilen tarafın ikincinin güdüleri hakkında birtakım beklentilerinin olduğunu ima eder ama (en temel anlamda) bu beklentilerinin belli bir türde olması gerektiğini ima etmez. A, B'nin bir şey yapacağına güveniyor olabilir, çünkü A, B'nin bunu yapmadığı takdirde cezalandırılmayı beklediğini bilir. Bu durumda B'nin işbirliği yapma güdüleri kaba ve dümdüz bir anlamda bencil güdülerdir. Daha az kaba ve dümdüz bir anlamda bencil de olabilirler: B'nin A ile uzun dönemli işbirliği içeren faaliyetlerden bir çıkarı olabilir ve bu durumda yanlış davrandığında A'nın ona tekrar güvenmeyeceğine inanabilir. Bu, Adam Smith'in bahsettiği fırıncıda bulduğu, güven veren ünlü güdüdür.[3] Elbette bu, A ile B'nin tekrar karşılaşacağını ve A'nın B'yi tanıyabileceğini ima eder. Gene B'nin güvenilir biri olduğuna inanmak için, yani B'nin güven gerektiren koşullarda, sırf yapması beklendiği için yapması gerekeni yapmaya genel olarak eğilimli olduğuna inanmak için A'nın bir sebebi olabilir.[4] Bu kısımda genel olarak

3. *Ulusların Refahı*, 1. Cilt, 2. bölüm, 2. paragraf: Campbell, Skinner and Todd (1976), s. 26-27.

4. Tüm bu çeşitli beklentiler güvenilen tarafın şu veya başka tür bir güdüsü olduğuna dair işaretlere dayanır. Bu konu hakkında bkz. çok şey borçlu olduğum Bacharach ve Gambetta (2001). Güvenin ne içerdiğine dair daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Williams (1995) içinde tekrar basılan "Formal Structures and Social Reality" ve makalenin ilk kez basıldığı cilt olan Gambetta'daki (1988) öteki makaleler. Bu makale de şu anki tartışma gibi oyun kuramı formülleri kullanır. Umarım, bunun tamamen bencilce güdüler lehinde herhangi bir varsayımda bulunmaya götürmediği açıktır: bkz. makalenin tekrar basılmış halindeki 3. not (Williams [1995], s. 122).

güven ve güvenilirlikle ilgileneceğiz; gelecek kısımda da güven ve hakikat arasındaki bağlantılara geçeceğiz.

Tüm toplumsal etkileşimlerin dayandığı genel birtakım güven biçimleri, özellikle de öteki kişinin davranışının beklenmedik bir şekilde mütecaviz olmayacağına ilişkin bir beklenti vardır. Bu güven türleri biraz çaresiz durumlarda[5] salt öteki tarafın yakın veya orta vadedeki çıkarlarına ilişkin inançlarla ayakta tutuluyor olabilir, ama daha iyi zaman ve yerlerde insan çoğu kişinin etraftakilere saldırmaya karşı gelen köklü eğilimler taşımasına güvenebilir. Bu eğilimler her ne kadar güvenin temelini oluştursa da, bunların kendi içinde *güvenilirlik* eğilimleri olduğunu söylemek yanıltıcı olur. İnsanın "seni öldürmeyeceğime söz veriyorum" diyen birine güveninin pekişmesi pek muhtemel değildir. Bu sözün bir anlam taşıdığı mafya grupları olabilir, ama genel olarak birinin sizi öldürmeyeceğine itimat edemiyorsanız, onun sözünü tutmasına hiç itimat edemezsiniz. Güvenilirlik *tikel* bir eğilim tipi olarak daha yerleşik bir arka planda ortaya çıkar: bu durumda işbirliği örüntüleri tesis edilmiştir ve insanların örneğin kendi katkılarını ötekiler katkıda bulunduktan sonra yaptıkları ortak bir girişimde yer alır ve herkesin üstüne düşeni yerine getireceğine standart olarak güvenilir.

Güven içeren ilişkiler, teminat almakla ilgili oyun kuramı sorularını doğurur. Bencillik lehindeki en alt düzey varsayımı yapıp, taraflardan her birinin aslında kendisinin kaytardığı ve öteki kişinin üzerine düşeni yerine getirdiği bir sonucu tercih ettiğini varsaymak zorunda değiliz. Farz edelim ki, taraflardan her biri, herkesin işbirliği yaptığı bir durumu, birinin öteki pahasına oyunu kazandığı duruma tercih etsin.[6] Taraflardan her birinin, ötekinin kaytardığı ve kendisinin de oyununun gerektirdiği gibi davrandığı bir durumu sıralamada en alta koyması, gene de hakikate uygundur: bu yüzden

5. Örneğin bazı western filmlerinde varsayıldığı gibi. Daha genelde, western filmleri en iyi hallerinde siyaset felsefesinin güçlü bir antolojisini oluştururlar. Örneğin, Clint Eastwood'un *Unforgiven*'ı [Affedilmeyen] şu soruyu sorar: Gene Hackman'ın oynadığı karakterin elinde olan ve belli bir kasabadaki huzuru sağlamasına yardımcı olan şiddet tekeli ona bu kasaba üzerinde bir yetke verir mi?

6. Yani, oyun kuramı diliyle, Mahkûmun İkilemi oyunu değil de Güvence Oyunu oynamaktadırlar, ama birbirlerinin tercih sıralamaları hakkında tam bilgi sahibi olmadıklarını söyleyen gerçekçi varsayımı kabul etmemiz gerekir.

her ikisi de bir teminata ihtiyaç duyar. Bu da, insanın öteki tarafa güvenebileceği durumların, ortada ötekine güvenmemesini gerektiren geçerli sebeplerin olduğu durumlardan ayrı tutulması gerektiğini ima eder. Bazı vakalarda, taraflardan her birinin kısa veya orta vadedeki çıkarlarının işbirliğinin lehine işlediği o kadar aşikârdır ki, hiç kimsenin daha fazlası için bakınmasına gerek yoktur. Ama daha genele bakacak olursak, uygun beklentiler ancak tarafların işbirliğini tercih ettiği ve uygun eylemlerde bulunmaya içselleştirilmiş bir eğilimleri olduğu ortak bilgi dahilinde olursa temin edilebilir.

Tüm Doğa Hali hikâyesinin merkezindeki şu hususu bir kez daha hatırlatmak gerek: ortadaki taraflar, davranışları hakkında öngörüler yapılabilecek eğilimleri olan makineler değildir. Onlar, birbirlerine, arzu, baştan çıkma eğilimleri ve öncelikleri hakkında kendi fikirleri vb varmış gözüyle bakan insanlardır. Bu da, güvenilirlik eğilimlerinin nasıl teminat altına alındığı hakkında başka soruların da sorulması gerektiğini ima eder. Bu eğilimlerin teminat altına alınmasının önemli bir yolu da, tarafların verdikleri sözleri tutmak gibi güven sağlayan davranışların *içrek bir değeri* olduğunu, yani (diğer pek çok şey sabit alındığı sürece) güvenilir bir kişinin davrandığı gibi davranmanın sırf kendi içinde iyi olduğunu düşünmeye başlamalarıdır. Üstelik tarafların bu şekilde düşündüğü ortak bilgi dahilinde olmak zorunda olduğu için, bu içrek değer fikri paylaşılmak ve paylaşılan kültürün bir parçası olarak kavranmak zorundadır.

Bu hemen çok önemli bir soru doğurur: içrek dediğimiz ne kadar içrek? Güvenilirliğe (veya başka bir şeye) içrek bir değer taşıyor gözüyle bakılacaksa, onun değerliliği hakkında başka bir söz söylenmesine gerek olmadığını varsayma tehlikesi vardır: sanki sırf iyi olduğu için iyiymiş ve bunun hakkında tüm söylenmesi gereken de buymuş gibi. Tam aksine, insan onun değerinin (herkesin çıkarına olacak işbirliği içeren faaliyeti teminat altına alması gibi) öteki ve belki daha basit değer ve ihtiyaçlarla nasıl bağlantılandırılabileceğini açıklarsa, o zaman da bu değerin indirgemeci ve araçsal bir izahını yapmış gibi durur: bu da, onun hiçbir içrek değer ta-

şmadığını gösterir (denilecektir). Ama bu karşıtlık kesinlikle makul olmasa gerek. Bu bize ya anlaşılmaz ve kendi başına var olan içrek bir fayda, kendi kendini açıklayan bir şeyin değeri ya da salt araçsal olarak kavranması gereken bir fayda arasında bir seçim önerir sadece.[7] Bizim istediğimizse bu değerleri salt araçsal olana indirgeyen bir içgörü değil, daha ziyade bu değerler hakkında biraz içgörü, bizim ihtiyaç duyduğumuzu ve önem verdiğimizi bildiğimiz diğer şeylerle ilişkileri hakkında bir izahtır, ama bu içgörü onları salt araçsal olana indirgememelidir. İstediğimiz, tekrar etmek gerekirse, indirgeme içermeyen bir izahtır ve daha önceden öne sürdüğüm gibi, tam da soykütük yönteminin ulaşılmasına yardım ettiği amaçlardan biridir bu.

Güven sorunlarının oyun kuramı formüllerinden yola çıkan hiçbir savın, güvenilirliğin içrek bir değeri olduğunu gösteremeyeceği söylenebilir: bu sav en fazla, insanların güvenilirliğin içrek bir değer taşıdığını düşünmesinin onlar için faydalı olduğunu gösterebilir. Hatta güvenilirliğin içrek bir değeri *varmış gibi yapma* sorunu olduğu bile söylenebilir bunun. Kavrayışın temel kaynakları çok kısıtlıysa, bu suçlamanın adil olduğu da hakikate uygundur. Bir failin tek düşüncesi, belli bir değerin salt araçsal bir faydası olmadığını düşünmenin araçsal bir faydası olduğuysa, bu yapı aslında öyleymiş gibi yapmaktan başka bir şey olmayacaktır ve bu sebepten ötürü üzerinde düşünüldüğünde bunun istikrarsız olduğu ortaya çıkacaktır. Dolaylı faydacılığın, yani katı Faydacı ilkelere göre kendi başlarına bir Faydacı tarafından seçilmeyecek belli eylemleri seçmeye götüren kural ve eğilimleri tavsiye eden türden bir kuramın başına gelen de budur. Burada sorun şudur: Böyle bir eylemde bulunmaya meyilli olduğu bir durum hakkında düşünümde bulunma ihtiyacı duyan bir failin başvurabileceği tek düşünce, taşıdığı bu eğilimin Faydacı bakımdan değerli olduğudur ve bu da geride bu eğilime atfedilecek hiçbir içerik bırakmaz; yani, bir kişinin bu durumdaki belli bir alternatif eylemin en iyi Faydacı sonuçları getiren

7. Bu ikili zıtlık, elbette öncelikle Platoncu bir zıtlıktır: örneğin, Tanrılar ve Devler arasındaki savaştaki iki tarafa karşılık gelir (*Sofist*, 246A). Bu tür zıtlıkları aşan soykütük için bkz. 2. bölüm.

eylem olduğu mütalaası karşısına koyacak hiçbir düşüncesi yoktur.[8]

Burada sorun salt dolaylı Faydacılığa özgü değildir. Aynı yapısal zorluk David Gauthier'in sadece kendi çıkarlarıyla ilgilenen faillerin yaptığı sözleşmeyle ilgili savında[9] da mevcuttur: Bilindiği üzere, Mahkûmun İkilemi oyununda kısa vadeli çıkarlarını azamileştirmeye çalışanlar ancak üçüncü tercihlerini elde edebilir ve Gauthier'in varsayımına göre akıllı failler bunu görüp salt bunun üzerinde düşündükleri için "kısıtlı azamileştirme" yapmak, yani birtakım adalet eğilimleri edinmek için akılcı bir gerekçe bulurlar. Gauthier'i eleştirenlerin üstüne basa basa belirttikleri gibi, salt bu düşünüme ulaşmış ve öteki tarafların da aynı durumda olduğunu bilen, kendi çıkarını düşünen bir failin nasıl olup da Mahkûmun İkilemine geri dönmediğini kavramak çok zordur: taraflardan her biri, öteki tarafın kısıtlı azamileştirme yapan biri gibi eylemde bulunmayacağından korkar ve o yüzden makul olarak kendisi de bu şekilde eylemde bulunmaz. Dolaylı Faydacılık ve Gauthier'in kurmasıyla ilgili sorun şudur: meşru olmak ruh haliyle meşrulaştırma arasındaki uyumsuzluk o kadar kökten bir uyumsuzluktur ki, bu kurma nihayetinde düşünüme tabi tutulacaksa, çökmeye mahkûmdur.

O yüzden güvenilirliğin içrek bir değer taşıması için gereken şudur: Onu taşıyan insanlar, onunla salt dolaylı Faydacılıkla veya Gauthier'in savının örneklendirdiği başka bir yolla ilişki kurmamalıdır. Ona içrek bir değer taşıyor gözüyle bakanlar, onun içrek bir değer taşımasını bizzat anlamlandırabilmelidir. Bu da onun değerinin onlar için, tabir caizse, içte bir anlam taşıması demektir: güvenilirliği, değer verdikleri diğer şeylerle ve kendi etik duygularıyla bağlantılandırabilmedirler. Ben bir şeyin (örneğin güvenilirliğin) içrek bir değer taşıması için aslında şu iki şartın yeterli olduğunu öne süreceğim: ilk olarak insanların ona içrek bir fayda gözüyle bakması, temel insani amaçlar için zorunlu (ya da neredeyse zorunlu) olmalı; ikinci olarak da, insanlar ona tutarlı biçimde içrek bir faydaymış gözüyle bakabilmelidir. Bu da, bu şeyin düşünüm karşısında istikrarlı olması anlamına gelir, ki daha önce bahsedilen ör-

8. Çeşitli yerlerde, örneğin Williams (1985), 6. bölümde bu eleştiriyi öne sürdüm.
9. Bkz. Gauthier (1986).

nekler istikrarlı değildir. Bu durum için hayati önem taşıyansa, bu failin bu değeri, değer verdiği öteki şeylerle ilişkili olarak kavramasını sağlayabilecek bazı malzemelere sahip olmasıdır ve bu da şunu ima eder: bu içrek fayda (bu örnekte, güvenilirlik) ya da daha ziyade bu failin bu faydayla ilişkisi, öteki faydalarla ilişkilendirilebilecek içsel bir yapıda olmalıdır. Bu koşullar yerine getirilirse, o zaman salt bir yanılsamaya kapılmadığımızı veya ortada sanki bir içrek fayda varmış gibi yapmadığımızı ileri sürebilirim. Aslında bu koşullar yerine getirilirse, sanki ortada *gerçekten* içrek bir kıymet yerine geçen başka bir şey olduğunu ima ederek, bu koşulların ancak bunun bir muadilini veya taklidini sunduğunu söylemek çok tuhaf olurdu. Bu koşullar yerine getirilirse, o zaman *yapılandırılmış* bir içrek faydayla karşı karşıyayız demektir. Başka bir deyişle, bir soykütükte bir değer daha ilkel ihtiyaç ve arzulardan doğuyormuş gibi gösterilebilir ve bu hikâye üzerinde düşünümde bulunursak, aynı zamanda bu değerin elimizden kayıp gitmesine izin vermeyip, onun anlaşılır olduğunu da görürüz.[10]

Elbette, bu kurma, salt bir kurma fikrinden daha fazlası olmak zorundadır. İçrek bir fayda olarak güvenilirlik hakkında zihnimizin netleşmesi için, iki tür soruya cevap bulmamız gerekiyor. İlk olarak, güvenilirliğin hangi eğilimden veya eğilim kümesinden oluştuğuna karar vermek zorundayız: yani, güvenilirliğin ne olması gerektiğine. Örneğin, güvenilirliğin olması gerekenlerden biri şudur: Bir failin eğiliminin itimat verici olması, yani size yardım edeceğine itimat edebilmeniz anlamında değil (bu farklı bir eğilim olan yardımseverliktir), size yardım edeceğini söylediğinde veya belki de sizi yardım edeceğine inandırdırdığında gerçekten de yardım etmesi anlamında itimat verici olması (ileride bu son ayrımın Samimiyet vakasında önem taşıdığı ortaya çıkacak). İkinci olarak, güvenilirliği çevreleyen öteki değerlerin, yani onun düşünümsel olarak kavranmasını sağlayan yapıyı sunan öteki değerlerin neler olabileceğini anlamamız gerekir. Bu iki soru birbiriyle ilişkili, çünkü güvenilirlik eğiliminin ortaya çıktığı psikolojik ve etik arkaplan bir

10. 2. bölümde dediğimiz gibi, soykütük kanıt yerine geçer: bkz. yukarıda, 2. bölüm, 5. kısım.

ölçüde bu değerlerin içeriğini etkiler. Burada devreye nasıl bir içeriğin girdiği hakkında genel bir fikrimiz var ve bu olmadan güvenilirlikten mi, yoksa öteki eğilimlerden birinden mi bahsettiğimizi bilemezdik, ama devreye giren koşul ve beklentilerin tam olarak neler olduğu, güvenilirliğin anlam kazandığı değer ve his çerçevesine göre çeşitlilik gösterir.

Bu çerçeve farklı kültürel koşullara göre değişiklik gösteregelmiştir. Güvenilirlik ve onun beraberinde getirdikleri arasında Samimiyet gibi bizi ilgilendiren uygulamalarının içerikleri her yerde büyük ölçüde benzerlik gösterir (neden bahsettiğimizi biliriz) ve her yerde daha geniş bir değerler kümesiyle psikolojik, toplumsal ve etik olarak bağlantılandırılmalıdır. Ancak, bu değerlerin neler olduğu zamandan zamana ve kültürden kültüre çeşitlilik gösterir ve farklı çeşitlemeler genel bir düşünüm aracılığıyla keşfedilemez. Bu noktada, zorunlu, yapısal özellikleri açığa çıkartmayı amaçlayan kurgusal soykütük tarihinin yerine özgül kültürel belirlenmelerin gerçek tarihi geçer. Genel düşünüm, Samimiyet eğiliminin bir desteği olması gerektiğini ve bir failin, kendi içinde samimiyeti barındıran yapıyı anlamlandırabilmesi gerektiğini gösterebilir. Ama belli bir kültürel koşul altında hangi tikel değer kümesinin bu rolü oynayacağı bir gerçek tarih meselesidir ve bu tarih de hayli çeşitli ve derinliklidir.[11] Yaşadığımız zamanda insanları (en azından belli koşullarda belli insanları) kandırmanın, onları kullanma veya yönlendirmenin bir örneği olduğunu ve bunun bu yüzden yanlış olduğunu düşünmek bize özellikle doğal gelir. Ama bunu ele almanın başka yolları da vardır: Samimiyetin bir tarihi vardır ve kendi hayatımızda hakikat erdemleri üzerinde düşünürken karşılaştığımız da bu tarihin birikimidir. İşte bu yüzden felsefenin belli bir noktada bu tarihin yolunu hazırlaması veya tercih ettiğim şekilde söylersek, bu tarihe bizzat katılması gerekir.

11. Ben tarih üzerine yoğunlaşıyorum, ama güvenilirliğin yerel belirleyici öğeleri, toplumsal antropolojininkiler gibi diğer yöntemlerle de soruşturulabilir. Bu konuyla alakalı bazı malzemeler Barnes (1994) tarafından tartışılmıştır.

Hakikat, özellikle de hakikat erdemleri güvenle bağlantılıdır. Bu bağlantılar da İngilizce dilinde görülebilir. "Hakikat" [Truth] kelimesi ve onun Erken ve Orta Çağ İngilizcesindeki öncülleri köken olarak sadakat, bağlılık veya itimat verme anlamlarına gelir.[12] (Biraz benzer bir şekilde modern İngilizce'de de "dürüstlüğün" temel anlamı "yalan söylememe, hırsızlık yapmama, sözünü tutma" olarak özetlenebilir.)[13] Hakikatlilik, güvenilirliğin bir biçimi, belli bir konuşma şekliyle bağlantılı bir biçimidir. Aslında Almanca'daki *Wahrhaftigkeit* gibi "hakikatlilik" de hem Samimiyet hem de Doğruluğa karşılık gelebilir ve bu tamamen doğaldır. Ötekilerin bize söylediklerine itimat edeceksek, onların salt samimi değil, doğru da olmaları daha iyidir; üstelik, (tabir caizse, öte yandan) doğru olmaya uğraşıyorsak, kendimize karşı dürüst olmamız gerekir.[14] Elbette öteki hakikatlilik biçimlerinde de söz devreye girer, çünkü onlar da eylemin söylenenlere uygun olmasını gerektirir: birisi "yapacağım" derse ve güvenilir biriyse, yapar ve söylediğini de hakikate uygun kılar. Söz ve güven arasındaki bu çok genel ilişki bu bölümün ana konusu değil. Biz Samimiyetin kurucu öğesi olan, sözün güvenilirliğiyle ilgileniyoruz. Asıl soruysa şu: İnsanın kendisine bağlı olma-

12. *OED* içinde I.1.a: örneğin, Shakespeare, *Cymbeline* 5.5.107, "Briefly dye their ioyes, That place them on the truth of Gyrles, and Boyes" ["Çabucak onların gözlerini boya, bu Gryrles ve Boyes'un hakikatliliğine inandıracaktır onları."] Bu anlam muhtemelen en çok antik ifade "plighting one's troth" [insanın sadakatli olması] ifadesinden tanıdık gelecektir. Modern anlama geçiş dördüncü yüzyıldan itibaren gerçekleşmiş olmalı. Bu değişimin okur yazarlığın yaygınlaşmasıyla (kişisel sözlerin güvenilirliğini metinlerin doğruluğunun almasıyla) özdeşleştiği öne sürüldü (Green, [1999]), ama zamansal olarak pek çok sorun vardır: bkz. Green'in gözden geçirildiği Saul (1999). Her halükârda, modern anlamındaki "hakikate uygun" gibi bir anlama gelen kelimelerin okuma yazmadan önceki toplumlarda bulunması şaşırtıcı değildir: örneğin bkz. "Sonnot." [YN: halk arasındaki eski kullanımda da "hakikatli"nin benzer bağlantıları vardır.]

13. Bu da *The Structure of Complex Words* (Empson [1952], s. 204) 10. Bölümde Empson'ın bu kelime için sunduğu "sözlük başlığı"ndaki "1. ana anlam"dır. Bu kitabın 9. bölümü XVI. yüzyıldan bu yana "dürüst" ve "dürüstlük" kelimelerinin kullanımına ilişkin kanıtları bir araya getirir; 11. bölüm ise Empson'un *Othello*'daki "dürüst" kelimesi hakkındaki klasik incelemesidir.

14. Gelecek bölümde daha ayrıntılı göreceğimiz ve Nietzsche'nin canlı bir ifadeyle bize hatırlattığı gibi: bkz. yukarıda, 1. bölüm, 3. kısım.

yan bir konuda inandıklarını söylediğinde güvenilmesi için hangi eğilimleri taşıması gerekir?

Öteki güven biçimlerinde olduğu gibi, başka birinin söylediklerine güvenme sebepleri çeşitli olabilir. Pek çok durumda, konuşmacıların kavradıkları kadarıyla hakikati söylemesinin kendi veya grup çıkarlarına uygun olmasını gerektiren aşikâr sebepler olması hayati önem taşır. Bu, basit açıklık vakalarında hakikate uygun olabilir ve tarafların dili kendi ihtiyaçları (ya da ortak ihtiyaçları) doğrultusunda araçsal olarak kullandıkları ve hakikati söylemelerinin kendi çıkarlarına hizmet edeceğinin karşılıklı olarak aşikâr olduğu başka pek çok durum da vardır. Bu şekilde, insanların kendi çıkarlarına hizmet eden eylem sebeplerinin sürekli zerk edilmesi norm dolaşım sisteminin damarlarını sıcak tutmaya yarayabilir.

Bu, bir yalancının insanları kandırmak için açık bir nedeninin olmadığı, yabancılar arasındaki ilişkileri de kapsayabilir, ama bu çok daha sorunlu bir alandır. Bazı yerlerde insanlar yabancılara karşı iyi niyet beslemeyebilir, sırf sorun çıkartacak ruh halinde olabilir, ama hakikat normlarını kapsayan dilin yapısı böyle olup olmadıklarını söyleyemez. Bir başka zorluksa, iyi niyetin insanları hakikati söylemeye ittiğini varsaymanın şart olmamasıdır. Bazı bölgelerde yol soran bir yabancının doğru cevabı değil, daha cesaret verici bir cevabı aldığı söylenir. Bu bir efsane değilse ve bu pratik var olmayı sürdürebiliyorsa bunun ancak iki nedeni olabilir: ya çoğu yabancının bu pratiği kavrayamaması bekleniyordur, ya da cevapların hakikati amaçlayan iddialar olarak değil de, alternatif bir dünyanın mutlu görüntüleri olarak duyulacağı varsayılıyordur, tıpkı insanın bir yolcuyu giderken neşelendirmek için kısa bir şarkı söyleyebilmesi gibi.

Ortada ortak çıkarların olduğu durumlar ile, ötekilere duyulan bağımlılığın açıkça tehlikeli olduğu durumlar arasında başka bir duruma ihtiyacımız var. Salt kısa ya da uzun vadede insanın kendi çıkarlarına açıkça uygun olmalarıyla garantilendiklerinde değil, bundan daha geniş bir dizi etkileşimde de iddiaların samimi olduklarına güvenmeye ihtiyaç duyarız. İnsanların Samimiyet eğilimi taşımasına ihtiyaç duyarız ve bu da o insanların Samimiyete içrek bir

değer taşıyor gözüyle baktığını ima eder.[15] Genel olarak güvenilirlikle ilişkili olarak gördüğümüz gibi bu da iki soru doğurur. Samimiyetin ne olması gerekir? Ve onu öteki erdem ve değerlerin hangi yapısı çevrelemeli ki düşünümde bulunan fail onu içrek bir değer olarak anlamlandırabilsin? Bu iki sorunun birbiriyle bağlantılı olduğunu da gördük: öteki değerlerin onu çevrelemesi bizzat Samimiyetin ne olması gerektiğini etkiler.

Her iki soruya verilecek cevaplar farklı tarihsel koşullarda çeşitlilik göstermiştir. Ben bu tarihsel çeşitlemelerin tarihini sunamam: keşke yapabilseydim.[16] Benim bu bölümde yapmaya çalışacağımsa, bu çeşitlemeleri doğuran yapının belli özelliklerinin izini sürmek, tarihsel ayrışmaların bazılarından bahsetmek ve bizim için şu an anlamlı olan Samimiyet yorumu hakkında bazı önerilerde bulunmak. Bunları yaparken de Samimiyetin yapısı üzerindeki en genel koşullardan, en aşina olduğumuz değerlerin bazılarına, yani *bizim* Samimiyete içrek bir değer veya kendi içinde iyi gözüyle bakmamızı sağlayan fikirlere geçeceğim. Sırf biz (yani ben ve varsayıyorum ki okuyucu) Samimiyet hakkında bu görüşte olduğumuz için ona Doğa Hali hikâyesinde atfedilenden, yani ilk sözünün geçtiği yerde dediğimiz gibi, kabaca bir işbirliği sorunun çözümü olmaktan, daha öte bir değer taşıyor gözüyle bakıyoruz. Aynı zamanda, onun geçmişte daha farklı yorumlandığını da kavramış durumdayız. Bunlardan bazılarını eleştirmek isteyebiliriz, örneğin ben "iddia fetişizmi" dediğim yorumu eleştireceğim: geçmiş hakkında yorum yapmak zorunda olmasak da, o göreci yemine, geçmiş hakkın-

15. Genelde güvenilirlikte hep olduğu gibi, kabul edilebilir bir ölçüde bu insanları tanıyabilmemiz gerekir ve kandırmaca yapanlar bunu özellikle zorlaştırır. Bacharach ve Gambetta (2001) "[b]ir yanda taklitçiler [yani kandırmaca yapmaları muhtemel kişiler] ve...öte yanda...onların güvenilir modelleri arasındaki sonu gelmez göndergesel savaş"a (s. 176) gönderme yaparlar.

16. Tam olarak bu amacı taşıyan bir tarih bilmiyorum. Yalan söyleme fetvaları hakkında tarihler, örneğin Zagorin (1990) vardır. Borçlu olduğum Jones ve Toulmin (1988) de, iki anlama gelecek şekilde konuşmak hakkında bilgilendirici bir kısmı olan, bu tür fetvaların genel tarihini anlatırlar: bkz. aşağıda, 30. dipnot. Bok'un (1978) Ek Bölüm'ü de bir metin derlemesi içerir. Ancak, MacIntyre'ın aşağıda 25. dipnotta yorumladığım kısa, ama fikir verici çalışması haricinde, kandırmacanın tarihsel açıklamaları hangi konuşma ve güvenilirlik kavramlarının devreye girdiği ve bunların öteki çağcıl değerlerle nasıl bağlantılı olduğu sorusunu doğrudan ele almamaya meyillidir.

da sessiz kalma yeminine mecbur da değiliz. Tüm bu öğeler, temel Samimiyet kurması, bizim onun hakkındaki yorumumuz, öteki yorumların tarihi ve bu yorumlara dair kendi görüşümüz, hepsi bir soykütük hikâyesinde bir araya getirilebilir.

D. SAMİMİYET EĞİLİMLERİ

O zaman Samimiyetin ne olması gerekiyor, yani *herhangi biri* Samimiyetin ne olmasına gerek duyar? Doğa Hali hikâyemizin ilk aşamalarında edindiğimiz fikre göre, Samimiyet insanın gerçekten inandıklarının yaptığı iddiada ifade bulmasını sağlayan bir eğilimden ibarettir. Dar ve işlevsel anlamıyla kavrandığında, iddia sistemi inançları iletmeyi amaçlar, öyle ki bir konuşmacı salt inançlarını ifade etmekle kalmaz, eğer güven veriyorsa, onu dinleyenin de bazı inançlar edinmesine neden olur. Konuşmacının inançlarıyla, dinleyenin sonunda edindiği inançlar arasındaki bağlantı nedir? 4. bölümde yaptığımız gibi, iddiada ifade bulan inancı iddianın içeriğiyle özdeşleştirirsek, dinleyenin edindiği inançlar kesinlikle bu inancı içerecektir. Ama konuşmacının iddiada ifade edilmeyen inançları da vardır ve ayrıca, daha da önemlisi, dinleyen konuşmacının söylediklerinden daha fazlasına inanmaya başlayacaktır.

Konuşmacı "Mary telefon etttiğinde ya Paris'teydi ya da Roma'daydı" derse, dinleyen de makul olarak bundan, konuşmacının hangisinin hakikate uygun olduğunu bilmediği sonucunu çıkarır. Ama konuşmacının iddia ettikleri arasında bu yoktur: söylediği ancak bu iki ihtimalden biri hakikate uygunsa hakikate uygundur, hangisinin olduğunu ister bilsin, isterse bilmesin. Dinleyenin bu yolla konuşmacının söylediklerinden makul olarak çıkarttıkları pek çok başka türden çıkarım olabilir. Bir kadın "birisi mektuplarını açıyor" derse yardımsever bir tavırla, siz de ona güvenerek bunu yapanın o olmadığını kabul edersiniz. Bunu yapanın o konuşmacı olduğunu keşfederseniz (dişlerinizi gıcırdatarak da olsa) söylediğinin hakikate uygun olduğunu kabul etmek zorunda kalırsınız. O yüzden size yalan söylemediğini de kabul etmeniz gerekir. Ben ya-

ları, konuşmacının, içeriğinin hatalı olduğuna inandığı, dinleyeni bu içerik hakkında kandırma niyetiyle yapılmış bir iddia olarak görüyorum.[17] Bunun "yalan" kelimesi denince pek çok insanın düşündüğü şey olduğuna da inanıyorum. Bazı kuram yazarları tarafından olur olmaz yerde kullanılmasına karşın, gündelik kullanımdaki tanımı açıkça buymuş gibi duruyor. Elbette, belli bir sözün bu tanıma nasıl açıkça uyduğu da başka bir soru. Konuşmacının gerçekten bir iddiada bulunup bulunmadığı çok belirsiz, hatta belirlenimsiz olabilir: ya da bu iddianın hatalı olduğuna inanıyor mu, inanmıyor mu; niyeti dinleyeni kandırmak mı, değil mi. Tüm bunların ne olduğunu öğrenme aşamasında olan ve kısmen yalan söylememesi öğretilirken yalan söylemenin ne demek olduğunun öğretilmesi gereken bir çocuk için bu özellikle geçerlidir.

Bir insanın yalan söyleyip söylemediği bu açıdan muğlak olabilir, ama açılan mektuplar hakkında konuşan kadın kesinlikle yalan söylemese de, gerçi sizi pekâlâ da kandırıyor, yanlış yönlendiriyor, kasıtlı olarak hakikate uygun olmayan bir şeye inandırıyor olabilir. Yaptığı iddianın içeriği göz önüne alındığında sorun yoktur: kadının hakikate uygun bir inancını ifade etmektedir. İtiraf etmeliyiz ki, bu iddia, kadının iddialarıyla çok yakından bağlantılı olan bir başka inancını (aslında bir bilgi kırıntısını) ifade etmeyi başaramaz. Bu kadarı her iddia için hakikate uygundur, ama kadının durumunda onun ancak bu kadarını söylemesi sizi yanıltmak için kötüye kullanılmıştır. Yalan söylemese de, ona tekrar güvenmek istemeyebilirsiniz pekâlâ. O yüzden Samimiyet sözün güvenilirliğiyse, o zaman onun ilk düşündüğümüzden, yani herhangi bir iddianın gerçek inançları ifade etmesini sağlayan eğilimden daha fazlası olması gerekirmiş gibi durur. Güvenilirlik yalandan kaçınmaktan daha fazlasıdır ve eğer Samimiyetin sözün güvenilirliği olmasını istiyorsak, onun hakkında söylenmesi gereken daha fazla şey olmalı. Bir insanın belli bir durumda hangi inançları ve bu inançların ne kadarını

17. Sanırım Sissela Bok'un (Bok [1978], s. 15) niyeti buydu, ama onun formülü olan "bir beyanat biçimine bürünen kasıtlı olarak aldatıcı bir mesaj," "biçimine bürünen" ifadesi çok büyük bir görev üstlenmediği sürece çok geniş kaçıyor. Bu ifade mektubu açan konuşmacının yaptığı iddiaya uyuyor. Yalan söyleme ve toplumsallaşma ile ilginç malzemeler de Barnes (1994), bölüm 8'de gözden geçiriliyor.

ifade etmesinin beklenebileceğini sormak zorundayız.

Bu bağlamda, yalan söylemekle diğer yanıltma veya aldatıcı söz biçimleri arasındaki ayrım, dil felsefesindeki bir ayrıma, yani bir iddianın içeriğiyle, Paul Grice'in "söyleşi belirteci"[18] dediği şey arasındaki ayrıma tamı tamına karşılık gelir: "söyleşi belirteci", bir konuşmacının söz-eylemini bir içerikten ziyade başka bir içerikle gerçekleştirmesinin belirttiği içerimleri anlatır. Belirteçler zorunlu çıkarımlar değildir, eğer iddia edilenden çıkan zorunlu bir çıkarım, mantıki sonuç yanlışsa, o zaman iddia edilen de yanlış olur, ama gördüğümüz gibi, bahsettiğimiz kadının imalarında, mektupları açanın kendisi değil de "birisi" olduğunu söylemesi gibi şeylerde durum böyle değildir; bunlar bir belirteç örneğidir. Birinin gerçekte ne iddia ettiğinin söylenebileceğine dair güçlü sezgilerimiz vardır ve bunlar da (üç aşağı beş yukarı) bir sanat terimi olan "iddia" ile sınırlı değildir. Bu güya yardımsever kişi ve mektuplar hakkında size "Bu kadın gerçekten de mektupları kendisinin açmadığını *söyledi* mi?" diye sorulsa, bunu reddetmek zorunda kalırız. Kadının (*doğrudan alıntılanacak*) söz veya beyanatları, sıradan kavrayışımızda söylediklerinin hakikat koşullarıyla belirlenir, oysa belirteçler hakikat koşullarının dışında yer alır.

Bir iddianın içeriği hakkındaki doğal anlayış, bir konuşmacının ne iddiada bulunduğu hakkında nasıl emin olamayabileceğimizi göstermeye yardımcı olabilir. Konuşmacının kurduğu cümle kelimeler açısından müphem olabilir: "Kadın yersiz yurtsuz, yardıma muhtaçtı ve adam ona elini uzattı." Veya yapısal olarak müphem olabilir, örneğin "Çalış baban gibi aptal olma." Veya gönderme müphem olabilir: "Paul Bruce'a dükkâna gelmesini söyledi ve o kapıdan girer girmez tezgâhtarı vurdu." Bu tür durumlarda konuşmacının kastettiği anlam veya göndermeyi bilmiyorsak, bu cümleyle hangi inancı ifade ettiğini de bilmiyoruzdur ve hangi iddiada bulunduğunu da bilmiyoruzdur. Belirteç örneğinde de aynı şekilde "kadının ne kastettiği" konusunda emin değilizdir, ya da daha do-

18. Bkz. Grice (1989), 1-7, 15 ve 17. bölümler. Söyleşi belirteçleri Grice için geleneksel olmayan belirteçlerin bir alt sınıfıdır (s. 26) ama öteki ayrımlar burada alakalı değildir ve onlara çoğunlukla sadece "belirteçler" diyeceğim.

ğal bir dille söylersek: "Birisi..." diyen kadının kendisini de kastedip kastetmediği bizim için açık değildir. Ancak bu durumda kadının iddiasının hangi inancı ifade ettiğini tam olarak belirleyebiliriz: kadının en azından bir inancını biliyoruzdur ve asıl sorun kadının sahip olabileceği öteki inançlarıyla ilgilidir.[19] Belirsizlik ve yanlış anlama hususundaki tüm bu olasılıklar insanları aldatmak amacıyla kötüye kullanılabilir ve gelecek kısımda bunu daha ayrıntılı göreceğiz.

Konuşmacının kurduğu cümle müphem olmasa dahi, onun ne iddia ettiğini sözlerine bakarak doğrudan çıkarabileceğimizi varsaymamalıyız. Geçen bölümde[20] ironik bir iddianın bir iddia olmadığını, çünkü gerçek içeriğinin, yani konuşmacının insanı inandırmak istediği şeyin sadece ima edildiğini ileri sürmüştüm. Bir cümlenin aslında bir iddiada bulunmak için kullanıldığı, ama bu cümlenin içeriğinin hemencecik sözlerden çıkarılmayabileceği başka durumlar da olabilir. Kastedilen, örneğin, bir mecaz olabilir. Oxford Üniversitesi'nin mezunlar dergisine yazan yaşlı bir üyesi "Emekli olduğumdan beri, kendimi düz anlamıyla bahçeme gömdüm" derken hatalı bir şey söylüyor olabilir, çünkü "düz anlamıyla" kelimesini kullanmıştır: bu kelime olmasaydı hakikate uygun bir iddiada, bir mecaz kullanan bir iddiada bulunmuş olurdu.[21] Bize sunulanın bir mecaz mı, yani bir ifadenin alışılmışın dışında veya özel bir anlamı mı, yoksa salt bir ima mı olduğu açık olmayabilir. Başka ve

19. Neyin bir cümlenin içeriğinin bir kısmı yerine geçeceği (bu cümlenin hakikat koşullarına katkıda bulunacağı) hakkında ve buna karar vermek için hangi sınamaların uygun olacağı konusunda çok geniş bir tartışma vardır. Bizatihi Grice, örneğin "Kadın adama anahtarı verdi ve o kapıyı açtı" cümlesindeki zamansal ardışıklık fikrinin bir belirteç olduğunu, hakikat koşullarının hakikat işlevini gören bağlaçla kısıtlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu, kısmen bu cümlenin "Hayır. Adam kapıyı açtı ve ondan sonra kadın adama anahtarı verdi" diye reddedilebileceği gerekçesiyle reddedilmiştir (örneğin Carston [1988]). Ama bu sav söylenen *her* şeyin, hatta telaffuzun bile olumsuzlanabileceği hususunu göz ardı eder: "Hayır, domatis değil, tomates." (Bu gözlemi geç dönem Dawid Lewis'e borçluyum.)

20. 4. bölüm, 2. kısım.

21. Karşıt bir metafor görüşü, metaforların fikir verici yanlışlıklar veya fikir verici düz anlamlı hakikatler ("kimse ada değildir") olduğu görüşü için bkz. "What Metaphors Mean," Davidson (2001) içinde. Benim metnimdeki örnek için ve "düz anlamlı" kelimesine sahip olduğumuzu vurguladığı için Michael Dummet'a minnettarım.

gerçek bir hikâye de, karısının ocakta kaynayan çorbaya bakar olmasını istediği ve kadının geri geldiğinde taşan çorbaya gözünü kırpmadan bakar halde bulduğu bir felsefeciyle ilgilidir. Karısının istediğini yapmadığı açıktır. Onun istediğini yaptığını söylemiştir, ama bunu yapamadığında hemfikirsek, bunun nedeninin, kadının söylediğini yanlışlıkla *düz anlamıyla* alması olduğunu söylemeli miyiz? Kesinlikle hayır, en azından bu *mecazi* anlama karşıtsa. Eğer bu bir mecazı düz anlamıyla almaksa, karısı ona çorbadan gözünü ayırma deseydi ne yapacaktı? Bu konuda geniş çaplı bir kuram yapacak yer var, ama bunu bir kenara bırakalım.

İnsanın, birinin belli bir iddiada bulunmasından çıkarabileceği her sonuç bir belirteç değildir. İnsan konuşma tınısından birisinin anadilinin İngilizce olmadığı sonucunu çıkardığında veya müdahale zamanlamasına bakarak bu kişinin inceliksiz, kırıcı olduğunu veya konuştuğunun merhumun dul karısı olduğunu bilmediğini çıkardığında ortadaki mesele bir belirteç meselesi değildir. Bu tür tüm çıkarımlar insanların dediklerinden ve bunları deme şekillerinden makul olarak çıkartılabilir. Belirteçlerse daha çok dil kurallarıyla ilgili meseleleri anımsatırlar ve ne ilginçtir ki, yetkin konuşmacılar, bir cümle içinde sunulduğunda ve normal şartlar altında iddia edilmiş gibi düşünülmeleri istendiğinde (gerçi bu varsayım ileride göreceğimiz gibi, göründüğü kadar basit değildir) bir belirteci daima tanıyabilir. Grice'den iki örnek alırsak, "dün bir odaya girdim ve bir kadınla konuştum..." diyen birine normalde bu kadının, örneğin, karısı olmadığını ve bahsedilen odanın da evlerinde olmadığını ima ediyor gözüyle bakılır: oysa "dün bir parmak kırdım" diyen birine tam aksine kendi parmağını kırmış gözüyle bakılır (buna bir güreşçinin böbürlenmesi gözüyle bakmak, parçaları alışılmışın dışında bir araya getirmeyi gerektirir).

Grice, bu beklentileri, konuşmacıların etkili bir dil alışverişinin temeli olarak gördüğü kurallarla açıkladı. En genel kural için önerdiği kaba bir formül şuydu: "Söyleşiye katkınızı gerektiği gibi... kabul edilen amaca veya katıldığınız konuşmanın gidişatına göre yapın." Tek olmasa da, belli bir amaç, "azami etkililikte malumat alışverişi" sağlamaktır. Öne sürdüğü temel kural "İşbirliği İlke-

si"olarak adlandırılabilir, demişti.[22]Artık açık olmalı, belirteçler dili, sadece belli tür anlam ve yapı kurallarını ve dile getirilenlerden bazılarına hakikate uygun gözüyle bakılması normunu içeren bir pratik olarak önvarsaymaz: belirteçler, dilin aslında işbirliği içermesini sağlayan belli lehte koşullar altında kullanımlarını ele alırlar. Onlar *söyleşi* belirteçleridir ama başka birisiyle konuşan herkes gereken anlamda bir söyleşiye katılmış sayılmaz. Bunun böyle olması için kavranmış belli bir düzey güven olması gerekir.

Belirteçler tartışması temel bir hususu açığa çıkartmamıza yarar: dinleyenler yapılan iddianın içeriğinden ziyade, bir konuşmacının belli bir iddiada bulunmasına bakarak çıkarımda bulunur. Dediğim gibi, konuşmacı bir inancını ifade eder, ama dinleyiciler pek çok inanç sahibi olur. Konuşmacıların sayısız inancı ve onları ifade etmekte kullandıkları çeşitli yolları vardır. Her zaman için başka bir şey söylemiş, başka bir konudan bahsetmiş, beyanatlarını daha kesin veya daha belirsiz bir dille yapmış olabilirler. Belli bir bağlamda konuşmacıların bir şeydense başka bir şey söylemesi dinleyiciye malumat verir ve bu da elbette bizzat bir iletişim aracıdır. Üstelik bu, dilin temel özelliklerinden biridir. Bir dinleyicinin içeriği dışında iddiaya dair her şeyi göz ardı etmesi gereken özel durumlar olabilir, ama bu durumlar çok özeldir. Genelde insan, birinin söylediklerine itimat ederken kaçınılmaz olarak onun *söylediklerinden* daha fazlasına itimat eder.

22. Grice (1989), s. 26, 28. Bu malzeme ilk başta 1967'de Harvard'da William James Dersleri olarak verilen "Logic and Conversation"dan alınmıştır. 1987'den daha sonra yazılan malzemenin bir kısmında, söyleşide çoğunlukla işbirliğinin olmamasıyla bağlantılı sorunları kabul eden Grice belirteçlerin kurallarının, söyleşideki özel çıkarlardan soyutlanabilecek olan "söyleşi adabının akılcılığı veya akıldışılığı" ile bağlantılı olabileceğini öne sürmüş (s. 369), ama bunu geliştirmemiştir. Sperber ve Wilson tarafından, (örneğin [1995]) Grice'in belirlediği ayrımların kendi alaka kuramlarıyla açıklanabileceği öne sürülmüştür. Alaka nosyonları açıkçası pek çok vakada devreye girer (mektup açma örneği, dinleyicinin durumu kavrayışıyla açıkça alakalı malumatın saklanmasına dayanır), ama onların alaka nosyonları en azından bu görüngüyü açıklamaya yeterli değildir.

Bir konuşmacının kandırma niyeti taşıdığı durumları düşünelim. Yalan söylemekle öteki yanıltıcı söz biçimleri arasındaki bildik ayrım şöyledir: konuşmacı yalan söylerken içeriğinin hatalı olduğuna inandığı bir iddiada bulunurken, diğerlerinde dinleyeni hatalı bir şeye inanmaya itecek şekilde, özellikle de belirteçlerin ortak kavrayış dahilindeki işleyişlerini kötüye kullanarak hakikate uygun gözüyle baktığı bir iddiada bulunur. Bu ayrım beklentilerimizin aksine tamamen belirli bir ayrım değildir, ama asıl ilginç olan belirlenimsizlikler değil, bu ayrımın ahlâkla ilgisi olup olmadığı sorusudur. Eğer birisi söyledikleriyle kasıtlı olarak yanlış bir inanç edinmenizi, hakikate uygun olmadığını bildiği bir şeye itimat etmenizi sağlarsa, bunu yalan söyleyerek mi yaptığı, yoksa bir belirtece dayanarak mı yaptığı ahlâki açıdan fark eder mi, fark ederse ne fark eder?

Asıl meselenin bu olması önemlidir. İnsan ahlâki bir konumu belli bir ayrımda temellendirirse ve bu ayrımın "akla sığmayan" veya "temelsiz" bir ayrım olduğu söylenirse, bu iki farklı anlama gelebilir. Bu, ayrımın bizzat gerçekçi olmadığı veya ümitsiz derecede muğlak veya öznel olduğu anlamına gelebilir. Örneğin, söz konusu olan birinin ölümüne yol açacak bir eylemse, ahlâk kuramcıları bazen bir "ikili etki" öğretisine başvururlar: yani, ölümün neden açısından ve kasıt açısından farklı bağlantılandırılma şekillleri arasında bir çizgi çekmenin yolunu ararlar. Ölüm bu eylemin doğrudan sonucu mu, yoksa bir yan etkisi midir? Eylemde niyetlenilen ölüm mü, yoksa başka bir amaç mıdır?[23] Bu öğreti sıklıkla yeterli bir ayrım sunmadığı gerekçesiyle eleştirilir: vakaları şu ya da bu örüntüye uyacak şekilde yeniden betimlemek çok kolaydır. Bunun aksine, bir ayrım, pratikteki olayların gereğine uygun biçimde açık ve kesin olabilir ama bu sefer gelecek itiraz da bunun konuya uygun olmadığıdır. Ne yaptığının farkında olarak, kenarda durup kör bir

23. Bu konuda, tıp etiğiyle elbette özellikle alakalı olan geniş bir yazın vardır. İkili etki öğretisinin onaylayıcı, istisnai ölçüde dikkatli ve nihayetinde yıkıcı bir tartışması için bkz. McIntyre (2001).

adamın uçuruma düşmesini izleyen birisi bunu kolaylıkla önleyebilecekse kesinlikle adamı öldürmemiştir ama bu ne kadar fark eder? Bahsedilen durumda kör adamın ölümü için, sanki onu uçurumdan itmiş gibi suçlanabilir.[24] Bu durumda hesaba katılması gereken, ikinci tür itirazdır. Sıradan düşüncede, yalan ve öteki yanıltıcı söz biçimleri arasındaki ayrım bu tür şeylerin standardına göre hayli kesindir. Asıl soruysa şudur: Kandırma amaçlı bir sözün yalan olup olmadığının açık olduğu pek çok durumda, bu ne kadar fark eder?

Şaşırtıcı sayı ve kapsamdaki bir grup önemli ahlâk düşünürü bunun hakikatlilik ahlâkı için hayli temel olduğunu düşünmüştür: özellikle de, yalanların asla meşrulaştırılamaması (ama affedilebilmesi), oysa kandırmayı amaçlayan öteki söz biçimlerinin meşrulaştırılabilmesi temeldir.[25] Aziz Agustinus şöyle yazmıştı:

> Tüm yalanlar tanım gereği yanlıştır, ele aldıklarıyla ayrı telden çalarlar, çünkü kelimeler tanım gereği düşündüklerimize işaret eder ve aklımızda olmayan şeylere işaret etmeleri onlar için sapkınlık ve yanlışlık olur. O yüzden bu tür yalanlar yozlaşmış olduklarından, tehlike ne olursa olsun ötekileri kurtarmak için kullanılamaz; onun yerine hakikat bir şekilde akıllıca maskelenmelidir.[26]

Çok daha sonra, çok farklı bir toplumsal ve dini bağlamda ve gene, en azından yüzeyde, çok farklı ahlâki sebepler için, Kant'ın da neredeyse aynı görüşü savunup, bir katil evinizde saklanan masum bir kaçağı ararken kapınıza gelip onun nerede olduğunu sorduğunda

24. Jonathan Bennet, Bennet (1995) ve diğer yerlerde bu hususta ısrar etmiştir. Bennet ve ötekiler bu tür vakalardan, bir şeyi gerçekleştirmekle olmasına izin vermek arasındaki ayrımın *asla* alakalı olmadığını, "kendi içinde" de alakalı olmayacağını çıkartırlar. Bu sonuç aslında çıkmaz. Şu anki vakada göreceğimiz gibi, yalan söylemekle öteki kandırmaca biçimleri arasındaki ayrımın bir fark yarattığı özel koşullar olabilir ve bu eğer böyleyse, *bu* ayrım kesinlikle önemlidir.

25. MacIntyre (1995) bu gelenek hakkında borçlu olduğum faydalı bir izah sunar. İkimizin vardığı sonuçlar kısmen örtüşür, ama o bir iddianın ne olduğundan çıktığı varsayılan ahlâki sonuçlardan benden daha çok etkilenmiştir.

26. *Summa Theologiae* IIa IIae, Q 69, 1 ve 2: İngilizce çevirisi, Gilby (1975), s. 117-19. Aquinas'ın görüşü burada göründüğünden daha katıdır çünkü ona göre herhangi bir yanlışın kasıtlı olarak iddia edilmesini kapsayan yalanın tanımı kandırma niyetini kapsamaz. Bu ahlâki ayrımı paylaşan Auguistine yalan hakkındaki standart izahı sunar (yukarıdaki 17. dipnotla karşılaştırınız): Bok (1978), s. 32-33 ve çeviriden alıntılanan pasajlar, s. 250-55.

yalan söyleyecek olursanız bir ahlâk yasasını çiğnemiş olacağınızı ileri sürmesi meşhurdur.[27] (Bu örneğin kökeni bizzat Agustinus'a dayanmaktadır.) Katolik geleneğinde bu ayrımı savunanların bazıları Aziz Athanasius'un aşağıdaki eğitici hikâyesine de pek düşkündür:

> Azizlerin hayat hikâyelerini okuyacak olursak, onların sıkıntılı zamanlarında yalan söylemekten kaçınmayı nasıl başarabildiklerini görürüz. Aziz Athanasius nehirde kürek çekerken zalimler de ters tarafa doğru kürek çekiyorlardı: "Hain Athanasius nerede?" "Çok uzakta değil" dedi aziz neşeyle ve onların önünden şüphe uyandırmadan çekip gitti.[28]

Alasdair McIntyre'ın haklı olarak dediği gibi, insanın bu hikâyeye tepkisi onun yalan söylemeye karşı yaklaşımı hakkında temel bir şeyler açığa vurur.

Bu yazarlar, öteki yanıltıcı veya kandırma amaçlı söz biçimlerinde hiçbir yanlış olmadığını düşünmez. Tüm yalanların eşit ölçüde kötü olduğunu düşünmek zorunda da değildirler, gerçi Kant en azından, görevlerin hayati bir boyutu açısından hepsinin aynı, "salt ahlâki bir varlık olarak görülen insanın kendisine karşı görevinin en büyük ihlali"[29] olduğunu düşünürmüş gibi durur. Asıl husus ise, bu geleneğin yalan ve kandırma kastı içeren öteki söz biçimleri arasında genel kapsamlı bir ayrım gözetip, (bazen insani zaaflar ve tehlike insanı yalana sürüklese dahi) yalanın mutlak yanlış olduğunu, oysa öteki yanıltıcı söz biçimlerinin öyle olmadığını (gerçi asla cazip de olmadığını ve bazen de yanlış olduğunu) belirtmesidir. Bu gelenek yalan söylemekten kaçınmanın farklı yolları arasında da ayrım gözetmiştir. Cevap vermeyi reddetmeyi, konuyu değiştirmeyi, soruya soruyla karşılık vermeyi vb sağlayan, masum ancak her zaman mümkün olmayan aşikâr kaynaklar dışında, bir de en dar anlamıyla "çok anlamlılık" vardır, yani anlamlarından birinin hakikate uygun bir önermeyi ifade ettiği müphem bir cümle kurmak: ko-

27. *On a Supposed Right to Lie From Philanthropy*, Gregor (1996) içinde, s. 611-15. Bu makale Benjamin Constant'a cevaben yazılmıştır.
28. Geach (1977), s. 114. MacIntrye (1995), s. 336.
29. *The Metaphysics of Morals*, Ak. 6, s. 429: Gregor (1996), s. 552. Constant'ın aşağıda 6. kısımda ele alınan görüşünün aksine, Kant'ın yalanı insanın dinleyiciye karşı değil, kendine karşı görevlerini ihlal etmesi olarak görmesi önemlidir. Kant'ın genel bakış açısı ileride tartışılacaktır.

nuşmacı dinleyenin cümleyi öteki anlamıyla, yani söylenenin yanlış olacağı anlamıyla alacağını umar. Aslında, bu saygın aracın konuşmacıyı yalandan kurtarıp kurtarmadığı iyi bir soru. Farz edin ki, konuşmacının söylediği cümle anlam veya gönderme müphemliği sayesinde hakikate uygun bir anlama da gelebilsin, yanlış bir anlama da. Konuşmacı "Aradığınız adam bu yıl burada değildi" derken, "burada" doğal bir kavrayışta bu ev anlamına gelebilir (ki bu durumda söylenen yanlış olur), ama konuşmacının ayakta durduğu nokta anlamına da gelebilir (ki bu durumda da söylenen hakikate uygun olur). Daha önceden müphemliğin sözünü ettiğimde, dinleyen kastedilenin hangi anlam veya gönderme olduğunu bilmediğinde, konuşmacının hangi iddiada bulunduğunu da bilemez, demiştim. Bu açıdan, çok anlamlı cümlelerle konuşan kişinin herhangi bir iddiada bulunduğu takdirde, yanlış bir iddiada bulunduğunu, kaçağın evde olduğunu söylemeliyiz kesinlikle. Bunu söylemek için en azından bir sebebimiz vardır: dinleyenin onun söylediklerini bu anlamında değil, öteki anlamında alması niyetini taşımaktadır. Ama bunu iddia etmişse, yalan söylemiş olur. Onun hiçbir iddiada bulunmadığını, ama fiilen bulunmuş gibi yaptığını söylemek de bir seçenektir. Bu yoruma göre, yalan söylememiştir ama ortada tuhaf bir sonuç vardır. Söylenen cümlenin kapalı anlamını veren önermeye "ikinci" önerme diyelim: çok anlamlı cümlelerle konuşan kişinin, söylediklerinden dinleyenin *çıkarmayacağını* umduğu önerme budur işte, yani bu durumda kaçağın o noktada olmadığı önermesi. Çok anlamlılık öğretisi ikinci önermenin hakikate uygun olmasını gerektirir. Ama neden hakikate uygun olmak zorundadır? Çok anlamlı cümlelerle konuşan kişinin hiçbir iddiada bulunmadığı için yalan söylemekten kaçınmış olması doğru izahsa, ikinci önermenin de yanlış olması hiçbir fark yaratmaz.

Bu şunu açığa çıkarır: Çok anlamlılık öğretisi konuşmacının bir önermedense ötekini gerçekten iddia ettiğini ve *gerçekten* iddia edilenin ikinci, yani hakikate uygun önerme olduğunu savunmak zorundadır. Burada konuşmacı ve dinleyen arasındaki ilişkiler açısından geriye pek bir şey kalmaz; çok anlamlı cümlelerle konuşan kişi ne de olsa dinleyenin cümleyi yanlış anlamıyla almasını sağla-

ma niyetini gerçekten taşır. O zaman insanı konuşmacının *gerçekte* hakikati iddia ettiğini söylemeye iten nedir? Dini fetva verenlerin bazıları tarafından, özellikle de işkence altındaki Katolik rahiplerinin sırlarını gizlemeleri için önerilen daha uç bir yönteme bakacak olursak, bunlar hakkında bir içgörü edinebiliriz. Bu da "zihni şart" veya "şerh" yöntemidir: konuşmacının söyledikleri, göründüğü kadarıyla hatalıdır, ama konuşmacı zihninde ona hakikate uygun olmasını sağlayan bazı ekler veya şartlar getirir. 1606'da Papaz Ward hakkındaki bir raporda da bu vardır: "İlk olarak rahip olmadığına yemin etti ve dahi onun tarafından [takip eden bir açıklamada] Delphi'deki Apollo rahibi olmadığı kelam edildi; ikinci olarak asla denizi geçmedi diye kelam etti, ki kelamı hakikatliydi, zira Hint denizlerini hiç geçmemişti."[30] Ve böyle devam ediyor. Açıkça görüldüğü gibi, bu yöntem herhangi bir yalan söyleme yetkisini verebilir; bir çocuğun yalan söylerken parmaklarını arkasında çaprazlamasına çok benzer. Şiddetli bir eleştiriyi üzerine çekmiş ve öteki ifratlarla birlikte 1679 yılında XI. Innocent tarafından yasaklanmıştır. Ancak arkasındaki zihniyet açıklayıcıdır: ne iddia ettiğini dinleyen bilmese de tanrı bilir, çünkü daima tanrının huzurunda konuşursun. *Gerçekte* ne iddia ettiğini o bilir, çünkü senin niyetini bilir. Peki ama, hangi niyetini? Ne de olsa kandırmaca seninle fani dinleyicin arasındaki bir ilişkidir ve neyi kastettiğin sorusu bu dinleyiciye karşı beslediğin niyetler açısından cevaplandırılmalıdır. Tanrı niyetlerimi, yani iyi niyetlerimi bilebilir, ama kastettiğim anlamları biçimlendiren niyetler bu dünyada edinmeyi amaçladığım kavrayıştan bağımsız olarak ona dayanmaz. En fazla, ona hitap ediyorsam, kastettiğim anlam hakkındaki kavrayışım önemli bir fark yaratır, ama ona hitap ederken kandırmacaya yer yoktur.[31]

30. Bu örneği ve Garnet'nin denemesiyle ilgili göndermeyi ve diğer alakalı malzemeleri sunan Jonsen ve Toulmin (1988), s. 205 ve 208'e borçluyum.

31. Bunun özünde insanın tanrıyla olan ilişkisini içerdiği fikri, Grotious'un bir şekilde benzer bir (6. kısımda bahsedilen) vakayı ele alışında açıkça bellidir (soyguncular, örneğin korsanlara verilen sözleri tutmamakla ilgili bir vakadır bu). Çiçero'nun bu sözü tutmamanın tamamen meşru olduğu yönündeki görüşünü (*De officiis* 3.29.107) reddeder: "Bu kişinin [sözün yerine getirilmesini sağlama] hakkı olmasa da kurulan ilişki tanrıyladır [*Cum Deo negotium est*]." *De iure belli et pacis* 2.13.15, 1-2. kısımlar.

İşkence altındayken, hem çok anlamlılık hem de zihni şart koyma, 1595'te isimsiz olarak *A Treatise of Equivocation; or Against Lying and Fraudulent Dissimulation* [*Çok Anlamlılık Üzerine Bir Deneme: veya Yalan ve Hile Amaçlı Kandırmacalara Karşı*] bir eser yayınlamış olan Cizvit Henry Garnet tarafından savunulmuştur. Bir yalan, Garnet'nin dediği gibi,

> bundan, yani bir insanın zihninde kavradığı hakikati bizatihi kelimelerle reddetmesinden ibarettir. Ama bu durumlarda bu geçerli değildir, zira insan kendince kavramış olduğu hakikate karşı çıkmaz, daha ziyade bir başka, farklı bir hakikate nazarı celb eder... Bana hakkaniyet dışı, acımasız veya kötücül yollarla soru sorulduğu müddetçe konuştuğun kişi bunu yanlış anlamış, anlamamış bir fark teşkil etmez.

Konuşmacının neyi "kendince kavradığı" veya neye "nazarı celb ettiği" hakkındaki mütalaalar işkencede bu şekilde cevap veren kurbanın yalan söylemediğini pek savunamıyor. Ama bu savın ağırlık noktasının aslında nereye dayandığı açık. Sorgucular hakkındaki son nitelemeler salt zihni şartların haklı olarak kullanılabileceği koşulları belirlemekle kalmaz, aynı zamanda Garnet'nin açıkladığı gibi, şerhlerin en önemli içeriğini de sunar: "[açıkça söylenebilecek şekilde] 'bilmiyorum;' [size ilan edilebilecek şekilde] 'rahip burada değil.'" Bu insanlara hakikati söylememek için ortada her türlü nedenin olabileceğini anlatan bu mütalaa kendi içinde tamamen anlaşılabilirdir ve bazı kişilerin "hakikat haklarının olmaması" fikrine de 6. kısımda geri döneceğim. Ama günümüzde bu fikre sıcak bakan biri muhtemelen bu fikrinin gücünün uç durumlarda, en azından işkenceye uğrayan kilise üyelerinin karşılaştığı durumlarda, hatalı sorguculara kesinlikle yalan söylenebilmesinden kaynaklandığını düşünecektir. Bu mütalaalardan çıkan sonuç, yalan yerine geçen şeylerin sınırlarını yeniden çizmeye yönelik umutsuz bir atılım değil budur.

Bu fetvalardaki manevraların ve daha genelde yalanla öteki kandırma amaçlı söz biçimleri arasında ahlâki bir ayrım gözeten öğretinin arkasında yatan amaç yeterince açıktır. Bu öğretinin yalanı istisna gözetmeksizin yasaklaması amaçlanmıştı. Gelgelelim,

yalan söylememe kuralının hiçbir istisnası olmazsa, ama dünya bazen daha iyi bir amaç uğruna insanların hatalı inançlar edinmesini sağlamayı gerektirirse, o zaman bu yalan söyleme dışında yöntemlerle yapılmalıydı. Ama insan bir kuralın neden istisnasız olmasını beklesin ki? Çok önemliler de dahil olmak üzere öteki yasakların pek çoğu kesinlikle istisnasız değildir. Her halükârda bu gelenek, kuralı istisnasız yapmanın amacını, kendi kendini meşrulaştıran veya salt sonuçlar açısından meşrulaştırılan bir amaç olarak görmedi (insanların bazen dediği gibi, kurallar istisnasız olmazsa, istisnalar için kaygan bir zemin oluşur ve bir bakarsınız ortada kural kalmamış). Daha ziyade yalan ve öteki kandırma biçimleri arasındaki ayrımın bağımsız bir temeli olduğu varsayıldı, öyle ki bundan yalan söylememe kuralının istisnasız olması sonucu çıkabilirdi. Bunun meşruiyeti de, bir iddianın tanımında veya özünde hakikatliliğin yer aldığı fikrinden kaynaklanıyordu: bir iddianın her zaman "hakikate uygun olması amaçlanırdı." Akılcı varlıklar olan insanlar arası ilişkiler için temel olan bu iletişim aracının, kendisinin nasıl kullanılması gerektiğini bizatihi belirlediği varsayıldı. Bu da Agustinus'tan alıntıladığımız pasajda ifade bulan düşünceydi ve tüm farklılıklarına rağmen aynı fikir Kant'ta da iş başındadır. O da bir konuşmacının akılcı bir varlık olarak kendisiyle ilişkisini sözlere (tahmin edilebileceği gibi, devasa boyutta histerik sözlere) döker:

> Ama insanın düşüncelerini, gene bu konu hakkındaki düşüncelerinin zıddını (kasıtlı olarak) içeren sözlerle başka birine iletmesi, konuşmacının düşüncelerini iletme yetisinin amaçlılığına doğrudan karşıt bir amaçtır ve dolayısıyla onun kişiliğinin yadsınmasıdır ve böyle bir konuşmacı bizzat bir insan değil salt aldatıcı bir insan görüntüsüdür.

Ve dahası:

> İnsan ahlâki bir varlık (*homo noumenon* [insan nümeni]) olarak kendini, doğal bir varlık (*homo phenomenon* [insan görüngüsü]) olarak, yani salt bir araç (konuşan bir makine) olarak kullanamaz, sanki bu doğal varlık içsel amaca (düşünceleri iletme amacına) mecbur değilmiş gibi.[32]

32. *Ahlâkın Metafiziği*, Ak. 6, s. 429: Gregor (1996), 552. Kant özellikle insanın

Bu fikrin temelini oluşturan iddia izahını kabul ediyorum; iddiaların bir anlamda "hakikate uygun olmasının amaçlan"dığına da katılıyorum. Ama bundan, iddiaların uygun kullanımı hakkında hiçbir sonuç çıkmaz. Bu bölümün 1. kısmında, bir kere hakikatliliğin cevaplandırması gereken sorular sorulmaya görsün, iddialar hakkındaki izahtan çıkarılan "hakikatin değeri"nin, hakikatliliğin değerini bulmakta *bizi daha öteye götürmeyeceğini* söylerken kastettiğim de buydu. Eğer bizi daha öteye götüreceğini düşünmek baştan çıkarıcıysa, bunun ya Platon kadar ya da daha yaşlı bir teleoloji varsayımından kaynaklanması muhtemeldir; bu varsayıma göre, nasıl davranmak gerektiği konusunda seçeneğimiz varsa, özler (örneğin iddianın doğasının, akılcı varlıklar olarak bizim hayatımız için özsel olması) bize nasıl davranmamız gerektiğini gösterebilirdi. Ama bu fikir (bunun haberi henüz herkese ulaşmasa da) ölüdür ve bu fikrin ölümü de herhangi bir yeterli doğalcı izahtaki diğer varsayımların ölümümün yanında yer almalıdır. Eğer özler herhangi bir şeyi engelleyebilirse, bunu ancak o şeyi imkânsızlaştırarak yapabilirler ve geride yalan söylemek gibi izlenmesi mümkün bir eylem seyri bırakacaklarsa, o zaman özlerin ahlâk aracılığıyla verdikleri işaretlerle bunu durdurması için çok geç olacaktır.

Teleoloji varsayımının Agustinus, hatta Kant'ın düşüncesinde de iş başında olması şaşırtıcı değildir ama onların bu öğretide ısrarlarının insana, Benjamin Constant'a olduğu gibi, akla sığmaz bir ısrar gibi gelmesine neden olan bizzat *bu* değildir. Daha da tuhaf olan, bu iddia teleolojisinin salt bu sonucu doğuracağının düşünülmüş olmasıdır. Bir iddianın "tanımı" aslında sadece onun inancın ifadesi olmasına gönderme yapabilir, ama bu sorunların ortaya çıktığı bağlam iddiaların malumat iletişimindeki rolü ve akılcı varlıkların hayatındaki işlevinin bağlamıdır ki, bunun hesaba katılması gerektiği varsayılırsa, iddiaların işleme şekilllerinin özünde bir konuşmacının hangi iddiada bulunmayı seçtiği meselesi belirir. Eğer yalan doğası gereği iddiaların suiistimal edilmesiyse, bir iddiadan-

kendisine karşı görevleri"ni tartışırken geleneksel teleoloji nosyonlarına başvurmaya meyillidir: aynısı onun intihara karşı yaklaşımı ve mastürbasyonu şiddetle kınaması için de geçerlidir.

sa ötekini seçip, dinleyicinin beklentilerini kötüye kullanmak da öyledir. Bu öğreti iddiayı rol oynadığı bağlamdan koparıp üzerine hakikatlilik koşulunun tüm gücünü yansıtarak bir fetişe çevirir.

Bizatihi Kant da yalanı biçimsel olmayan bir yolla, yani "yüreğindekini örtüp dilinin ucunda başkasını hazırlamak"[33] anlamına gelen Latince bir özdeyişle, yani doğal olarak bir yalandan daha fazlasını kapsayan bir formülle açıklar. Daha önemlisi, Kant yalanın insanı ötekilerin gözünde, "daha da kötüsü" kendi gözünde aşağılık bir nesneye çevirdiğini söyler. Benzer bir şekilde insanın kendisine karşı görevlerini ihlal eden bir başka eğilimin de dalkavukluk olduğunu söyler. Onurla ilgili bu fikirler takdire şayandır (hele insanın kendine karşı görevlerinden bahseden faydasız bir sözcük dağarcığı içinde sunulmadıklarında) ve bunlara sonra geri döneceğiz. Ama kandırma, masum kaçağı savunurken olduğu gibi, bir şekilde meşrulaşacak olursa, insanın yalan söylemesindense kaçamak kelimeler kullanmasının daha onurlu olduğu düşünmekte bir yanlışlık vardır.

Bu gelenek (tek kişiyi seçeceksek Kant) bazen de sorumluluğu dağıtmaktan bahseder. Hakikati söylemek benim sorumluluğumdur, o kadar, ama söylediklerimin belirteçlerini kabul edip etmemek *dinleyene kalmıştır*, yani onu yanıltırsam, kendi çıkarımlarına kendi ulaşması için onu özgür bırakırım, ama yalan söylersem bunu yapmam. İnsanları kandırmanın onların özgürlüğüne saldırmak olabileceği fikrinde bir şeyler vardır ve bununla gelecek kısımda yüzleşeceğiz. Ama bu kandırma ile ilgili bir hususdur ve yalanla öteki kandırma biçimleri arasındaki ayrımla alakası yoktur. Eğer koşullar "normal güven" koşullarıysa (bunların neler olabileceğini tekrar ele alacağız) dinleyen kişi benim iddia ettiklerim kadar ima ettiklerimi de gözü kapalı kabul eder; eğer şüphelenmek için sebepleri varsa, bu şüphelerini iddia ettiklerim kadar ima ettiklerime de yöneltmekte özgürdür. Gene bu, insanın bildik ahlâki kaynağı, yani yapmakla salt bir şeyin olmasına izin vermek arasındaki ayrımı uygulayabileceği bir konu değildir. Yalan söylediğimde, dinleyenin

33. "aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere": Sallust *Catiline* Kant'ın buna yaptığı gönderme yukarıda 32. dipnotta bahsedilen pasajdadır.

yanlış bir inanç edinmesini sağlayıp da, onu yanılttığımda onun yanlış bir inanç edinmesine izin vermek söz konusu değildir. Son bahsettiğim gibi bir şey söz konusu olabilir, birinin düzeltebileceğim yanlış bir inanç taşımasına izin verdiğimde olduğu gibi. Ama göz önüne aldığım vakalarda, dinleyenin yanlış bir inanç edinmesini kasıtlı olarak sağlarım, bunu ister kasıtlı olarak yanlış bir iddiada bulunarak, isterse kasıtlı olarak yanıltıcı bir iddia seçerek yapayım.

Göz önüne aldığımız vakalar kandırılacak birinin bir katil veya bir zalim veya başka şekilde hatalı olduğu vakalardır ve bana kalırsa bu noktada kandırmacanın yalan veya başka bir şey biçiminde olması fark yaratmaz. Ama bu, yalanın öteki sözlü kandırmacalarla her açıdan aynı düzeyde olduğu anlamına gelmez. Bazı durumlarda ve genelde birbirine güvenmek için sebebi olan kişiler arasında söylendiğinde "doğrudan yalan"da nefret uyandırıcı ve aşağılayıcı bir şeyler olduğu, bunun özel bir hakaret olduğu hissini pek çok kişi paylaşır. Gelecek kısımda, bu düşünceye bir yer bulmaya çalışacağım. Üstelik, geleneğin yalanla insanları yanıltmak arasında gözettiği ayrımın anlamlı olduğu bazı özel kurumsal durumlar da vardır. Bunların neler olduğunu göz önüne alırsak bu, bahsedilen geleneksel öğretiye ve onun yalanı tamamen ortadan kaldırmaya yönelik yanlış çabasına yol açan etik ruh halini biraz olsun aydınlatabilir.

Britanya Meclisi'nde bakanların soruları cevaplarken veya beyanat yaparken yalan söylememesine dair bir teamül vardır ama bakanlar kesinlikle bazı şeyleri atlayabilir, seçiçi bir dille konuşabilir, tüm hakikatten daha azını açığa vuran cevaplar verebilir ve genelde yanıltıcı izlenimler uyandırabilirler (Aslında tam olarak düpedüz yalan anlamına gelmeyen bir "Kamarayı yanıltma" suçu vardır ama genel fikir bu geleneksel ayrım çizgisindedir). Bir bakan 1963'te Kamara'da Christine Keeler adında bir kadınla ilişkisi hakkında yalan söylediğinde, etrafta bir dize dolaşmaya başlamıştı:

Ne yaptın sen, dedi Christine
Tüm parti mekanizmasını berbat ettin,

Çıplakken yalan söylemek,
salt kabalık demek,
ama Kamara'da yalan söylemek ahlâken çirkin[34]

Bu teamülün amacı açıktır sanırım. Bir hükümetin her şey hakkında tamamen açık olmasını kimse bekleyemez ve tamamen açık olmanın ne demek olduğu da çoğunlukla belli değildir zaten. Kamuyu kandırmak için istediklerini yapmalarının yanına kâr kalması da aynı şekilde istenilmez. Bu kural aldatmacanın insanın yanına kâr kalmasını daha da zorlaştırır, çünkü cevaplar şüpheyle incelenecek ve sorularla sıkıştırılacaktır ve yalan söylemeleri yasaklanmış bakanlar istemeden, ya hakikati (biliyorlarsa) söyleyecekleri, ya da ciddi bir utanç yaşayıp söyleyecek laf bulamayacakları bir konuma sürüklenebilirler.

Bunlar hayli özel koşullardır: söz konusu durum aynı zamanda hem muhalefet içeren hem de kurallara oturtulmuş bir durumdur. Kural, bir amacı olduğu ve ihlal edilmesi halinde güçlü yaptırımlar içerdiği için çoğunlukla işler. Mahkemeler gibi ve bir yanda centilmenliğin bir yanda had safhada sahtekârlığın yattığı ticari faaliyet alanı gibi benzer bir yapıda olan başka durumlar da vardır. Ama bu tür vakaların haricinde hayatın pek az kısmı salt bu beklenti yapısını içerir. Çoğunlukla ya daha iyi, ya da daha kötüdür. İnsanların iddia ettikleri kadar ima ettiklerine de üç aşağı beş yukarı itimat edebildiğimizde daha iyidir; iddia ettiklerine bile itimat edemediğimizde daha kötüdür. Belki de bahsettiğimiz gelenek, dünyanın nihayetinde veya sonunda, tamamen muhalefet içerse de kurallara oturtulmuş bir görüntüsüne dayanır. Hayatın büyük kısmı, bu görüntüde, muhalefet içerir ve itimat edilebilecek pek az şey vardır, ama gene de tamamen kurallara oturtulmuştur ve baskı altında yalan söylemeyen bakanların itibarlarına halel getirmeden işin içinden sıyrılmaları gibi, biz de kurala uyarsak hayattan verilecek uygun bir cevapla sıyrılabiliriz. Bu da hayatın ötesinde bir boyutu ima eder. Daha ziyade, insanın "gerçekten iddia ettikleri" fikri nasıl her şeyi duyan bir tanrıyı ima ettiyse, eşyanın bu görüntüsü de kesinlikle bir

34. Barnes (1994), s. 32'deki karmaşık bir çeşitlemede T. R. Harrison tarafından düzeltilip metinden çıkartılmıştır.

Mahşer imasında bulunur. Kant'ın bu fikirlerin güya din dışı çeşitlemeleri, Nietzsche ve öteki eleştirmenlerin fark ettiği gibi, ödünç alınmış bir zamanda ilerler. Ama düz anlamıyla bir Mahşere inanlar için bile hâlâ bir soru varlığını korur. Bunların mahkeme kuralları olacağına duyulan bu büyük güven nereden kaynaklanıyor olabilir? Athanasius kendisini kurtarmak için fırsatı kaçırmayıp küçük hilesini kullandı, ama kötülüğü savuşturmak için yalan söylemekten kaçınmakta onun örneğini izleyen ötekiler, bizzat Kutsal Metinler'deki bazı işaretlerden, örneğin yetenekler meselinden dolayı, kendi sorumlulukları hakkında biraz dar görüşlü olup olmadıklarını merak ediyor da olabilirler.

F. HAKİKATİ HAK ETMEK

Biraz önce ele aldığımız gelenek bir kural, yalan konusunda istisnasız olduğu varsayılan bir kural sundu, ama insanları yanıltmak hakkında yargıda bulunmak için geniş bir yer bıraktı. Ancak, bu kuralın faydalarını ve herhangi bir kuralın istisnasız olup olamayacağı sorusunu bir kenara bırakırsak, ortada daha derin bir mevzu; bizim bir *kural* isteyip istemediğimiz mevzuu vardır. Ne de olsa, bir eğilim, Samimiyet eğilimi olmaya uygun bir eğilim arayarak yola çıktık. Belki de bu, bir kurala uyma meselesi değil, insanın konuştuğu kişilere yaklaşımını biçimlendiren bir dizi değere sahip olma meselesidir.

Grice'ın belirteçlerini tartışırken, "normal güven" koşullarından söz ettim. İşbirliği içeren iletişimin ne olarak önvarsayıldığını tartışırken o ve diğer kuramcıların aklında bu koşullar vardır. Peki ama, nedir bu koşullar? Daha kesin bir dille sorarsak, bunlar hangi alandan alınmışlardır? Aklımızdaki bir tür toplum, yaygın bir Hobbesçu çatışma ve güvensizliğin eşiğindeki bir toplumun aksine, bu açılardan görece iyi işleyen bir toplum mudur? Yoksa kastettiğimiz, kendi tanıdık toplumumuzdaki bazı ilişkiler, örneğin güvenmemek için özel sebeplerimizin olduğu kişilerin aksine, bazı kişilerle (çoğu kişiyle?) yaşadığımız ilişkiler mi? Sıklıkla denildiği gibi, aklı

başında hiç kimsenin satıcıdan kullanılmış araba alırken hakikati duymayı beklemediğimizden, belli durum veya alanlar mı yoksa kastettiğimiz? Ya da gene, Meclisteki Muhalefet üyesi, bir bakan arkadaşının Kamara'da sorulara cevap verirken ve belki de bazı hükümet işleri hususundaki özel konuşmalar yaparken ağzı sıkı olmasını beklese de, kişisel konularda bu kadar kaçamak cevaplar verdiğinde bozulmasında olduğu gibi, bizim öteki kişilerle ilişkilerimizin, örneğin belli toplumsal rollerle belirlenen veçheleri midir aklımızdaki? Kastettiğimiz bütün bunların hepsidir ve bu da "normal güven"e gönderme yaparken aslında bu tür tek bir belli koşul aramadığımızı ima eder. Grice'ın belirteçlerinin dil özelliklerine benzediğini fark etmişsinizdir: yetkin konuşmacılar, bir cümleyi normal şartlar altında sarf edilmişçesine göz önüne almaları istendiğinde bu tür belirteçleri tanıyabilirler. Bu şartlar üzerine düşünürken aslında işbirliği ve güven içeren bir tür söyleşiye katıldıklarını tahayyül etmektedirler. Ama daha önceden dediğim gibi, her dil alışverişi bu anlamda bir "söyleşi" değildir.

Bir dil alışverişinin bir "söyleşi" olması fikrinin *kendiliğinden gelen* bir varsayım olduğu söylenebilir.[35] Ama bunun ne anlama geldiği hiç açık değildir. Birisi hakkında, ortak bir dili paylaştığımız dışında hiçbir şey bilmiyorsak, o zaman işe ona güvenmekle başlamamız gerektiği anlamına gelebilir bu. Bu kuramsal bir varsayım değil, biraz kötü bir tavsiye olur. Ya da farklı olarak, düzenli bir toplumda dil alışverişlerinin büyük bir kısmının başka herhangi bir şeyden, örneğin kurallara oturtulmuş, ama çatışma içeren bir

35. "Birisi hakikate uygun olarak sunulan ve onun için anlaşılır olan bir şeyi, aksi yönde daha geçerli sebepleri olmadığı müddetçe hakikate uygun olarak kabul etmekte haklıdır" ilkesini savunan Tyler Burge bu tür bir kendiliğinden gelen konum fikrini savunmuştur (Burge [1993], s. 407). Bu, benim metinde ileri sürdüklerime zıtmış gibi durabilir, ama bundan o kadar emin değilim. Bu, neyin " daha geçerli sebepler" yerine geçeceğine bağlıdır: insanın muhatabı hakkında hiçbir şey bilmiyor olması böyle bir sebep yerine geçebilir. Burge bu (salt ampirik bir öncül değil, bir tür meşrulaştırma normu olan) ilkenin gerçek hayatta çeşitli şekillerde uygulanabileceğini kabul eder; bu ilkenin gücünü sergilemek için bahsettiği iki vakada, yani dil öğrenimi ve bildik kurumsal düzenlemeler vakalarında, buna ben de katılırım. Bunun akılcılık veya akıldışılıkla bağlantısı hakkında fikir verici başka çıkışlar da yapar; bunların yukarıda 4. bölüm, 3. kısımda sunulan iddia izahı ve bilgiyle tutarlı olup olmadığından emin değilim.

ilişkiye katkıdan ziyade, "söyleşiler" olduğu anlamına gelebilir. Bu hakikate uygun olabilir, ama biraz daha iyi bir tavsiye de olsa, ne tür bir alışverişe dahil olduğumuzu kesinliğe kavuşturacak ilginç bir önvarsayımı desteklemez. Gene bu şu anlama da gelebilir: Konuşmacıyla ilişkilerimizin güven içeren bir tür ilişki olduğunu, öyle ki bir söyleşiye dahil olduğumuzu makul olarak varsayabiliyorsak (bunun bir hesap veya bilinçli bir düşünüm meselesi olması gerekmez), o zaman bu güven içeren ilişkiyi sürdürmek ve ona uygun şekilde konuşmak için bir sebebimiz var demektir. Bu doğrudur ve etik Samimiyet eğiliminin temel ifadesine bağlılığı temsil eder. Ancak Samimiyeti kavramaya çalışırken, bu ilişkileri öylece varsayıp geçemeyiz. Birbiriyle farklı ilişkileri olan kişilerin, rolleri tarafından belirlenen genel veya özel durumlarda (örneğin birbiriyle arkadaş iki siyasetçi Kamara'da karşı karşıya geldiklerinde) iletişime dair beslendiği beklentilerin çeşitli türlerini de hesaba katmamız gerekir. Bu ihtimallerden bazılarını hesaba kattığımızda hangi genel nosyonların bu çeşitlemeleri betimlemeye yarayabileceğini anlayabileceğiz belki de.

Konuşmacılar arasındaki ilişkilerin muhalefet içerse de kurallara oturtulmuş ilişkiler olduğu özel vakalardan bahsetmiştim ve ilişkilerin çoğunun (iletişim açısından) bundan daha iyi veya daha kötü olduğunu söylemiştim. Daha iyi ve öncelikle belli ölçüde arkadaşça tanışıklıkla biçimlenen bazı ilişkileri hesaba katabiliriz. Geçen bölümde böyle iddiaları verilen sözler arasına katmanın bir hata olduğunu söylemiştim, ama söz verme ve niyetlerle ilgili, söyleme ve ima etme alanında da benzeri olan önemli bir husus vardır. Felsefeciler ve ahlâkçılar verilen sözlerle salt niyet belirten beyanatlar arasındaki farkı abartmışlardır. Yasal bağlamlarda neye taraf olduğum, yani sözleşmenin maddeleriyle, neye taraf olmadığım arasında önemli bir ayrım vardır; buradaki fikir, bunun önceden mümkün mertebe açık hale getirilmesidir. Ama bir arkadaşıma veya meslektaşıma veya iyi eğilimli bir komşuma belli bir şey yapacağımı söylersem ve onun da bu söze önemli bir açıdan itimat edeceğini biliyorsam ve o da benim bunu bildiğimi biliyorsa, o zaman ben bu dediğim şeyi yapmaz ve mümkünse bunun bu kişi üzerinde-

ki etkilerini ortadan kaldırmaya çalışmazsam, karşılıklı suçlamalara ve bu ilişkilerden geri adım atmaya yer açılmış demektir. Bunun, söz verme formaliteleri olmadan da söz verilebileceğini gösterdiği söylenebilir. Ama bu ana fikri, yani bu tür mütalaaların ancak söz söylendikten *sonra* akla gelebileceğini göz ardı etmek olur: öteki kişinin sizin söylediklerinizden çıkan bazı (makul olarak kavranmış) imalara itimat ettiğini keşfedersiniz ve bu konuda bir şeyler yapmanız gerektiğini hissedersiniz. Aynı şekilde, resmi olmayan bağlamlarda verilen sözler sözleşme yerine geçmez: ne fail ne de alımlayıcı ilk başta kavranan her kelimeye bel bağlama ihtiyacı duyar. Bu tür esneklik ve anlayışlar, bir arkadaşlık, güvene dayalı tanışıklık ve daha pek çok şeyin olduğu koca bir alanın sınırlarını çizmeye yarar. Ortada bu tür şeylere uygulanan sadece şu iki ilke olsaydı, insan ilişkileri çarpıcı şekilde ve tanınmayacak ölçüde fakirleşirdi: "Sözünü tut" ve *Caveat Auditor* [Dinleyeni uyar].[36]

Bu hususlardan bazıları daha genelde tüm konuşmalar için de geçerlidir. İnsanların, iddialardaki belirteç ve önvarsayımlara ve daha genel olarak içerik kadar, imalara da ne ölçüde makul olarak itimat edebileceği ve bir konuşmacının onların bunlara itimat edip etmediğini önemsemek için ne kadar sebebinin olduğu, insanlarla konuşmacı arasındaki özel ilişkilere bağlı bir konudur. İnsanların bu tür şeylere ve sessizliğin anlamına da ne ölçüde itimat edebileceği, basmakalıp bir şekilde söylemek gerekirse, insanların arasındaki ilişkilerin ne kadar yakın olduğunun işaretidir (gerçi bunun sadece bir işaret olduğu ve çok da kesin bir işaret de olmadığı da aynı şekilde basmakalıp bir laftır: bazı çiftler birbirlerini aldatarak hayatlarını sürdürürler). Niyetlere gelirsek, gene dinleyenin neye itimat ettiği genellikle ifade edilenlerden sonra *ortaya çıktığı* için, çoğunlukla bir fark yaratır. Arkadaşlığın bir ifadesi de belli koşullar altında tam olarak ne söylendiğini ve ne anlaşıldığını açıklamak olabilir, ama daha sık karşılaşılan ve daha rahat başka bir ifadesi de bu konuda yaygara koparmamak veya bunun lafını etmemektir. İşte bu, güven ve itimatın ana fikir olduğu dünyadır.

36. Cavell (1979), s. 298'de, verilen sözlerle öteki yükümlülük altına girme yolları arasındaki sürekliliği vurgular. Sözlerle öteki "ritüeller" arasındaki sürekliliğin, "açık olmak önemli" olduğunda ortaya çıktığını belirtir.

Bu dünyada kandırmacaya ihtiyaç olmadığı, kandırmacanın beklenmediğini veya tamamen ortadan kaldırıldığını söyleyerek devam edebilirdik, ama bu yanlış olur. Toplum psikolojisiyle uğraşanların ve yazarların hatırlattığı gibi, arkadaşlık ve güven içeren koşullardaki insanlar kalp kırmamak veya açık vermemek ve genelde de karşılıklı saygı sistemini ayakta tutmak için ötekilere büyük yalanlar söyler veya onları yanıltır veya onlara yanlış izlenimler verir. Bu yanlış açıklama, abartma, hemfikirmiş gibi yapma, galat-ı meşhurlar yapma vb'nin ne ölçüde *kandırmacaya* yol açtığı (yani birinin söylenenlere ne kadar inandığı veya inanması beklendiği) farklı yerlere göre farklılık gösterir ve büyük ölçüde bu sorunun belirli bir cevabı yoktur. Rousseau'nun o kadar nefret ettiği XVIII. yüzyıl Paris salonları gibi, çok incelikli bazı topluluklarda kimse buna inanılması beklentisi taşımaz, ama o zaman bunlar artık arkadaşça güven koşulları değildir; burada *Les Liasons dangereuses* [Tehlikeli ilişkiler] ile korkutucu biçimde sergilendiği gibi, hakikatlilik gözden düşerek ölümcül bir mizaç özelliği olur.

Bizatihi arkadaşça güven dünyasının ayakta kalması için gerekli toplumsal yalan düzeyini (bu her neyse) bir kenara bıraksak bile, bu dünya ayrıca normal beklentilerin belirgin ihlallerini de içerecektir. Bu ihlaller de, başkasının sırlarını koruma konusunda olduğu gibi meşrulaştırılabilir ve bu durumda iş kandırmacaya varırsa, Athanasius'un yoluyla yalandan kaçınmanın yalandan daha iyi olduğunu düşünmek için ortada pek sebep yoktur ve bu kaçamak cevaplar yalanlardan daha kötü olabilir. Bu, bazen meşrulaştırılan, sıklıkla "babacan" kandırmaca da denilen bir başka tür ihlal için de geçerlidir. Yaşlı hanımefendiye kızının hastalığı veya oğlunun ahlâksızlıkları hakkındaki hakikati söyleyince elimize anlamsız bir acıdan başka bir şey geçmeyecektir ve (hanımefendi zeki bir dinleyiciyse) yalana etkili bir alternatif de yoktur. Ama onu belirteçlerle yanıltarak işin içinden sıyrılırsanız bu illa ki daha iyi mi olacaktır? Burada, insanların verdikleri tepkilerde farklılık gösterdiğinden şüpheleniyorum. Bazıları böyle bir durumda yalanın özel bir tür hakaret olduğunu düşünecektir: ötekiler, kendileri yaşlı hanımefendinin yerinde olsalar ve ortada bir yalan olduğunu bulsalar, belki öf-

keleneceklerini düşünürler, ama bu öfke doğal olarak babacanlığa ve karşılarındaki kibar kişinin gerçekliği onlardan tamamen saklama isteğine yönelecektir, kullanılan yönteme değil.

Herkesle arkadaş veya arkadaşça tanıdık olamayız ve aklı başında kimse de olmak istemez zaten. Ama en azından iletişim açısından, kurallara oturtulmuş olsa da, çatışma içeren ilişkilerden daha iyi başka ilişkiler de vardır. Bunlardan bir tanesi de, güveni genel olarak ele alırken bahsettiğim, kişisel çıkarın açıkça örtüştüğü ilişkilerdir.[37] MacIntyre'ın vurguladığı bir başka örnek de, taraflardan her birinin yalancılığın veya ötekini yanıltmanın anlamsız olacağını kavradığı, hakikati bulmaya yönelik ortak çaba örneğidir. Bir başka örnekse, modern dünyada çok tipik bir görüngü, yani kişisel olmayan düzenli bir kurum tarafından uyandırılan beklentilerdir: örneğin, daha önceden hiç görmediğim bir memur veya görevli tarafından kasıtlı olarak yanıltılmamayı beklerim.

Öte yandan, insanlar arasındaki ilişkilerin bazılarıysa hayli kötüdür, saldırgan, aşırı, tehditlerle yapılandırılmış ilişkilerdir. Böyle bir vakada, örneğin kapıya gelen katil örneğinde, yalan zorunlu bir savunma biçimi olabilir. Bu noktada, çoğu kişiye kesinlikle Constant haklıymış gibi geliyordur ve böyle bir durumda yalan söylemekle ilgili "sorunu olmak" (belki yalan söylemekte pek iyi olmamak haricinde) sizin hakikatliğin gerektirdiklerini kavrayışınızda bir sorun olduğunun işaretiymiş gibi geliyor da olabilir. Biz de Constant gibi, doğal olarak deriz ki, bu amaçları taşıyan bir kişi hakikati hak etmiyordur, ona hakkı yoktur ve onu nasıl aldattığım hiçbir etik fark yaratmaz. Buna dair kavrayış, birinin Samimiyet eğiliminin doğru biçimlenmesinin bir parçasıdır. Üstelik yalan söylemek doğruysa, bu tür bir durumda bu konuda kendini kötü hissetmek iyi bir eğilimin işareti değildir ve bu katile yalan söylediği için uyku tutmayan herhangi biri de, bir kez daha, Samimiyetini biçimsizleştirmiş sayılır. Bu fazladan husus, kandırmanın meşrulaştırıldığı her durumda geçerli değildir. Yaşlı hanımefendiye söylenen ya-

37. Hume'un tipik olarak güçlü bir yargının izlerini taşıyan şu kışkırtmasıyla karşılaştırınız: "[Ç]ıkar sözlerin yerine getirilmesi için *ilk* zorunluluktur" (*Treatise*, Cilt 3, Bölüm 2, Kısım 5, vurgular onun).

lan haklı olarak incelik gereği söylenmiş olabilir, ama buna pişman olmak, bu konuda kendini kötü hissetmek, bir şeylerin yitip gittiğini düşünmek için bir sebebimiz vardır, çünkü o kadınla ilişkilerimiz genelde, birbirimizden hakikati duymayı hak ettiğimiz anlayışıyla yapılandırılmıştır.

Bu vakada kendini kötü hissetmek bir tür suçluluk hissi olacaktır: doğru olanı yaptığınızı düşünmeyi sürdürdüğümüz için, tam manasıyla bir suçluluk veya pişmanlık değil, ama etik bir pişmanlık, istemediğimiz bir şey, keşke yapmasaydım dediğimiz bir şey, bu durumda bir tür ihlali işlemenin pişmanlığı. Karşısında hiç pişmanlık duymamamız gereken katil vakasındaysa, böyle hissetmek için ortada bir sebep yoktur. Ama suçluluk ve onunla özdeşleşen diğer duygular Samimiyet eğilimlerine bağlı olarak hissettiğimiz tek kötü duygu değildir. Bunun yanı sıra belli koşullar altında yalan veya başka bir parça kandırmaca uygun görülse dahi ve dahası dinleyenin tam da hak ettiği şeyler olsa dahi, bir de utanç duygusu, buna sığınmakta bayağı veya aşağılık bir yön olduğu duygusu vardır. Adam Smith bu tepkinin katil vakasına benzer vakalarda dahi uygun olduğunu düşünmüştü. Yol kesen bir soyguncunun zorla söz verdirttiği bir adamın vakasını tartışırken, insanın bu sözü gerçekleştirmesinin söz konusu bile olamayacağında ve soyguncunun da bunu gerçekleştirmeye hakkı olmadığında, ama gene de sözünü bozmanın o sözü veren kişiye bir ölçüde onursuzluk getirdiğinde hemfikirdi.[38]

Bu fikrin bu tür vakalara uygulanması tamamen tuhaf gözükebilir, ama bu fikir bizatihi önemli bir fikirdir. Samimiyetin değeri için gerekli iç yapının kültürel olarak sunulduğu yolların geleneksel ve önemli bir tanesi de, bunun onur veya asalet fikirleriyle yapılmasıdır Sophokles'in *Philoctetes*'indeki Neoptolemus adlı asil genç de insanın istediğini iğrenç bir hileyle elde etmesinin utanç verici olduğuna inanıyordu ve ancak geçici bir süreliğine bunu unutmaya ikna edilebilmişti. Bu güdüler elbette korku ve cesaretle de ilişkilidir; böyle bir kişi kendini savunabilecek bir konumdadır

38. *The Theory of the Moral Sentiments*, Raphael ve MacFie ("976), özellikle 4. bölüm ve 1. sonnot.

ve kim olduğunu, ne istediğini saklamak zorunda kalacak kadar ötekilere bağımlı değildir. Utanç öngörüsü iş başındadır, ama bu, insanların genelde düşüneceğinden korkmak biçimine bürünen bir utanç değildir. Bu korku, daha ziyade, insanın kendi gözünde ve saygı duyup, kendisine saygı duymasını umduğu kişilerin gözünde küçük düşme korkusudur.[39] Maynard Keynes Amerikalı bir görevli hakkında muhteşem bir dille, kulaklarını yere o kadar yaklaştırmış ki dimdik ayakta duran birinin ne dediğini duymuyor, derken aklında böyle bir şey vardı.

Onur ve utançtan kaçınma güdüleri Samimiyet eğilimlerinde tarihsel olarak büyük bir rol oynamışlardır ve hâlâ da oynayacakları bir rol mevcuttur, ama salt kendi başlarına ele alındıklarında hakikatliliğin güvenilmez destekçileridir bunlar: çünkü onlarda, antik Yunan edebiyatında, Nietzsche ve Yeats gibi yazarlarda su yüzüne çıkan bir müphemlik vardır. Kandırmacayı hor gören onur, bir kendi kendine yetme biçimi, kandırmacanın sağlayabileceği rahatlıklara kulak asmama yetisini temsil eder. Ama insanın ötekilere karşı açık olması gerektiği hissi bizatihi bir ihtiyaç gibi, korku veya aşağılanmayı ifade ediyormuş gibi ele alınabilir ve o asilane kendi kendine yetme de o zaman insanların beklentilerini boşa çıkarma biçimine, yardım etmeyip yanıltma ya da ironik olma biçimine veya maskeler takma biçimine bürünebilir. Ötekiler için varolan kişi, bu düşüncelere göre, tikelde hiç kimse değildir. Samimiyetle ilişkili olarak kendi kendine yetme asaleti güdülerine çok fazla vurgu yapmak ve aynı şekilde bu güdüleri tersine çevirmek doğal olarak hiyerarşik veya aristokratik toplumlarda ve gene çok incelikli bir estetikle bağlantılı olarak kök salar (Oscar Wilde'ın, tüm kötü şiirler içten duyguların ürünüdür, sözünü hatırlarsınız.)

Bir açıdan, Adam Smith'in yol kesen soyguncuya verilen boş sözün onursuzluğu hakkındaki düşüncesi, hâlâ hissettiğimiz bir duyguyu ifade eder: bu durum bir aşağılama içermektedir. Ama buradaki aşağılama söz vermeye zorlanmaktan kaynaklanır, tıpkı o noktada insanın tüm parasından vazgeçmek zorunda kalmasından

39. Bu tür güdüleri Williams (1993), özellikle de 4. bölüm ve 1. sonnotta tartışmıştım.

kaynaklanması gibi. Sözünü bozmaktan kaynaklanmaz ve benzer şekilde katile yalan söylemenin de aşağılayıcı bir yanı yoktur. Adam Smith, iyi yetiştirilmiş bir centilmenin isterse yol kesen bir soyguncuya olsun, verilen sözü tutmama durumuna düşürülmemesi gerektiğini düşünmüş olabilir. Eğer öyle yaptıysa, o zaman bu, onun başlatmak için çok şey yaptığı modern dünyadan önceki çağın bir kalıntısı olabilir. Ancak *ancien régime*'de bile bu düşünce bir çeşit lüks olurdu ve bu lükse sahip değiliz, tabii öyle bir lüks varsa eğer. Bizim, ahlâki açıdan eşit kişilerden oluşan bir cemaat olarak kavranan bir dünyada yaşamak gibi daha önemli bir lüksümüz var, ya da olduğunu sanıyoruz: insanların hak ve yükümlülüklerinin toplumsal konuma göre değil, en temel ahlâk kurallarına göre, eşitlik konumuna göre mütalaa edilerek belirlendiğine inanmak istiyoruz. Bu, onur veya utanç mütalaalarının çöktüğü anlamına gelmez. Ahlâki eşitlik kavramı Kant tarafından hatırı sayılır bir güçle ifade edilmişti ve Kant da Rousseau'nun görüşünden çok etkilenmişti; bu da, hatırlarsınız, kimse asil olmadığı için herkesin asil olduğu bir toplum görüsüydü. Onur ve utanç güdüleri birbirimizden hak ettiklerimiz ve bekleyebileceklerimizle ilgili fikirlerle ilişkilendirilmeli, hele bu artık verili hiyerarşiler değil, kendimizi toplumsal ve kişisel olarak içinde bulduğumuz tikel ilişkiler sorunu olduğunda. Birbirimizden bekleyebileceklerimizin bir kısmı üstlendiğimiz toplumsal rollerle ilgili bir meseledir. Bir kısmıysa, çok önemli bir şekilde bireylerin davranışlarının bir işlevidir.

Bu tür fikirler Samimiyet eğiliminde nasıl ifade bulur? Herkes hakikati eşit ölçüde hak etmez kesinlikle. İnsanlar bizi, kandırmacanın, tehdit ve yönlendirmelere ya da öteki zarar verme niyetlerine karşı zorunlu bir savunma veya ihtiyat olabileceği durumlara sokabilir. Gene, farklı biçimlerde, malumat almaya yönelik ısrarlı talepleriyle bizi köşeye sıkıştırabilirler. Doğa Hali'nde bile herkesin her şeyi bilme hakkı yoktur. Elbette Doğa Hali pekâlâ bir köy biçimine de bürünebilir ve John Stuart Mill'in dediği gibi, herkesin birbirinin işine burnunu sokması, köylülerin yorucu bir özelliğidir. Aslında küçük geleneksel toplumlarda tipik olarak yalandan geçilmez, çünkü herhangi bir şeyi sır olarak saklamak çok zordur. Geniş bir

özel hayat ve özel pek çok sözleşmenin olduğu kendi dünyamızdaysa, bir sırrı yalan söylemeden saklayabilmek daha kolaydır ve bu ikisi arasında belirgin bir fark vardır. Eğer birisi çok fazla şey öğrenmek isterse, başvurulacak ilk çare, fetva verenlerin dediği gibi, cevap vermeyi reddetmektir ve onur ve utanç güdülerinden çıkarılacak münasip bir gurur payı bu açıdan çok yararlı olabilir, ama baskı altındayken, özellikle de öteki çıkarların korunması gerekiyorsa, sessizlik kaçamak cevaplara, kaçamak cevaplar da kandırmacaya dönüşebilir.[40] Bu tanıdık dönüşümün, reddettiğim şu geleneksel öğretiyi teşhis etmekte bir katkısı olabilir: Yalan söylemekle öteki kandırmaca biçimleri arasındaki ayrım, öteki kandırmacalarla, kandırmaca içermeyen malumat saklama yolları arasındaki ayrımdan daha keskindir, öyle ki öteki kandırmaca biçimlerini salt söylememek olarak düşünmek daha kolayımıza gelebilir. Kaçamak cevaplar nosyonu bir uçta bir soruyu atlatmanın ve öbür uçta bir soruyu kaçamak cevaplarla atlatmanın arasında büyük bir yer kaplayan bu loş ve nemli alanda yaşar.

Bu vakalarda pişman olmak gerekmez: şu veya bu şekilde hatalı olan, soru soran kişidir ve artık hakikati duymayı hak etmemektedir. Kandırmacanın, yaşlı hanımefendi örneğinde olduğu gibi, kibarlık gereği veya bir başkasının sırrını saklamak gibi başka bir sebepten ötürü gerekli olabileceği öteki durumlarda pişmanlık veya bir kayıp ya da benim deyişimle "bir ihlal" hissi duymaya pekâlâ da yer olabilir. Bu "ihlal" kelimesi pek çok durum için sert, ama bazıları için yerinde bir kelimedir ve ötekiler için de doğru alandadır. Ne ihlali? Açıkça görüldüğü üzere, güven ihlali: dinleyeni söylediklerime itimat etmeye yönlendiririm, tabii bunu yapmak için iyi bir nedeni olduğunda ve bunu kötüye kullanırken bunu temel alan ilişkiyi de kötüye kullanmış olurum.[41] Bunun, onun hakkındaki kaygılarımla ilgili geçerli sebepleri olsa dahi, bu özel açıdan onun gerçeklere (bunların gerçekler olduğunu varsayıyorum) kendi tepkilerini vermesi için ona bir şans sunmamış olurum ki, samimi ko-

40. Bu hususun bazı siyasi içerimlerine 9. bölümde değiniyorum.

41. Yalan söylemenin (ve ayrıca sözünü tutmamanın) yanlış olduğunu, yapılan yanlışlığın bir pratik veya kuruma karşı değil öteki tarafa karşı olduğunu düşünmekte, borçlu olduğum Scanlon (1998), 7. bölümle hemfikirim.

nuşsaydım bu şansı ona vermiş olurdum, ama bunun yerine ona kendi istencimin ürünü olan bir dünyanın görüntüsünü sunmuş olurum. Dünyayı, onun üzerinde bıraktığı izlenimde kendi istencimle değiştirerek bu açıdan onun üzerinde iktidar kurmuş ve böylece onun özgürlüğünü elinden almış veya kısıtlamış olurum.

Ne de olsa bu, ona güvenen bir kurbana salt kendi çıkarı için[42] yalan söyleyen birinin yaptığı şeydir. İşte bu durum öteki kandırma biçimleriyle kıyaslandığında, bir yalanda özellikle aşağılık veya aşağılayıcı bir yan olduğu düşüncesine yer veren katışıksız ihanet durumudur. Burada kurban her şeyden önce kandırıldığına kızar, ama bunun düpedüz yalan biçimine bürünmesine özellikle, ayrıca hıçlanır. Eğer öyleyse bunun nedeni iddianın inancın doğrudan ifadesi olma ve dolayısıyla dinleyene hakikati *sunmayı* amaçlamasıdır. Kandıran kişi her durumda dinleyenin inançlarını yönlendirir, ama istencin dünyanın yerine bu şekilde ikame edilmesi yalan durumunda had safhada dolayımsızdır. Hakikati duymak elbette gerçeğin sunulmasıyla bir değildir ve aynı şekilde yalan söylemek de Jakoben bir tragedya veya bir Mamet filminde olduğu gibi, aldatanın, kurbanını gerçekte gerçekleşmeyen bir şeyin gözlerinin önünde gerçekleştiğine inandırdığı, canlandırılmış bir sahne yaratmasından farklıdır. Bu fark yüzünden, güven duyan bir dinleyici, konuşmacının söylediklerine itimat ederken ona bağımlı olduğunu ve bir açıdan onun istencine bağımlı olduğunu başından beri biliyordur, ama konuşmacıya güvenirken sadece, bu istenç tarafından açık tutulabilen bir geçitten geçtiğini düşünür. İşi oluruna bırakıp ötekinin inancını kendininmiş gibi kabul ederken ve konuşmacının iddiasıyla kendisine hakikatin sunulduğunu düşünürken gerçeğe, onun koşullarında birisi ne kadar yaklaşabilirse, o kadar yaklaştığını hissedecektir. İhanete uğradığını fark ettiğindeyse, işler tam tersine döner: konuşmacının istenci ilk başta o görüntüde hiç yer almazken, şimdi o görüntü o istencin bir ürününden ibarettir. Kurban açık yalanı, kendisi üzerinde doğrudan ve tam bir iktidar kurulması olarak

42. Bu fazla basittir, oysa daha geniş bir vaka kümesini açıklamak zor ve zahmetli olacaktır. Eklenmesi gereken aşikâr bir örnek de, dostlarının anlayışını talep etmeden, başka ve gizli bir sadakat güdüsüyle onlara yalan söyleyen bir casus gibi birisinin örneği olacaktır.

görecek, onun açısından geride söylenecek hiçbir söz kalmayacaktır ve bu da hınçlanmak için bildik bir sebeptir: salt hayal kırıklığı ve öfke değil, aynı zamanda aşağılanma ve düpedüz aptal yerine konulduğunu fark etmek.

Kandırmaca yönlendirmeyi, özellikle de insanların inançlarını yönlendirmeyi içerir ve daha genel olarak insanları "kullanmanın" bir parçası olabilir. Kant'ın insanlara "salt araç olarak" değil amaç olarak muamele etmek hakkındaki sözü, kandırmacanın nesinin yanlış olduğunu söylemeye çalışırken dilimizin ucuna doğal olarak gelir. Ama bu sözü kullanmak istiyorsak, Kant'ın bizzat kullandığı anlamdan daha keskin bir anlamı muhafaza edip, ortada bir fark olduğunu söylememiz gerekir. Kendi halinde beni dinleyen birini, ihanet örneğinde olduğu gibi, kendi çıkarlarım doğrultusunda mı aldatıyorum yoksa haklı olarak savunduğum öteki kişilerin çıkarları doğrultusunda mı, yoksa dinleyeni onun kendi çıkarı doğrultusunda mı aldatıyorum, çok fark eder. Öteki insanları kendi mutlulukları için "salt araç olarak" kullanmanın her zaman yanlış olduğunu öne sürdüğü için, o ünlü sözün yanıltıcı olduğu yer de işte bu son husustur.

Akla gelen sorulardan biri de, belli bir dinleyicinin aslında kendi halinde biri mi, yoksa artık hakikati hak etmeyen biri mi olduğudur. Burada karşılıklılık açısından düşünmek baştan çıkarıcıdır. Katilin ve hatta münasebetsiz sorular soran birinin hakikati hak etmemesinin sebebi, artık bizle güven içeren alışverişe yönelik normal beklentilerle yapılandırılan bir ilişki içerisinde olmamamasıdır. Bu ışık altında ele alındığında, Samimiyet kesinlikle adalet hissini içerecektir ve şüphesiz devreye giren adalet ve adaletsizliğe dair bazı fikirler vardır: örneğin ısrarcı sorular soran birini kandırmanın tamamen *adil* olabilmesi, çok doğal bir düşüncedir, çünkü kendini o çizginin dışına çekmiştir. Ama bu hiçbir şekilde doğrudan bir karşılıklılık meselesi değildir. Öyle olsaydı, birinin uslanmaz bir yalancı olması, ona yalan söylemeyi tamamen meşrulaştırırdı, ama çoğumuz öyle düşünmüyordur muhtemelen. Onun yalancı olması bizim için sorunsa, ve onun bu özelliklerini bazı efsane yaratma delileri gibi onun sıradışılığı olarak görmüyorsak, bu ilişkiden geri

adım atıp onunla muhatap olmayı keserek tepki vermemiz daha olasıdır. Bu noktada onur ve utanç güdülerinin önemli bir rol oynadığını düşünüyorum. Samimiyetin taşıdığı içrek değer bir yalancıya dönüşmenin, bu kişiyle ilişkilerimizde dahi, hoş bir fikir olmamasını sağlar. İnsanın salt bu kişiyle ilişkilerinde yalancı olması da pek muhtemel değildir ve bunun sebebi de yalan söylemenin alışkanlık haline gelmesinden ziyade, yalanlarla ilgili haberlerin etrafta dolaşması ve insana bir yalancı gözüyle bakılmaya başlanmasıdır. Böyle bir izlenim uyandırmaktan utanırız ve yapabilirsek, böyle bir kişiden uzak da dururuz.

Hakikati söylemeyi ve sözünü tutmayı insanların güvenini kötüye kullanmayla etik olarak açıklayanlar vardır, ama bu tür açıklamalar için yalan söyledikleri ve sözünü tutmadıkları bilinenlerin durumdan paçayı sıyırmaları hep bir sorun olagelmiştir. Kimse onlara güvenmediği için zarar görmez veya hayal kırıklığına uğramaz. Ama kesinlikle, diye devam eder yükselecek itiraz, yanlış bir şey yapmıştır değil mi? Evet, kesinlikle denemiştir: karşı tarafın, onun söylediklerinin tek kelimesine bile inanmadığını bilmez güya. Ama bu kişiyle ilgili asıl önemli nokta ne tür biri olduğudur: hakikatlilik açısından olmasını istediğimiz gibi biri değildir. Suçlama, yani "yanlış" kelimesinin taşıdığı silah, onunki gibi bir durumda fayda etmez. Kızmak veya hayal kırıklığına uğramak için artık çok geçtir ve mümkünse onu görmezden gelir, öteki kişileri onun hakkında uyarmak gibi şeyler yapar ve ona daha az saygıyla davranırsınız. Bu da, onur ve utanç güdülerinin bir ifadesidir: siz de böyle biri, yani ötekilerle ilişkilerinde söylediklerinin güven bileşenine etkisini yeterince dikkate almayan ve insanları umursamayan, önemsemeyen veya kasıtlı olarak yönlendiren biri gibi görülmek istemezsiniz.

Samimiyet bir eğilimdir ve salt kurallara uyma eğilimi olarak kavranamaz. Elbette Samimiyetin işe karıştığı bazı genel mütalaalar vardır, yoksa bu eğilimin hiçbir içeriği olmazdı. Bu mütalaaların bir kısmını az önce göz önünde bulundurduk. Ama bunlar, bildik anlamda görece basit ve işin çoğunu muhakemeye bırakmayan bir kural oluşturmaz. Böyle bir kural olsaydı, bu ne olurdu? Bu sa-

dece yalan söylemeye ya da daha genel olarak kandırmacaya karşı bir kural olsaydı, çok sayıda ve çeşitli istisnaları olan bir kural olurdu, çünkü yapılacak en iyi şeyin kandırmak olduğu bazı vakalar vardır ve bunların bir kısmında bu yüzden kendini kötü hissetmek de iyi değildir. Bu eğilimin özündeyse, bu vakaların neler olduğunu, hangilerinin bu kuralın istisnası sayılabileceğini iyice kavramak yatar ve salt kuralı izleme eğilimi de bunu kavramamızı sağlayamaz. Üstelik ortada bir kural olsaydı, bu sadece size güvenen insanlara yalan söylemeye karşı bir kural olamazdı, çünkü bu da, kurallara karşı gelmek konusunda ne kadar kötü şöhretli olursan, o kuralın sana o kadar az uygulanmasıyla ilgili o eski sorunu doğururdu. Gelgelelim, güvenle ve güvenin kötüye kullanılmasıyla ilgili kaygılar açıkçası bu eğilimin tam kalbinde yer almalıdır.

İnsanların, ötekilerle farklı tür ve ölçülerde güven içeren ilişkiler kurmayı ve sürdürmeyi temel almış bir Samimiyet eğilimi taşımasını isteriz. İnsanlar bu eğilim üzerinde düşünümde bulununca farklı ilişkilerde örtük olan güven türleri hakkında düşüneceklerdir; bu güveni kötüye kullanmanın öteki ve daha büyük çaplı yönlendirme ve tahakküm biçimlerine ne kadar benzediğini düşüneceklerdir, çünkü fail gene gerçekliğin, tarafların tümünün aynı şekilde içinde yaşamak zorunda oldukları gerçekliğin yerine kendi istencini geçirir. Bizatihi bu eğilim failin kandırmacanın gerekli olduğu durumlar hakkında açıkça ve kendini kandırmadan düşünebilmesini ve bunların arasında kandırmacanın bir şeylerin yitip gitmesine neden olduğu durumları da hissedebilmesini sağlar. İnsan eğer böyle bir failse düşüncelerinin büyük kısmı dışa, yani işe karışan ötekilere ve onlarla ilişkilerine dönüktür ama aynı zamanda, hiç paradoks yaratmadan, kendisi ve insanın bizatihi saygı duyduğu ötekiler nezdinde kazanabileceği veya kaybedebileceği saygı hissi de hesaba katılır.

Bu yapı, yani karşılıklı saygı ve insanın kendi ve ötekiler nezdinde utanç duyma yetisinden oluşan yapı, geleneksel, hatta aslında hayli eski bir etik kaynaktır ama hâlâ çok gereklidir. İlgili olduğu ve Samimiyet eğilimini cisimleştirdiği fikirlerin bir kısmının da uzun bir geçmişi vardır; örneğin bazı kişilerin hakikat yolunda ötekilerden daha fazlasını hak ettiği fikrini ele alalım: bu, Odysse-

us'un dünyasında, örneğin daha basit bir biçime, yani dost ve düşman arasındaki ayrım biçimine bürünen bir fikirdir. Ancak bu eğilimin bizim için bürünmesi gereken biçim, insanların neyi hak ettiğine dair modern bir kavrayışı, önceki zamanlarda var olmayan düşünceleri içerir. Bu kavrayış kısmen, toplumsal ilişkiler, ticari topluluk, özel ve mahrem topluluklarda olduğu kadar, mesleki işbirliği ve rekabet içeren topluluklarda da sürekli yeniden tanımlandığı için bu toplumsal ilişkilere cevap verebilmelidir. Kısmense, bu kavrayış felsefi uzamda da değişebilmelidir. Kant, güvenin daha derinlerdeki içerimlerini ve değerini bireysel özgürlük ve yönlendirmeden kaçınma açısından kavramamız gerektiğini söylemişti; Kant'ın bu içgörüsüne sıkı sıkı sarılmalıyız ama Kant'ın bu kaygıların, bize istisnasız ve basit bir kural biçiminde, yani iktidara başvurmadan, hepimizi eşit biçimde yöneten bir Ahlâk Yasasının parçası biçiminde bize seslenmesi gerektiği yönündeki takıntısına direnmeliyiz (ki bu takıntı ilk içgörüyle çatışır). Böyle bir kural yok. Aslında Ahlâk Yasası diye bir yasa da yok ama bu gerçekle yaşamamızı sağlayan, şüphesiz bir kısmı hâlâ keşfedilmemiş kaynaklarımız var.

VI
Doğruluk: Bir gerçeklik hissi

A. DOĞRULUĞUN GELİŞİMİ

Kurgusal soykütüğü geride bırakıp gerçek tarihe yönelerek, daha gerçekçi durumlarda Samimiyet erdemine ne olduğunu göz önünde bulundurduk. Şimdi Doğruluk erdemi için de böyle bir rota izlememiz gerekiyor. Doğa Hali hikâyemizin en başında hikâyedeki kişilerin düşünümde bulunabildiklerini varsaydık; ne yaptıkları hakkında, bir ölçüde, düşünemeselerdi, onları birer insan olarak, özellikle de asgari bir Doğruluk erdemi taşıyan birer insan olarak düşünemezdik. Ancak, en temel düzeye bakarsak, insanların düşünüm becerileri üzerindeki koşullar çok büyük değildi. Hikâyedeki insanlara şimdi daha büyük ve daha incelikli düşünüm güçleri vermemiz gerek. Malumat toplayan ve malumat veren insanlar bir strateji an-

layışı kazanır. Onlar, (yapay uyduların aksine) salt güvenilir veya güvenilmez malumat toplayıcıları ve ileticileri değildir, daha büyük düşünüm inceliği kazandıkça kendi çabaları üzerindeki kontrolleri de daha karmaşık hale gelir. Bu, özellikle de bilinçli bir soruşturma politikası seçimi içermeye başlayabilir. İnsanlar muhtemel bir malumatın değerini, onu edinmenin bedeliyle kıyaslayarak belirleyebilirler. Bu da daha bilinçli bir bilgiye dayalı işbölümü sürecinde yer alabilecek hem kolektif hem de bireysel kararları içerebilir. Belli soruşturmacılar belli bir tür malumatı edinmenin çabaya değdiğini düşünüyor mu düşünmüyor mu, bu, ortak bilgi dahiline girebilir.

Bu gelişmenin özel önemiyse, hikâyede ilk defa belli bir konuda malumat edinmeye bir bedel konduğuna dair bizde bir his uyandırması. Bu da soruşturma yatırımı nosyonudur. İtiraf etmek gerekir ki, "yatırım" terimi bir soruşturma yürütme nedenlerinin tamamını çok da iyi kapsamıyor. Güven içeren durumlarda öteki kişilere malumat vermek için vicdanen eylemde bulunan bir birey, makul bir ölçüde, aktardığı inancın hakikate uygun olduğundan emin olmak için canını dişine takacaktır; bu da demek oluyor ki, bir soruşturma yatırımı başka biri veya bir grup namına yapılabilir. Ama hakikati bilmedeki çıkarın bu indirgemeci anlayıştan çok uzakta yattığı da hakikate uygun olabilir ve bu bölümün özel konusu olacaktır. Merakın giderilmesi de salt soruşturmanın pratiğe dökülmesini sağlamakla veya gelecekteki pratikteki ihtiyaçlara yönelik bir spekülatif yatırım olmakla kalmayıp, soruşturmanın ödülü yerine de geçebilir. (Elbette, insan bu tür ödülleri kâr-zarar analizi açısından düşünürse, bunların öteki tür ödüller karşısında hem kişisel hem de kamusal olarak ağır basması pek mümkün gözükmüyor ama bu pek çok fikir için geçerlidir.) Samimiyete gelince, sırf çok basit bir karar kuramıyla ilgili mütalaalarla işe başladık diye, bundan her kültürel gelişim noktasında bu basit temele doğru indirgemeci bir geri dönüş rotası olduğu (ya da makul olarak olması gerektiği) sonucunun çıktığını varsaymamalıyız. Bu insanlığın tarihi ve kültürel gelişimi hakkında çıkarılacak tamamen yanlış bir sonuç olur ve dediğim gibi, indirgemeyle açıklamayı birbirine karıştırma-

yarak bize bunu hatırlatmak da soykütük yönteminin erdemidir.

Soruşturma yatırımı fikri ve onunla bağlantılı yatırım stratejileri fikirleri, soruşturmanın engellerle karşılaşacağını ima eder. Hakikatin keşfinin önünde iç engeller olduğu kadar dış engeller de vardır ve dış engellerin bile birer iç temsili olur ve onları ele almak için gerekli iç yaklaşımları ima eder. Doğruluğun, salt güvenilir malumatı toplama eğilimi olarak değil de, gereğince *bir erdem* olarak elde alınabilmesinin temel nedeni budur: aynı şekilde Samimiyet de gizleme ve yanlış izlenim verme güdüleriyle yapılandırılmış bir uzamda işlediğinden salt malumatla ilgili iç halleri ifade etmeye yönelik güvenilir bir eğilim değil de bir erdemdir. (A. E. Housman ilmi bir eserdeki doğruluğun bir erdem değil bir yükümlülük olduğunu söylemişti ve *Kral Lear*'deki Gloucester'in dediği gibi "Ve bu da hakikate uygun.")

Hakikatin keşfinin önündeki dış engeller, dünyanın bizim istencimize direnmesinin bir örneğidir. Dünya, değiştirilmeye elbette ki çeşitli şekillerde direnir, ama aynı biçimde keşfedilmeye, yorumlanmaya, çözümlenmeye de direnir ve bu iki tür (değiştirilmeye karşı ve keşfedilmeye karşı) direniş, özellikle de bir deney fikrinde görülebileceği gibi birbiriyle yakından bağlantılıdır.[1] Hakikat arayışının önünde dış engeller olması nesnellik fikrinin temellerinden biridir, yani inançlarımız bizim belirlenimimizin dışında bir eşyanın düzenine cevap verir. Bir de bir başka anlamı vardır ki, burada "nesnellik" soruşturmacının bir erdemidir ve bu anlamda daha ziyade keşif ve hakikate uygun inancın önündeki iç engellerle bağlantılıdır. Bilinçli olarak hakikati aramak, kendini kandırma ve hüsnükuruntu gibi şeylere direnmeyi gerektirir ve kabul görebilene inanmaya yönelik devasa bir ihtiyaçtan tutun da insanın yaptığı soruşturmaları kontrol etmekteki salt tembelliğine kadar zevk ilkesinin her tür biçimine direnen yetenek ve yaklaşımlar da Doğruluk erdeminin bir bileşenidir (ki gene bu yüzden Doğruluk salt bir güvenilirlik eğilimi değil bir erdemdir). En önemlisi, Doğruluk erdemleri inancın dileğe ve dileğin sonuçlarından birine karşı, yani kendini kandırmaya karşı yaptığı savunmayı ayakta tutma eğilimleri ve stratejileri içerir.

1. Bkz. Hacking (1983).

Bu noktada, kendini kandırmayı nasıl düşünmemiz gerektiğiyle alakalı bir mütalaayı ele almalıyız. "Kendini kandırma" denen şeyin ciddi anlamda bir kandırma türü olarak görülüp görülemeyeceği sorusu bildik bir sorudur: standart kandırmaca, kandıran kişinin, (kendi kandırma niyeti de dahil) kurbanın bilmediklerini bilmesini içerdiğine göre, bir insan aynı anda nasıl hem kandıran hem de mağdur olur? Bu soruyu atlayalım (gerçi bir eylem dönüşlü olarak gerçekleştiriliyorsa onun bazı bildik içerimlerinin, "kendi kendini yetiştirmiş," "kendi işinde çalışan"da olduğu gibi yittiğini söylemek önemli).[2] Öne sürülen sav gereği insanın üç aşağı beş yukarı, kelimenin düz anlamıyla, kendini aldatabileceğini farz edelim. O zaman daha az tartışılan başka bir soruyla karşılaşırız: bu işlemdeki hata kimde olacaktır? Standart görüntüde, hata insanı kandıran kendisindedir, ki bu da sonuç olarak kendini kandırmaya bir Samimiyet ihlali olarak yaklaşmamız gerektiği anlamına gelir. Ama kişiler arasındaki bildik kandırma sürecini göz önüne alırsak, ortada insanları kandıran kişiler olduğunda, onları daha iyi davranışlara sevk etmenin tek anlamlı tasarı olmadığını biliriz. Kandırılabilecek insanların daha temkinli olmasını sağlamak da en azından bunun kadar önemlidir ve özellikle de insanları kandıranlardan bazılarının iflah olmayacağını düşünüyorsak muhtemelen daha önemlidir. Kendini kandırma diye bir şey varsa bu elbette onun için de geçerli olmalıdır. Kendini kandıran kişiler olarak hatalarımızın, en azından suçlular olarak samimiyetsizliğimiz kadar, mağdurlar olarak bilgi konusundaki basiretsizliğimizden de kaynaklandığı bulunacaktır.

İş bir failin kendisine veya ona itimat eden ötekilere hakikate uygun malumat vermesine gelince, insanın kaçınması gereken hatalardan biri olarak kendini kandırma üzerinde düşünürken bu çok önemlidir. Ama bu bölümde yapacağımız gibi, Doğrululuğun ileridaki gelişim safhasını, yani hakikatin "salt hakikat uğruna" (veya *doğru kavrama* tutkusundan dolayı) arzulandığı safhayı göz önüne alırsak, o zaman insanın kendisiyle ilişkisinde de Samimiyetin ro-

2. Bu hususun genel önemi Moran'da (2001) Richard Moran tarafından belirtilmiştir.

lünü aynı ölçüde aklımızdan çıkarmamamız gerekir. Nietzsche'nin bu tutkuyla ilgili olarak söylediği gibi, "burada çoktandır ahlâk zemini üzerinde durmaktayız,"[3] yani hakikati doğru kavrama ısrarı tam olarak, bir vicdan, onur, insanın kendine duyduğu saygı sorunu olabilir; bu nitelikler de, geçen bölümde gördüğümüz gibi, insanın öteki kişilerle ilişkilerinde Samimiyet erdemini biçimlendirmeye ve ayakta tutmaya yaradıkları için, bu bağlamda da tamamen aynı işe yarayabilir.

B. YÖNTEMLER VE ENGELLER

En başından beri Doğruluk ve Samimiyete aynı şekilde "hakikat erdemleri" dedim ve şu ana kadarki tartışma da bunun neden yerinde olduğunu gösterdi. Her ikisi de, en basit düzeyde, amacını nihayetinde hakikate uygun malumat edinme ve paylaşmadaki insani, bireysel ve kolektif çıkarlardan alır. Amaç veya hedeflerine bakınca her ikisi de eşit ölçüde hakikatle bağlantılıdır. Ancak ortada şu fark vardır ki, Doğruluğu tanımlarken *hakikat*ten bahsetmek zorundayız, oysa Samimiyet için hakikate gönderme bir aşama sonra gelir. Sadece insanların inançlarından bahsederek Samimiyeti tanımlayabiliriz: Samimiyet doğrudan doğruya sadece bir konuşmacının inandıklarını dile getirmesini ima eder. Hakikat işin içine sonradan karışır, çünkü inançlar hakikati "amaçlar." Doğruluk ise inançların bu amacıyla doğrudan bağlantılıdır: hakikati keşfederken ve ona inanmaya başlarken sergilenen özen, güvenilirlik ve benzerini ima eder.

Doğruluğun bu özelliği iki veçhe içerir. Bunlardan biri soruşturmacının istenciyle ilgilidir: yani onun tavır, arzu ve dilekleri, çabalarının ruhu, gösterdiği özenle ilgilidir. Onun hüsnükuruntuya, kendini kandırmaya ve hayallere karşı direnmesini içerir. Doğruluğun öteki veçhesiyse soruşturmacının kullandığı yöntemleri içerir. Bu iki veçhe elbette birbiriyle bağlantılıdır. Doğruluğa sadece ilk tür etken açısından bir erdem demeye meyilli olabiliriz, ama bu yanlış

3. Yukarıda 1. bölüm, 3. kısımda *Şen Bilim*'den alıntılanan pasajda.

olur. Doğruluk ödüllendirildiği, övüldüğü ve öğretildiği için, etkili olduğu da düşünülür ve bunu dikkate almak soruşturmacının yöntemlerini ele almayı da gerektirir.

Bunu bir bireyin erdemleri açısından ifade ettim, ama bu fazla basit oldu. Sadece çeşitli bireylerin erdemlerini bir araya getirmekle kalmayıp aynı zamanda kolektif erdemleri, yani belli bir kültür veya genel görüşü paylaşan bir takımın veya grubun erdemlerini de sergileyen kolektif girişimler de vardır. Bireysel erdemlerle ortak kültür arasındaki ilişkilerin siyasi bir boyutu da vardır: ileride göreceğimiz gibi, bireyin hakikat erdemlerine bağlılığı hakikate zarar veren ve onu kirleten bir siyasi kültüre muhalif olabilir. (Bu noktada sıklıkla olduğu gibi, içrek değerlerin faydaları olduğu açığa çıkar.) Buna mukabil, bu bireyin hakikatlilik anlayışı onun bilinçli bir anlayışı sayesinde, yani bu standartları vücuda getiren pratikleri olan bir başka gruba (örneğin bilimsel bir meslek grubuna) aidiyet anlayışı sayesinde de ayakta kalıyor olabilir.

Doğruluk etkili soruşturma nosyonunu ima eder ve bu da bizatihi ortada bazı soruşturma yöntemlerinin taşıyıp, bazılarının taşımadığı gerçek bir özellik, yani hakikate uygun inanca götürme özelliği olduğunu ima eder: özetle, bazı soruşturma yöntemlerinin *hakikate ulaştığını* söyleyebiliriz.[4] Böyle bir özellik gerçekten var mı ve dolayısıyla benim varsaydığım gibi, soruşturmalarımızın amacının hakikate ulaşmak olduğunu varsaymakta haklı mıyız diye sorulabilir. Bizi çok uğraştırmasa da, soruşturma ve yöntemleriyle ilgili bu görüntüde bir şeylerin tamamen yanlış olduğunu güya gösterecek bir sav türünü, olması gerekenden daha gözde bir sav türünü ele almalıyız.

Bu sav, eğer "hakikat" önemli veya ilginç bir açıdan soruşturmanın amacı olsaydı, soruşturmanın umutsuz olacağını, çünkü "hakikat"in erişilmez olduğu fikrini sömürür. Örneğin Richard Rorty etrafa polemik yaratacak büyük harfler saçıp bildik hakikati "Haki-

4. Bu fikrin tutarlı ve temel önemde olduğunu düşünmekte, Goldman'daki (1999) Alvin Goldman'ın deyişiyle "kanıtçılık" konumuyla hemfikirim. Elbette, bazı "soruşturma yöntemleri" hakikate ulaşmada o kadar kötü olabilir ki insan bunların soruşturma yöntemi olmadığını bile söyleyebilir, ama bu herhangi bir şey yapma yöntemleriyle ilgili hayli genel bir hususlur ve özel bir ilginçliği de yoktur.

kat" veya "Gerçeklik"e, yani sözde dil veya deneyimlerimizin oluşturduğu perdenin bizden gizlediği metafizik nesnelere dönüştürmeye pek düşkündür. (1. bölümde karşılaştığımız, Nietzsche'nin ilk dönem meselelerini hatırlarsınız.) Bu tür nesneler tanım gereği erişilmez olduklarından, Rorty soruşturmacılarımızın bazı toplumsal amaçları, örneğin mümkün olan en geniş çaplı mutabakatı sağlamak varken, hakikati amaçlaması fikrini ciddiye almamamız gerektiği sonucuna varır.[5]

Bu çizgi en hayırsever şekilde ele alınsa bile, aşağıdaki biçime bürünen *ayırt edilemezlik savı*nın bir çeşitlemesi olarak kavranabilir. Soruşturmanın amacının hakikate ulaşma amacı olduğunu varsayarız: aynı şekilde, bazı iddia ve inançlar için hakikate uygun olduğu yorumunu yapar, ötekileriyse hakikate uygun olmadıkları için reddederiz. Hakikate ulaştığımızı veya belli bir "Ö" iddiasının hakikate uygun olduğu yorumunu yapabileceğimizi ne zaman varsayabiliriz? Cevap şu olmalıdır: bu "Ö'ye inanma gerekçemizin olduğu" veya "hepimizin Ö konusunda makul bir mutabakat içinde olduğu" diyebileceğimiz psikolojik veya toplumsal haldeyken. Rorty ve pragmatist arkadaşları, bu ifadelerin "Ö olması hakikate uygundur" demekle aynı *anlama geldiğini* söylemeye ihtiyaç bile duymazlar; aslında bizi hakikate değil de mutabakata çağıracaklarsa, bunu söylemeseler daha iyi yaparlar. Ancak, diye devam eder bu sav, biz karın beyaz olduğuna (koşulsuz) inanır veya bu hususta (tamamen) mutabık olursak, hakikat yönünde ilerleyebileceğimiz, tabir caizse, daha ileri bir nokta yoktur. Karın beyaz olmasıyla, bizim karın beyaz olmasında (tamamen vs) mutabık olmamızı ayırt edemeyiz. O zaman hakikati amaçladığımızı söylemek yerine, amacı-

5. Bkz. özellikle "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright," Rorty (1998) içinde. "Mümkün olduğunca çok dinleyiciyi ikna etmek," s. 38'de soruşturmanın çeşitli amaçları arasında zikredilir. "İkna etmek" hakikatle herhangi bir şekilde alakalı olmadığı müddetçe kendi tarafına çektiğin kişi sayısının neden bir soruşturma amacı olduğu, hatta neden bir amaç olduğu açık değildir.
Soruşturmanın hakikati amaçladığını reddetmenin ardında başka bir sebep de olabilir: bu da soruşturma eğer hakikati amaçlıyorsa, *tek hakikati* amaçlıyor olması gerektiği fikridir, yani en azında belli bir konuda tek bir hakikat olması gerektiği ima edilir. Bu konuda yapılan hata için bkz. aşağıda 10. bölüm, 3 kısım.

mızın bahsedilen psikolojik veya toplumsal hali sağlamak olduğunu da pekâlâ söyleyebiliriz veya söylersek daha iyi olur.[6]

Bu tür bir savı göz önünde bulundururken, öncelikle bunun tam olarak ne kadar genel olmasının amaçladığını aklımızdan çıkartmamalıyız. Tikel türden önermelerin hakikat koşulları ve bizim bu önermelere inanmamızı sağlayan en iyi gerekçeler arasındaki ilişkilerle ilgili pek çok zor soru var elbet. Bu bilgi kuramının alanı, kısmen de metafiziğin, özellikle hakikat koşulları ile kanıtların varlığı arasındaki ilişkiler matematik örneğinde olduğu gibi sistemli bir müphemlik taşıyorsa. Ama pragmatistlerin savı bu tür konularla ilgili değildir. Herhangi bir önerme veya inanç vb'nin hakikate uygun olmasıyla, bizim onu kabul etmemiz veya onun üzerinde mutabık olmamızı birbirinden ayırt edemeyeceğimizi, bu savın genel olarak ispatladığı varsayılır ve bu herhangi başka bir şey kadar, en açık ve en basit hakikatler için de geçerlidir.

Ön hazırlık yapmamız için ele almamız gereken ikinci bir husus daha var: bu ikisini *biz* ayırt edemeyiz derken, en fazla, bizim o an kendimizle ilgili olarak bu ayrımı yapamayacağımız ileri sürülebilir. Ben seninle ilgili olarak bu ayrımı yapabilirim ve sen de benimle ilgili olarak bunu yapabilirsin ve her birimiz de bunu kendi geçmiş veya gelecek inançlarımızla ilgili olarak yapabiliriz. Bu gerçeklerden çıkartılabilecek yerinde bir genellemenin, *bizim* bu ayrımı yapamayacağımız değil de yapabileceğimiz olduğunu düşünebiliriz.

Bu sava getirilebilecek temel bir itiraz var. Eğer bahsedilen toplumsal veya psikolojik hallere "Ö'ye inanma gerekçen olması" veya "Ö hakkında makul bir mutabakat içinde olmamız" deniliyorsa, oratada acil bir sorun, yani bu tariflerin zaten hakikat nosyonuna başvurması sorunu vardır. Gerekçeli bir inanç, bir yöntemle edinilen veya onu savunan mütalaalarla desteklenen bir inançtır: yani bu mütalaalar bu inancı salt daha cazip kılmakla kalmaz, özellikle hakikate uygun olduğun düşünmemiz için bize bir sebep de verir. Bu

6. Davidson, hakikatin bir amaç veya peşine düşülecek bir şey olduğunu söylemenin "anlamsız" olduğunu kabul etmemiz için ayırt edilemezlik savının bize yeteceğini düşünür ("Truth Rehabilitated," Brandom [2000b] içinde). Bence bu düşünce bu sava hak ettiğinden fazla önem verir.

yollarla edinilmeyen inançları göz önüne aldığımızda bunun böyle olduğu ortaya çıkar. Aslında bir inanç edinme yönteminin bu inançların hakikate uygun olmasını desteklemesi ne demektir, bununla ilgili sorular olsa bile, inançları edinme veya onlarda mutabık olmamızı sağlasa da, bu inançların hakikate uygun olduğunu desteklemeyen yöntemler hakkında bazı açık fikirlerimiz vardır: örneğin halisünasyonlara yol açan uyuşturucular almak veya beynimizin yıkanması veya bir hipoteze şapkadan gözü kapalı çektiğimiz bir oyla mutabık olmak gibi yollardır bunlar. Bahsedilen "Ö" ile ilgili hali göz önüne aldığımızda bu yollarla edinilen inanç veya varılan mutabakatların sayılmayacağını görürüz. "Neden sayılmıyorlar?" sorusuysa pragmatistlerin bize bir cevap borçlu oldukları bir sorudur.

Üstelik bu, ayırt edilemezlik savı hakkında daha genel bir soru da doğurur. İnançlarını böyle bir yolla edinenler, tıpkı ötekiler gibi, bu inançların hakikate uygun olduğuna kani olabilirler; ya bu inançları nasıl edindiklerini bilmeyebilirler, ya da daha kökten bir tavırla, geri kalanımızın aksine bu yöntemlerin tamamen sağlam olduğuna kani olabilirler. Onlar gerçekten de inançlarının hakikatle ilişkisinin nasıl olduğunu ayırt edemiyorlarsa, biz de ayırt edemiyoruz, dememiz gerekir mi? Bu da eski ve itibarını yitirmiş bir felsefi şüphecilik yöntemine, yani simetri varsayımına güvenmek olur: bu varsayım (örneğin) standart olarak rüya görürken rüya gördüğümü ayırt edemediğim için, uyanık olduğum zaman da uyanık olduğumu ayırt edemediğimi söyler; bu da öyle bir sav örüntüsüdür ki, ölüyken ölü olduğumu ayırt edemediğim için yaşarken de yaşadığımı ayırt edemediğimi bununla pekâlâ kanıtlayabilirim.[7]

Pragmatisler sıklıkla bizi felsefi şüpheciliğin dışına çıkarabilen yolun tam da kendi yolları olduğunu söyler: bir kere mutabakat, dayanışma vb. dışında hakikate dair başka bir soru kalmadığını görürseniz, ortada şüphelenecek bir şey olmadığını da görürsünüz. Biraz önce dediğim gibi, "inançlarımızın hakikatle ilişkisinin nasıl olduğunu" merak edebileceğimiz fikrini onlar reddedeceklerdir. Buysa asıl önemli hususu göz ardı etmek olur. Ayırt edilemezlik savının

7. Simetri varsayımının eleştirisi için bkz. Williams (1978), ek bölüm 3.

tartışmaya girmesi, pragmatistlerin şüpheciliği alt ettiğini ileri sürmesinden önce gelir: bu, ilk avazda ortada inançlarımızın hakikatle ilişkisine dair hiçbir soru olmadığına bizi ikna etmek için kullanılır. Pragmatistler, ortada birbiriyle çelişkili inançları olan iki taraf varsa, her birinin ötekini ikna etmeye çalışabileceğinde mutabık olacaklardır. Onlar toplumbilim gereği bunu yapmanın bazı yöntemlerini ötekilerden ayırt edebilirler: beyin yıkamanın karşısında tartışma, sav sunma, deney vb. Geri kalanımızın ise bu ayrımların neden fark yarattığı, yani bazı yöntemlerin hakikate ulaşmakta neden ötekilerden daha iyi olduğu konusunda anlatacak hikâyeleri vardır. Pragmatistlerse, bu hikâyelerin bizzat bir tarafın inandıklarının bir parçası olduğunu ve böyle giderse en fazla, bu hikâyeleri anlatan tarafın iş başında olduğunu (ya da ona benzer bir şeyler) söyleyebileceğimiz cevabını verir.[8] Ama bu konuda neden mutabık olalım ki? Zaten ayırt edilemezlik savının burada kullanılacağı bellidir: beyin yıkayan taraf kendi inançlarının hakikate uygun olduğunu düşünür ve biz de (beyin yıkayan tarafla ilgili inançlarımız da dahil olmak üzere) kendi inançlarımızın hakikate uygun olduğunu düşünürüz ve hiçbir ilerleme kaydedilmez, çünkü ortadaki durum simetriktir. Bu berbat bir sav ve berbat olduğunu düşünmenin bir sebebi de aynı sav biçiminin hiç de ikna edici durmayan, hatta absürt felsefi şüphecilik biçimlerini harekete geçirebilmesi. Bizzat pragmatistlerin felsefi şüphecilikten hoşlanmaması, onların da aynı hatalardan bazılarını işlemesini engellemez.

Bazı soruşturma yöntemlerinin hakikate ulaşma özelliği taşıdığı fikrine karşı sunulan bu hayli genel savı bir kenara bırakabiliriz. Bu özelliğin ne olabileceğiyle ilgili hâlâ ciddi sorular var. Romalılar kehaneti savaşın sonucu hakkında bir tür malumat edinme yöntemi olarak kullanmışlardı. Örneğin tavuklara biraz yem verilirdi ve eğer yerlerse, bu iyi bir alamet olarak kabul edilirdi. Tavuklar yem yemeyi reddedince "o zaman su içsinler" diye hepsini denize

8. Bu noktada "tek hakikat" ve onunla ilişkili kategorileri eleştiren, 1. bölüm 2. kısımda bahsi geçen politize akademisyenlerin sergilediği ciddiyetsizliği hatırlamakta haklıyız. Aşağıladıkları kategoriler gerçekten de toplumsal güçleri gizlemekten başka işe yaramıyorsa, neden kendi akademik söyleşilerini sürdürmeyi bekliyorlar?

fırlatan bir Romalı amiralin hikâyesi anlatılır. Kehanet savaşların sonucu hakkında malumat edinmenin etkili bir yolu değildir ve sonunda ortaya çıktığı gibi, amiralin bu savaşı kaybetmesi salt onun için değil, öngörme akılcılığı için de kötü şans olarak addedilebilir. Gerçek tarihsel veya antropolojik kavrayış gereği, kehaneti kullananların aptal veya yanlış malumat almış kişiler olduğunu varsayıp geçmemeliyiz. Daha ziyade, kâhinler ve öteki bu tür "doğaüstü" kaynaklarda olduğu gibi, onların hangi inançları gerekçelendirdiği ve onları gerekçelendirmek için tam olarak ne yaptıkları biraz muğlaktır. Lehte bir kehanet, savaşı hiç uğraşmadan kazanabileceğiniz anlamına gelmezdi kesinlikle.[9] Bunun daha ziyade, bölükleri cesaretlendirdiği düşünülürdü ve kötü bir kehanete rağmen devam ettiğinizde, yenilgi yüzünden sizin suçlanmanız daha muhtemeldi. Ama kehanet gibi pratikler öngörme yöntemleri olarak kavranabildikleri ölçüde yetersiz yöntemlerdir ve bunun nedenini açıklayabiliriz.

Bu kötü bir öngörme yöntemine iyi bir örnek gibi duruyor. Peki ama, iyi bir yöntem nedir? Eğer hakikate uygun inançlar doğurmaya meyilliyse, bu yöntemin özellikleri nelerdir? Bu soru, aynı zamanda hem genel hem de ayrıntılı bir cevap gerektiriyormuş gibi duruyor ve bunun da bir sorun oluşturduğu düşünülebilir. Bu cevap genel olmak zorunda, çünkü hakikate ulaşma fikri tek anlama gelir: belli bir yöntemin belli bir konuda hakikate ulaştığı ileri sürülürse, bize bu yöntem ve konunun ne olduğu söylenmeden de bunu kavrayabiliriz. Aynı zamanda cevabın ayrıntılı da olması gerekir, çünkü örneğin kehanetin savaşlarla ilgili hakikate ulaşmaması, açıkça malumat veren bir yargıdır. Bu şartların hepsi bir arada ele alınınca, bu sonuçları doğuracak hem genel hem de ayrıntılı bir *bizzat hakikat* izahı olması gerektiğini öne sürebilir ama böyle bir izahın olduğunu varsaymak hiç de akıllıca olmaz. Ama bunu varsaymak zorunda değiliz. Bir yöntemin hakikate ulaşmasının ne demek olduğu hakkında bir izaha ihtiyaç duysak da, bu izahın ayrıntı düzeyi, genellik düzeyine bağlı değildir. Yöntemin etkililiği ele alınan önermenin veya önerme sınıflarının içeriğiyle bağlantılı olduğu

9. Kehanetler ve kadercilikle ilgili olarak bkz. Willams (1993), s.'dan sonrası.

için, izah ayrıntılı olmalıdır. "Ö" hakikate uygun mu değil mi, bir yöntem bunu bulmanın iyi bir yoluysa, o zaman Ö mü değil mi, onu bulmanın da iyi bir yoludur ve bu, Ö olup olmadığını bulmanın iyi bir yolu mu sorusu temelde "Ö"nün içeriğinin ne olduğuna bağlıdır. Aynı zamanda hakikate ulaşabilmeye dair izah da, bu tür çeşitli şemalardan genelleme yapabileceğimizi belirten biçimsel husus sayesinde geneldir (aslında tıpkı Ö kısaltmasını kullanarak yaptığımız gibi).

İnsanın hakikati bulma yöntemleri hakkında söylemeye meyilli olduğu genel sözlerin bir kısmının çok önemsiz olduğu ortaya çıkar. Şunu söylememizin işe yarar olduğunu düşünebiliriz: Ö olduğu inancını doğurmadaki etkililiği aynı şekilde Ö olmadığı inancını doğurmayı da kapsayan hiçbir yöntem arzulanan özelliği taşımaz. Ama bu fayda etmez. Pek çok vakada, (eğer Ö ise) Ö olduğu inancını doğuran yöntem, (eğer Ö değilse) Ö olmadığı inancını da *doğuracaktır*: aynı yöntem, cevap ister evet, isterse hayır olsun "Ö mü?" sorusunu da cevaplandırır. Daha doğrusu, arzulanan özellikten mahrum olan yöntemin, *Ö olmasa dahi* Ö olduğu inancını ve tam tersini doğuracak yöntem olduğunu söylemek zorundayız. Ama bu da, bu yöntemin hakikati göz önüne almadan inançlar doğurduğunu, yani yöntemin etkisiz olduğunu söylemekten farklı değildir, ki bu da bizi hiçbir yere götürmez. Gene de pek çok soruşturma yönteminde ve pek çok konuda ortak geçerli özellikler vardır. Örneğin, inançların seçimini gelişigüzel bir yolla yapan hiçbir yöntem yanlış değil de hakikate uygun inançlar edinmemizi sağlamaz ve bu çok ilginç olmasa da hayli genel bir hakikattir; örneğin bir şapkadan hipotezleri çekmek veya tahminde bulunmak gibi gelişigüzel yöntemleri oluşturan bazı çok genel özellikler vardır.

Soruşturma yöntemleri ve hangilerinin hakikate ulaştığıyla ilgili asıl sorunlar bu çok genel düzeyde değildir, bunlar daha önceden öne sürdüğüm gibi bilgi kuramı ve metafizikle ilgidir: verili bir önerme sınıfının hakikate uygun olup olmadığını bulma yolları, onların hakikate uygun olmasıyla nasıl bağlantılıdır? (Önemli bir tür soru da neyin bu bakış açısından tikel bir önerme sınıfı sayılacağıdır.) Bu sorunlar şu anki meselemiz değil. Şu anki meselemiz haki-

kat erdemleri ve bu da bizi farklı bir soruya götürüyor: farklı türlerde önermeler için hakikate ulaşan soruşturma yöntemleri olduğunu kabul edersek, bu yöntemleri güvenilir biçimde kullanmaları beklenebilecek insanların nitelikleri nelerdir? Hemen ele alınması gereken bir mütalaa da şudur: bu insanlar bahsedilen soru hakkındaki hakikati gerçekten de bulmak istiyor olmalıdırlar. (Bu bahsedilen soru hakkındaki hakikati bulma fikrinin onlara keyif verdiği anlamına gelmez: biraz sonra bunun keyif vermediği vakaları göz önüne alacağız.) O yüzden bir soru hakkındaki hakikati bulmayı istemenin ne demek olduğuna ve bu arzuyu taşımak ve ciddi bir şekilde tatmin etmekle el ele ilerleyen niteliklere daha yakından bakmamız lazım. İnsan bir konudaki hakikati bulmayı ciddi biçimde istiyorsa bunun şu aşağıdaki duruma girmek istemesi demek olduğunu söyleyebiliriz:

> Eğer Ö ise, Ö olduğuna inanmak, eğer Ö değilse Ö olmadığına inanmak.[10]

Hakikati ciddi biçimde arama tasarısının, inancın oluşumunu denetleme tasarısı olduğunu açığa kavuşturması bu formülün bir avantajıdır ve şematik biçimi sayesinde inanç edinmenin uygun yollarının araştırılan konuya bağlı olacağını bize hatırlatabilir.

İnsan bir konudaki hakikati istiyorsa, o zaman gereken şey ısrar, çaba ve benzeridir. Hakikat gizlenmiş veya bulunması zor olabilir; bu da ilk avazda insanın hakikate uygun olduğunu düşünmek için iyi bir sebebinin olduğu bir inanca rastlamasının zor olduğu anlamına gelir. Bu, denilebilir ki, dış engellerle ilgili bir sorun olacaktır. Bazı açılardan, hakikati bulmanın önündeki dış engeller öteki görevleri gerçekleştirmenin önündeki dış engellere benzer ve bu yönden, pratikte elbette aşırı önemli olsalar da ilke olarak özel bir husus doğurmazlar. Ancak hakikati bulmanın önündeki dış engellerin özel bir özelliği vardır: insan tipik olarak bunların neler olduğunu tam anlamıyla bilmez. Belki de bir soruyu cevaplandırmanın önünde tamamen belirlenimli fiziksel bir engel olduğu çok basit va-

10. Bu formül ve onun Ö mü değil mi bilmeyi istemekle bağlantısı hakkında bir tartışma için bkz. Williams (1978), s. 37.

kalar vardır, hakikatin (su geçirmez bir kutunun içinde) bir kuyunun dibinde yattığını bildiğimde olduğu gibi. Ama genelde bir soruya nasıl cevap vereceğimi bilemiyorsam, beni neyin engellediğini tam anlamıyla kesin bir şekilde bilmiyorumdur. Aslında bu daha genel olarak dış engellerle ilgili bazı sonuçlar doğurur: onlarla baş etmek sıklıkla hakikati bulma sorunlarını da içerecektir, hatta failin temel amacı bu olmasa bile. Benimle amacım arasında bir uçurum vardır ve bu kadarı aşikârdır, ama sorunun bir parçası, bu uçurumu aşmaya alternatif neler olabileceğini bilmememdir. Bazı amaçlara erişmenin önündeki pratik engeller bizatihi belirsiz olabilir, çünkü insanın bunları aşması için hangi soruları cevaplandırması gerektiği belirsizdir.

Belli bir konudaki bir soruyu cevaplandırmanın önünde hangi engeller olduğunu tam olarak bilmiyorsak, bu, cevaplamamız gereken başka sorular da olduğu anlamına gelir ve bu soruların hangileri olduğunu da tam olarak bilmeyiz. Bu da soruşturmanın ekonomisi için önemli bir sonuç doğurur. Gerçek hayatta çok zor sorular hakkındaki soruşturmalar tipik olarak kesinlik doğurmaz ve kesinlik arayışı ya imkânsız ya da emek ve zaman açısından saçmalık derecesinde pahalıdır.[11] O yüzden çoğunlukla bazı sahaları keşfetmeden bırakırız. Ve bu da gene çoğunlukla, hangi sahaların keşfedilmeden kaldığını tam olarak bilmediğimiz anlamına gelir. Dahası bu, insan belli bir konudaki hakikati bulmaya ne zaman yeterince çaba harcamış olur, buna karar vermenin zor olduğu anlamına gelebilir ki, sonuçta insanın kendisini yeterince çaba sarf ettiğine ikna etmesi çok kolaydır, hele ki daha fazla çaba sarf etmemesi için bir sebebi varsa. O yüzden hakikati bulmanın önündeki dış engellerin, sıklıkla, iç engellerle müttefik olduğu ortaya çıkar; yani en aşikâr düzeyde, tembellikle ve daha ilginç olanı, hakikate uygun inançların yerine geçmeye meyyal arzu ve dileklerle.

Birden fazla kez, Doğruluğun kendini kandırmaya, hüsnükuruntuya ve benzerlerine karşı koymayı içerdiğini gördük, ama şimdi

11. Bu yüzden kesinlik için sürdürülen felsefi arayış bizzat Descartes'ın açıkça fark ettiği gibi çok özel amaç ve şartlar varsayar: Williams (1978), 2. bölüm, özellikle s. 61'den sonrası.

hakikate uygun olmayan bir inancın hakikate uygun olması arzusuna biraz daha yakından bakmamız gerekiyor. Nasıl böyle bir arzu olabilir? Bu iki biçime bürünebilir. Bunlardan ilkinde, belli bir inanç veya kuramın doğrudan içeriği nedeniyle değil de, taşıdığı bazı başka özellikler nedeniyle hakikate uygun olmasını isterim: özellikle de bu inanç veya kuramın *benim* olması (benim tarafımdan ilan edilmiş, basılmış vb. olması) nedeniyle. Bu ilk olasılık daha sonra geri döneceğimiz bir fikir olan, bilimsel faaliyetin tarafsız varsayılmasıyla bağlantılı olarak özellikle önemlidir.

Bu arzunun bürünebileceği ikinci bir biçim daha var ve bu hem daha temel, hem de daha tanıdık. Bu durumda, Ö olduğu inancının hakikate uygun olmasını, Ö olmasını istediğim veya dilediğim için isterim. Ö olduğuna dair hakikate ulaşamadığımda da, o kötü şöhretli, Ö olduğuna dair güdülü inançla idare ederim.[12] Elbette, 4. bölümde görmüş olduğumuz gibi, doğrudan Ö olduğuna inanmak isteyip buna inanmamı sağlayamam. Bunun temel nedeni de inançlarımın dünyaya cevap vermesinden başka bir şey değildir ve bir inancı dileklerimi temel alarak oluşturduğumun bilincindeysem, tam da bu bilinçlilikte, bu inancın dünyaya verilen bir cevap olmadığını da biliyorumdur. İnançlarım hakikate uygun olmayı amaçlar ve sırf bu yüzden onları istencimden bağımsız addetmem gerekir. İnançlarım hüsnükuruntunun ürünü, yani güdülü olduğundaysa, istencimden bağımsız değillerdir ama bu olgu bizatihi benim için aşikâr olamaz.

Elbette, inançlarımın istencimden bağımsız olmamalarının başka, zararsız bir anlamı daha vardır. Bu da gerçek dünyadaki bazı ahvali şeraitin benim istencime bağlı olması anlamına gelir.[13] Dünyanın benim inancımı hakikate uygun kılacak halleri benim denetimim altındaysa eğer, o zaman bu dolaylı ve tartışmasız anlamda inançlarım istencimin üretebileceği değişimleri takip edecektir. Bir soruşturmacının kendini ve inançlarını dünya ve kendi istenciyle

12. Bu türden görüngüler hakkında önemli bir tartışma için bkz. Pears (1984).
13. Bu tartışma boyunca, bazı ahval-i şeraitin benim istencime bağlı olduğu, yani gündelik ve (umarım) tartışmasız anlamında, benim gerçekleştirebileceğim bazı ahval-i şerait olduğu fikrini savunacağım. İstenç özgürlüğü hakkındaki bazı metafizik mevzular burada ele alınmayacak.

doğru ilişkiye sokabilmesinin koşulu olarak aklından çıkartmaması gereken de şöyle özetlenebilir: bir soruşturmacı dünyadaki bazı şeyleri etkileyebilir, bazı şeyleriyse etkileyemez; etkileyemeyeceği ve etkileyemeyeceğini bildikleriyle ilgili, bir istek ancak bir dilek olabilir ve bir inancın da bir dileğe bağlı olması uygun değildir.[14] Tüm bunlar bir gerçeklik hissi, fantezinin karşıtı bir gerçeklik hissi anlamına gelir. Doğrucu failin kaçınması gereken kendini kandırma da fantezinin gerçeklik hissine sergilediği hürmettir.

C. GERÇEKÇİLİK VE FANTEZİ

Daha önceden pragmatist retçilere karşı, soruşturmanın ve Doğruluk erdeminin *hakikat*e yöneldiğine dair gündelik fikri kabul etmemiz gerektiği savını sunmuştum. Ancak bu söylenenlerin inanç ve istençle bağlantılı olarak salt bir hakikat fikri değil, *özellikle gerçekçi* bir hakikat fikri, yani düşüncelerimizin cevap verebilmesi gereken bağımsız bir eşyanın düzenini ima ettiği düşünülebilir. Bunun ne ölçüde doğru olduğunu sormamız gerek. Açık hakikatin en basit durumları basit bir tür ampirik gerçekçilik ima eder; örneğin bu tür açıklamalarda bahsedilen nesnelerin bizle nedensel bağlantıları olabilir ve hakikate uygun inançlarımızın oluşumunda nedensel bir rol oynayabilir, oysa onlar hakkındaki düşüncelerimiz ve özellikle de dileklerimiz, tam aksine, nedensel olarak etkili müdahalelerle dolayımlanmadıkları müddetçe bu nesnelerin varlığını etkileyemez.

Bizden bağımsız bir gerçeklik fikrinin bir direniş, yani istence karşı bir direniş iması içerdiği sıklıkla kabul görür. Fiziksel nesneler durumunda bu klasik olarak "mania" nosyonu, yani fiziksel nesnelerin hareketlerimize direniş gösterme ve onları engelleme yetisiyle bağlantılandırılır. Dr. Johnson'ın Bishop Berkeley'in idealizmini (iyimser bir düşünceyle) bir taşı tekmeleyerek çürütmenin

14. Bir inancın bir dileğe "dayanabileceği" birden çok yol var. Aşağıda, 8. bölümün 4. kısmında hüsnükuruntunun çok temel, belki de en temel biçimini inceleyeceğim.

yollarını ararken başvurduğu nosyon da buydu. Bu durumda, istencime karşı gösterilen direniş bana, bedenimin çabasına karşı gösterilen direniştir. Üstelik bu durumda istence karşı gösterilen direniş (bir şeyi yerinden oynatmak için, bir şeyi geçmek için) çabalayabileceğim anlamına gelir ve bu nesnenin gösterdiği direniş başarılı olmamı engelleyen şeydir. Ama gerçeklikle istence karşı gösterilen direniş arasında yeterince geniş bir bağlantı kuracak olursak, "mania" nosyonu çok yetersiz kalır. Pek çok durumda, ben bir şey yapmaya çabalarken dünya önüme engel çıkartmaz: daha ziyade istencime karşı gösterilen direniş o kadar derinlere uzanır ki, ortada çaba denebilecek neredeyse hiçbir şey yoktur. Birisi "otuz saniye içinde ayda ol" derse ve ben de itiraz edip aya gidemeyeceğimi söylersem, "Denemenin zararı olmaz" demenin hiç faydası yoktur, zira bu kadarını olsun yapabileceğim bir yol bile yoktur. (Nasıl deneyebilirim? Zıplayayım mı? Yoksa NASA'yı aramak için telefon mu bulayım?) Bunlardan bile daha uç vakalar da vardır. Farz edin ki birisi dün gerçekleşen deneyin sonuçlarını değiştirmenizi istiyor. Burada, geçmişi değiştirme fikriyle birlikte, neye çaba denilebileceğini kavramaktan daha da uzaklaşmış gibiyiz.

Ama herhangi bir zorunluluk durumu, imdi, istence gösterilen radikal bir direniş örneği olacakmış gibi duruyor. Aynı şekilde matematiğin hakikatlerini de değiştiremeyiz; aslında bu hakikatlerin zorunluluğu değişmeyen şeylerin ana örneği olarak görülebilir. Ancak direniş fikri, inançlarımızın cevap verebilmesi gereken bir gerçeklik nosyonunu açıklamaya çalışırken tartışmaya dahil olur. O zaman matematiğin hakikatleri istencimize tabi olmadığından onlarının hakikatini bir anlamda gerçekçi yorumlamamız gerekir, deyip geçebilir miyiz? Kesinlikle hayır. Matematik felsefesindeki gerçekçilik, yani matematiksel inançlara düşüncelerimizden bağımsız bir eşyanın düzenine cevap verebilir gözüyle bakıp bakamamamız çok tartışmalı bir konudur. Bu sorunun statüsü ne olursa olsun, buna verilebilecek olumlu bir cevabın doğrudan, herkesin mutabık olduğu bir şeyden, yani matematiğin istencimize tabi olmamasından çıkması doğru olamaz.

Bazı felsefeciler gerçekçi hakikat hakkındaki fikirlerimizin ana

örnek olarak, bizi ve birbirlerini etkileyebilecek nedensel güçlere sahip ampirik nesnelerle özdeşleşmiş olduğunu söyleyerek bu yönde ilerlemeyi bıraktılar. Ötekilerse bunun salt keyfi bir kısıtlama olduğu cevabını verdiler.[15] Burada bir hakikat sınıfını gerçekçi bir biçimde nasıl kavramamız gerektiğini açıklamaya dair karmaşık sorular var. Bunların arasında, ahvali şeraitin istence direniş göstermesinden anladıklarımızın aslında, matematiksel nesnelerin bağımsızlığı gibi metafizik konularla nasıl ve ne ölçüde bağlantılı olduğu sorusu da vardır. Buradaki tartışma bu soruları cevaplandırmayı amaçlamıyor. Ancak, gerçeklik anlayışlarımızla, istencimize karşı gösterilen direniş fikri arasında bir bağlantı olduğu için, bize bağımsız bir gerçeklik fikri sunması beklenenin de *kavranabilir bir alternatifi olan* bir ahvali şerait olduğunu öne sürüyorum. Bunun metafizik anlamı da bir başka soru demek, ama en azından izlenimlerimizi, dilek görüngübilimi denilebilecek şeyle açıklayabiliriz bence. Bu da bu tür metafizik soruların teşhisine bile katkıda bulunabilir ve o zaman, hakikat erdemleri üzerine düşünümün dolaylı olarak bizatihi hakikatle özdeşleşmiş sorunları kavramamıza yardım edebileceği noktalardan biri olacaktır bu.

Bir dileğin akılcı bir inancın yerine geçmesi fikriyle işe başladık (ki bu da elbette Doğruculuğun tam da kendini savunması gereken şeylerden birisidir). Hangi dileklerin inancın yerine geçebileceği ve nihayetinde bir gerçeklik ikamesi işlevi görebilecek güdülü bir inanç doğurma gücünü taşıdığını sorduk. Farz edelim ki "Q" geçmiş hakkında bir hakikat olsun: örneğin Venedik trenini kaçırmış olmam hakkında bir hakikat. Q olmaması fikrini anlayabiliyorum; tutarlı ve anlamlı bir şekilde Q olmamasını dileyebilirim. *Q olmamasını (şimdi) sağlama* fikriniyse gerektiği gibi anlayamam. Şimdi Q olmamasını sağlayabilmeyi dileyebilir miyim? Bir açıdan insan bunu diyebilir, ama çok belirli bir açıdan söyleyemez. Elime en fazla geçecek olan, salt Q olmamasını dilemenin ve (o zaman) Q olmamasını sağlamış olmayı dilemenin bir tür bileşimi ve bir zaman yolculuğu kurgusundan belirsiz bir kesittir.

15. Bu çizgiyi takip eden öneriler için bkz. Wright (1992). Bu fikir en güçlü biçiminde ahlâki inançlarla bağlantılı olarak Harman (1977) tarafından öne sürüldü.

Şimdi de farz edelim ki, "M" matematiksel bir hakikat olsun. Bu durumda da *M olmamasını sağlamak* gene anlaşılabilir değildir, ama şimdi daha radikal bir nedenden, yani M olmamasını kavramanın bizatihi imkânsız olması nedeninden ötürü, insan M olmaması durumunun ne demek olduğunu açıkça ve belirli bir şekile kavrayamaz. Bu da M olmaması dileğini bile çürütür: M olmaması dileğinin de, M olmamasını sağlayabilme dileğinin de çıkış yolu varmış gibi durmuyor. Bu türdenmiş *gibi duran* bir dilekte bulunmak mümkündür. O yüzden bir matematikçi de daha sonra yanlış olduğu kanıtlanan bir matematiksel sonucu ispatladığını zannedebilir ve kanıtladığını sandığı sonucun (başka bir deyişle) hakikate uygun olmasını dileyebilir. Ama dileğinin nesnesi kesinlikle farklı bir şey, tamamen anlaşılabilir bir şeydir: doğru sonucun kanıtını sunmuş olmayı diler. Benzer şekilde, aslında doğru sonuç olan bir kanıt sunmuş olabilirdi ama onun kanıtı geçerli değildir (tıpkı Wiles'ın Fermath'ın Son Kuramı'na getirdiği kanıtın ilk hali gibi). Bu noktada doğru bir kanıt sunmuş olmayı diler ve bu da matematiksel olarak tanımlanan bizatihi bu kanıtın geçerli olması gerektiği anlamına gelmez (ki bu imkânsız), eserinin geçerli bir kanıtla yayınlanması gerektiği anlamına gelir.

Ama hayal kırıklığına uğramış matematikçinin dileklerini bir kenara bırakırsak, tikel, belirli bir matematiksel hakikatin başka türlü olmasını gerçekten dileyebilir miyim? Bir faturaya 3,000 dolar ödemek zorundayım ve hesabımda 2,500 dolar var ve kredi alma imkânım da yok. 2,500 eksi 3,000'in eksi bir değer olmamasını dileyemez miyim? Böyle bir durumda pek çok dileğim olabilir ama bu soyut imkânsızlığı dilemek bunlardan biri değildir. Dileklerim durumun olumsal özelliklerinin olasılıklarına odaklanır: örneğin, daha fazla param olması için farklı olması gereken olgularla ilgili olasılıklara. Bu konular, matematiksel zorunluluğun reddinin aksine, dileklere bir geçerlilik sağlarlar. Dileklerin matematikte bir geçerliliğinin olmadığı için, fantezinin de yoktur: hüsnükuruntu, salt olgusal olanın katı zemininde hareket etmek zorundadır.

Belki dileğin bizzat matematiksel önermenin içeriğinin kendisini de kapsayabileceği daha az rastlanır vakalar da vardır. Anlatıla-

na göre, Pisagorcular bir karenin köşegeninin uzunluğunun kenarlarına uzunluğuna oranının tam sayı cinsinden ifade edilmeyeceğini (şimdilerdeki deyişle, $\sqrt{2}$'nin irasyonel bir sayı olduğunu) keşfedince çok üzülmüşler. Bu onların dünyanın uyumu anlayışlarına bir hakaretti ve onlar da önvarsayılana göre, sonucun farklı çıkmış olmasını dilemişler. Bu dileği dilemelerinin bir koşulu şudur: Onlar bunun ne demek olduğu hakkında belirlenimli bir şekilde veya bir nesne üzerinden düşünmemiş olsa gerekler; eğer böyle düşünebilselerdi, aynı doğal sayının hem çift hem de tek olmasını (bu geçerli bir kanıt örneğinde bahsedilen bir hususturu) dilediklerini fark edebilirlerdi. Bu da, onların dileklerinin inancın yerine geçebilmesinin pek imkânı olmadığı anlamına gelir. $\sqrt{2}$'nin irasyonel olduğu kanıtı bir kez keşfedilince, irasyonel olmadığı inancı, insanın matematikte neye inanması gerektiğinin mesele edildiği bir toplumda varlığını sürdüremez, tıpkı anlaşılan Pisagorcularda olduğu gibi. Kanıtı bastırıp tamamen unutabilirlerdi elbet, ki bu da, bu ve bağlantılı öteki soruları sormayı bıraktıkları anlamına gelirdi; belki de matematik soruşturmasından tamamen vazgeçmek zorunda kalabilirlerdi. Bir süre sonra bu en azından bir hüsnükuruntunun örneği olmaktan ziyade ikamesi olurdu.

Mantıki veya metafizik bir imkânsızlığı dileyebileceğimi söylemenin baştan çıkarıcı olduğu öteki vakalarda, dileğimin bir nesnesinin olabilmesi sıklıkla şöyle açıklanır: Ortada kavranabilir bir imkânsızlık ikamesi vardır ve bu da insanlara cazip gelir. Tanıdığım bir adam aynı anda dört kadınla birden evli, ama gene de tekeşli olmayı dilediğini söylüyordu ve insan bunu nasıl olup da dileyebileceğini anlıyor. Genelde dileğin nesnesi ne kadar akla yatkın bir imkânsızlık ikamesiyse, etkili fanteziye de o kadar yer vardır ve fantezinin inancın yerine geçme şansı da o kadar büyük olur.

Psikanaliz kuramında, en derinlerdeki istek ve fantezilerin mantıki açıdan imkânsız içerikleri, yani Freudyen bilinçdışı sürecinde beliren içerikleri olacağı söylenir. Ama bu şu anki konumuzu aslında etkilemiyor. Bu düzeyde yer alan fanteziler inanç veya başka bir yolla akılcı davranışın yerine geçtiklerinde bunu ancak birtakım sembolik dönüşümler aracılığıyla yapabilirler; etkileri zorunlu ola-

rak dolaylıdır. Ama hakikatin getirdiği disiplin tarafından kontrol altında tutulan fanteziler ve kendini kandırma daha üst bir düzeyde, denilebilir ki bilinçaltı düzeyinde işler. Doğruluğun başa çıkmak zorunda olduğu bu tür gündelik fanteziler, yerine geçmeye çalıştıkları şeyin kavramsal içeriğiyle aynı yapıda olmaya çok daha yakındırlar. Aslında bizatihi dilek (inanç ürettiği fantezi süreci olmasa da dileğin kendisi) kendini alenen bilince açık edebilir, tıpkı acılı bir annenin ilk avazda oğlunun kazadan kurtulmuş olmasını dilediğini pekâlâ bilmesi gibi; bilinçaltı dolayımına ihtiyaç duyansa bundan, oğlunun kazadan kurtulmuş olduğuna duyulan güdülü inanca geçiştir. Freudyen bilinçdışının derinliklerindeki fantezi dilekler örneğindeyse, bunlar kendilerini hiçbir surette bilince açık etmezler.

Benim düşüncemse, o zaman gerçekçilikle kolayca özdeşleştirilebilenin, kavranabilir bir alternatif hissi olduğu yönündedir. Gerçekçilik bizden bağımsız, yani özellikle istencimizden bağımsız bir eşyanın düzeni olduğu fikrini akla getirir. Bunun ana örneği o tanıdık mania görüngüsüdür: burada maddi gerçeklik düpedüz çabalarımıza mani olur. Ama bu fikir bunun ötesine, aslında mümkün olamayacağı anlaşılan vakaların daha geniş bir kümesine kadar uzanır; tutarlı, belki de hararetli bir biçimde gerçekliğin başka türlü olmasını dileyebiliriz ve bu dilek de hakikate uygun inancın yerine geçen bir süreci başlatabilir. Bu ihtimal o kadar önemli ki, iki temel hakikat erdeminden biri olan Doğruluk, dileğin inancın yerine geçmesine direnmeleri için insanları cesaretlendirmeyi amaçlar. Bu da, tam olarak, gerçeklikten kopmamanın gerekliliklerinden biridir. Ama buna, ortada mümkün bir dilek olduğu ve bu dileğin inancın yerine geçebilmesinin de mümkün olduğu durumlarda başvurulur ancak. Ve bazı koşullar altında mantıki veya metafizik olarak imkânsızı dileyebilsek de, Doğruluk, dileğin inancın yerine geçecek şekilde yarattığı etkilerden bizi korumak için vardır ve bu etkiler en fazla belirlenimli ve nesneli dileklerde görülür. Bu etkiler nesneli dileklerde gerçeğe karşı sunulan iyi betimlenmiş bir alternatiften doğar.

Doğruluk erdemi bilgiye dayalı bir kolektif işbölümüne yol gösterme ve bu işbölümünü korumada önemli bir rol oynar. Bu Doğa Halinde de zaten böyledir ve bir de elbet gerçek tarihsel hikâye, bu fikrin kültürel ve nihayetinde endüstriyel gelişiminin şimdi "bilim" denilen şeye dönüşmesini anlatan devasa karmaşıklıkta hikâye vardır. Bu sürecin önemli özelliklerinden biri şudur: Doğa hakkındaki kavrayış, neyin uygun ve etkin bir işbölümü olarak görülebileceğini bizatihi etkiler. Doğa Halinde zaten belli bir ölçüde uzmanlaşma tahayyül edebiliriz; bu salt iki kişinin farklı yönlerde ilerlemesi değildir, birinin balık avlamakta daha iyi olduğunu, ötekinin geyikte ustalaştığını veya birinin geyiğin kokusunu alabilecek bir buruna, ötekininse izlerini takip edebilecek keskin gözlere sahip olduğunu fark etmesidir. Bu noktadan, DNA'nın yapısının keşfine uzanan uzun, ama tamamen anlaşılabilir bir rota vardır, ki hayvanların anne babalarına benzediği olgusunun temeli bu rotada kristal yapı bilimi hakkındaki kavrayışla ortaya çıkmıştır.

Bu sürecin bir başka önemli rolü de, bizatihi hakikat erdemlerini incelikle işlemesidir: bilim ve bilimsellikteki hakikatlilik standartlarına, yani hem ötekilere hem de kendimize karşı salt Doğruluğu değil, Samimiyeti de içeren standartlara adanmışlık biçimi vermiştir bu erdemlere.[16] Bu dönüşümde, soruşturma yatırımı nosyonu daha soyut hale gelir ve (önemli veya ilginç bir soru hakkındaki) hakikati sırf hakikat uğruna istemekle özdeşleşen güdüler daha bir önem kazanır. Hakikat arayışı bu açıdan içrek bir kıymete dönüşür. Samimiyette olduğu gibi, Doğruluğa da tutarlı bir şekilde içrek bir değer taşıyor gözüyle bakılabilmesi, onun araçsal bir değer taşımasına önemli bir katkıda bulunur: sadece o bildik anlamda, yani teknolojik faydası olan bilimsel hakikatlerin çoğunlukla "salt kuramsal" araştırmalardan doğması anlamında değil, ileride göreceğimiz gibi, bir biliminsanının gerçekliği keşfetme ve ondan

16. Max Weber'in 1918'de *Wissenchaft als Beruf*'ta verdiği ünlü ders, varsayımlarının bazısının miadı dolmuş olsa bile, özünde hâlâ öğreticidir: Gerth ve Wright Mills (1991) içinde "Science as a Vocation" [Bir Meşguliyet olarak Bilim] adıyla tercüme edildi. "Bilim" kelimesi için bkz. yukarıda, 1. bölümdeki 16. dipnotu.

kopmama arzusunun siyasi yolsuzluk ve terör gibi güçlere karşı koyabildiği daha kişisel bağlantılarda da.

Çoğu kişi bilim insanının güdülerinin bir kişisel tarafsızlık idealini, iş hayatı veya siyasetteki mevki veya itibar arayışına karşıt bir ideali temsil ettiğini düşünürdü. James Watson'ın Fracis Crick'le beraber DNA'nın yapısını keşfetmesi hakkındaki açıklamasının[17] (ve bir azize yakışmayacak bilimsel güdüler hakkındaki öteki incelemelerin ve aslında konu hakkında giderek büyüyen sosyolojinin) şöhret arzusunu, Nobel ödülü kazanma umudunu ve çalışmalarına ilham veren Linu Pauling'i geçmeye yönelik basit arzuyu neşeyle itiraf ettiği ve hatta abarttığı günümüzde Platoncu geleneğe ait bu anlayış yüzümüzde bir gülümsemenin belirmesine neden olabilir. Watson'ın anlattığı hikâye kesinlikle pek çok araştırmanın ruhunu gözler önüne serer ve insan bu ruhun tamamen modern bir gelişme olmadığından da emin olabilir. Ama hakikatlilik söz konusu olduğu müddetçe, bilim insanlarının bireysel güdülerinin Platoncu efsanenin öne sürdüğünden daha dünyevi olmasını gözümüzde büyütmek asıl noktayı önemli bir şekilde gözden kaçırmak demektir. Bu bilim insanlarının amacı şöhret, öncelikle de bizzat bilim cemaati içinde şöhret ve itibar kazanmaktır ki, bu da onların iyi bilim yaptıkları kabul edilirse olur.

Onları şöhret peşinde koştukları için hor görmek, bizatihi Platoncu bir yanlış anlamaya kurban gitmek demektir. Birisinin şöhret kazandığı konu hakikati bulmak olacaksa (yani her şey yolunda giderse), şöhret arzusu hakikat araştırmasını yozlaştırmaz veya engellemez; tıpkı Rönesans döneminde takdir toplayacak bir şiir yazarak şöhrete kavuşmaya çalışanların bunu takdir toplayacak bir şiir olmadan yapamayacaklarını kabul etmesi gibi. Burada da, hep olduğu gibi, insanın kendine gösterdiği saygıyla, saygı gösterdiği öteki insanlardan kazandığı saygı birbiriyle bağlantılıdır. Neyin takdir toplayacak bir başarı olduğu konusunda bilim, şiir veya çok satan kitapların her zaman olduğunun aksine, daha katı olabilir, ama asıl husus da budur zaten. Bilimsel itibar (özellikle de yeni kuram veya

17. Watson (1968). Moleküler biyolojinin kahramanvari yılları hakkında daha ağırbaşlı bir izah için bkz. Judson (1979).

modellerin doğru veya öncekilerden daha iyi olarak kabul edilmesi) bizatihi toplumsal konum, iktidar, ayak oyunları, entrika yetisi ve benzerine dayansaydı, bu husus da gücünü kaybederdi elbet. Bilgi sosyolojisindeki bazı tasarılar bu sonucu çıkarmak istedikleri izlenimini verebilirler, ama amaçları buysa eğer, bunu veya buna benzer bir şeyi kesinlikle ortaya koyamamışlardır.[18]

Doğa bilimlerinin daha soyut türlerinin bir saflık ve özgürleşme hissi sunabilmelerinin nedeninin, onların içeriklerinin ve bizim onlardaki çıkarımızın insan ilişkilerini tamamen aşması olduğunu öne süren daha ince bir Platonculuk çeşitlemesi de vardır. Bu bilimlerin içeriği, mümkün mertebe insanların algılama özelliklerinden veya diğer özelliklerinden sıyrılan bir doğa temsili olabilmeyi amaçlar.[19] Bu tür bir soruşturma, bizim bilgiye dönük duyumumuzdan sıyrılırken, aynı zamanda bizi toplumsal ve siyasi hayatımızın sefil ve baskıcı kısıtlamalarından uzaklaştırdığı hissi doğurabilir. Birinin bu tür bir içeriğe karşı yoğun bir ilgisi varsa, o zaman bu, insanı kesinlikle siyasetin kısıtlamalarından uzağa, ama belki de çok uzağa taşıyacaktır: siyasi bir özgürleşme hissini herhangi bir şekilde ifade edemeyecek kadar uzağa. Bu, kendi içinde, insanlık için özgürleşmeyi ifade etmekten ziyade, insanlıktan kaçarak özgürleşmeyi önerir. Yoz bir siyasi düzene tabi olmayan kişilerin gündelik hayatta daha iyi kullanabilecekleri güçlere dair bir anlayış sunmaz.

Bizzat Platon da bu müphemliğe düşmüştür. Onun *Devlet* adlı eserindeki ünlü Güneş ve Mağara imgesinde, gündelik hayatın ve özellikle de siyasetin karanlığından ve yüzeyselliğinden açıklık ve ışığın düşünsel dünyasına kaçışın görüntüsünü sunar. Bizzat bu ikili imgede bile, bir müphemlik vardır. Bu imge, metafizik bir vaadi gündelik olanın karşısına koyar, ama vaadin içeriği kaçınılmaz olarak gündelik olan üzerinden temsil edilir. Güneşten bahsederken bi-

18. Bu tür programlar hakkında hatırı sayılır ölçüde sabırlı, ama nihayetinde olumsuz bir değerlendirme için bkz. Jardine (1991).

19. Bu da benim başka bir yerde deyişimle (Williams [1978]) "mutlak gerçeklik kavramı" ile bağlantılıdır. Mutlak bir kavramın tutarlı olup olmadığı konusu tartışmalı kalmıştır, gerçi bazı eleştirmenler bunu hiçbir kavram kullanmayan bir temsille karıştırarak asıl konuyu gözden kaçırmışlardır: bkz. Williams (2000a). Bu konular hakkında algısal bir tahlil (ve bazı çarpıcı metafizik öneriler) için bkz. Moore (1997).

ze burada, doğal dünyada zaten değer verdiğimiz bir şey olduğunu hatırlatır. Platon'un bu ikiliğin vaadini önerdiği her eseri, bu örtük çelişkiyle biçimlenmiştir. Bazen öne sürülen, gerçek güzellik ve değerin asla bu dünyada bulunamayacağı ve buradakinin onların salt bir imgesi veya çağrışımı olduğudur: sanki dünya bir sevgilinin yerine bir fotoğraf içeriyormuş veya hiç sevgi yokmuş, sadece onun hatırası varmış gibi. Ama başka bir yerde, daha hakikatli bir şekilde, ihtiyacımız olanın burada, ancak eksik ve asla tamamen tatmin edici olmayan bir biçimde varolduğunu öne sürer.[20]

Mağaraya gelince, *Devlet*'teki çelişki kendini ters yönde de belli eder: dünyanın kusurları, zülümleri ve tavizleri, mağaranın dışına bakan filozofu (Platon'a göre soruşturmacıyı) neden ilgilendirsin ki? Bunun tek nedeni Platon'un şu umududur: Aklın otoriter yönetimi gündelik dünyada her şeyi daha iyiye götürüp, düşünsel gerçekliği araştıranlara o dünyaya geri dönmek için bir sebep sunacaktır. Bu ikilikçi rüya bir siyaset doğursa bile, bu bir özgürlük siyaseti olmayacaktır. Üstelik, bu rüyanın bir siyaset sunacağı ümidinin tamamen sönüp gitmesi olasıdır ve antik dünyada Platon'dan (ve şehir-devletin çökmesinden) sonra gelen pek çok filozof aslında verilecek doğru tepkinin, mümkün mertebe geri çekilmek olduğu sonucuna varmıştır. Soruşturmacı mağaranın dışında kalmalı ve siyasi dünyayı açgözlülük, güç ve hilenin doğal ve onarılmaz etkilerine terk etmelidir.

Primo Levi 1939'da meslektaşı Sandro'ya, kimya ve fizik araştırmalarının o zaman kazandığı "yeni saygınlık ve haşmet"ten bahsettiğini hatırlıyordu; bu "faşizmin gökyüzünü kirleten pisliği"nin panzehiriydi, çünkü "bu incelemeler, radyo ve gazeteler gibi boş ve tam bir düzmece değil, açık, kesin ve her adımda kanıtlanabilirdi."[21]

20. *Devlet* çoğunlukla ilk anlamı verir. Pek çok yorumun aksine, ikinci anlam *Şöleni*'de çok daha belirgindir.

21. Levi (1985), s. 42-43 (tercümeyi biraz değiştirdim). Ayrıca bkz. Levi'nin (aşağıda bahsedilen dağcılık deneyimiyle beraber) farklı bileşenleri karıştırması, simyacılara dayanan şüpheli kökeni ve "şarlatan ve hokkabazların tipik özelliği olan Levanten dolandırıcılığı"yla kimyanın Levi'nin ihtiyaçlarına fizikten daha çok hitap ettiğini söylediği s. 52-53. Levi'ye yapılan bu göndermeyi Cora Diamond'ın faydalı makalesine (Diamond [1993]) borçlu olsam da, ben olsam onun metnini biraz daha farklı okurdum.

Levi'nin aklındaki kesinlikle Platoncu bir yol değildir: bilim bir teselli ve şevk kaynağı olabilirdi ama kaçış olamazdı. Asıl önemli olan, doğa bilimlerinin insani olandan daha fazlası, ya da daha azıyla uğraşması değil, dürüstlüğü, özellikle katı bir biçimde cisimlendirmiş olmasıdır. Cevaplar gizliydi, iş zordu ve hakikat erdemlerine daima ihtiyaç vardı. Gerçekten bilimle uğraştığınız müddetçe kaçamak sonuçlar bulamazsınız: doğru sonuçlar bulmak zorundasınızdır.

Soruşturmanın Levi'ye ifade ettiklerini ifade etmesi için doğayla bir mücadele olması gerekir. Levi Sandro'yla konuşurken, ulvi bir edayla Platoncu açıklık ve kesinlik dilini kullanmış olsa bile, Sandro onun söylevini, Levi'nin dediği gibi belli bir ironiyle dinlemişti ve aslında bu söylevden bir şeyler öğrenmiş ama aynı ölçüde Levi'ye bir köylü olarak kazandığı kendi deneyimlerinden de bir şeyler öğretmişti. "Bir sobayı nasıl yakacağımı biliyor muydum? Ya su taşkınından geçmeyi? Yükseklerdeki, dağlardaki fırtınalara aşina mıydım? Ya tohumların filiz vermesine? Demek ki onun da bana öğretecek hayati önemde bir şeyleri vardı." Doğal olgunun çetin ceviz, cevap alamayacağınız mücadelesi, onların dağcılık deneyiminde paylaşacakları bir şeydi: "Bir piton ne zaman saldırır, ne zaman saldırmaz; ip ne zaman seni taşır, ne zaman taşımaz: bunlar kesinlik kaynaklarıydı." Levi'nin zamanını akrostişe,[22] hatta çok zor olanlarına veya ileri düzey satranç problemlerine harcamasının hiçbir anlamı olmazdı. Asıl ihtiyaç duyulan, çabanın keyfi olmadığı ve mücadelenin bir istençle öteki arasında olmadığı bir şeydi. Bilim, oyun kuramının terimleriyle anlatacak olursak, iki taraflı bir oyun değildir; soruşturmacının karşısına çıkan, rakip bir istenç değildir ve bu da, bilimin sunabileceği özgürlük hissinin anahtarıdır.[23]

22. Auden'in "The Epigoni"de belirttiği gibi, eğer uygarlığınız nihayete ermişse akrostiş tutarsız metafizik umutsuzluktan daha uygun bir tepki olabilir: "Onların ebedi onuruna, tüm yazdıkları şeyler/bir âlimin dipnotunu doldurmaya ancak yeter": "Auden (1976), s. 460.

23. Bu da, bir hayvanın davranışlarını öteki bireylerin beklenen tepkilerine göre ayarlama yetisi, yani esnek toplumsal hayatın temeli olan "toplumsal" zekâ ile "toplumsal olmayan" zekâ (Cheney ve Seyfarth [1990]) arasındaki ayrımla bağlantılıdır. Bu aynı zamanda taklidin aksine gerçek kandırmaca olasılığını da mümkün kılar: "toplumsal" yerine zekâ için kullanılan bir başka kelime de "Makyavelci"dir (Bryne ve Whiten [1988]).

En temel, geleneksel, anlaşılabilir anlamda özgürlük, başkasının istencine tabi olmamak demektir, tüm engellerden azade olmak değil. Bilakis, ancak ortada yapmak istediğiniz bir şey varsa ve üstelik istediğiniz, istenç yoluyla başka bir istekle değiştirilemeyecek bir istekse, özgürlüğün herhangi bir değeri olur. Özgürlüğün ana biçimlerinden biri, o zaman, değerli bulduğunuz bir şeye ulaşmak için çalışırken bir başkasının istencine tabi olmamaktır. Levi değer verdiği bir şeye (keşfe) ulaşmak için çalışıyordu ve bu değer kısmen bundan, yani zorluk ve engellerin herhangi birinin istencinden doğmamasından kaynaklanıyordu ve hiçbir uzlaşma veya kaçınma stratejisi, hiçbir pazarlık bu engelleri aşmanızı sağlayamazdı. Bu yüzden kaçamak sonuçlar bulmak açıkça anlamsızdı. Görevin hedefi, arayış nesnesi olarak kesinlikle cevap alamayacağınız, ele avuca sığmayan hakikatti, yani soruşturmacı yanlış yönde ilerleyebilirdi. O yüzden hakikat erdemlerinin bir başka istençle rekabet hesaplamalarıyla kısıtlanmasına gerek yoktu. Levi'nin bilimsel soruşturması, keyfi istencin karşıtı olarak özgürlüğü ve kandırmacanın karşıtı olarak hakikatliliği ifade edebilirdi ve bunun nedeni her iki durumda da aynıdır: doğanın hakikatleri istençten yoksundur ve onları keşfederken hakikat erdemleri içgörü, deneyim ve şansla beraber kendi başlarına kalırlar.

Primo Levi bir bilimadamıydı ve onun söylemek istediğini bilim söyledi. Levi'nin bizzat dediği gibi, deney sonuçlarının etkisi önemliydi, mücadelenin insanın kendisinden başka birine karşı verildiğinin altını çiziyordu. Aynı anlamlar ilimde de bulunabilir mi? Belki aynı önem Nietzsche'nin bahsettiği küçük, çetin ceviz, zahmet verici, belki de filolojik gerçeklere yönelik bir histe bulunabilir: "Antik dünya: ilmi bir kültürün tüm önvarsayımları... orada zaten vardı: en yüce, karşılaştırılması imkânsız sanat olan iyi okuma yapma sanatı zaten tesis edilmişti... *bir gerçeklik hissi*, hislerin en sonuncusu ve en değerlisi."[24] Filoloji aslında çetin ceviz gerçeklerle uğraşır ve onlarla uğraşırken de hakikat erdemlerine hatırı sayılır ölçüde işi düşer. Öteki tarih araştırması türleri de öyledir. Bu araştırmalar Levi'nin deneysel bilimde bulduklarını ifade edebilir

24. *Deccal*, s. 59.

mi? Ayrıntılı gerçekler, aynı katı keşif sebatı burada da eşit ölçüde mevcuttur, ama gerçekleri, herhangi bir bildik gerçeği, sırf bu gerçeğin hatırı için bulma arzusu, bilimlerdekinden daha fazla anlam ifade etmez: antik tarih veya edebiyat merakının kendine özgü büyüsü ve faydaları vardır ve bireysel bir hayatı ayakta tutabilir, ama eşyanın daha geniş tasavvurunda tarih araştırması bir soru ve nihayetinde bir yorum öngörüsüyle güdülenmediği takdirde hiçbir anlam taşımaz. Yorum üzerindeki (yani kelimeler, cümleler ve hatta bireysel eserler düzeyinde değil de daha geniş bir açıdan var olan) kısıtlamalar beşeri bilimlerde incelikli bir soruşturmacının tıpkı Primo Levi gibi bir düpedüz keşif hissini beslemekte zorlanacağı kadar sorunlu mudur? Çeşitlilik sergileyen yorumların, örneğin değişiklik gösteren tarih anlatılarının rakip ekol, ideoloji veya mizaçların ürünü olabileceği çok açıktır. Bu illa ki kötü anlama gelmese ve bu inceleme konularına uygun olsa da, bu incelemelerin Levi'nin doğa bilimlerinde bulduğu özgürleşme ve önemin benzerini asla sunamayacağı, çünkü bu düzeyde çetin ceviz filolojik gerçeklerin, rakip istençlerle gölgeleneceği anlamına mı gelir bu, hele beşeri bilimlerde güneşin özellikle gökyüzünde alçak bir noktada bulunduğu bu mevsimde? Bu, elinizde tuttuğunuz incelemenin başladığı bir soru; son bölümde bu konuya nihayet geri döneceğiz.

Levi'nin yaptığı soruşturmalarda bulduğu özgürlük hissinin temeli bu soruşturmaların hakikatliliğidir: doğanın "buyrukları" hiç kimsenin iktidarının ürünü değildir. Aynı sebepten ötürü, bir başkasına hakikat ve yanlışlara aldırmadan inançlar benimsetmek onların üzerinde kurulan çok temel iktidarlardan biridir; örneğin sırf yanlış oldukları için birine kasıtlı olarak yanlış inançlar benimsetmek. Bu, Orwell'in *1984* adlı eserinde dile getirdiği hususdur. Winston karakteri günlüğüne "Özgürlük iki artı ikinin dört ettiğini söyleme özgürlüğüdür. Bu verildiğinde diğer hepsi de gelir" diye yazar. Burada asıl husus, insanın bunu *söyleyebilmesinin* önemli olmasıdır: hakikate inanma özgürlüğü paylaşılmalıdır. Orwell başka bir yerde salt "iç" özgürlüğün gerçek bir özgürlük olmadığını, çünkü inançlarımızın asla tamamen bizim olmadığını söyler (bu da Doğa Hali hikâyesinin yer verdiği bir fikirdir ve 8. bölümde bunu daha yakın-

dan ele alacağız). Bu noktada söz edilen inancın aritmetiğin bir parçası olması önemli değildir: gerçekçilikle ilgili bizi daha önceden ilgilendiren konular buna dahil değildir. Asıl önemli olan, bir inanç hakikate ne kadar uygun olabiliyorsa, bu inancın da o kadar uygun olmasıdır ve iki artı ikinin dört etmediği bir dünya olmadığı için de, bunun öyle olduğuna duyulan inanç insanın kendi zihninden doğmalıdır, ya da belki de, başka bir deyişle, dünyadan insanın zihnine doğmalıdır.

Parti başkanı O'Brien işkence ederek Winston'ın bir anlığına iki artı ikinin beş ettiğine inanmasını sağlar. Kitap hakkındaki ilginç tartışmalardan birinde[25] Richard Rorty, iki artı ikinin dört etmesinin hakikate uygun olmasının bu hikâyenin etik veya siyasi fikri açısından önem taşımadığını ileri sürer: asıl önem taşıyan bunu söyleme özgürlüğüdür ve aynı şekilde, O'Brien bu yöntemle Winston'ı hakikate uygun bir şeye inandırsaydı, bu da aynı ölçüde kötü olurdu. Bir açıdan Rorty'nin söylediği doğrudur; işkence bir inanç benimsetme yolu değildir. Ama buradan Rorty'nin yaptığı gibi, "hakikat ve yanlışlık tartışma dışı kalır" demeye geçmek doğru olamaz. Rorty'nin kastettiği, burada devreye giren değerler hakkında yapmamız gereken izahta hakikat ve yanlışlıktan bahsetmenin gerekmediğidir ve bu iki açıdan yanlıştır.

İlk olarak, sadece işkence ve öteki yöntemleri değil, inanç benimsetmenin kabul edilebilir ve edilemez yolları, özellikle de ikna etmenin çeşitli türleri arasında da genel bir ayrım belirlememiz gerek. Bunu da *hakikat*ten bahsetmeden yapabileceğimizi düşünmek için hiçbir sebep yok. Örneğin, "eğitim" başlığı altında meşrulaştırılan yetkeli ikna biçimlerini tanımlayabilmemiz gerek ve bunu da hakikat ve yanlışlık nosyonlarını kullanmadan yapabileceğimizi düşünmemiz için de bir sebep yok. Gördüğümüz gibi, Doğruluk erdemini anlamlandırabilmek için *hakikat*ten bahsetmek zorundayız ve aynısı, ne de olsa işbölümünün açık bir örneği olan eğitim için de geçerli. Eğitim hakkında bir izaha hakikat ve yanlışlık nosyonlarını karıştırmamanın tek yolu bence, meşru ve eğitimle ilgili ikna biçimlerinin kullanılan yöntemler açısından ötekilerden basitçe

25. Rorty (1989), 8. bölüm.

ayırt edilebileceği varsayımını devreye sokmaktır: örneğin, bu yöntemler özellikle akılcı veya ikna edilenlerin çıkarlarına hitap etmesi açısından eşsiz yöntemler olarak varsayılırken, ne akılcılık ne de öğrencilerin çıkarları bir hakikat kaygısı üzerinden kavranır. Bazı eğitim pratikleri kendilerini bu tür fikirlerde temellendirmeye çalışmış olabilir, ama bu yöntemlerden bahsetmenin açıkçası bu anlamda bir sonuç, ya da kabul edilebilir bir sonuç vermediğini görmek için daha fazla düşünüme ihtiyacımız yok; eğer gerekli çizgileri doğru yerlere çizebiliyorlarsa, bunu aslında hakikat ve yanlışlık fikirlerine dayanarak yapabiliyorlar.

Rorty'nin şaşırtıcı izahını reddetmenin ikinci, doğrudan Orwell'in ana fikriyle bağlantılı bir sebebi daha var. Kurulan iktidarlardan pek çoğu kurbanlarını bir zorunlulukla, yani kurbanın gerçeklik hissini kurmaya yarayan hakikatlerin çerçevesinde kavrayabileceği bir zorunlulukla *yüzleştirir*. Ancak Orwell'in tasavvurundaki işkence bunu yapmaz (ve aynısı pek çok ikna türü için de geçerlidir). Onun yerine, kurbanın dünyayla bağını koparmak amacıyla fantezi ve gerçeklik arasındaki ayrımları kaldırarak hakikate uygun inancın yerine geçer. Winston'ı, O'Brien'ın veya Parti'nin yarattığı bir fantezinin içine yerleştirir. Orwell'in fark ettiği gibi, bu da iktidarın nihai tescilidir ve Rorty hakikat ve yanlışlığın "tartışma dışı kalması"nı sağlayarak kendisinin bunu anlamasını engellemiştir. Rorty, Winston'ın karşılaştığı "acı ve aşağılama" hakkında da yazar; "zulüm yaptığımız en kötü şeydir" derken, aklında kısmen böyle şeyler vardır. Bu acı ve aşağılanmayı salt bir inancın yerine başkasının dayatılmasıyla açıklar. Ama bu yeterli olmaz, çünkü bir insanın bazı inançlarının hakikate uygun olduğu ve bunun da böyle olması ihtimalinin nihayetinde, bazı şeylerin insanın elinde olması ve bazı şeylerin olmamasıyla bağlantılı olduğu fikrine ihtiyaç duyarız. Bu olmadan da, bu kişinin ne özgürlüğü hakkında ne de aşağılanmasının ne demek olduğu hakkında yeterli bir fikir edinebiliriz.

Rorty, Orwell'in metni üzerinden dile getirmeye çalıştığı liberal değerlerin merkezinde hakikatin değerinin yer aldığını reddederek, asıl hususu gözden kaçırmıştır ve bu da O'Brien'ın "işkencenin

amacı işkencedir" sözünü alıp sanki bunun anlamı "işkencenin amacı zevktir" anlamına geliyormuş gibi açıklamasından da belli olur. Bunun bu anlama gelmemesi çok önemli. Bu, *1984*'te aslında işkencenin amacının iktidarın kendini ortaya koyması olduğu anlamına gelir. O'Brein'ın işkenceyi gerçeklik hissi ve hakikate uygun inanç besleme yetisine karşı kullanmasının da öylesine uygun olmasının nedeni de budur.

VII
Minos'un sorunu neydi?

A. GİRİŞ

Önceki iki bölümde Doğa Hali hikâyesinden gerçek tarihe doğru birden fazla yönde ilerledik. Samimiyet vakasında asıl husus şudur: İnsanın gerçek inançlarını ifade etme eğilimi, bir ölçüde içrek bir değer taşır gibi görülmediği takdirde Doğa Halinde özdeşleştirildiği işlevi bile yerine getiremeyecek kadar zayıftır ve değer taşıyan bir başka eğilimle ittifak kurmadığı veya bu eğilimi ifade etmediği takdirde tutarlı olarak içrek bir değer taşır gibi de görülemez. Bu öteki eğilimin ve dolayısıyla bir anlamda Samimiyetin aslında ne olduğu zamana ve yere göre çeşitlilik göstermiştir. Bense sınırlı bir ölçüde ve çok ana hatları üzerinden, bu tarihin bir kısmının izini

sürmeye çalıştım ve Samimiyetle özdeşleştirilen bu eğilimlerin büründüğü bazı biçimleri (ve daha özelde de, bazı kuramcıların bu eğilimlere dayatmaya çalıştıkları biçimleri) eleştirdim, çünkü özellikle bunlar Samimiyetin güvenle olan temel bağlantısının makul bir yorumunu sunmuyordu.

Samimiyet güvenle makul bir ilişki içinde kavrandığında bunun Doğruluğa verilen değeri de etkilediğini öne sürdüm. Ötekiler onlara söylediklerinize itimat edeceklerse, sizin neye inandığınız konusunda onları yanıltmamanız kadar, inancınızın hakikate uygun olduğundan emin olmak için çaba harcamanız da gerekir. Bu da yerinde olduğunu düşündüğünüz soruşturma yatırımını etkileyebilir. Onlara hakikati borçlu olduğunuz için (yani bu ilişkiler için doğru olduğunu öne sürdüğüm gündelik ifadeyle) onlara hakikatten kopmamak için gerekli çabayı borçlusunuzdur. Bir anlamda bu, Doğruluğa araçsal bir değerden daha fazlasını verir zaten. İnsanın belli kişilerle ilişkileri doğru türdense, onlara hakikati söylediğinizden emin olma ihtiyacınız doğrudan veya zorunlu olarak, karşılıklı kavranmış bir işbölümüyle değil de, düpedüz onların beklentileriyle de açığa çıkabilir.

Gelgelelim, bizatihi işbölümünün Doğruluk ihtiyacı ve tutkusunu salt araçsal olmaktan çıkarabileceğini öne sürdüm: örneğin, standartlar, yani bilimsel bir mesleğe yaraşır onur ve karşılıklı saygı biçimine bürünerek. Bireyler ister böyle bir mesleğin üyesi olsunlar, isterse olmasınlar, önemli birtakım konularla ilgilendiklerinde, bundan kaytarmanın, zorluk veya makul olmayan bir sıkıntı çekmeksizin daha iyi bir cevap bulabilecekken kötü bir cevapla yetinmenin veya buldukları cevabın çok iyi olmadığını bilseler de daha iyi olduğuna kendilerini inandırmanın utanç verici olduğunu düşündüklerinde bu tür bir Doğruluğa bağlılık sergilerler. Bu eğilimin, bizzat kendi içinde büyük bir siyasi önemi vardır. Doğruluktaki bu gelişmelerin gerçek bir tarihi, kısmen bir bilim tarihi, ama daha genel olarak düşünsel dürüstlük tarihi vardır. Bu durumda, Samimiyetin katettiği belki daha lüks kaçabilecek gelişmelerin bazılarının aksine, zaten Doğa Halinde belirmiş olduğu haliyle Doğruluğa bir göz attığımızda, gerçekte filiz vermekte olanın tohumları

açıkça ayırt edilebilir. Gelgelelim, Doğa Hali ve onu kurmakta devreye giren mütalaalara bakıp geçerek kimse bir Doğruluk idealiyle gerçekten de özdeşleşmiş olan özel etik, psikoloji ve örgütlenme yapılarını kestiremez.

Şimdi bir kez daha Doğa Hali hikâyesine geri dönüp tamamen farklı bir yönde başlamak istiyorum. 3. bölümün son kısmında, hikâyedeki kişilerin benim deyişimle "nesnel" bir geçmiş anlayışı, yani geçmişteki her olayın zamansal bir düzende sabit bir yere sahip olduğu bir anlayışı olduklarını varsaymamamız gerektiğini öne sürmüştüm. Bu anlayışın bizatihi bir tarihi kökeni olduğunu düşünmek için iyi bir sebebimiz olduğundan, bu varsayımı kabul etmemeliyiz. Bu bölümde (en azından Batı'daki) bu kökeni betimlemeye ve İÖ 5. yüzyılda Yunan düşüncesinin gelişimindeki belli bir nokta olarak belirlemeye çalışacağım. Bu değişimin, geçmiş (daha doğrusu, ileride göreceğimiz gibi uzak geçmiş) hakkındaki hakikati söylemenin ne olması gerektiği hakkındaki yeni bir anlayışla bağlantılı olduğunu da ileri süreceğim.

Eğer haklıysam, bu, Doğa Hali hikâyesiyle gerçek tarih arasında, karşılaşmış olduğumuzdan daha farklı bir ilişkiyi sunan bir tür vakadır. Bu vakada, bizim geçmiş zaman fikrimiz için hayli temel gibi duran bir anlayış olmadan yapabilen insanları tasavvur etmekte zorlanabiliriz. Üstelik Doğa Halindeki insanların betimlemesi bu açıdan geçmişteki pek çok gerçek insan ve belki de şu an var olan bazı insanlar için doğrudan geçerli olabileceğinden, kendi bakış açılarımızdan bu insanları nasıl gördüğümüz sorusu karşımıza çıkar. Gerçek tarihi gelişmelerin Doğa Hali hikâyesinde taslağı çizilen şeylere sırf inceltmeler veya özgül belirlenimler önereceği bir durum değildir bu. "Nesnel" bir geçmiş anlayışının tarihsel olarak ortaya çıkışı bu hikâyede sunulana ayrı bir öğe ekler. Üstelik bazı kişilere bu daha az akılcı bir süreçten daha akılcı bir düşünce sürecine, kafa karışıklığından açıklığa geçiş gibi gelebilir: ötekilerse bunun hakkında daha göreci bir görüş benimseyeceklerdir. Bu gelişmenin akılcılık artışı sayılıp sayılamayacağı bu bölümün sonunda ele alacağımız bir soru, gerçi ben artık o noktada bunun kimseye bir soruymuş gibi bile gelmeyeceğini umuyorum.

B. THUKYİDES

David Hume şöyle yazmıştı: "Thukyides'in ilk sayfası bence gerçek tarihin başlangıcıdır. Ondan önceki tüm anlatılar masalla o kadar iç içe geçmiştir ki filozoflar onları büyük ölçüde şairlerin ve vaizlerin övgülerine bırakmalıdır."[1] Bu tanıdık bir yargı, ama tam olarak ne anlama geliyor? Bir dipnotta Hume "Genelde antik çağ tarihçilerinde modern tarihçilerden daha fazla içtenlik ve samimiyet," (onların daha az taraflı olmalarını kasteder) "ama daha az kesinlik ve özen vardır" der ve modern çağlarda basılan kitapların ortak noktalarının "modern tarihçileri çelişki ve çatışkılardan kaçınmaya daha fazla dikkat etmeye mecbur bıraktığını" ekler. Bunun ışığı altında ele alındığında, Thukyides, Hume'un görüşüne göre, tam olarak gerçek tarihi başlatacak ne yapmıştır? Öne sürülen, kabaca anlatırsak, Thukyides'in hakikati söyleyen ilk kişi olmasıdır. Bu sadece, onun bunu yapan, olguyla masalı birbirlerinden ayırmayı başaran ilk kişi olduğu anlamına mı gelir? Hatta bunu deneyen ilk kişi miydi? Yoksa o belki de, bunu denemesini sağlayan kavramlara, yani olgu ve masal kavramlarına ulaşan ilk kişi miydi?

Thukyides'in biçeminde çok aşikâr olan ve Hume'un şüphesiz dikkat ettiği belli nitelikler vardır; sadece onun tarihsel yöntemi açısından değil, Thukyides'in hayranı ve çevirmeni olan Thomas Hobbes için de geçerli olan ifadeyle, sergilenen duygusallıktan uzaklık ve siyasi gerçekçilik açısından da. Bu nitelikler Thukyides'in güçlü etkisinin, yani şaşırtıcı ölçüde modern veya en azından modernite için şaşırtıcı ölçüde tanıdık etkisinin birer parçasıdır. Bu etkiyi kısmen kendi eserleriyle, (Thukyides asla ismini zikretmese de kesinlikle Heredotos da dahil olmak üzere) onun seleflerinin daha serbest, açıkçası daha keyifli yazıları arasında bir dizi zıtlık geliştirerek kendisi bir araya getirir. Belirlediği zıtlıklar arasında aslında, Hume'un dediği gibi, olgu ve masal, ya da Thukyides'in kendisinin dediği gibi hakikate uygun olan ile efsanevi olan arasındaki zıtlık da vardır. Kendini hakikati söylemede yeni bir başlangıç yaparmış

1. "Of the Populousness of Ancient Nations," *Essays: Moral, Political and Literary* (1741) içinde; Miller (1985), s. 422. Kant da onunla hemfikirdir.

gibi sunar. Bunun ne anlama geldiğini mütalaa etmemiz gerek.

Heredotos ve Thukyides arasındaki önemli yöntem farklılıkları olduğu genel kabul görür; bunların Thukyides'yi ilk gerçek tarihçi yaptığını ise artık daha az eleştirmen söyleyecektir.[2] Thukyides'in yarattığı etkiyi ve bizden kazandığı saygıyı ilk *bilimsel* tarihçi olmasıyla kazandığı eskiden söylenirdi. Tarihin bir sonraki nesilde başladığı anlamına geldiği takdirde Heredotos'un tarihin babası olmasının hakikate uygun olduğunu kabul eden eski Marksist olan eski bir meslektaşımın bahsettiği de buydu.[3] Bu tür görüşlerin en kabasında, bir bilimadamı olarak Thukyides'ye dair hayranlık dolu bir görüşle, bilime dair pozitivist bir görüş birleşiyordu. Bu açıdan, Thukyides salt olguları nedensel açıklamalarla anlatan tarih yazıcılığında başı çekmişti. Thukyides'in eserlerinin nelerden oluştuğunu görmek zor olmasa gerek, bunlardan oluşmaz; en azından konuşmaların oynadığı hayati rol bunun en basit nedenidir. Thukyides hakkında öne sürülen pozitivist yorumun önvarsayılana göre artık öldüğü ilan edilebilir. Thukyides'in yarattığı etkinin, yani aslında katı bir nesnelliğin bizatihi etkisinin bir sanat eseri olduğu, bu sanatın da anlattığı hikâyeyi en temelde örneğin *gnômé* ve *tuchê*, ya da akıl ve talih arasındaki ve *logos* ve *ergon* arasındaki güçlü zıtlıklar üzerinden kuran bir sanat olduğu yaygın bir kabul görüyor: bu zıtlıklar da insanın söyledikleri, planladıkları ve umut ettikleriyle, olayların sıklıkla korkunç ve öngörülemez sonuçları arasındaki karmaşık zıtlıklardır.[4] Bu da belli bir açıdan tragedyaya özgü bir görüdür. Yeats'ın *Balıkçısı*'ndan alınma "tan vakti kadar soğuk ve tutkulu" sözünü ve Nietzsche'nin Sophokles ile aynı bağlamda bahsettiği Thukyides hakkında yazdığı "güçlü, haşin, sert olgusallık"[5] sözlerinin geçerli olduğu bir yazar bir pozitivist bilimadamı değildir.

Bu eski hikâyeyi reddetmenin bir tehlikesi var: biz de daha mo-

2. Collingwood'un, Heredotos'un tarihin mucidi olduğu ve Thukyides'in bir tarihçi bile olmadığı yönündeki saygıya değer yargısına, hiç kimse olmasa da pek az kişi katılacaktır: Colllingwood (1946), 1. bölüm.
3. Geoffrey de Ste Croix, bkz. Ste Croix (1977), s. 130-48.
4. Bkz. Edmunds (1975); Parry (1981); Hunter (1982); Macleod (19839.
5. Yeats: Edmunds (1978), Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, "Antik İnsanlara

da bir fikre, yani belagatlı bir masal anlatıcısı olmakta Thukyides'in Heredotos'tan aşağı kalmadığı ve aradaki tek farkın onun sunduğu kurguların yüzeysel büyüsünün daha zayıf olması olduğu fikrine kapılabiliriz. Ama bunun da pek faydası olmaz. F. M. Cornford pozitivist yoruma karşı ilk tepkilerden birinde, Thukyides'in Aeschylus'a yaraşır bir tragedya yazdığını, çünkü gerektiği gibi bir pozitivist tarih kuracak kaynaklardan mahrum olduğunu ileri sürdüğünde sığındığı yanlış muhalefetin daha ince bir biçiminden mustariptir bu fikir.[6] Bu fikrin daha yakın tarihli çeşitlemeleri, Cornford'un aksine, gerektiği gibi bir pozitivist tarihin olabileceğini varsaymaz, ama tarih bu olamayacaksa, onun bir efsanenin şu veya bu çeşitlemesi, bir kurgusal gösteriden başka bir şey olmayacağı varsayımını paylaşırlar. Ama bu sözcük dağarcığının bir kısmının (gerçekte "efsane" değil "hikâye," hatta belki de "kurgu"nun) hakkını teslim etsek bile, hâlâ yapılacak tüm ilgi çekici işler, o özel, tarih niteliğini taşıyan hikâyenin ne tür bir hikâye olduğunu kavramaya çalışma işi bizi beklemektedir.

Eleştirel yazına bulaşmamış herhangi biri bunun hakikati söylemekle özellikle alakalı bir tür hikâye olduğunu söylerdi. Bu masum cevap kesinlikle doğru olmalıdır, tabii mümkün mertebe. Thukyides'in bu bağlamda bu kadar ilginç olmasının sebebi sadece onun Batı'da bu tür hikâyeleri kurma faaliyetinde (aslında herhangi bir hikâyeyi nesirle anlatmada) neredeyse en başta gelmesi değil, oluşturduğu biçemin ve kendine bellirlediği amaçların, tarih anlatısının hakikatle kurduğu temel ilişkilerin bazılarını keskin bir şekilde ifade etmesi ve onları kavramada bize yardım etmesidir. Bu ilişkiler hakkındaki eski pozitivist yorum (onların sadece birer *wie es eigentlich gewesen** meselesinden başka bir şey olmadığı yorumu) konuyu ciddi ölçüde yanlış kavramıştır ama en azından *bir şeyleri* kavramıştır.

Thukyides'in bilinçli olarak benimsediği biçemin özellikle

Ne Borçluyum," 2. kısım ve *Tan Kızıllığı*, s. 168; ayrıca bkz. Williams (1993), s. 161-64 ile 59. sonnot.

6. Cornford (1907).

* "Gerçekten olan şeyler", olgular anlamındaki Almanca söz. (ç.n.)

Heredotos'unkinden belirgin bir farkı vardır ve uyandırmak istediği izlenime, yani düpedüz hakikati söylediği izlenimine birden çok yönden katkıda bulunur. İki yaratıcı arasındaki önemli genel bakış açısı değişiminin, Thukyides'in yazılı bir kültürde sıkı sıkıya konumlanmış olması, oysa Heredotos'un "özünde sözlü bir toplumda okuma yazmanın ilk defa önemli bir araç haline geldiği durumda"[7] olmasıyla bağlantılı olduğu genel kabul görür. Ancak bu değişimin ne içerdiği veya en iyi nasıl betimlenebileceği hakkında daha az genel kabul veya açıklık vardır. Ben, bu farklılıkların temelinde, 3. bölümde "yerel" geçmiş anlayışı dediğim anlayıştan "nesnel" geçmiş anlayışına[8] geçiş olduğunu ve bunun da, en temelde, geçmiş hakkındaki hakikati söylemenin ne demek olduğu hakkındaki anlayışlardaki bir değişim olduğunu öne süreceğim. Amacım, sözelliğin yazılı tarihle bağlantıları hakkındaki geniş yazına daha fazlasını eklemek değil, bu özel vakada tespit edebileceğimiz bu değişim hakkında bir izah, yani zamanı, hakikati ve nedensel açıklamayı birbirine bağlayacak bir izah sunmak.

Her yerdeki herkesin bir geçmiş fikri vardır. Belli bir yaştaki bir çocuk, yetişkinlerin daha şimdi dışarı çıktığını fark edebilir, daha ileri bir yaşta biraz önce çıktıklarını, daha da ileri yaşlardaysa dün gittiklerini fark edebilir. Bunlar bilişsel psikolojinin ve gelişme psikolojisinin sabitleridir ve bunun neden böyle olması gerektiğini de anlayabiliyorsunuzdur. Üstelik, zaman dizileri bizim için sonsuza kadar tekrarlanabilen zaman aralıklarından oluşur. Gian Carlo Menotti'nin operası *Konsül*'ü hatırlayacak kadar yaşlı olanlar, "dün, dünden önceki gün..." diye şarkı söyleyerek ortada dolanan bir karakteri anımsayacaklardır ve onun bu formüle sonsuza kadar devam edebileceğini biliriz. Ortada günler olduğu müddetçe (ve ortada insanlar olmadan çok önce de günler vardı kesinlikle) her günden (kabaca söylersek) önce de bir başka gün vardır. Üstelik, bir insa-

7. Thomas (1988), s. 56. Bu tür bir duruma Goody (1977) "kısıtlı okur yazarlık" der. Sözellik ve okur yazarlık hakkındaki antropolojik sorularla bağlantılı olarak Heredotos ile ilgili bir tartışma için bkz. Murray (1987). Genel mevzular için ayrıca bkz. Goody ve Watt (1963); s. 321-26'da tarih ve efsaneye yapılan özel gönderme.
8. Bkz. yukarıda, 3. bölüm, 3. kısım.

nın gerçekten başına gelen şeylerin hepsi bu günlerin bir veya bir çoğunda gelmiş demektir. O yüzden "dün" üzerinden düşünebilen herhangi birinin (ve bu da görece yetişkin ve muktedir her insan demek oluyor) bu anlayışları paylaştığını düşünmeye meyilliyizdir. Peki ama gerçekten öyle mi?

C. "EFSANEVİ ZAMANLAR"

Ele alacağım ana metin Heredotos'un bir pasajı (3.122.2). Samos hükümdarı (İÖ 522/521'de ölen) Polikrates'ten bahsederken Heredotos onu şöyle anlatıyor:

> denizleri kontrolü altına almaya amaçladığını bildiğimiz ilk kişi; Creton kralı Minos veya ondan önce denizlere hâkim olmuş başka birini saymazsak. Ama insan ırkı denilenlerin arasında Polycrates ilkti.

Bu pasajla ilgili ana soru benim "insan ırkı denilenler" diye tercüme etttiğim o tuhaf sözle (*tês de anthrôpêiês legomenês geneês*) ne kastedildiği ve bu soruyu sormanın amacı da, bir donanması olsun veya olmasın, Minos'un nesi var ki Heredotos onu saymıyor, bunu belirlemek. Minos'un sorunu neydi?

Şu an standart haline gelen yaklaşımda bu söz benim çevirdiğim gibi değil, zaman terimleriyle tercüme ediliyor. Yakın tarihli yazarlardan biri hayli tipik olarak, önce "insanlık çağı," derken "uygun ifadesiyle insanların devri"ni öneriyor; elli sayfa sonraysa bu, "bildik insanlık tarihinde"ye dönüşüyor.[9] Ama bu sözle kastedilenin böyle bir şey olduğunu düşünmek için hiçbir sebep yok. Heredotos'taki *geneê* kelimesinin en yaygın kullanımı aslında zamanla bağlantılı, ama bir tarihsel dizin birimi, bir nesil olarak, ki burada gereken de bu değil.[10] Başka yerlerde kelime "doğum," "ahfat" ve-

9. Lateiner (1989), s. 17, 63, 118. 63. S. 63'te 2.15.3'e biz der ama ἀνθρπών γένος ifadesi kesinlikle "insan ırkı" anlamına gelir. Zamana gönderme yapan tercümenin de uzun bir tarihi vardır: bkz. aşağıda 19. dipnot.

10. 2.142'de bir yüzyılın üç kuşak tuttuğunu düşünür, ama kullanımı tutarlı değildir: bkz. Mitchel (1956).

ya "şecere" gibi anlamlara geliyor ve bir pasajda da Mısır toplumundaki yedi sınıf veya kast anlamına.[11] Heredotos'un burada kullandığı ifade ancak "insan ırkı" anlamına gelebilir. Ama o zaman *legomenês*'in, yani standart olarak bir şeye ne "dendiği" veya ne "addedildiği"ne karşılık gelen kelimenin ne işe yaradığı hayli belirsiz, hele bu şeye bunun denildiği mi, yoksa bahsedilen ismin bir unvan veya takma isim[12] gibi bir şey mi olduğu konusunda şüphe olduğunda. Heredotos niye insan ırkına "insan ırkı" demekte sorgulanabilir veya dikkat çekici bir yön bulmuş olsun ki?

Crete Kralı Minos, Minos [Girit] kültürüne ismini vermiş sima elbet. Salt bir insan olup olmadığı konusunda antik çağda bile şüphe vardı. Standart olarak Zeus ile ölümlü bir kadın olan Europa'nın oğlu ve dolayısıyla bir yarı-tanrı olduğu söyleniyordu ama Hesiodos'a atfedilen bir şiir ona "fani kralların en büyük kralı" diye sesleniyor.[13] Onun hakkındaki hikâyelerin tarihi bir temeli olup olmadığı da tartışmalı olarak kaldı. Uzun bir tartışmanın ardından en yetkin başvuru kitabı hakkaniyetle şu sonuca vardı: "O yüzden Minos'un tüm görüntüsünde (kraliyet, deniz hâkimiyeti, yasama ve devlet idaresi, askeri harekâtlarında) tarihi bir temeli olmasını engelleyecek kadar fantezi ürünü hiçbir şey yokmuş gibi duruyor."[14] Ama bu pasajın açığa kavuşturduğu gibi, Minos tam olarak ne olursa olsun, onun yaşadığı çağ bizimkinden, hatta Polikrates'inkinden de daha önceydi. Heredotos başka bir yerde onun statüsü hakkında hiçbir şey söylemeksizin onu "eski çağlar"a, "kadim çağ"a yerleştiriyor ve bir kere onu zamanın içinde konumlandırmaya daha da

11. 2.164.1. Powell (1938) bir başka anlam daha ayırt edip, bunun "milliyet" anlamına geldiğini söyler, ama bahsedilen (1.35.1, 2.134.3'teki) pasaj sadece "doğumdan gelen" anlamına gelebilir.
12. τὴν τοῦ ἡλίου λεγομένην τράπεξαν, bu ifadenin (daha sık da καλεόμενος ifadesinin) adlandırdıkları şeyi temsil ettiği Etiyopyalılar arasında bazı değerli metalden yapılmış eşyalar için de bu böyledir; 6.127.1 'Αμύριος τοῦ σοφοῦ λεγομένου önvarsayılana göre, doğru veya yanlış olarak andırıldığı isimdense, onun takma ismi veya lakabı anlamına gelir. Ancak 2.145.1 ve 156.4'te τῶν ὀκτὼ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν "[Mısırlılar tarafından] ilk sekiz tanrı olduğu söylenenler arasında" anlamına gelir.
13. Plato *Minos* 320D'deki notlardan Hes. Frag. 144 M-W.
14. PWK XV-2: 1926.

yaklaşıp, Truva Savaşı'nın ondan üç kuşak sonra olduğunu söylüyor.[15]

O yüzden eğer Minos bir yarı-tanrıysa, yeryüzünde böyle simaların dolaştığı daha eski bir çağ varmış. Ancak bunun ne zaman olduğu hakkında Heredotos'un kesin bir fikri yoktur ve sıkıştırılınca da kendiyle çelişiyormuş gibi durur. "Mısırlılar, İyonyalıların Delta dedikleri yer oluşurken daha ortaya çıkmamışlardı," diyor Heredotos, "ama bence insan ırkının başlangıcından beri hep var olmuşlardır." (2.15.3) Delta alüvyon birikimleriyle yavaş yavaş oluşurken Mısırlıların kuzeye göçüp oralara yerleştiği tahmininde bulunur (2.11) ve bu sürecin on bin yılla yirmi bin yıl arası bir süreye yayıldığını kestirir. İyi bilindiği üzere, Heredotos Mısır'ın uzun geçmişinden ve ilk kraldan kendi zamanına kadar 11,340 yıl geçtiğini öne süren kral kayıtlarından etkilenmiştir: "bu zaman zarfı boyunca, dediler, insan biçimine bürünmüş bir tanrı olan kralları hiç olmamış," gerçi Mısır'ı insanlardan önce tanrılar yönetiyordu (2.144). Heredotos Mısır ve Yunan vakayinamelerine kesinlikle bir sistem oluşturuyor gözüyle bakar ve iki tarih arasındaki bağlantılarla çok ilgilidir. Yunanlıların bazı tanrılarının yeni ortaya çıktığını düşünmelerinin yanlış olduğunu öne sürmek için incelikli bir sav kullanır: görece yeni doğmuşsalar, muhtemelen eski Mısır tanrılarının adı verilmiş insanlardı onlar. Truva Savaşı hakkında, Mısır'ın daha yakın tarihiyle bağlantılı olan pek çok malzeme vardır. Tüm bu hesaplamaları bir araya getirirseniz sanki Heredotos, Truva Savaşı'ndan üç kuşak önce, yani varsayılana göre Minos dünyadayken, dünyanın çok uzun süre boyunca insanların yönetimi altında olduğunu düşüncesine bağlılık sergilermiş gibi durur.

Heredotos'un sözünün çevirisiyle bağlantılı olarak zikrettiğim âlim, tam olarak alıntılamak gerekirse, şöyle der:

> Heredotos... Yunan şehirlerinin çoğunun efsanevi tarihlerini dahil etmeye değer görmez, tanrılar hakkındaki hikâyeler üzerinde de durmaz, çünkü bu hikâyeler ve Minos gibi yarı-efsanevi varlıklar tarihin ortaya koyabileceği veya açıklayabileceği kanıtların ötesindedir. Onların işleyişleri müphemdir ve "insanlık devri"nin bir parçası değildir. [16]

15. τὸ... παλαιὸν, 1.171.2; τὠρχαῖον, 1.173. 1; Truva Savaşı, 7.171.
16. Lateiner (1989), s. 16,17.

Bu da, açıkça söylemek gerekirse, kafa karışıklığıdır. Minos'un sorununun ne olduğu sorusuna verilecek, bizim için artık farklı iki cevabı bir arada götürür; bir yandan onun efsanevi veya yarı-efsanevi olduğu cevabı, ki bu onun statüsü ve onun hakkındaki hikâyelerle ilgili bir meseledir; öte yandan bunun çok eskiden olmuş olması nedeniyle, onun hakkında iddia edebileceklerimizin çok müphem olduğu cevabı, ki bu da bizim olası bilgimizle ilgili bir meseledir. Elbette, ikinci mesele ilkini de kapsayabilir, yani belli bir simanın efsanevi olup olmadığını bile bilemeyecek kadar az şey bilebiliriz: Minos vakasında aslında bu böyledir. Gene de, bunlar çok farklı iki mütalaadır. Klasik antikçağdaki insanlar arasında adlarını bildiğimiz ve kesinlikle efsanevi olmayan, ama haklarında pek az iddiada bulunabileceğimiz binlerce kişi vardır; bir de Zeus gibi, efsanevi olan ve haklarında pek çok iddiada bulunabileceğimiz ötekiler vardır. Bunlar bizim için iki farklı mesele olduğundan, bu âlimin yaptığı gibi ikisini birden götürmek bizim için karmaşa yaratmak demektir. Ama bu karmaşıklığı bizatihi Heredotos yaratmadı, çünkü o zamanlar bu henüz mümkün değildi. Onun genel bakış açısından, daha ziyade geçmiş hakkında belli bir tür belirlenimsizlik vardır, bu karmaşayı ona atfetmeden veya bizatihi bu karmaşaya düşmeden betimlemeye çalışmamız gereken bir belirlenimsizlik.

Ne bilebileceğimiz sorusu kesinlikle zamanla bağlantılıdır ve bu özellikle Heredotos için de geçerlidir. Bizzat görmediği şeylerle ilgili meselelerde sözlü kanıta duyduğu itimatı sergiler.[17] İtimat edilebilen bir sözlü geleneğin olduğu meselelere daha fazla güven duyduğunu ileri sürer ve tipik olarak da soruşturmasından yüzyıl kadar önce gerçekleşmiş olaylar hakkında şehadete itimat ederek, *mnêmê anthrôpôn*, yani insan hafızasına başvurduğunun işaretlerini verir: yazı-öncesi kültürlerde insanı, kabaca söylersek, bulabile-

17. En başta 2.29'da, Mısır hakkındaki kendi soruşturmasında ve sıklıkla. Bunların yazıldığı tarihte Heredotos'un kendi kaynaklarının sözel olduğunu ileri sürebildiği ileri sürülmüştür (Immerwahr [1966], s. 6): 2.73'te Hecataeus'tan alınan ve alıntılar içeren anka kuşu izahında "öyle derler" denir (*FGH* 1, F324B). Heredotos'un kaynakları, bütün bunları kendi gözleriyle gördüğü iddiaları ve genelde güvenilirliği hakkında büyük anlaşmazlık vardır: bir özet için bkz. Dewald ve Marincola (1987), 3. ve 4. kısımlar.

ceği en yaşlı kişinin hatırladıklarına başvurmaya sevk eden bir pratiktir bu.[18]

Öteki fikirde, yani Minos'un sorununun onun hakkındaki müphemlik değil de efsanevi statüsü olduğu fikrinde de zamanın işe karıştığı düşünülmüştür. Bu öneri, Heredotos'un sözleriyle bağlantılı olarak, 1932'de şunları yazan Ph.E. Legrand'na kadar uzanır: "Les générations 'que l'on appelle humaines' s'opposent aux générations mythiques, les événements 'humains'...aux événements fabuleux.'" Onu takip eden pek çok âlim, örneğin Moses Finley tarafından da kullanılmıştı bu fikir: "Yunan düşüncesi, geçmişi fiilen iki parçaya, iki kısma ayırmıştır; kahramanlar çağı ve kahramanlar çağının sonrası (yani tanrıların çağı ve insanların çağı)."[19] Bu son kelimeler bilinçli olarak Pierre-Vidal-Nacquet'nin ünlü sözünü yansılar: "Temps des dieux et temps des hommes" [Tanrılar çağı ve in-

18. Aslında Vandiver (1991), Moles (1993) ve ötekilerin takip ettiği Shimron (1973) bunun Heredotos'un ele aldığımız pasajda Polikrates hakkında kullandığı sözler olan πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ifadesiyle belirtildiğini ileri sürmüştür. "Bildiklerimiz arasında" anlamına gelen τῶν ἡμεῖς ἴδμεν formülünün Croesus·ile kabaca İÖ 550'de başlayan dönemdeki insan ve olaylara gönderme yaptığı söylenir: asıl fikirse, Heredotos'un en azından bu tür sorularla ilgili olarak tek umursadığının "bizim çağımızda", yani yaklaşık son üç kuşak içerisinde olanlar olmasıdır. Bizatihi Croesus hakkında da şu ifadeyi kullanır: "Bazı Yunanlıları yenmiş olduğunu bildiğimiz barbarlar arasında ilkti." Geçen bölümde Heredotos, Persler ve Finikeliler'in hakkında anlaşmazlığa düştüğü, Truva Savaşı'ndan önce gerçekleşen bazı olayları anlatmayacağını söyler ve kastettiği de, bu olaylar hakkında bilgisinin olmadığı, ama Croesus hakkında bilgisinin olduğudur. Ancak Heredotos bu formülü bu anlamda tutarlı bir şekilde kullanmaz. Belki de bu formülün geçtiği en ünlü yer Xerxes'in Yunanistan seferidir: "Bildiğimiz seferler arasında bu açık arayla en büyüğüydü, öyle ki öncekiler kıyasla bir hiçti; ne Darius'un Sychtialılara karşı seferi, ne Sychtialıların bu seferi hazırlayan seferi, ne de söylendiği kadarıyla, Yunanlıların Truva seferi, ne de Truva Savaşı'ından öncekiler..." (7.20.2): bu çok eski seferler, ötekiler gibi, "bildiklerimiz arasına" *dahil* edilir. Burada durup ele aldığımız pasaja tekrar bakınca "... bildiklerimiz arasında Minos hariç (πάρεξ) Polikrates ilkti" demek "bildiklerimiz arasında yani ...saymazsak"tan ziyade, "...saymazsak bildiklerimiz arasında" anlamına gelir. Aslında tartıştığımız kısıtlama, yani "ama insan ırkı...arasında" kısıtlaması, Heredotos karşılaştırmadan Polikrates'ten daha önceki herhangi birini çıkartsaydı daha az anlam ifade ederdi.
* (Fr.) " 'İnsan ırkı denilenler'in kuşağı, efsaneler kuşağının ... insani olaylar da efsanevi olayların karşısında yer alır." (ç.n.)
19. Legrand (1932), s. 39; Hunter (1982), s. 19'da zikredilmiştir. Finley (1965), s. 294. *Spatium mythologicum* ve *spatium historicum* terimleri bazen bu tür ayrımları belirtmek için kullanılır; Hunter bu ifadelerin çeşitli kullanımlarını gösterir.

sanlar çağı].[20] Bunu bu şekilde söylemek, efsanevi veya masalsı simaların tanrılar olduğunu veya tanrılarla çok yakından bağlantılı olduğunu ima eder ve bu da, kesin bir dille konuşmak gerekirse, ileri bir adımdır, çünkü belli bir tanrısal içerik taşımayan efsaneler veya tevatürler de olabilir, ama şu anki bağlamda bu fark etmez. Yunan efsanelerinin dünyası kesinlikle tanrılarla doluydu ve eğer Minos efsaneviyse, gördüğümüz gibi, muhtemelen aynı zamanda yarı-tanrıydı da.

Vidal-Nacquet'nin formülü birden çok açıdan yanıltıcıdır. İnsanı, bir yanda insanlarla, öte yanda tanrı veya yarı-tanrı varlıklar arasındaki ayrımı sadece çağlar üzerinden düşünmeye sevk eder: Vidal-Nacquet aslında Heredotos'un insan ırkına göndermesini, zamana yapılan bir gönderme olarak yanlış çevirenler arasında önde gelir.[21] Bu ayrıca iki varlık sınıfının zamanda birbirinden ayrı olduğunu da akla getirebilir (gerçi Vidal-Nacquet'nin meramı bu değildir), ama tanrıların hâlâ eylemde bulunduğu ve kendilerini açığa vurduğu dünya elbette insanların da dünyasıydı ve bu da iki ebeveyninden biri insan, diğeri tanrı olan simaların varlığıyla kanıtlanır: o eski çağlarda bile, çocuk yapmak belli bir ölçüde eşzamanlılığı gerektiriyordu. Üstelik bu yarı-tanrı varlıklar ve Minos gibi simaların statüsü hakkında değişip duran hikâyeler bize, bir yanda tamamen tanrı ve tamamen insan olan birileri varken, öte yanda doğum aracılığıyla çeşitli ölçülerde tanrılarla bağı olan ötekiler olduğunu hatırlatır ve önemli olan, Minos ve ona benzer diğerlerinin sık sık bazı bağlamlarda tanrı olup öteki bağlamlarda olmamasıdır.

Vidal-Nacquet'den etkilenen çağcıl bir başka yazar da şunları demiştir. "Heredotos [Mısır hakkındaki eseri temelinde] *les temps des hommes*'dan [insanların çağından] binlerce yıl geriye, tanrıların insanların arasına karıştığı bir döneme, şimdiki zamandan tasavvur edilemeyecek kadar uzak bir çağa, Yunanlıların kabul ettiği *les temps de dieux*'ye [tanrıların çağına] meydan okuyan bir çağa

20. Vidal-Naquet (1960).
21. ":..du temps qu'on appelle le temps des hommes," ["insanların çağı denilen çağdan"] Vidal-Nacquet (196), s. 67. Jacqueline de Romilly daha önceleri ve hiç de ona yakışmayan bir şekilde bu hatayı işlemişti: Romilly (1956), s. 275.

uzanabilirken buldu kendini."[22] Bunda bir doğruluk payı var ama bu bence bu yaklaşımda örtük bir yanlış anlamayı, kökü derinlere uzanan bir yanlış anlamayı da ifade ediyor. Bu tür formüller Heredotos'un eserinin insana bir paleontoloji araştırması gibi gelmesine neden oluyor, sanki bir başka insan benzeri canlı türü, *Homo yarı-tanrus* bir zamanlar dünya üzerinde dolaşmış da asıl soru bunun olduğu çağın tarihini belirlemekmiş gibi. Ama bu âlim de "tasavvur edilemeyecek kadar uzak" sözüyle, efsanevi olanla zamanı bu şekilde birbirine bağlamaktan rahatsız olduğunu kendisi açığa vuruyor. Bir kez daha, Minos'un sorunu neydi sorusuna verilecek iki farklı cevap, yani bizim bilgisizliğimiz veya onun statüsü cevapları arasındaki gerilimin işaretlerini görüyoruz; bu iki cevapla zaman arasında nasıl bir bağlantı kurulması gerektiği konusundaki endişenin de işaretleri var aynı şekilde. Bense bunun hakkında bizzat Heredotos'un endişelenmeye başladığını öne süreceğim.

Özellikle Mısırlılar hakkındaki eserinde Heredotos, bir açıdan tarih alanına, yani artık yazılı kayıtlar da dahil olmak üzere itimat edilebilir şehadet temelinde hakikate uygun olduğu iddia edilebilenlere uzandı kesinlikle.[23] Ama Heredotos'un, Finley'in sözleriyle, "geçmişi... iki parçaya, iki kısma ayırdı"ğı bir bakış açısının olduğunu düşünmek bir yanlış anlamadır. Bu da daha önceki düşünme tarzına, ona hiç uymayan soyut ve konumlandırılmamış klasik şemayı yorum aracılığıyla dayatmak demektir. Heredotos'un kafasında (tarihi zaman ve oyun yazarlarının ve libretto yazarlarının eskiden "efsanevi zamanlar" dediği ayrı iki zamanın işlediği) iki ayrı dünya, yani tarih dünyası ve efsane dünyası arasında bir sınır yoktu. Heredotos'un böyle bir sınır düşünmesi ve bu sınırı bizzat geriye çekmiş olduğunu düşünmesi için bu sınırın her iki tarafındaki manzarayı da görebilmesi gerekirdi ve böyle bir manzarayı görebileceği hiçbir yer yoktur. O ve onunla çağcıl olanların çoğu ve tanrılar ve insanlar hakında hikâyeler anlatan onlardan önceki nesiller,

22. Hunter (1982), s. 74.

23. Heredotos (2.100) Mısır rahiplerinin bir papirüs tomarından ona 330 kralın adını okuduğunu söyler. Hartog (1980) sözlü şahadetle kıyaslandığında Heredotos'un bu yazılı kaynaklar hakkında müphem olduğunu savunur.

özünde, oldukları yerden başladılar ve bunu kavramak için bunun ne demek olduğunu anlamamız gerekiyor.

Heredotos'un zamanında pek çok şey söylenir, pek çok masal anlatılırdı. Her yerdeki tüm insanların yakın zamanda olanlar (örneğin *az önce* olanlar) hakkında yapılan bazı beyanatların hakikate uygun olduğunu söylemesi gibi, Heredotos'un da kendi çağında yakın zamanlarda olanlarla ilgili olarak anlatılanların bir kısmının hakikate uygun olduğunu söylemek için geçerli sebepleri vardı. Öteki hikâyelerse aynı şekilde düpedüz yanlıştı. Hikâyeler zaman içinde geriye gittikçe, birbirleriyle müphem bir şekilde bağlantılı oluyordu; nasıl anlatılmaya başladıkları hakkında pek az şey biliniyordu; nadiren belli bir geçmiş zamana gönderme yapıyorlardı. Onların geçtiği zaman sadece daha önce, uzun zaman önce, eski günlerdi. Üstelik çoğunun şimdiki zamana göre, biraz tuhaf içerikleri vardı: tanrılar, kahramanlar, canavarlar hakkında hikâyelerdi bunlar. Bu tuhaf içerikteki hikâyelerin veya bu hikâyelerin çoğunun geçmiş hakkında olması Yunan dünyasının bir özelliğiydi ve elbette başka yerlerdeki efsaneler için geçerli değildir: Yunan tanrılarının ortadan kaybolduğu varsayılıyordu ki, zaten bu yüzden "tanrılar zamanı" tartışmaya dahil oldu.

Bu hikâyeler söz konusu olunca, insanlar bunların anlatıldığını söyleyip bizzat kendileri de anlatabilirdi. Onları karşılaştırabilir, hatta Hesiodos gibi birbirleriyle uzlaştırmayı da deneyebilirlerdi.[24] Bir hikâyenin belli bir çeşitlemesinin genelde anlatılan hikâye ya da saygın bir hikâyecinin anlattığı hikâye mi olduğunu sormak önemli olabilirdi ve bu da "Bu çeşitleme doğru mu?" sorusuna anlam kazandırırdı. Ama temelde "Bu anlatmamız gereken bir hikâye mi?" sorusu fiilen "Bu, şimdi, bu dinleyicilere anlatmamız gereken bir hikâye mi?" demekti. Başka bir deyişle, bu onlara *uygun* mu? Bu insanlar bir hikâye hakkında "Bu hakikate uygun mu?" diye

24. Ne uzlaştırılması gereken bir çatışma yerine geçer? Burada doğal olarak hikâyedeki dünyadan beklenebileceklere başvurulur, tıpkı bizim, bizim deyişimizle kurguya başvurmamız gibi: örneğin tanrıların genelde nasıl davrandıklarına başvurulur. Bu, Thukyides'in kullandıkları (aşağıya bkz.) veya efsanelerin tutarlılığı açısından Hecataeus'un kullandıkları gibi gündelik dünyaya uygulanabilecek açıklama ilkelerine dayalı bir eleştiriden farklıdır.

sorduklarında, ele alınması gereken *daha fazla* mütalaa olduğunu söylememize sebep olacak hiçbir şey yoktu onların pratiğinde; bu soru, ola ki sorulursa, bağımsız bir soru değildi. Bu aslında her yerde aşina olduğumuz, yakın tarihli şeylerle bağlantılı olarak sorulan bir sorudur; bununla bağlantılı olarak, insanlara hakikate uygun olmadığını bildiğimiz bazı hikâyeler anlatmamak için olası sebeplerden biridir bu. Ama bu mütalaalar, o tuhaf içerikleri ve zaman içindeki belirsiz uzaklıklarıyla bu hikâyeler üzerinde bir baskı oluşturmuyordu eski zamanlarda. Kitabın başlığı olan "Yunanlılar efsanelere inanıyorlar mıydı?" sorusuna verdiği cevaplardan birinde Paul Veyne şöyle demişti: "Bu efsane dünyalarının hakikate uygun olduğuna inanıyorlardı, yani insanlar onlara şüpheyle yaklaşmıyordu, ama insanların etrafındaki gerçekliğe inandıkları gibi inanmıyorlardı onlara."[25] Böyle bir pratiğin içrek bir istikrarsızlığı yoktur; uzun zaman boyunca sürebilir. Ama gündelik olana yakışan soru türü eski günler hakkındaki hikâyelere kadar uzanmaya başlayıp, insanlardan hikâye dinlemenin veya onlara onlatmaya başlamanın doğal veya düşünümsüz yolu ortadan kalkacak olursa, bu pratik istikrarsızlaşabilir. Bu da Heredotos'un zamanında gerçekleşmeye başlamıştı.[26] Büyük oranda içinde hareket ettiği geleneksel pratikte, bir hikâyenin uzun zaman öncesiyle ilgili olması onu kendiliğinden, düşünüm gerektirmeksizin, komşu kadının dün ne yaptığı hakkında sorulan sorulardan ayırmak için yeterliydi, ama Heredotos'un ve

25. Veyne (1986), s. 28. Bu çok da iyi bir soru, bizzat kendisinin kabul ettiği bir husus değildir. Kitabında başka yerlerde (örneğin s. 11'de) hakikat hakkında daha uç bir göreciliği, hatta daha kötüsünü ima eden başka bir soruşturmayı bunun yerine geçirir: "Hiçbir şeyin hakikate uygun ya da yanlış olmadığını varsaymak ilk başta tuhaf gelse de, insan buna çabuk alışır. Üstelik de öne sürülen sebep iyi bir sebeptir: hakikatin değeri faydasızdır...'hakikat' vazgeçemeyeceğimiz görüşlere verdiğimiz isimdir. [Nazilere] hatalı olduklarını söylebilirdik, ama bunun ne faydası olurdu? Onlar bizimle aynı dalga boyunda değildiler" (s. 137). Kitaptaki ilginç pek çok fikir bu retorikten bağımsızdır.

26. Thomas (1988), s. 62 ile karşılaştırınız: "sözellikle okuma yazmanın arasında kalmak Heredotos'un her iki zihniyetin sağladığı yeteneklere hem sahip olduğu hem de bu yetenekleri kullandığı anlamına gelir ve aralarındaki zıtlık *Tarihler*'de halihazırda belirgindir." Ancak Thomas şunları da ekler: "Heredotos gibi Thukyides de şimdiki zamanla geçmiş arasında bir ayrım gözetir, ama Heredotos'un aksine, bu ikisine iki ayrı oluşum gözüyle bakar" (s. 63): bu da benim iddiamın nerdeyse zıddı olarak kabul edilebilir.

öteki kişilerin soruşturmalarıyla, özellikle de onun Mısır hakkındaki soruşturmasıyla bu pratiği sürdürmek giderek tuhaf karşılanır oldu. Bir hikâye anlatılır ve bunun uzun zaman önce olduğu söylenirdi, ama şimdi, ilk kez, "Bu ne fark eder ki?" sorusu cevap gerektirmeye başlamıştı. Heredotos bu soruyu dile getirmedi. Ama onun dile getirdiği pek çok sorunun ardından gelen bir soruydu bu ve onun henüz sorulmadığı, hâlâ kendi pratiği olan o eski pratiği destekleyen zemin Heredotos'un ayaklarının altından kaymaya başlamıştı. Bence "insan ırkı denilenler" sözünü, o tuhaf sözü açıklayan da bu. Eldeki soru "Minos niye sayılmıyor?" sorusudur ve Heredotos bununla yüzleşecek olsaydı verecek cevabı olmazdı.

D. GEÇMİŞ VE HAKİKAT

Thukyides kendi yazdığı tarihin başlarına yakın bir yerde Minos ve donanmasıyla ilgili sorunu da ele alır. Hemen şöyle der. "Şu anki Elen denizinin büyük kısmında hâkimiyet kurduğunu... söylenenlere bakarak bildiklerimiz arasında en eski olandır Minos." (1.4) "Söylenenlere bakarak bildiklerimiz" (*hôn akoêi ismen*) sözü Heredotos'un sözüdür ve Heredotos'un editörleri Thukyides'in muhtemelen "imayla Heredotos'u düzelttiğini" söylerler. Şöyle eklerler: "Heredotos bir kere Thukyides'e kıyasla gerçekten çok daha eleştireldir."[27] Ama bu asıl hususun gözden kaçırılması demek. Thukyides Minos'un deniz kuvvetlerinin varlığını çekincesiz iddia etmemeliydi belki. Ama Heredotos bunu çekinceyle iddia etmedi veya bunu iddia etmeye de meyyal değildi; gördüğümüz gibi bunu *saymıyordu*, ki bunun nedeni de bizim bakış açımızdan temelde belirsiz. Bizim bakış açımız zaten Thukyides'in bakış açısıdır. Şu kadar yıl önce denizin belli bir kısmını kontrolü altında tutan gemiler var mıydı, yok muydu;[28] aynı şekilde o zamanlar, masalları anlatı-

27. How ve Wells (1912), s. 295.
28. Thukyides'in hamlesinin, Minos hikâyelerinde adı geçen denizlerin, gerçek, hikâye anlatıcılarının ve onun bildiği denizler olarak belirlenmesine bağlı olduğunu söylemek kayda değer, ama gerçek yerler hakkında olmaları, günümüz kurgularında olduğu gibi, pek çok efsanenin de önemli bir özelliğidir.

lan Minos'a karşılık gelecek biri, adına "Minos" denmesi zorunlu olmasa da mümkün gerçek biri var mıydı, yok muydu, bunlar Thukyides için olgularla ilgili bir meseledir, tıpkı bizim için olduğu gibi. Minos'un efsanevi veya esatiri bir sima olduğu söyleniyorsa, o zaman elbette onun hakkında bir hikâye anlatabilirsiniz, ama tıpkı dün olanları iddia edermiş gibi anlatamazsınız, derdi Thukyides; bu hikâye bir efsane veya esatirdir ve onu tam da bu şekilde (iş bu "tam da bu şekilde"nin ne olduğunu anlamaya kalıyor) iddia ederseniz, hakikate uygun olmayan bir iddiada bulunmuş olursunuz. Heredotos'un aksine Thukyides bunu tamamen kavramıştı ve ikisinden önce başka birisi aynı düşünceleri taşımıyorsa, ki bu muhtemel değil,[29] bunu kavramaya başlarken Thukyides'in tarihsel zamanı keşfettiğini söyleyebiliriz.

Tarihsel zaman geçmişe katı ve belirlenimli bir yapı kazandırır. Geçmişte gerçekleşen herhangi iki olayda, ya biri ötekinden daha önce gerçekleşmiş, ya da ikisi de aynı zamanda gerçekleşmiş olmalıdır.[30] Bu efsanevi veya daha genel olarak kurgusal ya da muhay-

29. Hecataeus'a bu kadar şey atfetmek için bir neden olmasa da, o Heredotos'tan daha keskin bir eleştirel çizgi takip etmiş gibi durur: kendi *Soykütükler*'inin başında, "Ben Hecataeus, hakikate uygun olduğunu düşündüklerimi söyleyeceğim (ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι): Yunanlıların masalları pek çok ve gülünçtür" (*FGH* I.1.fr1). Momigliano (1990) Heredotos hakkında tevazuyla "safdilliğin kor ateşi onda yoktur" der. Heredotos'a bu açıdan itibarını geri kazandırmaya çalışan çeşitli girişimler, onun bilmediği şeyi iddia etmeyi sık sık reddetmesine vurgu yaparlar ama insanın kabul etmeye hazır oldukları da safdillik sergileyebilir. Hecataeus'un sıklıkla 2. Cilt'in tonunu etkilediği düşünülür.

30. Elbette, olan bitenlerin tam zamansal düzenlemesi muğlaklıkla sınırlıdır: tarihi olaylar bir anda gerçekleşmez. Ama bu tarihle ilgili bir husus değildir; ne zaman gerçekleşirse gerçekleşsin, belli tür bir olayın ne olduğunu kavradığımızda bunu da kavramış oluruz. (Tarihsel zaman hakkında düşünürken, bunları sadece yeryüzü çapında ele aldığımız belki de eklemek gerek; göreci gönderme çerçeveleriyle ilgili herhangi bir husus bununla alakasızdır.)

Tarihsel zamanın, ima edilen anlamda çizgisel olduğunu varsayıyorum, ama bunu, Yunan fikirleri hakkındaki tartışmaların çoğunda "döngüsel" zamanın karşıtı olan "çizgisel" anlamında almıyorum. Bu ayrım zamanın (içinde gerçekleşenlerin) içeriğiyle ilgilidir, yapısıyla değil: eğer ortada "döngüler" varsa, o zaman bunların her biri döngüsel ardışıklıktaki ayrı bir öğedir. Eudemus *Physics*'in, Simplicius (DK6 58 [45], B 34) tarafından zikredilen bir fragmanı, "ebedi tekerrür"ün katı (Pisagoroculara atfettiği) anlamında sadece tek bir zamansal bir döngü dışında tekerrür olmadığına ilişkin güzel bir sav sunar gibi durur.(Vidal-Nacquet'nin [1960] bu fragman hakkındaki okumasının aksine, εὔλογον kelimesi, χρόνον'u nitelemez: "...varsaymak makul olur" anlamına gelir.

yel olanlar için geçerli değildir. Tıpkı Lady Macbeth'in kaç çocuğu olduğu sorusuna verilecek bir cevap olmadığı gibi (ve onun belirsiz sayıda çocuğu olan kötü ruhlu bir Shakespeare karakteri olduğunu söylemek de doğru olmaz), efsane veya satirlerdeki pek çok olayın da ne zaman gerçekleştiklerinin varsayıldığı hakkında söylenecek hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, tarihsel zamanla tarihsel hakikat fikri arasında yakın bir ilişki vardır. Bir olay hakkında yapılan bir beyanatın tarihsel olarak hakikate uygun olduğunu söylemek, onun zaman yapısı içerisindeki yerinin belirli olduğunu söylemektir, yoksa tarihsel zamanın bizi, tarihin tamamen dışı, efsane veya salt hata haricinde götürebileceği bir yer yoktur.

Birisi (bence bu Thukyides'ydi) bu genel bakış açısı doğrultusunda ilk defa açık bir zihin ve güvenle çalıştığında ortaya yeni bir hakikat tanımı veya kuramı koymuş olmadı. Bu kişinin tek yaptığı, ilk avazda, insanların gündelik hayatlarında yakın geçmiş hakkındaki hikâyelere yönelttiği şu soruların aynısını daha uzak geçmiş hakkındaki hikâyelere de yöneltmesi gerektiğinde ısrar etmekti: Bu hakikate uygun mu? Yoksa bu sadece bir hikâye mi? Her yerdeki herkesin bir hakikat kavramı vardır; aslında hepsinin aynı hakikat kavramları vardır (farklı hakikat kuramları olabilmesi sadece insanların kuramlarının bu kavramı ne kadar yanlış sunduğunu gösterir).[31] Ancak hepsinin hakikat kavramını geçmişe veya en azından uzak geçmişe uygulama yolu aynı değildir; aynı olmadığı için de her yerdeki herkesin geçmiş hakkında bir anlayışı olsa da, hepsinin aynı geçmiş anlayışı olmadığını söyleyebiliriz. Thukyides insanların yakın geçmişle ilgili zaten uyguladıkları bir pratiği daha uzak geçmişi de kapsayacak hale getirip, söylenene ciddi ciddi hakikate uygun veya değil gözüyle bakılmasında ısrar ederek yeni bir geçmiş anlayışı sundu. Buna ben "yerel" geçmiş görüşünden "nesnel" görüşe geçiş demiştim. Bu hâlâ bir *geçmiş görüşüdür*: bu geçmiş-

31. 3. bölümde hakikat kavramının tarihi olmadığı söylerken dile getirdiğim husus da buydu: bkz. yukarıda 3. bölüm, 4. kısım ve dipnot 17. Paul Veyne şöyle yazar. ""Michel Foucault ile hemfikirim: fikirlerin tarihi, insan felsefi hakikat fikrini tarihselleştirdiğinde doğru düzgün başlar" (Veyne [1986], s. 39). Burada pek çok şey "felsefi" kelimesinin gücüne bağlıdır. Aslında, Foucault'nun eserinin büyük kısmı bilgi kuramıyla ilgili mevzuları, farklı zamanlarda farklı alanlarda neyin hakikati tesis etmek yerine geçtiğini ele alır.

şimdiki zaman-gelecek zaman dizilerinin tamamen dışına çıkıp olayları (zamanın dışında) sadece birbirlerinden önce veya sonra gelmesi üzerinden düşünme sorunu değildir. Asıl önemli olan, nesnel geçmiş görüşümüz olduğunda, sadece *geçmiş* üzerinden düşünmememizdir: *kendi* geçmişimiz üzerinden, yani kendi hayatımız değil de, bize veya şimdiye göre geçmiş üzerinden de düşünebiliriz. O zaman ötekiler arasında bazı kişiler olarak, zaman açısından kendi varlığımızın bilincinde olabiliriz ve bununla beraber bizim geçmişimizin bir bölümünün öteki kişilerin şimdiki zamanı olduğu ve bizim şimdiki zamanımızın da onların geleceği olduğu vb fikri gelir: özellikle de şimdi bizim için uzak geçmiş olanın, geçmişteki kişiler için yakın geçmiş veya şimdiki zaman olduğu fikri. Bu fikri kabul ettiğimizde, yani bir insan ömrünün bir gününün ne kadar önce yaşanmış olursa olsun birilerinin bugünü olması gerektiği fikrini kabul ettiğimizde, insanın uzak geçmişe zımnen, belirsiz olay ve insanların var olabileceği özgül bir alan gözüyle bakmaması gerektiği kabul edilmek zorundadır. İnsan bu olay ve insanlar hakkında sadece belirsiz şeyler söyleyebiliyorsa, o zaman bu bizim onlarla ilişkilerimizle ilgili bir meseledir. Ya onların var olduğu bir zaman dilimi hiç olmamıştır, dolasıyla onlar da hiç var olmamışlardır ve salt bir hikâyedirler, ya da onlar gerçek ve bizim zamanımızdaki benzer şeyler ne kadar belirliyse, onlar da kendi zamanlarında o kadar belirlidir, ama sadece biz onlar hakkında yeterince şey bilmiyoruzdur.

Bu da yerelden nesnel geçmiş görüşüne doğru değişimin, tabir caizse, metafizik tözü. Ama bu elbette kendini bu şekilde, metafizik bir keşif olarak ilan etmedi. Daha ziyade insanların pratiğindeki bir değişimde ifade buldu (aslında bu şekilde ifade bulmasaydı, ortada metafizik bir töz taşıyacak hiçbir şey olmazdı). Peki ya bu yeni pratik neleri içeriyordu? Bu noktada bunda insanların konuşma şekillerindeki bir değişimden daha fazlasının olması çok önemli. İnsanların artık tanrılar hakkındaki hikâyeler de dahil, uzak geçmişle ilgili beyanatların karşısında "hakikate uygun" ve "yanlış" olarak tercüme edilebilecek kelimeler sarf etmesiyle kalmadı bu iş. Bunu daha önceden de yapıyorlardı.[32] Asıl önemli olan bu tür keli-

32. Hesiodos'un şiirlerinin baş kısmında olduğu gibi: *Works and Days*, s. 10, "Ve

melerin gücü, "yanlış" demektense "hakikate uygun" deyince ne olduğudur. Üstelik, bu gelişmeden sonra sadece geçmiş hakkındaki şu iki anlatı tarzı ortaya çıkmış değildi: sanki insanlar bazı durumlarda iddiada bulunmaya niyetlendikleri diğer şeyleri ortaya sürer gibi, geçmiş hakkında da hikâyeler öne sürermiş, ama öteki durumlarda anlatılarını, Heredotos'un dünyasının doğal mirasının "evvel zaman içinde" gibi efsanelere özgü bazı sözünü geri alma formülleriyle, tırnak işareti içine alırlarmış gibi. Bunu yapmaya da başlayabilirlerdi pekâlâ, ama söz-eylemler arasındaki bu ayrımlar tek başlarına yetersizdi: bu farklı anlatı kiplerinin ne demek olduğunu, toplumsal sonuçlarının nasıl farklılıklar yarattığını bilmeye bizim de ihtiyacımız var, onların da. Bu aşamada, efsane kipinden ziyade hakikatlilik kipi diyebileceğimiz bir kipte masal anlatarak insan hangi sorumlulukları üstlenir?

Bu sorumluluklar Thukyides için tamamen açıktı. Kitabının başlangıcına doğru yer alan, kendine özgü karmaşık ve sevimsiz Yunanca'sıyla kendi yöntemlerini açıkladığı o ünlü iki bölümde (önsöz denilen 1.21-22'de) "efsanevi" (*to muthôdes*) nosyonunu kullanır. Eski zamanlar hakkında sunduğu kendi izahını, ozanların sunduklarıyla ve *logos*-kâtipleri denilenlerin (aralarında Heredotos'un olduğu da düşünülür)[33] izahlarıyla karşılaştırır, ki bunlar "hakikate ulaşmaktansa hitap kitlelerini kendilerine çekmeyi amaçlayarak, kontrol edilemeyecek ve pek çok durumda uzak bir zamanda olmaları nedeniyle hiçbir inanç doğurmayan ve efsane statüsüne tevdi edilen malzemelerle izahlarını bir araya getirirler" (21.1). Kendi izahında efsanevi olana yer verilmemesinin onu bir dinleyici için daha az hoş kıldığı, ama bu olaylar[34] hakkında açık bir görü-

ben, Perses, hakikate uygun şeyleri [ἐτήτυμα] söyleyeceğim"; *Theogony* s. 27-28, "Biz [Musalar] hakikate uygun gibi duran [ψεύδεα] yanlış şeyler [ἐτύμοισιν] söylemesini de biliriz, ama canımız isteyince hakikate uygun şeyler [ἀληθέα] söylemesini de biliriz." *Theogony* s. 27'deki ifade için bkz. yukarıda, 4. bölüm, 2. kısım, ve 19. dipnot ve antik Yunanca'daki "hakikate uygun" anlamına gelen kelimeler için bkz. "Sonnot."

33. Bu da tartışmalıdır: Connor (1984), s. 66'daki 37. dipnot.

34. Ve gelecekte gerçekleşecek olaylar için de. Bunun, geleceğin, Thukyides'in gelecekteki okurlarına değil, bizzat ona göreli olduğu anlamına geldiğini düşününlerle hemfikirim: Thukyides kitabını öngörme elkitabı olarak sunmuyordu.

şe sahip olmak isteyenlere ilgi çekici geldiği müddetçe bunun da yeterince iyi olduğunu söylediği bir sonraki bölümde (22.4) yukarıdaki imanın ne anlama geldiği açığa çıkar. Ve kendilerini bizatihi hakikate uygun kılan unutulmaz sözlerle şunu der: "Bir anlığına, yarışmaya katılacak bir eser olarak değil, sonsuza değin saklanacak bir servet olarak yazılmıştır bu kitap."

Bu cümleler onun biçemi hakkında bir yorum ve amaçları hakkında bir böbürlenme anlatmıyor. Efsanevi olanın ne olduğunu kavramamıza yardım ediyor. Bir efsane ya da en azından bir Yunan efsanesi, diğer şeylerin yanı sıra, iyi bir hikâye, eğlenceli olabilen, hatırlatmada veya uyarıda bulunabilen, bir fikir sunabilen bir hikâyedir.[35] Bu da, her efsanenin konusunun hoş olduğu veya hakikate uygun her hikâyenin nahoş bir şeyler hakkında olduğu anlamına gelmez: Thukyides bile bunu düşünmemiştir. Ama bu şunu ima eder: efsane kipinde, bu hikâye anlatılmalı mı sorusu, salt, bu hikâye bu dinleyici kitlesine gerçekten yönelik mi sorusuna, benim deyişimle bu hitap kitlesine uygun mu sorusuna dönüşür. Hakikat, daha önceden dediğim gibi, farklı bir meseledir ve hakikat kipinde hikâyenin anlatılıp anlatılmaması gerektiğiyle ilgili daima iki soru mümkündür: logos-kâtibinin pratiğindeyse, der Thukyides, birden fazla soru olmasına güvenemezsiniz.

Hakikat hitap kitlesine göreli değildir. Hele bir beyanatın hakikatinin, belli bir dinleyici kitlesinin onu duymaktan memnun kalıp kalmayacağıyla hiç ilgisi yoktur.[36] Bu da herkesin hakikatle ilgili olarak, zımnen ve kurama başvurmaksızın kavradığı bir şeydir (gerçi insanların davranışları çoğunlukla bunu pek açık etmez). Her yerde bir dilekler vardır, bir de onların arasında gerçekleşmemiş dilekler: aslında dilekleri açık eden, gerçekleşmemiş dileğin *pathos*udur ve bu da dileklerle hakikat arasındaki uçurumu kat eder. Sırf bu uçurum çok acı verici olabileceği için, daha önceki bölümlerde gör-

35. Sözlü kültürlerde farklı pek çok hikâye sınıflandırması vardır: Murray [1987] gerekli göndermeleri sunmaktadır. Ayrıca bizzat Heredotos'un μῦθος kelimesini sadece iki kere (2.23 ve 2.45'te), "Heredotos'un hem yanlış hem de saçma olduğunu düşündüğü *logoi*" (s. 100) için kullandığını da ekler.

36. Sıkıcı karşı örnekler de vardır ("Bunu duyduğuna memnun olacaksın...") ve hakikatin yere ve kişiye göre değişen cümlelerde dinleyiciye göreli olduğu farklı bir anlam da vardır. Umarım bunların sunulan savla alakasız olduğu açıktır.

düğümüz gibi, dileğin hakikate uygun inancın yerine geçmesine karşı bu inancın korunması gerekir ve hakikat erdemlerinin her ikisinin de zevk ilkesine karşı, bu ister hakikati bulmakla olsun ister olmasın, tipik savunmalar içermesinin nedeni de budur; bu koruma da tabir caizse tam bu konuda olduğumuz için, hakikatin ilan edilmesi veya aktarılmasında tembellik etme, kendini kandırma gibi şeylere karşıdır ve bu savunma da korkaklık, hırs ve sevilme arzusu gibi şeylere karşı yapılmalıdır. Thukyides'in yazdığı tarihe bu şekilde başlaması, bu açıdan onun efsane kipi ile hakikat kipi arasındaki ayrıma töz kazandırdığı yollardan birini sunar. Onun hakikat erdemlerine aynı zamanda siyasi gözüyle bakması tamamen yerindedir ve tarihinin ilerleyen bölümlerinde Atina demokrasisinin yöneticilerini, Perikles'in aksine, kalabalığı memnun etmek amacıyla konuştukları gerekçesiyle (öyle ileri sürer) kınar. Okur yazarlığın faydalarıyla da bir bağ kurulur. Atina Generali Nicias durumunu Atinalılara iletme ihtiyacı hissettiğinde, diye yazar Thukyides:

> Ulakların konuşma beceriksizliği veya zayıf hafızaları yüzünden veya genel kamuoyunu memnun edecek bir şey söyleme arzuları yüzünden, olguları olduğu gibi iletememelerinden korkuyordu. O yüzden bir mektup yazarsa, Atinalıların onun görüşlerini böylece iletilirken çarpıtılmadan öğrenebileceklerini ve tartışmak üzere önlerine gelen konu hakkındaki hakikate ulaşabileceklerini düşündü.[37]

Thukyides'in efsane kipiyle hakikat kipi arasındaki farkı salt ilan etmekle kalmayıp pekiştirdiği ikinci bir yol daha vardır ve bu yolla hakikat kipinin beraberinde getirdiği sorumluluk türünü de açıklamış olur. Bir kişi geçmiş hakkındaki hakikati söylemek istediği konusunda ötekiler kadar kendisi tarafından da ciddiye alınacaksa, belli bir şeyin gerçekleşmediğine değil de gerçekleştiğine inanması için ortada bir sebebinin olması gerekir. Böyle bir sebebe kavuşması da, ancak bu olayın gerçekleştiği yönündeki kanıtları ve geçmiş hakkındaki diğer inançları anlamlıysa mümkündür. Ama bu *tür*

37. Perikles'ten sonra gelen siyasetçiler, 2.65.10; aksine πρὸς ἡδονήν ... πρὸς ὀργήν, bkz. "Nicias'a atfedilen düşünceler kesinlikle tarihçilerin düşünceleridir" diyen, Thomas (1988), s. 65'te zikredilen Connor (1984).

şeyler anlamlı olmadığı müddetçe bunun da anlamlı olması imkânsızdır. Olayları mevcut kanıtların gücüne göre geçmişin çerçevesine yerleştireceksek, o zaman onları anlaşılabilir kılabilecek şekilde birbirleriyle ve kendimizle bağlantılandırabilmemiz gerekir. Aslında bu bir ölçüde genel terimlerin farklı zamanlar için kullanılmasında örtük bir biçimde yer alır: geçmiş zamanda bir savaş, bir donanma veya emirler veren bir kral olduğunu söylüyorsak, o zamanki insanların başına geldiğine inandıklarımız, öyle şeyler şu an bizim aramızda var olsaydı gerçekleşecek olanlara anlaşılabilir ve alakalı açılardan benzemelidir. Bunun sayesinde onları çoğunlukla açıklayabiliriz ve açıklayamayacak olursak da, o zaman en azından neden belli kanıtların var olduğunu ve bu kanıtların neden bu açıklanamayan şeyin gerçekleştiğini düşünmemiz için bir sebep oluşturduğunu açıklamak zorundayızdır. Bu genel zorunluluk çeşitli tarihçiler tarafından çeşitli zamanlarda ve farklı tarih kiplerinde farklı şekilde yorumlanır, ama ortada böyle bir zorunluluğun olması açıkça geçmiş hakkında hakikat kipinde bir hikâye anlatmanın iki şartından kaynaklanır. Bunlar da kendi içlerinde tamamen açık şartlardır ve her yerdeki herkesin yakın geçmiş hakkındaki izahlarla ilgili aşina olduğu şartlardır: hikâyeyi uyduruveremezsin ve başka birinin sana anlatmış olması, senin de bu hikâyeyi anlatman için yeterince iyi bir sebep değildir.

Bizzat Thukyides bu açıklama koşulunu çok katı bir şekilde yorumlar. Önceki zamanlar hakkındaki bölümlerde, tüm Yunan hikâyelerinin en ünlüsü olan *İlyada*'yı ele alır ve Truva Savaşı'nda ne olmuş olabileceği hakkında birtakım makul askeri, iktisadi ve jeopolitik değerlendirmeler yapar. Bir kez daha şiirsel malzemeyi naif bir şekilde kullandığı için modern tarihçiler tarafından azarlanır,[38] ama bir kez daha ilke, örnekten daha güçlüdür. Geçmişte gerçekte ne olmuş olabileceği hakkında ileri sürdüklerimizin açıklama açısından anlamlı olması gerekir ve belli bir gereklilik düzeyinde de bu açıklamaların şu anki şeylerin açıklamalarıyla aynı olması gerekir. Bu ilke aynı zamanda, kaçınılmaz olarak, geçmişi şimdiki za-

38. Finley (1965).

mana bağlamaya yarayan, antik yapıların kalıntıları gibi kanıt oluşturan bir iz fikrini doğurur (1.10). Heredotos da geçmiş zamanların somut kalıntılarını, örneğin Mısır'da gördüğü pek çok muhteşem şeyi akıllıca tartışır. Ama Thukyides'de özel ve çok tipik bir ustalık vardır. Antik Miken'in [Girit] onun zamanında görülebilecek kalıntılarını değerlendirirken, bunları o zamanki Atina'nın ve Sparta'nın gelecek nesillere kalabileceğini varsaydığı kalıntılarıyla karşılaştırır. Burada dünyanın açıklama açısından tektip olması salt geçmişle şimdiki zamanı değil, şimdiki zamanla geleceği de birbirine bağlar ve bizim bugünümüzün başka birinin uzak geçmişi olacağı fikrini somut bir ifadeye büründürür.

Thukyides aslında, kesinlikle özellikle olmasa da, toplumsal ve siyasi olayları iktidar üzerinden açıklayan sert açıklamaları beğenmeye meyleder, ama kullandığı ilke bunlarla sınırlı değildir.[39] Geçmiş zamandaki bir olay, örneğin bir kişinin belli bir niyette olmasıyla açıklanabiliyorsa, o zaman böyle bir niyetin kendi zamanımızdaki işleyişini de kavrayabilmeliyiz; eğer açıklanamıyorsa, o zaman bunun da açıklamasına ihtiyacımız vardır: örneğin bizim kültürel konumumuzun onlarınkinden farklı olduğu açıklamasına. Bizler kültürel çeşitliliğin öneminden, XIX. yüzyıldan önceki insanlardan çok daha fazla etkileniyoruz ve öteki şekillerde de farklı nedensel güçler ve olay türleri devreye girse de, açıklamaların farklı zamanlar ve kültürler arasında ne kadar özgül benzerlikler taşıyabileceği sorusu, belli bir düzeyde dünyanın açıklama açısından homojen olduğu fikrinden sonra gelir.

Ancak, bir kez dünyanın farklı zamanlarda önemli farklılıklar

39. Jacqueline de Romilly'nin vurguladığı gibi, iktisadi kaynaklar ve özellikle de deniz gücüne dayalı siyasi iktidar: de Romilly Thukyides'in (şüphesiz Atina örneğinden etkilenerek) bu iki faktörün "Arkeoloji"de, örneğin Minos ile bağlantılı olarak bir araya gelmesini tekrar tekrar belirttiğini söyler (Romill [1956], s. 263). De Romilly ayrıca bu tür açıklamalarda ısrarın metnin özünü de etkilediğini belirtir: "La première des originalités du texte-et non la moindre-est en effet de renouveler la matière même de l'histoire" ["Metnin zaafı değil de, başlıca özgünlüğü, bizzat tarihin konusunu yeni baştan tanımlamasıdır."] (241). Tutarlık ve çeşitlenme için στάσις hakkındaki izahın olduğu 3.82 ile karşılaştırınız; bu tür olaylar her zaman ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ gerçekleşir, ama büründükleri özel biçimler koşullar tarafından belirlenir.

sergilediğini kabul edip, eylem ve olayların açıklamasının daima çok özgül benzerlikler göstermesini gerektirmeye görelim: o zaman bir tanrılar zamanı olmuş olamaz mı? Tıpkı doğal ayıklama yoluyla evrim kuramının, yani tüm zamanlarda geçerli olan bir kuramın bir zamanlar dinozorların var olduğuna ve artık var olmadıklarına inanmamızı sağlaması gibi, belki açıklamalarımız da, ilke olarak, tanrıların bir zamanlar yeryüzünde dolaşmasının ve artık dolaşmamasının en azından mümkün olduğunu düşünmemizi sağlamalı. Belki de bunun doğru olabileceği çok soyut ve beyhude bir ilke düzeyi vardır, ama aslında öyle değildir. Bu tanrıları bize bu hikâyeler sunar ve bir kere tarihsel zaman fikrini kabul ettiğimizde, tanrıların özünde pek çok açıdan belirlenemez olduklarını ve bu fikirle sabit veya istikrarlı bir ilişkileri olamayacağı hayli aşikâr olur. Tarihsel zaman yapısı bir kere yerini almaya görsün, tanrılar nihayetinde gideceklerdir. Elbette tamamen gözden kaybolmayacaklardır, çünkü onlarla ilgili hikâyeler tamamen kabul edilmiş efsaneye dönüşür ve efsaneler de peşimizi bırakmayacaktır, ama efsaneler bir zaman veya yer değildir.

Efsanevi veya başka türden kurgusal karakterler düşünce ve duygularımızın peşini bırakmazlar; aslında inançlarımızın da peşini bırakmayabilirler. Zeus'un bir kuğu biçimine bürünerek Leda'yla beraber olduğu, Anna'nın Karenin'i Vronsky için terk ettiği, Sherlock Holmes'ün Baker Street'te oturduğu hakikate uygundur. Odysseus'un Sirenlerin şarkısını duymamak için kulaklarını tıkamasıysa hakikate uygun değildir.[40] Bu tür şeyler hakkındaki sorulara cevap verip, örneğin M. de Charlus'nün savaşın gidişatı hakkında ne söylediğini veya Antigone'un hangi kardeşi yüzünden kargaşa yarattığını hatırlamaya çalışırken, bunlar geçmişteki olay veya simalar gibidir ve zihnimizin çerçevesi bir süreliğine, efsanelerin tarihten açıkça ayırt edilemediği bir dünyanın genel görüntüsüne yaklaşır gerçekten de. Bu genel görüntüye aşinayızdır ve onu hatırlamakta zorlanmasak gerek. Ama kafamızdaki genel görüntü bir bütün olarak ele alındığında bundan çok farklıdır, çünkü her yerde

40. Gizemli bir şekilde hata yapmadığı müddetçe, Nietzsche'nin okuruna küçük bir oyun oynadığı bir konu: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 230.

yazılı kurguların varlığını kabul etmiş bir kültürde büyüyen bizler bu tür karakterler hakkında hakikaten söylenebileceklerin ilgili metinlerin kontrolü altında olduğununun, yani bunların kurgular olduğuna dair tüm bilincimizle göz atabileceğimiz metinlerin kontrolü altında olduğunun farkındalığına anında geri döneriz.[41]

Bir farklılık daha var ki, bu da, Thukyides'in sunduğu genel bakış açısının doğrudan ifadesi. Sherlock Holmes'ün Baker Street'te yaşıyor olmasının onun hakkındaki hakikate uygun olduğunu biliriz ve böyle diyerek bir yarışmayı kazanabiliriz, ama gayet iyi biliriz ki Sherlock Holmes'ün orada yaşıyor olması Baker Street hakkındaki hakikate uygun değildir. Daha doğrusu, daha dikkatle ilerlersek, bu bir anlamda Baker Street hakkındaki hakikate de uygundur ve bu anlam da yarışmaya uygun anlamdır ve o sokakta da öyle yazdığını söyleyebiliriz (oradaki metro istasyonun duvarlarını hafiyenin resmi süsler). Ama aynı şekilde farkındayızdır ki, Londra'nın tarihini yazacak olsak sakinlerinin arasında onu saymayız ve aslında onun varsayılan adresini de bulamayız. Bu konuşma şekilleri arasında büyük bir rahatlıkla gidip gelebiliriz ve onların üzerinde düşünümde bulunmak efsanelere karşı eski yaklaşımın nasıl olduğunu anlamamıza yardım edebilir. Ama Thukyides bunları icat etmeden önce, ortada iki ayrı konuşma şekli veya onların arasında gidip gelmenin kesin bir yolu olmadığını hatırlamak zorundayız.

İÖ beşinci yüzyılda gerçekleşen bu önemli değişimin, yani Batı'da tarihsel zamanın keşfinin[42] bu izahı, bazılarının inanmakta zorlandığı bir şeye, yani insanların tarihsel zaman fikri olmaksızın yaşayabilmesine felsefecileri ikna edebilir. Aynı şekilde, böyle bir fikrin ortaya çıkmak zorunda olmasının nedenlerinin olması ve okur yazarlık gibi bazı gelişmeler gerçekleştikçe insanların dünyaya bu açıdan Thukyides'in gözüyle bakmalarının kaçınılmaz olması da kültürel görecileri ikna edebilir. Bu noktada bölümün başında bahsettiğim o sorulara geri dönüyoruz. Bu değişim düşünsel bir

41. Elbette insanın yarı yarıya kararsız kaldığı zihin halleri de vardır. Seyirci ve dinleyicilerin pembe dizi yazarlarına bir karakterin ölümünden duyacakları üzüntüyü dile getirip onun ölmemesini istemek için mektup yazdıkları söylenir.
42. Çin'de bu tür kavramlar belki de daha eskidir: aynı şekildr okur yazarlık tarihi de farklıydı.

ilerlemeyi mi temsil ediyor? Bu akılcılıktaki bir artışla birlikte mi doğdu, yoksa bu artıştan mı doğdu? Ortada, söylemesi gereksiz, pek çok soru var.

Bu değişim kaçınılmaz mıydı? Hayır, pek az şey kaçınılmazdır, hatta yazının keşfi bile değildir. Peki ya yazının keşfi verili alındığında kaçınılmaz mıydı? Geçmişi ve dolayısıyla onun geride bıraktıklarını açıklamaya duyulan ilgi verili alındığında kesinlikle evet. Bu değişim beraberinde açıklama gücünde bir artış getirdi mi? Kesinlikle evet ve bu *herhangi* birinin açıklama anlayışı açısından da öyle. Bu yalnızca, insanın "Tepegöz" duvarları denilen antik yapılar hakkında Thukyides tarzında bir açıklamayı mı, yoksa bu duvarların devler ırkı tarafından inşa edildiği açıklamasını mı tercih ettiğiyle ilgili bir beğeni veya zevk meselesi değil. İkinci tür açıklamanın hâlâ dolaşımda olduğu bir konumla, olmadığı bir konum arasında elbette bir kültürel fark var, ama bu noktada bu konumların bir diğerine yol açtığı bir kültürel değişim dönemi de var ve geleneksel hikâyenin Thukyides'ye yaraşan pek çok soru ve cevaba verecek hiçbir karşılığının olmadığı bu dönemde hayli aşikâr oldu. Geleneksel hikâye bu tür konularda sessiz kaldı ve bu hikâyeye bağlanıp kalan gittikçe azalan sayıdaki kişiler de öyle.

Bu bir iktidar meselesi mi? Evet ve bunun toplumsal ifadeleri var: eski genel görüşün verecek karşılığı olmadığı sorular artık sorulmaya başlanan sorulardır ve eski tarz güçten düşmüş durur, eski moda olanla özdeşleşmiş halde uçlara kayar.[43] Ama bu kimilerinin bazen deyişiyle "aklın iktidarı"na karşıt değil. Ortada aklın bir iktidarı olacaksa, bunun fark edilebilir bir iktidar olması iyi olur ve eğer öyleyse, bazı insanların ötekilerin davranışlarını etkilediği yollarla işleyecektir.[44]

Öyleyse bu, yeni tarzda işleyen "nesnel" zaman anlayışını be-

43. Bir şekilde farklı bir bağlantı içerisinde Thukyides'in Nicias hakkındaki yorumuyla karşılaştırınız: "kendini kehanet ve benzeri şeylere biraz fazla kaptırmış" (7.50.4).

44. Birkaç yazar, tarih içindeki ardaşık zaman fikrinin sadece Batı'nın vazgeçilmesi gereken tahakkümcü bir dayatması olduğunu düşünür. Ama bir eleştirmenin dediği gibi, "tarihsel zaman artık tarih oldu" diye ileri süren bir yazar bazı ironileri gözardı etmiş olabilir. Göndermeler ve yorumlar için bkz. Evans (1997), s. 141-42.

nimseyenlerin daha akılcı, ya da gene, ötekilerden daha iyi malumat edinmiş kişiler olduğu anlamına mı geliyor? Bu, geleneksel pratikte yer alanlarının kafalarının karışık olduğu veya yanlış bir şeye inandıklarını ima edecekse (çoğunlukla kastedilen budur), hayır. Bu daha önce bahsettiğimiz pratik, benim deyişimle herhangi birinin uzak geçmişinin bir zamanlar başkasının şimdiki zamanı olduğu inancını ifade ediyor ve insanlar bu inancı açıkça, şu veya bu yolla bir hakikat olarak formüle etmeye başlayacaklardır, ki bu gerçekten de bir hakikattir. Ama daha önceki pratik bu hakikati reddetmiyordu; sadece onu ele almıyordu. Onu ele almaması da, üstelik, bu pratik içerisinde yaşayan kişilerin kafalarının karışık olduğu anlamına gelmiyor. Özellikle de illa ki yanlış bir şeye, gerçek ve efsanevi arasındaki farkın bir zaman farkı olduğuna inandıklarını söylemememiz gerek. Tarihsel zamanın icat edilmesi düşünsel bir ilerlemedir ama her düşünsel ilerleme, hatayı çürütmek veya kafa karışıklığını ortaya çıkartmakla kaydedilmez. Başka pek çok icat gibi, bu da gerçekleşmeden önce insanların yapmaya akıl erdiremedikleri şeyleri yapmalarını sağladı.

VIII
Samimiyetten içtenliğe

A. MÜPHEM BİR İCAT

Tarihsel zamanın İÖ beşinci yüzyıldaki keşfi, daha önceden mevcut olmayan bir geçmiş anlayışını beraberinde getirdi. Aynı şekilde, evrensel olarak var olan ve Doğa Halinde temsil edilen fikirlerin, yazının icadı verili alındığında neredeyse zorunlu olarak yayılmasına dönüp baktığımızda, bunun Doğa Hali hikâyesinde de öngörülmediğini görürüz. Bu icat, geçmiş hakkındaki hakikati söylemenin ne demek olduğuna dair getirdiği yeni anlayışla birlikte Doğruluk anlayışında da yeni bir gelişmedir.

Bu bölümde bir başka, çok farklı bir icadı ele alıyorum; bu kez, Samimiyet boyutundaki bir icadı. Bu icat da, Samimiyeti kişisel iç-

tenlikle özdeşleştiren bir fikir veya fikir kümesinden oluşuyor, ki bu özdeşleşme ilk defa XVIII. yüzyılda belirgin bir şekilde ortaya çıktı. Bu icat Doğa Haliyle farklı bir ilişki içerisinde yer alıyor. İnsani ihtiyaçlar, kaygılar ve çıkarların kaçınılmaz (belli teknik gelişmeler verili alındığında kaçınılmaz), hatta özellikle muhtemel bir gelişimi olarak görülemez bu. Doğa Halinden ve bu kurguda sunulan evrensel mütalaalardan, çok daha yoğun ve karmaşık bir dizi gerçek tarihsel olumsallıklarla ayrılır bu gelişme. Bu, bu fikirlerin gerçek bir soykütüğünün bulunmadığı anlamına gelmez. Sadece onların kökeni hakkındaki tarihsel izah, Doğa Halinde öngörülen, hatta en geniş anlamıyla öngörülenden bile daha fazla ve daha çeşitli görüngüleri gerektirebilir. Bu fikirlerin ortaya çıkışı bizim şu anki hakikatlilik anlayışlarımızı ve kendimizle hakikatin ilişkisini derinden etkilemiştir ve bu anlayışlar büyük ölçüde felsefi kafa karışıklığı ve ilgi uyandırmıştır. O yüzden burada felsefe, üzerine düşen işi yerine getirebilmek için gene tarihe yönelmeli, ama bunun nedeni bu kez Doğa Hali hikâyesinde ortaya serilen soyut çerçeveye göre (2. bölümün sonunda dediğim gibi) özerk bir tarihi gelişme.

Bu icadın tarihi son derece karmaşık. Hem ona yol açan koşullar hem de onun büründüğü biçimler (bu fikirleri temel alan, son üç yüzyıldaki düşünsel, toplumsal ve etik gelişmeler) yoğun ve karmaşık bir hikâye sunuyor ve ben bunun pek azını anlatabilirim.[1] Benim ana önermem bu icadın müphem olduğu ve bu yeni içtenlik fikirlerinin temelinde insanın kendisi hakkında ve kendisine ilişkin kavrayışı hakkında iki farklı anlayış olduğu, ki bunlar samimiyet ve samimiyetin toplumla bağlantısı hakkında farklı fikirler ima ediyor. Bu farklı anlayışlar, çağcıl ve bir zamanlar arkadaş olan, ama daha sonra tam merkezinde hakikatli bir kişi olmanın ne gerektirdiğine dair iki farklı anlayışın olduğu bir bozuşmanın ardından (en azın-

1. İki yazarın çok kısmi, felsefi yönelimli bir okumasından daha fazlasına kalkışmayacağım. Söz konusu tarihin, Hıristiyanlıktaki insanın kendini araştırması geleneğiyle kesin bir alakası vardır ve içtenlik fikirlerinin doğuşunun (metinde bahsedildiği gibi, sabit toplumsal kimliklerin zayıflamasının haricinde) Protestanlığın günah çıkarmayı reddiyle biçimlendiğini düşünmek baştan çıkarıcıdır. Rahip benim en iyi içtenlik çabalarıma bakarak beni affedebilir ve yeterince şey yaptığıma beni ikna edebilirdi. Sessiz bir tanrının huzurunda yalnız kaldığımdaysa, ancak mutlak bir içtenlik, kendimle tamamen yüzleşmek bu işi görürmüş gibi duruyor.

dan Rousseau'nun hissettiğine göre) düşman olan iki hayli farklı yazarla, yani Rousseau ve Diderot ile özdeşleştirilebilir (kesinlikle birbirini dışlamaksızın veya sınırlamaksızın ama yeterince ayrı olarak).[2]

B. ROUSSEAU

—Affedersin, sana sorayım dedim, sence Jean Jacques Rousseau samimi biri miydi?
Stephen kahkayı patlattı...
—O da senin gibiydi, dedi Stephen, sanırım, duygusal biri.

–James Joyce[3]

İtiraflar'ın başlarına doğru bir yerlerde Rousseau çocukken yaşadığı, haksız yere, bir fırçayı kırmakla suçlandığı ve hakikate uygun şekilde inkâr etse de buna kimsenin inanmadığı bir olayı anlatır. Rousseau hakkındaki büyüleyici kitabında Jean Starobinski[4] bu olayı yazarın psikolojisi hakkında yaptığı kendi izahının temeli haline getirir: "O andan itibaren cennet yitip gitmiştir, zira cennet, bilinçlerin karşılıklı şeffaflığı, o bilinçler arasındaki tam, güven dolu iletişimdi." Starobinski Rousseau'nun daha sonraki kendini geliştirmeye yönelik tüm çabalarına bu kayıp şeffaflığı geri kazanma girişimleri gözüyle bakar.

> İnsanın samimi olması, kendisi olması yeterlidir ve bu andan itibaren doğal insan artık kendimi kıyasladığım uzak bir arketip değildir; onun yerine benim kendi mevcudiyetimle, bizatihi kendi varlığımla çakışır. Bu eski şeffaflık insanın tanrıların gözündeki naif varlığından kaynak-

2. *İtiraflar*'ın 10. cildinde Rousseau, Diderot "her zaman eski dostum olarak kalacak" der, ama daha sonraki yazılarındaki o ve "Holbach çevresi" hakkındaki sözleri onun böyle hissetmeyi bıraktığını düşündürür. (Rousseau'ya yapılan göndermeler Pléiade baskısına cilt ve sayfa sayısı ile yapılacak: bu vakada da 1: 536. Bu bölümdeki tüm tercümeler benimdir.) Diderot, Sophie Volland'a Rousseau ile kopmasından sonra yazdığı 20 aralık 1765 tarihli bir mektubunda (France [1972], s. 152) Rousseau'nun onu ziyaret etmesinin çok hoşuna gideceğini söylüyordu ama bu gerçekleşmedi, bilindiği kadarıyla bir daha asla karşılaşmadılar. [*İtiraflar*, cilt 1-2, çev.: Kenan Somer, Doruk Yay., 1996. Buradaki çeviriler, yazarın İngilizce tercümesindendir.]
3. Joyce (1942), s. 228.
4. Starobinski (1971). Goldhammer (1988) olarak tercüme edilmiştir.

lanıyordu; yeni şeffaflıksa kendime içsel bir yakınlık, insanın kendisinin kendisiyle ilişkisidir. Jean Jacques Rousseau'nun kendini nasılsa öyle temsil etmesini sağlayan, insanın kendisi hakkındaki görüşünün açıklığından kaynaklanır bu şeffaflık.[5]

Rousseau *İtiraflar*'da geçmişi hakkında yaptığı her açıklamanın doğru olduğu yanılgısında değildir. II. Kısım'ın başlangıcında dediği gibi, "Kitabımın ilk kısmı tamamen ezberimden yazıldı ve orada pek çok hata yapmış olmalıyım. İkinci kısmı da ezberimden yazmak zorunda olduğum için, daha fazla hata yapacağım muhtemelen." Ancak *İtiraflar*'ın ne hakkında olduğu düşünülünce bunun pek bir fark yaratmadığı ortaya çıkar.

> Bazı gerçekleri atlayabilir veya tersine çevirebilirim, veya tarihlerde hata yapabilirim, ama ne hissettiğim konusunda veya hislerimin bana ne yaptırdığı konusunda aldanmam imkânsız ve ben de temelde bununla ilgileniyorum. *İtiraflar*'ımın gerçek amacı, hayatımın her koşulunda ruh halimi tam olarak bilinir kılmak. Sunmayı vaat ettiğim şey, ruhumun tarihi ve bunu sadakatle yazmak için başka kayıtlara ihtiyacım yok; şimdiye değin yapmış olduğum gibi kendime dönmek yeterli.[6]

Bu görüş açıklığı ve Rousseau'nun kendini açık yürekliliğe tamamen adamış olması düşünüldüğünde, onun güdülerini ötekilere açıklamak çok kolay olmalıydı, ama onun açıklamaları aslında asla başarılı olamadı ve onun kendini açıklamaktaki başarısızlığı derinlerde onun gitgide artan paranoyasının bir parçasıydı: "Bizzat ben hariç, kimse beni tanımıyor. Bana en yakın olanların beni tanımadığını fark ediyorum ve eylemlerimin çoğunu, iyi ya da kötü olsunlar, onlara yol açan güdülerden çok farklı güdülere atfediyorlar."[7] Starobinski'nin dediği gibi,

> *İtiraflar*, ilk avazda öteki kişilerin yaptığı bir hatayı düzeltme çabasıdır; "kayıp zaman"ın yeniden ele geçirilmesi değildir. Rousseau'nun kaygıları şu soruyla başlar: Tamamen aşikâr olan içimdeki his neden bir yankı bulabileceği bir kabul görmüyor hemen? Bir insan kendine

5. Starobinski (1971), s. 32.
6. 1:276, 278.
7. *İtiraflar*'dan çıkartılan bir pasaj: Starobinski (1971), s. 218.

göre ne, ötekilere göre ne, bu ikisi arasında bir uyum yakalamak neden bu kadar zor?

Starobinski, fırçayla ilgili olayın Rousseau'nun hayatındaki ve *İtiraflar*'daki önemini abartıyor olabilir. Rousseau'nun, hayatının başlarındaki her olayı, kendi gelişiminde belirleyici olarak sunma eğiliminde olduğundan bahsedilir ve yorumcular da bu olaylardan hangisine vurgu yapacakları konusunda kendi kararlarını vermişlerdir.[8] Ama bu tasarısına tam olarak nasıl başlamış olursa olsun, *İtiraflar*'ın hedefi Rousseau'yu okurlarına açık etmektir. Önce kendi kendini kavrama görevi zaten tamamlanmıştır, daha doğrusu neredeyse bir görev bile değildir bu; Starobinski'nin sözleriyle anlatırsak, Rousseau her zaman kendi kendine yakındır. Kendisinin nasıl biri olduğunu zaten tamamen bildiğini düşünmektedir ve amacı bunu dünyaya açıklamaktır. Malesherbes'a yazdığı gibi, "Ben kendimi nasıl görüyorsam ve nasılsam, sana da öyle göstereceğim, zira hayatımı kendimle geçirdiğim içindir ki kendimi tanımaya mecburum ve beni tanıdıklarını düşünen ötekilerin benim eylemlerimi ve davranışlarımı yorumlama tarzlarından, onların bunlar hakkında hiçbir şey bilmediğini çıkarıyorum."[9] Ve *İtiraflar*'da bu kitabı yazma kararı hakkında şunları yazar:

> Bu aşamada hayatımın gerçekleri açısından özellikle ilginç olmayabilse de, bu kitabın, içine aktarabileceğim dürüstlük açısından ilginç olabileceğini hissettim ve eşi benzeri olmayan hakikatliliği [*véracité*] sayesinde de eşsiz olacak bir esere dönüştürmeye karar verdim, ki insanlar en azından bir kereliğine içi dışı bir adam görebilsinler.[10]

Kendini incelediği son, yer yer de dağınık ve çok duygulu eseri *Les réveries du promeneur solitaire*'de* geriye dönüp de *İtiraflar*'a

8. Beaudry (1991), s. 82; Kelly (1987), s. 85'teki 15. dipnot. Rousseau kendini açıklamak istemesinin nedenleri olarak, fırçayla ilgili vakayı (bkz. aşağıda, 2. kısım) ve özellikle eleştirilmesine neden olan, çocuğunu Foundling Hospital'e vermesini bizzat vurgular.

9. Dört mektubun ilki M. Le Président de Malesherbes'e yazılan Ocak 4, 761 tarihli mektuptur: 1:1133.

10. *İtiraflar* cilt 10, 1:516.

* *Yalnız Gezer'in Düşleri*, çev.: Hasan Fehmi Nemli, Ayraç Yay., 2002. Buradaki çeviriler yazarın İngilizce tercümesinden yapılmıştır.

baktığında, üstlendiği görevin zorluğunu hafife aldığını hisseder: Delphi'deki tapınağın girişinde yazan "Kendini tanı," varsaydığından daha zor izlenilen bir şiardır ve eylemlerinin gerçek ve temel güdüleri kendisi için sandığı kadar açık değildir. Kendi hakkında yaptığı izah her ne kadar had safhada iyi niyetle yapılmış olsa da, şüphesiz dileklerinden etkilenmişti. *Düşler*'in dördüncü Promenade'ında*, kendini iyi yönleriyle resmederek bazen bazı kusurlarını istemeden gizlemiş olabileceğini itiraf eder; bu tam da *İtiraflar*'ın ilk taslağında Montaigne'i yapmakla suçladığı ve kendisinin kaçınmakta kararlı olduğu şeydir.[11]

İtiraflar'da bu, kendi hakkındaki hakikati, öncelikle kendine anlatmak ve sonra da ötekilerin onu anlamasını sağlamak için anlatmak sorunuydu. Ama hayatının gidişatı içerisinde ve hatta kendini özellikle hakikatliliğe adadığı varsayıldığında bile öteki kişilere hakikat olmayan pek çok şey anlattığını fark eder:

> Ama kendimi giderek daha büyük bir dikkatle inceledikçe, hakikate duyduğum sevgiden dolayı gururlanırken, bu sevgiyi başka hiç kimsede örneğini görmediğim bir tarafsızlıkla kendi güvenliğime, çıkarlarıma ve kendi kişiliğime kurban ettiğim bir zamanda kendi uydurduğum, ama sanki hakikate uygunmuş gibi anlattığımı hatırladığım bir sürü şeyin karşısında çok şaşırdım.[12]

Sosyal açıdan atak olmamasından kaynaklanan, çoğunlukla utanç veya mahcubiyet nedeniyle ötekilere yalan söylediği çeşitli durumları hatırlamıştır. Sosyallik konusundaki bu yetersizlik (ki Rousseau belki bundan başlı başına biraz memnundur) toplumsal hayatın, özellikle de yeni moda toplumsal hayatın taleplerinin onu nadiren etkileyeceği taşrada yaşamayı istemesinin nedenlerinden biridir, der. *Düşler*'de yalan söyleme ve hakikati söyleme hakkındaki karmaşık düşünümleri *İtiraflar*'ın ikinci cildinde (fırçayla ilgili olayın fiilen bir ayna imgesi olan) başka bir eylemde, bir kurdeleyi çalıp arkadaşı olan bir çalışanı, Marianne'i onu çalmakla suçlamakta di-

* Gezinti. (y.h.n.)

11. *Rêveries*, dördüncü Önsöz, 1:1024; altıncı önsöz, 1:1051; üçüncü Önsöz, 1:1017. Kendini iyi yönleriyle resmetmesi: dördüncü Önsöz, 1:1036; Montaigne: 1:1150 ve 1:516 ile karşılaştırınız.

12. Dördüncü Gezinti, 1:1025.

retmesi sonunda kadının referans mektubu bile alamadan kovulmasını anlattığı eylemde tekrar belirir.[13] Daha önceleri Marianne onun yakın arkadaşıdır. Kadının tüm söylediği "Rousseau, senin iyi biri olduğunu sanıyordum. Beni çok üzdün, ama yerinde olmak istemezdim" olmuştur. Bu eylem yüzünden çektiği vicdan azabı Rousseau'nun bütün hayatı boyunca sürmüştü. Bundan hiç kimseye bahsetmemişti ve söylediğine göre bunu ilk kez açıklama ihtiyacı *İtiraflar*'ı yazma kararına katkıda bulunmuştur.

Rousseau vicdan azabını canlı bir dille ifade eder, ama aralara suçu hafifletici birkaç mütalaa sıkıştırır. Salt olayı itiraf etmesinde bile bir erdem olduğunu öne sürmesinin ve duyduğu vicdan azabının hayatı boyunca onu bu tür suçlardan uzak tuttuğunu iddia etmesinin dışında, güdüsünde garez veya kötücüllük (*méchanceté*) olmamasında da hafifletici bir neden bulur: yakalanmaktan duyduğu utanç ve mahcubiyet onu mağlup etmiştir sadece. Bunun okurları için bir şaşkınlık veya güven kaynağı olacağını düşünmesi tamamen tuhaf durur. Başka bir şeyse daha da tuhaftır. Rousseau Marienne'i suçlamasının arkasında aralarındaki arkadaşlığın yattığını söyler: kurdeleyi ona vermeye niyetlenmiştir ve bu yüzden suçlanınca ilk aklına gelen de onun adı olmuştur. Psikolojik olarak bu kayda değer bir gözlemdir, ama kesinlikle metinde varmış gibi duran bir iddia, yani bunun suçu onun üzerine atmasındaki iyilikseverce ve hafifletici güdüyü her nasılsa ortaya çıkardığı iddiası etkileyici bir kendini kandırma başarısıdır.[14]

David Hume Rousseau hakkında şunları söylemişti: "Onun kendi resmini hakiki renklerle çizmeye cidden niyetlendiğine inanıyorum: Ama aynı zamanda hiç kimsenin onu kendisinden daha az tanımadığına da inanıyorum."[15] Paul de Man ise şunları yazdı: "Rousseau, sistematik olarak daima yanlış yorumlanan yazarlar grubuna dahildir" ve bu yanlış yorumlara neredeyse daima bir düşünsel ve ahlâki üstünlük imasının eşlik ettiğini eklemişti.[16] Bana kalırsa

13. 1:84-7. "Ayna görüntüsü" ile ilgili husus Lejeune (1975) tarafından belirtilmiştir.
14. Ancak Wollheim (1999), s. 165'te Rousseau'nun dediğini olduğu gibi kabul eder.
15. Cranston (1997), s. 160'da alıntılanmıştır.
16. De Man (1983), s. 111-12.

hem Hume hem de de Man haklıydı ve bu iki hakikat de birbiriyle bağlantılı. Rousseau'yu tanımış olanların çoğu için, onun sadece yorucu, saati satine uymayan, şüpheci ve nankör olduğu izleniminden değil, ki bunların hepsi de hakikate uygundu, biraz hilekâr veya martaval okuyan biri olduğu izleniminden de kurtulması zordu ve bu izlenim onun daha sonraki okurlarına da miras kalmıştır. Elbette ona öncelikle samimiyeti ve aslında samimiyetin her nasılsa *tek* erdem olabileceği fikrini temsil ettiği gözüyle bakılması ve onun da kendisine o gözle bakması yüzünden samimiyetsizlik şüphesi daha da keskinleşir. Onun samimiyet havarisi olarak görüntüsü en çok, bir birey olarak yazarına karşı o zamana dek fark edilmeyen bir ilgi doğuran, çok satan *La nouvelle Héloïse* adlı mektup biçemindeki romanıyla onun tüm hayatına yansıtıldı. Daha sonraki okurlar için bu görüntü en güçlü olarak *İtiraflar* ile özdeşleşmiştir ama bizatihi *İtiraflar* onun varsayılan samimiyetinin etkililiği hakkında şüphe doğuran bir eserdir; bizzat kendisinin ve Rousseau'nun, de Man'ın bahsettiği öteki eserlerinin onaylamaz bir gözle okunmasını da teşvik edebilir.

Kendi çocuğunu yetiştirmeyi reddetmişken, çocukların nasıl yetiştirilmesi gerektiği üzerine bıkıp usanmadan tavsiyeler vermesiyle alay konusu olmasını bir kenara bırakırsak, Rousseau'ya karşı duyulan şüphenin ana odaklarından biri onun üne karşı yaklaşımıydı. Taşraya yerleşip inzivaya çekilerek kendini toplumsal hayatın yozluklarından ve tavizlerinden yalıttığı varsayılsa da, görünüşe bakılırsa tanıtım konusundaki yeteneğinden bir şey yitirmemişti. Saint-Lamber (Rousseau'nun tutkuyla, ama bir karşılık alamaksızın âşık olduğu kadının sevgilisi) şöyle demişti: "Onun için kendinizi çok üzmeyin; o metresi Şöhret ile dolaşıyor."[17] Bir ölçüde bu haksızlıktı: istemediği kadar büyük bir dikkati üzerinde topladığını söylerken Rousseau doğruyu söylüyordu. Ama aynı zamanda bu bir tesadüf değildi ve kendi tasarısından kaynaklanıyordu. Eserinin, hayli makul olarak, yaygın olarak okunmasını ve ilkelerinin yaygın olarak bilinmesini isteyen bir yazardı ve eserleri, otobiyografi olmasalar bile, kısmen alışılmışın dışında oldukları, kısmen de genel-

17. Diderot'nun yukarıda 2. dipnotta zikredilen mektubunda belirtilmiştir.

de bireysellik ve içtenlikten bahsettikleri için dikkatleri bir birey olarak onun üzerine çekti. Eserlerini yayımlatmasının sonuçlarıyla, onları üretmesinin koşulları olarak ileri sürdüklerini iyi niyetle uzlaştırmanın yolunu asla bulamadı.

Daha genel konuşursak, Rousseau'yu eleştirenler onun kendisini ötekilerden daha erdemli, hatta o da dahil olmak üzere herhangi birinin olabileceğinden de daha erdemli gösterdiğini hissetmişlerdir. Bu izlenim de tamamen adil değildir, ama bunun kökleri, gene onun tasarısının derinliklerinde ve özellikle de onun samimiyet anlayışında yatar. Bu anlayış pek çok önvarsayımda bulunur. Görmüş olduğumuz gibi, kendini keşfetmenin yetkesini gerektirir: yani, samimi, kendiliğinden, kandırmaca içermeyen ilanatın, insanın kendi kendisinin huzurunda olmasından doğanların, onun güdüleri hakkında hakikate uygun bir kavrayışı garanti edeceği fikrini gerektirir. Üstelik, bu şekilde açığa çıkartılan ve kavrananlar bir karakteri, bütünüyle bir kişiyi temsil edecektir ve bu da, bunun tutarlı veya başka bir deyişle istikrarlı olacağını ima eder. Hakiki itiraf elbette çelişkili ruh hallerini ve kısa vadeli hisleri açığa vuracaktır ve Rousseau kendi hakkında, duygusal tepkilerinin sıklıkla şiddetli ve geçici olduğu konusunda özellikle açıktır. Ama bunun arkasında gerçek bir karakter, hakiki kendisinin ifade edildiği temel bir dizi sabit güdü olduğu varsayılır.

Rousseau'nun vakasında o, bu güdülerin ötekilere karşı temelde iyicil ve iyi niyetli olduğundan emindir. Bu izlenim Rousseau'nun güven verme tasarısının, birinci tekil şahıs kullanarak yapılan açıklamalarla güvensizliği ortadan kaldırma tasarısının temelinde yatar. Bu açıklamaların ötekilerin ona güvenmesiyle sonuçlanacağı varsayılır ve bu da onların onun söylediklerine güvenmesinden, yani hakikate uygun gözüyle bakmasından daha fazlasını gerektirir. Birisinin söyledikleri ne de olsa kötücül ve işbirliğine yanaşmayan kişisel çıkarı da samimiyetle ifade edebilir. Elbette insanların bunu ifade etmesi çok da sık olmayacaktır, çünkü kötücül sebeplerle işbirliğine yanaşmayan kişinin bu güdüleri sergilememesi için iyi nedenleri vardır. Bu düşünce Rousseau'nun sadece kendisiyle ilgili olarak değil, genel bir insan doğası görüşü olarak benimsediği fik-

re, yani samimiyetin (ve bu da baştan beri büyük ölçüde bizim ilgilendiğimiz Samimiyettir) erdemin tam kalbinde yer aldığı fikrine belli bir dayanak sağlar. İnsan ötekilerle samimiyetle, içinden geldiği gibi konuşabiliyorsa, o zaman insanın güdülerini onlardan saklaması için hiçbir sebebi olmasa gerekir ki, bu da çoğunlukla, en azından insan bir yabani olarak değil de ötekilerle birlikte yaşıyorsa, bu güdülerin ötekilerin korku veya aşağılama hissetmeksizin takdir edebileceği, paylaşabileceği veya en azından kabullenebileceği güdüler olduğu anlamına gelir. *La nouvelle Héloïse*'da Wolmar'ın dediği gibi, "bir ahlâk ilkesi tüm diğerlerinin yerini alabilir ve o da şudur: hiç kimsenin görmesini veya duymasını istemeyeceğin bir şeyi asla söyleme veya yapma."[18] Güven verecek beyanatlarımız birbirimize olan güvenimizin bizatihi temelini oluşturmalıdır, yani beraber yaşamanın esasını teşkil etmelidir. Dürüstçe açığa vurulan güdülerin ortak bir yaşamın temelini oluşturması gerektiği için, bu güdüler temelde ahlâki veya kendinden aşkın olmalıdır.

Burada büyük gerilimlerle karşılaşıyoruz. Rousseau *İtiraflar*'ı mizaç özelliklerini, ötekilerden belirgin biçimde ayrı özel bir kişinin hayatını ve karakterini ele alabilmek için dikkatle işledi. Bunun kendi hatalarını da içerdiğini söyler: kendini iyi yönleriyle resmetmeyi reddettiği için, kendini tüm kusurlarıyla sunmalıdır. Bir ölçüde bunu yapmıştır da ve kitap çarpıcı ölçüde dürüst olabilirdi (ve öteki kişiler ve özellikle de kadınlarla ilişkileri hakkındaki dürüstlüğüyle büyük bir kırgınlığa yol açabilirdi). Ama bu itkinin üzerinde şiddetli kısıtlamalar vardır ve kurdeleyle ilgili olay hakkındaki izahı, kendi kendine çektirdiği onca acıya rağmen bu kısıtlamaları gözler önüne serer. Ötekilere zarar verdiği eylemlerin, yer etmiş bir eğilimin ifadeleri değil, salt geçici olduğu ortaya çıkar. Üstelik onları doğuran, bile isteye zarar verme arzusu değil, zayıflıktır. Bu iki araç da bu eylemleri hatırı sayılır bir saygı duyduğu gerçek kendisinden ayırmaya yarar.[19] Ama bunu yaparlarken de otobiyografi

18. Dördüncü kısım, 6. mektup: 2.424. Bunun tutkusuz bir akılcı olan ve karısı Julie'nin büyük mutsuzluğuna sebep olacak şekilde Tanrıya inanmayan Wolmar olduğu akıldan çıkarılmamalı. Gene de, "kalbinin derinliklerinde kötülüğün korkutucu sükûnetini taşısa da (5. kısım, 5. mektup: 2:588) Wolmar çok erdemli olmayı kabul etmiştir.

19. Öncelikle *İtiraflar*'ın 12. Cildi, 1.639-40'ta; kitabın sonunda Rousseau'nun *İti-*

aracılığıyla güven temin etme tasarısını suya düşürürler. Büyük bir ilgi kaynağı olacak mizaç özellikleri eğer olumsuz özelliklerse, geçici ve yüzeysel olana indirilir ve bu da tasarının bir otobiyografi olarak başarısızlığa mahkûm olduğunu akla getirir; gerçek otobiyografi insanın gerçek kendisinin hikâyesi olacaksa, demek ki bu varsayımlarla, çok da derinlemesine özel ve mizaci değil de başka herhangi bir erdemli insanın hikâyesine temelde çok benzer olacaktır. Ama kendisi hakkındaki izahı da aynı şekilde etik güven teminatı olarak başarılı olamaz, çünkü bu tür bir zayıflığa eğilimli biri, kötü birinden daha güvenilir değildir, hatta bazı açılardan daha az güvenilirdir. Mizaci olan ile etik olan arasındaki bu gerilim, *İtiraflar*'ı hileli bir kitap yapar ve insanın hileli bir yazarla karşı karşıya olduğu izlenimini güçlendirir.

Rousseau'nun tasarısı, onun öteki kişiler hakkındaki görüşünün içerimleri açısından da gerilimlidir. Starobinski'nin dediği gibi, Rousseau'nun görevi kendini ötekilere açıklarken karşılaştığı engelleri altetmektir. Niyetinin saygıya değer olduğunu ötekilere açıklamış, ama onlar bunu duymamış veya anlamamış gibi durmuş ya da ona inanmamışlardır. Bu nasıl olabilir? Rousseau'nun, varsaydığı gibi, kendisini anlamalarını sağlayamadığında kapana kısıldığı düşünce dönemeçlerini görmek, endişe verecek kadar kolaydır. İnsanın kendisi hakkındaki kavrayışı hemen el altında bulunuyorsa, onu ötekilerden ancak salt kandırmacaya, yanıltmaya yönelik istençli bir arzu uzak tutabilir. Ötekileri kandırmadığına, sadece kendini onlara açık etmeyi arzuladığına göre, onların onu anlamayı başaramamaları ancak onların kötücüllüğünü temsil edebilir. Neden bu kadar kötücül olsunlar, bunu bilemez, ama demek ki ne yaptıklarını Rousseau'nun anlamasını imkânsız hale getirmişlerdir, ki bu da onların kötücül olduğunu kanıtlar. Tek alternatif ötekileri hiçbir anlaşılabilir güdüsü olmayan salt robotlar olarak görmektir ve bu da kendini *Düşler*'de bir süreliğine teselli etmeye çalışırken aklına gelen bir fikirdir.[20] Ama son yıllarında vardığı kesin sonuçsa, onu sistematik bir şekilde anlamayanların melun, şeytani bir komplo-

raflar'ı okumuş bazı kişilere ne anlattığını açıkladığı ve bu kitabı karşılamalarındaki mutlak sessizlikten bahsettiği 1:656 ile karşılaştırınız.

20. Sekizinci Önsöz, 1:1078.

nun üyeleri olduğudur. Belki de aslında istemediği, ama kesinlikle ötekileri rahatsız eden o izlenimle, yani onun muhatap olmak zorunda kaldığı kişilerin çoğundan daha erdemli olduğu izlenimiyle kaçınılmaz olarak baş başa kalmıştır.

Bu da, Rousseau'nun beraber yaşayabileceği neredeyse hiç kimsenin olmadığı sonucunu doğurur. Kendi samimiyeti onu ötekilerin kötücüllüğüne maruz bırakmıştır ve aslında bu samimiyeti bizzat suiistimal etmek zorunda da kalabilirdi: toplumsal hayattan elini eteğini çekmesinin ardındaki güdü, gördüğümüz gibi, zayıflığı ve utancı düşünüldüğünde, onu yalan söylemeye sürükleyebilecek karşılaşmalardan uzak durmayı istemesiydi. Hassasiyetlerin samimi adamının sonu topluma tamamen yabancılaşmak olmuştur, ki burada toplumla kastedilen düpedüz başka herkestir. Ama samimiyetin erdemin kalbi olduğu varsayılmıştı ve samimiyetin öteki kişilerle birlikte yaşamayı engellediği sonucunu kayıtsız şartsız çıkarmak bir felaket olurdu. Samimiyet adamı, gerçekten de topluma yabancılaşmışsa, o zaman "toplum"daki sorunun ne olduğu ve insanlar başka türlü olabilecekleri halde "toplum"un onları nasıl yozlaştırdığı izah edilmek zorundadır. Bu da, hangi toplum biçiminin gerçek samimiyeti mümkün kıldığını keşfetme görevini tanımlar ve bu da Rousseau'nun siyasi kuramının başlıca amaçlarından biridir. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*'da [*Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Hakkında Söylev*] toplumun yozlaşmasında aşırı mülkiyet eşitsizliğinin rolünü, lüksün etkisini ve *amour-propre*, yani rekabetçi bir duygu olan bencilliğin gelişimini özellikle vurgulamıştır. *Toplumsal Sözleşme*'de* "insanları oldukları gibi ve yasaları olmaları gerektiği gibi ele alarak," kitabın başlarında önemli bir şekilde belirttiği gibi, hem zorunlu olarak erdemli olacak ve kişisel çıkarı aşacak bir genel istenç ifadesini sağlayan, hem de her bir bireyin özgür olmasını sağlayan, farklı yer ve kişilere uygun siyasi örgütlenme biçimlerini bulmaya çalışır. Böyle bir yurttaş topluluğu, insanın bu topluluğun etkisi altında samimiyetle açığa vuracağı asıl kendisinin erdemli olacağını ima eder. Özgürlük insanın gerçek kendisine uygun yaşamasından iba-

* *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Adam Yay., 1994. (y.h.n.)

rettir, öyle ki insanın gerçek kendisini açığa çıkartacak, erdemin kendisini dışavurmasını ve yoz bir çevrenin etkisi altında bastırılmamasını sağlayan yasalar, o ünlü sözle anlatırsak, "insanı özgür olmaya zorla[yacaktır]."

Rousseau'nun bazen Fransız Devrimi'nin zor kullanmaya en fazla dayanan veçheleriyle özdeşleştirilmesi hepten şaşırtıcı değildir. Onun fikirlerinde menkul "vatandaş erdemi"nin *Büyük Terör*'ü teşvik ettiği varsayılmıştır; bunu düşünmüş olanlardan bazıları, Leninistler ve ötekiler, bunu ona bir iltifat olarak ele almışlardır, ama çoğu kişi de bunu böyle ele almamıştır.[21] Rousseau'nun adı devrimde aslında sık sık zikredildi ve anısı onurlandırıldı; Robespierre II. Yılın 18. Floréal'inde (7 Mayıs 1794'te) Yüce Varlık hakkında verdiği söylevde ona övgüler düzdü. Rousseau'nun hayatının sonlarına doğru yaşadığı Ermenonville'deki bir odayı Baş Konsül olarak ziyaret eden Napoléon'un "Sizin Rousseau bir deliydi; bizi şimdi bulunduğumuz yere getiren odur" dediği anlatılır bir hikâyede. Daha yakın tarihli yazarlarsa en radikal gruplar kadar, daha ılımlı grupların da Rousseau'nun adını zikrettiğini ve Jakobenlerin, en ayırt edici görüşlerinin bazılarının onun fikirlerine zıt olduğunu pekâlâ bildiklerini açığa çıkartmışlardır. Gene de, onun eserlerinin genel ruhu veya tonunun devrim düşüncesi veya retoriğinde büyük etkisi bulunduğu konusunda mutabakat vardır; özellikle de, Rousseau'nun aradığı ve kendi samimiyet anlayışının onu aramaya ittiği vatandaşlık eşitlikleriyle bireysel özel yaşamın incelikli hissiyatı arasındaki ittifaka gönderme yapılmıştır. Rousseau gibi Bernard Marin de, erdem "aynı anda hem Mucius Scaevola'nın hem de Julie'nin özelliklerini taşır," diye yazmıştır, "...bu iki anlayışın iç içe geçmesi Sparta erdemine öznellik ve hissiyatın büyüleyiciliğini katar."[22]

Bu öğeler arasında bariz bir gerilim vardır ve *İtiraflar*'da hissedilecek olan da aynı gerilimdir. Bir bireyin "gerçek kendisi" diye bir şey varsa, bunun derinlerdeki onurlu, düşünceli ve tutkulu bir karakterle örtüşmesi gerektiğini düşünmek için ne sebep vardır?

21. Bunun uç bir çeşitlemesi Talmon'dur (1952).
22. Furet ve Ozouf (1988) içinde Rousseau hakkında borçlu olduğum makalesine bkz. Yapılan alıntı s. 884'tedir.

Eğer gerçek samimiyet, insanın gerçek kendisini açığa vuruyorsa, bu Rousseau'nun varsaydığı gibi vatandaşlık erdemini taşımayabilir ve samimiyet de ortak bir siyasi yaşamın gerektirdikleri arasında değil de, *ancien régime*'deki kiniklerin gözü kapalı kabul ettiği gibi, gerektirmedikleri arasında yer alabilir. Her halükârda (bu da başka bir soru olacak) insanın kendisini samimiyetle ilan etmesinin gerçek kendisini açığa vuracağına dair ne garanti vardır ortada? Rousseau'nun da nihayetinde şüphelenmeye başladığı gibi, insanın en çok neyi istediği veya en çok neye ihtiyaç duyduğu konusu o insanın kendisi için bile tamamen karanlıkta kalabilir. Bir insanın hayatının veya eserinin bu gerçekliklerle örtüşmesi gibi bir koşul varsa, o zaman bu, kendini dürüstçe ilan etmek olan samimiyetin ötesine geçebilir. Aslında bu kadar ileri bile gitmeyebilir; tıpkı Lionel Trilling'in bu sorular hakkında zekice yazılmış ve hâlâ vazgeçilmez kitabında dediği gibi, Wordsworth'ün *Michael* adlı şiirindeki, oğlu evini terk edip şehre gitti diye hüzünlenen çoban, bu halini hiç açıklama yapmadan veya kendi içinde araştırma yürütmeden öylesine açığa çıkartır ki, onun *samimiyeti* hakkında herhangi bir soru sormak uygunsuz kaçar, hatta ahlâksızlık olur. "[B]u halin doğasına işaret edecek ve ona verdiğimiz büyük değeri anlatacak bir kelime kullanmaya mecburuz" diye yazar Trilling. "Bu amaçla kullandığımız kelime 'içtenlik'tir."[23] Ancak içtenlik, çobanınkinin aksine, dile getirilmemek zorunda değildir. Aslında tipik bir modern değer olarak içtenliğin tüm anlamı, modernite öncesi dünyayı yapılandırmış olduğu varsayılan, ifade edilmemiş kesinlikleri düşünümlü bir biçimde geri kazanma çabasında yatmaktadır. Ama içtenlik bir ideal olarak nasıl ifade edilmiş olursa olsun, onun koşullarının, bir başkasının koşullarıyla veya bir başkasının içtenliğinin koşullarıyla örtüşmesinin şart olmadığı açıktır.

La nouvelle Hêleoïse'in kadın kahramanı Julie'nin bizzat Rousseau'nun buna dair kabulünü vücuda getirdiği öne sürülmüştür.[24] Kitabın ilginçliği, ihtimal dahilinde olmayan, uzun felsefi kavrayış

23. Trilling (1972), s. 93. Bu kitap uzun zaman önce benim bu sorularla ilgilenmemi sağlamıştı ve benzer deneyimler yaşamış pek çok kişi daha olduğuna eminim.

24. Bu yorumun daha güçlü bir çeşitlemesi için bkz. Ferrara (1993), 5. bölüm.

teşebbüslerinden değil, Julie'nin, sevgilisi Saint-Preux'ye duyduğu tutkuyu, onun adamdan vazgeçip başka birisiyle evlenerek kabul ettiği talepleri ve sıkıcı denecek kadar erdemli kocası ve diniyle ilgili hislerinin bu tutkunun kaybolmasıyla olan ilgisini çevreleyen müphemlik katmanlarından kaynaklanır. Kitabın son bölümünde, kadının ölüm döşeğinde yazdığı mektup da dahil olmak üzere onunla Saint-Preux arasındaki mektuplaşmalar kadının hislerinin nasıl tarif edilmesi gerektiğini ikna edici bir şekilde belirsiz bırakır. Mektuplarda gözümüzün önüne serildiği kadarıyla, hikâye uzlaşmacı ve ulvileştirici bir cevap öne sürer, ama hiçbir şeyde ısrar etmez. Asıl soru kesinlikle Julie'nin kim olduğu sorusudur. Nikâh anında dini ibadet deneyiminin onu, Saint-Preux'yle yaşadığı ilişkide olduğu gibi "kendisini unutmak"tan kurtardığını ve Yüce Varlık'ın "yardımsever eli"nin "kendisine rağmen ona destek oldu"ğunu söyler.[25] Bu deneyim, insanın kendisini tanımasının belirleyici uğrağı olarak bütün roman boyunca varlığını sürdürür, ama en sonunda "gerçek" Julie'nin, erdemli eş ve evhanımı Julie değil, ölçülü çileciliğe gönül vermiş *dévote* [dindar] Julie de değil, eski sevgilisine tehlikeli ölçüde iflah olmaz bir tutku besleyen Julie olduğu fikrine (belli bir ölçüde) açık kapı bırakılır. Bu fikir, içtenliği, erdem olarak görülenlerden de, kendini samimiyetle ilan etmeden de ayıracaktır, zira Julie'nin yukarıdaki Julie'lerden ilki olduğunu onaylarken de, sonuncusu olduğunu reddederken de, olabileceği kadar samimi olduğunu kavramamız gerek kesinlikle.

Bireysellikle erdemin koşulları arasındaki çözümsüz gerilimler Rousseau için var olmayı sürdürdü, ama o kesinlikle içtenlik demek olan samimiyetle, bildik güvenilirlik, onur ve iyilikseverlik ima eden erdem arasında bir bağ olmasını istemişti. Trilling şöyle yazıyor: "Kişisel samimi varlık ideali Rousseau'nun düşüncesinin tam merkezinde yer alır. Gelgelelim, bence bu idealin oradaki mevcudiyeti... modern tahayyüle hitap edemeyecek kadar soyut veya ölçülüdür" ve Trilling Rousseau'nun "yurtsever vatandaşlık idealine olan daimi bağlılığı"na gönderme yapar.[26] Ancak daha sonraki

25. 3. kısım, 18. mektup: 2:355-56.
26. Trilling (1972), s. 93-94.

fikirler, içtenliği daha ayırt edici bir biçimiyle sunmuş, burada samimiyet, insanın kendisiyle ve en derinlerdeki ihtiyaç ve itkileriyle örtüşmesi gibi aşırı bir ideal olarak sunulmuştur; bu ihtiyaç ve itkiler ne olursa olsun, öteki taleplerin bunlara boyun eğmesi gerekiyordu. Bunların ötekilere karşı yardımsever olma güdüleri doğurması için hiçbir sebep yoktur: bu ihtiyaç ve itkiler neyse odur. Üstelik bu aşamada içtenliğin, ötekilere karşı hakikatli davranmak demek olan samimiyetle bağını koruması için de artık hiçbir sebep yoktur: ötekilere hakikati söylemek, kendini ifade etme koşullarını sınırlamakta başka şeylerden daha iddialı değildir. Bu daha büyük ve daha düz anlamlı biçimlerde bunun, özünde, azınlıkta kalan bir hayat tarzı, bir tür aristokratik, tipik olarak da estetik, özgürlük taraftarlığı olması da hiç şaşırtıcı değildir.

Şu anda büründüğü biçimlerin pek çoğu gözden düşmüş olsa da, içtenlik bireysel bir ideal olarak varlığını sürdürüyor. Büründüğü bu biçimlerde, bağlılık, kamu hizmeti ve doğruluk anlayışını, "Ben" kaygısı ve narsist tatmin uğruna terk eden genel bakış açılarına saldıran yeni-muhafazakârlar tarafından sıklıkla hedef olarak seçiliyor.[27] Ancak, bu eleştirmenlerin saldırdıkları şeyin, aslında samimiyet idealinin bir çeşitlemesi olan ahlâk yasası karşıtlığının estetiğe ait bir türü mü, yoksa başka bir şey mi olduğu da hiç açık değildir. Saldırıya uğrayan genel bakış açısının, ikiyüzlülüğün özellikle önemli, hatta bencillikten daha önemli bir kötü huy olduğu fikrini içerdiği söylenmekte. Bu fikrin içtenlikle bir alakası var ve bu kesinlikle modern bir ideali, 1. bölümde bu kitabın başlangıç noktası olarak bahsettiğim bir ideali temsil ediyor. Ama *ikiyüzlülük* kamusal veya kişiler arası ilişkilerde bir kusurdur, samimiyetin suiistimalidir ve ikiyüzlülüğe karşıt bir ideal, benmerkezciliğe uygun

27. "Yeni muhafazakârlık" terimini, Rousseau'nun düşüncesinin moderniteyle bağlantısı hakkında bir inceleme olan ve Daniel Bell, David Riesman, Richard Sennet ve Christopher Lasch ile özdeşleşmiş bu tür eleştiriler hakkında bir izah sunan Ferrara'dan (1993) aldım. Aşağıda ikiyüzlülüğün bencillikten daha kötü olduğunun düşünülmesiyle ilgili sözler, Ferrara, s.13'te alıntılanan Riesman (1980), s. 21'den alınmıştır. Eleştiriler hakkında benzer bir kafa karışıklığı da Bloom'da (1979) Rousseau'nun varsayılan mirası konusunda vardır. İçtenliğin salt tüketim kaprisinin kılıfı değil de gerçekten bir ideal olduğu hususu Taylor'da (1992) Charles Taylor tarafından iyi vurgulanmıştır.

olabilse de (ötekilere tek kaygımın kendim olduğunu dürüstçe açıklayabilirim), insanlar arasında salt narsisizmi veya kişinin kendisine ilişkin kaygılarını aşan bir hakikatlilik olmasını şart koşar. Bu biçimiyle Rousseau'daki kökenine karşı hakikatlidir.

Bu bölümün 5. kısmında kişisel bir ideal olarak içtenliğe daha yakından odaklanmaya çalışacağım. Bu noktaya değin tartışmanın içinde pusuya yatan şu soruyu ele alacağım: İçten bir hayatın koşulları ne ölçüde bir *kendini keşfetme* meselesi olarak görülebilir? Eğer bu bir keşif meselesiyse (örneğin Julie'nin son hastalığında Wolmar'la birlikte yaşadığı erdemli hayat uğruna sevgilisinden vazgeçerek kendine ihanet ettiğinin farkına vardığını hayal edebiliriz) bu ne tür bir keşiftir? Ne tür bir hakikat keşfedilir? Ve bu hakikatin keşfedilmesi, eğer olup biten buysa tabii, samimiyetle tam olarak nasıl bağlantılıdır? Daha doğrusu şu ana değin bizi ilgilendiren Samimiyetle, yani inancın özgürce ilan edilmesi demek olan Samimiyetle nasıl bağlantılıdır? İçtenlik veya en azından düşünümlü bir ideal olarak içtenlik arayışı, Samimiyet ile hakikatle cesurca yüzleşmeyi birleştiren bir dürüstlük nosyonuna dayanıyormuş gibi duruyor ve bunun nasıl olabileceğini sormamız gerekir. Ancak bu soruya geçmeden önce, insanın kendisi hakkındaki bir başka görüntüyü, tarihsel olarak Rousseau ile aynı dünyadan gelen, ama çok farklı olan bir görüntüyü ele almamız gerekiyor.

C. DIDEROT VE RAMEAU'NUN YEĞENİ

1. bölümde bir Aydınlanma imgesinden, yani kuramın toplum da dahil her şeyin dış "panoptik" görünümüyle özdeşleştirildiği, kuramın zorbalığı imgesinden bahsetmiştim. Aydınlanmada elbette böyle eğilimler vardı ve başta Voltaire olmak üzere bu akımdaki bazı simalar despotizmle özdeşleştirilmişti.[28] Ama bu eğilimlere bakıp da Aydınlanmayı reddetmenin tek yolu, onu en pozitivist Aydınlan-

28. Voltaire'in Rousseau ve özellikle de "aptalca, burjuvaziye uygun, basiretsiz, sıkıcı" olarak tanımladığı *La nouvelle Héloïse*'a karşı aşırı ölçüde nefret beslediğini ve bu kitabın gözardı edilmesi için elinden geleni yaptığını söylemek kayda değer.

ma imgeleriyle, daha doğrusu bu imgelerin XIX. yüzyıldaki tipik kullanımlarıyla özdeşleştirmektir. Organiğe karşı mekanik, hislere karşı araçsal akıl, dışavuruma karşı mantıki betimleme ve benzeri gibi ikilikleri XIX. yüzyıl tartışmalarından miras aldık. Şüphesiz bu ikilikleri korumamız gereken bazı bağlantılar vardır, özellikle de ikiliklerin sol tarafındakileri iddia edebilmemiz için; ama kendini aşan bir görüngü olan Aydınlanmaya saldırmak için onları kullanmaya kesinlikle son vermeliyiz.

Aydınlanmanın sembolü haline gelmiş bir şey varsa o da *Encyclopédie* olsa gerek. Onun merkezinde de Denis Diderot vardı. Diderot onu icat etti ve d'Alembert ile beraber onun editörlüğünü yaptı, ama işin büyük kısmını Diderot yapmıştı; *Encyclopédie*'yi destekledi, sansürlere karşı savundu, onun büyük bir kısmını yazdı, ona eklemek için diğer kitaplardan bilgi hırsızlığı yaptı, onun uğruna aç kaldı ve hapse girdi. *Encyclopédie* bütün bunlara rağmen tek bir kişinin eseri değildir; ortak bir girişimdir ve düzenlenişiyle alımlanması karmaşık bir toplumsal olgu teşkil eder.[29] Ama onunla bu ilişkiyi kurmuş adamın nasıl biri olduğu ilginçtir: eğlenceli, tutkulu, dağınık, bazen duygusal ve bazen de, modern beğeniye göre, acımasız ve kötücül. *Encyclopédie* için yazdığı pek çok makalenin yanı sıra, çok bağlılık hissettiği çok başarısız birkaç oyun da kaleme aldı: mahşeri bir sebep-sonuç yoksunluğu öyküsü olan *Jacques le fataliste* [*Kaderci Jacques*] de dahil olmak üzere romanlar, çok sayıda felsefi yazı, "Bu Bir Öykü Değildir" adlı öykü ve cinsellik, sömürgecilik ve ilkelcilik* akımı hakkında söyleyeceklerinin temel kısmı için katılanları kullanan bir diyalog olan *Supplément au Voyage du Bougainville* gibi içerikleriyle çok özgün bağlantılar kuran bazı eserler yazdı. *Salonlar*'ıyla sanat eleştirmenliği türünü icat etti neredeyse. Ama bizi özellikle ilgilendiren eseri, bir başyapıt olmasına rağmen felsefi tartışmalardan gerektiği kadar aşina olmadığımız *Rameau'nun Yeğeni*'dir.

Kitap Diderot yaşarken basılmamıştı ve aslında ilk olarak Schil-

29. Bu girişimin doğası için bkz. Darnton (1979).

* XVIII. yüzyılda, Rousseau'nun "asil vahşi"siyle bağlantılı olarak ortaya çıkan, Romantizmle desteklenen, doğa, tutku ve içgüdüleri vurgulayan, Aydınlanma karşıtı sanat akımı. (y.h.n.)

ler'in ödünç verdiği ve daha sonra ortadan kaybolan bir elyazmasından Goethe'nin yaptığı Almanca çevirisiyle ortaya çıkmıştı. 1891'e kadar sadece kusurlu bir Fransızca kopyası mevcuttu ki, derken Diderot'nun elindeki kusursuz bir kopya Paris Quai Voltaire'deki bir kitapçının vitrininde şans eseri bulundu. Kitap bir konuşmayı anlatır. Konuşan taraflardan biri, çok emin olmamak şartıyla, istersek Diderot gözüyle bakabileceğimiz "Moi" [Ben], yani anlatıcı, öteki taraf "Lui" [O] ise, ünlü bestecinin erkek yeğeni Jean-François Rameau'dur. Rameau sıradışı bir simadır. Anlatıcının dediği gibi,

> O, bizim şu topraklarımızda tanrının başımızdan eksik etmediği en tuhaf karakterlerden biridir. Yücelikle bayalığın, ariflikle deliliğin karışımıdır. Neyin ahlâklı olduğu, neyin olmadığına dair nosyonlar kafasında tuhaf bir biçimde birbirine karışmıştır, zira doğanın ona balışettiği iyi özellikleri gösteriş yapmadan sergiler, kötü özellikleriyse utanıp sıkılmadan.[30]

Hayatını zenginlerin karşısında bir saray soytarısı gibi davranıp dalkavukluk yaparak idame ettirir (*Comédie-Française*'in zengin yönetici Bertin ve onun metresi Mlle Hus'nün bazen Bertinhus olarak da geçen evinden kovulalı çok az olmuştur.) Görünümü, kıyafetleri ve yapısı zaman içerisinde talihine göre büyük çeşitlilikler sergiler. Hınçlı ve kıskançtır, özellikle de ünlü amcasına karşı,[31] ama aynı zamanda manik denebilecek kadar neşelidir. Bu tek bir konuşma boyunca bile ruh hali şiddetle bir uçtan öbürüne savrulup durur. Sağır eden bir sesi ve hayret verici bir taklit yeteneği vardır ve diyaloğun gidişatı içerisinde kılıktan kılığa girip, sonlara doğru Fransız operasından pek çok parçayı tüm bölümleriyle seslendirir. Bu gösterilerin arasındaysa, diyalog büyük bir rahatlık ve serbestlikle her tür konuyu ele alır: erdem ve kötü huy, samimiyet ve iki-

30. S. 395. Diderot'ya yapılan göndermeler, takip eden sayfa numaraları için "S." yazdığım Pléiade baskısınadır. Tercümeler benim, ama Tancock'a (1966) borçluyum. Kolaylık olsun diye sayfa numarası için "T" yazdığım bu tercümeye gönderme yapacağım: Burada T 33.

31. Trilling, onun amcasının gölgesinde kaldığını belirtir: Penguin tercümesinin kapağındaki resim büyük Rameau'nundur (ya da en azından ilk basıldığında öyleydi) (Trilling [1972], s. 29).

yüzlülük, felsefe ve bilimsel materyalizm, Fransız ve İtalyan operası.

Rameau'nun Yeğeni eleştirmenlerin başına bir sürü iş açmıştır. Diyaloğun ne hakkında olduğu sorusu hep sorulagelmiştir, ama niye tek bir şey hakkında olması gerek, orası da açık değildir. Eleştirmenler benimsememiz gereken bakış açısından da rahatsız olmuşlardır. Ama konuşma üzerinden ilerleyen oyunun yüzeyine bakıldığında Lui'nin de Moi'nın da yetke figürü olmadığı yeterince açıktır. Arada yorumlar katıp bazen de kınayan çıkışlar yapsa da, Moi, Rameau'nun daha aşırı görüşlerinden bazılarında tam bir işbirlikçidir. Lui erdem psikolojisini ele alırken de Moi'dan cesaret alır:

> [S]ana göre mutluluk hepimiz için aynı. Ne tuhaf bir yanılsama! Senin dediğin hepimizin sahip olmadığı belli bir zevke uygun [*romanesk*] bir zihniyet, özel bir tür ruh hali, özel bir beğeni varsayıyor en baştan. Bu tuhaflığa erdem adını vererek onu yüceltiyor ve buna da felsefe diyorsun. Ama erdem ve felsefe herkese göre midir?[32]
> ...neden dindar olanlara pek katı, pek sıkıcı, pek yabani gözüyle bakarız sık sık? Çünkü onlar kendilerine doğal olmayan bir görev dayatmışlardır. Acınasıdırlar ve sen de acınası olsan, ötekileri de acınası hale getirirsin. Bu bana veya benim hamilerime yakışmaz. Ben şen şakrak, uyumlu, anlaşabileceğin, şaşırtıcı, tuhaf biri olmak zorundayım. Erdem saygıyı hak eder ve saygı da eğlenceli değildir.[33]

Tekrar tekrar beliren bir izlek de Rameau'nun tutarlı olmamasıdır:

> Sonuçta ne olduğumu biliyorsam şeytan görsün yüzümü. Genelde, bir top kadar yuvarlak bir zihnim ve ancak bir söğüt kadar düz bir karakterim vardır; hakikate uygun olmakta ufacık bir çıkarım varsa asla yanlış olmam, yanlış olmakta ufacık bir çıkarım varsa da, asla hakikate uygun davranmam... Hayatım boyunca, bir şey söylemeden önce veya söylerken veya söyledikten sonra asla düşünmedim.[34]

Ve anlatıcı onun hakkında özet olarak şunları der:

32. S. 422, T 64-65.
33. S. 426, T 69.
34. S. 434-35, T 79.

> Her halükârda insanların üzerinde düşünüp ona göre hareket etse de söylemedikleri pek çok şey vardır. Bu da aslında bu adamla karşılaştıklarımızın çoğu arasındaki farkların en çarpıcı olanıdır: kendisinin ve ötekilerin kötü huylarına sahip çıkmıştı o; ikiyüzlü değildi. Diğerlerinden ne daha fazla ne de daha az iğrençti; o sadece daha açık ve daha tutarlı ve bazen de bu eksikliklerıyle daha derindi.[35]

Wilma Anderson'ın dediği gibi, *Rameau'nun Yeğeni* her okurun kendisine göre işlemek zorunda olduğu bir metindir.[36] Bunun böyle olması gerektiğiyse bu metin hakkındaki hakikate tamamen uygundur. Bu metinle yapabileceğimiz bir şey de onu felsefenin ilgi alanına sokmaktır ve bunu yapmanın da şüphesiz pek çok yolu var. Benim benimsediğim yol umarım en azından ona, felsefeyle en ünlü yüzleşmesinde, yani açık ismiyle zikredilmese bile Hegel'in *Görüngübilim*'inde karşılaştığından daha adil muamele eder.[37] Hegel geleneksel ve düşünümsüz ahlâkı temsil eder gözüyle baktığı Moi'yı küçümserken, Lui'de, modern düşünümlü öznelliği cisimleştiren ve kendini ironi ve kopuş yoluyla toplumsal iktidarın kabul edilen koşullarından ayıran mutsuz bilinçliliğin tarihsel olarak daha yüce bir görüngüsünü bulmuştu. Lui'yi Moi'nın tamamen karşısına yerleştirip onu ikisi arasında daha düşünümlü olan olarak gösteren Hegel'in okuması, karakterin diyalogda belirdiği haline kesinlikle hakikatsizlikti: Lui Moi'ya kıyasla daha açık ve kendiliğindendir, engelleyici düşünüme daha az verir kendini. Hegel aslında konuşmanın tiyatro oyunu dokusunda böyle bir ayrımcılık yapmakla ilgilenmiyordu. Onun amacı bilinçlilik tarihindeki bir aşamayı göstermek için Lui'yi kullanmaktı ve bu iki karakter, Hegel'in, "dürüst tin" ve (Trilling'in deyişiyle) "parçalanmış, yabancılaşmış ve çalkantılı bilinçlilik"[38] arasındaki bir tarihi ardıllık olarak gördüğü zıtlık üzerinden okunmuşlardır. Bu da anlatıcının Rameau'yla muhatap olup onunla birlikte bu konuşmayı yapma nedeni hakkındaki anlayışı gözden kaçırmaya mahkûmdur. Hegel'in okuması

35. S. 462, T 11.
36. Anderson (1990), s. 252.
37. Miller (1977) içinde 522. ve 317. kısımlardan sonrası.
38. Trilling (1972), s. 47. Trilling'in kitabının 2. bölümü Hegel'in Diderot'nun metni ve Goethe ile ilişkisi hakında ilginç bir izah yapar.

eserin bu veçhesini göz ardı ederek eserdeki belli başlı felsefi fikirlerin bir kısmını da gözden kaçırır ve bu da Hegel'in amacını etkileyen bir kayıptır: bu fikirler bilinçlilik tarihi kavrayışına katkıda bulunabilirlerdi.

Bundan çıkarttığım fikirlerin bir kısmı şunlardır. Rameu kendine karşı en azından bu açıdan hakikatliydi, yani kesinlikle kendini aldatmıyordu. Kendisi hakkında bir sürü hakikate *ulaşmış* olduğunu söyleyebiliriz. Üstelik alışılmadık ölçüde samimidir. Dalkavukluk yapıp yalan söyler kesinlikle, ama bunu yaptığını kendine itiraf ettiği için alışılmadık biridir. Kendisi hakkında bir sürü hakikati de *açığa vurur*. Bu nitelikleriyle en temel biçimdeki samimiyetin, yani insanın kendi içinde yaptığı araştırmadan çıkan bulguları sunması biçiminden ziyade, kısıtlanmamış ifade ve eylem biçimindeki samimiyetin istisnai ölçüde açık bir örneğini sunar. İkincil veya kendiyle ilgili düşünümlü yorumlarında da savunmaya geçmeden kendisi gibi olur. Kısıtlanmamış kendiliğindelik olarak bu samimiyet modeli onun dalkavukluk ve kandırmacaları için bile geçerlidir. Bu faaliyetlerde açıkladığı gibi, muhatabının beklentileri onun gerçekten de siparişe göre bir süreliğine ne olması gerekiyorsa ona dönüşmesini sağlar; onlar önündeki mevcudiyeti, içinde bulunduğu hallerin sistematik olarak yanlış sunulması biçimine değil de, daha ziyade bir anlığına birinin kişiliğine bürünme, kısacık bir süre yaşayan başka bir kişiliği doğaçlama canlandırma biçimine bürünür. Olduğu şey bir bütün, tüm parçaların bir arada olması değildir. O, Moi'ya göre çok daha fazla "parçalanmış"tır.

Rameau'nun bu özellikleri hemen, Rousseau'nun çoğunlukla iyimser cevaplar varsaydığı soruları doğurur: samimiyet veya içtenlik ahlâken ve toplumsal olarak ne kadar şeyi güvence altına alır? Rameau örneği, kesinlikle bu niteliklerin erdemin amaçları doğrultusunda hizmet etmesinin garantilenemeyeceğini gösterir: yani işbirliğinin, kendini aşmanın, toplumsal onurun amaçları doğrultusunda. Ama bu daha radikal bir soru daha doğurur: insanın kendisinin ahlâkı ne ölçüde alımlayıcı olduğu beklenebilir ki? İnsanın öteki insanların çıkarlarıyla ilişkisi bir mizaç sorunu olabilir ve pek çok mizaç için de bu bir gerilim, biraz ümitsiz bir olumsallık

meselesi olabilir. (Bu izlekle ilgili olarak diyalogda şu göze çarpar: Moi, Hume gibi, insanlar için erdemin sunduğu keyifler hakkında bir güvence vermekten kaçınır. Okur, tıpkı Rameau gibi, ne hissettiği hakkında nasıl güvence verebileceğini soracaktır kendine.)

Dahası, kendini samimiyetle dışa vurarak tamamen açığa çıkartılan bir karakter meselesi değildir bu. Hemencecik açığa çıkartılacak bir kendisi yoktur insanın. Bize anlatıldığına göre, Rameau tutarlı, her zaman aynıdır, ama bunun nedeni onun farklı zamanlarda çok farklı şeyleri özgürce ve utanıp sıkılmadan ifade edebilmesidir. Diderot insanın kendisinin sürekli değişen, tepki verip farklılaşan bir şey olarak görüntüsüne daima kapılmıştır; bu görüntü bir arı sürüsü gibi, onu çalan rüzgâr veya bir başka güce göre ses veren bir klavsen veya arp gibidir. Sanki bir tür ahtapot gibi kollarıyla etrafta el yordamıyla ilerleyerek içimizden dışarıya ulaşan arzu ve ihtiyaçlarımız hakkında Nietzsche'nin sunduğu görüntüye yakındır bu.[39] Bu da, insanın kendisinin belli bir anında ilan edilenlerin, ancak o anki kendisi hakkında bir ilan olabileceği anlamına gelir. Rameau'nun, yani Lui'nin hatırlattığı gibi, hisler, ihtiyaçlar, tutkular, özdeşleşilen kimlikler aslında gelgeçtir: bazı insanlarda bu ötekilere göre daha azdır ve çoğu insanda da Lui'den azdır. Bu insanlar, başka bir deyişle daha istikrarlıdırlar. Ama daha istikrarlı olmak ne demektir peki? Bu nasıl ortaya çıkar, ne işe yarar?

Bu soruyu sorabilmemiz, Diderot'nun genel bakış açısının ele alınması gereken birden çok düzey olduğunu gösterir. Öte yandan, Rameau aslında kayda değer ve sıradışı bir birey, "bizim şu topraklarımızda... en tuhaf karakterlerden biridir." Hegel ona, modernizme özgü parçalarına ayrılmış ve mutsuz bilincin özel bir sembolü veya temsilcisi gözüyle bakmıştı, ama bunun nedeni Hegel'in, modern insanların tipik olarak tıpkı Rameau gibi olduğunu varsayması değil, bu karakterin modern kültürün bir özelliğinin, yani düşünüm olmaksızın artık toplumsal çevreye kendini ait hissetmeyen insanın kendi hakkındaki bilincinin, aşırı bir tezahürü olarak görülebilmesiydi. Bu şekilde gösterildiğinde Rameau salt bireysel olarak değil, tarihsel olarak da özeldir, çünkü özel bir kültürel görüngüyü

39. *Tan Kızıllığı*, s. 119.

temsil eder. Ancak, ister bireysel, ister tarihsel olsun, böyle farklılıkların arkasında, bu çeşitlilikleri anlayabileceğimiz genel bir insan psikolojisi olmalıdır (2. bölümde tartıştıklarımızı, yani kültürel çeşitliliğin arkasında kültüre göre biçimlenebilen bir psikolojiyi ima ettiği fikrini hatırlarsınız.) Diderot'ya göre, benim onu anladığım kadarıyla, insanların toplum ve öteki kişilerle yaşanan etkileşim aracılığıyla istikrarlaştırılması gereken gelgitli bir zihniyette olması sadece modernite̲ye özgü değil, evrensel bir hakikattir. Farklı kişiler ve farklı koşullardaki farklı kişiler bu güçler tarafından daha çok veya daha az istikrarlaştırılır; modernite belki onları istikrarlaştırmayı özellikle zorlaştırmış veya özel bir şekilde zorlaştırmış olabilir. Bu zihin görüntüsü, zihnimizin öteki insanlar ve toplumla ilişkilerinin Rousseau'nun tahayyül ettiğinden hayli farklı olduğunu ima eder ve bu da hem samimiyet hem de içtenlik hakkında farklı anlayışlar ima eder.

D. ZİHNİ İSTİKRARLILAŞTIRMAK

Rameau'nun bir an ilan ettikleri başka bir an ilan ettiklerinden belirgin bir şekilde farklı olabilir, ama onun ilan ettiklerinin tümü samimi de olabilir: en azından o, zihninden geçenleri kendiliğinden, kısıtlamadan dile getirir. Ama onun ilan ettikleri de keyfine göre çok sık değişiyorsa, o zaman onun zihninden ne tür bir şeyin geçtiği sorusu doğar. Özellikle de inançlarla ilgili olarak denilebilir ki, inançlar çok sık değişiyorsa, bu sadece insanın tutarsız veya çelişkili veya umutsuz duracağı anlamına gelmez; daha ziyade, inançlar iç sebepler yüzünden çok sık değişiyorsa, inanç değil de önerme ruh halleri olacaktır.

Belli deneyimlerin hatıraları, dünyanın baki halleri hakkındaki bilgi ve malumat parçalarını hatırlama gibi inanç yerine geçen pek çok hallerde, bu hallerin nihayetinde inanç sayılması için, onların konularıyla olan bağlantıları, anlam ve bilgi koşulları istikrarlı hale gelmelidir. Zihnin hayhuyundan görece etkilenmeden kalmadıkları müddetçe, bu ahvali şerait hakkında malumat içerir ve sunar

gözüyle bakılamaz bu hallere. Bu yüzden, Doğa Hali hikâyesinde olgusal malumat alışverişi ve bunların bir malumat havuzunda toplanmasını vurgularken, inanç eğilimlerinin görece istikrarlı olduğunu gözü kapalı kabul edebildik. Ama inanç veya görüş yerine geçebilen başka haller de vardır: geçmiş hakkındaki anlatısal kavrayışlar örneğin, veya insanların tahminleri veya değerlendirme amaçlı genel bakış açıları. Bunlar söz konusu olduğunda, felsefecilerin sık sık talep ettikleri değişmez bir eğilim hali, ilan veya eylemde etkinleşmeye hazır istikrarlı bir hal bulamayız her zaman. Diderot'nun başka bir yerde, *d'Alembert ve Diderot Arasındaki Konuşmalar*'da dediği gibi, "gerçek görüşlerimiz asla tereddüt etmediklerimiz değil, düzenli olarak başvurduğumuz görüşlerimizdir."[40]

Gene de, ilan ettiklerimiz *herhangi* bir tür inanç veya görüş ilanı yerine geçecekse, onların başka şekillerde değil de, belli bir şekilde örüntülenmiş olması gerekir. Malumatın hatırlanması gibi vakalarda insanın inancı, konu ve insanın o konuyla ilişkisi tarafından belirlenir ve bu görece apaçık vakaları bir kenara bırakırsak, kendiliğinden yapılan ilan biçimini alan samimiyetin çoğunlukla zaman içinde belli bir geçerliliği olacağına dair bir başka güvenceye de ihtiyaç duyarız. Çoğunlukla, Rameau'dan daha istikrarlı karakterlerde bize bu güvence verilir, ama toplumsal olarak biçimlenmiş ve desteklenmiş bir biçimiyle verilir. Bu güvence, insanları böyle inançlar taşıyacak şekilde toplumsallaştırma pratiğine dayanır. Belli bir an kendimi kısıtlamadan ilan ettiklerime ben veya bir başkası inandığım bir şeyin ilanı gözüyle bakabilir, çünkü o an içinde bulunulan halin ifadesini gelecekte de geçerli olacak bir şeye dönüştürüp sabitleyen bir pratik vardır ortada. Çoğu zaman bu ilanları inanç ilanları olarak tutarlı biçimde yapabilmemizi ve ötekilerin söylediklerini de böyle yorumlayabilmemizi sağlayan budur.

Bu temel mekanizma, ortada bizim eğilimlerinize güvenmesi gereken ötekiler olmasına dayanır ve biz de, bir noktaya kadar onların eğilimlerine güvenmek istediğimiz için, onların da bizimkile-

40. S. 885, T 164. *Konuşma* üç sahneden oluşan eserin ilk kısmıdır. Tancock'un tercümesi üç parçayı da *D'Alembert'in Rüyası* başlığı altında bir araya getirir: aslında, *Le Rêve d'Alembert* adını taşıyan sadece ikinci parçadır.

re güvenmesini isteriz. Kendimizi ötekilere ve sonuç olarak kendi kendimize, oldukça istikrarlı genel bakış açıları veya inançları olan kişiler olarak sunmayı öğreniriz. Bu görüntü elbette insanların yaptığı bir hesapçılığı temsil etmez. Doğa Hali hikâyesini geliştirirken görmüş olduğumuz gibi, bu, bencillik gereği böyle davranma meselesi değildir ve olamaz: çok çaresiz koşullar hariç, herkes bu tür ihtiyaçları başkalarıyla paylaştığı bir dünyada büyür. Bu tür inançlar taşımayı öğrenip de bize inancımızın ne olduğu sorulduğunda, biz de en basit anlamda samimi, yani kendiliğinden ve kısıtlanmamış bir ifadesini sunarız bu inancın ve bizzat bu olgu bizi onun arkasında durmamız, kendimizi bu görüşte kişiler olarak sunmamız ve sunmayı sürdürmemiz için bizi cesaretlendirir. Elbette bazen hiçbir şey kendini bu şekilde sunmayabilir veya sunsa bile, ötekilerin ona güvenmesine izin vermekte, yani ona bağlılık sergilemekte tereddüt edebiliriz. O an bile neye inandığımızı düşündüğümüz bizim için hiç açık olmayabilir. O zaman bir ihtimal de, kendimizi, ötekileri yorumladığımız edayla veya onların bizi yorumladığı edayla yorumlamaktır: bunun küçük, ama hakiki bir avantajı da (davranışçılıkta bize sunulmayan pek çok avantajdan biridir), o anda ne ifade etmeye, neyi kısıtlamaya eğilimli olabileceğimiz hakkında bir fikir sahibi olabilmemizdir. O zaman ilk önce hemen kendimiz hakkında şeffaf bir kavrayış elde edip, ondan sonra ya ötekilere inancımızın samimi bir açıklamasını sunup onların bizi anlamasını (ya da Rousseau'nun acı bir şekilde fark ettiği gibi, yanlış anlamasını) sağlamamız, ya da onları yanıltarak, ikiyüzlüce davranmamız gerektiği varsayımını geride bırakmalıyız. Daha temel bir düzeyde, hepimiz ilanlarımızı, ruh hallerimizi ve itkilerimizi, inançlar ve görece istikrarlı yaklaşımlara dönüştürecek şekilde karşılıklı istikrarlaştırmaya yönelik toplumsal faaliyete katılırız.

İşe, benim deyişimle, "inançlar ve görüşler," yani değerlendirmeler ve anlatısal ve kişisel kavrayışlarla başlamıştım. Ama aynı nokta, başka bir deyişle, hem ileriye hem de geriye uzanıyor: doğrudan olgusal inançlara kadar geriye ve arzularımıza bile varacak kadar ileriye uzanıyor. Dediğim gibi, pek çok olgusal inanç, basitçe edinildikleri koşullara ve bununla bağlantılı olarak, kendi anlam

koşullarına bağlıdır. Bir iddianın kendini sunmasındaki doğrudanlık (yani 4. bölümde[41] dediğim şekliyle "*neyi iddia etmeli?*" sorusu açısından iddianın ne kadar kendiliğinden olduğu) çoğu zaman güvenilir bir ölçüde iddianın hakikatine veya en azından konuşmacının sunduğu kanıta bağlıdır; yani inancın yanlış olduğu ortaya çıkarsa, konuşmacının bu inancı nasıl edindiğine dair, bilgi koşullarına dayanan ikna edici bir açıklama olmalıdır (yani konuşmacının, bu tür konularda malumatı edinir ve hatırlarken genelde güvenilir olmasını sağlayan güçleri bu durumda da kullandığı açıklanmalıdır). Bu, konuşmacının belli bir iddiayı kendiliğinden dile getirmeye meyilli olmasına bakarak bu iddianın hakikate uygun olup olmadığına kendisi karar verdiği anlamına gelmez, gerçi bunun böyle olduğu vakalar da vardır. Bu sistem genelde, bir konuşmacının aslında hakikate uygun olması muhtemel bir iddiayı dile getirmeye eğilimli olmasıyla işler, ki bu iddianın hakikate uygun olması bu yüzden muhtemeldir. Ancak bu sistem daima işlemez kesinlikle. Konuşmacının kani, ama sadece hatalı olduğu vakaları bir kenara bırakırsak, bir iddianın zaten kendini sunduğu, ama konuşmacının onun hakikate uygun olup olmadığını düşünmek için bir sebebinin olduğu vakalar da vardır. En önemlisi, kendini sunanın, belirli bir *iddia* değil de, bir önerme, düşünce veya içerik olduğu vakalar da vardır gene. (Bu olasılığın başka bir açıdan da önem taşıdığını ileride göreceğiz.) Bu noktada konuşmacı buna inanıp inanmadığına, yani böyle bir vakada bunun hakikate uygun olup olmadığına karar vermek için ilgili öteki sebepler üzerinde de düşünümde bulunabilir. Kısacası bunun düpedüz hakikate uygun olup olmadığını bilmek isteyebilir. Ancak çok sıklıkla ona güvenen başka birisiyle güven içeren bir konuşma yaptığından, bu şekilde düşünümde bulunması için bir başka sebep daha vardır ve asıl soru konuşmacının bu kişiyi bu önermeye inandırıp inandıramayacağıdır. Bunu yaparken böyle bir vakada, kendini de bu önermeye inandırabilir pekâlâ. Kendi olgusal inançlarımızı bile kurmamıza yardım eden, ötekilerin mevcudiyeti ve ihtiyaçlarıdır.[42]

41. Yukarıda, 4. bölüm, 2. kısımda.
42. Benim burada öne sürdüklerimle Gibbard (1990), s. 74-75'teki Gibbard'ın gö-

Benzer etmenlerin arzularımızı da kurmamıza yardım edebilmesi, Diderot'nun zihin hakkında sunduğu görüntünün bir başka içerimidir. Burada devreye neyin girdiğini göz önüne alırsak, bu bize aynı zamanda hüsnükuruntunun doğasına dair şimdiye değin edindiğimizden daha derin bir içgörü sağlayabilir.

Ta Platon'dan beri akıldışı failin, zihinde belli bir ölçüde ayrı bireyler olarak eylemde bulunan öğeler arasındaki çatışma üzerinden kavranması gerektiğini varsayma eğilimi vardır. Bu bahsettiğimiz öğeler bizzat "akıldışı" olarak tanımlanabilir ama bu sadece onların, zihninde var oldukları kişideki akıldışılığın sebebi oldukları anlamına gelir. Platon'a göre, arzu akıldışıdır çünkü akılcı ilkenin düşmanıdır. İnsan eşyaya salt arzunun bakış açısından bakarsa, tüm benliğinin kontrolünü arzuya vermenin akıldışı olduğu açıktır; bu bakış açısından, bu, Dawkins'in bahsettiği "bencil" genlerle aynı konumdadır.

Bireysel faili bu şekilde, kavgalı bir meclis gibi modellemenin bildik sorunları vardır. İnatçı bir güçlük vardır ortada, yani zihnimizdeki meclis üyeleri bu modelin izin verdiğinden daha incelikli bir yönelimlilik [*intentionality*] gerektirir: bizzat insanlara dönüşürler ki, o zaman da onların davranışlarının açıklanması gerekir. Ama bir de daha az duyulmuş bir başka itiraz vardır. Arada kalmış, çatışma içinde, kafası karışmış bir fail her zaman, hatta tipik olarak bile, içinde pek çok farklı ve aynı ölçüde örgütlenmiş sesin çatışan taleplerde bulunduğu fail değildir. Daha ziyade, onun zihnindeki haller bizatihi nesnesiz veya çeşitli yönelimlerdedir ve bu haller onun davranışını farklı zamanlarda ve farklı koşullarda farklı etkilerler. Tinin siyasi görüntüsü, zihin meclisinde tanımlanabilir üyeler olduğunu ima eder ama tipik vakada, Diderot'nun fark ettiği gibi, fail pek çok imge, pek çok heyecan, birbirine geçen birleşmiş korku ve fantezilerin seline kapılmıştır. Hepsini belirli ve tanımlanabilir seslerin oluşturduğu bir meclisi anımsatacak şekilde düzen-

rüşleri arasında epey ortak nokta var; sadece o, ötekilerle etkileşimde devreye giren bir "tutarlılık normu"nun, içinden geldiği gibi konuşma eğilimine ek bir şey olduğunu ima edermiş gibi duruyor. Burada meseleye yaklaştığım gibi, içinden geldiği gibi konuşmak zaten hakikati amaçlama işidir, aynı şekilde tutarlılık normlarına bağlılık içerir

lemek bile başlı başına bir başarıdır. Daha derinlikli bir izah bu siyasi benzetmede sunulandan daha az düzenli bir ahvali şerait sunacaktır ve Diderot'nun sunduğu imgeler bizi bu izaha götürebilir.

Arzular ile salt dilekler arasında bir fark vardır. Şu ana değin (özellikle de 6. Bölüm'de) dilekler, hüsnükuruntu ve onların inancın yerine geçmesine karşı koymak için gerekli disiplinle ilgili olarak anlattıklarımızda, yeterince akla yatkın olan şu fikri kullanmıştık: insan belli bir şeyi gerçekleştiremeyeceğini veya etkileyemeyeceğini biliyorsa, o zaman o şey ancak bir dileğe konu olabilir. Ancak bu fikirde, şu ana değin önem taşımayan bir sorun vardır: bir fail için mümkün olan, yani pratikte onun için mümkün olan, zaten onun arzularına bağlı bir değişkendir. Pek çok şey herhangi veya belli bir fail için kesinlikle mümkün değildir. Ancak bunları bir kenara bırakırsak, ne *yapabileceğim*, öteki amaçlarımın, öteki bağlılıklarımın ve yaşam örüntümün koyduğu kısıtlamalara bağlı olacaktır. Birisi ocak ayında kış sporları yapabileceği bir tatile *çıkamayacağını* söylerken, doğa yasaları veri alındığında bu sonucun onun için erişilmez olduğunu kastetmiyor olabilir pekâlâ; tamamen makul olarak, böyle bir tatil yapmak için işinden vazgeçmek, birikimlerini feda etmek, ailesini terk etmek veya hayatını genel olarak, içine bir kış tatili fikrini sokmanın tamamen anlamsız hale geleceği şekilde baştan düzenlemek zorunda kalabileceğini kastediyor olabilir.

Belli bir karar verme bağlamını düşünelim. Bir arzu failin içinde bulunduğu belli bir haldir; fail karar vermenin çeşitli aşamalarında, bu halin içeriğinin, bu karar vermeden doğacak eylemlerle gerçekleşme potansiyelinin olduğunu düşünür. (Salt) bir dilek, bu bağlamda gerçekleştirilemeyecek bir içerikte olacaktır. İmdi, bizatihi bu karar verme süreci bu bağlamda neyin gerçekleşebileceğini, neyin gerçekleşemeyeceğini belirlediğinden, bu süreçte bir arzu olarak ortaya çıkan, ama sonunda (o anlığına en azından) bir dileğe dönüşen belli haller olacaktır. Failin tüm muhtemel eylem gidişatlarını kafasında tartarken ölçüt aldığı uzun dönemli amaçlar gibi öteki haller bu süreç boyunca arzu olarak kalır; gelgelelim, ötekiler asla birer dilekten fazla bir şey değildir. Tüm bunlara ek olarak, ön-

ceden ne gerçekleştirilmeye aday olan ne de kesinlikle bir kenara bırakılan zihin halleri olsa gerektir ve bunlar da "dilekler" olarak adlandırılabilir, ama bunların *salt* dilek, yani en azından bu bağlamda gerçekleştirilmeyecek içerikte bir şey olduğu içerimi yoktur.

Arzuların bu anlamda "bağlılıklar" içerdiği; failin belli bir karar verme bağlamında bir arzuya bu karar verme sürecinin sonunda gerçekleştirilmeye aday gözüyle bakmaya bağlılık sergilediği söylenebilir. Benzer şekilde bir failin inançları, karar verme bağlamında hakikate uygun olduğunu kabul etmeye bağlılık sergilediği hallerdir (daha doğrusu bu hallerin içeriğidir). Bizatihi hakikate karşı bu bağlılıklar başlangıçta çoğunlukla mevcut değildir. Ne yapmak gerektiğini mütalaa etmenin gidişatı içerisinde, fail neyin mümkün olduğunu ve çeşitli eylemlerin sonuç ve koşullarının neler olabileceğini soruşturacaktır; bunu düşünümle veya başka bir araştırmayla yapabilir, ama her durumda mümkün veya alakalı olduğu müddetçe çeşitli sonuç ve süreçler hakkındaki fikirleri göz önünde bulunduracaktır. Sırf bu, pratiğe yönelik bir karar verme olduğu için, bu sonuç ve süreçlere karşı belli yaklaşımlar benimseyecek, bu yaklaşımlar da bizatihi kararı biçimlendiren arzu ve dileklere bağlı olacaktır. Bu zihin halleri arasında korku veya umutlar da yer alacaktır. Fail, Ö mü değil mi hiç bilmiyor, ama eğer Ö ise, bunun arzularını gerçekleştirmek için çok iyi olacağını kabul ediyorsa, o zaman bu, önvarsayılana göre onun umutlarından biri olacaktır; korkuları da tam zıt anlamda olsa da aynı yapıda olacaktır. Umdukları veya korktuklarına henüz inanmaz; fail daha ziyade sonuç veya süreç hakkındaki fikri olumlu veya olumsuz bir yaklaşımla göz önünde bulundurur ve bu fikre ne kadar olasılık atfederse atfetsin, bu olasılık onun bu fikre inanmasını sağlamaya yetmez. Bu açıdan, bu fikre bağlılık sergilemez.

Umut ve korkular en azından basit bir tür olasılık tahmini içeriyormuş gibi duruyor, ama bundan daha basit ve hatta daha az bağlılık içeren bir başka hal daha var. Bir ahvali şerait, bir sonuç veya bir süreç ya değerlendirilirken ya da öylesine akıldan geçerken, failin zihnine takılabilir ve bu, arzu ve karar verme bağlamında ortaya çıktığı için, beraberinde muhtemelen bir yaklaşım da getirecek-

tir; aslında akla gelmesinin bir yaklaşımla açıklanması bile mümkündür. Eğer bu yaklaşım lehte bir yaklaşımsa, böyle bir içerik, bizatihi bir dilekten ayırt edilmezmiş gibi durur. Bu doğruysa eğer, dilek hem arzunun hem de inancın oluşumunda bir rol oynarmış gibi duruyor. Daha doğrusu, karar verme ve kararın verildiği duygusal halle bağlantılı bir sonuç veya süreçle ilgili bir içerik failin zihnine takılır ve bu duygusal halin bir parçası olan bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Bu henüz failin benim kastettiğim anlamda herhangi bir bağlılığını temsil etmez; henüz ne inanç ne de arzudur. *Ama bunlardan herhangi biri olma yolunda olabilir.* Bir tür sürecin sonunda bu görüntü, failin bir sonuç hakkındaki inancını, örneğin bu sonucun gerçekten mümkün olduğu inancını cisimleştirmeye başlayabilir; başka bir sürecin sonundaysa, bu görüntü bu sonucun gerçekleşmesine yönelik bir arzuyu ifade etmeye başlayacaktır. Bu farklı süreçler tipik olarak, bu iki vakada farklı olan bilinçli belli düşünümler içerecek, ama kesinlikle başka pek çok şeyden de oluşacaktır. Her durumda kanıtlarla desteklenen ve bağlılık sergilenen inanca ve nedenlerle dile getirilip salim kafayla kabul edilen arzuya uzanan iki rota vardır ve bu iki rota arasındaki sınırlar bırakın önceden belli olmayı, salt bilinçli süreçler yoluyla bile belirlenmez.

Eğer bu ana hatlar olarak doğruysa, önemli sonuçlar doğuracaktır. İlk olarak bu, hüsnükuruntunun hiç de gizemli olmadığını öne sürer. Aslında bunun tam olarak adlandırıldığı ortaya çıkar: bu dileklerle dolu bir düşüncedir [*wishful thinking*] ve pratiğe dönük tüm düşünceler dileklerle dolu olduğu için, yani en genel anlamda dilekler hem inanca hem de arzuya giden rotada belirdiği için, kabaca anlatırsak, bir failin kendini dileklerin içeriğine yanlış bir bağlılık sergilerken bulmasında gizemli hiçbir şey yoktur. İkinci olarak, tek bir kişinin pratiğe dönük akıl yürütmesi hakkında bir yanlış anlama mevcuttur (ve kesinlikle siyasi karar verme modellerinin teşvik ettiği bir hatadır bu); öyle ki, insanın bir dizi biçimlenmiş ve bağlılık sergilenen arzuya, biçimlenmiş ve bağlılık sergilenen inançlar temelinde karar verdiği düşünülür. Aslında, pratiğe dönük bir sonuca ulaşma süreci tipik olarak, arzu ve inancın daha açık belirlenmiş yapısının yanı sıra, değişken ve belirsiz bir dizi dilek,

umut ve arzu da içerir. Sadece arzu ve inanç üzerinden düşünecek olursak, bizatihi arzunun ekonomisi içinde beliren incelikli sorunları da gözden kaçırabiliriz; özellikle de, bir arzu ile salt bir dileği birbirinden ayırmanın bir başarı, bir ölçüde bilişsel bir başarı olduğunu gözden kaçırabiliriz pekâlâ. Bu sayede ve daha genel olarak, arzuya götüren rota ile inanca götüren rota arasındaki sınırları korumakta devreye giren disiplin sayesinde, ne yapılması gerektiğini mütalaa ederken ihtiyaç duyduğumuz erdemlerin derinlerde herhangi bir şeyi soruştururken ihtiyaç duyduğumuz erdemlerle, yani hakikat erdemleriyle çakıştığını fark edebiliriz.

Bireysel karar verme, insanın içindeki birden çok kişinin karar vermesinin özel bir türü değildir ve elbette bildik anlamda birden çok kişinin karar vermesi de değildir; zaten o vakada *biz* ne yapacağımızı kararlaştırmak bir araya geliriz. Ama tek bir bireyin ne yapması gerektiği düşünülürken devreye birden çok kişinin girmesi faydalı olabilir: bu basit hakikatin sebebi de, bireysel karar vermenin doğası gereği hüsnükuruntuya açık olması ve salt olgusal soruşturmalar kadar hakikat erdemlerine ihtiyaç duymasıdır; benim ne yapmam gerektiğini beraber düşünebiliriz. Bunun tek nedeni senin bende olmayan deneyim ve bilgiye sahip olabilmen değil, senin dileklerinin benimkiler olmamasıdır; belki içerik açısından olmasa da kesinlikle etkileri açısından. Başka yerlerde olduğu kadar pratiğe dönük akıl yürütmede de hem dileklerin inançlara dönüşmemesi gerektiğinde bunu engelleyerek, hem de diğer dileklerdense belli dileklerin inanca dönüşmesine yardım ederek birbirimizin gerçeklik anlayışını desteklemeye yardım edebiliriz. Elbette zorunlu olarak bu sürecin bir de olumsuz yanı olabilir: karar vermeme yardım ederken, senin fantezilerini de güçlendirebilirim ve dilekleri aldatıcı bir toplumsal holograma dönüşecek şekilde yansıtmak üzere de bir araya gelebiliriz.

Bazı yanılsama biçimleri kolektif olsa dahi, bu tek bir kişinin en iyi yalnızken gerçeklikten kopmadığı anlamına gelmez: Diderot ile Rousseau arasındaki kavga, Şubat 1775'te Diderot'nun Rousseau'ya, yeni oyunu *Le fils naturel*'in [*Evlilik dışı çocuk*] bir kopyasını göndermesiyle başladı: içindeki karakterlerden biri ötekine, tıpkı Rousseau gibi tek başına kırlarda yaşamaya karar verdiğini söylüyordu; "Yüreğinin derinliğine bak, o sana diyecek ki, iyi insan toplumun içinde, kötü insansa yalnızdır." Rousseau *İtiraflar*'da Diderot'ya yumuşak üsluplu, arkadaşça bir mektup yolladığını ileri sürse de, Diderot'nun cevaben biraz soğuk bir dille yazdığı özür mektubunu çarpıtır ve bu olayın yüreğinde yer ettiğini açığa serer. O andan itibaren sadece gitgide büyüyen bir şüphe ve hoşnutsuzluk hissetmiştir.[43]

Bu tartışmanın sebebi tamamen uygundu. Rousseau'nun samimiyet anlayışındaki çarpıklıklar onu kendi yalnızlığına itmişti gerçekten de. Tek başına yaşamasının sebebi yalnızca görüşleri değildi. Onu ötekilerden uzağa sürükleyen elbette kendini kandırması ve taşıdığı psikolojik özelliklerdi, ama Rousseau çizdiği dünya görüntüsünde kendisinin veya bir başkasının zayıflıklarına ve mizaç özelliklerine uygun bir yer ayırmamıştı ve Diderot bunu kavramış, ama Rousseau kavrayamamıştı. O herkesin hayatının içtenlikle kendi hayatları, bu kişilerinin tamamen özdeşleştiği hayatlar olmasını istemişti ve bu hayatın da erdemin koşullarına uygun olmasına ihtiyaç duyuyordu. Ama onun, samimiyetin bir şekilde öteki erdemleri garantileyebileceği fikri, samimiyeti basitçe, insanın kendisine malum olanları kendiliğinden ilan etmesi olarak anlamasıyla birlikte, kaçınılmaz olarak hayal kırıklığı ve kendini kandırmaya yol açmıştı ve onun dünyayı reddetmesinin uyandırdığı yaygın şüpheyi her şeyden daha çok açıklıyordu: bu sadece kişisel sınırlamaları veya kendi üzerine düşeni yapmanın şartları hakkında kararlı bir ısrarı değil, bir ahlâki bencillik krizini de temsil etmeye başlamıştı.

43. *İtiraflar*, Cilt 9, 1.455'ten sonrası. Cranston (1991), s. 47. Diderot'nun hayatının bağlamındaki kopuş hakkında bir izah için bkz. Furbank (1992), özellikle s. 151-64 ve s. 175-79.

Toplumsal Sözleşme'de sunulan vatandaşlık erdemine dair tehditkâr siyasi kuramı bu korku ve şüpheleri sadece güçlendirmekle kaldı. Bu kuram, bireysellikle toplumsal işbirliği koşullarını en güçlü anlamda uzlaştırdığını ileri sürüyordu, ama bunu yapma çabası nihayetinde umutsuz bir iddiaya dayanıyordu: yani benim kendimle çakışmam ancak ötekilerle çakıştığımda gerçekleşir, diye iddia edildi ve bu da salt bir fantezi, dileğin zaferiydi. Descartes'ın bilim kuramını ve bu kuramın kuramsal geometriyi dünyaya yansıtma umudunu, Huyghens'in zekice "*ce roman de la physique*" [fizik romanı] olarak betimlemesi gibi, insan *Toplumsal Sözleşme*'nin, Rousseau'nun kendi kurgusal yazılarından daha az hakikatli olması haricinde, siyasi bir romans olduğunu söyleyebilir.

Diderot'nun zihin ve dolayısıyla bizzat samimiyet hakkında çizdiği görüntü, mizacı daha iyi anlamlandırabildiği için, aslında toplumsal ve siyasi işbirliğini de daha iyi anlamlandırmamıza yardımcı olabilir. Bu görüntü inançların, yaklaşımların, hatta arzuların bile kurulmasına toplumsal bir boyut getirir. Bunlar mizaci öğelerdir ve çıkarılacak ders de, herhangi birisi olmak için birbirimize ihtiyaç duyduğumuzdur. Aslında bu dersten doğrudan işbirliğinin koşullarına uzanan dümdüz bir rota yok. Bu incelemede daha önce defalarca görmüş olduğumuz ve *Rameau'nun Yeğeni*'nin bize çarpıcı şekilde hatırlattığı gibi, ister zihnin teşkili hakkında, ister iddianın doğası hakkında, isterse başka bir şey hakkında olsunlar, bu tür kuramsal mütalaalar bizi ancak bir yere kadar götürebilir, daha uzağa götüremezler. Toplumsal dünyanın etkisi bir insanı mizaç olarak işbirliğine yanaşmayan, kendini merkeze almış bir simaya dönüştürmüşse eğer, bu kişinin başka biri olmasını makul biçimde gerektirebilecek hiçbir akıl yürütme çıkartılamaz bu süreçten. Bu akıl yürütmeler en fazla bu kişiyi nasıl başka birine çevirebileceğimiz ve belki de ötekileri ona benzemekten nasıl caydırabileceğimiz hakkında bir fikir verir, tabii onları gerçekten ona benzemekten caydırmak istediğimiz müddetçe, ki asıl sorun da budur.

Rameau'nun Yeğeni'nin bize hatırlattığı gibi, istikrarlılığın bedelleri vardır; bazen ikiyüzlülük, hüsran ve acı gibi, ama bunun belli bir ölçüsü insan etkileşimi ve başa çıkılabilen bir hayat için o ka-

dar önemlidir ki, Diderot'nun *psyche*'sinin çaldığı müzik aletlerinin değişen seslerinden görece istikrarlı inanç ve bakış açıları kurmak için çok fazla çabanın gerekmesi şaşırtıcı değildir. Farklı tarihi ve toplumsal koşullarda çeşitli yapılar, hem gelip geçici duygu ve düşünceleri anlamlandıracak (benim deyişimle özneyi istikrarlaştıracak) hem de kişiyi işbirliği ve güven amaçlarına hizmet etmeye sevk edebilecek şekilde ötekilerle bağlantılandırıp kişinin kendisini inşa etmesine hizmet edebilir. Bu amaç XVIII. yüzyılda özellikle modern biçimlere büründüğü için, birleştiklerinde özellikle şiddetli olan iki sorunu içermeye başlamıştı. Bunlardan biri, siyasi bir sorun, ne çok baskıcı biçimde zora dayalı olacak (özgürlük gerekliliği) ne de efsane kabilinden meşrulaştırmalara dayanacak (Aydınlanmanın gerekliliği) bir ortak yaşam için bir temel bulma sorunuydu. Ötekiyse kişisel bir sorun, insanın kendisini bu siyasi ve toplumsal fikirlere uygun, ama aynı zamanda düşünümde bulunan bir birey için yaşanmaya değer bir yaşamı yaratabilecek bir biçime büründürmesi sorunuydu: özellikle de insan bunu daha düşünümlü ve gizemden arındırılmış bir dünyada, daha önceden bir zorunluluk olarak alınan (veya alındığını tahayyül ettiğimiz) güvenceleri yeniden icat ederek yapabilirdi. Rousseau bu ihtiyacı anlamış ama siyasi düzeyde bireyselliği, ahlâkı ve kamu istenci siyasetini tek bir hareketle birbirine bağlayarak bu ihtiyacı karşılamaya yönelik salt bir iddiadan daha fazlasını yapamamıştı.

Siyasi düzeyde, içtenlik fikrinin en güçlü taşıyıcılarından biri grup siyaseti veya ulusal kimlik olmuştur ve hâlâ da büyük ölçüde öyledir. Bu anlamdaki bir kimlik bir kişinin bireysel olarak taşıdığı ama özünde paylaşılan bir şeydir: bu etnik, dini veya (belli kültürel koşullarda) cinsel kimlik gibi bir grup kimliğidir. Kendilerini bu açıdan düşünen insanlar, grupla bağlarının ve ilişkilerinin kendilerini, bir anlamda gerçekten oldukları gibi temsil ettiğini düşünürler ve gerçekten de özünde temsil edildikleri gibi olduklarını söyleyebilirler. Gelgelelim, bu düşüncelerin insanın özünü ele alma şeklinin, insanın artsüremli kişisel kimliğiyle basit bir bağlantısı olmaması, bu düşüncelerin akışı açısından önemli. Standart metafizik anlamda özsel bir özellik (örneğin bir insan olma özelliği) onu ta-

şıyanların var oldukları müddetçe yitiremeyecekleri bir özelliktir: nihayetinde bu dünyadaysam, bir insan olarak bu dünyadayımdır. Etnik bir kültür veya tarz-ı hayat yok edildiğinde, önceden bu kültür veya tarzda yaşamış olanların kimliklerini yitirdiği söylenir bazen; onların, bir halk olarak artık varolmadıkları söylenebilir. Ama bu, o kişilerden hiçbirinin artık varolmadığı anlamına gelmez ve bu salt felsefi bir teferruat değildir, zira onların tarz-ı hayatlarının yok edilmesi hakkındaki şikâyet tam da bireysel kişilerin varolmayı sürdüreceğini ima eder; bu şikâyet, onların varolma şekillerine, kültürel olarak fakirleşmiş ve kendi kimliklerinin ifadesi onlardan çalınmış halde varolmalarına yöneltilir.

Bu anlamdaki bir kimlik toplumsal psikolojide standart olarak, bir değerin atfedildiği toplumsal bir kategori olarak kavranır, ama bu bir şekilde bahsedileni hafife almak demektir. Birisi golf klubü üyeliğine büyük önem verebilir, ama böyle bir şey onun kimliğini oluşturacak olursa kötü durumda demektir. Toplumsal kategorinin bir kimlik oluşturması için, hayatın pek çok ve önemli veçhelerine sızacak ve bu veçheleri etkileyecek zenginlikte olması gerekir, en uç noktadaysa tüm bir tarz-ı hayat yapısını oluşturacak zenginlikte. Ya da bu "doğal tür" olarak gelişigüzel bir sınıflandırma değildir de, sonuçta oluşan kimliğin önemli veya açıklayıcı olabilmesi için özelliklerin de önemli veya açıklayıcı şekilde gruplanmasını anlatır.

Grup içi bir kimliğin basitçe bireyin kararına bırakılamaması da bununla alakalıdır. Sırf kendi istencim doğrultusunda bir gruba katılırsam, bu da kendi başına bir kimlik oluşturmaz. Gerçekten benim özüm denilebilecek bir şey, benim keşfedebileceğim bir şey olmalıdır, ama salt olgusal keşif de yeterli olmayacaktır. Olgu gereği bir etnik gruba gerçekten ait olduğumda hemfikir olsam da bu grubun bana kimliğimi kazandırdığı veya bu kimliğe katkıda bulunduğu fikrine kayıtsız kalabilirim. Philip Roth'un *Human Stain* [İnsan Lekesi] adlı eserindeki anlatıcı, ana karakter olan Coleman Silk'ten şöyle bahsediyor:

Howard'da sadece Washington D.C.'ye göre siyah olduğunu keşfet-

mekle kalmadı, bu şok yeterince güçlü değilmiş gibi Howard'da bir de, pekâlâ Zenci olduğunu keşfetti. Eninde sonunda Howard'lı bir Zenci. Bir gecede o saf ben, o tüm katlanılmaz katılığıyla biz'in bir parçası olmuştu ve o bununla veya her şekilde peşinden gelecek olan bir sonraki baskıcı biz'le alakasının olmasını istemiyordu. Sonunda evi, biz'in gayya kuyusunu terk etmişsin ki *bir başka* biz buluyorsun... Hayır. Hayır. Onu bekleyen kaderi görmüş, ama kabul etmemişti. Sezgiyle kavramış ve kendiliğinden geri çekilmişti. O büyük onlar'ın sana kendi bağnazlıklarını dayatmalarına izin vermezdin, nasıl küçük onlar'ın biz'e dönüşüp kendi etiklerini sana dayatmalarına izin veremiyorsan. Biz'in zorbalığına, her lafa "biz"le başlamasına ve kafana sokmaya çalıştığı her şeye hayır. Onu kendi içine çekmek için yanıp tutuşan biz'in zorbalığı, boş anını kollayan *Bizden Biri*'siyle birlikte, o zor kullanan, kendi içine alan, tarihsel, kaçınılmaz ahlâki *biz* asla ona göre değildi. Ne Woolworth'ün onlar'ı, ne de Howard'ın biz'i. Onun yerine tüm serbestliğiyle o saf ben. *Kendini* keşfetmek... Yapılması gereken buydu işte.[44]

Birisi kaçmadan, açık yüreklilikle bu tür bir retle yaşamayı becerebiliyorsa (Coleman Silk'in bunu yapıp yapamadığı kısmen romanın konusudur), o zaman bu kimlik aslında onun değildir. Burada konuyla bağlantılı bir nosyon da kabullenmedir. Birisi belli bir ilişkiyi bir kimlik olarak kabullenebilir ve bu ne salt bir keşif, ne de salt bir karardır kesinlikle. Bu kişi bu kimliğin yetkesini, hayatına ve genel bakış açısına bir yapı ve bir amaç kazandırıyormuş gibi görmek zorunda hissetmiştir sanki. 1930'larda asimilasyoncu Yahudilerin pek çoğunun Yahudi ve belki de Siyonist kimliğini, sanki Yahudi olmaları hiç fark yaratmaz gibi yaparak yaşamlarına devam etme yollarının olmadığı düşüncesiyle kabullenmeye başlamaları gibi, olgunun salt kabulünün bile insanı kabullenmeye zorlayabildiği durumlar olabilir.

Bu kabullenme veya tanımalar nasıl mümkün olur? Kendi hakkımda hangi hakikatleri keşfederim? Bu toplumsal kimliğin sadece siyasi boyutunda sorulan bir soru değil, Julie'nin hikâyesinin sonunda belirdiğini gördüğümüz sorularda olduğu gibi kişisel bağ, sadakat, ya da, tarz-ı hayat meselelerine de yöneltilen bir sorudur.

44. Roth (2001), s. 108.

İçtenliğin koşulları karardan daha fazlasını gerektirir ve Rousseau bunu bu siyasi vakadansa salt kişisel vakada daha belirgin biçimde hissetmiştir. Özgürlük ve insanın kendi hakkındaki bilincinin modern bağlamında, eski toplumsal kesinliklerin yerini alabilecek ağırlığı ancak bir tür kabullenme veya tanıma taşıyabilir; belki de eski toplumsal kesinlikler olarak düşündüklerimizin yerini demeliyiz, çünkü modernitеyle eski dünya arasındaki standart zıtlığın koşulsuz doğru olduğunu varsaymaya gerek yok. Modern öncesi dünya hakkındaki bu imgeler, şu veya bu biçimde, ta antikçağdan beri Batı bilinçliliğinin bir parçası olan genel bir geçmiş özlemi tarafından biçimlenmişlerdir şüphesiz. Ancak bu geçmiş özleminin bu özel biçimi alması ve geçmişe, kesinlik ve kesinsizlik, katılık ve akışkanlık arasındaki bu özgül zıtlık türünü yansıtması gene de moderniteye özgüdür.

İçtenlik arayışının yönelttiği soruları kavramaya çalışırken, Rousseau'nun kendisindense Diderot'dan çıkarttığımız samimiyet ve bağlılık modellerinin bize hizmet etmesi daha iyi olur. Ötekilerin mevcudiyetinin hayati olduğu toplumsal veya siyasi vakada, samimiyet hakikati kurmaya veya yaratmaya yarar. Kendimi ötekilerin ortak değerlerine bağlamaya, kendi inanç ve hislerimi daha istikrarlı kılmaya (en uç örnekte öncelikle inanç haline getirmeye) devam ettikçe, giderek artan istikrarla, samimi olarak itiraf edebileceklerim gibi olurum; onlara samimiyetle ne ilan ettiysem öyle olurum, ya da belki de, onların benim onlara samimiyetle ilan ettiklerim diye yorumladıklarını ben nasıl yorumluyorsam, öyle olurum. Benim buna verdiğim anlam, yani bunun bir tasarı olması, kabullenmenin salt olgusal keşiften daha fazlası olduğu fikrinin içini doldururken, aynı zamanda devreye giren bir keşif olduğu anlamı da, inançlarımı ve bağlılıklarımı bu şekilde anlamlandırırken fantezilere karşı direnme ihtiyacıyla bağlantılıdır. Bunların büyük kısmı, salt kişisel örneklerde de geçerlidir. Bu noktada ötekilerin mevcudiyeti o kadar gerekli veya esas mahiyette değildir. Julie'nin son düşünümlerinde kendini herhangi birine ilan etmesi gerekmiyordu, gerçi Saint-Preux'ya yolladığı son mektubuyla da bunu yapmış olabilir (aslında dikkatli bir okurun kafasında bunu yapmadı mı sorusu vardır). Ama

son kararıyla söyleyebileceklerini bir başkasına söylemekten onu alıkoyan sebepler olsa dahi, öyle yapabilseydi ne söyleyeceği sorusu her zaman varlığını korur. İstencin dışında bir şeyle kısıtlanmış olmak da aynı anlama gelir. Fanteziye direnmek, her şeyi salt olmalarını dilediğim hale getiremeyeceğimin bilincinde olmak, tüm gerçek soruşturmaların bu özelliği, siyasi örnekte olduğu kadar kişisel örnekte de bu kabullenmelere bir nesnellik anlamı katar. Bunun en başta gelen nedeni de, ortada bir umut veya öngörme öğesi olması, inançlarımı, bu yolla istikrarlaştırabilip bu kimlikle özdeşleşmenin toplumsal ve kişisel sonuçlarıyla yaşayabileceğim umudu veye öngörüsüdür. Kendime sormak zorunda olduğum soru, bu kavrayışlarla ne kadar süre fanteziden uzak durarak yaşayabileceğim sorusudur. Bu bağlılığın ne kadar ağır olacağı pek çok şeye bağlı olabilir. Bu kavrayışların insanın hayatına ne ölçüde girebildiği sorusu da vardır. Bir de, kabullenilseler dahi bunların ne kadar uzun ömürlü olmasının beklendiği sorusu vardır. Önvarsayılana göre, böyle bir kimlik hakkındaki ilk baştaki fikir ömür boyunca süren bir şeyi öngörür, ama şu an bazı yerlerde bir kimlik, insanın kendisini istikrarlaştırmasına yönelik kısa dönemli bir tasarıyı bizatihi temsil edebilir ve hatta ona karşı Rameau'nun yaklaşımına benzer bir yaklaşım benimsemek de mümkün olabilir.

İçtenlik siyaseti ve psikolojisi başka sorularla da karşılaşacaktır: benim ihtiyaçlarım ve kendimi kavrayışımla gerçekten anlaşılabilir bir bağlantı içinde olan toplumsal bir kimlik var mı; bu kimliğin siyasi, toplumsal ve kurumsal ifadeleri iyi mi işliyor; beni bu kimliği kabullenmeye yönlendiren toplumsal güçler ne kadar zor kullanmaya dayanıyor; ilişkilerimin bu kimlikle tanımlandığı kişiler, benim onları tahayyül ettiklerim gibi mi? Ortada bir öngörü öğesi vardır (nihayetinde Julie'nin durumunda olduğu gibi, gelecek kalmamışsa, farazi olarak işleyebilen bir öğe) ve bu öngörünün basitçe mutluluk veya mutsuzluk öngörüsü olması gerekmez. Bazı mutluluklar, içten bir hayat tasarısıyla alakasız şekilllerde doğabilir ve bazı hayal kırıklıkları da aynı şekilde bu tasarının çöküşü anlamına gelmeyebilir; ya toplumsal ya da kişisel olarak, içten bir hayat sürme tasarısı, bu hayatın içten olabileceğini yanlışlamayan dış sebep-

ler yüzünden de başarısızlıkla sonuçlanabilir. Ama bu fikirlerin yanlışlanabileceği ve olup bitenlerin failin anlamlı ve tatmin edici bir hayat sürme umutlarını salt olumsuzlanmakla kalmayıp, aynı zamanda çürüttüğü koşullar da vardır.[45]

İçten bir hayat arayışı her zaman sorgulanabilir ve bu arayışın etik ve toplumsal felaketlere yol açabileceği de bir sır değildir. Bizatihi bu yapı muhtemel risklerin nerelerde olduğunu gösterir. Bu noktada içtenlik hakikati doğurmak zorunda olduğu için ve insanın kendi hakkındaki mevcut kavrayışı tatmin edici ve yeterince anlamlı olmayı sürdürecek bir hayatı kapsamak zorunda olduğu için, en esnek ve güçsüz istençlerde hakikat erdemlerinin insanı başarısızlığa uğratma tehlikesi vardır: hüsnükuruntu ve kendini kandırma riskleri açıktır ve bu hem toplumsal hem de salt kişisel vaka için de geçerlidir. Bu tehlikeler açık, yani bu sayfalarda soyut olarak açıktır. İçtenlik arayışının hakikat erdemlerine ihtiyaç duyduğu gerçek bir seçim veya düşünüm koşulları ele alındığında, bu erdemlerin başarısız olma nedenlerinden biri bu noktada, örneğin doğası gereği, onlara duyulan ihtiyacın gizlenmiş olabilmesidir.

45. Başka bir yerde çok yakından bağlantılı bir konu olan ahlâki şansla bağlantılı olarak kullandığım bir ifade: Williams (1981), s. 27.

IX
Hakikatlilik, liberalizm ve eleştiri

A. HAKİKATLİLİK VE SİYASET

Hakikatlilik ve siyaset arasındaki en genel ilişkiler nelerdir? Meyhanelerde mesken tutan kinik, pek az ilişki vardır ya da hiç yoktur, diye cevaplayacaktır ve bir savı vardır. Bu sav da en bildik olarak hükümetlerin vatandaşları kandırması ve adayların seçmenleri kandırması için geçerlidir, ama aynı zamanda, tıpkı benim kimlik siyasetinde öne sürdüğüm gibi, samimiyet ve içtenlik varsayılana göre kendi siyasetini oluşturduğunda da geçerlidir. Diderot, kimlik siyasetinin kendini kandırma ve zorlama olmadan yürekten yaşanabilmesinin bir istisna olacağını söyleyerek bizi uyarır; kendiliğindenlik çoğunlukla ve sık sık yaratıcı şekillerde insanın cemaatçi kendi-

sini saptıracaktır. Kimlik siyasetine giden yolun çoğunlukla zora dayalı olduğunu pek çok kişi öğrenmeye başlamıştır (insanların kendi kimliklerini keşfederken yılmaz bir yardıma ihtiyaç duydukları ortaya çıkmıştır). Bu siyaset işlese bile kesinlikle güven sorunlarının tamamını çözemez. Ortak bir toplumsal kimlik hissi insanların birbirine açık olması için kanallar yaratsa dahi, bu açıklığı garantilemez ve güven sorunlarının hâlâ kimlik siyaseti içerisinde müzakere edilmesi gerekir. Üstelik en kötüsü, kimlik siyasetinin illa ki açık hakikatliliğin dostu olması gerekmez. Kaçınılmaz olarak kendi efsanelerini ya da çok inceltmeden söylersek, kendi yalanlarını üretir.[1] Hakikatin daha temel erdemlerini cemaat bağlarının içtenliğinden kurtarmak çok önemli olabilir.

Siyasetteki hakikatlilik neden önemlidir? Daha dar kapsamlı bir soruyla başlayabiliriz: hükümetteki hakikatlilik neden önemlidir? Hükümetteki hakikatlilik lehindeki bir sav, hakikatlilik lehindeki şu basit sav olacaktır: öteki şeyler sabit alındığında, insanların hakikatli olması iyiyse, hükümetteki insanların hakikatli olması da iyidir. Ama bu bize biraz mütevazı bir temel sunar. Bu, hükümetin erdemi lehindeki genel bir sav örüntüsünü takip eder ki, bunun karşısında da Machiavelli'nin tezinin mütevazı bir çeşitlemesi durur: hükümetin sorumlulukları özel bireylerinkinden o kadar farklıdır ki, hükümetin erdemini bireylerin erdeminden farklı bir mesele kılar; özellikle de haklı olarak belirtildiği gibi, hükümet tarafından korunan bireylerin erdemlerinden farklı kılar. Her hükümet, güç ve gizlilik olmadan yerine getirilemeyecek bir sorumluluk olan, vatandaşlarının güvenliğiyle görevlidir. Hükümet bu görevi kimseyi kandırmadan yerine getirebilirse şanslı demektir ve bu kimselere de vatandaşlar zaten dahil değilse, ileride dahil olması da çok muhtemeldir.

Ancak, Machiavelli'nin hatırlatmaları bizatihi hakikatlilik lehinde bariz bir sav olan *zorbalık karşıtı savı* sunar kesinlikle: tam da özgül iktidar ve fırsatlar nedeniyle, hükümetler tıpkı beceriksiz eylemlerini gizlemek istedikleri gibi, gizlemek isteyecekleri yasa

1. Bir cemaat hissi ile özellikle hakikatli tarih arasındaki ilişkiler hakkındaki bazı soruları 10. bölümde ele alacağım.

dışı eylemlere de karışma eğilimindedirler. Bunların kontrol edilmesi, vatandaşların çıkarınadır ve bunlar hakikate uygun malumat olmadan da kontrol edilemez. İlk bakışta bu sadece, tüm seçmenlerin olmasa bile, hükümetin dışından birinin malumat edinmesi gerektiği sonucunu doğurur. Bazı alanlarda bu işe yarayan bir hususdur: örneğin pek çok devlette yürütme gücü dışındaki yasama üyeleri, muhalefet partilerinin önde gelen üyeleri ve yönetimin dışındaki ötekiler güvenlik sırlarını paylaşır. Ama bu sav gene, bunun yeterince genel olmadığını öne sürmek için de kullanılabilir; ötekiler hükümetten o kadar uzak olabilir ki, hükümetin onları kandırmakta bir çıkarı olabilir veya ötekiler hükümete o kadar yakın olabilir ki zorbalık (seçkin veya siyasi bir sınıfın zorbalığı) tehdidinin bir parçası olma riski taşırlar. Bu da hakikatin, hiç kısıtlama olmadan, zorbalığa maruz kalma ihtimali olan herkese açık olması lehinde bir sav oluşturur.

Zorbalık karşıtı sav, tabii eğer bu bir savsa, açıkçası en iyi savlardan biridir, çünkü bu kadar mütevazı bir temele dayanır. Bu elbette "araçsal" bir savdır, ama bu bağlantılar içerisinde bu bir dezavantaj değildir, özellikle de hem amaç hem de araç evrensel bir geçerlilik taşıdığı için. Kimsenin zorbalığa maruz kalmaması gerekir; herkes zorbalığın beraberinde ne getirmesinin muhtemel olduğunu bilir; hükümetlerin ne yaptıkları bilinirse zorbalıktan paçayı kurtarmalarının daha az muhtemel olduğu fikrini herkes taşır. Elbette hakikatliliğin yetmediği de iyi bilinir. Gözde olmayan ve gözde olmamamasını sağladığı bir azınlığa eziyet eden bir zorba, hele uluslararası müdahale riski çok fazla değilse, bunu kamunun bilgisi dahilinde de yapabilir pekâlâ. Ancak zorbalığı kısıtlamak açısından hakikatlilik sıklıkla gerekli veya yararlıdır. Yolsuzluk ve zorbalık hakkındaki bu tür malumu ilanların sorunu ve sonuçta ortaya bir sav koyup koymadıkları yönündeki kuşkuların nedeni, sırf herkes bunları bildiği için böyle bir savı kimin, hangi koşullar altında dinleyeceği sorusudur. Zorbalar bu savdan etkilenmezler ve kurbanlarının da etkilenmesine gerek yoktur zaten. Siyaset felsefesinde çok sık karşılaşıldığı gibi, şu sorunun sorulması gerekir: Bunu kimin duyacağı varsayılıyor? Hem bunun kendisine söylenmesine gerek duyan

hem de bunu kullanabilecek bir konumda olan kim var? Siyaset felsefesi şüphesiz hatırlatmalar yapabilir, ama hatırlatmalar ancak ortada unutulması muhtemel bir şey varsa yararlıdır.

Unutulabilecek olan, siyasette hakikatliliğin tam değerini ve öteki siyasi değerlerle ilişkisini tartışabilmenin bir lüks olduğudur. Siyasi hakikatlilik, özellikle de hükümetin hakikatliliği zorbalığa karşı değerlidir, ama onu ancak öteki değerlerle özdeşleşmiş ve bir bütün olarak zorbalığa karşı duran bir dizi kurum ve pratikte ifade edilmiş olarak elde edersiniz. Bu günümüzde bizim için liberalizm biçimine bürünmüştür. Liberal toplumlar modern dünyada, evrensel olarak korkulanlardan kaçınmaya yardım etmekte daha başarılı olmuşlardır (en azından kendi topraklarında; başka yerde etkileri daha zayıf olmuştur): yani işkence, şiddet, keyfi iktidar ve aşağılanmadan kaçınmaya yardım etmekte daha başarılıdırlar. Bu, geç dönem Judith Shklar'ın liberalizmin en mütevazı ve ikna edici gerekçesi olarak incelikli ve ikna edici biçimde geliştirdiği genel bakış açısının temelidir; o buna "korku liberalizmi" demişti.[2] Aslında hakikatliliğin liberal yapıya dahil pratik ve öteki değerlerle tam olarak nasıl bağlantılı olduğu sorusu sorulmaya değerdir ve bu liberal kurumların ne olması gerektiği ve onların değerini hangi açıdan kavramamız gerektiği gibi pratiğe dönük önemli sorular doğurabilir. Ama siyasi hakikatlilik de dahil olmak üzere tüm bu girişimin değeri, karşı koyduğu kötülüklerle ölçülmelidir.

Liberalizmin iç ekonomisinde hakikatliliğin destek ve etkileri hakkında da kısa birkaç söz etmeye çalışacağım. Bu çok geniş bir konu ve en önemli soruların çoğunu, karmaşık ampirik tartışmalar gerektirecekleri için atlayacağım. Aynı zamanda özellikle ilginç bir konu olan, otoriter yönetimden demokratik yönetime geçişte hakikatliliğin rolünü de bir kenara bırakacağım. Güney Afrika'daki Hakikat ve Uzlaşma Komisyonları gibi kurumlar yeni ve önemli bir gelişmeye işaret ediyor. Önceleri yeni ve daha iyi bir siyasi hayatın başlangıcı "af dileyip unutmak"la, yani geçmişi unutup geride bırakmakla maluldü, ama şimdiki talep geçmişteki vahşetlerle yüzle-

2. Bkz. "Korku Liberalizmi" ["The Liberalism of Fear,"] ölümünden sonra derlenen makalelerin olduğu Shklar (1998) içinde.

şip onu kayda geçme yönündedir ve bu illa ki cezalandırmaya yönelik değildir. Bunun neden böyle olması gerektiği ve tam olarak ne anlama geldiği, iyi bir sorudur.[3] Başka bir soruysa, bu pratiklerin adaletle nasıl bağlantılı olduğu. Güney Afrika'da "uzlaşma" göndermesinin akla getirdiği kadarıyla en azından, özel bir bağışlama anlayışı, hakikatle yüzleşmeyi içeren bir anlayış iş başındaymış gibi duruyor. Bir de, bu sürecin eski rejimin kurbanlarının hatıralarını ne kadar muhafaza etmeye niyetlendiği ve bu bağlamda, Yahudi Soykırımıyla güçlü bir şekilde özdeşleşmiş olan "şahitlik "fikrinin ne ölçüde etkisi olduğu sorusu var. Bu sorular hakikatle yüzleşme ve dürüst bir siyasi hayat sürme anlayışlarımızla derinden bağlantılı, ama bizi çok uzaklara, kavradığımı ileri süremeyeceğim bir alana götürecektir.

Bir sonraki kısımda, modern durumda ifade buldukları haliyle hakikatlilikle öteki liberal değerler arasındaki ilişkiler hakkında bir iki genel hususa değineceğim. Amacım hakikatlilik talebinin, liberalizmin öteki veçhelerinin de müttefiki olması gerekmesine rağmen, gene de onlarla çatışmaya girebileceği bazı yönleri ortaya koymak olacak. Bu bölümün takip eden kısımlarındaysa, tam aksine, hakikatlilik talebinin özel bir yolla, adaletsizlik eleştirisinin keskin ucu hizmeti görerek, liberalizmin aracı olabilmesini ele alacağım.

B. DEMOKRASİ VE ÖZGÜRLÜK

Liberal toplumlar demokrasilerdir ve hükümetin hakikatliliği talebiyle özel bir bağlantısı olan şey, liberal yapının içerisindeki *demokratik* öğeymiş gibi gözükebilir. Halk (belli çeşitli kapsamlı kısıtlamalar dahilinde) hükümetin yetkesinin, hatta politikalarının kaynağıdır. Hükümet bir anlamda bir emanettir; hükümetle halk arasında özel bir ilişki vardır ve emanetçiyle halk arasında gizlilik veya hakikat dışılığın vuku bulması bu anlayışın ihlalidir.

3. Bu husus faydalı bir şekilde Timothy Garton Ash tarafından tartışılmıştır: bkz. "Trials, Purges and History Lessons," Garton Ash (2001) içinde.

Vatandaşların hükümete güvenebileceğinin varsayılması, açıkça görüldüğü üzere, demokrasinin bir özelliğidir. Ancak demokraside halkla hükümet arasındaki ilişki hakikatliliğin lehinde mütalaalar sunuyorsa, bunlar korku liberalizminde örtük olanlardan ne kadar farklıdır? Demokrasi (yani en azından seçmenlerin hükümeti yerinden etme fırsatlarının garanti altında olması) zaten bizatihi bir güvenilirlik ideali ima eden bu anlayışla gerekçelendirilir. Demokrasi üzerinden sunulacak bir sav, bunun ötesine geçecekse, bir demokrasideki hakikatliliğin değerinin halkla hükümet arasındaki ilişkiye içkin olmasının özel nedenlerini sunmak zorundadır. Bunu yaparken de, bu sav, özel bir demokratik meşruiyet anlayışına dayanacaktır. Peki bu sonucu verecek herhangi bir demokratik meşruiyet anlayışı var mı? Daha doğrusu, hem bu sonucu verecek hem de modern demokrasiler için geçerli olduğu gerçekçi biçimde varsayılabilecek bir anlayış var mı?

Doğası gereği kandırmacayı engelleyen bir ilişki yetkililiktir, yani yetkili failin, yaptığı şeyleri onu yetkilendirenin adına veya yerine yapması; onu yetkilendirenin kendi başına yapmak için çok zayıf konumda veya çok meşgul olduğu şeyleri yetkili fail onun adına veya yerine yapar. Ama bir demokrasideki hükümeti halkın *yetkilendirdiği fail* olarak kavramak, düz anlamıyla hiçbir modern demokrasi için geçerli olmayacak olan bir modeli, yani demokratik hükümetin halkın kendi kendini yönetmesi olarak görüldüğü aşırı katı bir modeli ima eder. Aslında "Halk"ın hükümetin eylemlerini, hatta pek çok vatandaş, belki de çoğunluk tarafından muhalefet edilecek eylemleri bile yetkelendirdiği söylenebilecek bir demokratik meşruiyet modeli kurabiliriz. Bu modeli, hükümetle bir kurgu, yani Halk arasındaki ilişki açısından ifade edebiliriz; öyle ki, çeşitli karmaşık koşullar yerine getirildiğinde, Halk'ın hükümeti eylemde bulunmakla yetkelendirdiği söylenebilir. Bahsedilen koşullar da gerçek vatandaşların eylemlerine göndeme yapar: örneğin, belli seçimler, uygun vatandaş kümesinin verdiği oyların çoğunu almış olan adaylar tarafından kazanıldıktan sonra, bir hükümetin atandığı vs bir seçim sistemi vardır. Bu modelde, Halk'ın hükümeti belli şeyleri yapmakla yetkelendirdiğini söylemek, vatandaşların hepsi-

nin, hatta çoğunluğun bile bu şeyleri seçtiğini ima etmez.

Bu modele getireceğimiz koşullardan birisi de, hükümetin Halk'ı kandırmamasıdır ve bu tam olarak ne anlama gelirse gelsin, kesinlikle hükümetin sıradan vatandaşları düzenli olarak (özel bir dava uğruna vb hariç) kandırmamasını ima eder. Bu çıkarımda yanlış hiçbir şey yoktur. Sorun, modelin veya modelde hükümetle Halk arasında tanımlanan ilişkilerin bu çıkarım lehine başka sav sunmamış olmamasıdır. Bu ilişkiler ve bizatihi Halk kurgusu, hakikatliliğin gereklilikleri de dahil olmak üzere, demokratik meşruiyet anlayışımızı cisimleştirecek şekilde kurulmuştur ve bu gerekliliklerin ne olduğuna modeli kurmadan önce karar vermek zorundayız. Demokrasi ve siyasetteki hakikatlilik idealleri arasında karmaşık ilişkiler vardır ve bir sonraki kısımda bunlara geri döneceğiz, ama hükümetin hakikatli olması şartının özellikle Halkla hükümet arasındaki demokratik ilişkinin tanımından doğduğu açık değildir.

Demokrasiye (modern, anayasalı biçimlerinde) büyük ölçüde özgürlük için değer verilir. Özellikle demokratik öğeyi ele almaktansa, hükümetin hakikatliliğini ve daha genelde siyasi hakikatliliği özgürlükle bağlantılandırarak da savunabiliriz, ki liberal yapıdaki temel öğe pek çok kişi için özgürlüktür. Malumatın çarpıtılması veya gizlenmesi kendi içinde özgürlüğün önemli bir şekilde kısıtlanmasıdır ve pek çok alanda özgürlüğün uygulamaya geçirilmesine engel olur. Özgürlük yaklaşımları daha katı veya daha esnek yaklaşımlar olabilir. Asgari çeşitleme sadece şunlarda ısrarlıdır: hükümet azami özgürlüğe (öteki değerlere, özellikle de ötekilerin özgürlüğüyle uyumlu azami özgürlüğe) izin vermelidir ve halkı malumattan ve malumatı yayma hakkından mahrum etmek, hem doğrudan özgürlüğü, özellikle de ifade özgürlüğünü ihlal eder hem de etkili eylem bilgi gerektirdiği için öteki alanlarda da özgürlüğü değersizleştirir. Bu yaklaşımın daha katı bir çeşitlemesi, J.S. Mill'in yaptığı gibi, bireylerin kendi iktidarlarını uygulama ve geliştirmesinin değeri üzerinde durur. Bu özgürlük yaklaşımın her iki çeşitlemesi de önemli bir soru yöneltir: ne ölçüde özgürlükle (en başta ifade özgürlüğüyle) ilgiliyiz, ne ölçüde hakikatle ilgiliyiz? Standart liberal varsayım, bu iki amacın bir arada ilerlediği yönündedir ve bu

bir ölçüde hakikate uygundur. İnsanın kendisini geliştirmesi hakikatin ışığı altında gelişme olarak kavranır ve özgürlüklerin anlamı büyük ölçüde, etkili eylemi mümkün kılmaktır ki, bu da hakikate uygun malumatı gerektirir. Ancak bundan, tüm özgürlüklerin, özellikle de ifade özgürlüğünün, hakikatin yayılmasında illa ki yararlı olduğu sonucu çıkmaz. Azami ifade özgürlüğünün "fikir pazarı" denilmeye başlanan yerde hakikatin ortaya çıkmasına yardım edeceği yönündeki Mill'in iyimser çıkarımını gözü kapalı kabul edemeyiz.

İfade özgürlüğünün kamusal hakikatliliği ne ölçüde teşvik ettiğini soran o genel soruya geçmeden önce, bu sorunun belki de daha az tartışılmış[4] özel bir uygulamasına bakmaya değer. 5. bölümde yalanın gerekçesi olmadığı yerde sır saklamanın olabileceğini anlatan malumu ilanı fark etmiştik: insanlara hakikatin söylenmesi (tabii eğer bir şey söylenecekse) onların hakkı olabilir, ama çoğunlukla değildir. Bu siyaset için de geçerlidir ve herkes en azından kendi vatandaşlarına yalan söylemesine izin vermese de hükümet sırlarının olmasına izin verir. Gazetecilerin bu ayrımı birbirine karıştırmakta özel bir mesleki çıkarları vardır ve bunu standart olarak en gözde sözleri "halkın bilme hakkı" ile yaparlar. Bu belagattan başka bir şey değildir, ama belagatın arkasında onların bir başka malumu ilanı daha vardır: kimin hangi hakikate hakkı olduğu konusunda hükümetin yargısına güvenemeyiz; bu halihazırda onlara çok fazla güvenmek olur. Ancak bu noktada gene bir başka malumu ilan, "hiç soru sormayan, hiç yalan dinlememiş olur" özlü sözü biçimini alarak tartışmaya katılır; ne kadar yalanın söyleneceği de, önemli bir ölçüde soruşturmacının cevap almakta ne kadar ısrarlı olduğuna bağlıdır. Bu da hükümet hakkındaki şüphelerin kendi kendilerini gerekçelendirdiği yönündeki doğru çıkarıma götürür.

Daha başka sorunlar da var. Hükümetin malumat yönetimi konusundaki davranışı sadece merak düzeyine değil, halkın hükümetten beklentilerine (ki bunlar da bizzat merak düzeyini etkileyebilir) de bağlıdır. Halk hükümetin kötü davranışlarda bulunmasını bekliyor mu, "kötü" ne anlama geliyor, bunlar da bir fark yaratır. Hükü-

4. Ama bkz. Bok (1978) ve (1984).

metin nasıl davranacağı hakkındaki beklentilerde, kendinde haddinden fazla hak görmenin (medya şüphesiz öyleymiş gibi yapar) ve sınır tanımadan her işe burnunu sokmanın hakikat yönetimiyle ilgili en iyi sonuçları doğurması pek muhtemel değildir. Pek çok gazetenin paylaştığı bu yaklaşım sıklıkla "basın özgürlüğü" adı altında sunulan şeydir; hükümetin basın yönetimi de kesinlikle durumu iyiye götürmeyecektir. Ama medyanın faaliyetleri yıkıcı olmayacaksa, yani medyanın amacı basitçe kendi faaliyetlerini desteklemek, (R.M. Tawney'nin sözleriyle söylersek) bir yüzünde boş laflar, öbür yüzünde reklamlar basılı kâğıt parçaları satmak değil de, hükümetin hakikatliliğini ve vatandaşlar arasında hakikate uygun inançları teşvik etmek olarak ele alınacaksa, medyanın bazı kısıtlamalara kendiliğinden uyması gerekir.

C. FİKİR PAZARI

En asgari çeşitlemesinde özgürlük yaklaşımı, herkesin her şeyi söyleyebileceğini veya sorabileceğini öne sürer; bunun en etkileyici yorumu, iletişim pazarında müdahaleye karşı katı bir önvarsayım sunar. 6. bölümde, belli bir alandaki hakikatin keşfini hangi sistemin desteklediği sorusunun olgusal bir mesele olduğunu öne sürmüştüm (bu bahsedilen hakikatlerin içeriğiyle ilgili bir meseledir) ve aynı husus hakikatin aktarılmasında da geçerlidir. Halk neyin düşünmeye ve inanmaya değer olduğunu seçmeye ihtiyaç duyar. Bu da tutarlı bir tartışma gerektirir ve kabul edilenlerin kamu bilincinde canlı tutulması veya gene, baştan düşünülmesi gerekebilir. Çeşitli tür inançları kabul etmeyi, paylaşmayı ve aktarmayı sağlayan etkili bir sistemin şartlarının karmaşık olduğu açıktır. Siyasetle alakalı pek çok hakikat türü açısından, iktisadi pazarın bu şartları yerine getirmekte ne kadar etkili olabileceği çok şüphelidir.

Bazen "fikir pazarı"nın ya düz anlamıyla ya da mecazi anlamıyla kavranabileceği söylenir. Düz anlamıyla alındığında, önvarsayılana göre, fikirlerin *satıldığı* bir iktisadi pazarı, fikirleri ifade eden iletişimlerin alınıp satıldığı bir dizi kurum, kitap, gazete, televizyon

programı vb pazarıdır. Peki ya bunun zıttı mecazi anlam nedir? Diyelim ki *ideal* bir pazar, belli bir fikrin başarısının, satın alınmasıyla değil, kabul edilmesiyle ölçüldüğü bir yapıdır. Rekabet, girişimciler arasındaki ticari bir etkileşim değil de, çeşitli fikirler öne süren insanlarla "pazar güçleri" arasındaki düşünsel bir etkileşim olacaktır ve bu "güçler" de söz konusu soru hakkındaki hakikati bulmaya yönelik süreçlerden oluşacak ve fikirler üzerinde işleyecektir. Tikel konuları bir kenara bırakırsak, bu süreçler standart olarak, dikkatli sav sunmak, ampirik araştırmaya özen göstermek, kanıtların toplanması vb gibi şeyler olacaktır. Ticari olanın aksine, ideal pazar hakikatin kabul edilmesinin lehinde işleme eğiliminde mi sorusu, temel bir soru olmayacaktır, çünkü bu model sadece hakikatin lehinde olan süreçleri cisimleştirecek şekilde tasarlanmıştır. Ancak, bu yapının çok da fazla idealleştirilmemesi gerekir. Bu güçlerin işleyişinin illa ki soruşturma yatırımlarını optimalleştirecek şekilde sürtünmesiz olduğunu varsaymamız gerekmez; belli bir soruyu soruşturmaya daha çok zaman harcamanın, insanın salt öteki sorular hakkında değil, bizzat o soru hakkındaki hakikati bulmasını da daha az muhtemel kılma olasılığına, gerçek hayatta var olan bu olasılığa cevaz vermeliyiz. Kuramlar, önermeler vb hakkında bir rekabet yaratacak şekilde (bu aynı zamanda insanlar arasındaki rekabet de olabilir, ya da olmayabilir) işleyen, toplumsal olarak gerçeğe dönüştürülebilecek bir yapıda çalışan gerçek insanların modeli olmalı bu model. Asıl soru o zaman, hangi gerçek yapıların ideal bir pazara makul ölçüde yakın olacağı sorusu olacaktır. Birbiriyle iletişim halinde bir dizi bilimsel laboratuvar savunulabilir bir örnektir; rekabete dayalı bir sistemde suç davalarının nerelere varacağı ise daha az açıktır.

Bir fikirler serbest pazarının hakikati doğurması fikri, Amerika Birleşik Devletleri'nin yasama sisteminde de önemli bir rol oynamıştır ve aslında bu terimlerle ilk olarak Oliver Wendell Holmes tarafından İlk Antlaşma doktrinine ilk ve en etkili katkılarında dile getirilmiştir.[5] Holmes "En iyi hakikat testi, düşüncenin pazar reka-

5. *Abram vs. United States*, 250 U.S. (1919), J. Holmes'un karşı çıkışı. Yapılan alıntı s. 630'dadır.

betinde kendini kabul ettirme gücüdür" derken, sadece ideal bir pazarı kastediyor olamazdı, çünkü siyasi ve ticari faaliyetlerin gerçek toplumsal bağlamındaki belli ifade türlerini denetlememeyi savunuyordu ve bu öğreti o zamandan bu yana sürekli gerçek pazarlara müdahale etmemek amacıyla kullanılageldi. Bu yaklaşımın varsayımı, en azından siyasetle alakalı hakikatlerle ilgili olarak (ve bu şerh bizatihi İlk Antlaşma yorumu hakkında sorular doğurur) düz anlamda bir ticari pazarın ideal bir pazara yakın olduğudur. Buradaki sorun, bu varsayımı kabul etmek için pek az sebep olmasıdır. Bunun iktisat kuramı açısından yanlış olduğu savı ikna edici bir şekilde öne sürülmüştür ve şüphe sebepleri ampirik düzeyde çok tanıdıktır.[6] Düz anlamıyla pazar çok fazla öngörülemeyen hata üretir. İletişimin modern durumunda, mesajların dikkat çekmek için rekabet ettiği ve birbirlerini eledikleri ve mesajların içerdiği hakikatle hiçbir alakası olmayan sebepler yüzünden seçildiği herkesin malumudur. Üstelik bu sistem tipik olarak, mesajların kavranacağı yapılandırılmış bir bağlam sunmayı da başaramaz. Dinleyici her bir cümlenin ne mesaj içerdiğini belli bir düzeyde bilse de mesajın ne anlama geldiğini bilemeyebilir.

Modern iletişimin sonuçlarının bunlar olduğunu kabul ederken, insan bunların eskiden daha iyi olduğu fikrine de fazla kapılmamalıdır. XIX. yüzyıl ve XX. yüzyılın başında, düzenli Avrupa devletlerinde ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bazı gazetelerin mühim kamusal konuların ayrıntılı haberlerine ve önemli tartışmalarına şimdikinden daha fazla yer verdiği bir zamanın olduğu doğrudur. Ama bu devletler tamamen demokratik devletler olmaktan çok uzaktı ve böyle gazeteler tam vatandaşların hepsine bile hitap etmiyordu. Kamusal meselelerle çok ilgili daha dar bir kesime, diyelim ki "siyasi sınıf"a hitap ettikleri için, böyle bir kesimin şimdi daha az malumat aldığını düşünmek için ortada bir sebep yok, oysa şimdi daha geniş bir kesim bölük pörçük de olsa, daha iyi malumat alıyor olabilir. Ancak, farklı bir kötümser inanç, her şeyin daha kötüye gideceği inancı daha belirgindir. Liberal demokrasilerin pek çoğunda, en başta da Britanya'da, gazeteler bu açılardan gittikçe da-

6. İktisadi bir sav için bkz. Goldman (1999), 7. bölüm.

ha faydasız olmaya başladılar. Bazı ülkelerde haberlere anlaşılabilir bir yapı kazandırma ve kamusal meselelere dikkat çekme tasarısı bir nebze olsun televizyon tarafından desteklenmektedir. Bu da ülkeden ülkeye çeşitlilik gösterir; bazı yerlerde daha şüpheli bir devletçilik vardır, ötekilerde daha aşırı bir tüketicilik vardır, ama çoğu ülkede belli başlı televizyon kurumları konuyla alakalı ve hakikate uygun malumat verme sorumluluğu anlayışını bir ölçüde korumaktadır. Televizyon kanallarının uluslararası düzeyde çoğalması bu etkiyi pekâlâ da azaltabilir. Pek çok kanal hiçbir tür haber sunmaz ve haber sunanlar da ya çok yerel ya da hiç yapılandırılmamış haberler sunar.

Üstelik, internet, Marshall McLuhan'ın televizyonun doğuracağı bir sonuç olarak kehanette bulunduğu küresel köyü, yani hem küreselleşmenin, hem de bir köyün dezavantajlarını içeren bir şeyi ilk defa yaratma işaretleri veriyor. Bu, istekli ve ne aradığını bilen kişilere kesinlikle birtakım güvenilir malumat kaynakları sunuyor, ama aynı şekilde tüm köylerin ana direği olan dedikoyu da destekliyor. Eğlenceli, batıl, skandal yaratan veya kötü niyetli iddialar, hevesler ve şüphelerin bir karışımını taşıyan mesajların serbest ve yapılandırılmamış takası için giderek kalabalıklaşan bir buluşma yeri kuruyor internet. Bu mesajların pek çoğunun hakikate uygun olma şansı düşük ve bu sistemin insanın hakikate uygun mesajları seçmesine bizzat yardım etmesi olasılılığıysa daha da düşük. Bu açıdan post-modern teknoloji diyalektik biçimde bize modern öncesi dünyanın ters çevrilmiş çeşitlemesini sunmuş olabilir ve hakikate uygun inançları bu araçlarla edinme şansı, bu araçları yönlendirecek bilgiye sahip olanlar hariç, Ortaçağ'dakine çok yakın olacaktır. Aynı zamanda bu söyleşilerin küresel doğası, durumu bir köyde olduğundan daha kötüye götürebilir ki, köyde en azından farklı görüşleri ve sıkıntıları olan kişilerle karşılaşabilir ve onlara kulak vermek zorunda kalabilirsiniz. Demokratik tartışmanın geleceğinden kaygılanan eleştirmenlerin belirttiği gibi, internet daha önceden izole edilmiş aşırı görüşteki çok sayıda insanın birbirini bulmasını ve sadece kendi aralarında konuşmasını kolaylaştırmaktadır.[7]

7. Bu ve medyanın etkisiyle ilgili bağlantılı konular için bkz. Sunstein (2001).

Hakikate uygun inançları yayma aracı olarak pazarın değeri abartılmıştır, çünkü liberal tarih yazıcılığı uzmanlık gerektiren bilgilerin yayılmasını, özellikle de doğa bilimleri tarihini, kısıtlayıcı pratikler karşısında pazarın zaferi olarak ele alma eğilimindedir. Ama bu çok yanıltıcıdır. Kilisenin koyduğu kısıtlamalardan bilimsel soruşturmanın doğuşu, inancın fiziki doğayla gerekçelendirilmesinde bir değişiklik içermişti. Bu değişim hakikatin keşfini daha da ileriye götürdü ve özgür bilimsel soruşturmayı devreye soktu. Uluslararası bilimsel soruşturmalar ideal pazara yakındır, ama bunun tek nedeni gerçekteki toplumsal yapısının önemli açılardan müdahale edilmiş bir pazar örneği olmasıdır; eğitim açısından gidcrek artan bir pazara giriş maliyeti ve aynı zamanda, zorunlu olarak hilelere karşı güçlü bir filtre gibi şeyler içerir bu pazar. Bilimsel soruşturmaya düzenli biçimde denetlenmesi, malumatı olmayan birinin bilime katkı zannedebileceği önermelerin büyük kısmının hayli haklı olarak ciddiye alınamayacağını ve tartışma veya kamusal beyanatlarda yer alamayacağını ima eder. Çok nadiren temelsiz görüşün doğru olduğu ortaya çıkar ve o zaman onu gözardı eden biliminsanlarına dogmatizmleri ve önyargıları yüzünden saldırılacaktır. Ama onlar da haklı olarak diyebilirler ki, bu tikel temelsiz fikrin ciddiye alınması gerektiğini baştan söylemenin yolu yoktur: onların önyargılı pratiklerinin tek alternatifi böyle her önermeyi ciddiye almaktır ki o zaman da bilim sona erer. Bu husus genelleştirilebilir. İlk Antlaşma'nın pazar üzerinden ele alınmasını eleştirenler, kendilerini açıkça hakikati bulmaya adayan üniversiteler, araştırma enstitüleri ve mahkeme salonları gibi kurumlarda ifade vermenin hiç de denetimsiz olmadığını belirtmişlerdir. İnsanlar içlerinden gelenleri sözlere dökemezler, istedikleri gibi konuşamazlar, sonu gelmeyen, alakasız, aşağılayıcı çıkışlar yapamazlar vb.; bunları yapma hakkına da başvuramazlar ve kimse, bunları yapabilecek olsalar işlerin hakikat açısından daha iyiye gideceğini sanmaz.[8]

Düz anlamıyla, yani ticari anlamıyla pazar sisteminin sorunları ciddiye alınacak olursa, bu sistem, kamusal hakikatliliği savunan

8. Bkz. örneğin Schauer (1982), 2. bölüm; Post (1995). Özellikle İlk Antlaşma ile ilgili mevzular hakkındaki tartışma için Robert Post'a borçluyum.

çeşitli savların sınamasından geçer mi? Zorbalık karşıtı savın kısa vadedeki yorumuna karşı idare edebilir, çünkü zorbaca vahşetlerin kendilerini pazar aracılığıyla duyurma şansı çok fazladır, ama bu sistem bir bütün olarak zorbalığa karşı duran yaklaşım ve kurumların yapısını ayakta tutmakta daha başarısızdır.[9] Elbette asgari özgürlük yaklaşımına karşı da gayet iyi idare eder, ama bunun nedeni bu savın hakikattense özgürlükle daha ilgili olmasıdır. "Katı," yani insanın kendini geliştirmesine dayalı özgürlük yaklaşımı açısındansa, pazar sistemi hayal kırıklığı yaratır, tabii amaç insanın ticari olarak mevcut malzemeleri kullanıp, narsist bir yolla kendini kurması değil de, (Mill'in anladığı gibi) ortaya çıkan önemli hakikatler sınıfının ışığında idame ettirilen tarz-ı hayatlarla yapılan deneyler aracılığıyla kültürel gelişmeyse. Hem katı, hem de esnek özgürlük yaklaşımlarını birleştiren liberal görüşse, pazar sisteminin etkileri düşünüldüğünde, çelişkiye düşme riski taşır.

Liberal pazarın demokratik meşruiyet fikirleriyle nasıl bağlantılı olduğunu soracak olursak, birden fazla cevap verilebilir ve bu cevaplar ilginç biçimde birbirleriyle çatışır. ABD yasamasında, pazar geleneği içinde bir arada huzursuzca yaşayan öteki İlk Antlaşma yaklaşımları demokratik katılımda özgür ifadenin önemini açıklamışlardır. Aralarında özellikle Alexander Meiklejohn'dan etkilenmiş olan bir yaklaşım, özgür ifadeyi düzenleyen kuralları, siyasi bağlantılar içerisinde, bu kuralların verimli ve düzenli demokratik tartışmanın koşullarına katkıda bulunmaları açısından kavrar. Meiklejohn bu modeli, malumata dayalı ve akılcı karar vermeyi kolaylaştırmak için ifade edilenlerin toplantı başkanı tarafından yönetildiği bir kasaba toplantısı olarak ele alır; ünlü formülüyle ifade ettiği gibi, "Aslolan, herkesin konuşacak olması değil, söylenmeye değer her şeyin söylenecek olmasıdır." Günümüzde büyük destek gören bu yaklaşım, doğal olarak daha müdahaleci politikalara izin verip, seçim kampanyasına verilen mali desteklerde kısıtlama, televizyon kanallarında dengeli tartışma şartları ve ırkçı ve öteki ön-

9. Elbette, pazar sisteminin insanların asıl çıkarlarını gizleyerek tam da zorbalığın müttefiki ve aracı olduğu bir "zorbalık" yorumu vardır. Bu Frankfurt Okulu tarafından geliştirilmiştir, ama bunu halkın çıkarları hakkındaki güçlü ideolojik yorumlardan ayırmak zordur.

yargılı ifadelerdeki dokunulmazlığın kaldırılması gibi şeyleri destekler. Devlet televizyonu yayınlarını destekleyen teşvikleri de destekleyebilir. Bir yere kadar, bu yaklaşımdan doğacak önergeler ideal bir hakikat pazarına daha da yaklaşmak için gerekli olanlarla örtüşebilir; bu pek de şaşırtıcı değil, hele düzenli ve verimli demokratik tartışmanın bir koşulunun doğru malumat olduğu düşünülünce.[10]

Ancak, Meiklejohncu kuram bizatihi demokratik meşruiyet hususu açısından, zayıf bir katılım anlayışına dayandığı için eleştirilmiştir. Bu görüşe göre, "düzenli bir iş hayatı" modeli, işin ne olduğu hakkında sözbirliğini gözü kapalı kabul ederek hata yapar ve siyasi müdahalenin bir amacının ve etkisinin tam da gündemi değiştirmek olabilmesine izin vermez. Kasaba toplantısını yöneten kişinin bir görevi de kural dışı ve saldırgan ifadeleri engellemektir ama bu tür konuşmalar kesinlikle siyasi sürecin bir parçasıdır ve ABD mahkemelerince teamül olarak bu şekilde savunulur.[11] Öteki demokratik toplumlar bu ilke sorunları ve bunların pratikteki içerimleri hakkında çeşitli görüşler benimserler. Amerikalıların aksine onlar bunları İlk Antlaşma yasaması açısından tartışmanın şüpheli avantajına sahip değillerdir, ama hepsi benzer çatışmalarla karşı karşıyadır. Özgür ifade pazarı kuramı, sırf ticari ve ideal pazar arasındaki devasa farklılıkları bastırdığı için aldatıcı değildir. Düz anlamıyla bir iletişim pazarının ideal fikir pazarına yakın olduğu fikrinden vazgeçsek bile, bir yanda hakikatin iletilmesi koşullarıyla, öte yanda demokratik meşruiyetin bazı içerimleri arasında hâlâ ciddi çatışmalar olacaktır. Çatışmanın ne konuda ve ne boyutta olacağı, hâkim demokratik meşruiyet anlayışına ve bu anlayışın katılım gibi fikirleri nasıl yorumladığına bağlıdır. Hiçbir liberal demokrasi, kural dışı, hatta önyargılı ifadelere çok fazla ket vurmayı veya kimin neyi nasıl yayımladığı konusunda ortalığı velveleye vermeyi kaldıramaz ve insanları kamusal veya siyasi meseleler üzerinde düşünmeye zorlayamaz. Aynı zamanda, liberal toplumun temel hakla-

10. Meiklejohn (1960): bu alıntı s. 26'dadır. Bunun günümüzdeki savunucuları arasında Sunstein (bkz. yukarıdaki 7. dipnotu) ve Owen Fiss vardır: bkz. Fiss (1996).
11. Bu eleştiriyi Post (1993) getirir.

rı ve bizatihi demokratik özgürlükler, hakikati keşfetme ve iletme yöntemlerinin geliştirilmesi ve korunmasına dayanır ve bu da kamusal tartışmaların bir biçimde ideal bir pazara yakın olmasını gerektirir. Bu döngüyü kırmak liberal devletlerde kurumsal yeniliklerin temel amacı olmalıdır.

D. ELEŞTİRİ

Bir önceki kısımda liberalizmin iç ekonomisi ve özellikle de hakikatlilik ve özgürlük arasındaki ilişkilerle ilgilendik. Hakikatlilik bir başka siyasi değerle, dağıtıcı adaletle de bağlantılıdır. Burada hakikat fikri belli bir eleştiri türünde belirir ve daha önemlisi bu, liberalizmin kendisine yönelttiği soruların alanının dışında da geçerlidir. Liberal olmayan toplumların kurumlarına da getirilebilen bir eleştiridir bu. Bence işe yaraması sağlanabilirse, bu liberalizmin en güçlü silahı olur, çünkü sadece liberalizmin kendi değerler kümesini rakip bir kümeye karşı iddia etmeye dayanmaz, ayrı bir siyasi amaç uğruna hakikat değerlerini seferber eder.

Liberalizm evrenselci genel bakış açısını sadece haklara değil (temel insan hakları vardır ve bunlar her yerde aynıdır), faydalara da uygular. Dağıtıcı adalet, faydaları ister eşit isterse başka şekilde dağıtsın, toplumda dağıtılan faydalara değer biçebileceği bir ölçüt gerektirir ve liberalizm de bizzat bu ölçütün evrensel olmasını ister. Bu ölçüt için geleneksel bir aday, Faydacılık tarafından kullanılan nosyonda olduğu gibi, "refah"tır. John Rawls kuramında özgürlük ve insanın kendine duyduğu saygının öğeleri de dahil olmak üzere temel "asal faydalar"ın listesini çıkartır ve başka öneriler de vardır.[12]

Ancak bu evrenselci eğilimlere karşı, belli bir toplumda neyin avantaj neyin dezavantaj sayıldığının bir ölçüde o toplumun kültürüne bağlı olduğunu varsaymak çok makuldür. Toplumsal faydalar

12. Rawls (1971), 15. kısım. Öteki öneriler kaynakları (Ronald Dworkin) ve yetileri (Amartya Sen) içerir. Bkz. Dworkin (2000) ve Sen (1992). Bu meseleler hakkındaki liberal tartışmanın odağı öncelikle eşitlik üzerindedir ve asıl soru da buna mukabil "Neyin eşitliği?" biçimini almaya eğilimlidir, ama toplumsal değer biçmenin genel ölçütü hakkındaki soru bundan önce gelir.

(bahsedilenler bunlardır) toplumsal bir anlamı olan faydalardır ve toplumsal anlam da yerel kavrayışlara bağlıdır. Bu husus dağıtıcı adalet üzerine eserinde Michael Walzer tarafından vurgulanmıştır ve öteki toplumları yapısal adaletsizlikle suçlarken, sadece öteki ideolojilere karşı modernleştirici liberalizmi ithal ettiğimiz ithamına karşı kendimizi korumak istiyorsak, yerelde neyin avantaj neyin dezavantaj sayıldığına duyarlı olmamız gerektiğinde ısrar etmekte haklı olsa gerek.[13]

Ancak salt yerelde kabul gören değerlendirmeleri temel alıp geçemeyiz. Yoksa düşüncemizi görecilik ve muhafazakârlığın sabit bir terkibine mahkûm etmemiz muhtemeldir. Yerel kavrayışlara bazı eleştiriler getirmek mümkün olmalıdır, ama bir tür eleştiriyi ötekilerden ayırmamız gerek. Dolayısıyla bir toplum dini bir hiyerarşik düzende yapılanmış olabilir ve bu düzeni meşrulaştıran hikâyeyi reddedebiliriz. Bu illa ki, var olan düzenlemelere adaletsiz gözüyle baktığımızı ima etmez. Şu anki durumda kimseye adaletsiz biçimde muamele edilmediğini, ama toplumun tüm üyelerinin hakikate uygun olmayan bir dünya görüntüsüne takılıp kaldığını düşünebiliriz (elbette bu görüntüyü kabul etmeye son verirler de, avantaj ve dezavantajların mevcut dağılımı varlığını korursa, o zaman bu pekâlâ da adaletsiz olur, çünkü artık ortada onu meşrulaştıracak bir hikâye de kalmamıştır. Üstelik, bu koşullar altında hiyerarşik sistem açıkça zora başvurarak dayatılmaya başlayabilir ve o zaman da bariz adaletsiz olur.)

O yüzden kabul gören hiyerarşik sistemin meşrulaştırılması geçersiz olsa dahi, bu illa ki sistemin adaletsiz olduğu anlamına gelmez. Ama hiyerarşik sistemin, özellikle de dezavantajlı konumda olanlar tarafından kabul edildiği ve sistemin gerçekten adaletsiz *olduğu* bazı durumlar da vardır. Sırf sistemle aynı değeri paylaşmadığı ve onun meşruiyetini kabul etmediği için adaletsiz olduğu gerekçesiyle ona saldıran dış eleştirmenleri zaten bir kenara bırakalım. Sistemi adaletsiz olduğu gerekçesiyle eleştirilen öteki kişiler bundan daha ilginç bir şey kastederler: sistem kabul görse dahi, onun *kabul görmesi* zaten bir adaletsizlik örneği, doğrudan zor kul-

13. Walzer (1983).

lanmaya yakın bir örnektir. Bu eleştirmenler, varsayılan meşrulaştırmanın dezavantajlı tarafça kabul edilmesinin tek nedeninin onlara karşı zor kullanılması olması yüzünden sistemin adaletsiz olduğunu öne sürerler. Bu adaletsizlik sınaması, salt eleştirmenin değerlerine dayanmakla kalmayan bir tür eleştiri sunar. Bu eleştiri evrensel bir ilkeye, bizatihi zor kullanmanın meşruiyet sağlayamaması ilkesine dayanır ve inanç benimsetme yöntemlerinden bazılarının salt zora dayalı olduğu fikrini kullanır. Bu da bizi ilgilendiren sav türüdür. Böyle bir fikrin toplumsal kuramda oynadığı rolü kabul ederek, ona *Eleştirel Kuram Sınaması* diyebiliriz.

Bu sınama nasıl ifade edilmelidir? Hangi durumlar söz konusu toplumsal kavrayışın bir şekilde (zora dayalı bir şekilde) kabul gördüğü, yani varsayılan meşrulaştırmanın, genel kabul görse dahi, toplumu adaletsizlik ithamına karşı savunamayacağı bir durum sayılabilir? Aşağıdaki Eleştirel İlkenin bunun böyle olması için yeterli bir koşul sunduğu düşünülebilir:

> Farz edin ki toplumdaki iki taraftan biri ötekine kıyasla, özellikle iktidar açısından daha avantajlı ve farz edin ki bu dağılımı meşrulaştırdığı gözüyle bakılan bir hikâye, en azından avantajlı tarafça dile getirilen ve dezavantajlı tarafça kabul gören bir hikâye var ve farz edin ki, dezavantajlı tarafın bu hikâyeyi ve dolayısıyla da bu sistemi kabul etmesinin temel nedeni avantajlı tarafın iktidarı olsun: o zaman onların bu sistemi kabul etmesi onu meşrulaştırmaz ve dağılım *pro tanto* [sırf bu yüzden] adaletsizdir.

İlginç herhangi bir vakada bu taraflar (tabii sadece iki tane olmaları bir basitleştirmedir) sınıflar, toplumsal kategoriler veya birtakım benzer oluşumlar olacaktır; daha önemlisi, bunlar iki toplumsal cinsiyet de olabilir. Eleştirel İlke bu hikâyenin avantajlı tarafça "en azından dile getirildiğini" söyler. Bu İlke, bu hikâyenin iktidardaki tarafça inanılmadığı bir toplum için de kesinlikle geçerli olacaktır. Bu da, örneğin XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki, dinin rahip ve kralların kullandığı bir dürgen olarak görüldüğü yorumların bazılarında sunulan bildik örnektir ve aynı şekilde kaba-Marksistlerin anlattığı suç ortağı kapitalist imgelerinde de belirir. Ancak bu örneklerde zo-

ra dayalı öğe öyle belirgindir ki insanın bunu belirtmesi için Eleştirel İlke'ye neredeyse hiç ihtiyacı yoktur. Asıl ilginç vaka (daha az kaba Marksistlerin ilgilendiği vaka), bu hikâyeyi hem avantajlı hem de dezavantajlı tarafın kabul ettiği vakadır. Bu İlke aslında hikâyenin dezavantajlı tarafça "genel kabul gördüğünü" söyler. Bu da salt, çoğunluğun hikâyeyi kabul etttiği, azınlığın etmediği vakayı değil, aynı zamanda standart vaka olan, çoğunluğun hikâyeyi çoğunlukla kabul ettiği vakayı da kapsayacak biçimde tasarlanmıştır; yani çoğunluğun epey bir homurdandığı, hatta İlke'nin halkın arasında dolaşan çeşitlemesini bile sunabildiği, ama nihayetinde hikâyeyi kabul ettiği, çocuklarını bu hikâyeyi kabul edecek şekilde yetiştirdiği vb vakayı da kapsayacak şekilde tasarlanmıştır.

Göründüğü kadarıyla, Eleştirel İlke akla yatkın durur ve otoriter yöneticilerin koşullama, kitlesel propaganda ve uyuşturucular gibi araçlarla, yani hakikat veya akılcılığı bilinçli olarak korumayan yollarla, öznelerin inançlarını kasıtlı olarak yönlendirdiği *Cesur Yeni Dünya* ve *1984* gibi karşı-ütopyacı edebiyatta bu İlke'nin gücünü fark ederiz. Ancak bu İlke, yönlendirmelerin kasıtlı olmadığı ve yöntemlerin bu kadar kitlesel olmadığı vakalara uygulayamadığımız müddetçe çok ilginç olmayacaktır. İlke'yi bu daha incelikli vakalara uygulamak kesinlikle zordur ve bu soruya geri döneceğiz, ama İlke'nin hakikatle özel olarak ne kadar alakalı olduğu sorusunu sorduğumuzda, bir açıdan, yani yanlış bilinçliliğin mevcudiyeti açısından, daha incelikli vakaların kaba vakalara kıyasla İlke için daha zengin malzeme sunduğunu fark ettiğimizi öne sürüyorum.

Eleştirel İlke'nin bahsettiği koşullar eşitsiz iktidarı da içerir ve ilk soru bu fikirlerle ilgilidir. "İktidar" kelimesi, iktidarın *ex hypothesi* [hipotez gereği] gayri meşru olacağı biçimde kullanılmamaktadır ve iktidarın eşitsiz dağıtılmış olmasının illa ki adaletsiz olacağı varsaymıyoruz.[14] Bence İlke'nin uygulanabildiği koşullarda çoğunlukla hiç kimse iktidarın eşitsiz dağılımını reddetmez: yerel ta-

14. Bu dolayısıyla, Eleştirel Kuram'ın, özellikle de Habermas'ın *Herrscahft*ı kullandığı gibi kullanılmaz. Bunun hakkında bkz. Geuss (1981), s. 16-17 ve *Herrscahft* ve İdeal Söz Koşulu hakkında, bkz. aşağıda 5. kısım.

raflar bu konuda hemfikirdir ve dış eleştirmen de hemfikirdir. Asıl fark, yerel tarafların hemfikir olunan iktidar farklılığını yerel mütalaalarla meşrulaştırmaya çalışması, eleştirmeninse bunu yapmamasıdır. Yereldeki insanların veya onların savunucularının iktidarın eşitsiz dağılımı konusunda eleştirmenle hemfikir olmadığı, farklı türlerde iktidarlar kastettiği bazı vakalar da vardır. Ayetullah rejimi altındaki İran'daki kadınların liberal toplumlardaki kadınlardan daha fazla iktidara sahip olduğunu ileri süren, hatta en azından erkekler kadar (siyasi olmayan) iktidara sahip olduğunu açıklayan bir kadını (aslında Yeni Zellandalı bir kadını) dinlemiştim. Ancak, İran'daki kadınların ne kadar iktidara sahip olabileceğini belirleyen kuralları yorumlarken, erkeklerin kadınlardan daha fazla iktidara sahip olduğunu bu kadın bile yadsımıyordu.

İkinci soru da avantajla ilgilidir. Eleştirel İlke, durumu, avantaj ve dezavantaj açısından betimler ama Walzer'ın yerel anlamlarla ilgili sözü, içerdeki taraflarla dış eleştirmen arasında, neyin avantaj sayıldığı konusunda anlaşmazlık olabileceğini hatırlatır. Sıklıkla hiçbir şey bu kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılmaz: onlar ve bizim için avantaj sayılanların belli ölçüde örtüşmesi hiç de şaşırtıcı değildir ve hiyerarşide altlarda yer alan birinin, meşrulaştırmayı kabul etmeseydi kendi konumu hakkında farklı düşünecek olsa da, gene de toplumda ötekilere kıyasla dezavantajlı konumda olduğu fikrini kavraması muhtemeldir. Bazen, düzenlemeleri meşrulaştırdığı varsayılan hikâye bazı faydaların eşitsiz dağıtıldığında hemfikir olur, ama öteki faydaları öyle bir tanımlar ki, açıkça eşitsiz olan dağılım eşitsiz değilmiş gibi durur. Dolayısıyla, bazı geleneksel açıklamalarda erkekler daha fazla kariyer fırsatıyla karşılaşır, ama kadınların daha fazla kişisel tatmini vardır, daha az yabancılaşmaya vb maruz kalırlar. Biraz farklı bir çeşitlemede, bu etki bir başka tatmin uzamına veya ölçütüne geçişle sağlanır. Bir başka eski hikâyeye göre, işçi sınıfı daha az faydaya sahiptir, ama daha fazla ve daha ince faydaları zaten takdir edemedikleri için, "tatminler" eşit, denir.

Ancak bu fikir kendi arkasında zor durur, çünkü Eleştirel İlke hemen bizatihi bu takdir eksikliği açısından da tekrar kullanılabilir.

Modern kavrayışta bu yönde ilerlemeye devam etmek zordur ve eninde sonunda bir gerekçe talep edilecekse, eşitsiz mülkiyet genelde verimlilik, etkililik, sermayeye giden paranın sonunda alt sınıflara dönmesine ilişkin etkiler vb hakkındaki savlarla gerekçelendirilecektir.

Bazı dağılımların, örneğin iktidarın dağılımının eşitsiz olduğu konusunda oybirliği olabilir; ya da belki o toplumdaki kişiler değil de eleştirmenler bazılarının avantajlı olduğunu düşünüyor olabilir. Her iki durumda da, Eleştirel ilke bazı yerel meşrulaştırmaların geçersiz olduğunu ileri sürecektir, çünkü meşrulaştırma örüntüsü ve onun beraberinde gelen avantaj tanımı avantajlı grubun iktidarının ürünüdür. Bu da iki soru doğurur. Bu nedensel iddianın içeriği nedir ve bunun eleştirel gücü nedir? Avantajlı tarafın kasıtlı ve müdahaleci biçimde eylemde bulunduğu kaba *Cesur Yeni Dünya* vakalarında, nedensel iddia, toplumsal nedensellik hakkındaki herhangi bir hipotez kadar aşikâr olabilir, ama daha ilginç vakalarda nasıl bir duruş sergileyecektir? Eleştirel İlke daha incelikli şekillerde uygulandığında sunulacak yargı, sıklıkla düzenlemenin avantajlı tarafın yararına olduğu fikrine ve işlevci bir tahlile dayanmakla yetinecektir. Öne sürülense, toplumun bu insanların avantajını güvence altına almak için böyle işlediğidir. Ama bunu inandırıcı kılmak için daha başka savlar da gereklidir, yoksa işlevci iddianın ve özellikle de başka bir iddianın değil de bu işlevci iddianın seçilmiş olması kanıtlamaya çalıştığını baştan varsaymakla kalır.[15]

Nedensel bir yargının tesis edilebileceği varsayılsa bile, bu yargı eleştirel bir güç taşıyacaksa, bundan daha fazlası gerekiyormuş gibi durur. Salt bir tarafın ötekinin bir inanç benimsemesine neden olması inancın desteksiz olduğunu kesinlikle göstermez. Aslında Eleştirel İlke salt, bir taraf ötekinin bir inanç benimsemesine neden oluyor, deyip geçmez, bir tarafın *iktidarı* ötekinin bir inanç benimsemesine neden oluyor, der. Ancak bazılarından "tür hatası" itirazı yükselecek, inancın destekliliğinin ona neden olan şeyden tamamen ayrı bir soru olması gerektiği söylenecektir: asıl sorun,

15. Bu soru hakkında geniş bir yazın vardır. Özellikle bkz. Cohen (1978) ve Elster (1985).

varsayılan meşrulaştırmanın değerinden başka bir şey değildir ve İlke'nin diğer tüm içeriği, yani nedensel içeriği konuyla alakasızdır.

E. ELEŞTİREL KURAM SINAMASI

Eleştirel Kuram'ın geleneksel fikri, bir inancı meşrulaştırmanın geçerliliğinin ve inançların oluşma yolunun uygun biçimde birbirine bağlanabilmesidir ve Habermas, İdeal Söz Koşulu modelinde bu fikri korumaya çalışmıştı: bunu da nedensel soruna hipotetik yoldan yaklaşarak yapmıştı.[16] *Herrschaftfrei*, yani uygunsuz normatif iktidardan azade bir uzamda bir düşünce deneyi sunmuştu ve asıl fikri, bir inanç destekliyse, o zaman bu koşullar altında kabul edilebilir fikriydi. Bu da varsayılana göre, karşılaştırma yoluyla gerçek bir toplumda inançların oluşmasının iktidar yoluyla nasıl çarpıtıldığını belirleyebilmemizi sağlayacaktı. Model, inançların kabulü için bir norm kurmak üzere kullanıldığından, özellikle yanlış bilinçliliğin eleştirisini sunuyordu. Geus'un Habermas'ın düşüncesini kendi sözleriyle ifade ettiği gibi, "bir açıklamanın hakikate uygun olmasının anlamı şudur: Tüm failler tüm insan deneyimini tamamen özgür ve zorlama içermeyen koşullarda sınırsız süre tartışabilselerdi bu açıklamada hemfikir olurlardı."[17]

Habermas İdeal Söz Koşulu modeli hakkında şunu da ileri sürdü: Tüm konuşmacı ve akılcı failler hakikat fikrine bağlılık sergiledikleri için, bu model her söylem tarafından aşkın biçimde önvarsayılıyordu.[18] Tüm sözler, akılcı oldukları müddetçe, İdeal Söz Koşulunu "öngörür." Tüm konuşmacıların bir anlamda hakikat fikrine bağlılık sergilediğinde hemfikir olabiliriz ama bundan, aşkın iddi-

16. Habermas aslında, aşağıda bahsedilen "aşkın" fikirde olduğu gibi, Eleştirel Kuram'ın bazı veçhelerini değiştirmiş veya bazı veçhelerinden uzaklaşmıştır. Onun fikirleri, özellikle de nasıl değiştikleri hakkında ayrıntılı bir izah sunmayacağım. Asıl amaç burada sunulan Eleştirel Kuram Sınamasını, Habermas'ın asıl modelinin soyut ve temelci mahiyetiyle karşılaştırmak.

17. Göndermeleri vermiş olan Geuss (1981), s. 65'ten sonrası.

18. Bu fikir güçlü bir biçiminde Karl-Otto Apel tarafından desteklenmiştir. Bkz. örneğin, Apel (1980), son bölüm.

anın çıkarılması, ancak iki varsayım verili alındığında mümkündür ki, bu varsayımları kabul etmemiz için ortada hiçbir sebep yoktur. Bunlardan biri, "hakikat" ile neyin kastedildiğine dair fikrimizin kural olarak İdeal Söz Koşulu tarafından sunulduğu varsayımıdır. Ötekiyse bildik bir varsayımdır: hakikate bağlılık veya yalan kısıtlaması gibi bir koşul insanların akılcı iletişimde bulunması ve akılcı kararlar vermesi için genel olarak zorunluysa, o zaman her failin bu koşula göre eylemde bulunma normunu kabul etmek için genel olarak her zaman bir nedeni vardır. Bu fikri zaten reddetmiştim.[19]

İdeal Söz Koşulu modeli bir dizi sorunla karşı karşıyadır ama şu anki amacımız gereği, ben bunlardan sadece biri üzerinde duracağım. Bir sonuca varıp da hiçbir tür iktidar (örneğin ikna edici iktidar ve doğru adıyla, savın gücünü) içermeyen bir söyleşi fikri, bizatihi Platoncu ve Kantçı geleneklerden aşina olduğumuz bir ayrıma, yani nedenler ve sebepler veya akıl ve arzu arasındaki yanlış kavranmış radikal ayrıma dayanıyor gene. Elbette, Habermas ideal söyleşinin sadece *Herrschaft*, yani gayri meşru veya uygunsuz iktidardan azade olmasını istemişti ve ne mutlu ki bu koşulu karşılayan söyleşileri hepimiz biliyoruz. Ama gayri meşru veya uygunsuz iktidar fikrinin baştan, hayali söyleşiden önce genel olarak tesis edilip de, başlangıçtan itibaren bu söyleşiler için geçerli bir koşul işlevi göreceğini düşünmek için bir nedenimiz yok.

Daha az soyut, Kantçı tarzdansa "bağlamcı" veya "içerden" [*immanent*] bir yaklaşıma ihtiyacımız var. Eleştirel İlke'nin ruhunu bir şekilde koruyacaksak, nedensel öğeyi korumamız gerek; eleştiri, hâlâ bir inancın nasıl edinildiğine dair açıklamaya bakarak bu inanca karşı çıkmalı. Aynı zamanda eleştiri "tür hatası" sorunundan kaçınmalı ve bir inanç sırf başka biri sayesinde edinildi diye bu inancın inandırıcılığını yitirmediğini kabul etmeli. Aslında, sırf birisinin iktidarı bu inancın edinilmesine neden oldu diye, bu inancın inandırıcılığını yitirmek zorunda olmadığını kabul etmeli. "Aklın gücü" iknanın iktidarından neredeyse ayrılamaz ve antik Yunanların iyi bildiği gibi, iknanın iktidarı, ne kadar iyi niyetle veya akılcı

19. Bkz. yukarıda 5. bölüm, 5. kısım. Habermas'ın fikir hakkındaki kendi çeşitlemesi bizatihi Kant'ın Kategorik Emir'ine çok yakındır.

olarak kurulursa kurulsun, hâlâ bir iktidar türüdür.[20] İknada kullanılan akılcı *mütalaaları* daha az akılcı olanlardan ayırabilsek bile, karşısındaki ikna etmeye çalışan akılcı bir *yetkili faili*, akıldışı olandan ayırabileceğimizi varsaymak için ortada pek az neden vardır, ki bu varsayım da eğer iktidarın etkilerini engellemek için bir ölçüt sunacaksa, Eleştirel İlke'nin ihtiyaç duyduğu şeydir. Bahsedilen husus, eğitimi ele alınca çok açık hale gelir. Öğrenciler eğitime, çoğunlukla bir tür zorlama eşliğinde başlarlar ve bazıları sadece bu aynı nedenlerden ötürü eğitimini ve dinlemeyi sürdürür. İyi bir öğretmenleri varsa, bu nedenler ortadan kaybolur, ama iyi bir öğretmen iknanın başka iktidarlarını bunların yerine ikame etmiş olacaktır zaten. Ne de olsa, başarılı eğitimin büyük kısmı baştan çıkarmanın iyi niyetli bir biçimidir.

Peki o zaman Eleştirel İlke nasıl değiştirilmeli ki, bu gerçekleri göz ardı etmesin? Nedensellik göndermelerinin toplum ve üyelerine dışarıdan, fiziki bir sistem gibi muamele etmeyip de, durumu onların muhtemelen gelişmiş bakış açılarından ele alması gerektiği fikri Eleştirel Kuram'a aslında uygundur ve bu noktada faydalı bir fikirdir. Bir grubun benimsediği bir inanç için aşağıdaki sınamayı getirebiliriz:

> Bu inancı nasıl benimsediklerini gerektiği gibi kavrayabilselerdi, bu inançtan vazgeçerler miydi?

Açıkça görüldüğü üzere, başka birinin iktidarının işe karıştığı biçimlerde edinilen inançların pek çoğu (örneğin, zorunlu eğitimin gönülsüz katılımcısının edindiği inançlar) bu sınamayı hakkıyla geçecektir. Üstelik, bu formül, nedenleri birbirinden ayırma sorunundan da uzak durur. İnanç oluşumunun bağlamına dair istediğimiz kadar uzun bir hikâye anlatabiliriz ve eğer bu hikâyede kabul edilemez bir öğe varsa, bu değerlendirilecektir. Daha ziyade, "...kavrayabilselerdi" kısmıyla ilgili bir sorun var. İdeal Söz Koşulu modelini reddederken, böyle herhangi bir kavrayışın her zaman aynı arkaplandan çıkması gerektiğini fiilen kabul etmiş olduk. Eğer bu arkaplanın sadece insanların mevcut inanç kümeleri olduğunu var-

20. Bazen bizatihi Plato bu hususu kabul etmiştir: bkz. Williams (1993), s. 154-58.

sayacak olursak, o zaman (belki aşırı iç tutarsızlıkların olduğu bazı vakalar hariç) hemen hemen her şey bu sınamayı geçecektir. Öte yandan, tamamen dışrak bir gönderme çerçevesi varsayarsak da, bu sınamayla pek az belirgin şey elde edilebilir. İnsanların mevcut inançlarıyla işe başladığımız ve onların bir eleştiri sürecinden, bu sınamanın önemli bir rol oynadığı bir süreçten geçtiğini tahayyül edebileceğimiz bir şemaya ihtiyacımız var. Dezavantajlı olan grubun kendi durumları hakkında bir dizi düşünümlü soru sorduğunu düşünebiliriz. Böyle bir görüntü kurmak elbette yapay akılcılaştırma olacaktır, ama bunun gibi bir şey gerçekten de sosyal ölçekte gerçekleşir. Bunun sıklıkla, o ana değin görece kapalı bir toplumun dışından gelen bir etkiyle başlaması şaşırtıcı değildir.

Dezavantajlı taraf başta şuna inanmaktadır:

(1) Sistemdeki iktidar ve avantajların dağılımı temelde adil.

Ondan sonra şu düşünümde bulunmaya geçeceklerdir:

(2) Sırf daha iktidarlı tarafın üyeleri (onlara eğitmenler diyelim) bize uygun eğitimi verdiği için (1)'e inanıyoruz.

Bu düşünümün gücünü kavrayabilmek için, *Cesur Yeni Dünya*'nın kaba sisteminin kurbanlarıyla karşılaştırma yoluna gidebiliriz. Onlar ne (1)'e, ne de (2)'ye inanıyor olabilirler, çünkü yönetimin yönlendirmeleri düşünümü o kadar köreltmiştir ki bu meselelerin hiçbiri dezavantajlı insanların aklından asla geçmez. Durumları Eleştirel İlke'nin bir çeşitlemesi tarafından kınanacaktır, ama bunun en iyi yolu (Eleştirel Kuram'ın geleneksel ifadesini kulanırsak) yanlış bilinçlilikten bahsetmek olmayacaktır, çünkü durum bilinçlilik şekliyle pek az ilgilidir. Ancak şimdi düzenlemelerin adaleti hakkındaki sorunun toplumda sorulmuş olduğunu ve o toplumun tüm üyelerinin (1)'e gerçekten inandığını varsayıyoruz. Toplumdaki hemen herkesin, illa ki bu biçimde olmasa bile, bir biçimde (2)'yi kabul ettiğini de varsayıyoruz. Ortada iktidar farklılıkları olduğunu kabul etseler de, düşünümün bu aşamasında eğitmenlerin yetkesini doğrudan iktidar olarak görmeleri de gerekmez. Bunu, eğer eleştiri ba-

şarıya ulaşacak olursa düşüneceklerdir.

Dezavantajlı taraf şimdi de şu düşünümde bulunacaktır:

> (3) Eğitmenlerin (1)'in hakikate uygun olduğunu ileri sürebilecekleri sağlam bir konumda olmalarının tek yolu, (1)'in hakikate uygun olmasıdır; yoksa, onların yetkelerinin temeli bizzat sistemden kaynaklanır.

Bir kez daha, bu düşünümün tam olarak hangi biçime bürüneceği değişecektir ve bu haliyle (3), bunun hatırı sayılır ölçüde akılcılaştırılmış bir çeşitlemesidir. Ama öyle veya böyle, sistemin adaletinin, eğitmenlerin yetkesinin ve kendilerinin sistemin adaletini kabul etme nedenlerinin hep birbirine bağlı olduğunu görmeye başlayacaklardır. Şimdi de eğitmenlerin yetkesini değerlendirmek için bağımsız bir yolları olup olmadığını sormaya başladıklarını farz edelim (bu, hayli istikrarlı meşrulaştırmaları olan geleneksel toplumlarda bile insanların tuttukları bilinen bir yoldur). Eğitmenlerin onlara söyledikleri türden şeyler düşünüldüğünde, eğitmenlerin bunu üç aşağı beş yukarı doğru kavramış olduklarını muhtemel kılacak bir şey var mıdır eğitmenlerde? Dezavantajlı olanlar, eğitmenlerin avantajlı ve daha iktidarlı taraftan oldukları fikrine bir biçimde aşinadırlar. Bu fikir daha canlı ve yoğun bir biçimde dile getirilip, halihazırda şu düşünceyi doğurabilir:

> (4) Eğitmenlerin kendi yetkelerine duydukları inancın mükemmel açıklamaları var. Bu da (3) verili alındığında, onların (1)'i öğretmeleri hakkında, (1)'in hakikate uygun olduğunu ima etmeyen iyi açıklamalar olduğu anlamına gelir.

Eğitmenler (1)'e samimiyetle inanmanın tüm işaretlerini sergiliyor olabilirler, ama öyle olsa bile, dezavantajlı olanların (4)'ü kabul etmek için çok incelikli bir psikoloji kuramına ihtiyaçları yoktur.

Bu aşamada, bununla, insanların okulda matematik veya coğrafya öğrenmesini sağlamak için kullanılan iktidar arasında bir zıtlık vardır zaten. Matematik veya coğrafya vakasında, bunların hakikate uygun olmalarının çok yüksek ihtimal olması dışında, eğitmenlerin bunları öğretmesi için açık bir sebep yoktur. Üstelik, bu

vakalarda eğitim lafı aklımıza hemen en azından ana çizgileriyle, şu fikri getirir: insanlar matematiksel veya coğrafi hakikatleri, eğitmenden ders almak dışında yollarla da öğrenebilir. Eleştirel düşünüm vakasındaysa, dezavantajlı olanların bu aşamaya gelmesi için, (1) gibi şeyleri öğrenmenin farklı yolları hakkında belirli bir fikir, hatta herhangi bir fikir sahibi olmaları gerekmez. Eğitmenler de pekâlâ aynı durumda olabilir; onların (1)'i benimsemeleri sadece onların da benzer bir eğitim almış olmalarından kaynaklanıyor olabilir. Onlar, bazı toplumlarda (örneğin sadece yaşlı bilgeler değil de aynı zamanda rahipler oldukları toplumlarda) bir gizem, ötekilere malum olmayan ezoterik bir bilgi kaynağına sahip olduklarını ileri sürüyor da olabilirler. O zaman eleştirel düşünüm gene aynı soruyu soracaktır: böyle bir bilgi kaynağına sahip olduklarını hangi yetkeye dayanarak ileri sürüyorlar?

Platoncu ve Kantçı geleneklerde, eleştirel düşünüm süreçleri şu fikri içerir: adalet ve benzeri öteki meseleler hakkındaki hakikatleri tesis etmenin bir başka, gerçek bir yolu vardır ve bu yolda düşünüm salt geleneksel kaynaklara zıttır. Bunun da aklın yolu olduğu varsayılır ve Habermas'ın yöntemi de aynısının bir örneğidir. Ama şu anda takip ettiğimiz süreç böyle bir varsayımda bulunmuyor. Sadece (3) ve (4) verili alındığında öne sürülecek basit, olumsuz ve tamamen akla yatkın olan şu fikri öne sürüyor: bu tikel eğitim süreçleri onlar hakkında ileri sürülen yetkeye sahip *değildir*. Ama dezavantajlı olanların, eğitmenlerin sistemin adaleti hakkında söylediklerini kabul etmeleri için hiçbir neden yoksa, bunu reddetmeleri için bir nedenleri vardır. Bu salt şüphecilik savunması değildir. Onlar zaten, eğitmenlerin çeşitli açılardan onlardan daha iyi durumda oldukları fikrindedirler. Şimdi, meşrulaştırma olmayınca, bu gerçek çok daha çarpıcı hale gelmiştir: aslında avantaj ve dezavantaj hakkındaki fikirlerin değişmesiyle bu *tek* gerçek haline gelmiştir. Üstelik şimdi her türlü yetke iddiasından mahrum kalmış olan eğitim süreçleri salt bir iktidar kurma gibi durmaktadır. Eğitmenler ve onların tarafındaki diğerleri statükoya yapılan itirazlara ne kadar direniş sergilerlerse, ki şüphesiz öyle yapacaklardır, sistemin en temel açılardan adaletsiz olduğu, doğrudan bir iktidar kurma olduğu da o

kadar aşikâr olacaktır. Aleni zor kullanmayla savunulduğuna göre, başka bir şey olması beklenemez. Ama bunun her zaman böyle olduğunu söylemek için de iyi nedenler var. Eğitmenlerin varsayılan yetkelerinin bir hiç olduğu, anlattıkları hikâyenin boş olduğu fikri bir kez yerleşmeye görsün, onların faaliyetleri aslında salt bir denetim yöntemi olarak gözükecektir. Sistemin inkâr edilemez biçimde onların avantajına olduğu ve onların da bunu sorgulamaya hiç meyilli olmadığı düşünüldüğünde, bu düzenlemelerin her zaman, hatta kabul edildiği günlerde bile adaletsiz olduğunun söylenmesi için zor kullanma örneği yetebilir.

Ana hatlarını çıkarttığım düşünümsel eleştiri süreci, geleneksel Eleştirel Kuram'a pek çok açıdan benziyor. Bir ahlâki hakikat kuramına dayanmasa da, bir hata kuramından faydalanıyor; belli koşullar altında belli bir toplumsal sürecin; toplumsal sistemin ve bu sistemdeki avantaj dağılımının meşrulaştırılması için yetke kaynağı olup olmadığı sorulduğunda, olumsuz cevap vermek için ikna edici nedenler vardır. Üstelik, bu soru, bu cevabın pratik sonuçlarının olduğu bir bağlamda sorulmuştur. Sistem salt sorgulanmamış, aynı zamanda ona karşı da çıkılmıştır. Dezavantajlı taraf ötekilerin niye onlar üzerinde iktidar kurduğunu bilmek istemektedir ve bu yetkenin kaynağı hakkındaki soruya olumsuz yanıt verilince, sonuç sistemin şüphe uyandırması değil, adaletsiz olmasıdır.

Eleştirel İlkenin kullanılışıyla Eleştirel Kuram arasındaki ortak nokta, iktidarla ilgili bir kaygıdır. Eleştirel düşünüm sürecinin bir hata kuramından faydalandığını söylemiştim. Ahlâki iddialar ya da en azından çok genel ahlâki iddialara gelirsek, soruşturma veya iletimin hangi temel özelliklerinin hakikatin lehine olduğu konusunda (daha önceki bölümlerde tartışılan öteki durumların aksine) kesinlikle bir mutabakat yoktur.[21] Ancak mesele hakkındaki hemen

21. Benim burada "çok genel" kelimesini kullanmam, önemli bir şartı belirtmenin (pek açık olmayan) bir yolu. Başka bir yerde "kapsamlı" [*thick*] etik kavramları (zengin ve belirlenimli ampirik içerikteki kavramları) kullanan iddiaların hayli doğrudan hakikat koşulları taşıdığı ve ahlâki bilginin nesnesi olabileceğini savunmuştum. Aynı şekilde, insanların bu iddiaların uygulaması hakkında neden yanıldıklarını da çoğunlukla açıklayabiliriz. Asıl sorun farklı toplum veya bireylerin hangi "kapsamlı" kavramların ne için kullanılması gerektiği konusunda illa ki mu-

hemen her görüşe göre, insan ahlâki iddiaların bazılarını kabul etmesinin tek nedeninin başka birinin iktidarı olduğunu öğrenirse ve dahası bu öne sürülenleri kabul etmek öteki kişinin çıkarınaysa, insanın bunları kabul etmeyi sürdürmek için hiçbir nedeni olmaz. Bütün ahlâki kavramlar, iktidar dağılımları ve iktidarın sağladığı diğer avantajların dağılımlarıyla adalet kadar yakından ilgili değildir. Ama Eleştirel İlke şeması öteki ahlâki inançları ele almak için de genelleştirilebilir pekâlâ. Ahlâki inançlar beraberlerinde tipik olarak normatif yolla da desteklenebilecek kısıtlamalar getirir ve bu inançların sınamayı geçememesi durumunda bu inançları aşılayan sistemin bizatihi adaletsiz olduğu ortaya çıkar. Adaletsizlik iddiası bizatihi adaletle ilgili olmayan inançların benimsenmesine de getirilebilir.

Mevcut savın Eleştirel Kuramla bir başka ortak noktası da dezavantajlı tarafın bu süreçten çıkarının özgürleşme olduğu fikridir, ama bu sav özgürleşmeyi belli bir açıdan ele alır. İdeal Söz Koşulu modeli *Herrschaft*'ın yokluğunu, adalet hakkındaki hakikatin ortaya çıkma koşulu olarak kavramıştı. Mevcut izahtaysa, dezavantajlı tarafın çıkarı en temel anlamda özgürlükte, yani ötekilerin iktidarı altında olmamakta, özellikle de ötekilerin tanınmamış iktidarı altında olmamakta yatar ve bu alandaki hakikat arayışı insanları böyle bir durumda tutmaya yarayan temsilleri yıkma amacına yoğunlaşır. Hakikatlilik bu tartışmadan, bence en güçlü Aydınlanma umutlarının ona verdiği siyasi değerin aynısını taşıyarak çıkar. Bu incelemede daha önce Aydınlanmanın hakikat değerleriyle olan ilişkisinin çift yönlü olduğunu söylemiştim. XX. yüzyılda uygulamalı bilimsel hakikat olarak toplumsal yönetim özlemi ve insani ve toplumsal ilişkileri radikal bir akılcılık ruhuyla yeniden kurma fantezileri, Aydınlanmanın harekete geçirdiği pek çok yıkıcı yetiyi bize hatırlatmıştı. Ama bu tehlikeli yanılsamalar Aydınlanmanın dürüstlük ve açıklığa bağlılığına ve kendisini bilişsel bir yetkeymiş

---

tabık olmamasıdır (bunu "hayırseverliğin" yakın tarihiyle karşılaştırınız). "İyi" ve "doğru" gibi "kapsamsız" kavramlara gelirsek, tüm toplumlar ve bireyler bunların bir çeşitlemesini kullanır, ama uygulanmaları ve hususunda daha az mutabakat vardır ve metindeki beyanat için de bu geçerlidir. Bkz. Williams (1985), 8. bölüm ve Hooker (1996) içinde "Truth in Ethics."

gibi sunan iktidarı reddine gölge düşürmemeli. Hakikatin ileriye götürülmesi ve uygulanmasına yönelik Aydınlanma programlarından korkmamızın bir sebebi olabilir, ama onun hakikatlilik kaygısını yüceltmemizi gerektiren çok fazla sebebimiz var.

Ancak, Aydınlanmanın bu daha iyicil ideallerinin bile, ötekiler kadar tehditkâr olmasa da, aynı ölçüde temelsiz olduğunu düşünmenin illa ki saflık veya yozlaşma olmadığını da hatırlamamız lazım. İktidarı etkili biçimde kullanan ve içinde yaşayan insanlara bir anlam ifade eden bir kültürü besleyen her toplumsal veya siyasi düzenin gizlilik, gizemleştirme ve büyük ölçüde kandırmaca içermek zorunda olduğuna inanmak aptalca değil. Makul insanlar, liberalizm ideallerinin aksine, insanların ne yaptıklarını tamamen kavradıkları takdirde, en azından kültürel olarak büyük çaplı ölçekte, beraber etkili biçimde yaşayamayacaklarına inanabilirler. Bütün bunlara inanmak illa ki aptalca değildir, ama bunlar hakikate uygun olmayabilir ve hâlâ öyle olmadıkları umuduyla (gelecek bölümde tekrar ele alacağımız bir umutla) yaşayabiliriz.

X
Anlamlandırmak

A. ANLATILAR

Belli bir olayı anlamlandırmaya çalışırken, sıklıkla ona yol açmış vaka zinciri hakkında bir hikâye anlatırız. Eğer olayı gerçekten anlamlandıracaksak (veya açıklayacak, kavramaya başlayacaksak) hikâyenin öğelerine hakikate uygun gözüyle bakmamız gerekir, ama bu elbette yeterli değildir: vaka zincirinin bize anlam ifade etmesi ve sonucu anlamlandırması da gerekir. Böyle bir hikâye bir tür anlatıdır. Bizim "mini anlatı" diyebileceğimiz, çok kısa ve mütevazı bir anlatı, bizim özellikle aşina olduğumuz iki önemli biçimde karşımıza çıkan bir anlatı tipi de olabilir bu. İlk biçim doğal sürecin bir örneğini sunar ve burada mini anlatı, sonucu, doğanın düzenliliği-

ne başvurarak açıklar veya anlamlandırır. Bu zinciri ve bu zincirin sonucunu, nedensel ilişkilerin oluşturduğu genel bir sürecin örneği olarak sunar (ama bu süreci fark ederken, bu nedensel ilişkilerin neler olduğunu ayrıntısıyla bilmemiz gerekmez).

Mini anlatının diğer önemli türüyse, vakalar zincirini bir failin niyetleriyle birbirine bağlanmış gibi sunar.[1] Bazı durumlarda bu tür bir zincir pek çok eylemi içeriyor olsa da, kolaylıkla tek bir eylem olarak tarif edilebilir: kadın bir ev almıştır ve bu da onun yaptığı çeşitli şeyleri içerir. Diğer durumlarda, öyle kolayca tek bir eylem olarak değil de, pek çok eylemi içeren bir plan veya tasarının uygulanması olarak betimlenebilir.[2] Ancak, uzun vadeli plan veya tasarıların gerçekleşmesi için gitgide karmaşıklaşan koşullara dayanırlar ve tasarı ne kadar uzun solukluysa, failin süregelen niyetinin o eylemler zincirinin sonucunu hakikaten anlamlandıran şey olup olmadığı konusunda da o kadar şüpheye yer verilebilir, failin en başta oluşturduğu plan da o kadar az belirleyici olur. Failin, kendini ve ötekileri, ortada gerçekte olandan daha fazla öngörü, daha az doğaçlama ve rastlantı olduğuna ikna etmek için akılcılaştırma ve yeniden betimleme yapabilme fırsatı vardır ve ötekiler de bunları onun namına yapabilirler. Buna getirilecek önemli bir şerh, sürecin kurumsal veya diğer normatif garantiler yoluyla (ki bunlar güven mekanizmasının bir parçasıdırlar) desteklendiği ve müdahalelerden korunduğu durumlardır. Bir eylem dizisi, (kabaca) bu tür sonuçları elde etmek üzere tasarlanmış kurumsal bir çevrede, güvenilir biçimde vaat edildiğinde veya gerçekleştiğinde, doğal bir sürecin normatif bir tür benzeriyle karşı karşıyayızdır.

Mini anlatının da, ne kadar kısa olursa olsun bir anlatı olduğu kabul edilecek olursa, sunduğu süreçler onları oluşturan bölümlere ayrılabilse de, özellikle görece basit eylemlerin veya bir kütle buzun erimesi gibi bölümlere ayrılmamış süreçlerin olduğu durumlarda, bu bölümlerin doğal bir tarifleri yoktur ve süreci oluşturan bir kısmın kayıp olup da, anlatıya ve onun gerçekte olanları anlamlan-

1. Burada kurulan zıtlık "doğal süreç"le zıtlıktır; kasıtlı olarak eylemde bulunmanın nedensellik içermeyeceğine dair bir ima yoktur.
2. Kurulan planlar hakkında bkz. Bratman (1987).

dırma yetisine şüphe düşürdüğü bir durum haricinde, muhtemelen gündelik hayatla ilgiyle karşılanmayacaktır. Tam tersi istikametteyse, daha da önemli olarak, mini anlatılar bir araya getirilip daha uzun, çoğunlukla daha özel ve öngörülemeyen, mevcut pratik gibi bir sonucu da anlamlandıran hikâyelere dönüşecek şekilde genişletilebilir. Pek çok durumda, ancak böyle bir hikâye olup bitenleri anlamlandırabilir. 2001 yılında Belfast'teki duvarlar, niye o alışılmadık "1690'ı unutma" sözüyle süslüydü? "Evet..." diye başlar yorgun açıklamacı.[3] Ardından gelen uzun ve hüzün verici hikâye, ilk bakışta anlaşılmaz görünen bir şeyi anlamlandırabilir.

Eğer hikâye bir şeyleri anlamlandırıyorsa, bu, biz dinleyicilerin o hikâyenin öğelerini, örneğin o tarihte önemli bir iz bırakmış ve o tarihi oluşturmuş eylemleri anlamlandırabildiğimizi ima eder. Ama bu, illa ki bu eylemlerin anlamlı olduğunu düşündüğümüz anlamına gelmez: yani, onlara yapmamızın makul olduğu eylemler gözüyle baktığımız veya onların çıkış noktası olan zihniyetlerin, örneğin Hıristiyan dininin bir çeşitlemesine fanatik bağlılığın makul olduğunu düşündüğümüz anlamına gelmez. Kavrayışımızın şartıysa, bu eylemlerin o koşullardaki insanlara anlamlı gelmesi gerektiğinin bize anlamlı gelmesidir. Üstelik, farklı koşullar altında, özellikle de farklı kültürel koşullar altında insanlara neyin anlamlı geldiği konusunda gözlenen bu çeşitlilik, sadece onlara ne hissetmenin veya yapmanın anlamlı geldiği konusunda geçerli olmakla kalmaz; bu, açıklama ve kavrayış düzeyini de kapsar ve kapsaması da şarttır. Dini kesin yargının iktidarıyla ilgili bir başka örnek daha alırsak, belli bir dinle özdeşleşmiş siyasi amaçlar uğruna kendimizi öldürmenin ve öteki binlerce insanı ateşe atmanın hiçbirimize anlamlı gelmemesi pekâlâ mümkündür: hiçbirimiz bunları yapmayabilir, hiçbirimizin bunları yapmak için anlaşılır bir nedeni de olmayabilir. Belki bunun çok farklı yapıdaki birine anlamlı gelebileceğiyse, hepimize anlamlı gelebilir: aslında, ne kadar ümitsiz bir umut olursa olsun, içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırma umudunu korumak istiyorsak, bu bize anlamlı gelmelidir. Ancak, bu eylemin bi-

3. Bu tür "anlatı açıklamaları"nın önemi yıllardır William Dray tarafından vurgulanır. Bkz. Dray (1957).

ze hangi açıdan anlamlı geldiği konusunda farklılaşabiliriz. Bu insanların yaptığını, onlara öteki dünyada ödül vaat edildiğini duyduğumuz için anlamlı bulabilirsiniz. Öte yandan, bense, ortada bir ödül olmadığını düşünüyor olabilirim: bu insanlara anlamlı, hatta başka durumlarda yaşamayı umacakları herhangi bir hayattan daha anlamlı gelen, bana kalırsa kahramanca kendini feda ederek ölmenin ta kendisidir.

"Anlamlandırma" fikrinin burada hoyratça kullanıldığı şüphesi doğabilir; bu özellikle hem olguyu hem de değeri kapsarmış gibi durduğu içindir ve bu da bazı felsefeciler arasında özelikle ağır bir suç demektir. Anlamlandırma fikrinin farklı bağlantılarda farklı içerimleri olabilir, ama burada bir karışıklık söz konusu değildir. Temel fikir, *Ö olmasının* belli bir kişiye (gruba vs) anlamlı gelmesidir. "Ö"ye anlatılan hikâye gözüyle bakabiliriz ve o zaman asıl fikir, her şeyin hikâyede anlatıldığı şekilde işlemesinin (o kişiye) anlamlı gelmesidir: hikâye elbette farklı olaylar zinciri kadar kalıcı veya değişmez öğelerden de bahsedecektir. Veya "Ö" bir sonucu da temsil edebilir ve o zaman da asıl düşünce, hikâyenin ışığı altında Ö olmasının (o kişiye) anlamlı gelmesidir. Bu formülde, "Ö" bir kişinin eylemlerini de temsil ediyor olabilir. Böylece B'nin belli bir şey yapması A'ya anlamlı gelebilir. B'nin hangi eylemlerinin anlamlı geleceği açısından ele alınırsa, farklı pek çok hikâye türü olabilir; o yüzden, biraz alışılmadık bir örnekte, B'nin sıradışı bir şeyi yapması A'ya anlamlı gelebilir, çünkü A'ya, B'nin hipnoz altındayken bunu yapma emri aldığı söylenmiştir. Daha alışılmış bir biçimdeyse, B'nin eylemi bu tür bir nedenle değil de, B'nin bunu yapmaya yönelik kendi nedenleriyle açıklanacaktır (buna sıklıkla bir eylemin "akılcılaştırıcı açıklaması" denir). B'nin, örneğin, aniden Venedik'e gitmesi A'ya anlamlı gelebilir, çünkü ona B'nin Venedikli ressamların tablolarına ilgi duyduğu söylenmiştir ve B'nin Venedik'te bazı tabloları görme fırsatı bulduğuna ve bu az rastlanılan fırsatı kaçırmamaya karar verdiğine vs dair bir anlatı duymuştur.

Ama B'nin bu şekilde eylemde bulunması bu açıdan A'ya anlamlı geliyorsa, kesinlikle bizzat B'ye de gelmiştir. Aslında, B'nin pratiğe dönük bir karar durumunda, belli bir şeyi yapmak için ne-

deninin olduğunu fark etmesi, bir şey yapmanın ona anlamlı gelmesinin özel bir durumudur.[4] Karar durumu basitçe, failin, ne yapmanın anlamlı geldiği fikrini kafasında tarttığı durumla *özdeşleştirilemez*. Örneğin, bu fikri kafasında geriye dönük olarak da tartabilir. Hiç makul olmayan bir şekilde eylemde bulunduğunu düşünmeye başlayabilir, ama bunu niye yaptığını kavramaktadır; böyle bir durumda, kendisine, bir başkasına da pekâlâ uygulanabileceği yorumlayıcı ve açıklayıcı şemaların aynısını uygulamaktadır. Bu şekilde eylemde bulunmasının ona anlamlı geldiğini söyleyebilsek de, şu an o şekilde eylemde bulunmak ona anlamlı gelmemektedir. Bir fail karar verme durumunda kalmadan, gelecekle ilgili olarak dahi ne yapmasının anlamlı olacağı fikrini kafasında tartabilir: bir fail kendi geleceğini öngörme veya yorumlama tarzında düşünebilir, öyle ki, nihayetinde ne yapmaya karar verdiyse bu onu hiç şaşırtmayabilir. Ama karar durumunda fail sadece inançları, arzuları vb. hakkında mütalaada bulunmakla veya düşünmekle kalmaz (gerçi bunu da yapabilir); daha ziyade, neyi yapmasının anlamlı olduğunu, bu güdüsel hallere bakarak mütalaa eder. En basit durumda, beli bir şeyi yapmak için yeterli nedeninin olduğuna kani olur ve bu neden ne kadar güçlüyse, bu şeyi bu nedenden ötürü yaptığına da (görece) o kadar emin olur. Bu, belli bir şeyi yapacak olmasının ona anlamlı gelmesinin özel bir durumudur. Bunu özel kılansa, bu durumun salt başka birisiyle değil de failin kendisiyle ilgili bir durum olması değil, karar verme durumunda failin içinde bulunduğu mevcut güdüsel haldir. Fail bu şekilde eylemde bulunmasının onun için anlamlı olduğuna kani olmuştur, ama içinde bulunduğu hal bu kanaat için kanıt veya destek yerine geçmez: bu hal nasıl bizatihi eylemde ifade buluyorsa, o kesin yargıda da *ifade bulur*.[5]

Failin inanç ve arzularının, daha genel bir ifadeyle, içinde bulunduğu güdüsel hallerin onun kararlarını ve eylemlerini anlamlan-

4. Alan Gibbard, Gibbard'da (1990) "anlamlandırmayı" normatif bir bağlaç olarak kullanır. Benim bu ifadeyi biçimsel olmayan bir şekilde kullanmamın onun kuramıyla nasıl bağlantılı olduğu sorusunu ele almayacağım.

5. Bu, daha sonra eylemde bulunmaya yönelik alınan bir kararın, failin şimdiki güdüsel haliyle eylemde bulunduğu hali arasında bir değişime izin vermesi olasılığını dışlamaz. Bu değişikliklere izin vermek onun şimdiki güdüsel halindeki (başka) öğelerin bizzat bir ifadesidir.

dırma yollarından biri, onları açıklayabiliyor olmalarıdır. Ama bunun tek nedeni failin karar ve eylemlerinin kendi güdüsel hallerinde ifade bulmasıdır ve bu da sadece failin güdüsel halleriyle onun kendi eylem ve kararları arasında geçerli bir ilişkidir. Bir eylem, yapılması gereken eylem olarak belirdiğinde, failin bunu yapmanın anlamlı olduğuna dair kesin yargısı onun güdüsel hallerinin bir ifadesidir ve onun için bu eylemin anlamlı olması bu temel düzeyde şunu mümkün kılar: bu güdüsel haller, açıklayıcı bir çerçeve içerisinde, onun eylemlerini ötekilere veya geriye dönüşlü olarak kendisine anlamlandırmaya yarayabilir ve bahsedilen açıklayıcı çerçeve de, bu hallerin artık eylemin kaynakları olarak işlev görmekle kalmayıp, eylemin kaynakları olarak da kabul edildiği bir çerçevedir.

Bir fail belli nedenlerden ötürü eylemde bulunuyorsa, bu nedenler onun nasıl eylemde bulunduğunu daha sonra açıklarken önemli bir rol oynayabilir ki, bu da önemli bir husustur.[6] Belli nedenlerden ötürü eylemde bulunuyorsa, ötekiler de bu nedenler sayesinde onun eylemini anlamlandırabilecek bir konumda olur, kendisi de. Üstelik, ötekilerin bu eylemi anlamlandırabilecekleri yollardan biri de, kendilerini failin yerinde düşünüp, bu amaçla failin genel bakış açısı ve önyargılarılarını da benimseme leridir. Bu tarihsel (ve daha genel olarak toplumsal) kavrayış biçimi pek çok yazar tarafından, en başta da, yirminci yüzyıl İngiliz felsefecilerin en çok ihmal edileni R.G. Collingwood tarafından gerektiğince vurgulanmıştır.[7] Bunun, öteki kişileri anlamlandırmanın temel bir yolu olduğu inkâr edilemez. Asıl önemli olan bunun neyi ima *etmediğidir*. Açıklamacının kendi kişiliği içerisinde bu nedenlerle özdeşleşim kurduğunu ve aynı koşullar altında aynı nedenlerden ötürü eylemde bulunacağını ima etmez. Açıklamacının, failin genel bakış açısıyla özdeşleşimi

6. Bu husus ve neyin, kime, nasıl anlam ifade ettiğiyle ilgili diğer sorular elbette "iç" ve "dış" sebepler hakkındaki tartışmayla alakalıdır.

7. Collingwood özellikle Collingwood'da (1946), yumuşak bir dille ifade etmek gerekirse, bazen sadece kasıtlı eylemlerin tarihsel olarak kavranabileceği ve bunun da onları kavramanın tek yolu olduğu yönünde talihsiz bir izlenim uyandırır. Sık sık varsayılanın aksine, "failin düşüncelerini düşünme"nin bir tarihsel kavrayış tarifi olduğu onun aklından geçmez: bu formül bu kavrayışın başarısının tarifidir. Bunun hakkında bkz. Gardiner (1996).

geçici ve gerçekten de sahtedir ve Collingwood'u eleştirenlerden bazılarının iddialarının aksine, kendi hayatına taşınmaz; oysa bu eleştirmenlere göre Collingwood'un Sezar'ın Rubicon kıyılarında zihninden geçen düşüncenin aynısını düşünmekten bahsetmesi, yorumcunun kendini Rubicon kıyılarında bulmamaya şaşıracağı anlamına gelmelidir (Günümüz jargonunda, fiil "çevrim-dışı" gerçekleşmiştir). Bu durumdan çıkmayan bir başka sonuç da, bir eylemin failin nedenleri cinsinden açıklanması veya kavranması mümkün olduğunda, bunun tam veya yeterli bir açıklama olacağıdır. Yeterince açık görüldüğü üzere, ortada, bu failin, ya da herhangi bir failin, ya da bu toplumsal arkaplandaki herhangi bir failin niye bu nedenlerden ötürü eylemde bulunması gerektiğine ilişkin başka (psikolojik, kültürel, sosyolojik) sorular da vardır. Bu soruların ne kadar ilgi çekici olduğu, insanın istediği açıklama türüne bağlıdır; örneğin, insanın ne tür bir tarih yazdığına bağlıdır.

Kısa ya da kapsamlı olsun her anlatı, olup bitenlerin zaman sırasıyla sıralandığı bir listeden başka bir şey olmayan bir vakayinameden farklıdır. Bir vakayinamede *bir şeyler* ortaktır; örneğin, hepsi belli bir yerde olup biten şeylerdir veya her şeyin her yere haber olarak ulaşabilmesinin hakikate uygun olmadığı zamanlarda belli bir yere haber olarak ulaşan şeylerdir:

> İşte burada güneş karardı. Ve Kent sakinlerinin kralı Eorcenberth son yolculuğuna çıktı. Ve Colman ona eşlik edenlerle birlikte anayurduna gitti. Aynı yıl insanlar arasında büyük bir veba yayıldı...
> Ve işte burada Theodore'a başpiskopos olması buyruldu.
> İşte burada Kral Egbert baş rahip Bass'e manastır kuracağı Reculver topraklarını verdi..
> İşte burada pek çok kuş ölümleri görüldü.[8]

Bir vakayiname herhangi bir şeyi anlamlandırmaya çalışmaz (ilk

8. The Anglo-Saxon Chronicles [Anglosakson Vakayinameleri], The Winchester MS (A), 664-671 yılları: Swanton (2000), s. 34. "İşte burada" ifadesi "bu yıl" anlamına gelir. Metinde bahsedilen "vakayiname" daha önceki bu tür örneklerin doğru temsil ettiği ideal bir türdür. Bağlantılı bir izleği olan ve aslında Anglosakson Vakayinamelerinin bizatihi daha çok sayıda kapsamlı anlatı içermeye başladığı "Vakayinameler" [Chronicles] adı verilen yazılar da vardır.

başta olayları açıklamak ve hatta tarihlendirmek için değil de, yılları ayırt etmek için icat edilmişlerdir). Bir yerde gerçekleşen olayların listesiyse, örneğin yerin bazı özelliklerini açıklamayı amaçlıyorsa, bunu yapabilir, ama bir vakayiname buna çalışmaz, hatta her olayı bahsettiği daha önceki olaylarla anlamlandırmaya bile çalışmaz.

Bir vakayinameye karşı, bir anlatının bir şeyleri anlamlandırmaya çalıştığı fikrinde önem taşıyacak bir ayrım söz konusudur. Diderot'nun hikâyesi *Jacques le fataliste* gibi, iflah olmaz derecede sonuçsallıktan uzak bir insan hayatının hikâyesini düşünün. Bu öyle bir izlenim yaratabilir ki, sanki insana anlatılan hayat hikâyesinde hayatın ve bir açıdan hikâyenin hiçbir anlamı yoktur. Hikâye, bahsedilen hayatı bir bütün olarak veya başka bir deyişle genel anlamda hiçbir şekilde anlamlandırmadığında bu doğru olabilir: bir insanın hayatının uzun vadeye yayılmış kısımlarını açıklamaya yarayan amaç, tasarı, hatta alışkanlık örüntüleri burada yoktur. Hikâyedeki kişi büyük ölçüde şansın elinde oyuncaktır. Ancak, bu, hikâyenin hiçbir şeyi anlamlandırmadığı anlamına gelmez. Böyle bir hayatın olabileceği fikrini anlamlandırması hususu dışında (ki bu durumda, bu, bir hayatın bir tür genel anlam uyandırması beklentisine karşı çıkan ironik bir kurma olacaktır), hikâye bahsedilen kişinin hikâyede belli bir noktaya ulaşmış olmasını anlamlandırır. Gerçek bir vakada, bu kişinin neden bu noktada, böyle bir halde olduğunu merak edecek olursak, hikâye *bu olguyu* anlamlandıracaktır ve bu yolla hikâyenin kendisi de anlamlı olacaktır: içerdiği tüm rastlantılar, tesadüfler, yanlış anlamalar, vs ile birlikte, bu noktaya değin gelişen olaylar zinciri anlaşılabilirdir. Hikâyenin yapmadığıysa, bu olaylar dizisini daha başka genel bir açıdan anlamlandırmaktır; bu kişinin hayatını başarı, kahramanvari yenilgi veya böyle bir yorumlayıcı şemayla değil de, sadece bir rastlantılar dizisi olarak sunar. Bu gene de bir anlatıdır. Bu fikrin muğlak olmak zorunda olduğunu fark ederek, ancak bu kadarını yapan bir anlatının *minimalist* bir anlatı olduğunu söyleyebiliriz.

Vakayinamenin kullandığı malzemeler, anlatıların da malzemeleridir ve bir anlatıyı, uygun ölçüde kapsamlı bir vakayinameden

öğelerin seçilmesi olarak düşünmek de baştan çıkarıcıdır. Bu modelin bir avantajı ve en azından iki dezavantajı var. Avantajı, hakikat veya öğelerin inandırıcılığının sınamasının her iki vakada da aynı olduğunu bize hatırlatmasıdır. Kral belli bir yılda mı öldü, veya veba var mıydı, yok muydu, bunlar masum şekilde (veya artık, umarım, pek de masum bir şekilde olmayarak) adlandırabileceğimiz gibi, (muğlaklık vb ile ilgili bildik sorunları bir kenara bırakırsak) birer olgu meselesidir. Bunun böyle olması için bir olgunun kapsamı üzerinde mutlak bir sınırlama veya somutluğu hakkında mutlak bir koşul olması gerekmez. Bir vakayinamede, ya da bir anlatıda olgunun varsayılan bir anlatımının çok fazla yoruma kaçtığı veya (örneğin kralın öldürüldüğü söyleniyorsa) çok fazla önvarsayım içerdiği ileri sürülüyorsa, daha az tartışmalı anlatımlara geri dönüp çalışmaya tekrar oradan başlayabiliriz. Bunların hiçbirinin, anlatıyı muhtemel bir vakayinameden öğelerin seçilmesi olarak gören modeli çökertmesi gerekmez.

Ancak bu modelin dezavantajları da vardır. Bunlardan biri de, "uygun ölçüde kapsayıcı bir vakayiname"nin ne içereceğine dair ölçütlerin, bir açıklamaya veya anlatıya özgü çıkarlardan bağımsız olmamasıdır. Bir anlatıya dahil olabilecek her olguyu, uzay-zamanın belli bir bölümü için bile olsa içeren bir vakayiname fikri anlaşılmazdır. Üstelik bu model, anlatı için bu muhayyel kapsayıcı listeden yapılan seçimin keyfi olacağını akla getirebilir. Bu da iki fikir, olguların seçilmek veya geride bırakılmak üzere ortada olduğu fikrini ve seçimin bir beğeni veya önyargı meselesi olduğu fikrini içerir. Her iki fikir de yanlıştır. Olguların keşfedilmesi gerekir ve anlatıyı biçimlendiren çıkarlar onları keşfeden soruşturmayı da biçimlendirir (ki anlatıya dahil edilebilecek olgular eninde sonunda birer olgu olacaksa, Doğruluk erdemine gerek duyulması bu yüzdendir). Bu, soruşturmanın olguları icat ettiği anlamına gelmez. E. H. Carr, tarihçi Kitson Clark'ın 1850'de gerçekleştiğini anlattığı belli bir olayın, Clark (1962'de) onu kitabına dahil edinceye kadar tarihsel bir olgu olmadığını söylerken talihsiz bir laf etmişti. Bu fazlasıyla yanıltıcıdır. Eğer olayın (bir anlamda) ilk defa tarihin bir paçası olduğunu kastediyorsa, o zaman bu bir anlamda hakikate uy-

gundur: Richard J. Evans'ın haklı olarak söylediği gibi, bu olay ilk defa tarihsel *kanıt* olmuştur.[9] Olguları "seçme" modelinin yetersiz olduğu da hakikate uygundur, çünkü seçilmesi muhtemel tüm adayların önceden biçimlendiğini öne sürer ve bu da tutarlı bir görüntü çizmez; belli bir olgunun tarihçi için kanıta dönüştüğü nokta onun ilk kez beyan edildiği zaman olabilir (gerçi pek çok durumda öyle değildir) ve tarihçinin hangi beyanatları yapmak veya sorgulamak istediği onun soruşturmasına bağlıdır.[10] Ama 1850'deki varsayılan bir olay, 1850'de olanlar sayesinde hakikate uygun veya yanlış olur ve Carr bu açıklamasıyla bunu reddediyorsa, tarihçinin bir şeyi bir bir olguya dönüştürdüğünü söylemek saçmadır. Bu en temel anlamda, olgular soruşturma tarafından yaratılmaz ve herhangi birinin bunun başka türlü olduğuna (gerçekten) inandığını düşünmek zordur.

Belli öğelerin bir anlatıya dahil edilmesi veya onun dışında bırakılması salt bir beğeni meselesi değildir. Olayların, bir olgular havuzu veya deposundan salt keyfi yollarla veya isteğe göre seçilmesi hiç kimseye anlamlı gelmez. Ancak, bu noktada gerçek sorunları fark etmeye başlıyoruz. Bu model bize, olgular hakkında bir mutabakat olsa da, onları neyin kimin için anlamlı kılacağı konusunda mutabakat olmayabileceğini hatırlatmaya yarar. Olayların belli bir dönemi veya dizisi düşünüldüğünde olguları, çok farklı taraflar için çok farklı anlatılar anlamlandıracaktır ve bu da bahsedilenlerin, örneğin Fransız Devrimi veya Amerikan İç Savaşı gibi kamusal önemi haiz mi olduğu (onu böyle adlandırmak bile bu vakada yoruma dayalı bir iddiadır), yoksa bir evliliğin bitmesi gibi küçük ölçekte bir şey mi olduğu konusu salt farklılık değil bir çatışmayı da içerecektir. Anlatılar arasında bu tür çatışmalar belki de karara bağlanamaz mahiyettedir ve ancak nihayetinde geçmişin karanlığına gömüldüklerinde, tabi gömülürlerse, çözülebilirler. Üstelik, bunu hangisinin yapacağı, içlerinden biri hâkim olacaksa bunun hangisi

9. Evans (1997), s. 76'da dipnotlarla göndermeleri verir. Kitson Clark'ın "olgu"suyla ilgili asıl sorun, bahsedilen olayın gerçekleşmemiş olabilecek gibi durmasıdır.

10. Olguların birbirinden ayrılması hakkında sorunlar için yukarıda 4. bölüm, 1. kısımdaki 4. dipnota bakınız.

olacağı, kimin bu olayların anlatılarının sonraki dinleyicileri üzerinde veya arasında bir iktidara sahip olacağına bağlı olabilir. Bu da, benim deyişimle retçilerin haklı gibi durdukları bir alandır.

B. YAPILAR VE AÇIKLAMALAR

Mini anlatılar, onları mini anlatı yapan şey sayesinde anlattıklarını anlamlandırırlar. Elbette, doğal süreçler ve eylemin niyetlerle ilgili örüntüleri hakkında, bunların neler olduğu ve bunları nasıl tanıdığımız hakkında felsefi sorular vardır, ama onları tanıyamayacağımızı varsaymak kesinlikle bir önyargı olacaktır. Ama bir vakayinamede belirebilecek diğer öğelerle birlikte, bir kez büyük çaplı bir hikâye oluşturacak şekilde bir araya geldiklerinde, bu hikâyenin herhangi bir şeyi anlamlandırmak için neyi dayanak aldığı asıl sorudur. Bir soru bu hikâyenin bütünüyle ilgilidir: en genel anlamda hikâye ne hakkındadır? Batı edebiyatının iki kurucu anlatısının ilk kelimeleri çarpıcı biçimde farklı ve tanıdık iki cevap sunar: Odyssey, *Andra*, diye başlar, yani "insan" diye ve bu da bir hayatın veya bir hayatın bir kısmının hikâyesidir; *Mênin*, yani *İlyada*'nın ilk kelimesi olan "öfke," büyük çaplı bir girişim olarak sunulanlar için çok çarpıcı sonuçları olan bir dizi olaya işaret eder. Bu açılış dizelerini, daha bilinçli bir destan olan *Aeneid*'e eklersek, üçüncü bir geleneksel konu, bir halkın tarihini buluruz.

Bir destan, açıkça görüldüğü gibi, sadece bir anlatı türüdür, tabii eğer tek bir türse. Çok büyük çaptaki çok çeşitli malzemeleri içerebilir. Üstelik, onun yapısı için temel mahiyetinde olabilecek başka ve daha özgül hikâye örüntüleri de içerebilir, tıpkı *Odssey*'nin bir eve dönüş, yenilenme ve intikam hikâyesi olması gibi ya da *İlyada*'nın da Aşil'in anlık zihin değişikliklerini içermesi gibi, ki bu değişiklikler yol açtıkları etkilerle birlikte Aşil'in şiirin önceki kısımlardaki yokluğunu hikâyenin bir parçası kılar. Anlatı kuramcıları, özellikle de biçimci bir bakış açısından, anlatı türleri hakkında pek çok şey yazdılar ve kaç temel hikâye türü olabileceğini sordular. Ben, onların izinden gitmeye çalışmayacağım. Bizim

sorumuz daha genel bir düzeyde. Anlatıların bu yapısal özellikleri bir anlamda onların retorik nitelikleridir: onlar, dinleyici veya okurların dikkatlerini veya ilgilerini korumalarını sağlayan ve nihayetinde bu özellikler sayesinde kavrayabilecekleri bir şeylerin cereyan ettiğini hissetmelerini sağlayan şeylerdir. Geçmiş hakkındaki hakikate uygun hikâyeleri yapılandıran da bu aynı özelliklerse, o zaman tarih statüsünde olan ve geçmişi anlamlandırmaya çalışan bu daha uzun anlatılar da bu bahsedilenleri retorik özellikleri sayesinde yapacaklardır. Peki ama, bunun hakikatlilik erdemleriyle alakası nedir? Özellikle de bu, 7. bölümde övdüğüm Thukyides'in varsayılan başarılarını tersine çevirebilir mi? Efsanelerin anlatılması, demiştim, bir dinleyici kitlesine neyin uygun olduğuna bağlıyken, hakikatin anlatılması öyle değildir: hakikat dinleyici kitlesine göreli değildir. Ama tarih salt bir vakayiname, bağlantısız hakikatlerin sıralanması olamaz ve geçmişin esaslı bir bölümünün anlamlandırılması retorik güçlere dayanıyorsa, hakikatlilik umduğumuzdan daha az işe yarıyormuş gibi durabilir. Aslında, bizatihi "retorik" terimi bu incelemem boyunca defalarca karşılaştığımız bir şeyi, yani "daha yüce" ile "daha basit" arasındaki eski bir ayrımı kabullenip, daha basit olanı küstahça iddia etmeye yönelik baştan çıkarmayı büyük bir güçle teşvik edebilir. "Retorik," Platoncu ayrımın yanlış tarafındaki çeşitli şüphelileri serbest bırakıp, beraberlerinde yönlendirme ve güçle ilgili fikirleri taşımaya özellikle eğilimlidir ve ima edilen de, nerdeyse durumun doğası gereği, ortada rakip konuşmacılar olduğu yönündedir (veya yoksa bile bunun nedeni bir konuşmacının ötekileri safdışı bırakmış olmasıdır). O yüzden, retorik geçmişin geniş çapta anlamlandırılmasının merkezindeyse, bu bağlantıda hakikatlilik ve erdemleri bize umduğumuzdan daha az şey kazandırıyormuş gibi durabilir.

Tarih pratiğini zaten ele almıştık ve tarihi anlatılar açısından tartışırken tüm tarihin, sözün dar anlamında, "anlatı tarihi" olduğunu varsaymadığımı netleştirmem gerek. Bazı açıklayıcı izahların kalıcı yapılara başvurması veya bir arada olan bazı öğeleri bağlantılandırması gerekebilir ve anlatı izahında genel olarak bu olasılığı ortadan kaldıracak hiçbir şey yoktur. Geçmişteki toplumların bazı özel-

liklerini ve onların günümüzle ilişkisini, uzun vadeli kurum, pratik veya toplumsal oluşumlarla bağlantılandırarak anlamlandırabiliriz. Genel anlamda bu noktada bizi ilgilendiren de bunun hâlâ bir anlatı, geçmişin seçici bir anlatısı, zamanda ardışık biçimde yapılandırılmış, yani zamanı anlamlandırmak üzere tasarlanmış bir anlatı olmasıdır. Kalıcılık da hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde zamansal bir görüngüdür (*longue durée* [uzun zaman] da bir *durée*'dir [zamandır]) ve hem açıklayabilir hem de açıklanmaya muhtaç olabilir.

Retorik kategorilerini, modern tarih kuramıyla bağdaştırmaya yönelik en bildik girişim Hayden White'ınkidir.[11] White çeşitli tarihçi ve tarih felsefecilerini, karmaşık bir şemalaştırma yoluyla bir retorik mecazları dörtlüsü, yani Benzetme, İnsanlaştırma, Mecaz-ı Mürsel ve İroni başlığı altında betimlemiştir ki, bu mecazlar da, öteki dörtlü ayrımlarda örneklendiği gibi, tarz olarak çeşitli yollarla ele alınan malzemeyi yapılandırmaya veya "önceden zihinde canlandırma"ya yarar. Bu biçimci şemalaştırmanın ayrıntıları ve aslında mecazların kullanımı bu çabanın ilgi çekici yanı değil bence: bu şemanın muhteşem incelikle işlenmesinin ve neredeyse her olasılığı fazla zorlanmadan ele alma becerisinin, bazen bir mekanizmadansa bir mekanizma görüntüsünü daha çok andırmasına neden olduğu söylenebilir. Ne var ki, White'ın kitabı ciddi sorular doğurur ve onları tartışmaya yarayacak bazı malzemeleri de sunar. Kitabı, tarihi sanki metinsel olarak kapalıymış ve hakikatle hiç ilgisi yokmuş gibi ele aldığı için eleştirilmiştir. Oysa bu bir yanlış anlamadır.[12] White da herkes kadar tarihin hakikatlerden yapıldığını kabul eder: tarihin malzemesi herhangi bir vakayinamenin malzemesiyle aynıdır ve White'ın incelediği büyük XVIII. yüzyıl tarihçi-

11. White (1973). Bu kitaba belli bir tür kuramın güçlü bir örneği gözüyle bakıyorum: White'ın görüşlerini değiştirdiği daha sonraki yazılarını ele almadım.
12. White'ın metni bu fikri teşvik eder gibi duruyor, hem de sadece önyargılı okurlarda değil. Bunun nedeni önvarsayılana göre kanıtın kullanımı hakkında pek az şey söylemiş olması. Richard J. Evans şöyle yazıyor: "White'ın savı, mevcut amaçlarımız için kullandığımız tarihin hakikate uygun olup olmamasının fark etmediği fikrine dayanıyor" (Evans [1997], s. 139), ki bu bana bahsettiği pasaj hakkında yanıltıcı bir izahmış gibi geliyor (ancak s. 238'de, "White tarihsel hakikati bireysel olgu düzeyinde sunma olasılığını kabul eder" diye itiraf ediyor). Aynı izlenime kapılan zeki ve dikkatli bir eleştirmen de Momigliano'dur (1981).

leri, belgelerin (ve Collingwood'un vurguladığı gibi arkeolojik kalıntıların) bu hakikatleri elde etmek için sorgulanması pratiğini oluşturmaya yardım etmişlerdir. Ama sorun da işte burada başlar, çünkü herhangi bir tarihteki hakikatler en fazla bir seçkidir ve aslında bu bir azımsama ifadesidir, çünkü bu hakikatler öylece seçilmeyi beklemez. Herhangi bir metinde, neyin dışarıda bırakıldığı, en önemlisi neyin dışarıda bırakılıp aslında konuyla alakalı olduğu sorusu mevcuttur. Bir de neyin eklendiği, neye boşlukları doldurmak için çıkarımla ulaşıldığı sorusu vardır. Daha da önemlisi hangi hikâyenin anlatılmakta olduğu sorusu vardır. Bu, hakikatleri veya gerçekliği veya geçmiş olayları hikâyenin dışında bırakma, *bağımsız* bir tür kurgu yaratma meselesi değildir. Clemenceau'nun Versailles'da, tüm bunlar hakkında gelecekteki tarihçilerin ne söyleyeceğini merak eden bir Alman'a dediği ünlü sözündeki gibi, "Belçika'nın Almanya'yı işgal ettiğini söylemeyecekler."

Bazı gündelik anlatılar gibi, tarihin içindeki her beyanat da hakikate uygun olabilir, ama aynı zamanda yanlış hikâyeyi anlatıyor da olabilir. Sorun hakikatin ve aynı şekilde hakikat erdemlerinin de devreye girip girmemesi değil, bu hakikat ve erdemlerin bizi nereye kadar götürdüğüdür. Başka bir deyişle şöyle anlatılabilir: Bir anlatının geçmişteki belli (uzun) bir dönemi anlamlandırdığı söyleniyorsa ve bununla kastedilen asıl veya doğru haliyle anlamlandırmasıysa, bu, gene, ne ölçüde bir hakikat ve hakikatlilik sorunudur? White'ın *bu* soruya cevabı, "çok düşük ölçüde"dir. Bu cevap abartı olabilir ve ben öyle olduğunu öne sürüyorum, ama gerçek bir soruya verilen ciddi bir cevaptır ve tarihsel anlatılarda hiç hakikat olmadığını ima etmez.

Bu alanda metafizikle tarih yazıcılığını bir arada götürmemek önemlidir. Geçmişin "gerçekten" veya "kendi içinde" sadece bir olaylar dizisi olduğunu söylemek baştan çıkarıcıdır (ki, bu eylemleri ve doğal süreçleri de kapsamasına cevaz verir). Bu özünde yapılandırılmamış geçmiş görüntüsü (1. bölümde karşılaştığımız, her şeyin "gerçekten" kavramsallaştırılmamış bir kaos olduğunu söyleyen)[13] ilk dönem Nietzscheci görüntüden çok daha yapılandırılmış

13. Bkz. yukarıda 1. bölüm, 3. kısım.

gibi durur. Bu Nietzscheci görüntüde "gerçeklik" tarif edilemez, en fazla çarpıtılır. Ele aldığımız, geçmişin yapılandırılmamış olarak sunulduğu bu görüntüyse, geçmişin bir ölçüde olaylarla tarif edilmesine cevaz verir: kavramlar geçmişe uygulanabilir. Ancak bu düzeyde geçmişi anlamlandıramaz, tabii mini anlatıların küçük ölçeğinde yapılan anlamlandırma hariç (mini anlatılar da dışarıda bırakılırsa, bu görüntü yapısını tamamen yitirir). Geçmişi daha büyük bir ölçekte anlamlandırmaksa bir yorum meselesidir ve yorum da bize kalmıştır. Biz anlamlandırmadığımız müddetçe geçmiş anlamsızdır.[14] Dikkatle ele alacak olursak bu izah çok da yanıltıcı değildir. Örneğin yorumlar sunduğumuz varsayılıyorsa, ortada yorumladığımız tanınabilir olaylar olması şarttır ve bu izah da bu şartı yerine getirir: gerçi, belli bir vakada hangi olayların yorumlanacağının yoruma bağlı olacağını unutmamak gerek.

Ancak, bu açıklamaya dikkatle yaklaşacaksak, geçmişin bu izahta "gerçekten" veya "kendi içinde" olduğu gibi anlatıldığı fikrine özellikle dikkatle yaklaşmamız gerek: Bu fikir kolaylıkla iki kötü sav doğurabilir. Bu iki kötü savdan birisi, yorumlar yapılandırılmamış bir geçmişe dayatılan kurmalar olduğundan, her yorumun eşit ölçüde keyfi veya istenç ürünü olduğunu söyler. Bu sav tarzı pek çok retçi tarafından savunulur ve daha sonra buna geri döneceğiz. Retçilerin karşıtları tarafından savunulan öteki kötü savsa, geçmiş gerçekten yapılandırılmamış olduğundan, onu ancak tarihsel açıdan yapılandırılmamış olarak sunduğumuzda onun hakkındaki hakikati söyleyebileceğimizi ileri sürer. Katı bir dille konuşursak bu, elbette imkânsızdır: bu durumda keyfi sınırları olan, seçimi belirleyecek bir ilkeden yoksun bir vakayiname sunmak zorundayızdır ve bırakın tarih yerine geçebilecek bir şeyi, böyle bir şey dahi mümkün olamaz. Ancak, kabaca söylersek, mümkün olduğunca az yapı sunduğunu ileri süren çeşitli tarih tarzları da vardır. Bir dönem veya olay kümesi hakkında minimalist bir anlatı sunup, bunu genel anlam açısından pek az şey ifade ediyormuş gibi gösterir-

14. Bu fikir Nazi destekçileri tarafından 1933'te düzenlenen suikasta kurban giden felsefeci ve gazeteci Theodor Leesing'in kitabının kapağında güçlü bir şekilde ifade edilmiştir: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919).

ler. Dahası, genel bir anlam olmadığı, tarihin, birbiri ardından gelen baş belası olaylardan başka bir şey olmadığı hususuna değinmekte telaş edebilirler (sanırım White'ın "İronik" dediği tarz da budur). Bu tür tarih tarzları farklı biçim ve farklı gelişkinlik düzeylerinde karşımıza çıkarlar; ben farklılıklarıyla ilgilenmektense, hepsini "minimalist" kelimesi altında toplayacağım.

Esas husus ise, geçmiş hakkındaki minimalist izahların diğerlerinin yanı sıra bir yorum tarzı oluşturmasıdır. Her tarihsel yorum, geçmişin doğal süreçler ve eylemler gibi şeyler içerdiğini ve bu açıdan küçük ölçekli bir anlam ifade ettiğini kabul etmek zorundadır: böyle şeyler şimdiki zamanda anlam ifade eder ve geçmiş (7. bölümün bize hatırlattığı gibi) bir başkasının şimdiki zamanıdır. Ortada bu yüzden yorumlanacak bir şeyler vardır. Üstelik, dediğim gibi, her anlatı anlattığını *bir şekilde* anlamlandırmaya, en azından olayların nasıl seyrettiğini görmemizi sağlamaya bağlılık sergiler. Minimalizme bağlı bir tarih tarzı, olayların nasıl seyrettiğini görürseniz daha fazla söze pek gerek kalmadığını ileri sürer veya ima eder. Doğal olarak, salt olumsal ve rastlantısal öğelere yoğunlaşacaktır, tıpkı Hitler'in 1933'te başbakanlığa atanması hikâyesinde (muhtemelen Nazilerin tek iktidarı ele geçirme şanslarında) bunun, bireysel amaçlarla yanlış hesapların birbirine karışmasından kaynaklandığı ve esasında pekâlâ başka şekilde seyredebileceği ikna edici biçimde ileri sürüldüğünde olduğu gibi. Elbette salt dolayımsız olumsallıklardan başka şeyler de olmalıdır hikâyede; Nazilerin Reichstag'da neden Hitler'in ciddiye alınmasını sağlayacak kadar sandalyesi olduğu, von Papen'in neden o amaçları gütmesinin gerektiği vb açıklanmak zorundadır.[15] Üstelik, bu olumsallıklar hakkındaki açıklama ikna ediciyse, o zaman hangi tarzda olursa olsun, dürüst herhangi bir tarihsel izahın bunları kabul etmesi daha iyi olur. Ama Nazilerin iktidara gelişinde daha geniş çaplı bir hikâye bulduğunu ileri süren, felaketi genel olarak anlamlandırmak isteyen bir tarihçiyle, hikâyesini anlatırken bize bir başka olumsallıklar kümesinden başka bir şey sunmayan minimalist bir tarihçi arasında hâlâ bir zıtlık vardır. Asıl husus minimalist tarzın kendi yerini korumak ve-

15. Bkz. Turner (1996).

ya öteki tarzlara karşı mücadele ederek kazanmak zorunda olmasıdır. En aldatıcı kelime olan "gerçekten" kelimesi, bize olayların nasıl geliştiğini anlatmakla yetinen minimalist bir hikâyenin salt hakikati söylediğini ve geri kalanın sadece bir kurgu değil aynı zamanda yanlış da olduğunu akla getirebilir. Bu sıklıkla adına "pozitivizm" denilen hatadır. Geçmişten çıkartılacak genel veya büyük çaplı bir anlam olmadığı önermesi başlı başına büyük çaplı bir önermedir ve bu önerme de tıpkı ötekiler gibi mücadele ederek kazanılmak zorundadır. Belki kazanılabilir de, ama metafizikten tarihe hediye olarak geçemez. Bu husus, daha geniş çaplı amaçları olan tarih tarzlarına karşı oynayan, kendisi hakkında bilinçli, yani İronik minimalizm biçimlerinde özellikle aşikârdır; bunlar, durumun nasıl belli bir hale geldiğine dair bir hikâye anlatabilsek de, olayların baştan sona izlediği gerçek bir yol olsa da, bu izlenen yolun daha başka veya genel bir anlamı olmadığı *hususunu belirtmek* isterler. Bunu yaparken, başka siyasi şeyler de yapabilirler. Tarihin "gerçekliği"nin, siyasetçilerin çevirdikleri dolaplar gibi onların tercih ettiği belli tür olgularda yattığını öne sürebilirler; Heine'ın unutulmaz sözleriyle "uygun bir yatıştırıcı kaderciliği" de teşvik edebilirler.[16]

Dördüncü kısımda bir hikâyenin ardından bir başkasını anlatma hususuyla ilgili bu diğer sorulara geri döneceğiz. Asıl acil soru, hakikatlilikle bir hikâye oluşturma arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Bu soru, tarihsel hikâyeler yorum içerir mi, içermez mi, sorusu değil: tabii ki içerirler. Tarih hakkında hakikatler var mıdır, sorusu da değil: bu hakikatlerden aramadığınız kadar var. Asıl soru, bir hikâyenin oluşumunu, hakikat ve hakikatlilikle herhangi bir bağı olan mütalaaların ne ölçüde yönlendirebileceği. Bu sorunun özel bir uygulamasıysa şu: minimalist bir yorum tarzı hakkında hakikat ve hakikatlilik açısından söylenmesi gereken bir şey var mı? Ama bundan önce, bir vakayinameyle paylaşabileceği en temel malzemeleri kanıtlamak dışında hakikat ve hakikatliliğin tarihsel bir hikâye için genel olarak ne yapabileceğini sormak zorundayız.

Tarihçilerin neyi arşivlerden çıkarttığı, neyi "boşlukları doldurmak" için kullandığı kesin çizgilerle ayrılmaz; veriyi arşivden elde

16. White (1973), s. 139'da alıntılanmıştır.

etmek zaten boşlukları doldurmayı içerir. Açıklama zaten işin içine girmiştir ve derken başka boşlukları doldurmak için başka açıklama amaçlı adımlar da gerekir; neden geçmişteki bir fail belli bir şeyi yapmış veya daha önceden olan geçmişteki bir pratik neden artık yok, bunları bulmak için. "Tarihsel açıklamanın doğası" hakkında epey bir tartışma olageldi, ama bu düzeyde (bir tarihin; ne kadar minimalist olursa olsun, nihayetinde bir hikâye anlatacaksa, zorunlu olarak açıklama içerdiği düzeyde) bu soru kesinlikle yanlış anlanmıştır. Bu düzeyde *tarihsel* açıklama gibi bir şey yoktur ortada. Sadece açıklama vardır. Bunun bir kısmı geçmişteki olay veya aval-i şeraite getirilmiş açıklamadır ama uzak geçmişteki şeyleri de şimdiki zaman veya yakın geçmişteki şeyleri açıkladığımız yollarla açıklarız ve bu yollar, mevzubahis görüngüye ve soruşturmanın ilgisine bağlıdır. Bir de, şimdiki zamandaki bir görüngüyü *onun tarihine* başvurarak açıklama faaliyeti de vardır, örneğin Belfast'teki duvar yazısında olduğu gibi. Bu, dar anlamıyla anlatı açıklamasıdır ve daha kısa vadede ve tanıdık malzeme türleriyle, bunu her gün yaparız. Bir de, *tarihçilerin yaptığı* açıklamalar vardır: Açıklama örüntülerini geçmişe tatbik etmek, tarihçilerin eski belgeleri, harabeleri veya eşyaları yorumlarken, eğitimleri sırasında edindikleri yetenekleri gerektirebilir. Bunlar aslında önlerinde duran kâğıtlar, taşlar veya eşya parçaları biçimine bürünmüş *şimdiki zamanı* açıklama yetenekleridir.

Geçmiş hakkında öyle özel hiçbir şey olmadığını, onun salt bir zamanların *şimdiki zamanı* olduğunu söylemek sadece malumu ilandır. Ancak 7. bölümde gördüğümüz gibi, bu malumu ilanın açıkça fark edilmesi, şimdi olduğu gibi önemli sonuçlar doğurur. Thukyides'in anlamış olduğu gibi, geçmişte olanları betimlemek için genel terimlerin kullanılması onların açıklamaları hakkında bir imada bulunur. Bunlar aynı tür olaylar olduğu için, açıklamaları da aynı tür olur. Geçmişin ya da onun belli kısımlarının özel olduğu, yani o zaman olanların şu anda olmadığı da aynı şekilde hakikate uygundur. Doğal görüngüler değişir, tıpkı bir zamanlar dinozorların var olması ve artık ortada hiç dinozorun kalmaması gibi, ya da Heredotos'un tahmin ettiği üzere, Nil Nehri'nin eskiden daha fark-

lı bir mecrada akması gibi. Ama çağlar arasındaki bu tür farklılıkları açıklayabiliriz ve aynı şey kurumlar, gelenekler ve insanlara anlamlı gelen eylemler için de geçerlidir. Bazı vakalarda insan yaşamındaki bu değişiklikleri, farkı koşullarda farklı ifadeler bulan, derinlerdeki bir psikolojiye doğrudan bağlamak yerinde olur; öteki vakalardaysa, çok daha uzun bir hikâye gerekir.

Geçmişteki insanların eylemlerini yanlış anlamaya götüren başlıca yollardan biri de onları aşırı akılcılaştırmaktır. İnsanların yaptıklarının ne ölçüde farkında olduklarını düşünürsek, Diderot'nun zihin hakkındaki (8. bölümde ele aldığımız) görüşünün ışığı altında, pek çok tarihçi bu ölçüyü abartırmış gibi durur. Bir açıdan bu tarihe özgü bir sorun değildir, zira hepimiz aynısını yaparız. Üstelik genelde biz de tarihçiler gibi insanların eylemlerini bölük pörçük kanıtlar temelinde anlamlandırmaya çalışırız; hepimiz çeşitli ölçülerde "boşlukları doldururuz." Ama tarihçiler olmuş olanları anlamlandırmanın ve bunu daha fazla gelişemeyecek kanıtlar temelinde yapmanın özel baskısı altındadırlar tipik olarak ve bu da onların geçmişteki eylemleri gerçekte olduklarından çok daha anlamlı göstermelerine yol açabilir. Bir başka risk de eylemlerin fail için anlam ifade ettiği açıyı yanlış anlamaktır: tarih örneğinde bu bir tür anakronizm olur. Bunun yanlış olduğu ve bilginin insanı bundan koruyabileceği dışında, bunun hakkında mevcut amacımız dahilinde söylenecek pek bir şey yok. Çok ilginç tarihlerin büyük kısmı eylemde bulunma nedenlerinin, belli bir zaman ve yerde çeşitli şeyleri yapmanın lehinde veya aleyhinde olabilecek mütalaaların tarihidir. Bu çeşitli nedenlerin daha genel güdü tipleriyle ne kadar doğrudan bağlantılı olduğu ve tarihi koşullarındaki farklılıkların ne kadar derine uzandığı bir tartışma konusu olarak kalmıştır. Aslında daha önceden dediğim gibi, eylemlerin anlam ifade ettiği kategoriler açısından insanlar farklılık gösterebilir. Bazı insanlar, örneğin terörist intihar saldırılarını cennetteki ödüllerin beklentisiyle açıklamak gibi çok indirgemeci açıklamalara ötekilerden daha fazla bağlı olurlar.

Bence yeterince tarih bilmek, insanları aceleyle indirgemeci açıklamaların yolunu tutmaktan korur. Dünyanın belli bazı insanlar

için anlam ifade ettiği açıyı kavramakla, bu olguyu insanların anlaşılır biçimde paylaştığı arzularla bağlantılandırmak arasındaki yol, uzun, şaşırtıcı ve olumsallıkların çetinliğini taşıyan bir yoldur: insanların paylaştıkları arzuların arasına, dünyanın onlara şu veya bu açıdan anlam ifade etmesi arzusunu katsak bile (ki katmamız gerekir) bu böyledir. Ama yerelden evrensele uzanan yolun benim düşündüğümden daha basit olduğunu düşünenler bile iki hususu kabul etmelidir. Bunlardan biri hâlâ o dönüm noktasına ihtiyaç duymalarıdır: ötekilerin dünyayı hangi açılardan anlamlandırdığını açıklamaya koyulmadan önce bu açıları kavramak zorundadırlar. İkincisi, tüm bunların tarihle olan ilişkisi sadece özel bir vaka oluşturur ve aynı sorun herhangi birinin anlamak istediği herhangi bir grup insan için de geçerlidir. Bu bölümde daha önce ve bu kitapta başka bir yerde "farklı kültürel koşullar"dan bahsetmiştim. Bununla kastım, ortada farklı kültürel koşullar olmasının tartışma kaldırmadığıydı: örneğin, başka çağ ve yerlerin çoğunda değil de bazılarında bir erkeğin şerefine hakaret olarak alınan bir şeyin "düello" adı verilen bir tür ritüelleri olan, bire bir dövüşe yol açabiliyor olması düpedüz bir olgudur. Açıklama hakkında şimdi sorduğumuz soruları, "kültürel farklılık" nosyonunun ne kadar derinlere uzandığı sorusunu sorarak da dile getirebiliriz. Düello etme gibi bir pratik ve bunun gerçekte nasıl işlediği hakkında bilinmesi gereken çok fazla şey vardır; bu bilginin bir kısmı, insanın bu pratiğin neden bazı çağlarda yaygın olup da diğerlerinde olmadığını kavramasına yardımcı olur. Şunu da sorabiliriz: ne kadarının bununla anlaşılır bir bağı vardır, ne kadarı çeşitli çağ ve yerlere göre çeşitlilik gösterir? (Bunları bizatihi hakikat erdemleri açısından cevaplandırılabilirsek iyi olur.)

Ancak şu anki tartışma için asıl önemli husus "boşlukları doldur"urken devreye giren işlemlerin hakikatle görece sorunsuz bir bağlantısı olmasıdır. "Boşlukları doldurmak" çeşitli türlerde açıklamalar gerektirir ve açıklamalarla, bu açıklamalara dahil olan varsayımların birbirini destekleyip desteklemediği soruşturmaya göre değişen bir meseledir. Üstelik burada tarihsel açıklamaya özgü bir sorun oluşturabilecek hiçbir şey olamaz (belki de özgül bir kanıt

yetersizliği veya daha yakın tarih açısından, baş edilemeyecek bir kanıt bolluğu haricinde). Sırf bu düzeyde ayrı bir tarihsel açıklama olmadığından, hedef olarak hakikatle ilgili özel bir sorun da olamaz. Tarihsel izahtaki "boşlukları doldurmak" da aynı ölçüde hakikati hedefleme meselesi olabilir ve tıpkı diğer soruşturma türleri gibi hakikatle özdeşleşmiş erdemleri de aynı ölçüde gerektirebilir pekâlâ.

Bir ölçüde bu "dışarıda bırakma"yı da kapsar. Eğer belli olgular tartışmış olduğumuz düzeyde belli bir görüngüyü açıklamaya yarıyorsa ve tarihçi onları dışarıda bırakıyorsa, tarihçinin elinde ya ikna edici olmayan veya eksik bir açıklama kalır, ya da hiçbir açıklama kalmaz. Elbette neyin bir açıklama sayıldığı konusunda da anlaşmazlıklar olabilir ve bazen bu anlaşmazlıklar farklı tarihçilerin neye önemli gözüyle baktığı konusuna kadar uzanır; o zaman belli şeyleri dışarıda bırakma sorunu da gittikçe daha derinlere uzanır. Belli bir olgu bazı tarihçiler tarafından belli bir konu veya dönemin genel görünümüyle alakalı ve bu görünüm için önemli addedilir. Ötekilerse farklı düşünür. Bu sonuncu tarihçilerden bazıları bu olgudan bahsedip, onu kendilerince yerli yerine koymak için bir şeyler söyleyebilir, ama bazılarıysa ondan hiç bahsetmeyebilir. Bu kişiler daha mı az hakikatlidir? Beşinci bölümün kaygılarına geri döneriz: bu kişiler yalan söylememişlerdir, ama yaptıkları izahın yanıltıcı olduğu düşünülebilir. Eğer öyleyse kim yanıltılmış olur?

C. DİNLEYİCİ KİTLESİ

Bu noktada tarih yazıcılığı açısından, Hayden White'ın izahında yokluğu çarpıcı olan bir boyuta geliyoruz. White'ı eleştirenlerden biri, onun retorik geleneğini tarih yazımıyla bağlantılandırırken, şaşırtıcı biçimde bu geleneğin pek küçük bir kısmını ele aldığını belirtmişti.[17] White bu geleneği fiilen şiir yazımı, biçem veya edebi etki çözümlemesine indirger, ama klasik retorik kuramı bundan çok daha fazlasıyla ilgilenir. Özellikle de, bu kuram mevcut veya olası

17. Nancy S. Struever, "Topics in History," Kellner ve diğerleri (1980) içinde.

itirazlara karşı savunma yapma yollarını da kapsar. White'ın tarihçisi tek başına sanat icra edermiş gibi durur ve okurları da onunla alımlayıcı bir dinleyici kitlesi olarak ilişki kurar, ama gerçek bir tarihçi yalnız öteki tarihçilerle değil, müdahale etme yetkisi olan bir dinleyici kitlesiyle de ilişki içerisindedir. Bu çeşitli okurlar, tarih yazıcısının güvenilirlik itibarının olduğu veya olmadığı bir veya daha çok cemaat oluşturur. "Bu kişinin yaptığı bir yoruma inanır mıydınız?" sorusu etkili bir soru haline gelebilir ve nihayetinde o yoruma inamayacak olsanız bile, onu kabul veya reddetmek için ihtiyacınız olan bir sürü şeyin size söylenmiş olmasını umut edebilirsiniz. Bu da, tarih yazıcısı rakip bir izahı destekleyen olguları bilip de onlar hakkında hiçbir şey söyleyemiyorsa, onun güvenilmez olduğu anlamına gelebilir pekâlâ. 6. bölümde tartıştığım bilim insanlarında[18] olduğu gibi, güvenilir bir anlatıcıya Platonik saf ve ulvi güdüleri atfetmemiz gerekmez. Kesinlikle Adam Smith'in fırıncısı gibi de olamazlar, çünkü kötü ve yanlı görüşler savunan tarih pazarı hareketli ve kârlıdır, ama işler yolunda giderse, tarih yazıcısının öteki tarihçilerin takdirini kazanmış ünlü bir tarihçi olmayı istemesi, bize makul bir güvence verebilir. Ancak, işler yolunda gitmezse bu bize pek de güvence vermeyecektir ve onu takdir edecek tarihçiler sadece onun şürekâsı olacaktır. Daha genel konuşacak olursak, ortada tarihçinin hangi tür okur ve eleştirmen cemaatine seslendiğiyle ilgili bir soru vardır.

Bu noktada bu soru tarihçinin kamuyla ilişkileri hakkında bir soruya dönüşür. Bu ilişkiler salt tarihçiden değil, kamudan da neler talep eder ve ne ölçüde hakikatlilik tarafından yapılandırılır? Hakikat ve hakikatlilik bize her zaman eşlik etmez. Yanlışları kasten veya pervasızca tarihine ekleyen bir tarihçi yalancıdır. Artık ve uzun süreden beri, masal, roman veya vatansever bir şarkı kipinden farklı olan tarih kipinde yazdığı için yalancıdır. Tarihçinin hakikati söylemesinin gerekmesi salt bir doğru sınıflandırma veya mesleki adap meselesi değildir, çünkü kamunun karşısına hakikati söyleyen biri olarak çıkar ve hakikat erdemlerine ihtiyacı vardır; kimse onu vatansever (veya kozmopolitan) bir şarkı söylemekten alıkoymaz

18. Bkz. yukarıda, 6. bölüm, 4 kısım.

ama bunu hakikat kipinde yapması beklenir. Elbette, bu geri döneceğimiz bir soruyla bizi baş başa bırakır: tarih hakikatli olmaya bağlıysa, ihtiyacımız olan neden *tarihtir*?

5. bölümde gördüğümüz gibi Doğruluk eğilimini biçimlendiren mütalaalar arasında, dinleyenlerin haddinden fazlasını bilmek istedikleri için hakikate haklarının olmayabileceği fikri de vardır, ama bu tarihçi ve dinleyici kitlesi arasında bir sorun olamaz. Sorun aslında tam tersidir: dinleyici kitlesi alakasız, sıkıcı veya yararsız bulduğu çeşitli şeylerin ona anlatılmasını istemeyebilir. Eğer tarihçi insanların duymak istemediği, ama kendisinin önemli olduğunu düşündüğü bazı şeyleri dışarıda bırakırsa, bu bir içtenlik hatası olur, zira onun, doğal olarak, söylemeye değer bulduğu şeyleri söylediği kabul edilir. Eğer genel bakış açısını paylaştığı belli bir dinleyici kitlesinin duymak istemediği şeylerin onun yaptığı izahı sıkıntıya sokacak şeyler olduğunu bilip de bunlardan bahsetmiyorsa, gene güvenilir olamaz. Ama tarihçi sırf bunların önemsiz ve alakasız olduğu konusunda dinleyici kitlesiyle mutabık olduğu için bazı şeyleri dışarıda bırakabilir ve bu her ne olursa olsun, kendi başına bir Samimiyet hatası olmayacaktır. Kendi başına herhangi bir hata olması bile gerekmez.

Liberal çoğulcu toplumlar, tarihçilerle kamu arasındaki ilişkilere içkin sorunlara özel bir biçim kazandırabilir, çünkü bu toplumlar birden çok dinleyici kitlesi barındırırlar. Neyin önemli olduğu hakkında görüş ayrılıkları vardır ve bu görüşleri paylaşan veya onlara karşı çıkan ayrı yazarlar da vardır, ki "muhafazakâr" veya "sol kanat" veya "feminist" tarihçilerden bahsetmenin hayli doğal olması bu yüzdendir. Bazı yazarlar bizatihi çeşitli görüşler sunarlar. Hakikatlilik sınırları içinde farklı izahlar geliştirilir ve savunulur. Bu, daha ciddi ve umarım ki profesyonel tarihçilerde de böyledir, gerçi insan profesyonelliğin zorunlu olarak yeterli bir eleştiri çeşitliliği getireceği fikrine dikkatle yaklaşmalıdır. Profesyonel tarihçiler de salt önyargılı olmakla kalmayıp, önyargılarında birleşmiş de olabilirler. "XX. yüzyılın ilk başlarında Napoléon savaşları sonrası hakkında en profesyonelce yazılmış eserler (meslekte en nesnel, en dengeli, en hakkaniyetli gözüyle bakılıp övülen eserler) vahim öl-

çüde ırkçı olanlardı: ırkçı olmayan izahlarsa çoğunlukla kaba ve amatörceydi."[19] Farklı dinleyici kitleleri farklı yorumları hoş karşılar ama kültür, bir grubun öteki gruplarca karşısına neyin çıkarılacağını bilebileceği kadar güçlüyse, dinleyici kitleleri arasında aynı zamanda yeterli bir kesişim de vardır. Sonuçta ortaya çıkan anlaşmazlıklar bir bütün olarak ayrı yorumların sınırlarını yumuşatır. Bu süreç bizi toplu olarak hakikate yaklaştırır mı peki? Bu, hakiki bir fikir pazarına, geçen bölümde fikirlerin *satıldığı* iktisadi pazardan ayırdığım ideal bir görüş rekabetine yakın bir örnek midir?

Bazı konularda kesinlikle öyledir. Eleştirel tarihçilerin sürekli soruşturması, yeni malumat ve daha fazla araştırma sorusu karşısında savunulmaz hale gelen önceki yorumları safdışı bırakır. Yeterince aşikâr olduğu üzere, bu, özgül olay kümeleri için de geçerlidir: örneğin, XVI. yüzyıl İngiltere'sindeki, geleneksel olarak "İnayet Haccı" adı verilen toplumsal hareketliliğin, hiç de daha önceki izahlarda ele alındığı gibi olmadığında herkes mutabıktır.[20] Daha geniş çaplı görüngüler açısından bile, hatta siyasi nedenlerden ötürü yakınlarda şiddetle karşı çıkılmış olsalar bile, anlaşmazlıklar yatışabilir ve sorular yeniden formüle edilebilir: Amerika'daki köleliğin toplumsal ve psikolojik etkileri hakkında 1960 ve 1970'lerde ortalığı kasıp kavuran sert tartışmada da bir ölçüde bu gerçekleşmiş gibi durmaktadır.[21]

Aynı şey çok daha büyük ölçekteki yorumları da kapsayacak şekilde genişletilebilir. Bazı yorum tarzları köhne ve tartışılmaya değmez gibi durmaya başlayabilir ve bunun tek sebebi de artık modalarının geçmiş olması değil, hakikatin ışığı altında boş ve umutsuz vaka olarak görünmeleri olabilir. Bu duruma yaklaşan bir tarz da, bir ulus, sınıf veya fikri tarihsel sürecin kaçınılmaz ve bir anlamda kaderi önceden belirlenmiş galibi olarak temsil eden teleolojik tarih türüdür. (Artık pek az tarihçi bu tür bir hikâye anlatmaya kalksa bile, bazı felsefeciler de dahil olmak üzere liberalizm hak-

19. Novick (1988), s. 14.

20. Bkz. en yakın zamanlı olarak, Collinson (2001) tarafından bilgilendirici biçimde gözden geçirilen Hoyle (2001).

21. Novick (1988), önemli bir şekilde "Every Group Its Own Historian" ["Her Grup Kendi Tarihçisi"] başlığı konulmuş 14. bölümde bu belgelenmiştir.

kında yazanların bazılarının buna benzer bir şeyler varsaydıklarını söylemek gerek.) Bu tür hikâyelerin işlevsiz hale gelmesinin bir sebebi de şudur: Hakikatli soruşturma, bu süreçte, bahsedilen hikâyenin izin verdiğinden daha fazla müphemlik ve olumsallık olduğunu gösterir daima. Üstelik, bu hikâyelerin bu tür bir sürecin nasıl mümkün olabileceğini açıklayacak bir mekanizmaya muhtaç olmaları gibi, devasa bir kuramsal güçlük de vardır. Aslında bazı savunulabilir vakalarda, daha küçük çaplı ve ikna edici "Görünmez El" açıklamaları mevcuttur, ki bunlar görünüşte amaçlı ve tasarlanmış sonuçlardan bazılarının nasıl olup da böyle bir amaç veya tasarıdan yoksun etkileşimlerin ürünü olduğunu gösterir.[22] Marx büyük tarihsel değişimleri böyle açıklamayı hedeflemişti, ama tasarı bu süreçlerin anlaşılmaz olmasından ziyade, açıklamaların hakikate uygun olmaması yüzünden başarısızlığa uğradı. Öteki vakalardaysa, teleolojik açıklamalar, en azından küçük çaplı bir geçerlilik kazanabilir, çünkü bizatihi failler bu telos'a [ereğe] inanmıştır: söz konusu aşikâr kader, onun işleyişini toplu olarak yönlendiren insanlar için aşikâr bir kaderdir. (Bizatihi Marksizm de bu hususta, işçi sınıfının nihai zaferinin ne ölçüde ona inanan insanların bilinçli çabalarıyla geliştirilebileceği gibi, bazı ünlü ve çetrefil sorularla karşılaşmıştır.) Bu açıklamalar çoğunlukla zayıftır, özellikle de bu tür inançlar ters etkiler üretmeye meyilli olduğu için, ama bu açıklamalar bir yere kadar işe yarar: bir sonuca duyulan ve bilinçli olarak paylaşılan bir inancın bu sonucu doğurmaya yaramasında gizemli bir şey yoktur, gerçi bunun neden bazı vakalarda geçerli olup bazılarında olmadığı aslında gizemli olabilir.

Hayden White, aralarında Spengler ve Toynbee'ninkiler de dahil olmak üzere çeşitli aşırı tarih felsefelerini listeleyip söyle demişti: "İş bu alternatif tarih görülerinden birini şeçme meselesine gelince, birindense ötekini seçmenin tek gerekçesi *ahlâki* veya *estetik* olabilir."[23] Bu, pek çok eleştirmeni büyük bir şaşkınlığa, katı bir dille konuşmak gerekirse, yersiz olabilecek bir tepkiye sürüklemiştir, çünkü tüm dediği *bu listedeki* maddeler arasında seçim yap-

22. 2. bölümün 4. kısmında bunların bahsi geçer.
23. White (1973), s. 433; vurgular onun.

ma ölçütünün ahlâki veya estetik olduğudur ve eğer illa bunlardan herhangi birini seçecekseniz, bu pekâlâ da hakikate uygun olabilir. Ama başka bir yerde, aynısının genel olarak tüm tarihsel yorumlar için geçerli olduğunu da öne sürer ve bu gerçekten büyük bir şaşkınlık yaratır. İhtişamlı, geniş kapsamlı tarih felsefeleri, ola ki içleri tamamen boş değilse, varsayılan sürecin nasıl işleyeceğine dair yeterli bir tür izah sunamadığı için hiçbir kesin yargı taşımayan türden izahların ana örneklerini sunar ve süreçle ilgili soru bir kez sorulmayagörsün, onu cevaplandırmayan tarihsel izahlar onu cevaplamayı reddeden izahlara dönüşür ve hakikatlilik kanonları onları bizzat reddeder. Soru bir kez sorulmaya görsün, onunla yüzleşmekten saygı duyulacak şekilde kaçış yolu olmaz. Bu da Aydınlanmanın düşünsel geri dönülemezliğidir. Elbette ki bu sadece düşünsel anlamda geri dönülemezliktir ve büyük siyasi veya doğal felaketler olduğunda Aydınlanmayı tarihsel olgu anlamında geri döndürmenin sayısız yolu vardır.

White, özel bir retorik tarz, diyelim ki mekanik açıklama türünden bir kip kullanan bir tarihçinin "kurama başvurmadan önce, zaten tarih alanının kafasındaki görüntüsüne [başka bir tarzdaki görüntüsüne] bağlı kalan kamu karşısında hiçbir yetkesi yoktur" da demişti.[24] Eğer "hiçbir yetkesi yoktur" lafı sadece "çok dikkat çekememesi veya çok etki yaratamaması" anlamına geliyorsa bu bir totolojiden pek de farklı değildir, ama bence White bundan daha fazlasını kastetti: bu dinleyici kitlesinin bu tür bir tarihçiyi dinlemesi için ortada hiçbir sebep, ya da en azından hakikatle bağlantılı hiçbir sebep yoktur, demek istedi. Bu da gene yanlıştır: bazı retorik kipleri sözde teleolojik açıklamalar sunar ve teleolojik sürecin nasıl işleyeceğinin varsayıldığına dair bir izah talebi de karşılanması gereken düşünsel bir taleptir. Daha şimdi, bu soru sorulduğunda bu talebin karşılanmak zorunda olduğunu söyledim, ama şimdi daha fazlasını da söyleyeceğim: bu sorunun sorulması (Aydınlanmanın ortaya çıkışının ifadelerinden biri) hakikatlilik açısından iyiye doğru bir gelişmedir. Bu tür bir sürece, nasıl işlediğine dair bir açıklama olmadan inanmayacak ve kaçınılmaz gelişmeler olduğu ileri sü-

24. İbid., s. 430.

rülenlerde işe pek çok olumsallığın karıştığının farkında olan biri, bu konumda olmayan birinden daha *iyi malumat sahibi* biridir.

Peki bu, liberal toplumdaki eleştiri süreci düşünüldüğünde, muhtemelen minimalist tarihin bir çeşitlemesinde mutabakat sağlanılacağı anlamına mı geliyor? Eğer öyleyse, üzerinde mutabakat sağlanılan, hakikate uygun veya doğru tarih yorumu mu olacak ki minimalist tarz ötekilere karşı doğrulanmış olsun? Bu her iki soruya da verilecek cevap, hayır. Öncelikle, geçen bölümde gördüğümüz gibi, liberal toplum bizzat ideal bir fikir pazarı değildir. Bu toplumdaki eleştirel tarih tartışması alanı, böyle bir pazara daha yakındır ama ortada her zaman, bu alanın toplum içerisinde ne kadar yetke taşıdığı sorusu (1. bölümde ele almaya başladığım soru) vardır. Gerçi, farz edelim ki, bu alanın (özellikle algılanan hakikatlilik ve yalanlara karşı direnmek sayesinde) toplumun geçmiş hakkındaki görüşlerini etkileyecek kadar yetkesi olsun. Gene de böyle bir tartışmanın minimalist bir izah üzerinde mutabakat sağlaması için hiçbir sebep yok ortada. Bir yanda bu tarzla, öte yanda geniş kapsamlı teleolojik anlatılar arasında yer alan başka tarih yorumu tarzları da var. Aşikâr kader hikâyelerini hakikatli olmadıkları için bir kenara bıraksak bile, kendimizi minimalizme teslim etmemiz şart değil. Hâlâ bize eşlik eden tarih yorumu anlaşmazlıklarını ve bunların ne kadar önemli olabileceğini düşünürsek bunun böyle olduğu ortaya çıkar. Sovyetler Birliği ne kadar kendine özgüydü? Yani, diğer XX. yüzyıl otoriter devletlerinden ne kadar farklıydı ve Rusya'nın daha önceki tarihinin ne ölçüde devamıydı?[25] Yahudi Soykırımı'nda Hitler'in kişisel takıntılarının ve Avrupa'daki mevcut Yahudi düşmanlığının oynadığı roller nelerdi ve aslında böyle bir soru hangi açılardan faydalı bir şekilde tartışılabilir? Kölelik vakasında olduğu gibi, tabi olanların deneyimleri tabiyet sistemleri hakkında hangi bakış açıları sunar? Bu deneyimler hatta ne ölçüde tabiyete *ilişkin* deneyimlerdir? Bu, örneğin XX. yüzyıl burjuva toplumunda kadının konumu tartışmasında çeşitli şekillerde belirmiş bir sorudur. Tüm bu soruların şu an çeşitli cevapları olmakla kalmayıp hayli itiraz edilen formülleri de vardır ve farklı insanlar farklı hikâ-

25. Malia (1999) bu sorularla derinlemesine ve tartışmalı bir şekilde ilgilenir.

yeler anlatırlar, ama neyse ki her zaman veya çoğunlukla farklı dinleyici kitlelerine anlatmazlar: amaçlardan birinin de ikna olmayanı ikna etmek olduğu bir toplumda anlatırlar bunları. Bu hikâyeler bu dönem ve kurumları geniş çaplı olarak anlamlandırmaya çalışır ve bunu farklı açılardan yaparlar, ama her bir tarz, en iyi örnekleri söz konusu olunca, hakikate karşı hatırı sayılır bir saygı besleyebilir.

Bu çeşitli hikâyelerin tek bir "amacı" yoktur, tabii geçmişi anlamlandırmaktan başka. Farklı dinleyici kitlelerinin, onlara anlamlı gelen bir şeyi ararken aslında aradıkları tek türden bir şey de yoktur. Yakın tarihli en belirgin örneklerden biri, kendilerini baskı altında acı çeken bir cemaat olarak düşünüp bunu anlamlandıracak yollar arayan insanlardır, ama bu sadece bir örnektir; üstelik hepsi de bunu aynı şekilde anlamlandırmanın yollarını aramaz kesinlikle. Biraz önce bahsettiğim birkaç vaka bile başka ilgi alanları olduğunu akla getirir. Geçmişe duyulan tüm ilgi siyasi olana yöneltilmez, hatta geniş anlamda bile. En uç noktada, salt merakın getirdiği saygıya değer ilgi vardır, ama bu nihayetinde amaçsızca olguların peşine düşmek değilse, onda bile bir hikâyeyi ve bir hikâye konusunu ötekilerden daha ilginç kılan bir şeyler vardır ve bu da bu hikâyeleri anlamlandıran şeyde ifade bulur; bazıları için bu birisinin başarısı veya hayal kırıklığıdır, başkası içinse uzak bir toplumsal sistemin işleyiş yoludur.

Demek ki bir yanda yanlış teleolojik tarihle, öte yanda minimalist tarih arasında pek çok yorum ve yorum tarzı bulunabilir. Bu yüzden, liberal bir toplumdaki eleştirel müzakerelerin, minimalist bir tarih üzerinde mutabakat sağlaması şart değildir. Üstelik, bu tür bir tarz üzerinde mutabakat sağlansa dahi, bu, onun geçmiş hakkındaki doğru veya hakikate uygun yorum olduğunu göstermez (bu da ikinci bir sorudur). Bunun sebebi de çok genel bir ilkedir. Hakikate ulaşabilen soruşturma yöntemlerimiz olduğu zaman, (6. bölümde dediğim gibi), bu yöntemleri kullanan soruşturmacılar inançlar üzerinde mutabakat sağlıyorlarsa, o zaman onların hakikat üzerinde mutabakat sağladıklarını düşünmek için de bir sebebimiz vardır. Bu başka bir yerde olduğu kadar, tarih soruşturmaları alanında da geçerlidir. Ama hakikat üzerinde mutabakat sağlama modeli, ancak

söz konusu meselede neyin "hakikat" yerine geçeceğini tutarlı biçimde kavrayabildiğimiz müddetçe geçerlidir. Genelde bu koşul doğrudan karşılanır, çünkü soruşturmada aranan şey bir sorunun cevabıdır. Sezar ordusunu Rubicon'dan geçirdi mi, geçirmedi mi meselesinde ortada bir hakikat olduğu söyleyebilirim, çünkü bu sorunun hakikate uygun bir cevabı olduğunu kastediyorumdur. Bu Sezar veya dolayısıyla Rubicon hakkında tek bir hakikat gibi bir şeyin varolduğu anlamına gelmez: onlar hakkında sorulabilecek sınırsız soru olduğu gibi, onlar hakkındaki hakikatler de sınırsız sayıdadır. (Bu yüzden 1. bölümde gördüğümüz gibi, olgular herhangi bir soruşturmadan önce ayrılıp istiflenmiş değildir, ama bu, soruşturmanın onları hiçten yarattığı anlamına gelmez.) Bilim felsefecileri "evren hakkındaki hakikat" gibi bir şeyin olup olamayacağı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir, ama böyle bir şeyin olabileceğini düşünenler bile kesinlikle evren hakkında söylenebilecek hakikate uygun tek bir şeyin olduğunu varsaymıyorlardır. Onlar başka bir şeyi, "Evrenin en temel yasaları nelerdir?" sorusuna verilebilecek nihai bir cevap olabileceğini kastederler ki, bu, en temel yasalar açıklayabildikleri ne varsa hepsinin en katı koşullarını yerine getirmek zorundadır. Bazıları "her şeyin koşulunu yerine getirmek zorunda" der, ama bu tasarı bunu düz anlamıyla ele alarak pek başarılı olamaz. Bilim insanları evren hakkındaki hakikati aradıkları sürece, muzaffer bir edayla ürettikleri kuram sırf hem İnayet Haccı'nı, Susan'ın boşanmasını hem de Beethoven'ın Opus 110'unu açıklayamıyor diye başarısız olmaları imkânsızdır. Daha ziyade bu soruşturmaya katılanların kozmoloji veya fiziğin açıklaması gerektiğini düşündüğü her şeyi (bunu daha iyi ifade demezdik) açıklamak zorunda kalacaktır.

Bu açıdan, tarihi geçmiş hakkındaki "tek bir hakikat" diye bir şey yoktur, evren veya Sezar hakkında olduğu gibi, onun hakkında da pek çok hakikat vardır. "Geçmiş hakkındaki tek bir hakikat" ancak geçmişi soruşturanların ilgilendiği, geçmiş hakkında tek bir soru olsaydı olabilirdi ve böyle bir soru da yok. Bu da demek oluyor ki, toplumumuz geçmişi yorumlamanın minimalist tarzı veya başka bir tarzı üzerinde mutabakat sağlasa dahi, tarih hakkındaki o tek

hakikate ulaşmış olmazdı, çünkü ortada ulaşılacak böyle bir şey yoktur. Tekrarlamak gerekirse, bu, geçmiş hakkında hakikatler olmadığı anlamına da gelmez, yorumların, her ne olursa olsunlar, hakikatlilik taleplerine cevap vermek zorunda olmadığı anlamına da gelmez. Bu şu anlama gelir: yorumların bize geçmiş hakkındaki hakikati söylemesini, yani yalan söylememesini veya yanıltmamasını talep etmemiz gerekse de, asıl ihtiyacımız olan, onların bize "geçmiş hakkındaki hakikat" denen bir şeyi söylemeleri değildir. İhtiyacımız olan, onların hakikatli olmaları ve geçmişi, bizim için, anlamlandırmalarıdır.

D. İHTİYAÇLAR

Geçmişi bizim için anlamlandıran şey başkaları için anlamlandırmayabilir. Bu geçmişteki insanlar için de geçerlidir: tarihsel olarak, onların geçmiş yorumlarının, bizim hem onların hem de kendi geçmişimize dair yorumlarımızdan farklı olduğunu biliyoruz. Bu, gelecekteki insanlar için de geçerlidir. Eğer "evren hakkındaki hakikat" keşfedilecek olsaydı, gelecekteki insanların onu değiştirmek için bir sebepleri olmazdı. Bunu ifade eden kuram, Crispin Wright'ın deyişiyle, "iddia edilebilirliğin ötesinde" bir kuram olurdu: kanıtlanabilirdi ve onun hakkındaki kanıt, elimizdeki malumat hakkındaki her incelemeye ve eklediğimiz her malumata karşı ayakta kalabilirdi.[26] Bir kuramın iddia edilebilirliğin ötesinde olduğunu hiç kimse asla bilemeyecek de olabilirdi ama "evren hakkındaki hakikat" umudu besleyen insanlar, öyle olup olmadığı bilinebilecek bir kuram umudu besliyor. Tarihin geniş çaplı yorumunun bu konumda olabileceğini insan nasıl makul olarak düşünebilir veya onun neden böyle olmasını isteyebilir, anlamıyorum. Gelecekteki insanlar bir tarih yorumunda belli şeylerin olmasına ihtiyaç duyabilir, ama bu şeylerin bizim ihtiyaç duyduklarımızla aynı şeyler olacağını varsaymak kesinlikle kültürel gelişim olarak hayatın bir nihayete varacağını ima eder. Üstelik, kozmoloji vakasının aksine,

26. Wright (1992), s. 44'ten sonrası.

"biz"im bu tür yorumlarda ihtiyaç duyduğumuz tek bir şey şimdi de yok, çünkü çeşitli açılardan tek bir "biz" de yok.

Tarih yazıcılığını tartışırken farklı insanlara anlamlı gelenlerdeki çeşitliliği kabul eden birisine çoğunlukla "göreci" denir. Açıkça görüldüğü üzere, ortada bir görelik var: bazı insanlara anlamlı gelen, öteki insanlara anlamlı gelene zıt. Ama bu hakikat göreliliği değil. Kralın ölümünün Anglosakson vaka-yi nüvise "göre" gerçekleşmiş, ama bize "göre" gerçekleşmemiş olmasının veya Almanların 1914'te bazı kültürlere "göre" Belçika'yı işgal edip, öteki kültürlere "göre" etmemiş olmasının imkânı yoktur. Aynı şey pek çok küçük çaplı açıklama için de geçerlidir: kral öldürülmüşse, onu biri öldürmüştür, *o kadar*. Göreli olan, anlatıları seçici yollarla biçimlendiren ve geçmişin bazı kısımlarını şekillendiren ilgilerdir. Bazı daha geniş çaplı yorum örüntüleri de bizatihi hakikate kurban edilebilir: bunun teleolojik açıklamalar ve doğaüstü güçlere başvuran açıklamalar için de (bunu ciddi ölçülerde yaptıkları sürece) geçerli olduğunu zaten öne sürmüştüm. Bu vakalarda, neyin anlamlı olduğu açısından bizimle onlar arasındaki fark bir hakikat meselesidir ve yorum hakkında "göreci" olanlar da bunu reddetmemelidir. Tarihsel yorum hakkında "göreci" olanlar için ayırt edici iddia şudur: neyin geçmişi anlamlandırdığı açısından taraflardan biri ötekinden farklı olsa da, iki yorumdan birinin yanlış olduğunu düşünmek zorunda değildir.

Herhangi bir tür görecilik, ortada bir çelişki varmış gibi durduğunda işe karışır ve ortada bir çelişki varmış gibi bile durmadığı için burada yapacak bir işi kalmadığı söylenebilir. Farklı bakış açılarından, farklı vurgular ve farklı ayrıntılarla anlatılan, birbiriyle uyumlu pek çok hikâye vardır sadece. Ne yazık ki, bu o kadar basit değildir. İlk olarak, geçen bölümde bahsettiğim, yakın geçmiştekiler gibi hâlâ hevesle tartışılan konularda, farklı vurgu ve bakış açıları, insanın bir hikâyenin olanları anlamlandırdığını kabul veya reddetmesi arasındaki tüm farkı oluşturur. Üstelik, meseleler o kadar doğrudan tartışmalı olmasa bile, geçmişi veya geçmişin belli bölümlerini hangi mütalaaların anlamlandırdığına dair örtük bir çatışma sıklıkla arkaplandaki varlığını korur. İnsanın farklı iki izaha

aynı manzaranın farklı ölçü veya çözünürlük derecesinde görüntülerini sunuyor gözüyle bakabileceği bazı vakalar vardır şüphesiz: insan bu görüntüleri üst üste bindiremez veya ikisine de aynı anda bakamaz, ama bunların manzaranın eşit ölçüde doğru temsilleri olduğunu kabul edebilir. Ancak, bu fotoğraf metaforu, temelde yanıltıcıdır, çünkü sanki sorun, daima hangi tür ayrıntıların ne kadarını görebildiğinle ilgiliymiş gibi durur. Ama belli bir dönemin bir tarihi hükümetin yönlendirmelerini, ötekisiyse fikirlerin dolaşımını, bir ötekiyse iktisadi değişimleri vurgulasa ve hepsi bunların birbiriyle uyumlu olduğunu ileri sürse dahi, neyin en önemli olduğu, ne tür güç veya değişimlerin dönemi en iyi şekilde anlamlandırdığı hakkında örtük bir çatışma da pekâlâ var olabilir.

"Görecilik" teriminin kullanımı karşı taraftan da bir itirazla karşılaşır. Görecilik gerçekten de ortada bir çelişki varken devreye girer, ama amacı çelişkiyi ortadan kaldırmak, bunun sadece görünüşte olduğunu göstermektir. Şu anki vakada, denilecektir ki, katı anlamda bir *göreci,* bir yorum türünün bir grup insana, öteki yorum türününse öteki gruba anlamlı geldiğinde, dolayısıyla aralarında bir çelişki olmadığında ve bunun da mevzunun sonu olduğunda ısrar etmelidir. Ama tarihi yorumlar açısından bu kesinlikle mevzunun sonu değildir. Geçmişteki insanların yaptığı yorumları incelerken bu böyle olabilir, çünkü bu yorumların mevzuu gerçekten de sona ermiştir. Yeni bir gelişme olmadığı takdirde günümüz için de öyle olabilir. Ama geçen kısımda söylediğim gibi, karşı çıkılan yorumlar getiren insanlar sıklıkla, salt kendi gruplarını bir araya getirmeye değil, ikna olmayanları ikna etmeye de çalışırlar. Katı göreci bir tarzda, taraflardan her birine kendi tarihlerini sunan bir anlaşmadan tatmin olmayacaklardır. Bu güçlü bir itiraz ve belki de "görecilik" teriminin (genelde olduğu gibi) sadece daha fazla kafa karışıklığı getirdiği doğru. Ama bu terimi kullanan biri çok önemli bir şeyi kayda geçer: devreye giren anlaşmazlık boyutları salt bir bilgi veya açıklama meselesi değildir veya daha fazla tarihsel soruşturmayla çözülecek bir mesele olmakla kalmaz. Bunlar, çeşitli tarafların ihtiyaçlarına ve onların başka ihtiyaçları olan öteki insanlarla ilişkilerine bağlı meselelerdir. Öteki insanların ihtiyaçlarını anlama-

mız sağlanırsa ki bu mümkündür, bu bizim kendi ihtiyaçlarımızı da değiştirecektir. Üstelik, bize onların tarihsel hikâyeleri anlatılarak bunu anlamamız kısmen sağlanabilir, ki işte bu yüzden bir grubun kendi hikâyesini ötekilere anlatması çabaya değebilir. Ama bu en geniş anlamda onların aralarındaki ilişkilerin siyasetiyle ilgili bir meseledir. En nihayetinde, asıl soru, bir grup insanın ötekilerle beraber yaşayıp yaşamayacağıdır ve bu soru da, bir grup ötekiler için farklı bir şeyin anlam ifade etmesini anlamlandırabiliyor mu, sorusunu da içerir. Daha küçük çaplı durumlarda da aynı şey geçerlidir. İnsanlar belki de bu anlaşmazlıkların arkasındaki farklılıkların temelde siyasi, etik veya en azından mizaci olduğuna dair doğru bir hisse kapıldıkları için burada "görecilik" terimini kullanırlar.

Ancak aslında tarihsel yorumun bir göreciliğinden bahsediyorsak, bunu "nesnelliğin" karşısına koymamalıyız.[27] Bu karşıtlık, göreci bir izahta herhangi bir anlatıcının halkı yanılttığı, yalan söylediği veya özel bir kabahat işlediğini (veya işleyebileceğini) akla getirir. Daha derinlerdeyse, anlatıcı özel olarak iyi niyetli olsa dahi, anlatı sunma işinin kaçınılmaz olarak "yanlı" olacağını akla getirir. Bunun gücü de "yanlılığın" varsayılan karşıtına dayanır. Eğer bu, hem geçmişi büyük çapta anlamlandıran hem de yeterince malumatı olan dürüst hiç kimsenin reddedemeyeceği türden bir geçmiş hikâyesiyle karşıtlıksa, göreci bu karşıtlığın alakasız olduğunu, çünkü ortada böyle bir hikâye olamayacağını söyleyecektir. Eğer "yanlılık", göreci izahta hiçbir hikâyenin ötekinden alacağı bir ders olmadığını ima ediyorsa, bu hakikate uygun değildir. Neyin anlamlı olduğuna dair farklı talepleri olan farklı hikâyeler aynı anda ve birbirlerinin bilgisi dahilinde anlatılırsa, birbirinden yalıtılmış olamazlar; yok eğer olurlarsa, bu, sadece göreci izahın bir sonucu olmayacaktır. Bu siyasi bir olgu olacaktır, yani ortada yeterince ortak anlam ifade edecek kadar birbiriyle konuşmayan iki kamunun olmasıyla ortaya çıkan bir olgu olacaktır. Bu durumun üstesinden ne gelir, aslında her iki taraf da bunun üstesinden gelmek istiyor mu, soruları bizatihi siyasi sorulardır. "Ah keşke geçmişi aynı açıdan

27. Novick'in bilgilendirici ve öteki açılardan faydalı kitabı maalesef bu karşıtlığı kullanır.

kavrasalar...," diye düşünebilir istekli bir arabulucu. Ama öyle yapacak olsalar bu zaten onların uzlaşmalarının asla sonucu değil, etkisi olur: gerçi taraflardan her biri, ötekinin kendi tarihini hakikatli bir şekilde ele almaya çalıştığını fark etse, bunun da faydası dokunabilir.

İnsanların bir tarih yorumunu "kabul" veya "reddetmeleri"nden bahsettim, ama bu konuya yansıtılan bir iradeciliğe, yani geçmişi hangi açıdan anlayacağımızı seçebileceğimiz fikrine direnmemiz gerekir. (Bu fikrin arkasında, bir kavrayış, hakikat veya yanlışlık meselesi olmayan her şeyin bir istenç meselesi olduğu varsayımı gibi çeşitli felsefi hatalar yatıyor, ama bu konuları burada ele almayacağım.)[28] Birisine neyin anlamlı geldiği, herhangi bir bağlantı içerisinde, bir istenç meselesi değildir; karar verme durumunda bile, fail eylemde bulunmaya karar verse de, eylemin veya eylem türünün veya eylemi destekleyen mütalaaların ona anlamlı gelip gelmeyeceğine karar veremez. İnsanlar, olayların gidişatının veya birisinin eylemde bulunma nedenlerinin onlara anlamlı geldiğini çabucak bakıp anlayabilir, ama bu bir keşif yoluyla anlaşılır. Aynısı tarih yorumları için de geçerlidir: hakikat bu yorumların nihai erdemleri değildir (gerçi hakikatli olmaları gerekir), ama 8. bölümde ele aldığımız daha geniş bir anlamda, bu yorumlara inanılır veya inanılmaz ve ötekilere bir yorumu kabul ettirmeye çalışan biri onları *ikna etmeye* çalışır. Onların fikirlerini değiştirmelerini ister, ama daha sonra ulusal marşlarını değiştirmelerini istemez; sadece onların fikirlerini değiştirmelerini ister. Bununla bağlantılı olarak, eğer fikirleri değişirse ve bunun nedeni bu yeni yorumun onların ihtiyaçlarına daha uygun olmasıysa, onların ihtiyaçları bir savda öncül olarak karşımıza çıkmayacaktır. Bu birisinin "kilo vermem lazım; bu kilo vermeme yardımcı olur, o yüzden bunu yapayım" diyebileceği bir duruma benzemez. Bu ötekileri ikna etme yolları için

28. Yanlış olan sadece "ya/ya da" varsayımı değil, istenç nosyonunun ta kendisidir. Kendi kaderini belirleme veya kendini yaratma olarak metafizik istenç anlayışında yanlış bir şeyler vardır, ama sorun daha köktendir, yani miras aldığımız gündelik karar anlayışı, onunla özdeşleşmiş bu metafizikte boğulmuştur. Pratiğe dönük bir sonuca varmayı betimleyen bazı eski formüller bilgilendiricidir: Williams (1993), 2. bölümle karşılaştırınız.

de geçerlidir. Daha geniş anlamlı bir inanç nosyonunun, gündelik, hakikat-merkezli nosyonla bir ortak noktası şudur: İnsanlara bir şeye inanmaya ihtiyaçları olduğunu göstererek onları buna inandıramazsınız.

Mevcut duruma verilecek tepkilerden biri de, bırakın geçmişi efsanevi olandan ziyade hakikate uygun olan açısından anlamlandırmayı, artık geçmişi anlamlandırmaya hiç ihtiyacımız kalmadığını düşünmektir. Bazı "post-modern" kuramcılar buna benzer bir duruş benimsemiş, ama bunu geçmiş hakkındaki incelikli okumalara (özellikle de teleolojik tarihin başarısızlıklarına) dayanarak yapmışlardır. Bu kitapta böyle bir konumun beraberinde getireceği utançla bazen karşılaştık ve bu konumun etrafa saçtığı ironik tırnak işaretleri yağmuruna bir göz attık. Dünyanın (veya dünyanın bir kısmının) artık geçmişe ihtiyaç duymadığı bir noktaya eriştiği önermesi, kültür kuramcıları tarafından değil de, davranışlarıyla bunu belli eden, başka bir şeyi düşünmeyi tercih eden insanlar tarafından ifade edildiğinde daha da önem kazanır. Böyle tepkiler kesinlikle var ve eğer durumumuzu gerçekten de temsil ediyorlarsa, asıl mesele bunlar olmalıdır: "Goethe'nin Faust'u *Im Anfang wardie Tat*, yani "Başlangıçta edim vardı" derken[29] siyaset kuramının en temel hakikatini ifade ediyordu. Ama geçekliğin bu olduğunu sanmıyorum. Geçmişi anlamlandırma ihtiyacı kendini yeniden hissettiriyor. Salt "Neden?" "Neden biz?" "Niye?" sorularına cevap vermek amacıyla bile olsa, şiddet eşyanın sakin düzenini bozunca bu özellikle böyle olur. Cemaatçi siyaset (ve en uçta yeniden hortlayan kabile savaşları) bu ihtiyacın çok canlı olduğu alanlardan biridir ve biraz önce bahsettiğim, günümüzdeki tarih tartışmalarına duyulan ilgide de bu ihtiyaç belirir. İnsanın kendi halkı veya milleti hakkında açık ve kesin bir hikâye talebinde bulunması, bu ihtiyacın büründüğü biçimlerden sadece biridir ve bu özel talep de bazı yerlerde ötekilerden daha aciliyet taşır. Tarihsel yorumların ve özellikle de tarih yorumu nosyonunun kendisinin, XVIII. yüzyıldan bu yana ulusun kendi hakkında bir izah sunmasına yönelik süregelen bir tasarının olduğu Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde özellikle

29. *Faust*, 1. kısım, 1237.

tartışmalı olması şaşırtıcı değildir. Geçen yüzyılın son yarısında Almanların da, benzersiz bir kararlılık ve dürüstlükle gerçekleştirmeye çalıştığı özel bir görevleri, yani geçmişi unutmadan geride bırakma görevleri vardı. Ama bunlardan daha az zorlu durumlarda bile, insanın kendi durumunu anlamlandırma ihtiyacı ortadadır ve geçmişe başvurmayı gerektirir. Bu başvurulan da tarihi geçmiş olmazsa, o zaman bir tür geçmiş efsanesi olur.

Peki ama neden bir efsane olmasın? Elbete, bir hikâyenin insanların mevcut durumlarını gerçekten anlamlandırdığına inanılıyorsa, o insanlar bu hikâyeye *salt* bir kurgu gözüyle bakamazlar, ama onu umursamayı ve ona bakmayı bırakabilirler. Geçmişle ilgili olarak, Doğruluk ve onun koşulları unutulmaya başlanabilir ve onları hatırlatanlar da gözardı edilebilir veya bastırılabilir. Bir hakikatlilik kültürü, "gerçeklik hissi," gözden kaybolabilir. Bunu umursamalı mıyız?

Hakikati tercih etmek için neden ortada bir tek sebebin olmadığını ve çoğu insanın çoğunlukla bir sebebe bile ihtiyaç duymadığını ve bunda da haklı olduklarını göstermek, bu kitabın amacıydı. Hakikatin soykütüğü kanıt yerine geçiyorsa, hakikatliliğin neden içrek bir değer taşıdığını, temiz bir vicdanın bunu neden böyle göreceği, neden bunu görmek için de temiz bir vicdanın gerektiğini gösterebilir. Hakikatle yaşamanın, varolmanın daha iyi bir yolu olduğunu söylemek mükemmel bir cevaptır. Ama bu herkesi etkilemeyecektir ve bu tarz cevaplarda olduğu gibi, eğer geçmişi anlamlandırmaya çalışıyorsak, tarihin neden efsaneden daha iyi olduğu sorusuna verilecek başka bir cevap olmadığını ima etme riski taşır. Verecek başka cevaplar da olduğu için, bir an durup bunların neler olabileceğini düşünebiliriz.

Bu soruya verilecek bir cevabın, kendi durumumuz hakkındaki tarihsel bir hikâyeye, yani modernitenin kökeni, gelişimi ve mahiyetiyle ilgili bir hikâyeye bizzat başvurması gerekir. Geniş çaplı tarih yorumlarının tümünde olduğu gibi, bu hikâyeyi anlatmadan hiç kimseyi bu hikâyeye ve başka bir hikâyedense buna duyulan ihtiyaca ikna edemeyiz ve anlatırsak da, bunun hakikate uygun olduğunu ileri sürmüş oluruz. Bu bir döngü mü? Eğer öyleyse, bu tür

herhangi bir sözün vuku bulması gereken ufkun döngüsüdür bu: kimseyi *eleştirerek* bunu görmesini sağlayamayız. Her halükârda, bu hikâyeyi burada anlatamayız, ama onun en sonunu veya özetini ele alabiliriz ki, o da şu olur: liberalizmin hakikate uygun teleolojik tarihi yoktur, çünkü (kabaca anlatırsak) hiçbir şeyin hakikate uygun bir teleolojik tarihi yoktur. Üstelik, insan liberalizmin doğuşunu, ancak kısıtlı bir açıdan bilgimizi ilerleten bir başarı olarak görebilir (retçiler hariç herkesin bilim tarihini o gözle görmesi gibi). Bilişsel başarılar da aslında işin içine karışmıştır, çünkü iktidarın daha önceki meşrulaştırmaları hatalı anlayışlara dayanıyordu. Aydınlanma, eleştiri olarak beraberinde bir hakikatlilik de getirmiştir. Ama dünyanın belli bölgelerindeki insanlar, liberal toplumun ilkelerinin ahlâki doğruluğunu neden yakınlarda kavramak zorundaydı, bunu açıklayan akla yatkın bir bilişsel izah yoktur ki, liberal toplumla kastım, hukuk düzenini daha önceki toplumlara kıyasla daha kapsamlı bir özgürlükle, bir hoşgörü eğilimiyle ve belli eşitlik türlerine bağlılıkla birleştirmeyi amaçlayan bir toplumdur.

Liberalizmin bilişsel soykütüğüne duyulan talep özellikle hissedilir olmuştur, çünkü liberalizm ilkelerine bağımız çoğunlukla ahlâki kavrayışın bir zaferi olarak görülür. Liberal toplum ve bu toplumun ilkeleri lehinde söylenenlerin çoğu, doğal olarak, bu ilkelerin sundukları, yani liberalizmin kendisi hakkında yaptığı çeşitli izahlar üzerinden sunulmuştur (ki bu izahlar arasındaki farklar modern siyaset felsefesinin büyük bir bölümünün konusudur). Bu da hem nasıl dünyaya geldiği sorusunu sorup, hem de bu soruyu cevaplanması özellikle zor bir soru haline getiren bağımsız bir ahlâki görü izlenimi verir.[30] Ancak, her yerdeki insanların kaçınmak istediği şeylerden kaçınmalarına yardım etmesi açısından liberal toplumlar hakkında söylenebilecek çok şey vardır: bunlar da 9. bölümde "korku liberalizmi"ni[31] desteklediğini hatırlayacağımız mütala-

30. Bununla, genel bakış açımızın "olumsallığı" adı altında 2. bölüm, 1. kısımda karşılaşmıştık. Bunun neden moral bozucu olmadığı konusunda başka bir yerde daha fazlasını söylüyorum.

31. Bkz. Yukarıda, 9. bölüm, 1. kısım, 2. dipnot. Gönderme yapılan bu makalede, Shklar, Emerson'dan ödünç aldığı ayrımla, korku liberalizmini "umut tarafı"ndan ziyade, "korku tarafı"yla özdeşleştirir. Benim buradaki iddiam (Shklar bununla

alardır. Liberal toplumları eleştiren biri, bunların bu açılardan çok kusurlu olduğu hususunu dile getirip, sözü, bu toplumların aşağılanma ve şiddete yaptıkları kendi katkılarına getirerek bu toplumların hayli ikiyüzlü olduğunu söyleyecektir, ki bunların hepsi de hakikate uygun. Başka zaman ve yerlerde tüm bunlar başka siyasi araçlarla etkili biçimde kontrol altına alınmış olabilirdi. Ama modern dünyanın koşulları altında mümkün olabilecek ve bu evrensel ölçütlere göre daha iyisini yapabilecek kökten farklı bir alternatifi bırakın bulmayı, tahayyül etmek bile kolay değildir.

Bu açıdan liberal bir toplumun hakikatli tarihle kesin bir bağlantısı vardır; aslında iki farklı bağlantısı vardır. Çeşitli izahların ve açıklama ihtiyaçlarının birbiriyle yüzleşmesini teşvik eden düzenlemeler sayesinde hakikatli tarihi mümkün kılar; bu sayede yeni sorular sorulabilir ve tarihsel hakikatlilik güdüleri ayakta tutulabilir. Kendi hikâyelerini anlatmak isteyen grupların bunu salt kendilerine anlatmamak için sebepleri olabilir ve ötekilerin de onları dinlemek için sebepleri vardır. Liberal toplumun bunları *yapabileceğini* teslim etmek lazım. Ticaret toplumu kendi içinde bunları garantileyemez. İktisadi pazarın bizatihi ideal bir fikir pazarı olmadığını ve yenilikler açısından bazen güçlü olsa da, hakikate ulaşma açısından zayıf olmasının muhtemel olduğunu öne sürmüştüm. Ama libeal bir toplum, istediğinde tarihsel hakikati teşvik etmek için hatırı sayılır kaynaklara sahiptir ve devlet tekeli veya dini tekel gibi bu hakikatin bazı ünlü düşmanlarının cesaretini kırmakta eşsizdir: bunların cesaretini kırmak, ne de olsa bu toplumun bir özelliği, Aydınlanmadan aldığı mirasın bir parçasıdır.

Aynı zamanda, liberal bir toplum hakikatli tarihe özellikle ihtiyaç duyar. Geçmişte ve hâlâ liberal toplumları ayakta tutan efsane kalabalığı düşünüldüğünde, bu iddia şaka gibi durabilir. Ama bu efsaneleri yerle bir eden de gene hakikatli soruşturmadır ve bunu sadece diyalektik şekilde kendi kendini yıkmanın son aşaması gibi görmek zorunda da değiliz. Liberalizm kendi hakkındaki destekleyici hikâyelerden belli başlılarını kısmen bizzat kendisi yıkmış ola-

gerçekten mutabık olurdu), bu başlıkların aynı tarafa uygulanabileceğidir. Tüm sorun neyi, ne kadar umut ettiğinize bağlıdır.

bilir (bunlara şüphesiz onun kendi eleştiri ruhu şüphe düşürmüştür) ama korku liberalizminin her yerde işe yarayan kaynakları onu ayakta tutabilir. Hakikatli bir tarih insana bu kaynakları hatırlatacaktır ve efsaneler başa geçtiğinde temel insani kayıplar açısından bunun neye mal olacağını unutmamamızı sağlar. Bu noktada bir kez daha, bilinçli bir geri dönüş yolunun olmaması, Aydınlanmanın düşünsel olarak geriye döndürülememesi, temel mahiyetindedir. Aydınlanma karşıtı nostalji ondan daha fazla hakikat içerse bile (onun devasa yanlışlığı, hakikatli tarihin hatırlaması gereken faydalı bir şeydir), geriye dönmek, aynı noktaya dönmek olmayacaktır. İnandırıcılığını yitirmiş efsaneleri tekrar dayatma girişimleri başarısız olacak ve öteki değerlerin pek çoğu da bu süreçten zarar görecektir ve bu da hakikatli tarihin unutmadığı hakikatlerden biridir. Elbette eğer efsanelere ihtiyaç duyuluyorsa ve onlarsız hayat olmuyorsa, o zaman onlar da büyüyecektir ve kesinlikle Aydınlanmanın tersine dönüşebileceği başka, daha vahşi yollar da vardır. Ama bunun böyle olacağında ısrar etmek için ortada hakikat veya sağduyu açısından hiçbir sebep yoktur. İnsan eğer işlerin çok da kötü gitmediği bir noktadaysa, dünyanın hali pür melalinden pişmanlıkla el etek çekmenin veya üç aşağı beş yukarı her şeyin sonunun geldiğini ilan etmenin veya Auschwitz'den sonra artık şarkı söylenemeyeceğini tekrarlayıp durmanın getirdiği bir tatmin vardır şüphesiz. Ama daha umutlu bir hikâyenin çoğumuzun daha çok işine yaraması da muhtemeldir.

Geçmiş hakkındaki bazı yorumlar ve yorum tarzlarıysa ötekilerden daha umutludur. Bununla kastım aslında çok soyut bir özellik: sadece onların umuda, yani umutsuzluğun karşıtı olan umuda yer vermesini kastediyorum. Elbette insanlar farklı şeylere değer verdikleri için bir insanın umudu ötekinin umutsuzluğu olabilir. İkna edici ve hakikatli bir şekilde, liberal toplumları en boş ve kendi kendini yıktığı veçheleriyle gösteren muhafazakâr tarihçi liberaller için umutsuzluk ve muhafazakârlar için umut verebilir. İnsan bundan, umutluluğun da tıpkı "anlamlandırma" gibi göreli olduğunu ve insanlara anlamlı gelen hikâyelerin onlara umut veren hikâyeler olduğunu çıkartabilir. Ama bu fazla basit olur. İnsanlara sadece umut-

lu hikâyelerin anlamlı geldiğini söylemek toplumsal veya psikolojik hakikate uygun olmaz; geçerli veya geçersiz sebeplerden ötürü, onlara bir tek umutsuzluk veren hikâyelerin anlamlı geleceği durumlarda olabilir insanlar. Asıl husus ise daha ziyade bizatihi bir umut meselesidir: umutlu, ama hakikatli hikâyelerin anlamlı gelmeyi sürdürmesi ve anlatılmayı sürdürmelerini ummak. İkinci olarak, umut ettiklerimiz, tıpkı korktuklarımız gibi bizim özdeşleştiğimiz kimliklere bağlı bir meseledir. Umudumuz, işlerin bizim için iyiye gitmesidir ve kimin "biz"den sayılacağı, işlerin yolunda gitmeme tehlikesi veya riskinin doğası ve boyutlarına bağlıdır. Barış zamanı, siyasetçi çoğunlukla kendisi ve partisinin işine yarayacak ve ötekilerin işlerini bozacak sonuçlar umar ama savaş zamanı kendi ülkesindeki tüm partilerin işine yarayacak ve düşmanın işini bozacak sonuçlar umabilir (birazcık hakikatli bir tarih bunun ne kadar büyük bir basitleştirme olduğunu gösterir.) Liberaller ve muhafazakârlar, onların her ikisini de içeren kültürün varlığını sürdürmesi umudunda birleşebilirler. Pek çok bilimkurgu hikâyesi, tüm çatışma ve farklılıklarıyla insanların (onların doğal deyişiyle, "hepimizin") varlığını sürdürmesi ve uzaylıların yenilmesi umudunu sahneler. Nietzsche'nin düşüncesindeki dallardan biri de nihai yenilginin, aklı başında hiç kimsenin artık ummayacağı "biz"in ortadan kalktığı bir ahval-i şeraiti içerir. Bu tür bir umudun kayboluşu, toptan umutsuzluk da nihilizm demektir. Onun kendi fikrine göre, aklı başında bir kişi için umut denilen, kahramanvari bir şekilde bağımsız, düşünsel ve sanatsal olarak yaratıcı varlıkları içeren bir dünya talebi olmalıdır; tüketici toplumundan duyulan hoşnutluk, "son insan"ın hayatı gibi bazı insan hayatı biçimleri, hiçlikten daha kötüdür. Bundan, Nietzsche için nihilizmin vesilesinin eli kulağında olduğu sonucu çıkar. Çoğumuz içinse, umutlarımız daha geniş kapsamlıdır.

Demek ki bir hikâyenin umutlu olup olmaması salt bir grup meselesi değil, bir risk veya tehditle bağlantılı olarak seçilen bir grup meselesidir ve aynı şey umutsuzluk için de geçerlidir. Bundan da, bir hikâyenin ilgili anlamda umutlu olup olmadığının aşikâr olmayabileceği sonucu çıkar. Umutlu olması kesinlikle en yakın grubu-

muz için iyi haberler getirdiğini ima etmez: umutlarımız en yakın grubumuzun ötesine geçebilir. Neşe verdiğini de ima etmez: pek çok konuda neşeli, ama hakikatli bir hikâye ancak umutsuzluğa yol açabilir. Umutlu bir hikâye eldeki malzemenin bir ahlâk dersi verecek şekilde düzenlenmesini de gerektirmez, ki bu, hayal gücüne dayalı bazı yazın türlerinde hikâyenin hakikate uygun olmadığına dair makul şüpheler doğurabilir. Gene, bir açıklamadansa ötekini, örneğin insanın kendi çıkarındansa idealist güdüleri vurgulaması da gerekmez: bu kadar önemli bir sonucun iyi niyetin zaferine bağlı olması gibi bir izlenimdense, köle ticaretinin ortadan kalkmasına insanın kendi çıkarının yardımcı olduğu fikri bazılarına daha çok umut verir. Bu ve benzeri öteki açılardan, bir hikâyeyi umutlu kılan "ne" değil "nasıl"dır ve "nasıl" da bizatihi fark edilemeyecek kadar az şey anlatabilir. Geçmiş hakkındaki bir yorumun umutlu olmasına duyulan ihtiyaç Pollyanna'yı yayımlamak için fon sunmaz.

Bir hikâye veya yorum şemasının umutlu olup olmaması bir *seçim ölçütü* sunmaz. Dediğim gibi, bize neyin anlamlı geleceğini seçemeyiz. Asıl fikir, gerçekten muhtaç olduğumuz hikâyelerin, bu çok soyut anlamda, umutlu hikâyeler olması ve üstelik bizim de bunun böyle olmayı sürdüreceğini ummamız gerektiğidir. Umudun nesnesinin, bahsedilen "biz"in kim olduğu da, hikâyenin anlamlı geldiği gruba ve onları tehdit eden risk veya tehlikelere göre çeşitlilik gösterir ama bu "biz"i genişletmek, daha dar kapsamlı hikâyelerdeki hakikati daha çok kişinin duyabilmesini ve daha geniş çaplı hikâyelerin daha dar gruplara anlamlı gelmesini sağlamak liberal toplumun amaçlarından biridir. Ancak, hoşgörülü ve özgür bir toplumun ortak kavrayışlarını yaratabileceği ve yozlaşıp birbiriyle savaşan kabilelere dönüşmeyeceğine ilişkin liberalizmin bildik kaygılarının arasında bulunan bu acil amaçların ötesinde, nihai kaygı, bizim, geleceğe uzanan bir "biz"in, düşündükleri takdirde kimseyi umutsuzluğa sürüklemeyecek yeterince hakikatli bir hikâye anlatmayı sürdürebilmesidir. Geniş çaplı ve hakikatli bir hikâyenin umutsuzluğa yol açmaması umudu, zaten bir umuttan başka bir şey değildir.

Şüphesiz insanlar dünyayı, onun içinde hayatta kalabilmelerini

sağlayan açılardan anlamlandırmayı sürdürecek. Ama asıl soru bu açıların ne kadar hakikatli olabileceği ve bunların taşıdığımız daha büyük çaplı hakikatlilik ideallerini ve hem bu idealleri etkin kılan hem de hakikatin bilgisiyle ayakta tutulabilen kurumları ne kadar ayakta tutabileceği. Bu soruşturmanın başında Nietzsche'nin bize hatırlattığı gibi, insanlıktan nefret etmeyen herhangi birini umutsuzluğa sürükleyebilecek kadar ikna edici ve hakikate uygun izahları var dünyanın. *Heart of Darkness*'da [Karanlığın Kalbi] Kurtz ve onun ölürken söyledikleri hakkında anlatıcı şunları söyler:

> Bu yüzden Kurtz'ün saygıya değer bir adam olduğunu kabul ediyorum. Onun söylenecek sözleri vardı ve söyledi...Hepsini bir araya getirdi, hükmünü verdi. "Dehşet!" O saygıya değer bir adamdı. Ne de olsa bu bir tür inanç ifadesi, samimiyetle söylendi, kesin yargıyla söylendi, tüyleri diken diken eden bir isyan tonunda fısıldandı, bir anlığına göz göze gelinen hakikatin iğrenç yüzünü sundu...[32]

Conrad, çoğunlukla olduğu gibi, bir hakikati gösterir ve hakikatlilik cesaretini kutlar. Ama bu hakikat, Kurtz'hayatının son anında gördüğü bu hakikat, kendi başına kimseyi hayatta tutamayacak bir hakikatti.

Hakikatin, yeterince hakikatin, tüm hakikatin bizi özgür kılması artık umudumuz olmayabilir. Ama hakikat erdemlerinin varolmayı sürdürmesi salt umut değil, çok daha fazlasıdır: bu erdemler insanlar iletişimde bulundukça varolmaya mahkûm. Tarihleri boyunca büründükleri biçimlerden daha cesur, daha boyun eğmez, toplumsal olarak daha etkili biçimlerde varolmayı sürdürmeleri asıl umudumuz; onları hem destekleyecek hem de ifade edecek kurumların varolabilmesi, gelecekteki insanların eşyayı anlamlandırma yollarının onların hakikati görüp de yıkılmamalarını sağlaması asıl umudumuz.

32. Conrad (1946), 151.

Sonnot
Hakikat sözcük dağarcığı: Bir örnek

3. bölümün sonunda hakikat kavramının tarihi olmasa da, hakikat kuramlarının, hakikati bulma yollarının, dünyanın hakikate uygun doğası hakkındaki fikirlerin vb elbette bir tarihi olduğunu söylemiştim. Bir de bu kitabın ele aldığı, hakikat erdemleriyle özdeşleşmiş belli kavramların tarihi vardır. Nasıl farklı Doğruluk ve Samimiyet kavramları olduğunu ve birbirinden farklı bu kavramların gene de nasıl aynı nitelikte (Doğa Hali hikâyesinde şematik olarak tanımlanan nitelikte) kavramlar olduğunu açıklamaya çalıştım.

Belli bir yer ve dönem, diyelim ki belli bir kültürden kalan yazılı belgeleri ele aldığımızda, gözümüz, anlamları genel hakikat ve hakikatlilik alanına ait olan belli kelimeleri seçebilir. Bu kelimelerin arasında muhtemelen belli bağlamlarda "hakikat" veya "hakika-

te uygun" olarak tercüme edilebilecek bir kelime olacaktır. Bunların arasında "hakikate uygun"un neredeyse tam karşılığı olan bir kelime de olabilir, ama daha ilginç bir şekilde olmayabilir de. Bu, söz konusu dili kullanan kişilerin hakikat kavramı olmadığı anlamına gelmez; ya da insan illa bu şekilde dile getirmek istiyorsa, *bizim* hakikat kavramımızın onlarda olmadığı anlamına gelmez, çünkü bu bizim olduğu kadar onlarındır da. O herkesin hakikat kavramıdır, üzerinde düşünümde bulunmasalar da, her insan grubunun dili kullanmak için yapmak zorunda olduğu şeyleri yaparken kullandıkları bir kavramdır. Ancak, bizim "hakikat" ve "hakikate uygun" kavramlarımızın temsil ettiği çeşitli şeyleri temsil eden tek bir kelimeleri olmayabilir. Bu zorunlu insan faaliyetleri ve amaçlarıyla çeşitli bağlantıları olan bir dizi kelimeleri olabilir ve bu kelimeleri kavramaya başlarken bu bağlantıların da neler olduğunu kavrayabilmeye başlarız.

Ben bunun bir örneğini, yani antik Yunan'dan, özellikle de Homeros'tan geriye kalan eserlerde kullanılan dili ele alacağım. Bu antik Yunanca'daki ifadelerin hakikat kavramıyla ve ilk olarak Doğa Hali'nde karşılaştığımız, hakikatle bağlantılı temel pratik ve niteliklerle bağlantılı olduğu bazı yönlere bakacağım. Yeni filolojik keşifler sunmuyorum: bu konu kapsamlı şekilde araştırılmıştır ve ben de daha önceki tartışmalar üzerinden gideceğim. Thomas Cole'un faydalı bulduğum bir makalesi, açık ayrımlar belirliyor ve cevaplandırılması gereken soruların neler olduğu konusundaki yaygın kafa karışıklığından uzak duruyor (Cole [1983]).

Muhtemelen yanlış sorular sordukları için bazı bilginler antik Yunanca'daki hakikat nosyonları hakkında bazı şaşırtıcı şeyler ileri sürdüler. Marcel Detienne, "Hakikat [antik Yunan düşüncesinde de] bizim düşünce sistemimizdeki yerinin aynısını mı dolduruyordu?" ("*La vérité y tient-elle la même place que dans notre systéme de pensée?*") diye soruyordu (Detienne [1967], 4). Bu doğru olamaz; eğer bu bir soruysa, kendi cevabını kendisi verecektir. Bazı antik kelimeleri doğru bir şekilde "hakikate uygun" veya "*vrai*" diye tercüme edip antik Yunan'dan kalma bazı yazıları "hakikat" veya "*la vérité*"ye gönderme yapacak şekilde doğru çevirebiliyorsak,

o zaman bahsedilen bu terimlerin "hakikat"in bizim düşüncemizde oynadığı rolü önemli bir ölçüde oynuyor *olmaları gerek*. Sorusunda bu temel ilkeyi çiğnediği için, Detienne'in bu soruya inanılması imkânsız bir cevap vermesi de hiç şaşırtıcı değil. Övgü ve anıları denetimleri altında tuttukları ve kahramanları ve onların edimlerini unutulmaktan koruduklarını için ozanların "hakikatin efendileri" olduğunu ileri sürmüştü. Bunlar, ozanların antik dünyadaki rolü ve yetkesi hakkında önemli fikirler olsa da, onlar Detienne'in onları ifade ettiği gibi ifade edilemezler: o, ἀληθεία'nın ("la vérité" olarak tercüme ettiği kelimenin) nesneye veya öteki sözlere karşılık gelmekle alakasının olmadığını ve "yalan"ın karşıtı olmadığını iddia etmişti; özetlediğine bakılırsa, "yanlış"ın karşıtı bir "hakikate uygun," yoktu ve tek önemli ayrım *Alêtheia* ve *Lêthê* arasındaydı. Bu da asıl hususu çok açıkça ortaya koyar: yanlışın karşıtı *olmayan* hiçbir şey "hakikate uygun" olarak doğru biçimde temsil edilemez.

Bu elbette gerçek bir soruyu, Yunanca'daki ἀληθής kelimesinin bu yazılarda karşılaşıldığı haliyle "hakikate uygun" olarak tercüme edilip edilemeyeceği sorusunu cevapsız bırakır. Edilebilir, ama bu şekilde tercüme edilebilecek tek kelime bu değildir ve göreceğimiz gibi bunun bazı özel içerimleri vardır. Buna mukabilen, bu kelime ve soyut isim hali iletişimin doğruluğuna gönderme yapabilir. *İlyada*, 23.360'da yarışın dönüş noktasına bir hakem yerleştirilir, ὡς μεμνέῳτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀπείποι: burada ἀληθεία'nın başka çağrışımları da vardır, ama en azından hakemin bu dönüş noktasındaki belli tür olayları, (felsefecilerin deyişiyle) ola ki olurlarsa, aktaracağı anlamına gelir. "Hakikate uygun" anlamına gelen bir kelimeye yakışır şekilde, ἀληθής yanlışlığı gösteren terimlerle, özellikle de gene hem hatayı hem de kandırmacayı anlatan ψεῦδος kelimesi ve özdeşleriyle zıtlığı belirtir. (Aristarchus'un *İl.* 4.253'teki okumasını kabul etmediğimiz müddetçe, Homeros'ta ψευδής sıfatının hiç geçmemesi ufak bir ayrıntıdır.)

ἀληθής'ın etimolojisinin λήθη ve λανθάνω'da bulunabilen olumsuzlama eki ve *lath-* kökünden oluştuğu ve hem unutkanlığı hem de insanın dikkatinden kaçabilen veya gözardı edilen şeyleri kapsadığı genel kabul görmektedir. Heidegger bunu *Unverborgen-*

heit, yani Varlığın vuzuhu anlamında epey kullanmıştır ve bu da, dini felsefi görüşlerle özdeşleştiğinden bunun bazı âlimler arasında gözden düşmesine neden olmuş gibi dursa da, daha gündelik bir anlamda kabul edilebilirdir. Cole yalan söyleme fikrinin, belli olguların veya durumların (ilişkisel) özelliği olmadığını, bunların aşikâr olduğunu, ama yalanın, belli malumat parçalarını edinme ve iletmenin özel mahiyetini taşıdığını, ister unutkanlıktan olsun, ister alakalı öğeleri göz ardı etmekten, isterse gerekli özen yokluğundan olsun, bu yalanların hataya tabi olmadığını söyler. Bu da dolayısıyla Doğruluk özelliğiyle özdeşleştirilen mütalaaların alanına girmeye yaklaşır. Ancak ἀληθεία'nın Doğruluk *anlamına* gelmemesi önemlidir. İlk olarak, bir ulak Doğruluk erdemini taşıyor olabilir ama bu durumda kendi hatası yüzünden olmasa da hatalı olabilir, ama ἀληθεία gerçekten de hakikati gösterir. Üstelik, ἀληθής çoğunlukla insanlar için değil onların iletişimleri için kullanılır. Onların iletişimlerinin salt doğru olduğunu değil, aynı zamanda bilgi verdiğini ve güvenilir olduğunu da anlatır; Cole'ün dediği gibi, "Söz konusu olan, kelimesi kelimesine (veya kelimesi kelimesine ve kılı kırk yararcasına) anlatmak veya aktarmaktır: abartmadan, uydurmadan veya araya alakasız şeyler katmadan, aynı şekilde aradaki şeyleri atmadan veya eksik ifade etmeden aktarmak." (12)

ἀληθής'nın insanlar için kullanılmaması kuralının pek az istisnası vardır: *İl.* 12. 433'te yün tartan bir kadın için de, söylediklerinin doğruluğu hakkında değil doğru tartması hakkında kullanılmıştır. Hesiodos, *Theog.* 233, bu kelimeyi, ἀψευδής kelimesiyle birlikte, efsanevi bir yaratık olan Nereus için kullanmıştır ve bu pasajı tartışırken West (1966) ἀληθής'nin kökenleri, yani λήθη'nin kökü, λανθάνω ve diğerlerine eklenen bir belirteç hususunda Yunanlılar arasında süregelen bir vurgu olduğu savını öne sürmüştür. Bu da λέληθεν αὐτοὺς ὅτι..., οὐκ ἐλάνθανεν αὐτοὺς ὅτι... gibi ifadelerin sıklıkla insanların bir şeyi fark etmesi veya fark edememesi için kullanılmasıyla da uygundur. *İl.* 23. 360'da ἀληθείην kelimesinin geçtiği, yarış hakkındaki bahsetmiş olduğum pasaj da bu vurguyu taşır: hakem olan bitenlerden gözünü hiç ayırmaz. Bu, bu kelimenin burada "hakikat" anlamına gelmediğini ima *etmez:* bura-

da kesinlikle "hakikat" olarak çevrilmelidir. Asıl husus ise, "hakikat" kelimesinin antik Yunanca'da bir gözlemci veya ulağın dikkat ve hafızasının, yani Doğruluğunun önplana çıktığı bağlamlara daha uygun olmasıdır.

"Hakikate uygun" ile tamamen aynı işi görmeye (V. yüzyılın sonlarından günümüze kadar ἀληθής kelimesinin bu işi görmeye başlaması gibi) en yakın antik kelimeler ἐτεός, ἔτυμος ve ἑτήτυμος kelimeleridir (bu ve tartışılan diğer terimlerin geçtiği yerler hakkındaki tüm izahlar Levet'de [1976] verilmiştir ve ayrıca bkz. Krischer [1965]). Burada vurgulanan sadece doğruluktur ve bu terimler gelecek için de kullanılır, tıpkı *İl.* 2.300'de ἦ ἐτεὸν Κάλχας μαντεύεται ἦε καὶ οὐκί diye sorulduğunda; *İl.* 10.534= *Od.* 4.140'da konuşmacı kendi kendine ψεύσομαι ἦ ἔτὺμον ἐρέω diye sorduğunda karşılaştığımız gibi: buradaki soru, acaba konu hakkında yeterli bir izah sunacak mı, sorusu değil de, düpedüz, yanıldı mı yoksa hakikati mi söyleyecek sorusudur. Bu kelime ailesindeki kelimelerden biri bir ulak için de kullanılabilir, ama öncelikle asıl meselenin iletilen mesaj doğruluğu olduğu bağlamlarda kullanılır. *İl.* 22.438'de Andromache οὐ γάρ οἵ τις ἑτήτυμος ἄγγελος ἐλθὼν / ἤγγειλ'..., yani Hector'un öldüğünü bilmemektedir ve burada bahsedilen ulağın özellikleri değil, hakikatin ona ulaşmamış olmasıdır.

Bu bağlantı içerisinde, *Od.* 19.203'e, yani 4. bölümde bahsettiğim, ozanın Odysseus'un yalanlarını betimlediği pasaja (bkz. 19. not) dönmek ilginç olabilir: "Ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Metinde bunun anlamının şu olduğunu öne sürmüştüm: "bu şeylere inanan biri gibi konuşmuştur... bunları, doğru varsaymanın makul olacağı şeyler gibi göstermiştir." "Hakikate benzerliğin" gücü (insan burada Almanca'daki *wahrscheinlich* veya Fransızca'daki *vraisemble*, yani "muhtemel" kelimelerini hatırlar) bu şeylerin *dinleyenler*e doğru gelmesinden kaynaklanır. Farz edin ki (şiirin ölçüsüyle ilgili mütalaaları bir kenara bırakırsak) burada ἀληθής kelimesinin yerine ἔτυμος kelimesi geçmiş olsun. Doğal olarak bunun farklı bir anlama geleceğini düşünesim geliyor. Burada, hakikate uygun ve dinleyenin unutkanlığı ve dalgınlığından azade olan şeylere benzerlik söz konusu bile olamaz. Konuşmacının unutkan-

lığı ve dalgınlığından azade *türden* şeylere benzemek anlamına gelebilir, ama bunun hakkında özellikle dile getirilecek bir husus yok. Ancak en doğal okumada, Odysseus *gerçekte* kendi unutkanlık veya dalgınlığından azade şeyler söylemiş, yani yanlış olsa da hakikate uygun anlatıya mümkün mertebe yakın bir hikâye anlatmıştır ve bu da durumu anlatmaz: uydurduğu hikâye gerçekte hatırlayabildiği hakikatlerden çok uzaktır.

Hakikat ve hakikatlilik alanında geçen başka antik kelimeler, özellikle de etimolojik olarak hedeften şaşmakla bağlantılı νημερτής kelimesi ve "doğru düzgün" kelimesiyle bağlantılı ἀτρεκής kelimesi vardır. Her iki kelime de mesaj ve ulaklar için kullanılabilir. İlki ayrıca gerçekleştirilecek bir plan için de kullanılır. Çeşitli şekilllerde Doğruluk ve samimiyet imaları taşırlar: bir iletişimin hatasız olduğu ve konuşmacının onu çarpıtmadığı imalarını taşırlar. Cole, bu terimlerin birbiriyle ve ἀληθής kelimesiyle bağlantısına dair ayrıntılı tartışmasında, "*nêmertês* kelimesi genelde iletilecek malumatın daha önemli veya acil olmasıyla *atrekês* kelimesinden ayrılır, *atrekês* de malumata erişmenin ve aktarmanın daha kolay olmasıyla *alêthês* kelimesinden ayrılır. *Atrekês* elbette bir konuşmacının iletilecek şeye hâkim olduğunu varsayar... ve standart formül olan ἀλλ' ἄγε μοι τόδε εἰπὲ καὶ ἀτρεκέως κατάλεξον ifadesinde tekdüze soruşturmalara belli bir destansı yücelik katmaktan biraz daha fazlasını yapar" (15.)

Bu kitabın yöntemiyle bağlantılı olarak, antik söz dağarcığı soruşturmalarından çıkan üç genel husus var. Bunlardan biri, hakikati ima eden ve bazı bağlamlarda doğrudan "hakikate uygun" diye tercüme edilebilecek terimlerin çeşitli olması ve doğrudan "hakikate uygun"un işini görecek tek bir terim olmaması. İkinci olarak, bu terimlerin (ve bahsetmediğim başka terimler de var) hepsi Doğa Hali hikâyesinde anahatları çizilen insan iletişiminin temel talepleriyle açıkça bağlantılı imalar ve vurgular taşır. Üçüncü olarak, hakikat hakkındaki antik sözcük dağarcığının zenginliği ve karmaşıklığı bizim tanıdığımız haliyle hakikat kavramının olmadığı anlamına gelmez. Aslında, ancak onun varlığının ışığında, yani bu kültürdeki insanların bazı şeyleri hakikate uygun olarak söylemelerinin

hakikatli olup olmadıklarını, hakikatli bir şekilde anlatıp anlatmadıklarını sorgulamalarının vb ışığında bu zengin sözcük dağarcığının ne anlama geldiğini kavrayabiliriz.

Cole V. yüzyılın sonunda "hakikat" anlamına gelen genel terim olarak neden ἀληθεία kelimesinin "eşit ölçüde kesin, anlamı eşit ölçüde ifade eden rakipleri"ne karşı kazandığı sorusuyla ilgili olarak ilginç bir düşünce zinciri takip eder. Bu gelişmeyi yazılı iletişimin doğuşuna bağlar:

> *Akribeia* kelimesinin aksine (Arist. Ret. 1413b8-9 ile karşılaştırınız), *alêtheia* asla yazılı söylemin tipik mükemmeliyeti olarak görülmedi, ama en başından beri sözlü söylemdense yazılı söylemde halihazırda daha belirgin ve daha kolay kanıtlanan özen, kesinlik, düzen ve tutarlılık gibi niteliklerle özdeşleştirildi...

ve şöyle yazar,

> Bu özdeşleşimin [*etymon* kelimesinin *alêthes* ile özdeşleşmesinin] tamama erdiği ilk düzyazı yazarı Thukyides'tir ve *alêtheia* soruşturmasını, sözlü söylemdense yazılı söyleme içrek belli bir dizi olasılığın hepsini kullanan bir sunum tavrı ve tarzıyla birleştiren ilk yazar olması da salt tesadüf olmayabilir. (27)

Eğer haklıysa, 7. bölümde betimlediğim gelişme bizatihi hakikat sözcük dağarcığında bir değişim içermiş demektir.

Sırf bu sözcük dağarcığının çeşitli içerimleri Doğa Halinde beliren temel yapılarla bağlantılı olduğu için, en eski çağlardan beri hakikat ve hakikatliliğin ilişkili olduğunu öngörmek mümkün: örneğin, bu sözcük dağarcığının hem insanlar için hem de iletişimleri için kullanılan bir kısmı bu ilişkiyi kurmuş olabilir. Hakikat erdemlerinin, özellikle de Samimiyetin içini doldurmanın veya bu erdemleri belirlemenin özgül yollarının kültürel açıdan çeşitlilik göstermesi bu kitabın ana izleklerinden biri oldu ve yetenekli ve dilbaz bir yalancı olmanın, belli çekinceler haricinde takdire şayan bir özellik olduğu antik dünyada bu özellikle belirgindir. Bu çekincelerin tam olarak neler olduğu ve yalanın ne zaman kabul edilmez olduğu ilginç ve karmaşık sorulardır, ama onları keşfetmeye çalış-

mayacağım. 5. bölümde Odysseus'un dünyasında kandırmacayla ilgili fark yaratan ayrımın, öteki pek çok şeyle beraber, dost ve düşman arasındaki ayrım olduğunu söylemiştim ve bu da bir ölçüde doğrudur, ama kimin ne zaman düşman sayılacağı gibi soruları cevapsız bırakır. Aslında bir noktada Aşil de salt birisi yalancı olduğu için ona düşman gözüyle bakacak olur: Odysseus'a yüce bir edayla açıklama yaparken, Odysseus'un kesinlikle kendisine demeyeceği bir şey ilan eder: "Bana Hades'in kapılarından da zararlı [ἐχθρός, düşman] olan, yüreğindekini saklayıp başka bir şey söyleyen adamdır" (*İl.* 9.312-13).

Walcot (1977) yetenekli bir yalancıya duyulan hayranlığın köylü toplumlarında yaygın olduğunu söyler ve bunu anlaşılır kılacak kanıtlar alıntılar. Ancak, Odysseus'un yalan söylenmekteki yeteneği sinir bozucu bir şekilde ete kemiğe bürünür. Walcot köylüler arasındaki "şakalaşma"nın muhtemel bir örneği olarak *Odysseus*'un son cildindeki manzarayı ele alır: karısıyla evlenmek isteyen diğer adamlar çoktan yenildiği ve artık kendisi değilmiş gibi yapmanın hiçbir anlamı kalmadığı halde, Odysseus babasına yalan söylemeyi sürdürür ve yaşlı adam sıkıntıdan bayılıncaya kadar kim olduğunu açıklamaz. Bu da bize bu dünyadaki (ya da herhangi bir dünyadaki) Samimiyet yapısını çözümlemenin, malumatı iletmenin talepleri dışında pek çok şeyi, örneğin yerel mizah anlayışını kavramayı gerektirdiğini hatırlatır.

Kaynakça

Allison, David B., ed. 1985. *The New Nietzsche.* Cambridge: MIT Press.

Anderson, Wilma. 1990. *Diderot's Dream.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Apel, Karl-Otto. 1980. *Towards a Transformation of Philosophy.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

Appleby, Joyce, Lynn Hunt ve Margaret Jacob. 1994. *Telling the Truth about History.* New York: Norton.

Auden, W. H.. 1976. *Collected Poems.* Londra: Faber and Faber.

Austin, J.L. 1961. *Philosophical Papers.* Ed. J. O. Urmson ve G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press.

Bacharach, M. ve D. Gambetta. 2001. "Trust in Signs." Ed, Karen Cook, *Trust and Social Structure* içinde. New York: Russel Sage Foundation.

Barkow, Jerome H., Leda Cosmides ve John Tooby. 1992. *The Adapted Mind.* New York ve Oxford: Oxford University Press.

Barnes, J. A. 1994. *A Pack of Lies: Towards a Sociology of Lying.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barthes, Roland. 1976. *S/Z.* Paris: Editions de Seuil.

Beaudry, Catherine A. 1991. *The Role of the Reader in Rousseau's* Confessions. New York: Peter Lang.

Bennett, Jonathan. 1995. *The Act Itself.* Oxford: Clarendon Press.

Bloom, Allan. 1979. Introduction to Jean-Jacques Rousseau, *Émile; or, On Education,* çev. Allan Bloom. New York: Basic Books.

Bok, Sissela. 1978. *Lying: Moral Choice in Public and Private Life.* New York: Pantheon

—.1984. *Secrets.* Oxford: Oxford University Press.

Boucher, Donald, ed. 1977. *Language, Counter-Memory, Practise.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Brandom, Robert. 1994. *Making It Explicit.* Cambridge: Harvard University Press.

—.2000a. "Facts, Norms, and Normative Facts: A Reply to Habermas." *European Journal of Philosophy* 8:356-74.

Brandom, Robert, ed. 2000b. *Rorty and His Critics.* Oxford: Basil Blackwell.

Bratman, Michael. 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reason.*Cambridge: Harvard University Press.

Breazeale, Daniel, ed. ve çev. 1979. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.

Burge, Tyler. 1993. "Content Preservation." *Philosophical Review* 102:457-88.

Bryne, Richard W. ve Andrew Whiten. ed. 1988. *Machiavellian Intelligence: Social Experti-*

se and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans. Oxford: Clarendon Press.
Campbell, John. 1994. *Past, Space and Self*. Cambridge: MIT Press.
Campbell, R.H., A.S. Skinner ve W.B. Todd, ed. 1976. *Adams Smith: An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Clarendon Press.
Campbell, Richard. 1992. *Truth and Historicity*. Oxford: Clarendon Press.
Canary, R. H. Ve Henry Kozicki, ed. 1978. *The Writing of History: Literary Forms and Historical Understanding*. Madison: University of Wisconsin Press.
Carston, Robyn. 1988. "Implicature, Explicature, and Truth-Theoretic Semantics." Ruth M. Kempson ed., *Mental Representations* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
Cavell, Stanley. 1979. *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
Cheney, Dorothy L. ve Robert M. Seyfarth. 1990. *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press.
Chomsky, Noam. 1995. "Language and Nature."*Mind* 104:1-61.
Clark, Maudemarie. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cloak, F. T. 1975. "Is a Cultural Ethology Possible?" *Human Ecology* 3:161-82.
Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx's Theory of History*. Oxford: Clarendon Press. 1978.
Cole, Thomas. 1983. "Archaic Truth." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13:7-28.
Colli, Giorgio ve Mazzino Montinari, ed. 1988. *Nietzsche: Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe*. Münih: Deutsche Tashenbuch Verlag.
Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*. Ed. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press. [W. Jan van der Dussen'in edit ettiği gözden geçirilmiş 1993 tarihli baskısı.]
Collinson, Patrick, 2001. "What News?" *London Review of Books* 23 (1 Ekim): 19-22. [bir Hoyle incelemesi (2001).]
Connor, W. Robert. 1984. *Thucydides*. Princeton: Princeton University Press.
Conrad, Joseph. 1946. *Youth. Hearth of Darkness. The End of the Tether*. Londra: J. M. Dent and Sons.
Cornford, F. M. 1907. *Thucydides Mythistoricus*. Londra: Arnold.
Craig, E. J. 1990. *Knowledge and the State of Nature*. Oxford: Clarendon Press.
Cranston, Maurice. 1991. *The Noble Savage: Rousseau 1754-62*. Chicago: University of Chicago Press.
—.1997. *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*. Chicago: University of Chicago Press.
Darnton, Robert. 1979. *The Business of Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press.
Davidson, Donald. 1990. "The Structure and Content of Truth." *Journal of Philosophy* 87:279-328.
—.1996. "The Folly of Trying to Define Truth." *Journal of Philosophy* 93:6:263-78.
—.2001. Inquiries into Truth and Interpretation. İkinci baskı. Oxford: Clarendon Press.
Dawkins, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
De Man, Paul. 1983. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. İkinci baskı. Londra: Methuen.
Detienne, Marcel. 1967. *Les maîtres de la vérité dans la grèce archaique*. Paris: Maspero.
Dewald, Carolyn ve John Marincola. 1987. "A Selective Introduction to Herodotean Studies." *Arethusa* 20:9-40.
Diamond, Cora. 1993. "Truth: Defenders, Debunkers, Despisers." Toker (1993) içinde.
Diderot, Denis. *Letters to Sophie Volland*. Bkz. France (1972).
—.*Oeuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1951.

Dray, William H. 1957. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Clarendon Press.
Dummett, Michael. 1973. *Frege's Philosophy of Language*. New York: Harper& Row.
—. 1978. *Truth and Other Enigmas*. Londra: Duckworth.
Durham, William H. 1991. *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*. Stanford: Stanford University Press.
Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue*. Cambridge: Harvard University Press.
Edmunds, Lowell. 1975. *Cause and Chance in Thucydides*. Cambridge: Harvard University Press.
Egan, Kieran. 1978. "Thucydides, Tragedian." Canary ve Kozicki (1978) içinde.
Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.,
Empson, William. 1952. *The Structure of Complex Words*. Londra: Chatto and Windus.
Evans, Richard J. 1997. *In Defence of History*. Londra. Granta Books.
Ferrara, Alessandro. 1993. *Modernity and Authenticity*. Albany: SUNY Press.
Finley, M. I. 1965. "Myth, Memory and History." *History and Theory* 4.281-302.
Fiss, Owen M. 1996. *Liberalism Divided: Freedom of Speech and the Many Uses of State Power*. Boulder, Colo.: Westview.
France, Peter. 1972. *Diderot's Letters to Sophie Volland*. Peter France tarafından derlenmiş ve tercüme edilmiştir. Londra: Oxford University Press.
Frankfurt, H. 1992. "The Faintest Passion."*Proceedings and Addresses of the APA* 66.3:5-16.
Frye, Northrop. 1957. *The Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press.
Furbank, P. N. 1992. *Diderot: A Critical Biography*. Londra: Secker&Warburg.
Furet, François ve Mona Ozouf. 1988. *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Flammarion.
Gambetta, Diego, ed. 1988. *Trust: Making and Breaking Co-operative Relations*. Oxford: Blackwell.
Gardiner, Patrick. 1996. "Interpretation in History: Collingwood and Historical Understanding." Anthony O'Hear ed, *Verstehen and Humane Understanding* içinde (Royal Institute of Philosophy Supplement 41). Cambridge: Cambridge University Press.
Garton Ash, Timothy. 2001. *History of the Present: Essays, Sketches and Despatches from Europe in the 1990s*. Gözden geçirilmiş baskı. New York: Vintage.
Gauthier, David. 1986. *Morality by Agreement*. Oxford: Oxford University Press.
Geach, P. T. 1997. *The Virtue*. The Stanton Lectures, 1973-74. Cambridge: Cambridge University Press.
Gerth, H. H., ve C. Wright Mills, ed. ve çev. 1991. *From Max Weber: Essays in Sociology*. İkinci baskı. Londra: Routledge.
Geuss, Raymond. 1981. *The Idea of a Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1999. "Nietzsche and Genealogy." *Morality, Culture, and History* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.
Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge: Harvard University Press.
Gilby, Thomas, ed. ve çev. 1975. *Thomas Aquinas, Summa Theologiae*. Vol. 38. Cambridge: Blackfriars.
Gill, Christopher ve T. P. Wiseman. 1993. *Lies and Fiction in the Ancient World*. Exeter: University of Exeter Press.
Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
Goldhammer, Arthur. 1988. *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Chicago: Chicago University Press. [Starobinski'nin (1971) bir tercümesi.]

Goldman, Alvin I. 1999. *Knowledge in a Social World.* Oxford: Oxford University Press.
Goody, Jack. 1977. *The Domestification of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.
Goody, Jack ve I. P. Watt. 1963. "The Consequences of Literacy." *Comperatie Studies in History and Society* 5.304-45.
Grandy, Richard. 1973. "Reference, Meaning and Belief." *Journal of Philosophy* 70:439-52.
Green, Richard Firth. 1999. *A Crisis of Truth: Literature and Law in Ricardian England.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Gregor, Mary J., ed. ve çev. 1996. *Immanuel Kant, Practical Philosophy.* Cambridge. Cambridge University Press.
Grice, Paul. 1980. *Studies in the Way of Words.* Cambridge. Harvard University Press.
Haack, Susan. 1998. *Confessions of a Passionate Moderate.* Chicago: University of Chicago Press.
Hacking, Ian. 1972. "The Logic of Pascal's Wager." *American Philosophical Quarterly* 9:186-92. Jordan (1984) içinde tekrar basılmıştır.
Hacking, Ian. (1983): *Representing and Intervening.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hahn, Lewis E., ed. 1998. *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago: Open Court.
Hamilton, W. D. 1964. "The Genetical Evolution of Social behaviour." I. ve II. *Journal of Theoretical Biology* 7:1-52.
Hampshire, Stuart. 1959. *Thought and Action.* Londra: Chatto & Windus.
Harcourt, Edward, ed. 2000. *Morality, Refection and Ideology.* Oxford: Cambridge. Oxford University Press.
Harman, Gilbert. 1977. *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics.* New York: Oxford University Press.
Hartog, F. 1980. *Le miroir d'Hérodote.* Paris: Gallimard. Janet Lloyd tarafından *The Mirror of Heredotus* adıyla tercüme edilmiştir. Berkely ve Los Angeles: University of California Press.
Heal, Jane. 1987/88. "The Disinterested Search For Truth." *Proceedings of the Aristotelian Society* 88:97-108.
Hempel, C. G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation.* New York. The Free Press.
Höffe, Otfried, ed. 1997. *Platons Politeia.* Berlin: Akademie Verlag.
Hooker, Brad, ed. 1996. *Truth in Ethics.* Oxford: Blackwell.
Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno. 1969. *Dialektig der Aufklärung.* Frankfurt am Main: S. Fischer. John Cumming tarafından *Dialectic of Enlightenment* adıyla tercüme edildi. New York: Herder and Herder, 1972.
Hornsby, Jennifer. 2000. "Feminism in Philosophy of Language: Communicative Speech Acts." Miranda Fricker ve Jennifer Hornsby ed., *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* içinde. Cambridge. Cambridge University Press.
Horwich, Paul. 1990. *Truth.* Oxford: Basil Blackwell.
—.1998. *Truth.* İkinci baskı. Oxford: Clarendon Press.
How, W. W. ve J. Wells. 1912. *A Commentary on Herodotus.* Oxford: Clarendon Press.
Hoyle, R. W. 2001. *The Pilgrimage of Grace and the Politics of the 1530s.* Oxford: Oxford University Press.
Hume, David. *A Treatise of Human Nature.* L. A. Selby-Bigge tarafından edit edilmiştir. Oxford. Princeton University Press.
Immerwahr, Henry R. 1966. *Form and Thought in Herodotus.* Clevaland: Western Reserve University Press.
James, Susan. 1984. *the Content of Social Explanation.* Cambrdige: Cambridge University Press.

Jardine, Nicholas. 1991. *The Scenes of Inquiry. On the Reality of Questions in the Sciences.* Oxford: Clarendon Press.
Jonsen, Albert R. ve Stephen Toulmin. 1988. *The Abuse of Casuistry.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
Jordan, J., ed. 1984. *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager.* Lanham: Rowman & Littlefield.
Josipovici, Gabriel. 1999. *On Trust: Art and the Temptations of Suspicion.* New Haven ve Londra. Yale University Press.
Joyce, James. 1942. *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916). Travellers' Library Edition. Londra: Jonathan Cape.
Judson, Horace. 1979. *The Eight Day of Creation.* New York: Simon and Schuster.
Kant, Immanuel. *Practical Philosophy.* Bkz. Gregor (1996).
Kellner, Hans, et al. 1980. "Metahisthory: Six Critiques."*History and Theory* Beiheft 19.
Kelly, Christopher. 1987. *Rousseau's Exemplary Life.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
Krischer, Tilman. 1965. "ETYMOΣ und AΛHΘHΣ." *Philologus* 109:161-74.
Lateiner, Donald. 1989. *The Historical Method of Herodotous.* Toronto: University of Toronto Press.
Lazar, Ariela. 1999. "Deceiving Oneslf or Self-Deceived? On the Formation fo Beliefs 'Under the Influence.'" *Mind* 108:265-90.
Legrand, Ph.-E. 1932. *Hérodote: Introduction.* Paris: Les Belles Lettres.
Lejeune, Philippe. 1975. *Le pacte autobiographique.* Paris: Editions du seuil.
Levet, J. P. 1976. *Le Vrai et le Faux dans le pensée grecque archaique: étude de vocaularie.* Paris: Les Belles Lettres.
Levi, Primo. 1985. *The Periodic Table. Il sistema periodico*'dan Raymond Rosenthal tarafından tercüme edilmiştir. Turin: Einaudi, 1975.
Lewis, David. 1983. *Philosophical Papers.* Sayı.1 Oxford: Oxford University Press.
MacIntyre, Alasdair. 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry.* Londra: Duckworth.
—.1995. "Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant?" *Tanner Lectures on Human Values,* sayı.16 içinde. Salt Lake City: University of Utah Press.
Macleod, C. 1983. "Thucydides and Tragedy." *Collected Essays* içinde. Oxford: Clarendon Press.
Malachowski, Adam, ed. 1990. *Reading Rorty.* Oxford: Blackwell.
Malia, Martin. 1999. *Russia under Western Eyes.* Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press.
Mamet, David. 1993. *Oleanna.* New York: Vintage Books.
McIntyre, Alison. 1993."Doing Away with Double Effect." *Ethics* 111:219-55.
Meiklejohn, Alexander. 1960. *Political Freedom: The Constitutional Power of the People.* New York: Harper.
Miller, A. V., çev. 1977. *Hegel's Phenomenology of Spirit.* Oxford: Clarendon Press.
Miller, Eugene F., ed. 1985. *Hume's Essays.* Indianapolis: Liberty Classics.
Millgram, Elijah, ed. 2001. *Varieties of Practical Reasoning.* Cambridge: MIT Press.
Mitchel, F. 1956. "Heredotus' Use of Genealogical Chronology." *Phoenix* 10:48-69.
Moles, J. L. 1993. "Truth and Untruth in Heredotus and Thucydides." Gill ve Wiseman (1993) içinde.
Momigliano, Arnaldo. 1981. "The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes." *Comperative Criticism.* 3:259-69.
—.1990. *The Classical Foundations of Modern Histography.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Moore, A. W. 1997. *Points of View*. Oxford: Clarendon Press.
Moran, Richard. 2001. *Authority and Estrangement*. Princeton: Princeton University Press.
Murray, Oswyn. 1987. "Herodotus and Oral History." Sancisi-Weerdenburg ve Kuhrt (1987) içinde.
Nagel, Thomas. 1997. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.
Neale, Stephen. 1995. "The Philosophical Significance of Gödel's Slingshot." *Mind* 104:761-825.
Nietzsche, F. Bkz. Colli ve Montinari (1988).
—.*Ahlâki Olmayan Bir Anlamda Hakikat ve Yalanlar Üstüne*. Bkz. Breaeale (1979).
—.*İnsanca, Pek İnsanca*. Gary Handwerk'in tercümesi. Stanford: Stanford University Press.
—.*Tan Vakti*. R. J. Hollingdale'nin tercümesi. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
—.*Şen Bilim*. Josefine Nauckhoff'un tercümesi. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
—. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*. Carol Diethe'nin tercümesi. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
—.*Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Walter Kauffman'ın tercümesi. New York: Viking, 1954.
—.*İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Walter Kauffman'ın tercümesi. New York: Vintage Books, 1966.
—.*Putların Alacakaranlığı* ve *Deccal*. R. J. Hollingdale'in tercümesi. Harmondsworth: Penguin, 1968.
—. *Ecce Homo*. Walter Kauffman'ın tercümesi. New York: Vintage Books, 1969.
—.*Güç İstenci*. Alter Kauffman ve R. J. Hollingdale'in tercümeleri. Londra: Weidenfeld ve Nicholson, 1967.
Novick, Peter. 1988. *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books; Oxford: Oxford University Press.
Orwell, George. 1949. *Nineteen Eighty-four*. Londra: Secker and Warburg.
Parry, Adam Milman. 1981. *Logos and Ergon in Thucydides*. New York: Arno Press. [1957'de Harvard'da tez olarak sunulmuştur.]
Peacocke, C. 1999. *Being Known*. Oxford: Oxford University Press.
Pears, David. 1984. *Motivated Irrationality*. Oxford: Clarendon Press.
Platts, M., ed. 1980. *Reference, Truth and Reality*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
Popper, Karl. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. Londra: Hutchinson.
—.1963. *Conjecture and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Londra: Routledge and Kegan Paul
Post, Robert. 1993. "Meiklejohn's Mistake: Individual Autonomy and the reform of Public Discourse." *64 University of Colorado Law Review*, 1109-37.
—.1995. "Social Practices: Recuperating First Amendment Doctrine" *47 Stanford Law Review*, 1249-81.
Powell, J. E. 1938. *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press.
Quine, W. V. 1970. *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
—.1990. *The Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard University Press.
Ramsey, F. P. 1990. *Philosophical Papers*. D. H. Mellor tarafından edit edilmiştir. Cambridge: Cambridge University Press.
Raphael, D. D. ve A. L. MacFie, ed. 1976. *Adam Smith: The Theory of the Moral sentiments*. Oxford: Oxford University Press.
Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
Riesman, David. 1980. "Egocentricism: Is the American Character Changing?"*Encounter*,

Ekim-Kasım.
Romilly, Jacqueline de. 1956. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles Lettres.
Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*'ın 1. cildi. Cambridge: Cambridge University Press.
—.1998. *Truth and Progress. Philosophical Papers*'ın 3. cildi. Cambridge: Cambridge University Press.
Roth, Philip. 2001. *The Human Stain*. London: Vintage.
Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. 1. ve 2. ciltler. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959, 1964.
Runciman, W. G. 1998. *The Social Animal*. Londra: Harper Collins.
Sancisi-Weerdenburg, Heleen ve Amélie Kuhrt, ed. 1987. *Achemenid History II: The Greek Sources*. Leyden: Nederlands Instuut voor het Nabije Oosten.
Saul, Nigel. 1999. "From Trothe to Truth." *Times Literary Supplement*, 2 Temmuz. [Green hakkında (1999) bir inceleme.]
Scanlon, T. M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
Schantz, R., ed. 2001. *What Is Truth?* Berlin ve New York: de Gruyter.
Schauer, Frederick. 1982. *Free Speech: A Philosophical Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
Searle, J. R. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
—.1998. "Truth: A Reconstruction of Strawson's Views." Hahn (1998) içinde.
Sen, Amartya. 1992. 1992. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
Shimron, B. 1973. Πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν. *Eranos* 71.
Shklar, Judith. 1998. *Political Thought and Political Thinkers*. Stanley Hoffman. Chicago: University of Chicago Press.
Silverman, David. 1975. *Reading Castaneda: A prologue to the Social Sciences*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
Slote, M. A. 1979. "Assertion and Belief." J. Dancy. Keele: Keele University Library.
Soames, Scott. 1984. "What Is a Theory of Truth?" *Journal of Philosophy* 81: 411-29.
Sperber, Dan ve Deirdre Wilson. 1995. *Relevance: Communication and Cognition*, ikinci baskı. Oxford: Basil Blackwell.
Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.
Ste. Croix, G. E. M. De. 1977. "Heredotus." *Greece and Rome*, ikinci baskı, 24:130-48.
Sunstein, Cass R. 2001. *Republic.com*. Princeton: Princeton University Press.
Swanton, Michael, ed. ve çev. 2000. *The Anglo-Saxon Chronicles*. Gözden geçirilmiş baskı. Londra: Phoenex Press.
Talmon, J. L. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londra: Secker and Warburg.
Tancock, Leonard, çev. 1966. Denis Diderot, *Rameau's Nephew* ve *d'Alembert's Dream*. Harmondsworth: Penguin.
Tarski, A. 1956. "The Concept of Truth in Formalized Languages." J. H. Woodger'in *Logic, Semantics, Metamathematics*'inin içinde. Oxford: Oxford University Press.
Taylor, Charles. 1992ç. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
Thomas, Carol G. 1988. "Between Literacy and Orality: Heredotus' Historiography." *Mediterranean Historical Review* 3:54-70.
Toker, Leona, ed. 1993. *Commitment in Reflection*. Hamden: Garland.
Trilling, R. L. 1971. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
Trivers, R. L. 1971. "The Evolution of Reciprocial Altruism." *Quarterly Review of Biology*

46:35-57.
Turner, Henry Ashby. 1996. *Hitler's Thirty Days to Power*. Londra: Bloomsbury.
Unger, P. 1975. *Ignorance*. Oxford: Oxford University Press.
van Straaten, Z., ed. 1980. *Philosophical Subjects*. Oxford: Oxford University Press.
Vandiver, Elizabeth. 1991. *Heroes in Hereodotus. The Interaction of Myth and History*. Frankfurt am Man: Peter Lang.
Veyne, Paul. 1968. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Editions de Seuil. *Did the Greeks Believe in Their Myths?* adıyla tercüme edildi. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
Vidal-Nacquet, P. 1960. "Temps des dieux et temps des hommes." *Revue de l'histoire des religions* 157. *Le chasseur noir* içinde tekrar basıldı. Paris: Maspero, 1981. *The Black Hunter* adıyla tercüme edildi. Baltimore. John Hopkins University Press, 1986.
Walcot, Peter. 1977. "Odysseus and the Art of Lying." *Ancient Society* 8:1-19.
Walter, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
Watson, James. 1968. *The Double Helix*. Londra: Weidenfeld and Nicholson.
West, M. L. 1966. *Hesiod*, Theogony. Oxford: Clarendon Press.
White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore ve Londra: John Hopkins University Press.
Wiggins, David. 1980. "What Would Be a Substantial Theory of Truth?" van Straaten (1980) içinde.
—. 1991. *Needs, Values, Truth*. 2. baskı. Oxford: Blackwell.
—. 1997. "Languages as Objects." *Philosophy* 72:499-524.
—. 2001. "Marks of Truth: A Normative cum Substantive View." Schantz (2001) içinde.
Williams, Bernard. 1973. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1978. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.
—. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
—. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley ve Los angeles: University of California Press.
—. 1995. *Making sense of Humanity*. Cambridge University Press.
—. 1996. "Dallo stato di natura alla genealogia." *Studi Perugini* 2.
—. 1998. "The Last Word in Philosophy." *New York Review of Books* 45:18. [Nagel (1997) hakkında bir inceleme.]
—. 2000a. "Philosophy as a Humanistic Discipline." *Philosophy* 75:477-96.
—. 2000b. "Naturalism and Genealogy." Harcourt (2000) içinde.
Williamson, Timothy. 1996. "Knowing and Asserting." *Philosophical Review* 105:489-523.
Wilson, E. O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press.
—. 1978. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.
Wollheim, Richard. 1999. *On the Emotions*. New Hven: Yale University Press.
Wright, Crispin. 1992. *Truth and Objectivity*. Cambridge: Harvard University Press.
Zagorin, P. 1990. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

Dizin

A

adalet 37, 50, 51, 53, 54, 121, 155, 263, 274, 275, 283, 284, 285, 287
Aeschylus 195
Agustinus, Aziz 134, 135, 139, 140
ahlâk 17, 26, 29-31, 34, 40, 49, 53-56, 64, 65, 114, 116, 133-135, 138-141, 143, 146, 152, 158, 163, 225, 228, 232, 234, 237, 239, 240, 251, 253, 255, 286, 287, 313, 314, 325, 329
akademik yetke 21, 27
akıl 15, 23, 51, 58, 76, 77, 82, 121, 134, 140, 169, 176, 178, 188, 192, 194, 214, 216, 217, 236, 246, 248-250, 252, 272, 277, 280-284, 287, 290, 307
Anderson, Wilma 239
anlam 24, 65-67, 83, 95, 113, 118, 121, 123, 129, 132, 136, 137, 186, 204, 216, 242, 244, 268, 275, 283, 289, 296, 303-305, 307, 308, 321
anlamlandırmak 27, 34, 56, 72, 104, 252, 289-296, 299-304, 307, 316, 318, 321, 324, 327, 330
arzu 14, 19, 63, 86, 101, 107, 110, 119, 122, 162, 163, 170-173, 181, 186, 212, 228, 229, 241, 244, 246-250, 252, 281, 293, 308
Athanasius, Aziz 135, 144, 148
Auschwitz 327
Austin, J.L. 23
Aydınlanma 16, 17, 81, 235, 236, 253, 287, 288, 314, 325-327

B

Barthes, Roland 26
Beethoven 317
bencillik 55, 118, 230, 234, 244, 251
bilgi 15, 18, 23, 25, 31, 37, 48, 50, 53, 62, 63, 67, 77, 83, 84, 102, 104-108, 116, 119, 128, 160, 162, 166, 170, 180, 182, 200, 236, 242, 245, 250, 261, 265, 270, 271, 285, 307, 308, 321, 325, 330, 332, 334
bilimsel materyalizm 238
bilinçdışı 55, 56, 178, 179
Bishop Berkeley 174
Brandom, Robert 51

C-Ç

Camus, Albert 26
Carr, E.H. 297, 298
Casteneda, Carlos 25
Cavell, Stenley 24
cinsel kimlik 253
Clark, Kitson 297
Cole, Thomas 332, 334, 336, 337
Collingwood, R.D. 294, 295, 302
Constant, Benjamin 140, 149
Comford, F.M. 195
Craig, E.J. 37, 48, 50
Crick, Fracis 181
çileci ideal 29

D

d'Alembert 236
Davidson, Donald 69, 86
Dawkins, Richard 45, 246
de Man, Paul 225, 226
demokrasi 81, 212, 263-265, 269, 273
Descartes, Rene 252
Detienne, Marcel 332, 333
devlet 37, 47, 49, 54, 183, 198, 261, 269, 273, 274, 314, 326
Diderot, Denis 221, 235-237, 241, 242, 243, 246, 247, 251-253, 256, 259, 296, 307
dil 13, 14, 18-20, 34, 41, 42, 48, 52, 53, 60, 61, 63-65, 67, 69-72, 74, 83, 86, 91, 93-100, 102, 106-110, 113-115, 124, 125, 129-132, 141-145, 151, 155, 163, 165, 184, 186, 188,

202, 206, 225, 232, 242, 245, 249, 251, 268, 276, 284, 303, 308, 313, 326, 332, 336
din 30, 45, 110, 144
Doğa Hali 36, 37, 46-49, 52, 56-58, 60-63, 70, 73-75, 77-80, 82, 84, 85, 91, 97, 104, 113, 114, 119, 126, 127, 152, 159, 180, 186, 190-192, 219, 220, 243, 244, 331, 332, 336, 337
doğalcılık 38, 39, 40, 41, 42, 43
Doğruculuk 79, 82, 176
Doğruluk 25, 64, 69, 79, 80, 82, 90, 109, 110, 116, 159, 161, 163, 164, 174, 179, 180, 187, 191, 192, 203, 219, 234, 297, 311, 324, 331, 334-336
Dummet, Michael 93, 94, 95
Durham, W.H. 46
dürüstlük 27, 124, 184, 191, 223, 228, 235, 287, 324
düşünsel vicdanlılık 27

E
eğitim 21, 25, 187, 188, 271, 282, 283, 285, 306
Eleştirel İlke 279
Eleştirel Kuram 276, 280, 282, 283, 286, 287
erdem 25, 35, 37, 50, 64, 79, 80, 82, 95, 109, 113, 115, 116, 126, 159, 161, 163, 164, 171, 174, 180, 187, 225-233, 235, 237, 238, 240, 241, 250-252, 258, 260, 297, 300, 302, 309, 310, 322, 330, 334, 337
etik 30, 36, 38, 40-43, 53, 64, 121, 122, 123, 142, 146, 149, 150, 156, 157, 187, 192, 220, 229, 255, 258, 321
etimoloji 333, 336
Evans, J. 298
eylem 50, 51, 54, 65, 68, 86, 91, 92, 104-107, 117, 119-121, 124, 133, 140, 160, 162, 202, 215, 222-225, 228, 240, 243, 246-248, 260, 261, 264-266, 279, 281, 290-295, 299, 302-304, 307, 322

F
farklı kültürel koşullar 123, 291, 308
felsefe 16-21, 24, 26, 30, 33, 34, 36, 37, 47, 57, 90, 114, 123, 129, 131, 146, 175, 216, 220, 238, 239, 243, 261, 262, 292, 294, 301, 312-314, 317, 325, 333
fikir pazarı 266, 267, 312, 315, 326
Finley, Moses 201, 203
Foucault, Michel 36, 208
Fransız Devrimi 231, 298
Frege, Gottlob 86, 92

G
Gamet, Henry 138
Gauthier, David 121
geçmiş zaman 24, 77, 78, 83, 192, 204, 213, 214
Geus, Raymond 280
Goethe, J.W. won 237, 323
Grice, Paul 129, 131, 144, 145
grup kimliği 253
grup siyaseti 253
güven 26, 28, 69, 74, 105, 106, 114-120, 124, 125, 127, 132, 141, 144-149, 153, 154, 156-158, 160, 191, 200, 208, 211, 221, 225, 227-229, 243, 245, 253, 260
güvenilirlik 117-124, 126, 128, 161, 163, 233, 264, 310

H
Habermas, Jürgen 280, 281, 285
hakikat
  değeri 20, 30, 82, 88, 89, 140, 188; erdemi 20, 25, 37, 64, 79, 81-84, 110, 111, 116, 123, 124, 163, 164, 174, 176, 179, 180, 184, 185, 212, 250, 248, 302, 308, 310, 330, 331, 337; karşılıklılık olarak 86, 87, 88; kavramı 17, 20, 33, 83, 84, 86, 208, 331, 332, 336; minimalist kuramlar 88, 89; sözcük dağarcığı 331-338
hakikatlilik
  değeri 28, 81, 82, 140, 264; demokrasilerde 263-265; Nietzsche'de 28; siyasi 262-265
Hegel, G.W.F. 56, 239, 240, 241
Heidegger 333
Heine, Heinrich 305
Heredotos 193-207, 210, 214, 306
Hesiodos 198, 204, 334
Hitler, Adolf 304, 315
Hobbes, Thomas 144, 193
Holmes, Sherlock 215, 216
Holmes, Oliver Wendell 268
Homeros 98, 332, 333
Housman, A.E. 161
Hume, David 24, 37, 50, 53-56, 193, 225, 226, 241
Huyghens, Christian 252

İ
içtenlik 193, 219, 220, 227, 232-235, 240, 242, 251, 253, 258, 259, 311
iddia 14, 15, 18, 22, 25, 34, 66, 68, 69, 81, 83-86, 88-109, 112-115, 125, 127-132, 136, 137, 139-143, 146, 147, 154, 165, 200, 203,

206, 207, 210, 225, 234, 236, 245, 252, 270, 274, 279, 280, 285-287, 295, 298, 300, 318, 319, 326, 333
iddia fetişizmi 126
iddia normu 90
İdeal Söz Koşulu modeli 280, 281, 282, 287
ikiyüzlülük 234, 237, 252
iktidar 21, 22, 25, 31, 154, 158, 182, 186, 188, 189, 214, 217, 239, 260, 262, 265, 276-288, 291, 297, 304, 325
iletişim 61, 63, 65, 83, 106, 113, 114, 132, 139, 140, 144, 146, 149, 221, 267, 268, 269, 273, 281, 330, 333-337
inanç 20, 25, 28-30, 46, 53, 63, 69, 74, 75, 81, 83-86, 89-95, 97-113, 116, 118, 127, 128, 130, 132, 133, 139, 142, 154, 155, 163, 165-172, 176, 178, 179, 186, 187-190, 210, 212, 215, 242-245, 248-250, 252, 253, 256, 257, 267, 269, 270, 274, 277, 279-283, 287, 293, 313, 316, 323, 330
inanç-iddia-iletişim sistemi 113
internet 270
itimat 105, 118, 122, 124, 132, 133, 143, 146, 147, 153, 154, 162, 191, 200, 203

J

Johnson, Samuel. 174
Josipovici, Gabriel 26
Joyce, James 221

K

kandırılmak 28, 29
kandırma 28, 29, 33, 63, 69, 98, 101, 123, 125, 128, 133-135, 137-139, 141, 161, 162, 174, 179, 212, 225, 258, 259
kandırma biçimleri 112, 139, 141, 154
Kant, Immauel 55, 134, 135, 139-141, 144, 152, 155, 158, 281, 285
kendini kandırma 33, 157, 161, 162, 163, 172, 174, 179, 212, 225, 251, 258, 259
Keynes, Maynard 151
kısıtlı azamileştirme 121
kimlik 241, 253, 254, 257, 260, 328
kimlik siyaseti 259, 260
korku liberalizmi 262, 254, 325, 327
kozmoloji 317, 318
kölelik 312
Krischer, Tilman 335
kuşku 13, 14, 19, 20, 261
kültürel farklılık 44, 45, 217, 308
küreselleşme 270

L

Legrand, Ph.E. 201
Levet, J.P. 335
Levi, Primo 183, 184, 185, 186
Lewis, David 94, 95
liberal ironi 17
liberalizm 17, 259, 262-264, 274, 275, 288, 312, 325, 326, 327, 329

M

Machiavelli 260
Mamet, David 21, 154
Marin, Bernard 231
Marksizm 313
Marx 313
McIntyre, Alasdair 34, 135
McLuhan, Marshall 270
medya 267
Meiklejohn, Alexander 272, 273
Menotti, Gian Carlo 196
metafizik 27, 29-33, 64, 83, 84, 165, 166, 170, 176, 178, 179, 182, 209, 253, 302, 305
Mill, J.S. 152, 265, 266, 272
modernite 36, 193, 232, 242, 256, 324
Moore, G.E. 86
mülkiyet 50, 51, 53, 230, 279

N

Napoléon 231, 311
Nietzsche, Friedrich 16, 24, 27-34, 38, 54-56, 82, 83, 144, 151, 163, 165, 185, 194, 241, 328, 330
nihilizm 33, 328
niyet 51, 69, 92, 93, 95, 98-101, 107, 125, 128, 133, 136, 137, 146, 147, 152, 162, 210, 214, 224, 225, 227, 229, 263, 270, 281, 282, 290, 299, 321, 329
Nozick, Robert 47, 48, 49, 54

O-Ö

Orwell, George 186, 188
otoriter devletler 315
özgürlük 16, 17, 110, 141, 154, 158, 180, 183-188, 230, 234, 253, 256, 263-267

P

Pascal 110
Pauling, Linu 182
Platon 29, 53, 83, 140, 182, 183, 246
Platonik 310
Polikrates 197, 198
post-modern teknoloji 270

post-modernizm 16, 323
pozitivizm 26, 305
psyche 253

R

Rawls, John 274
retçi 18-34, 80, 174, 299, 303, 325
Rorty, Richard 17, 33, 81, 164, 165, 187, 188
Roth, Philip 254
Rousseau, Jean-Jacques 148, 152, 221-233, 235, 240, 242, 244, 251-253, 256
Russel, Bertrand 86
Rusya 315

S-Ş

Samimiyet 25, 64, 69, 79, 80, 82, 90, 95, 96, 101, 106, 109, 110, 112, 113, 115-117, 122-128, 144, 146, 149-152, 155, 156, 157, 159-163, 180, 190, 191, 219, 228, 230, 235, 311, 331, 337, 338
Sandro 183, 184
Sartre, J.P. 26
Saussure, F. 19
Schiller, J.C.F. 236
Searle, John 95, 96
Shakespeare 208
Sheridan, Richard 68
Shklar, Judith 262
Smith, Adam 117, 150-152, 310
Sophokles 150, 194
Sovyetler Birliği 315
soykütük 29, 33-38, 48-51, 53-58, 74, 80, 120, 122, 123, 127, 161
söyleşi belirteci 129, 132
söz tutma 51
Spengler, Oswald 313
Starobinski, Jean 221-223, 229
suç 54, 268, 276, 292
suçluluk 40, 54, 150
şamanizm 25
şüphe 24, 26, 46, 90, 94, 104, 135, 198, 226, 251, 269, 286, 291, 327
şüphecilik 18, 24, 27, 167, 168, 285

T

tarih 14, 15, 34, 36, 46, 58, 78, 79, 83, 123, 185, 186, 192, 194, 195, 199, 203, 213, 271, 295, 300-305, 307, 309-319, 322-324, 327, 328
tarihsel hakikat 14, 15, 208, 326
tarihsel zaman 207, 208, 215, 216, 218, 219
Tarski, Alfred 86
Tawney, R.M. 267
teleoloji 33, 140, 312-316, 319, 323, 325
Thukyides 193-196, 206-208, 210-214, 216, 217, 300, 306, 337
Toynbee 313
Trilling, Lionel 232, 233, 239

U-V

ulusal kimlik 253
Veyne, Paul 205
vicdan 27, 28, 106, 160, 163, 225, 325
Vidal-Nacquet, Pierre 201
Voltaire, J.F.M.A. 63, 235, 237
von Papen 304

W

Walcot, Peter 338
Walzer, Michael 275, 278
Watson, James 181
White, Hayden 301, 302, 304, 309, 310, 313, 314
Wilde, Oscar 151
Wiles, Andrew 177
Williamson, Timothy 99
Wittgenstein, Ludwig 24
Wordsworth, William 232
Wright, Crispin 318

Y

yabancılaşma 24, 230, 278
Yahudi Soykırımı 263, 315
yalan 25, 114, 134, 135, 138-140, 142, 144, 148-150, 154, 266, 281
yalan söylemek 98, 112-114, 117, 124, 127-129, 133, 135-144, 149, 152-157, 224, 230, 240, 266, 309, 318, 321, 334, 338
yapısöküm 15, 16, 33
Yeats, W.B. 151, 194
yetke 21, 22, 25-27, 36, 102-104, 187, 227, 238, 255, 263, 283-287, 314, 315, 333

Z

zihni istikrarlılaştırmak 242

Hakikatli olmak ne demektir? Hakikat hayatımızda nasıl bir rol oynar? Hakikat ve hakikatliliği reddedersek ne kaybederiz ya da ne kazanırız? Bu kitap düşünsel yaşamlarımızda hakikat kavramının merkezi önemiyle, inançlarımızın oluşumunda ve dile getirilişinde hakikate saygının değeriyle ilgili...

Modernitede hakikate karşı iki tutum var: Nesnel hakikate duyulan inanç ve bu inanca karşı şüphe. Kimileri ortak hakikate işaret ederken, kimileri bunun bir kandırmaca olmasından korkuyor. Hakikat bizi birleştirir mi ayırır mı? Tarih tartışmalarından tutun da kişisel ilişkilerimize kadar hep bu sorunun izleri var.

Bernard Williams çağımızın bu ikili yaklaşımındaki gerilime dikkat çekiyor. Ona göre bu gerilim salt felsefi bir ayrıntı da değil; devasa bir öneme haiz siyasi ve etik sonuçları olan bir gerilimdir. Bu gerilim, ilişkilerimizi tahrip eden bir kuşkuyu sürekli besler, beşeri bilimlerin iflasına neden olabilir, hatta insani bir toplum oluşturma umudumuzu boğarak bizi siyasetten uzaklaştırabilir.

Hakikat ve Hakikatlilik'te hakikat kaygımızın doğuşunun bir soykütüğünü çıkararak başlıyor işe Williams. Bunu yaparsak hakikate niye ihtiyaç duyduğumuzu ve hakikatin neyi temsil ettiğini daha iyi anlayabiliriz, diyor. Böylece hakikat kültürünü ayakta tutmak için bireysel erdemlere de ihtiyacımız olduğunu görebiliyoruz: Williams bunlara "Doğruluk" ve "Samimiyet" erdemleri adını veriyor. İlki hakikati bulmayı, ikincisi anlatmayı içerir. Keşifler hakikatleri yaratmasa da, hakikatlerin keşfedilmesi gerekir; bu süreçte "Doğruluk" yardımımıza koşar. Bir kez keşfedildikten sonra da hakikatlerin önce kendimize, sonra da ötekilere söylenmesi gerekir: Burada da bir erdem olarak "Samimiyet" devreye girer...



Hakikatin soykütüğünü izlerken Nietzsche ile karşılaşacağız, Herodotos ile Thukyides'in hikâyesini dinleyeceğiz, Rousseau ile Diderot arasındaki kırgınlığın nedenini kavrayacak, Habermas ile söyleşeceğiz. Son olarak tekrar Nietzsche'ye döneceğiz: "Hakikatin ne kadarına katlanabilir insan?" Peki, hakikatle korkmadan yüzleşmek mümkün mü?

"Son derece kapsamlı bir kitap. Felsefi bir araştırma olmasının yanı sıra edebi ve tarihsel bir inceleme olan *Hakikat ve Hakikatlilik* doğruluk, içtenlik ve sahiciliği erdem olarak düşünmeye nasıl ve neden başladığımız sorusunu soruyor. Bernard Williams bu erdemlerin ortaya çıkışını hayal gücünü de işin içine katarak ayrıntılı bir biçimde açıklarken canlı ve kışkırtıcı. Zor sorular soruyor ve onlara dolambaçsız, tartışma yaratacak yanıtlar veriyor. Bu kitap hakikatlilik erdemlerini tarif etmekle ve savunmakla kalmıyor, aynı zamanda onları açıkça gösteriyor."

Alexander Nehamas

"Hakikatle ilgili felsefe profesörleri tarafından tartışılan görece muğlak meselelerle, biz insanların kendimiz hakkında nasıl bir [öz] imgeye sahip olmamız gerektiği gibi daha geniş bir mesele arasındaki ilişkileri kavramak isteyen herhangi bir kişi, Williams'ın kitabını okumalı. Büyük bir yapıt."

Richard Rorty

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-511-3
9 789755 395111

KİTAP
SKB 0716255 UVY