AHLÂK VE MODERNLİK

ROSS POOLE



İngilizceden çeviren: Mehmet Küçük

AYRINTI

Ayrıntı: 81
İnceleme dizisi: 42

Ahlâk ve Modernlik
Ross Poole

İngilizceden çeviren
Mehmet Küçük

Yayıma hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
Morality and Modernity

Routledge/1991
basımından çevrilmiştir

©Routledge

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir

Kapak illüstrasyonu
Ed Acuna

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi 518 54 36

Birinci basım
Ekim 1993

ISBN 975-539-053-7

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (212) 518 76 19 Fax: 516 45 77

Ross Poole

AHLÂK ve MODERNLİK



İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM
İvan Illich/2. basım

YEŞİL POLİTİKA
Jonathon Porritt/2. basım

MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ
Bruce Brown/2. basım

KADINLIK ARZULARI
Günümüzde Kadın Cinselliği
Rosalind Coward/3. basım

FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ
Saffet Murat Tura/Tükendi

NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NE İÇİN SANAYİ?
Rudolf Bahro

ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET
Der: David Riches

ELEŞTİREL AİLE KURAMI
Mark Poster

İKİBİN'E DOĞRU
Raymond Williams

DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT
Kürşat Bumin

YARIN
Sanayi Toplumu Yol Ayrımında
Eleştiri ve Gerçek Ütopya
Robert Havemann

DEVLETE KARŞI TOPLUM
Pierre Clastres

RUSYA'DA SOVYETLE (1905-1921)
Oskar Anweiler

BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ
1917'den 1921'e Devlet ve Karşı Devrim
Maurice Brinton

EDEBİYAT KURAMI
Terry Eagleton

İKİ FARKLI SİYASET
Levent Köker

ÖZGÜR EĞİTİM
Joel Spring

EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ
Paulo Freire

SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR
Boris Frankel

İŞKENCEYİ DURDURUN!
İnsan Hakları ve Marksizm
Taner Akçam

ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!
Catherine Baker

SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU
Jean Baudrillard

ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM
Paul Feyerabend

VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU
Siyasal Antropoloji Araştırmaları
Pierre Clastres

CEHENNEME ÖVGÜ
Gündelik Hayatta Totalitarizm
Gündüz Vassaf/2. basım

AĞIR ÇEKİM
Değişen Erkeklikler/Değişen Erkekler
Lynne Segal

CİNSEL ŞİDDET
Yaşayanların/Yaşatanların Anlatımlarıyla
Alberto Godenzi

ALTERNATİF TEKNOLOJİ
Teknik Değişmenin Politik Boyutları
David Dickson

ATEŞ VE GÜNEŞ
Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?
Iris Murdoch

OTORİTE
Richard Sennett

TOTALİTARİZM
Simon Tormey

İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN
Fetna Ayt Sabbah

MEDYA VE DEMOKRASİ
John Keane/2. basım

ÇOCUK HAKLARI
Der: Bob Franklin

ÇÖKÜŞTEN SONRA
Sosyalizmin Geleceği
Der: Robin Blackburn

DÜNYANIN BATILILAŞMASI
Gezegenimizin Birörnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sorunları Üstüne Bir Deneme
Serge Latouche

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI
Cengiz Aktar

SINIRLARI YIKMAK
Feminist, Yeşil Bir Sosyalizme Doğru
Mary Mellor

KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ
Yönelim Bozuklukları/Arayışlar
André Gorz

AVRUPAMERKEZCİLİK
Bir İdeolojinin Eleştirisi
Samir Amin

AHLÂK VE MODERNLİK
Ross Poole

GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU
Susan Willis

HAZIRLANAN KİTAPLAR

GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR
Guy Debord

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM
John Keane

SİVİL TOPLUM VE DEVLET
Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar
Der: John Keane

DAHA AZ DEVLET/DAHA ÇOK TOPLUM
Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm
Rolf Cantzen

AMERİKA
Jean Baudrillard

MODERNLİĞİN SONUÇLARI
Anthony Giddens

TARİH VE TİN
Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme
Joel Kovel

YÖNTEME KARŞI
(Gözden Geçirilmiş Yeni Basım)
Paul Feyerabend

TUHAF HAVA
Sınırlar Çağında Kültür, Bilim ve Teknoloji
Andrew Ross

POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ
Mike Featherstone

MEDYA, ULUS VE ŞİDDET
Philip Schlesinger

ÖLESİYE EĞLENMEK
Gösteri Çağında Kamusal Söylem
Neil Postman

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9

I. PİYASA VE PİYASANIN AHLÂKLARI: YARARCILIK, KANTÇILIK, VE ERDEMİN YİTİRİLİŞİ 14
A. Ticari toplum 16
B. Yararcılar ve kaytarıcılar 23
C. Kantçı ahlâk 35
D. Ticaret, tarih ve ilerleme 40

II. KAPİTALİZM: AKLIN GÜCÜ 45
A. Sermayenin başarıları 46
B. Kapitalizmin değerleri: Tüketim ve iktidar 52
C. Rasyonelleşme olarak modernlik 58
D. Akıl, yinelenme ve asabiyet 64

III. ÖZEL ALAN: ERDEM YENİDEN Mİ ELE GEÇİRİLDİ? ... 69
A. Kamusal ve özel/Erkek ve kadın ... 70
B. İki ahlâk mı var? ... 76
C. Ödev ve erdem ... 83
D. Erdemin ayartıcılıkları ... 88

IV. LİBERALİZM VE NİHİLİZM ... 94
A. Bilimsel akıl ve değerin statüsü ... 94
B. Liberalizmin projesi ... 101
1. Gewirth ... 103
2. Rawls ... 106
3. Habermas ... 112
C. Liberalizm, nihilizm ve cemaatın başarısızlığı ... 121

V. HAYALİ CEMAAT: ULUS ... 127
A. Ulusçuluk, liberalizm ve felsefe ... 128
B. Piyasa toplumu ve devlet ... 131
C. Ulusal kimlik ... 134
D. İmgelem, yanılsama ve cemaat ... 147

VI. MODERNLİK VE DELİLİK: NIETZSCHE'NİN İLAHLAŞTIRILMASI ... 152
A. Nietzsche, felsefe ve delilik ... 152
B. Ahlâki öznenin soykütüğü ... 155
C. Ahlâki öznelliğin ötesinde: Ebedi dönüş ... 168
D. Öznelerarasılık, dışsallık ve benlik ... 178

VII. AHLÂKA DOĞRU ... 183
A. Ahlâki bir doğa durumu ... 183
B. Modernlik-Niçin terk edilmeli ... 190
C. Dostluk, öznelerarasılık ve ahlâk ... 195
D. Alasdair MacIntyre: Geçmişin baştan çıkartıcılığı ... 198
E. Açık gelecekler ... 204

BİBLİYOGRAFİK DENEME ... 215

Annem için
ve
Babamın anısına

Bu kitabın çeşitli taslaklarını okuyup eleştirmeye istekli arkadaşlarımın olması benim için şans oldu. Genevieve Lloyd, Tony Skillen, Carole Pateman, Paul Redding ve Lisabeth During el yazması metnin önemli bölümleri üzerinde kapsamlı yorumlar yaptılar. Jonathan Rée malzemenin çoğunu birkaç kere okudu; titiz ve yaratıcı bir editör olmasının yanında her zaman görüşlerime sempatiyle bakan bir eleştirmen oldu. Bu insanların sabrı, bilgisi ve eleştirel feraseti olmasa kitapta argüman, sunum ve üslup bakımından çok daha fazla eksik olurdu. Daha dolaylı, ama son derece sahici biçimlerde, yıllar içinde Bill Bonney, Win Childs, Nicholas During, Ann Game, Ian Lennie, Sandy Lynch, San MacColl, Alexander Poole ve Lynne Segal'dan öğrendiğim birçok şey de dahil oldu kitaba.

Sözcük işlemciliği işini geç de olsa öğrenmiş olduğum için taslak metnin büyük bir kısmını kendim hazırlayabildim; ama, uzun yıllardır Barbara Young'un sekreterlik konusunda bana verdiği cömert ve etkili destekten söz etmemek affedilmez bir hata olur. Son aşamalarda Virginia Calov ile Carol Cohn'un çok önemli yardımlarını gördüm.

Bütün bu insanlara çok teşekkür ediyorum.

Kitapta çeşitli yerlerde yayımlanmış olan şu yazılarından malzemeler var: "Morality, Masculinity and the Market", *Radical Philosophy*, Bahar 1985, No. 39, s. 16-23; "Structures of Identity: Gender and Nationalism", Paul Patton ve Ross Poole (derl.), *War/Masculinity*, Sydney, Intervention Publications, 1985 içinde; "Modernity, Rationality, and 'the Masculine' ", Terry Threadgold ve Anne Cranny-Francis (derl.), *Feminine/Masculine and Representation*, Sydney, George Allen and Unwin, 1990 içinde; ve "Nietzsche: The Subject of Morality", *Radical Philosophy*, Bahar 1990, No. 54, s. 2-9.

Ross Poole
Şubat 1990

GİRİŞ

Bu kitap basit bir argümana dayanıyor: Modern dünya belli ahlâk anlayışlarının varlığını gerektirmekte, ama aynı zamanda bu anlayışları ciddiye almanın zeminlerini de yıkmaktadır. Modernlik, ahlâka hem ihtiyaç duymakta hem de ahlâkı imkansız kılmaktadır.

Ahlâk kavramı, oldukça soyut ve özgül olmayan bir anlamı hariç tutulacak olursa, evrensel bir kavram değildir; her toplum kendi ahlâk biçimini inşa eder. Öyleyse, modern dünyanın belli evrensel ahlâk ilkelerine ve değerlerine inanılması için gereken zemini yıktığını değil, *kendi* ilkelerine ve değerlerine inanılması için iyi bir neden sunmadığını savunuyorum. Modernlik, insanın bir eylem nedeni olması konusunda başat bir anlayışı devreye soktu; bu anlayışın sonucu, ahlâkın buyruklarının, bu buyrukların seslendikleri

insanların güdülenimleri üzerinde çok az etkisi olduğudur. Modernlik, ahlâki bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etti; bu anlayışta ahlâk, rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline gelir. İnanç ve dogmaya karşıt bir dünyada, ahlâk ancak kişisel bir inanç ya da dogmatik bir kanaat meselesi olarak var kalabilir. İki durumda da ahlâk, toplumsal ve bireysel hayattaki rolünü oynayabilmek için gereksindiği otoriteyi koruyamaz.

"Modernlik" terimini, Batı Avrupa'da onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlayan, örnek tezahürünü Kuzey Amerika'da bulan ve o zamandan bu yana dünyanın geri kalanına yayılan ya da dayatılan toplum biçimini kapsayacak şekilde kullanıyorum. Modernlik terimiyle, modern dünyanın öbür -"premodern", "geleneksel"- toplum biçimlerinden önemli açılardan farklı olduğunu belirten, en azından bu dönemin başlangıcından beri etrafta bulunan düşünceye başvurulur. Ama modern toplumun farklılaştırıcı boyutları nelerdir? İlk üç bölümde bu soruya verilen çeşitli yanıtları ele alıyorum. Piyasa ilişkilerinin yayılmasının modern toplumsal hayatı anlamanın anahtarını oluşturduğu düşüncesi, o zamanlar ortaya çıkmaya başlayan yeni "ticari toplum"u anlama yönündeki onsekizinci yüzyıl girişimlerinin bir ürünüydü. Piyasa kavramı klasik ekonomi-politiğin büyük başarısıydı; bu kavramın bir değişkesi, temel ekonomik teorilere egemen olmaya devam ediyor. Marx'a göre, ondokuzuncu yüzyılda modernliği anlamanın çekirdeği bizatihi piyasada değil, sermaye birikiminin dinamiğinde yatmaktaydı. Yirminci yüzyılın başlangıcında Max Weber modernleşmeyi "rasyonelleşme" kavramı bazında açıkladı. Daha yakın yıllarda feminist yazarlar "kamusal" bir hayat alanı ile gerekliliği kabul edilmekle birlikte marjinalleştirilen "özel" hayat dünyası arasındaki ayrımın değişen biçimini vurguladılar. Bu açıklama toplumsal cinsiyet (gender) sorununu modernliğin analizinin merkezine yerleştirdi.

Bu açıklamalar genellikle birbirlerine karşı eleştirel birer yanıt olarak geliştirildi. Bununla birlikte, kendi amaçlarım uyarınca, bu açıklamaları birbirinin tamamlayıcısı olarak görmek mümkün: Her biri toplumsal hayatın öbürleri tarafından ihmal edilen ya da önemsiz sayılan görünümlerini seçmektedir. Her biri modern dünyanın

karakteristiği olan bir hayat tarzına ilişkin bir betimleme sunmaktadır; her biri insan eylemliliğine (agency), insan ilişkilerine dair bir açıklama ve bir ahlâk anlayışı sağlamaktadır. Bu hayat tarzları ve bunlara eşlik eden ahlâklar birbirleriyle değişik tamamlayıcılık ve gerilim ilişkileri içinde varolur. Modernliğin ahlâki sorununun bir kısmı, bu hayat tarzları ve ahlâklar arasındaki anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulabileceği ilkesel bir yolun olmayışıdır. Ama bu sadece daha derin bir sorunun arazı. Modernlik, anlaşmazlık halindeki ahlâki konumlardan herhangi birinin kabul edilebilmesi için hiçbir iyi neden göstermemektedir. Her ahlâk bireylerin ne yapmaları gerektiğine dair bir açıklama sunuyor, ama hiçbiri bireylerin onları ciddiye alması için iyi bir neden sunmuyor. Modern dünyada revaçta bulunan insan eylemliliği ve akıl anlayışları gözönüne alındığında, rasyonel bir birey ahlâkın iddialarını reddedecektir. Bernard Mandeville'in onsekizinci yüzyılın başlangıcında önerdiği gibi ahlâk, ancak temel gerekçesini belli toplumsal amaçlara hizmet ediyor olmasında bulabilecek bir yanılsama sistemi olabilir.

4. bölümden 6. bölüme kadar, modernliğe yönelik daha anlamlı tepkilerden üçünü irdeliyorum. Büyük ölçüde Kant'tan kaynaklanan biçimiyle liberalizm, yakın dönem felsefesindeki ahlâk tartışmalarına egemen olmaya devam ediyor. 4. bölümde liberalizmin üç farklı değişkesini konumlandırıyor ve eleştiriyorum: Alan Gewirth, John Rawls ve Jürgen Habermas'ın ortaya koydukları değişkeler. 5. bölümde modern dünyada muazzam bir önem taşımış, ama felsefecilerden hak ettiği ilgiyi görmemiş bir ahlâki ideolojiyi, ulusçuluk söylemini tartışıyorum. 6. bölümde Nietzsche'nin, modernliğe uygun tepkinin ahlâkı tamamen reddetmek olduğu iddiasını ele alıyorum. Nietzsche'ye göre, nihilizm modernliğin kaderidir ve bu yalnızca kabul edilmekle kalmayıp, sevinçle ve şevkle kucaklanması gereken bir kaderdir. Nietzsche'nin konumu birçok bakımdan modernliğe verilmiş en tutarlı yanıttır, -sözün tam anlamıyla- delice bir yanıt olsa bile. Nietzsche'nin akıl sağlığını yitirmesinin, mümkün olan en güçlü anlamda modernliğin ahlâki başarısızlığının işareti olduğunu ileri sürüyorum.

Ahlâkın modern dünyada zan altında olduğu tezi, yeni bir tez değil. Bu tez hemen hemen kaçınılmaz olarak nostaljik bir tarzda

onaylanır: Şimdi ahlâk, premodern toplumlarda olmadığı bir şekilde zan altındadır. Daha önceki bir inayet durumundan düşüşü öyküleyen anlatılar karşısında kuşkulu olmak gerektiği yeterince açıktır sanırım; geçmişi idealleştirmek hiçbir şekilde şimdiyi anlamamızı sağlamaz. Daha önceki ilerleme öykülerinden kuşkulanmayı öğrendiğimiz gibi, düşüş öykülerinden de kuşkulanmalıyız. Düşüş ve ilerleme öyküleri, birbirinin tersi değerlerden hareketle aynı öyküyü anlatır. Modern ve premodern toplumlar arasında yalnızca bir tek karşıtlık yoktur ve ikisi arasındaki geçişten bir kayıp ya da kazanç bazında söz etmek, önemli sorunların handiyse hepsine kaçamak bir cevap vermek demektir.

Bu kitaptaki başlıca amacım modernliğin ahlâki başarısızlıklarına bir teşhis koymaktır, ama son bölümde bu başarısızlıklarla başa çıkılabilmesi için deneme niteliğinde bazı önerilerde bulunuyorum. Alasdair MacIntyre'ın etkili çalışması *After Virtue*'daki bazı argümanları tartışıyor ve içinde sunuldukları nostaljik kipten ve sonuçlarının gerici doğasından, onların rasyonel çekirdeği olarak gördüğüm kısımlarını çekip almaya çalışıyorum. MacIntyre'ın modernliği reddedişi mutlaktır; MacIntyre'a göre ahlâkın yeniden diriltilmesi konusundaki tek umut, modern dünyada varolmaya devam eden yitirilmiş bir geçmişin kalıntılarında yatmaktadır. Modernliğe dair kendi görüşüm daha nüanslı olup, MacIntyre'a karşı, eğer bir umut varsa, bu umudun geçmişte değil şimdide, modernliğin alternatif bir geleceğe işaret eden öğelerinde yattığını savunuyorum.

Elinizdeki kitap ahlâk felsefesi alanındaki bir denemedir. Ama odak noktası, bu disiplin içindeki mutat odaktan -en azından İngilizce konuşulan dünyadakinden- daha geniştir. İlerideki sayfalarda tartışılan temaların birçoğu -yararcılık, Kantçı ahlâk felsefesi, adalet, erdem, ahlâki yargıların nesnelliği- yakın dönemin ahlâk felsefesiyle ilgilenenlere tanıdık gelecekse de, öbürleri için -ulusçuluk, iktidar, tüketim, toplumsal cinsiyet- aynı şey söylenemez. Hatta, daha tanıdık başlıklar bile, disipliner sınırların ahlâk felsefesinden başka bir yere koyacağı bir bağlam içine yerleştirilecek. Gelgelelim, ahlâk felsefesindeki konumların toplumun doğasına dair çok daha genel görüşler tarafından biçimlendirildiği -ve bunun tersi-

iddiası, kitaptaki argümanımın bir parçasıdır. Bence, ahlâk felsefesinde benimsenen başlıca konumları biçimlendiren insan teki, insan ilişkileri ve nihai olarak da toplumun doğası anlayışlarına eğilmeye hazırlanmadığımız sürece bu konumları anlamada çok fazla yol katedemeyiz. Bunun tersi de söylenebilir: Ahlâk anlayışlarının insan varoluşunun her biçiminde üstü örtük olarak mevcut olduğunu kabul etmediğimiz sürece toplumsal hayat biçimlerini incelemede fazla bir yol katedemeyiz.

Ahlâk felsefesi yakın bir geçmişte, günün önemli toplumsal sorunları hakkında bir konum belirleme yolundaki geleneksel arzusunu yeniden ortaya koymaya başladı. Eğer bu girişiminde başarılı olacaksa, kendi toplumsal içeriğini ciddiye alması gerekir. Ahlâk felsefecileri genellikle -özellikle Kantçı ya da yararcı eğilimde olanları- toplumsal sorunların değerlendirilebileceği dışsal bir bakış açısının peşinde oldu. Bu girişimin bedeliyse, içerik boşluğu ya da ilgisizlik oldu. Ahlâk toplumsal hayatın bir görünümüdür ve ancak toplumsal hayatın bir görünümü olarak varolan toplumsal pratiklerle eleştirel bir şekilde ilişkilendirilip seferber edilebilir. Toplumsal hayatın görünümleri olarak bizzat ahlâklar toplumsal eleştiri ve değişmeye maruzdur, elbette. Ahlâk felsefesinin görevi bu eleştiri sürecine katılmak ve bu değişmenin yönlendirilmesine yardım etmektir. Ahlâk felsefesi kendi toplumsal içeriğinin farkına vardığı zaman, kimi sınırlanımlarının da farkına varacaktır. Ama aynı zamanda güçlü yanlarının bazılarını da görmeye başlayabilir.

I. PİYASA VE PİYASANIN AHLÂKLARI: YARARCILIK, KANTÇILIK VE ERDEMİN YİTİRİLİŞİ

> Servete giden yol erdemden geçeydi ya erdemli olurdum ya da hem erdemi hem de yanıbaşımdaki adamı taklit ederdim
>
> (Diderot)[1]

Toplumsal hayata dair modern anlayışların oluşumunda onsekizinci yüzyılın yadsınamaz bir önemi vardır. Birçok düşünürün Batı Avrupa'da temelden yeni tür bir toplumun oluşmaya başladığına inanmaları ve cereyan etmekte olan değişmelere anlam verme projesini yüklenmeleri bu yüzyılda gündeme gelmişti. Söz konusu gi-

1. Denis Diderot, **Rameau's Nephew, Rameau's Nephew and D'Alembert's Dream** içinde, çev: Leonard Tancock, Harmondsworth, Penguin Books, 1981, s.83. (Türkçesi, **Rameau'nun Yeğeni**, çev: Adnan Cemgil, Engin Y., 1991.)

rişim, yalnızca modern dünyayı anlamak bakımından değil; bu anlayışın nasıl edinileceği bakımından da olağanüstü verimli olmuştur. Bugün çeşitli toplumsal araştırma alanlarını tanımlayan disiplinlerin hemen hepsi kökenlerini onsekizinci yüzyılın tartışmalarına ve keşiflerine dayandırabilir: Ekonomi, sosyoloji, etnografi, tarih, estetik, hatta felsefe, hepsi bu dönemde doğdu. Bununla birlikte, disiplinler arasındaki bölünmenin sabitliği daha sonraki bir gelişmeydi. Onsekizinci yüzyılın büyük teorisyenlerinin çoğu -Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Mandeville, Montesquieu, Diderot, Voltaire- bu işbölümünü selamlamış olsalar da kendileri uygulamamışlardır. (Entelektüel hayatta işbölümünün daha yoğun bir şekilde uygulanması çağrısında bulunanın Kant olması hayli anlamlıdır. Kant, vazettiği şeyi uygularken modern felsefeyi icat etmiştir.[2]) Bu teorisyenler özellikle toplumsal anlama ve ahlâk tartışması arasında keskin bir ayrım yapmamışlardır. Gelenek ve modernlik arasındaki sorunun, farklı hayat tarzları ve bu hayat tarzlarının çağrıştırdıkları farklı ahlâk anlayışları arasında bir seçim yapma sorunu olduğunun farkındaydılar. Bu teorisyenlerin projesi yalnızca modern dünyayı anlamak değil, modern dünyaya geçişe eşlik eden ahlâk tartışmalarına katılmaktı. Dolayısıyla, bu teorisyenlerin girişimini, kendileri bu girişimi nasıl anladılarsa öyle - 'ahlâk bilimi' olarak- anlamak zorundayız. Bu terimin yalnızca bir arkaiklik değil, ayrıca bir anlamsızlık haline gelmiş olmasının bu teorisyenlerin çalışmalarının doğurgusu olduğu doğrudur; ama aynı zamanda bu terim onların çalışmalarını anlamada yolumuza çıkan bir engeldir de.

Bu bölümde, onsekizinci yüzyıldaki ahlâk biliminin temel bir temasıyla ilgileniyorum: Modern toplumun "ticari toplum" olarak - ya da bugün bizim kullandığımız terimle "piyasa toplumu" olarak- nitelendirilmesi. Bu kavramın kullanageldiğimiz formülasyonu Adam Smith tarafından yapılmıştır, ama kolektif bir ürün olarak görülmesi de makuldur. Bu kavram onsekizinci yüzyılın büyük entelektüel başarılarından biriydi ve ekonomi düşüncesindeki ana eğilimlere egemen olmaya devam etmektedir. Ayrıca bu kavramın

2. Immanuel Kant, **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, çev. H. J. Paton, New York, Harper and Row, 1964, önsöz, s.56. (Türkçesi, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi Üzerine**, çev. İ. Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Y. 1982).

modern dünyadaki başat ahlâk anlayışlarını biçimlendirdiğini savunacağım. Başlangıçta bu kavramı Adam Smith ve öbürleri tarafından sunulurken taşıdığı nüanslar ve kayıtlar olmaksızın sunacağım. Bu nüans ve kayıtların hepsi olmasa da bazıları bölüm içinde daha sonra ortaya çıkacak.

A. TİCARİ TOPLUM

İnsanın hemen daima kardeşlerinin yardımına ihtiyacı olduğu durumlar olur ve yardım için yalnızca kardeşlerinin cömertliğine güvenmesi boşunadır. Eğer onların özsevgilerini kendi lehine çevirebilirse ve onlardan istediğini yapmalarının onların lehine olduğunu gösterebilirse ayakta kalması daha muhtemeldir. Kim bir başkasıyla bir pazarlığa girişirse, böyle bir şey öneriyordur. Bu türden her önerinin anlamı şudur: İstediğimi ver ki, istediğini alasın. Birbirimizden ihtiyaç duyduğumuzdan çok daha fazla hizmet elde edebilmemiz, bu tarzda gerçekleşir. Akşam yemeğimizi kasap, biracı ya da fırıncının cömertliğinden değil, onların kendi çıkarlarına gösterecekleri ilgiden umarız. Onların insanlığına değil, kendi özsevgilerine sesleniriz; zorunluluklardan değil, kendi avantajlarından söz ederiz.

(Adam Smith)[3]

Ticari toplumun birçok karakteristiği üç öğeden kaynaklanır:

i. Bir toplumsal işbölümü. İnsan isteklerinin karşılandığı çeşitli üretim faaliyetleri ayrı bireyler ya da birey grupları arasında bölünür (böylece bazıları buğday yetiştirir, bazıları ekmek yapar, bazıları bira imal eder vb.).
ii. Özel mülkiyet ve sözleşmeye dair bir yasal çerçeve. Bu çerçeve içinde bireylerin sahip oldukları nesneler üzerinde tartışmasız hakları olduğu gibi, bu hakları başkalarına devretme hakkı da vardır.
iii. Özçıkara dayalı davranışa yönelik bireysel bir eğilim.

Bu koşullar onaltıncı ya da onyedinci yüzyılda doğmadı; bu koşulların öğeleri hemen tüm toplumlarda mevcuttu. Modern dünya-

3. Adam Smith, **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**, derl., R.H. Campbell ve A.S. Skinner, Oxford, Clarendon Press, 1976, C.1, kitap 1, bölüm ii, s.26-7. (Türkçesi, **Ulusların Zenginliği**, çev. M. Bakırcı-A. Yunus, Alan Y., 1985).

nın emsalsiz karakteristiği, bu öğelerin toplumsal hayatın merkezi ve yaygın özellikleri haline gelmesidir. Tarihsel olarak, bu üç koşulun gelişimi aşağı yukarı elele cereyan etmiştir. Ulusal ve uluslararası işbölümünün yalnızca birkaç lüks madde bazında değil, yaygın bir geçimlik mallar dizisi bazında doğması ancak hukuki bir bireysel mülkiyet hakları kurumu yerleşince mümkün olabilmişti. Bunların yanısıra cereyan eden başka bir gelişme, bağımsız özel mülk sahibi birey üzerinde odaklanmış bir kimlik ve güdülenim anlayışının ortaya çıkışıydı. Bununla birlikte, şimdilik piyasa toplumunun tarihsel fiiliyatıyla değil, kavramıyla -Max Weber'in kullandığı anlamda "ideal tip"iyle- uğraşacağım. Bunun için, bu koşulları birbiriyle ilişkili, ama ayrı öğeler olarak ele almak uygun olacaktır.

Eğer her bireyin çeşitli istekleri olduğunu varsayarsak, o vakit işbölümü, her bireyin kendi isteklerinin tatmini için öbürlerinin faaliyetlerine bağımlı olduğu karşılıklı bir bağımlılık durumunu ima eder. Özel mülkiyet kurumu, insanlar isteklerini tatmin etmek için ihtiyaç duydukları mallara sahip değillerse, bu malların emirlerine amade beklemediği anlamına gelir. Bu sorun piyasa aracılığıyla çözümlenir: Bireyler sahip oldukları ama istemedikleri malları, sahip olmadıkları ama istedikleri mallar karşılığında mübadele ederler. Böylece mallar meta haline gelir. Mübadele, takasda olduğu gibi dolaysız olabilir. Gelgelelim, birazcık karmaşık bir piyasa ekonomisi, paranın hem tüm öbür metaların mübadele değerini ölçtüğü hem de bu metalarla doğrudan doğruya mübadele edilebilir olduğu bir mübadele aracı olarak varlığını gerektirecektir.

Her birey kendi isteklerinin tatminini maksimize etmeye çalışacaktır. Normal koşullarda insan bunu yalnızca piyasa ilişkilerine katılarak yapabilecektir ve bu da enerjisini öbür insanların istedikleri malların üretimine yöneltmesini gerektirecektir. Böylece, özçıkarını düşünen bireyin toplumsal olarak üretken hale gelmesi gerekir. Her birey kendi mallarını olabildiğince çok satmaya, öbür kişilerin mallarını olabildiğince az satın almaya çalışacaktır. Bununla birlikte, müdahale olmadığı sürece, her bireyin benzer malların arzı ve bunlara olan fiili talep arasındaki oran tarafından belirlenen fiyatı kabul etmesi gerekir. Bu koşullarda, bir bireyin kendi

konumunu daha iyi duruma getirmesinin en iyi yolu rakiplerinden daha randımanlı olmaktır. Böylece piyasa üretken randımanlılığa bir ödül sunar. Arz ve talepteki dalgalanmalar talihli olanların işine gelecek, talihsiz olanlarsa zarar göreceklerdir, elbette. Gelgelelim, böylesi dalgalanmalar metaların fiyatlarına yansıyacağından, dalgalanmadan zarar görenlerin üretim faaliyetlerini aşırı-üretim alanlarından başka alanlara kaydırmalarını sağlayacaktır. Herkesin bunu yaptığı yerde, talep ve arzın bir denge durumuna geçmesi ve piyasada ifade edilen isteklerin piyasada tatmin edilebilmesi yönünde bir eğilim olacaktır. Ama bu eğilim asla tam olarak gerçekleştirilemez. Piyasanın önvarsaydığı bireysel isteklerin çeşitliliği yine piyasa tarafından arttırılacak ve bir zamanlar lüks sayılan mallar olağanlaşacak, istekler ihtiyaç haline gelecektir. Gelgelelim, istekler ve ihtiyaçlar artarken, piyasa da bunları tatmin edecek araçları arttıracaktır.

Bu sonuçlara (Adam Smith'i izleyerek) "görünmeyen el teoremleri" denebilir. Bireyler kendi kendilerinin yönlendirdikleri amaçları izler, ama bunun bir sonucu olarak, bir dizi başka amaca ulaşılır: Başkalarının istekleri tatmin edilir, üretimin randımanı artar, daha önce lüks olan şeyler günlük tüketimin bir parçası haline gelir, vb.[4] Bu sürecin bir mantığı vardır, ama bireysel niyete ait bir mantık değildir. Bütün toplumsal düzenin, bireysel eylemin niyetlenilmemiş sonuçları bazında kavranması gerekir. Başka bir anlatımla, bireysel faaliyetin kasti içeriği ve bunun genel toplumsal anlamı arasında bir gedik vardır.

4. Smith, **The Wealth of Nations**, C.1, kitap 4, bölüm ii, s.456'da "görünmeyen el" ibaresini birazcık farklı bir bağlantıda kullanıyor: "İnsan yabancı endüstriden ziyade yerel endüstrinin desteğini yeğleyerek yalnızca kendi güvenliğini amaçlar; ve bu endüstriyi ürünleri en yüksek değerde olacak şekilde yönlendirirken yalnızca kendi kazancını gözetir ve bunu yaparken, kendi niyetinin bir parçası olmayan bir amacı gerçekleştirmede kendisini yönlendiren, birçok öbür durumlarda olduğu gibi görünmeyen eldir". Özel çıkarlar ile kamusal yararlar hakkındaki teorem, "görünmeyen el" ibaresini kullanmasa bile, bu bölümün başında alıntılanan pasajda açıkça ifade edilmektedir. Görünmeyen el, onsekizinci yüzyıl toplumsal düşüncesinde kilit bir rol oynamış olan "niyetlenilmemiş sonuçlar yasası"nın özel bir örneğidir. Bkz. Albert O. Hirschman, **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**, Princeton, Princeton University Press, 1977; ve Ronald L. Meek, **Social Science and the Ignoble Savage**, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Bu öykü belli, oldukça özgül bir bireysel kimlik anlayışını öngerektirir. Eğer piyasanın işlemlerinin yukarıda betimlenen yararlı örüntülere yol açması bekleniyorsa, katılımcıların mallarını mübadele etmeye, bir üretim faaliyeti alanından öbürüne geçmeye ve tikel toplumsal ilişkilerden piyasa güçlerinin buyrukları uyarınca vazgeçmeye hazır olmaları gerekir. Bu, söz konusu bireylerin kendilerine dair, özgül mal mülkten, özgül iş türlerinden ve özgül toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak ("bunlardan soyutlanmış" olarak) verilmiş bir kavrama -yani, "kimlik"e- sahip olmalarını içerir. Başka toplumsal biçimler altında, bir kimsenin sahip olduğu belli bir toprak parçası, yerine getirdiği özel görevler ya da içinde bulunduğu özel toplumsal ilişkiler o kimsenin kimliği için temel önemde sayılır. Bu öğelerin seçime maruz olmasından ziyade, seçimlerin yapıldığı yeri tanımladığı düşünülür. Gelgelelim, piyasada bunlar kimliğin kaynakları değil, bir kimsenin kendi amaçlarına daha iyi erişmek için yüklendiği roller haline gelir. Bu rolleri yüklenen, ama bu rollerden bağımsız olarak bir kimliğe sahip birey, birçok liberal, politik, ekonomik ve toplumsal teorinin soyut bireyidir.

Bu soyut bireylerin izledikleri amaçlar da soyut ve belirsiz bir niteliğe bürünür. Piyasanın eşgüdüm içine soktuğu çok sayıda çeşitli üretim faaliyetleri vardır. Bu faaliyetlerin her birinin kendi özgül amaçları ve işleyim ölçütleri vardır. Gelgelelim, bireyin bir faaliyet alanından öbürüne kaymaya hazır olması gerektiği sürece, her bir faaliyete özgü amaçlarla (örneğin, bir zanaatın içerdiği üstünlükle) değil, belli faaliyetlerle erişilebilen; ama başka faaliyetler aracılığıyla da erişilebilecek olan amaçlarla ilgilenmesi gerekir. Piyasa farklı bir arzular dizisini öngerektirse de bunların üzerine belli bir türdeşliği dayatır. Arzu nesnesi daima, onu elde etmek için girişilen faaliyetin ötesinde olan bir şeydir. Aslında, piyasada ifadesini bulan tüm arzuların ortak bir amacı olduğunu, piyasadaki faaliyetler karmaşasının yalnızca bir aracı olduğu müşterek bir hedefi olduğunu varsaymak makul hale gelmektedir.

Bu amacın ne olduğunu belirlemek bir miktar titizlik meselesidir. Bu amacın oldukça farklı faaliyetler tarafından aynı ölçüde üretilebilecek kadar özgüllükten yoksun olması, ama aynı zamanda

bireyleri kendisi uğruna eyleme geçirmeye yetecek kadar tözü olması gerekir. Bu sorunu ilk yararcılar hazzın (ya da mutluluğun) tüm arzuların nihai nesnesi ve acının da (ya da mutsuzluğun) tüm tiksintilerin nihai nesnesi olduğunu önererek çözerler. Burada haz ve acı, onları üreten faaliyetlerden ayrı, ölçülebilir psikolojik durumlar olarak kavranır. Bu haz/acı çizgisinin bu faaliyetlerle ilişkisi tam da piyasadaki muamelelerin sonucu olan kâr ve zararın benzeridir; aslında, bu meseleye dair Bentham'ın geleneksel pervasızlığıyla söylendikte, bir kimsenin hazzı ya da acısı sahip olduğu paranın miktarıyla ölçülür:

> Termometre havanın sıcaklığını ölçme aracıdır; barometre de havanın basıncını ölçer. Bu araçların kesinliğinden tatmin olmayanların daha kesin olacak başka araçlar bulmaları ya da doğa felsefesine elveda demeleri gerekir. Para, acının ya da hazzın miktarını ölçme aracıdır. Bu aracın kesinliğinden tatmin olmayanların daha kesin olacak başka bir araç bulmaları ya da politika bilimine ve ahlâk bilimine elveda demeleri gerekir.[5]

Günümüz yararcıları Bentham'ın açıklamasının psikolojik inanılmazlığından, bir kimsenin tüm öbür arzularını tatmin etme arzusunu bir tür meta-arzu olarak önererek kaçınmaya çalıştı. Bu meta-arzuda nihai olarak arzulanan şey bir kimsenin tüm arzularını (ya da olabildiği kadar çok arzusunu) tatmin etmektir. Bu manevra, birisi bir şey istediği zaman, ortada daima istenen tözsel bir nesne (psikolojik bir durum ya da her neyse) olduğunu belirten teze bağlı kalmaksızın istenen şeyin ne olduğunu belirlemek için kesinlikle genel bir yol sağlamaktadır. Kesin çözümün burada pek az önemi var. Yeri geldikçe kendi "yararları"nı maksimize etme peşindeki bireyler jargonunu benimseyeceğim, ama bunun tam olarak ne anlama geldiğine dair açık bir düşüncem varmış gibi yapmayacağım. Önemli olan nokta şudur ki, bireysel davranışın nihai amacını ne kadar nitelendirmiş olursak olalım, bunun oldukça soyut ve özgül olmayan bir nitelikte olması gerekir; böylece bu nitelik, amaç peşinde koşan bireyin eşit derecede soyut niteliğine tekabül eder

5. Jeremy Bentham, **Bentham's Political Thought**, derl., Bhikhu Parekh, Londra, Croom Helm, 1973, s.123.

Metaların üretiminde ve mübadelesinde içerilen çeşitli belirli faaliyetler bu iki soyutlama arasında dolayım sağlar. *Raison d'etre*'ları (varlık nedenleri -çn.) kendilerinin dışında yatan bu faaliyetler, faaliyet teriminin biraz da özel anlamıyla "iş" olarak nitelendirilebilir: Bu faaliyetler öncelikle ayrı amaçların araçları olarak kavranır. Bu haliyle, bu faaliyetler piyasanın gerektirdiği akıl biçiminin kapsamına girer: Verili amaçlara erişmede en randımanlı araçların peşinden gitmek. Bu araçsal anlamda rasyonel olan birey, peşinde olduğu amacın gerektirdiği işi minimize eden bireydir; ve bir birey bu şekilde rasyonel olmadığı sürece, piyasadaki muamelelere etkili bir şekilde katılmayacaktır.

Bu akıl biçiminin, bireylerin birbirleri karşısındaki davranışlarını da şekillendirmesi gerekir. Eğer görünmeyen el hayırlı örüntülerini dokuyacaksa, her bireyin öbür kimselere, yalnızca o kimselerin kendi amaçlarına yapacakları katkı bazında davranması gerekir. Eğer bir kimse pazarlığa giriştiği kimselerin koşullarından etkilenirse rekabet fiyatını zorlayamaz; eğer işçilerinin kötü durumuna üzülürse onların yerine daha randımanlı üretim metodları koyamaz; ve eğer alacaklı olduğu kimselerin duygularına ve isteklerine duyarlıysa onları iflasa zorlayamaz. Uzun vadede en hayırlı sonuçları doğuran özgeci olmayan davranıştır; gelgelelim, bu vade aslında çok uzun olabilir ve bu arada, belki başka kimselerin refahları hariç, birçok özgül bireyin ıstırabı telafi edilmemiş olarak kalır. Böyle bireylerin kötü durumlarına gösterilecek yaygın duyarlılık, uzun vadedeki eğilimlerin gerçekleşmemiş olarak kalması demek olacaktır. Bireylerin birbirlerine karşı ancak, insafsızca demesek de, belli bir gayrişahsilikle davranmaya hazır olmaları ölçüsünde bir bütün olarak piyasa kendi zaferi olan hayırlı eğilimleri sergileyecektir.

Bireyin kimliği bir kez başkalarıyla olan ilişkilerinden soyutlanmış halde kavranınca, kapsamlı özçıkar varsayımı neredeyse kaçınılmazlaşır. Böylesi özçıkar peşindeki bireylerin gözünde öbür kişiler, yalnızca onlardan bağımsız olarak varolan amaçlar için birer araç ya da engeldirler. Bu yapı içinde, sahiden başkalarına yönelik faaliyetleri, yani başkasının iyiliğini (ya da bu bağlamda kötülüğünü) amaç olarak kabul eden faaliyetleri kavramak

imkânsızlaşır. Ve bireyin nihai amaçlarının kesin içeriği ne olursa olsun, bunlar onun *kendi* amaçları (kendi yararı, kendi doyumu) olarak kovalanır. Optimal piyasa davranışı için zorunlu olan kendi kendini yönlendirme, tam da amaçlı faaliyet yapısının bir bölümü olarak ortaya çıkar.

Araçsal anlamdaki akıl piyasa bireyinin davranışını biçimlendirir. Ama akıl başka bir biçimde ve farklı bir işlevle de varolur: Ticari toplumun işleyişlerini kavrama biçiminde ve bunları toplumun üyelerine açıklama işleviyle. Çünkü piyasa belli bir muğlaklıkla nitelenir: Bir bütün olarak, doğa yasaları gibi görünen belli örüntüler ya da düzenlilikler sergiler. Gelgelelim, bu yasalar doğal değil, toplumsaldır: Bunlar insan eylemlerinin sonuçlarıdır. Ama, görmüş olduğumuz üzere, bu eylemler bizatihi bu yasaları amaçlamamıştır; tersine, bunlar bireylerin gerçekleştirdikleri eylemlerin niyetlenilmemiş sonuçlarıdır. Böylece, bu yasaların doğasını ayırt etmek ve hem bu yasaları yapan hem de bunlara maruz kalan konumunda olanlara kendi toplumsal davranışlarının gizini açıklamak, ilk örneği siyasal ekonomi olan toplum biliminin görevidir.[6] Toplumbiliminin kapatmakla yükümlü olduğu, bireysel niyet ve toplumsal sonucu arasındaki bilgi gediği yalnızca dikkatsizliğin ya da toplumsal karmaşıklığın sonucu değildir. Bu gedik, niyetlenilmiş olanla sonunda erişilen şey arasındaki süreksizlikten ileri gelir. Birey yalnızca kendi iyiliğiyle ilgilidir; yine de yaptığı şeyin sonucu onun ilgilenmediği başkalarının iyiliğine hizmet edecektir. Aslında, bu sonuca, başkalarının iyiliğini doğrudan doğruya kendi davranışının amacı olarak almış olsaydı ulaşabileceğinden çok daha güvenli bir şekilde ulaşır.[7] Bir bireyin eyleminin niyetlenilmiş içeriği ile bu eylemin genel toplumsal anlamı arasındaki kavramsal sürekliliğin kopartılması piyasanın mantığının bir parçasıdır. Toplum bilimi biçimindeki akıla, bireye yaptığı şeyin anlamını açıklamak için ihtiyaç duyulur.

Toplum bilimi bunu yaparken bireyin eylemini haklılaştırır. Özçıkar yalnızca kendi bazında değil, toplumsal iyiliğe yol açması ba-

---

6. Bkz. **Social Science and the Ignoble Savage**, op. cit.'deki toplum biliminin doğuşu hakkındaki tartışma.
7. Bu bölümün başında Adam Smith'den alıntıladığım pasaja bakınız.

zında da geçerli kılınır. Bu argümanın ahlâk anlayışları açısından önemli yansımaları vardır. Çünkü, en azından onaltıncı yüzyılın sonlarında ve onyedinci yüzyılın başlarında tartışıldığı biçimiyle[8] bir erdem etiğinin hayati bir önkabulü, bir edimin güdülenimiyle etkileri arasında, örneğin kamunun iyiliğini gözetme yolunda erdemli bir eğilimle bu amacın fiilen geliştirilmesi arasında bir sürekliliğin olmasıdır. Gelgelelim, eğer -Bernard Mandeville'in[9] neşeyle savunduğu gibi-, benlikle çok fazla ilgilenmek toplumsal refahın ve iyiliğin çok daha etkili bir kaynağıysa, "özel ayıplar" "kamusal yararlar"a yolaçıyorsa, bu durumda yukarıdaki önkabul çuvallar. Bu durumda "erdem şövalyesi"nin,[10] ya sonuçları ne olursa olsun güdülenimin ahlâki merkeziliğine sıkıca sarılmak gibi donkişotvari ve çekici olmayan bir duruş benimsemesi ya da insan edimlerini daha ziyade sonuçlarına göre değerlendiren bir konuma kayması gerekir. Bu ikincisi yararcılığa giden patikadır.

B. YARARCILAR VE KAYTARICILAR

Yararcılığın hemencecik piyasayla ilintilendirilen ahlâk olması şaşırtıcı değil. Her şeye rağmen piyasanın şanı üretimi tam da insan isteklerinin varolduğu doğrultularda maksimize etme ve üretimin gerektirdiği çabayı minimize etme derecesinden ileri gelir. Eğer isteklerin tatmini mutluluk, çaba da acı olarak kabul edilirse; ve mutluluğun acıdan daha çok olması yararı gösteriyorsa, o vakit, öyle görünüyor ki, yarar tam da piyasanın sağladığı ve yararcılık da piyasanın ihtiyaç duyduğu şeydir.

Piyasa teorisi ile modern (yani Bentham sonrası) yararcılık arasında birçok kavramsal ve tarihsel bağlantılar var. İlkin, kaynak-

8. Bkz. J. G. A. Pocock, **The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition**, Princeton ve Londra, Princeton University Press, 1975, özellikle 13. ve 14. bölüm.
9. Bernard Mandeville, **The Fable of the Bees**, der., Phillip Harth, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, özellikle "The Grumbling Hive" bölümü.
10. G. W. F. Hegel, **The Phenomenology of Spirit**, çev: A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1979, s.228-35. (Türkçesi, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Y., 1986). Bu bölümün başlığı "Erdem ve Dünyanın Yolu"dur.

landığı çeşitli faaliyetlerden ayrı bir şey olarak mutluluk ya da yarar anlayışı söz konusu. Görmüş olduğumuz gibi, bu nihai amaç kavramı piyasanın önvarsaydığı bireysel güdülenime dair açıklama tarafından güçlü bir şekilde önerilmektedir. Bu kavram yararcılığın herhangi bir sistematik sunumunda da benzer şekilde içerilir. Eğer genel mutluluk ahlâkın *summum bonum*'u* olacaksa, çeşitli tikel mutlulukların kıyaslanabilir, hatta belki nicelleştirilebilir parçalar olarak kavranması gerekir; böylece hepsi de bu global mutluluğun bileşkeleri olarak bir araya toplanabilirler. Sonuçta bu tikel mutluluklar, onları üreten nitel olarak çeşitli faaliyetlerden ayrı bir konumda durur. İkincisi, hem yararcılık hem de piyasa teorisi aynı rasyonalite kavramını kullanır: Amaç verilidir ve aklın rolü de bu amaca erişmenin bedelini minimize etmektir. Son olarak, yararcı hesaplama dostluk ve sevgi gibi olumsallıklara hiçbir temel gönderme yapmaz. Bunların haz ya da acının kaynakları olarak kendi araçsal değerleri ya da değersizlikleri vardır, ama sonuçta öbür tüketim biçimleri de aynı işi görür. Yararcılık bize tüm mutluluk ve acı konularını eşit saymamızı ve kendimize yakın olanlara ya da hoşlandıklarımıza özel bir önem vermememizi sıkı sıkıya tembihler. Yararcı ahlâk ödül ve cezalarını dağıtmada piyasa kadar gayri şahsi bir tutum takınır.

Modern eleştirmenlerin, psikolojik hedonizmin, yani her bireyin kendi hazzını maksimize etmeye ve acısını minimize etmeye çalıştığı iddiasının, her bireyin kendi toplam hazzını maksimize etmesi ve toplam acısını minimize etmesi gerektiği şeklindeki yararcı ilkeden mantıksal olarak ayrı olduğunu savunurken haklı olduklarına kuşku yok. Bununla birlikte, eğer piyasa davranışının karakteristiği olan özçıkar, hazzı maksimize edici davranışın metaların ve mübadelenin geçerli olduğu tedavüle çevrilme yolu olarak kavranırsa, bu durumda hazcı davranış ile yararcı amaç arasında nedensel bir ilişki vardır. Hatta daha güçlü bir bağlantı bile olabilir. Her şeye rağmen, eğer her bireyin kendi mutluluğu onun için iyi olan tek şeyse, buradan tek toplumsal iyinin -yani tüm bireyler için iyi olanın- tüm bireylerin mutluluğu olduğu iddiasına geçmek düşkırıklığı yaratacak kadar kolay bir hamledir. Bu tayin edici bir

* (Lat.) Summum bonum: En üstün iyi.

sav olmasa da, bir meydan okumayı ortaya koymaktadır: Toplumsal iyi *başka* ne olabilir?

Özçıkara dayalı davranış ile toplam toplumsal iyilik arasındaki nedensel bağ, özçıkar ancak özel mülkiyet ve sözleşme tarafından konulan sınırlar içinde işlediği sürece alıkonulabilir. Gelgelelim, özçıkarlarını insafsızca kolladıklarını varsaydığımız bireylerin bu sınırlara saygı duyup duymayacakları belli değildir. Bu bireylerin, kendi çıkarlarına olduğunu görür görmez, yani kazanç ihtimali kayıp ihtimaline ağır basar basmaz çalacakları ya da yaptıkları sözleşmeyi iptal edecekleri varsayılabilir. Ama bireylerin mülkiyet haklarına saygı duyulacağına ve sözleşmelerin yerine getirileceğine biraz olsun güvenleri olmadığı sürece üretim ve mübadeleyle ilgilenmek için bir nedenleri olmayacaktır. Özçıkarın işleyişi üzerinde bazı kısıtlar yoksa piyasa kısa zamanda kaosa sürüklenecektir. O nedenle, bireye, eylemlerini piyasayı ayakta tutmak için zorunlu olan sınırlar içinde tutması için bir neden gösterilmesi gerekir. Etkili bir yasal çerçevenin varoluşu açıkça bu öykünün bir parçasıdır. Eğer yakalanacağımız ihtimalini biliyorsak çalmamak için iyi bir araçsal nedenimiz var demektir. Ama bütün hikâyenin bundan ibaret olması pek muhtemel değilmiş gibi görünüyor. Araçsal akıl genellikle yasayı ihlal ettikten sonra da paçayı kurtarabileceğimizi fısıldar. Bir hukuk sisteminin istikrarı genellikle zorun yalnızca çok az durumda gerekmesine, yasaya maruz olanların çoğunun yasaya bir şekilde "öyle olmalı" duygusuyla boyun eğmelerine bağlıdır. Bu çizginin bir yerlerindeki bir noktada devreye ahlâk girer: Başkalarının mülküne saygı duyarız ve verdiğimiz sözleri tutarız; çünkü böyle yapmanın ahlâki olarak doğru olduğunu düşünürüz.

İlk bakışta yararcılık burada gereken ahlâkı sağlamaya çok uygun görünüyor. Genelleşmiş yararın erişilecek amaç olduğu varsayımıyla beraber kapsamlı özçıkar tezinden hareketle bir devlete ve bireysel davranış üzerinde zorunlu kısıtlama ortaya koyan bir yasal gövdeye olan ihtiyacı çıkarsamak göreceli kolay bir iştir. (Bentham hayatının çoğunu bu girişimin ayarlanmasına hasretti). Dahası, eğer yarar ahlâki değerin kaynağıysa, bu çıkarsama ayrıca bu kısıtlamaların bir haklılaştırımıdır. Böylece, yararcı ahlâk ve piyasa arasındaki birlik uygun ve yerinde görünür.

Gelgelelim, canalıcı bir sorun var. Yararcı bir ahlâk tam da piyasanın gerektirdiği sınırlamaları başarıyla tespit edebilir; ama bu sınırlamalar eğer ödevler ya da yükümlülükler şeklinde varolacaklarsa, onlara maruz olanların güdülenimleri üzerinde söz sahibi olmaları gerekir. Eğer genelleşmiş yarar yükümlülüğün zemini olacaksa, bu yükümlülüklere maruz olanlara niçin buyrulduğu şekilde davranmaları gerektiğine dair bir neden sunulması ya da gösterilmesi gerekir. "Neden" terimini oldukça geniş olarak kullanıyorum. Bu terimle, bir kimsenin ne yapması gerektiğini bildiği zaman, ayrıca *eo ipso*, zorunlu olarak yeterli olmasa da böyle edimde bulunmak için bir güdülenime de sahip olması gerektiği düşüncesini yakalamak istiyorum. Bir bireyi bu geniş anlamında bir şey yapması gerektiğine dair bilgilendirmek, böyle edimde bulunması için ona bir neden sağlamak demektir. Böylece, eğer yararcılığın ahlâki olarak gerekli olana dair sağladığı açıklama tatmin edici olacaksa, bu açıklamayı söz konusu gerekliliğe maruz olanların güdülenimleri üzerindeki payına dair açıklamayla bağlantılandırması gerekir. Bunun yararcılığa sorun çıkardığı açıktır. Yararcı ahlâkın içeriği genel mutluluktur; piyasa davranışının psikolojik temeli benliğe (self) duyulan ilgidir. Sözünü ettiğimiz ve şimdi zorunlu görünen bu başka ilgiye bir yer var mıdır?

Bu sorunun, piyasaya dair şimdiye kadar sunulan katı açıklamayla bağdaşabilir tek yanıtı var. Eğer bireylerin kendi iyilikleri doğrultusunda yaptıkları hesaplara göre davranacaklarını varsaymaya devam edersek, bu durumda özçıkar üzerindeki tek mümkün kısıtlama, yine özçıkar olsa gerektir. David Hume, hiç değilse *Treatise*'da böyle bir konuma eğilimliydi:

> ...çıkara dayalı duygulanımı denetlemeye muktedir, doğrultusu değişikliğe uğratılmış duygulanımın kendisinden başka bir tutku yoktur...Çünkü özçıkar tutkusu ister erdemli ister kötücül olarak değerlendirilsin, durum bundan ibarettir; çünkü özçıkarı denetleyen yine yalnızca özçıkardır".[11]

11. Bkz. David Hume, **A Treatise of Human Nature**, derl., L. A. Selby-Bigge, ikinci baskı, P. H. Nidditch tarafından gözden geçirilmiş, Oxford, Clarendon Press, 1983, kitap III, kısım II, bölüm (ii), s.492. Ayrıca, Genevieve Lloyd'un, "Public Reason and Private Passion", **Politics**, 1983, C.18, s.27-37, ve **The Man of Reason**, Londra, Methuen, 1984, s.54-6'daki tartışmalarına bakılabilir.

Özçıkar genelde mülkiyet ve sözleşme kurumlarının korunmasıyla geliştirilir, böylece bir kimsenin faaliyetinin kısıtlanması için gereken güdülenim rasyonel özçıkardan kaynaklanır. Bu açıklama bazında ahlâkın gücü, bireyin kendisi için neyin en iyi olduğuna ilişkin akla dayalı bir değerlendirmesinden ileri gelmekte olup, görünürde ödev ve eğilim arasında olan çatışma, uzun vadeli ve kısa vadeli özçıkarlar arasındaki çatışmadır.

Hume'un daha sonra gördüğü gibi, bu öneri çuvallar. Bireyin iyiliği ile toplumun iyiliği arasındaki bağlantı genelde devam edebilirse de, bunlar arasında bir özdeşlik olduğunun savunulmasına elvermeyecek şekilde birbirlerinden ayrıldıkları o kadar çok durum var ki. Yalnızca en çarpıcı örneği vermek gerekirse: Huzurlu bir toplumda bile, toplumun dış ya da iç düşmanlarından korunmasının bazı bireylerin mülkiyetlerini ve hatta toplum adına hayatlarını feda etmeye hazır olmalarını gerektirecek durumlar olacaktır. Ve işte bunun, ne denli rasyonel ve uzun vadeli olsa da bireysel özçıkar temelinde haklılaştırılabilmesinin hiçbir yolu yoktur.[12]

Bundan birazcık daha farklı bir sorun da "kaytarıcılık" (free-riding)[13] sorunudur. Özçıkarın bir bireyi başkasının mülkiyet haklarını çiğnemeye ya da sözleşmeden doğan bir yükümlülüğü yerine getirmemeye yönelttiği herhangi bir durumda, o bireyin şu şekilde akıl yürüttüğünü tasavvur edebiliriz:

> Bu kurumun (mülkiyet, sözleşme) varolması benim çıkarıma olsa da, bu kurumun varoluşunun insanların genel olarak ona saygı duymasına bağlı olduğunu görebiliyorum; ve benim bu kuruma saygı göstermememin önemli bir fark yaratması ihtimali çok düşük. Elbette özçıkar gerektirdiğinde herkes benim yaptığım gibi düşünür ve bu kurumu ze-

---

Ama Hume bu görüşü şu eseri basıldığı tarihte kesinlikle reddetmişti: **Enquiry Concerning the Principles of Morals**. Bkz. **Enquirie Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**, derl., L. A. Selby-Bigge, üçüncü baskı, P. H. Nidditch tarafından gözden geçirilmiş, Oxford, Clarendon Press, 1988; bkz. kısım V, bölüm II, s.218-19.

12. Bkz. G. W. F. Hegel, **The Philosophy of Right**, Oxford, Clarendon Press, 1965, s.155-7 ve 209-10. (Türkçesi, **Hukuk Felsefesi**, çev. C. Karakaya, Sosyal Y., 1991.)

13. Kaytarıcı'ya ilişkin modern standart ele alış tarzı için bkz. Mancur Olson, **The Logic of Collective Action**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, özellikle bölüm 2.

delerse, benim ve onların bağımlı oldukları bu kurum yıkılır ve ben bunun böyle olmasını kesinlikle istemem. Ama benim bu şekilde akıl yürütmemin ve buna göre davranmamın öbür insanların nasıl akıl yürüttükleri ve davrandıkları açısından pek önemi yoktur. O halde bu kurumda gedik açacağım.

Ama herkes bu şekilde akıl yürütecek ve piyasanın dayandığı kurumlar çökecektir.

Kaytarıcının bu akıl yürütme tarzına verilen yanıtlardan biri - Hobbes'un yanıtı bu yanıta yeterince yakındır[14]-, cezanın derecesi ve uygulanması ihtimali daima kazanç derecesi ve ihtimaline ağır basacağı için, bu şekilde akıl yürütmenin asla rasyonel olmayacağı ölçüde etkili ve ağır yaptırımlarla donatılmış bir zorlayıcı sistem önermektir. Gelgelelim, Hobbes'un çözümü yalnızca sorunu erteler. Söz konusu ahlâkın, yasayı uygulayanlar ve yasanın çiğnenmesini cezalandıranlar için de geçerli olması gerekir. Ama kaytarıcının sorunlarını bu kimseler için de yaratmak, özellikle bir rüşvet önerisine karşı direnmeye ya da hayatlarını riske sokarak yasanın hizmetinde olmaya devam etmeleri çağrısıyla karşılaştıklarında, oldukça kolaydır. Bu sorun bu şekilde geri çekme cezasıyla çözümlenemez.

Kaytarıcının gösterdiği şey, yararcı bir ahlâkı desteklemek için zorunlu olan ahlâki eğilimin rasyonel özçıkarın yapısında bulunamayacağıdır. Ama bu başka nerede bulunabilir? Bu noktada, buraya kadar sunulan piyasa açıklamasını değişikliğe uğratmak zorunlu. Kimi yararcılar güvenilebilir bir varsayım olarak cömertlik varsayımına başvurdular.[15] Yararcı ahlâka maruz olanların psikolojik donanımlarının parçası olarak bir genelleşmiş yoldaşlık duygusu koyutladılar: Başkalarının mutluluğunu arzulama ve onların acılarından hoşnutsuzluk duyma kapasitesi. Bu duygunun belki de

14. Bkz. Hobbes, **Leviathan**, derl., Michael Oakeshott, Oxford, Blackwell. Günümüzün kaytarıcısı Hobbes'un "aptal"ının neslindendir.

15. Örneğin bkz. J. J. C. Smart, "An Outline of a System of Utilitarian Ethics", J. J. C. Smart ve Bernard Williams, derl., **Utilitarianism: For and Against**, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Hume'a daha sonra geliştirilen sistematik yararcı konumu atfederken dikkatli olunması gerekse de bu konum, Hume'un geç dönem yazılarındaki konumuna benziyor. Bkz. **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**, kısım IX, s.268-84.

örtük olarak varolduğu kabul edildiğinde, bu duyguyu harekete geçirmek ahlâki söylemin işlevi olacaktır. Gelgelelim, cömertlik duyguları ve yoldaşlık duygusu yeterince aşina olsalar da, bunlar doğaları gereği, belirlenebilir ve sıklıkla da tanıdık olan başka kimselere yöneliktir. Ama piyasa davranışını düzenlemek için zorunlu olan yükümlülükler tanıdık olmayan kimselerle ilgilidir; bu yükümlülükler tam da cömertliğin olmadığı noktada devreye girer. Dahası, bir bütün olarak hayırlı eğilimlerini sergileyen piyasaya ilişkin açıklama, bu hayrın piyasanın bütünü içindeki parçalarda aktif bir ilke olarak işlemesini önleyecek tarzda sunulur. Bu, piyasadaki parçaların aktif bir husumeti gerektirdiğini söylemek anlamına gelmez. Aksine, her türlü aktarılamaz duyguya karşıttır. Kendi iyiliğine yönelik akla dayalı bir ilgiyi ve öbür kimselerin iyiliği karşısında bir ilgisizliği gerektirir.

Bu sorunu çok daha açık bir şekilde gören Adam Smith, bir erdem varsayımına başvurmaya eğilim gösterdi: Kamunun iyiliği adına özçıkarı çiğnemeye hazır olma durumu. Ama böyle bir güdülenimin varolup olmadığı en az cömertlik kadar sorunlu. Bazı durumlarda Smith'in gördüğü ve yurttaşı Adam Ferguson'un daha güçlü bir şekilde savunduğu gibi, tam da ticari topluma şanını veren boyutlar erdemin uygulanmasını engellerler. İşbölümü, kendisine maruz olanların bakış açılarını ve ilgilerini sınırlandırır ve işbölümünün doğal sonuçları olan eşitsizlikler kıskançlık ve düşmanlık yaratır. Tüm bunlar kamunun iyiliğine yönelik bir ilginin gelişmesini engeller.[16]

Daha derin bir sorun var. Piyasanın önvarsaydığı kimlik türü kendi iyiliğini pekâlâ tüm toplumsal iyiliğin aleyhine (bu toplumsal iyiliğin çok küçük parçası olması hariç) olan yollardan sağlayabilen bir birey kimliğidir. Böyle bir bireyden erdemli olmasını talep etmek, açıklanamaz bir özgecilik istemek demektir: O kişinin hayatının hasredildiği her şeyi kurban etmek. Ama daha kötüsü, böylesi bir özgecilik önemli durumlarda yalnızca gizemli değil, ir-

16. Bkz. **The Wealth of Nations**, op. cit., C.II, kitap v, özellikle s.781-4; ve Adam Ferguson, **An Essay on the History of Civil Society**, derl., Duncan Forbes, Edinburgh, Edinburgh University, 1966, bölüm VI, özellikle kısım III, s.248-60. Ayrıca bkz. Michael Ignatieff, **The Needs of Strangers**, Londra, Chatto and Windus/The Hogarth Press, 1984, bölüm 4.

rasyonel olacaktır. Haydi varsayalım ki, bir birey, gayet açıklanamaz şekilde, genel iyiyi bir amaç olarak benimsemekte. Karşımızdaki çoğu örnek olayda bu iyiyi sağlamak yeterli sayıda bireyin bu iyi adına kendi çıkarlarından vazgeçmeye hazır olmalarını gerektirir. Hırsızlıktan ya da sözleşmeyi iptal etmekten kaçınarak sağlanabilen bu iyiye herhangi bir bireyin katkısı genellikle çok küçük olacaktır. Rasyonel özgeci kişi (erdemli adam), kurumun korunmasına *kendi* yapacağı katkının öbür kimselerin buna katkıda bulunup bulunmamaları açısından çok az önemli olacağını bilir; zaten kurumun korunup korunmaması açısından bireysel katkının önemsiz olması çok muhtemeldir. Bireysel katkı çok küçük bir rol oynayabilir ve bazı durumlarda ek bir katkı olabilse bile bu da boşa harcanmış bir artık sayılır. Her neyse, sonuçta genel iyiye yapılan katkı, yitirilen bireysel iyiyle karşılaştırıldığında çok küçük olacaktır. Böylece özgeci kişi bile kendi katkısına yalnızca marjinal olarak bağlı olan kurumlara katkıda bulunmayacak ve bunun yerine enerjilerini, katkının bir fark yaratacağı daha dolaysız davalara hasredecektir. Aslında, kendi iyiliğinin toplam iyiliğin bir bileşkesi olduğunu düşünse bile, enerjisini hasrettiği dava kendisine ait bir dava olabilir ve davranışı, özçıkarı uyarınca hareket eden komşusunun davranışından ayırt edilemez hale gelebilir.[17]

Gelgelelim, bu yine kaytarma sorunudur. Özgeciliğin bile yararcı bir ahlâka rasyonel bir destek sağlamak için yeterli bir güdülenim (ya da aslında bir dizi öbür toplumsal olarak zorunlu iyileri) sunmadığını gösterir. Bu bağlamda söz konusu sorun, etiğin gerektirdiği toplumsal kimliğin olmadığı bir ortamda bir erdem etiğini yeniden işleme girişiminden kaynaklanır. Nitekim, Aristoteles'in açıklamasına (oldukça idealleştirilmiş olduğuna kuşku olmayan açıklamasına) göre, eski Yunan *polis*i (yetişkin, erkek) bireyin kimliğinin yurttaş kimliği olduğu ve bu kimliğin *polis*'i ayakta tutmak için zorunlu faaliyetlere katılımla oluşturulduğu bir hayat biçimi tanımlamıştır. Böyle bir durumda bireyin iyiliği (*eudaimonia*)

17. Derek Parfit, özgeciliğin araçsal rasyonalitesini çok küçük iyilerin (ya da kötülerin) hâlâ iyiler (kötüler) olduğu temelinde savunur. Ama bunların hâlâ büyüklerden daha küçük oldukları noktası da bakidir. Bkz. Derek Parfit, "Prudence, Morality and the Prisoner's Dilemma", John Elster, derl., **Rational Choice**, Oxford, Blackwell, 1986.

bir ölçüde bireyin toplumsal iyiliğe katkısıyla tanımlanabilir. Burada, en azından genel olarak, birinin öbürüne feda edilmesi söz konusu değildir. Bu durumda uygun -hatta Aristoteles'e inanacak olursak *tek* uygun- ahlâk, karakterin ya da erdemin yetkinliğiyle ilgili olan ahlâktır. Bireyler nasıl iyi yaşamak gerektiğini öğrenir ve iyi yaşarken de ait oldukları toplumsal ve politik düzeni ayakta tutmak için gereken şeyleri yapar.[18] Ticari toplum hakkında onsekizinci yüzyıldaki tartışmalarda dillendirildiği haliyle[19] sivil hümanizme göre toplumsal kimlik, bireyi daha geniş toplumsal bütüne bağlayan belli bir tür mülkle, yani toprakla girilen ilişkiyle edinilirdi. Daha geniş bütünü desteklemek için zorunlu olan faaliyetlerin (örneğin, askeri ve sivil görevler) yerine getirilmesi yalnızca bu sonuca erişmenin bir aracı değil, bu kimliğin bir ifadesiydi de. Birey ile toplumsal iyi arasındaki bağıntı piyasanın olumsallıkları tarafından değil, söz konusu bireyin toplumsal kimliği tarafından sağlanıyordu.

Bu türden bir kimlik piyasada yoktur. Burada, bireysel kimlik soyutlamayla oluşturulur ve iyilik de kazanç ve özel zevkle ilintilidir. Bir kimsenin kimliği *polis*'in siyasetine ve kültürüne katılımı yoluyla oluşmaz. Toprak, kişisel kimliğe giden güvenli bir bulvar değil, sahip olan kişiyle ilişkisi en az başka herhangi bir meta kadar dışsal olan mübadele edilebilir bir parçadır. Bu ya da bununla karşılaştırılabilir toplumsal kimlik kaynakları bulunmuyorken erdem çağrısında bulunmak, piyasa bireyinin bakış açısından, yalnızca açıklanamaz değil, aynı zamanda irrasyonel de olan bir özgecilik istemektir.

Bernard Mandeville toplumu ayakta tutmak için zorunlu ahlâkın ancak bir yanılsama biçimi olarak mümkün olduğu şeklindeki tedirgin edici önerisini onsekizinci yüzyıl başlarında ticari toplum hakkında sürdürülen tartışmalar bağlamında ortaya atmıştı. Mandeville bir psikolojik egoizm biçimini kabul etmiş görünür ve yazılarının çoğu görünüşte özveri olan toplumsal davranışların ço-

18. Başlıca metinler şunlardır: **Nicomachean Ethics,** çev: J. A. K. Thomson, gözden geçiren Hugh Tredennick, Harmondsworth, Penguin Books, 1976; ve The Politics, çev: T. A. Sinclair, Harmondsworth, Penguin Books, 1969. (Türkçesi, **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi K., 1983.)

19. Bkz. **Machiavellian Moment**, op. cit., 13. ve 14. bölümlerdeki açıklama.

ğunun tam merkezinde, aslında benlikle aşırı ilgilenmenin yattığını göstermek için tasarlanmıştır. Mandeville'e göre, bireyin kendisini toplumun iyiliğine adadığı bir erdem pratiği psikolojik bir imkânsızlıktı. Ve dahası: "Homurdanan Kovan" başlıklı şiirinin işaret ettiği nokta, göklerden yapılacak müdahaleyle mucizevi bir şekilde evrensel bir erdemli hayat başlayacak olaydı, toplumsal durgunluk ve fakirliğin kaçınılmaz sonuç olacağıdır. Özsevgi, şu ya da bu biçimde, toplumsal varoluşta değerli olan her şeyin kaynağıdır. Bununla birlikte, Mandeville, toplumsal hayatın mümkün olması için, özsevginin daha kaba tezahürlerine bazı kısıtlar konulmasının zorunlu olduğunun pekâlâ farkındaydı. Özel ayıplar ancak bir toplumsal ahlâkın sınırları içinde tutulursa kamunun hayrına olan sonuçlar doğurabilirdi.

> Böylece Ayıbın hayırlı olduğu görülür
> Adaletle budandığında ve sınırlandırıldığında.[20]

Ama kendi bencil amaçlarına gömülmüş bireyler, bunları toplumsal bir ahlâkın taleplerine tabi kılmaya nasıl ikna edilebilirdi?

Mandeville'in bu soruna getirdiği çözüm çok basitti. İnsanlar yalnızca sonuçta kazanacakları bir şey olduğuna ikna edilirlerse olması gerektiği gibi davranacakları için, erdem patikasının kendi ödülleriyle döşenmesi gerekiyordu. Bunu yerine getirmede gerekli ödülleri sağlamak için yeterince malın fiilen dolaşımda olmadığı gözönüne alındığında, bu eksikliği telafi edici hayali ödüllerin icat edilmesi "Yasa koyuculara ve öbür Bilgelere" düşüyordu:

> İnsanlığı medenileştirmeyi üstlenmiş olanlar...her tekil Eylem için Herkesi tatmin edecek kadar çok Ödül vermeye güçleri yetmediğinden... her durumda kendi kendini yadsıma rahatsızlığının Eşdeğeri olmaya yarayacak ve gerek kendilerine gerekse başkalarına hiçbir bedel ödetmeksizin Alıcıların en kabul edilebilir bulacakları bir Karşılık olacak hayali bir ödül kurgulamak zorunda kaldılar".[21]

Bu yalnızca sorunu ertelemek olarak görünebilir: Hiçbir şeye

20. **The Fable of the Bees**, op. cit., "The Grumbling Hive", s.76.
21. ibid., "An Enquiry into the Origin of Moral Virtue", s.82.

mal olmayıp insanları bir erdem pratiğine kandırmaya yetecek ölçüde "kendi kendini yadsıma rahatsızlığının genel bir Eşdeğeri"ni Yasa koyucular nereden keşfedeceklerdi?

Ticari toplumun normal işleyişinde "genel Eşdeğer" olarak işlev gören şey paraydı ve uzun bir süredir paranın yalnızca bir toplumsal kurgu, kendi başına bir gerçeklik olmaktan ziyade müşterek bir imgelemin ürünü olduğu gözlemlenmişti. Bir metal parçası, içsel niteliklerinden ötürü değil, öyle olduğuna inanıldığı için paraydı. Böylece bir yanılsama, yeterince insan bu yanılsamayı paylaştığı takdirde hakikat statüsü kazanabilirdi. Ticari toplumun, toprak ve toprağın ürünleriyle temsil edilen daha esaslı gerçekliklerden ziyade gerçekliği olmayan şeyler ve fantezilerle ilgileniyor olduğu yolundaki şikâyet, sivil cumhuriyetçilerin ticari toplum hakkındaki şikâyetiydi. Gerçeksizlik ve fantezinin yalnızca piyasa değerlerinin geçerliğine değil, aynı zamanda piyasayı ayakta tutmak için zorunlu olan ahlâki değerler sistemine de bulaştığını görmek Mandeville'in dehasıydı. Mandeville insanların, kendi kendilerinin yönlendirdikleri arzuları tatmin etmekle ilgilendiklerini söylüyordu; ama insanlar aynı zamanda komşularını geçmekle ve bunun kabul edilmesiyle de ilgiliydiler. Başka bir anlatımla, insanlar gurur tutkusuna tabiydiler ve bu tutkuyu ancak kendi kendilerini komşularından üstün olduklarına inandırarak ve başkaları tarafından da bunun böyle bilinmesini sağlayarak tatmin edebilirlerdi. Ama gerçekten üstün olup olmamalarının göreceli çok az önemi var; üstün olduklarının düşünülmesi yeterli. Gurur, duyguların en özyönlendirimlisi olsa da insanların giderek başkalarına nasıl göründüklerine bağımlı hale gelmelerine yol açar.[22] İnsanları bir ahlâk pratiğine sürükleyen şey gururun zayıflığıdır -ya da bazıları-

22. **The Fable of the Bees**'in sonraki basımlarında Mandeville "özsevgi"yi "özhoşlanım"dan ayırdı; özsevgi özkorunumu amaçlarken, özhoşlanım bizim başkalarının gözündeki değerimizi arttırmaya çalışır. Bu ikinci açıklamada gurur kendi başına varolan bir tutku değil, özhoşlanımın bir etkisidir. Bkz. **The Fable of the Bees**, C.II, derl., F. B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, s.129-30. Rousseau'nun ünlü **amour de soi** ve **amour propre** ayrımının Mandeville'den alındığı çok açıktır. Bkz. Jean Jacques Rousseau, "A Discourse on the Origins of Inequality", **The Social Contract and Discourses,** Londra, J. M. Dent and Sons Ltd., 1975, s.66'da Mandeville'e yapılan dipnot ve başvuru. (Türkçesi, **İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. R. N. İleri, Say Y., 1992)

na göre kötülüğü- "Hünerli politikacılar" yönetmek istedikleri insanları, bir kimsenin üstünlüğünün en önemli ölçüsünün, onun bencil eğilimleri baskı altında tutabilme ve başkalarının yararına davranma derecesi olduğuna ikna etmede başarılı olmuşlardır. İnsanlar başkalarının ya da ait oldukları toplumun iyiliğinin hatırına değil, üstünlük göstermek için ahlâkın gerektirdiği gibi davranırlar:

> Öyleyse insanı ilk kez İştahlarını yenmeye ve en derin Eğilimlerini baskı altına almaya itenin herhangi bir Putperest Din ya da Putperest İtikat olmadığı, bunun nedeninin ihtiyatlı Politikacıların hünerli Yönetimi olduğu açıktır; ve insan Doğasını daha yakından araştırdıkça, Ahlâki Erdemlerin, Dalkavukluğun Gururdan peydahladığı Politik Ürünler olduğuna daha çok kani olacağız".[23]

Mandeville, bu vesayetin, insanların yalnızca savaşta değil, en önemsiz nedenlerden kaynaklanan düellolarda bile, sadece başkalarının gözündeki statülerini yitirmemek için en değer verdikleri şeyleri riske sokmalarına yol açacak kadar etkili olduğunu savunur. Ama bu vesayetin en önemli sonucu, toplumsal hayatı mümkün kılmak için zorunlu olan özsevgi üzerine koyduğu kısıtlamalardır.

Mandeville'e göre ahlâk ancak bir yanılsama olarak mümkündür. Bu yanılsama insanların kendi özel amaçlarını aşıp yoldaşlarıyla ilgilenmeye hazır oldukları varsayımına dayanır. Mandeville, ahlâkın aslında tüm amaçların en özeline seslendiğini savunur: Başkalarına üstün olduğunun düşünülmesi için yanıp tutuşma. Hatta Mandeville bizim burada içerilen aldanışın gizliden gizliye farkında olduğumuzu da ima etmiştir; ahlâki olarak eylemde bulunduğumuzda, peşinde olduğumuz şeyin başkalarının iyiliği değil, kendi üstünlüğümüze inanılması olduğunu içten içe biliriz. Bu argümanın gücünü kabul etmek için Mandeville'in psikolojik egoizmini paylaşmaya gerek yok. Aslında, Mandeville'in bu argümanı asla popüler olmamışsa da Mandevilleci kinizmin öğelerini yararcılığın hemen tüm değişkelerinde görüp seçebilmek zor değildir. Yararcılık bireysel güdülenim ve toplumsal sonuç arasındaki ge-

23. **The Fable of the Bees**, "An Enquiry into the Origin of Moral Virtue", op. cit., s.87-8.

dikten beslenir ve bireylerin niçin genel mutluluğa duydukları ilgi tarafından güdümlenebileceklerini açıklama sorunuyla karşılaştığında söyleyebileceği pek az şey vardır. Yararcılık, baştansavmacılığa ya da safsataya sığınmadığı yerlerde daima güdüp yönetmeye[24] yaslanma eğiliminde olmuştur. Bir ahlâk felsefesi olarak yararcılık genellikle Mandeville'in yaklaşımının temel varsayımlarına sahip çıkmıştır; ama onun zekâsı ve dürüstlüğünden yoksun olduğu gibi, Mandeville'in tersine sunduğu şeyin bir ahlâk olmayıp yalnızca ahlâkın taklidinden ibaret olduğunun farkında değildir.

C. KANTÇI AHLÂK

Immanuel Kant piyasa ahlâkına daha iyi bir yol açmıştır. Yararcılık başlangıç noktası olarak piyasa davranışının hayırlı sonuçlarını kabul ederken, Kant bu sonuçları sağlama bağlamak için gerekli eylemlilik anlayışını daha dolaysız ele almıştır.

Piyasa bir mülkiyet ve sözleşme, böylece de haklar ve ödevler çerçevesini öngerektirir. Mülkiyet bir nesne açısından belli haklara -kullanma, dışlama, satma- sahip olmayı içerir; bu haklar bununla ilgili olarak tüm öbür bireyler açısından bir dizi karşılıklı ödevleri; bu haklara saygı göstermeyi gerektirir. Bir sözleşme yapmak bu hakların başkalarına devrini içerir; bu devir işleminin gelecekte gerçekleşeceği durumlarda, sözleşme gelecekte bir şeyler yapma taahhüdünü içerir. İmdi, eğer bireyler piyasa teorisinin varsaydığı denli rasyonel olarak özçıkar peşinde olaydılar, bunun gibi taahhütlerini yalnızca bunların rasyonel özçıkarlarıyla çakıştığı durumlarda yerine getirirlerdi. Böyle bireyler için, sadece öyle taahhüt ettikleri için yerine getirmek amacıyla bir sözleşme pratiğine girmeleri, özellikle bunun özçıkarla çatışmaya girdiği durumlarda, söz konusu olamazdı. Ne de bir başkasının mülkiyetine, sadece onun mülkiyeti olduğu için saygı gösterme pratiği olabilirdi. Başka

24. Bkz. Bernard Williams, **Ethics and the Limits of Philosophy**, Londra, Fontana Press/Collins, 1985, s.107-10'da yer alan "hükümet sarayı yararcılığı"nın yakıcı ve etkili eleştirisi.

bir anlatımla, ödev olduğu için ödevini yerine getirme pratiği olamazdı. Bu durumda ne ödev kavramının ne de bununla karşılıklı ilişki içindeki bir hak kavramının uygulanımı olabilirdi.

Bundan dolayı, ticari toplum yalnızca ödev olduğu için ödevlerini yerine getirecek, yani başkalarının mülkiyetini kabul edecek ve taahhütlerini yerine getirme niyetiyle sözleşmeler yapacak bireyleri gerektirir.[25] Bu bireylerin tamamen özçıkarları tarafından belirlenmeden bağımsız olmaları ve böylece ahlâkın gerektirdiği şekilde davranmakta özgür olmaları gerekir. Burada gereken özgürlük ve ödev nosyonlarının merkezi konumda oldukları bir ahlâk formülleştirmek Kant'ın dehasıydı. Kant ahlâkın ödev hakkında olduğunu, yani bireylerin özçıkar itkileri ne olursa olsun yapmaları gereken şey hakkında olduğunu savundu; bu sıfatla ahlâk, yukarıdaki her iki anlamda özgür olan bireylerin varolmasını gerektirir. Kantçı gelenekte yer alan daha sonraki teorisyenler, belki özgürlük ve ödevin özdeşleştirilmesindeki paradoksa aşırı duyarlı olduklarından, daha çok hak nosyonu üzerinde odaklandılar. Ama hakların ve ödevlerin karşılıklı bağımlılığı gözönüne alındığında, bu bir vurgu meselesinden pek fazla bir şey değildir.

Öyleyse, ilgili hak ve ödev kavramlarını nasıl türetmeli? Kant'a göre, ilgili özgürlük nosyonu belli bir rasyonalite kavramına, araç ve amaç rasyonalitesine değil; biçimsel tümelliği (universality) bulunan bir rasyonalite kavramına bağlıydı. Kant, rasyonel varlıklar olmamız ölçüsünde, kendimizi evrensel uygulanıma sahip ilkelere maruz olan varlıklar olarak kabul ettiğimizi savundu. Bu anlamda rasyonel olmak, yalnızca kendimiz için değil, ilgili benzer durumlarda eylemde bulunan herkes için de geçerli -Kant'ın düsturlar' dediği- ilkeler uyarınca davranmaktır. Ahlâkın mutlak temel ilkesi, "yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa olması gerektiğini isteyeceğin düstur uyarınca edimde bulun"maktır.[26]

---

25. Nietzsche'yle karşılaştırınız: "**Vaatlerde bulunma hakkına sahip** bir hayvan türetmek; insan söz konusu olduğunda doğanın kendisine biçtiği paradoksal görev bu değil mi? İnsanla ilgili gerçek sorun bu değil mi?", "On the Genealogy of Morals", **On the Genealogy of Morals; Ecce Homo**, derl., Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1969, ikinci deneme, bölüm 1, s.57. (Türkçesi, **Ecce Homo**, çev. Can Alkor, Say Y., 1990).

26. **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, op. cit., bölüm II, s.88.

Kant'ın akıl yürütmesinin başlıca dürtüsü, en özcıkarına düşkün bireyin bile (Kant'ın insan güdülenimi konusundaki görüşü Mandeville'inki kadar egoistçedir) kendisi için talep ettiği hakların benzer konumda olanlar için de kabul edilmek zorunda olduğunu görmesi gerektiğidir. Sözgelimi, bir kimse kendisine satıldığı için belli bir nesne üzerinde tasarruf hakkı olduğunu savunuyorsa ya da kendi hayatını kendi uygun gördüğü şekilde düzenlemede özgür olması gerektiğini savunuyorsa, söz konusu kişi başkalarının da benzer haklarını tanıma ve kabul etme konusunda bir tutarlılık ilkesine bağlı demektir. Kant'ın argümanının taşıdığı güç, kendi tikel haklarının başkaları tarafından niçin tanınması gerektiğine dair nedenler sunmaya girişen bir kimseyi tasavvur ettiğimizde ortaya çıkar; böyle bir durumda, o kimse tümel çeşitten nedenler sunmaktan kendini alamaz. Ama Kant'a göre, ilkeye bağlılık kamusal haklılaştırım ihtiyacından doğmaz; ilkeye bağlılık rasyonel varlıklar olarak doğamızın parçasıdır. Bu sıfatla da ahlâkın temel sınanışını sağlar: Rasyonel bireylerin haklarını ve ödevlerini tanımlayan şey, evrensel yasalar olarak istenebilen haklardır.

Bu argümanın anahtarı tutarlılık ilkesidir: Bir birey kendi adına birtakım hak taleplerinde bulunduğu için, benzer başka talepleri tanımayı taahhüt eder ilkesi. Kantçı ahlâkın başlıca hamlesi bu ilkeyi akıl kavramına dahil etmektir. Böylece rasyonalite yalnızca verili amaçlara erişmek için en etkili araçları seçme meselesi değil, genel ve genelleştirilebilir ilkeler uyarınca hareket etme meselesi haline gelir. Bu akıl kavramı kaytarmaya karşı ya da Kant'ın dediği gibi, başkalarının bağlı kalmalarını isteyeceğimiz ilkelerden kendimizi muaf tutma eğilimimize karşı güçlü bir argüman sunar.[27]

Kaytarıcı kendi iyiliğini maksimize etmekle meşguldür. Araçsal aklın rolü bu amaca erişmek için en etkili araçları bulmaktır. Araçsal akıl, davranışı nedensel bir çerçeveye yerleştirir, alternatif eylem çizgilerinin sonuçlarını hesaplar ve sonuçları eyleyenin iyiliğini maksimize edecek eylemi seçer. Varsayılan bir eylemin, eyleyenin bağımlı olduğu bir kurumu ihlal ettiği canalıcı önemdeki durumlarda, kaytarıcı kendi eyleminin başkalarının davranışı üzerindeki sonuçlarının minimal olduğunu ve söz konusu kurumun

27. ibid., s.91-2.

(yeterli sayıdaki) başkalarının davranışına dayandığını hesaplar. Ama eğer herkes bu şekilde akıl yürütür ve davranırsa hepsinin dayandıkları kurum çökecektir.

Kaytarıcının akıl yürütmesindeki canalıcı nokta, kendi eylemlerini başkalarının davranışıyla sadece nedensel açıdan ilintili olarak ele almasıdır. Bu, araçsal aklın talep ettiği bir adımdır. Ama, halihazırda başka bir akıl kavramı vardır: Bir kimsenin eylemleri belli kavramlar ve ilkeler içinde yer alıp almadığına göre değerlendirilebilir. Bu durumda bir kimsenin eylemleri başkalarının aynı türden eylemleriyle (doğrudan bir nedensel ilişki olmasa bile) kavramsal olarak bağıntılı olup olmadığına ve aynı ilkelere uygun olup olmadığına göre değerlendirilebilir. Kaytarıcının belli bir davranış ilkesine bağlı olduğu söylenebilir: Bağımlı olduğu kurumun varkalımı için zorunlu olan davranış ilkesi. Ama aynı zamanda kendisini söz konusu ilkeden muaf tutmak ister. Bunun, araç-amaç rasyonalitesine olmasa bile bir rasyonalite ilkesine karşı suç işlemek olduğunu önermek makuldur. Bu rasyonalite ilkesi, genel kuralın örnek için geçerli olduğu ilkesidir ve randımanlılığı değil, tutarlılığı emreder. Bu anlamda akıl, bireyin, başkalarının da benimsemeye hazır olmalarını istediği eylem ilkelerini benimsemesini gerektirir. Bundan böyle kendi eylemi ve başkalarının eylemleri arasındaki ilişki yalnızca nedensel olmayıp, hepsinin de birer örneği olduğu genel ilkeler yoluyla oluşan kavramsal bir ilişkidir. Yalnızca bir şekilde paradoksal olarak, bu akıl biçiminin uygulanımının nedensel sonucu tüm insanların dayandıkları kurumun korunması olacaktır.

Biçimsel tutarlılık ilkelerine dayanan ahlâklara karşı, bunların elle tutulur bir içerikten yoksun olduğuna sık sık işaret edilmiştir. Bu şikâyet, eğer ahlâkın bütün içeriğini ilkelerin sağladıkları varsayılırsa haklılaştırılabilir. Gelgelelim, burada ortaya çıktığı şekliyle (ve belki de savunulduğu daha makul değişkeleri altında) biçimsel tutarlılık ilkesi, kendi alanı olarak önceden varolan bir kavramsal içeriği almaktadır: Meta üretimi ve mübadelesinin maddi dünyası. Biçimsel ilkelerin rolü ahlâka yeni bir içerik sağlamak değil, daha ziyade zaten varolan davranış ilkelerinin işleyişini kısıtlamaktır. Özçıkar, baskı altına alınmaktan ziyade kısıtlanır; üstelik, tam da içinde işlediği ve serpildiği piyasa yapılarını korumak için zaruri

olan tarzlarda kısıtlanır. Biçimsel akıl ilkeleri tarafından tanımlanan haklar ve ödevler şebekesi, ticari toplum için zaruri olan adalet çerçevesini sağlar.

Bu rasyonalite kavramının dayattığı kısıtlar, birey tarafından özçıkar dürtüsünün karşıtı olarak, ödevin talepleri olarak yaşanacaktır. Ama bir şartla: Akıl ilkelerinin bireyde güdülenimsel bir mevcudiyeti olduğunun varsayılması gerekir. Bu varsayılmadığı takdirde, bu ilkelere göndermede bulunmak birey açısından gerekli tarzda davranma nedenlerini oluşturmayacağı gibi, bu ilkelerin, kendilerine tabi olanlar üzerinde hiçbir etkisi de olmaz. Yani, bu ahlâk biçimine maruz olan bireylerin, araçsal akıldan daha farklı bir rasyonalite biçimiyle donanmış olduklarının varsayılması gerekir.

Kant'ın kendisi bu sorunun şiddetle farkındaydı. Sunduğu çözüm, gerekli güdülenimi ahlâkın varoluşunun zorunlu koşulu olarak koyutlamaktı. Bireylerin aklın taleplerine tabi olmalarından ötürü, aklın güdülenimsel bir güç olarak mevcut olması *gerekir*; yani aklın pratik olması gerekir.[28] Ama bu argümanın yönü kolayca tersine çevrilebilir de. Kant'ın yeğlediği anlamda aklın güdülenimsel bir mevcudiyete sahip olmamasından ötürü, ahlâk bir yanılsama olsa gerektir. Kantçı aklın varoluşunu koyutlamak için kimi zeminler olmadığı sürece, Mandeville'e geri dönmüş oluruz.

Güdülenim sorununu çözemese de Kantçı bir ahlâk bir piyasa toplumunun ahlâki sorunlarını çözmeye yararcılıktan daha yakındır. Ama, ahlâkın temeline ve ahlâki yükümlülüklerin doğasına dair farklı açıklamalar getirmelerine rağmen, aralarında başka temel benzerlikler ve tamamlayıcılıklar olduğuna dikkat çekmek gerekiyor. Her iki ahlâk da evrenselci ve gayrişahsidir: Bireyler tikel nitelikler ya da kişisel ilişkiler bazında değil, haz ve acıya hassaslıkları bazında ya da hakların ve ödevlerin özneleri olarak tanınır. Kantçı ahlâk doğrudan doğruya kendi sonuçlarıyla ilgilenmese de Kantçı ahlâkın ilkelerine bağlılık piyasa yapısının korunmasına hizmet edecek ve görünmeyen elin işleyişini kolaylaştıracaktır. Böylece, bu ilkelere bağlılık yararcı bir amaca hizmet eder; bu amaca işaret edilerek haklılaştırılmasa bile. Kantçılığın varsaydığı

28. Örneğin, bkz., ibid., s.86-88 ve bölüm III, s.115-16.

güdülenimler, bir tek anahtar konumdaki ödev hariç, tam da yararcılığın güdülenimsel temelini biçimlendiren rasyonel özçıkara ait güdülenimlerdir. Bu perspektiften bakıldığında, Kantçılık, özünde yararcılığın karşıtı bir şey olmaktan ziyade, onun zorunlu bir tamamlayıcısıdır. Gelgelelim, bu tamamlayıcılığın varolabilmesi için yararcı ilgilerin Kantçı ilgilere tabi kılınması ve araçsal aklın buyruklarının tutarlılık talepleri tarafından içerilmesi gerekir.

D. TİCARET, TARİH VE İLERLEME

Bu bölümde tartıştığım piyasa toplumuna dair açıklama büyük ölçüde onsekizinci yüzyılda inşa edilmişti. Bununla birlikte, çok az onsekizinci yüzyıl teorisyeni şimdiye kadar tartıştığım ahlâk senaryoları kadar dağınık senaryolar önerirdi. Bunun nedeni kısmen, ticari topluma dair yaptıkları açıklamaların genel akışıyla uyuşmayan düşüncelere sık sık başvurmalarıdır. Nitekim, Adam Smith ve Hume, modern hayatın ana işleyişinde geçerli olduğunu varsaydıkları güdülenimlerle uyuşmayan erdem ve cömertlik varsayımlarına başvurmuşlardı. Ama düşüncelerinin, ticari toplumu anlamalarında merkezi bir yer işgal eden ve sonradan birçoğunun ait görüldüğü yararcılığın ötesine uzanan bir boyutu vardır. Ticari toplum yalnızca ürettiği mutluluktan ötürü değil, mümkün kıldığı hayat tarzından ötürü haklılaştırılıyordu. Ticari toplum aynı zamanda "medeni" toplumdu: Bu toplum sanatların ve bilimlerin serpilmelerini sağlamış ve insanların kendi aralarındaki farklılıklara saygı göstererek, hatta bu farklılıklardan ders çıkararak birbirleriyle kentli, incelmiş ve barışçı bir tarzda etkileşimde bulunabilecekleri koşulları sağlamıştı. "Medeniyet" sözcüğü, hem süreç hem de başarı olarak modern hayatın bu yanını göstermek için icat edilmişti.[29]

Ticari toplum ve beraberinde getirdiği medeni hayat tarzı tarihsel bir gelişmenin sonucuydu. Daha önceki toplum biçimleri -ticari

29. Bkz. Emile Benveniste, **Problems in General Linguistics**, Miami, University of Miami Press, 1971, böl. 28, "Medeniyet: Sözcüğün Tarihine Bir Katkı". Ayrıca bkz. Sheldon Rothblatt, **Tradition and Change in English Liberal Education**, Londra, Faber and Faber, 1976, böl.2; ve Raymond Williams, **Keywords**, Glasgow, Fontana/Croom Helm, 1979, "Medeniyet" başlıklı kısım.

toplumu önceleyen avcılık, otlakçılık ve tarım, onsekizinci yüzyıl tarih teorisyenlerinin tanımladıkları üç aşamaydı[30]- güdük bir işbölümünü ve bazı bölgelerde özel mülkiyeti içerse de bunlar tam olarak gelişmelerini engelleyen toplumsal yapılar içinde kısıtlanmışlardı. Ticari toplumun dolaysız tarih öncesi; bu öğelerin özgürleştikleri uzun dönemdi. Ticaret devasa bir şekilde genişlemiş ve bu da toplumsal işbölümündeki gelişmeleri teşvik etmişti; giderek daha fazla mülk feodal yüklerinden kurtulmuş ve mübadele dünyasına girmişti. Bu süreç, insani basiret ve planlamanın sonucu değildi; insanların sınırlı bilgiyle ve oldukça farklı niyetlerle yaptıkları şeylerin niyetlenilmemiş sonucuydu. Ama bu gelişmenin, en azından olay gerçekleştikten sonra ayırt edilebilir bir mantığı vardı. Bu mantığı bulmak ve ticari toplumun dünya tarihindeki yerini açıklamak ticari toplumun tarihçilerinin göreviydi.

Bu mantık ilerlemeydi: Ticari toplum medeniyetti ve medeniyet tarihin yalnızca sonucu değil, başarısıydı. Medeniyet, önceki toplum biçimlerinde kısıtlanmış olan potansiyelin gerçekleşmesiydi. Ticari toplumun bu özgeçerlileştirimi, onu, yalnızca geçmişteki toplumlarla değil; aynı zamanda çağdaş toplumlarla da özel bir ilişki içine oturtuyordu. Çünkü ticari toplumun tarih öncesi yalnızca kendi geçmişinde varolmamıştı, aynı zamanda Afrika'nın, Asya'nın ve Yeni Dünya'nın biçimlenmemiş ve durağan toplumlarında, tarihsel şimdide varoluyordu. Batı Avrupa'nın ticari toplumlarıyla dünyanın geri kalanı arasındaki ilişki medeniyet ile barbarlık, ilerleme ile durağanlık, gelecek ile geçmiş arasındaki ilişki olarak kavranıyordu.

Medeniyet kavramı baskı ve sömürüyü meşrulaştırmak için kullanılsa da bu kavramın cisimleştirdiği değerler evrensel olarak ve ilke bakımından herkese ait olarak kavranıyordu. Batı Avrupa'da gelişmekte olan ticari toplumlar şimdilik bu değerlerin ayrıcalıklı taşıyıcılarıydılar: Bu toplumların, dünyanın henüz medeniyet haline erişememiş kısımlarındaki topraklara tecavüzlerini meşrulaştıran şey buydu. Ama bu tecavüzün gerekçesi, Batı Avrupa'nın bu ülkelerin kendi geleceklerini temsil ediyor olması iddiasıydı. Bu anlamda medeniyet kavramı, (onsekizinci yüzyıl sonunun ya da

30. Bkz. **Social Science and Ignoble Savage**, op. cit.

ondokuzuncu yüzyıl başlarının başka bir icadı olan) "kültür" kavramından ayrılıyordu: Kültür, ilke olarak tikel bir grup ya da ülkeyle sınırlı değerlere gönderme yapar.[31] Medeniyet, akıl gibi, Aydınlanmanın karakteristik bir değeriydi; romantizmin bir ürünü olan kültür, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hayli öne çıkacak olan ulusçu değerleri önceden daha kusursuz bir şekilde haber veriyordu.

Medeniyet kavramında içerilen değerler bu bölümde şimdiye kadar tartıştığım herhangi bir şeyin ötesine uzanır. Bu değerler, en azından dümdüz bir şekilde, mutluluk kavramının içerdiği değerlere indirgenemez. Ticari toplumun mümkün kıldığı hayat tarzına doğru tarihsel ilerleme öyküsünü insan mutluluğundaki ilerleyen artışın öyküsü olarak anlatmak akla yatkın değildir. Bireylerin dünyayla ve birbirleriyle çok az ihtiyaç ve biraz özfarkındalık temelinde ilişkiye girdikleri bir hayat tarzının, medeni toplumların karakteristiği olan hayat tarzından çok daha fazla mutluluk getirebileceğine işaret etmek için bir Rousseau olmak gerekmez.[32] Dahası, yararcılık, sağladığı mutluluk bazı haricinde hayat tarzları arasında tutarlı olarak bir farklılık gözetemez; yararcılığın kimi hayat tarzlarının nitel olarak öbürlerinden daha üstün olabilmeleri ihtimali hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Yararcılığın bir piyasa toplumunda gerçekleştirilen değerlerin bir açıklaması olarak başlangıçta bir cazibesi varsa da, böyle bir toplumun niçin insan tarihindeki yüksek bir noktayı işaretlediğine dair önerebileceği pek az şeyi vardır. Bir sistematik ahlâk felsefesi olarak yararcılığa doğru kayışın, aynı zamanda onsekizinci yüzyıl düşüncesini nitelendiren tarihsel özfarkındalıktan bir uzaklaşma olması şaşırtıcı değildir.

Medeniyet kavramını anlamak konusunda daha ümit verici bir yol, özgürlük ve akıl üzerindeki Kantçı vurgu tarafından sağlanıyor gibi görünmektedir. Ticari toplumun biçimsel bir adalet çerçevesi gerektirmesi, bu toplumun üyelerinin ilke olarak birbirlerinin

31. Bkz. Norbert Elias, **The Civilising Process: The History of Manners**, çev: Edmund Jephcott, Oxford, Blackwell, 1983, özellikle böl.1, "On the Sociogenesis of the Concepts "Civilization" and "Culture."

32. Bkz. "A Discourse on the Origins of Inequality", op. cit., özellikle Birinci Bölüm.

özgürlüklerini karşılıklı tanıma temelinde ilişkiye geçecekleri anlamına gelir. Bu en azından bireylerin hem kendi başlarına yaratıcı oldukları hem de başkalarının yaratıcılığını dikkate almaya ve bunlardan ders almaya hazır oldukları medeni bir hayat tarzının temelini sağlıyor görünmektedir. Gelgelelim, burada derin sorunlar var. Kantçı eşit haklar yapısı, başlıca ilgileri kendi kendileri olan ve başkalarıyla ilişkileri, -bu başkalarını özilgiyle nasıl ilintilendirdiklerine bağlı olarak- ilgisizlikten rekabete uzanan bireylerin davranışını içerecek şekilde işlev görür olsa olsa. Piyasanın yalnızca kendi çıkarını gözeten karakteristiği medeniyetle özdeşleştirilen hayat tarzını doğurmaz pek. Dahası, Kantçı çerçeve hayat tarzları arasında ayrım yapmanın ölçüsünü sağlama konusunda yararcılıktan daha başarılı değildir: Tüm hayat tarzları, birbirinden ayırt edilemez olsa bile, yürüyecekleri patika ödev gözönüne alınarak çizildiği sürece kabul edilebilirdir.

Kant'ın kendisi biçimsel bir ahlâkın dar ilgilerinin ötesine uzanmaya çalıştı. Gelgelelim, bu girişimler felsefesinin en az ikna edici yanları arasında yer alır ve bugünlerde ahlâk felsefesinin yaşayan bir parçası olmaktan ziyade daha çok Kant uzmanlarının ilgisini çekmektedir.[33] Bunun bir nedeni var: Kant'ın girişiminin en aşina bölümleri (biçimsel tutarlılık olarak akıl kavramı, bu kavram bazında tanımlanan ödev nosyonu, belli bir bireysel özgürlük düşüncesi üzerindeki vurgu) modern topluma uygun bir ahlâk inşa etme yolundaki en etkileyici girişimler için standart oluşturan ilkeleri sağlamaya devam etmiştir. Ahlâk konusunun böylesine kasvetli olması, belki söz konusu girişimlerin niteliğinden ziyade modern toplumun doğası üzerine yapılmış bir yorum olabilir. Ama Kant'ın daha geniş projesine ayak uydurma konusundaki başarısızlıktan kuşkulanmak için de neden var. Çünkü Kant ödev olarak ahlâk açıklamasının, yalnızca bireysel varoluşa bir yer tanıyan ayrıntılı bir tarih ve kozmoloji anlayışını cisimlendiren daha geniş bir bağlama yerleştirildiği zaman fiili bir anlamı olacağına inanmıştı. İşte bu, yakın zamanlardaki tartışmaların daraltılmış odağının yüzleş-

33. Örneğin, bkz. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", **Kant's Political Writings**, der., Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

mediği bir imkândır.

Kant, ticari ve medeni bir hayat tarzına doğru gerçekleşen tarihsel bir ilerlemeye inanma bakımından onsekizinci yüzyıl teorisyenlerinin çoğunu izlemiştir. Bu inanç Batı Avrupa'da doğmakta olan toplum çeşidine bir geçerlilik ve aynı zamanda bu toplum çeşidinin dünyanın geri kalanına yönelik hırslarına bir haklılaştırım sağladı. Geriye bakıldığında bu inançlar ya sıkıntı veriyor ya da konu dışı görünüyor. Ahlâk felsefesi ve toplumsal teori bugün onsekizinci yüzyıldaki (ve daha sonraki) ilerlemeye inancın berisinde yatan tarihsel teleolojilerden ve kendi kendinden hoşnutluk duyma halinden uzaklaşmıştır. Bu bir ölçüde yakın dönem felsefesinin karakteristiği olan odak darlığından ileri geliyor. Ama bunun bir nedeni de tarihin, belli bir hayat tarzının medeniyeti oluşturduğu ve piyasa toplumlarının medeniyetin emsalsiz örnekleri olduğu düşüncesine hiç de müşfik davranmamış olmasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, onsekizinci yüzyılın Batı Avrupa medeniyetine olan inancı, en az bu inancın alay ettiği daha az ileri toplumların gelenekleri ve inançları kadar zararsız olmasa da tuhaf görünüyor.

Ama burada ek bir sorun daha var. Piyasa toplumlarının tarihin ileriye yönelik kapsamlı hareketiyle belli bir kavranabilir ilişki içinde varolduğu yolundaki inanç, bu bölümde ele alınan ahlâkların başlangıçta geliştirildikleri bağlamı sağlamıştır. Artık tarihin ilerlediğine olan inancımız yok olsa da bu ahlâklar hâlâ bizimle beraber. Bununla birlikte, böylesi bir inanç, tarihsel bir tuhaflık değil, bu ahlâkların ve desteklediklerı hayat tarzlarının tutarlılığı için zorunlu bir koşul olabilir pekâlâ. Daha geniş bir çerçeve olmaksızın, mutluluk adına mutluluk peşinde koşmanın bayağılığını ya da ödevin isterleri doğrultusunda sürdürülen bir hayatın boşluğunu gizlemek zordur.

II. KAPİTALİZM: AKLIN GÜCÜ

Akıl daima varoldu, ama her zaman akla yatkın biçimde değil.
(Marx)[1]

Bu bölümde modern topluma dair iki açıklamanın -Karl Marx ve Max Weber'in- içerimlerinden bazılarını dillendirmek istiyorum. Marx ve Weber'in açıklamaları çok farklıydı elbette. Marx'a göre modernliği anlamanın kilit kavramı kapitalizmdi; Weber'e göre rasyonalleşme. Weber'in açıklaması Marx'ınkine açık bir karşıtlık içinde geliştirildi. Weber'in kapitalizmin kökenlerine dair

1. Karl Marx, **Deutsch-Französische Jahrbücher**, 1844'den mektuplar. Karl Marx ve Friedrich Engels, **Collected Works**, C. 3, Londra, Lawrence and Wishart, 1975, s.143.

Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu'nda sunduğu açıklama, dinsel etkenlerin bağımsız nedenselliğini tanıtlayarak Marksizmle ilintilendirdiği ekonomik belirlenimciliği çürütmeyi amaçlıyordu. Weber daima, hem kapitalizmin belli özelliklerinin kaçınılmazlığını göstererek hem de sosyalist alternatifin sorunlarına işaret ederek kapitalizmi sosyalist eleştirilere karşı savunmaya uğraştı. Gelgelelim, modernliğe dair açıklaması oldukça nüanslı bir açıklamadır: Bu açıklama, kapitalizmin başarılarının kabul edilmesiyle kapitalizmin lehine ileri sürülen birçok iddia karşısında duyduğu kuşkuyu, kapitalizmin bedellerinin farkındalığıyla birçok yönelimleri karşısındaki kötümserliği birleştirir. Weber, bu bakış açısı bakımından, farklı siyasal perspektiflerine rağmen, Marx'ın tezatı değildir. Marx'ın özellikle *Komünist Manifesto*'da kapitalizmi mahkûm ettiği kadar selamladığına da sık sık işaret edilmiştir; Jameson'ın belirttiği gibi,[2] Marx "kapitalizmin insan ırkının başına gelen en iyi ve aynı zamanda en kötü şey olduğunu anlama"mızı ister. Burada söz konusu olan Weber'in -su götürür bir tutarlılıklaönerdiği "değer yansızlığı" değil; modern dünyanın cisimleştirdiği ve vaat ettiği değerlerin karmaşıklığının ve çelişkililiğinin kabul edilmesidir. Modernlik üzerine her türlü dişe dokunur perspektif bu karmaşıklık ve çelişkililikle baş etmeye çalışacaktır.[3]

A. SERMAYENİN BAŞARILARI

Marx'a göre kapitalizm kavramı piyasa kavramının bir alternatifi değil, uzanımıydı. Kapitalizm metaların mübadelesi yoluyla işler ve doğrudan kapitalist ekonomik ilişkilere girenler, bu ilişkilere metaların sahipleri ve metaları mübadele edenler olarak katılır. Başka bakımdan mülksüz olan işçi bile bir metaya, sermaye sahi-

2. Fredric Jameson, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism" **New Left Review**, Temmuz/Ağustos, 1984, No.146, s.53-92. (Türkçesi, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", çev: Deniz Erksan, Necmi Zeka, derl., **Postmodernizm**, İstanbul, Kıyı Yay., 1990 içinde, s.59-116.
3. Marshall Berman, **All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity**, Londra, Verso, 1983; özellikle giriş kısmına ve Weber üzerine yorumlara, s.27-8'e bakınız.

biyle geçimlik araçlar karşılığında mübadele ettiği çalışma kapasitesine sahiptir. Bir mübadele ilişkileri şebekesi kapitalizmin zorunlu bir koşuludur. Ama yeterli değildir: Marx'a göre kapitalizm sadece metaların mübadele edildikleri bir tarz değildir, bu metaların üretildikleri tarzdır; bir "üretim tarzı." Bununla beraber Marx, piyasanın -"mübadele alanı"nın-, içinde varolduğumuz toplumsal ve ekonomik düzene dair anlayışımızı örgütlemede aşırı bir rol oynadığını ileri sürmüştür. Birbirimizle büyük ölçüde mübadele ilişkileri aracılığıyla -metaların sahipleri ve satıcıları olarak- ilişkiye geçtiğimiz için, kapitalizmin yalnızca bir boyutu olan şey sanki onun bütünüymüşçesine algılanır. Bu yanlış algılama, hem gündelik hem de teorik kapitalizm anlayışlarındaki mukadder çatlağı -ilk günahı- oluşturur. Kapitalizm büyük harfli piyasa olarak kavranır ve kapitalist üretimin özgül niteliği bulanıklaşır.[4]

Burada Marx'ın argümanı önemlidir. Piyasadan türetilen kavramlar modern toplumsal hayatın bilincini ve özbilincini örgütlemede çok büyük bir rol oynar. Piyasa, tüm ekonomi teorisinin büyük bölümünde anahtar konumdaki örgütleyici kavramdır. Eğer bundan önceki bölümde öne sürülen sav doğruysa, orada sözü edilen, modern dünyada en gözle görülür şekilde işbaşında olan ve felsefi tartışmaların çoğuna egemen olan iki ahlâkın piyasa kavramı tarafından yapılandırıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, Marx'ın savının kapitalist üretim tarzının kendi değerlerini - piyasaya ait olmayan ve bazı bakımlardan piyasa değerlerinin tezatı olan değerler- yaratma derecesini azımsadığını savunmak istiyorum. Modern dünyadaki en yaygın değerlerden bazılarını anlamak için, bu değerlerin kapitalist üretim tarzının egemenliği altındaki bir toplumsal hayat anlayışı tarafından biçimlendirildiğini ve aynı zamanda bu anlayışı biçimlendirdiğini görmemiz gerek. Aslında, bunlar en açık şekilde Marx'ın kendi kapitalizm açıklamasında ortaya çıkan değerlerdir.

Kapitalizmin en çok alkışlanan görünümü teknolojik dinamiz-

4. Marx, kapitalizmi sadece piyasa olarak kavramanın (onun terminolojisinde bir "mübadele alanı") kâr fenomeninin açıklanmasını engellediğini ileri sürmüştür. Bkz. **Capital**, C.1, Harmondsworth, Penguin Books, 1976. özellikle 4-6. bölümler. (Türkçesi, **Kapital**, çev. A. Bilgi, Sol Y., 1986).

midir. Başka hiçbir toplumsal düzen insanın doğayı dönüştürme kapasitesini bu kadar geniş ve dramatik bir şekilde geliştirmemişti. Nitekim, Marx şöyle yazar:

> Burjuvazi yüzyıllık zoraki yönetimi boyunca üretim güçlerini daha önceki tüm kuşakların gerçekleştirdiklerinin toplamından çok daha büyük ve muazzam ölçülerde geliştirdi. Doğanın güçlerinin insana tabi kılınması, kimyanın endüstri ve tarıma uygulanması, buharlı gemicilik, demiryolları, telgraflar, bütün bir kıtanın tarıma açılması, bütün bir nüfusun yerlerinden olması; böylesi üretim güçlerinin toplumsal emeğin eteğinde pinekliediği önceki yüzyıl bunların hangisini sezinleyebilmişti?".[5]

Bu pasaj 1847 yılında kısmen ilk endüstri devriminin başarılarının selamlanması olarak, kısmen de henüz gerçekleşmemiş başarılara dair bir kehanet olarak yazılmıştı. Marx'ın kimi öbür kehanetlerinden farklı olarak, geçtiğimiz 140 yıl boyunca bu kehanetten kuşkulanmamız için hiçbir nedenimiz olmadı.

Bu dinamizmden sorumlu olan bir dizi etken var. Verimlilikte dışsal etkenlerden (örneğin, tarımsal üretimdeki mevsime bağlı değişmeler) ileri gelmeyen herhangi bir sürekli artış, insan yaratıcılığının ve maddi kaynakların, üretim tekniklerinin geliştirilmesine hasredilmesi kapasitesini öngerektirir. Önemli üretim kaynakları üzerindeki eşitsiz denetimle nitelenen bir sınıflı toplumda, bu kaynaklar üzerinde daha fazla denetimi olan sınıf; üretime harcanan zamanı emekçi nüfusun ihtiyaçlarını sağlamak için gerekenin ötesine uzatabilme ve bu "artık" emek zamanında üretileni temellük etme konumunda olacaktır. Marx'ın açıklamasına göre, bir kapitalist toplumda işçi sınıfı -"proletarya"-, kendilerine ait üretim kaynakları olmayan ve bundan dolayı bu kaynaklara sahip olanlar - "kapitalistler"- için çalışmaktan başka seçeneği olmayan kimselerden oluşur. Bunun karşılığında yaşamalarını ve kendilerini yeniden üretmelerini olanaklı kılan bir ücret alırlar; kapitalistler artık emeği, üretilmiş olan metaların satışından elde ettikleri kâr biçi-

5. Marx ve Engels, **The Communist Manifesto**, Marx ve Engels, **Collected Works**, op. cit. C.6, 1976, s.489. (Türkçesi **Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri**, çev. M. Erdost, Sol Y., 1991).

minde temellük ederler.[6] Marx ayrıca, ikincil bir örnek olay olarak, artık emeğin eşitsiz bir mübadele aracılığıyla da temellük edilebileceğini belirtmiştir. Bunun aşırı ama tarihsel olarak önemli bir örneği, modernliğin erken döneminde Yeni Dünya'nın Avrupalı güçler tarafından yağmalanmasıydı. Daha tipik bir örnek olay da piyasada daha büyük güce sahip (belki bazı önemli metalar üzerinde kurdukları tekel yoluyla) olanların, mübadele işlemleri aracılığıyla daha güçsüz olanlardan bir artık temellük edebilmeleridir. Marx'ın kendi görüşlerine rağmen, kapitalistlerin emek piyasasında daha büyük güce sahip olmalarının mümkün kıldığı eşitsiz mübadeleyi kapitalizmin örnekleyici bir olayı olarak ele almak ve kapitalistlerin proletaryadan bir artık çekebilme yeteneklerini bunun özel bir kertesi olarak değerlendirmek için bazı nedenler var.[7]

Gelgelelim, bu bağlamda önemli olan kapitalistlerin bir artığı temellük ettikleri kesin mekanizma değildir. Önemli olan, kapitalistlerin bu artığı, sözgelimi öbür sınıflı toplumlarda olduğu gibi üretici olmayan tüketim türünde kullanma yönünde değil de üretkenliği geliştirmede kullanma yönündeki süregiden güdülenimleridir. Bunun temeli sermayenin rekabetçi yapısında yatar. Normal şartlarda, bir kapitalistin kapitalist olarak varolmaya devam edebileceği tek yol, elde hazır bulunan teknolojik kaynakları üretimin maliyetlerini minimize edecek şekilde kullanmaktır. O nedenle, artığın bir kısmının teknolojiyi geliştirmek ve emeğin daha etkili bir kullanımını garantilemek için üretim sürecine geri döndürülmesi yolunda güçlü bir güdülenim vardır. Teknolojik gelişme yönündeki dürtü bir kez kurumsallaştığında, bu dürtü kendi ivmesini geliştirir. Bununla birlikte, bu ivmenin varlığı nihai olarak sermayenin yapı-

6. Marx buna ilişkin temel argümanı **Capital,** op. cit. C.1, bölüm 6'da sunar ve daha sonraki bölümlerde artığın üretilme ve temellük edilme yollarını ayrıntılı olarak açıklar.

7. Günümüzde sömürü kavramını Marx'ın açıklamasının tersine emek değer teorisine dayanmayan bir şekilde tanımlamaya uğraşan geniş bir literatür oluşmuştur. Bu literatürün büyük bir kısmının başlangıç noktasını işçinin ve kapitalistin emek piyasasındaki eşitsiz pazarlık konumu oluşturur. Bkz. John Roemer, **A General Theory of Exploitation and Class**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982 ve John Elster, **Making Sense of Marx,** Cambridge, Cambridge University Press, ve Paris, Editions de la Maisn des Sciences L'Homme, 1985, kısım 1, bölüm 4.

sından kaynaklanmaktadır. Bu yapı içinde, üretim metodlarını sürekli dönüştürme yönünde öbür sınıflı toplumlarda olmayan bir dinamizm vardır.[8]

Kapitalizm, işleyişi büyük ölçüde piyasa tarafından eşgüdümlenen bir toplumsal işbölümünü öngerektirir. Üretim tekniklerindeki gelişme, çok sayıda tekil işçinin ve makinelerin bir araya getirildikleri ve faaliyetlerinin kapitalist işverenler ya da onun temsilcileri ("idare") tarafından örgütlendiği sürekli artan bir "teknik" işbölümünü içerir. İşçiler arasındaki işbirliği, yeni teknolojinin sunulmasına bile gerek kalmaksızın, bireysel çalışma örüntülerindekinden çok daha büyük bir üretim kapasitesi yaratır. Bunun sayesinde mümkün kılınan, emek sürecinin özel boyutlarının basitleştirilmesi, ilk endüstri devriminde tekil işçilerin yerine makinaların konulmasını sağlayan etkenlerden biriydi. Bu işlem böylece, artık insanlar için mümkün olanın ötesinde yer alan bir karmaşıklık ve kesinlikteki görevleri yerine getiren bir teknolojiyi doğuran süreci başlattı. Bu sürecin bir yönü, tekil işçilerin hem emek sürecine dair bilgilerini hem de emek süreci üzerindeki denetimlerini yitirmeleri olmuştur. Başka bir yönü ise üretim sürecini idare edenlerin ayrıcalığı haline gelen yeni bilgi ve denetim biçimlerinin yaratılmasıydı.[9]

Sermayenin iktidarı önceki egemen sınıflarınkinden oldukça farklıdır. Bu iktidar, sözgelimi feodal aristokrasinin siyasal iktidarını ekonomik olarak bağımsız bir köylü serflerin oluşturduğu sınıftan ayni olarak emek çekmek ya da kiralamak için kullanmaya muktedir olmasına benzer şekilde basitçe ezilen sınıfın emeğini temellük etme iktidarı değildir. Tersine, bu iktidar yeni emek biçimleri yaratmaktan ve bu yeni biçim olmadığı takdirde varolmayacak olan emeği temellük etmekten oluşur. Bu iktidar üretim sürecinin ayrıntılı planlanımını ve örgütlenimini, denetim ve önderliği içerir.

8. Nitekim Marx şöyle yazar: "Kavramsal olarak, **rekabet sermayenin iç doğasından** başka bir şey değildir, temel niteliği birçok sermayenin birbiri üzerindeki karşılıklı eylemi olarak tezahür eder ve gerçekleşir; içsel eğilimi ise dışsal zorunluluk olarak gerçekleşir." **1857-58 Economic Manuscripts** (daha yaygın bir şekilde **Grundrisse** olarak bilinir), Marx ve Engels, **Collected Works,** op. cit. Vol.28, 1986, s341.

9. Bkz. **Capital**, op. cit., vol1, bölüm 12-15.

İktidar, önceden varolan güçler aracılığıyla değil, yeni güçler yaratılarak uygulanır. Michel Foucault bu "yeni iktidar tipi(nin)... burjuva toplumun en büyük icatlarından biri" olduğunu ileri sürmüştür:

> Bu, bedenlerden zenginlik ya da metalardan ziyade zaman ve emeğin çekilmesine izin veren bir iktidar mekanizmasıdır. Bu, zamana dağıtılmış olarak işleyen bir hacizler ve yükümlülükler sistemi aracılığıyla süreksiz bir tarzda uygulanmaktan ziyade gözetleme yoluyla sürekli olarak uygulanan bir iktidar tipidir. Bu iktidar tipi bir hükümranın fiziksel varlığından ziyade sıkıca örülmüş bir maddi zorlamalar şebekesini öngerektirir. Bu iktidar tipi nihai olarak sahiden yeni bir iktidar ekonomisi sunan bir ilkeye bağımlıdır: Eşanlı olarak hem boyun eğdirilen güçlerin arttırılabilmesi hem de boyun eğdirenin gücünün ve etkililiğinin geliştirilebilmesi.[10]

İnsan üretkenliğini geliştirme süreci yalnızca yaratıcı değil, aynı zamanda ve zorunlu olarak yıkıcı bir süreçtir. Eski çalışma metodlarının, geleneksel üslupların ve becerilerin, bazen bir üretim branşının tamamının kâr maksimizasyonunun isterleri doğrultusunda yerlerini yeni tekniklere, keşiflere ve üretim biçimlerine bırakmaları gerekir. Bu yıkım yalnızca çok eski olanla ilintili değildir; yeni olan bir gece içinde güncelliğini yitirebilir ve böylece eskiyebilir. Burjuvazinin başarıları ne denli muazzam olursa olsun, bu başarılar uzun sürmeyeceklerinin bilgisiyle gerçekleştirilmiştir. Planlanmamış eskime, kapitalizmin yaratıcı görünümünün öbür yüzüdür. Bu kurma ve yıkma diyalektiği ekonomik fenomenlerle de sınırlı değildir. Kapitalizmin kaydettiği ve işlemeye devam edeceği dönüşümler hayat tarzlarını, kişisel ve toplumsal yaşantı biçimlerini, toplulukları, kurumları ve bütün bir entelektüel ve kültürel üretim silsilesini içerir.

> Üretimin sürekli dönüştürülmesi, tüm toplumsal koşulların kesintisiz altüst edilmesi, daimi belirsizlik ve kışkırtma burjuva çağını tüm öbür çağlardan ayırır. Tüm sabit ve katılaşmış ilişkiler kendilerine ait eski ve kutsal önyargılar ve kanaatlar katarıyla birlikte süpürülüp atılır,

10. Michel Foucault, "Two Lectures", **Power/Knowledge**, derl., Colin Gordon, New York, Pantheon, 1980, s.104-5.

tüm yeni oluşanlar ise taşlaşamadan eskileşir. Katı olan her şey havada buharlaşır, kutsal olan her şey bayağılaşır.[11]

Bu, kapitalist üretim tarzına maruz olanlarımızın hemen her şeyin olumsal, değişme ve yokolmaya elverişli göründüğü bir dünyada yaşadığı anlamına gelir. Uzun zaman önce yerleşmiş gelenekler istikrar, hatta süreklilik bile göstermezler; yeni olanın güçleri tarafından tahrip edilmeye özellikle yatkındırlar. Geleneksel biçimlerin varolduğu yerlerde, bu biçimler kendi kalıntısal güçleri sayesinde değil, değişmenin etkilerinden korunmak için yapılmış bilinçli bir girişim sayesinde varlıklarını birer anıt ya da nostalji olarak sürdürürler. Doğal dünya bile bir insan yapıntısı haline gelmiştir. Doğal dünya, artık insani dünyanın onun yasalarına ve kaprislerine maruz olduğu gizemli öteki değildir, koruma politikaları tarafından lütfen ve belli belirsiz bir şekilde korunmaktadır. Şimdi artık insani kapasitenin doğal dünyayı dönüştürme kapasitesinin egemen olduğu bir çevrede, başlıca sürekliliği daimi dönüşümde yatan istikrarsız bir dünyada yaşamaktayız.

Bu, çelişkili bir dünyadır. Marshall Berman'ın sözleriyle:

> Modern olmak kendimizi bize macera, iktidar, keyif, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme vaat eden ve aynı zamanda sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, büründüğümüz her kimliği yıkma tehdidinde bulunan bir çevrede bulmak demektir.[12]

Bu yalnızca burjuva toplumun dizginlerini çözdüğü muazzam yaratıcılık ile aynı derecede muazzam yıkıcılık arasındaki bir çelişki değildir; bu ayrıca iktidarın gerçekliği ve aynı derecedeki kaçınılmaz edilginlik tecrübesi arasındaki çelişkidir. Kapitalist toplumda birey bu çelişkiler içinde yaşar. Hem onların yarattığı hem de onları tehlikeye atan çelişkiler.

B. KAPİTALİZMİN DEĞERLERİ: TÜKETİM VE İKTİDAR

Böylece ilkin tüm insanlığın genel bir eğilimini, yalnızca ölümle sona

11. **The Communist Manifesto**, op. cit., s.487.
12. **All That is Solid Melts into Air**, op. cit., s.15.

eren daimi ve dinmeyen bir iktidar arzusunu ileri sürüyorum
(Hobbes)[13]

Kapitalizmin zaferi ve belki de trajedisi olan yaratma ve yıkma kaosu çok daha bayağı bir şeyin ürünüdür: Dünyevi kâr peşinde koşma. Ama kapitalist üretimin amacı kâr olsa bile, son noktasının tüketim olması gerekir. En randımanlı üretim teknikleri, eğer ürünü kimse almıyorsa boşa gitmiş olur. Eğer kâr kapitalizmin ağır basan ilkesiyse, kapitalizmin başlıca faaliyeti tüketim ve üretim kutupları arasında cereyan eder.

Tüketim şu ya da bu insan isteğinin tatminidir ve kapitalist sistemin geniş üretkenliğinin, kapitalist piyasaya katılanların isteklerinin tatminini büyük bir şekilde arttırdığına şüphe yoktur. Eğer isteğin tatmini mutluluk sayılırsa, o vakit kapitalizm mutlulukta bir artış vaat ediyor gibidir. Birinci bölümde ele alınan basit piyasa ekonomisinde olduğu gibi bir tür yararcılık kapitalist üretime bir gerekçe isnat eder. Ama bu isnat bir kez daha yüzeyseldir. Eğer bireyin sabit miktarda istekleri olaydı ve bu istekler kapitalist üretim tarafından giderek artan oranlarda tatmin edileydi, kapitalizmin mutlulukta bir artış sağladığını savunmak makul olabilirdi. Ama insan istekleri, en az bu istekleri tatmin etme araçları kadar değişmeye maruzdur. Aslına bakılırsa, kapitalizmin artan üretkenliği eski ihtiyaçların tatminine olduğu kadar yeni isteklerin yaratımına dayanır. Tatmin edilmiş isteklerin tatmin edilmemiş isteklere oranında bir artış olduğunu ya da olacağını ummak için hiçbir neden yok; aslında tam tersini beklemek daha makul. Ama eğer isteklerin tatmini mutluluk sayılırsa, o vakit tatmin edilmemiş isteklerin yaratımının mutsuzluğun üretimi olması gerekir. Bu durumda yararcı bilançonun giderek daha fazla açık vermesi gerekir.

Eğer isteklerin tatmini sorunsuz bir iyi sayılacaksa, insan isteklerinin çeşitliliğinin ortak bir ölçüte indirgenebilir olması gerekir. Normal şartlarda, içeriği ne olursa olsun her isteğin eşit sayılacağı bir ölçüt gerekir. İstekler arasında ayrım yapmayı reddeden yararcılık, bu ayrımı yapma görevini bireyin özgür seçimine bırakıyor

13. Thomas Hobbes, **Leviathan**, derl., Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, kısım 1, bölüm 11, s.64.

görünmektedir. Böylece bireyin hangi isteklerini tatmin edeceğini kendisinin seçtiği düşünülebilinir. Ama burada seçim nosyonuna bir anlam vermek imkânsızdır: Bireye, göreceli yoğunlukları, süreleri ve tatmin edilme ihtimalleri haricinde istekleri arasında seçim yapmada dayanacağı herhangi bir temel sağlanmaz. Yararcılık tarafından kavrandığı haliyle birey, kendi isteklerinin pasif öznesinden, çeşitli isteklerin bir arada varoldukları bir yerden daha fazla bir şey değildir. Birey, isteklerinin öznesi olmaktan ziyade isteklerine tabidir.

Buna benzer bir sav, bir toplumsal ahlâk olarak yararcılığın kime ait olduğuna bakmaksızın isteklerin tatminiyle ilgili olduğuna işaret eden John Rawls tarafından ortaya konulmuştur. Tüm istekler bir sistem içinde bir araya getirilir ve bireysel öznellik ahlâki açıdan önemli olmaktan çıkar.[14] Ama burada endişe edilen nokta bundan daha derindir: Yararcı perspektif içinde tam da insan eylemliliğinin varoluşu sorunlu hale gelir. Bireyin yalnızca göreceli güçlerine ve yönelimlerine bağlı olarak şu ya da bu yönde sürüklendiği çeşitli isteklerin öznesi olarak kavrandığı yerde, böyle bir bireyin yaptığı hesapta uzun vadeli düşünmek ve gelecekteki isteklerini gözönünde bulundurmak şöyle dursun, kendi halihazırdaki isteklerinden, bu isteklerin tatmin edilme ihtimalini değerlendirmek için geriye bir adım atıp uzaklaşma kapasitesini nasıl olup da geliştirebileceği tamamen gizemli bir soru haline gelir. Yararcılıkla bağdaşabilir bireyliğe ilişkin açıklama ne olursa olsun, bu türden bireylerin yararcılığın gerektirdiği çeşitli hesapları icra etme becerisini gösterebilmeleri ihtimali oldukça azdır. Aslında, bu bireylerin yararcı olmaları daha da az muhtemel görünüyor.[15]

Yararcılık bireyselliğe ayrılan teorik uzamı handiyse gözden yitme noktasına kadar indirgemektedir. Bu bakımdan yararcılık modern hayatın aşina bir görünümüne tekabül eder: Duyumsamaz-

14. Bkz. John Rawls, **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, bölüm 1, özellikle 27. sayfada yer alan "yararcılık kişiler arasındaki ayrımı ciddiye almaz" şeklindeki iddiası.

15. Yararcılıktaki zımni özne anlayışına karşı çok daha ayrıntılı bir sav için bkz. Charles Taylor, **Human Agency and Language: Philosophical Papers I**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 1. deneme "What is Human Agency?"

lık, edilginlik tecrübesi ve eylemlilikteki başarısızlıkla ortaya çıkan benliğin yitimi duygusu. Kapitalizm tüketim ihtiyaçlarının tatminini sağlar, ama bireye bu ihtiyaçların neler olabileceğini seçme kapasitesini vermez. Kapitalist üretim, daha sonra tatmin edeceği istekleri doğurmaya muktedir olabilmesi bakımından kendi kendisine bağımlıdır. Birey açısından, yalnızca tatmininin değil, tatmin edilecek olanın kaynağı başka bir yere oturtulmuştur. Birey kendisinin dışında varolan güçlere tabidir ve tüketim edimi kendi bireyselliğinin dışavurumu değil, yadsınmasıdır.

Eğer tüketim kapitalist hayatın bir kutbuysa, üretim de öbür kutbudur. Üretim, bir dönüştürme edimi ya da sürecidir. Merkezi biçimi içinde üretim, nihai olarak doğanın sağladığı nesnelerin ve malzemelerin insanın kullanımına uygun biçimlere dönüştürülmesini içerir. Bu dönüştürmede içerilen, çeşitli üretim araçları (aletler, makineler, vb.) ve insanın emek faaliyetidir. Üretim araçlarının kendileri daha önceki bir üretim sürecinin ürünleri olduğu için, üretim iki temel öğeye indirgenebilir: Doğanın sağladığı nesneler ve bunların dönüştürülmesi faaliyeti. Bu süreçte uygulanan, Marx'ın *productivkraft* dediği, sık sık "üretim gücü" (productive force) olarak çevrilen, ama şimdiki amaçlarımız bakımından daha açık bir şekilde "üretim iktidarı" (productive power) olarak çevrilebilecek kapasitedir. Kapitalizm tarafından geliştirilen şey insanın doğayı dönüştürme iktidarıdır. Bu, yeni makineleri, emeğin yeni işbirliği biçimlerini ve yeni bilgi türlerini sunmayı içerdi; yeni planlama ve eşgüdümleme becerilerini doğurdu.[16]

Bu gelişmeler sermaye/emek ilişkileri içinde cereyan etti. Söz konusu emek büyük ölçüde ücretli emekti. Marx'ın açıklamasına göre, ücretli emekçi, kendi üretim kaynakları olmayan, çalışma kapasitesini üretici kaynakların sahibine satmak zorunda kalan kimsedir.[17] Durum genellikle bu kadar net olmasa da, ücret ilişkisi tekil işçi ile kapitalist girişim arasındaki pazarlık iktidarında içerilen bir sistematik eşitsizliğe dayanır; bu bir tarafın grup halinde gi-

16. Kapitalist emek sürecinde yirminci yüzyılda cereyan eden değişmelere ilişkin en iyi tartışma Harry Braverman'ın yaptığı tartışmadır. **Labour and Monopoly Capital**, New York ve Londra, Monthly Review Press, 1974.
17. Bkz. **Capital**, op. cit., C.1, bölüm 6, s.272.

rişeceği eylemle ya da dışsal müdahaleyle azaltılabilecek ya da arttırılabilecek bir eşitsizliktir. Ücret sözleşmesinin, işçinin, istihdam edildiği dönem boyunca resmi olarak işverenin otoritesi altına girmesi anlamına gelmesinden ötürü, emek piyasasındaki sermaye ile emek arasındaki iktidar eşitsizliği, üretim sürecinde birinin öbürü üzerindeki iktidarına tercüme edilmiş olur. Yeni teknoloji ve işbirliği biçimlerinin gelişmesiyle, çok sayıda ücretli emekçinin yaptıkları iş, yalnızca başkaları tarafından planlanan ve eşgüdümlenen işlevlerin yerine getirilmesine dönüştü. Bunun dolaysız bir doğal sonucu, bilme ve üretim sürecini eşgüdümlemeyle ilintilendirilen iş pratiklerinin gelişmesi oldu. Bir tür kaçınılmazlıkla, iki ayrı - Marksistlerin zihinsel emek ve fiziksel emek olarak söz ettikleri- iş türünün ortaya çıkması, idareyle uğraşanlar ve işgücünün geri kalanında yer alanlar arasındaki farklılaşan iktidar ilişkilerinin gelişimiyle eşuzanımlı cereyan etti. Böylece, doğa üzerindeki iktidar bazı insanların bazıları üzerindeki iktidarıyla art arda gelişti.

Daha önce belirttiğim gibi, burada söz konusu olan iktidar türleri basitçe denetleme ve zorlama kapasiteleri değildir; daha ziyade dönüştürme, büyütme ve yaratma kapasiteleridir. İktidar zaten varolanı kısıtlamak için değil, yeni olanı varetmek için kullanılır. Kapitalist dünyada canalıcı bir rol oynayan ve kapitalist dünyanın başat değerlerinden birini oluşturan iktidar, bu anlamdaki iktidardır. İktidar, ahlâk felsefecilerinin dikkatini çok fazla çekmeyen bir değerdir. İktidar kavramının kendisi için merkezi bir önem taşıdığı Nietzsche, iktidarın, ahlâkın meşgul olduğu işle tezatlık oluşturduğunu düşünüyordu; daha sonra göreceğimiz gibi, bu görüş için yeterince gerekçe vardır. Ama bu değerin modernliğin en karakteristik ve özbilinçli ürünlerinin bazılarında işler halde olduğunu ayırt etmek zor değil. *Komünist Manifesto*, burjuva toplumun iktidarının eleştirisi olduğu kadar selamlanmasıdır da. Marx iktidar eşitsizliklerinden kurtulmuş bir toplum biçimi beklentisi içinde olsa bile, bu toplumun insanın doğa üzerindeki iktidarının zirvesini oluşturacağını da düşünüyordu. Aslına bakılırsa, tesirli yorumlardan birine göre, Marx doğa üzerindeki iktidarın, insanlık tarihinin merkezi örgütleyici projesi olduğunu savunuyordu.[18]

18. G. A. Cohen'in Marx yorumuna göre, "temelde tarih insanın üretici gücünün

İktidar modern kültürün büyük kısmının, özellikle modern dünyanın özfarkındalığını (self-awareness) temsil ettikleri iddiasında olanlarının merkezi bir izleğidir. Bu belki de en açık haliyle Fütüristlerin modern toplum tarafından salıverilen güçleri selamlamalarında ve bununla ilintili olarak, gelenek karşısındaki tiksintilerinde, genç ve yeni olanla övünmelerinde görülebilir. Nitekim Marinetti şöyle yazıyordu:

> Çalışmanın, hazzın ve başkaldırının kışkırttığı geniş kalabalıkların şarkısını söyleyeceğiz; modern başkentlerdeki devrimin çokrenkli, çoksesli dalgalarının şarkısını söyleyeceğiz; şiddetli elektrik aylarıyla geceleyin ışık saçan tophanelerin ve dokların iştiyakının şarkısını; dumanlarla süslenmiş yılanları yutan obur demiryolu istasyonlarının; dumanlarının kıvrım kıvrım çizgileriyle bulutlara tutunmuş fabrikaların; güneşte bıçak gibi parlayan, ırmakların üzerine bir atlet gibi kıvrılıp uzanmış köprülerin; ufku koklayan maceracı vapurların; tekerlekleriyle yolları, borularla dizginlenmiş devasa çelik atların toynakları gibi pençeleyen geniş göğüslü lokomotiflerin; ve pervaneleri rüzgârda bayrak gibi salınan ve hararetli bir kalabalık gibi tempo tutarak bağırıyor görünen uçakların ipek gibi süzülüşlerinin şarkısını söyleyeceğiz.[19]

(Fütüristlerin modern dünyanın dizginlerini çözdüğü iktidarı ulusçuluk, erkeklik ve savaşla ilintilendirmeleri olgusuyla daha sonra ilgileneceğiz). Ayrıca modern teknolojinin bir selamlanışı da, modernist mimarinin modern inşaat mühendisliğinin yarattığı imkanları hem fiziksel çevrelerinden hem de içlerinde yaşayan insanlardan bağımsız ve onlara tahakküm eder göründüğü binalar yaratmak için kullanma tarzlarında üstü örtük olarak mevcuttur. Modernliğin en aşina ve yaygın sembollerinin birçoğunda iktidar ikonografisinin ve iktidarın cazibesine verilen yanıtların izini sürmek zor değil: Korkunç savaş makinesinden hiç söz etmesek bile, ondokuzuncu yüzyılda buharlı tren, yirminci yüzyılın başlarında uçak, bir otobanın çevresini bütün bütüne egemenliği altına alma ve aşma tarzı, siyasal kitle toplantıları ya da gösterileri, madencili-

büyümesidir ve toplum biçimleri bu büyümeyi geliştirdikçe ya da engelledikçe yükselir ve inişe geçerler". Bkz. Cohen, **Karl Marx's Theory of History: A Defense**, Oxford, Clarendon Press, 1978, s.x.

19. Aktaran Caroline Tisdall ve Angelo Bozzolla, **Futurism**, Londra, Thames ve Hudson, 1977, s.7.

ğin kaba yıkıcılığı. Tam da buna benzer sembollerin çabucak antikalaşması olgusu bizzat bu sembollerin temsil ettiği şeyin gücününün kanıtıdır.

C. RASYONELLEŞME OLARAK MODERNLİK

Max Weber'e göre, kapitalizmin gelişimi, rasyonelleşme sürecinin yalnızca bir yanıydı -kuşkusuz önemli bir yanı olsa bile. Weber bununla, belli rasyonalite ilkelerinin modern dünyanın başat kurumlarına ve pratiklerine (piyasa ve üretimin kapitalist örgütlenmesi, bürokrasiler ve hukuki aygıtlar, bilim ve eğitim kurumları dahil) yerleşmesini kasteder. Bu kurumlar ve pratikler içinde yaşayanlar, hayatlarını toplumsal olarak onlara sunulmuş kanallar içinde kazanmaktan kaçınamazlar. Nitekim, kurumsal ya da nesnel anlamda bir rasyonelleşme, buna maruz olanların düşünce ve davranışında bu rasyonelleşmeye tekabül eden rasyonalite tarzları yaratır.

Kapitalist modernlik ve özgül bir akıl biçimi arasında basit bir bağıntı yoktur. Daha ziyade, daima varolmuş olan belli akıl biçimleri modern dünyada başat hale gelmişlerdir ve en azından tarihsel olarak pekâlâ akıl statüsünde olma iddiası taşıyan öbür biçimler marjinalleştirilmiş ve irrasyonellik konumuna itilmiştir. Weber bu bakımdan ilgili akıl nosyonuna dair üniter bir açıklama sunmamıştır. Aslında, Weber'in modern Batı rasyonelleşmesine dair açıklamasında en azından üç ayrı akıl biçimi vardır. Bunlar "araçsal" akıl ya da "araç/amaç" aklı; benim "hukuki akıl" diyeceğim akıl; ve son olarak "bilişsel" ya da "bilimsel" akıl kavramı. Bu bölümde yalnızca ilk ikisiyle ilgileneceğim; bilişsel akıl nosyonu dördüncü bölümde tartışılacak. Weber'in rasyonelleşmeye dair açıklaması, özellikle geç dönem yazılarında karmaşık olup, kayıtlamalarla kuşatılmış durumdadır. Aşağıdaki tartışmada Weber'in açıklamasını kendi amaçlarım uyarınca basitleştireceğim ve yeri geldiğinde onun söylediklerinin ötesine geçeceğim (elbette bunu belirterek).[20]

20. Aşağıdaki tartışmada (tamamen olmasa da) büyük ölçüde Weber'in "biçimsel rasyonalite" ve "tözsel rasyonalite" kategorilerini ihmal ediyorum. Bu bağlamda, "biçimsel rasyonalite" belli bir araçsal rasyonalite biçimi ve (burada adlandır-

Modern dünyadaki başat rasyonalite biçimi araçsal rasyonalitedir. Araçsal rasyonalite en bariz haliyle piyasada, üretim sürecinde ve bunların her ikisini de kapsayan kapitalist muhasebe işlemlerinde mevcuttur. Birçok tartışmada, bu akıl biçimi basitçe *per se* (kendiliğinden -çn.) rasyonaliteyle özdeşleştirilir.[21] Araçsal rasyonalitenin birçok öğesi önceki bölümde ortaya çıkmıştı. Bu anlamıyla, bireyler, eğer önlerinde açık olan mümkün eylemler silsilesi içinden, verili bir amaca ulaşmalarını sağlaması en muhtemel olan eylemi seçerlerse rasyoneldirler. Bireyin amaçları çatıştığı takdirde, akıl, söz konusu isteklerin şiddetini ve kalıcılığını hesaba katarak ulaşılması en muhtemel olan amaçları seçecektir. Araçsal akıl tüm isteklerin tatmin edilme hakkına sahip olduğunu düşünür; araçsal aklın işlevi bu isteklerin tatmin edilebilecekleri yollara işaret etmek ve bu isteklerin göreceli güçlerini ve dünyanın olumsallıklarını hesaba katarak bu istekler arasında bir derece tasnifi yapıp sunmaktır.[22]

Araçsal aklın uygulanmasından önce iki koşulun yerine getirilmesi gerekir. Araçsal akıl, alternatif yolların hazır olduğu amaçların mevcudiyetini öngerektirir; ayrıca kendilerini bu alternatif yollar arasında seçim yapmada özgür gören faillerin mevcudiyetini de öngerektirir. Bu koşullar hiçbir şekilde evrensel değildir. Sözgelişi, bir zanaatta ustalaşmanın yolunun ancak birtakım önceden varolan standartlar ve gelenekler uyarınca çalışmaktan geçmesi durumunda olduğu gibi, eğer belli bir faaliyet türünün bir amaçla özsel bir bağlantısı varsa, o vakit bu faaliyet tam olarak araçsal aklın mantığına girmez. Ya da eğer belli faaliyet türlerini kendi kişiliğimin zorunlu

dığım gibi) hukuki rasyonalite arasında ölümcül bir muğlaklık barındırır. "Tözsel rasyonalite" kavramı ise en iyi bir araçsal akıl biçimi olarak anlaşılabilir. Bkz. Donald N. Levine, "Rationality and Freedom, Weber and Beyond", **Sociological Inquiry**, 1981, 51, S. 5-25; ve Rogers Brubaker, **The Limits of Rationality**, Londra, George Allen and Unwin, 1984.

21. Örneğin bkz. John Elster, derl., **Rational Choice**, Oxford, Basil Blackwell, 1986'ya derleyenin yazdığı giriş.

22. Max Weber, **Economy and Society**, derl., Guenther Roth ve Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, C.1, s.26: "Amaç, araçlar ve ikincil sonuçların hepsi rasyonel olarak hesaba katılıp tartıldığı zaman eylem araçsal olarak rasyoneldir. Bu işlem, amaca ulaşmanın alternatif araçlarının, amacın ikincil sonuçlarla ilişkisinin ve nihayet farklı mümkün amaçların göreceli öneminin rasyonel olarak gözetilmesini içerir."

parçası olarak görüyorsam -sözgelişi, yıkmayı hayal bile edemeyeceğim bir aile geleneğinden ötürü bir asker olmaya yargılıysam-, o takdirde bu faaliyet araçsal bir seçime tabi olmaktan çıkar. Bununla birlikte, modern dünyanın araçsal rasyonelleştirimi bu iki koşulun aleyhine işlemiştir. Modern dünyanın araçsal rasyonelleştirimi nesnelerin, olayların, faillerin ve faaliyetlerin birbirleriyle dışsal ve olumsal ilişkiler içinde bulundukları bir dünya anlayışını teşvik etmiştir.

Araçsal aklın ağır basan ilgisi randımandır. Araçsal aklın tek randımanlılık ölçütünün nicel olmasından ötürü, en etkili olduğu durum da malzemelerinin -amaçlar, potansiyel araçlar- nicel terimlerle kavrandığı durumdur. Araçsal aklın yeğlenen varoluş biçimi nicel girdinin ve nicel çıktının hesaplanmasıdır. Bununla birlikte, toplumsal hayatın büyük kısmının kâr ve zarar boyutları altında düşünülebilmesinden ve Weber'in araçsal rasyonalitenin biçimsel paradigması olarak gördüğü sermaye muhasebesinin dili içinde ifade edilebilmesinden önce belli maddi koşulların varolması gerekiyordu. Bu maddi koşullar piyasada insanın insanla rekabetçi savaşımını,[23] değer ölçümü aracı olarak paranın varlığını ve -belki hepsinden önemlisi- emekçi nüfusun üretim araçlarından ayrılmasını içeriyordu. Weber, yalnızca hukuki olarak özgür, ama ekonomik olarak bağımlı bir işgücünün, kapitalist emek sürecinin disiplinli katılımcıları haline gelebilmek için mutlaka gerekli olan güdülenime ve uysallığa sahip olabileceğini ileri sürmüştü.[24]

Weber çoğu zaman sanki araçsal akıl farklı amaçlar arasında tarafsız bir konumdaymış gibi yazmıştı. Oysa, kendi kapitalist rasyonalleşme açıklamasında, bu rasyonalleşmenin yöneltildiği belli yeğlenen amaçlar olduğu düşüncesi üstü örtük olarak mevcuttur. Ne de olsa, "kesintisiz, rasyonel kapitalist girişim aracılığıyla kapitalizm kârla ve bitimsizce *yenilenen* kârla özdeştir."[25] Kapitalist girişimin amacı kârdır ve öyle olması gerekir. Bu, kapitalistin ve onun temsilcilerinin hasılatları tüketecek şekilde değil, gelirlerini

23. ibid., s.93.
24. ibid., s.107-9 ve 150-3.
25. Weber, "Author's Introduction", Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Londra, George Allen and Unwin, 1984, s.17.

maksimize edebilecek şekilde ve bu gelirleri de faaliyetin bir sonraki evresinde de maksimize etmek için kullanabilecek şekilde davranmaları gerektiği anlamına gelir. Ve bu amaçla davranmaya devam etmeleri gerekir. Bu, bir amaca yönelik rasyonel bir faaliyet biçimidir, ama burada amaç daima tamamen aynı türden daha sonraki bir amaca yönelik bir araçtır. Bireyler bu türden amaçlara sahip oldukları sürece, asla tatmin edilmeyen ve belli bir anlamda tatmin edilemez olan arzulara da sahip olmalılar.

Weber'in Protestan etik analizinin niyeti, bu türden rasyonel olarak kovalanan doyurulamaz arzunun nasıl doğduğunu göstermekti. Kurtuluşa yazgılı olup olmadığı hakkında duyduğu endişe Kalvinist girişimcinin sofu bir özyadsımayla birleşmiş, dur durak bilmeyen faaliyetlerle -kendisine tekabül eden bir tüketim faaliyeti olmaksızın üretme faaliyetiyle dolu- bir hayat sürmesine yol açtı. Bu durum böylece kapitalist gelişmenin başlaması için zorunlu psikolojik dürtüyü sağladı. Bununla birlikte, bir kez kapitalist kurumlar ve pratikler sağlamca yerleştirilince ve toplum bu anlamda nesnel olarak rasyonelleştirilince kapitalist bireyin buna uymaktan başka pek bir alternatifi yoktur. Kapitalist girişimci kendi kurtuluşuyla ister ilgilensin ister ilgilenmesin, kârını geliştirilmiş ve genişletilmiş üretime yeniden yatırmada rakiplerini geçmeye hazır olmak zorundadır, aksi takdirde rakipleriyle etkili bir şekilde rekabet edemeyecek ve kısa zamanda bunu etkili bir şekilde yapan bir başkası onun yerini alacaktır. Kapitalistler açısından, feodal beylerin aksine, tüketim isteklerinin rasyonel kâr peşinde koşmaya tabi kılınması gerekir, yani tüketim isteklerinin, öncelikle bir amaç olarak değil, daha sonraki başka amaçlara yönelik bir araç olarak kavranan bir amacın kovalanışına tabi kılınması gerekir.

Uzun zaman önce, özellikle Frankfurt Okulu teorisyenleri tarafından,[26] araçsal aklın, denetim anlamında iktidar peşinde koştuğuna işaret edilmişti. Normal şartlarda, şeyleri ya da kişileri, bir kimsenin amaçlarına yönelik birer araç olarak kavramak, bunları denetlemeye çalışmak demektir. Bununla birlikte, özellikle kapita-

26. Örneğin bkz. Herbert Marcuse, "Industrialisation and Capitalism in the Work of Max Weber", **Negations**, çev: J. J. Shapiro, Harmondsworth, Penguin Books, 1968.

list modernliğin karakteristiği olan araçsal akıl biçiminin işleyimi daha da dolaysız bir anlamda iktidar peşindedir. Başka amaçların aracı olan amaçların peşinde koşmak bizatihi amaçlar peşinde değil, amaçları kovalama kapasitesinin peşinde koşmak demektir; böylece de iktidar için iktidar peşinde koşmakla özdeştir. Kapitalist modernliğin karakteristiği olan kurumların -piyasa, üretimin örgütlenmesi- rasyonelleşmesi, hayatlarını bu kurumların içinde sürdüren bireylerin faaliyetlerini iktidara yöneltecekleri anlamına gelir. Bu toplumsal olarak başat anlamda rasyonel olan bireylerin kendi öbür amaçlarını, etkili bir şekilde iktidar peşinde koşmaya tabi kılmaları gerekir. O denli yüceltilen araçsal aklın, amaçlara olan ilgisini yitirmiş ve dikkatini "araç"ın kendisinde odaklaştırmış bir akıl biçimi olması ironiktir.

Batı modernliğinin ortaya çıkması, araçsal akıldan oldukça ayrı ve genellikle onun karşıtı olan ikinci bir rasyonalite ilkesini içeriyordu. Bu ilke Weber tarafından açıkça belirtilmemiş ve Weber yorumcularının çok fazla ilgisini çekmemiştir.[27] Bununla birlikte, bu ikinci ilke, Weber'in hukukla ilintilendirilen "biçimsel rasyonalite" tartışmasında zımni olarak mevcuttur.[28] Bu rasyonalite biçiminin -hukuki rasyonalite (Weber'in değil, benim kullandığım bir terim)- hukukta, adli kurumlarda ve devlet bürokrasisinin belli kısımlarında nesnel bir toplumsal varoluşu söz konusudur; kapitalist piyasanın araçsal rasyonelleşmesine benzer şekilde bu hukuki rasyonalite sözü edilen kurumlara tabi olanlar açısından kendisine tekabül eden rasyonel davranış tarzları doğurur. Bu akıl biçimi, genel hukuki ilkelerin özel vakalara tutarlı ve yansız bir biçimde uygulanmasını gerektirir.[29] Bireyler kendi eylemlerini benzer ey-

27. Bu, sözgelimi Levine ve Brubaker'ın çalışmalarında zikredilmemiştir, op. cit., 20. not. Bununla birlikte şu çalışmaya bakınız: Göran Therborn, **What the Ruling Class Does When It Rules**, Londra, New Left Books, 1978, s.51-6. Therborn modern devletteki iki akıl biçimi arasındaki gerilimler konusunda özellikle yararlı bir tartışma yapmaktadır.

28. Bkz. Weber, **Economy and Society**, op. cit., C. II, s.665-7. Burada ve başka yerlerde "biçimsel rasyonelite" terimini kullanmaktan kaçınmaktayım. Bkz. 20. not.

29. Örneğin bkz., ibid., C.I, s.217: "Her hukuk gövdesi temelde, normal olarak kasıtlı bir şekilde yerleştirilmiş tutarlı bir soyut kurallar sisteminden oluşur. Dahası, hukukun idaresinin bu kuralların özel durumlara uygulanmasından ibaret olduğu savunulur".

lemler için de geçerli ilkelerin bir kertesi olarak kavradıkları zaman bu hukuki anlamda biçimsel olarak rasyoneldirler. Nitekim, hâkimin ya da bürokratın ilgisi, kimi eylemlerin uygun betimlenişini oluşturmaya ve bunu ilgili ilkeye uygulamaya yöneliktir. Araçsal aklın ilgisinin randımanlılığa yönelik olması gibi, bu akıl biçiminin ilgisi de tutarlılığa yöneliktir.

Hukuki rasyonalite, hukuki aygıtlarda ve devletin yarı-hukuki aygıtlarında bile nadiren saf bir biçimde varolur. Hukuki rasyonalite tipik olarak öbür rasyonalite kavramları tarafından, sözgelişi araçsal akıl ve hatta (Weber'in "tözsel akıl" dediği) tikel etik ideallere erişmeye yönelik şu modası geçmekte olan akıl biçimi tarafından oluşturulmuş pratiklerin ördüğü ağ içinde varolacaktır. Bu akıl biçimleri arasında çatışmalar başgösterecektir; Weber bu durumlarda anlaşmazlığa düşen her bir tarafın, öbürünün irrasyonel olduğunu düşüneceğini öne sürer.[30] Hukuki akıl ayrıca bu kurumsal yapılara tabi olan bireylerin güdülenimlerinde ve davranışlarında da varolacaktır. Bu, araçsal aklın buyrukları ile hukuki rasyonalitenin talepleri arasında -bireye içsel olan- çatışmalar yaratacaktır.

Hukuki akıl, Kant'ın başka bir kılığa bürünmüş ahlâki yasasıdır elbette. Ama ahlâki yasanın her şeyden önce ahlâki eylemli bireyin güdüleniminde varolduğunun varsayılmasına karşın, hukuki aklın öncelikli varoluş biçimi kurumsaldır. Bu haliyle de mülkiyet sahiplerinin ve sözleşme yapıcıların haklarını tanımlamak ve korumak için zorunlu hukuki yapıyı sağlar. Bunun bir türevi olarak da hukuki akıl, bireylerin kendilerini ve başkalarını hakların ve ödevlerin taşıyıcıları olarak düşünmelerini teşvik eder. Eğer birinci bölümdeki argümanlar doğruysa, o takdirde bu akıl kavramı, piyasaya uygun hakları ve ödevleri açıklama ve haklılaştırmanın en makul yolunu sağlar. Bu savlar, piyasadan uzaklaşıp kapitalizmi daha açık bir şekilde ele aldığımız takdirde güçlüleşir. Kapitalizm piyasa aracılığıyla çalışır: Üretim araçlarının satın alınabileceği bir piyasayı, işgücünü tedarik edebileceği bir emek piyasasını, fonları arttırabileceği bir para piyasasını ve ürünlerini satabileceği bir meta piyasasını gerektirir. Eğer haklardan ve ödevlerden oluşan bir çerçeve piyasayı desteklemek için zorunluysa, bu kapitalizmi des-

30. ibid., vol.II, s.884-6.

teklemek için de zorunludur. Bununla birlikte, kapitalizmin doğurduğu güçler potansiyel olarak, piyasada işler haldeki güçlerden çok daha yıkıcıdır. Söz konusu olan şey yalnızca bir kimsenin özçıkarını geliştirmeye yönelik rasyonel bir ilgi değil, iktidara yönelik doyurulamaz bir dürtüdür.

D. AKIL, YİNELENME VE ASABİYET

"Seninkisi asla doyurmayan bir ekmek" (Faust'un Mefisto'ya seslenişi)

(Goethe)[31]

Araçsal rasyonalite öncelikle üretim ve mübadele kurumlarında cisimleşir, ama insan faaliyetinin geniş bir dizi diğer alanını da biçimlendirir. Terimin başat kapitalist anlamında rasyonel olmak, kendi içinde bir amaç olarak iktidar peşinde koşmaktır. İktidar kapitalist modernlikte sözcüğün en güçlü anlamında bir değerdir: İktidar, iktidar aşkına peşinde koşulan içsel bir değerdir. Başka amaçlara da -genellikle olduğu gibi- hizmet edebilirse de bu amaçlar iktidarın haklılaştırımını sağlamaz. İktidarın kendi dışında duran bir meşrulaştırıcı ilkeye ihtiyacı yoktur.

İktidar, kuşkusuz başat bir değer olsa da kapitalizmin doğurduğu tek değer değildir. Tüketim bu değerlerden biridir ve tüketim de tüketim adına istenir. Kapitalizmin en karakteristik biçiminde tüketme arzusu tıpkı iktidar arzusu gibi yinelemeli ve doyurulamaz bir niteliktedir. Her ikisinin de rasyonel olarak peşinde koşulabilir, ama ikisi de ulaşılabilir bir nesne tanımlamaz. Kapitalizm amaçlarımıza ulaşma, ihtiyaç ve isteklerimizi tatmin etme yetimizi cidden arttırmış olsa da, bunu sözü edilen kapasiteleri uygulama ile tatmin ve mutluluk elde etme arasındaki herhangi bir kavranabilir bağlantıyı kopartma pahasına yapmıştır.

Eğer iktidar kapitalist toplumdaki başat değerse, hukuki aklın talepleri de bu değerin işleyimini kısıtlamak için gereken toplumsal ahlâkı oluşturur. Hukuki akıl hukuki kurumlarda ve hükümet

31. Goethe, **Faust**, birinci bölüm, çeviren Philip Wayne, Harmondsworth, Penguin Books, 1949, s.87.

bürokrasisinde cisimleşir ve bu kurumlara tabi olan kimselerde buna tekabül eden rasyonel davranış tarzlarını teşvik eder. Toplumsal olarak yerleşmiş bu şekildeki davranış -ya da en azından bu şekilde davranmalı düşüncesi- hiç değilse Kant'ın toplumsal ahlâkın varoluşu için zorunlu bir öğe olarak öne sürdüğü şu daha ruhani güdülenimin bir ikamesini sağlar: Bir kimsenin ödevini, sadece ödev olduğu için yerine getirmeye hazır olması. Ama hukuki aklın modern dünyada yalnızca yüzeysel bir varlığı olabilir. Hukuki akıl, hem hukuki ve bürokratik yapılar içerisinde hem de bireyin içinde sürekli olarak randımanlılık talepleriyle karşılaşacaktır; ve hukuki aklın bu taleplere baskın çıkacağını varsaymak için çok az neden var gibi görünüyor. (Hukuki akıl, bürokrasi içersinde bu kurumlar yoluyla çalışan bir iktidar isteminin vasıtası haline gelebilir elbette, ama bu başka bir hikâye). Kapitalizmin bir değer olarak yarattığı iktidar türü dönüştürme, yaratma, denetleme, örgütleme ve sınırları aşma dürtüsüdür. İktidar daima yansızlık ve tutarlılığın biçimsel gerekleri tarafından dayatılan kısıtların ötesine gitmeye çalışacaktır. Eğer bir kimsenin hayatı iktidar peşinde koşmaya hasredilmişse, o vakit bu kimse ahlâkın talepleri tarafından dayatılan sınırları kabul etmeyecektir. Elbette, bu sınırların iktidara giden araçlar olmaları durumu ya da -bunun tersi olarak- daha büyük bir iktidar tarafından dayatılmış olmaları durumu bunun istisnasıdır. Zaten bu sınırları kabul etmek için herhangi bir neden de yoktur. Hukuki rasyonalite araçsal anlamda rasyonel olan bireye her zaman bir asabiyet ve yük olarak, gereksiz bir verimsizlik kaynağı olarak görünecektir.

Hukuki aklın tanımladığı toplumsal ahlâk özünde Kantçı bireysel haklar ve ödevler çerçevesidir: Mülk sahibi olma ve mübadele sözleşmelerine girme özgürlüğüyle birlikte buna tekabül eden başkalarının özgürlüğüne izin veren kısıtlar. Biçimsel adalet bu hak ve ödevlerin karşılıklı tanınmasından oluşur. Kapitalizm tam da piyasayı ayakta tutmak için gerekli aynı adalet çerçevesi yoluyla işler: Kapitalizm ücretli işçiye çalışma kapasitesinin karşılığında bir ücret önerdiği zaman ve ona ücretinin karşılığı olarak kendi ürünlerini satmayı önerdiği zaman ücretli işçinin haklarını tanır. İşçi bu önerileri kabul etmek gibi resmi bir zorunluluk altında değildir.

Ama tam da kapitalizmin iktidarı bir değer olarak yaratması ölçüsünde, haklardan oluşan çerçevenin bir dış görünüş olduğu ortaya çıkar. Çünkü sermayenin emek piyasasındaki iktidarı çalışma yetilerini satın aldığı kimselerin iktidarının daha az olmasına dayanır; sermayenin ürünleri için bir piyasa bulma kapasitesi tüketicilerin iktidarının daha az olmasını öngerektirir. İşçinin biçimsel hakları gerçek kapasitelere tekabül etmez. Emeğin satın alınması ile üretilen metaların satılması arasına üretim süreci müdahale eder. Bu, sermayenin hem maddi dünya hem de emek üzerindeki iktidarının paradigmatik ifadesidir.

Piyasa içinde özgürlük piyasaya uygun şekilde bir hak meselesi olarak kavranır: Özgürlük sahip olma, mübadele etme ve sözleşmelere girme hakkıdır ve bu hakların kullanılmasına müdahale edilmemesi hakkıdır. Ama kapitalizm içinde özgürlük daha uygun bir şekilde bir iktidar meselesi olarak kavranır: Özgürlük dünya üzerinde edimde bulunma ve değiştirme iktidarıdır; belki de bu şekilde edimde bulunurken kendi kendini ifade etme ve değiştirme iktidarıdır. Kapitalizm piyasa yoluyla çalışır ve ilke olarak piyasa özgürlüklerini tanımalıdır. Ama kapitalizm aynı zamanda iktidar olarak özgürlük kavramı yaratır ve bunun da hak olarak özgürlük kavramını zayıflatması gerekir. Ama -paradoksal olarak- iktidar kapitalizmin vaat edebileceği, ama asla veremeyeceği bir değerdir.

Araçsal akıl en azından bir bireyin amaçlarının randımanlı bir şekilde gerçekleştirimini vaat eder. Ama karakteristik olarak kapitalist biçiminde, özünde gerçekleştirilemez olan amaçları hedef alır. Tüketime doğru yöneltildiği noktada amacı bir kimsenin önceden varolan ihtiyaçlarının ve isteklerinin tatmin edilmesi değil, bizzat tüketim edimidir. Özel bir nesnenin ele geçirilmesiyle ulaşılan doyumun hemen başka nesneler arayışına yol açması gerekir. Tüketim esnasında ulaşılan şey tatmin değil, yinelenmedir. İktidar hedefi de en az tatmin kadar ele geçirilemezdir. Kısmen bunun nedeni peşinde koşulan iktidarın kıyaslanabilir olmasıdır: Bu amaç başkaları üzerinde iktidara sahip olmayı içerir, böylece sahip olmanın başkalarından daha fazlasına sahip olmak anlamına gelmesi gerekir. Bir kimsenin başarılarının daima başkalarının başarıları tarafından zayıflatılmaya elverişli olmasından ve bunların gelecekte ne

olacağından asla emin olamamasından ötürü, insanın sahip olduğu şeyleri sürekli arttırması gerekir.[32] Ama bunun bir nedeni de aranan iktidarın belli bir görevi ya da görevler dizisini yerine getirme kapasitesi değil, başka araçlar ve daha daha başka araçlar (diye uzayıp sonsuza kadar gider) edinmek için bir araç olmasıdır. Ulaşılan amaçlar ne olursa olsun bu amaçlara, yalnızca kendileri de daha sonra araç olacak amaçlara ulaşmada araç oldukları sürece değer atfedilir. Amaçların bu sonsuz ertelenimin tutarlı olup olmadığı bir yana,[33] tatmin edici olmadığı kesindir. Sonunda ulaşılan şey amaçların randımanlı bir gerçekleştirimi değil, sonsuz ve zorlayıcı yinelenmedir.

İktidar yaşantısında çeşitli kipler vardır, elbette. Marx'ın betimlediği endüstri işçileri, emek piyasasında daha az iktidara sahip olmalarından ötürü sermaye karşısında tabi bir konumda dururlar. Üretim süreci içinde ise endüstri işçilerinin kolektif çalışma güçleri sermaye tarafından oluşturulur, denetlenir ve sermayeye aitmiş gibi yaşanır.[34] Bununla birlikte, herhangi bir kapitalist, mal ve mülkü ne denli fazla olursa olsun, belki tesir edebileceği; ama denetleyemeyeceği güçlere maruzdur. Herhangi bir kapitalist, işçilerini saymasak bile, öbür kapitalistlerle birlikte kendilerinin yaptığı çeşitli faaliyetlerin doğurduğu; ama ancak bulanık bir şekilde bu faaliyetlerin ürünü olarak kavranabilen ve denetlenemeyen piyasa güçlerine tabidir.

Piyasa yasalarından daha temel ve daha tehdit edici olan da kapitalizmin tarihsel dinamiğidir. Eğer piyasa güçlerinin (onun "yasalar"ından söz etmenin bir anlamı olması ölçüsünde) kimi kavranabilir suretleri varsa da, aynı şey kapitalist toplumun zamansal devinimi için kesinlikle geçerli değildir. Bu yalnızca kısmen, kapitalist ekonominin maruz olduğu genişleme ve büzülme çevrimlerinin öngörülemezliği meselesidir. Daha önemlisi, bunun nedeni, tam da kapitalist gelişme dinamiğini oluşturan yaratma ve tahrip etme sürecinin henüz bilinmeyen ve öngörülemez olanın yaratımı;

32. Bkz. **Leviathan**, op. cit., bölüm 1.
33. Aristo'nun iddia ettiği gibi; bkz. **Nicomachean Ethics**, çev: J. A. K. Thompson, gözden geçiren Hugh Tredennick, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, bölüm 1.
34. Bkz. **Capital**, op. cit., vol.I, özellikle bölüm 13-15.

bilinen ve öngörülebilir olanın da tahribi olmasıdır. Yeninin icadının toplumsal değişme dinamiğinin bir parçası olduğu yerde, geleceğin daima bir tahmin meselesi olarak kalması gerekir.[35] Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda modern toplumun dinamiğini kavranılabilir bir tarihsel çerçeveye yerleştirmeye muktedir olduklarını hissedenler olmuş olsa bile, bugün bu güveni paylaşabilecek çok az kimse vardır. Kapitalist gelişme hakkında edinebileceğimiz tek perspektif, denetim dışında kalan iktidar perspektifidir. Kapitalizmin doğurduğu değerler -tüketim, iktidar-, modern toplumun tarihsel dinamiğinin, kimi ideallerin tedrici bir gerçekleştirimi olarak kavranabileceği ölçütleri sağlamaz. Eğer modern tarihin bir yönü varsa, bu bizim bilemediğimiz bir yöndür. Ama bir ilerleme ya da yön kavramı olmadığı takdirde, yalnızca değişme ve kaosdan söz edilebilir. Sanki, öbür çağların doğaya atfettiği ve kapitalizmin uzun zaman önce evcilleştirdiği iktidar kendisini tarih düzeyinde yeniden ortaya koymuş gibidir.

Eğer iktidar kapitalizmin doğurduğu bir değerse, bu tam da ona değer atfeden bireylere yasaklanmış bir değerdir. İktidar kapitalist toplumda yoğun bir şekilde mevcuttur, ama aynı zamanda paradoksal olarak namevcuttur. Çünkü modernliğin gündeme getirdiği iktidarlar -üretimin ve yıkmanın, sermayenin, bürokrasinin, piyasanın ve hatta tarihin güçleri- kolektif iktidarlardır. Bu iktidarlar şu ya da bu şekilde, birçok bireyin ortaklaşa eylemlerinin sonuçlarıdır. Ama bu iktidarların kolektif denetimine yarayan mekanizmanın olmadığı ve başat tecrübe tarzının bireysel sahiplik olduğu yerde bu iktidarlar ancak anonim ve yabancı olarak yaşanabilir: Başka bir yerlere aitmiş gibi. Fiili iktidarın daima öteki olduğu yerde, bu iktidara yalnızca suret olarak, fantezi ya da temsil olarak sahip olunabilir.

35. Toplumsal değişmenin giderek bilimsel gelişmenin sonuçlarına dayanır hale geldiği modern dünyada Karl Popper'in tarihsel öngörüye karşı olarak öne sürdüğü nokta, yani bilginin gelecekteki gelişimini öngöremeyeceğimiz iddiası özel bir güce sahiptir. Bkz. Karl Popper, **The Poverty of Historicism**, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1960, ikinci baskıya önsöz, s.v-vii.

III. ÖZEL ALAN: ERDEM YENİDEN Mİ ELE GEÇİRİLDİ?

Çünkü sevgi kalmadıysa, adalet var hâlâ.
Adalet kalmadıysa, güç var hâlâ.
E, güç de kalmadıysa, Anam var hâlâ. N'aber Ana!
(Laurie Anderson, "O Superman")[1]

Muhtemelen her toplumda toplumsal hayatın kamusal ve özel alanları arasında bir şekilde ayrım yapılmıştır. Gelgelelim, kısmen kamusal ve özel olarak damgalanan faaliyetler bakımından (örneğin, akrabalık ilişkileri birçok toplumda kamusal dünyanın parçasıdır; modernlikte ise, bunlar özel hayatın boyutlarını oluşturur),

1. Laurie Anderson'un **Big Science** (N Y, Warner Bros Records Inc., 1982) adlı plağının kapağından.

ama aynı zamanda bu ayrımın önemi bakımından özel ve kamusal arasındaki ayrım çizgisinin çekilme tarzında hatırı sayılır bir ayrılık vardır. Bu bölümde, sözü edilen ayrımın modern dünyadaki özgül biçimiyle[2] ve özellikle bunun ahlâk anlayışları açısından taşıdığı önemle ilgileneceğim. Modern dünyada dolaşımda bulunan, biri kamusal hayata öbürüyse özel hayata uygun düşen iki ahlâk anlayışı bulunduğunu ileri süreceğim. Bu iki ahlâk genellikle birbirleriyle uyuşmazlık içindedir; bununla birlikte, daha derin bir anlamda birbirlerini tamamlayıcı özelliktedirler.

Kamusal ve özel ayrımı erkeklik ve kadınlık anlayışlarında da anahtar konumunda bir bileşendir. Karakteristik bir şekilde erkeklere kamusal dünyada iş görmek için gerekli nitelikler atfedilirken, kadınlara özel hayata uygun düşen nitelikler atfedilir.Bu toplumsal kimlikler kadınların ve erkeklerin birbirleri ve kendileri hakkındaki düşüncelerini de ciddi bir şekilde biçimlendirir; ayrıca bu kimlikler, erkeklerin ve kadınların oldukça farklı ahlâk anlayışlarına maruz kaldıkları anlamına gelir.

A. KAMUSAL VE ÖZEL/ERKEK VE KADIN

Kamusal hayat alanı çoktan önümüzde durmaktadır: Kamusal hayat, 1. ve 2. bölümlerde tartışılan rasyonelleşmiş kapitalist üretim kurumlarından, piyasa mübadelesinden ve bürokratik idareden oluşur. Özel hayat dünyasına yaklaşmanın bir yolu, bu kurumların öngerektirdiği ve buraya kadar henüz nitelendirmediğimiz toplumsal varoluşun başka bir boyutunu öne çıkarmaktır. 1. bölümde betimlediğimiz haliyle bir piyasa toplumu kendisini yeniden üretemez. Piyasa toplumunun o haliyle kendisini yeniden üreteceğini

2. Bu ayrımın modern dünyada bulunabilecek öbür biçimlerini ihmal ediyorum. Bunların en önemlisi devlet ve onun yardımcı kurumları ile toplumun geri kalanı arasındaki ayrımdır. Bu iki ayrım biçimi arasındaki ilişkilerin bir tartışması için bkz. Carole Pateman, "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy", S. I. Benn ve G. F. Gaus, der.l., **Public and Private In Social Life**, Londra, Croom Helm, 1983. Şu makalemde kamusal/özel ayrımının genel bir karakterizasyonunu vermeye çalışmıştım. Ross Poole, "Public Spheres", Helen Wilson, der.l., **Australian Communications and the Public Sphere**, Melbourne, Macmillan, 1989.

düşünmek, tamamen özçıkarlarını düşünen bireylerin, yine sadece özçıkarlarını düşünen başka bireylerle, sanki kendi kendileriyle ilişkiye giriyormuşçasına çıkar gözetmeksizin üretmek, çocuk beslemek ve bakmak için ilişkiye gireceklerini varsaymak demektir. Ama burada söz konusu olan özçıkardan yapılan aşikar fedakârlığa bir anlam vereceksek, en azından, mutat piyasa muamelelerinde içerilenlerden farklı türde yararların varlığını ileri sürmemiz ve ayrıca piyasanın tipik karşılıklı yarara dayanan sözleşme ilişkilerinden ve gönüllü bağlanımlarından tür olarak farklı insan ilişkilerinin -ebeveyn ile çocuklar arasında kesinlikle, ebeveynler arasında muhtemelen olduğu gibi- olduğunu varsaymamız gerekecek. Üstelik bu açıklamayı kapitalizm ve rasyonelleşmeyi içerecek şekilde genişlettiğimiz takdirde buradaki konum da çok farklı olmayacaktır. Bir kimsenin iktidarını rasyonel olarak maksimize etme yollarından birinin çocuk dünyaya getirmek ve bu çocukları daha başka yararlar beklentisiyle yetiştirmek olduğunu tasavvur edebiliriz. Ama kapitalist dünyadaki bireyler arasında cereyan eden öbür ilişkilerden oldukça farklı türden akrabalık bağlılıkları olduğunu hesaba kattığımız anda (ki bu zaten açıklanmayı bekleyen bir noktadır), bu açıklama zayıflayıverir.

Bu gözlemler, ilk iki bölümde tartışılan toplumsal hayata ilişkin açıklamaların, insan varoluşunun çocuk dünyaya getirme ve yetiştirme boyutu bakımından eksik olduklarını gösterir. Aslında, sözü edilen açıklamaların başlıca savunucularının hepsi de, az çok açık bir şekilde kendilerinin ana ilgi nesnesi olan toplum boyutundan nitel olarak farklı ve çocuk bakımından sorumlu bir toplumsal varoluş alanını varsaymışlardır. Onsekizinci yüzyıl ticari toplum teorisyenleri bireylerin, özellikle de kadınların rasyonel özçıkar itkisiyle değil, duygunun ve başkalarına duyulan ilginin itkisiyle hareket ettikleri bir ev hayatı dünyasını sorgulamaksızın kabul etmişlerdi.[3] Marx da, kapitalizmin dinamiğinin aile hayatı alanını yıkmakta olduğundan endişelenmiş olsa bile, bu alanı kapitalist emek gücünün yeniden üretildiği bir alan olarak sorgulamaksızın

3. Örneğin Hume hakkındaki şu tartışmaya bkz. Christine Battersby, "An Enquiry Concerning the Humean Woman", **Philosophy**, 1981, C.56, s.303-12.

kabul etmişti.[4] Weber daha ileri gitti: Üretim, dağıtım ve toplumsal örgütlenme süreçlerinin rasyonelleşmesinin zorunlu bir koşulunun, bunların aileden ve daha genel olarak erotik ve duygusal olandan kurumsal olarak ayrılması olduğunu ileri sürdü. Nitekim, şöyle yazmaktadır:

> Kapitalist girişimin modern rasyonel örgütlenişi, bu gelişmedeki iki önemli etken olmaksızın mümkün olamazdı: Modern ekonomik hayata tamamen egemen olan işin haneden ayrılması ve bununla yakından ilintili olarak da, rasyonel muhasebecilik.[5]

Hem piyasa hem de bürokrasi "kişileri dikkate almaksızın" ve "hesaplanabilir kurallara" dayanarak işler. Hesaplanabilir kurallar ilkesinin modern bürokrasi için özel bir önemi vardır:

> Kapitalizmin hoşnutlukla karşıladığı bürokrasinin özgül doğası, bürokrasi daha çok "insanilikten çıkarıldıkça", hesaba vurulamayan sevgi, nefret ve tam anlamıyla kişisel, irrasyonel ve duygusal tüm öğeler resmi iş alanından tamamen süpürülüp atıldıkça daha mükemmelen gelişir. Bürokrasinin özgül doğası budur ve bu onun özel erdemi olarak değerlendirilir.[6]

Modern rasyonalite için zaruri olan gayri şahsi hesaplamaya izin veren şey kişisel olanın, duygusal ve ailevi olanın dışlanmasıdır. Bu, sözü edilen öğelerin toplumsal varoluştan süpürülüp atılması anlamına gelmez, gelemez; ama rasyonel olan alana bulaşmayacak şekilde sınırlandırılmalarını içerir.

Weber'in açıklaması kamusal ve özel arasındaki ayrımın iki yanlı doğasını ortaya çıkarır. Başat piyasa faaliyeti, kapitalist üretim ve bürokratik idare anlayışları ailevi, cinsel ve duygulanımsal

4. Bkz. Michele Barrett, "Marxist-Feminism and the Work of Karl Marx", Betty Matthews, derl., **Marx: A Hundred Years On**, Londra, Lawrence and Wishart, 1983, özellikle kısım III, s.210-14.
5. Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Londra, George Allen and Unwin, 1976, s.21-2.
6. Weber, **Economy and Society**, Berkeley, University of California Press, 1978, C.2, bölüm XI, s.975; ayrıca bkz. 957. Bu bölüm ayrıca şu eserde de mevcut: H. H. Gerth ve C. Wright Mills, derl., **From Max Weber**, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1977, bkz. s.215-16 ve s.197.

hayatın karakteristikleri olan duyguları, ilişkileri ve bağlılıkları dışlar. Bundan dolayı toplum ancak, eğer bu ilişkiler başka bir yerlerde marjinalleştirilmiş bir varoluş sürdürebilirse bu anlayışlara uygun anlamda rasyonelleştirilebilir. Bu, duygu, bağlılık ve cinsellik için uygun bir yer oluşturan ayrı bir toplumsal uzam olarak bir ev hayatı anlayışı yaratır. Artık bunlar insan hayatının rasyonel olmayan -Weber'e göre irrasyonel- yanları olarak kavranır; duygularla ilintili olan şeyler üretim, dağıtım ve toplumsal örgütlenmeye ilişkin daha geniş sorunlardan uygun bir şekilde ayrı ve bunlara tabidir. Toplumsal varoluşun kamusal ve özel alanları arasındaki ayrımın modern biçimini damgalayan şey işte bu özel dışlama ve tabiyet yapısıdır.

Bu ayrım başka bir ayrımın haritasını çizer: Erkek ve kadın arasındaki ayrım. Ev hayatı alanı toplumsal varoluştaki kadınsı ilkeyi temsil eder. Bunun nedeni yalnızca bir olgu olarak kadınların büyük ölçüde özel dünyayı işgal etmiş olmaları ya da kamusal hayata girmelerinin engellenmiş olması değildir; daha ziyade, erkekler bunlara sahip olduğunda bile modern aileyle ilintilendirilen karakteristiklerin kadınsı olarak kavranması ve bu karakteristikler bazında bir kadınlık kavramının inşa edilmiş olmasıdır. Kadının, eş ve anne olarak varoluşunda aile hayatının ilkelerini ve sevgi, çocuk bakımı pratiklerinde gereken özeni cisimleştireceği varsayılır. Kadınsı olan ve ailevi olan arasındaki bu kavramsal çağrışım koşut bir bağlantıyı açığa vurur: Erkeklik ve kamusal alan arasındaki bağlantı. Bunun nedeni yalnızca üretim, dağıtım ve yönetim dünyasına büyük ölçüde erkeklerin egemen olması gerçeği değildir; daha ziyade, kadınlar bunlara sahip olduğunda bile, hatta özellikle böyle durumlarda kamusal hayatın gerektirdiği kapasitelerin eril kapasiteler olarak kavranması ve kamusal hayat tarafından inşa edilmiş kimlik biçiminin bir eril kimlik biçimi olmasıdır. Erkekliğin, benim piyasaya, kapitalizme ve rasyonelleşmeye ilişkin açıklamamda üstü örtük bir mevcudiyeti söz konusuydu. Gelgelelim, bu mevcudiyet ancak, söz konusu açıklama daha geniş bir bağlama oturtulduğu zaman bariz hale gelir. Kamusal alanın erilliği, ancak özel -ve açıkça- dişil alanla ilişkiye geçirildiği zaman ortaya çıkar.

Erkekler ikili bir rol oynamaya çağrılırlar. Bir yandan, hanehal-

kı biriminin temsilcileri olarak kamusal dünyaya katılırlar. Ev hayatı daha geniş dünyadaki yerini bu temsil yoluyla alır. Beri yandan, erkekler aile içinde üretim, mübadele ve idarenin kamusal dünyasını temsil eder. Böylece, kamusal ve özel alandaki ikilik özel alanı da biçimlendirir. Aslında, bunun böyle olması gerektiği, yeniden üretim perspektifinden bakıldığında gayet açıktır. Eğer ev hayatı dünyası yalnızca fiziksel bireyleri değil, kamusal hayatın gerektirdiği bireysellik yapısını yeniden üretecekse, kendi içinde bu kamusal bireyselliğin bir temsilini içermesi gerekir. Bu yolla, özel dünya kendi kendisinin aşılmasının ilkelerini sağlar. Bu ikilik ayrıca özel dünyanın oluşturucu otorite yapısını sağlar: Özel duygulanıma karşı kamusal akıl, özel dünyaya kapanmış olmanın zayıflığına karşı kamusal dünyada iktidar peşinde koşma fırsatı.

Aile özel alandaki en önemli kurum olsa da, başat kamusal hayat anlayışları tarafından dışlanmış olan ve kendi uygun yerlerine özel dünyada kavuşacakları addedilen öbür insan ilişkileri de vardır. Piyasa, kapitalist üretim ve bürokratik idarenin gerektirdiği rasyonel davranış biçimi açısından karakteristik olarak gayri şahsidir: Bireylere, bağımsız amaçlar için yerleri değiştirilebilir birer araçmışçasına ya da genel ilkelerin örnekleri olarak muamele edilir. Bireylerin aktarılamaz duyguların nesneleri olarak belirdikleri ilişkilerde, bu ilişkiler özel hayat dünyasına yerleştirilir. Böylece özel alan, gayri şahsi-kamusal dünyaya karşı olarak kişisel dünyayı oluşturur. Bu haliyle aile ilişkilerini içerir, ama aynı zamanda kişisel dostluk ve elbette düşmanlık ilişkilerini de içerir.

Özel alan, kamusal dünyada temsil edilmekten menedilmiş, ama toplumsal hayat için zaruri karakteristiklere sahiptir. Bu iki alan arasındaki ilişki, her birinin öbürünün varlığını gerektirmesi bakımından bir karşılıklı öngerektirme ilişkisidir, ama aynı zamanda her bir alandaki karakteristiklerin tam da öbürü tarafından dışlanan karakteristikler olması bakımından bir karşıtlık ilişkisidir. Bu türden bir karşıtlık özellikle modern toplumların karakteristiği olup, belki de modern toplumlara özgüdür. Sözgelişi, Aristo dostluğu (*philia*) özel varoluşa ait bir fenomen olarak değil, yurttaşlar arasındaki kamusal ilişkilerin oluşturucusu olarak görüyordu.[7]

7. Bkz. Aristo, **Nicomachean Ethics**, Harmondsworth, Penguin Books, 1983,

Locke'un eleştirdiği ataerkil siyasal egemenlik teorilerine göre, kralın uyrukları üzerindeki otoritesi doğrudan doğruya babanın aile üzerindeki otoritesinin benzeridir. Geleneksel bir ataerkil otorite biçimini özel alanda korurken kamusal dünyadan uzaklaştırmak ilk dönem liberalizminin başarılarından biriydi.[8] Liberalizm böylece toplumsal varoluşun bu iki dünyası arasında yapılan nitel bir ayrıma zemin sağlama görevine girişti.

Kamusal ve özel, eril ve dişil arasındaki bu ayrım biçimi modern tarihin ürünüdür. Kapitalizmin ortaya çıkışıyla, toplumsal ürünün dağıtımı büyük ölçüde gelenek, statü ya da akrabalık yükümlülükleri tarafından değil, gayri şahsi bir piyasanın işleyişleri tarafından belirlenir hale geldi. Temel üretim faaliyeti hanehalkından uzaklaşıp fabrikaya kaydı ve iş kavramı -kesinlikle iş gerçekliği değilse de- handiyse ücretli emekle eşanlamlı hale geldi. Toplumsal yönetim ve yasaya ilişkin daha geniş sorular uzmanlaşmış bürokrasilerin yetki alanı haline geldi. Bu gelişmeler ilk iki bölümde ele aldığım modern toplum açıklamalarının artalanını ve itkisini sağlar. Bunların peşi sıra, temelde felsefe ve edebiyat yoluyla, öbür toplumsal işlevlerinden soyundurulmuş, öncelikle sevgiyle, cinselliğin ve çocuk bakımının evcilleştirilmesiyle ilgilenir olmuş ailenin içinde yer aldığı duygusallaştırılmış bir özel hayat anlayışının inşası gündeme gelmiştir.[9] Bu sürecin bir bölümü de bu gelişmelere tekabül eden, kadınların özel hayat alanı için zaruri kapasitelerle donatıldıkları, erkeklerin de hem kamusal hayatta işlev görme hem de iki alan arasında dolayım sağlama kapasitesine sahip oldukları erkeklik ve kadınlık imgelerinin inşasıydı. Cinsiyetler arasındaki bu

---

sekizinci ve dokuzuncu kitaplar. Ayrıca bkz. Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, ikinci baskı, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, s.155-9.

8. Teresa Brennan ve Carole Pateman, "Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism", **Political Studies**, 1979, 27, s.183-200'deki Locke tartışmasına bkz. Bununla birlikte, **geleneksel** ataerkil teoriyi yerinden eden sözleşme temelli açıklamanın bizatihi ataerkil teoriyi yerinden **etmediği** ve dün olduğu gibi bugün de bu teorinin yalnızca ataerkil teorinin modern biçimi olduğu yolundaki iddia Pateman'ın daha sonraki çalışmasında merkezi bir yer tutmaktadır. Bkz. C. Pateman, **The Sexual Contract**, Cambridge, Polity, 1988, özellikle 2. bölüm.

9. Bkz. Susan Moller Okin, "Women and the Rise of the Sentimental Family", **Philosophy and Public Affairs**, 1982, G.11, s.65-88.

işbölümü aynı zamanda bir otorite paylaşımıydı: Kamusal alandaki rolü sayesinde erkek -baba, koca, hane reisi olarak-, karısı dahil ailesinin üyeleri üzerinde otorite sahibiydi. Duygusal aile aynı zamanda ataerkil aileydi. Biçimsel hak eşitliği kamusal alanın karakteristiğiyse de eviçi ilişkilerde ne eşitlik ne de (birazdan göreceğimiz gibi) hak söz konusudur.

Modern dünya bu temsillerden sorumluysa da asla buna yakınen tekabül eden bir gerçeklik yaratmamıştır. Kadınlar asla sadece özel dünya içinde varolmadılar; genellikle ücretli işçiydiler ve giderek daha fazla ücretli işçi olmaktalar. Sürekli piyasa arayışında olan ve daha düzensiz bir şekilde emeğe ihtiyaç duyan kapitalist girişim özel hayat dünyasını acımasızca sömürgeleştirdi. Gelgelelim, bu ayrımlar zayıflatıldıkları noktada bile yeniden yaratılır. Kamusal alanda kadınlara en uygun görülen iş türü, içeriği ve statüsü açısından kadınların eviçi rollerinin bir uzanımıdır. Sonuç, sekreter, hemşire, çocuk bakıcısı olarak her yerde hazır kadın imgeleri. Kadınların tam gün işe sahip oldukları durumlarda bile bu iş, kadınların asıl eviçi faaliyetlerine yalnızca bir ek olarak görülür. Yaptıkları işler benzer olsa bile kadınların aldıkları ücretler handiyse daima erkeklerin aldıklarından daha azdır. Kapitalizm, özel alanla ilintilendirilen sorumlulukları kendisi için temellük ederken ve yiyecek ve boş zaman faaliyetlerini sağlama görevini yüklenirken, bunu, tam da işlevlerine el koyduğu aile imi altında yapmıştır.

B. İKİ AHLÂK MI VAR?

> Ama kadınların değerlerinin sıklıkla öbür cinsiyetin yarattığı değerlerden farklı olduğu aşikardır; bu doğal olarak böyledir. Ama revaçta olanlar eril değerlerdir.
>
> (Virginia Woolf)[10]

> Son on yıl boyunca ahlâktan ve kendilerinden söz eden insanları dinledim. Bu zaman aralığının ortasında bu sesler arasındaki bir ayrımı, ahlâki problemler hakkında konuşmanın iki tarzını, benlik ve öteki

10. Virginia Woolf, **A Room of One's Own**, Londra, Collins, 1987, s.70. (Türkçesi, **Kendine Ait Bir Oda**, çev. Suğra Öncü, Afa Y., 1992).

arasındaki ilişkiyi betimlemenin iki tarzını işitmeye başladım.
(Carol Gilligan)[11]

Piyasa, kapitalist üretim ve bürokratik idare dünyasına uygun değerler ve ahlâk, modernliğin kamusal yüzünün parçasını oluşturur; bu haliyle de özel dünyaya uygun değerler ve ahlâklarla tezatlık içindedirler.

Piyasa içinde her bireyin kimliği, özgül faaliyetlerden ya da ilişkilerden bağımsız olarak verilir. Bireyi eylemde bulunmaya iten değer, kendisinin uzun vadeli refahına gösterdiği araçsal anlamda rasyonel ilgidir. Piyasayı kapitalist bir piyasa olarak kavramak bizim bu birey anlayışımızı genişletir. Böyle bakılınca bireyin güdülenimi hem kendi iktidarını (yani dünya üzerinde eylemde bulunma, başkalarını denetleme ve örgütleme kapasitesini) hem de kendi tüketim faaliyetlerini maksimize etmeye yönelik -hâlâ rasyonel- ilgisi olarak görünür. Böylesi bireyler arasındaki ilişkiler gayri şahsi olacaktır; çünkü böyle ilişkilerde bireyler yalnızca sahip oldukları mülkiyet aracılığıyla ya da (aynı şey olmasa da neredeyse benzer bir şey olan) temsil ettikleri iktidar aracılığıyla ortaya çıkacaklardır. Böylece bu bireyler, eşdeğerli bir mülkiyete ya da iktidara sahip olan başka bireylerle yer değiştirebilir olacaklardır. Bireyler arasındaki ilişkilerin kapsamı ancak piyasanın genişliği tarafından sınırlandırılacaktır.

Bu ilişkilere uygun bir ahlâk eşit derecede gayrişahsi ve evrenselci olacaktır. Bu ahlâk birbirlerinin kişisel niteliklerinden haberdar olmayan ve bu niteliklerin ancak mülkiyet ya da iktidar aracılığıyla bir anlam taşıyabileceği bireyler arasındaki muamelelerle ilgili olacaktır. Bu ahlâk mülk sahipleri ve kendi aralarında sözleşme yapanlar arasında geçerli olan hakları ve ödevleri saptayacaktır. Başlıca bileşeni, bu hakların ve ödevlerin karşılıklı olarak tanınmasını gerektiren bir biçimsel adalet ilkesi olacaktır. Bu ahlâk bireylerin mevcut kişisel ilişkilerinden ve birbirlerine besleyebilecekleri duygulanımlardan soyutlanmış olacaktır. Bu bireyleri fiilen harekete geçiren değerlere (iktidar, tüketim) karşı olarak ahlâkın

11. Carol Gilligan, **In a Different Voice**, Cambridge, Mass. ve Londra, Harvard University Press, 1982, s.1.

buyrukları, bu bireylerin aksi takdirde yapmak isteyecekleri (ve hâlâ yapmayı istiyor olabilecekleri) şeyler üzerinde işleyen bir kısıtlar dizisi biçimine bürünecektir. Bu bireyler kendi haklarını failliğin asgari koşulları olarak, başkalarının haklarını da bu failliğin önündeki engeller olarak göreceklerdir. Ahlâk -adaletin gerektirdiği- bu engellerin kabul edilmesini talep eden ödevin sesi olarak görünecektir. Gücü rasyonel tutarlılıktan kaynaklanacaktır: Benim talep ettiğim bir hakkın başkalarına da tanınması gerekir. Bununla birlikte, ahlâkın isterleri bireyi gündelik kamusal hayatında güdüleyen değerlere karşıt olarak varolur.

Özel alanda meseleler çok farklıdır. Burada ilişkiler kişiseldir; çünkü bireyler aktarılamaz duyguların nesnesidirler ve özellikle de özel değer ve bağlılık hazinesidirler. Buradaki tikellik ille de özgülleştirilebilir karakteristiklerin tikelliği değildir: Bu tikellik kişisel iyelik adılı yoluyla ayırt edilebilir: Bağlılıklar "*benim* çocuklarıma", "*benim* karıma" ya da "*benim* dostuma" olan bağlılıklardır. Paradoksal bir şekilde, gayrişahsi ve evrensel olan alan aynı zamanda başıboş bencilliğin alanıdır; böylece sınır çizgileri benmerkezci olarak çizilen özel hayat alanı ilke olarak bencilliğin aşıldığı alandır.

Belli ilişkiler, sözgelişi dostluk ilişkisi, kamusal alan içinde mümkün değildir ve bundan dolayı kendi yerlerini özel dünyada bulmak zorundadır. Kamusal alan içinde öbür bireylere ancak belli amaçlara birer araç oluşturdukları sürece değer verilir. Ama bir kimsenin dostu olmak, *inter alia* (bağlaşıklar arasında -çn.) bu kişiye kendi başına o kimse olduğu için öyle davranmaya hazır olmak demektir. Böyle hareket etmek, en azından normal olarak, bir kimsenin sahip olduğu amaçlara varmanın bir aracıdır: Sözgelişi bir dosta yardım etmek haz verir. Ama bir dosta sonuçtaki hazzı yaşamak için yardım etmek, dosta sadece dost olduğu için yardım etmekle aynı şey değildir ve bu da dostluk için zaruri bir güdülenimdir. Yalnızca bir anlamda paradoksal denebilecek bir şekilde, belli amaçlara, ancak amaç olarak peşinde koşulmazsa erişilebilir.[12]

12. Bkz. Michael Stocker'in dostluğa dair tartışması, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", **Journal of Philosophy**, 1976, vol.72, s.453-66, özellikle s.459-60. Ayrıca bkz. Stocker, "Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship", **Journal of Philosophy**, 1981, vol.78, s.747-65.

Dostluk bir araçsal akıl meselesi olmadığı gibi, bir kamusal ahlâk meselesi de değildir. Bağlılıkları içerir, ama bunlar, en azından bağlılık kavramının kamusal alanda tanımlandığı şekliyle ödev meselesi değildir. Dostluk bir kimsenin dostu için birtakım şeyler yapmaya hazır olmasını içerir, ama bu hazır olma halinin ödevden değil; arzudan doğması gerekir. Bir kimse dostuna öyle yapmak istediği için yardım eder, -bunu da düşünse bile- öyle yapılması gerektiğini düşündüğü için değil. Durumlar daima böyle açık seçik olmayabilir, elbette. Dostluğun gerekleri kimi durumlarda arzularla çatışabilir; böyle durumlarda bu gerekler pekâlâ birer ödev olarak görünebilir ve ödev olduğu için yerine getirilebilir. Ama bu durumlar merkezi birer örnek oluşturamazlar. Ödevin bir ilişkide birincil bir rol oynadığı yerde bu ilişki bir dostluk ilişkisi olmaktan çıkar. Dahası, bir kimse dostu için yapmaya hazır olduğu şeylere, başkaları için hiç değilse aynı şekilde ve aynı gerekçeyle hazır değildir. Dostlukta adalet söz konusuysa bile bu bir biçimsel tutarlılık meselesi değildir: Bir kimsenin dostları, başkalarının alması gerektiğinden daha fazla şeyler alır ya da almalıdır. Bu bağlılıklar genel ilkelerin örnekleri olarak sergilenebilir -örneğin, "insanlar dostlarının ihtiyaçlarına dostu olmayanlarınkine oranla daha çok özen göstermeliler"- ve ayrıca böylesi ilkeler gayrişahsi ve evrenselci ahlâk adına haklılaştırılabiliyor olabilir. Ama bu önemli değil. Böylesi genel ilkelere yapılan göndermeler dostluğun gerektirdiği güdülenimleri sağlamaz. Bir kimsenin başka birine bu tür bir ilkeden ötürü dostça davrandığı yerde dostluk yoktur.[13]

Dostluk, modern toplumda göreceli marjinal bir fenomendir. Dostluk kamusal hayatın genel gidişatının değerleri ve ahlâkı tarafından dışlanır; özel alan içinde kişisel hayat büyük ölçüde daha içten ilişkilerin, özellikle ailenin oluşturduğu ilişkilerin gereklerinin egemenliği altındadır. Aile içinde ilişkiler tikeldir: Öbür bireylere, özgül ve emsalsiz bir şekilde kimlik tayin edici ilişkiler içinde (koca, çocuk) durdukları için değer verilir. Ayrıca, bireylerin belli duyguların yeri doldurulamaz nesneleri olarak kavranmalarından

13. Bkz. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", op. cit., özellikle s.462; ayrıca bkz. Lawrence A. Blum, **Friendship, Altruism and Morality**, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1980.

ötürü aile içindeki ilişkiler kişiseldir. Bireylerin kamusal alanda temelde benliğe ait (ve belki de benlik tarafından temsil edilen) amaçlar peşinde olmalarına karşılık, aile ilişkileri alanı içinde başkalarının iyiliğini eylemin yeterli bir temeli olarak alacakları varsayılır. Tüm öbür kimselerin iyiliği değil, elbette: Yalnızca aynı özel alan içindeki kimselerin iyiliği. Bu belki, çoğu kamusal varoluşun karakteristiği olan özçıkara karşı, özgecilik olarak yorumlanabilir. Ama böyle yapmak, güdülenim yapısı ve -daha temel olarak- bu ilişkilerde içerilen kimlik arasındaki önemli bir ayrımı bulanıklaştırmak ve hatalı kavramak olur.

Yararın bireyci tarzda kavrandığı yerde, kendi yararı ve başkasının yararı arasında bir seçim yapan bir birey tasavvur edebiliriz. Bu durumda, özgeci birey başkasının yararını sağlamak için kendi yararını feda eden bireydir. Görünüşte özgecil olan kişinin aslında kendi yararını sağlamaya çalıştığını, belki de ahlâki olarak saygıdeğer bir kimse olarak görülmenin gizli hazzı peşinde olduğunu anladığımız takdirde bu kimsenin eylemlerinin özgecil olduğunu düşünmekten vazgeçeriz. Sahici özgecil davranış nesnesi bakımından özçıkara yönelik davranıştan ayrılsa da özçıkarla aynı araçsal mantığa tabidir. Amacına erişmek için özgecil davranışın da aynı araç/amaç rasyonalitesi tarafından biçimlendirilmesi gerekir.

Özel alanla ilintilendirilen davranış farklı bir türe aittir. Sözgelişi, annenin peşinde olduğu yarar, sorumluluğunu taşıdığı özgül birtakım başka kimselerin yararıdır; ama bu kimselerin yararına ek olarak kendi yararını da sağlar. Annelik, bireyin refahını ötekilerin refahına yaptığı katkı bazında tanımlayan bir kimlik biçimidir. Bir bireyin kendisini öncelikle anne olarak kavradığı yerde, özgül birtakım kimselerin yararını sağlamak bir fedakârlığı içermeyip, annenin kendi yararını sağlamasının bir yoludur. Başkalarının yararı yalnızca annenin kendi yararının bir aracı değildir: Annenin kendi yararının bir bileşkesidir. Annelik davranışı, özgecil bireyin davranışından farklı olarak araçsal aklın normları tarafından yönetilmez. Annenin kendi yararına ötekilere yardım edilerek erişilebilir, ama peşinde koşulan şey bizatihi annenin yararı değildir. Ötekilere yardım etmek basitçe bu yararı sağlamanın bir yolu değildir, tek yoludur. Üstelik, annenin çocuklara (ya da kocaya) gösterdiği ilgi ve

arzu, bu kimseler için bazı bakımlardan ancak ve yalnızca anneleri (ya da karıları) tarafından gösterilebilecek bir ilgi ve arzudur. Örneğin, çocuk kendisini rahatlatmaya çalışanın annesi olduğunu gördüğü zaman rahatlar. Bu, bir ölçüde çocuğun nasıl rahatlatılacağını yalnızca annenin bilmesinden (yani gerekli bilgiye yalnızca annenin sahip olmasından) kaynaklanabilir, ama bunun bir nedeni de çocuğun bu özel kişinin ihtimamına ihtiyaç duymasıdır. Dahası, bu kimsenin gösterdiği bu ihtimam annelik kimliğinin dışavurumu olup, eğer bu kimlik korunacaksa zaruridir. Burada söz konusu olan belli sonuçları sağlamanın olumsal olarak etkili bir aracı değil, özünde hem failin kimliğiyle hem de sağlanılması istenen etkilerle bağlantılı bir davranıştır. Yakın dönemde bir dişil etik düşüncesine dair birçok tartışmanın merkezinde yer alan "ihtimam" (care) kavramını anlamanın en iyi yolu, bu kavramın failin kimliği ile elde edilen etkiler arasında bu türden içten ilişkileri içerdiğini düşünmektir. [14]

Annelik davranışı araçsal olarak rasyonel olmadığı gibi, biçimsel tutarlılığın gerekleri tarafından da yönetilmez. Dostlukta olduğu gibi burada da genel normlar söz konusu olabilir (örneğin, "her anne çocuklarına sevgi ve ihtimam göstermeli"); ama dosttan olduğu gibi anneden de beklenen, norm tarafından belirlenmiş eylem değil, annenin yapmak istediği şeyden doğan eylemdir. Burada söz konusu olan bir bağlılık ve sorumluluk nosyonudur, kamusal alanda tanımlandığı ve gerek duyulduğu şekliyle ödev değil.

Aile içinde inşa edilen kimlik biçimi kendisini, kamusal alanda başat olan ve tikel birtakım öteki kimselere yönelik akıl biçimleriyle tezatlık gösteren bir anlamda duygusal olan davranışta dışavurur. İnsanları kamusal alanda eyleme sevk eden şey, aklın gerekleri tarafından randımanlılık ve tutarlılık kanallarına dönüştürülmüş

14. Gilligan'ın kendisi, onun "farklı ses"i ile gerçek kadınların ahlâki inançları arasında kaba bir ampirik karşılıklı ilişkiden daha fazlası olduğunu iddia etmekten kaçınsa da, **In a Different Voice**, op. cit. bir ihtimam ahlâkının kadınların karakteristiği olduğu düşüncesinden muhtemelen en çok sorumlu olan eserdir. Çalışmasının ucu ucuna yeterli olabilen istatistiksel temeli ve ahlâki gelişmenin cereyan ettiği farklı toplumsal çevrelere yeterince dikkat etmediği gözönünde bulundurulduğunda, Gilligan'ın temkinliliği yerinde bir tutumdur. Bu konudaki literatürün bir gözden geçirilmesi ve eleştirel notlar için bkz. Joan C. Tronto, "Beyond Gender Difference to a Theory of Care", **Signs**, 1986-7, C.12, s.644-63.

olan duygulardır; akıldan yoksun kadın duyguları aşırılık ve tikellikle maluldür. İşte Rousseau, Hegel ve Freud gibi ahlâk teorisyenlerinin kadınların karakteristiği olduğunu düşündükleri[15] adalet duygusundan yoksunluk buradan kaynaklanır. Bu yoksunluğun, eğer böyle bir şey varsa tabii, bizatihi bir ahlâk yoksunluğuyla karıştırılmaması gerekir. Kadınlık, kamusal adalet, yani evrensel ve gayrişahsi hak söyleminin inşa edildiği alandakinden farklı bir ahlâk söylemi alanı içinde tanımlanır. Bu iki alan bağımsız değildir; aslında her biri öbürünü öngerektirir. Ama iki ahlâk anlayışı bir gerilim ilişkisi içinde varolur; ikisi de onlara tabi olanların güdülenimleriyle farklı yollardan ilişkiye geçer ve hiç değilse bazen, birbirleriyle uyuşmayan taleplerde bulunur. Böylece bu iki ahlâk anlayışının temelde birbirlerini tamamlayıcılıkları ancak, özel alanın ilke olarak erkek hane reisinde cisimleşen kamusal akıl ve adalet anlayışlarına tabi olduğu noktada sağlama bağlanır.

Söz konusu iki ahlâkın tezatlaştırılabilecekleri başka yollar var. Kamusal ahlâk ödev biçimine bürünür ve kendisini bizatihi bu biçim altında kendisine tabi olan kimselerin gayri ahlâki eğilimleri üzerine dayatır. Ödevin ihlali her zaman mevcut ve kavramsal olarak hazır bekleyen bir imkândır. Birey özçıkar (iktidar, tüketim) peşinde rasyonel bir şekilde koşmanın yolunun ahlâk tarafından tanımlanmış sınırı geçtiğinin farkındadır. Bu sınırı çiğnemek ceza ve hatta suçluluk duygusunu getirebilir, ama hepsi bundan ibarettir. İhlalcinin benliği dokunulmamış bir halde öylece kalır. Öte yandan, buna tekabül eden kadın kimliği anlayışı çok daha sıkı bir şekilde, belli ilişkiler içinde varolma ve bu ilişkilerle ilintilendirilen belli faaliyetleri yerine getirme bazında tanımlanır. Bu ilişkilerden çekilmek ya da bununla ilintilendirilen faaliyetleri yerine getirmede başarısızlığa uğramak daima mümkündür, ama bunlar kamusal ahlâkın ihlalinde olduğundan farklı bir biçime bürünecek ve farklı sonuçları olacaktır. Bunlar yalnızca ceza ya da suçluluk duygusunu

15. Tartışmalar ve göndermeler için bkz. Carole Pateman, "'The Disorder of Women': Women, Love and the Sense of Justice", **Ethics**, 1980, C.91, s.20-34; ayrıca bkz. Genevieve Lloyd, "Public Reason and Private Passion", **Politics**, 1983, C.18, s.27-37; "Rousseau on Reason, Nature and Women", **Metaphilosophy**, C.14, 1983, s.308-26; ve **The Man of Reason**, Londra, Methuen, 1984, böl.V.

değil, bireysel kimliğe yönelik gerçek bir tehdidi içerecektir. Böylesi başarısızlıkları sistematik terimlerle kavramak, yalnızca ahlâki yasanın bir çiğnenişini değil, benliğin yitirilmesini tasavvur etmektir. Bu anlamda, özel dünyanın ahlâkı, kamusal dünyanın ahlâkının olmadığı bir tarzda, kendisine tabi olanların kimliklerinin parçasıdır.

Özel olan erkekliği de sakatlar. Erkek kimliği özgül kamusal faaliyetler ve ilişkiler bakımından soyut olsa bile, aynı zamanda bu alandaki eviçi dünyasını temsil eder. Erkeklerin, geçimden sorumlu kimseler oldukları sürece ailelerine karşı bir sorumlulukları vardır. Aile içindeki erkek kimliği kamusal akıl (randımanlılık, tutarlılık) ve iktidar düzenini temsil etmekten oluşur ve bu da kısmen erkeklerin bu sorumlulukları yerine getirmelerine bağlıdır. Bu konudaki bir başarısızlık (örneğin, işsizlik) yalnızca suçluluk duygusuna değil, erkeğin özkimliğine yönelik bir tehdide de vesile olabilir.

C. ÖDEV VE ERDEM

Kamusal ve özel ahlâk arasındaki tezat daha genel bir tezatı hazırlar: Bir ödev ahlâkı ile erdem ahlakı arasındaki tezat. Kamusal ahlâk bir evrensel yönergeler dizisidir: Kendisine tabi olanların eylemleri üzerine belli sınırlar dayatır. Özel ahlâk uyruklarının kimliğini biçimlendirir: Ahlâki olarak gereken belli tarzlarda davranmak bu kimliği dışavurmak için zaruridir. Nitekim ahlâklı olmak belli türden bir kişi olmak ve buna uygun olarak nasıl davranılması gerektiğini bilmek demektir. Karakterin bir biçimidir ahlâk.

"Erdem" sözcüğüne çok fazla şey yüklemek istemiyorum. "Erdem", kullanımları açısından çok yönlü bir sözcük olup, ahlâk anlayışlarının çoğunda bir rolü vardır.[16] Bununla birlikte, bir

16. Örneğin, Kant'a göre, erdem, başka hiçbir güdülenimin tesiri olmaksızın yalnızca ahlâk yasasına duyulan saygıyla bu yasaya boyun eğerek dışavurulur. Bu düşünceye şu eserinde bir miktar yer verilmiştir: **Groundwork of the Metaphysic of Morals,** çev: H. J. Paton, New York, Harper Torchbook, 1964, özellikle bkz. bölüm II, s.93-4; ayrıca bu noktanın tam bir tartışması için bkz. **The Metaphysic of Morals**'ın "The Doctrine of Virtue" başlıklı II. bölümü, çev: Mary J. Gregor, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964. John Rawls'a

erdem kavramının özel bir yere sahip olduğu oldukça özgül bir ahlâki gelenek vardır; en önemli kahramanını izleyerek "Aristocu" denebilecek bir gelenek.[17] Bu geleneğe göre, bir erdem belli türden bir karakter özelliği, belli tarzlarda davranma eğilimidir. Nitekim yiğitlik (ya da yardımseverlik) erdemi yeri geldiğinde yiğitçe (ya da yardımseverce) davranma eğilimidir. Bu eğilimlerin uygulanmasının yargılama yetisini gerektirmesi ve erdemli eğilimin edinilmesinin de hiç değilse kısmen eğitimin ve pratiğin bir sonucu olması bu geleneğin önemli bir parçasıdır.

Bir karakter özelliği ancak bu özelliğin karakteristik davranış tipinin hem erdemli birey için hem de bireyin ait olduğu toplum için bir iyi hayat idealine yönelik bir katkıda bulunduğu düşünülürse bir erdem sayılır. Söz konusu katkı iki türlüdür. Birincisi araç/amaç türündedir: Erdemli davranış hem birey için hem de bireyin ait olduğu toplum için iyi hayata vesile olacaktır. Sözgelişi, yiğitliğe yaraşan faaliyet genellikle hem yiğit bireyler hem de onların ait oldukları toplum için daha iyi bir hayata yol açacaktır. İkincisi, erdemli davranış kısmen hem birey hem de toplum için iyi hayatın oluşturucusu olacaktır. Yiğitçe davranmak iyi yaşamanın parçasıdır ve üyeleri karakteristik bir şekilde yiğitçe davranan bir toplum, hiç değilse bu bakımdan, serpilmekte olan bir toplum olacaktır. Bu ikinci anlam önemli: Erdemli faaliyet yalnızca arzulananan bir amaç durumuna varmak için olumsal bir şekilde hazır bulunan bir araç değildir; bizzat kendisi bu arzulananan olaylar durumunun parçasıdır. Ayrıca erdemli faaliyetin katkıda bulunduğu idealin doğası hakkında belli bir açıklık vardır. Bu ideale katılan kimseler

---

göre "erdemler... belli hak ilkeleri uyarınca davranmamıza yol açan duygulanımlar ve alışkanlık etmiş tutumlardır". Bkz. **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, s.437.

17. Bu geleneğin temel metni **Nicomachean Ethics**'dir. Erdemler etrafında odaklanan bir ahlâk anlayışı son yirmi ya da otuz yıl boyunca Philippa Foot tarafından güçlü bir şekilde savunulmuştur. Bkz. **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy**, Oxford, Basil Blackwell, 1981'de toplanmış yazıları. Yazık ki, Foot, bir etik erdemde içerilen (zorunlu olmasa bile) toplumsal bağlama hemen hiç yer vermeksizin yazmaktadır. **After Virtue**, op. cit., bu konu hakkında çok daha uyanıktır. Bu kitap Homer'den günümüze erdem geleneğinin taraflı da olsa kapsamlı ve ufuk açıcı bir araştırmasını sağlamaktadır. MacIntyre'ın açıklamalarından bazılarını 7. bölümde ele almaktayım.

için bile, özellikle de değişme ve gelişme ihtimalini hesaba katmaları istendiğinde, bu idealin tam olarak ne olduğunu açıklamak zor olacaktır. Erdemli davranışın amaç yönelimli olmasına rağmen, bu davranışın amacı, Weber'in amaçlara erişmede "hesaplanabilir kurallar" formülleştirmesine izin verecek kavramsal belirlenime sahip değildir. Erdem, Aristo'nun gördüğü gibi, yalnızca önceden varolan bir ilkeyi uygulamaktan ibaret olmayan bir tür yargılama yetisinin uygulanmasını gerektirir.[18] Aslında, böyle bir yargılama yetisinin uygulanması kendi başına önemli erdemlerden biridir.

Bir erdem etiği, bireyin yararına vesile olan davranışla bireyin ait olduğu toplumu ayakta tutmak için gerekli davranış arasında sistematik bir yöndeşme (convergence) olduğunu önceden varsayar. Bu, söz konusu etiğe tabi olan bireylerin kimliğine dair bir varsayım tarafından sağlanır. Sözgelimi, Aristocu etik -tahminen idealleştirilmiş- bir Yunan kent devletinin (yetişkin, erkek, özgür) yurttaşlarına seslenir. Bireyin kimliğinin, bu bireyin kendi kendisinin en temelde ne olduğuna dair anlayışının, bu siyasal cemaate üye olması tarafından verildiği varsayılır. Böyle bir birey için iyi yaşamak, *inter alia*, bir yurttaş olmakla ilintilendirilen faaliyetleri - askeri, siyasal, kültürel- yerine getirmektir ve zaten bu faaliyetler tam da bu toplumsal hayat biçimini ayakta tutmak için gereken faaliyetlerdir. Sorumluluklar arasında çatışmalar (Aristo bunların yalnızca yanlış anlamadan ötürü ortaya çıkabileceğini düşünse de) başgösterebilir, ama genelde ahlâki fail tekinin kimliği birey ile toplumsal iyi arasında bir uyum olmasını sağlama bağlar. Nitekim Aristo'nun etiği büyük ölçüde tavsiye biçimine bürünür: İyi yaşamanın yolu budur. Eğer bir yurttaş bu tavsiyeye uyar ve yargılama yetisine başvurarak kullanırsa, bireysel varoluşunun amacı olan saadete (*eudaimonia*) erişecektir (talihsizlik onu yolundan çıkarmadığı sürece); yani, eksiksiz bir insani varoluşu oluşturan faaliyetlere sorumlulukla ve tamamen katılacaktır. Bu şekilde, bu hayatı mümkün kılan cemaati ayakta tutmaya da katkıda bulunmuş olacaktır.

Modern kamusal dünyada durum oldukça farklı. Burada bireyin yararı, kendisinin varolduğu toplumun yararından kavramsal olarak uzaktır (bireyin yararının toplumun yararının çok küçük bir

18. Bkz. **Nicomachean Ethics**, op. cit., kitap bir, bölüm iii, s.64-5.

parçası olması hariç). Birey kendi yararı peşinde koşarken toplam toplumsal yarara katkıda bulunabilir, ama bu yalnızca dolaylı olarak söz konusudur. Böylece toplumsal yarara katkıda bulunması kendi saadetinin parçasını oluşturmaz. Başarılı bir şekilde vergi kaçıranları ya da ticari suçluları, onların faaliyet koşullarını sağlayan toplumun zararı pahasına olsa da iyi yaşayan insanlar olarak düşünmede kavramsal bir güçlük çekmeyiz. Kamusal hayatta, bireysel kimlik özgül bir toplumsal rol tarafından ya da belli faaliyetleri yürütmekle oluşturulmaz. Nitekim, bireylerin kendi saadetlerini nasıl sağlayabilecekleri üzerine birtakım dizginler koymaya ihtiyaç duyulur ve ahlâkın nasıl iyi yaşanılacağına dair bir tavsiye biçimine değil, bir ödev biçimine bürünmesi gerekir.

Bu kısmen kamusal alandaki bireylerin özyöneltimli (self-directed) amaçlarına dair bir meseledir. 1. bölümde ileri sürdüğüm üzere, bir erdem etiği bireysel güdülenim ile toplam toplumsal sonuç arasında bir sürekliliği önceden varsayar. Ama bu varsayımın desteklenmesi modern dünyada imkânsız değilse de zorlaşmıştır. Ama bu zorluk aynı zamanda başat araçsal akıl biçimine dair bir meseledir. Diyelim ki, belli bir birey toplam toplumsal iyiyi gizemli bir şekilde kendi amacı olarak bellemiş olsun. Böyle bir birey toplumsal sorumluluklarından kaytarmaya özyöneltimli komşusu kadar hazır olmayacaktır. Bununla birlikte, onun katkısının yok denecek kadar küçük bir parçasını oluşturacağı pek çok toplumsal yarar söz konusu olacaktır. Mülkiyet kurumu sadece bu kimse bir şirketten bir şeyler çaldığı için çökmeyecek, belki bu şirket onun neden olduğu kaybı bile hissetmeyecek, hatta belki de çalmak bu kimsenin başka bir toplumsal yarara katkıda bulunmasını sağlayacaktır. Davranışı araç/amaç rasyonalitesi tarafından yönetildiği sürece özgecil kişi daima katkısının çok az fark edeceği toplumsal yararlardan ziyade özsel bir fark yaratacağı toplumsal yarara katkıda bulunacaktır. Böylece, özgecil kimse daha uzak toplumsal yararlara en az özçıkarına düşkün birey kadar destek vermemiş olacaktır.

Bu, Kantçılığın bir çözüm sağladığını belirttiği türden bir sorun elbette. Burada önemli olan bu çözümü bir kez daha prova etmek değil, bu durum ile Aristo ve erdem geleneği arasındaki farkı kay-

detmektir: Bireyler gereken faaliyetleri yalnızca inandıkları bir sonuca fiilen katkıda bulunacaklarını düşünmelerinden ötürü değil (bunu da düşünseler de), bu faaliyetleri yerine getirmenin kimliklerini ifade etmenin bir yolu olmasından ve böylece bireyler olarak kendi saadetlerinin bir bileşkesini oluşturmasından ötürü yerine getireceklerdir. Bu tür kimlik modern kamusal alanda bulunmaz ve bu nedenle bir erdem etiği de yoktur.

Oysa bunun tezadı olan özel dünya bu türden kimlikler sağlar. Sözgelişi, bir anne olmanın hem aileyi ayakta tutmak için zaruri olan hem de aynı zamanda bireysel bir doyum tarzı olan, ötekilere karşı duyulan bir dizi sorumluluğu içerdiği varsayılır. Bu sorumlulukları yerine getirmemek kadın açısından kendi doğasının ne olduğunu anlamasındaki bir başarısızlık olarak kavranır. Kendilerini buna uygun davranışlarda açığa vuran ve karakteristik olarak dişil erdemler sayılan çeşitli karakter özellikleri (örneğin, ihtimam gösterme, başkasının duygularını anlama kapasitesi, sadakat vb.) vardır. Kadınlar bebekliklerinden itibaren bu kimliği yüklenmeye yazgılıdır: Gelecekteki çocuklarının annesi olmak ve gelecekteki kocalarının karısı/annesi olmak.[19] Bunu tamamlayıcı bir erkek kimliği de vardır: Hane reisi/hanenin geçiminden sorumlu kimse. Bu kimlik de birey için iyi hayat biçimleri olduğu düşünülen sorumlulukları içerir. Ama erkeklik ayrıca kamusal ödev ahlâkı içinde oluşturulur; böylece kadın/anne/karı figüründe modern erdemin gayet net bir temsili vardır.

İngilizce "virtue" (erdem) sözcüğü Latince *virtus*'dan gelir, o da erkek anlamına gelen *vir*'den. Stoacılara göre virtus'a sahip olmak, sürekli olarak tanrıça Fortuna'nın öngörülemez müdahaleleriyle tehdit edilen bir hayatla başa çıkmak için zaruri erkekçe niteliklere sahip olmaktı.[20] Erkeklikle bu etimolojik bağlantı, kavramın tarihi içinde doğdu. Aristocu erdem/ (*arete*) ancak yurttaşlık niteliklerine sahip kimseler için mümkündü ve bu nitelikler de kadınları dışlamaktaydı. Erken dönem modern İngiltere'deki yurttaş cumhuriyetçiliği geleneğiyle ilintilendirilen erdemler aynı zaman-

19. Bkz. Nancy Chodorow, **The Reproduction of Mothering**, Berkeley, University of California Press, 1979.
20. Bkz. Quentin Skinner, **Machiavelli**, Oxford, Oxford University Press, 1981, s.24-6.

da yurttaşlık, toprak sahipliği ve erkeklikle ilintilendiriliyordu.[21] O nedenle, erdemin modern taşıyıcılarının paradigmatik olarak kadın olmaları en azından bir şekilde paradoksaldır. Bununla birlikte, ortak bir çizgi mevcut. Erdemin öndegelen bir ahlâki kavram olarak görünmesi ancak aynı zamanda bir ahlâki kimlik olan bir toplumsal kimlik varsayımıyla mümkündür. Aristo'nun anladığı şekliyle ideal bir Atina devletinin yurttaşı olmak ya da yurttaşlık hümanistlerinin anladığı şekliyle temelde tarımsal bir cumhuriyetin yurttaşı olmak ya da bu kimliğin modern özel alanda inşa edildiği şekliyle bir anne olmak; bunların hepsi de, konumuzla ilgili anlamlarda ahlâki kimliklerdir.

D. ERDEMİN AYARTICILIKLARI

Ödev ahlâkı kasvetli bir ahlâk. Ödev ahlâkı insan hayatının ve kişisel ilişkilerin birçok yanını ihmal eder ya da yalnızca dolaylı olarak gözönüne alır ve tam da tümelliği açısından insan varoluşunun tikelliklerine bir yer ayırmıyor görünmektedir. Ödev ahlâkının sunduğu ahlâk imgesi mahkeme ve bürokrasiye ait ahlâktır: Arzu ve hazza karşı düzen ve kısıtlanımı temsil eder. Bundan dolayı, ödev ahlâkının ihmal ettiği ya da marjinalleştirdiği çoğu şeye yer tanıyan ve ahlâki hayatı kısıtlanımla değil, kişisel doyumla bağlantılandıran bir erdem etiğinin cazibesine kapılmak kolaydır.

Gelgelelim, erdemin ayartıcılıklarına çabucak yenilmemek için nedenler var. Bir erdem etiğini desteklemek için başvurulan cemaatler genelikle oldukça kısıtlayıcı ve bunların sundukları kimlikler dışlayıcı olmuştur. Aristo'nun idealleştirdiği Atina *polis*'i köleleri ve kadınları yurttaşlıktan dışlıyordu, Aristo'nun tavsiye ettiği erdemler ayrıcalıklı ve asalak bir hayat tarzını ayakta tutmak için zaruri erdemlerdi ve yurttaşın sorumlulukları bu sınırlı cemaatin sınırlarının pek ötesine uzanmıyordu. Bu cemaatlerin genellikle hiyerarşik bir yapısı vardı, farklı kimlikler ve bu kimliklerle ilintilendirilen erdemler bu hiyerarşi bazında tanımlanmıştı. Örneğin,

21. Bkz. J. G. A. Pocock, **The Machiavellian Moment**, Princeton ve Londra, Princeton University Press, 1975, bölüm 13 ve 14.

geç ortaçağ Hıristiyanlığı, en azından MacIntyre'ın tasvir ettiği haliyle, tam olarak Aristo'nun tavsiye ettiği erdemlerin aynısı olmasa da erdemlerin uygulanımı için bir toplumsal bağlam sağlamıştı.[22] Bu topluluk en azından ilke olarak evrensel bir cemaatti ve bir kimlik de sağlıyordu: Tüm üyelerinin paylaştığı, bir Tanrıya ve bir kurtuluşa tabi olma kimliği. Ama bu kimlik, hem dinsel hem de seküler olan karmaşık bir hiyerarşik yapı içersinde eklemlenmişti ve birinin kendi mevkisine uygun erdemleri yaşaması bu hiyerarşiyi yeniden üretmesi demekti.

Bir piyasa ekonomisinin gelişmesi, yalnızca bireylerin toplum içindeki belli yerlere bağlanmadıkları bir kimlik kavramını gerektirmesinden değil; ama aynı zamanda bireylerin piyasa güçlerine tepki olarak meslekten mesleğe geçebilmeye muktedir olmalarından ötürü bu türden bir hiyerarşik yapıyla uyuşmuyordu. 1. bölümde öne sürdüğüm gibi, piyasanın gerektirdiği kimlik belli faaliyetlere ve sorumluluklara bağlanmayan bir birey kimliğidir. Bu kimlik nihai olarak hakların taşıyıcısı olan birey kimliğidir ve piyasa muameleleriyle uğraşan herkes arasında biçimsel de olsa temel bir eşitliği tanımlar. Hak kavramı belli özgürlük türlerine (mülkiyete sahip olma, satma ve satın alma, sözleşmelere taraf olma vb.) dair bir kavramdır. Bir kimsenin çalışma kapasitesini kapitalist emek piyasasında satma özgürlüğü bile serfin belli bir efendiyle arasındaki feodal bağlarla karşılaştırıldığında sahici bir özgürlüktür. Bu özgürlük ve eşitlik kavramlarının önemli sınırlanımları vardır ve tözsel eşitsizlikler ve özgürlüksüzlüklerle uygunluk içindedir. Kapitalist piyasanın yalnızca kusurlu ve eşitsiz bir şekilde sağladığı bir özgürlük -dünya üzerinde eylemde bulunma, bir kimsenin varoluş koşullarını yaratma ve denetleme iktidarı olarak- çeşidiyle zaten karşılaşmıştık. Ama burada önemli olan nokta, modern kamusal dünyada tatmin edilen (ya da tatmin edilebilir olan) sınırlı özgürlük ve eşitlik kavramlarının bile daha önceki kültürde mevcut olanların ötesine gittiğidir.

Bir erdem çerçevesi, ortaçağdaki gibi bir eşitsizlik çerçevesi olmak zorunda değildir. Aristo'nun *polis* anlayışı sınırlı ve dışlayıcı bir cemaat anlayışıydı, ama yurttaşları bu cemaatin eşit üyeleriy-

22. Bkz. **After Virtue**, op. cilt.

diler. Gelgelelim, belli bir özgürlük kavramı bir erdem etiği içinde mevcut değil gibi görünüyor. Çünkü bu etik bireyin, kendisi açısından başgösteren daha önemli ahlâki sorulara bir yanıt sağlamak için yeterince tözsel olan bir kimliğe sahip olduğunu önceden varsayar. Ama bu kimliğin yanıtlayamayacağı bir soru, bireyin bu kimliği kabullenip kabullenmeyeceği ya da niçin kabullenmesi gerektiği sorusudur. Eğer benim bir Atina yurttaşı olarak kimliğim, bunu gereğince anladığım vakit benim için başgösteren en önemli seçimler hakkında bir karar alma yolu sağlıyorsa bunun nedeni bir Atina yurttaşı olmanın aynı şekilde bir seçim meselesi olmamasıdır. Ama modern kamusal dünyada kimliklerin çoğu birer seçim meselesi olarak kavranır; biraz farklı bir şekilde söylendikte, kimlikler taşıyıcılarıyla ancak olumsal olarak ilintili roller olarak kavranır. Bu kimliklerin sözcüğün katı anlamında seçilmemiş oldukları durumda bile (işsiz kalmaktan başka bir seçeneğim olmayabilir), en azından potansiyel olarak birer seçim nesnesiymişler gibi görünür. Ve bu da bir erdem etiğinin temelini oluşturan sorunsuz kimlik varsayımını tahrip etmeye yeterlidir.

Bunun iki sonucu var. Birincisi, bu yeni bir özgürlük kavramına izin verir. Bir erdem etiği, modernliğin perspektifinden bakıldığında, bir kimsenin özgürlüğü üzerinde potansiyel bir kısıtlanım oluşturan bir kimliği öngerektirir. Örneğin Aristo'ya göre, özgür olmak bir yurttaş olmaktı ve özgür faaliyet yurttaşlığın getirdiği ayrıcalıkları ve sorumlulukları icra etmekti. Ama kapitalist piyasanın soyut bireyi için yurttaşlık ilke olarak bir seçim meselesidir; yurttaşlık özgürlüğün bir nesnesidir, öznesi değil. İkincisi, nasıl yaşamalı sorusuna dair belli yanıt verme ve karar alma yolları ortadan kalkar. Bir erdem etiğinde bu soruları yanıtlamanın ve bu kararları almanın ölçütlerini sağlayan kimliklerin kendileri şimdi sorgulanmaya ve karar almaya tabidir. Ama öyleyse bu soruları yanıtlamaya ve bu kararları almaya nasıl devam etmeli? Eğer başka hiçbir ölçüt ortaya çıkmıyorsa, bu ölçütlerin kendileri bir akıl meselesi değil, keyfi seçim meselesi haline gelecektir.

Bu sorulara sonraki bölümde yeniden döneceğim. Burada, bir erdem etiğinin cazibelerinin, sınırlılıklarıyla yakından bağlantılı olduğuna dikkat çekmek yeterli. Erdem etiği, bir ödev ahlâkının sağ-

ladığından açıkça daha az kısıtlayıcı olan bir ahlâki hayat anlayışı sağlasa da bunun nedeni bireyin kimliği hakkında ortaya koyduğu varsayımların geriye kısıtlanacak pek az şey bırakmasıdır. Modern dünya tam da daha mutlak bir bireysel özgürlük anlayışı yarattığı için daha kısıtlayıcı bir ahlâk anlayışını gerektirir. Ama öte yandan, eğer ödev ahlâkı daha kapsamlı bir özgürlük nosyonuna izin veriyorsa, bunu bütün ahlâkı bireysel seçimin kapsamına yerleştirme ve ahlâkı aklın alanından uzaklaştırma riskine girerek yapıyor. Bu küçük bir mesele değil: Rasyonel ödev ahlâkı bir gayri rasyonel karar alma meselesi olma tehlikesine maruz bir halde durmaktadır.

Modern dünya içinde bir erdem etiği, kamusal ödev ahlâkına tabi bir özel alan içinde varolur. Yalnızca öznelerine, kamusal dünyada inşa edilmiş kimlik türünü yasakladığı ölçüde varolabilir. Bir kadın/karı/anne olmanın, bazı kadınların (ve belki bazı erkeklerin) yapabileceği bir seçim olarak değil, kaçınılmaz bir mukadderat olarak kavranması gerekir. Bir hane reisi/hanenin geçimini sağlayan kişi olmanın, bir erkeğin kaderinin zorunlu bir parçası olması gerekir. Toplumsal ve olumsal olanın, doğal ve zorunlu görünmesi gerekir.

Bu kimlikler ve bunlarla ilintilendirilen erdemler ortaçağ Hıristiyanlığının pre-modern dünyasında inşa edilmiş olanlardan çok farklı olsa da kapitalist piyasa ilişkileriyle de uyuşmaz oldukları kesin. Böylece, varoluşları yalıtılmalarına bağımlıdır: Bu kimliklerin seçilebilecek ya da seçilmeyebilecek olumsal roller haline gelmeyecekleri bir karantinaya. Bir kez seçime maruz hale gelirlerse, seçimi yapan birey kendisini bu kimliklerden bağımsız olarak tanımlar. Seçimi yapan benlik artık erdem etiği için zaruri olan ahlâki kimliğe sahip değildir. Özdoyum bir özgür seçim meselesi haline gelir, verili bir mukadderat yoluyla çaba gösterme değil.

Karantinanın sınırları kamusal/özel ayrımı tarafından çizilir. Bu ayrımların kapitalist piyasanın işleyimi tarafından aşındırıldıkları yerde bile yeniden kaydedildiklerini daha önce belirtmiştim: Boş zaman ambalajlarının ve hazır yiyeceklerin pazarlanması, bunun aşındırdığı aile erdemleri bazında yürütülür; kamusal çalışma alanında kadınlara atfedilen roller, kadınlara eviçi dünyada tahsis edi-

len ihtimam görevini ve öbür ikincil görevleri türetir. Önceki sayfalarda çizilen aile hayatı modeli norma biraz yaklaşmışsa da bu model çoktan norm olmaktan çıkmıştır. Günümüz gerçekliği, yukarıda betimlenen ekmeği kazanan erkek/yuvayı yapan dişi kuş çifti gerçekliği olduğu kadar tek ebeveynli aileler, çalışan anneler ve işsiz babaları da içeren bir gerçektir. Eğer ataerkil, ama ihtimamlı aile modeli hâlâ bir norm oluşturuyorsa, bu modelin modern kamusal hayatın gayrişahsiliği içinde kabulle karşılanmayan birçok arzuya ve ihtiyaçlara tekabül etmesindendir, istatistiksel bir ortalama olmasından değil. Bu kavramın gücü ampirik yeterliliğine bakılarak değil, bu kavrama iliştirilen duyguların gücüne, onu kullanan retoriğin etkililiğine ve avaz avaz savunulmasına bakılarak ölçülmelidir.

Bu bölümde betimlenen kimliklerin zayıflatıldıkları ve yeniden onaylandıkları tarihsel süreçlerin haritasını yapmanın yeri burası değil. Bu bağlamda daha önemli olan, bu kimliklere ilişkin her türlü değerlendirme sürecinin bu kimlikleri zayıflatma eğilimi göstermesidir. Bir birey açısından kendi kimliğini (karı/anne ya da hanenin geçiminden sorumlu kişi/hane reisi olarak) böyle bir incelemeye tabi tutmak, bu incelemenin söz konusu kimliğin ötesinde yer alan bir rasyonel eylemlilik kavramını devreye sokması ölçüsünde kişinin kimliğini zedelenebilir kılmaktır. Böyle bir sorgulama kimliğin değerlendirilebileceği ve belki de eksik bulunabileceği ölçütlerin uygulanmasını içerir. Söz konusu kimliği zihinsel bir tartıya vurmak, bir erdem etiğine temel oluşturmak için zorunlu ve kaçınılmaz addedilmesi gerekeni olumsal kılmaktır.

Aslında, bu noktaya kadar ortaya çıkan değerlendirme ölçütleri yalnızca kamusal dünyanın araçsal ve hukuki aklı tarafından sağlanan ölçütlerdir (başka ölçütler de vardır ve bunlar sonraki bölümlerde önemli olacak) ve özel dünya hakkında yargılarda bulunmaya elverişli en yaygın olarak hazır bulunan kimlik biçimi kapitalist piyasa yoluyla inşa edilmiş soyut bireysellik biçimidir. Böylece, kendi kimliğini rasyonel bir sorgulamaya tabi tutmaya itilen bireyin neredeyse kaçınılmaz bir şekilde işgal ettiği yer zaten önceden tanımlanmıştır. Bu durumda, aile hayatında ve öbür özel ilişkilerde içerilen faaliyetler bir kimsenin kimliğini

ifade etmesinin yolları olarak değil, bağımsız amaçlara erişmenin az çok rasyonel araçları olarak belirir ve kişisel ilişkilerde içerilen sorumluluklar ödev görüntüsüne bürünür. Bu türden rasyonel değerlendirme, değerlendirilenin doğasını değiştirir ve özel dünya böyle bir değerlendirme karşısında ancak kendisi olmaktan çıkarak ayakta durabilir.

IV. LİBERALİZM VE NİHİLİZM

A. BİLİMSEL AKIL VE DEĞERİN STATÜSÜ

Bizim zamanımızın yazgısı, rasyonelleşme ve entelektüelleşmeyle, her şeyden önce de "dünyanın büyüsünün giderilmesiyle" nitelenmektedir.

(Weber)[1]

2. bölümde Weber'in modern dünyanın rasyonelleşmesine dair açıklamasında üstü örtük iki ayrı akıl biçimi olduğunu önerdim.

1. Max Weber, "Science as a Vocation", **From Max Weber**, derl., H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1977, s.155. [Türkçesi, **Sosyoloji Yazıları**, çev: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987 (ikinci baskı).]

Başat ve en yaygın olan biçim araçsal akıldır: Araçsal akıl piyasada, üretimin kapitalist örgütlenişinde cisimleşir ve hemen tüm öbür insan faaliyetlerini ve ilişkilerini etkiler. Araçsal akıl randımanlılıkla ilgilidir: İnsan faaliyetinin amaçlarını veriliymiş gibi kabul eder ve bu amaçlara erişmenin en etkili yolunu hesaplamayla ilgilenir. Araçsal akıl, karakteristik olarak kapitalist biçimi içinde daha sonra gerçekleştirilecek üretim uğruna üretim yapmayla, daha sonra cereyan edecek tüketim uğruna tüketimle ve her şeyden önce daha sonra yapılacak kâr uğruna kâr yapmayla ilgilidir. Başka bir anlatımla, kendi içinde amaçlarla değil; başka amaçların peşinde giderken kullanılabilmeye elverişli olabilecek amaçlarla ilgilidir. Bu anlamda rasyonel olmak, bir araç olarak değil, kendi içinde bir amaç olarak iktidar peşinde koşmakla özdeştir. İkinci akıl biçimi olan hukuki rasyonalite Weber tarafından bu denli açık bir şekilde tarif edilmemiştir. Hukuki rasyonalite, randımanlılıkla değil, tutarlılıkla -genel kuralın örnekle ilişkisiyle- ilgili olan akıl biçimidir. Bu akıl biçimi hukukta ve devlet bürokrasisinin birçok organında cisimleşir.

Weber'in rasyonelleşme nosyonunda içerilen üçüncü ve ilk bakışta ayrı bir akıl biçimi var: "Bilimsel" ya da "bilişsel" ("cognitive") akıl (Weber'in değil, benim terimlerim). Bu, "sistematik düşünürün dünya imgesi üzerinde icra ettiği rasyonelleşme türüdür: Giderek soyut hale gelen kavramlar aracılığıyla gerçekliğe teorik olarak artan derecede hükmetme."[2] Bu akıl biçiminin amacı bilgidir: Terimin gerçekçi bir anlamında doğruluk sorularıyla ve bunun yanı sıra yine bununla ilişkili ihtimal, açıklama ve tutarlılık (coherence) sorularıyla ilgilidir. Bireyler, eğer inançlarına ve yargılarına, doğru inançlar ve yargılar doğurması, mevcut alternatiflerden daha muhtemel olan metotlarla ulaşıyor ya da inançlarını ve yargılarını bu metotlarla test ediyorlarsa rasyoneldirler. Bu akıl biçiminin gözde teknikleri denetli gözlem, yineleme, soyutlama, nicelleştirme ve teorilerin tümevarımsal olarak biçimlendirilmesi, test edilmesidir. Bilişsel olarak rasyonel olan bireyler doğruluğa sahip olmasalar da en azından doğruluğa yönelmişlerdir. Bu kim-

2. Bkz. Max Weber, "The Social Psychology of World Religions", ibid., s.293. Terimler Weber'in değil, benim terimlerim.

seler dünyayı kendi olmasını istedikleri gibi değil, neyse o olarak anlama yolundadırlar. Bu anlamdaki rasyonalite modern bilimsel eğitim ve araştırma kurumlarında cisimleşir.

Modern bilimsel akıl, çehreleri bilimin metotları tarafından açığa çıkarılan bir dünyaya tekabüliyet olarak hakikat kavramından sorumludur. Weber, bunun bir sonucu olarak, bundan böyle dünyaya bizim bireysel yapıp-etmelerimizin ve çabalarımızın daha geniş anlamını keşfetmek için ya da yapıp etmelerimizin ve çabalarımızın başlatabileceği değerleri ayırt etmek için eğilemeyeceğimizi savunmuştur.

> Doğa bilimlerinde gerçekten de bulunan birtakım çocuk kalmış yetişkinler dışında kim hâlâ astronomi, biyoloji, fizik ya da kimyanın bulgularının bize dünyanın *anlamı* hakkında bir şey öğretebileceğine inanmaktadır? Eğer böyle bir "anlam" varsa, hangi yoldan gidilirse bu anlamın izine rastlanabilir? Eğer bu doğa bilimleri bu şekilde bir şeylere yol açıyorlarsa, bu da eğer evrenin "anlamı" diye bir şey varsa bunun köklerine dek yokolduğu inancına eğilimli bir inançtır."[3]

Modern bilimin dünyayı betimleme ve açıklama yolundaki istekleri onun, dinin ve ahlakın iddialarına tekabül eden hiçbir şey barındırmadığını ima eder. Din ve ahlak hakikatin bölgesinden sürgün edilmişlerdir ve kendilerine başka bir statü bulmaları gerekmektedir. Eğer insanlar premodern dünyada anlamlar ve değerler buluyorduysalar, bu onların dünyayı kendi umutları ve arzularıyla kuşatmalarından ve böylece umutlarını ve arzularını yalnızca birer umut ve arzu olarak görmede başarısız olmalarından kaynaklanıyordu.

Bizim şimdi "büyüsünden arındırılmış" bir dünyada -içsel anlamdan yoksun bir dünyada- yaşadığımız iddiasının yükümü budur. J. L. Mackie, böyle bir dünyanın değerler içerebileceğini zannetmenin "tuhaflık"ını telaffuz eder. Nesnel değerler, bilimin açığa çıkardığı karakteristiklerle nasıl ilişkili olabilir ya da nasıl onlarla bir arada varolabilir? Eğer bu değerler varsa, onları hangi araçlarla bilebiliriz? Ve bunların bizim varoluşumuzla ne gibi bir

---

3. "Science as a Vocation", op. cit., s.142.

alakaları olabilir?[4] Mackie'nin argümanları bir meydan okumayı ortaya atar. Bir kez modern bilimin dünyanın nasıl bir şey olduğunu söylemede öncelikli bir rolü olduğunu kabul ettikten sonra, dünyada varolan herhangi bir şeyin hayatlarımızı yönlendirebileceğimiz bir standart olabileceği varsayımına nasıl olur da açık bir anlam verebiliriz? Görebildiğim kadarıyla bu meydan okumaya yanıt verilmemiştir.[5]

Ama, Mackie'nin yapmadığı bir şeyi, yani Weber'in bu savın tarihsel sınırlanımları konusundaki farkındalığını elde tutmak gereklidir. Bu savın örneğini oluşturduğu belli bir türden bir ahlaki düzen bazında dünyaya dair farklı bir anlayış tasavvur etmek zor değil. Böyle bir dünyanın bilgisine sahip olmak, bir kimsenin bu dünyadaki yerini bilmesini ve buna göre nasıl davranacağını bilmesini içerecektir. Bu dünyada, değerlerin nesnel bir varoluşa sahip olduğunu varsaymada bir zorluk olmayacaktır. Ama artık böyle bir anlayış mevcut değil. Bu anlayışı yıkan büyü bozumuna kederlenebiliriz, ama böyle bir şey olmamış gibi davranamayız. Modern dünyada yaşamak, değerlerin ve anlamların ancak biz onları yarattığımız sürece varolduğunu kabul etmek demektir. Eğer bilim bilişsel rasyonalite dünyasını tanımlıyorsa, o vakit değer soruları bu dünyanın dışında kalır. Araçsal akıl değerlere hizmet eder; değerlerin ne olmaları gerektiğini söylemez. Bundan dolayı değerler nesnel varoluş ya da rasyonel inançla değil, öznel ve gayri rasyonel seçimlerle ilgili meselelerdir.

Weber'in kendisi bunun bilimin statüsü hakkında yarattığı bir sorunun farkında ve bundan rahatsızdı. Değerlerin rasyonel olmayan seçim meseleleri oldukları bir dünyayı açığa çıkaran eğer bilimse, bu durumda bilime bağlılığın kendisi gayri rasyonel bir seçim meselesidir. Bilimin yordamları ve sonuçları kendi kendilerini geçerli kılamazlar ve bir hayat tarzı olarak - bir "meslek" olarak- bilimin seçilmesi dinin seçilmesinden bilişsel olarak daha rasyonel değildir.

4. J. L. Mackie, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, s.38-42.

5. Bununla birlikte, şu eserde yer alan makalelere bkz., Geoffrey Sayre-McCord, derl., **Essays on Moral Realism**, Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1988.

Eğer bilimsel akıl kendi haklılaştırımını kendisi sağlayamıyorsa, bu haklılaştırımı başka bir yerde araması gerekir. Weber, biraz da ihtiyatlı bir şekilde, araçsal aklın amaçlarının peşinden gitmedeki kullanışlılığı sayesinde bilimsel aklın kısmen haklılaştırılabileceğini savundu[6] ve bu iddia daha yakın bir zamanda çok daha az ihtiyatlı bir tarzda ortaya kondu.[7] Ama Weber'in böyle tereddütlü olmak için yeterince nedeni vardı. Kendisinin çok iyi bildiği gibi, yanlış anlama ya da cehaletin bir kimsenin başarı şansını arttırdığı bir çok durum vardır. Bir asker eğer yenilginin yüksek bir ihtimal taşıdığından habersizse çok daha etkili bir şekilde savaşır; bir kapitalist eğer hak ettiğine ikna olmuşsa çok daha gayretli bir tarzda kâr peşinde koşar. Eğer hakikati gerçekçi terimlerle, yani dünyayla tekabüliyet olarak tanımlarsak, bu anlamda doğru inançlar ve bir kimsenin amaçları peşinde etkili bir tarzda koşması arasında yalnızca olumsal ve iptal edilebilir bir bağlantı olduğu ortaya çıkar. Öte yandan, eğer hakikati pragmatik etki bazında tanımlarsak, o vakit herhangi bir tikel "hakikatler" dizisinin, örneğin bilimin sunduklarının, ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğu iddiasından vazgeçmemiz gerekir. Bilim belli istemlere (interest), din başka istemlere hizmet eder. Eğer, modern bilimin perspektifinden bakıldığında, dinsel bir dünya görüşü bu görüşü benimseyenlerin arzularını ve umutlarını nesnelleştiriyorsa (objectify), aynı şey bilim için de söylenebilir. Bilimsel dünya, bilimin kurumları ve pratikleri yoluyla işlerlik kazanan arzuların bir nesnelleşimidir. Bu dünyanın büyüsü, bilimin nesnel yordamları onu kasvetli gerçekliğiyle açığa çıkardığı için değil, hizmet ettiği değerler kendisinin dışında yer aldığı için bozulmuştur. Bundan böyle bilimin açığa çıkardığı anlamsız dünya, dinin sergilediği anlamlı dünyadan daha gerçek olma iddiasına sahip değildir.

Dünyayı kendi içinde neyse o olarak anlamayı hayattaki amaçları olarak kabul edenler olabilir; aslında bizzat Weber'in tüm ilke-

6. Bkz. "Science as a Vocation", op. cit., s.150-1. Ama ayrıca, Weber'in iki rasyonalizm biçiminin, nihai olarak birbirlerine ait olmalarına rağmen çok farklı olduklarına dikkat çektiği, "The Social Psychology of World Religions" başlıklı makalesine de bakınız. Op. cit, s.293.
7. Örneğin bkz. "Introduction" to Jon Elster, derl., **Rational Choice**, Oxford, Blackwell, 1986, s.1.

lerine rağmen savunduğu şey muhtemelen bu yalnız bağlılıktı; "bilgi aşkına...bilgiye", "bir meslek olarak bilim"e bağlılık.[8] Nietzsche, dünyayı aynalar gibi yansıtmayı arzu eden böyle "nesnel insanlar"ın özel bakıma ihtiyaç duyan "nadide araçlar" olduklarını iddia ediyordu; gelgelelim bu insanların rolü, daha güçlü olanlar tarafından kullanılmaktır. Modern dünyada, hakikate yönelmiş yararsız akıl biçimine egemen olan şey, iktidar istemidir.[9]

Weber'in konumu, bilimsel akıl tarafından açığa çıkarıldığı haliyle değerin öznel ve keyfi doğasıyla baş edebilme ve özellikle de bilimin kendisini bu öznelcilik ve keyfilikten yalıtma yolundaki bir girişimdir. Bu girişim başarısızdır: Eğer değerler gayri rasyonelse (non-rational), bilimin girişiminde cisimleşen değerler de böyledir ve bundan dolayı bilim özel bir statüye sahipmiş gibi yapmaktan vazgeçmelidir. Nietzsche'ninki daha tutarlı bir konum: Ahlak ve dinle beraber bilim, nesnel doğruluk ve yanlışlık bazında değil, yandaşlarının tutkuları, projeleri, umutları ve korkuları bazında anlaşılmalıdır. Dünyanın bilimsel resmi, özel bir türden iktidar isteminin dışavurumudur ve bu resmin dürüstlüğünün nesnel garantilerini aramak ürkek bir utangaçlıktır.

Nietzsche'ye göre nihilizm "en yüksek değerler kendilerini değersizleştirdikleri" zaman ortaya çıkar.[10] Nihilizm, artık belli birtakım nihai anlamlara ve değerlere inanmak imkansız olduğu için değil, en önemli anlam kaynakları ve en önemli değerler kendi kendilerine karşı dönmüş oldukları ve kendi değersizliklerini ve anlamdan yoksunluklarını sergiledikleri için modern dünyanın "kapısında beklemektedir." Nesnel standartını bilimin sağladığı yerde ahlak ancak kendi kendini aldatan bir öznellik olabilir. Ama bu noktada da ahlak intikamını alır: Bilimin nesnel hakikati sağlama alma iddiaları, ahlak ve dinde olduğu gibi aynı öznelliğe maruz kalır.

Nietzsche'nin ahlak ve hakikatin iddialarıyla uğraşmak için

8. "Science as a Vocation", op. cit., s.144.
9. Nietzsche, **Beyond Good and Evil**, çev: R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin Books, 1983, para.207. (Türkçesi, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, Çev.: Ahmet İnam, Ara Y., 1989.)
10. Nietzsche, **The Will to Power**. Çev: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Harmondsworth, New York, Vintage Books, 1968, kitap 1, para. 2, s.9.

başvurduğu gözde teknik olan yönetimli özyıkım yeni hakikatlerin ve yeni bir ahlakın yolunu temizlemek için tasarlanmamıştı. Yönetimli özyıkım tekniğinin amacı dünyayı hakikatlerden ve ahlaktan kurtarmaktı. Burada söz konusu olanın ne olduğunu anlamak önemli. Bilimin pratikleri, dünyanın neyse o olarak ayrıcalıklı bir açıklamasını sağlama iddiaları olmaksızın çok daha iyi varkalabilir. Bununla birlikte, eğer bilim yalnızca çeşitli istemlerin ve arzuların bir vasıtasıysa, bu istemler ve arzular ne olmalıdırlar? Eğer değerler yalnızca gayri rasyonel seçimlere ait birer meseleyse, bu soru yanıtlanamaz. Bilimin nesnellik iddiasını iyi bir şekilde destekleyememesi, ahlakı öznellik batağından kurtarmayı daha çok zorunlu kılıyor. Tersine, eğer ahlak insan arzularının bir yapıntısından daha fazla bir şeyse, bu durumda belki de ahlaki değerler dünyayı neyse o olarak anlama yolundaki bir girişimi destekleyecektir.

Ahlakla ilgilenmek için başka nedenler de var. Ahlak yalnızca bir toplumsal denetim ve eşgüdüm metodu değildir; aynı zamanda bireysel varoluşa tutarlılık kazandırır. Ahlaki değerler hayatlarımıza bizim bireysel arzularımızın ve amaçlarımızın sağladıklarının ötesinde yer alan bir anlam ve yön sağlar. Sık sık yalnızca kendimin ya da başkalarının arzu ve kararlarının gölge fenomenleri olmayan nedenler ararız. Hangi arzularımızı yeşertmemiz gerektiğine ve hangi amaçlarımızı kovalamamız gerektiğine karar vermek için başvurulabilecek standartların olmasını isteriz. Hatta ahlak, bir kimsenin istediği bir şeyi yapması sonucunda sağlanan tatminlerin ötesinde yer alan bir tatmin vaat eder; olması gerektiği gibi yaşama tatmini.

Ahlak bu rolü ancak eğer insan arzularının bir yapıntısından daha fazla bir şeyse oynayabilir. Ahlakın modern dünyadaki paradoksu, artık elinde bulundurmadığı bir nesnellik statüsü iddiasında olmasıdır. Nesnel olan *öyle olduğu için* bir değer değildir. Belki bu konumu kabul etmekten başka bir şıkka sahip olmayabiliriz ve daha önceki bir kuşağın dini reddettiği gibi biz de ahlak girişimini reddedebiliriz. Nietzsche'nin konumu aşağı yukarı buydu. Ahlak, bundan böyle ayakta tutamayacağı bir doğruluk iddiasında bulunur. Ahlakın kendisi doğruluğu bir değer olarak ortaya attığı sürece, ahlakı kendi yalancılığından ötürü reddetmeye davetiye çıkar-

maktadır ve elbette, bununla beraber doğruluğun ahlaki değerini de reddetmek gerekecektir.[11]

Ahlakın kendisi için ortaya attığı iddiaları doğrulayacak bir hayat sürdürmedeki başarısızlığı bizi tehlikeli bir şekilde gerisin geri kendi kaynaklarımıza fırlatır: Hayatlarımızdaki tek anlam ve yön bizzat kendimizin sağladığı anlam ve yöndür. Nietzsche'nin düşündüğü gibi belki nihilizm -"değer, anlam ve arzulanabilirliğin reddi"- modernliğin kaderidir. Ama Nietzsche'nin kendisi bile, bu sonucu kabullenerek yaşamak şöyle dursun, bu sonuç üzerinde düşünmenin bile az rastlanır bir kahramanlığı gerektirdiğini düşünüyordu. Bizim hayatın genel gidişatını değiştirmeksizin güçlükleri yenebileceğimize dair günümüzün yaygın inancında belki bir aldanma imasından daha fazla bir şey vardır.

B. LİBERALİZMİN PROJESİ

> Şu değil de bu yönde bir iyi anlayışına sahip olmamız ahlaki bakış açısından önemli değildir.
>
> (John Rawls)[12]

Günümüz liberalizmi değerlerin nesnel dünyanın parçası olmayıp *-büyük ölçüde-* bireysel seçim meselesi oldukları yolundaki Weberci tezi kabul eder. Liberalizmin projesini tanımlayan şey, işte bu "büyük ölçüde" ibaresidir; bu ibare, nesnel dünyanın parçası olmamasına karşın bir seçim meselesi de olmayan bir değer alanı yerleştirmek ve savunmak anlamına gelir.

Liberal kimseye göre, dünyanın nesnel değerler içermediği yönündeki düşünce sık sık özgürlüğe dair bir tezle ittifaka girer: Bireyler kendi değerlerini seçmede özgürdür ya da özgür olmalıdır. "İyi" terimi insan özgürlüğü alanına giren değerleri tarif etmek için temellük edilir. Tüm bireylerin aynı değerleri seçeceklerini ve dahası seçmeleri gerektiğini varsaymak için hiçbir neden olmamasın-

11. ibid., para.5, s.10.
12. John Rawls, "Fairness to Goodness", **Philosophical Review**, 1975, C.8, s.536-54.

dan ötürü, liberal kimse çoğulcu bir toplum -bireylerin kendi seçtikleri iyi hayat anlayışlarının peşinde koştukları çeşitli yollarla karakterize olan bir toplum- tasavvur eder. Belli sınırlar içinde, böylesi değer yaratımı edimlerinin tartılabilecekleri nesnel standartlar ve böylece bir hayat tarzının öbüründen üstün olduğunu varsaymak için neden yoktur. Bu, insan özgürlüğünün alanıdır. Gelgelelim, bireyler kendi iyi anlayışlarının peşinde öyle bir tarzda koşabilirler ki, bu başkalarının hayat tarzlarıyla çatışabilir; bundan dolayı bireylerin kendi seçtikleri hayat tarzlarını sürdürme yollarının bazı sınırları olması gerekir. Bu, kısıtlanım alanıdır ya da terimin kullanıldığı haliyle "hak" alanıdır; hak alanının başlıca bileşeni bir adalet kavramıdır.

Genellikle, liberal kimse iyiye dair çok fazla şey söylemenin mümkün olmadığını -hatta bunun arzulanabilir olmadığını- düşünür. İnsan varoluşunun belli temel gereklilikleri var ve ayrıca bir kişinin yapmayı seçebileceği zorunlu ya da yararlı başka şeyler de var; o nedenle göreceli olarak tartışma götürmez bazı iyileri tanımlamak mümkündür.[13] Ama bu sınırın üstünde ve hatta belki altında, bireylerin sürdürmeyi seçebilecekleri çok geniş çeşitlilikte hayat tarzları olacaktır ve bunlardan herhangi birini *hakiki* iyi hayatın örneği olarak göstermenin rasyonel olarak zorlayıcı bir zemini yoktur. Bununla birlikte, bireysel iyi anlayışlarındaki çeşitlilik ne kadar çok olursa, başka bireylerin kendi seçtikleri hayatı sürdürebilmelerine izin verebilmek için her bireyin yaptığı şey üzerine kısıtlar koyma zorunluluğu o kadar artacaktır. Bir bakıma paradoksal bir şekilde, tasarlanan özgürlük ne kadar geniş olursa, gerek duyulacak kısıtlanımlar da o kadar kapsamlı olacaktır. Liberaller iyiye dair bir teori sağlamak için iyi bir neden göremiyorlarsa da adalete dair bir açıklama getirmeleri onlar için zaruridir. Böyle bir açıklamanın, ahlakın ona tabi olanların arzularını ve seçimlerini kısıtlayan parçası olmasından ötürü, bu açıklamanın belirlenmesi söz konusu arzulara ve seçimlere bırakılamaz.

Liberalizmin projesi, iyinin tanımlanması bazında izin verdiği

13. John Rawls'un **A Theory of Justice**, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971'de verilen "asli yararlar"ın aşağı yukarı bir açıklaması budur. Rawls daha sonraki yazılarında bundan birazcık farklı bir açıklama sunar.

öznelliğe direnen bir adalet açıklaması inşa etmektir. Bu meydan okumaya yanıt vermeyi üstlenen yakın dönemin liberal teorisyenlerine başlıca esini sağlayan Kant olmuştur. Adalet ilkesi dışsal dünyanın bünyesinde, bireysel arzu-ya da seçimin içeriğinde değil, bir insan düşüncesi ve eylem yapısında aranır. Bu, bir anlamda, bir öznellik yapısıdır; ama eğer bu öznellik yapısı yaygın bir şekilde paylaşılıyorsa ya da evrenselse, gerekli gayrişahsi ve nesnel satüye sahip olacaktır. Adalet ilkesinin içeriğini ve gücünü belirlemede kilit rolü akıl kavramı oynar. Adaletin taleplerini rasyonel varlıklar olmamız ölçüsünde anlarız ve bu taleplere tabi oluruz. Bu durumda, bu talepler dışsal kısıtlar olmayacak, ilke olarak tam da bu taleplere maruz olan insanlar tarafından kabul edilecektir ve belki de bu talepleri bu insanlar kendileri için işleyip geliştirecektir. Bu anlamda hak ilkeleri özdayatımlı ilkelerdir ve bunların getirdiği sınırlamalar da özsınırlamalardır; ve bundan dolayı özgürlüğün ürünleridirler.

Kant'a göre, bizzat gündelik ahlaki pratiğimiz ahlak ilkelerini öngerektirir. Bir kimsenin bu ilkeleri bilme ve bunlara göre davranma kapasitesine sahip olması bu taleplerin geçerliği için "aşkın olarak zorunlu"dur. Burada ağır bir boşluk var: Aşkın dönemeç sadece ahlakı sürüp giden bir ilgi kılmak için alınır. Günümüz liberallerinin çoğu Kant'ın aşkın dönemecini ve bu dönemece eşlik eden metafiziği reddetmiştir. Bu liberallere göre, ahlak ilkeleri *emirle* yerleştirilemez; bu ilkeler, alışılageldik tecrübe ve modern toplum bilimlerinin açığa çıkardığı haliyle gerçek dünyada keşfedilmeli ya da yaratılmalıdır. Göreceğimiz üzere, bu kolay bir mesele değildir.

1. Gewirth

Yakın dönemde bir hukuk teorisi inşa etme yolunda ortaya çıkan girişimler arasında, Alan Gewirth'in eylemin yapısından bir hukuk ilkesi ortaya çıkarma girişimi önemli bir anlamda Kant'a en yakın olan girişimdir: Biçimsel tutarlılık ya da evrensellik olarak bir akıl kavramının yayılması. Gewirth savını şöyle özetliyor:

İlkin, her fail amaçlarının iyiliği hakkında ve böylece de bu amaçları ele geçirmek için eylemde bulunmasının zorunlu koşulları olan özgürlüğün ve refahın zorunlu iyiliği hakkında üstü örtük olarak değerlendirici yargılarda bulunur. İkincisi, bu zorunlu iyilikten ötürü, her fail üstü örtük bir şekilde, özgürlük ve refaha hakkı olduğuna dair deontik* bir yargıda bulunur. Üçüncüsü, her failin, icra etmek istediği amaçlara sahip olan müstakbel bir fail olmak gibi yeterli bir nedenle bu haklara sahip olma talebinde bulunması gerekir; öyle ki, tüm müstakbel faillerin özgürlük ve refaha hakları olduğu genellemesini mantıksal olarak kabul etmesi gerekir.[14]

Gewirth bu argümanı destekleyen birçok ayrıntı sunar. Bununla birlikte, buradaki amaçlarım açısından bunların yalnızca biri üzerinde yoğunlaşmak yeterli: Failin özgürlük ve refah hakkına sahip olma yolundaki iddiasından, Gewirth'in, bu failin, benzer tüm faillerin, yani müstakbel faillerin aynı haklara sahip olduklarını "mantıksal olarak kabul etmesi gerektiği" sonucunu çıkarması. Bu adım bir "genel mantıksal evrenselleştirilebilirlik ilkesi"ne bağımlıdır: Eğer bir Y yüklemi bir Ö öznesine Ö'nün bir özelliğine sahip olmasından ötürü aitse... o halde Y'nin tüm öbür Q özelliğine sahip sonsuz sayıda tüm öznelere de ait olması gerekir.[15]

Bu ilke, bir akıl ilkesi olma iddiasına sahip: Aslında, bu tam da Kant'ın pratik akıl öğretisinin merkezinde bulunan biçimsel tutarlılık ilkesidir. Bu aynı zamanda Weber'in rasyonelleşme kavramında ikincil de olsa önemli bir rol oynayan hukuki akıl ilkesidir.[16] Ama bu, Gewirth'e göre "acılı bir çelişkiyle" kendileri için iddia ettikleri hakların aynısına başkalarının da sahip olduğunu kabul etmesi gereken ve bu haklara saygılı olmaya "mantıksal olarak bağlanmış" tikel failler için ne anlama gelmektedir? Ama mantıksal

---

* deontoloji: Ahlaksal ödevleri toplumsal durumlara göre inceleme, sözcük anlamı "ödev bilimi" (y.h.n.)

14. Alan Gewirth, **Reason and Morality**, Chicago ve Londra, Chicago University Press, 1978, s.48. Gewirth'in argümanına dair yakın dönem tartışmalar için bkz. Bernard Williams, **Ethics and the Limits of Philosophy**, Londra, Fontana, 1985, böl.4, s.54-64 ve Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, ikinci baskı, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, s.66-9.

15. **Reason and Morality**, op. cit., s.105.

16. ibid., s.105, s.x.

bir bağlılığın böyle bağlayıcı pratik sonuçları olabilir mi? Eğer bir şey söyler ya da yazarsam bunlarla çelişmemeye "mantıksal olarak bağlı" olabilirim; ama belki canım öyle istediğinden, belki de uyumluluk ya da nüktenin isterleri, paradoks ya da ironi ya da genel olarak o anda benim için daha iyi olacağını düşündüğüm şeyden ötürü bunlarla çelişmekten çekinmeyebilirim de. Eğer özel bir vesile üzere kendi seçtiğim iyi anlayışını en etkili bir şekilde mantığın isterlerini gözardı ederek izleyebiliyorsam, bunu yapmaktan neden geri durayım ki? Muhtemelen, amaçlarıma daha iyi erişmek için sık sık bir biçimsel tutarlılık ilkesine başvuracağım; aslında, birçok durumda böyle yapmamak için aptal olmam gerek. Ama Gewirth'in gözönüne almamızı istediği özel durumlarda bu ilkenin uygulanmasının bir yararı olmayıp, amaçlarımı etkili bir şekilde izlememe müdahale edecektir. Bunun gibi durumlarda söz konusu ilkeyi benimsemem için bir neden var mıdır?

Bu nokta farklı bir şekilde ifade edilebilir. Gewirth aklın tutarlılığı içerdiğini iddia ediyor. Bu, bir akıl kavramı için doğru olabilir; ama *başka* bir akıl kavramı daha var; verili amaçları elde etmek için en etkili araçların seçilmesi. Birçok durumda bu iki akıl kavramının isterleri çakışır. Ama ahlak için hayati önemdeki birçok durumda çakışmaz. Belki, Gewirth'in savunduğu gibi, mantıksal bir akıl yürütücü olarak kendim için iddia ettiğim özgürlük ve mutluluğun aynını başkalarına da tanımam ve davranışlarımı buna göre düzenlemem gerekir; ama buna çok benzer şekilde, kendi seçtiğim iyi hayat anlayışının rasyonel takipçisi olarak da başkalarının özgürlüğünü çiğnemem gerekir. Gewirth, ne yapmam gerektiğini belirlemede niçin birinci "gerek"in -mantıksal olanın- ikincinin -pragmatik olanın- karşısında öncelikli olması gerektiğine dair bir neden sunmaz.

İşte Kant'ın pratik aklın önceliğini ortaya atmasına yol açan tam da bu tür bir düşüncedir; ahlak için hayati olduğunu düşündüğü bağlılığı ancak bu şekilde sağlayabilirdi. Gewirth hakka bağlılığın, başkalarının haklarını çiğnemesi gerektiğini kabul eder ve bu bağlılığı "tümdengelimli ve tümevarımlı mantığın nedenleri"ni kabul eden ve "çoğu insanın paylaştığı özçıkar yönelimli güdülenimler"e sahip olan "rasyonel ve tercihen normal" bireylerin varo-

luşları üzerinde kurmaya girişir.[17] Ama onun mantıksal anlamdaki rasyonalitesinin niçin ilke olarak başka kaygılar karşısında öncelik kazanması gereken bir bağlılığı tanımladığını göstermede başarısızlığa uğrar. Bu da bizi başladığımız noktada bırakır: Eğer biçimsel rasyonalite bir seçim meselesiyse, biçimsel rasyonalitenin kullanıldığı hukuk ilkeleri de böyledir. Gewirth bunların arzu ya da seçimleri ne olursa olsun bireylere yükümlülükler dayattığını göstermemiştir.

2. Rawls

Yakın dönemde bir liberal adalet teorisi inşa etme girişimlerinden en etkili olanı, John Rawls'un girişimidir.[18] Rawls, modern siyasal düşüncenin repertuvarındaki en sık rastlanan ve en güçlü mitlerden birinden yararlanır: Sivil toplumun kurumlarına tabi olan özgür ve rasyonel insanların bu kurumların nasıl olması gerektiğine karar vermek için bir araya geldikleri bir yaratıcı sözleşme öyküsü. Bu öykünün cazibesi, meşru otoriteyi buna maruz olanların özgür seçimi üzerinde temellendirmesidir. Rawls'un bu mitten yararlanışı açıkça hipotetiktir (birçok durumda olduğu gibi bunda da Kant'ı izler). Söz konusu olan fiili bir sözleşmeye bağlılık değil, düşünümsel ve makul ahlaki faillerin onayını sağlamaktır.

Rawls bizden, adaletin isterlerine tabi olanların toplumun temel yapısını belirlemek için hangi ilkeleri kabul edeceklerini görüştük-

17. ibid., s.89-90.

18. Bkz. **A Theory of Justice**, op. cit. Bu kitabın yayımlanmasından sonra teorisini değişikliklere uğratan ve savunan bir dizi makale yayımladı. Bunların en önemlileri şunlardır: "Fairness to Goodness" (12. nota bakınız); "The Basic Structure as Subject", **Values and Morals**, der., A. I. Goldman ve Jaegwon Kim, Dordrecht, Reidel, 1978; "A Well-Ordered Society", **Philosophy, Politics and Society**, P. Laslett ve J. Fishkin, 5th Series, Oxford, Oxford University Press, 1979; "Kantian Constructivism in Moral Theory", **Journal of Philosophy**, 1979, C.77, s.515-72; "Social Unity and Primary Goods", **Utilitarianism and Beyond**, der., Amartya Sen ve Bernard Williams, Cambridge ve Paris, Cambridge University Press ve Editions de La Maison des Sciences de L'Homme, 1982; "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy and Public Affairs**, 1985, C.14, s.239-51; ve "The Priority of Right and Ideas of the Good", **Philosophy and Public Affairs**, 1988, C.17, s.251-76.

leri bir "başlangıç konumu" tahayyül etmemizi ister. Bu kimselerin müzakereleri bir "bilgisizlik perdesi"nin arkasında cereyan eder: Toplumda hangi özgül konumları işgal ettiklerini, hangi tikel karakteristiklere ve yeteneklere sahip olacaklarını (hatta cinsiyetlerinin ne olacağını) ya da hangi iyi hayat anlayışını arzulayacaklarını bilmemektedirler. Gelgelelim, toplum ve işleyişleri hakkında ve ayrıca aşina anlamda -yani, araçsal- bir rasyonalite kavramı hakkında genel bir bilgiyle donatılmışlardır.[19] Buna ek olarak, "her rasyonel failin isteyeceği varsayılan" ve "bir kişinin rasyonel hayat planı ne olursa olsun işine yarayacak" özgürlük, özsaygı, iktidar ve zenginlik gibi "asli yararlar"ın (primary goods) bir listesini geliştirebilirler.[20]

Başlangıç konumundaki bireylerin hepsi tam aynı tarzda akıl yürütecek ve karşılaştıkları sorunların optimal bir çözümü olduğu varsayılacak olduğunda, hepsi de bu akıl yürütme tarzı konusunda oydaşma içinde olacaklardır. Rawls, bu kimselerin kendi müzakerelerinin sonuçları tarafından kişisel olarak nasıl etkileneceklerini bilmemelerinden ötürü en kötü konumda olanların yararını maksimize edecek düzenlemeleri seçeceklerini savunur. Müzakereciler iki temel ilkeye varacaklardır:

> Birincisi: Her kişinin, başkalarının benzer bir özgürlüğüne uygun en kapsamlı temel özgürlük konusunda eşit bir hakkı olacaktır.
> İkincisi: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle bir tarzda düzenlenecektir ki, (a) toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin makul bir şekilde herkesin avantajına olduğu umulabilecek ve (b) bunlar herkese açık konumlara ve mevkilere iliştirilebilecek".[21]

---

19. Bkz. **A Theory of Justice**, op. cit., s.143. Burada başvurulan rasyonalite kavramı, temel bir özelliği istisna olmak kaydıyla, ekonomik teorideki tanıdık standart rasyonalite kavramıdır. Söz konusu ve istisna", "rasyonel bir birey kıskançlık çekmez" varsayımıdır.
20. ibid., s.62.
21. ibid., s.60. Sözü geçen iki ilkeye dair Rawls'un başlangıçtaki formülasyonu budur. Daha sonra hem kitapta hem de kitabı izleyen yazılarda çeşitli değişiklikler yapar, ama bunların hiçbiri benim burada işaret ettiğim noktaları etkilemez. Oradaki son değişke için bkz. **A Theory of Justice**, s.302-3 ve tarih sırası bakımından en son değişke için bkz. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", op. cit., s.227-8.

İlk ilkenin önemli noktası -"Eşit Özgürlük" İlkesi- tüm bireylere konuşma ve toplanma, siyasal faaliyet, vicdan özgürlüğü, kişisel mülkiyet ve hukuk egemenliğini tanımasıdır. İkincisinin işaret ettiği asıl nokta -"Farklılık İlkesi"-, ilk ilkenin kapsamadığı asli yararlara (örneğin zenginlik, gelir, otorite) sahip olmadaki eşitsizliklerin, ancak herkesin, hatta en kötü durumda olanların bile bunlardan faydalanması kaydıyla haklılaştırılabileceğinin güvenceye alınmasıdır. Rawls ayrıca, başlangıç konumundaki bireylerin Eşit Özgürlük İlkesi'nin Farklılık İlkesi karşısında öncelikli olacağı konusunda mutabık kalacaklarını öne sürer: Öbür toplumsal yararların değiş tokuş edilerek elden çıkarılması gibi bir sorundan *önce* tüm yurttaşların temel özgürlüklerinin garantilenmesi gerekir.

Başlangıç konumu aracı, araçsal akıldan başka herhangi bir rasyonalite kavramına başvurma ihtiyacını ortadan kaldırır. Bilgisizlik tarafsızlığı dayatır. Eğer öbür varsayımlar sabit tutulursa, bu bağlamda araçsal akıl daha cüzi bir şekilde betimlenmiş bir durum içinde Kantçı bir anlayışın sonuçlarını sağlar.

Başlangıç konumundaki bireylerin Rawls'un iki ilkesine ulaşıp ulaşmayacakları tartışmalı bir noktadır (neden kumar oynanmasın?). Ama daha temel bir sorun var. Bu konumdaki bireylerin neye karar vereceklerinden *bize ne*? Her şeye rağmen, kendi durumumuz, kapasitelerimiz ve çıkarlarımız hakkında epey bilgi sahibi olan bizlerin, şöyle böyle bizlere benzeyen, ama bizim daha ilginç karakteristiklerimizin çoğundan ve hayatlarımızla ilgili bilginin handiyse hepsinden yoksun olan varsayımsal bireylerin ulaştıkları ilkelere niçin herhangi bir bağlılık duymamız gerektiği açık değil. Gewirth'in şikâyet ettiği gibi, bağlılıklarımızı kasıtlı bilgisizliğe oturtmak genellikle rasyonel addedilmez.[22]

A Theory of Justice'de Rawls'un başlangıç konumundaki "temsilciler"imizin bir anlamda bizim "gerçek benliklerimiz" olduğunu iddia ediyor gibi göründüğü çeşitli pasajlar var. Başlangıç konumunda ulaşılacak olan ilkelere dayalı olarak davranarak,

> "kişiler kendi doğalarını hayatın genel koşullarına tabi özgür ve rasyonel varlıklar olarak ifade ederler. Çünkü bir kimsenin doğasının özel bir türden varlık olarak ifade edilmesi, bu doğanın tayin edici belirle-

22. Bkz. **Reason and Morality**, op. cit., s.108; ve ayrıça s.19-20.

yen öğe olması durumunda seçilecek olan ilkelere dayanılarak davranılması demektir."[23]

Ama kitabın başka yerlerinde ve sonraki yazılarında daha bariz bir şekilde Rawls kendisini, ahlakı metafizik zorunluluk üzerinde temellendirme düşüncesinden uzaklaştırır. Bunun yerine, gündelik toplumsal varoluşumuz esnasında kendimizi adalet düşüncelerine tabi olarak gördüğümüzü ve başlangıç konumu yordamının bu düşünümsellik öncesi (pre-reflective) ahlaki bilinci dillendirdiğini savunur. Bu noktada Rawls, Kant'tan ziyade Hegel'in ruhuna yakındır.[24] Rawls bizim bir kültürel olgu gereği belli bir ahlaki anlayışa sahip olduğumuzu ve bunun sayesinde bir ahlak teorisi inşa etmeye memur edildiğimizi varsayar.

Rawls, adalet hakkındaki belli düşüncelerin modern, Batılı, demokratik hayatta zaten içerildiğini ve bu düşüncelerin başlangıç konumuna dair açıklamada cisimleştiğini ileri sürer.[25] Sözgelişi, bireylerin kuralları kendilerine uyduracak şekilde kesip biçmeye muktedir olmalarının adilane olmadığını biliriz ve bu adilanelik koşulunun bilgisizlik peçesiyle güvenceye alındığını görebiliriz. Benzer bir şekilde, başlangıç konumunun, düşünülecek olursa adil ilkelere ulaşmak için zorunlu olduğunu görebileceğimiz öbür durumları -özgürlük, eşitlik, rasyonalite- temsil ettiğine ikna olabiliriz. Bu yordamın ille bizim önceki ahlaki inançlarımızı basitçe yeniden üretmesi gerekmez; bunlar felsefi argüman ve düşünüm yoluyla değişikliğe uğratılabilir, dönüştürülebilir ya da hatta reddedilebilir. Bu yordamın amacı, bizim fiili ahlaki inançlarımız ve ahlak teorisinin sağladığı ilkelerin çakışır hale gelecekleri ideal bir "düşünümsel denge"ye (reflective equilibrium) ulaşmaktır.[26]

Ahlak teorisinin ve düşünümsellik öncesi ahlaki yargının ortak etkileşiminin yalnızca bizim dar görüşlü ahlaki kesinlemelerimizi

23. **A Theory of Justice**, op. cit., s.252-3; ayrıca bkz., s.574.
24. Rawls ve Hegel arasındaki yakınlıklar hakkında bkz. Carole Pateman, **The Problem of Political Obligation**, Chichester, John Wiley and Sons, 1979, s.111-12.
25. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", op. cit., s.225-6 ve s.231.
26. "Düşünümsel denge" hakkında bkz. **A Theory of Justice**, op. cit., s.17-22 ve 46-53; ayrıca bkz. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", op. cit., s.226-31.

yeniden üretme tehlikesi olmasına rağmen, buna tekabül eden bir vaat de var: Gerçek dünyadaki bizlerin, niçin gerçek olmayan kimselerin müzakerelerine bağlı olmamız gerektiğini açıklama vaadi. Rawls'un iddiası, bu yordamın, bizim metafizik kimliğimizi değil, toplumsal olarak biçimlenmiş olsa da zaten varolan ahlaki varlıklar olarak doğamızı dışavurduğunu kabul edeceğimiz yönündedir. Başlangıç konumu öyküsü emredilen tarzlarda davranmamız için *nedenler* temin eder; çünkü bu öykü zaten varolan bir ahlaki bilinci dillendirir. Bu, yaygın ve etkili bir adalet duygusunun varolduğunu addeder:

> "Yeniden inşanın failleri olarak tarafların etkili bir adalet duygusuna sahip oldukları varsayılır...(bu da şu anlama gelir ki) tarafların hepsi en sonunda benimsenen ilkeler ne olursa olsun bu ilkeler uyarınca davranmak için yeterince güçlü bir arzunun yanı sıra tartışılmakta olan çeşitli adalet ilkelerini anlama ve uygulama kapasitesine sahiptir.'[27]

Liberal, demokratik geleneğin karakteristik retoriğinde "etkili bir adalet duygusu"nun geniş bir rol oynadığına kuşku yok. Tahminen Rawls'un savlarının seslendiği failler de adalet ilkelerini "anlama ve uygulama" kapasitesine sahip. Ama bunun, bu ilkeler uyarınca davranmak için "yeterince güçlü bir kapasite"ye tekabül edip etmediği çok daha kuşku götürür. Modern kamusal hayatın başat kurumlarının rasyonelleşmesi, amaçlarımızın peşinde koşarken çoğumuzun çoğu zaman araçsal olarak rasyonel olmamız gerektiği anlamına gelir. Mevcut faaliyetleri ve toplumsal ilişkileri bu amaçlara yaptıkları katkılar bazında değerlendirmeye hazır olmadığımız takdirde, biz ve bize bağımlı olanlar güç bir duruma düşeriz. Rawls'un bireylerin bir adalet duygusuna sahip oldukları yönündeki varsayımı bizim tam olarak öyle *olmadığımızı* ima eder; amaçlarımızın peşinde koşmayı araçsal bakımdan rasyonel olmayan düşüncelerle kısıtlamaya hazırızdır. Gelgelelim, oldukça tuhaf bir şekilde, başlangıç konumuna dair açıklamasında, bu konumu işgal edenlerin *tam da böyle* olduklarını varsayar: Bu konumdakiler araçsal olarak rasyoneldir ve zorunlu olarak özçıkarlarına düşkün

27. "Kantian Constructivism in Moral Theory", op. cit., s.547.

olmasalar da başkalarına kayıtsızdırlar.

Burada bir paradoks var: Eğer Rawls'un yaptığı gibi canlı bir adalet duygusuyla donatılmış olduğumuzu varsayacak olursak, o vakit bu duygudan yoksun olanları "temsilcilerimiz" olarak kabul etmeyiz. Böyle yapmak, adalete olan bağlılığımıza, öbür eğilimlerimizle eşit muamele etmek olur. Ama Rawls'un kendi görüşünce bir adalet duygusu, bizim iyi duygumuzdan bile önce gelen çok daha güçlü bir bağıtlanmadır. Eğer bir adalet duygusuna sahipsek, buna uygun şekilde kendimizi bu duygudan yoksun kılmaya gönülsüz olacağız ya da aksi takdirde bu duygudan yoksun olanların akıl yürütmelerine göre hareket edeceğiz. Eğer öte yandan başlangıç konumundaki tarafların kendi güdülenimlerimizi temsil ettiklerini kabul edersek, bunun nedeni bir adalet duygusundan yoksunluğumuz olacaktır. Bu durumda, "temsilcilerimiz"in müzakerelerinin kendi müzakerelerimizle bir ilgisinin olmadığını anlarız.

Başlangıç konumu aracı -toplum sözleşmesine benzer şekilde- bireyleri varoldukları toplumsal ilişkilerden soyutlamanın bir yoludur. Başlangıç konumu aracının önemli olan noktası, fiili toplumsal ilişkilerin değerlendirilebileceği ilkeleri yaratmaktır. Rawls'un bu aracı kullanmasındaki sorun, bunun gerçekçi olmaması değil; aslında, belli bazı açılardan, modern toplumsal varoluşun yalıtılmış bireyini temsil etmede çok gerçekçidir. Başlangıç konumu betimlemesi tam da modern kamusal varoluşun karakteristik soyut bireyselliğini ve araçsal rasyonalitesini yansıtır. Ama gerçek hayattaki bireyler böyleyseler, bu bireyler başlangıç konumunda ulaşılan ilkelerin gücünü kabul etmeyecekleri gibi, kendi oluşmuş yargılarını çiğneyecek ölçüde hiç kabul etmeyecekleri de kesindir.

Rawls'un bir adalet duygusunun zaten kültürel bir varoluşa sahip olduğu yolundaki varsayımı, insanların niçin adalet düşünceleri uyarınca hareket etmeleri ve bu düşüncelere öncelik vermeleri gerektiğine dair bir sav tarafından doldurulması gereken yeri işgal etmektedir. Böyle bir sav kurabilmek için bireylerin adil olmalarının iyi olduğunu iddia etmek zorunlu hale gelirdi ve bu da adalet teorisini bir *iyi* teorisi altında özetlemek olurdu. Burada söz konusu olan bir terminoloji meselesinden daha fazla bir şeydir. Bireylerin iyiye dair anlayışlarının bir adalet idealini içermeleri gerektiğini

doğrudan doğruya savunmak, başkalarıyla belli türden ilişkiler içinde yaşamanın insanların kendilerine ait çeşitli iyi hayat değişkelerinin peşinde koşmalarının bir aracını değil, bizatihi iyi hayatın bir parçasını oluşturduğunu iddia etmektir. Bu, insani varoluşun toplumsal doğasına dair bir anlayış gerektirir. Başlangıç konumu aracı, birbirleriyle ilişkilerinden soyutlanmış olarak ele alınan, derin düşünceye dalmış bireyler aracılığıyla bir adalet kavramına ulaşma girişimidir. Bu araç böylece modern kamusal hayatın başat kurumlarının hem önkoşulu hem de sonucu olan yalıtılmayı taklit eder ve başkalarıyla ilişkilerin bizzat iyi hayatın parçası değil, aracı sayıldığı iyi anlayışlarını geliştirir. Ama bu türden bireylerin varoluşu ne bir adalet teorisiyle ne de bir adalet pratiğiyle uyuşur. Bu bireyler ne bir adalet duygusuna sahiptirler ne de muhtemelen bir adalet duygusuna yetenekli olacaklardır.

3. Habermas

> Bir anlamaya ulaşmanın amacı, karşılıklı anlamanın öznelerarası müştereklığine, bilgi paylaşımına, güvene ve birbirine uyuma yolaçan bir mutabakata varmaktır.
>
> (Habermas)[28]

> Herhangi bir yanlış anlama sonucunda eğer insanlar birbirlerini anlayacak olaydılar asla bir mutabakata varamazlardı.
>
> (Baudelaire)[29]

Entelektüel kökenlerinin liberalizme düşman bir Marksist eleştirel teoride yattığı gözönüne alındığında, Habermas'a bir liberal gibi davranmakta bir uygunsuzluk söz konusudur. Ama buradaki konumuz bağlamında önemli olan bazı açılardan Habermas'ın bir liberal sayılması gerek. Kendisinin de belirttiği gibi: "Marksist arkadaşlarım beni radikal bir liberal olmakla suçlamakta tamamen

28. Jürgen Habermas, "What is Universal Pragmatics?", **Communication and the Evolution of Society**, çev: Thomas McCarthy, Londra, Heinemann, 1979, s.3.

29. Charles Baudelaire, **Fusées**, kısım 77, **The Essence of Laughter and Other Essays, Journals and Letters**, derl., Peter Quennell, New York, Meridian Books, 1956, s.194.

haksız değiller."[30] Habermas kendi çalışmasını "Kantçı etiği yeniden inşa etme girişimi"[31] olarak nitelendirir ve ahlak teorisinin amacının, iyiye dair bir açıklama değil, bir adalet teorisi sağlamak olduğu şeklindeki karakteristik liberal görüşü kabul eder:

> "Kantçı gelenek içindeki deontik, bilişsel ve evrensel ahlak teorileri, iyi hayat sorusunu yanıtlanmamış olarak bırakması gereken adalet teorileridir... Ahlak teorisine aşırı talepler yüklenmemesi, bazı şeylerin toplumsal teoriye ve bunların büyük kısmının da katılımcıların kendilerine bırakılması gerekir".[32]

Gewirth ve Rawls gibi Habermas da *a priori* argümanlara başvurmaksızın bir adalet teorisi inşa etmeye girişir. Ama Habermas bu konumun içerimlerini Rawls ve Gewirth'den çok daha ciddiye alır: Eğer bir adalet ahlakının öngerektirimleri modernliğin gerçek dünyası içinde keşfedilecekse, bu dünyanın mevcut en iyi toplumsal teori tarafından analiz edilmesi gerekir. O nedenle Habermas'ın çalışmasının büyük kısmı modern toplumsal dünyayı kavrama yolundaki başlıca girişimlerle, özellikle Marx ve Weber'in girişimleriyle eleştirel bir hesaplaşmadan oluşmaktadır.[33]

Habermas Marx'tan üretim güçlerinin insan tarihindeki başlıca dinamik öğelerden biri olduğu ve kapitalizmin önceden görülmemiş bir gelişmeye yol açtığı görüşünü devralır. Bu gelişmeyi Weberci çizgiye paralel olarak rasyonelleşme bazında yorumlar: Kapitalist modernliğin başarısı, araçsal aklın öbür toplum biçimleri içinde işlediği kısıtlanımlardan kurtarılmasıdır. Habermas, önceki eleştirel teorisyenlerden (örneğin, Adorno, Horkheimer, Marcuse) farklı olarak, araçsal akla yönelttiği eleştiriyi sınırlandırır: Araçsal aklın insan rasyonalitesinin bütününü oluşturma iddiasına karşı çıksa da araçsal aklı tamamen reddetmez.[34] Bununla birlikte, üreti-

30. Jürgen Habermas, **Autonomy and Solidarity: Interviews**, derl., Peter Dews, Londra, Verso, 1986, s.170-1.
31. ibid., s.160.
32. ibid., s.174.
33. Habermas teorisini bir dizi yazıda geliştirdi. Ben çoğunlukla şu eserlerinden yararlandım: **Communication and the Evolution of Society**, op. cit., ve **The Theory of Communicative Action; vol.1: Reason and the Rationalisation of Society**, çev: Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1970.
34. Bkz. "Technology and Science as Ideology", Jürgen Habermas, **Towards a**

mi gereğinden çok vurguladığı ve -kendisi için hayati önemi olan- iletişimsel etkileşimi ihmal ettiği için Marx'ı eleştirir. Habermas iletişimsel etkileşim düşüncesinin kökenini Hegel'in erken dönem yazılarında bulur, ama Hegel'i ve onu izleyen Marx'ı daha sonra iletişimsel etkileşim düşüncesinden, üretim paradigmasına (Marx söz konusu olduğunda maddi üretim) dayanan bir insan eylemi kavramı lehine uzaklaştıkları gerekçesiyle eleştirir.[35] Habermas, Marksist toplumsal üretim ilişkileri düşüncesinin insan varoluşunun bu öznelerarası boyutunu içerecek şekilde genişletilmesi gerektiğini savunur. Bununla ilişkili bir tarzda, Weber'i çok dar bir rasyonelleşme kavramına sahip olmakla eleştirir. Habermas, modern dünyanın rasyonelleştiği iki ayrı boyut olduğunu savunur. Weber'in kabul ettiği birincisi araçsal aklın önceliğini içerir; Weber'in büyük ölçüde fark etmediği ikincisi ise iletişimle ilgili boyuttur. Eğer araçsal akıl başarıya yönelikse, iletişimsel akıl karşılıklı anlamaya yöneliktir ve paradigmatik örnekleri müşterek anlamayı amaç belleyen söylemsel faaliyetlerde, "konuşma edimleri"nde bulunur.[36]

Habermas'ın enerjisinin çoğu iletişimsel akıl kavramının tefsirine hasredilmiştir. Habermas, konuşmanın örnekleyici biçimini oluşturduğu iletişimin akla dayanan bir oydaşma (agreement) kavramını öngerektirdiğini ve iletişimsel eyleme her katılışımızda bir rasyonel oydaşmayı mümkün kılmak için zorunlu olan ilkelere bağlandığımızı savunur. Habermas'ın konuşma edimlerine dair genel teorisine ("evrensel pragma bilgisi") göre, bir konuşma edimi yaptığımızda, söylediğimiz şeyin anlamlı olduğunu vaat ederiz; söylediğimiz şeyin doğru olduğu, bunu yaparken samimi olduğumuz ve konuşma hakkına sahip olduğumuz iddiasında bulunuruz. İlke olarak, bu iddiaların her biri tartışılabilir; bu durumda

---

Rational Society, çev: Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1970. (Türkçesi, **Rasyonel Bir Topluma Doğru: Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset**, çev: A. Çiğdem ve M. Küçük, Vadi Yayınları, 1992.)

35. Bkz. "Labour and Interaction: Remarks on Hegel's Jena **Philosophy of Mind**", **Theory and Practice**, çev: John Viertel, Londra, Heinemann, 1977.

36. "Toplumsal eylemler, katılımcıların başarıya yönelik bir tutum mu, yoksa anlamaya ulaşmaya yönelik bir tutum mu benimsediklerine göre ayırt edilebilir", **Theory of Communicative Action; C.1**, op. cit., s.286.

konuşmacı bu iddiaları için öznelerarası olarak kabul edilebilir bir haklılaştırım sağlamayı vaat eder.[37]

Pratikte, konuşma edimlerinin çoğu iletişimsel aklın ilkelerini tatmin etmede başarısız olur. Ama Habermas'ın iddiası, bunların hiç değilse geçerlilik iddiasında bulunduklarıdır:

> "Anlamaya ulaşmaya yönelik eylemde geçerlilik iddiaları "her zaman zaten" üstü örtük olarak bulunur...İletişim teorisi bu geçerlilik iddialarında ince ama inatçı, nadiren yerine getirilen ama asla sessiz olmayan bir akıl iddiası, mukaveleye dayalı eylemin (consensual action) olduğu her zaman ve her yerde fiilen tanınması gereken bir iddia saptayabilir."[38]

Özel bir konuşma edimi ne denli kusurlu olursa olsun, yaptığı vaatlerin yerine getirileceği bir "ideal konuşma durumu"na başvurur. Böyle bir durum uylaşımın (consensus) güç kullanılmaksızın ya da hile yapma yoluna gidilmeksizin sağlandığı ve bu uylaşmada içerilen herkesin oydaşmaya varmanın iletişimsel sürecine katılma fırsatına ve araçlarına sahip olduğu yerde varolur. Toplumun bu iletişimsel anlamda rasyonelleşmesi,

> "tam da iletişimin yapılarında göze çarpmayacak şekilde kurulmuş, çatışmaların bilinçli bir şekilde halledilmesini ve mukaveleye dayalı olarak düzenlenmesini hem intrapsişik hem de kişilerarası iletişimsel engeller aracılığıyla önleyen güç ilişkilerinin kökünün kazınması'[39] (anlamına gelecektir.)

Habermas'ın tezi, modern dünyanın yalnızca Weber'in gördüğü doğrultularda değil, aynı zamanda iletişimsel akıl anlamında da rasyonelleşmiş olduğudur. Kapitalist üretim, iş başındaki araçsal rasyonaliteyi cisimleştirmesine rağmen, aynı zamanda iletişimsel etkileşimin doğasını ve kapsamını büyük ölçüde geliştirmiştir. Ama bu iki akıl biçimi arasında bir gerilim vardır. Araçsal aklın toplumsal dünyadaki işleyimi -Habermas'ın "stratejik eylem" dedi-

37. Bkz. "What is Universal Pragmatics?", **Communication and the Evolution of Society**, op. cit., s.1-5.
38. "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", ibid., s.97.,
39. ibid, s.119-20.

ği şey- genellikle iletişimsel aklın isterleriyle uyuşmazlık içindedir. "Stratejik eylem", aldatmayı, iletişim ve bilgi araçlarına erişmede eşitsizlik yaratmayı ve ideal konuşma durumunun ışığında "sistematik olarak çarpık iletişim" sayılması gereken şeyi üretmeyi gerektirebilir. Habermas, iletişimsel rasyonalite alanının hem genişletilmesini hem de aşındırılmasını kapitalist modernliğin karakteristiği olarak görür. Ama çarpık iletişim bile çarpıtılmamış iletişim idealine olan borcunu öder: Çarpık iletişim olmadığı şey olma, anlamlı, doğru, samimi ve ahlaki olarak uygun olma iddiasındadır. Bir iletişim edimi ne denli çarpık olursa olsun, hâlâ aşkın bir uğrağı (moment) içerir: Radikal bir şekilde eşitlikçi ve özgür bir topluma yapılan üstü örtük bir gönderi.

Habermas'ın stratejisi birçok bakımdan çok cazip. Dil, hem olgu hem de değer olarak varolur: Dil ampirik olarak verili bir insan pratiği ve normatif bir yapıdır. Bir pratik olarak dil hemen hemen kaçınılmazdır: Dilin kullanımını içermeyen herhangi bir insan toplumu düşünmek zor. Ama dil aynı zamanda kurallara bağlı bir insan faaliyetidir: Dilsel bir kurallar şebekesi iletişim imkânını tanımlar ve bu kuralları kabul etmeksizin dilsel faaliyete katılamayız. Eğer, Habermas'ın savunduğu gibi, bu kurallar dar bir şekilde dilbilimsel (gramer kuralları gibi) olmayıp, daha geniş ve tözsel bir içeriğe sahip ilkeleri içeriyorsa, o vakit modern bireylerin, dil kullanıcıları olma sıfatıyla bu ilkelere bağlı olduklarını savunmak makuldur. Bireyler pratikte bu kuralları izlemeyebilirler; ama ilkeler, bu bireylerin kaçınamayacakları normatif bir güce sahiptir.

Gelgelelim, iletişimsel eylemin Habermas'ın varsaydığı birleşik yapıya sahip olup olmadığı oldukça kuşkulu. Habermas, kendi iletişimsel rasyonalite kavramını, bir dizi söz-eylemi (örneğin, öykü anlatma, şakalar, rol yapma, sözcüklerin tahrik etme ya da rahatlatma için kullanılması, vb.), hakikat, doğruluk ve bunun gibi ciddi işler karşısında ikincil sayarak inşa eder. Bu varsayımsal vaka bile bir idealleştirme sürecinden geçerek elde edilir. Burada bir döngüsellik olduğundan kuşku duymak zor değil; iletişimsel akıl ilkeleri, daha sonra bu ilkeleri türetmek için kullanılacak iletişimsel eylemin merkezi vakalarını seçip ayırmada geniş bir rol oynar.[40] İlk ba-

40. Bu noktaya şu yazıda işaret edilmekte: Jonathan Culler, "Communicative Competence and Normative Force", **New German Critique**, Bahar/Yaz 1985, no.35, s.133-44; özellikle bkz. s.141.

kışta, bir kez tamamen biçimsel müşahadelerin ötesine geçtiğimizde, dilin kullanımlarının, üzerine bindirildikleri insan faaliyetleri kadar heterojen olduğunu savunmak da makuldur. Geç dönem Wittgenstein'ın görüşleri burada öğreticidir. Habermas, Wittgenstein'ın çeşitli "dil oyunları"na ilişkin analizini alkışlar, ama "Wittgenstein ve tilmizlerinde, dilin kullanımının mantıksal analizinin her zaman kısmiyetçi kalmasına ve analizi bir *dil oyunları teorisi*'ne doğru geliştirmede başarısızlığa uğramaları"na[41] serzenişte bulunur. Habermas, burada kendisinin başarısızlık saydığı reddin ilkeli doğasını fark etmez. Wittgenstein'ın "oyun" terimini kullanmasındaki niyet, çeşitli dil oyunlarının, anlamlı sayılabilecek herhangi ortak bir şey barındırmadıklarını önermekti. Wittgenstein'ın bir dil teorisi geliştirme konusundaki gönülsüzlüğü tam da çeşitli dilsel pratiklerin heterojenliğine sahte bir birlik dayatmayı arzulamamasından kaynaklanır.

Pratikte, dil, açığa çıkarmak için olduğu kadar gizlemek için de, anlamayı sağlamak için olduğu kadar yanlış anlamayı sağlamak için de kullanılır. Bu yalnızca dilin bir yönetici sınıfın ideolojik egemenliğinin vasıtası olmasından kaynaklanmaz. Öteki sayılan kimselerle iletişimin kodlanmış, maskeli ve kaygan olması ezilenlerin, sapkınların ve hatta yalnızca farklılıklarını vurgulamak isteyenlerin dillerinin önemli bir parçasıdır. Anlayanlar ve anlamayanlar arasında bir ayrım yaratmak, farklılığın ve çoğulluğun pazarlığını yapma sürecinin parçasıdır. Bu belki çarpık iletişimdir; ama bu pratikler Habermas'ın uylaşımsal (consensual) şeffaflık ideali tarafından önlenen sapma ve ayrılmalar için bir uzam sağlar. Karşılıklı anlamanın arzulandığı yerde bile, bunun erişilebilir olduğuna dair garanti yoktur; ilke düzeyinde bile. İki söylem -ve bunların dışavurdukları hayat tarzları- arasındaki kıyaslanamazlık (incommensurability) öyle olabilir ki, karşılıklı anlama ancak farklılığın bastırılması pahasına mümkün olabilir.[42] Bir çıkar çatış-

41. "A Postcript to **Knowledge and Human Interests**", çev: C. Lenhardt, **Philosophy of the Social Sciences**, 1973, C.3, s.157-89; John B. Thompson, "Universal Pragmatics", John B. Thompson ve David Held, derl., **Habermas: Critical Debates**, Londra, MacMillan, 1983, s.120.

42. Jean-François Lyotard, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**, çev: Geoff Bennington ve Brian Massumi, Manchester, Manchester Uni-

ması o denli yoğun ve derin köklü olabilir ki, zora dayanmayan oydaşmanın imkânı -en azından rasyonel imkânı- yoktur. İletişim havayı temizleyebilir ve sorunun ne olduğunu gösterebilir; ama bu durumda karşılıklı anlama oydaşmayı önleyecektir. Bu noktada, argümanın gücünün yerini silahların gücü almalıdır.[43]

İletişimin Habermas'ın ortaya attığı kadar tözsel olan ilkelere bağlılığı içerdiğini varsaysak bile, bunların tüm öbür bağlılıklara ağır basması gereken normatif bir güce sahip olup olmadığı açık değildir. Habermas'ın kendi açıklamasına göre, modern bireyler iki ortakyaşar (symbiotic); ama birbirine zıt rasyonel yapı biçimi içinde varolur. Modern bireylerin faaliyetlerinin birçoğunun araçsal aklın normları tarafından yönetilmesi gerekir: Hayatlarını kazanmaları, gelecekteki olumsallıklarla başetme kapasitelerini maksimumlaştırmaları, kendilerine bağımlı olan kimselerin geleceklerini mümkün olduğu kadar güvenceye kavuşturmaları gerekir; bunların hepsini piyasa, üretimin kapitalist örgütlenişi vb. tarafından sağlanan yollarla yapmaları gerekir. Ayrıca iletişimsel faaliyetlerde de bulunmaları gerekir elbette ve eğer Habermas haklıysa, böylece iletişimsel aklın ilkelerine bağlanmış olurlar. Ama, Agnes Heller'in sorduğu gibi,[44] *bu* bağlılığın araçsal aklın normları tarafından tanımlanan bağlılıklara ağır basması niçin gereksin? Bu sadece pratikte hangi bağlılığın muzaffer olacağı meselesi değil, hangisinin muzaffer olması *gerektiği* meselesidir. Ne de olsa tartışmadaki taraflardan biri olan iletişimsel akıl böyle bir hüküm ilkesi sağlamaz. Ama böyle bir ilke yoksa, gerisin geri keyfi seçime (Habermas'ın terimleriyle "karar almacılık"a) dönmüş oluruz. Bu noktada Habermas'ın sorunları Gewirth'in sorunlarına paraleldir: İletişimsel akıl ilkelerinin, bireyin davranışını biçimlendiren öbür ilkeler karşısında niçin öncelik kazanması

---

versity Press, 1984, s.xxiv: "Böyle bir uylaşım dil oyunlarının heterojenliğini çiğner". (Türkçesi, **Postmodern Durum**, çev.: A. Çiğdem, Ara Y., 1990).

43. Marx, "Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Law, Introduction", Karl Marx ve Friedrich Engels, **Collected Works**, C.3, Londra, Lawrence and Wishart, 1975, s.182: "Eleştiri silahı, elbette, silahlar tarafından yapılan eleştirinin yerini alamaz".

44. Agnes Heller, "Habermas and Marxism", **Habermas: Critical Debates**, der., J. B. Thompson ve D. Held, Londra ve Basingstoke, MacMillan, 1982, s.29.

gerektiğini göstermeye muktedir değildir.

Habermas, Heller'in eleştirisine yanıt olarak, araçsal rasyonalite ve iletişimsel rasyonalite arasındaki seçimin ancak en soyut anlamdaki birey için söz konusu olduğunu belirtirken bu noktaya değinir. "İletişimsel olarak yapılaşmış hayat alanları"ndan geri çekilmek, "stratejik eylemin monadik yalıtılmışlığına geri dönmek anlamına gelir: Bu, uzun vadede kendi kendini tahrip edicidir."[45] Ama, iletişimsel rasyonalite yerine araçsal rasyonaliteyi yeğleyen bir kimse iletişimden de geri çekilmek zorunda değildir. Bu kimse stratejik olarak iletişimde bulunacak ve öbür katılımcıların iletişimsel rasyonalitesi üzerinde hazıra konacaktır. Belki de iletişimsel rasyonalite yalnızca gerçekleştirmemiz gereken, ama sadık olmasak da sürdürebileceğimiz bir bağlılık değil; bireysel yararın, yani iyinin bir bileşenidir. Bu durumda, bireyin, rakipleri karşısında iletişimsel aklı yeğlemesinin nedeni var. Ama bu farklı bir savı gerektirecektir; bir evrensel pragma bilgisi teorisini değil, iyiye dair bir açıklamayı gerektirecektir. Ayrıca bu, tartışmayı liberalizmin alanının dışına taşıyacaktır.

Heller, yukarıdakine ek olarak, üretime dair tamamen araçsal bir açıklama sağlarken Habermas'ın "iş'in antropolojik anlamını" ihmal ettiğine işaret eder.[46] Hegel için olduğu gibi Marx için de emek sadece önceden varolan amaçları tatmin etme faaliyeti değildir. Emek ayrıca, insanların kendi doğalarını dışavurmalarının ve dönüştürmelerinin bir tarzıdır; insanlar eski ihtiyaçları tatmin etmek için eylemde bulunurken yeni ihtiyaçlar ve yeni türden insan faaliyetleri yaratırlar. Emek hem başka şeyleri hem de kendi kendini yaratma anlamında yaratıcı bir faaliyettir. Üretim bu tarzda kavrandığında, araçsal aklın normları altında özetlenemez. Üretimin amaçları, üretim faaliyetini önceleyen açık ve seçik bir kavramsal varoluşa sahip olmayıp, üretim faaliyetine yol açan arzular bu faaliyet tarafından dönüştürülür. Emek yalnızca arzulanan bir amaca erişmenin eldeki hazır aracı değildir. Emek, insanın kendi kendini ifade etmesinin ve kendi kendini yapmasının zorunlu bir biçimidir. İşin antropolojik anlamının perspektifinden bakıldığın-

45. "A Reply to My Critics", **Habermas: Critical Debates**, op. cit., s.227.
46. "Habermas and Marxism", op. cit., s.34.

da, kapitalizmin emeği araçsal bir faaliyet haline getirmiş olması bir ilerleme değil, yabancılaşma göstergesidir.

Burada savunmak istediğim şey, emeğin temel, başka her şeyin türevsel olduğu bir ahlak anlayışını yeniden diriltmek değil. Aslında, günümüz dünyasında işin doğasındaki değişmeler Marx'ın insanlar ve doğal dünya arasındaki bir "metabolizma" olarak emek anlayışını giderek sorunlu kılmıştır.[47] Ama, tıpkı günümüz iletişimsel pratiklerinin çarpıklıklarının altında bir derin iletişimsel rasyonalite yapısını açığa çıkarmak mümkün olduğu gibi, kapitalist üretimin araçsal olarak rasyonelleşmiş dünyası içinde yer alan insan yaratıcılığının normatif bir boyutunu koyutlamak da mümkündür. Ayrıca iş kavramının, bizim temel ahlaki değerlerimizin türetiminde hesaba katılması gerekir. Ama, ne iletişime ne de üretime indirgenebilecek başka birçok insan faaliyeti var. Bunlar oyun oynamayı, şarkı söylemeyi, dans etmeyi, sevişmeyi, çocuk yetiştirmeyi, kitap (basmayı değilse de) yazmayı vb. içerir. Tüm bu anlamlı insan faaliyetlerinin iletişim kavramından türetilen normlara tabi olması niçin gereksin ki? Ne denli kapsamlı ve kaçınılmaz olursa olsun, ahlakın tek temeli olarak bir insan faaliyetinin seçilip gösterilmesinin nedeni nedir? Habermas, iletişime ayrıcalıklı bir anlam vermeye girişerek, öbür insan faaliyetlerinin normatif görünümlerini gözardı eder.

Habermas, modern dünyadaki insan faaliyetlerinin ve ilişkilerinin kendilerine dışsal olan değerlere hizmet ettikçe normatif anlamlarının kurutuldukları araçsal rasyonelleşmeyi, eleştirellikten epeyce yoksun bir şekilde kabul eder. Habermas işi açıkça ve öbür insan faaliyetlerini de üstü örtük bir şekilde araçsal aklın mantığına terk ettiği için, bunlar temel ahlaki değerlerin inşasında devreye girmeye hazır değildir. İletişim, araçsal rasyonelleşmeye direnilebilecek tek bulvar olsaydı bile, bu hâlâ bireyi -ve toplumu- birbiriyle çatışan iki rasyonalite biçimi arasında parçalanmış olarak bırakırdı. Habermas'ın modernliğe dair açıklaması iletişimsel aklın araçsal aklı yeneceğini düşünmeye elverecek bir temel sağlamadığı

47. Bkz. Claus Offe, "Work: The Key Sociological Category?", **Disorganised Capitalism: Contemporary Transformation of Work and Politics**, der., John Keane, Cambridge, Polity Press, 1985.

gibi, bireye iletişimsel aklı yeğlemesi için iyi bir neden de sunmaz.

Bir iletişim etiğinde cisimleşen ilkeler, potansiyel bir seçim nesnesi olarak bile, rasyonelleşme mantığına tamamen yenik düşmemiş olan insan faaliyetleri ve ilişkilerinin yoğunluğu ve verdikleri hazlarla karşılaştırıldığında cezbediciliği olmayan bir soyutlukta ve biçimselliktedir. Eğer araçsal aklın tecavüzleriyle ve öznelciliğin kaprisleriyle mücadele ederken kullanmak için keşfedilecek ilkeler varsa, bu ilkeleri iletişimden daha geniş ve zengin bir insan faaliyetleri dizisinde aramalıyız. Bu ise, söz konusu faaliyetlerin araçsal akıl ya da buradaki konu bakımından iletişimsel akıl tarafından yakalanmamış bir boyuta sahip olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu ayrıca, adalet alanının ötesine taşmayı ve iyiye dair bir açıklama sunmak için girişimde bulunmayı içerir.

C. LİBERALİZM, NİHİLİZM VE CEMAATİN BAŞARISIZLIĞI

> Nihilizm kapının önünde duruyor: Tüm konukların bu en tekinsizi nereden geliyor?
>
> (Nietzsche)[48]

Liberalizm iyi hayatı neyin oluşturduğunu keşfetmeye çalışmaktan vazgeçti; bunu bireysel seçim alanına bıraktı. Kendisini bir adalet teorisi sağlamakla sınırlandırdı. Bu kendi kendini yadsıma; kısıtlanım ve yükümlülüğü değil, rehberlik ve tavsiyeyi ilgilendiren geniş bir ahlaki konular dizisi üzerine liberalizme söylenmeye değer hiçbir şey bırakmadı. Aynı zamanda kendi kendini yenilgiye uğrattı. Liberalizmin iyiye tanıdığı keyfilik, geri dönüp adalet alanına bulaşmaktan kaçınamaz. Eğer bu çerçevede liberalizmden daha iyi bir şey yapacaksak, isanların niçin adil olmaları gerektiği hakkında *nedenler* bulmalıyız. Liberalizmin ötesine gitmeli ve iyiye dair -yalnızca tikel birey için değil, adaletin isterlerine tabi tüm bireyler için- bir açıklamanın içine bir adalet kavramı yerleştirmeliyiz. Adalet, bireylerin kendi iyilerinin peşinde koşmalarının üzerindeki bir kısıt olarak değil, bunun bir bileşeni olarak kavranmalı.

48. **The Will to Power**. op. cit., kitap bir, para.1, s.6.

Üniter bir iyi düşüncesi, birçok liberale, çoğulculuğa bağlı kalmakla uyuşmaz görünmüştür. Gelgelelim, bu uyuşmazlığın genişliği iyinin ne kadar dar olarak özgülleştirildiğine bağlıdır. Her halükarda, liberalizmin bir adalet teorisi sağlamadaki başarısızlığı, liberalizmin benimsediği çoğulculuğa *bazı* kısıtlanımlar getirilmesi ihtiyacını gösterir. İyi hayat hakkında tözsel bir şeyler söylemenin ahlak teorisi alanı içinde yer alabileceği düşüncesi bazılarına bireysel seçim özgürlüğüyle tutarsız görünmüştür. Ama bu bir kafa karışıklığıdır. Nesnel bir iyinin varlığını savunmak, insanları bunu seçmeye zorlamanın mazereti olamaz. Seçim yapma özgürlüğünün hem iyi hayatı bilmek hem de bu hayatı sürdürmek için zaruri olduğunu önermek makuldur. İyiye dair bir teori ile özgürlüğe bağlılık arasında bir uyuşmazlık yoktur.

Gelgelelim, bir iyi olarak bir adalet teorisi boş bir arzudan daha fazla bir şey olacaksa, yerine getirilmesi gereken belli koşullar var. Adalet, başkalarının haklarının ve belki de yararlarının tanınmasını içerir. Adaletin bizim iyimizin parçası olması için, başkalarının taleplerinin ve ilgilerinin bizim arzularımızın yapısına, yalnızca arzularımızın tatmininde başvurulacak olumsal bir şekilde hazır araçlar olarak değil; bu arzuların nesneleri olarak girmesi gerekir. Başkalarının taleplerinin ve ilgilerinin bizim kendi yararımıza dair anlayışımıza dahil olması gerekir. Bu "öznelerarası" türde arzuların yeterince tanıdık olmasına rağmen, bunlar genellikle kapsam açısından sınırlı olup, içtenlik, duygulanım ya da aile bağlılıklarıyla birbirine bağlı olan özgül kimselere yöneliktir. Kamusal alandaki adalet bizim mutat duygulanım bölgemizin çok ötesinde yer alan insanlarla olan ilişkilerle ilintilidir; bundan dolayı, daha gayrişahsi türden bir bağlantıyı gerektirir. Habermas'ın kavradığı haliyle iletişim, gerekli gayrişahsiliğe ve kapsama sahip bir şeyleri içerir. Ama iletişimsel faaliyetin bu bağlamdaki çekiciliği tam da öbür insan faaliyetlerinin araçsal aklın mantığı tarafından yapılanmış ve öznelerarası boyutlarından mahrum edilmiş olmasından ileri gelir. Dilin kullanımı, eğer kendisi insanın iyisine dair daha kapsamlı bir teorinin içinde gömülüyse yalnızca araçsal aklın daha başka tecavüzlerine direnmek için ahlaki otoriteye sahip olacaktır.

Eğer öznelerarasılık bir iyi olarak, bir adalet teorisinin temeli

olarak hizmet edecekse, öznelerarasılığın bireysel kimlik düzeyinde yerleştirilmesi gerekir. Benliğe dair, benliğin başka benliklerle ilişkisine özsel gönderme yapan bir açıklama sunabilmeliyiz. Bireysel kimlik, bireyin başkalarıyla girdiği bir ilişkiler şebekesi içinde varoluşu tarafından oluşturulmalıdır; öyle ki, özfarkındalık (self-awareness) bu ilişkilere dair farkındalığı kapsayabilsin ve benliğin ilgileri başkalarının ilgilerine yapılan bir göndermeyi içersin. Sadece bu daha kapsamlı bireysel kimlik kavramı sayesindedir ki, kişinin kendi kendisine duyduğu ilgi sadece bir adalet teorisi ve pratiğiyle uyumlu olmakla kalmayacak, bu teori ve pratik için zorunlu olacaktır.[49] Böylesi bireyler için, başkalarıyla girdikleri ilişkiler yalnızca kendi amaçlarının tatminine yarayan araçlar olmadığı gibi, başkalarının çıkarlarının tatminine yöneltilmiş olan eylem de kendi tatminleriyle yalnızca olumsal bir tarzda ilişkili değildir. Başkası için eylemde bulunmak aynı zamanda kişinin kendi kendisi için eylemde bulunmasıdır; sözü geçen başka kimsenin tatmini ve mutluluğu, bir kimsenin kendi tatmini ve mutluluğunun parçasıdır.

Bu bireysel kimlik kavramı, belli bir toplumsal hayat biçimini öngerektirir; bireylerin belli toplumsal ilişkilerin kendi özfarkındalıklarının oluşturucusu olduğunu kabul ettikleri bir "cemaat"i (*Gesellschaft*'ın karşıtı *Gemeinschaft*'ın tercümesi olarak bu terimin kazandığı özel anlamda) öngerektirir. Adil olarak davranmak, yani cemaat içindeki başka kimselerin iddialarına ve ilgilerine gerekli özeni göstererek davranmak, bir kimsenin başkalarının iyisini gözetmek için kendi iyisi peşinde koşması üzerine getirilecek bir kısıtlanım niteliğinde olmayacaktır. Bu, bir kimsenin kendi iyisini sürdürme yolu olacaktır. Adil edim ile başkalarının iyisi arasındaki ilişkinin hayli zayıf olduğu bir durumda, örneğin, bir eylemin uzaklardaki bir iyiye ancak marjinal bir şekilde katkıda bulunduğu bir durumda bile, insanlar sözü geçen eylemi iyi hayatın parçası olarak kavrayacak, bu nedenle de haklı bulacaklardır. Bu insanlar kaytarmayacaklardır.

49. Rousseau, "Özsevgiden yeşeren başkalarına yönelik sevgi insan adaletinin kaynağıdır", Emile, çev: Barbara Foxley, London, Dent Everyman Library, 1963, kitap IV, s.197. Ayrıca şu eserdeki tartışmaya bakınız. Marshall Berman, **The Politics of Authenticity**, New York, Atheneum, 1980, s.181.

Birçok liberal bu türden kavramları aşırı muğlak oldukları gerekçesiyle reddetmiştir. Örneğin, Rawls, cemaat kavramını, bu kavramı ıskartaya çıkarmak için zikreder:

> Her şeyden önce, açıklıktan uzak olduğu için, tanımlanmamış bir cemaat kavramına yaslanmak ya da toplumun, birbirleriyle girdikleri ilişkileri içinde tüm üyelerinden ayrı ve onlara üstün kendine ait bir hayatı olan organik bir bütün olduğunu varsaymak istemiyoruz'[50]

Cemaat kavramının yarattığı rahatsızlık (Rawls'un kavramı tarafgir bir tarzda karakterize edişinden ayrı olarak), kavramın bulanık ya da karışık olması değildir. Yakın dönemde, liberalizmin Michael Sandel gibi "komüniterci" eleştirmenleri, bir cemaat nosyonunu analitik gelenek tarafından kabul edilebilir terimlerle tanımlama konusunda hayli mesafe katettiler. Aslında, Sandel, buna benzer birtakım kavramlaştırmaların Rawls'un kimi en karakteristik konumları tarafından öngerektirildiğini ikna edici bir şekilde savunmuştur.[51] Cemaat nosyonunun sorunu muğlaklığı değil, elde hazır bulunmamasıdır. Modern kamusal hayatın başat biçimleri - piyasa, üretimin kapitalist örgütlenişi, bürokrasi- bu anlamda cemaatle uyuşmazdır. Liberalizme karşı cemaat kavramına başvuran kimseler sadece liberalizmin hesaplaşmaya çabaladığı merkezi sorundan kaçınmışlardır: Değer-bağımsız bir toplumsal dünyada değerlerin yeri.

Weber'e göre, modernliğin dünyası, büyüsü bilimsel aklın uygulanması yoluyla bozulmuş bir dünyadır: Sanki nesnel bilginin soğuk parlak bakışı, değerleri olmayan bir dünyayı açığa çıkarmış gibidir. Gelgelelim, bilimsel aklın kendisinin araçsal akıl tarafından biçimlendirilmesi ölçüsünde, bilimsel aklın bulgularının dünyayı özünde olduğu gibi açığa çıkarmada ayrıcalıklı bir iddiaya sahip olacağını varsaymanın zemini yoktur. Dünyanın büyüsünün giderilmesi, dünyayı çıplak hakikati içinde bilmekten değil, dünya-

50. **A Theory of Justice**, op. cit., s.264.
51. Michael J. Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, böl.2. Ayrıca bkz. Michael J. Sandel, derl., **Liberalism and Its Critics**, Oxford, Blackwell, 1984.

yı kendisinden bağımsız amaçların bir aracı olarak kavramaktan ileri gelir.

Bu, büyünün giderilmesinin başka bir boyutunu getirir: Değerin toplumsal dünyadan kovuluşu. Kapitalist piyasa ve üretim örgütlenmesi, bireyi herhangi başka bir toplum biçiminde olduğundan çok daha kapsamlı olan bir karşılıklı bağımlılıklar şebekesi içine yerleştirmiştir. Gelgelelim, paradoksal bir şekilde, bu karşılıklı bağımlılıklar şebekesi bireyi başka bireylerle olan -en azından kamusal dünyadaki- kurucu bağlantılarından koparma işlevi de görür. Bireyler kendilerini, kendi ihtiyaçlarının ve arzularının kendi kendine yeten merkezi olarak kavrarlar; başkaları, sayelerinde bu ihtiyaçların ve arzuların tatmin edilebilecekleri araçlar olarak varolurlar. Modernliğin karakteristiği olan araçsal rasyonelleşme, bir kimsenin başkalarıyla olan ilişkilerinin yanı sıra faaliyetlerinin de ayrı amaçların elde edilmesinin araçları olarak kavranmasını gerektirir. Üretimin kapitalist örgütlenişi ve buna eşlik eden hayat tarzı, bu amaçları tüketim ve -her şeyden önce- iktidar üzerinde odaklaştırır.

Bu bağlamda, insanlar artık kendi kimliklerinin kaynağını daha geniş toplumsal dünyada arayamadıkları gibi, bununla aynı kapıya çıkacak şekilde, bu toplumsal dünyada hayatlarına rehberlik edecek değerler ve anlamları da bulamazlar. Bunların aranması için kalan tek yer bireyin içindedir; ama birey ile toplum arasındaki kurucu bağlantıların parçalandığı süreç, aynı zamanda insanların kendi değerlerini türetebilecekleri kaynakların kurutuldukları süreçtir. İnsanların kendi iyi anlayışlarını seçme özgürlüğü üzerindeki liberal vurgunun temelinde yatan nokta, liberalizmin, insanların kendi seçimlerini biçimlendirme standartlarından yoksun oldukları bir yerde bu özgürlüğün keyfiliğiyle yüzleşmedeki başarısızlığıdır. Bu özgürlüğün tabi olduğu gerçeklik, rasyonelleşme süreci ve toplumsal olarak dayatılmış tüketim ve iktidar amaçlarından oluşan bir gerçekliktir. Modern dünyanın düzeni

> Karşı konulmaz bir güçle yalnızca doğrudan doğruya ekonomik kazançla ilgilenenlerin değil, bu mekanizmanın içine doğan tüm bireylerin hayatını belirleyen makine üretiminin teknik ve ekonomik koşulla-

rına bağlıdır şimdi. Makine üretimi bunları belki de son bir tonluk katı kömür yakılıncaya kadar böyle belirleyecektir."[52]

Weber'in görmüş olduğu gibi, toplumun rasyonelleşmesi özgürlüğü değil, zıttını getirmiştir.

Nihilizm kısmen, nesnel değerlerin çöküşüyle ve bireylerin kendi değerlerini türetme yeteneksizliğiyle doğar. Nihilizm, mutlak özgürlüğün boşluğudur: Keyfilik olarak özgürlük. Ama aynı zamanda tam zıttıdır: Bu boş özgürlüğün öznesi aynı zamanda modern kapitalist rasyonelleşmenin "demir kafes"ine tabidir. Toplumsal olarak dayatılan belli amaçlar bu bariz keyfilik yoluyla işler. Burada nihilizm bu amaçların tatmin edici olmayan ve özünde tatmin edilemez olan doğasından türer.

Liberalizm, sulandırılmış bir nihilizmdir. Liberalizm, modern toplumsal varoluşun merkezindeki nihilizmi üstü örtük olarak kabul eder ve tutunabilmek için bir operasyona girişir: Nihilizmi, toplumsal hayatın sürdürülmesi için zaruri sınırlar içinde tutmak. Ama, sınırları, özellikle de ahlakın sınırlarını, tahrip etmek ya da altüst etmek, nihilizmin doğasında yer alır; tıpkı modern dünyadaki nihilizmin maskesi olan iktidar ve tüketime yönelik dürtüler gibi. Böylece liberalizmin girişimi başarısızlığa uğrar.

52. Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Londra, George Allen and Unwin, 1976, s.181.

V. HAYALİ CEMAAT: ULUS

Modern ulusçuluk kültürünün Meçhul Asker abide ve kabirlerinden daha dikkat çekici amblemi yoktur. Bu abidelere tam da ya kasten boş olmaları ya da altında kimin yattığını kimsenin bilmemesi *nedeniyle* kamunun törensel bir saygı göstermesi daha önceki dönemlerde görülebilecek bir şey değildi...Ama bu kabirler tanımlanabilir ölülerle ya da ölümsüz ruhlarla dolu olmasa da her şeye karşın manevi *ulusal* hayallerle doludur.

Böylesi abidelerin kültürel önemi, bir Meçhul Marksist Kabiri ya da yenik Liberaller için inşa edilmiş bir abide tasavvur etmeye kalkar kalkmaz daha da barizleşiyor. Böyle bir tasavvurun ne kadar anlamsız olacağını düşünmekten kaçınmak mümkün mü? Bunun nedeni, ne

Marksizmin ne de liberalizmin ölüm ve ölümsüzlükle çok fazla ilgilenmesidir.

(Benedict Anderson)[1]

A. ULUSÇULUK, LİBERALİZM VE FELSEFE

Önceki bölümde tartışılan liberalizm biçimi daha ziyade bir felsefecinin kurgusudur. Her şeye rağmen, bu kurgunun ilkeleri, ismini ancak onsekizinci yüzyılın başlarında edinmiş olsa da entelektüel ve siyasal kökenlerini onsekizinci ve onyedinci yüzyıllara kadar uzatabilen bir siyasal hareketin parçasıdır. Çok daha dağınık bir varolma biçimine sahip olan -ve olmaya devam eden- ilkeleri eklemleyebilmek ve savunabilmek ya da eleştirebilmek için bu siyasal hareketin yeğlenen asepsi* ve soyutlama tekniklerini kullanmak felsefenin görevi oldu.

Liberalizm ondokuzuncu yüzyılda sık sık başka bir söylemle ittifak yaptı: Ulusçuluk söylemi. Karakteristik liberal bireysel hak ve biçimsel adalet ilkeleri, ulusal egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı iddialarıyla bileştirilmişti. Ondokuzuncu yüzyıl teorisyenlerinin çoğu bu iki söylem arasında herhangi bir gerilim görmüyorlardı: Bu iki söylemin birbirlerini desteklediklerini varsayılıyordu.[2] Yirminci yüzyılın tarihi bu varsayımı, yıkmadıysa da sarstı. Ulusçuluğun kendisi liberalizmle uyuşmayacak tarzlarda gelişti ve sık sık liberalizme düşman ideolojilerle (sosyalizm, faşizm, muhafazakârlık, dinsel köktencilik) ittifak yaptı. Ulusçuluk, sınava tabi tutulduğu zamanlarda, liberalizmden daha dayanıklı bir siyasal güç olduğunu gösterdi. Ulusçuluk ve liberalizm arasında bir çatışma başgösterdiğinde, galip çıkan hemen her zaman ulusçuluk olmuş

1. Benedict Anderson, **Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism**, Londra, Verso, 1983, s.17-18. (Türkçesi, **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, Metis Y., 1993)

* asepsi: Mikrop ve bakterilerden arınma (y.h.n.)

2. Örneğin bkz. J. S. Mill, **Considerations on Representative Government**, ilk olarak 1861'de yayımlandı. Daha sonra J. S. Mill, **Utilitarianism; Liberty; Representative Government**, Londra, J. M. Dent, 1957 içinde yeniden yayımlandı, bölüm 16, "Of Nationality, as Connected with Representative Government". Daha erken bir muhalif ses için John E. E. D. Acton'ın 1862 tarihli "Nationalism" denemesine bakınız. **The History of Freedom and Other Essays**, Londra, Macmillan, 1922 içinde yeniden yayınlandı.

ve başarılı ulusçu hareketler liberalizmin en merkezi ilkelerini horlayabilmişti.

Buna rağmen, modern felsefeciler ulusçuluğu büyük ölçüde ihmal ettiler. Bunun birkaç nedeni var. Locke, Kant, J. S. Mill, Tocqueville ve liberal panteonun geri kalanına rakip olabilecek ulusçuluk teorisyenleri olmadı, bundan ötürü çağdaş felsefecilerin sürdürebilecekleri "büyük" ulusçuluk "geleneği" de yoktur. Ulusçuluğun gücünün felsefeyle ilintilendirilen ilkelere ve hayat biçimlerine genellikle karşı olduğu ortaya çıkarken, siyasal bir pratik olarak liberalizm felsefe pratiğine uygundu. Yerel kültürlerdeki kökleri sığ olan modern felsefe pratiği, kozmopolitizme yakın olmuştur. O nedenle, ulusçuluğun felsefenin tekniklerine değmeyen ve bu teknikler tarafından ele alınamayan bir akıldışılık, bir patoloji olduğu çok kolayca varsayıldı.

Oysa ulusçuluk modern dünyada sadık yandaşlar bulma konusunda liberalizme açıkça üstün geldiğini gösterdi. Liberalizm, bireye gösterdiği ilgiye rağmen, bireye kendi ilkelerini kabul etmesi için bir neden göstermede ya da güdülenim sağlamada asla başarılı olmadı. Liberalizm, değerlerden yoksun bir toplumsal dünyanın varlığını farzederken, değerleri yaratma görevini bireysel seçimin kaprislerine tahsis etti. Böyle olunca, liberalizm, kendisine ters düşen değerleri seçen bireye karşı öne sürebileceği güçlü savları olmadığını keşfeder. Öte yandan, ulus, bireyin hayatını sürdürürken yaslanabileceği değerler sağlayan bir toplumsal dünya sunar. Bu toplumsal dünya bir cemaattir -bir *Gemeinschaft*-, bu cemaate ait olmak bir kimsenin kendisini bu aidiyetle tanımlamasıdır. Bizim ulusal kimliğimiz -Avustralyalı, Alman ya da Fransız vb. olmamız-, ne olduğumuza dair anlayışımıza dahil olur. Ulusal kimlik, sahip olabileceğimiz ya da olmayabileceğimiz bir mülk değildir ve yeri geldiğinde seçim konusu olabilse de bu, özellikle önemli türden bir seçimdir. Ulusal kimliğimiz bir özfarkındalık biçimi olduğu gibi, ötekinin farkında olma biçimidir de. Ulusal kimlik, bu kimliği paylaşanları ve yardımlarına koşma konusunda özel bir sorumluluk taşıdığımız kimseleri tanımlar. Ayrıca ulusal kimlik öteki olanları ve yeri geldiğinde zarar verme konusunda özel bir sorumluluk taşıdığımız kimseleri tanımlar. Ulusal kimliğimiz ge-

nellikle daha dar bir şekilde kavranan özçıkar temelinde tavsiye edilmeyecek şeyleri yapmamıza yol açar. Ulusçulukla ilintilendirilen ahlaki değerler genellikle liberalizmin benimsediği daha evrenselci değerlerle uyuşmaz. Yine de, ulusçuluk bireye kendi değerlerini kabul etmesi için bir neden -ya da en azından bir güdülenim- sağlarken, liberalizm bundan acizdir. Ulusçuluğun daha etkili olması büyük ölçüde bu bakımdan üstün olmasından ileri gelir.

Ulusçuluk paradoksal bir fenomendir. Başlıca modernlik teorisyenleri ulusçuluğu, modern dünyanın rasyonelleştirici ve kozmopolitan eğilimlerine maruz kaldığı zaman dağılmaya mahkûm bir atavizm olarak kavradı. Bu teorisyenlerin, en azından kısa vadede, yanılmış oldukları şu an kolayca görülebilir. Ulusçuluk sönüp gitmedi: Modern -ve modernleşen- dünyada işbaşında olan en dayanıklı güçlerden biri olarak durmaktadır. Buna rağmen, ulusçuluğun süregiden gücünü küçümseyenlerin güçlü argümanları vardı. Modern toplumsal hayat atomistik olup, bireyi daha geniş oluşturucu bağlarından koparır. Buna ek olarak, modern toplumsal hayat evrenselcidir ve bireyi ulusal sınırları aşan bir bağımlılıklar şebekesine oturtur.

> Eski yerel ve ulusal tecrit ve kendineyeterliliğin (self-sufficiency) yerinde, her yönde cereyan eden ilişkiler ve ulusların evrensel karşılıklı bağımlılıkları vardır. Ve bu maddi üretimde olduğu gibi entelektüel üretimde de geçerlidir. Ulus teklerinin entelektüel yaratımları ortak mülk haline gelir. Ulusal tek yönlülük ve darkafalılık giderek imkânsızlaşır."[3]

Bundan dolayı, Marx ve öbürlerinin ulusçuluğa, çok az varkalımsal değere sahip premodern bir geçmişin kalıntısı olarak muamele etmeleri şaşırtıcı değildir. Gelgelelim, ulusçuluk, en temel özellikleri açısından modern dünyanın bir yaratığıdır. Tarihsel olarak, kapitalist piyasa toplumlarının ortaya çıkışıyla handiyse eşuzanımlıdır (coextensive); sadece bu toplumlara özgü değildir elbette. Ulusçuluk, sık sık premodern kültürel geleneklere seslense ve genellikle premodern -bazen ezeli- bir soykütüğü iddiasında bulunsa

3. Marx ve Engels, **The Communist Manifesto**, Marx ve Engels, **Collected Works**, vol.6, Londra, Lawrence and Wishart, 1976, içinde s.488.

da özünde modern bir fenomendir. Aslında, ulusçuluğun doğuşuna aşağı yukarı kesin bir tarih verilebilir: Ulusçuluk, önemli bir tarihsel güç olarak onsekizinci yüzyılın sonu ve ondokuzuncu yüzyılın başı civarında ortaya çıktı.[4] Kendisiyle hemen hemen aynı zamanlarda doğmuş olan liberalizmle birlikte ulusçuluk modern dünyanın bir yapıntısıdır. Bundan dolayı, ulusçuluğun etiolojisini modern dünyada izlemek gerekir.

B. PİYASA TOPLUMU VE DEVLET

Rasyonelleşmiş modern kapitalist üretim ve mübadele dünyası, bir mülkiyet ve mübadele çerçevesini gerektirir. Bu, sonuçta yasa yapıcı ve yasa uygulayıcı bir gövdenin, yani devletin varlığını öngerektirir. Kapitalist piyasa sınırları belli bir anlamda özgürlük alanıdır: Yükümlülükler, bireyin -en azından hukuki ya da politik olarak- almak zorunda olmadığı kararların bir sonucu olarak doğar. Ama bu özgürlük, ancak bir zorunluluk alanı içinde sınırlanmak kaydıyla mümkündür. Tüm bireylerin zorunlu oldukları ve yapıp yapmamakta özgür oldukları seçimlerin sonucu olmayan belli yükümlülükler -başkalarının mülkiyetine saygılı olmak, bağlılıklarını yerine getirmek- vardır. Özgürce seçilen yükümlülüklerin varlığı, ancak özgürce seçilmemiş yükümlülükler temelinde mümkündür. Durkheim'ın gördüğü gibi, mukaveleye dayalı ilişkiler alanı, mukaveleye dayalı olmayan ilişkiler temeline dayanır.[5]

4. En azından bu kadarı, başlıca ulusçuluk teorisyenlerinin ortak zeminidir. Nitekim bkz. Hans Kohn, "Bizim anladığımız şekilde ulusçuluğun yaşı onsekizinci yüzyılın ikinci yarısından öteye gitmez" der. H. Kohn, **The Idea of Nationalism**, NY, Macmillan, 1969, s.3; Elie Kedourie, "Ulusçuluk, Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılın başlangıcında icat edilen bir öğretidir", **Nationalism**, Londra, Hutchinson University Library, 1971, s.9; Hugh Seton-Watson, "Ulusçuluk öğretisinin başlangıcı Fransız Devrimi çağına uzanır" der ve **Nations and States**, Londra, Methuen, 1982, s.6; ve Benedict Anderson, ulusçuluğun ortaya çıkışını "onsekizinci yüzyılın sonuna doğru" tespit eder, Imagined Communities, op. cit., s.14. Ernest Gellner, verdiği tarih bu kadar kesin olmamasına rağmen, ulusçuluğu "endüstriyel toplumun ayırt edici yapısal gerekliliklerinde" kökleşmiş, özünde modern bir fenomen olarak tanımlar, **Nations and Nationalism**, Oxford, Basil Blackwell, 1983, s.35. (Türkçesi, **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev: Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, 1992).

5. Emile Durkheim, **The Division of Labour in Society**, New York, The Free Press, 1964, özellikle 7.bölüm.

Piyasa bireyinin kimliği, özgül faaliyetler ve ilişkiler ya da özel yükümlülükler tarafından tanımlanmaması anlamında soyuttur. Soyut bireysellik, özellikle üstlenilenler dışındaki yükümlülüklerden bağımsız olan bir kimlik biçimidir. Böylece, bir seçim meselesi *olmayan* ve bireyin zorunlu olarak üstlendiği belli yükümlülüklerin, bunlara tabi olanların kimliklerinin parçası olduğu varsayılmalı. Nitekim, piyasanın soyut bireyselliği daha belirli bir kimlik biçimini öngerektirir.

Bu kimlik biçimleri arasındaki farklılıklar, devlette cisimleşen yükümlülüklerin mahiyetini ele aldığımız zaman çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar. Üretim ve mübadele alanı, toplumu iç karışıklıktan ve dış tehditten korumaya muktedir zorlayıcı bir güç gerektirir. Devletin hem yurttaşlarını cezalandırma hakkını talep etmesi hem de ayrıca, yurttaşlarının devlet adına fedakârlıkta bulunmalarını - mülkiyetlerini, hatta hayatlarını feda etmelerini- istemesi gerekir. Yurttaşın zorunlu olarak üstlendiği yükümlülükler piyasa faaliyetine giren bireylerin gönüllü olarak üstlenebilecekleri her türlü yükümlülüğün (belki aldanma ya da hatalı hesabın sonucu olanlar hariç) ötesine gider. Devlet, ölüm iktidarını cisimleştirir. Piyasa bireyi için ölüm, özçıkarın nihai fedası ve irrasyonelliğin son noktasıdır.[6]

Özçıkarın devletin buyruğuna feda edilmesi yalnızca *in extremis* (olağandışı durumlarda -çn.) uygulanacak bir artık iktidar değildir. İlişkileri tamamen araçsal aklın hesaplarına dayanan bireylerden oluşan bir toplum kendi varlığını sürdürmek için zaruri olan toplumsal tutunumdan (cohesion) yoksun olacaktır. Toplumsal davranışın, rasyonel özçıkarın işleyişini kısıtlama eğilimi tarafından, yani dolandırıcılık ve hırsızlıkla kârlı çıkılabilecek olsa bile bir kimsenin yaptığı mukaveleleri yerine getirme ve başkalarının mülkiyetine saygı gösterme eğiliminde olması tarafından biçimlendirilmesi gerekir.[7] Devletin hayat ve ölüm üzerindeki artık iktidarı, gündelik toplumsal varoluşun gerektirdiği daha yumuşak ve daha az dramatik özçıkar fedakârlığının uç bir biçimidir. Buna rağmen, bu uç biçim önemli: Devlet iktidarının ne hakkında olduğunu çar-

6. Bkz. Hegel, **The Philosophy of Right**, Oxford, The Clarendon Press, 1965, kısım 324, s.209-10.
7. ibid., kısım 268-9, s.163-4.

pıcı ve örnek bir tarzda gösterir. Hapishaneler ve savaşlar devletin başlıca işini oluşturmayabilir; ama yurttaşlarını cezalandırma ve kendi adına ölmelerini isteme kapasitesi devletin varoluşu açısından zaruridir.

Burada kapsanan yükümlülüklere bir anlam verebilmek için, devletin, piyasadan daha temel olan cemaati, ekonomik hayatın *Gesellschaft*'ının temelinde yatan ve onu mümkün kılan bir *Gemeinschaft*'ı cisimleştirdiğini kavramalıyız. Bu cemaatin, piyasanın karakteristiği olan soyut bireyselliği kapsayan bir kimlik biçimini tanımlaması gerekir. Bu kimlik, şeylerin pre-toplumsal düzeninin parçası olarak, bir kimsenin cinsiyeti denli "doğal" olarak görünebilir ya da toplumsal ve siyasal olarak yapılandığı kabul edilebilir. Bu kimlik bazı durumlarda bir seçim nesnesi olabilir, ama her durumda böyle olmaz: Bu kimliğin karakteristik rolü, bireyin yaptığı seçimleri yapılandırmak ve sınırlandırmaktır. Bu kimliğin kaçınılmaz olması gerekir. Uğrunda kısmi çıkarlarımızı (örneğin, mülk, kâr, hatta hayat) feda ettiğimiz amaçları tanımlaması ölçüsünde, bu çıkarlara ağır basan bir tür kendi kendini tamamlamayı sağlaması gerekir. Başka kimlikleri aşan bir benlik duygusunu, daha kapsamlı ve geniş bir ilişkiler dizisinin parçası olarak varolan bir benliği içermesi gerekir. Böylece benlik, bu daha derin kimliği paylaşan öteki kimselerden oluşan bir cemaatin üyesi olarak tanımlanır.

Yukarıdaki sav, büyük ölçüde Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden alındı. Gelgelelim, Hegel, bu elzem cemaatin, kendi kurumları bazında tanımlanabileceğini varsayıyordu. Bu açıdan güçlü bir onsekizinci yüzyıl temasını izliyordu. Yurtseverlik, yurttaşların kendi uluslarına değil, ait oldukları rasyonel olarak yapılanmış siyasal cemaate borçlu oldukları bir duyguydu. Böyle bir devlet özgül ve emsalsiz bir dil ve kültür sağlayabilirdi, ama siyasal meşruluğu bu tikel kültürü cisimleştirme iddiasına yaslanamazdı. Hegel'in anlayışındaki devlet böyle bir tikelliği aşan tümel ve rasyonel bir ilkeyi temsil ediyordu. Aslına bakılırsa, dil ve kültürün, ancak daha mutlak ve tümel bir şeylere işaret etmeleri ölçüsünde bir değeri vardı. Devletin ahlaki otoritesi, kendisinin uyandırdığı ve bağımlı olduğu duygularda değil, tümelliği ve rasyonelliğinde yatıyordu. Devletin yurttaşları için yurtseverlik yalnızca bir duygu değil, bir özbilgi biçimiydi.

Hegel ulusçuluğun, özellikle Fichte, Herder, Schleiermacher ve Fries gibi yurttaşlarının yazılarında ortaya çıkışının farkındaydı, ama ulusçuluğa hakir bakıyordu. Ulusçuluk bilginin yerine duyguyu, tümelliğin yerine tikelliği ikame ediyor ve aklın talebine karşı romantik bir doğa sezgisine hitap ediyordu.[8] Nedir, Hegel'in kendi "yargı mahkemesi", tarih, -hiç değilse şimdiye kadar- kesin bir şekilde tikelliğin lehine hareket etti: Modern toplumsal ve siyasal hayatın gerektirdiği kimlik duygusunu sağlayan cemaat ulus oldu. Devleti meşrulaştıran kendi tümel ilkeleri değil, tikel bir ulusal ruhu cisimleştirme iddiası oldu. Modern toplumun karşısına çıkan sorunları onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki muhtemelen herkesten daha iyi gören ve bir çözümün karşılaması gereken koşullar hakkında açık bir düşünceye sahip olan Hegel, bu çözümün ne olacağı hakkında tamamen yanılıyordu.

C. ULUSAL KİMLİK

> "Bir ulus bir ruhtur, tinsel bir ilkedir. Fiili olarak yalnızca iki şey bu ruhu, bu tinsel ilkeyi oluşturur. Biri geçmiştedir, öbürü şimdide. Biri, zengin bir ortak hatıralar mirasıdır; öbürü ise fiili rıza, birlikte yaşama arzusu, herkesi ortak kılan mirası değerli kılmayı sürdürme isteğidir".
>
> (Ernest Renan)[9]

Bir ulus nedir? Bir ulus, bir kimlik ilkesidir ya da -daha doğrusu- kimliğe dair birçok ilkelerdir. Bu ilke ya da ilkeler, bir dizi çeşitli insanı ve grupları, gelenekleri ve hayat tarzlarını bir kılacak şekilde biraraya toplar. İlkelerin tam olarak ne oldukları ve birbirleriyle nasıl ilişkiye geçtikleri bir ulustan öbürüne değişir. Her ulu-

8. ibid., bkz. Hegel'in Önsözü, özellikle romantik ulusçuluğa karşı polemiği, s. 5-10. Bu polemik, ünlü "Rasyonel olan gerçektir ve gerçek olan da rasyonel" sözünün bağlamını oluşturur. Ayrıca Hegel ve ulusçuluğun tartışıldığı şu esere bakınız: J. E. Toew, **Hegelianism, The Path Towards Dialectical Humanism, 1805-1841**, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, bölüm 3.

9. Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une Nation?", yeniden basımı, Louis L. Synder, derl., **The Dynamics of Nationalism, Readings in Its Meaning and Development**, Princeton, Van Nostrand, 1964, s.9.

sun kendi biricikliğini aziz tutma tarzı yalnızca bir yanılsama değildir: Her ulusun anlatacağı kendi öyküsü vardır. Buna rağmen, bu öykülerin ortak bir örüntüsü var.

Her ulus, bir "anavatan"la -ulusal kimlik anlamında bir "zemin"le- özgül ve ayrıcalıklı bir ilişki içinde olduğu iddiasındadır. Ulus, üyelerine, devredilemez bir kolektif mülk sağlar: Üzerinde hayatlarını sürdürme hakkına sahip oldukları toprak. Nitekim ulus, modern dünyanın insanların çoğu açısından tahrip etmiş olduğu toprakla ilişkiyi -uzamsal bir yerlem ve kimlik- yeniden kurar. Toprak, ulusal mirasta bir yere sahip kültürel ürünlerin kaynağı ve sık sık da nesnesidir: Toprağın, ulusun edebiyatında, popüler kültüründe ve çeşitli ulusal kutlama ve anma ritüellerinde özel bir yeri vardır. Ulusal manzara fiziksel bir uzamdan daha fazla bir şeydir; ruhu ve kişiliği vardır (Amerikan Batısı'nı düşünün ya da İngiltere'nin "yeşil ve hoş kır"ını). Aynı zamanda, ulusal kültür içinde bir rol verilen karakterler ve hayat tarzları, kendilerini biçimlendiren toprağın tözsel niteliklerinden bir şeyler edinmişlerdir.

Ulusal anavatan, üyelerine uzamsal bir yerlem ve kimlik sağlıyorsa, ulusun tarihi de üyelerine zaman içinde bir yerlem ve kimlik sağlar. Ulusçuluk, ortak bir geçmişin keşfi ya da yaratımıdır; ulusu biçimlendiren zaferlerin ve galibiyetlerin, yenilgilerin ve ihanetlerin tarihidir. Bu anlatı ulusu, zaman içinde süregiden bir kendilik (entity) olarak tanımlar;[10] ve şimdi yaşayanlarla geçmişte yaşamış olanlar arasında bir bağ kurar. Bununla birlikte, bu anlatı yalnızca geçmişle şimdiyi bağlantılandırmaz; geleceğe de uzanır. Ulus, geçmişte olanla şimdi olanı birleştiren bir kimlik ilkesi sağlar; ayrıca, olacak olan üzerine bir perspektif tanımlar. Ulusal kimlik, ulusun üyelerinin -geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki üyelerinin- ortak bir kadere sahip olduklarının tanınmasıdır.[11]

---

10. **Imagined Communities**, op. cit., s.31: "Takvimi izleyerek homojen, boş bir zaman içinde hareket eden sosyolojik bir organizma düşüncesi, aynı zamanda tarihte aşağı (ya da yukarı) doğru sürekli olarak hareket eden bir katı cemaat olarak kavranan ulus düşüncesinin tam bir analoğudur".

11. Otto Bauer, ortak bir kaderin tanınmasını ulusa dair yaptığı açıklamanın asli bir özelliği kılar. Bkz. **Die Nationnalitätenfrage und die Sozialdemokratie**, 1907; bu eserden alınan parçalar için bkz. Tom Bottomore ve Patrick Goode, derl., **Austro-Marxism**, s.107: "Ulus, birbirlerine ortak bir kaderle bağlanarak karakterli bir cemaat oluşturan insanların bütünlüğüdür".

Bazı durumlarda, ulusal kimlik kana ya da ırka dayanıyor göründü; bugün bile, gerçek ya da muhtemel bir tehdit karşısında seferber edilmeye hazır olan böylesi nosyonların en medeni görünüşlerin berisinde pusuya yatmış olduğunu görmek zor değil. Kimlik duygusunun bu tarzda dondurulduğu yerde, yabancı kimse telafisi mümkün olmayacak şekilde eldir. Bununla birlikte, bu türden bir kapanma her zaman mümkün olsa da daha normal olanı, ulusun kültürüne katılmaya ve kimliğine bürünmeye hazır olan yabancıların ulusa dahil olmalarına izin vermektir. "Doğallaştırma", çoğu ulusların -az çok rahatsız bir şekilde- bazı yabancıların yapmalarına izin verdikleri bir şeydir.[12] Sözcüğün ima ettiği gibi, doğallaştırma ender türden bir bağlılık olarak kavranır. Bazı açılardan din değiştirmeye benzer: Yeni bir kimliğe, hatta yeni bir "doğa"ya bağlılıktır. Bir kimse tümüyle sınırlı ve bencil nedenlerden ötürü bir ulusun kimliğine bürünebilir; ama bu kimlik, bir kez üstlenildiğinde, özçıkarı aşar. Yeni bir ulusal kimliğe bürünülmesi bir sözleşme gibi görünebilir; eğer böyleyse bu, -Hegel'in evliliğe ilişkin olarak belirttiği gibi-[13] sözleşmenin bakış açısını aşan bir sözleşmedir.

Birçok ulusçuluk teorisyeni, ortak bir dilin varoluşunu bir ulusal kimlik duygusunun anahtarı saymışlardır. Çokdilli ulusların varlığının bu teoriyi çok aşırıya vardırmama konusunda uyanık olmamızı sağlaması gerekse de bunda bir gerçeklik payı olduğu açıktır. Çeşitli ulusçulukların yandaşları ulusal dilleri korumaya, keşfetmeye ve hatta yeri geldiğinde yaratmaya epey enerji harcadılar.[14] Bir ulusal dil, tek bir izleyici kitlesinin oluşumuna ve

12. Bkz. **Imagined Communities**, op. cit., s.133: "Bugün, en yalıtık uluslar bile, pratikte bunu yapmaları ne denli zor olursa olsun **doğallaştırma** (ne harika bir sözcük!) ilkesini kabul ederler".

13. **The Philosophy of Right**, op. cit., kısım 163, s.112. Bunun şu eserdeki tartışılmasına bakınız: Carole Pateman, **The Sexual Contract**, Cambridge, Polity Press, 1988, s.173-81.

14. Eugene Kamenka'ya göre, "en sık rastlanan durum... ulusların dilsel bir temelde yükselmesidir; ama en azından bazı durumlarda, dil, ulus için, ulusçu entelektüeller tarafından yaratılmıştır", "Political Nationalism-The Evolution of an Idea", Eugene Kamenka, derl., **Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea**, Canberra, Australian National University Press, 1975, s.13. Kamenka, devamla, Slovak ve Ukrayna dillerinin büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıl entelektüelleri tarafından yaratıldığını iddia eder.

tecrübelerin bu izleyici yoluyla yayılmasına ve paylaşılmasına izin verir. Evrensel okur-yazarlığın gelişmesi ve buna eşlik eden basılı ve öbür medyanın gelişmesi, ulusçuluğun tarihsel gelişimi açısından canalıcı önemdeydi.[15] Bir ortak dil, özellikle gazetelerde, şarkılarda, romanlarda ve öbür kültürel ürünlerde cisimleştiği haliyle, yaygın bir şekilde paylaşılan bir öznelerarasılığın (bir kimsenin, başkalarının da kendisininkiyle aynı türden kapasitelere ve amaçlara sahip olduğunu tanımasının) temelini sağlar. Dilin bu özelliği, Habermas'ın bir evrensel söz cemaati temelinde bir "söylem etiği" inşa etme girişiminin merkezinde yer alır. Gelgelelim, bir ulusal dilin kullanıcıları açısından, farklılık en az özdeşlik denli önemli olup gerçek tikellik, potansiyel bir tümellikten daha anlamlıdır. Ulusal dil, bir cemaatin, bir cemaat olarak kendi kendisinin farkına vardığı bir ortam sağlar; ama aynı zamanda bu cemaate üye olmayanları tanımlamanın bir yolunu da sağlar. Bir ulusun dili için önemli olan onun başka ulusların dilleriyle paylaştığı özellikler ya da biçimsel tümelliği olmayıp, onu biricik kılan özelliklerdir: Ulusal aksan, telaffuz, deyim, tümce düzeni, vb.

Ulus yalnızca bir cemaat biçimi değildir, ayrıca bir politik hak ilkesidir: Bir hükümet, yalnızca ve yalnızca bir ulusal kendi kendini yönetim biçimiyse meşrudur.[16] Ulusçuluk, modern dünyada önemli olmuş tek meşruluk ilkesi değildir, ama kesinlikle en önemlisi olmuştur. Bir modern devletin siyasal biçimi ne olursa olsun, isterse hanedanlık, otoriter, demokratik ya da liberal olsun, uyrukları üzerinde iktidar icra etme kapasitesinin başlıca kaynağı ulus-devlet olma, yani önceden varolan bir cemaatin siyasal dışavurumu olma iddiasıdır. Demokratik olarak seçilmiş önderler, rasyonel siyasal hak ilkeleri temelinde seçilmiş olmalarından değil, bu tikel yordamların ulusun siyasal kültüründe kayıtlı olmalarından ötürü

15. Gellner, evrensel okur-yazarlığı vurgular; bkz. **Nations and Nationalism**, op. cit., s.26-9. Benedict Anderson basımın yaygınlaşmasını vurgular ("basım kapitalizmi"), bkz. **Imagined Communities**, op. cit., bölüm 3.

16. Bkz. Kedourie, **Nationalism**, op. cit., s.9: "(Ulusçuluk) kendi başına ayrı bir yönetime sahip olmaya uygun nüfus biriminin belirlenmesi için ya da devlette iktidarın meşru uygulanımı ve bir devletler toplumunun örgütlenme hakkı için bir ölçüt arzettiğini iddia eder". Ayrıca bkz. **Nations and Nationalism**, op. cit., s.1: "Ulusçuluk her şeyden önce, siyasal ve ulusal birimin uyumlu olması gerektiğini savunan siyasal bir ilkedir".

otoriteye sahiptir. Hâlâ hürmet ve itaat gören krallara, Tanrının bahşettiği yönetme hakkına sahip bir hanedanın üyeleri olmalarından değil, bu hanedanın kendisini ulusun bir simgesi olarak yerleştirmeyi becermiş olmasından ötürü böyle davranılır.

Ulusçuluk söylemi, liberal demokrasi söylemiyle belli bir yakınlığa sahip. Uzun bir süre birbirlerini tamamlayıcı olduklarının varsayılması belki bu nedenledir. Ulus, otoriteden kaynaklanan hiyerarşileri tanımaz: Her birey eşit şekilde ulusun otoritesine tabidir. Çoğu premodern biçimlerde siyasal otorite, bireylerin otoritelerini daha yerelleşmiş bir bağıntılar şebekesi aracılığıyla devlete borçlu oldukları karmaşık ve dolaylı bir olay olmuş olmasına karşılık, modern dünyada her birey doğrudan doğruya devlete tabidir. Liberal bireysel hak öğretileri ve demokratik oy verme ve temsil ilkeleri bu ilişkiyi meşrulaştırmada bir rol oynadılar; ama bunlar sıklıkla ulusal kimliğin diline uyarlanır. Haklar, sahiden İngilizlerden (ya da Amerikalılardan ya da ...) doğan kimselerin haklarıdır; seçim yordamları ulusun sesinin dile geldiği yordamlarıdır; bu sesi duyurmanın başka bir yolu oluşturulduğu zaman genellikle bu haklardan ve seçimlere ilişkin yordamlardan vazgeçilir. Son tahlilde, ulusçuluğun ruhu liberal hak ve demokratik yönetimle girilen koşullu bir ittifaktan daha fazlasıyla uyuşmaz. Ulus, uyrukları üzerinde mutlak ve dolaysız bir otorite iddiasında bulunur. Bu ilişki Tanrı ile birey; Hristiyanlıkta her zaman örtük halde bulunan ve Protestan reformu tarafından açığa çıkarılan birey arasındaki ilişkiden çok farklı değildir. Ve tıpkı Tanrı gibi, başka otorite biçimlerinin geçerliliği ve gerektiğinde bunları çiğneme hakkı üzerindeki son söz ulusundur.

Ulusçuluğun karakteristik tecrübesi, önceden varolan bir birliğin -ulusun kültür ve tarihinin temelini oluşturan ve bu kültür ile tarihin arzulamaları gereken ideali sağlayan bir ilkenin- bilince çıkmasına dair tecrübedir. Bu tecrübe ulusçuluğun doğasını hatalı kavrar ve başarısını önemsizleştirir. Ulus, tarih ve kültürün berisindeki biçimlendirici gerçeklik değildir; bu tarih ve kültürün yapıntısıdır.[17] Modern ulusçuluğun tarih öncesi, bir yandan kozmopolitan

17. Bu nokta ve paragraftaki öbür noktalar için, **Nations and Nationalism**, op. cit., özellikle 2. bölümdeki tartışmaya bakınız.

bir yüksek kültürün çöküşünü, öte yandan okur-yazar olmayan birçok yerel kültürün imhasını içerdi. Tarihten gizlenen ve daha sonra ulusal tarihçi ve arşivciler tarafından ortaya çıkarılacak, önceden varolan ulusal kültürler yoktu. Bir ulusal tarih projesini yaratan etken ondokuzuncu yüzyılda ulusçu hareketlerin ortaya çıkmasıydı ve buna tekabül eden bir tarihsel geçmişi yaratan da bu projeydi. Geçmiş kültür ulusçu tarihçi ve arşivciler tarafından keşfedilmekten ziyade icat edildi. Bu icat etme; varolan gelenekleri ve görenekleri, kurgusal değil gerçek benzerlikleri ve ayrılıkları gözönüne alıyordu elbette. Ama yapılan, başka geleneklerin, benzerliklerin ve farklılıkların bilmezden gelindiği bir seçip ayırma sürecini içeriyordu. Bu seçip ayırma sürecinin kendisi bir anlaşmazlık ve mücadele konusuydu ve hâlâ da böyledir. Farklı siyasal programlar farklı ulus anlayışlarına başvuruyor ve farklı ulus anlayışları da ulusun geleneklerine, kültürüne ve tarihine ilişkin farklı açıklamaları gerektiriyordu. Ama siyasal mücadele hemen her zaman ulus bayrağı altında yürütülmüştü. Anlaşmazlık konusu olan nokta farklı ulus anlayışlarıdır, başka bir cemaat biçimine karşı önerilen bir ulus anlayışı değil.

Bir ulusal kültür ve tarih yaratılması yalnızca bir seçip ayırma meselesi değildir; benzerliklerden hareketle bir özdeşliğin yaratılmasını ve çeşitlilikten hareketle de bir farklılığın yaratılmasını kapsar. Ulus, benzerliklerin bir toplamından daha fazla bir şeydir; kendi başına ve kendi içinde bir kendiliktir (entity). Ulusal miras içinde bir yer verilen gelenekler ulusal tözün nitelikleri haline gelir; ulusun tarihinde bir rol oynayan olaylar bu tözün gelişmesindeki parçalar haline gelir. Ulus, benzerliklerden ve benzemezliklerden oluşan bir şebeke aracılığıyla varolur. Ulus bu benzerliklerin ve benzemezliklerin altında yatan ve sonuçta onları açıklayan gerçekliktir. Ulusun tarihi yalnızca belli kurumların, pratiklerin ve retorik biçimlerinin ortaya çıkışından ibaret değildir; bir tarihsel öznenin özbilince kavuşmasıdır. Ulus bir tözdür ve ulusa ait olanlar ve birbirlerini bu aidiyetle tanıyanlar bu töze katılırlar. Ulus, bir özdeşlik/kimlik (identity) cemaatidir, yalnızca benzerlik değil. Bu özdeşlik/kimlik, uzam ve zamandaki engin farklılıklarla ve iktidar, zenginlik ve statü bakımından ağır eşitsizliklerle uyumludur. Öte

yandan, öbür dil ya da kültür ayrılıkları ve farklılıklar, benzerlikler karşısında ağır basan bir tözsel ötekiliğin gösterenleri haline gelir.

Ulus, modernliğin bir yaratığıdır. İlke olarak, ulusun kökenlerini ve süregiden varoluşunu modern dünyanın öbür özellikleri bazında açıklamak mümkün olmalı. Gelgelelim, benim buradaki projem çok daha mütevazi ve basit bir proje: Ulusçuluk fenomenini buraya kadar tartışılan kavramlar bazında anlamanın ne ölçüde mümkün olduğunu görmek. Bu kavramların ulusçuluğa bir açıklama getirmeyeceği kesin; ama bu kavramlar ulusçuluğu bir bağlama yerleştirmemizi sağlar.

Her şeyden önce, piyasa, kamusal hayat alanına belli bir homojenliği dayatır. Piyasa ilişkilerinin ağır eşitsizlikler yaratmasına ve kapitalist biçimi altında bu eşitsizlikleri öngerektirmesine rağmen, piyasa ilişkileri aynı zamanda bir kimlik biçimini, tüm katılımcıların paylaştıkları soyut birey kimliğini de yaratır. Bu kimlik siyasal ifadesini, özgür ve eşit hukuki öznelerin (mülk sahipleri, sözleşme yapıcıları) hukuksal çerçevesinde bulur.[18] Tecrit ve rekabete rağmen, piyasa bireylerinin birbirlerini ortak bir kimliği paylaşan kimseler olarak tanıyabilecekleri bir duygu vardır. Piyasa aynı zamanda toplumsal hareketliliği de dayatır: Katılımcılar piyasanın taleplerine yanıt olarak bir faaliyet alanından öbürüne geçerken yatay bir hareketlilik ve servetler kazanılıp yitirilirken dikey hareketlilik. Toplumsal hareketlilik mübadelelerin yapıldığı "baz"ı sağlayan ortak bir kavramsal geçerliliği gerektirir ve bir ortak araçsal rasyonaliteyi varsayar.[19]

Kapitalist piyasa, çoğu premodern toplumun karakteristiği olan kültürel olarak tecrit edilmiş durumdaki ve heterojen cemaatlerin varoluşlarının aleyhine çalışır. Kapitalist piyasa başlangıcından beri uluslararası olsa da ülke içi çeşitli piyasaların -kasaba ya da kentten daha geniş, ama dünyadan daha küçük piyasaların- varoluşu sermaye için her zaman önemliydi. Bu kısmen, hem metaların satışı bakımından dişe dokunmaya yetecek kadar büyük hem de

18. Bkz. Evgeny B. Pashukanis, **Law and Marxism, A General Theory**, Londra, Ink Links, 1978, özellikle 4. bölüm.

19. Bu noktalar Ernest Gellner tarafından gayet iyi işlenir; bkz. **Nations and Nationalism**, op. cit., 3. bölüm. Gelgelelim, Gellner bunları kapitalist piyasa bazında değil, endüstriyelcilik bazında açıklar.

özellikle emek arzını denetlemeye elverecek kadar küçük bir piyasa oluşturma meselesiydi. Bu ayrıcalıklı ekonomik faaliyet alanlarının varoluşu, kimi Marksistlerin savunduklarının tersine,[20] ulusçuluğun ortaya çıkışını açıklamaz. Gelgelelim, bu faaliyet alanları bir ortak ulusal kültürün ortaya çıkması için zorunlu olan toplumsal uzamı yarattı.

Bir ulusal kimlik kavramının inşası için gereken ikinci temel kaynak, ev hayatı alanı tarafından sağlanır. Ulus, özel alan içinde oluşturulmuş ilişkilerin ve kimliklerin yeniden yerleştirilmesi aracılığıyla inşa edilir. Ulus, piyasa tarafından yaratılmış toplumsal uzamda kaydedilmiş ailedir; aile gibi bir şeydir.

Aile ve akrabalık ilişkilerinin diline başvurmak, ulusçuluk retoriğinin tanıdık bir görünümüdür. Bir kimsenin ülkesi "yuva"sıdır; çift eşeyli olarak "atavatanı" ya da "anavatanı"dır; ulusal dil "anadil"dir; ve ulus bağlantıları sıklıkla "kan", "miras" vb. bazında sunulur.[21] Bu kısmen, bir kimsenin ailesinde sahip olduğu kaydadeğer psişik yatırımın daha geniş ve kapsamlı ilişkiler ağı içinde yeniden dağıtılması meselesidir. Gayrişahsi ve rasyonel özçıkarm işleyişleri tarafından meta mübadelesi alanından itilip çıkarılan duygu ve ihtiyaçlar yalnızca özel dünyada içerilmez, ulus üzerinde odaklaştırılır ve ulus yoluyla çevreye yayılır. Bunu mümkün kılan, aile içinde ve aile aracılığıyla inşa edilmiş bir modele göre yeni bir kimliğin inşasıdır.

Özel alanda inşa edilmiş kimlik biçimine benzer olarak ulusal

20. Örneğin bkz. Josef Stalin, "Marxism and the National Question", 1913, bir kısmı şu eserde yeniden yayımlanmıştır: Bruce Franklin, derl., **The Essential Stalin, Major Theoretical Writings 1905-1952,** Londra, Croom Helm, 1973, s.67: "Genç burjuvazi için temel sorun piyasa sorunudur. Amacı mallarını satmak ve farklı bir ulusun burjuvazisiyle girdiği rekabetten muzaffer çıkmaktır. Piyasa, burjuvazinin ulusçuluğunu öğrendiği ilk okuldur." (Türkçesi, **Marksizm ve Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu**, çev. M. Erdost, Sol Y., 1990) Lenin'in görüşü şaşırtıcı bir şekilde benzerdir. Bkz. "The Right of Nations to Self-Determination", 1914, V. I. Lenin, **Selected Works in Two Volumes, C.I,** bölüm 2, Moscova, Foreign Languages Publishing House, 1952, 1. bölüm, s.318: "Tüm dünyada, kapitalizmin feodalizm karşısındaki nihai zafer dönemi ulusal hareketlerle bağlantılıdır. Bu hareketlerin ekonomik temeli, meta üretimini tam bir zafere eriştirebilmek için burjuvazinin yerli piyasayı fethetmesi gerektiği gerçeğidir". (Türkçesi, **Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı**, çev. M. Erdost, Sol Y., 1990)

21. Bkz. **Imagined Communities,** op. cit., s.131.

kimliğin başlıca özelliği, ayrılma yoluyla (piyasanın "tecrit etme etkisi") değil, başkalarıyla olan ilişkiler bazında kurulmasıdır. Böylece, özgül bir bireyin iştiyakları başkalarınkiyle kopmaz bir şekilde bağlantılı hale gelir. Özyöneltimli piyasa bireyinin durduğu noktadan boş bir özgecilik olacak bir eylem, bireysel özdoyumun bir tarzı haline gelir. Söz konusu kimliğe (aile ya da ulus) sahip olmak, belli duygulara, yani zorunlu olarak bir kimsenin kendisine ait olması gerekmeyen, daha ziyade bu kimliği paylaşanların gerçekleştirdikleri eylemlerin tahrik ettiği utanç ya da gurur duygularına maruz kalmak demektir. Belli faaliyet çeşitleri, örneğin bir kimsenin ailesinin üyelerini desteklemek için gerekli çocuk yetiştirme ya da bunun gibi destekleyici faaliyetler ya da bir kimsenin ülkesinin gerektirdiği yurtseverce fiiller, yalnızca belli amaçlara ya da bir kimsenin özyöneltimli amaçlarına erişmede araçsal olarak etkili faaliyetler olarak değerlendirilmeyip, bir kimsenin kimliğini ifade eden ve bu kimliği ayakta tutmak için zorunlu faaliyetler olarak görülür.

Ulusal kimlik, kendi kendini kavramanın bir yoludur; elbette tek yolu olmasa da. Ulusal kimlik, başka özfarkındalık biçimleri için mevcut olmayan bir hazlar ve acılar, arzular ve düşkırıklıkları, güçler ve zayıflıklar kaynağı sağlar. Bu kimlik biçimini yüklenmek ya da keşfetmek, yalnızca bir kimsenin başkalarıyla akrabalığını tanımak değil, aynı zamanda ulusun akrabalığın temelini oluşturduğunu tanımaktır. Burada aileyle kurulan paralellik, metafordan daha fazla bir şeydir. Aile, bir kimsenin fiziksel varoluşunun kaynağıdır; ama aynı zamanda belli bir tür toplumsal kimliğin de kaynağıdır. Bir kimsenin ülkesi için de aynı şey söylenebilir. Bu toplumsal varoluş tarzının bir kimsenin kendisinin ne olduğuna dair anlayışına dahil olması ölçüsünde, ulus bir kimsenin ebeveynidir - babası *ve* annesi- ve aynı ulustan öbür kimseler de akrabalarını oluşturur.

Bu kimlik biçiminin inşa edildiği birkaç önemli etken vardır. Bu etkenlerden ilki, devletin kendisidir. Kapitalist piyasanın etkili idari ve zorlayıcı kurumları gerektirdiği, ama aynı zamanda geleneksel olarak bu kurumların otoritesini meşrulaştıran görenekleri,

inançları ve ilişkileri zayıflattığı, aşina olunan bir noktadır.[22] Böylece, modern devlet kendi meşruiyet biçimini inşa etme göreviyle karşılaşır. Piyasa ekonomisinin gereklilikleri, devlete bunu yapabilmenin araçlarını sağlamıştır: Merkezileştirilmiş bir eğitim sistemi ve dil ile kültür üzerinde geniş ölçüde bir denetim. Ulusçuluk, bunun mahiyetini sağlamak için devreye sokulur. Birtakım özgül kültürel yapıntılar bu görev için kullanılmıştır; ama gerekli kavramsal ve psişik kaynaklar, aileyle ilintilendirilen kimlik biçiminin yeniden dağıtılması ve genişletilmesiyle sağlanır. Tamamlayıcı bir rol de medya, ilgili kültürel gövdeler ve hayat tarzları açısından medya ve kültürle ilintilendirilen kimseler (geniş bir anlamda "entelektüeller") tarafından oynanır. Kültürel faaliyetlerin içine aldığı kimseler için ulusal dil ve gelenekler bu kimselerin faaliyetlerinin *sine qua non*'ıdır (olmazsa olmazı -çn.). Nitekim, medya ve kültür kurumları kendi ülke içi kültürel miraslarını korumayla ilgilenmişlerdir; yerel ve tikel olanı evrensel ve kozmopolitan olana karşı dillendirme, geliştirme ve koruma endişesini devletle paylaşmışlardır. Entelektüeller her zaman ulusal kimliğin en hararetli yandaşlarından olmuşlardır.[23]

Ulusal bir kimliğin oluşumundaki son bir etken de, kapitalist piyasa ve aile yoluyla inşa edilmiş bireysellik yapıları aracılığıyla ortaya çıkar. İlkin piyasa bireyini alalım. Piyasa bireyi bakımından, başka kişilerin ve ilişkilerin, bunlar ancak birey ve bireyin amaçları arasında dolayım sağlamaları ölçüsünde bir anlamı olacaktır. Anlamın yerlemi, temelde özgöndergeseldir. Ama bir kimsenin kendi anlamını oluşturması yıldırıcı bir görevdir; ve sıradan hayatın talepleri, bireylerin kendi varoluş koşulları üzerinde sahip oldukları çok sınırlı iktidar, kapitalist modernliğin karakteristiği olan istikrarsızlık ve değişme tarafından sürekli olarak tehdit edilir. Belki her şeyden önce, birey, ölümlülük gerçeğiyle karşılaşır:

22. Örneğin bkz. Joseph Schumpeter, **Capitalism, Socialism and Democracy**, London, George Allen and Unwin, 1943; 1976 yılında yeniden basıldı, s.134-8. (Türkçesi, **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi 1**, çev. T. Akoğlu, Varlık Y., 1981).

23. Öykünün tamamı bu değil; kurumsal ve disipliner yakınlıkları yüzünden daha soyut ve genel olana eğilim duyan entelektüeller ulusçuluk karşısında temkinli olma eğilimindedir. Özellikle felsefeciler bu gruptandır.

Birey ölümü ancak hayatın acımasız bir geçersizleştirimi olarak yaşar. Ölüm yalnızca anlamın sonu değildir; aynı zamanda anlamlı olanı anlamsızlaştırır. Eviçi alanı, sınırlı bir ölçüde, hayatın başka alanlarında eksikliği çekilen bir istikrar ve bireyin ötesine giden bir amaçlar çerçevesi sağlar. Gelgelelim, eviçi alanı da kapsamı bakımından sınırlı olup daha geniş, daha gayrişahsi güçler karşısında savunmasızdır. Daha evrensel ve tatmin edici bir aşkınlık, eğer birey daha küresel bir ilişkiler çerçevesi içinde bir kimlik bulabilirse sağlanır. Bu çerçeve içinde, özel birtakım çabalar, piyasa hatta aile içinde edinemeyecekleri bir anlama sahip olur. Ulus, bir güç ve iktidar pırıltısı, gündelik hayatın geçiciliğini sınırlandırabilen bir istikrar ve süreklilik sağlar. Ayrıcalıklı bir alanla olan her türlü istikrarlı ilişkiyi imha etmiş olan bir dünyada uzamsal bir dayanak noktası sağlar; ve kendi başına kaotik ve anlamsız olan bir akışa, tarihsel bir teleolojiyi dayatmak suretiyle zamansal bir kimlik sağlar. Daha önemlisi, insan biyolojisinin izin verdiğinin ötesine uzanan bir varoluş vaat eden bir kimlik türünü tanımlar; daha doğrusu, doğurur. Ulus, ölümsüz olmayabilir; ama kendisini böyle sunar ve ölümsüzlük, ulusun üyelerine vaadidir.

Aile yoluyla inşa edilmesi ölçüsünde kadınlık zaten ilişkiseldir ve bireyin ötesindeki bir anlam çerçevesi içinde varolur. Ulusal kimliğin cazibesinin bu nedenle daha zayıf olması beklenebilir. Nedir ki, eviçi alan, daha geniş bir ilişkiler alanı içinde varolan, ama bunlardan dışlanmış sınırlı ve dar görüşlü bir alandır. Eğer ulus, ilişkisel ve dişil olanı daha evrensel bir bağlam içinde sağlayabilirse, bu kimlik biçiminin telafilerini ve doyumlarını da sağlayabilir. Bununla birlikte, kadınlığın ve erkekliğin ulus içine dahil edilme tarzlarında önemli farklılıklar vardır.

Savaş, modern devletin yüklendiği birçok faaliyetten yalnızca biridir. Nedir, devletin savaşı sürdürmek için gerekli ahlaki kapasiteye sahip olması, işlevlerini yürütmesi açısından zaruri olması nedeniyle savaş işinin emsalsiz bir anlamı vardır. Modern ulusçuluklar büyük ölçüde savaşların tavında dövülmüşlerdir; ama savaşın söz konusu olmadığı durumlarda bile -belki özellikle böyle durumlarda-, savaşlara dair anma törenlerinin, ulusçuluğun ritüelleri arasında merkezi bir yeri vardır. Yurtseverlik çeşitli yollardan sergile-

nebilir; yine de yurseverliğin örnek biçimini oluşturan şey savaşta verilen hizmettir.

Savaşmak, düşman bir devletin yurttaşlarını öldürebilmek, kaynaklarını imha edebilmek ve mümkün olan her yola başvurarak direnme kapasitesini yoketmek için şiddete başvurulmasını içerir.[24] Savaşın önemli olduğu bir nokta, ulusçuluğun ahlaki gücünün bilinen anlamda ahlakın gücünden daha ağır bastığını göstermesidir. Bununla birlikte, ulusçuluğun ritüelleri özellikle şiddet uygulanımını, imhayı ve öldürmeyi vurgulamaz. Bu ritüellerin vurguladıkları şey, savaşın ıstırap ve ölüm boyutudur. Savaşın ulus için başlıca önemi, erkeklerin -ve bazen kadınların- ulusları adına ıstırap çekmeye ve ölmeye hazır olduklarını göstermesidir. Bu fedakârlık edimleri, bireysel hayatın öbür yararlarının ötesindeki bir değere sahip olan ulusu -ve ulusun cisimleşmesi olan devleti- tanımlar. Ulus, bu şekilde ve belki yalnızca bu şekilde, varolmaya değer olduğunu gösterebilir.

Erkek açısından, savaşta kendini feda etmesi, daha kapsamlı bir kimlik biçiminin başarısını gösterir. Kendisini eylemde bulunmaya (ıstırap çekmeye, ölmeye) teşvik eden iştiyakların, kendi hanesini üretim ve mübadele dünyasında temsil eden tikel bir bireyin iştiyakları olmayıp, kendi varoluşunu ulusun varoluşuyla özdeşleştiren bir bireyin iştiyakları olduğunu gösterir. Bu iştiyaklar, en azından simgesi olarak, bu daha derin kimliği paylaşan herkesin paylaştığı iştiyaklardır. Dinde olduğu gibi ulusçulukda da gönüllü olarak kendini feda etmek, ölen bireyin kimliğini aşan bir kimlik yerleştirir. Ölüm, ölümsüzlüğün paradoksal kanıtıdır. Ölüm, bireylerin sıradan maddi varoluşlarında aradıkları, ama bulamadıkları bir anlam yerleminin başarısıdır.

Erkek ve kadın kimliklerinin ulus içinde inşa edilme yolları önemli ölçüde farklıdır. Erkekler ve ulusları arasındaki ilişki, bir noktaya kadar, işçi ve ailesi arasındaki ilişkiyi kopyalar. Ulusun savunucusu olarak erkek kimliği, ekmeği kazanan kişi olarak erkek kimliği denli kaçınılmazdır. Ulus, uğrunda savaşılacak ve daha

24. Carl von Clausewitz, **On War**, kısaltılmış basım, Harmondsworth, Penguin, 1982, s.101: "Savaş, karşıtımızı bizim irademizi yerine getirmeye zorlamayı amaçlayan bir şiddet edimidir".

geniş bir dünya içinde erkek temsilcileri tarafından korunacak ailedir; annedir. Ama bu faaliyetlerin simgesel değeri, piyasadaki ve kapitalist işyerindeki faaliyetlerin değerinden çok farklıdır. Yalnızca imha etme ve kendini feda etme edimlerini gerektirmekle kalmayıp, bir kimsenin yoldaşlarına, ekonomik faaliyet dünyasında kavranabilir olan herhangi bir şeyin ötesinde bir bağlılık duymasını içerir. Ulusal anma törenlerinde kutlanan şey cinayet ve imha edimleri değil; yoldaşlık, karşılıklı ilgi ve savaşanlar arasındaki kendini feda etmeye hazır olma halidir. Savaşları anma törenlerinde geliştirilen şey, piyasanın karakteristiği olan tecrit ve ayrılmayı aşan bir kimlik -özellikle ulusçuluğun örneği olan bir kimlik- türüdür. Savaş, yeni ve çok zehirli bir erkeklik kimliğinin inşası olmaktan ziyade, erkekler açısından, aile içinde inşa edilmiş ilişkisel kimlik biçiminin yeniden canlandırılmasıdır. Bu, tuhaftır, dişil olanın geri dönüşüdür.

Erkeklerin uğrunda savaştıkları ve öldükleri ulusun aile olması ölçüsünde, ulusun üyeleri -"yuvada" olanlar- karılar, anneler ve çocuklardır. Savaşanlar ve ölenler, yalnızca yurttaşlar olarak değil; babalar, kocalar ve oğullar olarak savaşmakta ve ölmektedirler. Burada devreye giren ikonografi, eviçi dünyanın ahlaki ve toplumsal cinsiyet çerçevesinin evrenselleştirimini içerir. Her erkek/asker, her kadının babası/kocası/oğludur; her kadın her askerin anası/karısı/bacısıdır. Kadınların kendilerine tahsis edilen çocuk bakma ve yetiştirme görevlerini yerine getirmeleri ya da şimdiye kadar eril olan kamusal dünyada yeni sorumluluklar yüklenmeleri bu şekilde sağlanır; zaferin meyvelerinden pay almaları, yenilginin şiddetli ıstıraplarına garkolmaları, kayıp ve mahrumiyetlerin acı ve endişelerini yaşantılamaları böyle gerçekleşir. Kadınların, erkeklerinkinden farklı olsa da, ulusal kimlikte bir yeri vardır.[25] Kadınlara atfedilen kimlik biçimi eviçinin ve tikelin sınırlarını aşar. Gelgelelim, bu aşma, eviçi kimliğin dönüştürülmesi sayesinde değil; evrenselleştirilmesi sayesinde sağlanır.[26]

25. Bu noktaya, Virginia Woolf'un, kadınların ulusçuluğun "dışında" olduğuna dair iddiasına karşı olarak işaret ediyorum: "Bir kadın olarak, ülkem yok. Bir kadın olarak, hiçbir ülkeyi istemiyorum. Bir kadın olarak, benim ülkem bütün bir dünyadır". **Three Guineas**, Londra, The Hogarth Press, 1968, s.197.

26. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Hegel ulusçuluğa karşıydı. Ne var ki başka ko-

Ulus devletin talepleri ve liberal ahlakın iddiaları arasında her zaman gizil olarak mevcut çatışmanın açık seçik hale gelmesi en çok savaş zamanlarında muhtemeldir. Savaş zamanında devlet bireylerin hareketlerini kısıtlayacak, belli türden işleri, hatta askerlik hizmetini üstlenmelerini isteyecek ve göç etme hakkını kısıtlayacaktır. Pratikte, liberal kimse, bu *raison d'etat*'ya (hikmet-i hükümet -çn.) ancak onun aşırılıklarını dizginlemeye çalışarak karşı durabilir. Liberalizmin kriz zamanlarındaki siyasal zayıflığı, ahlaki boşluğunun bir yansımasıdır. Liberalizm, insanların hayatlarını sürdürebilecekleri bir etik sağlamadığı gibi, bir toplumsal tutunum (cohesion) ilkesi de sağlamaz. Bu açılardan liberalizm, öbür ahlak biçimleri üzerindeki bir asalaktır. Ulusçuluk, modern toplumdaki çeşitli öğeler (aile, kapitalist piyasa, devlet) için bir birlik ilkesi sağlar; ne var ki ulusal krizler başgösterdiğinde toplumsal hayatın bu tabi alanlarında cisimleşen değerleri çiğneyebilir. Ulusçuluk, modern toplumun muhafız söylemidir; gelgelelim, öbür muhafızlar gibi ulusçuluk da koruduklarına karşı yönlendirilmeye eğilimlidir.

D. İMGELEM, YANILSAMA VE CEMAAT

"Devlette...(insan) hayali bir egemenliğin düşsel bir üyesidir, gerçek bireysel hayatından mahrumdur ve gerçekdışı bir evrensellikle donatılmıştır."

(Marx)[27]

Ulusçuluk, kendisine tabi olanlara rehberlik eden bir kimlik biçimi inşa ederek işler. Benim ulusal kimliğimi bilmek, nasıl dav-

---

nularda olduğu gibi bu konuda da, ahlaki dinamiğe ilişkin oldukça sarih bir açıklama getirmiştir. Bkz. **The Phenomenology of Spirit**, Oxford, Clarendon Press, 1977, s.274: "Etik hanede, söz konusu olan bu tikel koca, şu tikel çocuk değil; basitçe genel olarak kocalar ve çocuklardır; kadınların ilişkileri duyguya değil, tümele dayanır". Hegel'e göre, kadınlar, ancak eviçi durumlarını evrenselleştirmek yoluyla etik statüye kavuşur. Şu yazıdaki tartışmaya bakınız: Genevieve Lloyd, "Masters, Slaves, and Others", Roy Edgley and Richard Osborne, derl., **The Radical Philosophy Reader**, Londra, Verso, 1985.

27. Marx, **On the Jewish Question**, Marx and Engels, **Collected Works**, op. cit., vol.3, s.154.

ranmam gerektiğini ve kimin böyle yapmam gerektiğini söyleme hakkına sahip olduğunu bilmek demektir. Bu standart oluşturucu kurallar, gerçekte yapmak isteyeceğim şey üzerine kendilerini dayatan ödevler biçimine bürünmezler; devlet tarafından zorla uygulanabilir olsalar bile. Bunlar daha ziyade, -gerçekten- ne yapmak isteyeceğim konusunda beni bilgilendirirler. Daha dar bir şekilde kavranan bir özkimliğin isterleriyle sıklıkla uyuşmazlık içindedirler. Bir kimsenin ulusal kimliği başkalarına yardım etmeyi ya da zarar vermeyi, hatta kendine zarar verme riskine atılmayı gerektirebilir; çok sıklıkla da araçsal olarak irrasyonel eylemleri gerektirecektir. Ama ulusal kimliğin kendi ödülleri de vardır. Bireylere, başka koşullar altında mevcut olmayan hazlar ve iktidarlar, imkânlar ve anlamlar sunar. Ulusçuluk ahlaki bir kimlik olarak etkilidir; çünkü ulusal kimliğe bürünen bireye bir şeyler önerir.

Ulusçuluğa atfedilebilecek dar görüşlülük, yabancı düşmanlığı, tahrip ve ölümden sorumlu bir ideolojiye karşı söylenebilecek çok şey var. Ama belki, bu özbenliksizliği, kahramanlığı ve yaratıcılığı teşvik eden bir bağlılığın lehine söylenebilecek bir o kadar şey daha olabilir. Bilançoyu yapmak için vakit muhtemelen çok erken. Ulusçuluğu henüz yeterince iyi anlamış olmadığımız gibi, söz konusu hesabı çıkarabileceğimiz sarih bir ahlaki konum da yok. Son değerlendirme ne olursa olsun, ulusçuluğun güçlü yanlarının (bireylere kendi dar iştiyaklarının ve duygudaşlıklarının sınırlarının ötesine gitme esinini sağlama kapasitesi) hakkının verilmesine ihtiyaç olacaktır. Gelgelelim, bu değerlendirme, ulusçuluğun işleme tarzındaki kaçınılmaz yanılsama öğesini ortaya çıkarma ihtiyacını da duyacaktır. Ulusçuluk kahramanlık, adanma, çaba ve yaratıcılığın esin kaynağı olmuştur; ama bu ancak olmadığı şeymiş gibi yaparak mümkün olmuştur.

Ulusçuluğun yanılsama içerdiği iddiası, aşina olunan bir iddia. Birçok liberale göre, nihai gerçeklik kendine yeterli bireyden ibaret olup, başka herhangi bir kolektif kimlik biçimi önerisi, tutunumsuz bir öneridir. Öte yandan, kimi Marksistlere göre, tek sahici kolektif kimlik sınıf kimliğidir, öyle ki bir ulusal kimlik nosyonu ancak bu daha temel gerçekliği karartma işlevi görür. Hem liberal bireyciye hem de Marksiste göre, ulusçuluğun iddialarının ölçüle-

bileceği ve noksan olduğunun bulunabileceği daha temel bir gerçeklik vardır. Ama burada başvurulan bir "temel gerçeklik" nosyonu hayli kuşkulu bir nosyon. Her toplumsal kendilik -birey bilekurumsal yapılar ve toplumsal bilinç içinde ve bunlar aracılığıyla varolur. Ulusal kimlik, büyük ölçüde, insanlar kendilerini bu şekilde kavradıklarından ve bu şekilde kavramaya teşvik edildiklerinden ötürü varolur. Ama bu kendi başına, ulusal kimliğin, başka herhangi bir kimlik biçiminin bir yanılsama olmasından daha fazla bir yanılsama olduğunu düşünmemiz için bir neden sunmamaktadır.

Benedict Anderson, yakın bir geçmişte, ulusçuluğa dair "yanlış bilinç" görüşüne karşı benzer bir çizgi içinde karşı çıktı:

> Ulus *hayalidir;* çünkü en küçük ulusun üyeleri bile öbür yoldaşlarının çoğunu tanımayacak, onlarla karşılaşmayacak ya da onları işitmeyecektir, ama ortaklıklarının hayali her birinin zihninde yaşar...Gellner, "ulusçuluk, ulusların uyanarak özbilince varmaları değildir; ulusçuluk, olmadıkları yerde ulusları icat eder" hükmüne varırken benzer bir noktaya işaret eder. Gelgelelim, bu formülasyonun eksikliği şu: Gellner ulusçuluğun olduğundan başka türlüymüş gibi yaptığını göstermeyi o kadar çok istemektedir ki, "icadı", "tahayyül etme" ve "yaratma"yla bir tutmaktan ziyade "uydurma" ve "yanlışlık"la bir tutar. Böylece de, avantajlı bir şekilde ulusların yanına konulabilecek "hakiki" cemaatlerin varolduğu imasında bulunur. Aslında, yüzyüze ilişkilerin geçerli olduğu ezeli cemaatlerden daha geniş tüm cemaatler (belki onlar bile) hayalidirler. Cemaatler, yanlışlık/sahiciliklerine göre değil, tahayyül edilme stillerine göre ayırt edilirler".[28]

Bu açıklamaya göre, ulusun (ya da başka bir grubun) oluşumunda rol oynayan tahayyülü bir yanlış ya da yanılsama olarak görmek, bir romanı ya da müzik parçasını yanlış ya da yanılsama olarak görmek kadar yersiz olur. (Anderson'ın kitabının birçok güçlü yanlarından biri de romanlar ve müzik gibi kültürel yapıntıların bir ulusal kimlik duygusunun biçimlenişinde oynadıkları role dair aydınlatıcı bir açıklama sunmasıdır).

Anderson'ın bir "tahayyül edilmiş cemaat" olarak ulus anlayışı,

28. **Imagined Communities,** op. cit., s.15.

aydınlatıcı bir anlayış. Gelgelelim, bu anlayış, bir anlamda "doğru" ve "yanlış" olan cemaatler arasında gözetilen ayrımı silmiyor. Aslına bakılırsa, bu ayrım, Anderson'ın ulusçuluğun gelişimine dair açıklamasında üstü örtük olarak bulunmakta. Anderson'ın ikna edici bir şekilde gösterdiği üzere, ulusçuluk bir yapıntıdır; ama karakteristik bir şekilde sanki şeylerin doğal düzeninin bir parçasıymış gibi yaşantılanır. Ulusçuluk, tarihsel durum ve yaratıcı tahayyül tarafından yaratılmış bir olumsallıktır; ama kendisini tarih ve tahayyül yoluyla dışavuran bir zorunluluk olarak kavranır. Uluslar göreceli yakın bir zamanın ürünüdür; ama kendilerini ebedi olarak sunarlar. Bizzat Anderson'ın dinle kurduğu analoji tesirlidir. Ulusçuluk ve din insani ürünlerdir; gelgelelim, etkililikleri birer insani ürün olarak yaşantılanmamalarına bağlıdır. İkisi de kendi kendileri üzerine bilgi geliştirilmesine dayanamaz. Anderson ve öbür kimselerin ikna edici bir şekilde savundukları üzere, ulusçuluk, insani tahayyüllerin ürünüdür; ama bu bilgiyi bastırarak işler.[29] Belli türden insan cemaatlerini oluşturmada yaratıcılığın -Anderson'ın kullandığı anlamda tahayyülün- hakkını vermek, zorunlu olarak doğruluk ve yanlışlık kavramlarının rolünü bertaraf etmiyor. Ulus, yalnızca tahayyül edilen bir cemaat olması anlamında değil; oluşumundaki farkına varılmamış yanlışlığın -yanılsamanın- oynadığı zorunlu rolden ötürü hayali bir cemaattir.

Anderson, daha genel programatik önermelerinde sık sık, sanki herhangi bir insan toplamı, kendisini bir cemaat olarak tahayyül edebilirmiş (ya da "tahayyülde içerilir"miş) gibi yazar; sanki uygun bir yaratıcı "tahayyül" yalnızca zorunlu değil; ama bir cemaati oluşturmada yeterliymiş gibi yazar. Bu, bilincin rolünü çok abartmaktır. Her türden toplumun bir cemaat oluşturduğu söylenemez. En azından başka bir koşul daha var: Cemaatin çeşitli üyelerinin birbirleriyle belli bağımlılık ilişkileri içinde ve başkalarıyla da bağımsızlık ilişkileri içinde varolmaları, bunun bilincinde olmaları

29. Anderson bunu, açıklamasının çeşitli noktalarında itiraf eder. Örneğin, bkz., ibid., s.19: "Ulus devletlerin yaygın bir şekilde "yeni" ve "tarihsel" oldukları belirtilse de ulus devletlerin siyasal ifadesini oluşturan uluslar daima çok eski bir geçmişten hayal meyal görünür ve daha önemlisi, sınırsız bir geleceğe doğru akar." Tüm "tahayyül"den söz etmelere karşın, buradaki pasajın, ulusçuluk bilincinin kendi doğasını hatalı kavradığını ima ettiğini ele vermemesi imkânsız.

ve bu bilincin temel ve oluşturucu bir anlamda birbirleriyle girdikleri ilişkilere dahil olması. Bu koşullara kesinlik kazandırılmasının zor olduğuna kuşku yok, ama özellikle ulusun "tahayyülü", ulusun üyeleri arasında varolan -ya da varolduğu tahayyül edilen- ilişkiler şebekesini kendi malzemesi olarak alırken, bu koşullar bilmezden gelinemez. Bu, tahayyül edilmiş bir cemaatin hayali bir cemaat olabildiği başka bir boyut daha çıkarır: Cemaati oluşturduğu savunulan ilişkilerin cidden hatalı kavrandığı durum. Mitolojik bir soy çizgisi ve ırksal olarak çarpıtılmış bir genetik teori tarafından bir arada tutulan bir "Ariler" cemaatinin yalnızca tahayyül edilen bir cemaat olmakla kalmayıp hayali bir cemaat olacağına (bu yanılsamanın gerçek etkileri olsa da) kuşku yok. Asla varolmamış bir geçmişe duyulan nostalji üzerine, ancak uç durumlarda ya da simgesel bir biçimde (savaş ve savaşın yadedilmesi, spordaki ulusal başarılar gibi) varolabilecek bir girişimci cemaati üzerine inşa edilen ve uyumsuz öğelerin bilinçten uzaklaştırılmasını gerektiren modern bir ulus devlet de yalnızca tahayyül edilen değil, hayali bir cemaattir.

Ulusu tahayyül etmenin, modern hayatın daha sıradan görünümlerinde yadsınan belli ihtiyaçlara -kimlik, istikrar ve anlam- yanıt verdiğine kuşku yok. Bu, ulusçuluğun gücü hakkında bir şeyleri açıklar; aslında, ulusçuluğun gücü, geçerliliğiyle hemen hemen ters orantılıdır. Tam da modern toplum cemaat oluşturmadığı için ulusçuluk yalnızca tahayyül biçiminde varolur. Ulusçuluk fenomeni, insanın cemaat oluşturma ve tikelliği aşma kapasitesi hakkında bir şeyler gösterir. Gelgelelim, ulus, cemaati, varolması gereken bir şeye yönelik bir iştiyak olarak değil; zaten varolan bir şey olarak tahayyül eder. Ulusçuluğun ne olduğunu ve nasıl işlediğini açıklamak, ulusçuluk için zaruri olan yanılsamayı tahrip etmektir; böyle bir açıklama, zorunluluğu olumsallığa, doğalı toplumsala ve özdeşliği benzerliğe dönüştürür. Ulusçuluk bu süreç karşısında ayakta duramaz.

VI. MODERNLİK VE DELİLİK: NIETZSCHE'NİN İLAHLAŞTIRILMASI

Nietzsche'nin düşüncesi, Tanrının ölümünden ziyade -ya da daha ziyade bu ölümün peşinde ve onunla derin bir karşılıklı ilişki içinde- kendi katilinin sonunu müjdeler.

(Foucault)[1]

A. NIETZSCHE, FELSEFE VE DELİLİK

Birkaç yıl önce, Al Alvarez, özbilinçli berraklık ve kesinliği, insan tecrübesinin uç sınırlarını işgal eden izleklerin -ölüm, delilik ve mahvolma gibi- serimlenişiyle birleştirmeye çalışan bir moder-

1. Michel Foucault, **The Order of Things**, Londra, Tavistock Publications, 1970, s.385.

nist yazı türü olduğunu ileri sürmüştü. Alvarez'e göre, böylesi bir yazma faaliyeti yazarı için uç durumlarda, cinnet ya da intihara kadar ağır riskler taşıyordu. Alvarez'in bunu söylerken özellikle düşündüğü kişi olan Sylvia Plath aşk, reddedilme, öfke, yıkıcılık ve her şeyden önce de kendi ölümünü konu edinmişti. Sylvia Plath'in intiharı, üstlenmiş olduğu işin bir tür mesleki rizikosu olarak görülebilir; intihar "basitçe böylesine alevli malzemelerle uğraşırken göze aldığı bir rizikoydu."[2] Benzer bir çizgide, deliliğin, Nietzsche'nin yazımının mesleki bir rizikosu olduğunu önermek istiyorum. Tıpkı Sylvia Plath'in intiharının şiirinin izlekleriyle ilişkisinin sadece rastlantısal olmaması gibi, bir yazar olarak Nietzsche'nin kariyerini çok sert ve trajik bir şekilde sona erdiren delilik de yalnızca dışsal bir olumsallık değildi. Nietzsche, işlediği izlekleri seçmesi yüzünden, kendisini delilik riskine maruz bırakmıştı.

Nietzsche kendi sessizliğe gömülüşünü, pasifleşmesini ve acınası bir bağımlılığa düşüşünü öngörmemişti -öngöremezdi-, elbette. Buna rağmen, girişiminin taşıdığı risklerin farkındaydı.

> Pek az kimse bağımsızlık için yaratılmıştır; güçlünün ayrıcalığıdır bu. Bağımsız olmaya *zorlanmaksızın* tamamen bu hakka sahip olup da bağımsız olmaya girişen kimse böylece yalnızca güçlü olduğunu değil; pervasızlık derecesinde cüretkâr olduğunu kanıtlamıştır. Bir labirente dalar, en küçük parçasının onu nerede ve nasıl yolundan saptıracağını, başkalarından kopartacağını, hoyrat bir vicdan canavarınca lime lime parçalanacağını hiç kimsenin gözlemleyemeyeceği (hayatın zaten getirdiği) tehlikeleri binlerce kat arttırır. Böyle bir kimse mahvolduğunda, bu mahvoluş öbür kimselerden o kadar uzakta cereyan eder ki ne hissedebilirler bunu ne de yakınlık duyabilirler -ve artık o geri dönemez!- Artık insanların acımasına bile geri dönemez![3]

Nietzsche'nin bu pasajı yazışından yaklaşık üç yıl sonra çökmesi, bu pasajın yalnızca bir retorik olarak bir köşeye bırakılmaması gerektiğini gösterir. Nietzsche'nin deliliği, yaratıcı hayatının umut-

2. A. Alvarez, **The Savage God. A Study of Suicide**, Harmondsworth, Penguin, 1974, s.281-2. (Türkçesi, **İntihar**, çev. Zühal Çil Sarıkaya, Öteki Y., 1992).
3. **Beyond Good and Evil**, çev: R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, paragraf 29. (Türkçesi, **İyinin ve Kötünün Ötesinde**, çev: Ahmet İnam, Ara Y., 1989.)

suz son yıllarında yazdığı hemen her şeyde kendisini gösterir ve önceden canlanır. Nietzsche'nin yazılarından megalomanyayı, sabit fikirliliği ve mübalağaları ayırıp atacak olursak, geriye, felsefeye Nietzschegil bir katkı olarak tanınabilir hiçbir şey kalmaz. Eğer böyle bir katkı varsa -eğer Nietzsche bir felsefeci olarak incelenmeye değiyorsa-, o vakit deliliği, felsefe içinde yer alan bir sorundur.

Nietzsche'nin deliliği *sadece* felsefi bir sorun değil, elbette. Bu, Nietzsche'nin kendisine ne olduğundan habersiz olmasının azaltmayıp derinleştirdiği kişisel bir trajedi ve çöküştü. Zamanla *rahatsızlanarak* sonunda fiilen çökmesinin tıbbi, psikoanalitik, hatta sosyolojik açıklamaları olduğuna kuşku yok. Ama bununla ilintili olarak, anlatılması gereken felsefi bir öykü de var. Hem, "her büyük felsefe(nin)...yazarı açısından bir itiraf olduğu"nu savunan da Nietzsche'ydi.[4] Nihai çöküşünden önce tamamladığı son büyük eseri *Ecce Homo* başlıklı özyaşam öyküsüydü. Bu eserin altbaşlığı, "Kişi Nasıl Kendisi Olur", Nietzsche'nin bu son yıllar boyunca meşgul olduğu felsefi projeye -benliği yeniden yapma- göndermede bulunur. Yazarının zihinsel dağılışı, bu projenin başarısızlığını mümkün olan en dramatik tarzda sergiler.

Delilik, Nietzsche'nin felsefe anlayışında üstü örtük bir risk ya da tehditti. Nedir, kaçınılmaz değildi. Nietzsche'nin deliliğinin, Batı felsefesinin ve aklının sınırlarını zorlamasının zorunlu sonucu olduğu yolundaki romantik anlayış bana cazip gelmiyor. Karakteristik mübalağaları ve kendi kendini büyütmeleri dışında, bu sınırın ötesini zorladığına dair çok az kanıt görebiliyorum. Felsefesini kaplayan delilik tehdidi, belki kendisinin olan delilik, çok daha kısmi ve olumsal bir fenomendi. Nietzsche'nin deliliği Batı aklının dışlanmış ötekisi değildi; modern Batı toplumunun mantığının parçasıydı. Kendi "zamansızlık" itiraznamelerine karşın, Nietzsche kendi zamanının -ve bizim- bir yaratığıydı.[5] Başarısı, genel olarak modern dünyadaki nihilistik eğilimler konusundaki görüşlerinde yatar. Hayatlarını sanki her şey yolundaymış gibi sürdürenlerin ba-

4. ibid., paragraf 6.
5. Robert C. Solomon, **From Hegel to Existentialism**, New York, Oxford University Press, 1989, s.106.

hane ve safsatalarına beslediği tiksinti acımasızcaydı. Entelektüel özen, hiç değilse hakikate duyulan saygı, nihilizmle hesaplaşılmasını ve cidden incelenmesini gerektiriyordu. Eğer bir çare vardıysa, bu kaçamak yanıtlarda değil, saldırıda yatmaktaydı: Nihilizmin, kendisinin ötesine gidebilmesi için, son sınırlarına dek zorlanması gerekiyordu. "Yeni felsefeciler", "özgür ruhlar", hatta "*Ubermensch*" çağrılarıyla aynı olan "kişinin kendisi haline gelmesi" projesi, nihilizmin ötesine geçme projesiydi.

Nietzsche'nin trajik hatası o kadar keskin bir şekilde teşhis ettiği nihilizmin güç alanı içinde kalmasıydı. Delilik, nihilizmle hesaplaşmasının sonucu olmaktan ziyade, bu kapışma sırasında elinin altında bulunan entelektüel ve ahlâki silahların yetersizliğinin sonucuydu. Felsefedeki nihai konumu bir çıkmaz sokaktı: Ümitsiz, nafile bir karşı koyma edimi. Nietzsche'nin yeni bir benlik yaratma girişimi, modernliğin hastalıklarının bir çözümü olmaktan ziyade semptomuydu. Modern hayatın merkezine yakın duran bir delilik tehdidi vardır ve bu tehdidin ancak baştan savma ve safsata pahasına bilmezden gelinebileceğini göstermek Nietzsche'nin başarısıydı. Bu baştan savmayı reddetmesi, Nietzsche'nin akla ve hakikate adanmışlığı ve daima böyle bir adanmışlığın temelinde yer alması gereken cesaret hakkında bir şeyler anlatır. Nedir, buradaki cesaret ve bağlılık, sonuçları kabul etmemizi gerektirmez. Nietzsche'nin de kendi sınırlarının ötesine götürülmesi gerek.

B. AHLÂKİ ÖZNENİN SOYKÜTÜĞÜ

"Güneşe yakın sayısız karanlık gövdenin -bizim asla göremeyeceğimiz- varolduğunun *çıkarsanması* gerek. Bu, laf aramızda, bir meseldir; ve bir ahlâk psikoloğu, sayelerinde birçok şeyin gizli tutulabileceği bütün yıldızlı elyazmalarını bir mesel ve gösterge-dil olarak okur."[6]

Meseller, anlamı sergilemeye olduğu kadar gizlemeye de yarar. Ahlâk, bir göstergeler, hiyeroglifler ve gizler şebekesidir; bir rüya ya da bir nevrotik semptom gibi, iddia ettiğinden hem daha azını

6. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 196.

hem daha çoğunu söyler. Bunu görmek, yalnızca bir ahlâk psikolojisine değil; aynı zamanda bir ahlâk göstergebilimine ve ahlâkın doğal tarihine duyulan ihtiyaca dikkat çekmek demektir; yani, "ahlâkın soykütüğü"ne davetiye çıkarır.

Ahlâkın "yıldızlı yazım"ının sakladığı gizler nelerdir? Nietzsche'nin en iyi bilinen iddialarından biri, "ahlâki fenomenler yoktur, yalnızca fenomenlerin ahlâki bir yorumu vardır"[7] yollu iddiadır. Gelgelelim, bu bizim için yeni bir haber değildir ve korkarım Nietzsche'nin çağdaşları için de değildi. "Her ne türden olursa olsun ahlâki fenomenler olmadı"ğı[8] "içgörü"sünü formülleştiren ilk kişi olarak övünmesine rağmen, bu formülleştirme Hume'dan bir yüzyıl sonra yapılıyordu. Zaten, bu iddianın etkisi, tam da ahlâki olguların olmamaları anlamında herhangi bir türden olgunun olmadığı yolundaki daha geniş tezin gölgesinde kalır: "Olgular tam da olmayanlardır, yalnızca yorumlar vardır".[9] Ahlâk yalnızca dünyanın bir yorumu olabilir, ama başka her şey de bir yorumdur, bilim bile; bilim ve ahlâkın yalnızca yorumlar olduğu iddiası da.[10]

Nietzsche'nin görüşü, görececi bir görüş değil: Tüm yorumların eşit şekilde geçerli olduğunu düşünmediği kesin. Enerjisinin çoğunu belli yorumların kabul edilemezliğini tanıtlamaya ve özellikle dünyanın ahlâki yorumlarının savunulabilir olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini göstermeye harcamıştı: "Ahlâk yalnızca belli fenomenlerin bir yorumudur, daha doğrusu bir *hatalı* yorumudur."[11] "İyinin ve kötünün ötesinde" sloganı, ahlâkın ötesinde demektir: Dünyanın ahlâki yorumu, reddedilmesi gereken bir yorumdur. Ama, dünyanın ahlâki yorumunun tam olarak niçin reddedilmesi gerekiyor? Bu reddiye hakikat zemininde mi, yoksa ahlâk zemininde mi yapılacak? Eğer böyleyse, burada Nietzsche'nin eleştirmenlerinin işaret etmeye daima hevesli oldukları bir

7. ibid., paragraf 258; ayrıca bkz. **The Will to Power**, çev: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968, paragraf 258.
8. **Twilight of the Idols**, çev: Walter Kaufmann, **The Portable Nietzsche**, derl., Walter Kaufmann, Londra, Chatto and Windus, 1971, içinde, "İnsanlığın 'Islahatçıları'", s.501. (Türkçesi, Putların Alacakaranlığı, çev: Hüseyin Kaytan, Akyüz Y., 1991.)
9. **Will to Power**, op. cit., paragraf 481.
10. Örneğin bkz. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 14.
11. **Twilight of the Idols**, op. cit., "İnsanlığın 'Islahatçıları'", s.501.

özçürütüm (self-refutation) imasından daha fazla bir şey vardır. Eğer olgular yoksa, nasıl olur da hakikat kavramına başvurabiliriz? Ve ahlâkı reddetmek için ne gibi ahlâki nedenlerimiz olabilir?

Bu soruları yanıtlayabilmek için, Nietzsche'nin "perspektivizm"i[12] hakkında net bir düşünceye kavuşmamız gerekir. Dünyaya dair tüm görüşler, tikel bir çıkarlar dizisinin ve dünya içindeki tikel bir yerleşimin yaratımlarıdır: Hangi soruların sorulacağını, hangi içgörülerin kazanılacağını ve hangi yönlerin gözardı edileceğini bunlar belirler. Dünyanın neye benzediğine dair ayrıcalıklı bir açıklama sağlama iddiasını yerine getirebilecek tek bir perspektif bile yoktur. Bazı açıklamalar öbürlerinden daha yeterli olabilir; çünkü bunlar daha anlaşılabilinirdir, daha az içsel tutarsızlık içerirler, daha heyecan verici ve kamçılayıcıdırlar, estetik olarak daha hoş ya da daha "hayatı zenginleştirici"dirler. Gelgelelim, bu daha büyük yeterliliğe, tikel bir perspektif geliştirilerek varılır, yadsıyarak değil. Tikel bir perspektifin içgörüleri yoğunlaşmanın sonucudur; bu içgörülerin bedeli, gözardı edilende yatar. Bir perspektif tikel bir bilgi yapısıdır; ama aynı zamanda -ve zorunlu olarak- bir cehalet yapısıdır. Açıklamaların çoğunun karakteristiği, perspektifsel niteliklerini yadsımalarıdır: Kendilerini tikel bir bakış açısının ürünleri olarak değil, dünyanın -"olguların"- nasıl bir şey olduğuna dair bir sonuç olarak sunarlar. Bilgi olma iddiasındadırlar, ama buna tekabül eden bir cehaleti yadsırlar. Karakteristik bir şekilde kendi kökenlerini yadsırlar.

Bu, Nietzsche'nin "soykütüğü" dediği stratejinin eleştirel yanını sağlar. Soykütüğü kısmen, dünyaya dair özel bir açıklamada dışavurumunu bulan arzuların ve ihtiyaçların, umutların ve korkuların açılarak boşaltılmasını içerir. Felsefe bir itiraf/günah çıkarmadır (confession);[13] ahlâk da duyguların bir gösterge-dili.[14]

---

12. Aşağıdaki satırlardaki tartışmayı şu esere borçluyum: Alexander Nehamas, **Nietzsche. Life as Literature**, Cambridge, Mass. ve Londra, Harvard University Press, 1985, özellikle 2. bölüm. Anlaşamadığımız noktalar için aşağıdaki metnin 75. dipnota tekabül eden kısmına bakınız. Ayrıca şu yazıya bakılabilir: Paul Redding, "Nietzschean Perspectivism and the Logic of Practical Reason", **Philosophical Forum**, 1990/91, c.20, s.72-88.
13. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 6.
14. ibid., paragraf 872.

Soykütükçü felsefeyi bir itiraf/günah çıkarma olarak okumayı, ahlâkta temsil edilen duyguları ayırt etmeyi öğrenmelidir. En gayrişahsi söylem bile özgül bir türden psişik yapının dışavurumudur; bu yapıyı açığa çıkarmak da Nietzsche'nin görevidir. Kendisinden sık sık bir "psikolog" olarak söz etmesinin nedeni budur.[15] Ama Nietzsche'nin girişimi, bir bireyin dünyaya dair tikel bir görüş icat etmesine ya da bu görüşe bağlanmasına yol açabilecek tikel güdüleri ayırt etme girişimi değildir ya da yalnızca bu değildir. Nietzsche'nin girişimi aynı zamanda tarihsel bir girişimdir: Ahlâklar, metafizik ve dinsel öğretiler özgül tarihsel bağlamlar ve siyasal mücadelelere göre yerleştirilirler. Ama Nietzsche'nin öykülerinin maksadı hiç de bilinen anlamda tarihsel açıklamalar yapmak değildir. Daha ziyade, bireysel ve toplumsal hayata egemen olmaya devam eden kültürel kalıntıları tanımlamaktır, böylece bunları anlamak ve güçlerine direnmek mümkün olabilecektir. Geçmişle asla başa çıkamayabiliriz, ama savaşmamız mümkündür ve soykütüğü bu mücadelenin parçasıdır.[16]

Nietzsche'nin anlattığı öyküler gerçek tarihlerden ziyade efsanelere benzer. Tutarlılık umurunda değildir ve ayrıntılara girecek sabrı yoktur. Bunun nedeni kısmen bizatihi geçmişle değil, kültürel şimdide yerleştirilmiş geçmiş olarak geçmişle ilgilenmesidir. Burada, söylen ve tarih arasında anlamlı bir ayrım yoktur. Dahası, Nietzsche, kendi soykütükleri için bir epistemolojik ayrıcalık iddiasında bulunmaz ya da bulunamaz: Bu soykütükleri *onun* öyküleridir, *onun* hakikatleridir ve *onun* değerleri tarafından biçimlendirilmişlerdir. Bu soykütükleri, "İşte şeyler böyleydi"den ziyade "İşte şeyleri böyle görüyorum" derler. Bu soykütüklerinin eleştirel boyutu, okuyucuya alternatif bir açıklama bulması ve savunması yönünde yaptığı meydan okumada yatar. Genellikle, *herhangi* bir soykütüğünün varoluşu, savunulan konumu desteklemek için gereken evrensellik ve nesnelliğin otoritesini baltalayacağından, bu meydan okumaya karşılık verme girişimi bile yenilgi riskine atılmak demektir.

15. Bkz. **The Gay Science**, çev: Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974, önsöz, paragraf **2**; **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 23 ve 196.
16. Bkz. **Untimely Meditations**, çev: R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, örneğin s.76.

Perspektivizm genel bir epistemolojik konumdur ve soykütüğü ahlâk için olduğu kadar bilim için de geçerlidir. Bununla birlikte, Nietzsche sıklıkla bilimin özimgesi karşısında eleştirel dursa da bilime saldırısı, ahlâka yönelik saldırısındaki şiddeti içermez -en azından ilk dönem yazılarından sonra-. Bu farklılığın nedeni, kısmen Nietzsche'nin bilimin kendi kısıtlanımını keşfetmeye dayanabileceğini düşünmesiydi; aslında, bilimin başarılarının, onun önceden varolan olguların kaydı olmaktan ziyade bir insan yaratımı olduğu kabul edildiği zaman daha iyi değerlendirilebilecek olması muhtemeldi. Öte yandan, ahlâk bu keşfe dayanamaz. Perspektifsel olmayan bir statü iddiasını taşımadığı takdirde ahlâk ufalanıp gider. Nietzsche'nin buradaki konumu, ortodoksi haline gelen konumun tersidir. Ona göre, bilim nesnellik iddiası olmaksızın yapabilirdi; ama ahlâk için bu söylenemez.[17]

Ahlâkın niçin perspektifsel olmayan bir nesnellik iddiasında olması gerektiğinin daha derin nedenlerinden bazıları daha sonra ortaya çıkacak. Şu an için, ahlâki yargıların kendilerini koşulsuz olarak sunduklarına, yani çıkarları ve arzuları ne olursa olsun herkes tarafından kabul edilmesi gereken bir şey olarak sunduklarına işaret etmek yeterli. Nietzsche'nin hakir gördüğü Kantçı dilde söylenirse, ahlâkın buyrukları kategoriktir, hipotetik değil. Nietzsche'ye göre, ahlâkta dışavurumunu bulan insani ihtiyaç, "Tüm lezzetlerin en kötüsüdür, koşulsuzun lezzeti."[18] Ahlâkın ortaya attığı iyinin herkes için iyi olacağı varsayılır; ama bu evrensellik iddiası hilelidir. İyiler kendi sahiplerine aittir: Özel iyeliklerdir:

> "İyi" komşun onu ağzına aldığında iyi değildir artık. Hem bir "genel iyi" nasıl olabilirdi ki! İfade kendi kendisiyle çelişkili: Genel olabilenin pek az değeri vardır.[19]

Bu düzme evrensellik, ahlâki değerlendirimin başka bir görünü-

17. Bilimin hem nesnelliğe ihtiyaç duyup hem de pekâlâ nesnellik iddiasında bulunabilirken, ahlâkın nesnellik iddiasında bulunamadığı gibi buna ihtiyacı da olmadığını savunan daha ortodoks bir görüşün gelişkin bir ifadesi için bkz. Bernard Williams, **Ethics and the Limits of Philosophy**, Londra, Fontana Press/ Collins, 1985, bölüm 8.
18. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 31.
19. ibid., paragraf 43.

müyle, yani karakteristik bir şekilde ikili olmasıyla ilintilendirilir. Metafizikçiler gibi ahlâkçılar da "karşıt değerler"e inanır;[20] gerçekliğin karmaşık ve çok-değerli doğasını yanlışlamak zorundadırlar. İyinin örnekleri olarak hangi karakteristikler seçilirse seçilsin, bunların daima kötüyle birlikte varoldukları ve kötüye bağımlı oldukları bulunacaktır.

> En iyi ve en verimli insanların hayatlarını inceleyin ve kendi kendinize mağrur bir yüksekliğe erişecek şekilde büyüdüğü varsayılan bir ağacın kötü havalar ve fırtınalardan vazgeçip geçemeyeceğini sorun; talihsizlik ve dış direnmenin, bir tür nefret, kıskançlık, inatçılık, güvensizlik, katılık, hırs ve şiddetin, onlar olmaksızın erdemin bile herhangi bir büyük serpilişinin mümkün olamayacağı *elverişli* koşullara ait olup olmadığını sorun.[21]

Nietzsche, sözde özgeciliğin iyisinin bencillik üzerindeki bir asalak olduğunu savunur;[22] hastalık özbilgi için gereklidir;[23] "daha yüksek kültür" gaddarlığın tinselleştirilmesine ve yoğunlaştırılmasına bağlıdır;[24] "en derin ve yüce sevgi biçimi...kin ve nefret ağacının gövdesinden, Yahudi nefretinden" boy atmıştır.[25] Bir değer taşıyan her şeyin, tarihinin herhangi bir aşamasında karşıt bir değere dayandığı görülebilir; hiçbir ahlâk sistemi, kendi ölçütleri uyarınca gayri ahlâki olan metotlar kullanılmaksızın egemenlik kuramamıştır: "Ahlâki olduğu için övülen her şey özünde gayri ahlâki her şeyle özdeştir ve ahlâkın her gelişiminde olduğu gibi gayri ahlâki amaçlar için gayri ahlâki araçlar tarafından mümkün kılınmıştır".[26] Yeni değerlerin yaratılması daima öbür değerlerin imhasını içerir: "Eğer bir tapınak yükseltilecekse, ilkin bir tapınak yıkılmalı".[27] Ta-

20. ibid., paragraf 2.
21. **The Gay Science**, op. cit., I, paragraf 19.
22. ibid., I, paragraf 21.
23. ibid., III, paragraf 121.
24. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 229.
25. **On the Genealogy of Morals**, I, paragraf 8, çev: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, **On the Genealogy of Morals**; **Ecce Homo**, derl., Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1969 içinde. (Türkçeleri, **Ahlâkın Soykütüğü Üstüne. Bir Kavga Yazısı**, çev: Ahmet İnam, Ara Y., 1990; **Ecce Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur)**, çev: Can Alkor, Say Yay., 1983 (ikinci baskı).)
26. **Will to Power**, op. cit., paragraf 272.
27. **On the Genealogy of Morals**, op. cit., II, paragraf 24.

rihteki büyük ahlâkçılar da başarılarının zorunlu koşulu olarak en az bunun kadar bir gayri ahlâki davranma yetisine sahiptiler. İyiden yana çıkıp kötüyü beğenmemek, bunların karşılıklı bağımlılıklarını görmezden gelmektir; bu aynı zamanda bir vasatlık ve durgunluk reçetesidir. Ahlâkın karşıt değerlerine inanç, yalnızca gönüllü -aslında riyakâr- bir körlük temelinde mümkündür.

Dünyanın ahlâki yorumu, eylemlerinden sorumlu tutulabilecek faillerin varoluşunu önceden varsayar. Yaptıklarından ayrı, ama yine de yaptıklarından nedensel olarak sorumlu özneler koyutlar. Nietzsche, özgürce isteyen ahlâki öznenin, derin kökleri olmasına rağmen bir kurgu olduğunu savunur. Bu kurgu kısmen dilin özne/yüklem yapısı tarafından yaratılır. Çok düz bir mantıkla grameri dünyaya aktarır ve sanki -Nietzsche'nin kendi örneğini kullanacak olursak- yıldırımdan ayrı bir şimşek olması gerekirmişçesine her yüklem ve her eylemin temelinde bir özne olması gerektiğini varsayarız.[28] Descartes'ın, bir düşüncenin varoluşundan işi düşünmek olan bir özne çıkarsaması, tam da dilin yapısının dünyayı yansıtması gerektiği varsayımına dayanır.

> "Düşünme var: Bundan dolayı düşünen bir şey var." Descartes'ın tüm argümantasyonunun sonucu budur. Ama bu bizim töz kavramına inancımızı "doğru bir *a priori*" olarak koyutlamak demektir; bir düşünce olduğu zaman "düşünen bir şey" olması gerektiği yalnızca her fiile bir yapanı ilave eden gramatik alışkanlığımızın bir formülleştirimidir.[29]

Yani, çeşitli inançlarımızın, düşüncelerimizin ve eylemlerimizin temelinde yer alan bir özne yoktur; *a fortiori* (dahası-çn.) bunlardan nedensel olarak sorumlu bir özne yoktur.

Ama bu hatalı yorum nasıl doğmaktadır? Gramer bu hatalı yorumu önerebilir, ama öykünün bütünü bundan ibaret değil. Bu kurguda ifadesini bulan arzular ve korkular nelerdir; ne tür bir iradedir? Ahlâki öznenin soykütüğü nedir? Nihai olarak, ahlâki özne kurgusu bizzat ahlâk pratiği tarafından yaratılır ve alıkonulur. Nietzsche, ahlâkın oluşumu hakkında birbirleriyle tamamen tutarlı olmasa da iki örtüşen öykü sunar.

28. ibid., I, paragraf 3.
29. **Will to Power**, op. cit., paragraf 484; paragraf 477, **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 17.

Birincisi, kendisinin "köle" ya da "sürü" ahlâkı dediği ahlâkın öyküsü. Bir zamanlar, iki tür insan vardı, efendiler ve onların yönettikleri. Başat ahlâk -ya da daha iyisi, başat değerlendirme tarzı- efendinin ahlâkıydı. Bu ahlâk efendinin kendi kendisine saygısının ve itibarının bir ifadesiydi: Kendisi hakkında "iyi" olduğu ve -bunun sonucu olarak- yaptıklarının "iyi" olduğu hükmüne varıyordu. Aynı zamanda etrafta yine saygı duyduğu, kendisi gibi olanlar -öbür efendiler- vardı: Bu insanlar savaşmaya ya da dostluk kurmaya değen insanlardı. Sonra yönettiği insanlar vardı: Yukarıda zikredilen bakımlardan kendisine benzemeyen insanlar. Efendi bunları "kötü" (ya da "aşağılık": "*schlecht*") şeklinde damgalayarak bu farklılığın hatlarını çizmiş oluyordu. Ama kölelerinin kötülüğü efendinin pek umrunda değildi: Efendi kendi hayatını sürdürmekle ve kendi değerlerini yaratmakla meşguldü. Efendi, bu değerler için bir evrensellik iddiasında bulunmuyordu: Bu değerler başkalarının (hele kölelerin) nasıl davranmaları *gerektiğini* emretmiyordu; basitçe efendinin nasıl davrandığını betimlemekteydi.

Öte yandan, köle, eylemde bulunmuyordu ya da en azından eylemleri efendisinin kumandasına maruzdu. Kendi adına eylemde bulunmak bir köle olarak statüsünü yadsımak olurdu ve bu da yapmaktan korktuğu şeydi. Eğer efendinin köleye olan duygusu "farklılık pathos"u idiyse, kölenin efendiye olan duygusu "*hınç*"tı (ressentiment), eylemekten korkanların besledikleri nefret.

> Ahlâktaki köle ayaklanması, *hıncın* kendisi yaratıcı hale geldiği ve değerler doğurduğu zaman başlar: Gerçek reaksiyonları, yani fiilleri yadsınan ve kendilerini hayali bir intikamla telafi eden varlıkların *hıncı*.[30]

Köle ahlâkı özünde tepkiseldir. Kendi korkusunun nesnesi -efendi- üzerinde odaklaşır ve efendinin yaptıklarını "kötü" ("*böse*") olarak nitelendirir; köle, bunun tersine, "iyi"dir. Böylece efendinin değerlerini tersine çevirir. Efendi için iyi olan köle için kötüdür: Efendi kendisi, onun üstünlüğü ve bu üstünlüğün örneklerini oluşturan karakteristikler -dünyevi başarı, refah, ün, gurur, acı-

30. **On the Genealogy Morals**, op. cit., I, paragraf 10.

masızlık vb.- kötüdür. Efendi için kötü olan köle için iyidir: İtaatkarlık, özyadsıma (self-denial), eşitlik. Bu basitçe değerlerin mahiyetinin tersine çevrilmesi değildir; bu değerlerin kutupsallığı da tersine çevrilmiştir. Efendi için, öncelikli değer iyidir ve iyi olmayan kötüdür; köle içinse, öncelikli değer kötüdür ve kötü olmayan iyidir.

"Değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni Yahudiler başlatmış ve Hıristiyanlık bunu sürdürmüştü. Paradoksal olarak, eylem korkusunun doğurduğu ahlâktaki köle ayaklanması Avrupanın ahlâki duyarlığına egemen olur hale gelmiştir. Modern dünyadaki ahlâk köle ahlâkıdır. Eğer başarı dünyevi terimlerle ölçülecek olursa, başarılı olan köle ahlâkıdır. Köle ahlâkı yalnızca ahlâkı zaptetmekle kalmamış, insanın kendisine boyun eğdirmiştir. İyi de olsa kötü de olsa, modern insan -"son insan"- ahlâki öznedir.

Ahlâki öznenin gelişimi karmaşık bir gelişim. Bu gelişimin öyküsü de basit bir gerileme öyküsü değil: Başka yerlerde olduğu gibi burada da Nietzsche antitezlerden çekinir. *Hınç* insanı, soylunun karakteristiği olan "kendine güven ve açıklık"tan mahrum olmasından ötürü, "kendisine karşı ne dürüst ne naif ne açık kalpli ve ne de dobra" olmasından ötürü incelik ve karmaşa edinir.[31] "Papazca varoluş biçimi"nden ötürü,

> insan ilk kez *ilginç bir hayvan* haline geldi, yalnızca burada insan ruhu daha yüksek bir anlamda *derinlik* kazandı ve *kötü* haline geldi ve bunlar insanın şimdiye kadar öbür hayvanlardan üstün olduğu temel iki yanıdır.[32]

Hınç insanı nefret eder; ama aynı zamanda korkar ve bundan dolayı eylemde bulunmaz. Düşündüğü ve yaptığı her şeyi kapsar hale gelen nefretini içselleştirir. Gelgelelim, soylu insan, kendi duyguları uyarınca eylemde bulunur ve kendisine yapılan kötülükleri unutur. Bu yalnızca eylemin duyguyu dağıtması değildir; daha ziyade unutmanın bir güçlülüğün işareti olmasıdır: Bir kimsenin kendi hayatını sürdüreceği yolu temizler.[33] Köle, eylemde bulun-

31. ibid.
32. ibid., paragraf 6.
33. ibid., paragraf 10; karşılaştırınız II, paragraf 1.

maz ve unutma gücünden mahrumdur; anımsar. (Nietzsche bir yerlerde Hıristiyanın bağışlamayı bildiğini, ama unutmayı bilmediğini belirtir).[34] Ben, kısmen süregiden nefret ve geçmişteki haksızlıkların anısı tarafından oluşturulur. Bu Ben, ahlâkın öznesi, soylunun sahip olmadığı bir sürekliliğe ve bir odak yoğunluğuna sahiptir. *Hınçın* gücü, içe döndürüldüğünde, dışavurulması kabul edilmeyen duygular için bir özne yaratmıştır: Düşkırıklığına uğramış arzudan, kabul görmediği için çok daha yoğun olan bir arzudan doğan bir Ben.

Efendi, olanı olması gerekenden ayırmaz. Kölenin kötü (ya da bayağı) olduğu yolundaki yargısı, kölenin farklı olması gerektiğini ima etmez. Böyle bir farklılık düşüncesinin efendi için bir anlamı olması pek muhtemel değildir: Efendi açısından köle, sadece *zayıftır*. Öte yandan, köle, kendisinin *yapmaması gereken* şeyin, efendinin özgürce yapmayı seçtiği şey olduğunu düşünür. Nietzsche'nin bu tip akıl yürütmeye karşı eleştirisi uzunca alıntılanmaya değer:

> Bir yenme, tepeleme, efendi olma arzusu, düşmana, direnişlere, zaferlere yönelmiş bir hırs *olmayan* bir güç, kendini bir güç olarak ortaya *koymayan* bir güç istemek, kendini bir güç olarak ortaya koyan bir zayıflık istemek kadar saçmadır. Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir -üstelik, tam da bu dürtüden, istemeden, etkiden başka bir şey değildir; yalnızca, bütün etkileri, neden ve sonuçlarla, "özneyle" şartlanmış bir şey olarak kavrayan ve kavrayamayan dilin (ve onda taşlaşmış aklın temel yanlışlarının) ayartmasıyla, başka türlü görülebilir. Nasıl, halk yıldırımı, şimşekten ayırıp, şimşeği bir *eylem*, yıldırım denen öznenin bir etkimesi olarak alırsa, halk ahlâkı da gücü, gücün ortaya konuşundan ayırır, sanki güçlü insanın arkasında kayıtsız, kendini ortaya koymakta ya da koymamakta *özgür* bir dayanak varmış gibi. Oysa öyle bir dayanak yoktur; eylemlerin, etkimenin, olu-

34. Stevie Smith'in "Seni bağışlıyorum" başlıklı şiirinde de benzer bir nokta var
Seni bağışlıyorum Maria,
Hiçbir şey eskisi gibi olamaz asla,
Ama seni bağışlıyorum Maria
Suçlu olduğunu düşünsem de
Seni bağışlıyorum Maria.
Asla unutamam
Ama seni bağışlıyorum Maria
Unutma sakın hatırla.
Me Again, The Uncollected Writings of Steive Smith, London, Virago, 1984.

şun ardında "varlık" yoktur; "eyleyen", eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir -eylem her şeydir.[35] (Bu pasajın tamamı Ahmet İnam'ın çevirisinden alındı -çn.)

Hıncın yeni türden bir özne yarattığını söyleyebiliriz: Ahlâkın öznesi; eylediğinden ayrı tutulabilir bir eylemlik anlayışı.[36] Gelgelelim, Nietzsche'nin, ahlâkın öznesinin bir kurgu olduğu, öznellik denen karmaşık fenomenin hatalı bir yorumu olduğu yollu ısrarını aklımızda tutmalıyız. Ahlâkın öznesi, zayıflığın doğurduğu bir hatalı yorumdur. Nasıl, soylunun eylemleri kendi gücünü dışavuruyorsa, *hınç* insanının nefreti uyarınca eylemde bulunmadaki başarısızlığı onun zayıflığını dışavurur; ama her ikisi de ahlâk tarafından karakterin dışavurumları olarak değil; birer seçimin edimleri olarak yorumlanır.

Nietzsche, ahlâkın zaruri bir bileşkesinin oluşumuna dair ikinci bir -belki tamamlayıcı, belki tutarsız- açıklama daha sunar: "Vicdan azabı" ya da "ruh" -suçluluk bilinci, kişinin olması gerektiği gibi olmadığının farkında olması. Bu türden özfarkındalık, *hınç* insanının dünyaya yansıttığı "olan" ve "olması gereken" arasındaki gediği içselleştirir. Bu türden özfarkındalık, Nietzsche'ye göre, insan denen hayvanın toplumsal hayata girmesinin bir doğurgusu olarak maruz kalınan travmanın zorunlu bir sonucudur.

> Vicdan azabını, insanın yaşantıladığı en temel değişmenin -kendisini toplumun ve barışın duvarları içinde kuşatılmış bulduğu zaman ortaya çıkan değişmenin- baskısı altında ilişkiye geçmek zorunda kaldığı ciddi hastalık olarak görüyorum. Deniz-hayvanlarının kara-hayvanları olmak ya da silinip gitmek zorunda kaldıkları zaman karşılaştıkları durum, sahraya, savaşa, sinsi sinsi dolaşmaya, maceraya gayet iyi uyarlı olan bu yarı-hayvanların karşılaştıkları durumun aynısıydı: Birdenbire tüm içgüdüleri değersizleştirildi ve "askıya alındı."[37]

---

35. **On the Genealogy of Morals**, op. cit., I, paragraf 13.
36. Şu ilginç tartışmaya bkz. Rosalyn Diprose, "Nietzsche, Ethics and Sexual Difference", **Radical Philosophy**, Yaz 1989, No.52, s.27-33. Gelgelelim, bence Diprose Nietzsche'nin ne ölçüde liberal-bireyci çerçeve içinde kaldığını küçümsemektedir.
37. **On the Genealogy of Morals**, op. cit., II, paragraf 13.

Bu açıklamaya göre, bireyin arzularını kendi kendilerine yönelten etken efendi korkusu değil, toplumsal hayatın kendidir: Vicdan azabı -ya da ruh- bu reaksiyonun ürünüdür.

Toplumsal hayatın mümkün olabilmesi için, insanın "vaatlerde bulunma hakkı"nı kazanması gerek;[38] yani yükümlülükleri üstlenmeyi ve yerine getirmeyi öğrenmesi gerek (Nietzsche burada muhtemelen Kant'ı düşünmekteydi). İnsanların ne yapmayı üstlendiklerini anımsamaları ve bu belleğin kendisini, başka koşullarda yapacakları şeylere dayatması gerekir. Bir doğru ve yanlış duygusu ve -her şeyden önce- suçluluk duygusu kazanmaları gerekir. Burada bir acı içerilir: "Yalnızca *acısı* hiç dinmeyen yaralar kalır bellekte."[39] Ahlâkın çiğnenmesi karşısında uygulanacak ceza kendi başına suçluluğu üretmek için yeterli değildir: Meğer ki acıyı yaşamak zaten suçlulukla, yani acının hak edildiği hissiyle ilintilendirilmiş olsun; ceza yalnızca ihtiyatlılığa yol açar, yanlış davranıldığı bilincine değil. Toplumsal hayatın gerektirdiği ve sağladığı şey, bir kendi kendini cezalandırma mekanizmasıdır: İnsan iradesinin kendi kendisine çevrilmesi gerekir. İnsanın şiddet kullanma ve tahrip etme kapasitesi burada ikili bir rol oynar. Bu, suçluluk duygusunun vesilesidir; kişinin olması gerektiği gibi olmadığının farkında olması için vesile. Bu ikili rol aynı zamanda suçluluk acısından da sorumludur: Kendine yöneltildiğinde, yaranın bizim bilincimizde aktif kalması için gerekli şiddeti idare eder. Nietzsche, bizim bütün bir içsel hayat tiyatromuzun cereyan ettiği sahneyi yaratanın, bu kendi kendini cezalandıran şiddetin kabulü olduğunu ileri sürer.

> Kendilerini dışa boşaltmayan tüm içgüdüler *içe döner*; insanın *içselleştirimi* dediğim şeydir bu: İnsanın daha sonra "ruhu" denecek şeyi ilk kez yaratması böyle olmuştur. Kökeninde iki zar arasında gerilmişcesine ince olan bütün bir iç dünya, dışa boşalımın *engellenmesi* ölçüsünde kendisini geliştirmiş ve genişletmiştir, derinlik, genişlik ve yükseklik kazanmıştır... Düşmanlıktan, gaddarlıktan, zulmetmekten, saldırmaktan, değişmekten, yıkmaktan hoşlanma; tüm bunlar böylesi içgüdülerin sahiplerine karşı çevrilmiştir: "Vicdan azabı"nın kökeni budur.[40]

38. ibid., paragraf 1.
39. ibid., paragraf 3.
40. ibid., paragraf 16.

Toplumsal insan, hasta bir hayvandır ve ruhu, vicdanı, hastalığının semptomlarıdır. Artık her birimizin ahlâka maruz olması bu hastalık yüzündendir: Toplumsal hayatın dayandığı vaatlerde bulunma hakkına sahibiz. Şimdi her birey ahlâki bir öznedir.

Vicdan azabı öyküsü Nietzsche'nin tüm toplumsal hayatı bir kulluk biçimi olarak yorumlama eğiliminin örneğini verir. Başka bir yerde, *Şen Bilim*'de, bilincin iletişime geçme ihtiyacından doğuşuna dair parlak bir açıklama sunar. Dilin ve bilincin gelişimiyle, insan incelik ve karmaşıklık kazanmış; ama aynı zamanda kendisine özgü olan bir şeye erişimini de yitirmiştir. Dilde ve böylece bilinçte zaptedilen şey ortalama ve ortak olan şeydir; bu zaptedişten kaçan şeyse bizim emsalsiz bireyselliğimizdir. Burada Nietzsche toplumsalı bariz bir şekilde sürüyle özdeşleştirir: "Düşüncem o ki...bilinç gerçekten insanın bireysel varoluşuna ait olmayıp, daha ziyade insanın *toplumsal ya da sürü doğasına aittir*."[41]

Efendiler ve köleler meseli ile vicdan azabının ve bilincin kökenlerine dair öyküler arasında bir gerilim var. Efendiler ve köleler meseli tüm toplumsal ilişkileri, ya efendiliğin ya da köleliğin alameti olarak yorumluyorsa, öbür öyküler de tüm toplumsal ilişkileri köleliğe indirgeme yolunda bir yorum yapıyor. Birincisi ahlâkın ötesinde bir hayat biçimi imkânına izin veriyorsa, ikincisi buna imkân tanımıyor. Bu Nietzsche'nin bir efendilik hayatına geri dönüşü tavsiye ettiği anlamına gelmez; tasarısı ileriye gitmekti, geriye değil. Buna rağmen, efendilik, ahlâkın olmadığı bir hayata dair bir işaret sağlamaz. Öte yandan, hasta hayvan öyküsünde, ahlâk, bizim toplumsal varoluşumuz için ödediğimiz bedeldir. Burada ahlâki hayatın alternatifi insan öncesi bir şeydir (felsefecilerin hoşlandığı aşağılayıcı anlamda "hayvani" bir şey). Yine, Nietzsche'nin düşüncesine gereğinden katı bir antitezi dayatmamaya dikkat etmek önemli. Vicdan azabının ortaya çıkışı belli bir yontulmamış diriliğin yitirilmesi anlamına gelmişti; ama bu başka birçok şeyin de önkoşuluydu. Bu, "hamileliğin hastalık olması anlamında bir hastalıktı."[42] Bu, aslında tarihteki görülür bir şekilde

41. **The Gay Science**, op. cit., V, paragraf 354; vurgu bana ait.
42. **On the Genealogy of Morals**, op. cit., II, paragraf 19.

insani olan her şeyi doğurmuştu. Ama bunun zamanının sona ermekte olduğuna da kuşku yoktur. Öyleyse, alternatif nedir? Suçluluğun ötesinde ve ahlâkın ötesinde nasıl yaşanabilinir?

C. AHLÂKİ ÖZNELLİĞİN ÖTESİNDE: EBEDİ DÖNÜŞ

Ahlâkın öznesi, korku ve travmanın yarattığı ve ahlâk pratiğinin ayakta tuttuğu bir kurgudur. Ahlâka karşı mücadele, insanın "benliksizleştirilmesi"ne (unselfing) karşı mücadeledir.[43] Ahlâkın ötesine hamle etmek, yeni bir benlik keşfetmek ya da yaratmak demektir. Ama benlik nedir? Bizler nasıl "kendimiz oluruz"?

Bir noktaya kadar, Nietzsche'nin konumu Hume'un konumuna benzer: Benlik, duyumların, tutkuların, düşüncelerin ve benzerlerinin bir toplamından başka bir şey değildir.[44] Gelgelelim, Nietzsche, bu duyumların, tutkuların ve düşüncelerin zemini olarak bedenin varoluşunu Hume'dan çok daha güçlü bir şekilde vurgular. Ben, zihinsel bir Ben olmayıp, bedensel bir Ben'dir: " "Ben" diyorsunuz, sözcükten gurur duyarak. Ama inanmayı arzulamadığınız şey bundan daha büyük; bedeniniz ve onun büyük nedeni: "Ben" demez, "Ben" yapar."[45] Hisseden, isteyen ve düşünen herhangi bir şey varsa o da bedendir. Ama sonuçta beden de birleşme ihtiyacındadır. Beden kendi başına bir benliğin birliğini oluşturamaz. Ne de bilinç, şu geç gelişen ve yüzeysel fenomen, yapabilir bu işi.[46] Benlik, iktidar aracılığıyla birleşir. Çeşitli bedensel tutkular, arzular, ihtiyaçlar ve düşünceler çeşitli uyumluluk, tamamlayıcılık, gerilimlilik ve çelişkililik ilişkileri içinde varolur. Bu çeşitlilik, bunların arasında bir hiyerarşi ve tahakküm düzeni yerleştirildiği zaman birliğe dönüşür. Belli arzular önceliklerini kurarlar ve öbürleri bunların altında bir yerlere düşer.

43. **Ecce Homo**, çev: Walter Kaufmann, **On the Genealogy of Morals; Ecce Homo**, op. cit., s.292.
44. Bkz. Hume, **A Treatise of Human Nature**, derl., L. A. Selby-Bigge, gözden geçiren P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, ikinci baskı, 1983, kitap I, kısım IV, bölüm VI, s.251-63.
45. **Thus Spoke Zarathustra**, çev: Walter Kaufmann, **The Portable Nietzsche**, op. cit., I, "On the Despisers of the Body", s.146. (Türkçesi, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Çev. Turan Oflazoğlu, Cem Y., 1988).
46. **The Gay Science**, op. cit., I, paragraf 11.

Benliğin, emreden bir istem tarafından oluşturulmasından ve bundan böyle boyun eğdirilmiş olan yanlarının itaatkârlığından haz duymasından ötürü istem özgürlüğü izlenimi doğar.[47] İstem özgürlüğü kendisini eylemde dışavurur ve burada da özgürlük duygusunu yaşantılar. Ama bu, ahlâkçıların anladığı anlamda istem özgürlüğü değildir. Bu, sanatçıların yaratmaları gerektiği gibi yaratma özgürlüğüdür,[48] yırtıcı kuşun kuzuyu kapıp götürerek doğasını dışavurma özgürlüğüdür[49] ve belki de felsefecinin "ahlâka karşı açtığı" savaşı delilik[50] noktasına kadar yürütme özgürlüğü. Bu, zorunluluğu kucaklayan bir özgürlüktür; yapmakta olduğundan başka bir şey yapamayacak bir özgürlük.

Ben, bir keşif değil, bir yaratıdır; sürüp gitmekte olan bir çatışma ve mücadele, pazarlık ve ittifak sürecine bir anlığına da olsa siyasal bir çözüm sağlayan "saltanat"tır.[51] Ben'in yaratımı bir yorumdur, ama aynı zamanda yorumun cereyan edeceği *hareket noktası* olan yeri de tanımlar. Benlik, özbilinçli Ben'den ibaret değildir, ne de özbilinçli Ben'in bilgisi benlik hakkında bilinebilecekleri tüketir.[52] Nietzsche, eğer benlik alanı hakkında daha iyi bilgilenmek istiyorsak yönetimi atlatmamızı ve "ikinci dereceden kısımlarla" -özellikle bedenle- doğrudan doğruya iletişime geçmemizi tavsiye eder.

Bu çatışma ve çözüm sürecinin dışında bir benlik yoktur. Bir benlik olmak -ve ahlâki bir özne olmamak-, bu süreçte muzaffer olmaktır. Kişinin kendi olması bir görevdir. Benliğin birliği ne verilidir ne de keşfedilir; yaratılır. Ahlâki öznelliğin ötesine geçmek, kişinin kendi olmasının kendi başarısı olduğunun tam bir bilgisiyle birlikte kendi olmaktır. Kendi olmak, kendi olma haline gelmektir; kendi üzerinde muzaffer olmaktır, bir yorumdur. Kendi olmak, kendi olmayı kabul etmek, hatta sevmektir. Burada vicdan azabının yeri olamaz: Kişinin ne olduğu ve ne olması gerektiği arasındaki gediğin suçlu farkındalığına burada yer yoktur.

47. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 191.
48. ibid., paragraf 213.
49. **On the Genealogy of Morals**, op. cit., I, paragraf 13.
50. **Ecce Homo**, op. cit., s.290.
51. **The Will to Power**, op. cit., paragraf 490.
52. ibid., paragraf 492.

Gelgelelim, ahlâki öznellik yalnızca belli bir tür özfarkındalık değildir; aynı zamanda dünya üzerine belli bir perspektifi de içerir. Ahlâki öznelliğin ötesine geçmek bu perspektifi değiştirmeyi de içerir. Ahlâki yorumun tek ilgisi insanların nasıl yaşamaları gerektiğine dair ilkeleri yerleştirmek değildir; aynı zamanda insanların hayatlarını daha geniş bir anlamlı resmin içine oturtmayı iddia eder. Ahlâkın gerektirdiği gibi davranmayla bir kimsenin eylemlerinin hem o kimsenin kişisel kaderi hem de kapsamlı bir dünya düzeni bazında anlamlı olması arasında anlaşılabilir bir bağlantı olması gerektiğini kabul eder. Bireysel ahlâkın isterlerine, ancak bu isterleri daha kuşatıcı bir anlatı içine yerleştirmeye muktedir olabiliyorsak bir anlam verebiliriz.[53] Çok sık olduğu gibi, dünyanın anlamlı bir bütün olduğuna dair çok fazla kanıt sunmadığı yerde, bu daha geniş düzenin eksikliğini ve sergilemesini yapmak felsefe ve dinin özel sorumluluğu olmuştur. Buradaki canalıcı adım, duyu-tecrübeleriyle açığa çıkarıldığı şekliyle dünyanın iftiraya uğraması olmuştur. Bu, aklın açığa çıkardığı dünyanın aksine, (yalnızca) görünüşlerin ve böylece gerçekdışılığın dünyası haline gelmiştir. Akıl, kozmik bir düzen ve amaç keşfeder; Tanrının varoluşunu değilse de en azından tarih boyunca işleyen Tanrı-benzeri bir düzen. Felaket ve trajedi bu azametli senaryoda yerlerini bulur. Istırap çeken bireyin kefareti ödenir ya da ıstırap daha kapsamlı bir öykünün içine yerleştirilir. Kötülük cezalandırılır ya da daha büyük bir iyi için zorunlu olan bir şey gibi gösterilerek açıklanır.

Nietzsche'nin iddiası, buna benzer açıklamalar bir zamanlar inanılabilir olmuş olsalar bile, artık inandırıcı olmadıklarıdır. Bunun nedeni büyük ölçüde modern bilimin gelişimiydi. Metafizik

53. Ödevin sonuçsaıcı olmayan bir açıklamasında ısrar etmesine rağmen, Kant bile ahlâki yasaya itaat eden, aynı zamanda kendi kaderleri ve daha kapsamlı dünya düzeni bazında kendi hayatlarına anlam veren insanlar arasında anlaşılabilir bir bağıntı olması gerektiğini kabul etmiştir. Kant'ın bireysel ölümsüzlük ve Tanrının varoluşu hakkında ikinci Critique'de yer alan ünlü "kanıtlar"ının ve başka bir yerde yasa-yönetimli bir teleolojik tarih anlayışı için öne sürdüğü argümanların temelini bu oluşturmuştur. Bkz. **Citique of Practical Reason**, çev: L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956, kitap II, "Dialectic of Pure Practical Reason", özellikle IV. ve V. bölüm, s.126-36; (Türkçesi, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İ.Z. Eyüboğlu, Say Y., 1989) ve "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", çev: H. B. Nisbet, **Kant's Political Writings**, Hans Reiss, derl., Cambridge, Cambridge University Press, 1977 içinde.

ve dinin beceriksizce yapmaya çalışmış oldukları şeyi modern bilimin gayet iyi yapmakta olduğu şeklindeki pozitivist iddiaya Nietzsche kesinlikle sempatiyle bakıyordu. Aslında, pozitivizmin, metafiziğin yıkılması yolunda önemli bir adım olduğunu ileri sürmüştü.[54] Bununla birlikte, pozitivizmin kendisi metafizik bir konumdu: Pozitivizm, şimdiye kadar metafizik ve din tarafından talep edilen, gerçeklik üzerindeki bir Tanrının bakışı statüsünü bilim için talep eder. Pozitivizm, bilimin yalnızca metafizik iddiaları ve dinin bu statüye dair iddialarını değil; bu statünün kendisini de yıktığını görmez. Bilim de tikel bir perspektifin ürünüdür; dünyanın tikel bir yorumudur. Özel bir epistemolojik ayrıcalığı yoktur. Gelgelelim, bilim, perspektifsel olmayan bir statü iddiasına dayanmaz; öte yandan, ahlâk, kıdemli eşleri olan din ve metafizikle birlikte böyle bir statü iddiasına dayanır. Ahlâk, din ve metafizik, mutlak ve emsalsiz bir hakikat iddiası olmaksızın yapamazlar. Hakikat onların kendi değerleridir, vazgeçemeyecekleri bir değer.

Dünyanın ahlâki yorumunun soykütüğü, ahlâkın niçin kendi perspektifsel statüsünü reddetmek zorunda olduğunu gösterir. Bu reddin nedeni, hınç insanının, üzerinde eylemde bulunma ihtiyacını reddettiği dünya üzerinde eylemde bulunmayacak oluşudur: Görünüş dünyası değilse de gerçek dünya onun olmasını istediği gibidir.

> Her kim kendi istemini şeylere nasıl yükleyeceğini bilmiyorsa, en azından şeylere bir *anlam* yüklemeyi bilir: Yani, şeylerin bir isteme zaten boyun eğdiğine inancı vardır. ("İnanç" ilkesi).[55]

Aklın -metafiziğin, dinin- görevi, dünyanın daha aktif bir istemin yaratmaya çalışacağı karakteristiklere zaten sahip olmasını sağlamaktır. Hem *hınç* hem de vicdan azabı *rea*ktiftir; güçlülük kendi üzerine çevrilmiş ve düşünce haline gelmiştir. Akıl kisvesi altında, düşünce, efendilerin kendi düşünümsel olmayan yargılarına olan inançlarını zayıflatmak için işlemiştir.[56] Daha pozitif bir

54. **Twilight of the Idols**, op. cit., "How the "True World" finally became a Fable", s.485-6.
55. ibid., "Maxims and Arrows", 18, s.469; karşılaştırınız **Will to Power**, op. cit., paragraf 585.
56. **Twilight of the Idols**, op. cit., "The Problem of Socrates", s.473-9.

çizgide, düşünce, ahlâkın iddialarını gerçeklemek için zorunlu olan daha gerçek dünyayı yaratma işlevi görmüştür. Akıl, eğer ancak gayrişahsilik maskesi altında işler ve ortaya koyduğu sonuçlar nesnellik görünüşüne sahip olursa bu amaçlara hizmet eder. Perspektifsel olmayan bir hakikat iddiası bu girişim için zaruridir.

Artık mevcut olmayan işte bu iddiadır. Metafizik ve din, böylesi geniş iddiaları haklılaştırmak için gerekli epistemolojik güvenilirlik nedenlerini uzun bir süredir yitirmiş bulunmaktadır. Aydınlanmanın ilerlemeye olan inancı, hatta evrim teorisinin bazı değişkeleri, metafizik ve dinsel dünya anlayışlarının yerine seküler bir anlayış koyma girişimiydi. Böyle bir girişim olma sıfatıyla da yalnızca teolojiyi yerleştiriyorlardı: Kisve altındaki din. Bu türden iddialar şimdi ancak riya, gizleme, yalanlar pahasına alıkonulabilir. Kendi değerlerini dünyanın ahlâki yorumlarına karşı çevirmek soykütükçünün görevidir. Dünyanın ahlâki yorumu kendi kendisini değersizleştirmiştir. Ahlâktan, kendi yalancılığından ötürü vazgeçmeliyiz (ve belki, hakikatin ahlâki değerinden de vazgeçmeliyiz).

> Ahlâkın yeşerttiği güçlerden biri *doğruluktu*: Bu sonuçta ahlâka karşı çevrildi, teleolojisini, kısmi perspektifini keşfetti.[57]

Dünyanın ahlâki yorumunun başarısızlığı doğrudan doğruya nihilizme yol açar.[58] Değerin -hayattaki anlamın ve amacın- daha yüksek değerlerin uygulanması yoluyla değil, bir kendi kendini tahrip biçimi yoluyla yitirilmesidir bu. En yüksek değerler kendi kendilerini değersizleştirmişlerdir.[59] Nietzsche'ye göre nihilizm, modern dünyanın -ya da en azından "gelecek iki yüzyılın"- kaderidir. Bu kaderi şimdiye kadar yalnızca birkaç kişi görebilmiş olsa bile, nihilizmin tarihi "şimdi bile ilişkilendirilebilir; çünkü zorunluluğun kendisi burada işler haldedir".[60] Nietzsche, iki nihilizm türü arasında önemli bir ayrım yapar:

> A. Tinin artan iktidarının bir işareti olarak nihilizm: *Aktif* nihilizm.

57. **Will to Power**, op. cit., paragraf 5.
58. ibid., paragraf 1, 2.
59. ibid., paragraf 2.
60. ibid., Önsöz, paragraf 2.

B. Tinin iktidarının düşüşü ve gerilemesi olarak nihilizm: *Pasif* nihilizm.[61]

Pasif nihilizm, nihilizmin ilk yaşantılandığı biçimlerden biridir: Semptomu kötümserliktir (örneğin, Schopenhauer). Pasif nihilizm, ahlâkın, bir kimsenin hayatına rehberlik edecek değerler ve amaçlar sağlamadaki başarısızlığının tanınmasıdır. Aklın açığa çıkardığı, bir kimsenin çabaları için bir bağlam sağlayacak dünya yoktur; bir kimsenin özdeşleşebileceği daha geniş anlamlar şebekesi yoktur; insan tarihinin hedef aldığı nihai bir amaç da yoktur.[62] Kötümser -pasif nihilist- şöyle der: Bu türden anlamlar yok, ama olması gerekir. Ahlâki yorumun başarısızlığı bir kayıp olarak yaşantılanır.

Buna Nietzsche şöyle yanıt verir: Eğer ahlâk yoksa, "olması gereken" de yoktur.

> Felsefeci nihilist olup biten her şeyin anlamsız ve boşuna olduğuna ve anlamsız ve boşuna olan hiçbir şeyin olmaması gerektiğine ikna olmuştur. Ama nereden geliyor bu: Olmaması gerekir? *Bu* "anlam", bu "standart" nereden geliyor?[63]

Pasif nihilizm dünyanın ahlâki yorumunu reddedermiş gibi yapsa da gizlice kabul eder. Ahlâki yorum ahlâkın ve anlamın yitirilmesinin bir kayıp olduğu ve bunların varolması *gerektiği* tutumu etrafında oyalanır. Pasif nihilizm ahlâkın son çaresiz durağıdır.

Aktif nihilizm yalnızca ahlâkın yitirilmesini kabul etmez. Aynı zamanda bu kaybı selamlar. Dünyanın ahlâki yorumunun kendi kendini çürütmesi bir kayıp değil, bir zaferdir; tinin bir başarısı ve bir özgürleşmedir. Tutumu, kötümserlik yerine, neşeli bir tutumdur: "Şen bilim"dir. Pozitif nihilizm efendi ahlâkına bir dönüş değildir. Böyle bir şey mümkün değildir artık. Pozitif nihilizm, yeni değerler için bir çağrıdır, eskilerin onaylanması değil. Ama onun araştırdığı değerler, tıpkı efendininkiler gibi, tikel olacaktır, tümel değil; akıl tarafından keşfedilmeyip, irade tarafından yaratılacaklardır.

61. ibid., paragraf 22.
62. ibid., paragraf 12 (A).
63. ibid., paragraf 36.

Nihilizmi bertaraf etmek için değil ama, onun meydan okuyuşuna yanıt vermek için, nihilizmi sınırlarının ötesine gitmeye zorlayarak Hayır'ını Evet'e dönüştürmek için Nietzsche "yeni felsefeciler"e, "özgür ruhlar"a çağrıda bulunur. Pasif nihilizm ahlâkın perspektifini alıkoyar: Herhangi bir şeye Evet deme güvenini kazanmamış olsa da dünyaya Hayır demeye devam eder. Aktif nihilistin ahlâka Hayır, dünyaya Evet demesi gerekir. Herhangi bir daha geniş anlamı ya da kozmik amaç olmamasına rağmen dünyanın ve dünya içindeki her şeyin -hayat, değişme, zamansallık, sefalet, hastalık, korku, geçici mutluluk ya da ara sıra gerçekleşen ihtişam- kabul edilmesi gerekir. "Özgür ruh" da eylemde bulunacak ve eylemde bulunurken kendi değerlerini onaylamaya çalışacaktır elbette. Böylesi eylemler, başardıkları şeyden ötürü değil, neyseler o olmalarından ötürü önemlidir. Bir parçası oldukları dünya gibi, varolurlar ve değerleri de bu varoluşta yatar.

Eylemle başarılabilecek şeyin bir sınırı vardır. Eylem, özellikle, geçmişi değiştiremez. Bu, iradenin bir kısıtlanımı gibi görünebilir: "İrade, geriye doğru isteyemez; ve zamanı ve zamanın açgözlülüğünü parçalayamaz, iradenin tek melankolisidir bu."[64] Ama geçmiş üzerinde eylemde bulunamıyorsak da, geçmişi yeniden tasavvur edebiliriz. Yalnızca şeyleri değiştirerek değil, şeylere dair perspektifimizi değiştirerek ve şeyleri yeniden yorumlayarak da "kendi irademizi şeylere yükleyebiliriz." Yorumlama, iradenin bir tezahürüdür. Değiştirilemeyecek olanı kabul etmek, onun böyle olmasını istemektir.

> "İrade bir yaratıcıdır." Geçmişte olan her şey bir parça bir muamma, korkunç bir kazadır; ta ki yaratıcı irade "Ama ben böyle olmasını istiyorum" diyene kadar. Yaratıcı irade ona dair, "Ama onu böyle isteyeceğim; böylece de onu isteyeceğim" diyene kadar.[65]

Pozitif nihilizm dünya üzerine bu yeni perspektifi yaratır: Bir kimse olması gerektiği gibi davranır ve kabul etmesi gereken *şeyi* kabul eder. Özgür ruh için, varoluşun üstünde bir değer, olanın dışında da olması gereken yoktur.

64. **Thus Spoke Zarathustra**, op. cit., bölüm II, "On Redemption", s.251.
65. ibid., s.253.

Dünyaya Evet demek yalnızca onu kabul etmek değildir; dünyayı selamlamak demektir. Nietzsche'nin istediği yeniden yorum yalnızca yeni sözcüklerden ibaret bir mesele değildir, yeni bir hayat meselesidir: Varolanın, korkunçluğu ya da bayağılığı içinde bile sevildiği yeni bir hayat.

> Mümkün tüm düşünce tarzlarının en dünya-yadsıyıcılarına -iyinin ve kötünün ötesinde ve artık Budha'nın ve Schopenhauer'in yaptığının tersine ahlâkın büyüsü ve yanılsaması içinde değil- ...gerçekten bakmış olan bir kimse, belki tam bu edimle ve gerçek niyeti bu olmaksızın gözlerini tam karşıt bir ideale açmış olabilir: En bereketli, en canlı ve dünya-onaylayan, yalnızca tüm geçmişte ve şimdi olanla nasıl uğraşacağını öğrenmekle kalmamış, geçmişte ve şimdi olanı tüm ebediyetiyle, yalnızca kendi için değil; bütün bir oyun için oburca *da capo* (yani, başlangıcından itibaren) isteyen insan ideali.[66]

Ebedi dönüş ideali budur; pozitif nihilizmin hem sonucu hem de sınavdan geçirilişidir. Özgür ruhun, varoluşu, yinelenmesini isteyerek selamlaması gerek ya da *-aynı şey olan-* dünyayı böyle bir dönüş örüntüsünü cisimleştiriyor şeklinde yorumlayarak selamlaması gerek.

Ebedi dönüş öğretisi, anlam ve amacın nihai yadsınışıdır: "Bu düşünceyi en korkunç biçimi içinde düşünelim: Olduğu haliyle varoluş, anlamsız ya da amaçsız; ama herhangi bir nihai hiçlik olmaksızın kaçınılmazcasına yinelenen; '*ebedi dönüş*.'"[67] Ama bu onaylama haline gelmiş bir yadsımadır. Ebedi dönüş öğretisi, varoluşun kendisi tarafından sağlanandan başka herhangi bir geçerlileştirmeye ihtiyaç duymayacak bir şekilde varolana Evet demenin bir yoludur. Olması gereken ile olanın özdeşliğini kabul eder; tümel olan tek şeyin tikel olduğunu tanır ve ebedinin geçici olan ve zamansal olanla özdeşliğini onaylar ve yaşar.[68]

---

66. **Beyond Good and Evil**, op. cit., paragraf 56.
67. **Will to Power**, op. cit., paragraf 55.
68. Baudelaire'in sanat tanımı bu noktada Nietzsche'nin tanımına yakındır. "Modernlik terimiyle uçucu, geçici, olumsal, yarısı sanat, öbür yarısı ebedi ve sabit olanı kastediyorum." Gelgelelim, Baudelaire sanki uçucu ve ebedi olan, birbirlerinden ayrılabilir öğelermiş gibi yazar; Nietzsche'ye göre bunlar özdeşti. Bkz. "The Painter of Modern Life", **The Painter of Modern Life and Other Essays**, çeviren ve derleyen, Jonathan Mayne, New York, Da Capo Press, 1986.

Ebedi dönüş, Tanrının olmadığı bir dünyada kefarete en çok yaklaşabileceğimiz noktadır:

> İnsanda geçmiş olan şeyi kurtarmak ve irade, "Böyle istedim! Böyle isteyeceğim" deyinceye kadar "geçmişte olan"ı yeniden yaratmak; ben buna kefaret dedim ve onlara yalnızca buna kefaret demelerini öğrettim.[69]

Ama bu kolayca kazanılabilen bir kefaret değil. Zerdüşt ebedi dönüşün öğreticisiydi; ama Zerdüşt de ebedi dönüşten irkilmişti. Ebedi dönüş Zerdüşt'ün "dipsiz düşünce"si, içbulantısı ve bezginliğin nedeniydi; onun kaderiydi, ama aynı zamanda tehlikesi ve hastalığı.[70] Nietzsche bu öğretiyi ilk olarak *Şen Bilim*'de ilan ettiği zaman, haberi getiren "iblis"e verilebilecek iki yanıt tasavvur eder:

> Böyle konuşan iblisin önüne çıkıp dişlerini gıcırdatarak lanet etmez misin? Yoksa şahane bir an mı yaşantılardın şöyle yanıt vererek: "Sen bir Tanrısın ve bu kadar ilahi bir şeyi hiç duymamıştım." Eğer bu düşünce seni sarıp sarmalarsa, seni değiştirir ya da ezer belki.[71]

İblise, onu bir ilahi ulak olarak kabul edip yanıt vermek yalnızca dünyayı tüm korkunçluğu ve bayağılığıyla sevmek değil, bunun sorumluluğunu da üstlenmek demektir. Bu, kişinin kendisinin Tanrı haline gelmesi demektir; ebedi dönüş öğretisini yaşamak, sanki kişinin kendi yaratımı ve yeniden yaratımı olmayan dünya yokmuş gibi yaşamaktır. İblise kederle yanıt vermek, naklettiği haberi "en büyük yük"[72] olarak almak, kendini anlamdan ya da amaçtan yoksun bir dünyada yitirmektir; neredeyse ilahi "*Ubermensch*" olarak yeniden doğmak için değil; yokolmak için batmaktır.

Nietzsche'nin yaptığı ahlâkın soykütüğünün zirvesi, ahlâki özneyi salt mükemmellik ile dağılma arasındaki bir seçenekle yüzyüze getirmektir. Zerdüşt'ün öyküsü büyük ölçüde kendisinin bu alternatifler arasındaki mücadelesinin öyküsüdür. Zerdüşt'ün ebedi

69. **Thus Spoke Zarathustra**, op. cit., III, "**On Old and New Tablets**", 3, s.310; II, "On Redemption", s.249-54.
70. ibid., III, "The Convalescent", s.327 ve 331-2.
71. **The Gay Science**, op. cit., IV, paragraf 341.
72. ibid.; ayrıca bkz. **Thus Spoke Zarathustra**, op. cit., III, "On the Vision and the Riddle", s.267-72.

dönüşe dair bu iblisce ya da ilahi iletiyle uzlaşması gerekir. Dünyayı tüm adiliği, boşluğu ve acımasızlığıyla tanıması, ama aynı zamanda bu dünyayı -ve kendini- sevmeyi öğrenmesi gerektir; bir ödev olarak değil (bu ahlâkın bakış açısına dönmek olurdu), bir keyif ve zafer olarak.

Ahlâki öznelliğin ötesine geçmek ve kendimiz olmak için iki şeyi yapabilmemiz gerekir. Kendimizi yaratmalıyız; bizim birbirinden ayrı ve çelişkili iradelerimizi bir iradede birleştiren iktidarı ortaya koymalı ve perspektifi yaratmalıyız. Kendi üzerimizde egemenlik kurmalıyız. Bu zaferde, kendimizi kabul etmeyi ve sevmeyi, hatta küçümsenebilir ya da önemsiz bulabileceğimiz yönlerimizi bile kabul etmeyi ve sevmeyi öğrenmeliyiz. Neysek o olmak için, neysek onun totalitesini kabul etmeliyiz. Ahlâki öznelliğin ötesinde, öz ve ilinek (accident) arasında, olduğumuz ve olmamız gereken arasında ayrım yapmanın bir zemini yoktur. Ama aynı zamanda dikkatimizi dışarıya çevirmeliyiz: Dünya üzerine, dünyayı kabul eden ve seven bir perspektif yaratmalıyız. Dünyayı, olmasını isteyeceğimiz gibi istemeliyiz: Şimdiki an ve tüm ebediyet. Bunlar küçük görevler değil. Aslında Nietzsche; bireye, önceki bir kuşağın Tanrıya atfettiği sorumlulukları atfetmiştir: Benliğin ve dünyanın yaratımı. Bu görevlerde başarısız olmak, kendini yitirmektir: Kişinin iç çelişkileri tarafından parçalanması ya da dünya tarafından ezilmesi. Başarı salt mükemmelliktir; başarısızlık dağılma.

Aslında bu alternatifler arasında seçecek çok az şey var. Ebedi dönüş şeylerin totalitesiyle uyumlu olma iştiyakını temsil eder. Bu girişimdeki pek muhtemel olmayan başarı durumunda bile başarı, kaçınılacak bir şey olarak tasarlanan bir dağılma olduğu kadar benliğin yitimi de olacaktır. Bir keresinde Foucault, ebedi dönüş öğretisinin, kendisine bilginin ayrıcalıklı öznesi ve nesnesi statüsünü haksız yere atfeden modern insanın Tanrı-benzeri statüsünün sonuna işaret etmesi bakımından "insanın mutlak saçılması"yla[73] özdeş olduğunu öne sürmüştür. Eğer modern rasyonalite ve bilgi anlayışlarının ortaya çıkışı Tanrının ölümünden sorumlu olmuşsa, akıl ve bilgi adına konuşma hakkı iddiasında bulunarak Tanrıyı bu alanlar-

73. **The Order of Things**, op. cit., s.385.

dan dışlayan öznenin ölümünden de sorumluydular. Bu öneriler Foucault'nun niyetlendiğinden daha literal ve maddi bir anlamda alınabilir. Ahlâki öznelliğin ötesine adım atmak, bir mutlak dağılma ve yine buna eşit mutlaklıkta bir saçılma arasındaki seçimle yüzleşmek demektir. Nietzsche'nin felsefesi, özünde boş bir seçimle bireyin -bizatihi insanın- yitimiyle sonuçlanır.

D. ÖZNELERARASILIK, DIŞSALLIK VE BENLİK

Hatalı olan neydi? Bireysel kimliği tamamen yitirmeksizin ahlâki öznenin ötesine geçmek mümkün müdür?

Nietzsche'nin toplumsalı sürüyle özdeşleştirme eğilimini daha önce zikretmiştim. Bu eğilim, benliği Prometeci bir özyaratım ediminin ürünü olarak açıklamasında çok önemli bir tarzda ortaya çıkıyor. Nietzsche'nin felsefesinde -ve belki kendi hayatında- başvurduğu kaynakların acınacak derecede yetersiz olduğu bariz. Özyaratım, benliğin artık tabi kılınmış olan öbür yanları üzerinde egemenliğini ortaya koyan bir efendi iradesi meselesidir. Bu dramda öznelerarasılık tecrübesine, başkalarının farkında olma tarzının benliğin oluşumunda bir öğe olmasına yer yoktur. Nietzsche'nin efendi/köle ahlâkına dair açıklamasının Hegel'in efendi ve köle diyalektiğiyle bilinçli bir karşıtlık içinde formülleştirilmiş olması muhtemel görünse de, efendiliğin tam da başkalarının farkında olmaya yeterince izin vermemesinden ötürü eksik bir insan bilinci biçimi olduğu yolundaki Hegel'in argümanının gücü Nietzsche'de yoktur.[74] Efendi, henüz bağımsızlığını edinememişler tarafından tanınır; oysa ihtiyaç duyduğu tanınma ancak başka bir bağımsız özbilinç tarafından sağlanabilir. Hegel'e göre, özbilinç, öbür bilinç özneleriyle girilen karmaşık bir etkileşim aracılığıyla oluşur. Özbilincin oluşumu, farkındalığın özneleri olarak başkalarının farkında olmayı ve başkalarının farkındalığında varolan bir kendine dair farkındalığı içerir; her şeyden önce de bizim başkalarının bilincinde varoluşumuzun, kendimiz için varolmaya başlamamızda hayati bir

74. Bkz. G. W. F. Hegel, **The Phenomenology of Spirit**, çev: A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1977, s.111-19.

bileşke olduğunun kabulünü içerir. Bu görüş uyarınca, kendimizi bağımsız tecrübe ve eylem merkezi olarak kavrayabilmemiz, aynı zamanda ötekileri bağımsız tecrübe ve eylem merkezleri olarak kavramamıza bağlıdır. Hem kendimizi hem de dünya hakkında kendi perspektifimizi oluşturabileceksek, öbür perspektiflerin varoluşunu da kabul etmeye yanaşmak zorundayız. Öznelerarasılık öznelliğin zorunlu bir koşuludur.

Nietzsche'de böyle bir düşünceden eser yoktur. Bu yalnızca bir gözden kaçırma meselesi değil: Yazılarını kaplayan, toplumsalın zan altında bırakılmasının bir görünümüdür bu. Eğer toplumsal bilinç daima bir sürü bilinciyse, o vakit öznelerarasılığa ve benliğin oluşumunda toplumsal bir bileşkeye yer yoktur. Kişinin kendi olmasının tek yolu kendi sahip olduğu kaynaklardan geçer. Bu, başkalarının yadsınması yoluyla kendini ortaya koymaktır. Ama bu aynı zamanda özkimliğin zaruri temellerinden birini imha etmek demektir. Kendini bu koşullarda inşa etmeye kalkışmak ancak kendi kendini tahrip edici ve nafile bir megalomani jestine varır.

Öznelerarasılık, bireysel kimliğin koşullarından yalnızca biridir; dışsallık tecrübesi de -kendimizle özdeş olmayan bir dünyada varolduğumuzun farkında olma hali- diğer bir koşul. Eylediğimiz zaman direnişin farkındayızdır; bu direniş, bir düzeyde, özgürlüksüzlüğün bir boyutu olarak yaşantılanabilir. Ama başka ve daha derin bir düzeyde, direniş gerçeği kendimizi eylemlilikler olarak kavramamızın zorunlu bir koşuludur. Şu ya da bu biçim altındaki direniş, eylemliğinin ve böylece de özgürlüğün bir koşuludur. Nietzsche dünyanın hem kendi eylemlerine hem de yorumlarına direnişinin pekâlâ farkındaydı. Ama direnişin aşılmak için varolduğu düşüncesine kaptırmıştı kendini. Ebedi dönüş öğretisi, irade ile dünya arasındaki herhangi bir çatışmayı bertaraf etmek için tasarlanmıştı: Fantezi, eğer gerçekleştirilebilseydi, direnişi ortadan kaldıracaktı. Bunun sonucunda, ne eylemlilikler ne de benlikler olacaktı. Bu düşüncenin ayartıcılığı yalnızca Nietzsche'nin felsefesinin daha fantastik menzillerinde ortaya çıkmıyordu; perspektifsel bilgi açıklamasında da mevcuttu. Perspektivizm, nesnelliği, dünyaya göre tikel bir bakış açısına ait olmayan bir dünya anlayışıyla özdeşleştiren bilgi teorileri karşısında önemli bir düzelticidir. Perspekti-

vizm, sahip olduğumuz bilginin arzularımız, iştiyaklarımız, umutlarımız ve korkularımız tarafından biçimlendirildiğini kabul eder. Nietzsche, perspektiflerimizin, onları doğuran tikel arzuların ötesine giden karmaşıklıkta bir yapıya sahip olduğunu kabul etmesi sayesinde kolay ve bayağı bir görececilikten kaçınmıştır. Kendi eleştirel yordamlarının büyük kısmı, bilgi biçimlerini sınırlarına kadar götürerek, kendi yandaşlarının reddedecekleri sonuçlara sahip olduklarını göstermekten ibarettir. Ama Nietzsche bir perspektifin yalnızca özgül bir iradenin ürünü olmayıp, bağımsız olarak varolan bir gerçekliğe de yöneltilmiş olduğu olgusuna yeterince dikkat etmez. Biliş halinde, düşünce ve inançlarımızın hesaba katmak zorunda olduğu dünyanın farkına varırız. Son tahlilde, dünyanın bizim inandığımız gibi olup olmadığını dünyaya ilişkin tecrübemiz yoluyla keşfederiz. Bir perspektifin yeterliliği basitçe, bu perspektifin bilen ve isteyen öznenin bakış açısının uygun bir dışavurumunun işlevi olması değildir; aynı zamanda nesnesine uygunluğunun, hakkında olduğu şeye uygunluğunun bir işlevidir.

Bu, gerçekliğe ilişkin tikel bir yorumun uygunluğunu denetlemek için gerçekliğe bağımsız ve yorumdan ayrı bir tarzda erişebileceğimiz anlamına gelmez. Dünya hakkındaki bilgimiz daima dünya hakındaki yorumlarımız tarafından dolayımlanmıştır. Ama bu bizi, tikel yorumların yeterliliğini değerlendirmede dünyanın hayati bir etken olmadığı şeklinde bir sonuca sevk etmez. Alexander Nehamas'ın ileri sürdüğü gibi, dünya bir metne benzeyebilir ve metnin tikel bir yorumunu tayin etmeksizin metinden söz etmenin bir anlamı olmayabilir. Nedir, bundan hareketle, Nehamas ve Nietzsche'nin yapmaya eğilimli olduklarının tersine, "metni"[75] tamamen bir köşeye bırakmamalıyız. Metnin kendisi de mümkün yorumlar üzerine belli sınırlar koyar. Belli bir yorum içerisinde, yorumu desteklemek, geliştirmek, öbür yorumları reddetmenin gerekçelerini sağlamak vb. için sürekli olarak metne gönderme yapmak zorundayızdır. Nehamas'ın, her yeni yorumun yeni bir nesne (ya da metin) yarattığı yollu önerisi, hem edebiyat eleştirisinde hem de doğa ve toplum bilimlerinde müşterek bir nesne nosyonu-

75. Nehamas, **Nietzsche, Life as Literature,** bölüm 2, özellikle 62-3, ve Nietzsche'nin burada sunulan yazılarına çeşitli göndermeler.

nun oynadığı rolü ihmal eder. Tam da iki ya da daha fazla yorumun bağımsız olarak varolan aynı gerçekliğin (ya da metnin) yorumları olma iddialarından ötürü kendi aralarında eleştirel bir ilişki olduğunu anlayabiliriz.

Nietzsche'nin perspektivizmi, bilginin, saflığı içinde bilgiye duyulan arzu tarafından değil, çok özgül bilişsel olmayan umutlar ve korkular tarafından güdümlenme biçimlerini ortaya çıkarır. Özgül bir bilgi biçiminin belli tür bir iradenin ürünü olduğunu göstermek, onun güvenilirlik nedenlerini tahrip etmek için yeterli olabilir. Sözün gelişi, eğer varolan bilimsel bilgi dünyayı denetleme ve yönetme iradesi tarafından güdümleniyorsa, doğruluğun herhangi güçlü bir gerçekçi anlamında bilimin açıklamalarının doğru olduğunu varsaymak için bir nedenimiz yok demektir. En azından bu, pragmatizmdeki hakikat payıdır. Gelgelelim bu, daha güçlü epistemolojik güvenilirlik nedenlerine sahip olabilecek başka arzuların olmadığı anlamına gelmez. En azından ilk bakışta, şöhret ya da yükselme arzusuyla yazan bir eleştirmenin yorumu yerine, hakkında yazdığı eseri seven ve saygı duyan bir edebiyat eleştirmeninin yorumunu kabul etmek için daha iyi nedenlerimiz vardır. Nesnesini, bizatihi o nesneyi anlamak adına anlama iştiyakını içeren arzuların olmayabileceğini varsaymamız için bir neden yok; eğer böyle bir iştiyak varsa, o vakit Nietzschevari perspektivizmin, nesnellik ve hakikatin kimi oldukça tözsel gerekliliklerıyle uyumlu olduğu söylenebilir.

Nietzsche, en azından kimi zamanlarda, hem öznelerarasılığın hem de dışsallığın önemini yadsıma eğilimindeydi ve bu eğilim onun en karakteristik öğretilerini biçimlendirmekteydi. Bu meselelerde, Nietzsche, modernliğin soykütükçüsü olmaktan ziyade bir temsilcisiydi ve felsefesi de modern nihilizmin teşhisi olduğu kadar bir semptomuydu. Bu, özellikle kendine yeterli bireyin nihai hükümranlığı bakımından ortaya çıkıyordu. Bu iddia paradoksal görünebilir: Ne de olsa, Nietzsche, Freud'dan önce, bireyin daha derinlemesine araştırılması gereğini herkesten daha çok vurguladığı için haklı olarak övülmüştür. Nietzsche, bireyin, üzerinde toplumun kurulduğu parçalanamaz atom olmayıp narin ve kırılgan bir inşa, değişken ve sürekli kayan bir güçler dengesi olduğunu bütün

çağdaşlarından çok daha iyi görmüştü. Modern dünya, birey ve daha geniş toplumsal gruplaşmalar arasındaki çeşitli oluşturucu bağlantıların dönüştürülmesinden hareketle yalıtık bireyi yaratmışsa da, dönüşüm süreci de sürekli olarak kendi yaratımını imha etme eğilimindedir. Nietzsche'nin felsefesi bireyin zedelenebilirliğinin derin bir ifadesini sağlasa da, bireyin kendisini kuşatan tehditlere kendi yanıtlarını bulması gerektiği şeklindeki inancı Nietzsche'yi modernlikle uyuşum içinde bırakır.[76] Çağdaşlarından çok daha fazla bireyin zedelenebilirliğinin farkında olan Nietzsche, bir veri olarak değilse de bir görev olarak bireysellik ilkesini ortaya koymaya devam eder. Bu değerlendirme çok az güven uyandırır, arzuladığı keyiften eser olmadığı ise kesin. Buradaki tonlama isteriye yakındır. Nietzsche'nin açıklaması, bireyselliğin hem dışsallık tecrübesi tarafından yaratıldığı hem de yine aynı tecrübe tarafından tehdit altında tutulduğu bir dünyada bireyi ayakta tutmak için neyin gerektiğini ortaya çıkarır: İnsanların ve dünyanın indirgenemez ötekiliği. Bireysellik ancak kendisini ortaya koyarak varolabilir ve kendisini ancak ötekiliğin bastırılması yoluyla ortaya koyabilir. Bireysellik, kendi varoluşu için zorunlu koşulları imha etmek gibi vahim ve umutsuz görevi üstlenmeye itilir. Megalomani, çözülme ve delilik, yalnızca Nietzsche'nin hayatı ve felsefesinin değil; ama aynı zamanda bunların örnek dışavurumlarını oluşturdukları toplumsal dünyanın hakikatidir.

76. Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, ikinci baskı, Notre Dame, University of Notre Dame University Press, 1984, bölüm 9, Nietzsche'nin bireyi çatışan güçlerden ibaret bir inşa olarak gördüğünü ihmal etmektedir. Ama Nietzsche'nin değerlerini bireyci olarak değerlendirmekte ve onu modernliğin örnek sözcüsü olarak görmekte haklıdır.

VII. AHLÂKA DOĞRU

A. AHLÂKİ BİR DOĞA DURUMU

Bu herkesin herkese karşı savaşının şu sonucu da var ki; hiçbir şey haksız olamaz. Doğru ve yanlış, adalet ve haksızlık nosyonlarının burada yeri yoktur.

(Hobbes)[1]

Belli bir ahlâk belli bir toplumsal hayat biçiminin isterlerini ifade eder; bu ahlâk toplumun sesidir ve bu toplumun üyelerine seslenir. İşlevi, söz konusu toplumsal hayat biçimiyle uyumlu olacak şekilde davranışlara rehberlik etmektir.

1. Hobbes, **Leviathan**, derl., Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, kısım I, bölüm 13, s.83.

Modern dünyada, kendimizi, içinde varolduğumuz toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak bir kimliğe sahipmişiz gibi düşünmeye teşvik ediliriz; o nedenle bizim açımızdan, toplumun sesi bizim sesimiz değildir. Ahlâkın girişimi için ölümcül olan işte bu dışsallıktır, ahlâkın öteki olma halidir. Ahlâk, dışsal olmasından ötürü, niçin onun emrettiği tarzlarda davranmamız gerektiği konusunda *bizim için* bir neden oluşturabilecek bir neden sağlayamaz. Onun sesini duyabiliriz, ama niçin itaat etmemiz gerektiğini bilmeyiz. Kendimizi -Kantgil terimler içinde-, bir yanı ahlâkın taleplerini bildiren (bir vicdan, numenal bir benlik, bir üstben) ve öbür yanı direnen (ampirik bir benlik, bir ben) ikiye bölünmüş bir varlık olarak tasavvur etsek bile, direnen benliğin, öbür benliğin kendisinden istediğini niçin yapması gerektiğine dair bir nedeni hâlâ olmayacaktır. Ahlâk bir taleptir, bir neden değil ve bizim ahlâki hayatımız benliklerimiz arasındaki ve içindeki bir çatışmadan ibarettir.

Kimliklerimizin içinde varolduğumuz toplumsal ilişkiler şebekesi yoluyla oluşturulduğunu düşünmeye teşvik edildiğimiz bir toplumda yaşasaydık, daha bütünlüklü bir ahlâk anlayışımız olabilirdi. Bu anlayışı bir parça çağrıştıran soru, "Ne yapmalıyım (burada, şimdi)" sorusu değil, "Ne türden bir hayat sürmeliyim" sorusudur. Bu soruyu sormak, toplumun refahına yol açıcı türden bir hayat hakkında enformasyon aramak değil; kişinin kendisi için tutarlı, anlamlı ve tatmin edici olacak bir varoluşa dair bir kılavuz aramasıdır. Bu soru zorunlu olarak benmerkezcil bir soru değil: Kimliğimi toplumsal terimler içinde kavradığım yerde, bir birey olarak benim için tatmin edici olan hayat aynı zamanda toplumsal refaha katkıda bulunan bir hayattır.

Bu daha bütünlüklü ahlâk anlayışı modern dünyada yitirilmiş bulunuyor. Ödev biçimine bürünmüştür ahlâk; bizi anlamlı bir hayata götüren seçimlerimize rehberlik etmeye değil, bu seçimlerimizi kısıtlamaya çalışmaktadır. Ahlâk, ilgisini hakla sınırlandırmayı öğrenmiştir; iyi olanı işlemeyi bize bırakır. Ahlâk bir kez hak ve ödev sorunları üzerinde yoğunlaşmayı seçince, kendi refahımızı nasıl sağlayabiliriz gibi daha karmaşık ve nüanslı sorular konusunda rehberlik etmek için uygun olmaktan çıkar.[2] Nedir, eğer bizim

2. Bernard Williams, **Ethics and the Limits of Philosophy**, Londra, Fontana

ittifakımıza layık bir ahlâk anlayışı olacaksa, bu bizim için tutarlı, tatmin edici ve anlamlı bir hayat tarzı içinde bir yeri olduğunu kabul edebileceğimiz bir ahlâk anlayışı olacaktır. Eğer niçin doğru olanı yapmamız gerektiğinin bir nedeni olacaksa bu, böyle hareket etmenin bizim kendi refahımıza vesile, belki amil olacağını kabul etmemizden ötürü olacaktır. Ahlâkın gereklilikleri dışsal kısıtlar olarak değil, kendi doğamızın gereklilikleri olarak kabul edilmeli.

Bu ahlâk anlayışı modern dünyada marjinalleştirildi, ama bütün bütüne yitirilmedi. Aile hayatının özel dünyası, bireyin, belli faaliyetlerin -öbür aile üyelerinin bakımı, beslenmesi- hem belli türden bir toplumsal hayat türünü desteklemek için gerekli olduğunu hem de kendi refahının bileşkeleri olduğunu kabul ettiği kimlik anlayışları -paradigmatik olarak da karı/anne kimliği- önerir. Ulus da kendisini, talepleri dışsal olmayıp bu taleplere maruz olanların doğasından akan bir cemaat olarak sunar. Hem aile hem de ulus, bireyi bir ilişkiler çerçevesinde tanımlayan kimlik çerçeveleri sağlarlar. Birey bir Avustralyalıdır ya da bir annedir ve hem bu kimliği dışavurmak hem de onu sağlayan cemaati ayakta tutmak için belli eyleme tarzları gerektiğini kabul eder.

Bu ahlâklar pratikte ne denli etkili olurlarsa olsunlar, akıl talebine ne direnebilir ne de bu talebi yerine getirebilirler. Rasyonelleşmiş modern dünyada, akıl kavramı randımanlılık, tutarlılık ve doğruluğun gereklerinin egemenliği altına girmiştir. Bu gereklilikleri ne duygu, dışavurum ve bağlılığın özel dünyası ne de ulusçu retorik ve temsilin kamusal tiyatrosu karşılayabilir. Her iki cemaat biçimi de akılla ilgisiz, gayri rasyonel seçim meseleleri haline gelmiştir. Neden aramak bile bu cemaat biçimlerinin otoritesini zayıflatmaktır. Bu cemaat biçimleri, doğal ve kaçınılmaz bir şey olarak -aklın ötesinde bir şey olarak- yaşantılanmaları ölçüsünde ahlâk için bir temel sağlarlar. Nedenlerin sağlanması talebinde bulunmak bu cemaat biçimlerini kendilerine ait olmayan standartlara maruz bırakmaktır. Gayri rasyonel seçim meseleleri haline geldiklerinde kapsamlı bir ahlâki statü sahibi olma iddialarını yitirmeleri gereke-

---

Press/Collins, 1985, bölüm 10, kendisinin **tout court** "ahlâk" dediği bir ödev ahlâkının, belli bir karmaşıklıktaki etik meseleleri muhatap almaya kalktığında ahlâki müzakerenin doğasını nasıl çarpıttığını gün ışığına çıkarmaktadır.

ceğine de hiç kuşku yoktur. Modern dünyada, her birimizin -en azından ilke olarak- kendimizi tanımlayabileceğimiz başka yollar vardır. Sözü edilen bu öbür kimliklerin perspektifinden bakıldığında, aile ve ulusun gereklilikleri ödevler biçimine bürünür. Bunlar, zorlayıcılığı olabilen; ama nedenler haline gelmeyi başaramayan dışsal talepler haline gelir.

Eğer ahlâk mümkün olacaksa bu, bireyler olarak bizim için tatmin edici ve doyurucu bir varoluş sunan ve ayrıca bir toplumsal hayat biçimi için zorunlu koşulları içeren bir hayat tarzı tasavvur edebilmemizden ötürü olacaktır. Ahlâk, mutluluk olarak isteyebileceğimiz şey ile bir toplumsal varoluş biçimini yeniden üretmek için gereken şey arasında bir yöndeşlik olmasını gerektirir. Ancak o zaman yapmamız gerekeni yapmak için yeterli bir nedenimiz olacaktır.[3] Bu yöndeşmenin mümkün olduğuna dair bir garanti olamaz. En iyi ihtimalle bu bir kumardır. Ama ahlâkın mümkünlüğü de bu kumara dayanır.

Diyelim ki, yöndeşme koşulunu tatmin eden bir hayat biçimi hemen elimizin altında, yani artık bu şekilde yaşamayı seçebiliyoruz. Durum bu olaydı, bu seçimi yapmak için nedenimiz olacaktı ve bu toplumsal hayat biçimine eşlik eden ahlâkın talepleri bizim taleplerimiz, nedenleri bizim nedenlerimiz olurdu. Ama başka ve daha muhtemel bir senaryo daha var. Bu senaryoda bizim arzuladığımız hayat tarzı hemen elimizin altında hazır değildir. Diyelim ki öbür bireylerin aktif işbirliğini ya da geniş ölçekli bir toplumsal değişmeyi gerektirmekte. Sözgelişi, dürüstlük ve işbirliği bizim arzuladığımız hayat tarzının parçası olabilirler; gelgelelim, eğer kendimizi bir dolandırıcılar ve hırsızlar toplumunun ortasında bulduğumuzda bu değerlerle yaşamaya çalışırsak kendimizi aptal yerine koymaktan daha fazla bir şey yapmış olmayız. Öbür kimselerin de böyle yaptığına emin olmaksızın bu hayat tarzını sürdürmeye kalkışmak, bizim ve bize bağımlı olan kimselerin çok fena

3. Marx: "Doğru anlaşıldığında çıkar tüm ahlâkın ilkesidir, insanın özel çıkarının insanlığın çıkarıyla çakışmasının sağlanması gerekir". Marx ve Engels, **The Holy Family**, Marx ve Engels, **Collected Works**, cilt 4, Londra, Lawrence and Wishart, 1975 içinde s.130-1. Marx burada onsekizinci yüzyıl Fransız maddeciliği üzerine bir yorum yapmakta; buna rağmen, bunun kendi görüşlerine tekabül ettiğini varsaymak için nedenimiz var.

ıstırap çekecekleri anlamına gelir. Bu koşullarda, kayıplarımıza son vermemiz ve yapabildiğimiz kadar iyi yaşamamız tavsiye edilecektir.

Eğer bizim tercih ettiğimiz hayat tarzının zorunlu toplumsal koşulları mevcut değilse, bu hayat tarzının gereklilikleri dolaysız bir anlamda bizim nedenlerimiz sayılamazlar. Bu durumda, barışçıl bir hayatın koşullarının neler olduğunu, yani "doğa yasaları"nın neler gerektirdiğini belirleyebilen; ama öbür kimselerin de öyle yapacaklarına inanmaları için bir nedenleri olmamasından ötürü tavsiye edilen tarzlarda davranmak için nedenleri olmayan Hobbes'un doğa durumunun sakinlerine benzeriz. Ne var ki, doğa durumunun sakinleri, şeylerin farklı olacağı, her birinin öbür kimselerin doğa yasalarına itaat edeceğine inanmak için bir nedeni ve böylece de yasaların emrettiğini yapmak için bir nedeni olacağı bir hayat biçiminin özlemini çekerler. Bir doğa durumunda, "doğa yasaları *in foro interno** olarak zorlar; yani, cereyan etmesi gereken bir arzuyla ilintilidirler, ama *in foro extorno***; yani, bir yere yerleştirilmeleri daima böyle değildir."[4] Biz, ahlâkın gerekliliklerinin ve kendi iştiyaklarımızın birbirlerinden ayrı düştükleri, doğrunun bizim iyimizin bileşeni olmadığı bir ahlâki doğa durumunda yaşamaktayız. Bu koşullar altında, ahlâkın gereklilikleri neden sayılmıyor. Gelgelelim, ahlâki doğa durumunu terk etmek ve iştiyaklarımız ile ahlâkın talepleri arasında bir yöndeşmenin mümkün olduğu bir dünyada yaşamak için nedenimiz olabilir pekâlâ. Bu durumda, ahlâkın gereklilikleri *in foro extorno* zorlayıcı olmayacak, *in foro interno*, yani ahlâkın gerekliliklerinin belirlediği tarzda yaşayabileceğimize dair rasyonel arzuya bağlı olarak zorlayıcı olacaktır.

Hem akla dayanan bireylerin onayını alacak hem de bir toplumsal hayat biçiminin koşullarını sağlayacak bir hayat tarzını saptayarak belirleme görevi yıldırıcı bir görev. Tercih edilen hayat tarzını fiili bir şimdiden ziyade mümkün bir geleceğe yerleştirecek olsak bile, bunun, insanların gelecekte varolacak oldukları gibi değil şimdi oldukları haliyle onayını alması gerekir. Bu noktada bir

---

* (Lat.) in foro interno: içsel olarak, içsel anlamda, içeriden (y.h.n.)
** (Lat.) in foro extermo: dışsal olarak, dışsal anlamda, dışarıdan (y.h.n.)
4. **Leviathan**, op. cit., kısım 1, bölüm 15, s.103.

insan doğası teorisinin yardımına başvurmak cazip gelir ve şu savunulabilir: Belli bir insani hayat biçiminin gerçekleştirimi olduğu varsayılabilecek bir insan özü kavramı inşa edebilirsek, o vakit bu özü paylaşanların niçin bu hayat biçimini yaşamaları gerektiğine dair bir neden sağlamış oluruz.

Bu "hümanist" argümanın daha ümit verici değişkeleri Aristotelesgil soydandır. Aristoteles'in kendisi bir insan doğası anlayışı geliştirmekten ziyade belli bir oldukça dışlayıcı ve sınırlı toplumsal hayat biçimini övmekle daha çok ilgilense de daha az dar görüşlü türde bir Aristotelesgil açıklama inşa etme girişimleri, bir insan refahı ("serpilmesi") kavramını desteklemek için neredeyse kaçınılmaz olarak bir insan doğası teorisine başvurur. Böylesi teoriler, Aristoteles'inkine benzer olarak, insan doğasına toplumsal bir bileşke atfedecek ve bütünlüklü bir insan hayatının bir toplumsal varoluş biçimine katılınmasını ve katkıda bulunulmasını gerektirdiğini iddia edecektir. Böylece, ben kendi doğamı bir toplumsal varlık olarak anlamaya başladığım vakit, kendi refahımın bu toplumsal hayat biçimini ayakta tutmak için gerekeni yapmamı gerektirdiğini kabul edeceğimdir. Bu türden argümanlar sıklıkla muhafazakâr bir yöne girer: İnsan doğası, egemen toplumsal koşullarda tezahür eden neyse odur. Gelgelelim, bu argümanların radikal bir eğilimi de olabilir. Genç Marx ve Marksist hümanizm geleneği kapitalizmi tam da insan özünün tatmin edici bir gerçekleşimine izin vermemesinden ötürü reddetmişti.

Hümanist girişimin karşısına çıkan derin epistemolojik sorunları işlemenin yeri burası değil. İnsan varoluşunun toplumsal ve tarihsel çeşitli tezahürlerinin temelinde yer alan ve bunları açıklamaya yardım eden kimi sabit özelliklerin olması gerektiğini iddia etmek akla yatkın olsa da, bunların insanın doğasına dair belirli bir teori inşa etmede yeterli olacağını beklemek için pek az neden var gibi. Bir insan doğası teorisinde içerilme iddiasında olan tüm karakteristiklerin, bir iyi hayat anlayışına seve seve katacağımız karakteristikler olacağını ummak için de pek nedenimiz yok. Sözün gelişi, toplum hayatından hoşlanmayı ve bununla ilintilendirilen duygudaşlık, cömertlik ve fedakârlık gibi erdemleri insan doğasına dair açıklamamıza dahil etmek isteyebiliriz; ama o vakit saldırgan-

lık, düşmanlık ve bencilliği niçin dışlamamız gerektiği konusunda kaçamak olmayan bir neden getirmemiz zor olacaktır. Ama bu çizgilerde giden bir insan doğası teorisi, kabul edilebilir bir ahlâk kavramına bir temel sağlamaz pek.

İnsanın özüne dair, insanın yapıp etmeleri hakkında ilginç ve kabul edilebilir sonuçlar veren kabul edilebilir bir açıklama sağlamak mümkün olsaydı bile, bu açıklama şimdiki sorunu çözmezdi. Bir insan doğası teorisi kaçınılmaz bir şekilde oldukça genel bir teori olacak ve insan doğasına yapılan bir başvuru, her birimizin başkalarıyla paylaştığı şeylere yapılan bir başvuru olacaktır. Sorun şu ki, bu ortak nitelikleri belki sahip olduğum öbür niteliklerden daha değerli görebilirim; ama belki de görmeyebilirim. Stirner'in bencilleri ya da Nietzsche'nin özgür ruhları gibi, beni başkalarından farklı kılan nitelikleri çok daha değerli addedebilirim pekâlâ ya da belli bir toplumsal hayat biçimine özgü olan karakteristiklere değer verebilirim. Bu durumlarda, belli bir hayat tarzının insan doğasına uygun olduğu iddiası, *benim için* bu hayat tarzını izlemem yolunda bir neden oluşturmaz. Feuerbach'ın dine hümanistik alternatifine karşı Stirner'in savunduğu gibi, benim için önemli olan *benim* refahımdır ve bu da başkalarının benim özüm olarak tasarladıkları karakteristik tarafından değil, benim ne *olduğum* ve ne olmak *istediğim* tarafından belirlenir.[5]

İnsan doğasına yapılan başvuru, insan doğasının parçası olan doyurulmamış ihtiyaç ve isteklerin kaçınılmaz olarak mutsuzluğa yol açtığı gösterilebilseydi, daha bir önem kazanabilirdi. Eğer durum böyle olaydı, her birimizin, kendi insan doğamıza uygun bir hayat tarzını sürdürmesi için bir nedeni olurdu. Ama bunun çok şey ummak olduğu kesin. Temelde insani olana dair hangi açıklamayı getirirsek getirelim, insanların bu açıklamanın gözde kategorisinde içerilmeyen ve hatta bu kategorinin zıttı olan arzu ve faaliyetlerin peşinde koşmakta bir mutluluk bulabileceklerini -ve aslında pek çoğunun bulduğunu- teslim etmek durumundayız. Bernard Williams'ın işaret ettiği gibi:

5. Bkz. Max Stirner, **The Ego and His Own**, çev: Steven T. Byington, New York, Dover, 1973, s.31-3.

Belki Kalikles'in varsaydığından daha ender ama gerçek, yeterince korkunç ama hiç de sefil olmayan (by any ethological standard of the bright eye and the gleaming coat)* tehlikeli bir şekilde serpilen bir figür...var.[6]

Böylesi insanların varoluşunu, bir hayat tarzının ne ölçüde insanlıktan çıktığının kanıtı olarak bile görebiliriz. Nitekim genç Marx, kapitalistin bir tür mutluluğa sahip olmasının onun sefil işçilerinden çok daha yabancılaşmış olduğunu gösterdiğini düşünmüştü.[7] Ama bu, insan doğasına başvurmanın çok az güdülenimsel güce sahip olduğunu gösterir: Durumu değiştirmek için nedeni olanlar işçilerdir, kapitalistler değil.

Hümanist girişimi tamamen reddetmek istemiyorum. Ahlâki konularda düşünürken, insan olmanın ne olduğuna ve insan varlıklarına uygun hayat türüne ilişkin bazı varsayımlarda bulunmaksızın çok yol almak mümkün değil. Buna rağmen, bu varsayımları minimumda tutmak için hem ahlâki hem de epistemolojik nedenler var. İyi hayata dair sonuçta hangi açıklamayı sunarsak sunalım, bu açıklamanın, insanların bu iyi hayatın mahiyetini kendi adlarına belirlemelerine izin vermeye yetecek kadar çoğulcu olması gerekir. İnsan doğası üzerindeki gereğinden çok gayretkeş bir vurgu, kendi doğamızı gerçekleştirmek için gerekli özgürlüğün önemini yeterince kabul etmekle uyuşmaz olabilir pekâlâ. Eğer liberalizmden geriye değil ileriye gideceksek, özgürlük üzerindeki liberal vurguyu kendi iyi hayat anlayışımızın içine katmaya ihtiyacımız var demektir. İyi hayat ve onu mümkün kılan toplum türü, özgürlüğün üzerindeki bir kısıt olarak değil, bir koşulu olarak kavranabilir olmalı.

B. MODERNLİK - NİÇİN TERK EDİLMELİ?

Bizi başka bir hayat tarzını arzulamaya sevk edecek nedenler

* "Gözün parlaklığı ve kürkün gözalıcılığı konusundaki her türlü etolojik standarda göre" diye 'çevrilebilecek' bu cümleciğin doğru çevirisi bu değil herhalde. Ama biz altından kalkamadık doğrusu. Özel bir deyim olduğunu düşündüğümüz bu cümleciğin ne anlamda kullanıldığını çıkaramayınca İngilizce bıraktık. Önerilerinizi bekliyoruz. (y.h.n.)

6. **Ethics and the Limits of Philosophy**, op. cit., s.146.

7. **The Holy Family, Collected Works**, op. cit., cilt 4, s.35-7.

olacaksa, bunların şimdi sürdürmekte olduğumuz hayat tarzından duyduğumuz tatminsizliğe seslenmesi ya da böyle bir tatminsizliği kışkırtması gerekir. Hümanist açıklama, mutsuzluğun insani doğamız ile toplumsal varoluşumuz arasındaki çatışmadan doğduğunu ileri sürer. Ama görmüş olduğumuz üzere, bu makul bir öneri değil: İnsani doğamıza dair hangi açıklama sunulursa sunulsun, varoluşu bu doğayla en çok çatışmalı olan birçok kimsenin tatminsizliğe en az uğramış ve alternatif bir hayat tarzının çekiciliklerine en az duyarlı kimseler olacağı muhtemeldir. Gelgelelim, başka bir imkân daha var: Bir değişim için bize neden sağlayan mutsuzluk ya da tatminsizlik, bizim toplumsal varoluşumuz ile insan doğamız arasındaki çatışmadan değil, bizim toplumsal varoluş-biçimimiz içindeki çatışmalardan doğuyor olabilir.

Modern toplumsal hayat kendi çelişkilerini taşır: Birbiriyle uyuşmayan arzular dizisi ve tatmin edilmesi mümkün olmayan arzular doğurur. Daha temelde, belli bir bireysel kimlik kavramı yaratır ve bu kimliği ayakta tutmak için zaruri kaynakları sağlamaz. Modern dünya egemen bireyin etrafında dönüyorsa da bireyin egemenlik koşullarını imha etmiştir. Düşkırıklığının, arzunun çoğalmasına ödediğimiz bir bedel, zayıflığın iktidara dair sabit fikirliliğimizin bir sonucu ve çözülmenin bireyciliğin sonucu olduğunun farkına vardığımız zaman, başka bir şeyler ummak için nedenimiz var demektir. Eğer düşkırıklığını kaçınılmaz kılan ve kimliğimizi tehdit eden koşulların tam da rasyonel bir ahlâki pratiği imkânsız kılan koşullar olduğu görülürse, o vakit içinde ahlâkın mümkün olacağı bir toplumu arzulamak için nedenimiz var demektir.

Bu argümanın, hümanist tamamlayıcısının tersine evrensel bir argüman olmadığını vurgulamak gerek. Düşkırıklığına uğramayanlar ya da bunu modern dünyanın sağladığı iktidar ve hazların küçük bir bedeli olarak görenler olabilir. Öyle bir hayat tarzı sürüyor olabilirler ki, kimliklerine yönelik tehdit, görmekte oldukları onaylarla kıyaslandığında zayıf olabilir. Bu insanlar açısından, başka bir şeyler arzulamaları için sunabileceğimiz pek az bir önerimiz olabilir. En azından onlar için ahlâka giden bir patika olmayabilir.

Modernliğin hastalıklarından kimilerini daha önce betimlemiş-

tim. Piyasa, bireyi, önceki toplum biçimlerinde tasavvur edilebileceğinden çok daha kapsamlı bir karşılıklı toplumsal bağımlılık şebekesi içine yerleştirmiştir. Ne var ki piyasa aynı zamanda bireyi bağımlı olduğu kimselerle olan güçlü ve oluşturucu ilişkilerden de yalıtmıştır. Çeşitli şekillerde, bireyi, kendi kimliğini öbür bireylerinkinden ayrı olarak kavramaya teşvik etmiştir. Birey, başkalarıyla olan ilişkilerini araçsal olarak kavraması ölçüsünde piyasa muamelelerine etkili bir şekilde katılacaktır. Bu bakımdan, kendi çıkarlarıyla ilgilenmek için her türlü nedeni olurken, piyasa ilişkilerine girdiği kimselerin özgül çıkarlarıyla ilgilenmek için pek az nedeni olacaktır. Aslında, piyasa, benmerkezcil bir güdülenimin dışında kalan herhangi bir güdülenim biçimini kavramayı zorlaştıran bir bireysel kimlik anlayışı yaratır. Bireyin peşinde koştuğu arzuların mahiyeti ne olursa olsun, onu harekete geçiren daima *kendi* arzularıdır ve hedeflenen de *kendi* doyumu. Bireylerin başkalarına bağımlı olma derecesini ağır bir şekilde arttırırken aynı zamanda aşırı bir şekilde benlik üzerinde odaklanan bir bireysel kimlik anlayışı ve güdülenim yaratmış olması piyasanın paradokslarından biridir.

Bu toplumsal hayat anlayışının tuhaf bir boşluğu var. Birey kendisini öbür bireylerden, ilişkilerden ve hatta amaçlarının peşinde koşmada araç olarak kullandığı kendi kapasitelerinden bile ayrı olarak kavradığı ölçüde, kimliği de soyut ve anlaşılması zor bir karaktere bürünmektedir. Bir anlamda, birey toplumsal hayatın merkezindedir: Ne de olsa, piyasa onun arzularının doyumunu hedefler. Ama başka bir anlamda, birey kaale alınmaz: Birey, bu arzuların kökenlerinin yattığı bir yerden ve doyurulmuş arzuların eşit derecede boş bir geri iade yerinden daha fazla bir şey değildir. Piyasanın bitimsiz faaliyeti -onun "işler"i-, arzu ile arzunun doyumu arasındaki patikanın temel döngüselliğini örter. Amaçların rasyonel olarak kovalanılmasıyla ilgilenen bir toplumsal hayat biçiminde, peşinde koşulan amaçların boşluğunu gizlemenin piyasanın temel işlevi haline gelmesi şaşırtıcı değilse de bir bakıma paradoksaldır.

Kapitalizm olarak modernlik kavramlaştırması bu amaçlara daha belirli bir mahiyet sağlar. Asli amaç iktidardır: Birey, başka

amaçların peşinde gitmede kullanabileceği araçları en öncelikli amaç olarak benimsemelidir. En az Hobbes'un doğa durumundaki insanları kadar merhametsizce ve ama başarısız bir şekilde iktidardan iktidara koşmalıdır. Buna karşıt da olsa tamamlayıcı bir amaç da tüketimdir: Kapitalizm, üretim kapasitesini, tüketicilerin ihtiyaçlarında buna tekabül eden bir artış sağlamaksızın arttıramaz. Her ihtiyacının doyurulmasının yalnızca başka bir ihtiyacın peşine takılmasına bir başlangıç olarak hizmet ettiği birey, sonsuz bir tüketici haline gelir. Böylece birey, her birinin öbürüyle uyuşmaz olduğu, her birinin kendi başına bile doyurulmasının mümkün olmadığı iki tür arzuya tabidir. Kapitalizmin toplumsal üretkenliği arttırma vaadini yerine getirdiğine kuşku yok, ama bunu toplumsal üretkenliği insan mutluluğundan ayırma pahasına yapabilmiştir. Kapitalizmin başardığı şey tatmin değil, düşkırıklığıdır; yaratıcılık ve güven değil; ara sıra erişilen tatminin noktaladığı sonsuz tekrardır. Bu durumu bir rasyonalite kavramıyla özdeşleştirmeyi becermek kapitalizmin başarısının parçasıdır.

Kapitalist piyasa yoluyla inşa edilen kimliğin kolay zedelenebilir bir kimlik olması şaşırtıcı değil. Birey, hayatına tutunum sağlamak için gerekli kaynaklardan kopartılmıştır: Daha geniş anlam şebekelerinin olduğunu (örneğin, evrenin, insanlık tarihinin) varsaymak için pek az neden var. Olaydı bile, bunlar, kendine yeterli kimliğin anlamlı olan her şeyin yerlemi olduğu birey açısından bir önem taşımazdı. Ama birey aynı zamanda kendi kimliğinin verili bir şey olmadığını, anlık bir uydurma -bağlantıya geçtiği kimselerin araçsal çabaları ve varolduğu toplumsal ilişkilerin gayrişahsiliği tarafından tehdit edilen narin ve istikrarsız bir kazanım- olduğunu da keşfedebilir. Kapitalist piyasada kendi yolunu bulmaya çalışan her birey, kendi toplumsal davranışının şeyselleşmiş yasalarına tabidir. Birey, kendi toplumsal hayat koşullarına yenilmek ya da -vahim ve tehlikeli bir şekilde- kendi kimliğini kendisi için inşa etmeye girişmek arasında bir seçim yapma gereğiyle karşı karşıyadır.

Daha önce, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğine gönderme yapmıştım.[8] Bu pasajdaki kilit içgörülerden biri, bireysel özbilin-

8. Bu kitabın 6. bölümünün sonundaki tartışmaya bakınız. Diyalektiğin kendisi

cin, öbür özbilinçlerle girilen etkileşim ve tanınma aracılığıyla edinildiği ve desteklendiği düşüncesidir. Önce özbilincimi edinip sonra da başkalarının özbilincini tanıyor (ya da tanımayı beceremiyor) değilimdir. Bir bilinç merkezi olarak kendi kendimin farkına varma süreciyle aynı süreç içinde öbür bilinç merkezlerinin varoluşunun farkına varırım. Ötekilik uğrağı canalıcı önemdedir: Ötekinin, benim olmayan bir isteme ve amaca, düşüncelere ve arzulara sahip olduğunu tanımalı ve kabul etmeliyim. İdeal durumda, öteki de benim ayrı bir kendi varoluşum olduğunu tanıyacaktır. Yalnızca bu öznelerarasılık -öteki olmayan bir ötekilik- tecrübesi yoluyla bağımsız bir özbilinç olarak kendime dair yeterli bir farkındalığa erişebileceğimdir. Efendinin hayatı, tam da bağımsız bir ötekinin bilincinde onaylanmadığı için kusurlu bir özbilinçlilik biçimidir.

Hegel'in meseli insan yavrusunun olgunluğa doğru gelişiminin zorunlu koşulları hakkında ve ayrıca üyelerinin kimliklerini yeterince destekleyen bir toplumsal hayatın zorunlu koşulları hakkında bir şeyler anlatır. İşte, modernliğin kamusal hayatının akışı içerisinde sağlanmayan bu koşuldur. Uygun araçsal anlamda rasyonel olduğumuz ölçüde, başkalarının bağımsızlığını bu ancak bizim amaçlarımıza giden bir araç olduğu sürece tanıyacağızdır. Başkalarının bağımsız varoluşu, bizim varoluşumuzun zorunlu bir koşulu olarak yaşantılanmaz; en iyi ihtimalle, arzularımızın işleyişi üzerine ahlâk ya da yasa tarafından yerleştirilmiş bir kısıt olarak yaşantılanır. Öznelerarasılık uğrağı eksiktir.

Modern kamusal hayatın rasyonelleşmesi, basitçe içinde birey öznenin kendisini kıstırılmış bulduğu bir "demir kafes" değildir; tam da öznelliğin kendi temelini aşındırır. İçinde yaşadığımız koşullar rasyonelleştirildiği sürece, amaçlarımızın peşinde koşarken araçsal anlamda rasyonel olmaktan başka pek bir seçeneğimiz yoktur. Ama bunun sonucu olarak varoluşumuz için en hayati olan amaçlara erişmede başarısızlığa uğramamız kaçınılmazdır. Başkaları tarafından tanınmaya bu amacın bir aracı olarak çalışacak olaydım bile, bu hâlâ amacıma ulaşmakta hayati önemi bulunan başkalarına araç olarak muamele etmek ve bağımsız varoluşlarını

için bkz. G. W. F. Hegel, **The Phenomenology of Spirit**, çev: A. V. Miller, Oxford Clarendon Press, 1977, s.111-19.

yadsımak olurdu. Başka yerde olduğu gibi burada da amaçlarımızın peşinde giderken tam da araçsal anlamda rasyonel olduğumuz sürece, bu amaçlara kavuşamayız. Tanınma gibi özel bir amaca erişebilmek için başkalarına araç olarak değil, kendi başlarına birer amaç olarak muamele etmeliyiz.[9] Bu ilke, Kant'ın tasavvur ettiğinin tersine, arzularımızı kısıtlaması gereken bir ödev değildir. Bu ilkenin arzularımızın içindeki bir bileşke olması gerekir. Bu haliyle de başkalarına kendi başlarına birer amaç olarak muamele etme ilkesi, hem özkimlik için zorunlu hem de toplumsal ahlâka açılan yolda ilk adımdır.

C. DOSTLUK, ÖZNELERARASILIK VE AHLÂK

Modern dünyada bile araçsal aklın öztahripkâr mantığına direnen ilişkilerin olması önemli. Sözün gelişi, dostluk ilişkisinde bağımsızlığını tanıdığımız ötekilerin bizi tanımalarını isteriz ve sıklıkla da buna ulaşırız (sevgi çok daha rizikolu bir girişimdir). Yalnızca dostlarımızın olmasını değil, belli dostlarımızın olmasını kendi refahımızın koşulları olarak kavradığımız sürece, bu dostlukların isterleri dışsal değildir: Dostlarımızın ihtiyaçları bizim ihtiyaçlarımızdır ve dostluğumuzun nedeni bizim nedenimizdir. Ama dostluk ayrıca, ötekilikle uzlaşmamızı gerektirir: Dostlarımızı, olmalarını istediğimiz gibi değil, oldukları gibi kabul etmeliyiz. Dostluk ötekiliğin, ama kendi arzularımızla, düşüncelerimizle ve hayat tarzımızla bütünleşmiş bir ötekiliğin tanınmasını içerir. Bunun tersine, ödevin isterleri, onları içselleştirdiğimizde bile dışsal kalmaya devam eder. Nitekim, dostluk, ödev kavramının minimal bir rol oynadığı ahlâki bir hayatın ilk pırıltılarını sağlar.

Dostluktan kaynaklanan keyiflerin peşinde koştuğumuz zaman bile, dostluğun başkalarına sırf kendi başına özen göstermeyi içerdiğinin farkında olmalıyız. Bir başkasıyla sadece belli keyifleri elde etmek için bir ilişkiye girersek, bu ilişki bir dostluk ilişkisi de-

9. Sado-mazoşistik fantezilerin araçsallık mantığını ötekinin tanınmasıyla bileştirmeye girişme tarzına ilişkin ilginç bir tartışma için bkz. Jessica Benjamin, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", Ann Snitow et. al., der., **Desire: The Politics of Sexuality**, London, Virago, 1984.

ğildir ve bu ilişkiden ne elde edersek edelim, dostluğun özgül keyiflerini elde edemeyiz. Dostluk, başat modern akıl anlayışına meydan okur: Dostluk, bağımsız olarak özgülleştirilebilir amaçların bir aracı değildir, olamaz. Nitekim, dostluğa, kamusal varoluşun araçsal rasyonelleşimine bağışık bir toplumsal hayat alanını keşfedebildiğimiz ya da yaratabildiğimiz ölçüde ulaşabiliriz. Dostları arzulamak ve hatta belli dostları arzulamak kesinlikle rasyoneldir; hem dostlarımızı seçerken hem de dostlukları yürütürken az çok rasyonel olabiliriz; ve dostlukların getirdiği bağlılıkların ağırlığını öbür sorumluluklarımızla tartarken rasyonel olabiliriz. Ama burada içerilen rasyonalitenin anlamı araçsal rasyonaliteninkinden farklıdır.

Gereğinden çok duygusallaştırılmış bir dostluk resmi çizmemek gerek.[10] Gerçek hayattaki dostluklar sürtüşme ve gerilimi, hatta kıskançlık ve düşmanlığı içerir. Dostluk, iki insanın birbirinde eridikleri bir ilişki değil; iki ayrı insanın birbirlerinin ayrı varoluşlarıyla uzlaşmaya çalıştıkları -kimi başarılı, kimisi başarısız- bir müzakere ilişkisidir. Çünkü dostluk, seçme özgürlüğü gerektiren, içerdiği bağlılıklar belli bir zedelenebilirlik taşıyan ve sağladığı güvenin sarsılabilir olduğu bir ilişkidir. Gelgelelim, yalnızca buradaki ve şimdiki hayatlarımız bakımından değil, şeylerin nasıl olabileceğine dair bir ipucu olmak bakımından tam da bu nedenlerle önemlidir. Modern aileden farklı olarak, dostluk, modern dünyadaki yerine dışlama ve baskı aracılığıyla varmadığı gibi, katılımcılardan birini daha geniş kamusal dünyanın değerlerinden menederek güven sağlayan aile gibi güvenin garantilerini sağlamaya da kalkışmaz. Bizim alternatif bir toplumsal hayata dair nihai anlayışımız ne olursa olsun, dostluk -şimdi burada kavradığımız anlamıyla- bu dünyada yerini bulacaktır.

Araçsal rasyonalitenin hegemonyasına direnen başka ilişkiler de var. Habermas iletişimi ahlâki bakımdan önemli bir insan faaliyeti olarak tanımlarken haklıydı: En azından birçok durumda, söylemekte olduğumuz şey hakkında kendi kararlarını vermeleri için iletişime girdiğimiz kimselerin haklarını tanımaksızın iletişim ku-

10. Bkz. Sandra M. Lynch, **Conceptions of Friendship**, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Macquarie University, Sydney, 1988, özellikle 2. bölüm.

ramayız. Bununla birlikte, bu tanıma, daha derin manipülatif bir niyeti maskeleyen çok yüzeysel bir tanıma olabilir. Öte yandan, eğer seninle bir sorun hakkında hakikati anlayabilmek ya da yaklaşabilmek için diyaloğa giriyorsam, bu konuyla ilintili kendi görüş ve tecrübelerini ortaya koyacağını kabul etmeliyimdir. Eğer senin söylediğinden bir şey öğreneceksem, konuyu anlayışımı, bunun öbür inançlarımla ilintilerini ve hatta başlangıçta icra etmeye çalıştığım amaçlarımı değiştirmeye hazır olmalıyımdır. Gelgelelim, bunlar biçimsel bağlılıklar olmadığı gibi, "evrensel pragma bilgisi" meselesi hiç değildirler. Eğer senin haklarına saygı göstermek için nedenim varsa, bu nedeni seninle konuşuyor olmam sağlamaz. Daha ziyade, seninle manipülatif olmayacak şekilde konuşmak için nedenim olduğundan ötürü senin haklarına saygı gösterme nedenim vardır. Senden öğrenmeye, senden göreceğim esine ya da teşvike ihtiyacım olduğunu ya da senin bağımsız faaliyetine bağımlı olduğumu kabul ettiğim zaman böylesi nedenlerim var demektir. Bu ihtiyaçlar dilin özgül kullanımlarına, yani Habermas'ın yeğlediği ciddi, literal konuşma kategorisine ve hatta bizatihi dilsel ya da iletişimsel faaliyete bağlanamazlar. Bu ihtiyaçlar bir dizi farklı etkileşim türünde ifadelerini bulabilirler. Tipik olarak, bu faaliyet başkalarının yargılarına, kanaatlerine, duygularına ve eylemlerine açık olmayı içerecektir. Sözgelimi, bir becerinin uygulayıcılarının, becerilerine saygı duydukları kimseleri dinleme ve gözlemleme tarzını ya da ortak bir proje üzerinde farklı görevler icra eden kimseler arasındaki karşılıklı anlamanın karmaşık etkileşimini ve ayrılığını gözönünde bulundurun.

Arzularımız, katkıları bizimkinden bağımsız olacak başkalarıyla etkileşime girmeksizin tatmin edilemeyeceklerini kabul ettiğimiz zaman öznelerarasıdırlar. Temel bir düzeyde, öznelerarasılık, bizim özneler olarak varoluşumuzun zorunlu bir koşuludur; daha az temel, ama yine de önemli düzeylerde ise, öznelerarasılık, bağımsızlıklarını tanıdığımız ötekilerle gerçekleşen etkileşimlerin aracılığı olmaksızın tatmin edemeyeceğimiz arzularda barizdir. Öznelerarası arzuların hayatlarımızdaki merkeziliklerini kabul etmemiz ölçüsünde, ötekilerin bağımsızlıklarının bizim iyi hayat anlayışımızın bir bileşeni olduğunu da kabul edeceğizdir. Burada

sözü geçen ötekilerin haklarına, kaçınmamızın -rasyonel ya da iletişimsel varlıklar olarak- mümkün olamayacağı bir bağlılık olmasından ötürü değil, bizim iyi anlayışımız tarafından gerektirileceği için saygı göstereceğizdir. İşte o zaman ve belki ancak o zaman başkalarının haklarına saygı göstermek yalnızca bir ödev olmakla kalmayıp, bunun için bir nedenimiz olacak.

Öznelerarasılık modern dünyada istikrarsız ve marjinal bir varoluşa yol açar. Yine de modern dünya için hayati önemdedir. Kamusal ödev ahlâkının, seslendiği kimselerin üzerinde bir etkiye sahip olması, eğer bu kimselerin ötekiler tarafından tanınma ve ötekileri tanıma gibi bir yaşantıları olmasa pek muhtemel değildir. Öznelerarasılık, modernliğin karakteristiği olan hassas ve tehdit altındaki öznellik biçimine bir geçerlilik sağlar. Modern dünya, araçsal rasyonelleşiminin öznelerarasılığın çerçevesini aşındırdığı noktada kendi varoluş koşullarını tehdit etmektedir.

D. ALASDAIR MACINTYRE: GEÇMİŞİN BAŞTAN ÇIKARTICILIĞI

Alasdair MacIntyre, yakın bir dönemde, modernliğin nihilistik eğilimlerinden bir ahlâk kavramı çıkarma görevini üstlendi.[11] Açıklamasının üç kilit öğesi var. İlki, bir "pratik" kavramı. Bu terimi şöyle sunuyor:

> "Pratik" terimiyle, toplumsal olarak tesis edilmiş işbirliğine dayalı tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyeti biçimini anlatacağım. Bu faaliyet biçimine içsel olan yararlar, bu faaliyet biçimine uygun ve kısmen bunu tanımlayıcı mükemmellik standartlarına erişmeye çalışırken gerçekleştirilir. Bunun sonucunda, bu faaliyet biçiminde kapsanan insanın mükemmelliğe erişme güçleri, insani amaç ve yarar anlayışları sistematik olarak genişletilir.[12]

Terimin kapsamı geniş: "Sanatlar, bilimler, oyunlar, Aristote-

11. Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, ikinci baskı, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, özellikle 14-15. bölümlere bakınız.
12. ibid., s.187.

lesgil anlamda siyaset, aile hayatının yaratılması ve sürdürülmesi, hepsi kavramın içine dahildir."[13] Bununla birlikte, tüm pratiklerin belli bir karmaşıklığı ve derinliği vardır; bu sıfatla önemli insan kapasitelerini dışavurur ve geliştirirler. Ayrıca, pratik tarafından tanımlanan bir ilişki içindeki katılımcıları (satranç oyuncuları, yoldaş bilimadamları vb. arasında olduğu gibi) içermeleri bakımından toplumsaldırlar ve sıklıkla da yukarıda betimlenen anlamda öznelerarası -MacIntyre bu terimi kullanmasa da- olacaklardır.

Pratiklerin yararları -izlenen amaçlar- "içsel"dirler: Yalnızca belli bir tür faaliyetle erişilebilmeleri ya da -tersinden söylenecek olursa- pratiğin, yalnızca izlenen amaca götüren bir araç değil; bizzat bu amacın kısmen oluşturucusu olması anlamında. (Örneğin, metinleri duyarlılık ve sabırla okumayı öğrenmek, yalnızca kişiyi iyi bir edebiyat eleştirmeni olmaya götüren bir araç değil, böyle olmanın kısmen oluşturucusudur da.) Dahası, bir pratiğin amaçları değişmeye maruzdur. "Pratiklerin asla her zaman için sabit bir amacı ya da amaçları yoktur -resim yapmanın ya da fiziğin böyle bir amacı yoktur-, ama amaçların kendileri faaliyetin tarihi tarafından şekil değişikliğine uğratılırlar."[14] Birileri bir pratikle belli amaçları kovalamak için meşgul olacaktır; gelgelelim, bu kimse pratiğin gerektirdiği faaliyetlerin yalnızca bu amaca giden birer araç olmadıklarını, bizzat bu amacın bileşenleri olduklarını kabul edecektir. Araçsal aklın faaliyet içinde yerini alacağına kuşku yok; ama burada araçsal aklın ikincil bir yer alması söz konusu faaliyetin karakteri için zaruridir.

MacIntyre'ın açıklamasındaki ikinci kilit kavram gelenektir. Bir pratik içinde çalışan bir kimse, az çok bilinçli bir tarzda, tarihsel olarak üretilmiş normlar, uzlaşımlar ve üstünlük standartları içinde eyliyor olacaktır. Bu anlamda, bir pratik daima bir geleneğin taşıyıcısı olacaktır. Gelgelelim, pratik içersinde geleneğin öğeleri eleştirel değerlendirme ve dönüştürmeye maruz olabilir. Gelenek -portre çizme, mimarlık vb. geleneği-, şimdiki uygulayıcıların çalıştıkları bağlamı ve ayrıca geçerli standartlarla, amaçlarla vb. eleştirel bir hesaplaşmanın cereyan edeceği uzamı sağlar; en azın-

13. ibid., s.188.
14. ibid., s.193-4.

dan gelenek iyi bir düzen içinde olduğu zaman. Bu eleştirel hesaplaşma aracılığıyla pratik -tedricen ya da aniden- dönüştürülecektir. MacIntyre, Burke'le ilintilendirdiği ve geleneği bir dokunulamaz normlar ve değerler mahzeni olarak gören gelenek nosyonunu açıkça reddeder. MacIntyre'a göre gelenek bir eleştiri, değişme ve gelişme yeridir ya da olmalıdır.

MacIntyre'ın açıklamasındaki üçüncü bileşke anlatıdır.[15] MacIntyre modernliğin nihilistik eğilimlerinin yalnızca ahlâka yönelik bir tehdit olmayıp, aynı zamanda -ve daha temel olarak- benliğe yönelik bir tehdit olduğunu ve modernliğin ahlâki sorunlarına getirilecek bir çözümün, bir kişisel kimlik kavramının modern hayatın aşındırıcı etkilerinden nasıl kurtarılabileceğini açıklama yeteneğinde olması gerektiğini kabul eder. MacIntyre'ın açıklaması kısmen benliğin pratiklerle ve bunların cisimleştirdikleri geleneklerle meşgul olmasından geçer. Ama bu açıklamanın öbür ve hayati bölümü bir anlatı nosyonu tarafından sağlanır. (MacIntyre, ahlâki sorunlarını çözmek için estetiğe dönen felsefeciler sırasına girer.) Bir eylemi nasıl bir öyküye yerleştirerek anlamlı kılıyorsak, bir hayatı yine bu şekilde -ona anlamını ya da bir öyküdeki önemini veren- anlatısal yapısını bularak anlamlı kılabiliriz. Bu açıdan Nietzsche'yle anlaşma halinde olan MacIntyre'a göre özkimlik verili bir şey değil, bir projedir. Bu projede, hayatlarımızdan tutarlı bir öykü yaratma yeteneğini gösterdiğimiz vakit başarılı olabiliriz. Hayatımıza anlatısal bir birlik sağlayarak bir anlam veririz ve *-bununla aynı şey olan-* bizim için neyin iyi olduğunu keşfederiz.

> Bireysel bir hayatın birliği nelerden ibarettir? Yanıt, onun birliğinin tek bir hayatta cisimleşen anlatısal bir birlik olduğudur. "Benim için iyi olan nedir" diye sormak, bu birliği en iyi nasıl yaşayabileceğimi ve tamamlayabileceğimi sormak demektir.[16]

Başka bir anlatımla, başarabileceğimiz ya da başaramayabilece-

15. ibid., özellikle 15. bölüm. Benim için, bu nosyonun neredeyse tamamen devreden çıkması MacIntyre'ın daha sonraki çalışmasının, **Whose Justice? Which Rationality?**, Londra, Duckworth, 1988'in birçok düşkırıcı noktasından biriydi.
16. **After Virtue**, op. cit., s.218.

ğimiz bir şey olan hayatımızdaki anlatısal birlik arayışı, iyimizi aramamızla aynı şeydir. Bu iyinin ne olduğunu bilmediğimiz yerde -modernlikte olduğu gibi-, amacımız bu iyiyi keşfetmek olmalı; MacIntyre'ın ulaştığı -yalnızca görünüşte- paradoksal sonuç, "insan için iyi hayat, insanın iyi hayatı aramak uğrunda harcadığı hayattır"[17] yolundaki vargıdır.

MacIntyre, bir kimsenin kendi öyküsünü yalnızca kendisi *için* değil, kendi *başına* yazmasında içerilen megalomanyanın farkındadır. Bizim hareket noktamız -hayatımızın anlatısının başladığı yerlem-, tarihsel olarak oluşturulmuş belli pratikler ve gelenekler içerisindeki varoluşumuzdur; bizim başlangıçtaki yönelimimizi kanıtlayacak tözsel ve eleştirel kaynaklar bu pratikler ve gelenekler tarafından sağlanır. İyiyi arayışımıza, zaten varolan pratiklerin ve geleneklerin katılımcıları olarak başlarız. Ama, MacIntyre'ın da farkında olduğu üzere, burada bir sorun var: Modernliğin başlıca çizgisi pratikleri araçsal aklın isterlerine maruz bırakmak ve bireyi geleneğe olan bağlılıklarından tecrit etmektir. Modernliğin ahlâki sorunu tam da toplumsal hayatla pratiklerin ve geleneklerin katılımcıları olarak değil, bireyler olarak karşı karşıya kalmamız olgusunda yatar.

MacIntyre'ın bu soruna getirdiği çözüm, modern hayatın baskılarına direnen geçmiş cemaatlerin canlandırılmasında yatar. Bireyler olarak, hayatlarımızı anlamlı kılmaya başlamak için ihtiyaç duyduğumuz kaynakları modernlik tarafından henüz bütün bütüne yutulmamış geçmişin çeşitli kalıntılarında, "karakteristik olarak modern ve bireyci kavramların yanıbaşında hâlâ bulunan... geleneğin parçalarında" ve özellikle "geçmişle tarihsel bağları güçlü kalan belli cemaatlerin hayatlarında" bulmalıyız.[18] Bu noktada MacIntyre'ın kendi anlatısında önemli bir kayma var. Gelenek kavramına dair açıklamasının başlangıcında yaşayan geleneklerin eleştirel özgelişime ne ölçüde izin verdiğini vurgular; gelgelelim, evrensel olarak geleneğin ambarları olarak tanımladığı cemaatler, örneğin "bazı İrlandalı Katolikler, bazı Ortodoks Yunanlılar ve Ortodoks inanışındaki Museviler"in yanı sıra "Birleşik Devletler'deki siyah ve beyaz

17. ibid., s.219.
18. ibid., s.252.

Protestan cemaatleri, belki özellikle de Güneyde ya da Güneyli olanları"[19] bu nitelikten yoksunluklarıyla tanınmışlardır. Ve bu şaşırtıcı değildir: Bu cemaatler, eleştirel açıklıkları sayesinde değil, katılıkları ve kapalılıkları sayesinde modern hayatın ana eğilimlerine başarılı bir şekilde direnmişlerdir. Bu cemaatlerin MacIntyre'ın argümanında oynadıkları rolün geleceğe işaret etmek değil, geçmişi uyandırmak olduğu açıktır. Geleneğin zihinsel canlandırımı bizim gelecekle yüzleşmemize ve belki geleceği değiştirmemize elverecek bir yer sağlama işlevi değil, dehşetli ve karanlık bir "şimdi"den daha zengin bir geçmişe kaçışın yolu olma işlevi görüyor.

MacIntyre'ın modernliği reddedişi mutlaktır: Modernlik tam bir ahlâki felakettir. Tek umut geçmişin yeniden keşfindedir. Bundan dolayı, alkışladığı cemaatlerin hiyerarşik ve dışlayıcı, sapkınlık karşısında hoşgörüsüz, kadınları derin ve sistematik olarak ezen bir nitelikte olmaları rastlantı değildir. MacIntyre'ın tercihe şayan bulduğu cemaatlerde bulunmadıkları apaçık olan eşitlik, özgürlük ve demokrasi değerleri karakteristik olarak modern değerlerdir ve modernliğin geri kalanıyla birlikte reddedileceklerdir. MacIntyre'ın görüsünde gelenekler ve pratiklerin, yaratıcılık ve değişmeye izin vermelerinden ötürü değil, yitirileni yeniden keşfetmenin bir yolunu vaad etmelerinden ötürü önemli oldukları ortaya çıkıyor.

MacIntyre'ın anlatısal bir arayışa -iyi hayatı arama girişimi aracılığıyla iyi hayat sürdürme arayışımız- dair açıklaması, bence, önerdiği daha kapsamlı açıklamanın en değerli bölümlerinden biridir. Ama bu açıklamanın, MacIntyre'ın ahlâki kesinliğin mümkün olduğu bir geçmişe duyduğu nostaljinin çekim alanından uzaklaştırılması gerekir. Arayışın başlangıç noktası bizim iyiye dair bilgisizliğimiz tarafından sağlanır. Ama bu bilgisizlik iki şekilde yorumlanabilir. Biz kendi iyimizin ne olduğunu, belli bir bilgi kaleminden yoksun olduğumuzdan ötürü bilmiyor olabiliriz. İyi hayat arayışımız sözün tam anlamıyla bir arayıştır: Zaten varolan bir şeyi keşfetmeyi (ya da yeniden keşfetmeyi) amaçlar. Bu durumda tarihin molozları altında gizlenmiş bir kentin planını keşfetmeye çalışan arkeologlar gibiyizdir. Bizim iyimiz hayatımızın önceden tesis edilmiş birliğidir; görevimiz bu birliğin ne olduğunu bulmak ve yaşa-

19. ibid.

maktır. Gelgelelim, başka bir yorum da iyi hayatın ne olduğunu, öncelikle onun yaratılması gerektiğinden ötürü bilmediğimizi söyleyebilir. Bu durumda arkeologlara değil, önceden asla varolmamış bir şeyi varetmeye kalkışan sanatçılara benzeriz. İyimizin ne olduğunu bulduğumuz vakit bu bir keşif değil, yaratım olacaktır. MacIntyre'ın *After Virtue*'da söylediklerinin çoğu, özellikle belirtik bir teleolojiyi reddedişi ve ahlâki failleri kendi hayatlarının yapıcıları olarak görmek isteyişi bu ikinci yorumu önermektedir. Gelgelelim, iş ciddiye bindiğinde, MacIntyre'ın niyetine uyan yorum birincisidir. Keşfedeceğimiz iyi hayat geçmişte -MacIntyre'ın pek havsalaya sığmayan düşüncesine göre, ortaçağ Hıristiyanlığı tarafından- zaten tesis edilmiş bulunan iyi hayattır. Bu resmin içinde geleneğin rolü, bizi yeniyi yaratmaya yetenekli kılmak değil; geçmişi yeniden keşfetmemizi sağlamaktır. Bu noktadan sonra, MacIntyre'ın sonraki çalışmasında görülen belirtik Hıristiyanlık savunuculuğuna geçmek için küçük bir adım gerekmektedir.

MacIntyre'ın çalışmasında değerli olan öğeler, tüm çalışmayı kapsayan nostaljiden kurtarılma ihtiyacındadır. Hayatlarımızda eksik olduğunu hissettiğimiz şeyin telafisi olarak nostaljinin kendi çekicilikleri var. Ama gündelik hayatta nostaljideki fantezi öğesinin sıklıkla farkındayızdır; nostalji gerçek hayatın bir tür ideal yüzüdür, yetişkinliğin gerçekliklerinden kaçmaya yarayan bir çocukluk rüyası. Modern hayatın alternatifi olarak değil, modern hayatla başetmenin bir yolu olarak bir geçmiş hayal ederiz. Bu geçmişe dönmeyi, mümkün olaydı bile seçmezdik: Geçmişin çekicilikleri özünde geriye yönsemelidir. Gelgelelim, daha akademik biçimlerinde nostalji bu özfarkındalık uğrağından yoksundur: Yarattığı geçmişe ve hatta ona geri dönme arzusuna *inanır*. Belki akademi hayatı geçmişi daha gerçek kılar ya da belki bu inanca duyulan ihtiyacı daha güçlü kılan tam da modernlikten duyulan tiksintinin şiddetidir. Ama nedeni ne olursa olsun, akademik nostalji modernliğin sorunlarına bir çözüm değil, bu sorunlardan kaçınma olarak kalmayı sürdürür. Birçok erdemlerine rağmen, MacIntyre'ın geçmişi yeniden ele geçirme projesi antikacılık ve eksantrikliğe varır. Tüm nostaljiler gibi, dünyayı telif etmeye yarayan bir yol sağlar, dünyayı değiştirmek için bir neden değil.

E. AÇIK GELECEKLER

> Bir *şeyin* yaratımı ve yaratıma ek olarak bir şeye dair *doğru bir fikrin* tam anlaşılması *çok sık olarak bir ve aynı sürecin bölünemez parçasıdırlar* ve süreci durdurmaksızın birbirlerinden ayrılamazlar. Sürece iyi tanımlanmış bir program rehberlik etmez ve edemez; çünkü süreç tüm mümkün programların gerçekleştirilmelerinin koşullarını içerir. Sürece rehberlik eden daha ziyade muğlak bir dürtüdür, bir "tutku" (Kierkegaard). Tutku, sonuçta süreci analiz etmek ve açıklamak, onu "rasyonel" kılmak için zorunlu koşulları ve fikirleri yaratan özgül davranışı doğurur.
>
> (Paul Feyerabend)[20]

MacIntyre'dan daha iyi bir şey yapmak için, toplumsal hayatın genel gidişatının rasyonelleştirilmiş yapılarına meydan okuyan ve ayrıca bir alternatifin öğelerini içeren hayat tarzlarını, yalnızca geçmişi temsil etmekle kalmayıp bir geleceği aydınlatan hareketleri keşfetmeye ya da yaratmaya ihtiyacımız var. Desteğimizi alabilmek için bu hareketlerin bizim dahil olabileceğimiz bir hayat tarzını sağlamaları gerekir; modernliğin ahlâki -ve belki kişisel- sorunlarını çözebilmek için bizim bireysel refahımız ile söz konusu hayat tarzını bir bütün olarak ayakta tutmak için zorunlu koşullar arasında bir yöndeşmenin imkânlarını sağlamaları gerekir. Böylesi hayat tarzlarının varolduğunun bir garantisi olamaz. Ama varolduklarını ummak için nedenimiz var.

Her şeyden önce, geleceği araçsal olarak kavramamamız önemli. Kaba bir taslağı dışta tutulursa, alternatif bir toplum biçimi kavramına -araçlarını aramamız gereken bir amaca- sahip değiliz. Konumumuz bir sanatçınınki gibi: Neyi yaratmaya çalıştığımıza dair bir nosyonumuz olabilir, ama onu gerçeklikte yarattığımız zaman imgelemimizde bile ancak bir modelini inşa edebileceğizdir.[21] Pro-

20. Paul Feyerabend, **Against Method**, Londra, Verso, 1984, s.26. (Türkçesi, **Yönteme Hayır: Bir Anarşist Bilgi Kuramının Ana Hatları**, çev: Ahmet İnam, Ara Yay., 1989. -Önümüzdeki aylarda kitabın gözden geçirilmiş son baskısının yeni çevirisi, **Yönteme Karşı** adıyla yayınevimiz tarafından yayımlanacaktır. (y.n.)-)

21. Çokça alıntılanan bir pasajında Marx şunu söylüyordu: "En kötü mimarı en iyi arıdan ayıran şey, mimarın hücreyi malzemeyle inşa etmeden önce zihninde inşa etmesidir", **Capital**, cilt 1, çev: Ben Fowkes, Harmondsworth, Penguin,

jemiz zaten varolanı yeniden üretmek, hatta yerleşik bir türün (genre) yeni bir örneğini üretmek olmayıp, yeni bir tür yaratmaktır; modern dünya feodalizmden ne kadar farklıysa modern dünyadan o kadar farklı olan kökten yeni bir toplum türü. Kavramsal anlama daima olaydan sonra gelir, çabalarımıza rehberlik etmek için çok geç kalır. Eğer içinde varolduğumuz ahlâki doğa durumuna bir alternatif sağlayan bir toplumsal hayat biçimi olacaksa, bu hayat biçimi yeterince anlaşılmadan önce yaratılmak zorunda kalacak: "Gelecekteki lokantaların yemek tariflerini" şimdiden yazamayız.[22]

Durum bazı açılardan, yerleşik paradigma içerisinde büyük sorunların olduğu (örneğin, iyiden iyiye yer etmiş ve şimdiye kadar verimli olmuş bir teori ile çeşitli serkeş kanıtlardan oluşan bir gövde arasındaki ayrılık), ama bunların nasıl çözüleceğine dair belirtik bir işaretin olmadığı bir bilimdeki duruma benziyor. Hiç değilse bir yer değiştirmenin taslağı ortaya çıkıncaya kadar çok az kimse yerleşik teoriden vazgeçmeye yanaşır ve birçoğu da işlerini her zamanki gibi sürdürür. Sorunun üzerinde çalışmakta olanlar neyin bir çözüm olabileceğine dair birtakım düşüncelere sahip olabilirler, ama ne olduğunu henüz bilmiyorlardır. Bu, ileriye atılan her adımın karanlıkta atılmış bir adım olacağı anlamına gelmez. Araştırmacılar, temel sorunu henüz çözmemiş olsalar da sorunları çözme yönündeki bazı girişimlerin tamamen başarısız olduklarının ve yine bazı başkalarının verimli olduklarının farkındadırlar. Araçlarını bulmaya çalıştıkları belirtik bir şekilde tanımlanmış bir amaç olmasa bile, çalışmalarının belli bir yönü vardır. Yalnızca sorun fiilen çözüldüğü -belki temelden yeni bir paradigma tarafından ya da belki eski paradigmanın esaslı bir iç değişikliğe uğratılması yoluyla- zaman, bu sonuca varmanın en randımanlı yolunun ne olduğunu göstermek mümkün olacaktır.[23] Araçsal akıl yürütme, ancak

1976, bölüm 7, s.284. Bu muhtemelen mimarlar için bile yanlıştır. Bu benzeştirim Marx'ın amaçlı faaliyet olarak emeğe dair kendi açıklamasının bile hakkını vermeyen bir yorum.

22. ibid., İkinci Baskıya Sonsöz, s.99. Burada verilen argümanın Marx'ın "ütopyacılık"a karşı yergilerinin rasyonel çekirdeğini sağladığını düşünüyorum. Yazık ki, bu argüman Marx'la ve özellikle Engels'le birlikte, bir tarihsel kaçınılmazlık öğretisiyle karıştırıldı.

23. Thomas Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, ikinci baskı, Chi-

herhangi bir şekilde kullanılması için çok geç olduğu zaman mümkün olacaktır.[24] Belli bir haklılık payıyla, yeniliği ve yaratıcılığıyla övünen bir toplumsal hayat biçiminin, yenilik ve yaratıcılığa hiç yer vermeyen bir rasyonalite kavramına öncelik vermiş olması bir bakıma paradoksaldır.

Ayrıca, herhangi bir toplumsal değişme sürecinin sonuçta ortaya koyduğu ürünün, en bilgili savunucularının bile umduklarından ve niyetlendiklerinden hemen daima farklı olduğu yolundaki muhafazakâr hükmün barındırdığı hakikati de akılda tutmaya ihtiyacımız var. Bu, muhafazakârların savundukları gibi, enerjilerimizi toplumsal değişmeye yöneltmekten kaçınmamız gerektiği (ya da kaçınabileceğimiz) anlamına gelmez. Sadece, geleceği, bizim planladığımız gibi olmayacağı bilgisi içinde planlamamız gerektiği anlamına gelir. Bundan dolayı toplumsal değişme pratiği deneysel ve özdüşünümsel olmalı, kendi kendisini ve yöneltildiği amaçları kavraması bakımından açık uçlu ve esnek olmalı. Toplumsal değişme pratiği kendisini, yalnızca gelecekteki bir amaca varmanın aracı olarak kavramamalı, kendi faaliyet tarzı içinde bu amacı önceden canlandırmakta olduğunu tasavvur etmelidir. Bu, pratiğin bir yönü olacaktır; amacı değil.

Toplumsal değişmenin mümkün birçok yönü vardır. Bu yönlerden, bu kitabın argümanı bakımından özel bir uygunluk taşıyan ikisini ele almak istiyorum. Bu hareketlerin temelini oluşturan modernlik eleştirileri oldukça farklı; gelgelelim, ikisi de modern toplumsal hayatın yapısında temel değişmeler olmaksızın gerçekleştirilemeyecek iştiyakları temsil eder.

Bunlardan biri, Marx'ın kavradığı terimlerle işçi sınıfı hareketinin amaçlarının gerçekleştirimi olarak komünizmdir. Burada bir sınıfın üyelerinin tikel çıkarları ile bir bütün olarak sınıfa atfedilen amaç arasında ima edilen ilişki herhangi bir anlamda dolaysız olarak varolmaz (ve varolmamıştır). Marx'ın kabul ettiği gibi, işçilerin sermayeye karşı örgütlenme yönünde başlangıçtaki dürtüleri ol-

---

cago, University of Chicago Press, 1973, özellikle VII-IX. bölümlerdeki tartışmaya bakınız. (Türkçesi, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, çev: Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., 1982).

24. Bu kısmın başında Feyerabend'den alıntılanan pasaja bakınız.

dukça dünyevi tatminsizliklerden kaynaklanır: Kötü çalışma koşulları, düşük ücretler, iş güvencesinin olmayışı, vb. Bu noktada, sendikaları oluşturan ya da katılan işçilerin güdüleri, rekabeti sınırlandırmak ve fiyatları yükseltmek için bir araya gelen kapitalistlerin güdülerinden farklı değildir. Her iki grup için de, örgütlenme bireysel amaçlar için bir araçtır. Gelgelelim, Marx, bir araya gelerek oluşturdukları örgütlenmenin, başlangıçta onları bir araya gelmeye zorlayan amaçlardan daha önemli olduğunu kavramaya başlamaları bakımından işçilerin kapitalistlerden farklı olduklarını ileri sürer.

> Direnişin ilk amacı yalnızca ücretlerin korunması olsa da, ilkin yalıtık durumda olan bileşimler, -kapitalisler baskı amacıyla birleşirlerken,- kendilerini gruplara dönüştürürler ve daima birleşik durumda olan sermayenin karşısında örgütlenmenin korunması ücretlerin korunmasından daha önemli hale gelir. Bu o denli doğrudur ki ekonomistlerin gözünde yalnızca ücretlerin arttırılması için kurulmuş bulunan örgütlerini ayakta tutmak için işçilerin ücretlerinin hatırı sayılır bir bölümünü feda etmeleri karşısında İngiliz ekonomistleri hayrete düşer.[25]

Marx, işçi tekinin katıldığı çeşitli mücadelelerde kendi kaderini yalnızca kendi fabrikasındaki değil; öbür fabrikalardaki, bölgelerdeki ve endüstrilerdeki yoldaşlarıyla özdeşleştireceğini tasavvur ediyordu. Öbür yoldaşlarının başarılarından, bunlar kendisinin fedakârlık etmesini gerektirse bile keyif duymaya başlayacaktır; dahası, bu müşterek kimliği dışavuran ve geliştiren bu faaliyetlerden keyif alır olacaktır. Bir araç olan örgüt bir amaç haline gelecektir. Marx'ın kavradığı haliyle komünizm, bu sürecin ideal sonucuydu.

Bu senaryoda gerçekçi olmayan pek çok şeyin olduğu açıkça ortaya çıktı. Buna rağmen, bu senaryo, bireylerin kendi faaliyetleri yoluyla yeni değerler, yeni bir bireysel kimlik ve refah anlayışının parçası olarak özgürce biçimlendirilmiş ve özgürce kabul edilmiş değerler geliştirebilmelerinin bir yolunu gösterir. Marx'a göre proletarya "evrensel sınıf"tı. Marx'ın proletaryayı "evrensel sınıf" olarak kavramasının nedeni kısmen, -hatalı bir şekilde- proletaryanın

25. Marx, **The Poverty of Philosophy**, Marx ve Engels, **Collected Works**, cilt 6, Londra, Lawrence and Wishart, 1976, s.210-11.

ezilmesinin tüm insani ezilmeyi özetlediğine ve bunun sonucu olarak da proletaryanın özgürleşmesinin tüm insanlığın özgürleşmesi demek olacağına inanmasıydı.[26] Ama bunun bir nedeni de proletaryanın hayat tarzının ve özellikle kapitalist fabrikadaki kolektif işin ve kapitalist sisteme karşı kolektif mücadelenin, proletaryanın bireysel duygularında ve iştiyaklarında "insanın kardeşliği"ni yaşantılamasına yol açacağını düşünmesiydi. "İnsanın kardeşliği" "yalnızca bir ibare olmayıp hayatın bir olgusu'[27] olacaktı. Sınıf bilincine sahip proletarya kendisini bundan böyle yalıtık bir birey olarak tanımlamayacak, sınıfının bir üyesi olarak tanımlayacaktı. Sendikayı bundan böyle yalnızca kendi bireysel amaçlarını geliştirmenin bir aracı olarak kavramayacak, yoldaşlarının mücadelesi üzerinde hazıra konmaya yanaşmayacak ve hatta kendisi için başarı sağlamak adına (belki de burjuvazinin saflarına katılmaya girişerek) bu mücadeleleri terk etmeye kalkışmayacaktı. Kendi refahına dair anlayışı kendi sınıfının kurtuluşa giden ilerlemesine yaptığı katkıyla bağlantılı olacaktı.

Marx'ın ideal proletaryası yeni bir ahlâk anlayışının öznesi olacaktı. Burjuva ahlâkından farklılığı kısmen mahiyetinde yatmaktaydı: Bu ahlâk rekabet karşısında işbirliğine değer verecek, bencilliği kabullenmeyecek ya da övmeyecek ve özel mülkiyete saygı göstermeyecekti. Ama, Anthony Skillen'in savunduğu gibi, daha önemlisi, bu ahlâkın *biçimi* de farklı olacaktı: Birey tarafından dışsal olarak dayatılmış bir ödev olarak yaşantılanmayacak, bireyin kendi iştiyaklarından serpilip gelişecekti. Skillen'in ifade ettiği gibi ahlâkın yaşantılanması,

> eğilimlerimizi denetleyen daha yüksek bir iktidarın, buyurgan bir sesin değil, kendi hayat tarzlarımız tarafından oluşturulduğu ve dışavurulduğu haliyle kendi faaliyetlerimiz (eğilimlerimiz, itkilerimiz, duygularımız, tutkularımız, değerlerimiz) arasındaki ilişkilerin (sonucu olacaktır -çn.)...Ve "sosyalist kısıtlayım" komünal, üretken, seve-

26. Marx, **Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law**. Introduction, Marx ve Engels, **Collected Works**, cilt 3, Londra, Lawrence and Wishart, 1975, s.186-7.
27. Marx, **Economic and Philosophical Manuscripts of 1844**, Marx ve Engels, **Collected Works**, op. cit., cilt 3, s.313.

cen ve iletişimsel faaliyetlerin ve itkilerin bireysel olarak bölücü faaliyetler ve itkilere (ahlâkçı olanları dahil) ağır basması olacaktır.[28]

Bu ahlâk biçimi, her işçinin kendi sınıf üyeliğini kendi kendisini kavrayışının temel bir bileşeni olarak kavradığı ve öbürlerinin bu kimliği paylaştığını kabul ettiği zaman (ve belki ancak o zaman) varolacaktır. İşte o zaman yapması gerekeni yapmak için nedeni olacaktır. Mücadeleye, gelecekteki bir zaferin yararlarını göreceğini düşündüğü için değil, mücadeleye katılmanın kendisi bir yarar haline geldiği için katılacaktır. Gelecekteki zafer düşüncesi önemini korumaya devam eder elbette: Mücadeleye katılan işçinin taşıdığı, gelecekte başkalarının, kendisinin şimdiki faaliyetinin semeresini görecekleri düşüncesinin kendisi, bu işçi için bir yarardır zaten. Amaç, faaliyete bir hareket noktası kazandırmak için zorunludur, ama aynı zamanda faaliyetin şimdisinde mevcuttur. Mücadeleye katılmak hem bu amaca katkıda bulunmak hem de amaçtan payına düşeni almaktır.

Bir sınıf olarak proletaryanın nihai özgürleşimi ancak sermaye/emek ilişkisinin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Ayrıca Marx bunun piyasa ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını da gerektirdiğine inanıyordu. Yalnızca işçilerin sermayenin tahakkümüne maruz kalmalarına son verilmekle kalmayacak, herkesin meta mübadelesinin yasalarına maruz olmasına da son verilecekti. Marx, piyasaya dayanmayan bir komünist toplumun nasıl işleyebileceğine dair çok fazla bir imada bulunmamıştı ve yaptığı imaların çok azının yirminci yüzyıl tarihinin ışığında yapılan ciddi sorgulamalara dayanabileceği görüldü. Ama bir komünist alternatife dair bazı anlayışların (örneğin, devlet sosyalizmi) kesin bir şekilde sonu gelmişse de ideal bir toplumun planları olarak değil; ama daha az kusurlu toplumsal hayat biçimlerine doğru yönelen harekete katkılar olarak yeni anlayışlar geliştirmek daha çok önem kazanmıştır. Kömüniz-

28. Bkz. Anthony Skillen, **Ruling Illusions: Philosophy and the Social Order**, Hassock, Sussex, The Harvester Press, 1977, özellikle bölüm 4, s.168-9. Ayrıca bkz. Skillen, "Workers" Interests and the Proletarian Ethic: Conflicting Strains in Marxian Anti-Moralism", Kai Nielsen ve Steven C. Patten, derl., **Marx and Morality, Canadian Journal of Philosophy**, 1981, cilt 7. Bu bölümde yapılan Marx yorumu ve olumlu bir ahlâk anlayışı tartışması Skillen'in eserine çok şey borçludur.

min amacı, komünizme doğru götüren işleyiş sürecinde tanımlanmalı ve yeniden tanımlanmalıdır.

İşçi sınıfının üyelerinin kolektif bir özkimlik biçimine doğru özel bir eğilimleri olduğunu ve işçi sınıfının toplumsal değişmenin ayrıcalıklı faili olduğunu varsaymak konusunda Marx'ı izlememiz için bir neden yok. Buna rağmen, Marx'ın sınıf bilinci nosyonu birincil önemde düşünceler içerir. Sınıf bilinci nosyonu, bireylerin tekil çıkarlardan ve bölgesel özdeşleşmelerden uzaklaşarak daha global bir bireysel kimlik anlayışına yönelebilmelerinin bir yolunu önerir. Marx'ın ortaya attığı evrensel bilinç bir kuruntu olabilse de, eğer alternatif bir toplum biçimine doğru verilen mücadele etkili ya da dişe dokunur olacaksa, bireylerin kendi kimliklerine dair toplumsal bir anlayışa erişmeye doğru bir parça ilerleme göstermeleri zorunludur. Eğer alternatif bir toplum biçimi için girilen mücadele etkili olacaksa, bireylerin birey olarak elde edebilecekleri yararı ancak kolektif eylem yoluyla elde edebildikleri yarara tabi kılmaya gönüllü olmalarından ötürü olacaktır. Bireylerin kendi gerçekleşimlerini bu eyleme katılmakta bulmaları gerekir. Eğer bu mücadele dişe dokunur olacaksa, toplumsal değişme, üyelerinin kendi kimlikleri içinde toplumsal hayatın karşılıklı bağımlılığa ve işbirliğine dayalı doğasını onayladıkları bir toplum biçimine doğru yöneltilmelidir. Yalnızca bireysel kimlik ve toplumsal varoluş arasında bir açıklık olmadığı zaman toplumun isterlerinin bireye yabancı olması sona erecek ve rasyonel bir ahlâki pratik mümkün olacaktır. Daha önemlisi, ancak o zaman birey tatmin edici bir hayat sürdürebilecektir. Bu amaç kendisini doğurmak için tasarlanmış faaliyette mevcut olduğu sürece, bireyler bu amaca erişmeye girişirken bu hayata katılacaklardır.

Toplumsal değişmenin ele almak istediğim ikinci yönü feminizmle ilintili. 3. bölümde piyasa kapitalizminin rasyonelleştirilmiş kamusal dünyası ve bürokratik yönetimin bir özel hayat alanını öngerektirdiğini, kamusal ve özel arasındaki ilişkinin bir dışlama, tabi kılma ve karşıtlık ilişkisi olduğunu, erkek ve kadın kimlik biçimlerinin büyük ölçüde bu yapı bazında inşa edildiğini savunmuştum. Bu yapıya karşı kadınların ortaya koyacakları iddialar üç biçimden birine bürünebilir. Kadınlara az çok değişmemiş bir

kamusal dünyada yer verilmesi talebi ortaya konulabilir ya da tabi kılınmış özel değerlerin kamusal alanda inşa edilmiş değerlere karşı çıkarılması söz konusu olabilir ya da son olarak, bizzat kamusal ve özel arasındaki ayrımın temel bir yeniden inşası yolunda bir talepte bulunulabilir. İlk iki iddianın önemli olduğuna ve önemli olmaya devam edeceğine kuşku yok; ne ki bu ikisinin modernlik eleştirisinin sonuncu iddia kadar temel birer eleştiri olmadıkları açıktır.

Kamusal ve özel ayrımının şu ya da bu biçimini tanımayan herhangi bir toplum kavramlaştırmasını anlamak zordur ve kesinlikle arzu edilebilir değildir. Kamusal dünyanın ilgi alanına girmemesi gereken içtenlikler, müşterek sırdaşlıklar, özel bağlılıklar ve hatta özel aldanmalar için daima bir yer olacaktır. Ama bu ayrımların bir dışlama, tabi kılma ve karşıtlık ayrımından ziyade bir sıralama, önem verme ve farklılık ayrımı olmaması için bir neden yoktur. Yalnızca kamusal alan herkesin eşit olarak katılımına açık hale geldiği ve özel alanın herkesin toplumsal hayatının sadece bir bileşeni -önemli bir bileşen olsa da- haline geldiği vakit her iki alanın katılımcıları da birbirleriyle eşit bir durumda ilişkiye geçme konumunda olabilecektir. Yalnızca kamusal ve özel arasındaki ayrımın bir karşıtlığı (örneğin, kamusal hayatın gerektirdiği özçıkara dayalı bireycilikle kıyaslandığında ailenin karakteristiği olan ötekine-yönelik ilişkisel varoluş arasındaki karşıtlığı) ifade etmesine son verildiği zaman bu iki alanın birbirleriyle bir süreklilik arzetmesi mümkün olacaktır. Hane hayatı, ancak bir eşitlik alanı haline geldiğinde içindeki özyöneltimli duyguların gizlenmemiş dışavurumuna izin verecektir; kamusal hayat, ancak daha komünal hale geldiğinde ötekine-yönelik davranışı teşvik edecektir.

Bunlar küçümsenebilir değişmeler değil. Kamusal/özel ayrımının hangi biçiminin hem erkekler ile kadınlar arasındaki eşitlikçi ilişkilerle hem de erkeklerin, kadınların ve çocukların ihtiyaç duydukları bakım ve geçim gereklilikleriyle uyumlu olduğunu bilemeyiz. Ne de erkeklerin ve kadınların hem kamusal hayata hem de aile hayatına eşit olarak katılabilmelerine izin vermek için kamusal hayatta ne gibi değişikliklerin yapılmasının zorunlu olduğunu bilebiliriz. Erkeklere ve kadınlara uygun iştiyaklarda ve hayat tarzla-

rında hangi farklılıkların daima sürdürülmesi gerektiğini bilmiyoruz. Kamusal ve özel arasındaki ayrımın varolan biçiminin eleştirisi kendi başına bir alternatifi tanımlamıyor. Bu eleştiri değişme için bir yön gösteriyor, açıkça tanımlanmış bir hedef değil. Gelecek bir deney, pazarlık ve iştiyak meselesidir -ve öyle kalmalıdır.

Başat kamusal akıl biçiminin -araçsal akıl-, bu türden açık uçlu bir hareket için yerinin olmaması, amaçlarımıza doğru hamle yapmadan önce bu amaçların açıkça tanımlanmış olmasını gerektirmesi bir rastlantı değil belki. Genevieve Lloyd gibi feminist eleştirmenlerin savundukları gibi,[29] akıl kendisini daima toplumsal hayatın kadınlıkla ilintilendirilen boyutlarını dışlamayla tanımlamıştır. Akıl, modern dünyada kamusal hayatın bir boyutudur; aklın dışlanan ötekisi duygusallığın, tikelliğin ve dışavurumsallığın - özel hayatla ilintilendirilen ve kadınlığa atfedilen karakteristikler- dünyasıdır. Bu gözönüne alındığında, feminist eleştirinin bazı boyutlarının, bunların başat akıl anlayışları tarafından dışlanmış bulunan değerlerin ve hayat tarzlarının ortaya konulmasını içermesi ölçüsünde rasyonel olmamakla eleştirilmesi ya da övülmesi şaşırtıcı değildir. Araçsal aklın, ihtimam için zaruri olan dışavurumsal ve ilişkisel faaliyete verecek yeri yoktur; tarafsız akıl, doğaları gereği tikel olan sevgi edimlerine izin vermez. Gelgelelim, modern akıl anlayışlarının bu şekilde eleştirilmesi, gayri rasyonel olanın onaylanmasıyla özdeş değildir. Bu, ancak biz modern aklın iddialarının bizzat rasyonaliteyle özdeş olduğunu kabul edecek olaydık söz konusu olabilirdi. Daha eleştirel ve tarihsel olarak duyarlı bir perspektiften, modern başat akıl anlayışlarının gayri rasyonel gördükleri şey tam da daha yeterli bir rasyonalite anlayışını inşa etme sürecinin parçasıdır. Aslında, Lloyd'un ileri sürdüğü gibi,

> akıl ideallerinin böylesi eleştirileri, Batı felsefi geleneğindeki çok eski bir çizgiyle süreklilik içinde görülebilir; bu çizginin temel kaygısı, önceden miras kalmış Akıl ideallerinin daha derin yapılarını düşünümsel farkındalığa yükseltmek olmuştur.[30]

29. Bkz. Genevieve Lloyd, **The Man of Reason**, Londra, Methuen, 1985.
30. ibid., s.109.

Bu noktada, aklın eril niteliğine yönelik feminist eleştiri, modern rasyonaliteye bu kitapta getirilen eleştiriyle bir araya gelir. Modern akıl anlayışlarının yetersizliği yalnızca dışlamış olduğunun perspektifinden değil, kendi terimlerinin perspektifinden de ortaya çıkmaktadır. Görmüş olduğumuz üzere, araçsal akıl, bir kimsenin amaçlarına randımanlı bir şekilde erişmesini vaat eder, ama temel durumlarda başarısızlığı garantiler. Hukuki akıl -biçimsel tutarlılık olarak akıl- adalet vaadinde bulunur, ama tikelliğin -dostluğun ve ailenin- özel taleplerine ağırlık vermez. Bilişsel akıl nesnel hakikati amaçlar, ama ortaya koyduğu yarardır. Tam da kendi kendisi için ortaya koyduğu iddialardan ötürü modern aklın sınırlarının ötesine gidebiliriz ve aslında gitmekten başka bir alternatifimiz yok.

Nasıl her toplum kendi ahlâk biçimini inşa ediyorsa, bunun gibi her toplum kendi uygun akıl anlayışlarını da inşa eder. Modernliğin özellikle karakteristiği olan -belki sırf modernliğe özgü olan şey, akıl ve ahlâkın ayrı düşmeleridir. Ahlâkın gerektirdiği gibi davranmak için akli bir nedenimiz yok; ve ayrıca ahlâkın iddialarını doğru kabul edebileceğimiz akli nedenimiz de yok. Birçokları ahlâk için bundan daha kötü bir şey olamayacağı sonucuna varmışlardır. Başkaları, yine buna eşit bir geçerlilikle, aklın iddialarına karşı ahlâkın tarafında yer alarak günümüze ulaşmışlardır. Daha iyi bir alternatifin yolu ikisini de reddetmekten geçer. Modern akıl anlayışlarının ötesine gitmek için gayet iyi akli nedenlerimiz var ve ayrıca modern ahlâk anlayışlarının ötesine gitmek için ahlâki zeminler de mevcut. Ama bu, bizzat modernliğin ötesine gitmemizi gerektirir.

Modernliğin kendi vaatlerini yerine getirme konusundaki başarısızlığı, bize onun ötesine gitmemiz için bazı akli nedenler sağlar. Ama daha derin bir akli neden, kendi varoluşumuzun tatmin edici olmayan ve tehlikeye atılmış doğası tarafından sağlanmaktadır. Modern dünya bağlamında, felsefecinin geleneksel özbilgi arayışı bir kendi kendini yapma girişimine dönüşmüştür. Bu girişimde heyecan verici bir şeylerin olduğuna kuşku yok. Gelgelelim, Nietzsche'yle birlikte gördüğümüz gibi, bu girişimin felsefecilerin değer verdikleri ya da aradıkları güven ve uyum kadar megalomani ya da

çözülmeye de yol açması ihtimali vardır. Ama alternatifler bunlardan ibaret değil. Eğer özkimlik, özdeşlik kurabileceğimiz tutarlılık ve bütünlük ilkelerini tesis etmemizi gerektiriyorsa, bunlara geleneksel felsefi bilginlik, soruşturma ve düşünüm patikaları boyunca giderek erişilemeyeceğini kabul etmeliyiz. Eğer kimliğimize yönelik tehdit belli bir toplumsal varoluş biçiminden kaynaklanıyorsa, o vakit kimlik toplumsal değişmeyi gerektirir; eğer bu tehdit bir karşılıklı tanınma eksikliğinden ileri geliyorsa, o vakit kimlik bu tanımayı sağlayan cemaatlerin oluşumunu gerektirir. Nietzsche, benliği bir başarı olarak görmekte haklıydı; ama bunun tek başına benliğin başarısı olabileceğini düşünmekte trajik bir şekilde yanılıyordu.

Bu girişimde başarının, ihtimal şöyle dursun, mümkün olduğunun bile garantisi olamaz. Ama mümkün olduğu takdirde, bir ahlâk pratiği için zorunlu koşullardan bazılarını sağlayacağını ummak için neden var. Ahlâk bir toplumsal kimliği gerektirir: Ahlâki öznenin ancak o zaman ahlâki olarak gerekeni yapmak için nedeni olacaktır. Ama toplumsal bir kimlik, bir kimsenin kendi bağımsız varoluşuna dair daha güçlü bir anlayış için zorunlu daha geniş bir çerçeveye dair bir şeyler de sağlayacaktır. Yapmakta olduğumuz şeyi, hatta kendi varoluşumuzu, geniş bir cemaat içindeki yerinden ötürü anlamlı kılacağızdır. Kendi varoluşunu kendinden hareketle inşa etme ve haklılaştırma gibi yıldırıcı, aslında imkânsız görev, desteklenemez bir kuruntu olma sıfatıyla tanınabilir. Ve bir kez araçsal aklın hegemonyasından sıyrıldıktan sonradır ki, böyle bir cemaat inşa etme görevine başlamanın bu cemaate katılmanın bir yolu -ve tek yolu- olduğu umudunu besleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFİK DENEME

Bu denemede, kitapta üzerinde durulan bazı konular üzerine yapılacak ek okumalar için kimi önerilerde bulunmaktayım. Yaptığım seçimde birleştirici olmaya çalıştım (yorumlarımda böyle olmasam da); bununla birlikte, sunulan liste kaçınılmaz olarak kendi entelektüel tarihimi, ilgilerimi ve bilgimi yansıtan kişisel bir liste oldu. Yalnızca bu yüzyıl içinde yayımlanan eserleri listeledim ve yakın dönemde yapılmış katkıları vurguladım. Zikredilen eser kullanılışlı bir bibliyografya içeriyorsa ayrıca (*) işaretiyle belirtildi.

Eğer yirminci yüzyılın büyük bölümünde analitik gelenekteki ahlâk felsefesinin güçten düşmesinin bir esere atfedilmesi gerekiyorsa, bu eser G. E. Moore'un *Principia Ethica*'sıdır (Ahlâkın İlkeleri), Cambridge, Cambridge University Press, 1903. Moore, İn-

gilizce konuşan felsefecilerin dikkatlerini tözsel ahlâki sorulardan uzaklaştırarak ahlâki yargıların analizine -sonraki yılların jargonuyla söylendikte "meta-etik"e- yöneltti. Ayrıca, Moore, ahlâki kavramların ampirik ("doğal") kavramlara gönderme yaparak tanımlanmasının imkânsız olduğu yollu hemen herkesi ikna eden (bugün niçin böyle olduğu hakkında hiç kimsenin net bir düşüncesi yok) bir sav -"doğalcı hata"- üretti. Moore'a göre, ahlâki yargıların doğruluğunun, dünyadaki doğal olmayan ahlâki niteliklerin sezgisel idraki tarafından değerlendirilmesi gerekiyordu. Sezginin, kültürler arasındaki ahlâki ayrılıklarla başa çıkmak bir yana, bir kültür içindeki ahlâki çekişmeleri çözümlemede bile bir işe yaramaması gerçeği, bu öğretinin birkaç etkili felsefecinin bağlılığını (örneğin, H. A. Prichard, W. D. Ross) kazanmasını engellemedi. 1920'lerin ve 1930'ların mantıksal pozitivizmi, daha ziyade o zamanın kuşkucu gidişatıyla aynı çizgide olan bir açıklama üretti: Ahlâki yargıların yalnızca konuşmacının duygularının dışavurumu olduğu düşüncesi. Bu öğreti, daha sonraları adlandırıldığı üzere "duyguculuk"; İngilizcede C. L. Stevenson'ın "The Emotive Meaning of Ethical Terms" ("Etik Terimlerin Duygusal Anlamı"), *Mind*, c.46, 1937, s.14-31; [Stevenson'un *Facts and Values*'unda (Olgular ve Değerler), New Haven, Yale University Press, 1963 yeniden yayımlandı] yazısında ve A.J. Ayer'in *Language, Truth and Logic*'inde (Dil, Doğruluk ve Mantık),[1] birinci basım 1935, ikinci basım 1946; New York, Dover, bölüm 6'da temsil edildi. R. M. Hare'in 1940'ların sonlarında ve 1950'lerin başlarında geliştirilmiş "kural koyuculuk"u bir şekilde duyguculuğun ruhunu izler, ama ahlâki yargıların, duygunun dışavurumlarından ziyade emirler gibi işledikleri savunulur. Bu emirleri sıradan emirlerden ayıran nokta, bunların herkes için geçerli (konuşmacı dahil) kapsamlı bağıtlılıkları dışavurmalarıdır. Bkz. Hare, *The Language of Morals* (Değerlerin Dili), Oxford, Clarendon Press, 1952 ve *Freedom and Reason* (Özgürlük ve Akıl), Oxford, Clarendon Press, 1963.

Hare ve duyguculara göre, ahlâki yargılar, bilinen herhangi bir anlamda doğru ya da yanlış değildirler: Yalnızca konuşmacının

1. Türkçesi, A.J.Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis, 1984 (ç.n.)

güçlü duygularını ya da bağıtlılıklarını dışavururlar. Burada büyük ölçüde gözden kaçırılan nokta, eğer bu analiz hatasız olacaksa, ahlâki dilin ne ölçüde yanıltıcı olduğudur. J. L. Mackie'nin eseri *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Etik: Doğru ve Yanlışı İcat Etmek), Harmondsworth, Penguin Books, 1977, bu sorunla doğrudan doğruya yüzleşir. Mackie'ye göre, ahlâki yargılar ahlâki olguların varoluşlarını bildirir; ahlâki olguların olmadığı gözönüne alındığında, ahlâki yargıların tamamen yanlış oldukları sonucu çıkar. Ama, tuhaftır, Mackie bunu ahlâkı reddetmek için bir neden olarak görmez; ahlâkın, toplumsal yararlılığı zemininde alıkonulmasını savunur. Meta-etik'e yönelik tavsamış ilgiyi yeniden canlandırmanın sorumlusu büyük ölçüde Mackie'nin kitabıdır. O tarihten beri dergiler, ahlâki yargıların en az öbür herhangi bir tür yargı kadar doğruluk barındırdığını savunan "ahlâki gerçekçiler" ile Ayer, Stevenson ve Hare'in lafzını kesinlikle değilse de ruhunu izleyen "anti-gerçekçiler" (ya da "bilişselci olmayanlar") arasındaki tartışmalarla doludur. Tartışmanın katılımcılarının dil felsefesine yakın geçmişte yapılan katkıların mümkün kıldığı karmaşıklık artışından memnun olmalarına rağmen, bunun bedeli ahlâk hakkındaki tözsel sorunlardan giderek artan bir uzaklaşma olmuştur. Gerçekçilik, David Wiggins, "Truth, Invention and the Meaning of Life" ("Doğruluk, İcat ve Hayatın Anlamı"), *Proceedings of the British Academy*, c.62, 1976, s.331-78; *Needs, Values, Truth* (İhtiyaçlar, Değerler, Doğruluk), Oxford, Blackwell, 1987 başlıklı kitabında yeniden basıldı; ve John McDowell tarafından çeşitli yazılarında savunulur: "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" ("Ahlâki Gereklilikler Varsayımsal Buyruklar mıdır?), *Proceedings of the Aristotelian Society*, c.52, 1978, s.13-29; ve "Values and Secondary Qualities" ("Değerler ve İkincil Nitelikler"), Ted Honderich, derl., *Morality and Objectivity* (Ahlâk ve Nesnellik), Londra, Routledge and Kegan Paul, 1985 içinde. Bu yazı Bernard Williams tarafından eleştirilir: "Ethical Consistency" ("Etik Tutarlılık"), *Proceedings of the Aristotelian Society*, c.39, 1965, s.103-24; ve "Consistency and Realism" ("Tutarlılık ve Gerçekçilik"), *Proceedings of Aristotelian Society*, c.40, 1966, s.1-22; bu her iki yazı Williams'ın şu kitabında yeniden yayımlanmıştır:

Problems of the Self (Benlik Sorunları), Cambridge, Cambridge University Press, 1973. Başka bir eleştirmen de Simon Blackburn'dür: *Spreading the Word* (Sözcüğü Saçmak), Oxford, Clarendon Press, 1984, 5. ve 6. bölümler. Bunların bazıları ve daha birçoğu şu eserde yeniden yayımlandı: Geoffrey Sayre-McCord, derl., *Essays on Moral Realism** (Ahlâki Gerçekçilik Üzerine Denemeler), Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1988. Temel sorunların gözden geçirilmesi bakımından şu esere bakınız: David McNaughten, *Moral Vision** (Ahlâki Görü), Oxford, Blackwell, 1988.

Geçtiğimiz yirmi beş yıl içinde ahlâk felsefesinde tözsel ("birinci sınıf") bir yeniden dirilme söz konusu oldu. Bu alandaki tartışmalar, Kantçıların tedricen öne çıktıkları yararcılar ile çeşitli Kantçılar arasındaki tartışmanın egemenliğinde gelişti. Yararcılığın savunucuları yoktu demek değil tabii bu. J. J. C. Smart şu yazısında yararcı konumun çeşitli nahoş sonuçları üzerine çetin bir görüş ileri sürüyor: "An Outline of a System of Utilitarian Ethics" ("Yararcı bir Etik Sisteminin Taslağı"), J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against** (Yararcılık: Taraftarları ve Karşıtları), Cambridge, Cambridge University Press, 1973. R. M. Hare, yararcılığın kural koyuculukla en uygun olan ahlâki konum olduğunu savunur: "Ethical Theory and Utilitarianism" ("Etik Teori ve Yararcılık"), H. D. Lewis, derl., *Contemporary British Philosophy* (Günümüz İngiliz Felsefesi), Londra, Allen and Unwin, 1976. Bu yazı, yararcılığa dair çoğu olumsuz yöndeki değerlendirmelerin yer aldığı şu eserde yeniden yayımlanmıştır: Amartya Sen ve Bernard Williams, derl., *Utilitarianism and Beyond** (Yararcılık ve Ötesi), Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Nedenler ve Kişiler), Oxford, Clarendon Press, 1984'te, kişi kimliğinin çözülüşüne dair özenli bir analitik argüman sağlar. Bunun metodolojisinin sorgulanması için değil, yararcılık için bir neden sağladığını düşünür. Parfit'in görüşlerine hasredilmiş bir sempozyum vardır: *Ethics*, c.96, 1985-6, s.703 871.

Bir dizi Kantçı konum literatürde temsil edilmektedir. Thomas Nagel'in çalışması gözle görülür bir Kantçı çizgide yer alan ve

Kantçı konumun zorunluluğunu savunan bir eserdir: *The Possibility of Altruism* (Özgecilik İmkânı), Oxford, Clarendon Press, 1970). Ayrıca Nagel'in sonraki eserlerine bakınız: *Mortal Questions* (Fani Sorular), Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ve *The View from Nowhere* (Olmayan Yerden Bakış), New York ve Oxford, Oxford University Press, 1986. Alan Gewirth, ahlâkın temel ilkelerini failliğin (agency) rasyonel önvarsayımlarından türetmeye girişir: *Reason and Morality* (Akıl ve Ahlâk), Chicago ve Londra, Chicago University Press, 1978. Yakın dönemde İngilizcedeki en etkili ahlâk felsefesi eseri John Rawls'un çalışması olmuştur: *A Theory of Justice* (Bir Adalet Teorisi), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972. Rawls'un Kantçı liberalizmi daha sonraki çoğu tartışmanın parametrelerini kurdu. Başlangıçta Rawls'un teorisi büyük ölçüde rasyonalite, insan doğası vb.'ye ilişkin çok genel görüşler temelinde bir adalet teorisi inşa etme yolunda bir girişim olarak yorumlandı (belki Rawls'un kendi niyeti de buydu); ama Rawls'un kendisi bu yorumdan vazgeçti ve yakın geçmişteki yazılarında, liberal gelenekte zaten üstü örtük olarak bulunan adalet anlayışını eklemlemek ve savunmak gibi daha mütevazı bir çaba içersinde olduğunu beyan etti. Yaptığı en son düzenlemeler için bakınız: "Kantian Constructivism in Moral Theory" ("Ahlâki Teoride Kantçı İnşacılık"), *Journal of Philosophy*, c.77, 1980, s.515-72; "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" ("Dürüstlük Olarak Adalet: Metafizik Değil Siyasal"), *Philosophy and Public Affairs*, c.14, 1985, s.239-51; ve "The Priority of Right and Ideas of Good" ("Hakkın Önceliği ve İyiye Dair Düşünceler"), *Philosophy and Public Affairs*, c.17, 1988, s.251-76. Rawls'a yönelik bir dizi erken dönem eleştiri şu eserde toplanmıştır: Norman Daniels, derl., *Reading Rawls** (Rawls'u Okumak), Oxford, Basil Blackwell. Rawls'un adalet teorisinin "komüniter" bir perspektiften sistematik bir eleştirisi için bakınız: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Liberalizm ve Adaletin Sınırları), Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Ayrıca, Sandel liberalizme verilen komüniterci yanıtları vurgulayan değerli bir toplamanın derleyiciliğini yapmıştır: *Liberalism and Its Critics* (Liberalizm ve Eleştiricileri), Oxford, Basil Blackwell,

1984. Charles E. Larmore, komüniterci ve öbür eleştiriler karşısında bir liberalizm biçimini savunur: *Patterns of Moral Complexity* (Ahlâki Karmaşa Örüntüleri), Cambridge, Cambridge University Press. Rawls'un adalet hakkındaki son görüşleri üzerine bir sempozyum düzenlenmiştir: *Ethics*, c.99, 1988-9, s.695-944. "Evrenselcilik" versus "Komünitercilik" üzerine daha geniş kapsamlı bir sempozyum için bakınız: *Philosophy and Social Criticism*, c.14, 1988, s.237-471.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya), New York, Basic Books, 1974'te bir sağ-kanat liberalizmini ("libertercilik") savunur. Nozick, hiç tartışmaksızın bireylerin belli doğal haklara sahip olduğunu varsayar ve varsayım temelinde bu hakların ancak bir laissez-faire devlet ile bir kapitalist piyasa ekonomisi tarafından güvence altına alınabilineceğini savunur. Bu çıkarsamanın yapılışındaki gösterişli üslup, girişimin temeldeki boşluğunu bir süre örtmüştür. H. L. A. Hart, Nozick'i etkili bir şekilde eleştirir: "Between Utility and Rights" ("Yarar ve Haklar Arasında"), Alan Ryan, derl., *The Idea of Freedom* (Özgürlük Düşüncesi), Oxford, Oxford University Press, 1979. Şu eser, Nozick'i hem eleştiren hem de takdir eden yanıtları içerir: Jeffrey Paul, derl., *Reading Nozick* (Nozick'i Okumak), Oxford, Basil Blackwell, 1981. Ayrıca bakınız: G. A. Cohen, "Self-Ownership, World-Ownership and Equality" ("Kendine Sahip Olmak, Dünyaya Sahip Olmak ve Eşitlik"), Frank S. Lukash, derl., *Justice and Equality Here and Now* (Şimdi ve Burada Adalet ve Eşitlik), Ithaca ve Londra, Cornell University Press, 1986). David Gauthier'in *Morals by Agreement* (Oydaşmayla Ahlâkiyat), Oxford, Clarendon Press, 1986, başlıklı eseri, özçıkarını gözeten bireylerin kendi etkileşimlerini yönettiğini kabul edecekleri kısıtlanımlara ulaşmak için rasyonel seçim teorisinin kaynaklarını kullanır. Gauthier üzerine şu dergilerde sempozyumlar vardır: *Canadian Journal of Philosophy*, c.18, 1988, s.315-85; ve *Ethics*, c.97, 198-7, s.715-64. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Olumsallık, İroni ve Dayanışma), Cambridge, Cambridge University Press, 1987'de, temel liberal konumların döngüsel olmayan bir savunusunun olmadığını beyan eden bir liberalizm biçimini savunur. Bunun eleştirisi

için bakınız: Thomas McCarthy, "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism" ("Özel İroni ve Kamusal Nezihlik: Richard Rorty'nin Yeni Pragmatizmi"), *Critical Inquiry*, c.16, 1990, s.355-70.

Önemli bir azınlık ses, erdem kavramının merkezde yer aldığı Aristocu bir etik anlayışına geri dönülmesi çağrısında bulundu. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy" ("Modern Ahlâk Felsefesi"), *Philosophy*, c.33, 1958, s.1-29; daha sonra yeniden basıldı, Anscombe, *Collected Philosophical Papers Vol.III: Ethics, Religion and Politics* (Toplu Felsefi Yazılar, C.III: Etik, Din ve Siyaset), Oxford, Basil Blackwell, 1981, Kantçı ve yararcı yaklaşımların kapsamlı bir eleştirisini sunar. Philippa Foot, erdem patikasını 1950'lerden beri izliyordu; en önemli denemeleri şu eserinde toplanmıştır: *Virtues and Vices* (Erdemler ve Ayıplar), Oxford, Basil Blackwell, 1978. Yazık ki Foot, erdemli bir hayat için zaruri olan toplumsal ve tarihsel koşullara çok az eğilir. Bernard Williams'ın *Ethics and the Limits of Philosophy* (Etik ve Felsefenin Sınırları), London, Fontana Press, 1985'deki konumu, ruhu bakımından Aristoteles'e yakın olsa da katı anlamda Aristotelesçi değildir. Felsefenin somut etik hayatın zenginliğiyle kıyaslandığında beliren sınırları hakkındaki görüşü gözönüne alındığında Williams'ın, modern dünyada kendisinin sorgulamaksızın kabul etmek istediği etik hayat türünü aşındıran eğilimleri zikretmekten fazla bir şey yapmaması yazıktır.

Alasdair MacIntyre'ın *After Virtue* (Erdemden Sonra), Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, birinci baskı 1981, ikinci baskı 1984 başlıklı eserinin büyük erdemlerinden biri, ahlâk felsefesinin tarihsel bağlamına verdiği önemdir. MacIntyre, erdem etiğinin yükselişi (Homeros'dan Aristoteles yoluyla ortaçağ Hıristiyanlığına kadar) ve daha sonra Aydınlanma ve Modernlikle birlikte inişe geçişi hakkında etkileyici bir öykü anlatır. Ayrıca, yakın dönem ahlâk felsefesinin büyük bölümünün ahlâki boşluğuna kapsamlı ve etkili bir saldırıda bulunur. Gelgelelim, MacIntyre, "bir ahlâk felsefesi... karakteristik olarak bir sosyolojiyi öngerektirir" yollu görüşünün sonuçlarıyla tam olarak yüzleşmez ve anlattığı öykü büyük ölçüde bir temel toplumsal değişme öyküsü değil,

felsefi hata öyküsüdür. *Erdemden Sonra*'ya yönelik eleştiriler ve MacIntyre'ın verdiği yanıtlar için bakınız: *Inquiry*, c.26, 1983-4, s.387-466 ve c.27, 1984-5, s.235-54; ayrıca Richard J. Bernstein, "Nietzsche or Aristotle? Reflections on After Virtue" ("Nietzsche mi Aristoteles mi? Erdemden Sonra Üzerine Düşünceler"), *Soundings*, no.67, Bahar 1984, yeniden yayımlandığı yer, Bernstein, *Philosophical Profiles* (Felsefi Profiller), Cambridge, Polity Press, 1986. Şu eser de ahlâk felsefesinin mevcut durumundan duyulan hoşnutsuzluğu ifade eden benzer düşüncelere sahip makaleleri içermektedir: MacIntyre ve Stanley Hauerwas, derl., *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Yeniden Gözden Geçirmeler: Ahlâk Felsefesinde Değişmekte Olan Perspektifler), Notre Dame ve Londra, University of Notre Dame Press, 1983. MacIntyre'ın daha sonraki çalışması *Whose Justice? Which Rationality?* (Kimin Adaleti? Hangi Rasyonalite?), Londra, Duckworth, 1988'de nostalji hüküm sürer. Bu kitabın akıl ve gelenek hakkında söylediği ilginç şeyler olsa bile, kitapta geliştirilen olumlu öğretiler giderek reaksiyoner (hem sözcük anlamında hem de siyasi) ve eksantrik hale gelmiştir. Kitap hakkında yazılan bir makale için bakınız: Martha Nussbaum, "Recoiling from Reason" ("Akıldan Geri Çekilmek"), *New York Review of Books*, 7 Aralık 1989, s.36-41.

Charles Taylor'ın benliğin toplumsal olarak cisimlenen doğası üzerindeki ısrarı, kendisinin sıklıkla liberalizmin "kömüniterci" bir eleştirmeni olarak görülmesine yol açtı. Gelgelelim, Taylor, gönül rahatlığıyla bir cemaat nosyonuna başvurulmasından önce çözümlenmesi gereken felsefesi zorlukların yanı sıra tarihsel ve toplumsal zorlukların da gayet iyi farkındadır. Taylor'ın görüşlerine en iyi giriş muhtemelen *Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975) başlıklı eserinin IV. bölümüdür; bu bölüm şu kitapta yeniden yayımlandı: Sandel, derl., *Liberalism and Its Critics* (Liberalizm ve Eleştiricileri). Ayrıca şu kitaplarındaki yazılarına bakınız: *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (İnsan Eylemi ve Dil: Felsefesi Yazılar 1), Cambridge, Cambridge University Press, 1985; *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Felsefe ve İnsan Bilimleri: Felsefi Yazılar 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Taylor'ın son kita-

bı, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, modern benlik nosyonlarının ortaya çıkışlarına ve bunların ahlâk konusundaki içerimlerine dair kapsamlı bir açıklama sunar.

İngilizce konuşulan dünyada 1960'ların sonlarında Marksizmin yeniden canlanmasından etkilenenler, analitik felsefeyi, toplumsal ve siyasal farkındalığı olmayışından ötürü eleştiriyorlardı. Gelgelelim, Marksizmin ahlâk felsefesine katkısı büyük ölçüde düş kırıklığı yarattı. Allen Wood, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin ahlâki bir iddiada olmadığı ve Marx'ın ahlâkı tamamen reddettiği yolunda ilginç bir öneride bulundu: "The Marxian Critique of Justice" ("Adaletin Marksizan Eleştirisi"), *Philosophy and Public Affairs*, c.1, 1971-2, s.244-82. Yazık ki, bunu izleyen tartışmalar bizatihi ahlâkın eleştirisinden ziyade hemen Marx'ın yorumlanması konusuna batıp kaldı. Wood'un makalesi ve buna verilen yanıtlar şu eserde toplanmıştır: Marshall Cohen vd., derl., *Marx, Justice and History* (Marx, Adalet ve Tarih), Princeton, Princeton University Press, 1980. Wood, görüşlerini daha sonra şu kitapta geliştirmiştir: *Karl Marx*,* Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981. Norman Geras bu tartışmayı kapsamlı bir şekilde sunar: "The Controversy about Marx and Justice"* ("Marx ve Adalet Hakkındaki Tartışma"), *New Left Review*, no.150, Mart/Nisan 1985, s.47-85. Steven Lukes, *Marxism and Morality** (Marksizm ve Ahlâk), Oxford, Oxford University Press, 1985'de Marksist geleneği ahlâk sorularına yeterince ilgi göstermemekle eleştirir. Bu tartışmalarda Anthony Skillen'in Marx'ın düşüncelerinden bazılarını ufuk açıcı bir şekilde geliştirmesi büyük ölçüde gözden kaçırılmıştır. Skillen ahlâk ile ahlâkçılık arasında bir ayrım yapar ve Marx'ın bizatihi ahlâkı değil; ahlâkçılığı reddettiğini iddia eder; daha sonra Marx'ın yalnızca ima edip geçtiği olumlu bir ahlâk nosyonunu geliştirmeye girişir. Bakınız: Anthony J. Skillen, *Ruling Illusions* (Egemen Yanılsamalar), Hassocks, Sussex, The Harvester Press, 1977, özellikle 4. bölüm ve ayrıca şu yazı: "Workers" Interest and the Proletarian Ethic: Conflicting Strains in Marxian Anti-Moralism" ("İşçilerin Çıkarı ve Proleter Etiği: Marksizan Anti-Ahlâkçılıktaki Çatışmalı

Çizgiler"), Kai Nielsen ve Steven C. Patten, *Marx and Morality,* *Canadian Journal of Philosophy*, ek c.7, 1981, s.155-70. Skillen'in görüşleri, Avustralya'da John Anderson tarafından 1930'larda ve 1940'larda geliştirilmiş kural koyucu olmayan bir ahlâk açıklamasından etkilenmiştir; bakınız: Anderson, *Studies in Empirical Philosophy* (Ampirik Felsefe Çalışmaları), Sydney, Angus and Robertson, 1962. Bu çalışmanın serimlenişi için bakınız: A. J. Baker, *Anderson's Social Philosophy* (Anderson'ın Toplumsal Felsefesi), Sydney, Angus and Robertson, 1979, özellikle 1. bölüm.

Jürgen Habermas, belki kendisi de analitik felsefenin etkisine açık olduğu için ve belki de Rawls tarafından savunulan Kantçı liberalizmle bazı benzerlikler taşıyan bir Kantçı liberalizm biçimine vardığı için günümüz Avrupalı felsefeciler arasında Anglo-Amerikan felsefecilerin en çok dikkatini çeken kişi olmuştur. Analitik felsefeyle kıyaslandığında Habermas'ın büyük gücü, kendi ahlâk anlayışını bir toplum bilimi felsefesi ve modern toplumların dinamiklerine dair bir açıklamayla birlikte geliştirmesinden ileri gelir. Birkaç yıldır kendi "söylem etiği" üzerinde çalışmaktadır; bunun en bütünlüklü olarak geliştirildiği eseri şudur: *The Theory of Communicative Action,* 1. ve 2. cilt (İletişimsel Eylem Teorisi), çev: Thomas McCarthy, Boston, Bacon Press, 1984 ve 1987). Söylem etiğinin daha önceki değişkeleri şu kitabında bulunur: *Communication and the Evolution of Society* (İletişim ve Toplumun Evrimi), Almanca baskısı, 1976, çev: Thomas McCarthy, Londra, Heinemann, 1979. Bugün için şu eserine bakınız: *Moral Consciousness and Communicative Action* (Ahlâki Bilinç ve İletişimsel Eylem), Almanca baskısı 1983, çev: Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990. Habermas'ın post-yapısalcı ve post-modernist düşünce akımlarına karşı polemiği, *The Philosophical Discourse of Modernity*[2] (Modernliğin Felsefesi Söylemi), Almanca baskısı 1985, çev: Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, kendi konumuna epeyce ışık tutmaktadır. Ayrıca, şu eserdeki, derleyenin iyi bir

2. Bu kitabın içinde yer alan makalelerden biri Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. J. Habermas, "Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche", çev: M. Küçük, **Modernite versus Postmodernite**, derleyen M. Küçük, Vadi, 1993, s.131-152. (ç.n.)

sunuşunun da yer aldığı Habermas'la yayılan görüşmeler bilgilendiricidir: Peter Dews, derl., *Autonomy and Solidarity* (Özerklik ve Dayanışma), Londra, Verso, 1986. Yazılışından bu yana Habermas'ın görüşü hatırı sayılır ölçüde gelişmiş olsa da en iyi giriş şu eserdir: Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Jürgen Habermas'ın Eleştirel Teorisi), Boston, Mass., MIT Press, 1978. Habermas üzerine, Habermas'ın ahlâk anlayışıyla ilgili malzemeler içeren iki mükemmel derleme bulunmaktadır: Richard J. Bernstein, derl., *Habermas and Modernity* (Habermas ve Modernlik),[3] Cambridge, Polity Press, 1985 ve John B. Thompson ve David Held, derl., *Habermas: Critical Debates** (Habermas: Eleştirel Tartışmalar), Londra, Macmillan, 1982. *New German Critique*, no.35, Bahar/Yaz 1985, Habermas üzerine özel bir sayıdır. Özellikle Seyla Benhabib, Nancy Fraser ve Jonathan Culler'ın yazılarına bakınız. Şu eser, takdir edici, ama eleştirel bir gözden geçirmedir: Stephen K. White, *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Morality* (Jürgen Habermas'ın Yakın Dönem Çalışması: Akıl, Adalet ve Modernlik), Cambridge, Cambridge University Press, 1988. *Philosophy and Social Criticism*, c.14, 1988 Evrenselcilik versus Komünitercilik özel sayısı, Habermas'la ilgili malzemeler içermektedir; ayrıca bakınız *The Philosophical Forum*, c.21, 1989-90'ın *Etik ve Toplumsal Teoride Yorumbilgisi* üzerine özel sayısı, özellikle şu makale: Jean Cohen, "Discourse Ethics and Civil Society" ("Söylem Etiği ve Sivil Toplum").

Habermas'ın çalışması, Eleştirel Teori geleneğindeki en yeni - belki en son- bölümdür. Bu gelenekteki belki de kilit çalışma şudur: Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment* (Aydınlanmanın Diyalektiği), ilk baskısı 1944, İngilizceye çeviren John Cumming, Londra, Verso, 1979. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanma tarafından övülen rasyonalitenin bir özgürleşim aracı değil; tahakkümün bir maskesi olduğunu savunurlar. Habermas'ın yalnızca öncellerine karşı değil; aynı zamanda

3. Bu derlemedeki yazılardan birinin Türkçesi için bakınız: Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", çev: M. Küçük, **Modernite versus Postmodernite**, derleyen M. Küçük, Vadi, 1993, s.153-171. (ç.n.)

"postmodernist" düşünürlere karşı Aydınlanma projesinin özgürleşimci bir proje olduğu yollu düşüncesi, konumunun hayati bir parçasını oluşturur. Habermas'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* üzerine düşünceleri için bakınız *Modernliğin Felsefi Söylemi*, özellikle 5. ders. Andrew Arato ve Eike Gebhardt, derl., *The Essential Frankfurt School Reader* (Frankfurt Okulu'nun Temel Metinleri), New York, Continuum, 1982, özellikle yararlı bir metinler seçmesidir. Eleştirel Teori ve onun Habermas'la ilişkisi üzerine bakınız: David Held, *Introduction to Critical Theory** (Eleştirel Teoriye Giriş) Londra, Hutchinson, 1983 ve Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia** (Eleştiri, Norm ve Ütopya), New York, Columbia University Press, 1986.

Fransız felsefecilerin çeşitli çalışmaları Anglo-Amerikan ülkelerine geçtiğimiz kırk yıl içinde aktarıldı. Savaş sonrası döneminde Sartre'ın varoluşçuluğu -*Being and Nothingness* (Varlık ve Hiçlik), ilk baskısı 1943, çev: Hazel E. Barnes, Londra, Methuen, 1958'de geliştirilmişti- önde gelen İngiliz felsefeciler tarafından tartışıldı; bkz. Iris Murdoch, *Sartre: Romantic Rationalist* (Sartre: Romantik Rasyonalist), Londra, Bowes and Bowes, 1953; ve Mary Warnock, *The Philosophy of Sartre* (Sartre'ın Felsefesi) Londra, Hutchinson, 1965. Fransız felsefesine 1960'larda ve 1980'lerde egemen olan yapısalcılık ve post-yapısalcılık eserleri, felsefe bölümlerinde olmasa da Anglo-Amerikan entelektüel hayatında büyük oranlarda massedildi. Gelgelelim, her iki akımın da karakteristiği olan "antihümanizm" her türlü ahlâk nosyonunun karşıtı gibi görünüyordu ve bu akımların içinde yer alan pek az kimse ahlâki sorunlarla ilgilenme zahmetine girdi.

Michel Foucault'nun *The Order of Things* (Şeylerin Düzeni) (İlk olarak *Les Mots et les choses* -Sözcükler ve Şeyler- adıyla yayımlandı, 1966), Londra, Tavistock, 1970), *Discipline and Punish* (Disiplin ve Ceza),[4] ilk olarak 1975'de basıldı, çev: Alan Sheridan, New York, Pantheon, 1977) ve *The History of Sexuality Vol.1* (Cinselliğin Tarihi, cilt 1),[5] ilk olarak 1976'da yayımlandı, çev:

4. Türkçesi, Michel Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 1992. (ç.n.)

5. Türkçesi, Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi 1**, çev: Hülya Tufan, Afa, 1986. (ç.n.)

Robert Hurley, Londra, Allen Lane, 1979 gibi eserleri, ahlâki değerlerin yalnızca iktidarın maskeleri olduğu ve özgürleşme söyleminin kendi kendini ve ötekini aldatmanın bir aracı olduğu yollu Nietzscheci tezi onaylar gibi görünüyordu. Gelgelelim, Foucault'nun etiğin önemine dair ara sıra ettiği sözler ve siyasal bağıtlılıkları, düşüncesinin berisinde daha olumlu bir ahlâk anlayışının gizlenmekte olduğunu ima etmektedir. *Cinselliğin Tarihi*'nin daha sonraki ciltleri *The Use of Pleasure* (Hazzın Kullanımı)[6] ilkin 1984'de yayımlandı, çev: Robert Hurley, New York, Pantheon Books, 1985 ve *The Care of the Self* (Benlik Kaygısı), ilk olarak 1984'de yayımlandı, çev: Robert Hurley, New York, Pantheon Books, 1986, söz konusu anlayışın ne olduğunu açıklığa kavuşturmaksızın bu imayı pekiştirir. Etikle ilgili öbür malzemeler şu eserde bulunmaktadır: Paul Rabinow, derl., *The Foucault Reader* (Foucault'dan Seçmeler), New York, Pantheon Books, 1984, özellikle de "Aydınlanma Nedir?", "Etiğin Soykütüğü Üzerine" ve "Polemikler, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar" başlıklı görüşme. Eleştirmenler, Foucault'nun teorik yazılarının kendisinin ara sıra ortaya koyduğu yorumların ve öbür boyu süren bağıtlanmalarının öngerektirdiği normatif temeli sağlamadığını ileri sürmüşlerdir; bkz. Peter Dews, "Power and Subjectivity in Foucault" (Foucault'da İktidar ve Öznellik), *New Left Review*, 144, Mart/Nisan 1984, s.72-95; Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth" ("Foucault'nun Özgürlük ve Hakikat Üzerine Düşünceleri"), *Political Theory*, c.12, 1984, s.152-83; bu yazı şu eserlerde yeniden yayımlanmıştır: Taylor, *Philosophical Papers 2* (Felsefi Yazılar 2) ve David Couzens Hoy, derl., *Foucault: A Critical Reader* (Foucault Üzerine Eleştirel Bir Derleme), Oxford, Basil Blackwell, 1986; Michael Walzer, "The Politics of Michel Foucault" ("Michel Foucault'nun Siyaseti"), *Dissent*, c.30, 1984, s.481-90; bu yazı David Couzens Hoy'un derlediği *Foucault Üzerine Eleştirel Bir Derleme*'de yeniden yayımlandı. Foucault'nun savunucuları bu eleştirmenlerin Foucault tarafından yerleştirilen kökten yeni eleştirel standartları fark etmediklerini belirterek yanıt vermişlerdir; bkz.

6. Türkçesi, Michael Foucault, **Cinselliğin Tarihi 2**, çev: Hülya Tufan, Afa, 1988. (ç.n.)

John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (Michel Foucault: Felsefenin Özgürlüğü), New York, Cornell University Press, 1985; ve aynı yazarın "Ethics after Foucault" ("Foucault'dan Sonra Etik"), *Social Text*, 13/14, Kış/Bahar 1986, s.165-83; Paul Patton, "Michel Foucault: The Ethics of an Intellectual" ("Michel Foucault: Bir Entelektüelin Etiği"), *Thesis* 11, 10/11, 1984-5, s.71-80; ve aynı yazarın "Taylor and Foucault Power and Freedom" ("Taylor ve Foucault'nun İktidar ve Özgürlük Üzerine Düşünceleri"), *Political Studies*, c.37, 1989, s.260-76. Charles Taylor'ın *Political Studies*'in aynı sayısında Patton'a verdiği yanıt da yer almaktadır. Foucault'nun ölümü Habermas'la arasında gelişmekte olan diyaloğu/polemiği yarıda kesti. Habermas'ın Foucault (ve genel olarak postmodernist düşünce) üzerine görüşleri için bakınız *Modernliğin Felsefi Söylemi*; ayrıca bakınız Peter Dews, *Logics of Distintegration* (Çözülme Mantıkları), Londra, Verso, 1987, özellikle 5, 6 ve 7. bölümler. Foucault'dan yana çıkarak verilen yanıtlar için bakınız: Rajchman, *Michel Foucault: Felsefenin Özgürlüğü* ve Thomas R. Flynn, "Foucault and the Politics of Postmodernity"("Foucault ve Postmodernliğin Siyaseti"),[7] *Nous*, c.23, 1989, s.187-98.

Bazı başka Fransız yazarlar da Foucault'yla birlikte "postmodernist" etiketi altında gruplandırıldılar. Bunların arasından Gilles Deleuze, muhtemelen Foucault'ya en yakın olanıdır. Deleuze ve Felix Guattari'nin birlikte yazdıkları *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Anti-Ödip: Kapitalizm ve Şizofreni), (İlk olarak 1972'de yayımlandı, çev: Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1983) başlıklı kitap için Foucault, "epey uzun bir süredir Fransa'da yazılan etikle ilgili ilk kitap" demişti. Anglo-Amerikan ahlâk felsefesince biçimlendirilmiş bir perspektiften bakıldığında bu kitabın tam olarak hangi nedenle etiğe bir katkı olduğu epey karanlık bir noktadır. Aynı şey Deleuze ve Guattari'nin birlikte yazdıkları *A Thousand Plateaus* (Bin Yayla), (İlk olarak 1980'de yayımlandı, çev: Brian Massumi, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1980)

7. Türkçesi, Thomas R. Flynn, "Foucault ve Postmodern Politikalar", çev: Hüsamettin Çetinkaya, **Edebiyat ve Eleştiri**, No.2, s.40-50. (ç.n.)

için de söylenebilir, her ne kadar bu kitapta Nietzscheci, çoğulcu, anarşistik ve kural koyucu olmayan bir etik duygusu ortaya çıkıyor olsa da. Deleuzcü "göçebebilimi"ne belki en iyi girişi şu kitap sağlar: Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues* (Diyaloglar),[8] ilk olarak 1977'de yayımlandı, çev: Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York, University of Columbia Press, 1987. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*,[9] ilk olarak 1979'da yayımlandı, çev: Geoff Bennington ve Brian Massumi, Manchester, Manchester University Press, 1984, postmodernliği birleştirici "büyük anlatılar"ın yerini bir "dil oyunları" çoğulluğunun almasıyla tanımlar. Habermas'ın farklı dil oyunlarının birarada varoluşları için zaruri ahlâki çerçeveyi saptama girişimi Lyotard tarafından bir başka modası geçmiş "büyük anlatı" olma sıfatıyla bir kenara atılır. Ama bunun yerine Lyotard'ın neyi önerdiği hiç açık değil. Ayrıca bakınız: Jean-François Lyotard ve Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming* (Adil Oyun), ilkin 1979'da yayımlandı, çev: Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1985. Lyotard'a yönelik bir eleştiri için bakınız Peter Dews, "Derleyenin Sunuşu", Habermas, *Autonomy and Solidarity* (Özerklik ve Dayanışma); Lyotard ile Habermas'ın dolayımlanması için bakınız Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity" (Habermas, Lyotard ve Postmodernlik),[10] Richard J. Bernstein, derl., *Habermas and Modernity* (Habermas ve Modernlik).

Etik konularında çoğu yakın dönem Avrupa düşüncesinin (ve düşünmeyişinin) yakın ardalanında Martin Heidegger'in rahatsız edici figürü yer almaktadır. Bu kitabın okuyucuları için Heidegger'e giriş yapmak için muhtemelen en uygun metin Heidegger'in *The Question Concerning Technology and Other Essays* (Teknolojiyle İlgili Sorun ve Öbür Denemeler), çev: William Lovitt, New York, Harper and Row, 1977 başlıklı kitabı ve özellikle de "The Age of the World Picture" ("Dünya Resmi Çağı") yazısıdır. Hei-

8. Türkçesi, Gilles Deleuze-Claire Parnet, **Diyaloglar**, Çev. Ali Akay, Bağlam, 1990. (ç.n.)
9. Türkçesi, Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, çev: Ahmet Çiğdem, Ara, 1990. (ç.n.).
10. Türkçesinin yer aldığı çalışma için bakınız bu metne konulan çevirenin dipnotlarından 2.'si. (ç.n.)

degger'in modernlik kavramı içindeki yeri ve daha sonra neleri okumak konusunda bakınız David Kolb, *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After** (Saf Modernliğin Eleştirisi: Hegel, Heidegger ve Sonrası), Chicago and London, University of Chicago Press, 1986, özellikle 7. ve 10. bölümler arası. Ayrıca bakınız Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles* (Felsefi Profiller), Cambridge, Polity Press, 1986. Rorty'nin Heidegger üzerine düşünceleri için bakınız Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Felsefe ve Doğanın Aynası), Oxford, Basil Blackwell, 1980, özellikle 8. bölüm; *Consequences of Pragmatism* (Pragmatizmin Sonuçları), Brighton, Harvester Press, 1982, 3. bölüm (ama dizin'i de kullanınız); ve *Contingency, Irony and Solidarity* (Olumsallık, İroni ve Dayanışma), özellikle 5. bölüm (yine dizin'i de kullanın). Habermas'ın Heidegger üzerine görüşleri için bakınız *Modernliğin Felsefi Söylemi*, özellikle 6. ders.

Ahlâk felsefesinin varsayımlarının, metotlarının ve mahiyetinin önemli bir feminist eleştirisi, ancak şimdilerde başat literatür üzerinde bir etki uyandırmaya başlamışsa da bir süredir devam etmektedir. Carol Gilligan'ın *In a Different Voice* (Farklı Bir Sesde), Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, 1982 başlıklı kitabı ahlâki konularda "kadınların," adalet, evrensellik ve ilkeden ziyade ihtimamı, tikelliği ve bağlamı vurgulayan ayrı bir sesinin bulunduğunu savunur. Gilligan'ın görüşleri muazzam bir tartışma yarattı: *Signs*, c.11, 1986, s.304-33; *Social Research*, c.50, 1983, s.487-695 deki sempozyumlar. Özellikle de bakınız Linda J. Nicholson, "Women, Morality and History" ("Kadınlar, Ahlâk ve Tarih"), s.514-36 ve *Ethics*'deki bir dizi makale. Özellikle bakınız: Lawrence A. Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory" ("Gilligan ve Kohlberg: Ahlâk Teorisi Bakımından İçerimlemeleri"), *Ethics*, c.98, 1987-8, s.472-91. Ayrıca bakınız: Eva Feder Kitay ve Diana T. Meyers, derl., *Women and Moral Theory* (Kadınlar ve Ahlâk Teorisi), New Jersey, Rowman and Littlefield, 1987, özellikle Carol Gilligan, "Moral Orientation and Moral Development" ("Ahlâki Yönelim ve Ahlâki Gelişim") ve Michael Stocker, "Duty and Friendship: Towards a Synthesis of Gilligan's Contrastive Moral Concepts" ("Ödev ve Dostluk: Gilli-

gan'ın Tezatlaştırıcı Ahlâki Kavramlarının Bir Sentezine Doğru"). Özgül bir "dişil etik" düşüncesine dair daha genel düşünceler için bakınız: Jean Grimshaw, *Feminist Philosopers* (Feminist Felsefeciler), Brighton, Wheatsheaf, 1986, 7. ve 8. bölümler ve Virginia Held, "Feminism and Moral Theory" ("Feminizm ve Ahlâk Teorisi"), Kittay ve Meyers, derl., *Kadınlar ve Ahlâk Teorisi*. Annette C. Baier, bir dizi makalesinde ahlâk felsefesinde farklı bir sesi betimlemesinin yanı sıra geliştirmekteydi, bakınız: "What Do Women Want in a Moral Theory" ("Kadınlar Bir Ahlâk Teorisinden Neyi İster?"), *Nous*, c.19, 1985, s.53-64; "Trust and Antitrust" ("Güven ve Antigüven"), *Ethics*, c.96, 1985-6, s 231-60 ve "Hume, the Women's Moral Theorist?" ("Kadınların Ahlâk Teorisyeni Hume mudur?"), Kittay and Meyers, derl., *Kadınlar ve Ahlâk Teorisi içinde*.

Liberalizme yönelik önemli feminist eleştiriler söz konusu olmuştur. Özellikle, Carole Pateman'ın *The Sexual Contract* (Cinsel Sözleşme), Cambridge, Polity Press, 1988 başlıklı, liberal toplumsal düşünce ve pratiğin kilit öğelerinden birinin temel bir yeniden yorumunu ortaya koyan eserine bakınız. Susan Moller Okin, "Justice and Gender" ("Adalet ve Toplumsal Cinsiyet"), Philosophy and Public Affairs, c.16, 1987, s.42-71'de, hem liberal adalet teorilerinin toplumsal cinsiyet hakkında neler söylediğine hem de "toplumsal cinsiyetin adalet üzerine etkileri"ne bakmaktadır. Aynı yazarın şu kitabını henüz görmedim: *Justice, Gender and the Family* (Adalet, Toplumsal Cinsiyet ve Aile), New York, Basic Books, 1989. Ayrıca bakınız: Deborah Kearns, "A Theory of Justice -and Love: Rawls on the Family" ("Bir Adalet -ve Sevgi- Teorisi: Rawls'un Aile Üzerine Görüşleri"), *Politics*, c.18, 1983, s.36-42. Kimi feministler, feminist değerlerin liberal gündemde içerilemeyeceğini savunmuşlardır; örneğin bakınız: *Iris Young*, "Impartiality and the Civic Public" ("Yansızlık ve Medeni Kamu"), Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, derl., *Feminism as Critique* (Eleştiri Olarak Feminizm), Cambridge, Polity Press, 1987. (Bu görüş en etkili savunucularını aşağıda tartışılan Fransız "farklılık" teorisyenleri arasında buldu). Öbür ilgili makaleler şunlarda bulunmaktadır: Janna Thompson, derl., *Women and Philosophy* (Kadınlar ve Fel-

sefe), *Australian Journal of Philosophy*, 64. cilde ek, 1986; ve Marsha Hanen ve Kai Nielsen, derl., *Science, Morality and Feminist Theory* (Bilim, Ahlâk ve Feminist Teori), *Canadian Journal of Philosophy*, ek cilt 13, 1987.

Benhabib ve Cornell, derl., *Eleştiri Olarak Feminizm*'de, Habermas ve Eleştirel Teorinin temellükü ve eleştirisiyle ilgili bir dizi makaleyi bir araya getirmektedir. Özellikle bakınız: Nancy Fraser, "What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender" ("Eleştirel Teori'de Eleştirel Olan Nedir? Habermas ve Toplumsal Cinsiyet Örnekolayı") ve Benhabib, "The Generalised and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory" ("Genelleşmiş ve Somut Öteki: Kohlberg-Gilligan Tartışması ve Feminist Teori"). Bu makale aynı zamanda şu derlemede de yer almaktadır: Kittay ve Meyers, derl., *Kadınlar ve Ahlâk Teorisi*.

Gelgelelim, bir dizi Fransız feminist teorisyenin çalışmaları İngilizce konuşulan dünyada daha etkili olmuştur. Şeref locasının Simone de Beauvoir'nın *The Second Sex* (İkinci Cins),[11] (İlk olarak 1949'da yayımlandı, çev: H. M. Parshley, Londra, Jonathan Cape, 1953) başlıklı eserine verilmesi gerekir. Beauvoir varoluşçu bir etiği beyan etse de, geliştirilen konum daha önceden Sartre tarafından geliştirilmiş olandan birçok açıdan farklıdır. Ama bu bazı feministler için bu yeterli bir farklılık oluşturmaz: Varoluşçu özgürlük ve aşkınlık değerlerinin kadınların varoluşlarının karakteristik görünümlerini (örneğin, çocuk bakımı) hesaba katmadığı savunulmuştur. Beauvoir'yla duygudaşlık içinde, ama eleştirel yanıtlar için bakınız: Genevieve Lloyd, *The Man of Reason** (Akıl Adamı), Londra, Methuen, 1984, 6. bölüm; Toril Moi, "Existentialism and Feminism" ("Varoluşçuluk ve Feminizm"), *Oxford Literary Review*, c.8, no.1-2, 1986, özel sayı: Sexual Difference (Cinsel Farklılık), s.88-95; ve Catriona Mackenzie, "Simone de Beauvoir: Philosophy and/or the Female Body" ("Simone de Beauvoir: Felsefe ve/veya Kadın Bedeni"), Carole Pateman ve Elizabeth Gross, derl., *Feminist Challenges* (Feminist Meydan Okumalar), Sydney, Allen and Unwin, 1986.

11. Türkçesi, Simone de Beauvoir, **Kadın I-I-III**, çev. Bertan Onaran, Payel, 1986. (ç.n.)

Michele Le Doeuff, "Operative Philosophy: Simone de Beauvoir and Existentialism" ("Faal Felsefe: Simone de Beauvoir ve Varoluşçuluk"), *Ideology and Consciousness*, no.6, Sonbahar 1987, s.47-58, de Beauvoir ve sonraki Fransız feministler kuşağı arasında bir köprü sağlar. Le Doeuff üzerine bakınız: Meaghan Morris, "Operative Reasoning: Reading Michele Le Doeuff" ("Faal Akıl Yürütme: Michele Le Doeuff'u Okumak"), *Ideology and Consciousness*, no.9, 1981-2, s.71-101; şu eserde yeniden yayımlandı: Morris, *The Pirates Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism* (Nişanlı Korsanlar: Feminizm, Okumak, Postmodernizm), Londra New York, Verso, 1988. Le Doeuff'un yanı sıra Julia Kristeva ve Luce Irigaray'ın çalışmalarına bir giriş olarak bakınız: Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions: Three French Feminists** (Cinsel Tahribatlar: Üç Fransız Feministi), Sydney, Allen and Unwin, 1989. Kullanışlı derlemeler için bakınız: Toril Moi, derl., *French Feminist Thought: A Reader* (Fransız Feminist Düşüncesi: Bir Seçme), Oxford, Blackwel, 1987; Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron, derl., *New French Feminisms* (Yeni Fransız Feminizmleri), Brighton, Harvester Press, 1981. Le Doeuff için bakınız: *The Philosophical Imaginary* (Felsefi İmgelem), çev: Colin Gordon, Londra, The Athlone Press, 1989; Kristeva için bakınız: *The Kristeva Reader* (Kristeva Seçkisi), derleyen Toril Moi, New York, Columbia University Press, 1986; ve Irigaray için bakınız: *Speculum of the Other Women* (Öteki Kadının İçi), ilk olarak 1972'de yayımlandı, çev: Gillian C. Gill, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985 ve *This Sex Which Is Not One* (Bir Olmayan Bu Cinsiyet), ilk olarak 1977'de yayımlandı, çev: Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985. Özellikle Kristeva ve Irigaray üzerine bakınız: Toril *Moi, Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (Cinsel/Metinsel Siyaset: Feminist Edebiyat Teorisi), Londra ve New York, Methuen, 1985. Ayrıca bakınız: *Hypatia*, c.3, 1989, Özel Sayı: *French Feminist Philosophy* (Fransız Feminist Felsefe). Yakın geçmişteki çalışmalar açıkça etik konularına ağırlık vermiştir. Bakınız, Irigaray'ın *Ethique de la Difference Sexuelle* (Cinsel Farklılık Etiği), Paris, Les Editions de Minuit, 1984. Konuyla ilgili

İngilizce çalışmalar şunları içerir: Rosi Braidotti, "The Problematic of the "Feminine" in French Philosophy: Foucault and Irigaray" ("Fransız Felsefesinde Dişilik Sorunsalı: Foucault ve Irigaray"), Terry Threadgold ve Anne Cranny-Francis, derl., *Feminine, Masculine and Representation* (Kadın, Erkek ve Temsil), Sydney, Allen and Unwin, 1990; Elizabeth Grosz, "Notes Towards a Corporeal Feminism" ("Bedensel Bir Feminizme Gidişin Notları"), *Australian Feminist Studies*, no.5, 1987, Özel Sayı: *Feminism and the Body* (Feminizm ve Beden), s.1-16 ve "Inscriptions and Bodymaps: Representations and the Corporeal" ("Yazıtlar ve Beden Haritaları: Temsiller ve Bedensel Olan"), Threadgold ve Cranny-Francis, derl., *Kadın, Erkek ve Temsil*; ve Moira Gatens, "Women and Her Double(s): Sex, Gender and Ethics" ("Kadınlar ve İkiz (ler)i: Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Etik"), *Australian Feminist Studies*, no.11, Yaz 1989, s.33-47. Fransız teorisine karşı daha kuşkulu olan tutumlar için bakınız: Drucilla Cornell ve Adam Thurschwell, "Feminism, Negativity, Intersubjectivity" ("Feminizm, Olumsuzluk, Öznelerarasılık"), Benhabib ve Cornell, derl., *Eleştiri Olarak Feminizm* içinde; ve Pauline Johnson, "Feminism as Difference: The Dilemmas of Luce Irigaray" ("Farklılık Olarak Feminizm: Luce Irigaray'ın İkilemleri"), *Australian Feminist Studies*, no.6, Yaz 1988, s.87-97.

Dişi "farklılık" tartışmaları, "postmodern durum" hakkındaki bir dizi karmaşık tartışmayla çakışır. "Postmodern" yanlıları heterojen olanı, gayri-ciddiliği, parodiyi, alıntılamayı, muğlaklığı över ve geleneksel felsefi birlik, öz, ilke ve tanım taleplerine karşı çıkarlar. "Postmodern" teriminin kesin bir tanımdan yoksun olması şaşırtıcı değildir. "Modernizm" olarak bilinen çeşitli kültürel ve estetik hareketlerle kıyaslandığında başka bir anlamlar dizisine, "modernlik" olarak bilinen sosyo-ekonomik oluşumla kıyaslandığında yine başka bir anlamlar dizisine sahip olur. Postmodern*izm* muhtemelen daha tanımlanabilinir bir nosyon olup, postmodern*lik* en modernlik kavramını yeniden düşünmeye bir davet olarak düşünülebilinir. Gelgelelim, çoğu tartışmada bu ikisi ve öbür ayırt edilebilinir izlekler aynı anda kullanılır. Hal Foster, derl., *Postmodern Culture* (İlkin Birleşik Devletler'de *The Anti-Aesthetic* olarak

1983'de yayımlandı), Londra ve Sydney, Pluto Press, 1985, faydalı bir makaleler toplamıdır. Şu kitaplar da önemli: Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture and Postmodernism* (Büyük Bölünmeden Sonra: Modernizm, Kitle Kültürü ve Postmodernizm), ilk olarak ABD'de 1986 yılında yayımlandı; Londra, Macmillan, 1988; ve Charles Jencks, *What is Post-Modernism?* (Post-Modernizm Nedir?), Londra, Academy Editions and New York, St. Martin's Press, 1986. Fredric Jameson'ın "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism" (Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı),[12] *New Left Review*, no.146, Temmuz/Ağustos 1984, s.53-92, başlıklı makalesi duygudaş, ama kesinlikle postmodernist olmayan bir perspektiften sistematik bir açıklama sağlar. Bu yazının kısaltılmış bir değişkesi şu derlemede yer almaktadır: Foster, derl., *Postmodern Kültür*. Jameson'a yönelik eleştiriler *New Left Review*'ün izleyen sayılarında ve şu derlemede bulunabilinir: Douglas Kellner, derl., *Postmodernism/Jameson/Critique* (Postmodernizm/Jameson/Eleştiri), Washington, Maisonneuve Press, 1989. Ayrıca bakınız Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism* (Postmodernizmin Siyaseti), Londra ve New York, Routledge, 1989. Şu dergilerin postmodernizm konusunda yayımladığı özel sayıları vardır: *New German Critique*, no.33, Sonbahar 1984, *Modernlik ve Postmodernlik*; *Theory, Culture and Society*, c.2, 1985, *Modernliğin Kaderi*. David Harvey'nin *The Condition of Postmodernity** (Postmodernliğin Koşulu), Oxford, Blackwell, 1989, başlıklı kitabı oldukça bilgilendirici ve kapsamlı bir sentezdir. Hem David Frisby, *Fragments of Modernity** (Modernliğin Parçaları), Cambridge, Mass., MIT Press, 1986 hem de Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (Katı Olan Her Şey Havada Buharlaşır Gider: Modernlik Tecrübesi), New York, Simon and Schuster, 1982, modern dünyanın büyük modern toplumsal teorisyenlerin, şairlerin ve romancıların bazılarının -Frisby'nin kitabında Simmel, Kracauer ve Benjamin; Berman'ın kitabında Goethe, Marx ve Bau-

12. Türkçesi, Frederick Jameson, "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", çev: Deniz Erksan, **Postmodernizm**, derl., Necmi Zeka, İstanbul, Kıyı, 1990, s.59-116. (ç.n.)

delaire- eserlerinde tecrübe edilme ve temsil edilme tarzlarına dair kışkırtıcı açıklamalar sunar. Bu kitapların erdemlerinden biri de, okuyucuyu, ele alıp uğraştıkları yazarları yeniden okumaya teşvik etmesidir.

80'Lİ YILLARIN bildik depolitizasyon sürecinin ürünlerinden olan köşedönmecilik, vicdanı, diğerkâmlığı ve ahlâkı ıskartaya çıkarıp değer namına ne varsa tahrip ediyor. Medya "yükselen değerler" diye bir terane tutturarak kapitalizmin 200 yıllık 'değer'lerini (tüketim, bireycilik, başarı ve iktidar hırsı vs.) cilalayıp dolaşıma sokuyor. Piyasa "yenilik", "değişim" gibi "parlak" ama içi boş sloganlarla insanlığımıza saldırıyor. Böyle bir ortamda geleceğe yönelik proje, hayal ve siyaset üretme yetisi iğdiş edilmiş birçok insan geçmişi dirilterek varkalma çabasına giriyor; "yükselen değerler"le birlikte aslında, çoktan gömüldükleri sanılan milliyetçilik ve din yükseliyor. Din "kalpsiz bir dünyanın kalbi" olma iddiasını öne çıkararak her geçen gün daha fazla insanı kendine çekerken, ahlâkın tek meşru zemininin kendisinde olduğunu telkin ediyor.

İNSANLARIN kendilerinden başka bir yolgöstericisi olmadığı düşüncesinden yola çıkan sosyalizmin bu haklılığını insanlara yeniden ikna edici bir alternatif olarak sunabilmek için ahlâk-siyaset ilişkisini ciddi bir biçimde ele alması gerektiğini, dini ve kapitalizmi amansızca eleştirmeyi sürdürürken "pozitif bir etik" konusunda da artık inandırıcı öneriler getirmesi gerektiğini düşünüyoruz.

HAYATİ önem atfettiğimiz bu konuda yayınlamayı tasarladığımız bir dizi kitabın ilki olan *Ahlâk ve Modernlik*, modern dünyadaki çeşitli ahlâk anlayışlarının toplumsal önvarsayımlarının eleştirel bir analizini sunarak yolu açıyor. Ross Poole, Anglosakson felsefe geleneğinin yararcılık, Kantçılık, haklar, erdem vs. gibi bildik kaygılarının ötesine gidip iktidar, cinsiyet, nihilizm ve milliyetçilik gibi ahlâki açıdan canalıcı içerimleri olan meselelere derinlemesine bir bakış getiriyor. Modernlik konusundaki üç temel eleştiriyi, yani Marx'ın kapitalizm eleştirisi, Weber'in rasyonalizasyon açıklaması ve feminizmin kamusal/özel ayrımına yönelttiği eleştirileri seferber ederek, modernliğin ürettiği ahlâki konumların herhangi birini kabul etmemiz için güçlü nedenler sunamadığını gösteriyor.

PİYASANIN öngerektirdiği insan ve akıl anlayışının, "gerekli bir yanılsamalar sistemi" olarak kavranan bir sözde-ahlâktan ötesine izin veremeyeceğini vurguluyor. Ahlâkın mümkün olabilmesi için toplumsal kimlikle bireysel kimlik arasında çatışmanın değil de sürekliliğin olduğu bir toplum biçimi yaratma mücadelesinin zorunluluğunu, bunun için de farklı bir akıl, benlik ve kolektivite tasavvuru geliştirmek gerektiğini söylüyor.

İŞE, "kadınsı özel hayat" alanına kapatılmış bulunan sevgi, dostluk, özen gibi özellikleri, araçsal aklın egemen olduğu "erkek kamusal hayat"a taşıma mücadelesi vermekle başlayabileceğimizi belirtiyor.

"BURADA VE ŞİMDİ" ahlâklı yaşamak isteyenler için ufuk açıcı bir kitap.

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-053-7
9 789755 390536