dördüncü cilt

1900'den Günümüze

BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

Noam CHOMSKY / *Selma ELYILDIRIM*
Iris MURDOCH / *Mukadder ERKAN*
Gabriel MARCEL / *Fulya BAYRAKTAR*
Ronald DWORKIN / *Yıldırım TORUN*
Ayn RAND / *İlkay YILMAZ*
Imre LAKATOS / *Talip KABADAYI*
Paul TILLICH / *Aliye ÇINAR*
Robin Georg COLLINGWOOD / *Coşkun ERDOĞAN*

Editör / *Çetin VEYSAL*



ETİK YAYINLARI

1900'den Günümüze BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

IV. CİLT

Editör: Çetin VEYSAL

Noam CHOMSKY
Iris MURDOCH
Gabriel MARCEL
Ronald DWORKIN
Ayn RAND
Imre LAKATOS
Paul TILLICH
Robin Georg COLLİNGWOOD

Selma ELYILDIRIM
Mukadder ERKAN
Fulya BAYRAKTAR
Yıldırım TORUN
İlkay YILMAZ
Talip KABADAYI
Aliye ÇINAR
Coşkun ERDOĞAN

ETİK

1900'den Günümüze BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER - IV

ETİK YAYINLARI

Dizgi ve Düzenleme
KARE YAYINLARI

Kapak
GÜLGONCA ÇARPIK

Baskı-Cilt
BARIŞ MATBAASI
Barış Matbaa Mücellit Ali Laçin Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok No: 291 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 674 85 28 Fax: (0212) 674 85 29
(Sertifika No: 12037)

Baskı Tarihi
EKİM 2011

ISBN 978 - 975 - 8565 - 98 - 6

© Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan Etik Yayınları ve Yazarı Çetin Veysal'ın izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.



Ankara Caddesi 31/4-5 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0212) 511 63 91-92 Fax (0212) 511 62 99
www.kare-etik.com
info@kare-etik.com

Dizi Editörü ve Diziyi Yayıma Hazırlayan:

Çetin Veysal (Mersin Üniversitesi / Mersin)

Danışma Kurulu

Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniversitesi / Muğla)
Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi / İstanbul)
Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi-Sivas / Emekli)
Doğan Özlem (Maltepe Üniversitesi / İstanbul)
Ö. Naci Soykan (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi /İ stanbul)
Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi- Kocaeli / Emekli)
Adnan Gümüş (Çukurova Üniversitesi / Adana)
Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi / Kocaeli)
Sibel Özbudun (Hacettepe Üniversitesi- Ankara / Emekli)
Yüksel Akkaya (Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Van)
Kadir Cangızbay (Gazi Üniversitesi / Ankara)
Mehmet Elgin (Muğla Üniversitesi / Muğla)
Yavuz Kılıç (Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın)
Yavuz Adugit (Kocaeli Üniversitesi / Kocaeli)
Doğan Göçmen (Adıyaman Üniversitesi / Adıyaman)
Mehmet Yetiş (Ankara Üniversitesi / Ankara)
Cebrail Ötgün (Gazi Üniversitesi / Ankara)
Ümit Tatlıcan (Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın)
Mehmet Okyayuz (Orta Doğu Teknik Üniversitesi / Ankara)
Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi / Ankara)
Sabri Büyükdüvenci (Ankara Üniversitesi / Ankara)
Nilgün Toker Kılınç (Ege Üniversitesi / İzmir)
Mehmet Yılmaz (Gazi Üniversitesi / Ankara)
Siyaveş Azeri (Koç Üniversitesi / İstanbul)
Güçlü Ateşoğlu (Mimar Sinan Üniversitesi / İstanbul)
Esra Ergüzeloğlu (Mersin Üniversitesi / Mersin)
Özlem Duva (Onsekiz Mart Üniversitesi / Çanakkale)

Gülsüm Depeli (Hacettepe Üniversitesi / Ankara)
Emek Çaylı (Hacettepe Üniversitesi / Ankara)
Talip Kabadayı (Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın)
Mustafa Şener (Mersin Üniversitesi / Mersin)
Atilla Güney (Mersin Üniversitesi / Mersin)
İsmail Beşikçi (Özgür Üniversite-Ankara)
Fikret Başkaya (Özgür Üniversite-Ankara)
Kaan H. Öktem (Bahçeşehir Üniversitesi / İstanbul)
Yener Orkunoğlu (Darmstadt Üniversitesi / Darmstadt-Almanya)
Engin Erkiner (Yazar - Frankfurt / Almanya)
Ertuğrul Kürkçü (Gazeteci-Yazar / İstanbul)
Gün Zileli (Yazar - İstanbul)
Ersin Vedat Elgür (Dicle Üniversitesi / Diyarbakır)
Aydın Gelmez (Dicle Üniversitesi / Diyarbakır)
Doğan Barış Kılınç (Dicle Üniversitesi / Diyarbakır)
Tuncay Saygın (Adnan Menderes Üniversitesi / Aydın)

İçindekiler

1 **Noam CHOMSKY** / *Selma ELYILDIRIM*

Hayatı ve Eserleri 3
DİL ANLAYIŞI 10
DİL VE ZİHİN ANLAYIŞI 25
DEMOKRASİ VE EĞİTİM İLİŞKİSİ 29
MEDYA ÜZERİNE DÜŞÜNCELER 34
POLİTİKA ÜZERİNE DÜŞÜNCELER 42
AMERİKANIN DIŞ POLİTİKASI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER 48
11 Eylül Saldırıları 57
Kaynakça 62

2 **Iris MURDOCH** / *Mukadder ERKAN*

Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi-Romantic Rationalist (1953) 85
Yüce ve Güzel-"The Sublime and the Good" (1959) 91
Yeniden Ele Alınan Yüce ve Güzel - "The Sublime and the Beautiful Revisited" (1959) 94
İyi'nin Hâkimiyeti -The Sovereignty of Good (1967) 96
Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Sürdü-The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists (1977) 117
Acastos: İki Platoncu Diyalog-Acastos: Two Platonic Dialogues (1986) 122
Bir Ahlâk Rehberi Olarak Metafizik-Metaphysics as a Guide to Morals (1993) 132
Sonuç 137
Kaynakça 139

3 **Gabriel MARCEL** / *Fulya BAYRAKTAR*

Hayatı ve Eserleri 147
Giriş 151

Sahip Olmak ve Varlık Olmak 154
Problem ve Sır 156
Birincil ve İkincil Refleksiyon 158
Varlık ve Varoluş (Katılma) 160
Varoluş ve Bağlanma 165
Ben-nesne (şey) ilişkisi 167
Ben-o ilişkisi 168
Ben-sen ilişkisi (öteki, hazır olma –présence–, hazırda olma –disponibilité– kavramları) ve ben-Sen ilişkisi 169
Umut, Güven, Sadâkat, İman (Ahlâkî Boyut) 173
Hürriyet Problemi 182
Din Felsefesi 189
Toplum Fikri 196
İnsanın Ontolojik Anlamının Kaybı 201
SONUÇ 204
Kaynakça 207

4 **Ronald DWORKIN** / *Yıldırım TORUN*

HAYATI VE ESERLERİ 213
GİRİŞ 213
1. *DWORKIN'İN HUKUK FELSEFESİ* 215
   A. *Dworkin'in Doğal Hukuka Yönelik Eleştirileri* 217
   B. *Dworkin'in Hart'a ve Hukukî Pozitivizme İlişkin Eleştirileri ve Kendi Hukuk Kuramı* 222
   C. *Dworkin'in Adalet Anlayışı* 236
2. *DWORKIN'İN SİYASET FELSEFESİ* 237
   A. *Dworkin'in Eşitlik Anlayışı* 238
      Refah Eşitliği 243
         a. Başarı Eşitliği 246
         b. Zevk Eşitliği 249
      Kaynak Eşitliği 253
   B. *Dworkin'in Özgürlük Anlayışı* 263
   C. *Dworkin'in Liberalizm Anlayışı* 273
Kaynakça 284

5 **Ayn RAND** / *İlkay YILMAZ*

Hayatı ve Önemli Eserleri 291
Giriş 294
METAFİZİK: OBJEKTİF GERÇEKLİK 298
Üç Temel Aksiyom: Varoluş, Bilinç ve Özdeşlik 298
Nedensellik 301
Varoluşun Bilince Üstünlüğü 301
Metafizik Olarak Veri Olana Karşı İnsan Yapımı Olan 304
Objektivizmin İdealizme ve Materyalizme Karşı Oluşu 307
EPİSTEMOLOJİ: USLAMLAMA (REASON) 310
Epistemolojinin Objektivizm Açısından Önemi 310
Algılama ve Algılamanın Geçerliliği 311
İnsanın Özgür İradesi 314
Kavramların Oluşturulması 317
Kavramlar, Matematik ve Ölçüm 320
Objektivite 324
Akıl (Uslamlama) 329
ETİK: KİŞİSEL ÇIKAR 334
Etiğin Anlamı, Kaynağı ve İşlevi 334
Temel Erdem Olarak Akılcılık 337
Bağımsızlık, Tutarlılık, Dürüstlük, Adalet, Üretkenlik ve Gurur 339
Mutluluk 347
Sevgi, Aşk ve Cinsellik 350
POLİTİKA: KAPİTALİZM 353
İnsan Hakları 353
Devletin Fonksiyonları 359
Ahlakî ve Objektif Bir Sistem Olarak Kapitalizm 363
Referanslar ve Genel Kaynakça 373

6 **Imre LAKATOS** / *Talip KABADAYI* 383

HAYATI 383
ESERLERİ 385
GİRİŞ 389
BİLİM VE SÖZDEBİLİM 398

LAKATOS'UN BİLİM TASARIMI VE YÖNTEM KURAMI 401
DOGMATİK YANLIŞLAMACILIK 402
METODOLOJİK YANLIŞLAMACILIK 405
İNCELTİLMİŞ YANLIŞLAMACILIK 406
ARAŞTIRMA İZLENCESİNİN METODOLOJİK KURALLARI .. 409
LAKATOS VERSUS POPPER 411
Bibliyografya 441

7 **Paul TILLICH** / *Aliye ÇINAR*

A. TEMELCİ METAFİZİKTEN VAROLUŞÇU TEOLOJİYE 449
1. Varoluşçu Teolojinin Yöntemi: Zaman ve Mekân'da İnsan ... 452
2. Var Olma Kategorisi Olarak İman 453
3. Özgürleşme Stratejisi Olarak Cesaret 459
B. TILLICH'IN AHLAK ANLAYIŞI 469
1. Ahlakın Teşekkülünde Sevginin Önemi 472
2. Değer ve Var Olma İlişkisi 474
3. Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği 475
4. Sevginin Ontolojisi 478
C. VİCDANIN ONTOLOJİSİ 484
1. Kendini Bilme ve Vicdan 485
2. Ahlak Ötesi Vicdan 492
D. TİLLİCH DÜŞÜNCESİNDE AKIL 497
1. Aklın Derinliği 501
2. Akıl ve Vahiy 505
E. TİLLİCH'İN TANRI ANLAYIŞI 513
1. Nihaî İlgi 513
2. Kutsal Tecrübesi 517
3. Bizzat-Varlık (Being-Itself) 521
4. Var Olma Cesareti Olarak Tanrı 525
F. DİN DİLİ 528
1. Din Dili Olarak Sembolik Dil 529
2. Dinî Sembolün Özellikleri 530
Bibliyografya 537

8 Robin Georg COLLİNGWOOD / *Coşkun ERDOĞAN*

Felsefe Anlayışı ve Metodu *552*
METAFİZİK VE METOD *562*
TARİH FELSEFESİ *569*
SİYASET FELSEFESİ *593*
Başvuru Kaynakçası *606*

Kavram Dizini **611**

Yazarlar Hakkında **625**

1

Noam CHOMSKY
(1928 - ...)

Selma ELYILDIRIM

Hayatı ve Eserleri

Çağımızın en önemli dilbilimci, düşünür ve muhalif entelektüellerinden birisi olan Noam Avram Chomsky 1928 yılında Philadelphia'da dünyaya gelmiştir. Yahudi bir aileden gelen Chomsky, Pensilvanya Üniversitesi'nde matematik ve felsefe eğitimi görmüştür. Çalışmalarını 1951 ile 1955 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nde yürütmüş ve 1955'te dilbilim alanında doktorasını tamamlayarak aynı yıl Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde Modern Diller ve Dilbilim bölümünde görev yapmaya başlamıştır. Princeton'da İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde 1958 - 1959 arasında çalışan Chomsky, 1966'dan 1975'e kadar Modern Diller ve Dilbilim Ferrari P. Ward profesörü olarak görev yapmış ve 1976 yılında Enstitü Profesörü olarak atanmıştır. Halen aynı enstitüde Emeritüs Enstitü Profesörü olarak görevini sürdürmektedir.

Ünlü yazar sadece içinde bulunduğumuz yüzyılı değil, gelecek yüzyılları da etkileyecek kişilerden biridir. Günümüzde hayatta olan yazarlar arasında eserlerine en fazla atıfta bulunulan ya da eserlerinden alıntı yapılan Chomsky, içinde Marx ve Freud'un da bulunduğu bütün zamanların en çok alıntı yapılan kişileri listesinde ise sekizinci sırada bulunmaktadır.

Chomsky, kişiliğinin şekillenmesinde aile yaşamının etkisini dile getirir. Kendisi gibi dilbilimci olan babası Dr. William Chomsky Rusya'dan Amerika'ya 1913'te göç etmiş ve Baltimore, Maryland'de yerleşmiştir. Önce John Hopkins Üniversitesi'nde İbranice öğreten William

Chomsky kendisi gibi öğretmen olan Elsie Simonofsky ile evlendikten sonra Philadelphia'ya taşınarak eşiyle birlikte Mikveh İsrail cemaatinde çalışmaya başlamıştır. Ailenin ilk çocuğu Chomsky ve kardeşi David hararetli entelektüel tartışmaların olduğu bir ortamda yetişmiştir. Chomsky'nin ebeveynlerinin hayattaki amacı, "toplumla bütünleşmiş, düşünceleri özgür ve bağımsız, dünyayı geliştirme ve zenginleştirmeyi düşünen ve herkes için hayatı daha anlamlı ve değerli hale getirmek için katkıda bulunmaya hevesli bireylerin"[1] eğitimine katkıda bulunmaktır.

Chomsky eğitimine iki yaşında John Dewey[2]'in eğitim felsefesinin etkisindeki Temple Üniversitesine bağlı Oak Lane gündüz okulunda başlamıştır. Eğitiminin erken döneminde, bireyin ilgilendiği düşünce ve çalışmayı yapmasının ön plana çıkarıldığı bireysel yaratıcılığın önemli yeri olduğunu belirtmiştir. Noam Chomsky erken yaşlardan itibaren iyi bir okuyucu olmuş ve Dickens, Dostoevsky, Tolstoy ve diğer dünya klasiklerini okumuştur. Ayrıca ebeveynlerinin İbranice derslerini takip etmiştir. Chomsky ailesinin arkadaş ve aile çevresi "normal Roosevelt Demokratları"[3]ndan oluşmuştur. Bunların dışında Siyonistler, sendika üyeleri, Bolşevik İhtilali öncesi solcuları ve Bolşevik İhtilali sonrası sosyalistleri ve anarşistlerle de bir arada bulunmuştur.

Ünlü yazar üzerinde özellikle babasının etkisi büyüktür. Daha oniki yaşındayken babasının yazdığı 13. yüzyıl İbrani dilbilgisi hakkındaki kitabı büyük bir zevkle okuduğunu belirtir. Babasının yazdığı her türlü makaleyi hatta müsveddeleri dahi okuduğundan bahseder. Sol görüşlü olan babasının çalışmaları ve kişiliği Chomsky'nin gelişiminde derin iz-

---

1 Morton Winston, *On Chomsky*, Wadsworth Thomson, Belmont, 2002, s. 7'de geçen Dr. William Chomsky'le 1977'de ölümünden önce Carlos Otero tarafından gerçekleştirilen bir görüşmeden alıntı. Carlos Otero, "Chomsky and the Libertarian Tradition: A Renewed Egalitarian Vision, a Coherent Social Theory and Incisive, Up-to-Date Analysis", 1994, s. 5, Carlos Otero (Derleme) *Noam Chomsky: Critical Assessments*, 4 Cilt, Londra: Routledge, 1994'ten aktaran David Barsky, *Noam Chomsky: A Life of Dissident*. MIT Yayınları, Cambridge, MA, 1998, s. 11.

2 John Dewey 1859 ile 1952 yılları arasında yaşamış Amerikalı bir eğitim felsefecisidir. Deneyimin eğitim sürecindeki önemine vurgu yapan Dewey, bilginin de deneyim biçimlerinden biri olduğunu ve tecrübeyle edinildiğini belirtir. İnsanların bütün doğayla her an bir değiş tokuş içinde olduğu için doğayı sistematik bir sorgulama sonucunda kavradıklarını düşünen Dewey, bilginin rasyonel olduğunu ve kendi kendini düzelten bir süreçte ilerlediğini bildirir. İnsanların, savlarını başka insanların savlarıyla kıyaslayarak gözden geçirdiklerini düşünür. Ayrıca, 19. yüzyıl Amerikan eğitim sisteminde çocukları bilginin pasif alıcıları olarak gören anlayışa karşı çıkmış ve doğaları gereği meraklı ve keşfedici olan çocukların "yaparak öğrenmeleri" gerektiğini savunmuştur.

3 M. Winston, *a.g.y*, s.7.

ler bırakmış, O'nun dünyaya ve olaylara bakışının şekillenmesinde ilk etkileri oluşturmuştur. Bu durumu gösteren en güzel örnek ise daha on yaşındayken okul gazetesinde yayınlattığı Franco'nun İspanya'da gerçekleştirdiği darbeden sonra ortaya çıkan anarkosendikalist hareketleri ele aldığı ilk makalesidir. Daha sonraları bu olayı hayatının "o dönemdeki en önemli meselesi"[4] diye anlatan yazar için bu belki de, sonraları izlediği politik felsefenin özgürlükçü ve anarşist kaynağını oluşturmuştur.

Chomsky ergenlik çağlarında Yahudi bir anarşist olan Rudolf Rocker'ın İspanyol İç Savaşı hakkında yazdığı *İspanya Trajedisi* (*The Tragedy of Spain*) adlı kitabını okumuş ve Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg ve Karl Korsh gibi sosyal demokratların çalışmalarıyla ilgilenmiştir. Sonraki yıllarda George Orwell'in yapıtlarını okuyup bu yazarın *Hayvan Çiftliği* ve *Katalonyaya Selam* adlı kitaplarının etkisinde kalmıştır. Özellikle ikinci kitap O'nun özgürlükçü toplumların işlevinin birey ve toplumun gereksinimlerinin karşılanması olduğu inancını geliştirmesini sağlamıştır.

Chomsky liseye City Academic High School'da başlamıştır. Okuldaki iyi öğrencilerden olmasına rağmen, Chomsky bu okuldaki öğrenciler arası rekabetten hoşlanmamış ve bunun bireysel yaratıcı düşünceyi engelleyen bir fikir aşılama sistemi olduğunu düşünmesini sağlamıştır. Devam ettiği okullar ve uygulanan eğitim sistemleri hakkındaki görüşlerini yaptığı bir görüşmede sorulan bir soruyu yanıtlarken şu şekilde dile getirir[5]:

> Ben çocukken Temple Üniversitesi tarafından işletilen ve Deweyci bir çizgide eğitim yapan deneysel bir okula gitme şansına sahip oldum. Burası bağımsızlık, yaratıcılık gibi şeylerin teşvik edildiği çok özgür ve bağımsız bir yerdi. Çok yapıcı bir ortam vardı. Daha sonra da, toplumsal statülerini yükseltmeye çabalayan ve büyük üniversitelere gidecek çocukların okuduğu City Academic High school adlı liseye gittiğimde ve eğitim yapılarında otoritenin gerçekte ne olduğunu burada keşfettiğimde, bu benim için tam şok oldu. Bununla daha önce hiç karşılaşmamıştım. Bu durum kesinlikle haklı bir neden öne sürmeyi gerektiriyordu ve bu haklı neden birçok durumda öne de sü-

4 M. Winston, *a.g.y.*, s. 7.

5 Noam Chomsky, *Entelektüellerin Sorumluluğu*, (Çev. Nuri Ersoy), Bgst Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 72-73.

rülebilirdi. Eğitimin aptalca yanlarının çoğunun bile toplumsal bir işlevi vardır ve bu işlev, bağımsızlığı engellemektir.

Bu arada Chomsky, hafta sonları New York'ta 72. Cadde'de gazete satış yeri bulunan amcasını ziyaret etmeye ve buraya gelen sol görüşlü Yahudi entelektüellerle buluşmaya başlamıştır. Buradaki konuşmalardan Freud, Marksist politika ve Amerika'daki işçi hareketleri gibi konular hakkında bilgi edinmiştir. Bu dönemlerde kendine model aldığı veya etkilendiği birçok düşünür ve yazar olmuştur. Bunlar arasında hem dil çalışmalarında hem de politik konularda örnek aldığı bir model, odasındaki duvarda resmi bulunan Bertrand Russell yer almaktadır. Chomsky, ünlü düşünürü, "sadece dünyayı yorumlamak için değil, değiştirmek için de araştıran"[6] biri olarak değerlendirir. Ergenlik döneminin sonlarına doğru ise 1944-1949 yılları arasında sol görüşlü Politika (Politics) dergisinin editörlüğünü yapan edebiyat eleştirmeni Dwight MacDonald'ın etkisi altında kalmıştır. Özellikle MacDonald'ın Alman ve Japon milletlerinin hükümetleri tarafından işlenen savaş suçlarından dolayı toplu olarak sorumlu tutulmasını ele aldığı çalışmadan etkilenmiş ve buradan hareketle Amerikan hükümetlerini destekleyen medya tarafından yapılan savaş propagandasına güvensizlik geliştirerek, hükümetleri, söyledikleri yerine yaptıklarıyla değerlendirmeye yönelmiştir[7].

Chomsky lisans eğitimine on altı yaşındayken Pennsylvania Üniversitesi'nde 1945 yılında başlamıştır. Önce serbest edebiyat öğrencisi olarak başladığı eğitimine daha sonra felsefe öğretmeni C. West Churchman ve Arapça öğretmeni Giorgio Levi Della Vida'dan etkilenerek devam etmiştir. Özellikle Arapça öğretmeniyle yaptığı sohbetlerden sonra Chomsky Filistinde Arap-Yahudi işbirliğine dayalı özgürlükçü bir sosyalist modelin mümkün olduğuna inanmış, hatta Filistin'e gidip İsrail kolektif çiftliklerine katılmayı düşünmüştür. Bu düşüncesinden vazgeçerek Philadelphia'da kalmasında iki şey etkili olmuştur. Biri çocukluk arkadaşı olan ve daha sonra evlendiği eşi Carol Doris Shatz'la çıkıyor olması, diğeri ise kariyerini etkileyecek olan Zellig Harris'le tanışması.

Karizmatik bir insan olan Harris'in ilgi alanı yapısal dilbilim ve söylem çözümlemesini içeriyordu. Harris Chomsky'nin babasının bir tanıdığıydı ve Chomsky'den *Yapısal Dilbilimin Yöntemleri* (*Methods of Structural*

6 M. Winston, *a.g.y.*, s. 5.
7 M. Winston, *a.g.y.*, s. 9.

Linguistics) adlı yapıtının düzeltmelerini okumasını istedi. Harris'ten ve çalışmalarından etkilenen Chomsky üniversite öğrenimini dilbilim üzerine Pennsylvania Üniversitesi'nde yapmıştır. Tarihsel dilbilim ve ortaçağ İbranice dilbilgisi konularını daha önce babasıyla çalıştığından lisans tezini bu dilin yapısal çözümlemesi konusunda yapıp Harris'in kitabında tanıttığı yöntemi uygulamıştır. 1949 yılında tamamladığı lisans tezinin ardından, bu tezin biraz daha geliştirilmiş bir şeklini oluşturan yükseklisans tezini 'Çağdaş İbranicenin Morfofonemik Yapısı' konusunda 1951 yılında bitirmiştir.

Yükseklisansını tamamladıktan sonra aynı yıl Chomsky Harvard Üniversitesi'nde Akademisyenler Topluluğuna katılma fırsatını elde etmiş ve Cambridge, Massachusetts'a taşınmıştır. Burada çalışmalarından ve düşüncelerinden etkilendiği birçok kişiyle karşılaşmıştır. Bunlar arasında Roman Jakobson'un öğrencisi olan Morris Halle, Rudolf Carnap'la çalışmış olan Yehoshua Bar-Hillel, bilgi kuramcısı Peter Elias, felsefeciler Nelson Goodman ve Willard van Orman Quine yer alır. Özellikle Goodman ve Quine'ın mantıksal deneycilik hakkındaki eleştirileri Chomsky'i betimlemeli dilbilim yöntemlerinin yeterliliği üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Sonraki yıllarda bilimsel çalışmalarında değişim göstermesini sağlayan çocuğun doğal bir dili nasıl öğrendiği konusuna yönelmesi, yöntemsel sorunlara farklı bakış açısı geliştirmesine yol açmıştır. Bunları ise *Dilbilim Kuramının Mantıksal Yapısı* (*The Logical Structure of Linguistic Theory*) adlı bir yapıtta toplamıştır.

Kırk beş yıldan uzun bir süredir aynı üniversitede profesör olarak çalışan Chomsky ilk önce bu üniversitenin Modern Diller Bölümü'nde ve Elektronik Araştırma Laboratuarı'nda çalışmıştır. 1956-1957 yılları arasında *Dilbilim Kuramının Mantıksal Yapısı* adlı yapıtını MIT yayınlarında bastırmak isteyen fakat rededilen o günlerde tanınmamış olan yazar sonraki çalışmalarıyla adından sıkça söz ettirmiş, hem politik hem de bilimsel alandaki fikirsel oluşumunu erken yaşta tamamlamış olmasının sonuçlarını çağdaş dilbilim, politika, bilişsel psikoloji ve felsefe alanlarının önde gelen isimlerinden birisi olmaya hak kazanarak almıştır.

Önceleri dilbilim alanında yaptığı çalışmalarla dikkatleri üzerine çeken Chomsky ilerleyen yıllarda felsefe, politika, medya ve entelektüellerin sorumlulukları konularına ilişkin çalışmalara da yer vermiştir. İlk kitabı 1957 yılında yayımlanan *Syntactic Structures* (Sözdizimsel Yapılar), 1955'te yazdığı doktora tezinin bulguları ışığında kendisinden önce

yapılan çalışmaları eleştirdiği ve dilbilgisine ve dile yeni bir bakış açısı geliştirdiğini gösteren bir yapıttır. Bu kitapta Chomsky dilin yaratıcılık, bir diğer deyişle üretkenlik özelliği üzerinde durarak bireylerin dilin sınırlı sayıdaki kurallarını kullanarak sınırsız sayıda tümce üretmelerinin mümkün olduğunu dile getirir.

Dilbilimcilerin ilk eserindeki açıklamalara ilişkin yaptığı eleştirilere de değindiği ikinci kitabı *Aspects of the Theory of Syntax*'ı 1965 yılında yayımlar. Bu çalışmasında Chomsky yeni kavramlar ortaya atarak *edinç* ve *edim*, *derin yapı* ve *yüzey yapı* ayrımlarında bulunur. Daha sonraki yıllarda bu ilk kitaplarında yer verdiği dilbilime ait temel görüş ve açıklamalarını derinleştiren yazar ortaya attığı *Üretimsel Dönüşümlü Dilbilim* kuramını birçok kez gözden geçirerek yeni bölümler eklemiş, var olan kimi bölümleri de çıkarmıştır. Dilbilim alanındaki çalışmalarını sürdürürken bir yandan da 1960'lı yıllarda Amerikanın Vietnam savaşına karşı tepki gösteren kişiler arasında yer alarak yapılan gösteri ve yürüyüşlere katılan Chomsky Amerikan politikaları karşıtı yazılar yazmaya başlar. Bu hareketleriyle birlikte artık bir yol ayrımına girer. Amerika içindeki muhalefetin arasında yer alması durumunda ödenmesi gereken bir bedel olduğunun farkında olan yazar, ailesini, özel yaşamını ve sorumluluklarını göz önünde tutması gerektiğinin de bilincindedir, fakat seçimini doğru bildiği yolda ilerlemek şeklinde yapar.

1966 yılında *Entelektüellerin Sorumluluğu* adlı denemesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politikası ve medyaya ilişkin eleştirilerini kaleme almaya başladığı yapıtlarını yayımlar. Amerika'nın 1975 yılında Vietnam'dan çekilmesinden sonra yazdığı birçok makale ve kitap bulunmaktadır. Bunlardan en çok dikkat çekenler arasında 1979 yılında iki cilt olarak Edward Herman'la birlikte yazdığı *The Political Economy of Human Rights* (İnsan Haklarının Siyasal Ekonomisi) adlı kitap bulunmaktadır. Bu kitapta Amerika'nın Endonezya'nın Doğu Timor'a karşı yaptığı savaşa, Kamboçya'da Pol Pot'un yükselişine ve Latin Amerika'daki diktatörlük rejimine destek verdiğini öne sürer. Chomsky 1980'li yıllarda yazdığı kitaplarda Amerika'nın dış politikasını eleştirmeye devam eder. Amerikan ordusunun Haiti ve Bosna'ya yaptığı müdahaleleri, medyanın devletin politik tutumunu destekleyen tavrını eleştirir. 1988'de yine Edward Herman'la birlikte yazdığı *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir: Kitle İletişim Araçlarının Ekonomi Politiği* adlı kitapla medya karşıtı hareketi temsil eden yazarlardan biri haline gelir. Medyanın yanlı bir tutum

sergilediğine dair açıklamalarını içeren kitaplar *Medya Gerçeği* ve *Medya Denetimi'dir.*

Chomsky şimdiye kadar 30'un üzerinde kitap ve birçok makale yazmıştır. Bu çalışmalarının ana odak konuları dil-zihin, dil-düşünce ilişkileri, dilin edinimi, insan hakları, Amerikan dış politikası ve medyanın propaganda rolüdür. Chomsky yaptığı çalışmalardan ötürü birçok üniversiteden onur ödülü almıştır. Bunlar arasında Massachusetts, Pennsylvania, Harvard, Georgetown, Buenos Aires, McGill, Cambridge, Rovira Virgili, Tarragona, Columbia, West Ontario, Toronto, Calcutta, Pisa Üniversiteleri sayılabilir. Chomsky'nin aldığı ödüller ise Amerikan Psikoloji Derneği tarafından verilen "Seçkin Bilimsel Katkılar Ödülü", "Temel Bilimlerde Kyoto Ödülü", "Helmholtz Madalyası", "Dorothy Eldridge Barış Ödülü", bilişim dalında verilen "Ben Franklin Madalyası" ödülleridir.

Yazarın dilbilim, felsefe, politika ve medya alanında yazmış olduğu Türkçeye de çevrilmiş eserlerinden bazılarının adları aşağıda sunulmaktadır: *Kader Üçgeni* (Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 1993), *Demokratik İdeallerin Çöküşü* (Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, 1997), *Soğuk Savaş ve Üniversite* (Çev. Musa Ceylan, Kızılelma Yayınları, 1998), *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir* (Çev. İsmail Kaplan, Minerva Yayınları, 1999), *Terörizm Efsanesi* (Çev. Bahadır Sina Şener, Ayraç Yayınları, 1999), *ABD Terörü: Terörizm Kültürü* (Çev. Taha Cevdet, Pınar yayınları, 2000), *Dünya Düzeni: Eskisi Yenisi* (Çev. Tuncay Birkan ve Ali Çakıroğlu, Metis Yayınları, 2000), *Halkın Sırtından Kazanç: Neoliberalizm ve Küresel Kazanç* (Çev. Deniz Hakyemez ve Barış Zeren, Om Yayınevi, 2000), *Sam Amca Ne İstiyor* (Çev. İsmail Kaplan, Minerva Yayınları, 2000), *Terör Ne Terörist Kim I?* (Çev. Metin Duran, Ütopya Yayınları, 2000), *Dil ve Zihin* (Çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, 2001), *Amerikan Müdahaleciliği* (Çev. Taylan Doğan ve Barış Zeren, Aram Yayıncılık, 2001), *Sömürgecilikten Küreselleşmeye* (Çev. M. Erdem Sakınç, Ütopya Yayınevi, 2001), *Demokrasi Gerçek ve Hayal* (Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, 2001), *Medya Gerçeği* (Çev. Osman Akınhay ve Abdullah Yılmaz, Everest Yayınları, 2002), *11 Eylül ve Sonrası: Dünya Nereye Gidiyor?* (Çev. Nuri Ersoy, vd., Aram Yayıncılık, 2002), *Yeni Dünya Düzeninde Yalanlar ve Gerçekler* (Çev. Selen Göbelez, Sarmal Yayınevi, 2002), *Amerikan Muhalifleri Konuşuyor* (Çev. Ali Çakıroğlu, Aykırı Yayınları, 2002), *Batı'nın Yeni Standartları* (Çev. Ebru Kılıç, Everest Yayınları, 2002), *Dil ve Sorumluluk: Mitsou Ronat'la Konuşmalar* (Çev. Hüsnü Özasya,

Ekin Yayınları, 2002), *İmparatorluğa Karşı Durmak* (Çev. Nuri Ersoy, Aram Yayıncılık, 2003), *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet* (Çev. Tuncay Birkan, Bgst Yayınları, 2005), *Medya Denetimi: Propagandanın Olağanüstü Başarıları* (Çev. Elif Baki, Everest Yayıncılık, 2005), *Entelektüellerin Sorumluluğu* (Çev. Nuri Ersoy, Bgst Yayınları, 2005), *Rızanın İmalatı* (Çev. Ender Abadoğlu, Aram Yayıncılık, 2006), *Demokrasi ve Eğitim* (Der: Carlos P. Otero, Çev. Ender Abadoğlu, vd., Bgst Yayınları, 2007), *Postmodernizm ve Sol* (Albert ve Herman ile birlikte, Çev. Ender Abadoğlu ve Sevinç Altınçekiç, Bgst Yayınları, 2007), *Tehlikeli Güç* (Çev. Yavuz Alogan, İthaki Yayınları, 2007), *Müdahaleler* (Çev. Taylan Doğan ve Nuri Ersoy, Bgst Yayınları, 2008), *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Rasyonalite* (Raskin vd. ile birlikte, Çev. Sevinç Altınçekiç ve Taylan Doğan, Bgst Yayınları, 2008), *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri* (Çev. Veysel Kılıç, Bgst Yayınları, 2009), *Doğa ve Dil Üzerine* (Çev. Ayşe Banu Karadağ, Sözcükler Yayınevi, 2010).

DİL ANLAYIŞI

Dillerin bilimsel olarak araştırılmasını hedefleyen dilbilim Chomsky'nin yapmış olduğu açıklamalarla yepyeni bir doğrultu geliştirmiştir. Bu alanın ondokuzuncu yüzyıldan itibaren gösterdiği gelişme ele alınırsa, bu yüzyılda dilbilim çalışmalarının doğal dillerin tarihsel ya da 'genetik'[8] özelliklerinin belirlenerek sınıflandırılmasına dayandığı görülür. Bu sınıflamalardan Hint-Avrupa, Hami-Sami dilleri gibi dil aileleri oluşturulmuş ve birbirlerine benzer dillerin geçirmiş olduğu evrimsel tarih incelenmiştir. Çalışmalar sonunda, örneğin, İngilizce ve Almancanın birçok benzerliği olduğu, şekil ve anlam açısından İngilizcedeki *son* (oğul) ve Almancadaki *Sohn*, İngilizcedeki *mother* (anne) ve Almancadaki *Mutter* gibi sözcükler arasında benzerlik olduğu ortaya konmuş, böylece bu iki dilin aynı dil ailesinden olduğu belirlenmiştir. Bu çalışmalarda izlenen dilbilim araştırma yöntemi 'artsüremsel'dir. Bir diğer deyişle dillerin zaman içerisinde geçirdiği evrime dayalı tarihsel gelişim üzerine odaklanır.

Winston'a göre bu, daha önceki, spekülasyon ve felsefeye dayalı Skolastikler ve onları takip eden 17. yüzyıl Port Royal dilbilimcilerine kar-

8 M. Winston, *a.g.y.* s.10.

şı duyulan tepkinin bir sonucudur. Bunun nedeni ise, o dönemde ortaya çıkan birçok sosyal bilim alanı gibi 19. yüzyıl tarihsel dilbilimini de etkileyen August Comte'un positivizm (olguculuk) görüşüdür. Comte felsefi spekülasyon yerine gözlem ve çözümlemelerin empirik (deneysel) yöntemleri üzerinde durur. Bu dönemin çalışmaları üzerinde etkili olan bir diğer isim ise Evrim kuramını ortaya atan Darwin'dir. Darwin'in görüşleri doğal bilimlerin yanısıra dil gibi birçok sosyal alanda da gelişmelerin anlaşılması için çalışmalar yürütülmesine yol açmıştır. Bu durum ise 20. yüzyılın başında yaptığı açıklamalarla dilbilimin başlı başlına bir bilim olarak gelişmesini sağlayan İsveçli dilbilimci Ferdınand de Saussure'le birlikte değişmiştir.

Ünlü dilbilimci, 20. yüzyılın ilk yarısında etkili olan yapısalcılık akımının kurucusudur. Ölümünden sonra 1915'te öğrencileri tarafından yayımlanan ve öğrencilerin derste aldıkları bir dizi nottan oluşan *Genel Dilbilim Dersleri* (Cours de Linguistique Générale) adlı kitapla yapılsalcılığın temeli atılmış ve insan dilinin araştırılmasına ilişkin temel ilkeler tanıtılmıştır. Bu ilkelerin en önemlisi, Saussure'ün, dillerin 'eşsüremli' incelenmesine dair yaptığı vurgudur. Dilbilimci dillerin yapısal ögeleri arasındaki soyut biçimsel ilişkilerin, zaman içindeki değişiminden ziyade zaman içinde bir noktadaki durumunu gösteren araştırmaların yapılması gerektiğini tartışır.

Üzerinde durduğu diğer iki nokta ise, konuşma dilinin araştırılmasının yazı dilinden önce gelmesi ve dilbilgisinin kural koyma yerine betimlemede bulunması gerektiğidir. Bu yüzden, Saussure, dilbilimcinin amacının dillerin gözlenebilir verilerinin sistemli bir şekilde sıralanıp, bütün insan dillerinin yapısal özelliklerinin açıklandığı bilimsel bir kuram oluşturmak olduğunu belirtir. Ona göre dilbilimcinin görevi, dillerin tercih edilen kimi ölçünlü kurallar bağlamında insanların konuşmalarını doğru ya da yanlış olarak değerlendirmek değildir. Bu doğrultuda da, açıklamalarında sırasıyla toplumsal olan dil ve bireysel olan konuşma ayrımını dile getiren 'langue' ve 'parole' kavramlarını ele alır.

Amerikan yapısal dilbilimcilerinden olan Leonard Bloomfield, Saussure'ün genel modelini izlemekle birlikte farklı görüşler öne sürer. Dilbilimsel biçim ve yapı incelemesinin, anlam ve dilin kullanımı dikkate alınmadan yürütülmesi gerektiğini düşünür. Bloomfield, dilbilimin kendi kendine yeten bir bilim dalı olabileceğini ve psikoloji veya sosyoloji gibi bilimlerden temel açıklama ilkelerini alması gerekmediği görüşünü sa-

vunur. Yöntem açısından 'davranışçı' bir tutum sergileyen Bloomfield'in yapısalcılığı doğrudan gözlenebilen ve fiziksel olarak ölçülebilen verilerin kullanılmasına dayanır. Zaten yoğunlukla kaybolmakta olan Amerikan yerli dillerinin yapısal özelliklerini belirlemeye çalışan dilbilimci ve arkadaşları bunu kaynak kişiler yoluyla gerçekleştirmiştir. Anlamı göz ardı eden Amerikan yapısalcılığı, herhangi bir doğal dilin sözdizim ve sesbilgisini oluşturan temel yapısal ögeler ve ilişkilerin belirlenmesinde kullanılabilecek yöntemlerin geliştirilmesi üzerinde durmuştur.

Bu gelişmelerin yaşandığı bir ortamda daha sonra danışmanı olan Zellig Harris'le karşılaşan Chomsky, onun görüşlerinden etkilenmiş ve tümceyi ikili parçacıklarına ya da kurucu ögelerine ayırmaya dayanan dağılımsal dilbilgisi kuramını İbranicenin yapısal çözümlemesini içeren lisans tezinde kullanmıştır. Daha sonra ise bu kuramdan ayrılarak bu ikili parçacıkları dizimsel bir yapı oluşturmaya veya bir yapıyı bir başka yapıya dönüştürmeye dayalı bireşim süreci üzerinde çalışmıştır. Bunu ise *Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi (Generative Transformational Grammar)* olarak adlandırmıştır.

Chomsky'in bu kuramı oluşturmasında insan dili ve çocukların dil edinimine ilişkin gözlemlerinin önemi büyüktür. Ünlü dilbilimci her dilde konuşucu ve alıcı arasında iletişimin sağlanmasını sağlayan çeşitli düzeylerde gerçekleşen bir kurallar bütünü olduğunu savunur. Bu kurallar bütünü bir dilin dilbilgisini oluşturur ve konuşmayı öğrenen her insan bu dilbilgisi kurallarına dayanarak dili kullanır. Çoğu zaman kullandığı kuralların farkında değildir ve hatta kuralları düşünmeden kullanır, çünkü her konuşucu ve alıcının kendi anadili hakkında sezgisel bir dil bilgisi bulunmaktadır. Hangi dili konuşursa konuşsun bütün insanların beyinlerinde doğuştan gelen bir dilbilgisel dizge, gücül bir dilbilgisi olduğu görüşünü savunan Chomsky'e göre, bu dilbilgisi konuşan bireyde örtük olarak bulunur. Bunu şu şekilde açıklar[9]:

> ... bir organizma, doğumdan ölüme kadar, varoluşu boyunca genetik olarak programlanmış bir sürü değişikliğe uğrar. Açıkcası, dil büyümesi de önceden belirlenmiş bu değişikliklerden biridir. Dil, görme ya da dolaşım düzenimizin yapısını tayin

9 Noam Chomsky, Hiçbir Öğrenme Sürecinin Öğretemeyeceği Şeyler, 1983, Noam Chomsky *Demokrasi ve Eğitim* (Der: Carlos P. Otero) (Çev. Ender Abadoğlu vd.) içinde, Bgst Yayınları, İstanbul, 2007a, s. 54.

eden veya kanat yerine kollarımızın olmasını belirleyen, doğuştan gelen genetik yeteneklere eşdeğer olan bir doğuştan gelen yetenektir.

Fiziksel ve zihinsel engeli olmayan her çocuk çok erken yaşta kendi anadilini edinmede nasıl başarılı oluyor sorusu ve yetişkinlerin dil bilgisine odaklanan çalışmalarda ortaya çıkan "uyarı yetersizliği"nden (poverty of stimulus) yola çıkan Chomsky, örtük dilbilgisinin bu durumu açıkladığını düşünür. Bu durumu Belleti ve Rizzi[10] İngilizceden alınan şu örneklerle açıklamaktadır:

1) John said that he was happy. (John mutlu olduğunu söyledi.)
2) *He said that John was happy. (*John'un mutlu olduğunu o söyledi.)
3) When he plays with his children, John is happy (Çocuklarıyla oynadığında John mutludur.)
4) The people who saw him playing with his children said that John was happy. (Onu çocuklarıyla oynarken gören insanlar John'un mutlu olduğunu söyledi.)
5) His mother said that John was happy. (Annesi John'un mutlu olduğunu söyledi.)

Birinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci örneklerde ad ile adıl arasında "eşgönderim" (coreference), yani adılın tümcede adıldan önce ya da sonra geçen adla bağlantılı olması, aynı kişiye gönderimde bulunması olası iken ikinci örnekte değildir, çünkü ikinci örnekteki *o* adılı yan tümcecikteki John'un dışında bir kişiye gönderimde bulunuyor olabilir. Ayrıca bu tümcede ad adılın alanı içinde yer alır, bu ise *eşgönderimsizlik*[11] olarak tanımlanan ad adılın alanı içinde yer alıyorsa eşgönderim ilkesine aykırılık oluşturur ilkesini devreye sokmaktadır. Bu tür bir tümceyi, İngilizceyi anadil olarak konuşan kişiler dilbilgisine aykırı bulurlar ve eşgönderimlilik ilkesinin gereğini yerine getirerek böyle bir tümceyi red ederler. Çocuklar ise bu tür bir tümceyi donatıldıkları dile yönelik yeti

10 Adriana Belletti ve Luigi Rizzi, Editörlerin Önsözü: Dilbilim Kuramına İlişkin Bazı Kavram ve Konular. Noam Chomsky *Doğa ve Dil Üzerine* (Çev. Ayşe Banu Karadağ) içinde, Sözcükler, İstanbul, 2010, ss. 16-17.

11 Howard Lasnik, 1976, Belletti ve Rizzi, Editörlerin Önsözü: Dilbilim Kuramına İlişkin Bazı Kavram ve Konular, Noam Chomsky'nin *Doğa ve Dil Üzerine* (Çev. Ayşe Banu Karadağ) içinde, Sözcükle, İstanbul, 2010, s. 17).

ve Darwin'in savunduğu "sezgisel bir eğilim"le doğdukları için sahip oldukları bilişsel kapasite sayesinde ayırt ederler.

1950'lerden itibaren üretici dilbilgisi dilbilimsel araştırmaların yönünü insanda bulunan bu örtük dilbilgisine ve "Dil Yetisi"ovcu[12]ne (Language Faculty) yönlendirdi. Burada vurgulanan, dilin doğal bir nesne, insan zihnini oluşturan bir öge ve bu türe özgü bir yeti olduğudur. Chomsky'i bu düşünceye yönlendiren, Winston[13]'a göre, o zamanlar bilim felsefesini yönlendiren Olguculuk sonrası bilimsel kuramlardır. Winston, Chomsky'nin "doğuştancılık kuramı"na dilbilimci ile ana dilini edinen çocuk arasında geliştirdiği bir benzerlik sonucunda ulaştığı görüşündedir.

Dilbilimci doğal dillerin betimsel olarak yeterli dilbilgisini yapılandırmaya çalışırken, doğal olaylar hakkında araştırma yapan bir bilim adamı gibi çalışır. Dilini edinmeye çalışan bir çocukta, dilin dilbilgisi yapılarına ilişkin örtük kuralları dilbilimciye benzer şekilde bulmaya çalışır. Fakat Winston[14]'un deyişiyle, "Chomsky dönüşü" ile birlikte, Chomsky çocuk dil edinimi ile dilbilimcinin dilbilgilerini yapılandırmak için kullandığı kuram oluşturma süreci gibi bir sürecin "ruhsal bir benzerliği" olduğu düşüncesindeydi. Aslında Chomsky bu görüşleri, 1957'de yazdığı *Syntactic Structures* ve B. F. Skinner'ın *Verbal Behavior* adlı yapıtı için yazmış olduğu değerlendirme makalesinde şekillendirmişti.

Bunlardan ilki olan *Syntactic Structures*'ta Chomsky, doğal bir dilin betimsel olarak yeterli dilbilgisinin *biçim sesbilimsel, öbek yapısı* ve *dönüşümsel seviye* olmak üzere üç tanımlama seviyesi olması gerektiğini belirtir. Bunlardan biçim sesbilimsel seviye, dildeki ses birleşmeleri ve kelime yapılarını, öbek yapısı tümceleri oluşturan kabul edilebilir kurucu yapı öbeklerini ve dönüşümsel seviye ise öbek yapılarının farklı düzenlenişleri sayesinde üretilebilecek dilbilgisel tümceleri belirler. Bu yapıtta, en çok eleştirildiği noktalardan biri olan, dilbilgisi ve anlam bilim arasındaki ilişkiyi sınırlayan bir değerlendirmede de bulunur. Bu değerlendirmede, bir dilde dilbilgisi açısından doğru bir tümce oluşturmak için anlamın gerekli olmadığını bildirir. Bunu da, ünlü örneği "Colorless green ideas sleep furiously" (Renksiz yeşil fikirler kızgın bir şekilde uyur.) tümcesiyle

12 Noam Chomsky, A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior 1957, *Language*, Vol:35, 1959, ss. 26-58.

13 M. Winston, a.g.y, s. 15.

14 M. Winston, a.g.y, ss. 15-16.

gösterir. Tümcede dilbilgisi açısından herhangi bir sorun bulunmamakla birlikte, edebi bir bağlam dışında, herkesin ulaşabileceği bir anlamda yoktur.

Chomsky'e göre, dilbilimsel çözümleme belli bir dildeki kabul edilebilir dilbilgisel tümcelere odaklanmalı ve açıklamadır. Ayrıca, bu açıklamanın dilde gözlemlenen ve kullanılan tümcelerle sınırlı kalmayıp sonsuz sayıda üretilebilecek yeni tümceleri de içermesi gereklidir. Bir başka deyişle, Chomsky ideal bir dilbilgisinin doğal bir dilde sonsuz sayıda dilbilgisi kurallarına uygun tümce üretebilecek bir araç olarak görülebileceğini öne sürer. Bu görüş dilbilgisinin "yaratıcılık" yönüyle ilgilidir. Ancak, Chomsky'nin yaratıcılık görüşü Bloomfield'ci yaklaşım yerine, Saussure ve Roman Jakobson'un yapısalcı yaklaşımına paralellik gösterir.

Ünlü dilbilimci, insan dilin yaratıcılık yönü üzerine yaptığı açıklamalarda kendisinin kullandığı yaratıcılık ifadesini 17. yüzyıl düşünürlerinin sıradan yaratıcılığıyla eş tutar. O'na göre, deha seviyesindeki olağanüstü yaratıcılık insanın ulaşma sınırlarının dışındadır. Ayrıca, *Syntactic Structures* adlı kitabının aslında anlambilimle ilgili olduğunu, fakat kendisinin bunu sözdizim olarak adlandırdığını ifade eder çünkü anlambilimin kafadaki şeyi dışarıdaki şeyle ilişkilendirmek olduğunu belirtir. Bu Chomsky'nin Morton Wilson[15]'un sorduğu bir görüşme sorusuna verdiği cevapta açığa çıkmaktadır:

> M.W.: Bu yüzden 'yaratıcılık'la burada sadece konuşucuların kendi dillerinde dilbilgisel olarak sınırsız sayıda olası dizgelerin tanınmasına izin veren dilbilgisinin yaratıcı yönünü mü kastediyorsunuz?
>
> N.C.: Çoğunlukla bir dilbilgisinin amacının konuşucuların sınırsız sayıdaki olası dizgeleri dilbilgisel olarak nasıl tanıyacaklarının anlaşılması olduğu söylenir. Bu, sorunun yalnızca güdülenme için açılma şeklidir. Derhal bunun bir sorun olmadığı söylendi. *Syntactic Structures* bu kategorinin mevcut olduğuna inanmak için hiçbir neden olmadığına hemen işaret etti. Herkes bunu yanlış anlıyor. *Syntactic Structures* çoğunlukla diğer insanların anlambilim dediği şey hakkındadır. Ben bunu söz-

15 M. Winston, a.g.y, s. 17.

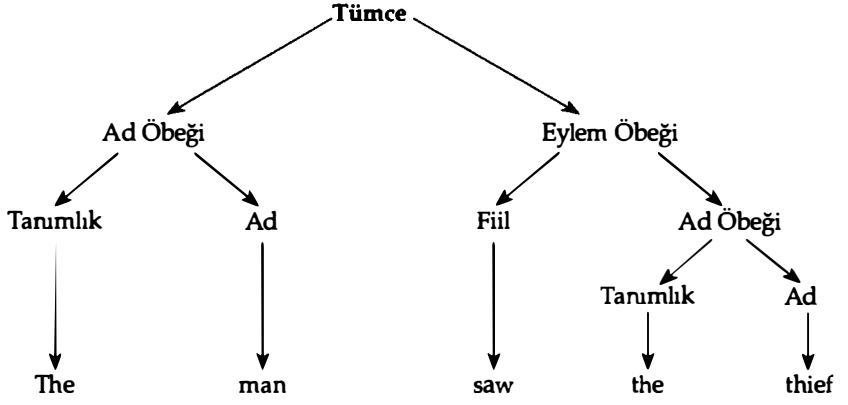
> dizim olarak adlandıracağım. Anlambilim kafadaki şeyi dışarıdaki şeyle ilişkilendirmeyle ilgili olmak zorundadır. Hiç kimse bunun hakkında konuşmuyor. Anlambilim olarak adlandırılan bütün çalışma kafanın içindedir, sembol kullanma hakkındadır ve teknik bir anlamda bu sözdizimdir, muhtemelen sözdizim alanı dilin kullanımıyla ilgili olmak zorundadır. Böyle olduğunu sanıyoruz.

Yukarıda sunulan açıklamalar *Syntactic Structures*'ta Chomsky'nin dilbilimi, işaretler ve zihinsel kavramlar arasındaki ilişkiler olarak anlaşılan anlambilime yönlendirme düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Yazar bu kitabında geliştirdiği görüşler doğrultusunda doğal bir dilin betimleme açısından yeterli bir dilbilgisini oluşturma çabası içindedir. Bu amaçla da yaklaşımına mantıktan türetilmiş *matematik kavramları, sınırlı özdevinirlik kuramı* ve *yinelemeli işlevsel kuramı* da katar. Bütün bunların dönüşümsel seviyeyi nasıl destekleyeceğini göstermek ister. Chomsky, yetersizliğin tam kaynağını göstermek için, özlü fakat yetersiz bir ifadeyi kabul edilmesi olası olmayan bir sonuca doğru yönlendirir.

Bu bağlamda Chomsky bir ögeden diğerine geçiş kurallarının belirlendiği bir sonlu dil kullanılarak İngilizce için bir dilbilgisinin düzenlenip düzenlenmeyeceğini araştırmıştır. Sonlu dilbilgisinin birbirinden ayrı olan sözcüklerin birbiriyle bağlantılı olabileceği tümceleri açıklayamadığını da göstermiştir. Örneğin, 'Someone who says that calcium is not good for your bone is mistaken' (kalsiyumun kemiklerin için iyi olmadığını söyleyen birisi hatalıdır.) tümcesinde 'someone' ve 'mistaken' birbiriyle bağlantılı sözcüklerdir ama birbirine yapışık konumda değildir.

Daha sonra ele aldığı dilbilgisi düzenleme yaklaşımı ise *öbek yapısı* dilbilgisidir. Buna göre, bir tümceyi oluşturan sözcükler ad öbeği, eylem öbeği, ilgeç öbeği, zarf öbeği, sıfat öbeği gibi öbeği oluşturan ana sözcüğe göre belli başlı öbeklere ayrılarak tümcenin çözümlemesi yapılır. Bir tümceyi oluşturan ana iki öbek, ad öbeği ve eylem öbeği olduğu ve bu ana öbekler içinde başka öbeklerin bulunabileceğini gösteren bu dilbilgisinde tümceler gösterilirken ağaç çizimlerinden yararlanılır. Ağaç çizimlerinin kullanıldığı bu tümce çözümleme şekli yeni olmamakla birlikte, İngilizce verilerin ele alınmasında yeterli olduğu Chomsky tarafından gösterilmiştir. Bu yaklaşımın nasıl uygulandığı aşağıda verilen İngilizce örnek tümce

'The man saw the thief.' (Adam hırsızı gördü.) üzerinde gösterilmektedir. Tümce önce özne ve yüklemi oluşturan ad öbeği (the man) ve eylem öbeğine (saw the thief) ayrılmakta sonra ise eylem öbeği içinde tümcenin nesnesi konumundaki ad öbeği (the thief) ağacın eylem öbeğinden ayrılan dalı olarak sunulmaktadır. Öbekleri oluşturan tek tek sözcükler ise ait oldukları sözcük türüne göre ağacın dallarına dahil edilmektedir:



Bu etken tümceden 'The thief was seen by the man' edilgen tümcesi oluşturulurken dönüşüm kurallarına başvurulur. Bir diğer deyişle, etken tümcenin nesnesi edilgen tümcenin öznesi konumuna yerleştirilirken etken tümcedeki özne edilgen tümceye 'by' sözcüğüyle aktarılır ve fiil edilgen tümcede 'to be' fiili ve ana fiilin 'past participle' şekliyle 'was seen' dahil edilir. Böylece bir tümcenin dönüşümüyle bir diğer tümce oluşturulabildiğini fakat anlamın aynı kaldığını gösteren Chomsky, yapı değişikliği anlamı etkilemediği için *derin* ve *yüzey yapı* ayrımına gitmeyi gerekli görmüştür.

Chomsky bu ayrımın gerekliliğini şu iki örnek tümceyle açıklamaya çalışmıştır: 1) 'John is easy to please' (John'u memnun etmek kolaydır.) ve 2) 'John is eager to please.' (John memnun etmeye isteklidir.) tümcelerindeki yüzey yapı birebir aynı olmasına rağmen derin yapıda farklılık bulunmaktadır. Bu durum, 3) 'It is easy to please John' ve 4) '*It is eager to please John' tümceleri incelendiğinde daha belirgin hale gelmektedir. İlk tümce İngilizcede dilbilgisel olarak doğru ve kabul edilebilirken sonraki yanlış ve kabul edilemez. Bu da, yüzey yapıda birbirinin aynı olan

bu tümcelerin anlam bakımından farklı olduklarını ve bundan dolayı iki farklı yapının gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Yukarıda verilen birinci örnekten, üçüncü örneğin üretilmesi söz konusu iken, ikinci örnekten dönüşüm yoluyla dördüncü tümceye ulaşılamadığını daha çok örnek vererek gösteren Chomsky, dönüşüme ilişkin görüşlerinin ve iki yapının varlığını tartıştığı açıklamalarının kabul görmesini sağlamıştır.

Chomsky'nin *Syntactic Structures* adlı yapıtında tartıştığı konulardan biri de, "dilbilgilerinin gerekçelendirilmesi sorunu"[16]dur. Harris tarafından kabul edildiği gibi betimlemeli dilbilimin analitik yöntemleri, dilbilgilerinin eşsiz olmama sorununu ortadan kaldırmaz. Bir diğer deyişle, dildeki dilbilgisel tümceler birbiriyle bağdaşmayan ama alternatif yollarla tanımlanabilir. Chomsky'de bu konu üzerinde düşünmüş ve bunun Goodman ve Quine'de ele aldığı bilimde kuram seçimi konusunun özel bir durumu olduğu sonucuna varmıştır.

Quine konuya ilişkin görüşlerini bildirirken deneysel gözlemler yoluyla elde edilen kanıtların bilimde kuram seçimini daima belirleyemediğini ve sadece tümevarım yöntemleriyle elde edilen kanıtlar yoluyla niçin bilim adamlarının kuramlarını kabul ettiklerinin açıklanamayacağını belirtir. Ayrıca kuram seçimini sınırlamak için basitlik kavramı gibi bir şeye ihtiyaç olduğundan bahseder. Goodman'ın tümevarım eleştirisi aynı gözlemlerin nasıl gözlenenden gözlenmeyen durumlara farklı eylemlerin gösterimini desteklemek için yorumlanacağını açıklayarak bu tartışmayı güçlendirmiştir[17].

Chomsky, Mantıksal Deneyciliğin bu eleştirisini kabul ederken, deneysel bilimde en iyi varsayım seçiminin hem kullanılabilir verilerden elde edilen belli örnekler hem de verilerle tutarlı değişik varsayımlarla belirlenebileceği görüşünü savunur. Bu yüzden *Syntactic Structures*'da her dil için doğru dilbilgisi seçiminin nasıl yapıldığına ilişkin ölçütlerin açıklanması gerekliliğine işaret eder. Farklı dilbilgilerinin değerlendirilmesinde dilbilimcinin kullanacağı çok dikkatli ve ayrıntılı bir şekilde tanımlanmış bir basitlik kavramının genel bir değerlendirme işlemi için önemli olduğunu düşünür. Chomsky ortaya attığı 'dilbilimsel basitlik' kavramıyla usçuluk ve doğuştancılık varsayımı için de ilk girişimlerini başlatmıştır.

16 M. Winston, a.g.y, s. 20.

17 M. Winston, a.g.y, s. 20.

Bu girişimler daha sonra Amerikalı davranışçı psikolog B. F. Skinner'in *Verbal Behavior* adlı kitabına yazdığı değerlendirme yazısıyla devam etmiştir. Bu kitapta Skinner hayvanların basit bir takım davranışları edinmesinde kullanılan *etki-tepki*, *şartlama* ve *pekiştirme* yöntemlerinin insan dili ve davranışlarına uyarlanmasına dayanan kuramını açıklar. Chomsky oldukça karmaşık bir yapıya sahip olan insan dilinin edinimi-nin sadece etki ve tepkiye dayanan dışsal ögelerle açıklanamayacağını vurgular. Bu eleştiri yazısında doğuştancılık görüşlerine de yer verir ve şöyle yazar[18]:

> Kişi doğal olarak karmaşık bir organizmanın (veya makinenin) davranışlarının tahmininin, dış uyaran hakkındaki bilginin yanısıra, veri bilgilerinin işlendiği ve davranışın düzenlendiği yolları, organizmanın iç yapısına ilişkin bilgiyi gerektirdiğini düşünür. Organizmanın bu özellikleri genel olarak doğuştan yapının, kalıtsal olarak belirlenmiş olgunlaşmanın rotasının ve geçmiş deneyimlerin karmaşık bir ürünüdür.

Skinner'in çalışmasını eleştiren bu makalesinden sonra dil edinimi konusuna daha çok odaklanan Chomsky, üretici dilbilgisini dilin dilbilgisel tümcelerini üreten ve dilbilimsel olarak önemli genellemelerin neler olduğunun belirlenmesini sağlayacak bir basitlik kavramını içeren bir araç olarak düşünmeye başlamıştır. Ayrıca çocukların son derece karmaşık bir yapıya sahip olan dili oldukça kısa bir sürede, bir ölçüde zekadan bağımsız bir şekilde öğrenmesine yoğunlaşan Chomsky, bunun sadece çocuğun kendisine sağlanan girdi ile gerçekleşemeyeceği görüşünü savunmuştur. Böylece insanların bir şekilde özel olarak bilinmeyen özellik ve karmaşıklığı veri işleme ya da varsayımlara dönüştürme yetisi ile donatıldığı düşüncesine yönelmiştir.

Chomsky bir dilin dilbilgisinin, dilin bir kuramı olduğu görüşündeydi. Burada anlatmak istediği şey 'dilbilgisi' ve 'kuram' terimlerinin dillerin yapısını açıklamak için dilbilimcilerin kullandığı biçimsel kurallar bütününe işaret ettiğidir. Chomsky daha sonra bu terimleri 1960'dan 1980'e kadar yürüttüğü ve 'Standart Kuram' diye bilinen dönemdeki çalışmalarında konuşanın içselleşmiş dile ilişkin bilgisi veya kendisinin önerdiği 'edinç' kavramına göndermede bulunmak üzere kullanır.

---

18 M. Winston, a.g.y, s. 22.

Edinç, dil kullanımından ya da kendi terimiyle 'edim'den farklıdır. Dilbilimsel edinç, gerçek konuşmadan soyutlanmış kişinin dile ilişkin bilgisini anlatır. Dilin bir parçası olan bu yeti sayesinde konuşan sınırlı sayıda kurallara dayanılarak üretilen dile ait sınırsız sayıdaki tümceyi tanıyabilir ve değerlendirebilir. Dil edinci, donüşümsel üretici dilbilgisinde 'Bu kitap çok, çok, çok, çok, çok, çok, vb. ilginçtir' tümcesinde görüldüğü gibi sonsuz sayıda tekrar edilebilecek 'çok' sıfatı gibi yinelemeli yapıları kabul eder. Dilin yaratıcı yönü dil öğreniminin sadece bireyin maruz kaldığı tümceleri ezberlemesi ve bunlardan hareketle dili kullanması düşüncesinin inandırıcı olmadığını göstermek için yeterlidir. Gerçekte dili edinen birey, dilin tümcelerinin bir dizgeye uygun olarak yapılandırıldığı ve bu dizgeye uygun yeni ögelerle yeni tümceler oluşturulabileceği gerçeğini fark eder. Dil edinci, gözlenenin ötesine gitmeyi sağlar.

Goodman ve Quine'nin *Mantıksal Deneycilik* eleştirilerinden etkilenen Chomsky, tecrübenin bilimsel kuramlar arasında seçimi sürekli eksik belirtiği görüşünü kabul etmiştir. Bu görüş, daha öncede belirtildiği gibi, "uyarı yetersizliği" olarak bilinir. Bu görüşe göre insanların kendilerine sunulan sınırlı ve kısmi dil girdisinden oldukça karmaşık ve zengin bir dil bilgisine ulaşması pek de akılcı değildir. Bu sorun Chomsky'nin çocukların bütün insan dillerinin ana yapısını belirleyen doğuştan gelen bir dil bilgisiyle donatılmış olduğu varsayımını kabul etmesiyle giderilmiştir. Ayrıca çocukların dilin dilbilgisini öğrenirken kullandıkları bir çeşit doğuştan, türe özgü Dil Edinim Aracı (Language Acquisition Device – LAD)'nın varlığından da söz eder. Bu araç çocuğun dilin dilbilgisini keşfetmesini sağlar.

Aslında dilbimcinin kendisi de bu aracın neler içerdiği konusunda tam bir açıklama yapmaz fakat aracın başlangıçta bütün doğal dillere ilişkin bilgi içerdiği görüşündedir çünkü çocuk hangi dilin girdisini alırsa o dili öğrenir. Ataları İngiliz olan bir çocuk Türkiye'de büyütüldüğünde Türkçe'yi edinirken, ataları Türk olan bir çocuk Londra'da büyütüldüğünde İngilizce'yi edinir. Bu ise Dil Edinim Aracı'nın bütün insan dilleri için bir çeşit bilişsel bir plan içerdiğini varsaymasına yol açmıştır.

Ancak, bireyin konuştuğu dile göre bir takım değişikliklere uğrayan ve belirtik olarak bulunan dile özgü dilbilgisi kurallarından da söz eder. Dil edinimi, zihnin doğumdaki durumu olan ilk bilişsel durumdan, doğal bir dile ait bilgiyle donatıldığı kalıcı duruma geçişi olarak düşünülebilir. Bu süreçte ilk bilişsel durum *Evrensel Dilbilgisi*, daha sonra geçilen

kalıcı durum ise özel dilbilgisi olarak adlandırılır. Buna göre İngilizce, Fransızca, Japonca vb. dillerin edinimi bu dillere maruz kalan çocukların, doğrudan etkileşim sonucu olarak, Evrensel Dilbilgisinin yönlendirdiği zihin-beyin bileşimiyle olasıdır.

Evrensel Dilbilgisi, karşılaştırmalı dilbilim açısından ele alındığında, doğal dillerin evrensel özelliklerini açıklayan bir diller arası değişmezlik kuramı olarak sunulur. Bilişsel dilbilime göre ise Evrensel Dilbilgisi, biyolojik açıdan ele alınarak evrensel nitelikteki, doğuştan gelen türlere özgü bir dil yetisi olarak değerlendirilir. Bir dilbilgisi özelliği Evrensel Dilbilgisi'nin bir parçası olarak ele alındığında, bu özelliğin gerçekten evrensel olup olmadığını değerlendirmek için diller arasında karşılaştırmalı çalışmalar yürütülür. Böylece dillere özgü ve bütün diller için geçerli olan kurallar belirlenir.

Dilbilgisel betimlemelere konu olmamış birçok dilin belirtik dilbilgisi bulunmamaktadır. İletişim için örtük dilbilgisi gereklidir, fakat belirtik dilbilgisi için aynı şey söylenemez. Belirtik dilbilgisine geçmek betimleme ve çözümleme alanına geçmek demektir. İki dilbilgisi arasında ilişkide, belirtik dili bilmek iletişim ediniminde gereksinim duyulan örtük dilbilgisi kullanımını değiştirmez. Dili matematiksel bir sistem şeklinde sunmaya çalışan Chomsky'de belirtik dilbilgisi bir üst dil oluşturur. Bu dilbilgisinin kaynağı varsayımsal-tümdengelimli kuramdır.

Bu kuram dilin simgesel görünümlerini bir tarafa bırakarak onun biçimsel olarak düzenlenişini ele alır. Bir başka deyişle Chomsky, kuramında dilin temel birimi olan tümcenin yapısını ele alırken öncelikle sözdizimsel işlevlerle bir araya gelen ögeleri inceler. Temel sözdizimsel ögeler, özne ve yüklem, daha sonra üretimsel bir süreç içerisinde isimlere ve eylemlere dönüşürler. Anlam sorunları derinlemesine irdelenmezken, dil evrensellerinin dilbilgisi kurallarına uygun tümcelerin üretimi ön plana çıkarılır. Chomsky bu kuramda önceliği, Kıran ve Kıran[19]'ın da belirttiği gibi, "dil denilen, dilbilgisi kurallarına uygun tümcelerin bir anlam yükü taşıdığı bu sonsuz sayıda yinelenebilen dizgenin biçimsel ve sözdizimsel işleyiş biçimini" incelemeye verir.

Konuşurken bu yinelemeli dizgeden hareketle insanlar iletmek istedikleri iletiye uygun yapıyı seçerler. Doğal dile özgü sözdizimin yinele-

19 Zeynel Kıran ve Ayşe (Eziler) Kıran, *Dilbilime Giriş: Dilbilgisinden Dilbilime*, Seçkin, Ankara, 2006, s. 160.

meli özelliklerinin belirlendiği yapının Chomsky tarafından tanımlanışı adım adım ilerlemiş ve en basit tümcelerden en karmaşık yapıları açıklayan 1957 yılındaki ilk "genelleştirilmiş dönüşümlerden", derin yapının ele alındığı yinelemeli tümce yapısı dizgelerine, yinelemeli X-bar kuramına[20] ve "birleştirme" olarak adlandırılan iki ögenin yinelemeli olarak bir araya getirildiği yetinmeci düşünceye doğru uzanmıştır[21].

Dil edinimi bağlamında Chomsky'nin yaptığı açıklamalar incelendiğinde, 1960'larda yapmış olduğu *betimleyici yeterlilik* (descriptive adequacy) ve *açıklayıcı yeterlilik* (explanatory adequacy) önemlidir. O'na göre, bir çözümleme belli bir dili konuşan ana dil konuşucularının örtük olarak bildiği dilbilgisi olgularını doğru bir şekilde tanımladığında betimsel yeterlilik, bilgi unsurlarının nasıl edinildiğini açıkladığında ise açıklayıcı yeterlilik karşılanmış olur. Bir başka deyişle, betimleyici yeterlilik bir dil konuşucusunun dile ait bilgisinin bir bölümünü biçimlendiren bir dilbilgisi parçası ile edinilirken açıklayıcı yeterlilik, betimleyicilik bağlamında yeterli bir dilbilgisi bölümünün Evrensel Dilbilgisi ve edinim sürecinde elde edilen deneyimi içeren iki bileşenden oluştuğunun gösterilmesidir.

Bunu açıklamak için yukarıda verilen eşgönderim örneğinin kullanılabileceğini belirten Belletti ve Rizzi[22], betimleyici yeterliliğin bir dil konuşmacısının sıradüzensel bir ilkeye gönderme yaptığı varsayımıyla açılanabileceğini, açıklayıcı yeterliliğin ise olgularla ilgili doğru tanımlamalara, genel ve doğuştan gelen yasalarla ulaşıldığı varsayımına dayandırılabileceğinden bahseder. 1960 ve 70'li yıllarda dil araştırmalarında bu iki amacın göz önünde tutulması, araştırmaları zıt yönlere çekmeye ve bu yeterliliklerin karşılanması konusunda gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Betimleyici yeterliliği sağlamak için yeni çözümsel araçların ve bunlara bağlı olarak kurallar listesinin genişletilmesinin gerektiği gösterilmiştir. Böylece yeni kurallar kabul edilmiştir. Oysa açıklayıcı yeterlilik açısından, yapının en yüksek sınırlayıcılık ve dile ilişkin bir karşı benzerlik varsayımdan hareket ettiği görülür. Buna göre Evrensel Dilbilgisi bir veri grubu için daha az çözümsel seçenek sunduğunda, zaman ve çocuğa sunulacak veriler bağlamında dil ediniminin gerçekleş-

20 Bkz. Engin Nadir Uzun, *Anaçizgileriyle Evrensel Dilbilgisi ve Türkçe*, Multilingual, İstanbul, 2000.

21 A. Belletti ve L. Rizzi, a.g.y, s. 14.

22 A. Belletti ve L. Rizzi, a.g.y, s. 21.

mesi mümkündür. Bu ise Belletti ve Rizzi[23]'nin "Evrensel Dilbilgisi'ne ancak kısıtlayıcı bir yaklaşımla bakılırsa, Yetinmeci Program (Minimalist Program) içerisindeki açıklayıcı yeterliliğe ulaşılabileceği" görüşüyle dile getirilir.

Bu iki amacın gerçekleştirilmesine ilişkin gerginliğin aşılması, Evrensel Dilbilgisi'nin ilkelere ve parametrelere dayanan bir düzen olduğunun belirtilmesi ile sağlanmıştır. Üretici dilbilgisinde her dil için öbek yapısı ve dönüşüm kuralları bulunmakta ve bunlar farklılık göstermektedir. Örneğin, eylem öbeğinin tümce içinde yeri ve yapısı İngilizce için özneden sonra ve Japonca için ise tümce sonunda olması nedeniyle farklıdır. Evrensel Dilbilgisi, bir anlamda, belli kural dizgelerinin uyması gereken genel biçimi ve bu dizgelerin uygulanmasındaki genel sınırlamaları tanımlayarak bir çeşit dilbilgisi üst kuramı görevi görmektedir. Bu süreçte dili öğrenen kişi, Evrensel Dilbilgisinin kural ve sınırlamaları doğrultusunda ve edindiği deneyimler çerçevesinde belli bir kural oluşturma sürecini gerçekleştirir. Ancak bu konuyla ilgili olarak yapılan bütün açıklamalar soyut kavramlara ve doğrudan gözlemlenemeyen süreçlere dayandığı için bu eylemin nasıl gerçekleştirildiği açıklanamamakta, bu ise Chomsky'nin kuramına ilişkin en büyük eleştiri olarak sunulmaktadır.

Yürütülen kimi karşılaştırmalı söz dizim çalışmalarının sonunda ortaya çıkan somut sorular, Chomsky'i Evrensel Dilbilgisi ilkelerinin parametrelerinin olabildiği ve bu ilkelerin farklı dillerde farklı şekillerde bulunabileceği düşüncesine yönlendirmiştir. Özellikle 1970'lerin sonuna doğru ortaya konan bu düşünceye göre, Evrensel Dilbilgisinin sadece bir üst dil kuramı değil, çeşitli dilbilgileri için tamamlayıcı bir bileşke öge olduğu görüşü hâkim olmaya başlamıştır. Bu noktaya dikkat çeken Belletti ve Rizzi[24], bu konuya ilişkin açıklamalarını şöyle sürdürmektedir:

> Evrensel Dilbilgisi, özelde, evrensel kurallar dizgesidir; bu kuralların bazıları yapılacak seçimin sınırını ve olası yollardan hangisinin uygulanacağını gösteren parametreler içermektedir. O zaman herhangi bir dilbilgisi, parametreleri belli bir biçimde düzenleyerek Evrensel Dilbilgisi'nden kolayca türetilebilir: İtalyanca, Fransızca, Çince vb. diller birbirinden farklı ve belir-

23 A. Belletti ve L. Rizzi, a.g.y, s. 22.

24 A. Belletti ve L. Rizzi, a.g.y, s. 26.

gin parametreler doğrultusunda, Evrensel Dilbilgisi'nin doğrudan ifade edildiği dillerdir. Dolayısıyla, hiçbir dile özgü kural dizgesinin doğru olduğu söylenemez.

Bu açıklamalar ışığında dillere özgü yapıların Evrensel Dilbilgisi ilkeleri ve bazı parametrelere dayanan seçimlere göre belirlendiği ortaya çıkar. Böylece yapıya özgü kural kavramı diye bir şey olmayacağı görüşünü ifade eden Belleti ve Rizzi[25], bunu edilgenlik yapısıyla açıklamaya çalışır. Örneğin, '... was washed the car (by Bill)' 'The car was washed –(by Bill)' (Araba (Bill tarafından) yıkandı.) tümcesinde özne konumuna getirilen 'the car' öbeği, etken tümcede nesne konumunda bulunmaktadır. Tümcede eylemi gerçekleştiren özne edilgen tümceye "by" (tarafından) öbeği ile eklenmektedir. Edilgen yapıda dıştan *Tematik Rolü* (Thematic role) gösteren ögenin Eden (Agent) özne konumuna atanması biçimbilimsel olarak önlenirken tümcedeki kişi ögesi "by" öbeğiyle tümceye dahil edilmektedir. Kısacası edilgen yapı biçimbilgisi, tematik düzendeki işlem ve hareket gibi basit bileşenlere ayrılmaktadır. Belli bir derecede hareket özerkliğine sahip bu bileşenler dildeki parametrelere bağlı olarak değişik yapıların birleşmesine neden olabilir.

Parametrelerin varlığını savunan Chomsky modeli, dil edinimine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu model, dil edinimini, çocuğun deneyim sonucu elde ettiği bilgi ve becerileri dikkate alarak, Evrensel Dilbilgisi'nin parametrelerini kendine sağlanan verilere göre yorumlayıp düzenlemesi olarak ele alır. Bundan dolayı dil edinimi, Belletti ve Rizzi'nin belirttiği gibi, "zihnin yarattığı seçenekler arasından kişinin deneyimleriyle örtüşenleri seçmesi, örtüşmeyenleri ise elemesi ya da atması anlamına gelmektedir."[26] Buna göre dilbilimsel bilginin edinimi sırasında bireylerin zihinlerinde edindikleri bilginin bir ögesiyle örtüşmeyen seçenekleri elemesi ve onlardan kurtulması, bunun içinde onları unutması gerekmektedir. Mehler ve Dupoux[27] "unutarak" öğrenmeyi şu örnekle açıklar: Her çocuk doğduğunda /l/ ve /r/ veya dişsel /t/ ve geriye dönük /t./ sesleri arasındaki ayrım konusunda duyarlı iken birkaç ay sonra Japonca'yı öğrenmeye başlayan çocuk /l/ ve /r/ arasındaki ayrımı unuturken bu

25 A. Belletti ve L. Rizzi, a.g.y, s. 27.

26 A. Belletti ve L. Rizzi, a.g.y, s. 27.

27 J. Mehler ve E. Dupoux, *Naître humain*. Odile Jacob, Paris, 1992, Adriana Belletti ve Luigi Rizzi (2002)'de geçen, ss. 28-29.

dildeki ayrımları aklında tutar. Bu durum sözdizimsel bilginin edinilmesi için de geçerlidir.

İnsan dillerinin birbirlerine benzer olduğu gözlemine[28] dayandırılan İlkeler ve Parametreler Yaklaşımı, dil edinimin mantıksal yönünü ele alan bir yöntem sunduğu için önemlidir. Bu yaklaşım sayesinde dilbilim araştırmalarının bir bölümü dil gelişimi üzerine odaklanmış ve parametresel yaklaşım ışığında dil edinimi, dil değişimi ve dil gelişimi konuları incelenmiştir.

DİL VE ZİHİN ANLAYIŞI

Dil ve zihin ilişkisini ele alırken Galileo'nun düşünceleriyle söze başlayan Chomsky, ilk olarak O'nun dilin en önemli özelliği olan "sınırsız düşünceler zincirini dile getirmek için sınırlı sayıda aracın kullanıldığını" fark ettiğini söyler. Galileo, konuya ilişkin gözlemlerini *Dialogo* adlı yapıtında anlatırken "altı üstü yirmi dört tanecik harfin[29] kağıt üzerine farklı şekillerde yan yana dizilmesiyle bir insanın en gizli düşüncelerinin"[30] başka birine aktarılmasını sağlayan bir araç olan alfabetik yazıdan bahsetmektedir. Ancak bu aracın başarılı olmasının nedeni, Chomsky'e göre, belirli sayıda harf kullanımıyla sonsuz sayıda sözcüğün oluşturulduğu dilin doğasından kaynaklanmaktadır.

Chomsky, Galileo'dan sonra, Port Royal Okulu'nun düşünce ve ruhumuzun çeşitli yönlerini anlatmaya yarayan sonsuz ifade üretimini, 25 ya da 30 sesle anlatan bir aracın "muhteşem icadından" söz edip bu icadın araştırılmasına yönelik çalışmalar sürdürdüklerini bildirir. Bütün bu açıklamaların dayandığı fikirler daha sonraki araştırmaların konusu haline gelmiştir.

Dilin, biyolojik evrimin bir ürünü olduğu düşüncesinde olan Chomsky, muhteşem olarak tanımlanan bu biyolojik özelliğin insana özgü olduğuna Charles Darwin'in de evrim çalışmalarında dikkat çektiğini belirtir. Darwin, dille ilgili olarak, gelişim düzeyi açısından köpeklerin "birçok sözcüğü anlayan; ama tek bir sözcük bile söyleyemeyen" bir yaşındaki bebeklerle aynı olduğunu ifade edip "insan yalnızca çok çeşitli

28 Bkz. Belletti ve Rizzi, a.g.y, ss. 29- 46.

29 Latin alfabesinde Batı Dilleri için kullanılan harf sayısına gönderimde bulunur.

30 Noam Chomsky, *Dil ve Zihin Üzerine Düşünceler*, Noam Chomsky *Demokrasi ve Eğitim* (Der: Carlos P. Otero) (Çev. Ender Abadoğlu vd.) içinde, Bgst Yayınları, İstanbul, 2007, s. 83.

sesler ve fikirleri ilişkilendirmek konusundaki neredeyse sınırsız gücü itibariyle farklılaşmaktadır"[31] dediğinden bahseder. Onyedinci yüzyıl yorumcularının en önemli katkısı, fikirler ve sesler arasında bir ilişki olduğunu belirlemeleriydi ve Darwin'in bunun bir şekilde evrim kuramına dahil edileceğini düşündüğünü söyler.

Zihin ve dilin incelenmesi çalışmalarının eski çağlara Klasik Yunan ve Hintlilere kadar gittiği gerçeğine dikkat çeken Chomsky, dil ve zihin ilişkisini onyedinci yüzyılda ortaya çıkan "ilk bilişsel devrim" şeklinde nitelenen Kartezyen felsefeye dayandırmaktadır. Bu görüşün kısmen insan ve makine arasındaki ayrımın ortaya çıkarttığı şaşkınlığın bir sonucu olduğunu düşünür. "Mekanik felsefe" dünyanın usta bir zanaatkâr tarafından inşa edilmiş karmaşık bir makine olabileceği görüşü üzerine oturtulmuştur. Oysa Kartezyenler bu görüşün insan dışında diğer canlı ve cansız varlıkları içine aldığını savunmuşlardır. Hayvanlar dahi bir mekanik aygıt, makine olarak algılanırken, sadece diğer mekanik aygıtlardan daha karmaşık olmaları dışında bir fark olmadığı görüşü hâkim olmuş fakat insanların herhangi bir makineyle kıyaslanamayacağı, makinenin sınırlarını aşacağı düşünülmüştür. Bundan dolayı hayvanlar ve insanlar arasında fark olduğu vurgulanmıştır. Chomsky bunu aşağıdaki gibi açıklamaktadır[32]:

> Kartezyenlerin kanıtlamaya çalıştıkları, insanların düşündükleri ve eylediklerinin vazgeçilemez özelliği, yani istemli davranışın, ne kadar karışık olabilirse olsun mekanik bir aygıtın kapsamı dışında kalacağıydı. Belli bir konuma getirilen makine belirlenmiş şekilde hareket etmek zorundadır (rasgele öğeleri dışında). Ancak benzer bir durumda olan birisi o eyleme geçmeye sadece "teşvik edilmiş ve yöneltilmiştir". İnsanlar teşvik edildikleri ve yöneltildikleri şeyleri eyleme eğiliminde olabilirler; davranışları önceden kestirilebilir ve güdülere ilişkin makul ve gerçekçi açıklamalar yapmak mümkün olabilir. Ancak davranış kuramları her zaman için o en önemli noktayı kaçırmaya mahkumdur: Kişi her zaman için başka türlü davranmayı tercih etmiş de olabilirdi.

31 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 84.

32 Noam Chomsky, Dil ve Düşünce: Kutsal Konular Üzerine Kimi Düşünceler, *Yeni Dünya Düzeninde Yalanlar ve Gerçekler*, (Çev. Selen Göbelez), Sarmal Yayınevi, Ankara, 2002c, s.17.

Bu açıklamanın dayandığı temel dilin özellikleri olmuştur. Descartes ve Géraud de Cordemoy bu görüşü desteklerken insanın dili normal bir şekilde kullanabilmesinin zihin aracılığıyla gerçekleştiği, bunun ise herhangi bir makinenin sınırlarının çok ötesinde olmayı gerektirdiğini düşünmüşlerdir. Chomsky bu açıklamaları yaparken bir başka gerçeği yani dilin yaratıcı yönünü de gün ışığına çıkarır. Dili kullanma gibi yaşamın kimi yönlerinin mekanik felsefeye uymamasının nedeni bir tür "yaratıcı ilke"[33]nin varlığıdır. Konuşmacılar dilsel deneyimlerinde daha önce karşılaşmadıkları ifadeleri güçlük çekmezsizin anlayabiliyor ve kullanabiliyorlardı. Bir başka deyişle, her konuşmacı sınırsız sayıda tümceyi üretme ve anlama kapasitesine sahipti. Bu yüzden töz metafiziği içerisinde bedenle birlikte "düşünen töz" olan zihnin varlığını kabul etmek zorunludur.

Mekanik felsefenin yerleşmesini sağlamak için içinde yaşadığı dönemde anlaşılamayan algı gibi konulara Descartes'ın açıklık getirmesine ve bu çalışmaların günümüz nörofizyoloji ve algı kuramına hazırlık oluşturmasına rağmen mekanik felsefe sonraki yıllarda Newton'un yaptığı çalışmalar sonucunda doğa olaylarını açıklamakta yetersiz kaldığı için çökmüştür.

Kartezyen görüş dil çalışmalarını etkilemiş ve buna bağlı olarak "tikel dilbilgisi" ve "evrensel dilbilgisi" ya da "felsefi dilbilgisi" diye adlandırılan çalışmalar yapılmıştır. Evrensel dilbilgisi, her bir dilin uyması gereken, insan diline özgü temel ilkeleri belirlemeye çalışırken, tikel dilbilgisi tek tek dillerin incelenmesini amaçlamaktaydı. Bu ilk açıklamaların bir bölümü Port Royal dilbilimcileri ve mantıkçıları tarafından kullanılmıştı fakat bütün bunlar Chomsky'nin deyimiyle "ikinci bilişsel devrim"e kadar bilinmezliğini korumuştur. Bu bağlamda Chomsky Otto Jesperson'un yaptığı açıklamaları ele alır. Danimarkalı dilbilimcinin her konuşucunun içselleştirdiği tümcelerin "yapı nosyonu"nun bulunmasını dilbilimin hedefi olarak belirler, bu ise tikel dilbilgisinin inceleme alanına girer. Fakat Jesperson'un bu görüşleri içinde bulunduğu dönemin yaygın görüşleri olan davranışçı ve yapısalcı yaklaşımlar arasında itibar görmez ve kaybolup gider.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde Chomsky'nin görüşlerinden etkilendiği bir diğer kişi Wilhelm von Humboldt'ur. Humboldt'a göre dil,

33 N. Chomsky, (2002c), a.g.y, s.18.

"sonlu anlamın sonsuz kullanımı"[34]nı gerektirir. Anlamın sonlu olmasının nedeni beynin gücünün sınırlı olmasıdır. Chomsky bunu şöyle açıklar[35]:

> Ancak bu anlamların kullanımı sonsuzdur, sınırsızdır; insan her zaman yeni bir şey söyleyebilir ve olağan kullanımların çekilip alındığı anlatımlar ordusu o kadar inanılmaz derecede geniştir ki hiçbir şekilde depolanabilmesi mümkün değildir. Bunlar, sıradan dilin ve kullanımının alelade ve bildik özellikleri olsa da bunların ciddi olarak nasıl ele alınacağı açık değildir.

Humboldt tarafından ifade edilen bu görüş "üretici süreçler" şeklinde de adlandırılan berimsel süreçlerin konusu olmuş ve yirminci yüzyılın ortalarında matematik gibi formel bilimlerde açıklanmış ve kullanılmıştır.

Chomsky bu açıklamalara ilişkin bir takım sorunlar olduğunu da belirtir. Örneğin, sonlu anlamın sonsuz kullanımı anlayışı ele alınırken sonsuz kullanımın içine girenler ve girmeyenlerin neler olduğu konusu belli değildir. Sonsuz veri yığınını zihinde bilgi olarak depolayan bir bilişsel dizge ve bu bilgilere ulaşarak bunları kullanmamızı sağlayan eylem dizgesi arasındaki farkın ayrımı üzerinde durur. Daha somut bir örnekle modern üretici dilbilgisi üretilen bir tümcenin içerdiği biçim ve anlamı açıklayabilirken bu tümcenin oluşturulmasına nasıl karar verildiğini açıklayamaz.

Chomsky dil ve düşünce konusunu irdelerken doğuştan yapı konusunu da inceler. Bu konunun izlerinin Platon'a kadar sürülebileceğini söyleyen Chomsky, Platon'un, insanların bildiklerinin deneyim ile açıklanamayacağı, bundan dolayı insanların geniş kapsamlı önsel bir bilgiye sahip olduğu düşüncesini dile getirdiğini belirtir. Platon'un bu düşüncesinin kaynağı, anımsama kuramı diye bilinen bilginin daha önceki varoluştan hatırlandığını savunan görüşe dayanır. Bu görüş Leibniz tarafından da desteklenmiştir. Anımsama kuramında boşluklar bulunmaktadır, tıpkı diğer doğal bilimler hakkında yapılan kimi açıklamalarda olduğu gibi, fakat Chomsky de aşağıda belirttiği gibi doğuştan yapı görüşünü desteklemektedir[36]:

---

34 N. Chomsky, (2002c), a.g.y, s.23

35 N. Chomsky, (2002c), a.g.y, s.23

36 N. Chomsky, (2002c), a.g.y, s.27

> Dil konusundaysa, berimsel yapının büyük oranda doğuştan geldiğinden kuşkumuz olmasın; yoksa hiçbir dil edinilemezdi. Kökeninde, bütün dillerin temelini oluşturan sadece tek bir belirlenmiş berimleme işleminin olduğu mantıklı bir varsayım ve bunun kimi olası özelliklerini bir bir açıklayabilecek kadar bilgi sahibiyiz bu konuda. Geçtiğimiz 40 yıl boyunca araştırmaların daha önemli bölümü bu konu üzerinde durmuştur. 1950'lerden bu yana özellikle de yeni kuramsal yaklaşımların ortaya çıktığı son on beş yıldır, çok geniş tipolojik kapsamdaki diller sıkı incelemeler altına alınıp şaşırtıcı nitelikler ve kimi zaman da bunların oldukça akla yatkın açıklamaları bulundu.

İnsanların ortak bir özelliği olan dil yetisinin olgunlaşma ve çevre faktorüne bağlı olarak çeşitli aşamalardan geçtikten sonra ergenlikte son halini aldığını savunan Chomsky, bu yetinin oluşturduğu hallerden birinin gündelik kullanımda "dil" denilen şeye benzerliğinin kısmî olduğu görüşündedir. Bu arada, içsel dil kavramından da bahseden ünlü dilbilimci, teknik anlamda dil yetisinin hallerinden biri olan içsel dilin, düşüncelerin aktarılması ve karşılaşılan ifadelerin anlamdırılmasını sağlayan bir donanım olduğundan söz eder. Bu donanımı oluşturan zihinsel araçlar sayesinde, ses ve anlamın bir şekilde bağdaşdırılması sağlanmaktadır. Chomsky, kendi açıklamaları sonucunda ortaya çıkan 'üretici dilbilgisi' çalışmaları sayesinde sonlu kurallar kullanılarak sonsuz sayıda tümce üretimini olanaklı kılan mekanizmaya dair açıklamalara ulaşıldığı görüşünü dile getirir ve ekler: "Üretici dilbilgisi, dilbilimin uzun ve zengin tarihçesinde önemli bir yeniliktir. Her yenilikte olduğu gibi, bunun da öncelleri olmuştur ve bu önceller antik Hindistan'a kadar uzanmaktadır."[37]

DEMOKRASİ VE EĞİTİM İLİŞKİSİ

Üzerinde durduğu önemli konulardan biri demokrasi ve eğitim ilişkisidir. Chomsky'nin eğitim anlayışı büyük ölçüde kendi kendini eğitmek görüşüne dayanır ki, bunun kökeni yine Kartezyen zihin anlayışına gider. Ancak Chomsky bu anlayışın, Aydınlanma döneminden sonra elde edilen bilgiler ışığında gelişmiş ve en üst düzeye ulaşmış şeklini temsil

37 Noam Chomsky, Dil ve Zihin Üzerine Düşünceler, Noam Chomsky (Der: Carlos P. Otero), (Çev. Ender Abadoğlu vd.) içinde, Bgst Yayınları, İstanbul, 2007, s. 85.

eder. İnsan zihninde var olan potansiyel bilginin uygun ortamda ortaya çıkarılmasında her zaman eğitimin, kötü ya da yanlış fikirlerin öğretimine tercih edilmesi gerektiği düşüncesinde olan Chomsky, benzer görüşleri dile getiren Bertrand Russell'in eğitim anlayışından etkilenmiştir. Bertrand Russell eğitimi şu şekilde tanımlamaktadır[38]:

> Hâkimiyet kurmaktan başka şeylerin değeri hakkında bir fikir vermek, özgür bir toplumun irfan sahibi yurttaşlarını yetiştirmeye yardım etmek, yurttaşlığın özgürlük ve bireysel yaratıcılıkla birleştirilmesini teşvik etmektir; bu da bir çocuğa, tıpkı bir bahçıvanın genç bir ağaca baktığı gibi, yani içsel bir doğaya sahip olan ve uygun toprak, hava ve ışık sağlandığında takdire değer bir biçim geliştirecek olan bir şeye bakar gibi bakmak gerektiği anlamına gelir.

Chomsky bu görüşleri dikkate alarak, eğitimde anaokulundan itibaren uygulanacak reformların adil ve özgür bir toplumun yaratılmasına katkıda bulunacağını düşünmüştür. Yazarın Dewey'den aktardığı görüşe göre, eğitimin ana amacı, özgür, birbirleriyle eşit bir şekilde ilişki kuran bireyler yetiştirmektir. Bundan dolayı çocukların eğitiminde özgür ve kendi istekleri doğrultusunda seçim yapmaları yerine sadece alacakları ücretin ön plana çıkarıldığı bir sisteme karşı çıkar çünkü böyle bir durumda çocukların faaliyetinin "bu faaliyete özgür bir şekilde katılmadıkları için özgür olamayacağı"nı belirtir.

Chomsky yirminci yüzyılda yetişmiş önde gelen iki düşünür olarak nitelendirdiği Dewey ve Russell'in eğitime yaklaşımları konusunda, birçok konuda fikir ayrılığına sahip olmalarına karşın, koşutluk gösterdiğini savunur: "Bu yaklaşım, eğitimin boş bir kaba su doldurmak olarak değil, tam aksine, bir çiçeğin kendi bildiği yoldan büyümesine yardım etmek olarak görülmesi gerektiği fikridir."[39] Aslında bu fikrin onsekizinci yüzyılda ortaya çıktığını fakat bu iki düşünürün bu fikri tekrar geçerli kılmaya çalıştıklarından bahseder.

Demokrasi ve eğitim arasındaki ilişkiyi ele alırken Chomsky'nin üzerinde durduğu bir nokta, insancıl kavrayış olarak adlandırdığı

---

38 Carlos P. Otero, Giriş: Chomsky'nin Demokrasi-İçin- Eğitimi: Aydınlatıcı Zihinsel Gelişim, Noam Chomsky (Der: Carlos P. Otero), (Çev. Ender Abadoğlu vd.), Bgst Yayınları, İstanbul, 2007, s. 19'da geçen.

39 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s.35.

Aydınlanma'dan başlayarak Dewey ve Russell'e kadar uzanan süreçte insanların eşit koşullar altında özgürce ilişki kurup işbirliği yapmasını sağlayacak özgür insanlar üreten bir eğitim sistemi, diğer tarafta ise Adam Smith'in şiddetle karşı çıktığı ve "iğrenç düstur"[40] diye adlandırdığı "her şey bizim, başkalarına hiçbir şey yok" düşüncesine dayanan kişilerin asıl amaçlarının birikim yapıp hâkimiyet kurmak istedikleri bir sistemdir. Chomsky'e göre hâkimiyet kurmaya dayalı sistem yüceltilmekte ve bu konu da aksini düşünen Adam Smith'e dahi gönderme yapılmaktadır. Buna örnek olarak, Nobel ödüllü ekonomist James Buchanan'ın "ideal durumda, herkes bir köleler dünyası üzerinde efendi olmanın peşinde koşar" ifadesine yer verir. Oysa Adam Smith bunun yanlış ve patolojik olduğunu düşünür.

Chomsky, insanları para biriktirip mal edinmeye yönelten çağın yeni zihniyet ve değerlerinin en iyi uygulamalarından biri olarak Doğu Avrupa halklarını verir. Bu değerleri benimseyenlerin başarılı, karşı çıkanların ise başarısız olarak sunulduğu bu halklardan örneklerle insanların Amerikan değerleri üzerine eğitildiğini vurgular.

Bu arada görüşlerinden etkilendiği Wilhelm von Humbolt'un, çağdaşı olan Adam Smith gibi, başka insanlarla işbirliği ve paylaşım içerisinde insanların yaptığı yaratıcı çalışmanın önemine değinen düşüncelerine yer verir. Humboldt'a göre, bir insan bir şeyi üretirken bunu bir emir üzerine yapıyorsa, yaptığı şeye imrenilse dahi kendi itki ve arzularıyla davranmadığı için olduğu şeyden tiksinileceğini bildirir. "Medya, üniversiteler ve entelektüel sınıf, yani çağın yeni zihniyeti olan mutlak despotluğu meşrulaştırmaya çalışan, bunun iğrenç ve alçakca değerlerini aşılayan savunucularının kastedil"[41]diği terim "satılmış papazlık"[42], insanların yaptığı işi kendi isteği ve arzusuyla yapması ve bundan zevk almasının yerine kendini emek pazarında satan insanlar arasında bu değerlerin yok edilmesini sağlamayı amaçlar. Bu tür durumlardan dolayı Adam Smith, uygar bir toplumun yönetiminden sorumlu her hükümette bu konuda önlem alınması, insanların "aptal ve cahil yaratıklar"[43] haline gelmesini sağlayacak işbölümüne müdahalelerde bulunulması gerektiğine işaret eder.

40 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 36.
41 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 39.
42 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 39.
43 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s.39

Toplumlarda, çalışan ve işveren arasındaki ayrımlara ondokuzuncu yüzyıldan itibaren vurgu yapıldığını belirten Chomsky, bununla ilgili olarak 1816 yılında Thomas Jefferson'un yaptığı "aristokratlar" ve "demokratlar" ayrımına dikkat çeker. Halktan korkup güvenmeyen ve halkı elindeki tüm güçlerden mahrum bırakıp bunları üst sınıflara vermeyi isteyen aristokratlar kapitalist devleti savunmuştur. Demokratlar, halka güven duyup onlarla özdeşleşen, halkı üstün tutan ve kamusal çıkarları koruyacak olanların halk olduğunu düşünen kimselerdi. Bakunin yarım yüzyıl sonra benzer bir ayrımda bulunmuştur. O'na göre, yükselen aydın kesim ya halk mücadelesini istismar ederek devlet iktidarını ele geçirmeye çalışacak ya da devlet kapitalizminin özel sektör iktidarına hizmet eden yönetici yani satılmış papazlar haline geleceklerdi.

Aynı yüzyılda Jefferson ve Bakunin dışında bu görüşe ulaşan başka entelektüellerin varlığından da söz eder Chomsky. Bunlardan biri Charles Francis Adams'tır. Adams, 1880'li yıllarda, ideoloji ve kurumları yönetenlerin geleceğe şekil verdiği bir toplumda, "duyarlı yurttaşların üzerinde düşünmesi gereken ilk konu, şu ya da bu partiyi iktidara getirmek değil, düzenin sağlanması ve hukuka uyulması konusunda ısrar etmektir"[44] der. Bu düşünceye göre halk seçimlerde istediğini yapabilir, çünkü stratejik planlar politikadan yalıtıldığından ve teknokratik yalıtım sağlandığından bunun önemi de yoktur. Bu ise demokrasidir.

Adams'ın ifade ettiği düşüncelerin benzeri çok daha önceleri, yaklaşık seksen yıl önce Alexander Hamilton tarafından ortaya sürülmüştür. Hamilton halkı canavar ve demokrasiyse bir bela olarak tanımlamıştır. Bu tür görüşlere yirminci yüzyılda da rastlanmaktadır. Walter Lippman bu kişilerden biridir. Bir demokraside cahil kişilerin işlevini, "yapılan işlerin meraklı izleyicileri" olmak fakat katılımcı olmaya çalışmamak olarak belirleyen Lippman, bu insanların lider sınıfın üyelerinden kimlerin yönetimde söz hakkı olacağını belirlemek için periyodik aralıklarla seçimlerde oy kullanmaya gidebileceklerini de belirtir. Modern siyaset bilimin kurucularından olan Harold Laswell, incelikli propaganda yöntemleri yoluyla kamuoyunun denetim altına alınmasını ve kendilerine ilişkin doğru kararları insanların kendilerinin vereceği yönündeki demokratik yönelimlerin yanlış olduğunu savunmuştur. Jefferson'un aristokratlar

44 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 41.

olarak adlandırdığı kesim, Laswell'e göre seçkinler sınıfını oluşturur ve en doğru kararları onlar verir.

Chomsky bu tür düşüncelerin daha sonraki dönemlerde de ifade edildiği ve hatta Lippman ve Laswell'e göre daha katı olduğunun gözlendiğini belirtir. Reagan'ı destekleyen muhafazakârların halka, Lippman ve Laswell tarafından verilen seyirci rölünü bile vermek istemediğinden bahseder. Bu yüzden de halk kendilerinden saklı tutulan ve sansür konulan gizli terör operasyonlarına büyük merak duymuştur. Bunların sonucunda da, 1960'ların sonlarında kamusal alana girme hakları olmadığı düşünülen marjinallestirilmiş ve kayıtsız kalınan kadınlar, gençler, yaşlılar, çalışanlar ve benzerlerinin kamusal alana girmeye çalışmasıyla "demokrasi krizi" ortaya çıkmıştır. Halkın demokrasiye katılımı konusunda birbirine benzer olan bu açıklamalar geçerliliklerini günümüze kadar korumuşlardır.

Chomsky, klasik liberal geleneği temsil eden John Dewey'in[45] aşağıda sunulan 1920'lerde kafasında oluşturduğu anti-demokratik güç tanımında son derece net olduğunu belirtir:

> Güç bugün üretim araçlarının, ticaretin, reklamın, ulaşımın ve iletişimin denetimine dayanmaktadır. Demokratik biçimler varlığını sürdürse dahi, ülkenin hayatını bunları elinde tutanlar yönetecektir. Bankacılığın, arazilerin ve endüstrinin kâr sağlamayı amaçlayan özel sektör tarafından denetlenmesi ve bu durumun basın, basın organları ve diğer tanıtım ve propaganda araçları tarafından güçlendirilmesi; işte gerçek iktidar sistemi. Baskı ve denetim kaynağı budur. Bu sistem çözülmedikçe demokrasi ve özgürlükten ciddi anlamda bahsedilmesi mümkün değildir.

Dewey ortaya koyduğu özgür insanların yetiştirilmesine dayanan eğitim anlayışının bu mutlakiyetçi sistemin ortadan kaldırılmasını sağlayacak bir araç olabileceğini ummuştur. O, çocukların alacakları ücreti ön planda tutan bir eğitim sistemini "bağnaz" ve "ahlaksız"[46] olarak nitelendirmiştir, çünkü böylesi bir eğitim anlayışıyla yetiştirilen çocukların

45 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 44.

46 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 44.

yaptıkları işe "özgür bir şekilde katılmadıkları için özgür"[47] olmayacaklarını ifade etmiştir. Bütün bunlardan yola çıkarak, Dewey, feodal bir toplumsal düzene dayanan endüstrinin değişmesi gerekliliğini vurgulamış ve bu değişikliğin "demokratik bir toplumsal düzene"[48] doğru, yani çalışan insanların denetiminde ve özgürce ilişki kuran insanların bulunduğu bir ortamın oluşması gerektiğini düşünmüştür.

Chomsky, geçen yirmi otuz yıl içinde özel sektör güçlerinin baskısıyla doktrinel sistem daraldığı için Dewey'in belirttiği gibi temel özgürlükçü değer ve ilkelerin oldukça uçta, aşırı ve hatta 'anti-Amerikan' göründüğünden bahseder. Ancak, esas itibariyle bu değer ve ilkelerin kökeninin Amerikan geleneklerinde yatmasına rağmen bunların çarpıtıldığı ve unutulduğu düşüncesindedir. Bunun nedenini ise demokrasinin işleyişinin hem kurumsal hem de ideolojik düzeyde bozulması olarak görür. Bu yüzden kişilerin önünde bir yol ayrımı olduğunu, ya Jefferson'in tanımladığı türden bir demokrat ya da aristokrat olmanın seçilebileceğini bildirir. Birinci yol mücadele ve zorluklarla doluyken, ikincinin ödüllerle dolu olabileceğini açıklar.

MEDYA ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Chomsky medyaya ilişkin olarak yaptığı açıklamaların yer aldığı yapıtlarında medyanın yönlendirici gücü ve siyasi otoritenin isteği doğrultusunda hareket ettiği görüşleri üzerinde durur. Dilimize *Medya Denetimi: Propagandanın Olağanüstü Başarıları* (2005) adıyla çevrilen *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda* (2002) adlı kitabında medyanın politikadaki rolünü açıklarken iki farklı demokrasi anlayışından bahseder. Bu demokrasi anlayışlarının ilkinde[49], "demokratik toplum, halkın kendisini ilgilendiren konuların yönetiminde gerçek anlamda söz hakkına sahip olduğu bir bütün" olarak tanımlanır. Böyle bir demokrasi anlayışında toplum bilgiye serbest ve açıkça ulaşabilir. Oysa ikinci demokrasi anlayışında halk, yönetimden tamamen men edilir ve halkın ulaşacağı bilgi kontrol altında tutulur. Chomsky'e göre ikinci demokrasi anlayışı yürürlükte olan hâkim demokrasi anlayışıdır. Chomsky daha sonra ör-

47 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 44.

48 N. Chomsky, (2007), a.g.y, s. 44.

49 Noam Chomsky, *Medya Denetimi: Propagandanın Olağanüstü Başarıları*, (Çev. Elif Baki), Everest Yayıncılık, 2005a, s.vii.

neklerle medya tarafından yürütülen propagandanın gücü konusunu ele alır.

Propagandanın gücünü gösteren en önemli örneklerden birinin Birinci Dünya Savaşı sırasında başkanlık koltuğunda oturan Woodrow Wilson ve yönetimi tarafından yürütülen propaganda olduğunu belirtir. Hükümetin kurduğu "Creel Komisyonu" adlı bir komisyon Avrupa'da yürütülen bir savaşa dahil olmak istemeyen barışçıl halkı altı ay içinde savaşı destekleyen, Alman olan her şeye karşı tepki duyan bir topluluk haline getirir. Bunu ise Alman askerlerinin uyguladığı zulüm, kolları koparılmış bebekler ve benzeri vahşet anlatımlarıyla başarıldığından bahseder. Bu propaganda yöntemi sonraki yıllarda komünizm ya da Chomsky'nin deyişiyle 'Kızıl Korkusu'nu kışkırtmak için kullanılmıştır. Bu yöntemlerden etkilenen birçok liberal demokrat kuramcı ve medyanın tanınmış isimleri bulunmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı sırasında uygulanan propagandaları belirleyen komisyonlarda bulunan Walter Lippmann bu isimlerden biridir. Chomsky, komisyonun başarılarının farkında olan Lippmann'ın yazılarında bir devrim olarak nitelediği bu yöntemlerin "rıza üretimi"[50], bir diğer deyişle halkın istemediği bir şeyi halka kabul ettirmek için propagandanın yeni yöntemlerinin kullanılabileceği görüşünü savunduğunu, hatta bunu bir gereklilik olarak gördüğünü belirtir. Gereklilik olarak görmesinin nedenini ise kamuoyunun ortak çıkarları göz ardı ettiğini, bu nedenle, olaylar karşısında kararlar alıp bunları uygulama yetkisinin sorun çözme yetisine sahip sağduyulu "seçilmişler sınıfı" tarafından yürütülebildiği şeklinde açıklar.

Ünlü düşünür, bu görüşü, halkı ilgilendiren ortak çıkarları elit ve entelektüellerden oluşan küçük bir topluluğun anlayabileceğini ve bundan dolayı bu çıkarların çoğunluğu oluşturan halkı bir tarafa ittiği iddiasında bulunduğundan bahseder. Bu ise devrimci aydınların bir bölümünce devlet gücünün ele geçirilmesi, halk devrimlerinin bu amaçla bir güç olarak kullanılmasını ve daha sonrasında kendileri için bir gelecek tasarlama gücüne sahip olmayan aptal ve ahmaklar kitlelerini yönetmeyi öngören Leninist görüşle uyuşmaktadır.

Chomsky, Lippmann'ın bu anlayışını desteklemek için daha sonra genişletilmiş bir ilerlemeci demokrasi kuramı öne sürdüğünden söz eder.

---

50 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s.3.

Lippman'a göre doğru işleyen bir demokraside kamuyu ilgilendiren konularda aktif rol alması gereken az sayıda insandan oluşan seçilmişler sınıfı ve bu grubun dışında kalan büyük çoğunluktan oluşan farklı sınıflar vardır. Lippmann ikinci grubu oluşturan çoğunluğu "şaşkın sürü"[51] olarak tanımlar ve demokrasinin iki işlevi olduğu düşüncesini dile getirir. Chomsky[52], Lippmann'ın belirlediği işlevleri şöyle açıklar:

> O halde demokrasinin iki "işlevi" var: Sağduyulu insanlardan oluşan seçilmişler sınıfı, düşünmek, planlamak anlamına gelen idari işleri yürütür ve ortak çıkarları anlarlar. Sonra şaşkın sürü gelir, onların da demokraside bir işlevi vardır. Onların işlevi, Lippmann'a göre, aktif katılımcı değil "seyirci" olmaktır. Ancak bundan başka işlevleri de vardır, çünkü bu bir demokrasidir. Arada sırada nüfuzlarını, seçilmişler sınıfının bu ya da şu üyesine ödünç vermelerine izin verilir... Bunun adı seçimdir. Ancak nüfuzlarını herhangi bir seçilmişler sınıfı üyesine ödünç verdikleri anda, tekrar geldikleri yere dönerek katılımcı değil seyirci olmaya devam etmeleri beklenir onlardan. Bu, doğru bir şekilde işleyen demokrasilerde böyledir.

Chomsky, bu demokrasi anlayışının arkasındaki mantığın halkın büyük bir çoğunluğunun olup bitenleri anlayamayacak kadar aptal olduğu düşüncesi olduğu görüşündedir. Bu insanların kendilerini ilgilendiren konularda söz sahibi olması durumunda sorun çıkaracaklarından korkulduğundan evcilleştirilmeleri için rızanın üretiminin sağlanması gerektiğinden bahseder. Bunu başarmak içinde medyadan yararlanılır. Yazar bu konuyla ilgili bir benzetmede bulunur. Ona göre, çoğunluğu oluşturan insanların harekete geçmelerini önlemek için totaliter veya askeri rejimlerde uygulanan yöntem halkın kafasının üstünde bir copu hazır bekletmek ve yoldan çıktıklarında bu copu kullanmaktır. Daha özgür ve demokratik toplumlarda bunun yapılması mümkün olmadığından propaganda teknikleri kullanılır. Chomsky "totaliter devlette cop neyse demokraside de propaganda odur"[53] der. Medyanın gücünü tartışırken Chomsky'nin ele aldığı bir başka nokta, konunun uzmanlarının tanımıy-

51 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s.5.
52 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s.5.
53 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s.7.

la, "halkın aklını denetlemek" amacını güden halkla ilişkiler endüstrisidir. Bu endüstri özellikle Creel Komisyonu'nun çalışmalarından etkilenmiş ve yayılmıştır. 1920'lerdeki başarısı halkın iş dünyasının kurallarına uyması olmuştur. 1930'larda, Birinci Dünya savaşında yaşananlara benzer sorunlar ve ekonomik sorunların baş göstermesi üzerine halkla ilişkiler tekrar devreye girmiş ve örgütlenip bir takım haklar elde eden işçilerin ayrıştırılması, ayrımlandırılması ve yalnız kalması sağlanmıştır. Bu ise 1937'de Batı Pennsylvania'da Johnstown'da greve giren işçilere karşı halkın kışkırtılması ve bu işçilerin uyumu bozan ve ülkeye ihanet eden kişiler olarak gösterilmesi için uygulanan propagandalar yoluyla gerçekleştirilmiştir. Medyanın başrolde olduğu bu olay daha sonra "Mohawk Valley Yöntemi"[54] olarak adlandırılıp grevlerin kırılmasında kullanılmıştır.

Chomsky halkın uygulanan politikalara desteğini sağlamak için ülkenin yönetiminde söz sahibi olan aydın ve entelektüellerin kullandıkları yöntemi halkın olaylara karşı kayıtsız kalmasını ve itaat etmelerini sağlama şeklinde tasvir ederken, halktan politik kararlara ilişkin gerçek sebeplerin saklandığını söyler. Chomsky düşünce denetimi konusunu ele alırken demokratik sistemler ve totaliter yönetimler arasındaki farkı aşağıdaki gibi açıklar[55]:

> Demokratik sistemde gerekli aldatmacalar zorla empoze edilemez. Aksine, kamu zihnine daha incelikli yollarla telkin edilmelidir. Totaliter bir devlet, istenen gerçeklere daha az bağlılıkla tatmin edilebilir. İnsanların itaat etmeleri yeterlidir; ne düşündükleri ikinci derecede önemlidir. Fakat demokratik bir politik düzende, daima bağımsız düşüncenin politik eyleme dönüşme tehlikesi vardır, bu yüzden kökünde tehditi bertaraf etmek önemlidir.

Yazar, Amerika Birleşik Devletleri medyasının propaganda modelinde gerçeği değiştirmek ya da saklamak için önvarsayılan herhangi bir yaklaşımla olmamakla birlikte medya kurumlarının kendi içlerinde uyguladıkları bir sansürün varlığından bahseder. Buna göre, ülke için utan-

54 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s.10.

55 Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. South End Press, Boston, Massachusetts, 1989, s. 48.

dırıcı olan gerçekler çıkarılır ve halkın tartışacağı konular ılımlı ve kabul edilebilir alternatiflerle sınırlandırılır. Ülkenin uyguladığı politikalar iyi niyet ve yardım severlik ilkelerine dayandırılarak sunulur. Benimsenen duruş, ülkeyi dünyada olup bitenleri yönlendiren güç şeklinde göstermek yerine savunmacı, başkalarının işlediği suçlara müdahale etmektir. Kimi zaman saflık, tarihin karmaşıklığı veya düşmanın ne kadar kötü tabiatlı olduğunu anlayamamaktan dolayı akıllıca olmayan müdahalelerde bulunulduğu da kabul edilir. Delilleri örtbas edip eleştirilerinde kabul edilebilir düşünceleri dile getiren medya, tarihi oluşturacak kayıtları da istediği şekilde oluşturur. Orwell'in ortaya koyduğu çifte konuşma, bir diğer deyişle duruma uygun düşen ifadenin seçimi medya tarafından başarıyla kullanılır. Örneğin, Orta Amerika'ya Amerika'nın saldırması 'savunma amaçlı' ve Amerikan'ın reddettiği İsrail-Filistin sorununa iki devletli bir çözüm önerisini 'barış süreci' şeklinde adlandırarak aktarır. Zaten Chomsky televizyonda sunulan haberlerin reklamlar arasına serpiştirilmiş, kabul edilebilir fikirlerden oluşan yavan sözlerden ibaret olduğunu düşünür. Bunu dünyada neler olup bittiğini anlamalarını önlemek için halkın düşüncelerini kontrol altında tutmaya yarayan bir mekanizma olarak görür.

Medyaya ilişkin gözlemlerini sunduğu yapıtlarında bu konuları ele alan Chomsky, Amerika politikalarını eleştirir ve dünyanın süper gücü konumundaki ülkenin yaptıklarını gözler önüne sermeye çalışır. Ancak, Amerika'nın yaptıkları konusunda medya tarafından yönlendirilen birçok Amerikalı için devletlerinin saldırgan olduğu veya kendi çıkarları için insan hakları ihlallerinde bulunduğunu söylemek kabul edilemez. Bütün bunlar onlara göre sadece Amerika'nın düşmanları tarafından yapılır. Amerika'nın dış politikası ise Amerikan tarzı "özgürlük" ve "demokrasi"yi özlem duyan ülkelere ve tüm dünyaya götürmesi amacına dayanır. Gerçekte Amerikan dış politikasının büyük şirketlerin dış ülkelerde elde edecekleri ayrıcalık ve kâra göre belirlendiğini bilmezler. Medyanın rolünün bu durumu gözlerden uzak tutmak olduğunu savunan Chomsky, halkın ülkeyi kendilerinin değil de devlet kuruluşlarındaki entelektüellerin yönettiğini farketmesi durumunda "gerekli aldatmaca"nın yerle bir olacağını ifade eder.

Özellikle 1990'larda küresel medya dokuz büyük şirket tarafından kontrol edilir hale gelmiştir. Bu şirketler Time Warner (CNN), Disney (ABC), Bertelsman, Viacom, Haber Kuruluşu (FOX), TCI, General Electric

(NBC), Sony (Columbia film Şirketi) ve Seagrams (Universal Stüdyoları)[56] şeklinde sıralanmaktadır. Bu medya kuruluşlarının sahiplerinin bazıları diğer medya kuruluşlarının hissedarı ya da ortaklarıdır. Kısacası bu kuluşları yöneten kişilerin birbiriyle bağlantıları vardır ve bundan dolayı halka sunulacak haber ve bilgileri diledikleri gibi seçerler. Bu kuruluşlarda çalışan haberciler bunun farkındadır ve düzene uymadıklarında sistemin dışında kalacaklarını bilirler. Chomsky, bütün bu sebeplerden dolayı, Amerikan halkının büyük çoğunluğunun haber kaynağı olan televizyonlarda artık çok az gerçek haber bulunduğunu belirtir.

Medya ile ilişkili olarak Chomsky'nin üzerinde durduğu konulardan biri de halkla ilişkiler endüstrisidir. Bu konuyu tartışırken bir noktaya dikkat çeker, o da halkla ilişkiler endüstrisinde çalışan kişilerin aslında işlerini yaptığıdır. Bu kişilerin demokrasi anlayışı, halkın büyük çoğunluğunun toplumun sahibi olan seçilmiş sınıfın hizmetinde çalışmak üzere eğitildiği bir sistem olduğu düşüncesidir. Bu amaçla nüfusun büyük çoğunluğunun örgütlenmeden yoksun bırakılması için yalnız başlarına televizyon seyredip hayattaki en önemli şeyin dizilerde gördükleri orta sınıf ailelerin yaşamlarına ulaşmak ve Amerikancılık, uyum gibi değerleri edinmeleri olduğunu düşünmeleri için endüstri büyük çaba harcamıştır. Televizyon programlarının çoğu filmler, moda, diziler, lüks tüketim mallarının satışı ve tatil gibi eğlence odaklı konulara ayrılarak halkın tüketim temelli hayata özendirilmesi sağlanmaktadır. Bir diğer deyişle şaşkın sürü olarak adlandırılan çoğunluk düşünmeden uzaklaştırılmaya ve hayatta en önemli şeyin mal mülk edinip iyi Amerikan aileleri gibi yaşamak olduğu üzerine kodlanmaktadır. Bunu şöyle açıklar[57]:

> Televizyondaki komedi programları, seyrettiğimiz spor programları. Kültürün her yönü örtük olarak uygun bir yaşamın ve uygun bir değerler kümesinin ne olduğu hakkında ifadeler içerir. Bu tamamen doktrin aşılamadır ve seçenekleri kapatır. Ve çoğu zaman doğrudan şiddet yoluyla yapılır. Eğer insanlar etkileşim ile kendi değerlerinin ne olduğunu bulamıyorsa, yapmanız gereken onları yalıtmaktır. Bu da politik teori olarak adlandırılır, burada pek de teori yoktur, yalnızca apaçıklıklar

56 Bkz. Robert W. McCheaney, The New Global Media. *The Nation*, Kasım 28, 1999.

57 Noam Chomsky, *Entelektüellerin Sorumluluğu*. (Çev. Nuri Ersoy). Bgst Yayınları, İstanbul, 2005, s. 64.

> vardır. Ancak yüzyıllardır politik teorinin sahip olduğu fikirlerden biri de, mutlak denetimi korumak için insanları yalıtmanız gerektiğidir, ki bugün bunu totaliter toplumlar olarak adlandırıyoruz. İnsanların denetim altında tutulabilmesi için yalıtılmaları gerekir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Chomsky kişilerin yalıtılarak düşünmelerinin önlenmesine özel bir vurguda bulunur, çünkü bunun kişileri denetim altında tutmak için çok etkili bir yöntem olduğunu düşünür. Ona göre, kişilerin fikirlere ve kavrayışa sahip olabilmesi için bunları başka insanlarla paylaşmaları, konuşmaları ve onların tepkilerini görerek değerlendirmeleri gerekir. Böylece kişiler değerlerinin, ilgi alanlarının ve seçimlerinin neler olduğunu belirleyebilirler. Oysa yalıtılmış bir şekilde tutulan insanların nesnel seçenekleri olsa dahi, öznel seçenek geliştiremeyeceklerini söyler. Ayrıca, arada bir halkı korku içinde tutmak, uluslararası arenada gerçekleştirilen manevralara desteklerini sağlamak içinde içlerine korku yaratıp dehşete düşürmek gerekir. Bütün bu yöntemlerin halkı denetim altında tutmak için kullanıldığı görüşündedir.

1935 Wagner Yasası, Chomsky'e göre, işçilerin son yasal zaferiydi. Daha sonra sendikalar yok edilmiştir. Chomsky, Amerika Birleşik Devletleri'nin sıradan sosyal güvencelerin dahi olmadığı tek endüstri toplumu olduğundan ve sistem kurallarını takip edemeyen ve kendi geçimini kazanamayanlara asgari yaşam koşullarını sağlamak için dahi bir taahhütte bulunulmadığından bahseder. Hepsi aynı bakış açısına sahip medya ise tekelleşmiş durumdadır. Olaylardan uzaklaştırılarak dikkatleri başka yöne çekilmiş nüfusun büyük bir bölümü bir anlamı olmadığını düşündüğünden oy bile vermez. Bütün bu gerçeklere dikkat çeken yazar, halkla ilişkiler endüstrisinin önde gelen isimlerinden Edward Bernays'ın de Creel Komisyonu'ndan geldiğini "razı etme mühendisliği" dediği ve "demokrasinin özü"[58] dediği şeyi geliştirdiğini belirtir.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen zaman zaman krizlerin baş gösterdiğini vurgulayan Chomsky bu krizlerin Amerikan yönetimi tarafından "demokrasi krizi" olarak adlandırılıp nüfusun büyük bir bölümünün eyleme geçip örgütlenmesi ve politikaya katılmaya çabası olarak görüldüğünü belirtir. Demokrasi tanımına göre avantaj olarak nitelenen

58 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s.12.

bu durum, seçilmişler için bir sorun olarak algılanır. Krizi yok etmek için çaba sarf edilir fakat başarılı olunmaz. Aynı şekilde krizi yaratanlarda var olan demokrasi anlayışını değiştirmede başarılı olamaz.

Chomsky'e göre, medyada sunulan haber ve bilgiler dikkate alındığında insanların büyük çoğunluğunun dünyada olup bitenler ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından yönlendirilen güç sisteminin yapısına ilişkin yanlış bilgilendirilmiş olması şaşırtıcı değilken, bütün bunlar hakkında halkı bilinçlendirmesi gereken aydın kesim ya da entelektüel olarak adlandırılan, bedenen çalışmak yerine zihinleri ile çalışan insanların tavrı yanlıştır. Chomsky "gerçeği konuşmak ve yalanları açığa çıkarmak entelektüellerin sorumluluğudur" der. Oysa entelektüellerin birçoğu tekdüze işlerle uğraşmayı tercih eder. İşin kolayına kaçarak böyle bir yaklaşım edindiklerini belirten Chomsky, birçok entelektüelin, örneğin akademisyenlerin, yaptığı işi anlatırken kâtiplikle özdeşleştirir[59]. Bu insanların görevleri ve sorumlulukları arasında bir ayrım yaparken, görevlerinin, toplumsal kurumların sağladığı zaman ve olanakları kullanarak iktidara ve geçerli olan otoriteye destek sağlamaları iken ahlâki açıdan sorumluluklarının, "hakikati anlamaya çalışmak, dünyaya ilişkin bir kavrayışa ulaşmak için başkalarıyla birlikte çalışmak, bunu diğer insanlara aktarmaya çalışmak, onların da kavramasına yardım etmek ve yapıcı eylem için zemin oluşturmak"[60] olduğunu belirtir.

Winston'a göre, yazdığı birçok makale ve kitapta saldırı oklarını sorumluluklarını yerine getirmediğini düşündüğü aydınlar ve entelektüellere atar. Özellikle Amerikan'ın Ortadoğu'daki politikasına, Orta Amerika'daki saldırgan yaklaşımına ve başka yanlış uygulamalarına karşı suskunluğa boğulan düşünür ve aydınlara sert çıkar. Sorumlu entelektüellerin gücü elinde bulunduran kişilere gerçeği söylemesinin yanlış olduğunu, çünkü bunların gerçeği zaten bildiğini söyler. Bu kişilerin maruz kalınan durumla ilgili olarak bir şey yapacak kişilerle konuşması gerektiğini vurgular. Birçok akademisyen bunun aksini yerine getirmekte ve yönetici sınıfın istekleri doğrultusunda hareket ederek halkın politik bilincini kabul edilen sınırlar içinde tutmak için çaba sarfetmektedir.

---

59 Noam Chomsky, *Entelektüellerin Sorumluluğu*, (Çev. Nuri Ersoy), Bgst Yayınları, İstanbul, 2005, s. 7

60 N. Chomsky, (2005a), a.g.y, s. 8.

Chomsky sorumlulukları yerine getirmenin zorluklarının farkındadır. Sorumluluklar yerine getirilirse, entelektüel faaliyetleri yürütmek için sunulan ayrıcalıklar, olanaklar kaybedilebilir. Hatta daha somut bir örnekle, sorumluluğunu yerine getiren dördüncü sınıfta bir üniversite öğrencisi ve aynı zamanda gazeteci olarak görev yaparken kendi yaşadıklarından bazılarını sıralar. Bunlar, öğrenci olarak davranış bozukluğu olan ya da sorumsuz ve yoldan çıkmış, öğretim üyesi olarak meslektaşlarıyla uyuşmada başarısız biri olarak nitelenmek, gazeteci olarak ele alınmaması gereken bir konuyu irdeleme durumunda ise karakola yollanıp nasihat alınmasının sağlanmasıdır. Bu ve benzeri pek çok yöntemle sorumluluklarını yerine getirmeye çalışan entelektüellerin engellendiğini belirten yazar bunun sadece sosyal ve beşeri bilimler alanlarıyla sınırlı kalmayıp doğa bilimlerinde de yaşandığını düşünür.

Bütün bu zorluklara göğüs germek ise ancak Dewey, Russell ve Chomsky gibi düşünürler için mümkün olmuştur. Güç sistemi hakkında gerçeği açığa çıkarmaya çalışan bu üçlü grup, "kendilerini liderliğin azaltılmasına, otoriteye meydan okumaya ve kurulu kurumların maskelenmemesi ve yasadışılaştırılmamasına adayan" değerleri olan entelektüellerdir[61]. Kalıplaşmış fikirlerin dışında görüş bildiren bu düşünür ve yazarlar, yukarıda Chomsky'nin kendi yaşantısından örneklediği gibi eleştirilmiş, yok sayılmış ve dışlanmıştır.

POLİTİKA ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Amerikan muhalifi bir yazar olan Chomsky kendi politik felsefesini tanıtırken "özgürlükçü sosyalizm" ifadesini kullanır. Oysa, Amerika'nın izlediği politika karşıtı görüşlerinden dolayı belli başlı yayın organlarınca 'aşırı liberal' veya Marksist olarak tanıtılan Chomsky ayrıca 'kendinden nefret eden Yahudi' ya da 'hain Amerikalı'[62] olarak sunulur. Kendisini 'demokratik ideal'e adayan ünlü düşünür, sıradan insanların kendilerini baskın gücün empoze ettiği yanlış politik ideolojilerden uzaklaştırması halinde kendi kendilerini idare edecek kapasitede olduğu düşüncesini savunur. Bu bağlamda, Chomsky bireysel özgürlük, demokratik kararlı-

61 Winston, a.g.y, s. 86.

62 M. Winston, a.g.y, s. 70.

lık ve insan haklarına dayanan bilgilenmeye inanan bir demokrat olarak da değerlendirilir.

Politik yazılarında genellikle dünyanın gidişatına yön veren zengin insanlar için ve aynı zamanda onlar tarafından oluşturulan şirketlerin kontrol ettiği politik gücün oluşturduğu sistemi anlatır. Chomsky aşağıdaki alıntıda Michael Walzer[63] tarafından açıklanan modern Amerikan politik kültürünü eleştirmesiyle tanınır[64]:

> ... Zenginliğin gücü kesinlikle çağdaş Amerikanın özelliğidir – ve özelliği olduğu için kendi ideolojik gerekçeleri vardır. Bu yüzden, somut örneklerle özel şekillerde gösterilerek, devlet gücünün nasıl zapt edildiği ve hatta ona maruz kalanların onayı asla alınmadan nasıl kullanıldığına dair karşı demokratik fikir, bunlar akılda tutularak ifade edilmelidir. İkinci olarak, demokratik eleştiri, bilinen politik alanın dışındaki politik güce çok benzer bir şeyin uygulaması açığa çıkarılarak, Amerikan toplumunun iç sınırlarını gözden geçirmeyi, erişilmez onay ilkesinin ötesinde, hedefleyecektir. Burada birer birer üzerine eğilinmeyi gerektiren kendi ideolojik savunmalarıyla birlikte bir takım farklı hedefler bulunmaktadır: fabrika müdürleri ve şirket yöneticilerinin despotizmi, üniversite rektörlerinin baskı rejimi, 'evin başı' erkeğin ataerkil mutlakiyetçiliği ve diğerleri.

Chomsky bu hedeflerden bazılarını ele almış ve bunlara ilişkin ortaya konulan ideolojik savunmaları gerçekler ve tarihi kayıtlarda yer alan eğilimleri gözler önüne sererek çürütmüştür. Bütün bunlara dikkat çeken Winston, Chomsky'nin politik felsefesinin bir düşünce sistemine ya da politik kurama dayanmadığını belirtir. Chomsky'nin politik felsefesinin 'ideoloji karşıtı' olduğu görüşündedir. Akılcı ve faydacı sosyal değişikliği savunan Chomsky yaratıcı dürtünün serbest bırakılmasını isterken, yeni otorite şekillerinin kurulmasına karşı çıkar.

Görüşlerine hayranlık duyduğu politik düşünürler, Mikhail Bakunin ve Rudolf Rocker gibi anarşist düşünürlerdir. Hükümet veya şirketler gibi merkezi otoritelerin tasfiyesini isteyen özgürlükçü sosyalizmi,

---

63 Michael Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1994, ss. 57-58, M. Winston, *On Chomsky* içinde, Wardsworth Thomson, Belmont, 2002, s. 71.

64 M. Winston, a.g.y, s. 71.

politik ve ekonomik gücü elde edip kontrol etmek isteyen Leninizm ve Maoizm gibi otoriter sosyalizme üstün tutan Chomsky demokratik olmayan her türlü otoriterciliğe karşıdır. Bu bağlamda devlet eliyle yürütülen komünizmin de kapitalizmin de doğru olmadığını düşünür ve bunların yerine cemiyet ve iş yerinde demokratik kontrola dayanan kendi terimiyle 'anarkosendikacılık' veya 'özgürlükçü sosyalizm'i önerir. Özgürlükçü sosyalizmi, John Locke'un temsil ettiği mülkiyet haklarının dokunulmazlığını savunan klasik özgürlükçülükten farklıdır. Chomsky Libertarian sosyalizmi Aydınlanma hareketinin özgürlükçü ideallerinin devamı olarak görür.

Görüşlerinden etkilendiği Aydınlanma hareketinin ideallerini yansıtan kişilerden biri olan Adam Smith'in, işçilerin kendi işlerinin kontrolünü sağlamaları için birlik olmaları gerektiği düşüncesine değinir. Chomsky, ünlü düşünürün 1776'da yayımlanan *The Wealth of Nations* adlı yapıtında değindiği işçilerin bölünmesinin insanlara zarar vereceğini ve onları aptal ve cahil varlıklara dönüştüreceğine dair görüşlerini paylaşmaktadır. Ayrıca, serbest ekonomiyi savunan Smith, o günlerde İngiltere'nin bu tür ekonomi sistemine hazır olmadığı, tüccar ve yöneticilerin büyüyen gücünün devlet politikalarını kontrol etmeye çalışacaklarını düşündüğünü, İngiltere'nin Hindistan'a uyguladığı sömürgeci politikayı da sert bir şekilde eleştirdiğini belirtir.

Chomsky'nin karşı çıktığı "Demokrasi fabrika kapısında durur" sloganı düşüncesidir. Bir işte işi yapan çalışanların, tıpkı Russell gibi, bu işin yönetimini de kontrol ettiği bir toplum kafasında canlandırır. Bu bağlamda "sosyalizme bütün kurumlar, özellikle de modern bir toplumun merkezi endüstriyel, ticari ve finansal kurumları demokratik kontrol altına konduğu ölçüde erişileceğinden"[65] bahseder. Burada söylemek istediği, bir işte bu işle ilgili çıkarları olan bütün paydaşların alınacak kararlarda söz hakkı olmasıdır. Chomsky'nin politik felsefesi, hükümetlerin şirketlerin çıkarlarını düşünmesi yerine vatandaşlarının çıkarlarını düşünmesi gerektiği görüşüdür. Ancak, kendisinin de aşağıdaki alıntıda[66] belirttiği gibi, çağdaş dünya düzenindeki belli başlı politik ve ekonomik

65 M. Winston, a.g.y, s. 74.

66 Noam Chomsky, *Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures*, Pantheon, New York, 1971, s. 62, M. Winston, *On Chomsky* içinde Wardsworth Thomson, Belmont, 2002, s. 74.

kurumlar göz önüne alındığında, bu ideal ortamın gerçekleştirilmesi zor görünmektedir:

> Russell'in bu alandaki konulara genel yaklaşımı her şeyden önce bana mantıklı, ve – trajediden yarım yüzyıl sonra – herhangi bir başarı olasılığından her zamanki gibi uzak gelir. Russell, 'gerçek engellerin insanın kalbinde yattığını ve bunlar için tedavinin düşünceyle bilinçlendirilmiş ve kuvvetlendirilmiş sağlam bir umut olduğunu' düşündü. Belki bu bir anlamda doğrudur. Ancak engeller çok büyük ve onları altetmek için araçlar hala az ve zayıftır.

Bu ideal ortamın çok uzak olmasının sebebi tarihsel gelişmelere de dayanmaktadır. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve 1989-1991 yılları arasında Soğuk Savaş Döneminin sona ermesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'nin başını çektiği ve diğer gelişmiş ülkelerden kurulu G-8 ülkelerinin katılımıyla devlet kapitalizmi daha güçlü hale gelmiş ve dünyanın gidişatını belirleyen belli başlı güç olmuştur. Chomsky Amerika'da özellikle ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra modern şirketlerin çıkışa geçmesiyle birlikte Aydınlanma döneminin demokratik ideallerinin sistemli bir şekilde çökertildiğinden bahseder. Bunun nedeni ise şirketlerin Amerikan politik sistemini kendisinin 'devlet kapitalizmi' diye adlandırdığı yönetim şekline dönüştürmek istemesidir. Bu ise kökleri onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış olan ve John Jay ve James Madison'un şekillendirdiği Amerika Birleşik Devletleri Kuruluş Bildirgesi'nin 'varlıklı azınlığın çoğunluğa karşı korunmasını'[67] amaçlayan yapıya dayanmaktadır.

Chomsky Amerika Birleşik Devletleri'nde 'devlet kapitalizm'ine doğru gidişin farkına varan Thomas Jefferson'un halka güvenmeyen ve ellerindeki bütün gücü alıp üst sınıflara vermeyi isteyen 'aristokratlar' ve halka güvenen ve onları kamu çıkarlarının emanetçisi olarak gören 'demokratlar' ayrımını çok daha önce yapmasına rağmen, özellikle ondokuzuncu yüzyılda şirket gücü ve kapitalist aristokrasinin arttığını söyler. Mahkeme kararlarının ise bu ilerlemeyi destekleyip şirketlerin ilerleyişini pekiştirdiği görüşündedir. Chomsky devlet yasama organlarının kamu

67 Noam Chomsky, *Power and Prospects: Reflections on Human Nature and the Social Order*. South End Press, Boston, Massachusetts, 1996, s. 47, M. Winston, *On Chomsky* içinde Wardsworth Thomson, Belmont, s.75.

parasının büyük bölümünü altyapı harcamalarına yatırarak fabrikatör ve tüccarların ekonomik kâr elde etmesini sağlarken, kamu parasının desteğiyle devlet ve özel sermaye arasında geliştirilen ortaklık sonucu 'devlet kapitalizm'inin gerçekleştirildiğini savunur. Bütün bunların, Karl Marx'ın tahmin ettiği gibi, hükümetin tarafsız ve sadece kamu çıkarlarını temsil ediyormuş gibi görünürken, aslında 'kapitalist sınıfın yürütme kurulu' gibi görev yapmasıyla sağlandığını da ilave eder.

Chomsky'nin politik felsefesi ele alınırken üzerinde durulması gereken noktalardan biri de Amerika Birleşik Devletleri'nin 'yeni dünya düzeni'nin şekillenmesinde oynadığı rol hakkındaki görüşleridir. 'Yeni' dünya düzeninin oluşmasında çok etkili olduğunu düşündüğü Amerika için yirminci yüzyıl 'Amerika Yüzyılı' diye yazar. Bu yüzyılda Amerikan endüstriyel, finansal ve ticari sektörünün son derece yoğunlaştırılmış ve birbiriyle bağlantılı, oldukça sınıf sistemine bağlı bir yapıya kavuştuğundan bahseden Chomsky, bu sektörün planlama, yönetim ve işleyişinde ise etkisini deniz aşırı ülkelere genişleterek uluslararası nitelik taşır hale geldiği görüşündedir. Bu özellikleriyle, O'na göre, dünyanın her köşesinin Amerikan şirket kapitalizmi için güvenli bir yer haline getirilmesine çalışılmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı sırasında yürütülen kampanyalarda Amerika'nın görevinin, 'dünyayı demokrasi için güvenli hale getirmek' olduğu fikri yayılmıştır ki, bu Chomsky'e göre, eğer bu iş dünyasının kurallarına ciddi bir karşı çıkışın yaşanmadığı düzenli seçimlerin yapıldığı bir politik sistemin olduğu 'Amerikan usulü demokrasi'yi anlatıyorsa doğrudur. Amerika Birleşik Devletleri'nin, şirketlerinin işlemesine olanak veren ortam sürdüğü sürece demokratik işleyişlere herhangi bir müdahalesi söz konusu olmadığını düşünen Chomsky, bunu Amerikalı Orwell-konuşmasında "'demokrasi' terimi, şirketlerin ihtiyaçlarına tamamen duyarlı iç ögelerle birlikte ekonomi ve sosyal ve politik hayatın baskınlığını kasteden şekilde ele alındığında"[68] anlamlı hale gelir diyerek belirtir.

Chomsky, Birinci Dünya Savaşı sonrası ülke içinde yaşanan birçok politik ve ekonomik olumsuzluklara rağmen, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin rakipsiz dünya gücü pozisyo-

68 Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. South End Press, Boston, Massachusetts,1989, s. 108.

nuna sahip olduğunu ve bunun farkına varan politika uzmanlarının, Amerika'nın hem askeri hem de ekonomik egemenliğinin korunması ve genişletilmesi için bir plan hazırladıklarından bahseder. Chomsky *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* adlı kitabında bu plandan söz ederken amacın Amerikan iş dünyasının büyümesini sağlayacak dünyanın büyük çoğunluğu genel alan olarak kabul edilip buraların Amerikan ekonomisinin ihtiyaçlarının emrinde olmasının sağlanacağını belirtir. Bu arada Amerikan imtiyazlarına engel olarak koruyucu güçleri olmaksızın başka kapitalist toplumların oluşması teşvik edilecektir. Bu açıklamalarına daha sonra şöyle devam eder[69]:

> Özellikle, sadece Amerika Birleşik Devletleri'nin bölgesel sistemlere hükmetmesine izin verilecekti. Amerika Birleşik Devletleri dünya enerji üretiminin kontrolünü ele geçirmek ve çeşitli bileşenlerinin ekonomi merkezleri, pazarlar ve hammadde kaynakları veya Amerika Birleşik Devletleri tarafından yönetilen 'bütün düzen çercevesinde' 'bölgesel çıkarlar'ının peşinde koşan bağımlı devletler olarak işlevlerini yerine getiren bir dünya sistemi düzenlemek için harekete geçti.

Bu çerçeveye uygun olarak ortaya konan Marshall Planı uyarınca İkinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan Japonya ve Almanya'ya Amerikan şirket kapitalist modelinde eyaletler ve ekonomilerini yeniden kurmaları için yardım yapılırken Sovyetler Birliği ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin Amerikan iş ve güvenlik çıkarlarına tehdit olarak görüldüğü Soğuk Savaş dönemi başlatılmıştır. Bu arada yeni ekonomi ve para politikaları oluşturularak Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu gibi kuruluşlar küçük ülkeleri, güçlü ülkelerin sermaye ve pazar gücüne karşı korumak amacıyla kurulmuştur.

Uluslararası Para Fonu başlangıçta sadece para birimlerinin sabitlenmesi için kısa süreli borçlar verirken, zamanla borçlanan ülkelere uyguladıkları kimi sosyal programlar ve kotaları kaldırmaları koşuluyla uzun süreli borç vermeye başlamıştır. Koşullar sağlık, eğitim, yiyecek, devlet mülklerinin özelleştirilmesi, uluslararası yatırımcılara cazip gelecek kâr oranları ve bir takım ayrıcalıkların sağlanması gibi konuları

69 N. Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*, South End Press, Boston, Massachusetts, 1989, s. 25.

kapsar. Dünya Bankası altyapı projeleri için uzun vadeli borç sağlarken yapılacak yol, köprü, baraj vb. gibi altyapı projelerini Dünya Bankası fonlarına para aktaran Batılı ülkelerin şirketleri alır. Chomsky'e göre, bu bir dönerge oluşturur ve para aslında geldiği ülkelere başka ulusları borçlandırarak geriye döner[70].

Uluslararası ve ulusal düzeyde 'serbest ticaret' ve 'kontrollü sermaye' akışına dayanan ekonomik düzenlemelerin bir kısmı zamanla değiştirilmiştir. 1970'lerde uygulanan yeni liberal ekonomi politikaları reformu bir ülkeye girip çıkan para hareketleri ve ticaret üzerindeki düzenlemeleri kaldırmak zorunda kalmıştır. Chomsky, Amerikan şirketlerince bu değişikliğin istenmesinin sebebinin, hükümetlerinin para ve vergi politikalarını ve sosyal programlarını sermayenin gideceği korkusunu yaşamadan devam ettirmesini sağladığı için istemiştir. Bunun ne kadar önemli olduğu ise özellikle 1990'lı yıllarda teknolojinin gelişmesi sonucu internet üzerinden gerçekleştirilen para akışıyla görüldüğünü söyler. Parabirimi spekülatörlerinin bir takım isteklere uymayan halk ve hükümetleri cezalandırmak için sermayenin çıkışını sağladıklarından bahseder. Örnek olarakta, bir anda ülkeden çıkan sermaye ile gerçekleşen ana merkezi Tayland olan 1997 Asya ekonomik krizini verir.

AMERİKANIN DIŞ POLİTİKASI ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Chomsky 1960'lı yıllarda bir yandan dilbilim araştırmalarına yeni bir yön veren açıklamalar yapmış, bir diğer yandan politikayla ilgilenerek Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam'la yaptığı savaşın karşısında yer alan gruplara katılmış, konuşmalar yapmış, hatta *New York Review of Books* ve diğer dergiler için makaleler yazmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'ni Hindçin'indeki savaştan ötürü eleştirirken, bu savaşı ahlaksız olarak değerlendirmiş ve yasal bulmadığını belirtmiştir. Bu eleştirilerini Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam'la birlikte Laos ve Kamboçya'daki istilası için de dile getiren yazar, başka bağımsız milletlerin işlerine yasal olmayan şekilde müdahele edilmesini saldırganlık olarak görmüştür. Bu konuya ilişkin görüşlerini aşağıdaki gibi açıklar[71]:

---

70 M. Winston, a.g.y, s.78.

71 Noam Chomsky, *Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures*, Pantheon, New York, 1971, ss. 85-86, M. Winston, *On Chomsky* içinde Wardsworth Thomson, Belmont, 2002, s. 44.

> Öğrenci hareketleri dışında, savaşa karşı ilkeli bir duruş alan hiçbir önemli grup yoktur. Bununla, savaşa maliyeti, veya başarısızlık, veya ulusal çıkarlardan uzaklık, veya hatta acımasızlığından dolayı muhalefet etmeye değil, fakat daha ziyade Rusya'nın Çekoslovakya'yı istila etmesine karşı duyulan evrensel nefrete yönlendiren değerlendirmelere dayanan muhalefete göndermede bulunuyorum... hiçbir büyük güç –Amerika Birleşik Devletleri kadar bencil olmayan ve hayırsever biri bile – Vietnam veya herhangi bir başka ülkenin sosyal ve politik yapısını zor kullanarak tayin etme, uluslararası hakim ve cellat gibi davranma otorite veya hakkına sahip olmaması ilkesine dayanan bir muhalefeti kastediyorum.

Bir ülkenin diğerine ne zaman karşı askeri güç kullanabileceğine dair Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nde yer alan yasal düzenlemelerin bulunduğuna işaret eden Chomsky, öncelikle Güvenlik Konseyi'nin ekonomik ambargo uygulanması gibi uluslararası bir takım yaptırımlardan yana olduğunu, eğer yaptırımlardan sonuç alınamazsa kara, hava ve deniz güçlerinin devreye sokulmasını öngören askeri müdahalelere izin verdiğinden bahseder. Oysa, O'na göre, Amerika uluslararası kanunların temel ilkelerini, ülkeyi yönetenler her ne zaman uygun görürse, ihlal eden bir "kanun dışı devlet" gibi davranmıştır. Vietnam, Laos ve Kamboçya'da yaşananlar ve hayatını savaş sırasında kullanılan bombalar ve sonrasında ormanlarda bırakılan mayın ve bombaların patlaması sonucu kaybeden sivillerden Amerika Birleşik Devletleri'ni sorumlu tutan Chomsky bu ölümlerden hiçbir şekilde bahsetmeyerek sadece 58000 Amerikan askerinin ölümünden dolayı savaşı bir hata olarak değerlendiren medyayı da eleştirir.

Amerika'nın dış politikasının uluslararası hukuka uymak yerine dilediği şekilde dünyayı şekillendirmek ilkesine dayalı olduğu görüşünü aktarır. Bunun en iyi örnekleri ise Orta ve Latin Amerika'da uyguladığı politikalarda görülür. Chomsky, Amerika Birleşik Devletleri'nin kendi vatandaşlarına insan hakları ihlalleri uygulayan Nikaragua, El Salvador, Guatemala, Honduras, Kolombiya, Şili ve diğer Latin Amerika ülke iktidarlarına verdiği desteklerden örnekler sunar. Buna göre, Amerika Birleşik Devletleri, toprağın fakir köylülere dağıtımı, fakirlere daha iyi eğitim ve sağlık hizmetlerinin sağlanması ve ülkenin kendi kaynaklarından elde

edilen gelirin vatandaşlara hizmet olarak dönmesini amaçlayan popüler politikalara karşı durmuş ve bu tür politikalar uygulayarak başarı elde etmeye başlayan ülkelerdeki iktidarları değiştirmiştir. Bunların yerine Amerika Birleşik Devletleri'nin, bir diğer deyişle şirket kapitalizminin çıkarlarına hizmet eden kişilerden oluşan kukla yönetimler iş başına getirilmiştir.

Konuyu ele alırken öncelikle "terörizm" kavramına değinen Chomsky bu kavramın Amerikan Ordusu'nun askeri el kitaplarında kullanılan bir tanımına yer verir: "Siyasal, dinsel ya da ideolojik nitelikli hedeflere ulaşmak için ... yıldırma ve baskı yoluyla ya da korku yaratarak, kararlaştırılmış şiddet ya da şiddet tehdidi kullanmak"[72]tır. Bu tanımı kullanmasının nedenini ise konuyu Başkan Ronald Reagan döneminde yönetimin odaklanacağı sorunlardan biri olarak sunulan terörizmle savaş ışığında değerlendireceği için Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin resmi tanımlarını kullanmak istemesi şeklinde açıklar.

1980'lı yıllarda işbaşına gelen Reagan'la birlikte ortaya konan terörizmle savaş planı dahilinde birçok ülkede gerçekleştirilen saldırıları değerlendiren Chomsky, Guatemala ordusuna 1970 ve 1980 yılları arasında mali, askeri eğitim ve politik destek sağlandığından 1990'lı yıllara gelindiğinde ülkede hayatını kaybedenlerin sayısının Birleşmiş Milletler kayıtlarına göre 200000'e ulaştığını belirtir. El Salvador'da Carter döneminde başlayıp Reagan döneminde devam eden uygulamanın da Guatemala'yla aynı olduğunu yazar. Reagan'ın yönetimi devraldığı 1981 yılından sonra ölü sayısının artış gösterdiğini, hatta 1986 yılında El Salvador'da 50000'i aştığını Guatemala'da ise 100000'e yaklaştığını söyler. Nikaragua'ya karşı yürütülen Reagan-Amerika Birleşik Devletleri savaşındaki kaybın 11000[73] sivil olduğundan bahsederken buradaki ölü sayısının düşük olmasının nedenini Nikaragua'daki halkın kendilerini Amerika destekli terörist güçlerden korumak için bir ordusu varken El Salvador ve Guatemala'daki insanlara ordunun saldırması şeklinde açıklar.

---

72 *US Army Operational Concept for Terrorism Counteraction*, TRADOC Pamphlet No. 525-537, 1984, Noam Chomsky ve Gilbert Achcar, *Tehlikeli Güç: ABD'nin Dış Siyaseti ve Ortadoğu, Terör, Demokrasi, Savaş ve Adalet Üzerine Diyaloglar* içinde, (Çev. Yavuz Alogan), İthaki Yayınları, İstanbul, 2007, s. 18.

73 Burada verilen ölü sayıları Piero Gleijeses ve John Blooth'un *Current History*'sinden (Aralık, 1986) alınmıştır. Noam Chomsky, *The Culture of Terrorism* içinde, South End Press, Boston, 1988, s. 29.

Chomsky'e göre, Nikaragua 1979'da gerçekleşen Sandinista Devrimi'nden sonra Reagan yönetimi için bir bela kaynağı olmuştur. Amerika'nın çıkarlarına göre hareket eden Somoza'nın bu devrimle yıkılmasından sonra, Reagan yönetimi Sandinista hükümetine karşı bir karalama kampanyası başlatıp uluslararası yükümlülüklerini yerine getirmediği, basın sansürü, Miskito yerlilerine kötü muamelede bulunulması gibi suçlamalarda bulunarak bir 'kontra' gerilla savaşını başlatmıştır. Bu, Kongrenin kontralara yapılan yardımı yasaklamasına kadar doğrudan daha sonra ise İran-İsrail silah anlaşması üzerinden dolaylı destekle devam etmiştir. Amaç Sandinista hükümetini görevden uzaklaştırarak Amerikan çıkarlarına hizmet eden bir hükümet kurmak, Nikaragua'da gerçekleştirilmek istenen sosyal reformları engellemek ve kaynakların fakir çoğunluğun ihtiyaçları için kullanıma sunulmasına engel olmaktı. Ayrıca, Sandinistaların başarılı olmasını önlemek ve onlara karşı yapılan saldırıları ve ambargoların haklı gösterilebilmesini sağlamak için onları Sovyetler Birliği'ne muhtaç bırakma politikası yürütülmüştür. Sonuçta Nikaragua, uygulanan bu politikalarla başa çıkamayıp çökmüştür.

Bu da, Amerika politikasını yorumlayan kişilerce yöntemin başarısı olarak değerlendirilmiştir. Chomsky bu yönteme ilişkin *Time* dergisinde bulunan açıklamayı şöyle alıntılar[74]: "Yerli nüfusun yorgun düşüp istenmeyen hükümeti defedene kadar ekonomiyi enkaz haline dönüştürmek ve uzun ve ölümcül bir savaşı" bizim için "minimal" bir maliyetle "vekil tayin ederek" sürdürmek ve kurbanları "yıkılmış köprüler, sabotaja uğramış enerji santralleri ve yıkılmış çiftliklerle" baş başa bırakmak, ve böylelikle ABD adayına "kazanılmış bir dava" bırakmak: Nikaragua halkının yoksullaşmasına son vermek".

Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politikasını tartışırken Chomsky'nin üzerinde durduğu yerlerden birisi de Doğu Timor'dur. Daha önce Bir Portekiz sömürgesi olan bölge 1975'te Endonezya tarafında ele geçirilmiştir. Nüfus yoğunluğu açısından dünyanın dördüncü büyük ülkesi olan Endonezya stratejik bir konuma sahiptir. Pasifik ve Hint Okyanusları arasındaki derin su kanalları ve Timor geçidindeki petrol rezervleri arasında bir konumu olan ülke Amerika Birleşik Devletleri'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında uygulamaya koyduğu planları bozmuştur. Bu

74 Noam Chomsky, *11 Eylül ve Sonrası: Dünya Nereye Gidiyor?*, (Çev. Taylan Doğan, Nuri Ersoy, Mehmet Kara ve Ali Kerem), Aram Yayıncılık, İstanbul, 2004 (Üçüncü baskı), s. 41.

plan gereğince gelişmemiş Üçüncü Dünya Ülkelerinin gelişmiş ülkeler için hammadde, ucuz iş gücü ve pazar oluşturmaları düşünülmüştür, oysa Endonezya yanıbaşındaki Timor'u ele geçirerek bu planları alt üst edecek gibi göründüğünden CIA önce 1958'de Başkan Sukarno'yu devirmek istemiş ama başaramamıştır. Daha sonra 1965'te bir askeri darbeyle Başkan Suharto'yu iktidara taşımıştır. Başkan Suharto ise 1998'te iktidardan uzaklaştırılıncaya kadar Endonezya'yı Amerika'nın yatırımlarına açmıştır.

Doğu Timor 1974'te Portekiz'den bağımsızlığını elde edip kendi ayakları üzerinde durmaya çalışırken bir yıl sonra Endonezya'nın saldırısına uğramıştır. Chomsky Endonezya'nın bu küçük fakat petrol rezervleri açısından zengin ülkeyi istila ederken Amerika'dan aldığı silahları kullandığını belirtir. Carter döneminde silah satışının yapıldığını ve 1979'a kadar burada tahminen 200000 Doğu Timor'lunun öldüğünü bildirir. Endonezya'nın Doğu Timor'u istilası Birleşmiş Milletlerce yasa dışı ilan edilse de, bu istila 1999'a kadar devam etmiştir. Aynı yıl uluslararası gözlemcilerin de hazır bulunduğu seçimlerde Doğu Timor bağımsızlığını elde etmiştir. Bununla birlikte, Chomsky Endonezya'lı milislerin saldırısının devam ettiğinden bahseder[75].

Chomsky'nin Amerikan dış politikasını ele alırken üzerinde durduğu ve sertçe eleştirdiği bir konu da İsrail Filistin çatışmalarıdır. *Kader Üçgeni* adlı kitabında bu konu üzerine odaklanırken Amerika'yı arkasına alan İsrail'in uzlaşmaz yaklaşımını eleştirmektedir. Chomsky'e göre, bu anlaşmazlıkta Amerika'nın İsrail'in yanında yer alması kendi çıkarlarını korumak istemesindendir. Arap yarımadasının dünyadaki en zengin petrol rezervlerine sahip olması Amerika'nın Ortadoğu politikasını belirleyen ana unsur olmuştur. Chomsky bunu şu şekilde dile getirir[76]:

> Ortadoğu dünyanın başlıca enerji rezervlerine sahip olmasaydı, günümüzün siyaset belirleyicileri bu bölgeye Antartika'dan daha fazla ilgi duymazlardı. Dünya ekonomisinin petrole yöneldiği yirminci yüzyıl başlarından itibaren en büyük ve en kolay ulaşılabilen enerji kaynaklarının Ortadoğu'da olduğu bilinmektedir. Bu kaynakların ne kadar zengin ve ne kadar kolay ulaşılabilir olduğuna dair değerlendirmeler yıllar geçtikçe artış göstermiştir.

75 M. Wilson, a.g.y, ss. 52-55.

76 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 99.

Yukarıda belirtildiği gibi, petrolün bir enerji kaynağı olarak öneminin anlaşılmasından sonra, İngiltere'nin hâkimiyetindeki bölgenin Amerika Birleşik Devletleri'nin kontrolüne geçmesi istenmiştir. Aslında bu dönemde Amerika, 1970'lerin sonuna kadar Kuzey Amerika dünyanın en çok petrol üreten bölgesi olduğu ve Ortadoğu petrolüne ihtiyaç duymadığını için petrolün denetimini kendi tüketimini karşılamak için istememiştir. Hedef sanayi alanındaki rakiplerinin, bir diğer deyişle Avrupa'nın, bir 'Üçüncü Güç'[77] haline gelmesi ve bağımsız hareket etmesinin önlenmesidir. Ekonomi ve nüfus açısından Amerika Birleşik Devletleri'ne yakın hatta bazı alanlarda daha ileri olan Avrupa'yı kontrol altında tutmak için onu petrole bağımlı hale getirmek ve petrolün denetimini de elde etmek gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu amaçla İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uygulamaya konulan Marshall Planı yardımları Avrupa'nın kendi topraklarında bulunan kömür yerine petrol kullanımına geçmesini sağlamıştır.

Bütün bu hedeflerini gerçekleştirmek üzere harekete geçen Amerika, chomsky'e göre, bölgeyi sömürge anlayışıyla denetim altında tutan İngilizlerin aksine güçlü ailelerin diktatörlüğüne dayalı bir yönetim oluşturulmasına izin vererek ele geçirmiştir. Böylece petrolün ve elde edilen kârın Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'ye akmasını sağlamıştır. Ancak, Chomsky, bölgede Arap unsurların dışında bir koruma çemberi oluşturmak için Amerika Birleşik Devletleri'nin Türkiye, Şah yönetimi altındaki İran, Suudi krallarını koruyan kraliyet muhafızlarını sağlayan Pakistan ve 1967 yılındaki Arap-İsrail savaşından sonra İsrail'den yararlanıldığını belirtir[78]. Ayrıca, Azor Adaları, Kuzey Afrika içlerinden Hint Okyanusu ve Pasifik'e kadar çeşitli yerlerde bulunan İngiliz ve Amerikan güçlerinin bulunduğu üslerle de bölgenin denetim altında tutulması sağlanır. Bu arada, bölgedeki en büyük tehdit, 'Arap ekonomik milliyetçiliği' ve 'sosyal demokrasi'[79] anlayışının gelişerek bölge halklarının kendi kaynaklarının kontrolünü ele geçirmesi ve Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'nin ekonomileri için ihtiyaç duydukları ucuz petrole ulaşmalarını engelleme girişimleri olarak algılanmıştır.

Böyle bir genel stratejik atmosferde Amerika Birleşik Devletleri ile İsrail'in ilişkileri gelişmiştir. İsrail Amerika'nın bölgedeki çıkarlarını ko-

77 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 101.

78 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 103.

79 M. Wilson, a.g.y, s. 56.

ruyan stratejik bir müttefik olarak görülmektedir. İsrail'in önemi, bölgede istikrar ya da istikrarsızlık bağlamında da ele alınmaktadır. Achcar'a[80] göre, Amerika Birleşik Devletleri için Filistin gerilla hareketi önce Ürdün'de daha sonra ise Lübnan'da Amerika'nın bölgesel hâkimiyetine karşı önemli bir istikrarsızlık kaynağı ve tehdit olarak algılanmıştır. Bir Filistin devletinin oluşturulması, doğuracağı diğer sorunlar yüzünden sakıncalı olarak görülmüştür. Bu devlet ya Güney Afrika ve Güney Batı Afrika bölgelerinde siyah Afrikalıların yaşadığı bölge gibi bir Bantustan olacak ya da terörist bir tehdit ve düşman olarak kabul edilen Filistin hareketine teslim edilecekti ki bu da mümkün değildi.

Chomsky, İsrail-Filistin sorununa yaklaşırken İsrailli Yahudileri ve Filistinli Arapları yaşadıkları topraklarda eşit haklara, insan haklarına sahip bireyler olarak görür. Bu ulusların kendi bölgelerinde kendi geleceklerini belirleme haklarının olduğunu düşünür. Bu arada 'reddiyecilik' terimini ortaya atan Chomsky, terimi İsrail Devleti'nin varlığını ya da eski Filistin topraklarında Yahudilerin kendi geleceklerini belirleme haklarının olduğunu kabul etmeyen kişilerin durumunu anlatmak için kullanır ve bu görüşe karşı olduğunu belirtir. Reddiyeciliği sadece İsrail Devletini inkâr edenleri anlatmak için değil, Filistinli Arapların kendi geleceğini belirleme hakkını inkâr edenleri anlatmak için de kullanır.

Reddiyeciliğin eşitlikçi anlayışını dikkate alarak 1948'de başlayan ve 1967'teki savaşın sonundan şimdiye kadar Amerika-İsrail devletlerinin engellemesinden dolayı anlaşmazlığın çözümü için her iki grubun haklarını gözeten kapsamlı bir anlaşmanın yapılamadığını bildirir. Haziran 1967'de İsrail'in 1949 yılında imzalanan ateşkes anlaşmasını ihlal edip kendi sınırlarını oluşturan Yeşil Hat'ı geçerek Doğu Kudüs, Gazze, Mısır'ın Sina bölgesi ve Suriye'nin Golan tepelerini de içine alan Batı Şeria'yı ele geçirdikten sonra BM Güvenlik Konseyi'nin İsrail'in zorla işgal ettiği bu toprakları geri vermesini isteyen Kasım 1967 tarihli 242 sayılı karardan bahseder. Bu kararın yerine getirilmesinin Amerika tarafından desteklenen İsrail'in reddiyeciliğinden dolayı sürekli engellendiğini belirtir.

Bu engellemenin tarihsel gelişimini irdeleyen Chomsky, aslında sonraki birkaç yılda her iki tarafında 242 sayılı kararı şartlı olmakla birlikte kabul etmelerine rağmen sonrasında yapılan birkaç manevray-

80 N. Chomsky ve G. Achcar, (2007b), a.g.y, s.119.

la kalıcı barışın sağlanamadığını açıklar. Şubat 1971 yılında Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın 242 sayılı kararın şartlarına uygun, tam çekilmenin gerçekleşmesi karşılığında uygulanacak bir barış anlaşmasını İsrail'e sunduğunu fakat o dönemde kuzeydoğu Sina'da bir yerleşim programı uygulayan İsrail'in bunu reddettiğini bildirir. Ürdün tarafından bir sonraki yıl yapılan bir başka öneriyi de rededen İsrail, Sedat'ın savaş tehditlerine aldırmazken, Mısır Ekim 1973'te Suriye'yle birlikte İsrail'e savaş açar. Bu arada sınırlı bir askeri güç kullanımıyla birlikte petrol ambargosu uygulayan Mısır'a Suudi Arabistan da petrol ambargosuna katılarak destek verir. Bunun üzerine Amerika Birleşik Devletleri'nin Mısır ve petrol üreten devletlerin kolayca kontrol edilemeyeceğini anlaması üzerine, Mısır'ı Amerika'yla iş yapacak bir ülke olarak kabul edip anlaşmazlıktan uzaklaştırır. Böylece, Amerika'nın İsrail'in diğer ülkelere karşı uyguladığı politikaya devam etmesini sağladığını belirtir.

Mısır-İsrail anlaşmazlığı 1978 Camp David Anlaşmaları ve 1979'da imzalanan barış antlaşmasıyla sona erdiğinde daha önce sözü edilmeyen Filistin devletinin Camp David Anlaşması'nda yer alır hale geldiğini belirtir. Ayrıca, 1976'da BM Güvenlik Konseyi Yeşil Hat üzerinde iki devletli bir yerleşimin oluşturulması için bir karar tasarısı oluşturduğunu ve bu tasarıya Mısır, Suriye, Ürdün ve Arap devletlerinin birçoğunun destek verdiğini, Filistin Kurtuluş Örgüt'ünün bile bu tasarıyı açıkca söylememekle birlikte desteklediğini fakat Amerika'nın bunu veto ettiğini anlatır. Aynı şey 1980'de de yaşanır. Sonunda 1988'de Filistin Ulusal Konseyi iki devletli yerleşim mutabakatını resmen kabul edince, yine buna karşı çıkan Amerika'nın daha sonra FKÖ'yle görüşmek istediğini açıkladığını bildirir.

İsrail'in buna tepkisi geçikmez ve 1989 yılında FKÖ ile müzakere yapılmayacağını çünkü bir Filistin Devleti olarak görülen Ürdün'ün batısında 'ek'[81] bir Filistin devleti olamayacağını bildirir. Bu düşüncenin George Bush'un yönetimindeki Amerika tarafından da desteklendiği dönemin Dışişleri Bakanı James Baker'in adıyla anılan planın onaylanmasıyla anlaşılır. Chomsky, resmi Amerika Birleşik Devletleri konumunu şöyle özetler: "Ürdün'ün batısında ek Filistin devleti olmaz ve İşgal Altındaki Topraklar sorunu İsrail'in belirlediği ana hatlara göre çözülür". Filistinli müzakerecilerin tartışmaya katılması için ise bu İsrail şartlarını kabul etmeleri gereklidir.

81 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 275.

Daha sonra Körfez Savaşı'nın patlak vermesiyle bölgeye giren ve durumu denetlemeye başlayan Amerika Birleşik Devletleri'nin istediğini yapabileceğini anlamasının ardından Chomsky, George Bush'un, "Biz ne dersek o olur!"[82] şeklinde Yeni Dünya Düzeni'ni belirttiğini yazar. Ardından Amerika'nın Madrit müzakerelerini başlattırdığını belirtir. Bütün bu gelişmeler olurken Filistinlilerin haklarını savunan Gazzeli bir hekim ve siyasetçi Haydar Abdül-Şafi'nin çözümün olması için İsraillilerin İşgal Altındaki Topraklar'da genişlemesini durdurması koşulunu öne sürdüğünü, bunu, İsrail ve Amerika'nın kabul etmediğini dile getirir. Tunus'ta yerleşmiş bulunan FKÖ ise Oslo anlaşmasında Abdül-Şafi gibi Filistinli müzakerecileri atlayarak 1993 Oslo Anlaşmaları'na imza attığını fakat bu anlaşmanın Filistinlilere hiçbir şey kazandırmadığını anlatır. Sonrasında yapılan pek çok ara anlaşmanın olduğunu ama ilk kez Mayıs 1997'de İşçi Partisi platformunun "sınırlı egemenliğe sahip"[83] bir Filistin devletinin kurulmasını dile getirdiğini belirtir.

Temmuz 2000'e gelindiğinde ise Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Clinton'ın, FKÖ lideri Yaser Arafat'la İsrail Başbakanı Ehud Barak'ı Camp David'te bir araya getirdiğini, yapılan müzakerelerin bir sonuca ulaşmadığını söyleyen Chomsky, 2001'de Mısır'ın Taba kentindeki müzakerelerden de bir sonuç çıkmadığını bildirir. Sonrasında iki grup arasında gayrıresmi müzakerelere devam edilip potansiyel bir çözüm için ana hatları çizen Cenevre Sözleşmesi'nin oluşturulmasına rağmen Amerika'nın bu sözleşmeye katılmayı, İsrail'in ise sözleşmeyi reddettiğini anlatır.

Amerika ve İsrail'in 1990'lara gelindiğinde politikalarını değiştirmesinde 1987-1988'de Filistin İntifadası etkili olmuştur. Taş atan çocuklara karşı uygulanan acımasız baskılar, İsrail askerlerinin medyaya yansıyan sert hareketleri, iki devletli çözüm önerilerinin uluslararası kabul görmesine ve FKÖ'nün Filistin halkının resmi temsilcisi olarak kabul edilmesine olanak tanır. Chomsky, pek çok müzakere yapılıp bunlarda da yol kat edilmiş olmasına rağmen tam bir çözüme henüz ulaşılmamış olmasının sorumlusunun, Amerika'nın desteğini alan İsrail'i ve onun sertlik yanlısı ve taviz vermeyen tutumunu gösterir.

Chomsky, Amerika ile İsrail ilişkilerini açıklarken istikrar ve şiddet

82 Rick Atkinson ve Ann Devroy, "Bush: Iraq Won't Decide Timing of Ground War," Washinton Post, 2 Şubat 1991, s. A1, N. Chomsky ve G. Achcar içinde, a.g.y, s. 276.

83 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 278.

konularına da değinir. O'na göre istikrarı korumak için iki yol vardır: İlkinde istikrarı korumak için barış ve adalet yönünde hareket etmek ve insanların meşru ihtiyaçlarını karşılamak için çaba harcanırken, ikincisinde demir yumruk yöntemi uygulanır. Sorunu Amerika'daki yoksul mahallelerdeki durum bağlamında ele aldığında ise şiddet, suç, uyuşturucu gibi sorunları çözmenin bir yolu olarak toplumsal politikalar uygulayarak kentlerin yaşanabilir yerler haline getirilmesini sağlamak, diğerini ise suç işleyen insanları hapse atmak ve şiddet uygulayan bir polis sistemini devreye sokmak olarak özetler. Amerika'nın Ortadoğu gibi kendi ülkesinde de sertlik yöntemini seçtiğini dile getirir. Burada söz konusu olanın istikrarı korumak için araç seçiminin ne olduğunun belirlenmesi olduğuna dikkat çeker ve ekler[84]:

> İktidar sistemleri çoğu kez şiddet yaklaşımını seçerler. Onlar için bu daha kolaydır. Vergilerle, programlarla vb. insanların ihtiyaçlarını karşılamayı seçtiklerinde maliyet öderler. Polis oldukça ucuzdur. Ve aynı şeyin uluslararası sahnede de geçerli olduğunu düşünüyorum.

Bunun kötü bir karar olduğunun söylenebileceğini fakat buna rağmen bir karar olduğu gerçeğinin de altını çizer.

11 Eylül Saldırıları

Chomsky tarihsel bir olay olarak gördüğü 11 Eylül'ü değerlendirirken yöneldiği hedefler üzerinde durur. O'na göre, Amerika Birleşik Devletleri'ne karşı yapılan saldırının hedeflerinden Dünya Ticaret Merkezi ekonomiyi Pentagon binaları ise askeriyeyi simgelemektedir. Batı uygarlığının sarsılmaz görünen bu iki güçlü simgesine yapılan cüretkâr saldırı herkesi şoka uğratmıştır. Chomsky bunu şöyle dile getirir[85]:

> ABD ulusal toprakları en son 1814 yılında İngilizler Washington'u yaktıklarında saldırıya uğramıştı. Birçok saldırı oldu... Herkes Pearl Harbor'dan söz ediyor ama bu iyi bir benzetme değil. Hakkında ne düşünürseniz düşünün, Japonlar

84 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 118.

85 N. Chomsky, (2004), a.g.y, s. 36.

> ulusal toprakları değil, iki ABD sömürgesindeki askeri üsleri bombaladılar; bu sömürgeler yerleşimcilerden pek de hoş olmayan yöntemlerle alınmışlardı. Bugün büyük boyutta saldırıya uğramış olan ulusal topraklardır. Ufak tefek bazı örnekler bulabilirsiniz ama bu biricik.

Bu saldırıyı Avrupa açısından da ele alan yazar, Avrupa ülkeleri yüzlerce yıldır dünyanın çeşitli yerlerine saldırıyor ya da birbirlerini katlediyorlardı ama ilk kez silahlar, Amerika Birleşik Devletleri'ne, bir diğer deyişle Batı Uygarlığına döndü der.

11 Eylül saldırılarını Amerika yönetiminin gösterdiği tepki bakımından ele alırken bu saldırıları canavarlık olarak niteler ve şöyle devam eder[86]: "Daha kötü pek çok canavarlık da olmuştur, ancak bu olay yanlış insanlara karşı yapıldı. *Bizim* gibi insanlara bunu yapamazsınız, biz aynı şeyi *sizin* gibi insanlara yaparız. Tarih budur."

Bu saldırılardan sonra Amerika Afganistan'da olduğu sanılan ve saldırıların suçlusu olarak görülen El Kaide yandaşları ve bu örgütün lideri Usame bin Laden'in kendisine teslim edilmesini istemiş fakat reddedilmiştir. Taliban, Amerika'dan uluslararası hukuk gereği kanıtlarını sunarak suçluların iadesi talebinde bulunmasını istemiştir. Ancak, Chomsky'e göre, Amerika'nın elinde kanıt olmadığı için böyle bir resmi talepte bulunulmamıştır. Buna dayanak olarak Haziran 2002'de Afganistan'ın bombalanmasından sekiz ay sonra FBI Başkanı Robert Mueller'in 11 Eylül'e ilişkin bilgi vermek üzere düzenlediği basın toplantısında yaptığı açıklamaları sunar[87]: "Komplonun Afganistan'da tezgahlanmış olabileceğine, ancak planlamanın ve uygulamanın Birleşik Arap Emirlikleri ve Almanya'da kotarıldığına inanıyoruz". Bu durumda Afganistan'a saldırıldığında da elde kanıt olmadığını belirtir.

Amerika yönetimi 11 Eylül sonrasında tepkisini göstermek için olayların suçlusu olarak gördüğü El Kaide ve Usame bin Laden'i sakladığını düşündüğü Afganistan'ı aldığı yanıt üzerine "terörle savaş"[88] için hedef olarak seçtiğinde sadece bu örgütü çökertmeyi istiyordu. Ancak, Achcar'a göre, buraya savaş açmak için bir başka neden Afganistan'ın

---

86 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 138.

87 Walter Pincus, Mueller Outlines Origin, Funding of Sept. 11 Plot, *Washington Post*, 6 Haziran 2002, s. A1, N. Chomsky ve G. Achcar içinde, a.g.y, s. 130.

88 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 133.

jeopolitik konumuydu. Ülke Avrupa Rusya'sından Çin'e kadar genişleyen alanın ortasında yer almaktadır. Çin ve Rusya'nın 1990'dan beri artan yakınlaşması ve askeri alanda işbirliği yapıyor olması Amerika Birleşik Devletleri'nin dış politikasını belirleyen kişiler için açıkca dile getirilmese de rahatsız edici bulunmaktadır. Bu yüzden: "ABD'nin bu bölgenin orta yerinde askeri varlık göstermesi stratejik bakış açısından olağanüstü önemlidir." [89]

Chomsky Afganistan'da üç hafta süren bombalanmadan sonra İngiltere Genel Kurmay Başkanı Amiral Sir Michael Boyce'un yapmış olduğu açıklamaya değinir[90]: "Yapılmakta olan baskı, bu ülkenin halkı, yönetim değişene dek bu baskının süreceğini bizzat anlayana kadar sürdürülecek." Bu açıklamaya göre cezalandırılanın Taliban yönetimiyle birlikte Afgan halkı ve uygulananın terörizm olduğunu savunur. Afganistan için uygulanabilecek alternatif yollar olduğu görüşünden söz eden Chomsky, 11 Eylül'den sonra bölgeye yapılan yiyecek ikmalinin durması sonucu milyonlarca insanın açlık tehlikesine mahkum edilmesini eleştirir. Afganistan'ın bugünkü durumunu da tartışan Chomsky ve Achcar, durumun çokta iç açıcı olmadığı görüşündedir. Başkent Kabil dışında diğer kentlerin 'savaş ağalarının' denetiminde olduğu, devlet başkanlığını görünüşte Hamid Karzai'nin yürüttüğü ama gerçekte ülke denetiminin savaş ağalarına ait olduğunu vurgulayan Achcar, insan hakları alanında pek bir ilerleme kaydedilmediğini belirtir. Taliban dönemine göre geriye giden yönler olduğu üzerinde de duran Achcar, Afganistan'ın tekrar "narko-devlet"e dönüştüğünü ifade eder.

Amerika'nın dış politikası bağlamında 2003'te Irak'ı işgal etmesine de değinen Chomsky, bu işgalin nedenlerini açıklarken iki önemli nokta üzerinde durur. Birincisi, Irak'ın Suudi Arabistan'dan sonra dünyanın ikinci büyük petrol rezervlerine sahip olması ve bu rezervlerin işletilmesinin çok ucuz ve kolay olduğu, diğeri ise bu ülkenin Amerika Birleşik Devletleri'ne ait askeri üsler için mükemmel bir yer olacağıdır. Böylece Suudi Arabistan'daki üslerden vazgeçebilirler. Yazar dünyaya hakim olmanın yolunu açan bu iki nedenin başlı başına Irak'ın işgali için yeterli olduğunu iddia eder.

---

89 N. Chomsky ve G. Achcar, a.g.y, s. 132.

90 Michael R. Gordon, Allies Preparing for a Long fight as Taliban Dig In, New York Times, 28 Ekim 2001, S. A1, N. Chomsky ve G. Achcar içinde, a.g.y, s. 130.

Irak'a müdahele ederek yıllarca İran'la savaşta destek verdiği Saddam Hüseyin'i iktidardan uzaklaştırma planlarının arkasında bölgedeki enerji kaynaklarını ve denetimi ele geçirme arzusu yattığı tartışılan Amerika, savaş için neden olarak Irak'ta kitle imha silahları olduğunu ve ülkeye demokrasi götüreceğini öne sürmüştür. Ancak, ülkenin işgali ve Saddam yönetiminin devrilmesinden sonra Amerika Irak'ta kitle imha silahlarının bulunmadığı gerçeğini resmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Uygulanan politikalar ve Irak'ta yaşayan farklı mezheplere mensup gruplar arasındaki iç çekişmeler nedeniyle 2004 yılından itibaren işgal güçlerine karşı kitle gösterileri başlamıştır. Chomsky, bu gösteriler sayesinde ülkede seçimlerin yapılmasının sağlanması ve kendi anayasalarını yazma hakkını elde etmelerini Iraklılar açısından kazanım olarak görür.

Amerika'nın 2005 seçimlerinden sonra parlamentoyu oluşturan grupların belirlenmesi ve Amerika politikalarına destek veren kişileri yönetime yerleştirme çabalarından da bahseder. Bu çabaların ülkedeki direniş hareketlerini ve farklı mezhepler arasındaki çatışmaları artırdığına dikkat çeken Achcar'a göre çözüm, Amerika ordusunun bölgeden çekilmesidir. Amerika da geçen zaman içinde bu doğrultuda bir takvim belirlemiştir.

Amerika dış politikasında önemli bir yer tutan ülkelerden biri olan İran'a ilişkin görüşlerini de açıklayan Chomsky, 1953'ten 1979'a kadar Amerika yanlısı Şah Rıza Pehlevi tarafından yönetilen İran'da yapılan işkence, katliam ve diğer şeyler basında yer bulmazken Şah'ın 1979 bir halk devrimiyle yıkılmasından sonra yaşanan vahşete geniş yer verildiğini belirtir. Bu tarihten sonra İran'ın Amerika Birleşik Devletleri'yle olan bağlarını koparmasının ise, Amerika'nın bu ülkeye karşı tavır almasına ve cezalandırılması gerektiğini düşünmesine yol açtığını bildirir. Bunu açıklarken şöyle der: "İtaatsizliğin var olmasına izin veremezsiniz; bu çok tehlikelidir, çünkü başkaları kendilerinin de itaatsizlik edebilecekleri fikrine kapılabilirler. Dolayısıyla İran'ın bu itaatsizlik eylemi yüzünden cezalandırılması gerekiyor." Chomsky Amerika'nın bu yüzden İran-Irak savaşında Irak'ın yanında yer aldığını düşünür.

Savaşın kazanılmaması üzerine İran'a karşı tecrit hareketi başlatan Amerika'nın Avrupa'da başarılı olmasına rağmen Çin tamamen ve Hindistan ise İran'dan döşenecek boru hattı projesini sürdürdüğü için kısmen bu tecritin dışında kalmıştır. Amerika'nın İran'ın yürüttüğü nükleer enerji programına karşı çıkarak bunun nükleer silah yapımın-

da kullanılabileceğini öne sürerek İran'a karşı yaptığı saldırı tehditlerini de değerlendiren Chomsky, bunun çok kolay olmayacağından söz eder, çünkü saldırının savunmasız kişilere karşı yapılabileceğini oysa İran'ın savunmasını yapabilecek güçte olduğunu vurgular.

Bununla birlikte geçen süre içerisinde İran'ın zaman zaman uranyum zenginleştirme çalışmalarını askıya alsa da daha sonra tekrar başladığına işaret eden Chomsky, Amerika'nın askeri eylem tehdidini sürdürdüğünü ve İran'ın İsrail'e karşı yaptığı sözde tehdit sorununu da diplomatik yolla çözmeyi engellediğini belirtir.

Kaynakça

Belletti, A. ve Rizzi, L., Editörlerin Önsözü: Dilbilim Kuramına İlişkin Bazı Kavram ve Konular. Noam Chomsky *Doğa ve Dil Üzerine* içinde, (Çev. Ayşe Banu Karadağ), Sözcükler, İstanbul, 2002.

Chomsky, N., *Syntactic Structures*, Mouton, The Hague, 1957.

Chomsky, N., A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior 1957, *Language*, Vol:35, 1959, ss. 26-58.

Chomsky, N., *Aspects of the Theory of Syntax*, The MIT Press, Cambridge, 1965.

Chomsky, N., *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1968.

Chomsky, N., *Reflections on Language*, Panteon Books, New York, 1975.

Chomsky, N., *Lectures on Government and Binding: Pisa Lectures*, Foris Publications, Dordrecht, Holland, 1982.

Chomsky, N., *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*. South End Press, Boston, Mass, 1989.

Chomsky, N., *Kader Üçgeni: Amerika Birleşik Devletleri, İsrail ve Filistin*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınevi, İstanbul, 1993.

Chomsky, N., *The Minimalist Program*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1995.

Chomsky, N., *On Language*, New Press, 1998.

Chomsky, N., *Medya Gerçeği*, İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Chomsky, N., *Dünya Düzeni: Eskisi Yenisi*, (Çev. Ali Çakıroğlu ve Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2000.

Chomsky, N., *Dil ve Zihin*, (Çev. Ahmet Kocaman), Ankara: Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.

Chomsky, N., *Sömürgecilikten Küreselleşmeye*, (Çev. M. Erdem Sakınç), Ankara: Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001a.

Chomsky, N., *Amerikan Müdahaleciliği*, (Çev. Barış Zeren ve Taylan Doğan), İstanbul: Aram Yayınları, İstanbul, 2001b.

Chomsky, N., *Dil ve Sorumluluk: Mitsou Ronat'la Konuşmalar*, (Çev. Hüsnü Asya), Ekin Yayınları, 2002a.

Chomsky, N., *Medya Gerçeği*, (Çev. Abdullah Yılmaz ve Osman Akınhay), Everest Yayınları, İstanbul, 2002b.

Chomsky, N., *Yeni Dünya Düzeninde Yalanlar ve Gerçekler*, (Çev. Selen Göbelez), Sarmal Yayınevi, Ankara, 2002c.

Chomsky, N., *11 Eylül ve Sonrası: Dünya Nereye Gidiyor?*, (Çev. Taylan Doğan, Nuri Ersoy, Mehmet Kara ve Ali Kerem), Aram Yayıncılık, İstanbul, 2004 (Üçüncü baskı).

Chomsky, N., *Medya Denetimi: Propagandanın Olağanüstü Başarıları*, (Çev. Elif Baki), Everest Yayınları, İstanbul, 2005a.

Chomsky, N., *Entelektüellerin Sorumluluğu*, (Çev. Nuri Ersoy), Bgst Yayınları, İstanbul, 2005b.

Chomsky, N., *Demokrasi ve Eğitim*, (Çev. Ender Abadoğlu, Banu Karadağ, Zeynep Kutluata, Nuri Ersoy, Ali K. Saysel ve Ayten Sönmez), Bgst Yayınları, İstanbul, 2007.

Chomsky, N. ve Achcar, G., *Tehlikeli Güç: ABD'nin Dış Siyaseti ve Ortadoğu Terör, Demokrasi, Savaş ve Adalet Üzerine Diyaloglar*, (Çev. Yavuz Alogan), İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

Chomsky, N., *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, (Çev. Veysel Kılıç), Bgst Yayınları, İstanbul, 2009.

Chomsky, N., *Doğa ve Dil Üzerine*, (Çev. Ayşe Banu Karadağ), Sözcükler Yayınevi, İstanbul, 2010.

Edward, S. H., Albert M. ve Chomsky, N., *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Postmodernizm ve Sol*, (Çev. Ender Abadoğlu), Bgst Yayınları, İstanbul, 2007.

Kıran, Z., *Dilbilim Akımları*, (İkinci Baskı), Onur Yayınları, Ankara, 1996.

Kıran, Z. ve Kıran (Eziler), A., *Dilbilime Giriş*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul. 2006.

McCheaney, R. W., The New Global Media. *The Nation*, Kasım 28, 1999.

Moran, B., *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1988.

Rifat, M., *20. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Rifat, M. ve Rifat, S., *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: 2. Temel Metinler*, İstanbul: Cogito Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

Raskin, M. ve Chomsky, N., *Bilim ve Postmodernizm Tartışmaları: Post Modernizm ve Rasyonalite*, Bgst Yayınları, İstanbul, 2008.

Uzun, E. N., *Anaçizgileriyle Evrensel Dilbilgisi ve Türkçe*, Multilingual, İstanbul, 2000.

Vardar, B., *20. Yüzyıl Dilbilimi: Kuramcılardan Seçmeler*, Multilingual, İstanbul, 1999.

Winston, M., *On Chomsky*, Wadsworth Philosopher Series, Belmont, 2002.

2

Iris MURDOCH
(1919-1999)

Mukadder ERKAN

> Bazı koşullar altında sanat ve ahlâk (...) birdir. Özleri aynıdır. Her ikisinin de özü sevgidir. Sevgi bireylerin algılanmasıdır. Sevgi, kendinden başka bir şeyin gerçek olduğunun aşırı derecede zor farkındalığıdır.
>
> "The Sublime and the Good"

Modern dönemde hem bilimsel disiplinlerde hem de yaratıcı alanda, yani sanat veya edebiyatta aynı anda öne çıkan figürlerin azlığı, uzmanlaşmanın bir dezavantajı olarak gösterilebilir. Bu nadir figürlerden biri, hem ahlâk filozofu hem de romancı kimliğiyle, bu çifte rolle karşımıza çıkan Jean Iris Murdoch'tur. Kendisini Platoncu olarak adlandıran Murdoch, felsefi metinlerinde –bazen mitlerin ışığında– gündelik etik veya ahlâki sorunlarla ilgilenmiş, romanlarında ahlâki hakikat ve sevgi temalarına odaklanmıştır. Her iki alanda da mükemmeliyetçi bir yazar olarak sürekli etkinlik gösteren Murdoch, hem felsefe öğretir hem felsefe yapar hem de roman yazar ve eserlerinde felsefe ve edebiyat birbirinden ayrılamaz. Bernard Le Gros bu çokkatlı meşguliyeti, "Murdoch'un eserlerinin bizim için ortaya attığı merkezî sorun" olarak görüp, Murdoch "bir romancı-filozof mudur, yoksa bir romancı *ve* bir filozof mudur?" diye sorar ve bu soruyu şöyle sürdürür: "Romanlarıyla felsefesi arasında bir ilişki var mıdır ve eğer varsa, bu nasıl bir ilişkidir?" Yanıtı bizzat Murdoch verir: "Bir felsefe öğretmeniyim ve bir filozof olarak eğitim gördüm, felsefe 'yapıyorum' ve felsefe öğretiyorum; ancak felsefe fevkalade güç ve sanırım felsefe yazmaya çalışanlar muhtemelen kabul edecekler

ki, gerçek felsefe düzeyine yükseldikleri çok az ân var. Felsefe hakkında yazılıyor (...) aslında gerçek şey yapılmıyor".[1] Ancak güçlüğüne rağmen felsefe yapmaya ve felsefe hakkında yazmaya devam eden Murdoch, eleştirmenlerini sıkıntıya sokar. Şöyle ki, romanları onu İngiltere'nin en popüler romancılarından biri yaparken, felsefe ve estetik üzerine tartışmaları, sanatını felsefi bildirimleriyle ilişki içinde anlamaya çalışan eleştirmenler arasında görüş ayrılığı yaratır. Bu yüzden kurgusalla kurgusal olmayanı birlikte dokuyan eserlerine ilişkin eleştiriler, hem yüksek bir övgü hem de öfkeli bir reddiye barındırır.[2] Nitekim Peter J. Conradi'nin belirttiği üzere, "çok az yazar izleyicilerini radikal biçimde böler. Onun [Murdoch'un] savunucuları ve muhalifleri arasında sabit bir uçurum vardır".[3] 26 roman, 5 oyun, 5 felsefe kitabı, bir kısa hikâye, bir şiir kitabı, bir risale, bir kantat, felsefe ve estetik üzerine çeşitli makaleler ve William Mathias'ın operası *The Servants* (bu, Murdoch'un oyunu *The Servants and the Snow*'a dayanmaktadır) için bir libretto Murdoch korpusunu oluşturur. Yarım yüzyılı aşkın bir süre hem felsefe hem de edebiyatta verimli bir şekilde üreten yazarın eserleri Türkçe, Japonca, Rusça, Fransızca ve düzinelerce diğer dilde okunmaya devam ediyor. Kendisine bir keresinde bir romanı bitirdiğinde ne kadar dinlendiği sorulduğunda "yaklaşık yarım saat"[4] yanıtını veren Murdoch, şüphesiz 20. yüzyıl Britanya'sının önde gelen entelektüel figürlerinden ve romancılarından biridir. En azından üç alanda Platoncu ve Kantçı etik incelemesinde, Fransız varoluşçuluğunu ve Kierkegaardcı kanadını İngiliz araştırmacılara ve okurlara tanıtmada ve sanatın ve güzelliğin doğasının soruşturulmasında Murdoch'un katkıları yadsınamaz.[5]

---

1 Bernard Le Gros'tan alıntılayan Hilda D. Spear, *Iris Murdoch*, Macmillan, Hampshire, London, 1995, s. 7-8. Bu sorunun yanıtı için Iris Murdoch üzerine yazılmış eleştirel kitapların başlıklarına göz atmak yeterli olabilir. Pek çok örnek arasında bkz. Guy Backus, *Iris Murdoch: the Novelist as Philosopher, the Philosopher as Novelist: "The Unicorn" as a Philosophical Novel*, P. Lang, Berne, 1986; Patricia J. O'Connor, *To Love the Good: the Moral Philosophy of Iris Murdoch*, Peter Lang, New York, 1996; Nazan Aksoy, *Irish Murdoch: Felsefesi ve Sanatı*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1989.

2 Lindsey Tucker, "Introduction", ed. Lindsey Tucker, *Critical Essays on Iris Murdoch*, G. K. Hall and Co., New York, 1992, s. 1.

3 Peter J. Conradi, *Iris Murdoch: The Saint and the Artist*, St. Martin's Press, New York, 1986, s. 3.

4 Patrick M. O'Neil (ed.), *Great World Writers: Twentieth Century*, vol. 7, Marshall Cavendish, New York, 2004, s. 969, 971; M. K Bhatnagar (ed), *Encyclopaedia of Literature in English*, Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi, 2001, s. 1380.

5 George Steiner, "Foreword", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane/The Penguin Press, New York, 1998, s. x.

Jean Iris Murdoch, 15 Temmuz 1919'da, 59 Blessington Street, Dublin'de doğar. Sonraları bu sokağın geniş, kasvetli, kirli ve terkedilmiş bir sokak olduğunu söyleyecektir.[6] İrlandalı veya İskoç-İrlandalı olan babası Wills John Hughes Murdoch, Hillhall, County Down'dan koyun yetiştiriciliği yapan Presbiteryan bir aileye, Anglo-İrlandalı olan annesi Irene Alice Richardson, orta sınıftan bir Anglikan aileye mensuptur. Iris çok küçükken, henüz bir yaşındayken aile Londra'ya taşınır ve babası devlet memuriyetine geçer. Murdoch entelektüel yeteneğini ve ilgisini borçlu olduğu babasını sessiz, ciddi, kitaplara düşkün, iyi bir adam olarak tanımlar[7] ve ona açık, pozitif ahlâki farkındalığa sahip bir insan ve tanıdığı en kibar varlık olarak göndermede bulunur. Sanatsal ilgilerini, mizah duygusunu ve etkili sesini borçlu olduğu annesi, 18 yaşında, opera eğitimi gördüğü sırada evlenir ve kendisini eşine ve evine adamak için önündeki kariyeri bırakır. Annesi kendi tutkularından vazgeçtiğinden dolayı rahatsız olmasa da Murdoch bu karardan rahatsız görünür. Nitekim *The Sacred and Profane Love Machine*'de (*Kutsal ve Dünyevi Aşk Makinesi*, 1974) Harriet gibi kocaları için kariyerlerinden vazgeçen ve mutsuz olan eşleri sıkça resmeder. Ayrıca müzik, Murdoch'un ve yarattığı karakterlerin yaşamında önemli bir unsurdur. Karışık uyruğuna rağmen Murdoch, ebeveynlerinin İrlandalı olduğunu belirtir ve kendisi için de şöyle der: "[B]enim İrlandalılığım, çok katı bir anlamda Anglo-İrlandalılıktır. Sanırım bu İrlandalı olmanın çok özel bir tarzı. (...) Derinlemesine İrlandalıyım ve bütün yaşamım boyunca bunun bilincindeydim..."[8] Çocukluğu büyük ölçüde Londra'da, Hammersmith ve Chiswick'de geçen Murdoch, geniş bir aileden uzaktır; tatillerini İrlanda'da geçirse de büyürken yakın akrabalık ilişkilerinden yoksun kalır. 1983 tarihli bir söyleşisinde sürgünlerle özdeşleşebileceğini, çünkü kendisinin de "bir tür sürgün, yerinden edilmiş bir kişi" olduğunu belirtir.[9]

Murdoch, tek çocuk olarak ebeveynlerinin bölünmemiş sevgisinin muhatabıdır ve mutlu bir çocukluk dönemi geçirir. O dönemde kendisini ve ailesini mükemmel aşk üçlüsü olarak görür. Pek çok tek çocuk gibi bir erkek kardeşe sahip olmayı istese de, zaman geçtikçe erkek kardeşin ya-

6 O'Neil, *a. g. e.*, s. 965.

7 Jeffrey Meyers, "An Interview with Iris Murdoch", *Denver Quarterly* 26, no. 1 (Summer 1991), s. 103.

8 J. – L. Chevalier (ed.) *Rencontres avec Iris Murdoch*'dan alıntılayan Hilda D. Spear, *a. g. e.*, s. 2.

9 John Haffenden, *Novelists in Interview*, Methuen and Co. Ltd., London, 1985, s. 201.

şamında kötü bir etkiye sahip olabileceğini düşünmeye başlar. Çünkü en iyi durumda, ebeveynlerinin sevgisini ve eğitim için verdikleri mali kaynağı kardeşiyle paylaşmak zorunda kalacaktır. Nihayetinde Murdoch, çocukluğu hakkında iki şeyi, kardeşler olmadan büyüdüğünü ve bundan mutluluk duyduğunu vurgular. Nitekim romanları kardeş ilişkileriyle doluyken, kardeşler birbirleriyle ve ebeveynleriyle genellikle anlaşamazlar. Hilda D. Spear, Murdoch'un "cinsiyet bilinci" olmadan yazmasını ve yazılarında feminist açıdan kadın sorunları bulmanın güçlüğünü bu olguya bağlarken, yazarın kadın-erkek ilişkilerini ele alışında, örneğin *The Black Prince*'te (*Kara Prens* 1975) evli bir kadının kocasının bir parçası olarak kabul gördüğü ataerkil bir dünyanın adaletsizliğinin bilincinde olduğunu da vurgular.[10] Murdoch'un öykülere ilgisi, Lewis Carroll'un *Alice's Adventures in Wonderland* (*Alice Harikalar Diyarında* 1865) ve *Through the Looking Glass*'ı (*Aynanın İçinden* 1871), Robert Louis Stevenson'ın *Treasure Island*'ı (*Define Adası* 1883) ve Rudyard Kipling'in *Kim*'i (1901) gibi hayal gücünü ateşleyen ve yaratıcı yeteneklerinin harekete geçmesi için gerekli heyecanı ve büyüyü sunan kitaplarla başlar. Ebeveynleri ona yüksek sesle kitap okumaktan keyif alırlar ve olabildiğince öğrenmesi için onu cesaretlendirirler. Düşük maaşlı bir bürokrat olarak ileride kızının eğitimi için ağır derecede borçlanacak olan babasının onu geniş okumalara, hem çocuk hem de yetişkin kitaplarını okumaya teşvik ettiğini anlatan Murdoch için bu durum, kendisinin daha sonraki sanatsal ve akademik ilgileri açısından mükemmel bir hazırlık olmuştur.[11]

Murdoch'un resmî eğitimi Londra'da, evlerinin yakınlarında bir gündüz okulu olan ilerlemeci Froebel Institute'de başlar. Daha 9 yaşındayken yazmaya başlayan Murdoch, Latince öğrenmekten zevk alır; bu dil, üzerinde büyük etki bırakacaktır. O dönemde kendisine ne yapmak istediği sorulduğunda, yanıtı "yazmak" olur. Froebel'den sonra eğitimi, dönemin orta ve üst-orta sınıflarının geleneksel kalıbına uygun görünür. 1931'de on iki yaşındayken Bristol'da yatılı Badminton School'a gönderilen Murdoch, burada ilk kez aşırı biçimde yuva hasreti çeker. Romanlarında eğitim meseleleriyle ilgilenmesi bu olguya bağlanabilir. Ancak eğitimi hakkında ebeveynlerinin kararına güvenir ve burada eğitimine devam eder. Okula alışır ve klasiklere, modern dillere ve edebiyata ilgisini geliştirir. Birinci döneminin sonunda, okul dergisinde yayınlanacak olan

10 Spear, *a. g. e.*, s. 2-3; Richard Todd, *Iris Murdoch*, Methuen, London, New York, 1984, s. 15.

11 O'Neil, *a. g. e.*, s. 967; Spear, *a. g. e.*, s. 4.

"The Fate of the Daisy Lee" ("Daisy Lee'nin Kaderi") başlıklı bir balad yazar; 1937 Haziranında Milletler Cemiyeti'nin Eğitim Bölümü tarafından verilen konferanslar üzerine yazdığı bir makale ile ilk ödülünü kazanır. 1937'ye kadar, aralarında Londra'ya beslediği duyguları açığa vuran bir şiirin de yer aldığı birkaç yazı yayınlamıştır; Sophocles'in *Oedipus at Colonus*'undan 18 dizelik bir çeviri, Çin'i öven "The Phoenix-Hearted" başlıklı bir şiir ve Milletler Cemiyeti üzerine bir rapor. Ertesi yıl Milletler Cemiyeti hakkında bir makaleyle bir diğer ödülü kazanır.[12] 1938'de bu kız okulundan ayrılan ve Oxford'da Somerville College'a giden Murdoch burada Latince, Yunanca, edebiyat, tarih ve felsefe okur. Burası da tek cinse, kızlara eğitim veren bir kurumdur ve o dönemde kızların bütün eğitimlerini hemcinslerinin bulunduğu eğitim kurumlarında alması yaygındır. Murdoch burada Platon üzerine çalışır. Başlangıçta Platon'un neredeyse bütün görüşlerine karşı çıksa da bu filozofun Murdoch üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Somerville'deki ilk yılı İkinci Dünya Savaşı'nın korkusundan uzakken, tartışmaların odağında 1939'da sona eren İspanyol İç Savaşı yer alır. Ancak kısa süre sonra Hitler okul hayatında konuşulmaya başlanır. Murdoch Komünist Parti'ye üye olur. O dönemde üniversitelerde, özellikle Oxford ve Cambridge'de Marksizm gelişmektedir ve parti üyesi olmak özellikle parlak öğrenciler arasında oldukça yaygın bir fenomendir. Daha sonra Marksist fikirler karşısında duyduğu hayal kırıklığıyla partiden ayrılması da öngörülebilir bir gelişmedir. Komünist Parti'den ayrılsa da uzun süre sola yakın kalmıştır. Üniversite yaşamında şiirler, oyunlar, raporlar yayınlar, hatta bir gezici grupla tiyatro oyunlarında yer alır. Savaş süresince Oxford ilk geldiği dönemden çok farklıdır, rahat atmosfer değişmiştir. Pek çok üniversite öğrencisi okuldan ayrılıp cepheye gider. Örneğin Murdoch'un ilk kez duygusal bir ilişki yaşadığı, yine Oxford öğrencisi olan Frank Thompson, Haziran 1944'de işgal altındaki Bulgaristan'da casus olduğu iddiasıyla öldürülür. Hayranı olduğu Alman profesör Eduard Fraenkel'in 1940'da verdiği seminerlere katılan Murdoch, daha sonra bu seminerler hakkında "Agamennon Class of 1939" ("1939 Agamennon Sınıfı") başlıklı bir şiir yazacaktır. Bu şiir savaşın dehşetinden, masumiyetin kaybından, değişmiş bir ahlâki farkındalık korkusundan ve Murdoch'un kendi geleceği hakkındaki endişesinden söz eder. Bu konular, özellikle iyi ve kötü etik nosyonları daha sonra romanlarında da yerlerini alacaktır. 1942'de mezuniyet sınavlarında büyük

12 Spear, *a. g. e.*, s. 3- 4; O'Neil, *a. g. e.*, s. 967-969.

bir başarı kazanan Murdoch, savaş sırasında 1944'e kadar Londra'da Maliye Bakanlığında şef yardımcısı olarak çalışır. Savaşta daha aktif bir rol almak isteyen Murdoch 1944-1946 yılları arasında Londra, Belçika ve Avusturya'da Birleşmiş Milletler Yardım ve Rehabilitasyon İdaresi'nde görev yapar. Belçika ve Avusturya'daki kamplarda mültecilerle ilgilenir. Bu dönem, özellikle Brüksel'de geçirdiği zaman, entelektüel yaşamı ve yöneliminde kilit noktasıdır, çünkü burada kendi deyişiyle "insan toplumunun çöküşü"ne ve insanın insana yaptığı zulme tanıklık eder. Romanlarında yer alan –ancak her zaman cana yakın biçimde betimlenmeyen– pek çok yersizyurtsuz insan, yasadışı göçmen, geçmişlerinden kaçmaya çalışan kadınlar ve erkekler, özellikle *The Flight from the Enchanter* (*Büyücüden Kaçış,* 1956), *The Time of the Angels* (*Melekler Zamanı,* 1966) ve *Nuns and Soldiers* (*Rahibeler ve Askerler,* 1980) gibi romanlarında sürgün Doğulu Avrupalılar bu deneyimin izdüşümleridir. Ayrıca ilk kez burada Murdoch, bireysel özgürlük ve eylem vurgusuyla savaş döneminin yeniden-yönlendirilmesinde ve savaş sonrası dönemde hem kıta hem Britanya felsefesinde önem arz eden varoluşçu akımla tanışır. Sartre'ın *L'Etre et le Néant*'ının (*Varlık ve Hiçlik,* 1943) Fransız olmayan ilk okurlarından biridir ve yazarıyla 1945'te tanışmıştır. Nitekim Murdoch'un ilk yayınlanan kitabı *Sartre: Romantic Rationalist* (*Sartre: Romantik Rasyonalist,* 1953) Sartre'ın felsefi teorileri, özellikle estetiği ve edebi başarısı üzerine odaklanacaktır.[13] Yine bu dönemde Raymond Queneau ile dostluk kuran yazar, ilk romanı *Under the Net*'i (*Ağ,* 1954) Raymond'a adayacaktır. Yaşamının bu dönemi felsefe aşkını yeniden canlandıracak ve kariyerini etkileyecektir.

Nitekim Milletler Cemiyeti'ndeki görevinden sonra felsefi çalışmalarını ilerletmek için başvurduğu bir ABD bursunu kazanır. Ancak kısa bir süreliğine de olsa Komünist Parti üyeliğinden dolayı kendisine ABD vizesi verilmez. Murdoch akademik biçimde felsefe yapma kararını İngiltere'de yürürlüğe sokar. 1947'de Newnham College'da felsefe alanında Sarah Smithson bursunu kazanıp Cambridge'e gelerek burada bir yıl geçirir. Burası *Tractatus Logico-Philosophicus*'u ile mantıksal pozitivizmin el kitabını oluşturan Wittgenstein'ın etkisi altındadır. Wittgenstein ile tanışan ve ondan oldukça etkilenen Murdoch'un pek çok romanı,

13 Spear, *a. g. e,* s. 4; Cheryl K. Bove, *Understanding Iris Murdoch,* University of South Carolina Press, South Carolina, 1993, s. 2-3; O'Neil, *a. g. e.,* s. 969; Todd, *a. g. e.,* s. 15-16.

öncelikle bu filozofla tartıştığı dil sorunlarıyla uğraşır. Murdoch felsefe öğretmek, yazar olmak ve Oxford'da olmak ister. 1948'de Oxford, Saint Anne's College'da felsefe (özellikle varoluşçuluk ve etik) dersleri vermeye başlar. Oxford felsefesi dilbilimsel çözümlemeleri öne çıkarmaktadır ve bunun etkisi romanlarında özellikle dilin hakikati aktarmada yetersizliği hakkındaki tartışmalarda görünmeye başlar. Bununla birlikte Murdoch ahlâk felsefesini tercih etmektedir. Yine 1948'de, Frank Thompson'ın ölümünden dört yıl sonra, ebeveynleri Naziler tarafından öldürülen Çekoslavak Yahudisi Franz Steiner ile tanışır ve aralarında karşılıklı bir çekim oluşur. Antropolog olarak eğitim gören Steiner aynı zamanda bir şairdir ve yaşamındaki dehşete rağmen Murdoch onu "komik, zeki, çekici bir yaratık" olarak tanımlar. Hasta olan Steiner 1949'da kalp krizi geçirir ve 1952'de ölür. Bu dönemde Murdoch roman yazmaya devam etmektedir, yalnızca birini bir yayıncıya gönderir. Bu roman reddedildiğinde, onu diğerleriyle birlikte yok eder. Ancak *Under the Net*, Chatto & Windus tarafından kabul edilir ve 1954'te yayınlanır. Oxford, New College'da öğretim üyesi olan eleştirmen John Bayley ile 1956'da evlenir ve 20. yüzyılın en verimli edebi ve eleştirel ilişkisi olarak görülen bu evlilik, Murdoch ölünceye kadar devam eder.[14]

1963'e kadar Oxford'da öğretim üyeliğine devam eden Murdoch, yazılarına daha fazla zaman ayırmak için tam zamanlı öğretim faaliyetinden emekli olur. 1963'ten sonra Londra'da Royal College of Art ve University College'da dersler verip yarı zamanlı olarak felsefe öğretmeye devam eder. Düzenli bir öğretim görevini sürdürmeyi imkânsız bulsa da akademik dünyayla yakın ilişkisini sürdürür, konferanslar verir, Britanya entelektüel sahnesine katılır.[15] Bu arada eserleri giderek artan biçimde tanınmaktadır. *Under the Net* ün kazanır, ancak bir şekilde yanlış anlaşılır ve genellikle orta sınıf ve işçi sınıfından gelen ve geleneksel İngiliz toplumuna karşı çıkan genç Britanyalı yazarların oluşturduğu "Angry Young Men"in eserleriyle ilişkilendirilen "Movement"ın bir parçası olarak görülür. 1950'lerden itibaren üretken yazım performansıyla ilgi çeken Murdoch'un hızlı roman üretimi 1960'larda birtakım sert eleştirilere maruz kalsa da bu dönemde yazarın erken romanlarına ilişkin A. S.

14 Spear, *a. g. e.*, s. 5- 6; Bove, *a. g. e.*, s. 3.

15 Todd, *a. g. e.*, s. 18-19.

Byatt'ın *Degrees of Freedom* (*Özgürlüğün Dereceleri*, 1965) başlıklı önemli bir eleştirel incelemesi yayınlanır. 1960'ların ikinci yarısında roman üretimi yavaşlamasa da (aşağı yukarı yılda bir roman) romanların uzunluğunda ve tonunda değişiklik dikkat çeker. Ancak bunlar olgun eserlerdir ve edebi biçimin entelektüel taleplerine ilişkin sıkı bir kavrayış sergilerler. 1970'lerde başarısı açıkça kabul görür. 1970'te İrlanda Akademisi'nin, 1975'te Amerikan Sanat ve Edebiyat Akademisi'nin, 1977'de –daha önce öğrencisi olduğu– Saint Anne College'ın onursal üyesi seçilir. 1973'te *The Black Prince* ile James Tait Black Anma Ödülünü, 1974'te *The Sacred and Profane Love Machine* ile Whitbread Edebiyat Ödülünü kazanır. 1978'de Britanya'nın en prestijli edebiyat ödülü, Booker-McConnell Ödülünü *The Sea, The Sea* ile alır. 1987'de "Dame of the Order of the British Empire"[16] ünvanını alan Murdoch, 1987'de Royal Society of Literature, 1990'da National Arts Club (New York) tarafından ödüllendirilmiştir.

1994'te Murdoch, annesi gibi Alzheimer belirtileri göstermeye başlar. Kafa karışıklığı yazar tıkanıklığına bağlansa da 1997'de Alzheimer olduğu resmen açıklanır ve yazı hayatı sona erer. Bu yıl yayınladığı *Jackson's Dilemma*'nın (*Jackson'ın İkilemi*) karmaşıklığı bu olguya bağlanabilir. Nitekim Bayley dokunaklı kitabı *Elegy for Iris*'te (*Iris'e Ağıt*, 1999) bu konuda şöyle der: "'Şu Jackson' demişti bir gün bana kaygılı bir dalgınlıkla. 'Onun kim olduğunu, ne yaptığını çıkaramıyorum bir türlü.' İlgimi çekmişti bu, çünkü yazdığı romanların kahramanlarından neredeyse hiç söz etmezdi. 'Belki de sonunda kadın çıkar' demiştim. Yaptığım şakalardan, soğuk bile olsa, hep hoşlanırdı Iris, ama bu kez asık yüzlü denecek kadar ciddi ve kafası karışmış görünüyordu. 'Daha doğduğunu bile sanmıyorum' demişti".[17] Bu hastalığın neden olduğu yetersizliklerle mücadele edip, kendi deyişiyle "karanlığın içine doğru tek başına yüzerken"[18] Murdoch'un en büyük desteği Bayley olur. Bu çetin mücadelede Bayley, kaçınılmaz olanı kabul etmek zorunda kalır: "Kaçmanın bir faydası yok, ayrıca kaçacak bir yer de yok. Nereye gitseniz, Alzheimer'ı buluyorsunuz karşınızda".[19] Nihayetinde Murdoch, çetin ve trajik bir mücadelenin sonunda, 8 Şubat 1999'da Oxford'da ölür. İsteği

16 Britanya İmparatorluğu'nun kadınlara verdiği şövalyelik düzeyinde asalet unvanı.

17 John Bayley, *Iris'e Ağıt*, çev. Nilgün Şarman, Dünya Yayıncılık, 2003, İstanbul, s. 164.

18 *A. g. e*, s. 199.

19 *A. g. e.*, s. 207.

doğrultusunda, beyni Alzheimer araştırma grubuna bağışlanır, külleri Oxford Krematoryumu'ndaki bahçeye serpilir.[20]

Yaratıcı sanat ve bilim eserlerinden çok yasalar ve kurallarla yönetilen bir dönemde, üstün bir romancı olarak görülüp filozof olarak daha az dikkat çekse de Murdoch'un ideal hakikat, güzellik ve iyiliğe doğru ilerlemeyi açığa çıkarmak ve somutlaştırmak için İyi İdeası'nı yeniden canlandırma yönündeki felsefi çabası, çağdaş ahlâk soruşturmasında özel bir alan işgal eder. Murdoch'un etik teori alanına katkısı, ahlâki benin estetik algı aracılığıyla ve benin alt edilmesi pratikleriyle uygun biçimde başkasına yönelimli bir hale gelmesi açıklamasıdır. Bu açıklamanın başlıca avantajı, başkasını estetik biçimde 'görme'nin (ve bunun sonucu olarak benin merkezsizleşmesinin) nasıl erdem geliştirici olduğunu göstermesidir ve gerçekten oldukları şekilde başkalarına etik biçimde davranma çabamıza uygulanabilir olmasıdır. Esasen estetik algılar, başkalarının iyiliğinin ve trajedisinin imgesel kavranışı olarak onların gerçekliği hakkındaki farkındalığımızı arttırmaya hizmet edebilir. Estetik algı aracılığıyla erdem edinimi sürecinde insan, doğada ve sanatta güzelliği –ve iyiliği– nasıl algılıyorsa başka insanları da öyle algılamaya çalışmalıdır. Bu süreç esasen sanat değerlendirmesine benzetilebilir.[21] Ahlâki değer konusunda aşırı biçimde insan merkezli başat bir perspektife karşı Murdoch, ahlâk değerinin aşkınlığını ya da nesnelliğini güvence altına almada sanata merkezî bir rol bahşedenlerle aynı fikirdedir. Platoncu Erosla uyum içinde aynı rolü duyguya, özellikle temel ve çok kapsamlı sevgi duygusuna atfeder. Empirik dünyadaki kalıcı içkinliğini sorgulamaksızın kendisini insan mevcudiyeti ve başarısı ile sınırlandırmaya yönelik her eğilime karşı çıkan temel ahlâk değeri olarak İyi için bir aşkınlık derecesini öne sürer. İyi, bütün eylemlerimize ve deneyimlerimize içkinken, aynı zamanda insanı aşar. Murdoch'un gördüğü şekliyle İyi her yere içkindir, insanların ahlâki davranış, ahlâki yargı olarak adlandırdığı her şeye ve aslında bütün ahlâk sahnesine içkindir, aşkınlık ve içkinlik birbirlerine karşıt değil, birbirlerinin bağlaşığıdır. Aşkın İyi'nin bütün gerçek-

20 O'Neil, *a. g. e.*, s. 971.

21 Bkz., Ana Lita, "'Seeing' Human Goodness: Iris Murdoch On Moral Virtue", *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 7 (2003), s. 144-148; Jane Hongjuan Zhang, "Understanding Others: Enlarging Iris Murdoch's Idea of Moral Attention", Philosophy of Education Society of Australasia, 2007 Conference Presentation, http://www.pesa.org.au/papers/2007-papers/Zhang,%20Jane.pdf; (erişim: 24 Kasım 2010).

likteki içkinliği açısından İyi, mutlak aşkınlıktır. İnsan dünya ile gündelik mücadelesinde sürekli olarak yeniden keşfettiği İyi'yi görmelidir.[22]

Bu tür bir argüman, öznellik fikrinin acımasız bir eleştirisiyle ve insanlık veya insani iyilik hakkında bağımsız iddialarda bulunma yönündeki her girişime karşı şüpheyle karakterize edilen entelektüel iklimde tartışmalı olmaya mahkumdur. Nitekim Seyla Benhabib, postmodernizmin söz konusu entelektüel iklimde dil paradigmasının, bilinç paradigmasının yerine geçtiğini tanıtladığını belirtir. Bilinçten dile bu değişiklik çağdaş etik soruşturmanın karakterini de değiştirmiştir, çünkü dil paradigması, insanı ve düşünceyi salt bir "söylemsel etki"ye indirgiyor görünür. Bu yüzden postmodern düşünce, bazen kişisel olmayan sistemlerin tekil özneler ve dil kullanıcıları üzerindeki üstünlüğünü olumlamasıyla "antihümanist" olarak karakterize edilir.[23] Oysa entelektüel iklimin başat kavrayışı aksine Murdoch, dilin otoritesi ve üstünlüğü adına bilinç nosyonunun yerinden edilmesine karşı çıkar ve temel ahlâki varlık tarzı olarak bilinci tekrar ele geçirmek ister. Murdoch'a göre bireyin indirgenemez gerçekliği ve değeri, kişisel olmayan ve dilbilimsel sistemlere tâbi kılınamaz. Bununla birlikte Murdoch dilsel dönüşü de göz ardı etmez; aksine dile ciddiyetle yaklaşır. Yine de Murdoch dilsel dönüşün ötesinde bireysel bilincin biricikliğini ve yoğunluğunu bulur. Murdoch'a göre dilin özerk kullanıcısı olan birey, kamusal veya kolektif anlamlar sistemine indirgenemeyecek içsel derinliklere ve deneyimlere sahip bir varlıktır.[24]

Ancak şu da unutulmamalıdır ki, 20. yüzyıl felsefesinde yaşanan "dilsel dönüş"ün yanı sıra, kıta postmodern felsefesi "etik dönüş" olarak adlandırılan bir hareketi deneyimler. Geleneksel ahlâk felsefesi görüşüne ve özellikle onun dar odağına duyulan tatminsizlik, felsefi alanda hissedilmeye başlamış görünür. Murdoch gibi pek çok filozof, sanata ve estetiğe dönüşün, bu tatminsizliğin giderilmesine yardımcı olacağına inanmaktadır. İnsanlığın tözsel nosyonlarının ve etiğin acımasız eleştirilerinin yapıldığı bir dönemden sonra postmodern felsefede akıl, doğa veya yasa standartlarına dayalı evrensel iddialar konusunda postmodern

22 Bkz., James P. Mackey, *The Critique of Theological Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 232-233, 229,

23 Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992, s. 208; Maria Antonaccio, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 3.

24 Antonaccio, *a. g. e.*, s. 3-4.

şüpheyle bağdaşık bir etik geliştirmeye çalışan bir karşı hareket ortaya çıkar. Beverly R. Voloshin'in haklı tespitiyle, "postmodern filozofların bazılarının eserlerinde etiğe bir dönüş vardır ve (...) bu dönüş büyük ölçüde postmodern teori terimleri içerisinde yapılmıştır".[25] Lyotard, Foucault, Derrida ve Irigaray'ın çalışmalarına odaklanan Voloshin, sonuç olarak, bu filozofların felsefe yapmak için edebiyatın kaynaklarını kullanmalarından dolayı, etiğin estetizm siperi (*aegis*) altında yeniden ortaya çıktığını ve etik dönüşte estetik unsurların önemli bir yer tuttuğunu öne sürer. Yaşama uygulanan estetik idealler, 1990'larda normatif ahlâk teorisinin üç büyük türünden biri olarak deontoloji ve sonuççuluk'un yanında kurulan erdem etiği teorisinde de farklı biçimlerde bulunabilir. Bu gözlemler Murdoch'un estetik teorisiyle iç içe geçmiş ahlâk felsefesi için de geçerlidir. Nitekim üç büyük değer, hakikat, güzellik ve iyilik arasında olumsal bir bağlantıdan daha fazlası olduğuna inanan Murdoch, bu konu üzerindeki tartışmasını çağdaş etiğin eleştirisi üzerine temellendirir. Duygucu ve kural koyucu meta-etik teorilerden ve bunların kişilerin yalıtılmış edimleriyle ilgilenen bir etiği ima etme tarzlarından hoşnut değildir. Murdoch, alternatif oluşturacak bir etik yaşam kavrayışı bulmak için –Shaftesbury gibi– Platon'a döner. İnsan yaşamını yanılsamadan hakikate yolculuk biçimini alan bir sevgi çabası olarak tanımlayan, etik biçimde ve bilgece yaşamanın önemine odaklanan Murdoch, Platon'un klasik hümanist felsefesini canlandırır; ideal hakikat, güzellik ve iyilik felsefesini felsefi yazıları ve romanlarıyla zamana uygun ve genel okur için erişilebilir kılar.[26] Bu kavrayışta ilkelerden çok duyarlık ve iradeden çok vizyon vurgulanır. Etik gelişme ve estetik deneyim iç içe girmiş fenomenler olarak ele alınır.

Çağdaş Aristotelesçi etik, "iyi ve değerli yaşamı oluşturan nedir?" sorusuyla başlar ve bu yüzden ahlâki erdem meselesi genellikle pratik akıl ve bireysel seçime bağlanır. Aristotelesçi kavrayışın aksine "Ben nosyonuna karşı çıkıldığı ve iyi hakkında her iddiaya itiraz edildiği bir çağda ahlâk hakkında ne düşüneceğiz?" temel sorusu üzerine yoğunlaşan Murdoch, ahlâki açıdan merkezî olan bir bilinç nosyonunu yeniden kurmaya, bilinci İyi İdeası'yla ve uygun bir ahlâki ben nosyonunu etik ve

25 Beverly R Voloshin, "The Ethical Turn in French Postmodern Philosophy", *Pacific Coast Philology*, vol. 33, no. 1 (1998), s. 69.

26 Floora Ruokonen, *Ethics and Aesthetics: Intersections in Iris Murdoch's Philosophy*, Yliopistopaino, Helsinki, 2008, s. 15.

estetik arasında bir bağlantıyla kavramaya çalışır. İyi görece değil, gerçek ve mutlaktır,[27] bu yüzden Aristotelesçi gelenekteki gibi insan seçimine bağlanamaz. Murdoch'un erdem retoriği esasen erdemli bilincin gelişimi aracılığıyla başkalarını anlamamızla ilgilenir. Dahası, zorunluluk ve şansa tâbi olarak insanlar, gelişme ve iyi yaşama için faydalı olduğundan değil, ancak erdemli olmak özünde iyi olduğundan dolayı erdemli hale gelirler. Aristoteles'in aksine Murdoch, insan yaşamının bir telos'a sahip olmadığını öne sürer. Richard Rorty ile benzer biçimde[28] şuna inanır: Bizi zorunluluk ve şansa bağlı kılan olumsallık, yaşamlarımızın parolasıdır ve telos bir yanlış isimdir. Gerçekliğimizin bu olumsallığından dolayı ahlâki yargılar a priori ahlâk ilkelerini kurmaz ve genişletmez. Bu yüzden insan gelişimi hakkındaki düşünümlerin verili bir edimin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunun belirlenmesiyle ilgisi yoktur. Ahlâki idealleştirmelere ilişkin teoriler, etik konuların genel nitelikleriyle uğraşırken ahlâki yaşamın karmaşık ayrıntısına önem vermez; soyut ahlâk ilkeleri, kusurlarımızla yüzleşmede ideal olmayan durumlara nasıl tepki vereceğimizi açıklamaz. Ancak ahlâki yaşamı şekillendirerek, farklı ahlâk tutumlarını deneyip deneysel biçimde yaşayarak yaşamın karmaşık ayrıntısıyla baş edilebilir. Her bireyin yaşam deneyimi biricik olduğundan, ahlâki düşüncenin soyut kurallarının veya kalıplarının uygulanması, ahlâki fail için başkalarının gerçekliğini kavramada yetersizdir. Erdem geliştirme, ahlâki mücadele aracılığıyla bilinci dönüştürme meselesidir. Sonuçta ortaya çıkan 'erdemli bilinç' başkaları konusunda ahlâkımızı geliştirmede temel unsur haline gelmelidir. 'Erdemli bilinç' tarafından elde edilen bilgi zorunlu bir koşuldur, çünkü yalnızca onun ahlâk algısı, insanı başkalarına tam saygı göstermesi konusunda motive etmeye yeter. Bu kavrayışla Murdoch bir bilişselcidir. Bir bilgi nesnesi olan iyilik, diğer şeylerin bilindiği gibi bilinemez, tanımlanamaz. İyiliği göremeyiz, ancak o bizim görmemize yardımcı olur. İyi'nin bilinmesi için temel ahlâki yetenek, vizyon veya algıdır. İyinin bilgisi aracılığıyla başkalarının dışsal davranışlarına odaklanmaktan insanın erdemli bilince ilişkin içsel yaşamının geliştirilmesine, seçimden vizyona, iradeden bilince, dışsal davranıştan içsel bilgiye bir değişiklik meydana gelir. Murdoch, başkalarını açıkça 'görme'nin başlıca engeli olarak egoyu bertaraf eder ve erdemin

27 Lita, *a. g. m.*, s. 150.

28 Bkz., Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

ödüllerini vurgulamaz. Mutluluğun ahlâki failin yaşamında yeri varsa da mutluluk, iyi yaşama veya gelişme değildir; mutluluk başkalarının ihtiyaçlarına sürekli bir yönelimle, mükemmel bir iyilik aracılığıyla elde edilebilir, nihayetinde erdem, bencil olmayan sevgiyi ifade etmelidir.

Murdoch, Platon'un yanı sıra bağlantılı biçimde Kant gibi filozoflardan da etkilenir. Kantçı etik özellikle insan failin rasyonel otonomisini ve insan aklı üzerinde heteronom kısıtlamalar olarak dili ve metafiziksel inançların reddini olumlar. Antik ahlâk teorileri, erdemli yaşamı insan iradesinden bağımsız kutsal veya kozmik bir düzenle doğru ilişki veya uygunluk olarak tanımlarken, modern ahlâk düşüncesi Kant ile birlikte tek başına rasyonel iradenin normatif amaçlarımızı belirlemesi gerektiğini vurgular. Post-Kantçı etiğe egemen olan özgürlük sorunu, çağımızda ben sorununun özünde yatar. Murdoch bunun dışında değildir, çünkü felsefesindeki önemli noktalarda ben sorununu özgürlük açısından ortaya koyar. Özgürlük, öznellik nosyonları açısından önemlidir, çünkü insan özgürlüğünü kayrayış tarzımız hem (akıl, irade, dil gibi) çeşitli insan kapasitelerini nasıl kavradığımızla hem de benin bir ahlâki değer fikriyle ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır.[29]

Ayrıca Murdoch, hakkında İngilizce ilk kitabı –*Sartre: Romantic Rationalist*– yazdığı Sartre'ın, bireysel bilinci felsefi incelemeye tâbi kılan –insanın fiilen yaşayabileceği– varoluşçuluğundan ve tam bilgeliği ifade etmekten uzak yazılı söze ve dile karşı bir güvensizliği paylaştığı Wittgenstein'ın dil felsefesinden de etkilenmiştir. Freud ile bilgi ve başarı güdüsünün cinsellik olduğu görüşünü paylaşır. Murdoch, Fransız mistik Simone Weil'in etik hakkındaki fikirlerinden, özellikle başkalarının ahlâki gelişim aracı haline gelmesi ve acı çekmenin bir arınma aracı değil, bir teselli biçimi olması fikrinden etkilenmiştir.[30] Şunun da belirtilmesi gerekir ki, Murdoch'un düşüncesi, "dilbilimsel felsefe" olarak adlandırdığı ve Richard Mervyn Hare'nin *Language of Morals*[31] (*Ahlâkın Dili*) adlı kitabıyla temsil edilen, 1950'ler ve 1960'ların Britanya ahlâk felsefesinden hareketle ve bu felsefeye karşıt olarak doğar. Bu düşünce okulu, dilbilimsel çözümleme tekniklerinin tözsel ahlâki görüşlere tarafsız kalırken

29 Antonaccio, *a. g. e.*, s. 6-7.

30 Bkz., A. S. Byatt, *Degrees of Freedom: The Novels of Iris Murdoch*, Chatto & Windus, London, 1965.

31 Richard Mervyn Hare, *Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1952.

ahlâki kavramları aydınlatabileceğine inanır. "Sovereignty of Good over Other Concepts"de ("İyi'nin Diğer Kavramlar Üzerindeki Egemenliği", 1967) Murdoch bu ayrımı reddeder, ahlâk felsefesinin taraf tutmaktan kaçınamayacağına inanır. Liberalizm, romantizm, varoluşçuluk ve dilbilimsel ampirizmin seçimlerin ve iradenin ötesine giden ahlâk için bir kriter oluşturmadığını öne süren Murdoch'a göre bu sistemler, insanları kendi eylemleri için kişisel sorumluluk almaktan kaçınmaya teşvik ederler, gizli bir gündemi, örneğin sistemde "uzmanlar"ın ötekileri kontrol edebileceği bir metodu maskelerler.

Murdoch'a göre İngiliz felsefesi, ahlâki yaşam konusunda büyük derinliğe ve ivediliğe sahip ahlâki kavramlar sunmaz. Bu felsefenin, ahlâkı yalnızca dışsal davranışa indirgeyen davranışçı eğilimi, zihnin tözsel içsel yaşamını ve ima yoluyla herhangi bir ahlâki vizyon nosyonunu ortadan kaldırır. Bu dönemde varoluşçuluk ve dilbilimsel felsefe okulları, hedefleri ve tarzları açısından birbirinden farklı olmasına rağmen, Sartrecı ahlâk felsefesinin ahlâki faillik ve ahlâki yaşam kavrayışıyla dilbilimsel felsefeye benzediğini düşünen Murdoch, bu iki görüşe sıkça "varoluşçu/davranışçı" görüş olarak göndermede bulunur. Bu görüş, beni tek başına bir irade olarak ele alır ve ahlâki failliğin özünün seçim zamanında iradi çabada bulunduğunu öne sürer. Bu tek başına ahlâki fail, nötr olgular dünyasında, merkezî değer olarak özgürlük ile değer biçici tarzda faaliyet gösterir ve seçimler aracılığıyla değer verir. Murdoch ahlâki faile ilişkin bu kavrayışı hatalı bulur. Yalnızca seçimlerle değer yaratan tek başına fail yerine ahlâki ben, Murdoch'a göre, gerçekten oldukları şekilde başkalarını algılama arayışında egosunu zayıflatmalıdır ki, onlara ahlâki açıdan uygun biçimde yanıt verebilsin.[32] Ahlâki fail dünyayı değerle dolu olarak algılar ve insanın seçim eylemleri, durumları daha önceden nasıl algıladığından hareketle neredeyse otomatik olarak ortaya çıkar. Ahlâki etkinlik dışsal davranışla sınırlandırılamaz; başka insanları adil ve doğru biçimde 'görmek' ahlâki bir etkinliktir, onları etkileyen eylemlerde bulunulmasa bile. Bu yüzden ahlâki yaşam yalnızca seçim anlarında ortaya çıkmaz, ancak eylemle sonuçlanan algılarını biçimlendirerek failin varoluşuna yayılır. İnsanlar genellikle ne yaptıklarını bilmeden etraflarına değer yapıları inşa ederler. Murdoch da esasen faillerin ahlâki biçimde nasıl gelişebilecekleri –kendileri dışındaki ahlâki gerçekliğin açık bir kav-

32 Lita, *a. g. m.*, s. 144.

rayışının edinilmesi olarak düşündüğü bir görevdir bu– üzerine odaklanmakta başarısız olduğu için İngiliz ahlâk felsefesini eleştirir. Bu görevin gerçekleştirilebildiği psişik süreci karakterize etmek için Murdoch, Simone Weil'den "dikkat" terimini alır.

Weil, dikkati, "tarafsız, boş ve nesnenin nüfuzuna hazır bırakarak" "düşünceyi askıya alma" olarak tanımlar.[33] O, başka şeyler arasında bir "bakış" tarzıdır: "(...) bu bakış tarzı her şeyden önce dikkatlidir. Ruh kendisini olduğu şekliyle, bütün hakikatiyle baktığı varlık olarak alımlamak için kendisini bütün içeriğinden boşaltır".[34] Nitekim Murdoch'un felsefi kariyerinin hem başlarında (*Sovereignty of Good*) hem de sonunda (*Metaphysics as a Guide to Morals*) dikkat edimi, dikkat etme görevi hem sanat hem de ahlâk için ortaktır. Murdoch, eylemenin (hareket, kinesis, etkileşim) ve bilmenin, bilmenin ve değer vermenin ve bir değeri bilmenin (kabul etme, farketme) çakıştığı bir bağlamda bilişsel bir atılım olarak duyguyu öne çıkarır. Aşkınlık, bireysel heveslerin ötesine gitme anlamında anlaşılmalıdır. Bir heves, bir arzuya, bir ihtiyaç tarafından harekete geçirilen bir duyguya ya da bir harekete, ancak ihtiyacın harekete geçirdiği bireyin ihtiyacı üzerine odaklanan, bu ihtiyacın derhal karşılanmasından başka hiçbir şeye odaklanmayan bir duyguya göndermede bulunur. Bu tür aşırı benmerkezcilik Murdoch'un sahte imgeler, idoller olarak adlandırdığı şeyi üretir ve sanatın, insanların aşmasını sağladığı şey budur. Bu yüzden sanatçı "yoğunlaşıp beklediğinde şiirini, resmini, müziğini aydınlığa çıkarabileceğini hissettiği karanlığa dikkat eden" kişidir. Bu durumda inanç ve akıl, kanaat ve düşünüm süregiden aynı sürecin değişen sahneleridir. Örtük bir mevcudiyete gerekli dikkat gösterilirse öngörüye ulaşılır. İnanç, ışığı beklerken karanlıkta görmeyi bilme türüdür ve örtünün açılışıyla ödüllendirilir. Gerçek sanatçı bu tür bir dikkatin ve bu durumda daima vaat edilen başarının paradigmatik örneğidir. Geniş bir benmerkezciliğe düşkünlüğümüzü aşan ve böylece bir ve aynı gerçeklik süreci, yani sanatçının ve ahlâki failin uğraşmak zorunda olduğu bir tek ve bütün gerçeklik süreci içinde, ahlâki değerin her doğru gerçekleştirimine temel olan bir gerçeklik perspektifini bize sunan, genişleyip derinleşen dinamik bir gerçeklik dokusuna yolu açar.[35] Murdoch'a

33 Simone Weil, *Waiting for God*, HarperCollins, New York, 2001, s. 62.

34 *A. g. e.*, s. 65.

35 James P. Mackey, *The Critique of Theological Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 230-231.

göre, ahlâki dikkatte içerilen şey bir başkasına gerçekten bakmaktır. İnsan başkasını yalnızca "doğru biçimde" görmeye çalışmaz, ayrıca onu "sevgi veya adalet" ile "görme"ye çalışır. Bu hem yavaş hem de aşamalı sürekli bir süreçtir. Martha Nussbaum bunu genişleterek şunu öne sürecektir: Ahlâki bilgi, "basitçe önermelerin entelektüel kavranışı değildir, tekil olguların basitçe entelektüel kavranışı bile değildir; o, algıdır, çok açık ve tamamen duyarlı biçimde karmaşık bir somut gerçekliği görmektir".[36] Dış dünyaya dikkat ederek ahlâki fail, kişisel gereksinimlerin, fantezilerin, yanılsamaların vb. bulaşmadığı, kendisinden başka bir gerçekliğe açık ve duyarlı bir hale gelir. Murdoch bazen bir tür sevgi olarak dikkatten söz eder ve çağdaş ahlâk felsefesini merkezî bir ahlâk nosyonu olarak sevgiye yer vermediğinden dolayı da eleştirir.

Murdoch'a göre fantezi kurmak değil imgelemek, bireysel bencillikten soyunmaya ve böylece başkalarının gerçekliğini keşfetmeye olanak tanıma sorumluluğunu ima eden bir etkinliktir. Murdoch edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki üzerine yaptığı bir söyleşide, edebiyatın ve felsefenin "gerçeği arıyan ve gerçeği açıklayan etkinlikler" olduğunu belirtir ve fantezi ve imgelem ayrımı konusunda şunları söyler: " 'Duygusal', 'gösterişçi', 'kendine düşkün', 'saçma' vb. sözcükler, bir çeşit yanlışlığı, bir değerlendirme eksikliğini, bir çarpıtmayı ya da anlama ve anlatma yetersizliğini yüklemektedir. Olumsuz anlamda fantezi sözcüğü bu tipik edebi yanlışlıkların pek çoğunu içermektedir. Kötü sayılan 'fantezi' ile iyi sayılan 'imgelem'i karşıtlaştırmak faydalı olabilir. (...) Fantezi, imgelemin ayırt edici, zeki, daha doğrusu yaratıcı gücünün güçlü kurnaz düşmanıdır ve sanatı 'fantastik' olarak suçlamak, onu doğru olmadığı için suçlamaktır".[37] Nitekim Murdoch, başkalarının gerçekliğini değerlendirme yönündeki disiplinli kapasitesiyle karakterlerini resmederken kişisel fantezinin ayartmalarını engelleyen iyi bir romancının estetik duyarlığı ile başkalarını algılamaktaki ahlâki duyarlığımız arasında bir benzerlik kurar. Algılama ve imgeleme aracılığıyla estetik deneyim ve ahlâki duyarlık arasında çok önemli bir bağlantı vardır. İmgeleme, yazarların yarattıkları karakterlerin varlık tarzının gerçekliğini incelemelerine, ayrıca okurların romandaki karakterlerden hareketle gerçek insanları tanımala-

36 Martha Nussbaum, "Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature", *The Journal of Philosophy* 82:10 (1985), s. 521.

37 Iris Murdoch, "Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter Conradi, Allen Lane The Penguin Press, New York, 1998, s. 11.

rına olanak tanır. Romancı (genel anlamda sanatçı) adil bir gerçeklik vizyonu sunmak olarak tanımlanabilecek bir ahlâki göreve sahiptir. Okuru sanatta ve yaşamdaki hakikat algısında egoizmin müdahalesine, zararlı etkisine karşı savaşmaya cesaretlendirir. İnsanların gerçekte ne olduklarına ilişkin bir resim sunduğundan, okur, insanların nasıl olması gerektiğini farketmemezlik edemez. Murdoch'un vizyonu, sanat tüketicisini başkalarına bakmaları, dikkat etmeleri, onları kendilerine ait haklarla ayrı ve farklı bireyler olarak görmeleri yönünde uyarır.[38]

Gerçek yaşamda da imgelem kendimizi başka insanlarda tasavvur ederek onları anlamamıza yardımcı olur. Kendi imgelemimizde başkalarının durumlarına bir yanıt veririz. Başkalarının gerçekliklerine imgeleme aracılığıyla verdiğimiz yanıtlar temelinde onların düşüncelerini ve eylemlerini anlayabiliriz. Murdoch'a göre roman, bizi karakterleriyle empatik ve merhametli bir anlayışa soktuğunda realizme sahip olur. Romanın karakterlerine bu şekilde yanıt vermek, yaşama olduğu gibi kurguya da yanıt vermek anlamına gelir. Ahlâki nesnellik ya da ahlâki realizm, algılayan özneden ayrı değildir. Büyük bir romancının realizmi "fotografik realizm" değildir, esasen başkalarına ilişkin bir algılayıştır, ki bu hem sevgiyi hem adaleti ima eder. Romancının realizmi çıkar veya bencil arzudan uzaktır, sevgi aracılığıyla karakterlerin gerçekliğine dikkat etmeye dayanır.[39] İmgeleme süreci bir tür kişisel cesaretle dış dünyaya girme girişimidir. İmgeleyerek ve dikkat ederek dünyayı ne ise o olarak yarattığımız için gördüğümüz şeyden sorumluyuz. Yani ahlâki sorumluluk kavramı eylem alanıyla değil, algıyla eşbiçimlidir. Yarattığımız dünyadan sorumlu olduğumuz kadar bu 'imgesel görme'den de sorumluyuz. Böylece imgeleme işi, olgularla değerleri birleştiren bir vizyon olan ahlâki vizyonu üreten şeydir. Entelektüel disiplinlerde, sanat ve doğa zevkinde kendimizi unutma, gerçeğe yönelme ve onu sevgi aracılığıyla adil biçimde algılama yeteneğimizle etrafımızdaki dünyada değeri keşfederiz. Buna göre imgelemimizi dünyadan kaçmak için değil, ona katılmak için kullanırız ve bu birlik bizi canlandırır, çünkü bizim sıradan körelmiş bilincimiz ile başkalarıyla ilişkimiz ve gerçeğin kavranışı arasındaki uzaklık yok olur. [40]

38 Bove, *a. g. e.*, s. 17.

39 Lita, *a. g. m.*, dpnt 7, s. 172.

40 *A. g. m.*, s. 158-159.

Murdoch'un Platoncu kavrayışında nihai ahlâki gerçeklik, bir aşkın İyi'dir; İyi, *"tek mükemmel, aşkın, temsil-edilemez ve zorunlu olarak gerçek dikkat nesnesi"* dir ve bu tanım, geleneksel teizmi açıkça reddetse de Murdoch'un kısmen dinden faydalanarak yaptığı bir tanımdır.[41] İyi kavramını seçim yapan iradeye değil mükemmellik fikrine bağlar. Aşkın olarak İyi, mükemmellik fikri aracılığıyla faaliyet gösterir ve bu yüzden gerçek ve zorunlu olarak doğru olan şeyle bağlantılıdır. Eylemin ideal standardı olarak mükemmellik fikri, bütün insan etkinliklerinde mevcuttur ve bu standard "benin alt edilmesi" olarak erdemin doğasıyla doğrudan bağlantılıdır. Çeşitli insan etkinliklerinin tekil durumları her örnekte uygun mükemmellik standardına tekabül eden mükemmellik fikrini örneklendirir.

Mükemmellik İdeası olarak iyilik de analoji aracılığıyla insanın kendisini başkalarıyla ilişki içinde görme girişimiyle bağlantılıdır; başkalarının dünyasını görme ve buna yanıt verme pratiği, bencil egonun başkalarının gerçekliğini silme eğilimini alt ederek erdemli bir bilinç geliştirir. Ahlâki algı, bilinç ve ahlâk arasında temel bir ilişki varsayar. Murdoch ahlâk (değer) ve bilgi (biliş) arasındaki bağlantıyı yeniden olumlamak için metafiziksel inançların epistemik ve bilişsel değerini korumaya çalışır. Bu tür bir bağlantı, Murdoch'un ahlâki ben görüşünün merkezindedir. Murdoch'un aşkın İyi ile gerçek olan arasındaki bağlantısı Platon'da olduğu gibi İdeaların veya Formların anlaşılır dünyasının varlığına veya Kant'ta olduğu gibi ödev erdemine bağlı değildir. Aksine Murdoch, aşkın İyi'yi erdemli bilince bağlar.[42] Murdoch, İyi'yi, üzerinde temaşa edilen, bir tür manyetik çekim uygulayan ve ahlâki failin bencilliğin üstesinden gelebilmesi için bir ahlâk enerjisi alabileceği bir şey olarak düşünür. Murdoch İyi fikrinin anlaşılır kılınması için gerekli gördüğü metafiziği gözden düşürdüğü için de dilbilimsel felsefeyi hatalı bulur.

Murdoch'un ahlâk felsefesinde teselli edici bir duygusallık yoktur. *Metaphysics as a Guide to Morals*'ın (Bir Ahlâk Rehberi Olarak Metafizik, 1992) "Metaphysics: a Summary" (Metafizik: Bir Özet) başlıklı son bölümünde Murdoch, metafiziksel imgelerin dinî ve estetik imgeler aracılığıyla her türden insanın gündelik bilincine girdiğini belirtir. İnsanlar yaşamlarında aşırı acı çekecekleri zamanları deneyimlerler, umutsuzdur ve açlık

41 Murdoch, "On 'God' and 'Good'", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 344.

42 Bkz. Lita, *a. g. m.*, s. 152-153, 159.

çekmektedirler. Bu yüzden insan ahlâki ve dinî bağlamda konuşabilir mi? Mutlak İyi'yi düşünebilir mi? Aslında Murdoch'un bütün yazılarında bu sorulara ilişkin yanıt arayışları bulunabilir, ancak şu epigramda bir ipucu dikkat çeker: *Un difficulté est une lumière. Une difficulté insurmontable est un soleil* (Paul Valery). (Güçlük, bir ışıktır. Aşılmaz güçlük, bir güneştir). Platon'da çok baskın olan ışık ve güneş metaforları onun felsefesinde hep yinelenir ve insan yaşamına eşlik eden ıstırap, sefalet ya da umutsuzluğun karanlık boşluğunu aydınlatma yeteneğiyle ve fakat bu tür koşullarda insanın eriştiği sahte tesellileri yıkma eğilimiyle İyi'nin müphem gücüne işaret eder. Murdoch'un İyi felsefesi, ıstırap içindeki insanı teselli etmez, umudu yitirme acısından kurtarmaz. Aksine "bizi teselli eden hemen her şey bir düzmecedir". Aldatmacaya dönüşmeyecekse, İyilik fikri tikel insan yaşamında kendi yokluğunun gerçekliğine bile açık olmalıdır ve fakat Murdoch insanın kendi sefaletini ruhsal biçimde kullanma olanağından da söz eder. Bu olanak, boşluğun yalanlarla ve fantezilerle doldurulmasıyla değil, acı verici gerçekliğe yakın yaşamak ve onu iyi bir şeye bağlamaya çalışmak ile gerçekleşebilir. O zaman bile, "insanın düşünceleri (umutsuz biçimde) hapsedilmişlere, açlık çekenlere ve kayıp, rezalet ve aşırı suç deneyimlerine döner".[43]

Burada uzun ve üretken kariyeri boyunca yukarıda sözü edilen bazı temel temalara odaklanan ve sürekli geri dönen Murdoch'un etik ve estetik konusundaki düşüncelerini aydınlatmak için, felsefi korpusunu özetliyor görünen eserleri ayrıntılı biçimde ele alınacaktır:

Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi - Romantic Rationalist (1953)

Murdoch'un yayınlanan ilk kitabı, *Sartre: Romantic Rationalist*[44] (*S*) estetik ve felsefe arasındaki ilişkiye yönelik ilgisini sergileyerek Sartre'ın felsefi teorileri ve edebi yazıları, özellikle *L'Etre et le Néant*'ı ve romanları üzerine odaklanan *Sartre: Romantic Rationalist*'tir. Kitap Sartre'ın bilinç betimlemesini, varoluşçu felsefe ve İngiliz felsefesi arasındaki paralellikleri ve insan soruşturmasının bir tarzı olarak romanın önemini kabul eder. "Hegel-sonrası üç düşünce akımı"nın, yani Marksizm'in, Varoluşçuluk'un ve

43 Antonaccio, *a. g. e.*, s. vi.

44 Türkçeye *Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi* başlığıyla çevrilmiştir. Çalışma boyunca bu çeviriye gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, *Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selâhattin Hilâv, de yayınevi, İstanbul, 1964.

Fenomenoloji'nin "kavşak noktasında bulunan bir düşünür" (*S* 5) olarak tanımladığı Sartre'ın Murdoch üzerindeki karmaşık etkisi esasen felsefi ve politiktir. Murdoch, özellikle "Sartre'ın eserlerine yol gösterici bir giriş" (*S* 26), "kendi özdüşüncesinin yapısı" "Sartre'ın felsefi miti" (*S* 23) olarak tanımladığı *La Nausée*'si (*Bulantı*, 1938) için Sartre'a hayranlığını dile getirir. Bu hayranlık *Under the Net*'de hissedilmesine rağmen, Sartre Murdoch'un düşüncesini etkilediği kadar romanlarını etkilememiştir. Sartre'ın "felsefi romancı" olma niyeti Murdoch'a da atfedilmektedir, ancak Murdoch bu ilk felsefi kitabında Sartre'ın varoluşçuluğuyla arasına mesafe koyar. Şunun da hatırlanması gerekir ki, savaş sonrası sıkıntılı dönemde Murdoch esasen bilince ilişkin yaygın açıklamaları değiştiren, insan doğası ve özgürlüğü hakkındaki görüşlere meydan okuyan, bireyin toplumla ve 'ben'in 'başkası' ile ilişkileri konusunda tanımları değiştiren ve dil ve iletişimin doğasını sorgulayan fikirlerin etkisi altındadır. Murdoch'un ahlâk, realizm, edebiyat ve sanat hakkındaki argümanları şüphesiz kaynaklarını bu meselelerden alır, ancak onun yorumu farklıdır ve aslında Sartre'dan giderek uzaklaşacaktır.[45]

Nitekim Sartre ve Murdoch, sanatı ahlâk ile ilişkilendirirken metotlarıyla ve içerikleriyle farklılık gösterirler. Sartre'a göre, ideolojik bir bağlılığın iletimi zorunlu olarak bir ahlâki edimken, Murdoch'a göre, gerçekliğin adil bir betimlemesi erdemli bir edimdir. Sartre'ın"insan hayatını kuran *doku* karşısında sabırsızlık" duyduğunu, fakat bunun "gerçek romancının baş düşmanı olan bir davranış" (*S* 134) olduğunu belirten Murdoch, Sartre'ın büyük bir romancı olmadığına inanır. "Roman, insan durumu üzerine yapılan bir yorum ve insan durumunun bir betimlemesidir. Aynı zamanda roman, Nietzsche'nin yazılarının, Freud'un psikolojisinin ve Sartre'ın felsefesinin doğduğunu görmüş olan çağın tipik bir ürünüdür", der Murdoch, "Öte yandan, etkili olmak bakımından ele alındığında, roman, sözü geçen düşünürlerin felsefe ve bilim yazılarından çok daha önemli bir yazı çeşididir" (*S* 9). Romanın olması ya da olmaması gereken şey ve karakterlerin gelişimi hakkında düşünümde bulunan Murdoch, Sartre'ı parlak bir düşünür ve fakat kötü bir romancı olarak değerlendirirken kendi estetiğini de yansıtır ve realist gelenek içinde bulunan roman vizyonunu geliştirir.[46] Romancı, der Murdoch, filozofların daha karmaşık biçimde gördüğü şeyin –insan aklının yapısının– "bir kere

45 Todd, *a. g. e.*, s. 17.

46 Bove, *a. g. e.*, s. 20.

ve her zaman için geçerli olarak ortaya konmuş kaskatı bir araç olmadığını içten içe anlamış bir kimsedir. Romancı ne yaptığımızı gözler" (*S* 8-9) ve akılcılıktan sıyrılmasıyla akademik düşünürlerden ayrılır; filozofların önüne geçerek filozofların buluşlarını betimleyicilikle öngören kişidir. Bu durumda romancı "öz-aracını bulan bir fenomenolog"a benzetilir (*S* 9). Oysa romanın etkisinin farkında olan Sartre "roman türünü, anlatım araçlarından biri olarak" (*S* 8) kullanır. Sartre'ın roman türüne duyduğu ilgiyi, "samimi bir propagandacıun amaçlarına uygun silahı bulmasındaki bağlılık"a (*S* 9) benzeten Murdoch, Sartre'ın romana kendi felsefi bilincini yansıttığını ve romanı kendi politik bildirimleri için kullandığını öne sürer. Murdoch'a göre politik propaganda, romandan çok diğer türlere uygundur ve politik bildirimler üretmek niyetiyle roman yazılması gerektiğine inanmaz. [47] Bir yazar, zihninde politik bir bildirime sahipse, o yazar bu politik bildirimin müdahalesi olmadan yazamaz ve farklı karakterler sunmada özgür olamaz. Nihayetinde Sartre yalnızca pratik ilgilerle konuşur ve yazar; insanlardan çok düşüncelere önem verdiğinden, başarılı bir oyun yazarı olabilir, ancak "bu tutum romancıya uygun düşmez" (*S* 135).

Murdoch'un estetiğinde sözcüklerin gerçeklikle ilişkisi hakkındaki yapısalcı tartışma önemlidir. "Dil'in, düşüncelerimizi taşlaştırdığı ve öldürdüğü gibi, değerlerimiz de, bizim tarafımızdan sürekli olarak yıkılıp yeniden kurulmayacak olurlarsa, taşlaşabilirler" (*S* 18) uyarısında bulunan Murdoch, "Önce dünya değişip dili de değişmeye mi yöneltir; yoksa dil hakkında edindiğimiz yeni bir bilinç mi bize dünyayı başka türlü gösterir?" (*S* 46) sorusundan hareketle dil bilincimizdeki değişikliğin 19. yüzyılda bilimsel metottaki gelişmeler sonucunda ortaya çıkan matematiksel sembolizmden kaynaklandığını, dilin artık "bilimsel şemaya uygun" olarak kurulduğunu, "dilin nesneleri hatta ampirik nesneleri bile adlandırma olarak değil, duyu deneylerini sınırlayan, yorumlayan ve önceden-söyleyen bir şey olarak" (*S* 47) anlaşıldığını öne sürer. Gerçekliğin belirleyici yapısını artık sözcükler oluşturur. Bireylerin paylaşılmış bir geçmişe artık sahip olmamasından dolayı dilin iletişim yetisini kaybettiğini ve bu kaybın trajik olduğunu belirtir: "Gerçekten de sağlam

47 Murdoch başka bir yerde propaganda hakkında şöyle der: "Her toplum propaganda içerir, ancak bunu sanattan ayırt etmek ve sanat pratiğinin saflığını ve bağımsızlığını korumak önemlidir". Iris Murdoch, "Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee", s. 18.

bir anlaşma aracı olarak dil, ancak müşterek bir dünya temeli üzerinden ve sözcüklerin anlamlarının bu dünyanın sağlam özelliklerine iyice bağlanması şartıyla mümkün olabilir. Ahlâk ve teoloji alanında, hatta politika teorisinde bile, sözcüklerin kullanılması ile ilintili olarak ortaya çıkan aldatmacalar, müşterek bir dünyanın varlığının duyulmasını zayıflatmıştı" (*S* 47-48). Herkes için "müşterek bir düşünceler ve değerler dünyasının ortadan kalkmış" (*S* 48) olması ve dilin ifadesel gücüne duyulan o eski güvenin kaybından dolayı insanlar acı çekerler. Resim ve edebiyat bu dilsel rahatsızlığa tanıklık eder: "Fenomenolog'un vizyonu ile şairin ve ressam'ın vizyonu arasında çoğu zaman ortak bir nokta vardır"(*S* 21). Murdoch'a göre şiiri şiir yapan şey, dilin belirli bir biçimde kullanımı değil, "şiirsel düşüncenin niteliği ve bütünlüğüdür". Bu tanımı edebiyata doğru genişleten Murdoch, esasen "dilin estetik-dışı biçimsiz kullanılışları ile disiplinli ve estetik kullanılışı" arasında ayrım yapar (129). İçinde bulunduğumuz "günlük pratik konuşma dili" ile düzyazı dili arasında da ayrım yapan Murdoch, düzyazının "sözcüklerin düzeni ya da sesleri üzerinde değil de anlam üzerinde durmamız bakımından" "saydam bir dil olduğu"nu ve "içten içe tutarlı ve dengeli bir düşünceyi ya da imgeyi bize aktarmak için" kullanıldığını belirtir. Öte yandan "gündelik dil, sadece sözcüklerin özniteliklerine dikkati çekmemesi bakımından değil, aynı zamanda faydalı olması bakımından da saydam bir dildir" (*S* 129-130). Murdoch'un başkalarına dikkat etme argümanıyla uyumlu biçimde bu dil "dikkatimizi dünyada bulunan nesnelere çeker, eylemimizin akış yönünü değiştirir, bizi duygulandırır ve belli birtakım bilgileri başkalarına aktarmamızı sağlar" (*S* 130).

"Büyük sanat söz konusu olunca, doğru bir ahlâk görüşü ile başarı arasında bir ilinti *bulunması* gerektiğini düşünmeye karşı bir eğilimimiz vardır" (133) diyen Murdoch'a göre, Sürrealistler sanat ve ahlâka kayıtsız kalıp "bilinçdışının derinliklerine inmelerini sağlayacak olan sözcüklere, kendilerini büsbütün bırakmayı doğru buldular" (*S* 51) ve sonunda Marksizme bağlandılar. Romanın geleneksel biçimi "az kabiliyetli romancılara" (*S* 53) bırakılır ve James Joyce ile Virginia Woolf gibi romancılar bilinç akışıyla kendi romanlarında yeni bir gerçeklik sunarlar, hatta başkaları Woolf'un "empresyonist 'gerçekçilik'inin ötesine geçerek bir çeşit düşünce oyununa yöneldiler ve bu oyunu gerçekleştirmek için fanteziler yarattılar, düşüncelerle oynadılar ve dili daha serbest biçimde

kullandılar" (*S* 52-53).[48] Öte yandan Sartre'ın, "okurun hayatını değiştirmek konusunda" "derin istek" duyduğunu belirten Murdoch bu isteğin Sartre'ı dile karşı eleştirel bir bilinç kazanmaktan uzak tuttuğunu öne sürer (*S* 8). "Bir kimse, başkalarını inandırmak ya da düşündüklerini başkalarına iletmek isteğiyle yanıp tutuşuyorsa, (Sartre'ın bizzat açıkladığı gibi) dili dış dünyanın bir yapısı olarak göremeyecek ölçüde dilin içinde bulunuyor demektir" (*S* 8) diyen Murdoch, dili psikolojik betimleme aracı olarak değil de, başkalarını inandırma aracı (*S* 8, 130) olarak kullandığından dolayı Sartre'ı eleştirir.

Sartre'ın bireysel bilince mutlak bir değer vermesiyle, "dikkatini, bireyin topluma katılışına değil, bireyin yapayalnız bilincine yönel"tişiyle (*S* 40) teoloji ve felsefe açısından Pascal ve Descartes'ın varisi olduğunu belirten Murdoch'a göre, Sartre düşüncesinde, "birey bir merkezdir ama kendisinin dışına çıkıp bağlantı kuramayan bir merkezdir. Birey insanların kaynaşmasını hayal eder durmadan. Ama bu kaynaşmayı hiçbir zaman göremez" (*S* 41). Sartre'ın bilinç betimlemelerinin keyfi olduğunu da ileri süren Murdoch, "düşünümsüz farkında-oluş, düşünüm ve başkaları-için-varlık"', bilinç kategorileri ile başkalarıyla somut bağlantı oluşturan "dil, aşk, nefret, kayıtsızlık, istek, sadizm ve mazoşizm" (*S* 112) bilinç biçimlerinin eksik tasarımlandığını belirtir. Sartre'da önemli olan, "bireysel bilincin egemenlik hakkının korunması ve devam ettirilmesi"dir (*S* 113). Böylece Sartre solipsizme kayarak anlamların kaynağını zihin olarak görür, ancak zihni, İdealistlerin aksine, "kavranabilir fikirlerin kendi-kendini belirleyen bir bütünü" olarak kabul etmez (*S* 113). Murdoch Sartre'ı "insan üzerine evrensel bir teori kuramayan benmerkezci bir filozof" (*S* 114) gibi görür. Sartre imgelemi bilinçle aynı tutar ve hatta imgelemi "bilincin 'temel özelliği'" olarak kabul eder, hem bir "özgürleşme" (nesneleri belli bir uzaklıkta tutma gücü) hem bir "köleleşme" (insanın kendi-kendini büyülemesi ve bilincin hareketsizliği) olarak gördüğü imgeleme dayalı bir hareket esasen, "bilincin kendi kendine karşı çevirdiği bir dalaveredir" (*S* 117). Murdoch'a göre bu, yanlış bir değerlendirmedir, çünkü Sartre açıklamasında "gerçek heyecanlar"ı veya "estetik heyecanlar"ı göz önünde tutmaz (*S* 117-118). Ayrıca "günlük dünyanın karmaşıklığını ve bu dünyanın manevi erdemlerini görmezlikten" (*S* 37) geldiği için Sartre'ı eleştirir. "(...) İnsan erdemlerinin

48 Bove, *a. g. e.*, s. 21.

yeni baştan ve bambaşka bir biçimde nasıl anlaşılması ve kabul edilmesi gerektiği hakkında açıklamalara rastlamayız" der Murdoch, "Sartre, kahramanlarını, bilgeliğin, kavrayışın ve umutsuzluğun kıyısına kadar ulaştırır, ama daha ileriye götürmez; orada bırakır onları" (*S* 37-38). "[A] kılcı bir aydın" olarak "Sürrealizmin havası içinde" yetişen Sartre, "patlayıcı ve tehlikeli bir 'başkalık' kavramı"ndan hoşlanmaz (*S* 55) ve karakter yaratımında içebakış tekniğini kullanır. Burada asıl sorun der Murdoch, "dilin kemikleşmesi ile anlamsız hale gelmesi"dir, "*dürzülerin* kötü-niyeti ile ruhsal kaos, herhangi bir totaliter düzen (kapitalist ya da komünist) ile politik çıkarcılık (siniklik) arasında bir orta yol (bir üçüncü kuvvet) bulmaktır" (*S* 58). İç monologlarıyla geçmiş olayları sanki şimdi gerçekleşiyormuş gibi sunan Sartre'ın ana ilgisi, karakterlerinin yazgılarına değil, karakterleri aracılığıyla sunduğu fikirlere yöneliktir. Bu yüzden Sartre kahramanları ya fazla soyut ya da marazi olmalarından dolayı okurun ilgisini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır (*S* 66). Sartre için karakterler arası bağlılıklar "bir çeşit savaştır" (*S* 67) ve Sartre kişisel bağlantılarla ve bunların sağlayabileceği olanaklarla değil, "bunların *ötesinde* olan bir şey"le ilgilenir (*S* 67). Nihayetinde Sartre'ın "niteliği belirsiz bir ışıkla" (*S* 60) aşırı biçimde "saydam" karakter betimlemeleri, okurda bir boşluk duygusu meydana getirir (*S* 66).

Sartre'ın sanat teorisinin sınırlı olduğunu öne süren Murdoch'a göre, "Sartre iyi sanatın, yapısı gereği, insanı, belli ve özel bir toplumun kurulmasına yönelttiğini ispat edemez. Sartre'ın *bağımlı edebiyat* teorisi, yazarlara sanatları ve işçilikleri hakkında verilmiş bir öğüttür, yoksa sanatlarının ve işçiliklerinin özyapısının ortaya konup ispatlanması değildir". Murdoch, Sartre'ın bütün erken eserlerinde "edebilik"inin yol açtığı büyük esnekliğin daha sonraki *engagé* döneminde ortadan kaybolduğunu düşünür. Sartre'ın "sanattan istediği şey, çözümleme, dünyanın düzen içine oturtulması, kavranılmaz'ın dengeli ve yumuşak bir şey olan kavranılabilir'e indirgenmesidir" (*S* 134). Öte yandan Sartre sanatçının 'başına bela' olan şeyin, insanın ve düşünce dünyasının indirgenemezliği olduğunu da söyler. Sartre, çağdaş yaşamın en ince ayrıntılarına derin (hatta marazi) bir ilgi gösterirken, diğer yandan, çözümlemeye ve düşünce bakımından elverişli yapılar ve şemalar kurmaya karşı bir tutku besler. Ancak, "büyük bir romancının eserinde, bu iki kabiliyeti kaynaştırarak ortaya çıkaran bir özelliğin, yani insan varlığının hiçbir şeye geri götürülemeyen saçma tekilliğinin kavranışı", Sartre'da bulunmaz (*S* 134-

135). Murdoch'a göre roman bir çözümleme sanatı değil, bir imge sanatıdır ve bir sorundan çok bir sırrı açıklar (*S* 136). Oysa Sartre'ın romanları çözümlemeci ve sorunsaldır.

Yüce ve İyi - "The Sublime and the Good" (1959)

Murdoch "The Sublime and The Good"da (*SG*, Yüce ve İyi)[49] Tolstoy ve Kant üzerinden yüce ve iyi kavramlarını inceler. Tolstoy'un *Sanat Nedir?* ve Kant'ın *Estetik Yargının Eleştirisi* başlıklı eserlerinden hareketle sanat ve ahlâkın özüne yaklaşmaya çalışır. Shakespeare'in en büyük sanatçı olduğu ve bu yargının felsefi haklılaştırımının estetik gelişmemiz olduğu varsayımı modelinin, ahlâk felsefesine de uyarlanabileceğini bildirir. Murdoch iyiliğin yeterli ve tatmin edici açıklamasını sunmayan bir ahlâk felsefesinin bir kenara bırakılmasını ister". Sanatın ve ahlâkın tek bir tanımlaması olamaz mı?" sorusundan hareketle bunların iki farklı tarzda tanımlanabileceğini öne sürer: "(...) aşağı türden ortak bir payda aracılığıyla ya da sanat ve ahlâkın en yüksek tezahürlerinin incelenmesi aracılığıyla". Birinci tarzda şu sorular sorulur: "Değerine bakılmaksızın bir sanat nesnesini, doğa ya da şans ile ortaya çıkan bir nesneden ne ayırt eder?" "İfade ettiği değerlere bakılmaksızın bir ahlâk yargısını bir olgu bildiriminden ya da bir beğeni yargısından ne ayırt eder?" (*SG* 206). İkinci tarz ise "gerçek sanatın ya da en iyi ahlâkın özü nedir?" sorusuna yönelir. Murdoch ikinci tarzın birincisinden daha önemli olduğunu belirtir ve bunun, değer yargısında bulunurken neyin değerli olarak ele alındığının incelenmesi olduğunu söyler. "Sanatın değerinin değerlendirilmesi (...) insanın yaşamın anlamına ilişkin algısına dayanır, onların yaşamın iyisi ve kötüsü olarak düşündükleri şeye dayanır" sözüne katılan Murdoch, sanata bakış tarzımızın (sanat bir eğlence mi, eğitim mi, gerçekliğin açığa çıkarılışı mı ya da sadece sanat için sanat mı?) neye değer atfettiğimizi açığa çıkardığını belirtir (*SG* 206).

Murdoch, Kant'ın *Estetik Yargının Eleştirisi*'nde öne sürdüğü görüşleri sıralar: Kant estetik yargıdan söz ederken güzel ve yüce arasında bir ayrım yapar ve güzeli özgür ve bağımlı güzel olarak ikiye ayırır. Gerçek beğeni yargısı özgür güzellikle ilişkilidir. Kant'a göre imgelem ve anla-

---

49 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, "The Sublime and the Good", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 205-220.

yış, belirli bir kavram içine taşınmayan ve formülleştiremeyeceğimiz bir kurala göre onaylanan duyusal bir nesnenin algılanışındaki uyumdur. Güzellik bir biçim meselesidir, çekicilik veya duyguyla bir ilişkisi yoktur. Güzel olan şey, bir amaç olmadan amaçlılığı sergiler. Kant'ın estetik yargılar olarak adlandırdığı şeyler ya sanatla ya da doğayla ilişkilidir. Özgür güzellik örnekleri olarak Kant, çiçekleri, kuşları, duvar kâğıdı motiflerini, amaçsızca birbiri içine girmiş çizgileri ve müziği gösterir. Bağımlı güzellik örnekleri olarak bir insanın, atın ya da binanın güzelliğini verir. Yüce konusunda ise Kant duyguları devreye sokar; imgelem ve akıl arasındaki bir çatışmadan doğan yüce, duygularla ilişkilidir. Güzel ve yüce, farklı tarzlarda özgürlük fikri de olan İyi ile ilişkilidir. Kant güzelin iyi ile lekelenmemesini vurgulasa da güzelin iyiyi sembolize ettiğini, iyinin bir analojisi olduğunu söyler. Özgür olan beğeni yargısı, ahlâki yargının bir tür duyusal karşılığıdır, ancak beğeni yargısının özgürlüğü oyun özgürlüğü gibidir. Yüce deneyimi ahlâkla daha yakın bir ilişkiye sahiptir, çünkü burada akıl, yani deneyimde aktif ahlâki irade vardır. Güzellik deneyimi bilişe benzerken, yüce deneyimi ahlâk yargısındaki irade uygulamasına benzer. Yücenin özgürlüğü, ahlâki özgürlüğün kendisidir, onu sembolize etmez.

Kant'ın görüşlerini böylece özetleyen Murdoch, Kant'ın salt ya da gerçek sanat alanının çok dar olduğunu, Kant için estetik algı paradigmasının en iyi durumda soyut bir çizgiler kalıbı olduğunu belirtir. Murdoch bu durumu tutarlı bulmaz. Sanat nesnesi bağımsızdır ve kendisi içindir şeklindeki Kantçı estetik ruhunu koruyan genel ve mevcut teorinin sanat nesnesinin kavramları somutlaştırdığı veya ifade ettiği daha liberal bir görüşü benimsediğini düşünen Murdoch, sanat nesnesinin yalnızca verili olmadığını, ayrıca düşünce olduğunu da belirtir. Şöyle bir mantık geliştirir: "Kant kuş cıvıltısını operaya tercih eder. Kant sanatın esasen oyun olduğunu düşünür. Shakespeare büyük sanatçıdır, Shakespeare oyun değildir, bu yüzden Kant yanılmış olmalıdır" (*SG* 211). Kant'a göre yücenin sanatla bir ilgisi yoktur, ancak yücenin *Achtung* kavramıyla Kant'ın etik teorisine bağlantısında imalı bir şeyin bulunduğunu belirten Murdoch, yüce teorisinin Kant'ın trajedi teorisi olması gerektiğini öne sürer. Kant estetiğinin Kant etiğindeki kusurlara sahip olduğunu düşünen Murdoch, Kant'ın, Platon ve Tolstoy gibi tikelden, tarihten korktuğunu belirtir.

Tolstoy'un bir filozoftan çok bir ahlâkçının görüşlerine sahip olduğunu ima eden Murdoch, onun büyük sanat evrensel ve yalın, herkesin anlayacağı biçimde olmalıdır görüşünün bir tür derin içgüdüsel dinî deneyim olduğunu ve bunun Kant'ın *sensus communis*'inin yerine geçtiğini belirtir. Tolstoy'a göre sanat bir duygunun aktarımıdır. Sanatçı duygularını yeniden yaratıp aktarabilmelidir. Sanat eserlerini büyük kılan şey, onların herkes tarafından anlaşılabilir olmasıdır, çünkü herkesin Tanrı ile ilişkisi aynıdır. Ancak Murdoch anlaşılması güç büyük sanat eserlerinin varlığından da söz eder ve Tolstoy'un anlaşılabilirlik kriterini değil, sanatın dille ya da dinî algıyla ilişkisini kabul eder.

Murdoch'a göre sanat ve ahlâk kurallarının özü aynıdır. Bu öz, sevgidir; sanat ve ahlâk, yani sevgi gerçekliğin keşfidir. Duyu algısının ötesindeki yoğunluğumuzun farkındalığına bizi Kant'ın tasarladığı gibi doğanın biçimsizliği değil, onun ifade edilemeyen tikelliği sokar ve bütün doğal şeylerin en tekili ve tikeli insan zihnidir. Bu yüzden trajedi en yüksek sanat biçimidir, çünkü en yoğun biçimde en tikel şeyle ilgilenir. Burada sanata eşlik eden ve ahlâkta da dengi olan özgürlüğün canlanması bulunur ve bu, başka bir şeyin, tikel bir şeyin bizim dışımızda var olması algısıdır. Sanatın ve ahlâkın, yani sevginin düşmanları toplumsal uylaşım ve nevrozlardır. Bireyleri görmeyebiliriz, çünkü kendimize ait bir fantezi dünyasıyla kuşatılmışızdır, dışarıdaki şeylerin gerçekliklerini ve bağımsızlıklarını kavramadan onları kendi düş nesnelerimiz kılarız, bu yüzden sanatın düşmanı olan fantezi, doğru imgelemin de düşmanıdır. Sevgi bir imgelem egzersizidir. Özgürlük ise sonsuzca genişleyebilen imgesel anlayış çalışması bağlamında farklı iki bireyin birbiriyle karşılaşmasında uygulanır. Sevgi bu başkalığın imgesel kabul edilişi, yani ona saygı duyulmasıdır. Murdoch bu teoriyle ilişkili olarak edebiyat tarihinde beş farklı özgürlük fikri aşaması görür: Trajik özgürlük, ortaçağ özgürlüğü, Kantçı özgürlük, Hegelci özgürlük, romantik özgürlük.

Sanatın özünün sevgi olduğunu öne sürmenin sanatın didaktik veya eğitici olduğu anlamına gelmediği uyarısında bulunan Murdoch, bu öze sahip sanatın bizi ilineksel olarak ahlâki açıdan geliştirebileceğini belirtir. Burada sanatın sanat için değil, yaşam için olduğunu düşünen Murdoch, Kantçı teorinin çekici bir yönünü oluşturan sanat eserinin bağımsızlığının, kendi kendisine yeten veya kendisi için sanat eseri fikrinin yeniden yorumlanması gerektiğini vurgular.

Yeniden Ele Alınan Yüce ve Güzel - "The Sublime and the Beautiful Revisited" (1959)

"The Sublime and the Beautiful Revisited"[50] (Yeniden Ele Alınan Yüce ve Güzel) "The Sublime and the Good" başlıklı makalenin devamı gibidir. Açık kılındığı üzere, başkalarına ahlâki saygı konusunda Murdoch'un görüşlerinin özünde estetik algının zenginleşmesiyle ahlâki duyarlığın gelişimi bulunur. Çağdaş liberal teorinin merkezinde yer alan rasyonel fail veya yurttaştan çok, biricik olarak tikel birey algısının açıklamasına yönelen Murdoch, tikel bireye ilişkin ahlâk algısının estetik bir bileşeni, başkalarının iyiliğinin (güzelliğin bir niteliği) ve trajedisinin imgesel bir yorumunu gerektirdiğini, çünkü yaşamda amaçlı bir bütünlüğün (yücenin bir niteliği) bireylerin özgür güçlerince gerçekleştirilemediğini öne sürer. Liberal demokratik kişilik teorisinin uygun bir teori olup olmadığı sorusunu, en büyük sanat eserlerinin karakteristiği nedir sorusuyla birleştirir. Düşünce çizgisini önce felsefe sonra edebiyat alanlarında yürüten Murdoch, Kant'ın ahlâk felsefesinin, erdem özgürlüktür, özgürlük akıldır denklemine dayandığını belirtir. Kant'a göre erdem herhangi bir şeyin bilgisi değil, rasyonel düzeni empoze etme yeteneğidir. Tekil ayrıksı fenomenal bireyler olarak değil, evrensel aklın birlikte taşıyıcıları olarak başkalarına saygı duyarız. Duygu ve arzu dünyamız ahlâkla ilişkili değildir. Karmaşık ve muğlak duygular alanından seçim ve eylemin kesin açıklığına dönmeliyiz. Bu yüzden Kant'ın ilgilendiği tek duygu, ahlâk yasasına duyulan saygı'nın yani *Achtung*'un karmaşık hazzı ve acısıdır, bu da özgürlük deneyimimizdir. *Achtung*'un popüler varoluşçu *Angst* kavramının kaynağı olduğunu belirten Murdoch, Kant'ın sanat teorisinin ahlâk teorisiyle uyumlu olduğunu belirtir. Burada yine "The Sublime and the Good"da Kant hakkında yaptığı açıklamaları (yüce ve güzel ayrımı) yineleyen Murdoch, Kant'ın güzele ilişkin teorisinin esasen Romantik teori ve uygulamanın açıklaması olduğunu belirtir. Güzelin üretimi olarak sanat, hakikatlerin keşfi veya açığa vurulması meselesi değil, aksine belirli bir tür yarı-şey üretimidir. Sanat, Kant ve çoğu Romantik tarafından oldukça küçük algısal nesne analojisiyle kavranır. Kant'a göre sanat "hijyenik"tir, yalnızca bir oyun formu olarak faaliyet gösterir. Kant'ın tanımıyla yüce, sanatla ilişkili değildir; güzel bizi dinlendirirken, yüce bizi

50 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, "The Sublime and the Beautiful Revisited", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 261-286.

parçalar. Akıl ahlâki irade olduğundan, yücenin deneyimi bir tür ahlâki deneyimdir, yani özgürlük deneyimidir; Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle, *Achtung*'a benzer bir deneyimdir, yengi ve yenilginin bir karışımıdır.

Murdoch'a göre Kant'ın Hegelci çizgisiyle ana-akım Romantizme girilir. Kant'a göre ahlâk veya sanat bilgi meselesi değilken Hegel, gerçekliği gelişmekte olan tarihsel ve psikolojik kavramlar alanı açısından resmeder ve onun tam bilgisinin olanaksız olduğunu ima eder. Akıl nihai olarak yenilemez; bilgi dairesini kapatabilir. Hegelci erdem, ilerlemenin giderek artan özfarkındalık ile ölçülmesi anlamında bilgi açısından betimlenir. Erdem zorunlu ilerlemenin kabulü anlamında özgürlük, yani kendini bilme anlamında özgürlüktür. Hegel'e göre erdem özgürlüktür, özgürlük kendini bilmedir.

Murdoch, olumlu imaya sahip etkiler olarak değil semptomlar olarak düşündüğü dilbilimsel ampirizmle Sartrecı varoluşçuluğu felsefenin Liberal geleneğe sunmak zorunda olduğu bilgelik temsilleri olarak görür. Filozoflar genel bilinçte tutarlı olmayan şeyi aydınlatıp kristalleştirir. Ancak Murdoch genel bilincin ya uylaşımla ya da nevrozla dolu olduğunu ve bir kurtuluş yolu olarak Hristiyanlığın son zamanlarda kendimize ait tatmin edici veya güçlü bir resmi bize sunamadığını belirtir. Murdoch'a göre bizi bir yandan Gündelik Dil İnsanı'na, diğer yandan Totaliter İnsan'a benzeriz ve bu *kötü* durum, düzyazı edebiyatımızın (romanın) çöküşüyle yakından bağlantılıdır.

Murdoch 19. yüzyılın romanlarının büyük romanlar olduğunu, çünkü bu romanlarda gerçek bireyler olan bağımsız dikkat merkezlerinin temsil edildiğini söyler. Büyük romancının olumsallıktan korkmadığını, ancak bu kabulün de onu sıradanlığa indirmediğini belirten Murdoch, büyük romancılar arasında Dickens, Dostoyevski, Jane Austen gibi yazarları zikreder. Büyük romanlar ne uylaşım ne de nevrozun kurbanıdır. Bu tür romanlarda betimlenen karakterler yazarlarından bağımsızdır ve kendi psikolojik çatışmaları içinde kilitli kalmamışlardır. Oysa modern edebiyat nevrozun zaferine tanıklık eder. Edebiyatımızda en iyi ve en etkili olanı temsil eden metafiziksel romanlarımızda kahraman yalnızdır, hiçbir arkadaşı yoktur. Bu özellik Hegelci ve Romantik çizginin nihai, en saf biçimidir, kişiler arasındaki mücadele esasen tek bir kişinin zihnindeki mücadeledir. Bu tip eserlerde karakterler özgür değildir, aksine ya-

zarın iradesine tâbidir. Romantizmin bir sonucu olarak günümüzde sözcüklere hâlâ saldırılmaktadır, gerçek özgür kişileri tasarlayan edebiyat gibi sözcüklerle yazılan edebiyat da yok olmaktadır. Oysa roman, bütün olumsal yollarla gerçekliğe saygıyı biçimle birleştirerek özgür karakterlerin yuvası olmalıdır.

İyi'nin Hâkimiyeti - The Sovereignty of Good (1967)

The Sovereignty of Good (İyi'nin Hâkimiyeti) "The Idea of Perfection" (*IP*, Mükemmellik İdeası), "On 'God' and 'Good'" (*OGG*, 'Tanrı' ve 'İyi' Üzerine) ve "The Sovereignty of Good over Other Concepts" (*SGC*) başlıklı üç makaleden oluşur.[51] Genellikle ahlâk felsefesinin ve estetiğinin temeli olarak kabul gören bu eserde Murdoch ahlâki gelişim için içsel vizyonun önemini ve artık Tanrı'ya inanmayan bir dünyada iyinin yerini tartışarak kendi ahlâk felsefesini geliştirir. Murdoch büyük sanatı iyiyle ve iyinin imalarını sevgi, özgürlük ve ahlâk gelişimiyle ilişkilendirir.

"The Idea of Perfection"ın hemen başında felsefenin –daimi bir özelliği olarak–başlangıca geri dönmeye çalıştığını belirten Murdoch, bu dönüşün hiç de kolay olmadığını vurgular: "Felsefede çift taraflı bir hareket vardır, ayrıntılı teoriler kurmaya doğru bir hareket ve yalın ve açık olguların düşünümüne doğru geriye bir hareket" (*IP* 1). Felsefenin bu iki özelliği de kendisi için zorunludur. Çağdaş ahlâk felsefesinde temel oluşturan belirli olgular unutulmuş ve sonuçta ahlâk teorileştirimi de yoldan çıkmıştır. "[S]oruşturulmamış bir yaşam erdemli olabilir ve sevgi ahlâkta merkezî bir kavramdır" (*IP* 2) olgularının çoktan unutulmuş olduğunu belirten Murdoch'a göre, çağdaş filozoflar özgürlük hakkında konuşsa da sevgi hakkında pek konuşmazlar; ancak özgürlük ve sevgi arasında bir bağlantı vardır. Murdoch pek çok modern filozof tarafından sunulan davranışçı-varoluşçu insan görüşünü gerçekçi bulmaz ve dikkat ve içsel vizyon aracılığıyla ahlâki seçimi deneyimleyen *tarihsel insan*a ilişkin görüşe ilerler. Murdoch varoluşçu bireysel özgürlük modeline inanmaz, çünkü insanın akıl olmadan seçimler yaptığını düşünmez. Zihinsel kav-

51 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998. "The Idea of Perfection", s. 299-336; "On 'God' and 'Good'", s. 337-362; "The Sovereignty of Good over Other Concepts" s. 363-385. Başka bir baskı için bkz., Iris Murdoch, *Sovereignty of Good*, Routledge, London, New York, 2001. "The Idea of Perfection", s. 1-44; "On 'God' and 'Good'", s. 45-74; "The Sovereignty of Good over Other Concepts", s. 75-104.

ramların ahlâk alanına girdiğini öne süren Murdoch'a göre seçim dünya vizyonumuza bağlıdır. İnsanları tarihsel bireyler olarak görmesi (*IP* 319, 322) dünya vizyonunu belirlemede önemlidir.[52] Murdoch ahlâkın vizyon değil hareket imgesiyle anlaşıldığı ve iyiliğin kavrayış ya da bilgi nesnesi değil, ancak iradenin bir işlevi olduğu etik kavrayışa karşı çıkarak tikel olana karşı evrensele, karaktere karşı eyleme ve kişisel olana karşı kişisel olmayana önem veren ahlâk teorisini eleştirir. Bu teori ahlâki söyleme hâkim olamaz. Modern ahlâk teorisi yaşamlarımıza dair önemli özellikleri unutmamıza neden olmuştur. Bu unutuşun temelinde Kant'ı görür. Ahlâki ödevimizin kuralların uygulanmasıyla keşfedilebileceği yönündeki Kantçı fikre ve Kantçı ve post-Kantçı ahlâk kavrayışında erdemin ihmal edilişine karşı çıkan Murdoch'a göre, ahlâki failin kurallara uymak zorunda olduğu şeklindeki Kantçı vurgu, insanların başkalarına karşı yeterince dikkatli olmamasına neden olur. Ayrıca Kantçı ahlâki fail fazlasıyla kendisine çekilmiştir, çünkü eylemleri başkaları yerine kendisine odaklıdır. Murdoch modern normatif ahlâk teorilerine karşı çıkar, çünkü bunlar ahlâki failin ilgileriyle pek ilgilenmez, içsel deneyimin değerini göz ardı eder, yalnızca kamusal olarak gözlemlenebilir olanla ilgilenir ve pratik aklın kusurlu bir açıklamasını sunarlar. Ahlâk filozofları formel ahlâk teorilerinin zarif yalınlığına kanmışlardır. İçsel olanın, duygunun ve algının önemini reddedişleriyle modern ahlâk teorisyenleri ahlâki karakter nosyonunu gereksiz kılarlar. Aslında, ahlâk güzel ancak karmaşıktır, çünkü etik yaşam ayrıntılıdır. Murdoch Kantçı ahlâk teorilerinin sunduğu tuzaklara karşı ahlâki yaşamın sevgi etrafında merkezlenmiş olarak yeniden kavranışıyla uygun biçimde ele alınabileceğini düşünür. Çünkü sevgi, bizi kendimizden dışarıya çeker ve başkalarına odaklanmamızı sağlar. Aşkın, bencil olmayan dikkat gerçekten oldukları şekliyle şeyleri görebilmemizi sağlar. Murdoch, dikkati yanılsama durumlarını engelleme çabası olarak tanımlar (*IP* 329). Ahlâk dikkat ile bağlantılıdır, çünkü yalnızca görülen dünya seçilebilir. Bu tür etkinlik, doğası gereği kısmen özeldir.

"Erdem söz konusu olduğunda" der Murdoch, "*bakarak gelişiriz*" (*IP* 324). Bir birey dikkatini eldeki konuya veya bireye ne kadar odaklarsa, o durum veya birey hakkında o kadar tarafsız bir görüşe sahip olur: "Eğer uygun biçimde dikkat edersem hiçbir seçime sahip olmam,

52 Bove, *a. g. e.*, s. 23.

bu da amaçlanılacak nihai koşuldur" (*IP* 331). Açıklaması veya tanımlaması güç olsa da iyilik, bilgiyle ilişkilidir, bu da eldeki duruma gerçekten dikkat etmekle kazanılabilir. Murdoch erdemi ve bireylerin nasıl daha erdemli hale geldiğini dilbilimsel felsefeyle ilişkilendirerek açıklar: "Sözcükler (...) hem uzam-zamansal hem de kavramsal ahlâki dilimiz ve düşüncemiz ortak bir bağlamla ve bu bağlamın kurallarıyla ilişkilidir. Öte yandan kavramları kendimize özel bir alana taşıyıp burada onları değerlendirebilir ve anlamlarını daha kesin kılarız. Bireyin kendi tarzında bazı sınırlar içinde kavramları bireysel kullanımı ve bu kullanım kısmen bu bireyin tarihinin bir işlevidir" (*IP* 319). Böylece Murdoch ahlâkı değişiklik ve ilerleme ile ilişkilendirir (*IP* 321). Ayrıca bu sonsuz bir görevdir, çünkü hareket edip bakarken kavramların kendileri değişir. "Bağlamlara dikkat ederek öğreniriz, söz dağarı nesnelere yakın dikkat ile gelişir ve biz ancak bir dereceye kadar başkalarının bağlamlarını paylaşırsak onları anlayabiliriz" (*IP* 325). Başkalarıyla iletişim bir ortak bağlam gerektirir. Romanlarının çoğunda olduğu gibi burada da Murdoch edebiyatı "kültürün en özsel ve temel özelliği" olduğu için ve "insan durumlarının nasıl resmedileceğini ve anlaşılacağını" (*IP* 326) bize öğrettiği için över.[53] İyilik ve güzelliğin karşıt olmadıklarını ancak büyük ölçüde aynı yapının parçaları olduklarını belirtir. Bu yüzden estetik durumların ahlâki analojilerden çok ahlâki örnekler olduklarını öne sürer. Sanatçıyla iyi insanın aynı erdeme sahip olduklarını, çünkü doğaya bencil olmayan bir dikkat gösterdiklerini belirtir (*IP* 332).

Wittgenstein'ın özel dil argümanının çeşitli davranışçı çıkarımları olduğunu öne süren Murdoch, "Wittgenstein neo-Kantçılığın, varoluşçuluğun ve faydacılığın girmekte acele ettikleri bir boşluk yaratmıştır" der (*IP* 311), çünkü anlamın gerçek taşıyıcısı kamusal olarak gözlemlenebilir olana dönüşmüş, öyle ki, bir failin içsel yaşamı hem önemsiz hem de anlamsız kılınmıştır ve ahlâki fail bütünüyle içeriksizdir. Murdoch'a göre bu tür ahlâki fail uygun değildir, çünkü bizi tam olarak temsil etmediğinden gerçekçi değildir ve bir ahlâki ideal sunmadığından eksiktir. Murdoch yalnızca kamusal olana ve iradeye odaklandığından ve böylece içsel yaşamımıza ilişkin deneyimimizi anlamsız kıldığından dolayı davranışçılığı eleştirir.[54]

---

53 Bove, *a. g. e.*, s. 24.

54 Bkz. Nancy Schauber, "Murdoch's Morality: Vision, Will, and Rules", *The Journal of Value Inquiry* 35, 2001, s. 477-481.

Murdoch, "İyi", "Gerçek" ve "Sevgi"nin birbiriyle yakından bağlantılı olduğunu vurgular (*IP* 333). Sevginin ahlâkın temeli olarak görüldüğü ölçüde ahlâk anlayışının gelişeceğini öne süren Murdoch, bencil ilgilerden uzaklaşıp dışımızdakine ilgi duyarak perspektifimizi değiştirmek zorunda olduğumuzu, böylece aldanmadan kurtulabileceğimizi düşünür. Bu konuda Murdoch'un çokça alıntılanan şu pasajı örnek olarak verilebilir:

> A olarak adlandıracağım bir anne, G olarak adlandıracağım gelinine karşı düşmanlık beslemektedir. A, G'nin iyi kalpli bir kız olduğunu ancak tam olarak bayağı olmamasına rağmen asalet ve incelikten yoksun olduğunu düşünür. G yılışık, teklifsiz, yetersiz biçimde resmî, kaba, zaman zaman oldukça edepsiz, yorucu biçimde çocuksu olmaya eğilimlidir. A, G'nin aksanını veya giyim tarzını beğenmez. A, oğlunun alt seviyeden biriyle evlendiğini düşünür. Bu örneğin amaçları doğrultusunda varsayalım ki çok "doğru" bir kişi olan anne, herhangi bir tazda gerçek kanısının ortaya çıkmasına izin vermeyerek bu kıza hep güzelce davransın. (...) Ancak örnekteki A zeki, iyiniyetli özeleştiri yapabilen, karşılaştığı bir nesneye titiz ve adil dikkat gösterebilen bir kişidir. A kendi kendine şöyle der: "Eski moda ve gelenekselim. Belki önyargılı ve dar görüşlüyüm. Züppe olabilirim. Kesinlikle kıskancım. Bir kez daha bakayım". Burada sanırım G hakkındaki vizyonu yavaş yavaş değişene kadar A, G'yi gözlemler ya da en azından G hakkında düşünüp taşınır. G'nin şimdi olmadığını veya ölü olduğunu düşünsek bile bu, değişikliğin G'nin davranışında değil, A'nın zihninde olduğunu açık kılar. G'nin görgüsüz değil tazeleyici biçimde yalın olduğu, onursuz değil spontan olduğu, yaygaracı değil neşeli olduğu, yorucu biçimde çocuksu değil, keyif verici biçimde genç olduğu vb. keşfedilecektir. Dediğim gibi, *ex hypothesi*, A'nın başından beri güzel olan davranışı hiçbir şekilde değişmez. (*IP* 312-313)

Murdoch, bu örnekte annenin sevgi dolu perspektif aracılığıyla G'yi gerçekten olduğu şekilde görmeye çalıştığını, annenin eylemlerinin tartışılmadığını ve bu yüzden iradenin söz konusu olmadığını belirtir. Ancak Murdoch'un sevgi anlayışı duygusal değil, bilişseldir. Sevgi bütün

ayrıntılarıyla olgulardan etkilenmeyi, keskin algı ve duyarlığı gerektirir. Burada anne kendi kusurlarının da olabileceğini fark eder ve dikkatini vizyonu değişene kadar G'ye odaklar. Murdoch bu davranışı, aşkın İyi'nin Platoncu aranışına bağlar, aşkın İyi, ona göre özmükemmellik arayışına denktir. Murdoch'a göre, "(...) 'aşk' ve 'adalet' gibi sözcükleri kullanmaya başlar başlamaz (...) bütün kavramsal resmimize (...) ilerleme fikrini, yani mükemmellik fikrini sokarız, ve bu zihinsel kavramların genetik çözümlemesinden farklı bir çözümlemesini gerektiren, tam da bu fikrin mevcudiyetidir" (*IP* 318) ve "tekil bir nesneyi açıkça görme[ye çalışmak] esasen gelişen bir şeydir, mükemmelleştirilebilir bir şey" ve bu arayış, sonsuz bir görevdir, "oldukça kişisel" bir etkinliktir (*IP* 317). Yukarıdaki örnekte Murdoch, A'nın etkinliğini ahlâki bir etkinlik olarak görür. Davranışçı-varoluşçu-faydacı ahlâk modeline göre, A'nın ölçüp biçmesi hiçbir şekilde davranışına yansımadığı sürece ahlâki olarak uygun hiçbir şey gerçekleşmez. Murdoch'a göre önemli olan seçimi yönlendiren edim değil, seçimler arasında gerçekleşen şeydir: "A bir şey yapıyor, onayladığımız bir şey, bir şekilde kendi içinde değerli olan bir şey. A ahlâki olarak aktiftir" (*IP* 314). A'nın ahlâki etkinliği G hakkındaki izleniminin doğru olup olmadığını kontrol etmeye karar vermesiyle başlar. Murdoch bu kontrolü A'nın G'ye dikkat göstermesi olarak tanımlanır ve daha önce de belirtildiği üzere bireysel gerçekliğe yöneltilen adil ve sevgi dolu bir bakış fikrini ifade etmek için kullanır. Bu yüzden Murdoch'un ahlâki etkinlik tanımlaması görsel imgelerle desteklenir.

Sevgiyi, "bireye ilişkin bilgi" (*IP* 321) olarak tanımlayan, iyiliğin de bilgi ile bağlantılı olduğunu (*IP* 330) belirten Murdoch, iradenin, bilginin pek de önünde olmadığını ve dikkatin bizim gündelik etkinliğimiz olduğunu vurgular (*IP* 335). Ancak insan kişiliğinin dinamiğinde daha karanlık bir imgenin bulunduğunu kabul etmeliyiz ve bizim arkamızdaki bu karanlık kendilikle zaman zaman kural gereği soyut biçimde eylemde bulunmaya, vizyonu ve vizyondan türetilen zorlayıcı enerjiyi görmezden gelmeye karar verebiliriz; sonuç olarak hem enerjinin hem de vizyonun umulmadık biçimde verili olduğunu anlayabiliriz. Bu tür bir atılıma ne zaman girişileceğine karar vermek, Murdoch'a göre en güç ahlâki sorunlardan biridir (*IP* 334-335).

İkinci makale, "On 'God' and 'Good'"da (*OGG*), Murdoch yine günümüz ahlâk felsefesindeki bir boşluktan yakınır. Felsefenin kenarlarında olan psikoloji, politik ve toplumsal teori alanlarının genişlediği-

ni ve din alanının çöktüğünü belirtir. Çünkü genişleyen alanlar felsefe olmadan değerler ile karşılaşamazlar ve çöken alan ise felsefe olmadan değerleri kurtaramaz (*OGG* 337). Modern psikolojik terminolojiyi erdeme ilişkin bir terminolojiye bağlayan bir felsefi psikoloji gereksiniminden söz eden Murdoch, Freud ve Marks'dan faydalanan ve bunlardan hareketle estetik ve politik görüşlerin üretilebileceği bir ahlâk felsefesini savunur. Günümüzde unutulmuş olan sevgi kavramının bu ahlâk felsefesinin merkezine yerleştirilmesi gerekir. Dil felsefesinin varoluşçu kavramlarla çalıştığını öne süren Murdoch, felsefi boşluğu doldurmak amacıyla kullanılan "'hümanizm' gibi yetersiz itikatlarla" denk saydığı varoluşçuluğu geçmişin mirası olarak değerlendirip onu "gerçekçi olmayan ve aşırı iyimser bir öğreti" ve "bazı yanlış değerlerin taşıyıcısı" olarak ele alır (*OGG* 337). Günümüzdeki İngiliz felsefesi ahlâki incelemelerde yetersizdir, çünkü insanları yanlış istikametlere sürükler. Örneğin Wittgenstein felsefedeki Kartezyen dönemi bir sona taşıdığını iddia ederken, varoluşçu ahlâk felsefesi hâlâ Kartezyen ve benmerkezcidir. Yani kendimiz hakkında ihtişamlı resimler çizeriz, kendimizi gerçekçi olmayan bir irade kavramıyla özdeşleştirir ve yalıtırırız, böylece kendimizden ayrı bir gerçeklik vizyonundan ve uygun bir ilk günah kavrayışından uzak kalırız (*OGG* 338). Tanrı'ya inanç giderek azalmaktadır ve bunun yerine Akıl'a (Kant) veya Tarih'e (Hegel) inanılmaktadır. Ancak anlaşılacağı üzere, her iki durumda da bir dışsal gerçekliğe inanılır. Bu gelenekten gelen modern düşünürler ise tek erdemi özgürlük veya içtenlik ya da –Britanya filozoflarının kabul ettiği gibi– gündelik makullük olan ben olarak kabul ederler. Murdoch bu felsefelerdeki ahlâki failin soyutlanmış bir irade ilkesi olarak ya da psikoloji veya sosyoloji gibi disiplinlere teslim edilen bir "varlık yumrusu" olarak resmedildiğini öne sürer: "Bir yanda iradenin maceralarına ilişkin Luciferci bir felsefe ve diğer yanda doğa bilimleri" (*OGG* 338). Ahlâk felsefesinin ampirik bilimin ve sözde bilimsel bir determinizmin buyruğuna girdiği bu dönemde irade, motifler kompleksinin ve erdemler kompleksinin yerine geçmiştir. Murdoch Britanya felsefesinin özellikle Moore ile birlikte modern etiğin özgül ikilemlerini temsil ettiğini belirtir ve ampirizmin (Russell ve Wittgenstein) etiği felsefenin neredeyse dışına attığından yakınır. Moore "tuhaf bir 'ahlâki olgular' metafiziği" geliştirse de sözü edilen felsefenin genel havasını yansıtarak "Hangi şeyler iyidir?" sorusunun "'İyi' ne demektir?" sorusundan ayırt edilmesi gerektiğini öne sürer. Murdoch ikinci sorunun "irade" ile ilgili

olduğunu belirtir. İyi tanımlanamaz (natüralizm bir yanıltmacadır), çünkü sunulan herhangi bir iyi herhangi bir birey tarafından "bir geri adım" hareketi ile soruşturulabilir. Bu Kantçılık formu hâlâ etkindir. Wittgenstein Kartezyen ego ya da tözsel ben fikrine saldırmış ve Ryle ve diğerleri onu takip etmişlerdir. "Gündelik dil" incelemesi, daha önce bir 'ben'in etkinlikleri veya yetileri açısından tartışılan epistemolojik sorunları çözme iddiasında bulunmuştur. Murdoch etiğin de bu platformda ele alındığını belirtir. Çağdaş felsefede daha sofistike yeni-Kantçılık faydacı bir eğilimle birlikte gelişmekte ve ayrıcalıklı irade merkezi olarak fail fikri korunmakta, ahlâk alanında soyutlanmış bir irade "gündelik dil" kavramlarıyla birlikte işlemektedir. Bu yüzden irade ve bir bilim konusu olarak psike birbirlerinden ve felsefenin geri kalanından soyutlanır.

Ahlâk felsefesi ahlâki açıdan nasıl gelişeceğimizi bize söylemelidir. Eski ahlâk filozofları insanlara ne yapmaları gerektiğini söylüyorlardı, yani Moore'un sorularına yanıt vermeye çalışıyorlardı. Oysa gündelik dil incelemesi tarafsız olduğunu iddia eder, dilbilimsel çözümleme herhangi bir ahlâki yargıda bulunmaz, basitçe ahlâk fenomeninin felsefi tanımını yapmaya çalışır ve özgürlük, sorumluluk, özfarkındalık, içtenlik erdemlerini öne çıkarır (*OGG* 339-340). Ancak günahtan ve sevgiden söz edilmez. Murdoch Hume, Kant ve Mill ile temsil edilen Britanya ampirik etiğinin varoluşçu sistemlerinin karşısına metafiziksel adını verdiği bir teori koymak ister. Murdoch'a göre çağdaş ahlâk felsefesinin çoğu muğlak değildir ve iyimserdir. Bu muğlak olmayan iyimserlik, Anglo-Sakson geleneğinin de bir parçasını oluşturur. Aynı durum zekâ ve irade gücüyle edinilebilir otantik bir varoluş tarzı sunan varoluşçuluk için de geçerlidir. Bu durum iyiliği olanaksız biçimde güç ve günahı da evrensel bir durum olarak gören Hristiyan teolojisinin yok olan imgeleriyle bir karşıtlık oluşturur (*OGG* 340).

Modern psikolojinin ilk günah doktrini olarak adlandırılabilecek bir şey sunduğunu belirten Murdoch, bu doktrinin pek çok filozof tarafından ya reddedildiğini (Sartre) ya görmezden gelindiğini (Oxford ve Cambridge felsefesi) ya da etkisiz kılınmaya çalışıldığını (Hampshire) belirtir. Murdoch bu noktada Freudcu olmadığını bildirse de Freud'un insan zihni hakkında önemli bir keşif yaptığını ve kurduğu bilim dalının hâlâ en büyük araştırmacısı olduğunu vurgular. Ona göre Freud, "düşmüş insanın gerçekçi ve ayrıntılı bir resmini" sunar (*OGG* 341). İnsan doğası hakkında tamamıyla kötümser bir görüş benimseyen Freud, psi-

keyi yarı-mekanik enerjinin büyük ölçüde bireysel tarihiyle belirlenen, doğal bağlılıkları cinsel ve mübhem olan ve öznenin anlamasının ya da kontrol etmesinin güç olduğu benmerkezci sistemi olarak görmüştür. İç gözlem yalnızca muğlak motifin derin dokusunu açığa çıkarır ve fantezi akıldan daha kuvvetli bir güçtür. Nesnellik ve bencil-olmayış insan için doğal değildir. Bu çıkarımların ahlâk felsefesindeki güncel irade ve motif kavrayışlarını değiştirme işlevi göz ardı edilmemelidir. Aslında Freud'un görüşleri yeni değildir, Platon'a kadar geri götürülebilir (*OGG* 341). Ancak Freud ve takipçileri önemlidir, çünkü genel yapısını bilimin yardımı olmadan ayırt edebileceğimiz bir mekanizma hakkında daha çok bilgi verebilirler ve ayrıca psikolojiyi yok saymak bir karmaşaya yol açabilir. Ancak Sartre'ın da aralarında yer aldığı bazı filozoflar geleneksel psikanalitik teoriyi bir determinizm biçimi olarak görmüşler, onu yok saymaya çalışmışlardır. Şunun kabul edilmesi gerekir ki, bütüncül bir teori olarak determinizm, bir düşman değildir. Felsefi bir teori olarak determinizm kanıtlanmamıştır ve ilkece kararlar veren ve bakış açıları formülleştiren insan hakkındaki önermelerin doğa bilimlerinin nötr diline dönüştürülemeyeceği öne sürülebilir. Sorun, ahlâk felsefesinin "içi"ni düzenlemek ve insan davranışının çoğunun benmerkezci bir mekanik enerji tarafından etkilendiği olgusuyla ilgilenen metotlar öne sürmektir. "Ahlâki yaşamda düşman, şişkin acımasız egodur" (*OGG* 342) diyen Murdoch, ahlâk felsefesini bu ego ve onun alt edilme teknikleri hakkındaki tartışma olarak tanımlar. Bu açıdan ahlâk felsefesinin din ile bazı ortak amaçları vardır.

Murdoch "İyi bir insan neye benzer?", "Kendimizi ahlâki açıdan nasıl daha iyi kılabiliriz? Kendimizi ahlâki açıdan daha iyi kılabilir miyiz?" sorularına filozofun yanıt vermeye çalışması gerektiğini, İsa, Sokrates, bazı azizler gibi geçmişten iyi insan örnekleri verirken geçmişteki iyi insanların ve varsa eğer günümüzdeki iyi insanların tanımlamalarında belirsizliğin hâkim olduğunu belirtir. İyiliğin resmedilmesi "hem nadir hem de zor"dur (*OGG* 342) diyen Murdoch, büyük ailelerin bencil olmayan anaları gibi yalın insanlarda iyilikle karşılaşabileceğimizi, ancak bu örneklerin de aydınlatıcı olmadığını öne sürer. İnsan etkinliklerinde Tanrı, Akıl, Tarih ya da 'ben' tarafından sunulan kalıcı bir temelin yok oluşundan dolayı Batılı ahlâk felsefesinde iyi (ve erdem) fikrinin yerine, içtenlik kavrayışıyla desteklenen doğruluk fikri geçmiştir. Failin özgürlüğü veya ahlâki niteliği, onun seçimlerinde bulunur ve fakat onu bu seçimlere hazırlayan şeyin ne olduğu belirsizdir. Kant'ta ahlâki seçimin sık-

lıkla gizemli bir mesele olduğunu belirten Murdoch, Kant'ın bu gizemi salt rasyonel faille kişisel olmayan bir mekanizma –ikisi de kişilik olarak düşünülen şeyi temsil etmez– arasındaki ayırt edilemez bir denge açısından resmettiğini belirtir. Varoluşçu felsefe bu açıdan Kantçıdır. Kant'a ve varoluşçu felsefeye karşı Murdoch, Freudcu "mekanizma" düşüncesini yerleştirir. Mekanizma, oldukça bireysel ve kişisel bir şeydir ve hem çok güçlüdür hem de kişiler bunu kolayca anlayamazlar. Ancak psikanalizin beni yeterince tözseldir (*OGG* 343). Ahlâk felsefesinin ana sorularından birini "doğal olarak bencil olan bir enerjinin seçim uğrakları geldiğinde doğru biçimde eylemde bulunacağımızdan emin olacağımız bir şekilde arınma ve yeniden yönlenme teknikleri var mıdır?" biçiminde formülleştiren Murdoch daha öte bir soruya geçer: "(...) bu tür teknikler varsa, bunlar basitçe yarı psikolojik veya psikolojik terimlerle mi tanımlanmalı, yoksa bunlardan daha sistematik bir felsefi tarzda mı söz edilebilir?" (*OGG* 344). Geleneksel felsefede ve teolojide İyilik, güçlü bir benmerkezci mekanizmayla neredeyse olanaksız bir karşıtlıktır kötümser görüşü yer alır. Platon'un düşündüğü teknikler bu duruma uygun teknikler ise de Murdoch, dinin tekniklerini ve bu tekniklerden en yaygın olanı, duayı örnek gösterir. Ancak burada hemen şu soruyu sorar: "Tanrısız bir dünyada bu tür bir tekniğe ne olur?" (*OGG* 344). Duayı Tanrı'ya yöneltilen bir dikkat olarak görür ki, burada da dikkat bir sevgi biçimidir. Tanrı'yı (İyi) "*tek mükemmel aşkın temsil-edilemeyen ve zorunlu olarak gerçek bir dikkat nesnesi*" (*OGG* 344) olarak tanımlayan Murdoch, ahlâk felsefesinin bütün bu özellikleri içeren merkezî bir kavramı muhafaza etmek zorunda olduğunu bildirir. Burada aşkı örnek veren Murdoch aşık olmamanın mümkün olmadığını, aşık olmayı (veya nefret etmeyi, gücenmeyi, kıskanmayı) kontrol altına alamayacağımızı belirterek, bu gibi durumlarda "saf irade" veya yeni-Kantçı varoluşçu iradenin pek etkili olamadığını öne sürer. Güçlü ve (genellikle) iyi bir enerji kaynağı olan, dikkat edilen Tanrı psikolojik bir olgudur. Burada Murdoch yine etik ile estetik görüşünü birleştirir. Çünkü ona göre, dikkatimizi değerli olan şeylere yani "erdemli insanlara, büyük sanata, belki de iyilik fikrinin kendisine odaklayarak hepimizin ahlâki yardım alabilmesi de bir psikolojik olgudur" ve ahlâk felsefesinde önemli bir ögedir (*OGG* 345).

Murdoch ahlâki dünyanın birliğine ve bu dünyanın hiyerarşik düzenine duyulan inancın açık bir psikolojik öneme sahip olduğunu öne sürer. Aslında her şeyin bir şekilde anlamlı olması ya da "işte en iyi ka-

rar" nosyonu, insanı umutsuzluktan korur. Ancak asıl sorun, bu teselli edici nosyona sahte olmayan bir yolla nasıl ulaşılabileceğidir, çünkü bir fikir teselli haline gelir gelmez, onu yanlışlama yönünde güçlü bir eğilim ortaya çıkar. Bu yüzden Tanrı fikrinin inananın zihninde yozlaşmasını önleme şeklinde bir geleneksel sorun ortaya çıkmıştır. Gündelik dil birlik konusunda yargıda bulunmaz. Ahlâk felsefesinde kullanılan kavramlar, gündelik dille ilişkili değildir ya da bu kavramlar açık biçimde gündelik sözcüklere bağlanmıştır. Erdeme ilişkin kavramların ve erdemleri isimlendiren bildik sözcüklerin, bazı bulanık deneyim alanlarını incelemeye daha açık kıldığından ötürü önemli olduklarını belirten Murdoch, sistematik biçimde ifade edilmesinin güç olduğunu kabul etse de bir erdemler "düzeni" fikrinden söz eder ve erdemlerin birbirleriyle ilişki içinde düşünülmesini önerir. Örneğin cesaretin bir erdem olarak ele alınma nedeni ve hangi tür cesaretin en yüksek cesaret olduğu ve cesareti acelecilik, gaddarlık ve benzerinden ayıran şey konusunda düşünürsek diğer erdemlerin isimlerini de kullanmak zorunda kalırız. Murdoch'a göre en yüksek cesaretin tam olarak doğru olmasa da doğru türden bir tanımı şöyle yapılabilir: "En iyi cesaret türü (ki bu, bir insanı toplama kampında bencil olmayan biçimde eyleme sevkeder) azimli, sakin, ılımlı, anlayışlı, sevgi doludur" (*OGG* 346). Aslında birlikli bir erdemler dünyasında tek bir üstün ilkenin, yani sevginin varlığını ima eden Murdoch, çağdaş ahlâk felsefesinin içtenlik, otantiklik, özgürlük gibi hâkim bir kavrama yöneldiğini ve böylece incelenmemiş ve boş bir birlik fikrini empoze ettiğini ve ahlâki dilimizi önemli bir alanda zayıflattığını vurgular (*OGG* 347).

Bir "dikkat nesnesi"nden ve bir "birlik duygusu"ndan söz ettikten sonra üçüncü ve daha güç bir fikre, "aşkınlık" fikrine yönelen Murdoch, bu fikrin şu ya da bu biçimde ahlâka ait olduğunu belirtir. Ancak bu fikrin yorumlanması güçlük arz eder. Burada Murdoch şöyle bir uyarıda bulunur: "(...) modern ampirizmden türeyen sahte bir birlik olduğu gibi sahte bir aşkınlık da vardır". Bu sahte aşkınlığı, "duygusal dil, buyruklar, davranış kalıpları, tutumlar açısından ahlâkın dışlanması, bir gölge varoluşa sürgünü" olarak tanımlayan Murdoch "değer"in "doğruluk işlemleri dünyasına, bilim ve olgusal önermeler dünyasına" ait olmadığını, başka bir yerde bulunduğunu belirtir (*OGG* 347). Aşkınlık fikri realizm fikriyle ilişkilidir ve ahlâk veya iyilik bir realizm biçimidir. Gerçekten iyi bir insanın özel düş dünyasında yaşıyor olduğu fikrini kabul edilemez bulan Murdoch, bu tip bir insanın çevresindeki insanların

varlığından ve onların iddialarından haberdar olduğunu belirtir. Yine ahlâkta (ve sanatta) mükemmelliğin başlıca düşmanının kişisel fantezi olduğunu vurgulayan Murdoch, kendimizi yücelten ve teselli eden istek ve düşlerin bizi bizim dışımızdaki şeyleri görmekten alıkoyduğunu belirtir. Sanatta ve ahlâkta kendimizin dışındaki şeyleri oldukları şekliyle görmenin disiplin gerektirdiğini belirten Murdoch, sanatın ahlâk kurallarının mükemmel bir analojisi olduğuna inanır: Başka bir şeyin, bir doğal nesnenin, muhtaç bir kişinin varlığına dikkat etmek için kendimizden vazgeçeriz (*OGG* 348). Bu durumda dikkat dışarıya, benden uzağa yönelmelidir, ancak bunun realizm fikrinden aşkınlık fikrine uzun bir adım olduğunun da farkında olan Murdoch, bu iki fikrin birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünür ve bu ikisi arasındaki bağlantının özellikle güzelliğe ilişkin kavrayışımızda ortaya çıktığını belirterek yine ahlâk ve estetik hakkındaki düşüncelerini tek bir merkeze çeker. Söz konusu bağlantı, yok edilemezlik veya bozulamazlık kavramıdır. Güzel olan şey erişilemezdir, güzele sahip olunamaz ya da güzel yok edilemez. Sanatta veya doğada güzellik durumunda zamansal süreçten ayrılık duygusu, ahlâk alanına taşınmaları kolay olmayan "biçimin mükemmelliği" ve "otorite" kavramlarıyla ilişkili olabilir. Ancak iyiliğin kendisini göremediğimiz tarzda güzelliğin kendisini görebiliriz. Yani güzelin aşkınlığını deneyimleyebilirken, iyinin aşkınlığını deneyimleyemem. Güzel şeyler, iyi eylemlerin tam olarak iyiyi içermediği tarzda güzelliği içerir, çünkü güzellik kısmen duyulara ilişkin bir meseledir. İyinin aşkınlığı çok karmaşık bir meseledir ve deneyimlenemez (*OGG* 348). Aşkınlık fikri mükemmellik ve kesinlik fikrini birbirine bağlar. Buradan "mükemmellik (mutlak İyi)" ve "zorunlu varoluş"a geçen Murdoch, Anselm'in ontolojik kanıtına göndermede bulunur. Biraz ileride İyi'den Tanrı'ya dönecek, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğuna, var olan başka her şeyin olumsal olarak var olduğuna değinecek, ontolojik kanıt dışında Tanrı'nın varlığına ilişkin hiçbir ikna edici kanıt olmadığını öne sürecektir. Ancak ontolojik kanıtın da tam olarak kanıt sayılamayacağını, çünkü bunun açık bir inanç bildirimi olduğunu belirtecektir. Tanrı esasen şüphe ve relativizmi eşsiz biçimde dışarıda bırakan bir sevgi objesidir. Oysa analitik felsefe bu fikri kesinlikle kabul etmez (*OGG* 351). İnsan etkinliklerinin herhangi bir alanının ve insan davranışının anlaşılması, üstünlük derecelerinin giderek artan biçimde açığa çıkışını ve çok az şeyin iyi olduğu ve hiçbir şeyin mükemmel olmadığı olgusunun açığa çıkışını gerektirir. Buradan

da Murdoch şu sonuca varır: "Mükemmellik fikri, deyim yerindeyse boş olabilir" (*OGG* 350).

Bazı psikologların standartlarımız çok yüksekse nevrotik olacağımız yönünde bizi uyardığını hatırlatan Murdoch, sevgi fikrinin de zorunlu olarak bu bağlamda ortaya çıktığını öne sürer. Mükemmellik fikrinin bizi etkilediğini, belki de değiştirdiğini, çünkü bize sevgiyi esinlediğini belirtir. Mükemmellik fikrinin "bir doğal düzen üreticisi" olduğunu belirten Murdoch, yüzeysel olarak B'ye benzeyen A'yı mükemmellik ışığında B'den daha iyi olarak görmeye başladığımızı öne sürer. Ancak İyilik "tanımlanamaz" (*OGG* 350). İyilik'in daima *ötede* olduğunu ve otoritesini bu *ötede* uyguladığını ifade eden Murdoch, sanatçıların eserlerini bu işleyişin örnekleri olarak sunar. Gerçek sanatçı, eserlerinin sürekli olarak dışsal bir tarzda ilişkili olduğu bir mükemmellik kavrayışına boyun eğer. O halde gizemli olduğu kadar boş olmayan iyilik fikri, manyetiktir ve temsil edilemez (*OGG* 351).

Murdoch buradan iki başka kavrama, "zorunluluk" ve "kesinlik" kavramlarına geçer. Şöyle ki, insanlar gerçeğe ya da gerçek ıstıraba katlanamazlar ve onu başka bir şeye, bir teselli formuna, hakikatten korunma formuna dönüştürme eğilimi gösterirler, bu yüzden bir fantezi ya da yanılsama durumunda yaşamayı tercih ederler. Ancak gerçekle yüzleşme çabası ve bunun teknikleri üzerine bir düşünüm, "İyi"yle ilişkilendirilen "zorunluluk" veya "kesinlik"i aydınlatmaya hizmet eder. Burada Murdoch, sanat hakkında da bir uyarıda bulunur: Sanatın, insanın fantezi kurma eğiliminin ve ayrıca buna karşı koyma çabasının ve nadiren ortaya çıkan gerçeklik vizyonunun örneklerini sunduğunu belirten Murdoch, neredeyse bütün sanatın fantezi ve teselli biçimi olduğunu ve çok az sanatçının gerçek olanın vizyonuna erişebildiğini belirtir. Çünkü sanatsal yetenek, doğal olarak sanatçıyı yüceltmek ve teselli etmek ve sanatçının kişisel takıntılarını ve isteklerini yansıtmak için kullanılır. Oysa beni susturmak ve dışlamak, sarih bir gözle doğayı temaşa etmek ve betimlemek bir ahlâki disiplin gerektirir. Murdoch'a göre büyük bir sanatçı, eseri açısından iyi bir insandır ve kalıplar üretir ve bu yüzden sanatçı, *ascesis*'in edebi dengiyle uğraşmalı, bütün olumsal ihtişamında saf gerçekliğin temsillerini terketmek için eserine yapışan benin bencil katmanlarını soymalıdır. Murdoch okurlara da aynı görevi verir. Nasıl ki sanatçı esere gerçekliği yerleştirmekte disiplinli olmak zorundaysa, sanat

tüketicisi de sanatçının esere yerleştirmekte başarılı olduğu gerçekliği eserde görecek kadar disiplinli olmalıdır. Çünkü sanat gerçeği görmek için bencilliği kontrol altına alır, yani bize ahlâka açılan kapının anahtarını sunar: "Sanatta veya doğada güzelliğin kavranışı (bütün güçlüklerine rağmen) yalnızca mevcut en kolay ruhsal deneyim olmakla kalmaz, ayrıca iyi yaşama bütünüyle uygun bir giriştir" (*OGG* 352). Ayrıca sanat hem şaşkınlık yaratır hem de keyif verir, çünkü gerçeği görmeye alışık olmadığımızdan kişisel olmayan büyük sanat bize bu dünyayı, bizim dünyamızı büyük bir açıklıkla gösterir. Platon'un *Devlet*'ine göndermede bulunan ve Platon'un *technai*'nin ruhun en iyi kısmını gerçeklikte en üstün olan şeyi görmeye sevk ettiğini öne sürdüğünü belirten Murdoch, bu önesürümü büyük sanatın eğitimci ve ifşa edici rolü ile ilişkilendirir. Shakespeare ve Tolstoy'un karakterleri ile Velasquez ve Titian'ın resimlerinin bu tanıma uyduğunu, çünkü gündelik hayatın benmerkezli koşuşturmasının izin vermediği bir açıklıkla, sanatçının adil ve şefkatli vizyonuyla insan doğasının gerçek niteliğini bunlardan öğrendiğimizi belirtir.

Ayrıca büyük sanat, benin açgözlü organizmasına temellük edilmeksizin gerçek şeylere nasıl bakılacağını ve bunların nasıl sevileceğini de öğretir. Bu, bir *tarafsızlık* uygulamasıdır. Duygusal olmayan doğa temaşası da aynı tarafsızlık niteliğini sergiler. "Bencil ilgiler yok olur, görülecek şeylerden başka bir şey kalmaz". Burada kesinliğin ve iyi vizyonun rolü sanatçı ve temaşa eden için açıktır, "duygusal olmayan, tarafsız, bencil olmayan, nesnel dikkat". İyinin otoritesi zorunludur, çünkü iyilik için gereken realizm (gerçekliği algılama yeteneği) hem doğruyu algılama hem de beni bastırma yönünde entelektüel bir yetenektir. "O halde İyi'nin zorunluluğu, olguları sergilemekte kullanılan herhangi bir teknikte içerilen zorunluluk türünün bir özelliğidir" (*OGG* 353). Ahlâki bir başarı olarak realizmin ele alınışında Murdoch, ahlâk alanında daha öte bir önesürüme de değinir: Doğru vizyon doğru davranışa neden olur. Çünkü doğru vizyon ile diğer insanların ne kadar ayrı ve farklı olduğu, başka bir insanın arzu ve ihtiyaçlarının da benimkiler kadar buyurucu olduğu fark edildiğinden, bir insana bir şey olarak davranmak güçleşir. Böylece "büyük sanatı büyük kılan realizm de bir tür kanıt" olarak düşünülebilir (*OGG* 354).

Murdoch'un fantezi olarak, köredici benmerkezli amaçların çoğalışı olarak adlandırdığı şey güçlü bir enerji sistemidir. Murdoch söz konusu sisteme alternatif bir sistem, yani sevgi tarafından esinlenen ve

sevgiyi içeren gerçekliğe dikkat sistemini önerir. Gerçeklik, "sevginin uygun nesnesi" olduğundan, bireyler kendilerine sahte bir algı sunan fanteziden ve teselliden kurtulmalıdırlar. Aşkın olan, irade değil İyilik'tir. İrade bazen değerli bir amaç için kullanılabilen psikenin doğal enerjisiyken İyi, erdemli olma niyeti açık olmayan bir vizyonla birlikte var olduğunda dikkat odağıdır. Burada ise güzellik İyi'nin görünür ve erişilebilir bir özelliğidir (*OGG* 357). İyinin kendisi görülemez. Doğru eylem ve tevazu anlamında özgürlük İyi'ye dikkatin doğal ürünleridir. Doğru eylem, katı zorunluluk alanının sürekli genişlemesiyle birlikte doğru bir erdem kriteridir. Ancak ahlâkın amacı yalnızca eylem olamaz, iyinin amaçlarla bir ilgisi yoktur, aslında amaç fikrini dışlar. İyi olmanın tek gerçek yolu, "hiç" için iyi olmaktır. Bu "hiç için" aslında İyilik fikrinin görünmez ya da temsil edilemezliğinin deneyimlenen bağlaşığıdır (*OGG* 358).

Dilbilimsel felsefenin gerçek sorunlarla ilgilenmeyen ampirizmle ittifak yaptığını ve varoluşçu düşüncenin de iyimser bir romantiklik veya pozitif biçimde bir Lucifercilik sergilediğini belirten Murdoch, şu uyarıda da bulunur: İyi olma girişimi anlamsız ya da en iyi durumda belirsiz ve pek önemli olmayan bir şeye dönüşebilir ya da büyük sanatın büyüklüğü geçici bir yanılsama olabilir (*OGG* 359). Sanat, insan soyunun oyuncul bir yanılsamasından uzaktır ve insan soyunun temel kavrayışlarının alanı ve metafiziğin daha belirsiz adımlarının sürekli dönmek zorunda olduğu merkezdir. Felsefe gündelik yaşamdan kaçmamalıdır. Ahlâk din ile din de mistisizm ile daima bağlantılıdır, bu yüzden ahlâkın temeli bir tür mistisizmdir. Aslında hiçbir karmaşık gizli öğreti yoktur ve hepimiz içinde bulunduğumuz katı zorunluluk alanını eleştirebilir, değiştirebilir ve genişletebiliriz. Hepimiz ölümlüyüz ve eşit derecede zorunluluk ve şansa tâbiyiz (*OGG* 360). En yüksek sevgi biçimi, gerçekten sanatta gördüğümüz kişisel olmayan sevgidir, ancak insan ilişkilerinde bunu açıkça göremeyiz. Aşkın, manyetik bir merkez olarak İyi imgesi ahlâki yaşam düşünümlerimizde kullanacağımız en az bozulabilir ve en realist resimdir. Burada eğer varsa felsefi kanıt, ahlâki kanıt ile aynıdır (*OGG* 361).

Murdoch etik teorinin toplumu etkilediğini, geçmişte sıradan insana kadar ulaştığını ve gelecekte de bunu yapabileceğini öne sürer. İnsan soyunun bireysel veya bütüncül kurtuluşu için sanatın, özellikle edebiyatın felsefeden daha önemli olduğunu ifade eden Murdoch, saf, disipline edilmiş, profesyonel bir spekülasyonun yerini hiçbir şeyin tutamayacağını da belirtmekten geri kalmaz. Ayrıca sanat ve etikten hareketle bilimin

artan gücünü yönetebilecek ve kontrol edebilecek kavramlar üretmeyi umut etmemiz gerektiğini belirtir (*OGG* 362). Anlaşılacağı üzere bu fikirler Murdoch'un ahlâk felsefesi ve estetiğini kaynaştırır, çünkü güzellik ve büyük sanat, ahlâki gelişim araçlarıdır.

Üçüncü makale "The Sovereignty of Good Over Other Concepts", sanatın gerçekliğin keşfinde bir araç olduğunu vurgular, ölüm ve hakikatin yakınlığı ile ıstırap tesellisi arasındaki ilişkiyi gösterir. Diğer erdemler İyi açısından tanımlanır ve tevazu İyi'ye en yakın erdem olarak kabul edilir. İnsan bilincinin gelişiminde metaforların önemi üzerinde duran Murdoch şöyle der: "Metaforlar yalnızca periferal dekorasyonlar ya da hatta kullanışlı modeller değildir, kendi durumumuz konusundaki farkındalığımızın temel biçimleridir: Uzam metaforları, hareket metaforları, vizyon metaforları" (*SGC* 363). Genel olarak felsefenin ve özellikle ahlâk felsefesinin geçmişte en önemli imgelerimiz olarak kabul ettikleri şeylerle ilgilendiklerini, mevcut olanları açıklayıp, yenilerini geliştirdiklerini belirten Murdoch, bu tür imge oyunlarını içeren felsefi argümanların, yani "büyük metafiziksel sistemler"in neticesiz olduğunu ve pek çok çağdaş düşünür tarafından değersiz görüldüğünü söyler. Ancak Murdoch'a göre, belirli türlerden kavramların tartışılması için metaforlara başvuru, zorunluluk arz eder, çünkü bu kavramların kendileri metaforiktir ve anlam kaybı olmadan metaforik olmayan bileşenlerle çözümlenemez. Murdoch yine modern davranışçı felsefeyi bazı ahlâki kavramları bu şekilde çözümlemeye çalıştığı ve başarısız olduğu için eleştirir. Bu tür felsefenin amacının ahlâk felsefesini "nötrleştirmek", ahlâk üzerine taraf tutmayan bir felsefi söylem üretmek olduğunu belirten Murdoch'a göre ahlâk felsefesi taraf tutmaktan kaçınamaz. En önemli insan etkinliklerinin incelemesi olarak tanımladığı ahlâk felsefesinin iki şey talep ettiğini belirtir: Birincisi, "Bu inceleme realist olmalıdır" (*SGC* 363). İkincisi, "etik sistem bir ideal tavsiye etmek zorunda olduğundan, değerli bir ideal tavsiye etmelidir" (*SGC* 364). Etiğin yalnızca gündelik sıradan davranışın çözümlemesi değil, iyi davranış ve bunun nasıl gerçekleştirilebileceği hakkında bir hipotez olması gerektiğine inanan Murdoch, ahlâk felsefesinin yanıtlamak zorunda olduğu soruyu tekrarlar: "Kendimizi nasıl daha iyi kılabiliriz?" Yanıtın da en azından kısmen inandırıcı ve uygun metafor kullanımından geçtiğini ifade eder.

İnsanlar doğal olarak bencildir ve insan yaşamı hiçbir dışsal hedefe ya da *telos*'a sahip değildir. Modern psikolojinin bencillik konusun-

da çıkarımları olduğunu ifade eden Murdoch'a göre psike, acımasızca kendisine özen gösteren tarihsel olarak belirlenmiş bir tikeldir. Bazı açılardan bunu bir makineye benzeten Murdoch, bu makinenin faaliyet göstermesi için enerji kaynaklarına ihtiyaç duyduğunu ve belirli eylem kalıplarına eğilim gösterdiğini belirtir. Bunun övülen seçim özgürlüğü alanı genellikle çok da büyük değildir. Temel meşgalelerinden biri, hayal kurmaktır, çünkü hoş olmayan gerçekliklerle yüzleşmeye hevesi yoktur. Bilinç, dünyanın görüldüğü şeffaf bir cam değil, psikeyi acıdan korumak için tasarlanmış fantastik hülyalardır; benin şişirilmesiyle ya da teolojik kurgular aracılığıyla sürekli olarak teselli arar. Sevgisi bile genellikle benlik davasından başka bir şey değildir. İnsanlar zorunluluk ve şansa tâbi ölümlü yaratıklardır. Tanrı'nın metafiziksel ikameleri yani Akıl, Bilim, Tarih sahte ilahlardır. Murdoch yazgımızın incelenebileceğini, ancak haklılaştırılamayacağını ve tam olarak açıklanamayacağını ifade eder. İnsan yaşamının herhangi bir anlamı varsa, bunun insan deneyiminde aranması gerekir.

Kendine kapanmış ve amaçsız bir yaşam fikri, aslında hem çağın umutsuzluğunun hem de bilimsel ilerleyişin doğal bir ürünüdür. Bu fikir felsefe tarihinde Kant'la başlayan ve günümüzde varoluşçuluk ve analitik felsefe ile devam eden bir tutumu yansıtır. Şöyle ki: "Kant Tanrı'yı feshetti ve O'nun yerine insanı Tanrı kıldı. Hâlâ Kantçı insan ya da Kantçı insan-tanrı çağında yaşıyoruz" (*SGC* 365). Spekülatif aklın sınırlarına ilişkin çözümlemesi, rasyonel insanın saygınlığına ilişkin zarif betimlemesi muhtemelen insanı korkuttu. İnsan kendi vicdanının yargılarını düşünmeye ve kendi aklının sesini işitmeye başladı. Kant'la birlikte metafiziksel temellerinden soyulan insan pek çok romanın ve ahlâk felsefesi üzerine yazılmış kitabın "özgür, bağımsız, yalnız, güçlü, rasyonel, sorumlu, cesur kahramanıdır" (*SGC* 365). Bu yaratığın varlık nedeni çekicidir, ancak yanıltıcıdır. Bu yaratık, bilim çağının ürünüdür, rasyonel olsa da maddi evrene yabancılaşmasını giderek fark eder. Batılı etiğe başat imgesini sunan –Hegel değil– Kant olduğundan, bu Kantçı yaratığın yabancılaşmasına çare bulunamaz (*SGC* 365). Liberal devletin ideal yurttaşı olan bu yaratığın cesaret gibi bir erdemi vardır. Burada Kant, Nietzsche, varoluşçuluk ve Anglo-Sakson etik öğretiler arasında bir benzerlik kuran Murdoch, Kant'ın insanının Kant'tan bir yüzyıl önce Milton'ın eserinde [*Paradise Lost*] (*Kayıp Cennet*) yeniden bedenleştiğini, aslında bunun asıl isminin Lucifer olduğunu öne sürer (*SGC* 366). Bu tür post-Kantçı ahlâk felsefesi-

nin merkezinde değer yaratıcısı olarak irade nosyonu yer alır. Daha önce cennette kaydedilen ve Tanrı tarafından güvence altına alınan değerler, insan iradesi şekline bürünmüştür. Hiçbir aşkın gerçeklik yoktur ve İyi fikri öylesine tanımlanamaz ve boştur ki, insan seçimi bunun yerine geçer. İnsan doğasına ilişkin bu imge politik liberalizmle de bağlantılıdır.

Buradan duyguların insan yaşamındaki yerinin soruşturulmasına geçen Murdoch, duyguların Kant ve Romantik akım tarafından açılan bir "arka yol"dan içeriye girdiğini belirtir. Püritanizm ile Romantisizmi doğal bir ittifak içinde gören Murdoch, günümüzde bu ittifakın hâlâ etkili olduğunu belirtir. Murdoch'a göre duyguların akıl ile ilişkisi hakkında Kant'ın ilginç bir teorisi vardır. Duyguların ahlâkın yapısının bir parçası olduğunu resmi olarak kabul etmeyen Kant, sevgiden söz ettiğinde bir ayrım yapar: Rasyonel eylemler meselesi olan pratik sevgi ve salt duygu meselesi olan patolojik sevgi. Karmaşık ampirik psikeyi aklın açık işlemlerinden ayıran Kant ancak belirli bir duyguya, yani *Achtung*'a veya ahlâk yasasına duyulan saygıya ikincil bir önem atfeder (*SGC* 366). Bu duyguyu bir tür acı çeken gurura benzeten Murdoch, bunun ödevin kabulünü harekete geçirmese de ona eşlik ettiğini belirtir. Özgürlüğün fiili deneyimiyle (ki bu varoluşçu *Angst*'a benzer) rasyonel davranışa muktedir oluruz. Bu kavramla Kant'ın yüce kavramı arasında yakın bir ilişki olduğunu belirten Murdoch'a göre, doğanın ya da insan yazgısının korkunç olumsallığıyla karşılaşıp rasyonel gücün gururlu ürpertisiyle kendi içimize döndüğümüzde Yüce'yi deneyimleriz: "Ne kadar iğrenciz biz, ancak bilincimiz sınırsız bir değerdir" (*SGC* 367). Kant'ın felsefesinin Romantik akıma kaydığını belirten Murdoch, Romantisizmin ölüm fikrini ıstırap fikrine dönüştürme eğiliminde olduğunu belirtir. İnsanlık tarafından icat edilen pek az fikrin arınma fikrinden daha fazla teselli edici gücü vardır. "İyinin bağrında ıstırap çekerek kötülüğü tekrar satın almak: Bundan daha fazla tatmin edici ya da bir Romantiğin söyleyebileceği gibi, daha heyecan verici ne olabilir?" (*SGC* 367). Hristiyanlığın merkezî imgesinin de kendisini tam da bu gayrimeşru dönüşüme teslim ettiğini belirten Murdoch, Kirkegaard'ın *Imitatio Christi*'sinin bu konu üzerine Romantik kendine düşkünlüğün seçkin bir örneği olduğunu söyler. Oldukça heyecan verici acı çeken özgürlük fikri, Kantçı resmin Püritan yarısının ciddiyetini neşelendirmeye başlar ve bununla birlikte ölüm fikrinin evcilleştirilmesi ve güzelleştirilmesi, sözde ölüm ve sözde fanilik kültü ortaya çıkar. Bu, Kant ve Romantiklerden günümüz popüler

felsefesine geçerli bir durumdur. "Yeni-Kantçı Lucifer, gerçek ölümü ve gerçek şansı bir anlığına gördüğünde, doğru biçimde filozofların uygun incelemesi olduğu söylenen işkenceye uğramış özgürlük imgesiyle yüce duygulara ve örtülere sığınır" (*SGC* 368). Kant bencil ampirik psike karmaşasının dışında temiz ve saf bir şey bulmak istediğinde, doğru bir içgüdüyü takip etmekle birlikte Murdoch'a göre yanlış bir yere bakmıştır. Soruşturması Kant'ı geriye, yine ben'e döndürmüştür.

Murdoch'a göre sıradan insan, kendisi için anlamlı olan basit dinî kavramlarla iradeci filozoflardan daha adil bir görüşe sahip olur ve bu görüş modern psikolojinin bulgularıyla daha uyumludur. Din, zihinsel durumların arınması için araçlar sunar. İnanan dışarıdan bir yardıma ihtiyaç duyar. Bu tür yardımın gerçek varlığı dinî öğretilerin hakikati için genellikle bir argüman olarak kullanılır. Ancak dualar ve ayinler, inanan tarafından sırf teselli aracı olarak yanlış kullanılabilir. Murdoch'a göre teolojik bağlamı nasıl düşünülürse düşünülsün, dua daha iyi bir bilinç niteliğine neden olabilir ve iyi eylem için bir enerji sunabilir. Bu açıdan modern psikoloji, çağdaş davranışçı filozofları, vazgeçtikleri "deney" ve "bilinç" kavramlarını yeniden incelemeye sevk edebilir (*SGC* 368). Murdoch karşımızda duran şeyi gözlerimizi açmakla her zaman göremeyeceğimizi ifade eder. "Biz, kaygı yüklü hayvanlarız" der Murdoch, "Zihinlerimiz, kaygılı, genellikle kendisiyle meşgul, sıkça yanıltıcı, kısmen dünyayı gizleyen bir örtü üretmekle sürekli aktiftir" (*SGC* 369).

Burada Platon'un *Phaedrus*'una başvurarak güzelliğin benin alt edilmesine sevk edebileceğini belirten Murdoch, yeni filozofların güzellik terimini kullanmaktan kaçındıklarını, bunun sebebinin de deneyimden çok akıldan söz etmeleri olduğunu belirtir. Murdoch'a göre güzellik, "sanat ve doğanın paylaştıkları bir şeyin uygun ve geleneksel ismidir" (*SGC* 369). Zihinlerimizi bencil ilgilerden temizlemek için doğaya dikkat etmemiz gerekir. Hayvanların, kuşların, taşların ve ağaçların bütünüyle yabancı, amaçsız, bağımsız varlığında kendimizi unutturan bir keyif vardır ve bu keyif de iyi bir şeydir. Platon'un işaret ettiği üzere güzellik, içgüdüsel olarak sevdiğimiz tek ruhsal şeydir. Murdoch doğadaki güzellikten sanattaki güzelliğe geçtiğimizde kendimizi daha güç bir alanda bulacağımızı söyler, çünkü sanat deneyimi doğa deneyiminden daha kolay bozulur. Sanat konusundaki uyarısını burada da yineleyen Murdoch şöyle der: "Sanatın büyük bir kısmı, belki de çoğu sanat aslında kendini teselli edici fantezidir ve hatta büyük sanat bile tüketicisinin bilinç nite-

liğini güvence altına alamaz. Ancak büyük sanat vardır ve bazen doğru biçimde deneyimlenir". Sanatı büyük (veya iyi) sanat ve fantezi (veya kötü) sanat olarak ikiye ayıran Murdoch iyi sanatın, üstün olanın bağımsız varlığındaki keyfi sunduğunu söyler. Bu tür sanat bencil takıntının bütünüyle karşıtıdır. "En iyi yeteneklerimizi canlandırır ve Platoncu dili kullanmak gerekirse, ruhun en yüksek kısmında sevgiyi esinler". Ancak iyi enerjinin bir kaynağı olarak sanatın bir dışsal boyutu vardır. Sanat doğadan daha zor erişilebilir ve fakat insan ürünü olduğundan ve bazı sanatlar doğrudan anlamıyla fiilen insan ilişkileri "hakkında" olduğundan ahlâki açıdan daha yükselticidir. Sanatçıdan yetenek kadar erdemler de talep edilir. "Sanatı açısından iyi sanatçı cesurdur, doğrudur, sabırlı ve mütevazıdır" (*SGC* 370). Sanatlar, özellikle edebiyat ve resim bize erdem kavramının insanlık durumuyla bağlı olduğu özgül bir anlamı gösterirler, erdemin hem azami önemini hem de mutlak amaçsızlığını sergilerler. Sanatın amaçsızlığı insan yaşamının amaçsızlığıdır; sanattaki biçim, evrenin kendine yeten amaçsızlığının uygun bir simülasyonudur. Murdoch iyi sanatın fazlasıyla bencil ve ürkek olduğumuzdan genellikle kavrayamadığımız şeyi, dünyanın çok küçük ve rastlantısal ayrıntısını birlik ve biçim duygusuyla açığa çıkardığını ve bu biçimin bize gizemli geldiğini, çünkü fantezinin kolay kalıplarına direnç gösterdiğini belirtir. Oysa kötü sanatın biçimleri bencilce hayal kurmanın bilindik ürünleri olduğundan gizemli değildir. İyi sanat, dünyanın nesnel bir vizyona ne kadar farklı göründüğünü sergileyerek nesnel olmanın ne kadar güç olduğunu gösterir. Sanat, kişiliğin bencil ve takıntılı sınırlarını aşar ve tüketicisinin duyarlığını genişletebilir ve bu da bir tür iyiliktir. Bize sunduğu şey, insanlarda açık realist vizyonun merhametle bağlantısıdır. "Büyük sanatçının realizmi, fotografik realizm değildir, esasen hem merhamet hem de adalettir" (*SGC* 371).

İnsan yaşamını şansa bağlı ve eksik bulan Murdoch, trajedi, komedi ve resmin heyecan olmaksızın ıstırabı ve teselli olmaksızın ölümü göstermesi gerektiğini belirtir. Eğer bir teselli varsa o da güzelliğin ciddi tesellisidir ki, yaşamda erdemli olmaktan başka hiçbir şeyin değerli olmadığını bize öğretir: "Edebiyatın büyük ölümleri" der Murdoch, "çok azdır, ancak bize örnek bir açıklıkla sanatın amaçsızlık ve değerin bir bitişikliğiyle, neredeyse özdeşliğiyle bizi canlandırma tarzını gösterir". Önemli olan erdemden ayrılamayan şeyi açıklıkla görmek ve adil biçimde ona yanıt vermektir. İyi sanat bizim dışımızdadır ve bilincimize direnç

gösterir. Sahiplenici ve bencil olmayan bir sevgiyle sanatın otoritesine boyun eğeriz. Dünyanın fantezilere dalarak görmediğimiz gündelik, sıkıcı özellikleri büyük sanatla ortaya çıkar. İyi sanat, "örtüyü deler ve görünüşün ötesinde bulunan bir gerçeklik nosyonunu anlamlandırır, erdemi ölüm ve şans bağlamındaki gerçek kıyafetiyle sergiler" (*SGC* 372). Burada Murdoch Platon'un sanat, doğa ve güzellik hakkındaki düşüncelerine yer verir. Platon sanatı bir başlangıç noktası olarak görse de, gerçekliği bozan bir teselli olduğundan ona güvenmez. Öte yandan Murdoch'a göre, bireyler doğru biçimde dikkat ederlerse, büyük sanat hakikatin imalarını sunabilir. Murdoch çok az insanın hakikati bileceği konusunda Platon ile hemfikirken, yaşamın gerçek doğasını sergileyebilen sanata adil ve sevgi dolu dikkat gösteren insanların ahlâki mükemmelliğe doğru gidebileceklerine inanır.

Doğa konusunda Platon, formlar teorisi bağlamında en azından şüphe içindedir, bilimler, zanaatlar ve entelektüel disiplinlerden söz ederken sanatları dışarıda tutar; oysa Murdoch sanatlar gibi entelektüel disiplinlerin de ahlâki olabileceğini düşünür, çünkü ahlâk ve diğer insani etkinlikler arasında önemli "köprü fikirler" vardır. Bir kişiye, şeye veya duruma yönlendirilen sabırlı, sevgi dolu saygının yalnızca aklın engellenmez hareketi olarak değil, ayrıca "itaat"e çok benzeyen bir şey olarak iradeyi yönlendirdiğine inanan Murdoch, entelektüel disiplinlerin de uygulayıcı ahlâki disiplin alanı olarak düşünülebileceğini savunur ve bu konuda yabancı bir dili öğrenme kişisel deneyimini örnek olarak gösterir: "Örneğin Rusça öğreniyorsam, saygımı buyuran otoriter bir yapıyla karşılaşırım. Görev güçtür ve amaç uzaktır ve belki de asla tam olarak erişilemez. Çalışmam, benden bağımsız biçimde var olan bir şeyin ilerleyici bir açığa çıkışıdır. Dikkat, bir gerçeklik bilgisiyle ödüllendirilir" (*SGC* 373). Bir dil öğrenme etkinliği, gramer kurallarını ve deyişsel ifadelerin anlaşılmasını gerektirir. Rusçayı öğrenme kişisel deneyimini betimlerken Murdoch başkasına aşık olma süreciyle ilgi çekici bir paralellik kurar. Aşk (veya yabancı dil öğrenme süreci) aracılığıyla başkasına ilişkin kavrayışımız bizi etkiler ve o kişinin davranışını onaylayan değerlendirici bir gerekçe sunma ihtiyacından bağımsız olarak bizi o kişideki iyiliği görmeye sevkeder. Bu tür kavrayışların bir sonucu olarak ahlâk ilkeleri, tekil durumlarda ve tekil durumlar aracılığıyla her zaman yeniden öğrenmek zorunda olduğumuz bir şey haline gelir. Başkasının bağımsızlığı bizim dikkatimiz ve imgelemimiz aracılığıyla var olabilir ve kavranabilir.

Benzer şekilde bir dilin dikkatli bir incelemesi bilinçle birleştirilmeksizin, bir gerçekliği bilme ve böylece sevmede bir ilerlemedir. Aslında hem yetenek hem de erdem egzersizi olan çalışma, erdemin gerçek dünyaya bağlandığı temel yolu bize gösterir.

Dünya amaçsız, şansa bağlı ve çok büyüktür ve ben bizi körleştirir. Burada bir metafor kullanan Murdoch, güneşe bakmanın güç olduğunu belirtir. Sahip olduğumuz fikirleri sanat hem ifade eder hem sembolleştirir ve bu hatlar birleşir. "Bir manyetik merkez vardır. Ancak birleşen uçlara bakmak, merkezin kendisine bakmaktan daha kolaydır. Merkezde olmanın ne olduğunu bilmeyiz, kavramlaştırmayız" (*SGC* 382). Durum böyleyse bakmaya çalışmanın ne faydası var? Murdoch mazoşizmden ve psikenin diğer belirsiz araçlarından dolayı bu çabanın tehlikeli olsa da anlamlı olduğunu düşünür. Ancak bakılması gerçek güneşe bakılmasından daha kolay ve daha rahatlatıcı sahte güneşler konusunda da uyarıda bulunan Murdoch, bu konuda Platon'un mağara alegorisini örnek olarak sunar (*SGC* 382-383).

İyi'nin temaşası için dinin hem içinde hem dışında bir yer olduğunu belirten Murdoch, bu temaşanın yalnızca uzmanlar tarafından değil sıradan insanlar tarafından da yapıldığını belirtir, bu temaşayı ancak dikkat ile gerçekleştirebiliriz: "(...) yalnızca belirli iyi eylemlerin planlaması değil, benden uzaklaşıp uzakta aşkın mükemmelliğe, kirlenmemiş bir enerji türüne, yeni ve düşlenmemiş bir erdem kaynağına doğru bakma girişimi olan dikkat". Güçlükler çözülmez göründüğünde, özellikle suçluluk duygusu bakışı geriye, bene çevirdiğinde, dikkati tikel olandan uzağa çevirme girişimi en çok yardım eden şeydir. Bu, ahlâk olan gerçek mistisizmdir, "dogmatik olmayan bir tür dua"dır (*SGC* 383).

Diğer kavramlara hâkim olan İyi, sevgiye de hâkimdir. İyi'nin, sevginin doğal olarak yöneldiği manyetik bir merkez olduğunu belirten Murdoch, sahte sevginin sahte iyiye yöneldiği ve sahte ölümü kucakladığı uyarısında bulunur. Eğer hakiki İyi sevilirse, sevginin niteliğinin de otomatik olarak arındırılmış olacağını ve eğer ruh İyi'ye yönelirse, ruhun en yüksek parçasının canlanacağını belirten Murdoch, kusurlu ruh ile onun ötesinde bulunan manyetik mükemmellik arasındaki gerilim olarak tanımladığı Sevgi'nin, bağlılık niteliğinin genel ismi olduğunu ve sınırsızca yozlaşabileceğini, en büyük hataların kaynağı olabileceğini bildirir. Ancak kısmen arınmış olsa bile İyi'yi arayışında ruhun enerjisi ve tutkusudur, insanı İyi'ye ve İyi aracılığıyla Dünya'ya katan güçtür. İyi

için yaratılmış ruhsal yaratıklar olmamızın kanıtı, Sevgi'nin varlığıdır. Murdoch yine metafora başvurur ve şöyle der: "[Sevgi] güneşin sıcaklığının ve ışığının yansımasıdır" (*SGC* 384).

İyilik gerçek ölümün, gerçek şansın ve gerçek faniliğin kabulüyle ilişkilidir ve yalnızca bu kabul temelinde erdemin ne olduğunu anlaşılabilir. Ölümün kabulü kendi hiçliğimizin kabulüdür. Burada Murdoch mütevazı insanın kendi hiçliğini kabul ettiğini ve böylece kendi dışındaki şeyleri oldukları şekliyle görebildiğini vurgular. Bu yüzden mütevazı insan, iyi insandır, büyük yeni –Kantçı– Lucifer'e benzemez.

Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Sürdü - The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists (1977)

1976 tarihli Romanes konferanslarına dayanan *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*'de[55] (*FS*, Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Sürdü) Murdoch, Platon'un eserleri (*Devlet, Phaidros, Yasalar, Menon, Şölen, Philebos, Timaeus, Phaidon, Protagoras, Parmenides, Theaitetos, Sofist*) aracılığıyla sanatçının ve sanatın rolünü tartışır, hakikati taşıma ve ruhsal iyileşme aracı olarak sanatı betimlemek için Platon'un kendi ifadelerini kullanır. Platon'un fikirlerini Kant'ın ve Freud'unkilerle karşılaştırır. Murdoch, Platoncu düşünceye dayanan, ancak sanat alanında ve sanatın ahlâki mükemmellik ile ilişkisi konusunda farklılaşan estetiğini geliştirir. Özellikle ahlâki mükemmellikte sanatın rolü, ruhsal gelişimin zorluğu, farkındalık ve ruhsallık arasındaki bağlantı ve iyilik için tevazunun gerekliliğine ilişkin fikirler, Murdoch'un estetiğinde sıkça tekrarlanır ve romanlarında serimlenir.

Eserin girişinde Murdoch, alt başlıkta yer alan ifadeden hareketle Platon'un bütün sanatçıları sürgün etmediğini ya da daima sanatçıyı sürgün etmeyi ima etmediğini öne sürer. Platon'un *Devlet*'te "her kılığa girmesini, her şeyi ustaca taklit etmesini bilen bir adam, bizim topluma gelip şiirlerini halkın önünde söylemek isterse, bu kutsal, bu eşsiz, bu tadına doyulmaz şairin önünde saygıyla eğilir (...) başına kokular sürer, çelenkler takar, onu başka bir ülkeye yollarız" (398a) ifadesine yer verir. Ancak Platon her zaman bu kadar kibar değildir, *Yasalar*'da katı bir sansür sistemi önerir. Sanatta yol değişti mi, "devletin anayasası temelinden

55 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, "The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 386-463.

sarsılır" (424c). Yani sanatçı, bir işgüzardır, bağımsız ve sorumsuz eleştirmendir, edebi türler toplumu etkiler. Sanat yakın zamanlara kadar büyük bir ruhsal hazine olarak görülmüş olsa da, Platon, sanatçının açıklayamadığı şeyi üretmesinden rahatsız olur. Yine de *Phaidros*'da sanatçının esininin bir tür kutsal çılgınlıktan geldiğini kabul eder. Şairler büyük öneme sahip şeyleri sezgisel biçimde anlayabilirler. Platon, güzelliğe önemli bir rol verse de, güzelliği sanatı dışarıda bırakacak tarzda tanımlar ve sanatçıyı ahlâki zayıflıkla suçlar. Ancak Murdoch burada Platon'a rağmen Platon'un diyaloglarındaki yüceltilmiş Platoncu estetiğe dikkat etmemizi ister (*FS* 387).

Murdoch, Platon'u –yazılarında ortaya çıktığı şekliyle– ciddi, dindar ve ruhsal kurtuluşla ilgili olarak tanımlar. Formlar teorisiyle Platon, "insan yaşamını görünüşten gerçekliğe bir hac yolculuğu olarak resmeder" (*FS* 387), yani doyum arayan zekâ, duyu deneyiminin ve davranışın eleştirel olmayan kabulünden daha sofistike ve ahlâki açıdan aydınlanmış bir anlayışa doğru hareket eder. *Şölen* ve *Phaidros*'ta Güzellik Formunun övüldüğünü, İyilik Formu'nun da *Devlet*'te aydınlatıcı ve yaratıcı ilk ilke olarak ortaya çıktığını belirten Murdoch, *Phaidros* ve *Phaidon*'da Formların ruhun ölümsüzlüğü argümanının bir parçası olduğunu bildirir. Ünlü mağara alegorisi bireyin yanılsama durumunu açıklamakta bir metot sunar. Platon'a göre güneş, "ışığında hakikatin görüleceği İyi'nin Formunu temsil eder" (*FS* 389). Güneş hem dünyayı açığa çıkarır hem de yaşamın kaynağıdır. "Hacı", değişik farkındalık seviyelerinden geçer, bu seviyelerin herbiri kendi arzu tarzıyla ruhun farklı bölümlerine karşılık gelir. Ruhun en aşağı parçası egoisttir, irrasyonel ve aldatılmıştır; merkezî kısım agresif ve tutkuludur; en yüksek kısım ise rasyonel ve iyidir, bütün imgelerin ve hipotezlerin ötesinde yatan hakikati bilir. Platon'a göre sanat ve sanatçı, ruhun en aşağı ve en irrasyonel bir farkındalık türünü (*eikasia*) sergiler. Murdoch, Platon'un yazıları boyunca pek çok konu hakkında görüşünü değiştirirken, sanat ve ruhsal gelişimin en alt seviyesine yerleştirdiği sanatçı hakkındaki görüşlerinin asla değişmediğini vurgular. Pek çok şekilde Platon'un sanata karşı çıkışlarının dinî temellere dayandığına inanır. Sanat, taklitçi olduğu ölçüde her zaman kötüdür. Ruhsal kurtuluşla ilgilenen Platon, dünyaya ilişkin sahte bir görüş sunan ya da yaşamı bir teselli olarak temsil eden hiçbir şeyi hoş karşılamaz. Sanat veya taklit "oyun" olarak azledilebilir, ancak sanatçı kötü olan şeyi taklit ettiğinde dünyadaki kötülük toplamına eklemede bulunur. Kötü bir adamı taklit

etmek, iyi bir adamı taklit etmekten daha kolaydır, çünkü kötü adam eğlendirici ve aşırıdır, farklı kisvelerle görünür; oysa iyi adam sessizdir ve her zaman aynıdır. Sanatçılar yalın ve iyi olanla değil, aşağılık ve karmaşık olanla ilgilenirler, ruhun iyi kısmını bozarlar. Sokrates *Devlet*'te şöyle der: "(...) sözün, müziğin, şeklin güzelliği, ritmin yerindeliği, bütün bunlar insanın saflığına bağlıdır. Saflık derken de budalalık demek istemiyorum. İnsan tabiatını gerçekten iyilik ve güzellikle süsleyen bir düşünce olgunluğu demek istiyorum" (400e). Bunu bir hipotez olarak ele alan Murdoch, kötü insanları yücelten hikâyelerin ya da değersiz duygular uyandıran sanatın ahlâki açıdan zarar verdiğinin günümüzde de bilindik bir durum olduğunu belirtir (*FS* 391). *Devlet*, didaktik sanatın önemini ve tanrıları onursuz ve ahlâksız gösteren hikâyelerin sansürlenme zorunluluğunu tartışır. Platon yalın sanatı onaylar, didaktik şiire izin verir, tanrılar için düzenlenen ilahileri kabul edilebilir bulur, ancak yalnızca yanılsama sunduklarından dolayı bütün temsili sanatları yasaklar.

Murdoch, Platon'un görüşlerini (özellikle *Philebos*'takileri) Tolstoy ve Kant'ınkilerle karşılaştırır. Bu üçünün sanata duydukları korku, bir dereceye kadar zevke duydukları korkudur. Tolstoy'a göre sanat, vereceği zevk ile değil, hizmet edebileceği amaçla tanımlanmalıdır. Güzellik zevkle, sanat din ile ilişkilendirilir. Tostoy özellikle Baudelaire, Mallarme, Verlaine gibi geç Romantiklerin sanatından hoşlanmaz, çünkü onların sanatı muğlaktır ve şairin aktardığı duygular kötüdür. Gizem değil, saflık, yalınlık, doğruluk ve gösteriş yokluğu sağlıklı sanatın göstergeleridir. Hem Platon hem de Kant insan ruhunun korkunç, hilekâr egoizminin farkındadırlar ve ahlâk bozukluğuna karşı metafiziksel bariyerler kurmaya heveslidirler. Kant'ın katı doğruluk konusundaki ısrarı Platon'da da bulunur. Platon sanatı güzellikten koparır, çünkü güzelliğin sanat tarafından el konulamayacak kadar ciddi bir mesele olduğuna inanır. Ahlâkın sanata basit bir seviyede ve sansür altında girmesine izin verir. Ancak Kant, güzelliği ahlâk kurallarından koparır. Aristoteles tamamen bize yakın olan terimlerle estetik yapıyı tartışırken (*Poetika*, VII, VIII: "Bir bütün bir başlangıca, bir ortaya ve bir sona sahip olan şeydir", "Mevcudiyeti veya yokluğu algılanabilir fark yaratmayan hiçbir şey bütünün entegral bir parçası değildir"), Platon "bir sanat eseri"nin bu türden bir tanımıyla başlamaz, tam nesnelerin doğasından çok üslup ve kalıp etkilerini tartışır. Sanatı esasen nesneler olarak düşünürüz, ancak böyle düşünmeyen İslâm gibi sanat gelenekleri de vardır. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde

iki güzellik açıklaması sunar. Birincisi, dar ve formalisttir (güzellik neye benzemeli?); daha geniş ve karmaşık olan ikincisi, sanat eserlerine ilişkin açıklamaları ele alıp sanatçının "esinlenmiş" deha olduğu fikrini geliştirir. Edebiyatın zevklerinin varlığı konusunda Platon'la hemfikir görünen Kant'a göre salt beğeni yargısı yalnızca formel niteliklere dayanır; arzu, çekicilik veya ahlâki ya da entelektüel içeriği dışarıda bırakılır. Kant'ın sanatta ve doğada salt kavramsız güzellik örnekleri, Platoncu bir yalınlığa sahiptir. Salt güzelliğin ahlâki mesajı olmasa da doğal güzelliğin içgüdüsel keyfi iyi bir ruhun göstergesidir: Doğal güzellik formları ruhsal olarak sanatınkilerden üstündür (*FS* 402).

Murdoch, Platon'un güzellik anlayışına ilerler ve Platon'un eserlerinin ruhsal kurtuluşla ilgilendiğini ve bu eserlerde güzelliğin ruhsal bir fail olarak sanatı dışladığını ifade eder (*FS* 414). Ruhunun farklı derecelerini bir uyuma sokabilen herkese (demokratik) bir "adalet yolu"nun açık olduğu öne sürülebilir. Her bir seviyenin arzuları rasyonel bir rehberlik altında tatmin edilir. Rasyonel kontrol sağlandığında en aşağı kısım bile gerçekten mutlu olur. Platon, *Yasalar*'da pek çok insanın erdem değil, güç istediğini (687c) belirtir. Politik sistemler insanları iyi ya da kötü kılarlar. Adalet yolu iki daha yüksek yola boyun eğer. Birincisi "Eros yolu", ikincisi "Kozmos yolu"dur. Platon'un Eros'u, en yaygın insan arzularını en yüksek ahlâka ve evrendeki kutsal yaratıcılık kalıbına bağlayan bir ilkedir. Eros ruhun her seviyesinde aktif olan iyilik ve neşe arzusudur ve bununla gerçekliğe dönebilir. Bu, mahkûmları azat edebilen ve onları daha yüksek ışık ve özgürlük doyumlarına çeken temel güçtür. Ayrıca Devlet tanımlanan bir despotun dizginlenmemiş arzularında ifadesini bulan güçtür (Kitap VIII-IX). Murdoch, Platon'un *Devlet*'te kötülüğün açıklamasını örtük biçimde sunduğu ahlâk psikolojisine döner; "İyilik nasıl yozlaşarak egoizme dönüşür?" sorusu üzerinden Eros'un, yozlaşmış bir iyinin aranmasında bile aynı kalan iyi arzusu olduğunu düşünür (*FS* 418).

Bu bağlamda Platon ile Freud'u karşılaştırmaya başlayan Murdoch, Freud'un hem Platon'dan hem de Empedokles'ten etkilendiğini kabul ettiğini bildirir. Freud Platoncu çizgide ruhu üçe ayırır ve ruh sağlığını bu parçalar arasındaki uyuma bağlar. Cinselliği, Platon gibi bir tür evrensel ruhsal enerji olarak tasarlar. Platon ruhun hasta olduğundan ve terapiye ihtiyaç duyduğundan sıkça söz eder. Platon ve Freud, gerçeklik farkındalığını teşvik ederek sağaltmak isterler. Ancak Freud gerçekliği,

"idealin eleştirel cezalandırıcı fail"iyle değil, ego ile kavradığımızı öne sürerek egoya en büyük kontrol hakkını verir; oysa Platon makul bir egoizmin üzerinde gerçek dünyayı ayırt eden ve hâkimiyetin kendisine ait olduğu salt ahlâki bir yetinin bulunduğunu öne sürer. Yani Platon, din ve Baba'nın yanındayken, Freud dine ve Babalara karşıdır. Platon'un Eros'u, yani Tanrı ve insan arasındaki bu daemonik müzakereci, neredeyse tamamen değişebilen bir cinselliği temsil eder. Gerçek iyi olduğundan enerjimiz "orijinal biçimde" safdır. Ancak Freud cinsel enerjiyi doğal bir seviyeden ideal bir seviyeye çıkıyor olarak düşünür. Her iki düşünür de ruhun (zihnin) organik bir bütünlük olduğu fikrini paylaşırlar (*FS* 419). Platon'un Eros'u, güzellik duygumuzla bize esin verir, ancak Eros hilekârdır ve eleştirel biçimde ele alınmalıdır. *Yasalar*'da (687b) insan ruhunun her şeye kadir olmayı arzuladığı söylenir. Bizi kurtarabilecek enerji, kendimizle gerçeklik arasında bariyerler dikmek için kullanılabilir, öyle ki kendimizi bu özyönelimli düş dünyasında rahat hissederiz. "Obsesyon, önyargı, kıskançlık, kaygı, cahillik, açgözlülük, nevroz vb." gibi özellikler "gerçekliği örter". Yalnızca yoğunlaştırılmış bir ahlâki çaba aracılığıyla insan bu yanılsamalardan kendisini kurtarır ve ahlâki mükemmellik yoluna girer. Tam da bu özellikler teselli ettiğinden ve egonun bir korunması olarak edimde bulunduklarından, bireyler bunlardan kurtulmakta isteksizdirler. Platon'a göre, enerjisinin bencil fanteziden (egodan) uzaklaştırılıp gerçekliğe yeniden yönlendirilmesi ile ruh kurtarılmalıdır. Murdoch, ahlâk felsefesinin temeline tam da bu argümanı yerleştirir. Freud'un nevroz durumu, büyülü özaldatmaca lehine gerçekliğin bu şekilde reddini temsil eder. Nevrotik, ideal bir bağlantıyı gerçek bir bağlantı zanneder ve gerçekliğe karşıt olarak psişik süreci gözünde büyütür. Freud, Platon'un sanata karşı derin güvensizliğini paylaşır, ancak sanata karşı o kadar kaba değildir (*FS* 420).

Daha sonra Platon'un estetik görüşüne dönüp uzunca bir tartışmaya giren Murdoch, Platon'un büyük bir sanatçı olduğunu –iki *Acastos* diyaloğunda Platon genç bir şair olarak betimlenir– ve bu durumun Platon'u sıkıntıya soktuğunu belirtir. Büyüye karşı uzun bir savaş yürütmüş olsa da Avrupa felsefesinde mağara, arabacı, zeki yurtsuz Eros, *Anima Mundi*'yi şeritlere ayıran *Demiurgos* gibi unutulmaz imgeler üretmiştir. İyi'nin imgesiz yakınlığını vurgulasa da açıklamasında sanatın en ince kullanımlarına girmiştir. Diyalog biçimi ustalık gerektirir ve dolaylıdır, ironik ve oyuncul pek çok araç barındırır. Sanatsal ifadeler elbette

insan yaşamının özgür muğlaklığına kaçar. Sanat en son anda dinî daveti aldatır, yine de ne felsefe ne din sanatsız yapabilir, bu ikisi arasında tıpkı *Philebos*'taki akıl ve haz uzlaşması gibi bir uzlaşma olmak zorundadır (*FS* 462). Nihayetinde Platon felsefi serimlemenin saf, dingin, rahat bir tarzını, oldukça edebi ve kalıcı bir biçimini yaratmış, metaforlar kullanmıştır, çünkü felsefe metafora gerek duyar. Örneğin Platon sıkça babalık imgeleri kullanmış, Sokrates kendisini kısır bir ebe olarak adlandırmıştır (*Theaitetos*, 210c). "Sanat, dini başlattığı gibi felsefeyi de başlatır (*FS* 463).

Murdoch, Platon'un sanatın tesellilerinden korktuğunu belirtir. Platon teselli edici bir teoloji sunmaz. Platon'un psikolojik realizmi, Tanrı'yı, insanlığı daha adil olsa da yaşlı Zeus'unkiler kadar acımasız bir yargıya tâbi kılıyor olarak betimler. İnceden inceye dokunmuş bir ahlâki nedensellik ruhun yazgısını belirler. Tanrı fikrini ortaya atmak bir tesellidir, çünkü bu imgeyi sanatın hoş cazibelerine karşı savunmak imkânsızdır. Sanat Tanrı'nın yokluğunu veya uzaklığını örtmek için büyülü yapılar geliştirecektir. Murdoch bu tür pek çok yapının enkazında yaşadığımızı belirtir. Batıda din ve metafizik, sanat kutlamalarından uzaklaştıklarından, zihni tatmin edecek imgelerin yokluğuyla mistik olmaya zorlanıyoruz. İkna edici ancak yanıltıcı önesürümler ve büyü ara sıra yorulsa da yolculuğunu sanatla birlikte sürdürecektir ve "sanat, yazı ve Eros gibi" ne olursa olsun var olmaya devam edecektir (*FS* 463). Murdoch'a göre, Platon'un iyiyi hakikatle ilişkilendirmesi düşüncesinin merkezi ve felsefedeki en verimli fikirlerden biridir. Ayrıca Murdoch, Platon'un yanılsama durumunu egoizm ile eşitleyerek İyi kavramını kendi ahlâk felsefesinin merkezi kılar.

Acastos: İki Platoncu Diyalog - Acastos: Two Platonic Dialogues (1986)

Acastos: Two Platonic Dialogues (Acastos: İki Platoncu Diyalog) ahlâk, din, sansür ve sanat hakkında iki diyalogtan oluşur. MÖ 5. yüzyılın sonlarında Atina'da geçen *Art and Eros: A Dialogue About Art* (*AE*, Sanat ve Eros: Sanat Hakkında Bir Diyalog)[56] ilk kez 1980 Şubatında National Theatre'da sergilenmiştir. Platon'un *Ion* ve *Menon* gibi diyaloglarındaki modeli izleyen bu diyalog, sanatın değeri hakkında temsil edici fikirler

56 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, "Art and Eros: A Dialogue about Art", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 464-495.

sunar ve Platon'un *Devlet*'teki sanatın saygısız ve aldatıcı olduğu yönündeki temel itirazlarını belirler. Diyalog altı karakter arasında geçer: Güzel bir genç olan Callistos, ciddi Acastos, politik Mantias, sinik Deximenes, 20 yaşlarındaki Platon ve 60 yaşlarındaki Sokrates. İlk dördü kurgusal karakterlerdir. Murdoch'un Platonunun tutkulu itirazları, insanlar tarafından yaratıldığı için sanatı kusurlu ancak çabaya değer gören daha yaşlı ve daha hoşgörülü Sokrates'in değinileri ile yumuşatılır.

Tiyatrodan henüz dönen karakterler oyun hakkındaki görüşlerini bildirirler. Politik bir insan olan Mantias oyunlardan hoşlanmaz, ancak onların etkisini gözlemek için tiyatroya gider ve sanatın propaganda olarak kullanılabileceğini düşünür: ""Tiyatroya dikkat edilmesi gerekir. Bir etkidir o". Şüpheci bir adam olan Deximenes tiyatronun sihir olduğunu ifade eder. "Ucuz sihirdir tiyatro (...) önemsizdir". Callistos tiyatronun düş dünyası tarafından çekilir: "Ah, muhteşem değil miydi? O son sahne tam –mükemmel– Ah, oyunu çok beğendim! (...) Herkes tiyatroyu sever, sadece biz entelektüeller değil" (*AE* 465). Acastos oyundan keyif alır ve etkilenir, ancak nedenini bilmez: "Her şeyden etkileniriz ama nedenini bilmeyiz" (*AE* 466). Acastos tanrıların sahnede temsil edilmesinden hoşlanmaz; bu hürmetsizliktir, çünkü insanlar tanrıların neye benzediğini bilmezler (*AE* 467).

Sokrates sahneye girer ve sanatın gerçek mi yalan mı olduğunu sorgulayarak, genelden tikele sanat hakkında bir düşünüm başlatır. Sanatın tanımı üzerinden gerçek mi yalan mı, faydalı mı faydasız mı olduğunu tartışmaya açar. Sokrates "farklı şeyleri sanat kılan 'sanatsallık' nedir?" (*AE* 468) diye sorar. Callistos ve diyaloğa katılan diğer karakterler aracılığıyla farklı sanat tanımları sunulur. Tartışmanın başında Callistos sanatın taklit olduğunu öne sürer. Sokrates tartışma sırasında Callistos'un sunduğu sanat tanımlarını yetersiz bulur. "Tam bir kopyadan söz ettin, sonra bir harita gibi şematik bir kopyadan söz ettin. Bir şey eklemek istemez misin?" (*AE* 470) gibi sorularla sanatın değerini ve faydasını da tartışarak, sunulan sanat tanımlarını inceltmeye çalışır. Callistos şaşkınlığa uğradığında, Sokrates felsefi söylemin niteliği konusunda imada bulunarak, şu sözlerle onu yüreklendirir: "Unutma, felsefe yapıyorsun –bir anlığına bir fikre sahip olmak için elinden geleni yaptığında yalnızca bir tür saçmalıkla bu fikirden söz edebilirsin" (*AE* 472). Callistos bunun üzerine sanatın bir tür kopya veya taklit olduğunu, bir kalıba, bir biçime sahip olduğunu,

yaşamdan daha düzenli ve açık olduğunu söyler ve Murdoch'un etik ve estetik çözümlemelerini andıracak biçimde, büyük bir güçle duygu ve görme, işitme ve hayal kurma aracılığıyla gerçek şeyleri bize gösterdiğini belirtir. Söz alan Acastos sanatın duygularla ilişkili olduğunu belirtir, ancak sanat düşünmektir. Murdoch gibi sanatı ikiye ayıran Acastos, iyi sanatın derin bilge düşünce, kötü sanatın ise ahmak ve bozuk düşünce olduğunu belirtir. İyi sanat, vizyon –kavrayış– bilgidir. Sanatçıyı gerçekliğin yargıcı olarak tanımlayan Acastos, kopyalama ve yargıda bulunma fikrinin hakikat ve ahlâk anlamına geldiğini, sanatın gerçek olması gerektiğini, kötü sanatın fantezi ve aldatmaca ve iyi sanatın bilgelik ve hakikat olduğunu belirtir. "Sanat *derin* bir şekilde dünyaya bakıyor ve onu açıklıyor" (*AE* 473), bu açıklamayı yarım yamalak anladığımızda bile bir neşe duyarız ve bu neşe güzellik olarak adlandırılır. Acastos'a göre iyi sanat tutkulu ve kutsaldır ve sevgiyle ilişkisi vardır, "dünyayı sevmek ve onu olduğu gibi görmek"tir sanat. Sokrates iyi sanatçının bilge ve merhametli olduğunu belirterek Acastos'u destekler. Sanatın doğasının kamusal olan ile özel olan arasındaki ilişkiyi açığa çıkardığını, bizi ters yüz ettiğini, sır olan şeyi sergilediğini ifade eder. Ruhta içsel olarak devam eden şeyin her insanın özünü oluşturduğunu ve bunun da bizi bireysel insanlar yaptığını belirten Sokrates, içsellik ile kamusal davranışın *ahlâk* olduğunu söyler. Mantias da faydacı bir bakış açısıyla insanların birbirlerine yabancılaşmasını sanatın alt etmesi gerektiğini öne sürer (*AE* 475) ve sanatın eğitim olduğunu ve bütün eğitimin de değerlerin propagandasını yaptığını belirtir (*AE* 476). Mantias daha da ileri giderek edebiyatın şimdinin ihtiyaç duyduğu geçmişi, yani tarihi icat ettiğini ve bu yüzden önemli olduğunu belirtir (*AE* 477), çünkü geçmişi nasıl gördüğümüz önemlidir ve yurttaşların güven duymaları, devletleriyle gururlanmaları için cesaretlendirilmeleri gerekir. Murdoch burada Mantias aracılığıyla tarihin öznel olduğunu ima ediyor görünür. Tarih bir fabulasyondur, ikna edici spekülasyondur.

Dilin gerçekliği resmedemeyeceğini öne süren Mantias aracılığıyla dil sorununa da giren Murdoch, Sokrates'e dilin çok karmaşık bir mesele olduğunu ve dil hakkında teorileştirmelerin çok zor olduğunu söyletir (*AE* 477). Dilimiz bozulmaktadır, sınanmaktadır ve daima değişmektedir. Dil, bizim en açık ve başlıca deneyimimizdir, aynı zamanda gizemlidir ve kendisinin en gizemli şey olduğunun bilincindedir. Bu gizem felsefeye

meydan okur. Ancak şu da unutulmamalıdır ki felsefe, her zaman sistematik, evrensel ve harika şeyler söyleyemez. Gerçeklik direnç gösterir, olumsaldır, bizi aşar ve şaşırtır; dil bir mücadeledir ve insan bir sınır çizgisinde yaşamaktadır (*AE* 478).

Deximenes'in dinî dönemin bittiğini, artık dinî öykülere kimsenin inanmadığını belirtmesiyle tartışma dine odaklanır. Sokrates kendisini Murdoch'un sözcüsü kılan şu ifadeyle dinî sorunu yatıştırır: "Dinin her zaman bizimle olacağını ve bizim onu inanabileceğimiz bir şeye sürekli olarak dönüştürmemiz gerektiğini düşünüyorum". İyiliğin hakikate dayandığını bilme arzusu her zaman sürecektir ve bu yüzden biz daima tanrılar arayacağız. "Salt ve kutsal olanı sevmek ve bunun güvenli olduğunu bilmek isteriz" (*AE* 480), yalnızca güvenli değil, "bozulamaz, yok edilemez ve gerçek" olduğunu da bilmek isteriz. Şu da unutulmamalıdır ki, insan ile kutsal arasında büyük bir mesafe vardır. Yapabileceğimiz şey tanrıların bize gelmesini ummaktır. İçimizde onlara ait bir şey olabilir. İnsan erdemi takip etmeli ve iyiye yönelmelidir ve "söyleyemeyeceği şeyi *bilmek*le yetinmelidir" (*AE* 481). Sokrates'in bu uyarısı bize Wittgenstein'ın şu ünlü önermesini ima eder: "Üzerine konuşulamayan hakkında susmalı".[57]

Platon'un sanat ve onun sansürlenmesi hakkındaki görüşleri tartışmadaki karakterler aracılığıyla verilir. Mantias'ın dinin bir otorite imgesi olduğunu, hiçbir politikacının bu imgeyi bozmak istemeyeceğini ve devletin de bu açıdan sanatı kontrol etmesi gerektiğini belirtmesiyle tartışma sansür konusuna odaklanır. Açıktır ki, Mantias'ın sanatın sansürlenmesi ve topluma faydalı olması gerektiği yönündeki argümanı, *Devlet*'in ikinci kitabında Platon tarafından öne sürülmüştür. Platon yine aynı kitapta tanrıları ahmakça göstererek inanç kaybına yol açtığından dolayı devletin sanatı sansürlediğini belirtmiştir. Platon'un *Devlet*'te sanat hakkında ortaya koyduğu bir diğer itiraz, putperestlikle ilgilidir, çünkü sanat taklit olduğundan tanrılara saygısız olabilir.

Öte yandan Acastos sansüre karşıdır, sanatın özgür olmasını ve kendi başına bırakılmasını ister, çünkü ancak bu durumda sanat bize ha-

57 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1981, § 7, s. 74. Ayrıca bkz. Ali Utku, *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2009, s. 256 vd.

kikati söyler ve şeyleri oldukları gibi gösterir.[58] Fakat sanatçı toplumun iyiliği için yazmak zorunda değildir. İyi sanat bize dünyanın nasıl değişmekte olduğunu açıklar ve bu değişiklik konusunda yargıda bulunur ve bu, en bilge ahlâki seçimdir, ruhsal bir şeydir ve iyi sanat yoksa toplum da yok olur. Anlaşılacağı üzere Murdoch, Acastos aracılığıyla din ile iyi sanatı eşit düzeye getirir (*AE* 483). Bu noktada genç Platon konuşmaya girer. Murdoch'un oyuncul üslubuyla Sokrates'in söyledikleri dışında söylenenleri "saçma" olarak değerlendirir ve sanatı "fantezi, oyun, aldatmaca, hayal ürünü" olarak niteler, tiyatro ise ona göre "saçmalık"tır (*AE* 484). Yaşam ilinekseldir, ancak sanat ilineksel değildir. Platon tartışmayı iyi sanatın duygu ve Eros ile bağlantılı olduğunu iddia ederek daha yüksek enigmatik bir düzleme çeker: "Buna Eros diyelim. Sanat büyük bir gücün bulunduğu derin ruhtan ortaya çıkar ve bu güç cinsellik, aşk ve arzudur –iktidar arzusu, mal mülk arzusu, cinsel arzu, güzellik arzusu, bilgi arzusu, –bizi iyi veya kötü kılan– Tanrı arzusu ve bu güç olmadan sanat olmaz, bilim de olmaz, hiçbir şey –hiçbir insan– olamaz, Eros olmadan insan bir hayalet olur" (*AE* 478). Acastos Platon'un fikirlerini kendisi için açık kılmak amacıyla yeniden yorumlayarak sanatın değerini şöyle ifade eder: "Bir tür vizyon olan bu tutkudan dolayı sanatçılar hakikati görebilir ve söyleyebilir. Herkesten daha çok hakikati söyleyebilir, onu *iletebilir*". Ancak mutlakçı olan Platon buna katılmaz, çünkü sanat "korkunç şeyleri harika şeylere dönüştürebilir ve bu, en büyük yalandır" (*AE* 487). Sanatı felsefe ve din için tehlikeli görür, çünkü "bütün hakikati gizler ve bizi ondan daha az bir şeyle yetindirir" (*AE* 487-488). İnsan zihninde, insan ruhunda karanlık bir alan olduğunu ve bu alanda Eros'un bulunduğunu belirten Platon, bu karanlığın iyilik veya kötülüğün enerjisi olduğunu bildirir. Burada Murdoch'un sözcülüğünü yaparak, pek çok insanın karanlıkta yaşadığını, enerjilerini egoizm ve düşlerden aldıklarını, gerçek dünyanın ne olduğunu bilmediklerini, sıradan şeyleri bile göremediklerini, çünkü kaygı ve bencilliğin onları kör ettiğini ve karanlık bir örtünün altında yaşadıklarını belirtir (*AE* 488) ve mağara metaforuna döner. İnsan ancak gerçek şeyleri sevdiğinde ve onları açık bir ışık altında gördüğünde hakikati kavrayabilir. Gerçek bilgelik iyiliktir, erdemdir ve ruhsal özgürlüktür. Her şeyi güneş ışığı altında görmek, hatta güneşin kendisini

58 Murdoch, başka bir yerde sansür hakkında şöyle der: "İyi bir toplum pek çok farklı şey yapan pek çok farklı sanatçı barındırır. Kötü bir toplum sanatçıları baskı altında tutar, çünkü onların her türden hakikati açığa çıkarabileceklerini bilir". Iris Murdoch, "Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee", s. 18.

görebilmek, iyiliktir (*AE* 489). Ancak sanat konusunda Murdoch'tan ayrı bir çizgiye konumlanan Platon, iyi sanatın bile iyiliğin bir imgesi ya da taklidi olabileceğini belirtir. Sanat insanları aldatır ve onların daha iyi olmasını engeller.

Öte yandan insani kusurları Platon'dan daha çok kabul eden Sokrates, Homeros'un, bilimin kusurlu olduğunu, en yüksek düşüncemizin bile hatalı olduğunu belirterek "biz tanrı değiliz" der (*AE* 492). Platon'un bütünüyle hakikat dediği şeyin yalnızca tanrılara açık olduğunu, ancak iyi ile kötü arasında bir ayrım yapılması gerektiğini ve bunu mütevazı, doğru bir ruhla yapmamız gerektiğini söyler (*AE*, 492). Murdoch'un ahlâk felsefesinde hakikat ve sevgi arasındaki bağlantıyı yankılayan bir kapanış cümlesi kurar: "Birbirimizi gerçekten sevmede belki de bütün çalışmalarımızdan daha çoğunu öğreniriz" (*AE* 494).

Acastos'un ikinci diyaloğu "Above the Gods: A Dialogue about Religion" (*AG*, Tanrıların Üzerinde: Din Hakkında Bir Diyalog)[59] tanrılara geleneksel inancın artık mevcut olmadığı bir toplumda dinin konumuyla ilgilenir. Sofist Antagoras, toplumsal bilince sahip Timonax, ciddi ve soruşturmacı Acastos ve bir köle, diyaloğun kurgusal karakterleridir. Sokrates 60, Alcibiades 40 ve Platon 20 yaşlarındadır. MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında Atina'da geçen bu diyalog o dönem için uygundur, çünkü Yunan antropomorfik tanrılara duyulan geleneksel inanç yok olmaktadır; modern dönem için de uygundur, çünkü modern bilim ve felsefe Hristiyanlığı mitsizleştirmektedir. Nitekim inançsız Antagoras bu durumu şöyle ifade eder: "Entelektüel ve psikolojik bir şok döneminde, derin bir değişiklik çağında, bir fetret döneminde, tehlikeli bir geçiş döneminde yaşıyoruz" (*AG* 501). Bu diyalog dinî bir festivalle çerçevelenir. Karakterler festivalden henüz dönmüşlerdir ve birkaçı Tanrı'ya ya da en azından mitolojide sunuldukları şekliyle tanrılara inanmadıklarını keşfederler. Tartışmanın sonunda belki de iyi için gayret sarf etme yönünde esinlenerek dinî geçit alayına katılırlar.

Sokrates "Bu kutsal günü din hakkında konuşarak kutlayalım mı?" (*AG* 498) sorusuyla tartışmayı başlatır. Sokrates gençken Zenon ve Parmenides gibi filozofların din hakkındaki tartışmalarına tanık olmuş ve insanı saygı ve dehşet içinde bırakan bu konu karşısındaki

59 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, "Above the Gods: A Dialogue about Religion", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 496-531.

–Murdoch'un öne çıkardığı bir erdem olan– mütevazılıklarından etkilenmiştir. Antagoras dinin çocuksu ilkellere uygun, doğaüstüne, mitolojiye duyulan batıl inanç olduğunu, oysa içinde bulunduğu toplumun bilimsel ve olgusal olduğunu ve Tanrı'nın değil insanın her şeyin ölçütü olduğunu belirtip (*AG* 498) "Din esasen batıl inançtır" ve batıl bir inanç "bozar, yozlaştırır, düşünceyi önler, bir yalanın kabulüdür" (*AG* 500) diyerek Aydınlanma'nın sözcülüğünü yapıyor görünür. Tanrıları insanlar yaratmıştır. Dinin esasen sihir olduğunu ve dinî deneyimin rahatlatıcı bir duygu olduğunu öne sürer. Tanrılar varsa eğer, bu tanrıların yargıçlarının insan olduğunu, herhangi bir tanrı varsa dünyada sadece bir şey olduğunu ve onun hakkında karar verenin insan olduğunu belirtir. Bu yüzden Antagoras'a göre "Tanrı var olamaz", "Biz ahlâkın ve rasyonel yargının kaynağıyız. Bunu anladığımızda tanrılara inanamayız" (*AG* 499). Nitekim rasyonel ve özgür modern insan artık tanrılara inanamaz. İnsan kendi olanaklarını gerçekleştirirse tanrılardan kurtulur, nihayetinde tanrılar "bizim ideal resimlerimizdir" (*AG* 499). Sokrates'in eskiden "din bütün doğayla bir uyumdu" sözüne karşılık Antagoras, dinin daima ahlâk kuralları ve toplumsal davranışla ilgili olduğundan dolayı önemli olduğunu vurgular. Ancak din günümüzde üçe ayrılmıştır, mitoloji parçası atılmış, geriye uygun bir bilim ve uygun bir ahlâk kalmıştır. Antagoras "Artık olguyu değerden ayırabiliriz" sözüyle nesneler dünyası ile değerler dünyasının birbirinden ayrılabileceğini vurgular ve şöyle devam eder: "Kozmik mitolojinin yerine bilime sahibiz, pitoresk tanrı fabları yerine kararlar veren, kendi değerlerini seçen bağımsız ahlâki insanlara sahibiz. Anlamın efendileriyiz" (*AG* 500). Acastos tartışmaya katılarak "batıl inançlı dindar bir köylü"nün modern insandan daha iyi bir insan olabileceğini öne sürer. Antagoras'a göre bilimle birlikte din çağı sona erer ve tanrıların yükünü, özgürlük ve değerin, ahlâkça desteklenmeyen bir sorumluluğun yükünü entelektüeller sırtlanır. Burada pragmatik ve faydacı görünen Antagoras dinin, bu toplumsal fenomenin faydalı ve dengeleyici bir faktör olduğunu kabul eder, çünkü bu geçiş döneminde kamusal ahlâk çökmektedir. Bu yüzden din, kendisi için bir ikame bulununcaya kadar feshedilemez. Her ne kadar dinî deneyimi çocuksu bir fantezi olarak görse de dinî ayinlerin popüler ahlâkı ve toplumsal düzeni desteklediğini kabul eder. Çünkü "din bir ritüeldir, ritüel ise bir düzen sembolüdür. Din ahlâki geleneği taşır" (*AG* 501). Devletin kutsallaştırılmasını öne süren Antagoras, aksi takdirde anarşinin hüküm süreceğini

belirterek Hobbesçu çizgiye yaklaşır. Ahlâki mükemmeliyete inanmayan Antagoras, ahlâkı çok görece bir mesele olarak görür, ahlâk kavramı düzeltilemez biçimde karmaşıklaşmıştır. Ahlâk sonsuz değildir; felsefenin temel oluşturucu bir gerçeklik veya etkileyici bir temel bulma çabalarına karşın, ahlâk insan topluluğunun fiili devamlılığı dışında hiçbir temele sahip değildir. Öte yandan Timonax, idealizmin sözcülüğünü yaparak, dinin ahlâkın düşmanı olduğunu, ahlâkın temelinin insanları daha mutlu, özgür ve iyi, daha eşit, hoşgörülü, doğru, adil kılmak olduğunu ve bu yüzden mutlak biçimde önemli olduğunu belirtir (*AG* 504). Sokrates'e göre bunlar ahlâkın temeli veya tanımı değil, ancak amaçlarıdır. Dinin bir açıklama tarzı olduğunu, dünyayı açıkladığını, ahlâkı güvence altına aldığını öne sürerek gerçeklik duygumuzun sürekli olarak değiştiğini ve yeni bilgimizle uyumlu yeni tarzlarla dünyayı açıkladığımızı bildirir. Acastos bilime sahip olduğumuzu, ahlâkın kendi yargılarımız olduğunu, ancak bütün havanın giderek din karşıtı bir hale geldiğini, ahlâkın bir şeyi icat etmekten çok keşfetmeye benzediğini ve bu şeyin, merkezî bir şey olduğunu belirtir (*AG* 505-506).

Murdoch'u yankılıyor görünen ve estetik ile etiği birleştiren Sokrates'e göre hakikati –başka türlü ifade edilemeyeceğinden– kavramsal resimlere sokarız ve hakikat bizi bu resmi eleştirmeye zorlar. Bu, esasen sanatçıların yaptığı işe benzer. Sokrates'e göre aslında hepimiz sanatçıyız, çünkü metafor, sembol ve kinaye kullanırız; ancak bu kullanım en çok sanat eserinde yer alır. Din her zaman sanatı kullanır, çünkü sanat mitleri daha gerçekçi kılar. Ancak günümüzde din sanatı dışlamaktadır. Burada Murdoch modern dünyanın temsilcisi olan Antagoras üzerinden yine çağdaş felsefeyi eleştirir. Antagoras'a göre din derin şeylerle ilgili değildir, çünkü modern dünyada "*Hiçbir şey derin değildir*" (*AG* 507). Bu mesajıyla Antagoras 1950 sonrası postmodern atmosferi yankılıyor görünür. Burada Acastos, Murdoch'un sözcülüğünü yaparak bütün kötülüğe, acıya, bencilliğe rağmen, gerçekten iyiliğin var olduğunu ve her zaman ve her yerde bunun önemli olduğunu ve gündelik düş dünyamızdan daha doğru olduğunu öne sürer. Yine bir Murdochçu fikri destekleyerek insanın ölümden sonra ceza veya ödül gibi dışsal bir nedenden dolayı ahlâki biçimde hareket etmemesi gerektiğini vurgular (*AG* 508). İnsanlar bencilliklerinden sıyrılmalı, mütevazı olmalı, kendilerini bir yana çekerek başka şeyler, insanlar için yer açmalıdır. Eylemler zihin durumlarından ve dünyayı görme tarzımızdan ortaya çıkarlar, "yalnızca göre-

bildiğimiz dünyada hareket edebiliriz, kendimizi değiştirmek ve daha iyi bir hale gelmek ve daha çok anlamak zorundayız" (*AG* 509). Bu noktada Sokrates Acastos'dan kendilerine hizmet eden köleyi din ve Tanrı konusunda sorgulamasını isteyince Acastos köleye çeşitli sorular sorar. Kendisini mütevazı ve küçük bir insan olarak tanımlayan (*AG* 512) köle, "doğal bir mistik" tavrıyla Tanrı'nın var olduğunu küçüklüğünden beri bildiğini, Tanrı'nın bütün insanların kalbinde ve ruhunda bulunduğunu (*AG* 511) belirtir. Adeta Tanrı'nın var olmasını arzulamaktadır. Tanrı'yı sevdiğini, ancak ondan hiçbir ödül beklemediğini, en büyük ödülün Tanrı'nın kendisine bahşettiği sevgi olduğunu söyler: "O beni sever, beni var etti, varlığımı sürdürdü. Tıpkı denizin içindeki küçük balık gibi ben de Tanrı'nın sevgisi içindeyim. Hep onun sevgisi içinde yiyorum, uyuyorum, çalışıyorum, eyliyorum. Tanrı vardır, çünkü ben varım" (...) "Kötü olan benim, O hep iyidir" (*AG* 512). Burada Simone Weil'in İncil'den aktardığı Samiriyeli meseli akla gelir. Yaralı adamı görmezden gelerek geçenlerin yanında yalnızca İyi Samiriyeli kendi dikkatini ona vermeye isteklidir. "Dikkat yaratıcıdır" der Weil, "insan enerji harcamaya yoğunlaşarak azalmayı kabul eder; bu onun gücünü genişletmez, ancak kendisinden başka bir varlık olmasına neden olur (...) Başka birinin varlığını arzulamak sempati yoluyla kendisini ona katmaktır, sonuçta ona ait olan hareketsiz durumda bir paya sahip olmaktır".[60] Ayrıca Antagoras'ın köleyi aşağılayıcı tavrına karşı diğerlerinin tepkisi de dikkat çeker. Weil'i izleyen Murdoch bireysel ıstıraba karşı dikkatli olmamızı ima etmektedir. Nitekim Weil, bireyleri gruplara ayırmanın insanı bireysel ıstıraba karşı daha az duyarlı kıldığını öne sürer. Başkalarına sevgi dolu dikkat, "yalnızca bir toplulukta bir birim olarak veya 'talihsiz' olarak yaftalanan toplumsal bir kategoriden bir örnek olarak değil, ayrıca tıpkı bizim gibi, bir gün acının özel bir işaretle damgaladığı bir insan olarak ıstırap çeken birinin var olduğunun kabulüdür".[61]

Bu noktada Sokrates dinin tatmin edici bir tanımına ulaşılmadığını belirterek Platon'u tartışmaya davet eder. Dinin yalnızca bir duygu veya hipotez olmadığını belirten Platon dini (İyi'yi) tanrıların üzerine konumlandırır (*AG* 513). İnsanlar tanrı değildir, ancak İyi, ruhu da tanrıların üzerine çıkarır. Bu durumda Eros olarak adlandırılan varlığımızın itici gücü, "İyilik olarak adlandırılan Tanrı'yı arayan kutsal tutkulu bir

60 Weil, *a. g. e.*, s. 90.

61 *A. g. e.*, s. 64.

ruh"tur (*AG* 518). İyilik ve hakikat ruhun derinliklerinde ortaya çıkar ve insanlar, köle örneğinde olduğu gibi iyiyi içgüdüsel olarak bilirler. Din (İyi) bizden daha gerçektir; mutlak ruhsal bir değişimdir. Sokrates ahlâki fikirlerin insanları değiştirdiğini ve ahlâkın dinî bir şey olduğunu öne sürdüğünde, Platon din olarak adlandırdığı şeyin insanları gerçekten değiştirebildiğini, ahlâkın dinden türediğini, dinin gölgesi olduğunu, tanrıların da dinin gölgeleri olduğunu, bizim ise ışık arayan, güneş arayan, gerçek ve zorunlu olarak doğru olan şeyi arayan gölgeler olduğumuzu belirtir. Platon burada din ile kastettiği şeyin iyilik olduğunu ifade eder: "Tanrı olmayan, var olmak zorunda olan her şey ile kanıtlanan ve gölgelerin ötesinde açık ışıkta görülen şey İyilik'tir (*AG* 514).

Nihayetinde erdemli olmak insan yaşamının mutlak hedefidir, ancak bunu boş irade gücüyle edinemeyiz, "doğru ve gerçek olanı öğrenmek zorundayız ve bu, iyi olanın anlaşılması ve sevilmesidir" (*AG* 514). Modern özgürlük anlayışlarına karşı çıkan Platon, özgürlüğün "gerçek ruhsal özgürlük" olduğunu belirtir ve bunu hakikat olarak adlandırır. "Hakikat yalnızca olgular değildir, bir varlık tarzıdır. Gerçek olanı bulma ve ona yanıt vermedir –tıpkı diğer insanları gerçekten görüp onların var olduğunu bilmek gibi". Yine Murdochçu tınıyla şunları belirtir: "Kendimizi değiştirmeliyiz, istediğimiz şeyleri, arzuladığımız şeyleri, sevdiğimiz şeyleri değiştirmeliyiz, bu da zor. Ancak iyi olan şeyi sevmeye çalışsak bile arzularımız gelişebilir, yön değiştirebilirler, işte buna özgürlük diyorum. Bu, ahlâki açıdan daha iyi olmaktır ve mümkündür ve bu yüzden mümkündür. Gerçek özgürlük, bencil arzuların kölesi olmamaktır. Bu, bir gerçeklik duygusuna sahip olduğunuz zaman olur" (*AG* 515). İyiliği bilgiyle ilişkilendiren ve diğer insanlar hakkında bilgi sahibi olmanın çok zor olduğunu kabul eden Platon, daha kolay olanın güzellik olduğunu belirtir: "(...) güzel şeyleri gördüğünüzde ve onların dışarıda, kendi içlerinde var olmalarını istediğinizde böylece onları sevebilir ve anlayabilirsiniz" diyerek güzellikle iyi arasında bir bağlantı kurar (*AG* 516). Sevgi, kötü enerjiyi iyi enerjiye çevirir ve iyi şeyler isteriz ve manyetik biçimde onlara çekiliriz. İyi, Tanrı değildir, ancak Eros'tur (*AG* 517). Platon yine Murdoch'un sözcülüğünü yaparak şöyle der: "Din iyilik ve hakikat sevgisidir ve bunlara ibadettir, manyetik bir güçtür, mutlaktır ve eğer gerçekten iyi olanı seversek biz de iyi oluruz" (*AG* 522). Bu tartışmada son sözü yine Murdochçu çizgide Sokrates söyleyecektir:

"Biz tanrı değiliz, saçma sınırlı varlıklarız, ıstırap ve şansla birlikte yaşıyoruz. En önemli şeyler yanı başımızda, hakikat yakın, burnumuzun dibinde, tıpkı dostlarımızın yüzleri gibi, bize anlatacak hiçbir uzmana ihtiyacımız yok. Din, şu ânı ışıklandıran erdem sevgimizdir. Bildiğimiz şeye saygı, bilmediğimiz şeye, yalnızca yaklaşabileceğimiz şeye hürmettir, burada bilmeyişimiz bizim bilme tarzımız olmalı, kalbe konuşan saf vizyonlara hürmet et, orada mutlak olanı bul (...) Eğer bize yakın olan iyi şeyler yapabilirsek biraz gelişebiliriz (...) iyilik basittir, çok da zordur" (*AG* 525).

Anlaşılacağı üzere Murdoch, daha yüksek bir ruha inanırken öbür dünyaya ya da Tanrı'nın insanın yaşamına müdahale ettiğine inanmaz. Onun ahlâk felsefesi, Tanrı'nın yerine İyi'yi koyar ve insanların iyiye doğru cezbedilmesini ister. Bireyler ölümden sonra ceza veya ödül gibi dışsal bir nedenden dolayı ahlâki biçimde hareket etmemelidirler. Hem ödül ümidi olmadan edimde bulunmanın güçlüğüne hem de Tanrı'nın geri çekilişinin kabulüne eşlik eden acımasız bir tecride işaret eden Murdoch'a göre din iyi sevgisi ve iyinin kutsallaştırılmasıdır.

Bir Ahlâk Rehberi Olarak Metafizik-Metaphysics as a Guide to Morals (1993)

1982 Gifford Konferansları'nın genişletilmiş ve gözden geçirilmiş versiyonu olan ve Descartes, Schopenhauer, Derrida, Martin Buber, Wittgenstein, Kant, özellikle Platon ve Simone Weil gibi filozoflar, olgu, değer, sanat, din, bilinç, düşünce, ahlâk, imgelem, politika, Tanrı, Eros, komik, trajik gibi kavramlar üzerine oldukça kapsamlı bir kitap olan *Metaphysics as a Guide To Morals*[62] (*MGM*) sistematik bir inceleme değildir, "fikirlerin ve sezgilerin sistematik olmayan biçimde desteklendiği ışık, uzam ve taze havayla dolu muazzam bir düşünüm salonu"dur (*MGM* 422). Bütüncül olarak değerlendirildiğinde kitap, *The Sovereignity of Good*'da öne sürülen ahlâkın doğası hakkındaki tezi savunmaktadır: Şeylerin gerçekliğiyle yüzleşme mücadelesinde ahlâki ilerleme esastır. Ahlâki açıdan gelişmek için bencil arzularımızdan, rahatlatıcı fantezilerimizden ve aldanışlarımızdan kurtulmalıyız. Murdoch'a göre Platoncu İyilik Formu, gündelik yaşamdaki arzuların arınması ve dünyanın daha açık algılanışını içeren bilgelik veya gerçek vizyon olarak aydınlanmayı resimleme aracıdır. Ahlâki realizmi

62 Çalışma boyunca şu baskıya gönderme yapılmıştır: Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Allen Lane/The Penguin Press, New York, London, 1993.

savunan Murdoch, iradeyi temel ve başat faktör olarak gören iradeciliğin ve ahlâki bilginin olanaksız olduğunu öne süren kavranamazcılığın bütün biçimlerine karşı çıkarken, Kantçı yükümlülüğü de eleştirir. Ödeve karşı İyi'yi öne çıkardığı için faydacılık, Murdoch'un Platoncu kavrayışına uyar. Resmî dinî inançlara ve dinin buyurduğu ahlâk kurallarına karşı çıkıp bunların insanı rahatlatan aldatmacalar olduğuna inansa da, iyilik için bir güç olarak gördüğü Hristiyanlığın korunmasını da ister. Yahudi-Hristiyan aşkın Tanrı'yı Platon'un aşkın İyi'sinin metaforu olarak düşünür. Murdoch kitapta, metafiziksel iyimserliğe karşı çıkan pek çok modern ve postmodern eğilimleri özetleyip eleştirir. Wittgenstein'ı bir Stoik olarak ele alan Murdoch, Heidegger ve Derrida'yı insanı insani olmayan güçlere (Varlık, Différance) tâbi kıldıklarından ve Nietzsche'yle birlikte dilden aşkın hakikat açıklamalarına düşmanca yaklaşımlarından dolayı eleştirir (*MGM* 186-188). Wittgenstein'ı anıştırarak "dünyamın sınırları olan dilimin sınırları" der Murdoch, "her tarafta kavramlar için, anlama, ifade etme, kontrol etme için mücadele alanları" da yok olur". Bu mücadelede yalnızca filozoflar, sanatçılar veya bilim adamları değil, her ahlâki varlık, yani her insan yer almalıdır. Dili tikel bilinçten ayırmayan ve benin dil tarafından kurulduğuna inanmayan Murdoch, dil, bilinç ve dünyanın birbirine bağlı (*MGM* 216) ve iletişimin özel bir mesele olduğunu öne sürer: "(...) bildirimler tekil, dil dışı tikel durumlarda somutlaşmış tekil kişiler tarafından yapılır, önermeler dillendirilir ve bu daha geniş bağlamın bütünü içinde doğruya ve doğruluğa ilişkin bildik ve temel kavramlarımız yaşar ve işler" (*MGM* 194).

Murdoch'a göre, ahlâki gelişim bilincin saflaşmasıyla gerçekleşir. Saf olmayan duygular saf bir nesneye (örneğin Platon'un İyisi) yöneltilmekle saflaştırılır. İnsan, önyargılarını hakikate samimi bir boyun eğişle gözden geçirebilir. Metafizik, kişiler ve ahlâki yaşam üzerine düşünümümüze kılavuzluk eden kavram ve imgelerin yaratımını gerektirir.[63] Murdoch, uygun kavram ve imge kullanımının dildışı gerçekliği yansıtabileceğine inanır. Dil, doğru olma yeteneğiyle temel görevini icra eder (*MGM* 216). Ancak ona göre büyük şairler dili yeniden üretirler (*MGM* 230). Birincisi realist bir tutumu ima ederken, ikincisi belirli bir idealizm sergiler ve bu iki tutum arasında bir gerilim yoktur. Murdoch ahlâki açı-

63 Maria Antonaccio, William Schweiker, "Introduction", *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, ed. Maria Antonaccio, William Schweiker, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1996, s. xv.

dan gelişmek için bencil fantezilerden vazgeçmemiz gerektiğini, başka varlıklara ilişkin bilginin zaten erişebildiğimiz nötr bir dilde formülleştirilebileceğini ve bu bilgiye şeyleri görme tarzımızla erişilebileceğimizi öne sürer. Vizyon, bakma, görme Murdoch'un ahlâk felsefesinde temel önem arzeder. Murdoch'un ahlâki gelişim için gerekli gördüğü görme tarzı, hem uzaklığı hem kabulü ima eder. Herhangi bir yakın bağlantı ahlâki düşünümü bozar: "görsel olan uzaklık ve sahiplenmeme imgesidir (...) bir şeye bakarak, ona bakmayı durdurarak onu kendimize bencilce mal etmeyiz, onu anlar ve bırakırız" (*MGM* 462). Bir metafor olarak alınsa bile, vizyon Murdoch'un metafiziksel ve ahlâki sisteminin temel imgesidir: "(...) vizyon aktivitesi ve imgesi insan varoluşunun merkezindedir", "iyi ya da kötü bir şeye bakarız, edimde bulunmadan bir şey görürüz" (*MGM* 461, 462).

Murdoch'un felsefesinde bizi ahlâki açıdan ileriye götüren iyilik duygusu merkezî konumdadır; "(...) hem mükemmelliğin gerçekliğini hem de onun uzakta olmasını" deneyimleriz, bu tür bir deneyim kendi irademizi kullanmaya benzemez (*MGM* 508). Mükemmellik İyi'ye ilişkin bir deneyim temelinde açıklanabilir. Kanıttan söz ediliyorsa bu kanıt ancak bireyin kendisi tarafından kendisine verilebilir, yalnızca rasyonalite sayesinde geçerli kılanan evrensel bir ahlâk formülü sayesinde değil (*MGM* 392). Burada yine Anselm'in ontolojik kanıtıyla karşılaşırız. Murdoch, Anselm'in argümanını –mantıksal hile olarak görenlere karşı– iyilik derecelerinin evrensel deneyimine dayanıyor olarak görür: İyiliği ve iyilik derecelerini fark edip tanımlayabilirken, kavranabilir en büyük İyi ideasına sahip olabiliriz. Olumsal-olmayan, ilineksel-olmayan olarak Tanrı tanımı, ahlâki değerin temel, otoriter (eşsiz biçimde zorunlu) doğasının genel algısı ve deneyimi aracılığıyla ortaya çıkar, yani eğer Tanrı var ise, "zorunlu olarak vardır, onu kendimizde ve Tanrı'nın bir gölgesi olan bütün dünyada gördüğümüz *iyilik derecelerine* dikkat ederek kavrarız" (*MGM* 396). Hristiyanlık bağlamında Tanrı olarak düşünülen ahlâki değerin temel ve zorunlu doğasına ilişkin en genel algılarımız ve deneyimlerimizle bu Tanrı tanımına bir beden veririz. Murdoch, Anselm'in mantığını ve Tanrı nosyonunu sıradan insanların ortak deneyimine bağlamasını övse de, İyi ile Tanrı'nın özdeşleştirilmesine karşı çıkar: "Varolmayan şey Tanrı ile kastettiğimiz şey olabilir. Her varolan Tanrı, Tanrı'dan daha azdır. Varolan bir Tanrı, bir idol ya da bir demon olabilir. (Bu, Kant'ın düşüncesine yakındır.) Tanrı var değildir ve olamaz. Ancak bizi onu kav-

ramaya sevkeden şey vardır ve *sürekli* olarak deneyimlenir ve resmedilir. Yani bir İdea olarak gerçektir ve *ayrıca* bilgi, çalışma ve sevgide bedenleşir. Bu, gerçek bedenleşme ideasıdır ve belirsiz bir şey değildir. Hem mükemmelliğin gerçekliğini hem de uzaklığını *deneyimleriz* ve bu bizi, ona ilişkin fikrimizi farklı biricik ve özel türden bir şey olarak varolan varlık dünyasının dışına yerleştirmeye sevkeder"(*MGM* 508).[64] Murdoch'un etik ve estetiğinin birleştiği yerlerden biridir burası. İyi deneyimimiz yüksek veya genel anlayış tarzlarından değil, onun en küçük ilişkilerinde mevcut olan deneyimden ve taş, kaşık, yapraklar, ince jestler vs. gibi en küçük şeyleri algılayışımdan ve bunların daha derin, daha cömert ve daha adil (*MGM* 474) varlık yaratma kapasitesinden ortaya çıkar.

Murdoch'a göre İyi deneyimimizin ontolojisini en iyi sergileyen mit, Demiurgos mitidir. *Ex nihilo* yaratma açıklamalarına karşı Demiurgos, kozmosu formlara yönelik sevgiyle yaratır. Bu yaratışta Demiurgos hem mutlu hem de iyi olacaksak boyun eğmek, anlamak ve kullanmak zorunda olduğumuz zorunluluktan faydalanır. Bu yaratılış miti, Demiurgos miti "en zarif bir tarzda olumsal malzemeden yapılmış olsa da, kutsalın dokunup el sürdüğü bütün tekil şeylerin kurtarılmasını temsil eder. Olumsal olan, ruhsal açıdan önemli, hatta güzel bir hale gelebilir, tıpkı sanatta olduğu gibi, tıpkı Simone Weil'in bir itaat imgesi olarak dünyanın güzeliği fikri gibi. Platon'un mitleri sanatın kurtuluşudur. Bu, Mağaraya geri dönüşün bir özelliğidir, burada yanılsamalar yalnızca reddedilmez, ayrıca anlaşılır" (*MGM* 477). Demiurgos zorunluluktan güzelliği yaratan paradigmatik sanatçıdır, sonunda ölümümüzü sevmeyi öğrenmek zorunda olduğumuzu bize öğretir.[65]

Şunun da belirtilmesi gerekir ki, Murdoch'un projesi kıta din felsefesinde hâlihazırda gerçekleşen pek çok şeyi önceden tasarlar. Hristiyanlığın açınlamasına ilişkin iddiaları savunulamaz bulur, dinî doktrinler veya zorunlu ahlâki kodlar olmaksızın veya belirli anlatıların doğruluğu hakkında itikada sahip olmaksızın dinî pratiklere sahip olmak ister. Ancak dünyanın büyük dinlerinin imgelerini ve anlatılarını da bırakmaz. Metafiziğin "ahlâk için bir rehber" olabileceğini öne sürer, ancak onun

64 Ayrıca bkz., Thomas S. Hibbs, "Iris Murdoch, Spiritual Exercises, and Anselm's Proslogion and Prayers", *The Saint Anselm Journal*, vol. 3, issue 1, 2005, s. 69-70.

65 Stanley M. Hauerwas, "Murdochian Muddles: Can We Get Through Them If God Does Not Exist?", *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Colorado, Oxford, 1997, s. 162.

metafiziği çok incedir. Hristiyanlık "kişisel bir tanrı veya yükselen bir İsa olmaksızın, doğaüstü yerlere ve olaylara inançlar olmaksızın (...) ancak mistik İsa figürünü akılda tutarak devam edebilir" ve "Tanrının varolmayışı mistik olanı etkilemez". Doğaüstü bir yerde değil, her insan ruhunda bir yaşam gücü olarak görülebilecek bir İsa, Hristiyanlık geleneğini koruyup yenileyebilir ve genel olarak inanılabilecek bir şey haline dönüşebilir. Murdoch'a göre bu, hemen gerçekleşebilecek bir şey değildir, Hristiyan inancının ve pratiğinin ortadan kalkmasını da gerektirebilir. Ancak bunun gerçekleşmesi için filozofların teolog ve teologların da filozof olması gerekir (*MGM* 419). Nitekim Tanrı inancının kaybının neden olduğu dua pratiğinin kaybını büyük bir kayıp olarak niteleyen Murdoch, telafi olarak meditasyon pratiğini, yani disiplinli bir sessizlikle ruhun büyük hücresine geri çekilişi önerir:[66] "Sadece sessizce oturmak yardımcı olabilir. Bunu çocuklara öğretin" (*MGM* 73).

Murdoch'a göre çağımızda Tanrısız da devam edebilecek bir teolojiye gereksinim duyulmaktadır (*MGM* 511). Ahlâkı iyinin işlevsel kullanımından kolayca ayırt edebilir, Kantçı deyişle kategorik buyrukları kabul ederiz. Kant, aklı deneyimin ötesine yerleştirse de, ödevin kabulüne ilişkin deneyimimize dikkat çekmede haklıdır. Nihayetinde bir insanlık resminin *insanın düşmüş doğasını* resmetmesi gerekir. İyi ve kötü arasındaki uzaklığın ve kötülüğün potansiyel aşırılığının daima göz önünde tutulması gerekir. İnsan kaçınılmaz biçimde kusurludur. İyilik, amaç ve isteklerimizin sürekli aktif bir organik parçası değildir. Yaşam ne kadar iyi olursa olsun ahlâki başarısızlık barındırır (*MGM* 509). Örneğin Murdoch, Hasidizm üzerine yazılarını dışarıda tutarak Buber'i "artık inanılamaz" bulunan "kişisel Tanrı"nın (*MGM* 470) savunucusu olarak ele alır. Buber "zamanın Tanrısız karanlığına rağmen, bireylerin Tanrı ile karşılaşabileceğini" öngörür. "Bu Varlık kişisel Varlık'tır". Murdoch, Buber'in ötekine odaklı Ben-Sen kavramını ve sürekli gelişen bilinç fikrini takdir eder (*MGM* 464, 469). Buber'den örneğin "Tanrı asla benim için bir nesne olamaz; Ben'in ebedi Sen'iyle, Sen'in ebedi Ben'iyle ilişkisinden başka Onunla bir ilişki husule getiremem"[67] ifadesini alıntılayan Murdoch, Buber'in Ben-Sen terminolojisinin bir kişi fikrini temel kıldığına inanır. Ancak Murdoch, eğer bu zorunlu varlığı bulamıyorsak ne olur sorusunu

66 Hibbs, *a. g. m.*, s. 72-73.

67 Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000, s. 84; ayrıca bkz. Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003, 45 vd.

sorar (*MGM* 470) ve daha öteye giderek Buber'in Tanrı kavrayışını modern düşüncenin gizemsizleştirip reddettiğini belirtir (*MGM* 473). Buna karşılık Murdoch, bilim çağının Tanrısız evreninde "yeni bir din" olarak formülleştirdiği ahlâk felsefesinde, insana ahlâki arayışı için enerji sağlayan ilksel bir güç olarak İyi'ye odaklanır.[68]

Sonuç

Linda Werpheimer 1990'da New York, National Public Radio'da yaptığı bir söyleşide Murdoch'a *The Message to the Planet*'in (Gezegene Mesaj) başlığındaki mesajın ne olduğunu sorar. Murdoch şöyle yanıtlar: "Mesaj –her şey olumsaldır. Hiçbir derin temel yoktur. Yaşamımız kaosa ve enkaza dayanır ve yapmaya çalışabileceğimiz tek şey, iyi olmaktır".[69] Bu mesaj, Murdoch'un kariyeri boyunca sabit kalmıştır. İçindeki Platoncu, bireylerin bir yanılsama dünyasında yaşadıkları ve asla fazla bir şey bilmeyecekleri sonucuna varır. Ancak Murdoch yalnızca kendisine önem veren ve dünyanın tesellilerine yapışan egoist birey portresini çizse de insan hakkında iyimserdir. İnsan, hakikat vizyonu hakkında yalnızca imalara sahip olabilse bile, bu vizyon dünyadadır. Adil ve doğru bir vizyon sunmak için dikkat sarfeden sanatçı, dünya için hakikatin bir enstrümanı olacaktır.[70]

Murdoch'un sanat felsefesi, ahlâk felsefesinden ayrılamaz. Premodern ahlâk felsefesiyle sanat ve özellikle edebiyat arasındaki ilişkiyi vurgulayan Murdoch, sürekli bir modernite eleştirisi sunan yirminci yüzyıl filozofları arasındadır. İnsan yaşamının iyinin aranışı olarak antik kavranışı, ana-akım felsefeden sürgün edildikten sonra edebiyatta canlılığını korumuştur. Murdoch, kendimizi nasıl daha iyi kılabiliriz sorusuna şu yanıtı verir: İyi'ye dikkat ederek. Yine de İyi'nin temsil edilemeyen dikkat nesnesi olduğunu belirtmekten de geri kalmaz. İyi ile karşılaşmanın doğrudan bir yolu yoktur; İyi, algılayabildiğimiz değer hiyerarşilerinin ideal son noktası olarak var olur. Ahlâki gelişim, vizyonun gelişimidir ki bu, insan psikesinin bencil mekanizmasının dışında bulunan şeylere ya-

68 Zeynep Yılmaz Kurt, "Salvation Through Beauty: Iris Murdoch's New Religion in a Godless Universe", *Çankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Journal of Arts and Sciences*, sayı 9, Mayıs 2008, s. 40.

69 Bove, *a. g. e.*, s. 194.

70 *A. g. y.*

kın dikkati gerektirir. Murdoch, Weil'i izleyerek uygun dikkat türünün tekil bir gerçekliğe yöneltilen adil ve sevgi dolu bakış olduğunu belirtir. Dikkatimizi celbedecek en önemli ve en güç tekil gerçeklikler başka insanlardır. Benin ötesinde başka tekil benleri görme yönünde insanın vizyonunu geliştirmesi gerçek ahlâki etkinliktir. Murdoch, estetik algının başkalarına ahlâki açıdan saygı göstermenin zorunlu bileşeni olduğuna inanır. Ahlâki kişi benin alt edilmesi aracılığıyla, estetik algı pratiğiyle uygun biçimde başkasına yönelir. Murdoch, özçıkarcı egoyu başkalarını doğru biçimde görmenin temel engeli olarak ve böylece onlara erdemli davranmanın engeli olarak görür, çünkü ego sevemez. Murdoch'un erdem kavramı katı bir kavramdır, çünkü kendinde erek olarak insanın ahlâki vizyonunu savunur ve böylece bir kahramanın üstünlüğünden çok bir azizin kutsallığına yaklaşan bir erdem kavramı sunar. Murdoch'a göre ahlâk, bireysel bilincin bir ürünüdür, çünkü bilinç algının gelişimidir, bu gelişim sonucunda ayrıntılar farkedilir ve bunu yalnızca birey algılar. Modern bireyin kendi yaşamındaki insanlar ve olayların etkileşimli yapısını kavramaktaki başarısızlığı esasen ahlâki bir başarısızlıktır. Modern bireyin kaygı ve korkusunun kısmi açıklaması, yaşamın olumsal ve ilineksel doğasıdır. İnsanın kendi yaşamını kontrol edememesinin sürekli hatırlanması bireyin güven ve istikrar duygusunu yok eder. Biz özgürce seçim yapan kişiler değil, fantezilerle bozduğumuz bir gerçekliğe batmış, karanlıkta kalmış yaratıklarız. Narsizm eğilimimizin bir düzelticisi olarak "ruhsal uygulamalar" tavsiye eden Murdoch, yalnızca dinin değil sanat, roman ve şiirin de bu tür ruhsal uygulamalar veya benin alt edilmesi pratikleri olarak hizmet edebileceğini vurgular. İyi edebiyat, okurlara kendilerinin dışında bir ahlâki gerçeklik kazanma yolunu sunan erişilebilir bir form içinde insan durumlarını ve insan hakikatini betimler. Aslında Murdoch edebiyat üretimini de bir ahlâki görev olarak görür, yazarları kendi fantezileri ve yanılsamaları ile karakter yaratımını tahrif etmekten alıkoyan bir görevdir bu. Murdoch 1970'lerden itibaren ahlâk felsefesinin ahlâk psikolojisine (özellikle ahlâk algısına) daha büyük ilgi göstermesine katkıda bulunur. Murdoch'un ahlâk felsefesine etkisi Charles Taylor, Nel Noddings, Sara Ruddick, Lawrence Blum gibi filozoflar tarafından zikredilmekle birlikte, bütün olarak Murdoch'un eserleri çağdaş ahlâk düşüncesinin bilinen okullarından hiçbirine uymaz ve onun kavrayışları ve perspektifi büyük ölçüde faydalanılmayan bir kaynak ve ahlâk felsefesine aşılması güç bir meydan okuma olarak durur.

Kaynakça

Aksoy, Nazan, *Irish Murdoch: Felsefesi ve Sanatı*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1989.

Antonaccio, Maria, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Antonaccio, Maria, Schweiker,William, *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, ed. Maria Antonaccio, William Schweiker, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1996.

Backus, Guy, *Iris Murdoch: The Novelist as Philosopher, the Philosopher as Novelist: "The Unicorn" as a Philosophical Novel*, P. Lang,Berne, 1986.

Bayley, John, *Iris'e Ağıt*, çev. Nilgün Şarman, Dünya Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992.

Bhatnagar, M. K. (ed), *Encyclopaedia of Literature in English*, Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi, 2001.

Bove, Cheryl K., *Understanding Iris Murdoch*, University of South Carolina Press, South Carolina, 1993.

Buber, Martin, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

————, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2000.

Byatt, A. S., *Degrees of Freedom: The Novels of Iris Murdoch*, Chatto & Windus, London, 1965.

Conradi, Peter J., *Iris Murdoch: The Saint and the Artist*, St. Martin's Press, New York, 1986.

Haffenden, John, *Novelists in Interview*, Methuen and Co. Ltd., London, 1985.

Hare, Richard Mervyn, *Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1952.

Hauerwas, Stanley M., "Murdochian Muddles: Can We Get Through Them If God Does Not Exist?", *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*, Westview Press, Colorado, Oxford, 1997, s. 155-170.

Hibbs, Thomas S., "Iris Murdoch, Spiritual Exercises, and Anselm's Proslogion and Prayers", *The Saint Anselm Journal*, vol. 3, issue 1, 2005, s. 62-75.

Kurt, Zeynep Yılmaz, "Salvation Through Beauty: Iris Murdoch's New Religion in a Godless Universe", *Çankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Journal of Arts and Sciences*, sayı 9, Mayıs 2008, s. 39-48.

Lita, Ana, "'Seeing' Human Goodness: Iris Murdoch On Moral Virtue", *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 7 (2003), s. 143-172.

Mackey, James P., *The Critique of Theological Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Meyers, Jeffrey, "An Interview with Iris Murdoch", *Denver Quarterly* 26, no. 1 (Summer 1991).

Murdoch, Iris, "Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter Conradi, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 3-30.

————, "Above the Gods: A Dialogue about Religion", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 496-531.

————, "Art and Eros: A Dialogue about Art", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 464-495.

————, "On 'God' and 'Good'", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998. s. 337-362.

————, "The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 386-463.

————, "The Idea of Perfection", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 299-336.

————, "The Sovereignty of Good over Other Concepts", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998. s. 363-385.

————, "The Sublime and the Beautiful Revisited", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 261-286.

————, "The Sublime and the Good", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, 1998, s. 205-220.

————, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter Conradi, Allen Lane The Penguin Press, New York, 1998.

————, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Allen Lane / The Penguin Press, New York, London, 1993.

————, *Sartre: Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selâhattin Hilâv, de yayınevi, İstanbul, 1964.

Nussbaum, Martha, "Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature", *The Journal of Philosophy* 82:10 (1985), s. 516-529.

O'Connor, Patricia J., *To Love the Good: The Moral Philosophy of Iris Murdoch*, Peter Lang, New York, 1996.

O'Neil, Patrick M. (ed.), *Great World Writers: Twentieth Century*, vol. 7, Marshall Cavendish, New York, 2004.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Ruokonen, Floora, *Ethics and Aesthetics: Intersections in Iris Murdoch's Philosophy*, Yliopistopaino, Helsinki, 2008.

Schauber, Nancy, "Murdoch's Morality: Vision, Will, and Rules", *The Journal of Value Inquiry* 35, 2001, s. 477-491.

Spear, Hilda D., *Iris Murdoch*, Macmillan, Hampshire, London, 1995.

Steiner, George, "Foreword", *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, Allen Lane/The Penguin Press, New York, 1998, s. ix-xviii.

Todd, Richard, *Iris Murdoch*, Methuen, London, New York, 1984.

Tucker, Lindsey, "Introduction", ed. Lindsey Tucker, *Critical Essays on Iris Murdoch*, G. K. Hall and Co., New York, 1992, s. 1-16.

Utku, Ali, *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2009.

Voloshin, Beverly R., "The Ethical Turn in French Postmodern Philosophy", *Pacific Coast Philology*, vol. 33, no. 1 (1998), s. 69-86.

Weil, Simone, *Waiting for God*, Harper Collins, New York, 2001.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1981.

Zhang, Jane Hongjuan, "Understanding Others: Enlarging Iris Murdoch's Idea of Moral Attention", Philosophy of Education Society of Australasia, 2007 Conference Presentation, http://www.pesa.org.au/papers/2007-papers/Zhang,%20Jane.pdf; (erişim: 24 Kasım 2010).

Iris Murdoch'un Eserlerinin Kronolojik Listesi

Sartre, Romantic Rationalist, Bowes & Bowes, Cambridge, 1953; Yale UP, New Haven: 1953.

Under the Net, Chatto, London, 1954; Viking, New York, 1954.

The Flight from the Enchanter, Chatto, London, 1956; Viking, New York, 1956.

The Sandcastle, Chatto, London, 1957; Viking, New York, 1957.

The Bell, Chatto London, 1958; Viking, New York, 1958.

A Severed Head, London: Chatto, 1961; Viking, New York, 1961.

An Unofficial Rose, Chatto, London, 1962; Viking, New York, 1962.

The Unicorn, Chatto, London, 1963; Viking, New York, 1963.

Women Ask Why: An Intelligent Woman's Guide to Nuclear Disarmament, with Anne Mclaren, Campaign for Nuclear Disarmament, London, 1962.

The Italian Girl, Chatto, London, 1964; Viking, New York, 1964.

A Severed Head: A Play in Three Acts, by Murdoch and J. B. Priestley, Chatto, London, 1964.

The Red and the Green, Chatto, London, 1965; Viking, New York, 1965.

The Time of the Angels, Chatto, London, 1966; Viking, New York, 1966.

The Nice and the Good, Chatto, London, 1968; Viking, New York, 1968.

Bruno's Dream, Chatto, London, 1969; Viking, New York, 1969.

A Fairly Honourable Defeat, Chatto, London, 1970; Viking, New York, 1970.

The Sovereignty of Good, Routledge, London, 1970; Schocken, New York, 1971.

An Accidental Man, Chatto, London, 1971; Viking, New York, 1971.

The Black Prince, Chatto, London: 1973; Viking, New York, 1973.

The Three Arrows and The Servants and the Snow: Plays, Chatto, London, 1973; Viking, New York, 1974.

The Sacred and Profane Love Machine, Chatto, London, 1974; Viking, New York, 1974.

A Word Child, Chatto, London, 1975; Viking, New York, 1975.

Henry and Cato, Chatto, London, 1976; Viking, New York, 1977.

The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists, Clarendon, Oxford, 1977.

The Sea, the Sea, Chatto, London, 1978; Viking, New York, 1978.

Nuns and Soldiers, Chatto, London, 1980; Viking, New York, 1981.

The Philosopher's Pupil, Chatto/Hogarth, London, 1983; Viking, New York, 1983.

A Year of Birds: Poems, Chatto/Hogarth, London, 1984.

The Good Apprentice, Chatto, London, 1985; Viking, New York, 1986.

Acastos: Two Platonic Dialogues, Chatto, London, 1986; Viking, New York, 1987.

The Book and the Brotherhood, Chatto, London, 1987; Viking, New York, 1988.

The Message to the Planet, Chatto, London, 1989; Viking, New York, 1990.

Metaphysics as a Guide to Morals, Chatto, London, 1992; Allen Lane/Penguin, New York, 1993.

The Green Knight, Chatto, London, 1993; Viking, New York, 1994.

Joanna Joanna: A Play in Two Acts, Colophon, London, 1994.

Jackson's Dilemma, Chatto, London, 1995; Viking, New York, 1996.

The One Alone, Colophon, London, 1995.

Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature, ed. Peter Conradi; Chatto, London, 1997.

3

Gabriel MARCEL
(1889-1973)

Fulya BAYRAKTAR

Hayatı ve Eserleri

Varoluş felsefesinin, özellikle de dindar varoluş felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Fransız filozof, besteci, oyun yazarı ve eleştirmeni olan Gabriel Marcel, 1889'da Paris'te doğdu. Çeşitli kültürel organizasyonlarda idarecilik yapan babası, Katolikliği terk etmiş bir agnostikti. Marcel henüz dört yaşında iken annesini kaybetti ve daha sonra babası ile evlenen ve bir Yahudi olan teyzesi tarafından büyütüldü. Kierkegaard'ın estetik hayat aşaması dediği bir tarzda yaşayan babasının tersine, teyzesi tamamen etik bir hayat tarzını benimsemişti. Ancak birbirine tezat olan bu görüşlerin hiçbiri Marcel'i tatmin etmedi ve o, daha sonra, 40 yaşında döndüğü ve daha yüksek bir aşama olan dînî bir hayatı seçerek 1929 yılında Katolikliğe geçer.

Marcel'in çocukluğu, evde fiziksel olarak bulunan bir teyze ve ölmüş olmasına rağmen spritüel anlamda mevcut olan bir anne arasındaki, görünenle görünmeyen arasındaki bir diyalektik içinde geçer. Marcel, kendisi hakkında çok az görsel hatıraya sahip olduğu annesinin, bir ömür boyu ve sırlı bir şekilde kendisiyle birlikte olduğunu söyler. Belki de bu durumun Marcel'i sadâkatin, umudun ve imanın sınırlarını araştırmaya sevk ettiğini düşünmek çok yanlış olmaz. Marcel kendi çocukluğunu "çöl bir evren" olarak tanımlar (Marcel, 1984:104-128). Ailesine duyduğu sevgiye rağmen hayatı, annesinin ölümü ile gölgelenmiştir. Ayrıca akademik anlamda mükemmellik adına insanî olandan uzaklaştıran bir eğitimin de kendisini öfkelendirdiğini söyler Marcel. Ve bu durumların

onu kendine, felsefî idealizmin soyutlayan dünyasında bir sığınak aramaya sevk ettiğini belirtir. Marcel, 1906'da Sorbonne'a felsefe öğrencisi olarak girdiğinde, kendisini en çok etkileyen hocasının Bergson olduğunu, ancak daha sonra, Bradley ve Royce gibi idealist filozofların etkisini daha çok hissettiğini söyler. Fakat bu etki de uzun sürmemiştir. I. Dünya savaşı Marcel'in idealizm konusundaki düşüncelerini değiştirdi ve onu başka bir yöne itti. Marcel, I. Dünya savaşı sırasında bir kızılhaç görevlisi olarak hizmet etti. Buradaki görevi, yaralanan, kaçan, yakınlarını arayan askerler hakkında bilgi toplamaktı. Bu görevi sırasında gördüğü insanlar ona, idealist felsefenin, insan varlığının somut durumlarını ifade edemeyeceği fikrini verdi. Zira Marcel'in daha sonra adına "soyutlama ruhu" diyeceği bir tavır, bir kimsenin özel ve somut durumunu göz ardı ediyordu. Meselâ kaçan bir asker, yalnızca bir olay değil, bir isim, bir çehre, bir insandı her şeyden önce. Böylece Marcel, felsefesini somut ve varoluşsal bir yönde kurmaya başladı (Hübscher, 1980:121).

Batının, muhtelif pozitivizm tarzları, materyalizm ve analitik felsefenin etkisi altında olduğu bir dönemde Marcel, aşk, sadâkat, iman ve umut yoluyla varlık sırrı'na ulaştıran yolu işaret etti. İnsana vurgu yaparken, diğer varoluş filozoflarından daha çok, insanın bireysellikten ziyade birliktelikte hür olduğunu vurguladı. Birlikte varoluş, felsefesinin çerçevesini çizerken, bağlanmak, onun en temel varoluş tecrübesi oldu. **Ben**den çok **biz**e dikkat çekti. Bu arada felsefenin itici gücünün şüphe değil, sır karşısında duyulan merak olduğunu söyledi.

Kendisi bir varoluşcu filozof olarak adlandırıldı ama Jaspers (1883-1969) ve Heidegger (1889-1976) gibi o da bu tanımlamayı reddetti. Zira donmuş ve statik bir şey olmayan insan varoluşunu incelemekle birlikte, kendisini bir izmle kayıtlı hissetmek istemedi. Kendisi hakkında bir kitap hazırlayan Pietro Prini'nin bu çalışması için yazdığı bir mektupta şöyle der: "Beni tehlikeli varoluşçuluk etiketi ile sınırlamadığınız için teşekkür ederim. Çünkü ben; çağımızda dinsel yaşam, din olgusu, inanç ve hakikat, dinsizlik gibi kavramları yeniden gözden geçirmek; bunu yaparken de çıkış noktası olarak varoluş felsefesinden hareket etmek ve ele aldığım sorunları 20.yy'ın koşulları içinde değerlendirmek amacında olmuşumdur" (Bozkurt, 1995:134). Ayrıca Marcel, kendisi için mutlaka bir tanımlama yapılacaksa, kendisine Yeni Sokratesçi denmesini tercih etmiştir (Verneaux, 1994:78). Çünkü "kimim ben" sorusu Marcel'in temel felsefî sorusudur. Ancak bu sorunun soruluş koşulları ve cevap deneme-

leri de oldukça farklıdır. Yine de Marcel'in felsefesinin bir keşif ve diyalog felsefesi olduğu göz önünde bulundurulursa, kendisini neden böyle adlandırdığı anlaşılabilir. Fakat onun bir Sokratesçi ise, sadece sıradan insanlarla konuşması, onlara sorular sorarak kendini buldurması faaliyetinde bulunan bir filozof olması gerektiği, felsefî günlükler, denemeler ve oyunlar yazmamış olması gerektiği düşüncesiyle, Sokratesçi olarak tanımlanmasının benimsenmediğini de vurgulamalıyız. Marcel'i, Sartrecı anlamda olmayan ama dindar bir varoluş felsefesi adı altında anmak bir gelenek olmuştur.

Marcel'in felsefesinin merkezinde, ilişkiler ağı içerisinde betimlenmeye çalışılan insan realitesi yer almaktadır. Ancak bu insan, doğanın bir uzantısı olarak veya ontik bir gerçeklik olarak değil, öteki ile kurduğu etik ilişki bağlamında irdelenmeye çalışılmaktadır. Öteki kimdir ve onunla kurulacak olan ilişki ne tür bir ilişkidir sorusu, bu felsefenin her merhalesinde güncelliğini sürdürür.

Bütün ilgisini, bireyin somut yaşam tecrübelerine yönelten Marcel, aynı zamanda bir sistem fikrinin de hep karşısında olmuştur. Bu nedenle onun felsefesini sistemli bir biçimde serimlemek her zaman çok güç olmuştur. Ancak genellikle onun felsefesinin temel yanları vurgulanmıştır. 20. yüzyılın ilk varoluş filozofu olarak bilinen Marcel (Bochenski, 1997:214), aynı zamanda Fenomenolojinin de kendine özgü bir biçimde temsilcisi olmuştur ve ilk Fransız fenomenologu olarak da tanımlanır (Bozkurt, 1995:141). Fenomenolojinin de varoluş felsefesinin de kapsayıcı ve tam bir tanımını vermek oldukça güçtür. Marcel'in felsefesinin odağı insan ve insanın somut yaşantılarıdır ve sonsuzluğun kendinde yansıyabileceği tek ayna da bu yaşantılardır. İnsan, kendini öteki ile olan ilişki hâlinde somut olarak ortaya koyabilir ve asıl varoluş budur. Bu nedenle Marcel, bir fenomenolog olarak tanımlanır. Yoksa Husserlci anlamda bir fenomenolojiden bahsettiği için değil. Varoluş filozofu oluşu için yapılacak değerlendirmeler ise mâlumdur. Ona göre hayat, sürekli kendini oluşturarak yürünen kutsal bir yol, varoluş ise Mutlak Varlık'a katılmaya giden bir yolculuktur.

Varoluş felsefelerini iki farklı yol olarak değerlendirmemize sebep olan soru şudur: "İnsan tecrübesinin sınırlarında, insanın ait olduğu ve tarihin akışını aşan bir gerçeklik düzeyi konusunda bir kanıt var mıdır?" Fazlaca basitleştirerek söyleyecek olursak, bu soruya verilen cevaplar teist varoluş felsefesi ve ateist varoluş felsefesini oluşturur (Keen, 1967:6).

Aralarında Nietzsche (1844-1900), Camus (1913-1960) ve Sartre'ın bulunduğu ateist varoluş filozofları; insanın özünde ancak zamanın akışına ait olduğunu iddia ederler. Onlara göre, herhangi bir Tanrı fikri ya da insanın aşkın bir düzene katılması düşüncesi, insanın hürriyetini engeller. Kierkegaard, Dostoyevsky (1821-1881), Berdyaev (1874-1948), Jaspers, Buber (1878-1965) ve Marcel gibi teist varoluş filozofları ise, insan tecrübesinde, insan ruhunun ait olduğu ama asla tam olarak bilinemeyecek olan samimi, sonsuz, aşkın bir düzen ve bir şahitlik olduğunu savunurlar. Bu nedenle de gerçek bir hürriyet, ancak insan bu aşkınlıktan haberdar olarak yaşadığı zaman mümkün olur. Marcel, bu temel noktalarda bütün bu teist varoluş filozoflarıyla aynı şeyleri düşünüyorsa da, onu ayıran farklı kavramları ve anlamlandırmaları olduğu muhakkaktır.

Marcel, bir filozof olduğu kadar, önemli bir oyun yazarıdır aynı zamanda. Felsefesini oyunlarından ayırmak imkânsızdır (Garaudy, 1989:73). Sartre'dan farklı olarak oyunları, planlanmış düşüncelerin takdimi konusunda popüler bir forum olmak anlamında felsefî değildir. Onlar daha çok kişilerin kendilerini içinde buldukları durumları sunarlar (Michaud, 2003:230). Denebilir ki oyunları, insanın kendisi ile, ötekilerle ve Tanrıyla olan ilişkilerini, hayatı ve hayatın somut durumlarını serimlerler. Çoğu zaman da ulaşılan bir sonuç olmaksızın sona ererler. Marcel'in oyunları için, bir iddia-tez tiyatrosu değildir denir. Onlar daha ziyade bir araştırma tiyatrosudur. Oyunları, kişiler arası ilişkileri ele alıp incelediği için inceleme-araştırma tiyatrosu diye adlandırılır. Oyunları, sadece somut kişisel tecrübeleri göstermek bakımından değil, ele alınan kavramlar bakımından da felsefesi ile sıkı sıkıya bağlıdır. İnancı, inançsızlığı, umudu, sadâkati, bugünün dünyasını, yaratıcılığı, hayatın anlamını sahip olunan veya varlık olunan alan karşısında aldığını, ölümü ve sırrı bulmak mümkündür oyunlarında. Önemli eleştirmenler onun oyunları için, benzer temaları ele almakla beraber sürekli terakki etmiştir derler (Reed, 2003:212). Yine de Marcel, felsefede ve dramada bulunmayan bir birlik ve ahengin, müzikte bulunduğunu ifade eder. Ona göre müzik, en bütünleyici sanattır.

Sanatçı bir filozof olan Marcel, felsefe öğrettiği kısa dönemler haricinde hayatını bir serbest yazar, editör, eleştirmen, oyun yazarı ve öğretmeni olarak kazanmıştır. Bunları yaparken bütün dünyayı seyahat etmiş ve pek çok ödül almıştır. Fransız Akademisi Edebiyat Büyük Ödülü, Ulusal Edebiyat Büyük Ödülü, Osiris ve Erasmus ödülleri, Goethe Barış

Ödülü ve Fransız Enstitüsü üyeliğine seçilmesi gibi ödülleri ilk anda saymak mümkündür. Kazandığı para ödüllerini ise Doğu Avrupa ülkelerinde yetişmekte olan genç yazarlar için vakfetmiştir.

Marcel'i tanıyanlar, kendisinin, felsefesinin temel kavramlarından biri olan "hazırda olma" (disponibilité) hâlinde bir insan olduğunu ifade ederler. Kendileri ile dolaysız, samimi ve açık bir ilişki kurduğunu, alçak gönüllü bir insan olduğunu belirtirler. Onun için, insanları kendi ışık kaynağına çeviren bir ışık yayardı, derler. Bir felsefî sistem geliştirmeyen, felsefesini tiyatro oyunları, günlükler ve denemeler hâlinde ifade eden Marcel'in en önemli tiyatro oyunları; İnayet (La grâce), Kırık Dünya (Le Monde Casse), Zirve Yolu (Le Chemin de crête), Mızrak (Le Darde), Fener (Le Fanal), Susama (La Soif), Putkıran (L'iconoclaste) olarak sayılabilir. Başlıca felsefî eserleri ise şunlardır; Metafizik Günlük (Le Journal Métaphysique), Varlık Olmak ve Sahip Olmak (Être et Avoir), İnkârdan Hidayete (Du Refus à I'invocation) daha sonra Somut Felsefe Denemeleri (Essai de Philosophie Concréte) adıyla basıldı. Yolcu-Umut Metafiziğine Giriş (Homo Viator-Prolégomenes ã une Métaphysique de l'esperance), Varlık Sırrı (Le Mystère de l'être), I. Cildi: Teemmül ve Sır (Reflexion et Mystère), II: Cildi, İman ve Gerçeklik (Foi et réalité), İnsanlığa Karşı İnsanlar (Les Hommes Contre L'Humain), Problematik İnsan (L'Homme Problématique), İnsan Şerefinin Varoluşsal Temeli (La Dignité Humaine et ses Assises Existentielles), Yaratıcı Sadâkat (Fidelité Creatrice), Royce'un Metafiziği (La Metaphysique de Royce), Trajik Hikmet ve Ötesi (Pour une Sagesse tragique et son au- delà), Hikmetin Düşüşü (Le Déclin de la Sagesse), Varoluş Felsefesi (The Philosophy of Existence), daha sonra Varoluşçu Felsefe (The Philosophy of Existentialism) adıyla yayınlanmıştır (Keen, 1967:52).

Giriş

İnsanın kendisini çevreleyen varoluşla kurduğu ilişki, ben-sen temelinde kurulmadıkça ya yıkıcı ve hiçleştiricidir ya da ben'i mutlaklaştırıcı. Ben'in hiçleştirilmesi ne denli olumsuz ise, mutlaklaştırılması da o denli olumsuzdur. Başka olanı, ötekini göz ardı eden bir varoluş biçimi, şiddetin, öldürmenin ve yok etmenin yolunu açar. Bu da katlanılmaz bir varoluş çemberi oluşturur. Hatta gerçek bir varoluşu yok eder. Ben'in kendisini bir hiçlik olarak algılamasını da, mutlak bir varlık gibi algılamasını

da önleyecek olan bir varoluş biçimi vardır; birlikte-varolmak. Varolmak tanımını, öteki ile, sen ile olan sırlı bir ilişki çerçevesinde ortaya koyan, varolmak; birlikte-varolmaktır diyen ve bu birlikteliğin gerçekliğini bir "bağlanma" hareketi olarak betimleyen Marcel, bu nedenle felsefede yeni bir tavır olarak karşımıza çıkar.

Marcel felsefesinin, bir varoluş felsefesi olmak bakımından yeni olmadığı malumdur. Fakat bütün varoluş filozoflarının, temelde somut insan yaşantılarına vurgu yapmakla birlikte bu yaşantıları ele alış ve anlamlandırış biçimleri birbirinden farklıdır. Belki de onları, varoluş felsefesi adı altında birleştiren ortak yanlarından daha çok farklılıkları vardır. Yine de, filozofların felsefe tarihi boyunca sordukları "ben neyim" sorusuna, ben'i önceden belirlenmiş, soyut bir öz olmaktan çıkartarak, varolmakta olan somut bir yaşantı hâlinde ifade ederek cevap vermişlerdir. Ben'in bu anlamı, varoluş filozoflarının bir kısmı tarafından Mutlak bir Varlığa dayandırılmış, bir kısmı tarafından da bu Mutlak Varlık, ben'in hürriyetine bir tehdit oluşturduğu gerekçesi ile reddedilmiştir. Bu nedenle varoluş filozofları, teist varoluş filozofları ve ateist varoluş filozofları biçiminde iki ayrı eğilim olarak incelenir. Bu noktada da, ateist varoluş filozoflarının kendileri arasında benzer ve farklı yönleri olduğunu, teist varoluş filozoflarının da kendileri arasında benzer ve farklı yönleri olduğunu belirtmek gerekir.

Teist varoluş filozofları arasında zikredilen Marcel'in de doğal olarak onlardan farklı kavramları, anlamlandırmaları vardır. Bir Mutlak Varlık'tan söz etmesine rağmen, bu Mutlak Varlık, "ben"in hürriyeti açısından bir tehdit oluşturmamaktadır. Bunun yanında, öteki "ben"ler de "ben"in hürriyeti açısından bir tehdit oluşturmaz, hatta "ben"in varolma koşuludurlar. İlkin eksiksizce kendi bilincine varan, sonra da ötekine yönelen bir "ben" tasarlamaz Marcel. Ben, tam da bu yönelme hâlinde vardır ve işte Marcel felsefesinin asıl yeni ve orijinal olan yanı da burada, bu yönelme hâline yüklediği anlamdadır. "Ben"i var kılan bu hâl, bir "bağlanma" hâlidir. Bu nedenle, hem felsefe tarihi açısından hem de varoluş felsefeleri açısından insan'a yeni bir anlam yüklemek olan bu yaklaşım, Marcel felsefesinin de merkezini oluşturur.

Ontolojik olarak, anlamını bağlanma hareketinde bulan insan varlığı böylece bir ahlâk kişisi olur. Ahlâkın, tutumlarımızın ardında yatan yargıları ele aldığı düşünülürse, bağlanma, bir temel yargı olmanın

ötesinde, varolmanın ta kendisi olduğu için bu hem metafizik-ontolojik, hem de ahlâkî bir ben tasarımıdır. Marcel için bağlandığım öteki ise, bir nesne, eşya veya herhangi bir "o" değil, bir "sen" varlığıdır. Öteki de tıpkı ben gibi bir "ben"dir. Öteki olmaksızın ben, ben bilincine ulaşamam. Şu halde öteki ile kurulacak olan etik bir ilişkide varoluşunu yaşayan insan varlığının, farklı bir toplumsal etik yaşayışı da sergileyeceği muhakkaktır. Ayrıca Marcel'in, "bağlanma"nın asıl anlamını "Mutlak Sen" dediği Tanrı'ya olan bağlanmada bulduğunu düşünecek olursak, böyle bir düşüncenin farklı bir dînî etik yaşayışı da beraberinde getireceği görülmektedir.

Temelde ben neyim sorusundan hareketle bir metafizik evren yorumuna ulaşan Marcel, evreni, sahip olunanlar ve varlık olanlar biçiminde ikiye ayırarak değerlendirmiştir. Bu alanlardan, sahip olunanlar'a dair kavrayışım ile, varlık olanlara dair kavrayışımı da birbirinden ayıran Marcel, bunlardan birinin bilgisine "problem" değerininkine ise "sır" der. Varlık olanlara dair kavrayışım bir "sır"dır ona göre. Bu nedenle, öteki ile olan ilişkim de sırlı bir ilişkidir. Marcel'in "bağlanma" dediği bu sırlı ilişki, ben'in sen ile ve nihayet Mutlak Sen ile kurduğu bir varolma ilişkisidir.

Günümüz insanının, giderek bir değer kaybı yaşadığı bu dünyada, yakalanması gereken varoluş sırrının bu "bağlanma" olduğunu ifade eder Marcel. Ona göre insan, kendini yitirmiş, kendinden uzaklaşmıştır. Kendisiyle beraber her şeyi yitiren insanın tek kurtuluşu, binlerce yıl önce Sokrates'in de vurguladığı gibi, kendini bilmek olacaktır. Anlamını Tanrı'dan gelen bir çağrıya bir cevap-çağrı olarak bulan insan, şerefli bir varoluştur. Marcel'in insanlık şerefi dediği bu özelliğin farkedilmesi ise ancak, "bağlanma"nın insanı hür bir varlık kılan gerçek anlamının keşfedilmesi ile mümkün olacaktır. Marcelci anlamda "bağlanma", hürriyeti ortadan kaldıran bir akt değil, aksine hürriyetin kendisidir. Marcel felsefesi, yalnızca varoluşun bir "bağlanma" olduğunu ifade etmekle değil, "bağlanma"yı ele alış biçimi ile de yeni bir tavırdır. Bağlanmanın nihayet bir iman hareketi oluşu, bağlanılana duyulan umut, güven ve ona karşı ve her şeyden önce kendi bağlanmama karşı olan sadâkat fiili de, yine Marcel'in yeni anlamlar yüklediği ve bize yeni ufuklar açacak olan kavramlardır.

Sahip Olmak ve Varlık Olmak

Marcel, her ne kadar bir varoluş filozofu ise de, onu bütün diğer varoluş filozoflarından ayıran tarafları da vardır. Bu nedenle kendisinin felsefesine, "Somut Felsefe" der. Bu bir somut felsefedir çünkü somut insan durumlarından hareket eder. Bütün diğer varoluş filozofları da böyle yapmaktadır. Fakat Marcel için bu somut insan durumları, bizi, bize aşkın olan bir Varlık'a ulaştırır.

"Ona göre biz, ferdî varlığı daha çok tanıdıkça, "varlık olarak varlık"a daha çok yöneliriz" (Muşta, 1988:37). Elbette bu, varoluşun yalnızca bir araç, bir yöntem gibi telakki edilmesi demek değildir. Bu, varlık'ı varoluşta kavrayabileceğimiz anlamına gelir. Bütün dindar varoluş filozoflarında durumun böyle olduğu düşünülebilir. Ancak Marcel'in bu varoluşa yüklediği anlam yeni ve orjinaldir. Onun, özellikle daha önce dikkat çekilmemiş olan "bağlanma" kavramı, bu varoluş tecrübesinin ta kendisidir. Marcel'in varoluşa yüklediği anlam, onun felsefesinin bütün diğer kavramlarını anlamak için bir açılım yaratacaktır. Bu nedenle önce varoluştan ne anladığına bakmak gerekir. Ona göre varolmak (existence) birlikte-varolmaktır (co-existence). Gerçekte bilebileceğim tek şey, kendi varoluş tecrübemdir ve fakat bu tecrübeyi en tam mânâsı ile "başkası" ile olan ilişkimde yaşarım. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Marcel metafiziğinin temelinde ben ve benim dışımdakiler ayrımı bulunmaktadır.

Bu noktada Marcel'in, felsefe tarihinde ilk defa benim dışımdakileri, sahip olduklarım ve var olanlar olarak ikiye ayırdığı belirtilmelidir. Şu halde, benim dışımdakiler yani sahip olduklarım ve varlık olanlar belirlenmelidir. Marcel'e göre "temelde her şey sahip olunan ve olunan arasındaki ayrıma indirgenir" (Marcel, 1949:225). Sahip olunanlar, bizim dışımızda olan şeylerdir. Ancak ben onları kendime katarım. Kendime dahil ederim. "Marcel, bir bebeğin bile "o benimdir" tarzında bir egoizmle dünyayı algılamaya başladığını ve "o benimdir" veya "o benim değildir" diyerek nesneleri, "o ben değilim" diyerek öteki insanları, sonra bu "ben"im diyerek bedenini algılamak biçiminde dünyaya katıldığını, veya dünyayı kendine kattığını vurgular" (Langan, 1966:378). Benim-var veya bende-var şeklinde ifade edilen bu dahil etme hâlini anlamlı kılan "ben"dir. Hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan pratik gereksinimler, bizi doğal olarak ve kolayca eşyaya sahip olmak ontolojik boyutuna iter. Kendi varoluşumuzun devamlılığı için eşyaya sahip olmak isteriz (Langan,

1966:376). Sahip olmak kavramı ile pek çok durumu dile getirir Marcel. Eşyaya sahip olmak, bir beceriye sahip olmak, bir fikre sahip olmak... gibi. Sahip olmak Marcel'e göre, insanın kendine yabancılaşmasının da hareket noktasıdır. Ona göre "bizler, kırık bir dünyada yaşıyoruz. Giderek artan toplumsallık, kişi mahremiyetini istila etmekte ve kişilerin kardeşliği ile birlikte, üzerinde yaratıcılık, hayal ve düşüncenin yeşerebileceği verimli toprakları tahrip etmektedir" (Heinemann, 1958:142). Bu öyle bir dünyadır ki, orada insanlar istatistiki rakamlara indirgenmişlerdir. Orada sahip olmak, varolmaktan daha önemlidir. Herkesin işi, mülkiyeti ve yerine getireceği görevler vardır. İşte böyle bir dünyada insan, ister mülkiyet anlamında sahip olsun (avoir possesion), yani bir eve ya da bir otomobile sahip olsun, ister örtük bir sahiplik (avoir implication) söz konusu olsun, belirli bir niteliğe sahip olmak, bir zevke veya acıya sahip olmak gibi, sahip olmak, insanı kendine yabancılaştırır. Nihayet, "bizim mülkiyetimizde bulundurduğumuz ev, kitap, fabrika, bahçe veya sahip olduğumuz fikir ve düşünceler bize sahip olur" (Heinemann, 1958:143). Bizler, sahip olduklarımız tarafından tüketilmek tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Böyle bir dünya "kırık bir dünya" dır Marcel'e göre ve böyle bir dünyada sahip olduklarımızı biz sanırız. Oysa "ben, bunların bütününe nazaran farklı, bunlara asla ircaa edilemeyecek olanım. Mâlik olduğum şeyler hakkında ilk ve kesin olarak söyleyebileceğim husus, onların bana göre ortaya çıkmaları, fakat benden, değerlendirildikleri varlık statüleri itibariyle ayrı ve farklı olmalarıdır. Onlar bir "şeyler dünyası"; ben ise, kendisi için bir "şeyler dünyası olan"; yahut başka bir tabirle herhangi bir biçimde bu şeylere doğru veya bu şeylerle bir ilişkiye mâlik olanım" (Gürsoy, 1988:41). Bu ilişki çerçevesinde mâlik olduklarımı, sahip olduklarımı düşünmem Marcel'in birinci refleksiyon dediği bir düşünme tarzıdır (Marcel, 2001a:80). Şeyler dünyası, böylece, bilimin de konusu olabilecek olan bir "problem" hâlini alır. Nihayet ben, benim olan bedenimi düşünürüm birincil refleksiyonun son noktasında (Marcel, 2001a:88). Ancak, bedenimin içindeki saf, mülkiyete dönüşmeyen duygumun refleksiyonu, ikincil refleksiyondur (Marcel, 2001a:91). Çünkü ben, şeyler arasında bir şey değilim. "Benim kendimi bir obje olarak değerlendirmem, ister istemez kendimi, kendim olmayan bir şey olarak ele almam demek olur" (Gürsoy, 1988:42). Zira ben, varlık'a katılan olmak bakımından bir "sır" olurum. Bu nedenle ben, kendimi ya da varoluşumu, bir problem alanı imiş gibi tetkik edemem.

Marcel'e göre; "sahip olmaya konsantre olmuş olan insanlar, diğer insanlardan koparılmış olma ve onların hazır oluşuna cevap veremeyen esir ruhlara dönüşme tehlikesindedirler" (Heinemann, 1958:143). Onlar için bir varlık kaybı (loss of being) ya da başka bir deyişle ontolojik bir eksiklik (ontological deficiency) söz konusudur. Marcel'e göre; "onlar **yoktur**. Onlar konuşurlar, meselâ sizin için neler yapabileceklerini konuşurlar ama bir tehlike anında onlar yanınızda değildirler, hazır değildirler, ya da sizin hizmetinizde değildirler, sizin için hazırda değildirler" (Heinemann, 1958:143). Marcel için bu hazırda olmayış (indisponibilite/ unavailibility) insanı bir inkâra ve bozulmaya doğru götüren bir yabancılaşma biçimidir. Bu nedenle bu yabancılaşmış kişiler, siz bir tehlike ile karşı karşıya kaldığınızda sizi tanımıyormuş gibi görünürler. "Oysa **varolmak, burada olmak** demektir. Hizmetinde olmak, birisi için hazır olmak demektir" (Heinemann, 1958:144). Marcel'e göre bir insan olarak varolmak, mevcut olmak, dünyadaki diğer nesnelerle etkileşim içinde olmak ve hiç değilse diğer insanlarla bir arada yaşamak demektir (Matthews, 1996:50).

Problem ve Sır

Problemler, sınırlamalar ve geçici engellerdir. Ontolojik sırra yaklaşmak ise; bir rehber olmaksızın gelişigüzel, karanlığa nüfuz etmek demek değildir. O da pozitif ve yönlendirilmiş bir faaliyet gerektirir. "Bu, salt bir düşünce faaliyeti olmayıp, bir kimsenin kapasitesinin tamamının kendi hayatı için ve bildiği şeylerin tamamı için vazgeçilmez bir ilgi tecrübesinin anlaşılması demektir" (Breisach, 1962:153). Bu nedenle Marcel'e göre sır, bizi tamamen içine alır. İşte bu nedenle de, ontolojik sır ile olan ilişkimiz objektif bir bilme faaliyetinden ziyade bir yaşantı, bir tecrübedir. Dolayısı ile "ontolojik sırrın, bir düşünce sisteminin bir parçası olarak hiçbir anlamı yoktur; fakat hayatın özü olmak bakımından sır, her şeydir (Breisach, 1962:154). Çünkü sır, düşünülerek ulaşılmış bir şey değildir. Düşünülerek ulaşılan yalnızca problemlerdir. Problem karşısında elde edilen bilgi, tıpkı insanın elbiseleri, gözlükleri ya da kalemi gibi kendisine bağlı olan bir aidiyettir. Değeri ise kabul edilmesinin yaygınlığı ile ölçülür. Oysa sır karşısında insan düşünmez, bütün bir varoluşu ile ona açık hâle gelir. Bu nedenle sır, varoluşa ait bir şeydir. Problem karşısında alınan tavır gayrı şahsîdir. Bu tavırla insan hayata dair olan hiçbir şeyi tam

olarak kavrayamaz. Hayatı ancak ona katılmakla yakalayabiliriz (Marcel, 2001a:109). Katılım yoluyla kavranan Varlık Sırrı, ki bu katılım da aslında bir sırdır, insana kendini açan bir Tanrı ile karşılaştırır bizi. Tanrı ile karşılaşan insan, aslında ona katılır. Bu noktada artık suje ve obje, katı ve suni anlamda ayırt edilemez olurlar ve aynı gerçekliğe katılma çerçevesinde birbirine bağlanırlar (Marcel, 1971:29-32). Suje ve objenin ayrıldığı yerin ötesinde aslî bir vahdet durur. Gerçeklik, işte bu vahdetin hatırlanması sırrıdır ki, bu da ancak şahsî bir tecrübe, katılım gerektirir (Breisach, 1962:159). Dolayısı ile gerçeklik, yani ontolojik sır, üzerinde bir problem gibi düşünülebilecek bir şey değildir.

"Sır üzerine olan düşünce ve onu ifade etme çabası, onu kaçınılmaz olarak bir problem'e dönüştürme eğilimidir" (Copleston, 1999:331). Benim bir problemi çözme eylemimde, ben suje olurum, problem ise obje. İnsan'ın problemler karşısında aldığı tavır, bilimdir. Bilim, problemleri çözme faaliyetimizdir. Buna göre "bilim açıkça tarif edilebilen soruları ve dolayısıyla cevapları inceler" (Matthews, 1996:48). Bilim, kendi doğasından dolayı kişi dışı olmalıdır. Bilimsel sorular, herhangi bir kişi tarafından bireysel konumu ne olursa olsun, sorulabilen ve bunlara verilebilecek cevaplar da onu anlama yeteneğine sahip herhangi bir kişi tarafından doğru olarak kabul edilebilecek olan sorulardır. Ancak Marcel'e göre, felsefî ya da metafizik sorular böyle değildir. Onlar, kişisel olmayan bir problemden değil, tek tek bireylerin kendi şahsî konumları içerisinde hissettikleri huzursuzluktan kaynaklanır (Matthews, 1996:49). Yani felsefî ya da metafizik sorular, benim yaşadığım bir durum üzerine kurulur. Marcel'e göre bir durum, "benim kendimi içerisinde bulduğum bir şeydir. İnsan, yalnızca belirli bir zamanda ve mekânda yaşadıkları ile değil, kendisinin belirli bir duruma olan tepkileri ile de ilgilidir. Söz konusu durum benlik üzerinde yalnızca dışarıdan olan bir zorlama olmayıp, kendi iç durumlarımı renklendiren bir şeydir. Böylece felsefe, bilimin sahip olduğu ölçüde ve o anlamda problemlere değil, sırlara sahiptir" (Matthews, 1996:49). Şu halde varlık alanında görülen, "sahip olunan" ve "varlık olan" alan tarzındaki bir ikiliği, epistemolojik olarak da, problemler ve sırlar alanı şeklinde görmekteyiz. Marcel'e göre, bunlar iki tip refleksiyon gerektirir ve bunlardan ikincisi, yani sırlar üzerine refleksiyon, felsefenin işidir. Marcel'e göre sır; kendi mutaları (verileri) üzerinde fazlaca yoğunlaşan, onları istilâ eden ve kendi kendisini bir problem olarak

aşan bir problemdir (Matthews, 1996:49). Bu nedenle Marcel'e göre; "sırlar, ancak bizler, bireyler olarak, bir problemin farkına vardığımız zaman kendilerini bize sunarlar. Yani herhangi bir problem, ne olursa olsun, ilke olarak, kişisel bir öneme sahip şekilde algılanmak koşuluyla ancak bir sır olabilir" (Matthews, 1996:49).

Sır, benim içimdedir ve kendimi ona bağlı (angaje) olarak bulurum (Heinemann, 1958:144). Son çözümde kendi bütünlüğü içerisinde benim önümde durmaz. Oysa problem, benim önümde duran, yolumu kapatan ve bundan dolayı da, bu anlamda bana yabancı olan bir şeydir. Onu ancak kendimden ayrı olarak analiz edebilir ve inceleyebilirim. Çünkü benim dışımdadır. Bu nedenle, beden benim dışımda olmadığı için, onunla olan bütünlüğüm bir sırdır. "Ruh ve Beden'in bütünlüğüne dair bir sır olduğu aşikârdır. Bir bedenim var, bedenimi kullanıyorum, bedenimi hissediyorum v.s. gibi ifadelerle her zaman yetersiz bir biçimde anlatılan bölünmez bütünlük tahlil edilemez" (Marcel, 1999:61). Bu nedenle, tıpkı bedenimle olan ilişkimde olduğu gibi, ancak eğer bir problemden sırra geçiş yapabilirsem, yabancılaşmanın üstesinden gelmiş olurum. Yani problemden meta-problematik alana, sahip olunandan varlık alanına yöneliş ile bu gerçekleşir. Marcel'e göre bu, kişilerin bireysel deneyimleri, kendi varoluşları ile sırrı kavrayarak varlık'a ulaşmaları anlamını taşır.

Birincil ve İkincil Refleksiyon

Marcel'in problem ve sır arasında yaptığı bu ayırıma benzeyen bir başka ayırım da, onları düşünme biçimlerinde yani refleksiyon türleri arasında söz konusudur. Birincil refleksiyon (aslî refleksiyon), pratik, gayrı şahsî, herhangi bir insan için ortaya çıkabilecek türden problemlerle ilgilenmek için gerekli olan düşüncedir. Örneğin, kaybolan bir eşyayı bulmak gibi günlük hayatın pratik problemleri ile ya da örneğin, beynin farklı zihinsel fonksiyonlarda gerekli olan belirli bölgelerini araştırmak gibi bilimde ortaya çıkan teorik türden problemlerle ilgilenmek için gerekli olan düşüncedir.

Birincil refleksiyon, varlığı ve insanoğlunu nesneleştirme eğilimi gösterir. Nesneyi dışarıdan araştırılması ya da iyice incelenmesi veya üstesinden gelinmesi gereken yabancı bir şeymiş gibi görür ve ona nüfûz etmeye çalışır. Böyle bir düşünce en belli başlı kaynaklarından birisini bilen ve bilinenin, zihin ve doğanın ben ve başkasının antitetik zıtlıklar

olarak ortaya konduğu kartezyen düşüncede bulur. Bu düşünce biçimi, varlığı bir problem olarak incelemekle uyuşma hâlindedir.

Öte yandan ikincil refleksiyon, sırlarla ilgilenmek için gereken düşünceyi ihtiva eden kişisel türden bir refleksiyondur. Birincil refleksiyon, problemleri açıklığa kavuşturmak için, onu gereken bileşenlere böldüğü için, analitik tarzda işler. Burada amaç bir çözüm elde etmektir. İkincil refleksiyon, bundan farklı olarak varoluşsal bir faaliyettir ve bu bir "yaratıcı çabaya" (creative effort) bağlanmaktır (Marcel, 1971:6). İkincil refleksiyon, problemle bir bütün olarak ilgilenir. Bir anlamda problem, kişinin kendisi olur ve bu kişi ilke olarak ondan ayrılmaz. Bu nedenle de aslında sorunun nerede olduğunu açıkça göremez. Böylece bir çözüm bulunamaz, ancak problemin sarstığı kişinin iç bütünlüğü, yeniden keşfedilebilir. Kısaca; "birincil refleksiyon, önce kendisinin önüne konulmuş olan "tecrübenin birliği"ni parçalara ayırmak eğilimindeyken, ikincil refleksiyonun fonksiyonu ise o birliği yeniden ele geçirmektir" (Matthews, 1996:50). Birincil refleksiyon varlığı bir nesne gibi görmek iken ikincil refleksiyon düşünmekte olduğu varlıkla bütünleşmek demektir. Marcel'e göre, geleneksel felsefe, kendisini bilimin yerine koyarak, daha ziyade tecrübenin verilerini parçalayarak inceleyen birincil refleksiyonu kullanmış, sırlardan çok problemlerle ilgilenmiştir (Matthews, 1996:50). Oysa Marcel'e göre felsefe, sırlarla ilgilenmelidir. Çünkü "varlık"a ilişkin olan sır'dır.

Varlık, bana bir veri olarak verilmemiştir; ya da mutlaka verilmek terimini kullanacak olursak, bize varlık hakkında verilmiş olan şey açık ve seçik bir veri değil de, bir tarz imâdır (Marcel, 2002:83). Zira varlık, bizim bir problemmişçesine kavrayabileceğimiz bir açıklıkta karşımızda durmaz. Hakikat her zaman, benim onun hakkında söyleyebileceğimden daha fazladır (Marcel, 2002:224).

Marcel'e göre, felsefenin de, hayatın da asıl meselesi varolmaktır. Ona göre "felsefe, düşünceye aktarılmış olan bir deneyimdir" (Rosthal, 2002:XXI). İnsanın deneyimlerini düşünceye aktarması, onu yani deneyimini bir problem hâline getirmesi demek de değildir. Tam tersine, insan, varlığı ancak kendi deneyimi içinde kavrar ve bu bir sırdır. Marcel'in deyişiyle bu "ontolojik sır"dır. Bu nedenle de ona göre felsefenin en temel sorusu, "varlık nedir"den önce, "ben neyim" sorusudur (Rosthal, 2002:XXII-XXIII). İşte bu soruya cevap verirken insan, öncelikle bedenini keşfeder ki, bu birincil bir refleksiyondur. Bedenim içindeki mülkiyete

dönüşmeyen duygunun refleksiyonu ise ikincil (Marcel, 2001a:83). Beden, hem sahip olunan alana ait hem de varlık olan alana ait olması bakımından özel bir yapı arz eder. Beden hakkında konuştuğumuzda, hem varlığın hem de epistemolojinin içinde kalıyoruz. Bu nedenle onun bilgisi de, kısmen birincil refleksiyona, kısmen de ikincil refleksiyona aittir. İkincil refleksiyon yoluyla ulaşılan ve sahip olunan alanı aşan varlık sırrı, felsefî sorgulamanın nihai noktasıdır.

Varlık ve Varoluş (Katılma)

Varoluşun varlık olmak ile olan ilişkisi, Marcel'in ilk kavram analizlerinin son noktasıdır. "Varlık, bizim kendisine bir şekilde kayıtlı olduğumuz bir gerçekliktir. Hür bir varoluş içinde gerçekleştirip, gerçekleştirmeme durumunda olduğumuz bir akt yoluyla erişilen ve bizim tecrübemizi aşan içkin bir realitedir" (Rosthal, 2002:XXII). Varlık, anlamını, ben neyim sorusuna verilen cevapta bulur. Varoluş ise, bedenlenmiş varlıktır. Yani, "benim bedenimle birlikte sahip olduğum duyumsal birliktir" (Rosthal, 2002:XXIV). Bu birliğin açıklanması, duyumun ya da duygunun analizini gerektirir. Marcel bu konuda, zihin-beden problemi olarak çok iyi bilinen geleneksel çözümlerin yetersiz olduğunu vurgular ve her ikisinin de doğasını daha net açıklayabilmek için, tecrübelerden örnekler verir. Öncelikle benlik'i, duyu organlarının bir birliği gibi düşünmek, onu bedenle özdeş kabul etmek tarzındaki materyalist bir tavrın karşısındadır (Rosthal, 2002:XXIV). Bu fikri, benim, bedenime karşı bazı tavırlar benimseyebileceğim, onu değerlendirebileceğim, onunla olan ilişkilerimi değiştirebileceğim ve böylece de bu bedenle özdeşleşemeyecek olduğum düşüncesine dayanır. Bedenle ben arasında var olan bir "ünsiyet ilkesi"nden (principle of intimacy) söz eder Marcel. Yani, benle beden arasında bir ayrılma olmadığı için, bir nesne olarak benimdir diyemeyeceğim bir beden söz konusudur. Aynı şekilde Marcel, benliği ya da ben'i zihinle özdeşleştirme, yani bedenleşmemiş, bedensiz bir durumla, kendi başına var olan ve hiçbir mekan ve zamanla kayıtlı olmayan bir şeyle özdeşleştirme çabasına da karşı çıkar. Ona göre, "ben", genel olarak düşünceyle ya da cogito durumunda olduğu gibi düşünen herhangi bir şeyle özdeşleştirilemez. "Ben", soyut bir "epistemolojik suje" değildir. Ayrıca Marcel, ben'im, bedenimi bir alet gibi kullandığım görüşüne de karşı çıkar. Ya da ben ile bedenin paralellik ilişkisi içinde bulundukları görüşüne.

Marcel'in ben ve beden arasındaki ilişkiye yüklediği anlam, onun varoluş nosyonu ile bağlantılıdır. Benim bedenim, herhangi bir bedenle karıştırılmamalıdır. Yani görsel olarak tarif edilebilir olan herhangi bir bedenle. "Metafizik Günlük"de Marcel her ne kadar "benim bedenim bir şey; kendim ya da başka biri tarafından algılanabilecek olan bir şeydir" (Marcel, 1952:126) dese de, kendi bedenim hakkındaki asıl kanaatim gözleme dayalı değil, içseldir. Şu halde "Ben", bir beden-suje ve beden-obje yani doğrudan bir iç farkındalığın içeriği ve genel bilginin nesnesi olan bir şeydir (Marcel, 1952:269). Marcel'e göre ben, bedenim değilim ama ben bedenli bir varlık olarak buradayım. Bedenli oluşum yadsınamaz bir gerçekliktir, çünkü ben kendim, kendimi bedenimle kavrarım; anlamca bu böyledir (Uygur, 1996:68). Marcel'in ben-beden analizi de yine varlık olmak ve sahip olmak kavramları ile yakından ilgilidir. Sahip olmak kavramı, son derece çeşitli durumları dile getirir. Ancak ona göre hangi durum söz konusu olursa olsun, mal-mülk, para-pul, yeti-beceri ve daha başka şeyler, benim var, bende var'larla ilgili her durumda anlam verici temel, insan bedenidir. "İnsan bedenine başvurmadıkça hiçbir anlam taşımaz sahip olma kavramı. Her sahip olmada insan bedeniyle bir ilişki, anlamca bu bedene bir dayatma, bedene bir gönderme söz konusudur. Marcel'in tüm yapıtları göz önüne getirildiğinde; özde, bedenim, sahip olduğum bir şey değildir; ben, yalnızca beden olmasam da, ben bedenimle benim. Varolmak bedenle varolmaktır" (Uygur, 1996:68).

Bu noktada Marcel'in klasik metafizik anlayışlardan farklı olarak, Tümel olan varlıktan hareketle benim varlığıma inmiyor olduğu söylenebilir. Tümel bir varlık alanından bahsedilmiyor burada. Benim oluşturduğum varoluştan hareket ediliyor. Varlık, beni benden haberdar ediyor. Ayrıca burada varoluşun, mahiyeti bakımından düşünülen değil, yaşanan, kendim olduğum bir varoluş olduğu da hatırlanırsa, bu varoluş fikrinin, hem "cogito"ya, hem de tümel varlığa dayanan metafiziklerden farkı ortaya çıkacaktır.

Burada söz konusu olan, varoluşsal olandan varlığa doğru bir kendini aşma hâlidir. Bu bir töz de değildir, çünkü "ben", kendisini sonlu kılan sonsuz açısından tanımlar. Ona "katılım"ı ile tanımlar. "Marcel için katılım, bir düşünce nesnesi olamaz. Bu nedenle de varoluşum bir düşünce nesnesi olamaz" (Bourgeois, 2003:196). Bu durumda katılımı algılamak da yine somut yaşantılara dayanarak gerçekleştirilecek bir durumdur. Zira "kendi varlığımın sırrından kendimi soyutlamam mümkün

değildir" (Bourgeois, 2003:197). Bu nedenle hem katılımı hem de varlık sırrını anlamamda yine bedenli bir varlık oluşum önem kazanır. Çünkü aslında dünya, benim ilişkide bulunduğum ölçüde var olur ve ben onunla bedenli olduğum sürece ilişkide bulunurum. "Ben eğer kendimi, tasarlanmış bir dünyayı tasavvur etmekle sınırlarsam, aslında onun varoluşunun farkına varamam. Çünkü dışımdaki bir şeyin, hârici bir dünyanın varoluşsal tecrübesinin imkanı sorusu gündeme gelir ve elbette bu cevaplanamaz bir hâle dönüşür" (Marcel, 1971:46). Bu nedenle ben, dünyayı, ona katılarak bedenli bir varlık olarak ona katılarak anlarım.

Bedenin bir niteliği de "katılma"dır. Bu, duyumlamada kendini açığa vurur. Duyumlama bir katılma biçimidir. Beden kendini dünyaya açmaktır (Uygur, 1996:63). Ona göre benim varoluşum, manifesto tarzında bir açıklama, bir açılmadır. Bir duyumlama analizi, benim kendi bedenim hakkında sahip olduğum iç tecrübe, Marcel'in, bedenleşmek veya varoluş hakkındaki düşüncelerini açığa çıkarır ve dünyada ötekiler için orada olduğumu açıklar (Rosthal, 2002:XXVI). Bedenli bir varoluş olarak insan, kendisinin ve çevresinin farkına varırken, tek başına olmadığının bilincindedir. İnsan kendi bedenini algılarken, nesnelerin yanında ama nesnelerden başka, kendi bedeni gibi, başka bedenler de olduğunu algılar. Kendi bedenimi nasıl hiçbir aracıya gerek kalmaksızın doğrudan doğruya algılıyorsam, başkasını da öyle algılarım. Bu algılayış bir çeşit katılımdır, davet etmedir (Marcel, 2001a:103-106). Marcel, böylece duyumsamanın veya algılamanın analizini yaparken katılım kavramını da inceler. Ayrıca bu noktada, "alıcı olma" (receptivity) ve "yayılan bir misafir perverlik" (extending hospitality) kavramlarını ortaya koyar (Rosthal, 2002:XXVIII). Beden, tıpkı insanın kendi evini konuklarına açtığı gibi, kendini dünyaya açar. Ya da dünyaya katılır. Dünyaya katılmanın dünyaya açık olmayı gerektirdiği görülüyor. "Marcel'in bu, özellikle de ötekine açık olma teması, aşk ilişkisinin de zâti bir veçhesidir. Hazır olmak (presence) ve hazırda olmak (availability) da hep bu açık olmak ön koşuluna bağlıdır" (Slegers, 2003:262).

Bu noktada Marcel'in Sartrecı anlamdaki bir öteki kavramını benimseyemeyeceği açıktır. Zira "Sartre'ın insan bedeni anlayışı, onun "ötekine olan açıklık" anlayışı ile bağlantılıdır. Sartre'ın "beden"i bir olumsuzluk yeri, tıpkı kendi "hayır"ını tekrar ederek, farklılığını ortaya koymaya çalışan bir çocukta olduğu gibi hürriyetimizi, kendi reddetme yetisi içinde şekillendiren bir "hiçlik"tir" (Kearney, 1994:140). Oysa Mar-

cel için beden, beni ötekine açar. Bu noktada "ben bedenli bir varlığım demenin, materyalist anlamda, ben bir bedenden ibaretim demekle aynı şey demek olmadığı" (Marcel, 1971:46) unutulmamalıdır. Ben, bedenli bir varlık olarak ötekine karşı "hazır olurum" ve bu hazır olma durumu öteki tarafından tehdit edilmemektedir. "Öteki, benim varlık sırrına katılma kapımdır" (Langan, 1966:377). Bu noktada Marcel "anlaşılmak" kavramına da dikkat çeker. Katılmamı sağlayan etkenlerden biri de, anlaşılmaktır. Marcel bunu, özellikle tiyatro oyunlarında sıkça ifade eder. "Oyunları, somut bir durum ortaya koyar. Seyirciler, oyun karakterleriyle ünsiyet kesp eder, böylece onlar da katılımcı hâline dönüşürler. Katılım yoluyla karakterler ve durumlar "anlaşılır" hâle gelir ve seyirciler buradaki hayat sırrına dahil olurlar" (Hanley, 1988:VIII). Bu nedenle diyebiliriz ki onun tiyatro oyunlarının asıl amacı "katılma" sağlamaktır. Aslında kurtuluşa doğru giden hareketlerden biri olan felsefenin hareket noktası da budur.

Ona gör,e Sır ve Ontolojik katılım aynıdır (Langan, 1966:377). Bunu açıklamak için bazı örnekler verir: "Benim bedenimle olan münasebetim bir sırdır. Bu sırrı ifade etmek için kullanılabilecek olan bütün formüller yetersiz olacaktır. Ancak her biri, bir bakıma doğrudur: Ben bedenime indirgenemem. Benim bedenimle olan münasebetimi açıklamak için kullanılabilecèk olan formüllerin tamamı, benim dünyadaki varoluşumun da temelinde bulunan bir temel vahdeti bozar. Zira benliğin bilinçli olma aktı bu vahdeti çok yetersiz olarak sembolize edebilir" (Langan, 1966:377). Bu nedenle asıl sır bir hazır olma (presence) sırrıdır. Ve bu sır benim kendime, benim Tanrı'ya ve benim diğer insanlara olan sırrımdır; her ne kadar, herhangi bir varlık, kısır olarak problem düzeyine indirgenebilirse de bütün gerçek varlık bu problematiği aşar. Kendisine katıldığım için bir sırrı, (dünyanın sırrı, kötünün sırrı, aşkın sırrı, bilginin sırrı gibi) objektif olarak analiz edip tüketemem. Çünkü sır, benim varlığa olan katılımımı ifade eder. Bir sır ancak, davet ettiği bir katılıma derin anlamda dalmak suretiyle aydınlatılabilir ama asla çözülemez çünkü mahiyeti gereği beni aşan bir öteki ile birlik içindedir. Bu birlik varlık sırrıdır ki, bu da benim bir suje olarak varolmamı sağlayan "katılım"dır. Eşyayı bu tarzda düşünmemin tam merkezinde bulunan indirgenemez ve çarpıtılamaz olan sırrın algılanması, derin bir kişisel düşünme aktını işaret eder. Bu, mükemmel bir felsefî akt'tır, ki bu akt ikincil refleksiyonu en iyi şekilde başarmak için içeri ile dışarı arasındaki ayırımı aşan bir konsantrasyon ve derinleşme aktıdır. "Orada biz, sahip olunanlar alanının "objektifleşmiş

ben"inin (moi), akt hâlindeki bir "ben"e (je) geçit verdiğini keşfederiz" (Langan, 1966:378).

Bu noktada belirtmeliyiz ki Marcel, "moi" dediği "ben"in kesin bir tanımını vermenin ve sınırlarını tam olarak çizmenin mümkün olmadığını vurgular. Fakat bu kavramı daha ziyade "kendim" (myself) ifadesinin karşılığı olarak kullandığını belirtir (Marcel, 1971:102). Ayrıca "moi", yani objektifleşmiş ben, "burada" ve "şimdi" den ayrılamaz. Bu durumda kendisi için burada ve şimdi durumları söz konusu olmayan bir varlık için kendisine "moi" olarak görünen bir ben söz konusu değildir. Bekli de bu nedenle, "moi"dan "je"ye yani akt hâlindeki bir ben durumuna geçiş bir derece yükselmesi, "ben"in asıl anlamına doğru bir geçiştir. Eğer sürekli "moi" durumunda kalır isek, bu bizi bir tarz egoizme götürür (Marcel, 1971:102). Bu da kendini gerçekleştirmekten uzaklaşmaktır.

Ona göre insanın özü, bir ortam içerisinde olmaktır. Şu halde Marcel, insanı önce, dünyadaki somut durumu içinde yapılandırılmış olarak belirler. İnsanın kendisi ile ilgili ilk algılayışı, öncelikle bilinen bir nesne olarak bedenimle, ben arasındaki bir ayrımın algılanışı değildir. Çünkü beni bir suje olarak oluşturan şey dünyadaki bedenimdir (Blackham, 1965:68). Ancak, öyle bir şekilde yaşayabilirim ki, asıl anlamı benim varlığa katılımım olan bedensel varoluşuma bağlanırım, bedenime ait olurum, onunla özdeşleşirim, hatta onun kölesi olabilirim (Blackham, 1965:68-69). Tam da bu noktada, Marcel'in bütün temel kavramları devreye girer. Yani ben, bedenli bir varlık olarak, sahip olduklarımın kölesi olmamalıyım, varlık olan'a yönelmeli, ona katılmalıyım. Bu, ontolojik bir problematiktir. Aslî bir şeydir. Oysa bunların farkına varmak, bilmek, epistemolojiktir ve bu ikincil bir şeydir (Blackham, 1965:68-69). Ben ontolojik anlamda varlığa katılırsam eğer, bunun bilgisi de aslî bilgidir. İkinci türden bir refleksiyondur. Zira varlık, benim önümde duran bir problem değildir. O bir sırdır. Zaten ben, varlığın dışında, herhangi bir dayanak noktasına veya muhtemel herhangi bir varoluşa sahip değilim. Ayrıca varlığın sırrı, mevcut bilgi alanının ötesinde duran bir problem de değildir; o, bütünüyle şüphe edilemeyecek olan ve ilke olarak evrensel bir suje önünde genel bir objeye indirgenemeyecek olan bir tecrübedir.

Marcel'e göre suje ve obje, birbirine nüfuz eder ve ayrılamazlar; onlar birbirlerini karşılıklı olarak oluşturan birleşenlerdir. İnsan bu bütünlüklü varoluşunu ise ancak öteki aracılığı ile algılar. Eğer, sahip olunanlar ile örülü bir hayat yaşıyorsa, ötekini anlayamaz, algılayamaz ve

böylece kendisini de kendi-liğin, ben-liğin (self-hood), "ben"i (yani "je") olarak algılayamaz (Langan, 1966:378).

"Bizim varlık tarzımız dünyaya "katılmak" biçimindedir. Bizim tikel varlığımız, bir tümel Varlık içerisinde yer alır" (Matthews, 1996:52). Bu nedenle Varlığın sorgulanışı, kendi varoluşumuzun ve kendi kimliğimizin, dolayısıyla da kendi "katılım"ımızın sorgulanışıdır. Bu anlamda varlık bir sır olduğu kadar, kişisel bir ihtiyaçtır. Marcel buna "ontological requirement-l'exigence ontologique" "ontolojik gereklilik" der. Ontoloji burada Varlığın incelenmesini temsil eder. Ben, beni içine alan bir sır içerisinde, kendi varlığımın derinliklerinde aşkın olanının izlerini keşfederim. "Varlık"ı, bilinen realitesinin ötekine doğru kendi kendisini aştığı gözlenen bir subjektivitenin derinliklerinde buluruz. Ve varoluşumuzu da, (bu subjektiviteyi) bizi çağıran ötekine doğru gerçekleştirdiğimiz hür bir akt yoluyla, "bağlanma" yoluyla buluruz (Langan, 1966:378).

Varoluş ve Bağlanma

Marcel felsefesinin temelinde "aşk sırrı" olduğu söylenebilir (Langan, 1966:378). Marcel, aşk yoluyla katılma aktını, sujenin önce tam anlamıyla suje olduğu bir diyalektik türü olarak tasavvur eder. Ancak burada da, sujenin tam bir suje olması, yani benim bir kişi olabilmem için beni bana açtıran bir başka kişinin olması gerektiği fikri devreye girer. "Ben kendi varlığımla ne kadar derinden bir ünsiyet kurar isem, başkalarıyla da o kadar derin bir bağlantıya girerim. Ya da bunun tam tersi. Yani başkasına karşı ne kadar derin bir bağlanma hâli yaşarsam, kendi varlığımı da o derece derinden kurarım" (Langan, 1966:379). Yani hür bir benlik gelişimi aslında bir aşk konusudur ve ötekinin hürriyeti bunun zorunlu bir aracıdır. Ben ve sen, ancak biz var isek vardır (Je ne suis et tu n'es que si nous sommes). Yani varoluş, ancak birbirleri için var olan iki kişinin olması durumunda söz konusu olabilir. Marcel, bunun kanıtlamaya yönelik bir problem olmadığını, ancak doğrudan yaşanabilecek aslî bir tecrübe olduğunu söyler. Varlığın kavranışında, varlıkta derinleşmede bir ferdi tecrübenin, varoluşsal bir tecrübenin söz konusu olduğu görülüyor. "Ben varım" dan hareketle, varlığı temellendirmek için gerçekleştirilen ve bir "sır" şeklinde düşünülebilecek olan, ontolojik hatta metafizik bir önem taşıyan bu tecrübe, Marcel için; bağlanma (engagement)dır (Gürsoy, 1988:46). Varlığa açılan yol da buradadır. Zaten varoluşa ait alana

girildiği anda, bağlanmışız demektir (Marcel, 1973:35). Bu nedenle, varoluşun anlamı, bağlanmada bulunacaktır.

Aynı şekilde, ben neyim sorusunun cevabının da, sahip olunanlar alanında bulunamayacağı gibi, ben'in Varlığa yönelik herhangi bir aktında değil de yalnızca "bağlanma"da bulunabileceği söylenebilir. Marcel için ben, kendi kendimle ele alınamam. Ancak öteki ile beraber anlam kazanırım çünkü öteki ile beraber-var olurum. İşte bu beraber oluşun, birlikte oluşun koşulu ise "bağlanma"dır. Bu, temel ontolojik bir gereklilik ve ahlâkî bir anlamdır. "Ben" anlamını ötekine olan "bağlanma"sında bulur çünkü bağlanma, beni bana kaybettirmeyen, beni bana "ben" olarak bulduracak olan bir harekettir. Bu nedenle de zaten, bağlanmanın gerçek anlamını yaşatacak olan bir ötekine, yani bir "sen"e "bağlanmak"tır asıl bağlanma. Bu noktada ben neyim ve ben neye sahibim soruları ve bunların cevapları arasındaki fark hatırlanmalıdır. Sahip olduklarım benden bağımsızdır. Benim haricimdedir. Bir anlamda onu bertaraf edebilirim veya üzerinde otorite kurabilirim. Bedenim, bu şekilde sahip olduğum bir şey midir? Sahip olduğum şeyi reddedebilme imkânı, beni sahip olduklarımdan ayırır. Ancak ben, bedenimi asla reddedemem. Onu bertaraf ederek varolmaya devam edemem. Zira ben, bedenimle var olurum. Bedenime indirgenmemekle beraber, bedenimsiz düşünülemem çünkü bir anlamda ben bedenimle (ya da beden olarak) var olurum (Marcel, 2001a:101). Kendimi reddedemem. Dolayısı ile bedenimi de reddedemem. Marcel mesela intihar olayının da bedeni reddetmek olamayacağını ifade eder. Ona göre intihar, benim mutlak bir seçim hürriyeti ile bedenimden kurtulabileceğimi gösteriyor gibi görünse de (ki bu uç bir örnektir) aslında ben burada gerçekten trajik bir yanılgının kurbanı olurum çünkü hürriyetin anlamı bu değildir. "Hürriyet, bir davete verilen cevaptır" (Blackham, 1965:69). Bu anlamda da bedenim üzerinde hür bir reddetme hakkım olmadığı söylenebilir. Ben, Marcel'in sıkça belirttiği gibi zorunlu olarak bedenli bir varoluş içindeyim ve ben bu varoluşumu hür bir şekilde yaşayabilirsem, yani varlık'a yönelen bir cevap olabilirsem, varoluşum varlık'a katılarak asıl anlamını bulur. Varolmak, birincil bir durumdur, bilgi ise ikincildir ve bu nedenle varlığı açıklayamaz ve isbat edemez. Bilgi onu ancak önceden varsayabilir. Sonuçta ne benim kendi varlığım ve ne de kendisine katıldığım varlık birincil refleksiyonla kavranılabilir. Bu bir sır'dır ve felsefenin konusudur. Ancak metafizik-ontolojik bir tam belirleme yapamamakla birlikte "varlık" bir "katılma"dır, "esse" bir "co-esse"dir

ve "existance"da bir "co-existance"tır (varoluş, birlikte varoluştur) diyor Marcel (Heinemann, 1958:146). Varoluş, bir obje olmadığı için, ve benim sahip olduğum bir şey olmadığı için o, yalnızca tecrübe edebileceğimdir. İşte bu tecrübe başkaları ile birlikte yaşadığım bir akt ile gerçekleşir.

Marcel'e göre, modern felsefenin başlangıcı ile birlikte daha çok gündeme gelen yalnız ve izole birey, öteki insanlarla olan hayatî ilişkileri içerisinde bir şahıs olarak ortaya çıkıyor. Marcel'e göre, "kişinin varoluşu ben merkezli olamaz. Biz kendimizi, ötekinden ve ötekilerden ve yalnızca onlardan yola çıkarak anlayabiliriz" (Marcel, 2001b:8). Ona göre benim varlığım, diğer insanları da barındıran bir özelliğe büründükçe, onu varlık'tan ayırt eden boşluk giderek daralır; başka bir deyişle daha çok ben olurum (Marcel, 2001b:33). Bu barındırma da ancak benim başkalarına yönelik bir aktım sonucu gerçekleşir: Bağlanma. Ancak burada bağlanma, gerçek anlamda bir bağlanma olmalıdır. Zira bazı bağlanmalar ya da bağlanma olduğu düşünülen aktlar bir bakıma şartlı gibi görünmektedir. Örneğin; "bir fikre (edebî, politik v.s.) bağlanma, şartlı bir bağlanmadır. Yani o fikrin değişmez kalacağını garanti edemem. Bu durumda aslında gelecekte artık bana ait olmayacak olan bir fikre bağlanmak anlamsızdır. Açıkça görülüyor ki, bu alanlarda kendi insanî-estetik tecrübem nerdeyse hiç tahmin edilemeyecek değişikliklere maruz kalabilir. Şu halde, tecrübelerin bize katabilecekleri her şeye aşkın olan bir şekilde tanınabilecek bir bağlanma, şartsız ve gerçek bağlanma olacaktır" (Marcel, 1949:43). Bağlanma, âtıl bir konformizm de değildir. "hatta bunun tam tersidir. Formel veya hukukî anlamda değil ama ontolojik olarak hâkim olan bir şeyin aktif olarak tanınmasıdır" (Marcel, 1971:66). Bu aktı daha kesin hatları ile belirleyebilmek için ben'in ötekiler ile olan ilişkisi incelenmelidir. Zira ben, daima benim dışımda olana doğru var olurum. Ben kendini kendisi ile tanımlamaz. Peki kendini neye göre tanımlar? "Nesne"ye, "o"na veya "sen"e göre mi tanımlar? Bu sorunun cevabını verebilmek için ben'in nesne ile, o ile ve sen ile ve nihayet Mutlak Sen ile olan ilişkileri incelenmelidir.

Ben-nesne (şey) ilişkisi

Nesne (şey), Marcelce bakıldığında benim dışımda kalandır. Ve ben onlarla sahip olmak fiili ile ilişki kurarım. Ancak, insan bütün bunları kaybedebilir, fakat bundan ötürü varlığı sona ermiş olmaz (Hızır, 1976:83).

Çünkü insanın varlığı bir nesne olmaklıktan ibaret değildir. İnsanın nesne ile olan ilişkisi, onu kabul etme, mal edinme veya kabul etmeme hürriyeti ile belirginleşir. Bu, "suje"den "obje"ye doğru olan aktif bir harekettir ve "obje"den "suje"ye doğru olması mümkün olmayan bir ilişkidir (Blackham, 1965:71). Yani obje'den suje'ye doğru bir yönelim, ya da obje'nin suje'yi istemesi, kabul etmesi veya reddetmesi söz konusu değildir. Ancak onlarla olan ilişkim, ben'in kendisi hakkındaki bilincini oluşturur. Zira ancak onlar vasıtasıyla sahip olan ben'in ötesinde, varlık olan bir ben görürüz.

Bir sahip olma ilişkisinde daima sahip olduğum şeyin benim dışımda oluşu söz konusudur. Benim dışımdaki bir şeyin mülkiyeti, bana aynı zamanda bir imkan verir: Reddedebilme imkânı. Bu, ona sahip olmayadabileceğim anlamındadır. Ancak ben, bu imkânı kullanamaz ve nesneye, olmazsa olmaz biçiminde bir arzu duyarsam, bu aşırı arzunun kendisi de başlı başına bir mülkiyet olur. "Ve aslında obje'den suje'ye doğru gerçekleşmesi mümkün olmayan suje-obje ilişkisinde, sanki bir obje'den suje'ye doğruluk varmış gibi görünür. Çünkü sanki –vazgeçilemez olduğu için– obje, suje'ye sahip olur. Buradan hareketle şunu söyler Marcel; varlık mülkiyete indirgenemez ancak mülkiyet varlığa tahvil edilebilir (Blackham, 1965:70). Çünkü varlık benim asıl olmazsa olmazımdır.

Problem alanının içinde bulunan, birinci tarz bir refleksiyonla düşündüğüm nesneler ile olan ilişkime benzeyen yani bana reddedebilme imkânı veren bir ilişki de ben-o ilişkisidir.

Ben-o ilişkisi

O, tam da bir nesne olarak kendi bedenimi keşfettiğim anda, yine bir beden varlığı olarak keşfettiğim bir insandır. O da tıpkı benim gibi vücuda gelmiş, bedenli bir varlıktır. Bu noktada "beden, hem doğal, hem de insani olması bakımından öteki ile ilk karşılaşma noktamdır. Burada, karşımdaki varlığın bir nesne olmadığını onaylarım. Fakat yine de onunla olan ilişkim nedeni ile onu sanki bir nesne imiş gibi algılarım (Kearney, 1994:139). Zira o, neredeyse nesne gibi gördüğüm, yeri başka biriyle değiştirebilir olan bir insandır. "O, bana uzak olan, içten bir bağ kurmadığım, rasgele bir insandır" (Uygur, 1996:71). Çünkü o, yüzü olmayan, anonim olandır. Hergün bindiğim otobüsün şoförü ya da sokağımı süpüren

görevli bir o varlığıdır benim için. Yeri başkası ile değiştirilebilir. Benim için tanımlanabilir bir anlamı yoktur (Marcel, 2002:110). Toplumda belirli bir yeri, bir görevi olan, tıpkı şeyler gibi gördüğüm bir insandır. "O"na ilişkin bilip tanımamın sınırı ise, "o"nun şey-görevinin sınırlarıdır. Yani benim için anlamı nesneler gibi, işlevi kadardır. Bu nedenle o, sahip olunan alanda yer alır. Yine de burada Marcel'in, ötekinin mülkiyetini ifade etmediğini belirtmeliyiz. Yani Marcel, öteki üzerinde yetki ve hakimiyet kurma esasına dayanan bir benler arası ilişkiyi olumlamaz. Aksine, asıl olanın bunu aşmak olduğunu ifade eder. Ben ancak "benim var" biçiminde ifade edemediğim anda "o" olanı, "o" olmaktan çıkarırım. Bu nedenle nesneden farklı olarak "o", mülkiyetten varlığa geçiş imkanı veren bir "sen" olma potansiyelini taşır. Yine de "ben" kendisini "o" ile temellendiremez. Ben'in kendisini temellendirebileceği, bağlanabileceği bir sen gereklidir. Çünkü asıl sujeler arasılık durumu, "ben" ile "o" arasında gerçekleşemez. Burada sujeler arası bir "birliktelik"[1] durumu gereklidir ve bu da "o" varlığında söz konusu değildir (Marcel, 2001a:172-174). Bu birliktelik ancak bir "sen" varlığında söz konusu olabilir. Ötekinin benim için bir sen hâline gelmesi ise ancak benim kendimi "başkası için var olan" olarak düşünmem ile mümkün olur (Marcel, 1952:116).

Ben-sen ilişkisi (öteki, hazır olma –présence–, hazırda olma –disponibilité– kavramları) ve ben-Sen ilişkisi

Sen, hem şey'den hem de o'dan farklı bir varlık, bir varoluştur. "O denen varlığı sen kılan; yakınlık, tanıdık-olma türünden bir içten bağdır. Sen, yalnızca kendisi için bir "ben" değil, benim için de bir "ben"dir" (Uygur, 1996:71). Bir varlığın sen olabilmesi için o varlıkla, bilim açısından yöneldiğim "şey"le ya da toplumdaki herhangi bir "o" dediğim insanla kurduğum türden soyut değil, tam tersine somut bir ilişki, bir bağ, bir bağlılık kurmam gerekir (Uygur, 1996:72).

Bu bağlılık, bir insana yönelerek yaptığım bu bağlanma hareketi, hem onu benim için bir sen kılar hem de aslında beni gerçek anlamda bir ben kılar. Çünkü varlığa katılımım ancak böyle bir ben-sen bağı içinde, bir bağlanma hareketi ile mümkündür. Bu noktada bağlanma, beni de sen için bir sen kılar ve böylece sen de bir ben olur. Bu bağlamda sen, kendim gibi bir ben olarak anlayıp, algıladığım bir varlıktır. Aracısız bir kavramayla kavrarım sen'i. Dolayısıyla sen, aslında ben'in kendisi saye-

sinde, kendisini aştığı bir ben'dir. Yani sen, ben'in aşkınlığıdır (Uygur, 1996:72).

İnsan, sen varoluşunu, kendini ona açarak ve ona katılarak, onu kendine katarak yaşar. Burada kendini açmak, kendi benliğinden ayrılmak demek değildir. Bu, bir çağrıya kulak vermedir (Marcel, 2001a:151). Bu çağrıya vereceğim cevap-çağrı sayesinde ben'in ne olduğu bulunabilir. "Ben neyim" sorusunu Marcel felsefesinde, kişinin kendi çerçevesinde cevaplandırması mümkün değildir. Çünkü, hem kendimden yine kendi hakkımda gelen cevap yanlış ve yanıltıcı olabilir; hem de eğer bir soru soruluyor ise, soru sormanın bir gereği olarak cevap veren bir diğerini beklemek durumundayız. Zira "bağlanma" daima dışta olana doğru, bir başkasına doğrudur" (Gürsoy, 1988:49). Ancak burada dışta olan, sahip olunanlar alanına ait değildir. Benim dışımdadır, ancak kendisi için dışında bir alan bulunan bir ben'dir. Bunu kavramak yalnızca bir bağlanma hareketi ile olur. Aksi halde, benim dışımda olmak bakımından bir "nesne" ya da bir "o" olarak kalır öteki. Ötekini sahip olunan bir şey gibi görmemek yoluyla ve onu yaşamak vasıtasıyla oluşan bir bağlanma hâlinde benim kadar öteki de bir varlık olur. Hattâ, "öldükten sonra bile o, benim için bir varlık olarak kalmaya devam eder. Çünkü o, sahip olabileceğimiz basit bir fikre indirgenemez. Benim kendi kişisel gerçekliğim ile ilgili olmaya devam eder. Herhangi bir olayda benim içimde yaşamaya devam eder" (Marcel, 2002:149). Marcel burada, bağlama aktı ile ilgili olduğum bir kişinin ölümü hâlinde bile onun benim için varolmaya devam edeceğini vurgular. Pek çok tiyatro oyununda da bu fikrini ifade etmiştir. Öteki ile olan ve zamana da aşkın olan bu ilişki, sırlı bir ilişkidir (Marcel, 2002:200-205). Bu sırlı ilişkiyi, yani bu varlık sırrını yaşayamayanlar, varlık'a katılamayanlar, sahip olma fikri ile yakınlaşıp, varlıktan uzaklaşmışlardır ve ontolojik bir eksiklik içindedirler. Onlar, varlığı araştırırlar, çünkü ontolojik bir saik ararlar. Bu saik arayışı, varolma veya varlık olma arzusundan doğar, yani aslında bir yokluktan doğar. Yokluk, varlığı işaret eder (Heinemann, 1958:14).

Buradan hareketle Marcel, aslında hayatın asıl anlamı olan varolma, varlık'a katılma, dolayısıyla bunu sağlayacak olan bir ötekine bağlanma ihtiyacının herkeste olduğunu, hiç değilse ontolojik bir ihtiyaç olarak bulunduğunu ifade eder. Bu ontolojik ihtiyacın cevabı, mutlaka aynı zamanı ve mekânı paylaştığın bir kimse tarafından verilmiş olmak durumunda değildir. Tıpkı çok sevdiğimiz ama ölmüş olan bir öteki

ile hâlâ devam eden bağlılığımız gibi. Başka örnekler de verir Marcel: Meselâ benimle aynı odada pek çok insan bulunabilir ama benim için sen olmamışlardır. Öte yandan başka bir kıtadaki bir arkadaş benim için var olabilir çünkü benim için hazır olabilir. Deneyimlerimize bakacak olursak, şaşırarak görürüz ki, milyonlarca çağdaşımız arasında ancak birkaç kişi bu anlamda bizimle birlikte vardır (Heinemann, 1958:144).

Marcel'e göre, kendimizi ben olarak ortaya koymanın birinci yolu, kendi kendimize dikkat çekme eylemidir. Buna bir örnek verir Marcel; bir çocuk annesine çiçek toplar ve seslenir "bak, bunları ben topladım!" Gerçekten de bu ben'in öncelikli bir kullanımıdır ve şunu simgeler; ben buradayım ve senin içinim, bu eylemi senin için yaptım. Ben kendimi sana nisbetle ortaya koyuyorum. Zira Marcel'e göre ben, ancak diğerlerine nisbetle vardır (Matthews, 1996:53). Ona göre bizim fertler olarak kendimiz olabilmemiz, münferit, müstakil varoluşumuzu aşan bir şeye bağlı olmayı gerektirir. Tam anlamıyla insan olabilmek, bir insanın dünyaya ve diğer insanlara olan katılımı ile mümkündür. Bu katılımın en belirgin ve asli tarzı da bağlanmaktır. Ancak bağlanmak, kişinin aslî karakteri olan bir duruma dayanır: Hazırda olmak (disponibilite-availability) (Matthews, 1996:53). Bununla kastettiği şey; kendisine sunulan herhangi bir şeye kendini verme ve kendini sunabilmedir. Hazırda olmak, varoluşun sunduğu şeylere açık olmaktır. Ben, ancak kendini açmakla sen varlığını bilip tanır. "Kendini dışa kapayan, gözü kendisinden başka hiçbir şey görmeyen bir ben, başka ben'lerle içten bir bağ kuramaz. Böyle bir bağ kurmadıkça da ben için bir sen yoktur. Sen diye bir varoluştan söz etmek için kendini bağlayan bir ben'e gerek vardır, sen'den söz ediliyorsa bu böyle bir ben'den ötürü, böylesi bir ben'in yönelişinden, kendini verişinden ötürüdür" (Uygur, 1996:72). Ancak bu "kendini veriş, kendini dışlaştırmak olarak algılanmamalıdır. Bu, bana onun "benimle" olduğunu hissettirecek bir nitelik olarak algılanmalıdır" (Marcel, 2002:154). Bu elbette tek taraflı bir ilişki değildir. Ben açısından bakıldığında bu bir kendini açma, kendini sunma olarak görülür ama sen açısından bakıldığında da bu, başkasından gelen bir çağrıya yanıt vermedir. Her ikisi de aslında bir ben varlığı olduğu için bu hem bir sesleniş-çağırma, hem de bir cevap verme-katılma durumudur. Bunun için her ikisi de karşılıklı hazır olurlar (presence) birbirleri için. Aynı zamanda karşılıklı "açık" (open) olurlar böyle bir birliktelik için. Bu noktada, bu karşılıklı açık oluşu ve hazır oluşu bağlanmaya dönüştüren hareket, "aşk"tır (Breisach, 1962:156). Aşk

olmazsa kişiler arası ilişkiler sahip olan ve sahip olunan düzeyine iner. Aşk, bir sen'e doğru olmaklıktır (Breisach, 1962:156). Bu, insanın kendini aşması, kendisinin ötesine geçmesi hamlesidir ve bu hamlenin en anlamlı hâli, bu açıklığın en temel hâli, bir Mutlak Sen'e (toi obsolu) doğru açıklık, bir Mutlak Sen'e doğru olmaklık'tır. Bu noktada Marcel'in "aşk" ile "iman"ı birbirinden ayırmadığını ifade edebiliriz (Marcel, 1952:58). Zira iman olmayan, yani Tanrı'nın aşkınlığını ortaya koymayan bir aşk, gerçek bir aşk olamaz (Marcel, 1952:58). "Aşk"ın bu nihai noktasını Marcel, mutlak bir "hazırda olma" (disponibilité)[1] olarak, bir hazır olma (présence) olarak tanımlar (Marcel, 1949:69).

Mutlak Sen, Tanrı, tecrübelerin ya da mantıksal operasyonların gösterilebilir bir sonucu değildir. Böyle bir Tanrı, "sahip olunanlar" alanına ait olurdu. Aslında Tanrı hakkında düşünmek, Tanrı'yı nesneleştirir ve bu nedenle bu, Tanrı düşüncesini problemleştirmek olur. Tanrı'yı bir problem gibi düşünemeyiz çünkü o, bir sırdır ve onu ancak, bütün olarak ona yöneldiğimiz, ona hazır olduğumuz zaman kavrarız. Bu kavrayış, bilişsel anlamda bir tanıma değildir. Bu yönelmenin sonucunda bu bir karşılaşma hâlidir ve tam da o noktada kavrayış, bir "bağlanma"dır (Breisach, 1962:156). Bu karşılaşmayı bir ifade biçimine dönüştürmek olanaksızdır. Bu bağlanma, bağlanmanın en tam ve nihai biçimidir, yani; iman. Bu tarz bir bağlanmaya girdiğim Mutlak Sen varlığı, asla "o" durumuna gelmeyecek olan bir sendir. Tanrı, kendisi ile kendi varoluşumu gerçekleştirdiğim sen'ler arasında, Varlık'a katılmanın en mükemmel biçimini veren bir sen'dir. İnsan varoluşunun kendini kavrama biçimi olarak bağlanmanın ancak bir sen varlığı ile mümkün olacağı açıktır. Kısaca "sen, ben'in kendini ontolojik olarak ortaya koyması için yegâne imkandır" (Gürsoy, 1988:53). İşte bu nedenle varoluş, bir birlikte-varoluş şeklinde düşünülmektedir. Çünkü kendinde, bir başkasıyla varoluş söz konusudur. Bana, varoluşumu gerçekleştirme imkânı veren senler arasında, hiçbir zaman bir "o" olmayacak olan bir sen tasavvurudur Tanrı (Copleston, 1999:335). Tanrı'nın, Mutlak Sen'in bana yönelen çağrısı ise bir "ihsan"dır (Langan, 1966:380). Bana yönelen çağrılar arasında değişmeyecek olan, daima ora-

1 Bu terimin tercümesinde bazı güçlükler bulunmaktadır. Nitekim İngilizceye aktarılırken de bu güçlükler nedeni ile ortak bir terim üzerinde uzlaşılamamış, mesela; B.H.in ve C.F.nin çevirmenleri "disponibilité" teriminin İngilizce karşılığı olarak "disposability" (kullanılabilirlik, kendini verme) terimini kullanmışlardır. Ancak Marcel'in kullandığı terim "disponibilité" dir ve biz Türkçe karşılığı olarak "hazırda olmak" ifadesini kullanmayı uygun buluyoruz.

da olacak olan bir çağrıdır bu. "Tanrı'nın daima orada olacağına dair bir güven duymamak onun Tanrılığına saygısızlık olur. Sadece kendisini bu evrende terkedilmiş bulan kişi, onun orada olduğuna dair umudunu yitirir" (Marcel, 1967:89). Ben-sen ilişkisini her iki taraftan okuduğumuzda da aynı şey çıkar karşımıza. Ancak Mutlak Sen karşısında olduğumuzda sen, varlığından asla taviz vermeyen tam ve mükemmel bir varlıktır. Bu nedenle "insan için gerçek anlamda varolmak, Tanrıyla beraber varolmaktan başka bir şey değildir" (Gürsoy, 1988:52). Tanrıyla beraber varolmak ise, Tanrıya bağlanmaktan, yani imandan başka bir şey değildir. Bana ait olan gerçeklik en temel manada ancak bu bağlanmada (imanda) ortaya çıkar. Bu noktada bağlanma hakkında genel bir değerlendirmeye varmış bulunuyoruz; varoluşu belirleyen en önemli fiil bağlanma, nihâi anlamda da Mutlak Sen'e bağlanmadır. Marcel, kendisine bir bağlanma filozofu diyebileceğimiz ölçüde, "varolmak bağlanmaktır" temasını işlemektedir. Bu farkı kendisi de, diğer dindar varoluş filozoflarını kastederek; "yalnızca terminolojim değil, spiritüel ve dînî tavır alışım da onlardan farklıdır" (Marcel, 1984:6) biçiminde ifade eder.

Umut, Güven, Sadâkat, İman (Ahlâkî Boyut)

Ahlâk kavramı gündeme geldiği anda, bir sistem için akla gelen ilk soru; ne yapmalıyım, ne şekilde hareket etmeliyim, tarzındaki Kant'ın (1724-1804) etik sorusu olmaktadır. Marcel sistemi için de aynı soru sorulduğunda, genellikle bütün varoluş filozoflarında olduğu gibi, etikle, ontolojinin, değerle varoluşun kesiştiği görülür. Marcel bu soruyu Kant'ın sorduğu biçimde sormadığı gibi, onun cevaplandırdığı gibi de cevaplandırmamıştır. Ancak felsefesinin tümünü meşgul etmiş olan "ben kimim" sorusunun cevabında, ahlâkî tavır sorusunun da cevabı bulunmaktadır. Ben bağlanan bir varlık olmalıyım. Varolmam için de gerekli olan bu tavır elbette aslında etik bir tavırdır. Bu nokta da varolmak, şahıs olmak, yani bir ahlâk kişisi olmaktır. Bağlanmamın asıl göstergesi ise yine bir ahlâkî tavır olan "sadâkat"tir. Bu durumda, Marcel'in bu teklifi bizi ahlâkî bir evrenselliğe götürür mü sorusu hemen akla gelebilir. Yine genellikle bütün dindar varoluş filozofları gibi Marcel de evrenselliği iletişimle ilgili olarak düşünür. Ben-sen ilişkisi de bu tarz iletişimdir. Yani burada aslında evrensel olan, her ben'in bir sen'e bağlanmak hareketi olmasıdır. Ayrıca ikinci bir adım atıldığında gerçekten bağlanılması ge-

reken sen'in Mutlak bir Sen, yani Tanrı olduğu, Tanrı'nın ise herkes için bir Sen olduğu görülür. İşte Marcel'in ahlâkının asıl evrensel tarafı da bu fikirdir. Burada Sen evrenseldir, yani her birimizin kendisi için olduğu, bir evrensel Sen vardır.

Marcel felsefesinin bu ahlâkî boyutunu daha net tartışabilmek için, onun umut, güven, iman, sadâkat gibi kavramlarını yine sen'e olan bağlanma çerçevesinde incelemek gerekir.

Marcel metafiziğinin temelinde, varlık sırrını ve o sırrın içinde de sen'e olan bağlılığımızı buluyoruz. Bu bağlanma hamlesinin, bir problem gibi ele alınamayacağı ve ikinci türden bir refleksiyon gerektirdiği açıktır. Ancak, bir sırrın nihai anlamda üzerinde konuşulan olmadığı, tecrübe edilen olduğu düşünüldüğünde, bağlanma hakkında ontolojik belirlemeler yapmanın imkânı ortadadır. Fakat mutlaka felsefenin sınırları içinde kalarak bağlanma aktını incelemek söz konusu olacaksa görülür ki bu akt, bu hâl bize, insanı bir ahlâk varlığı olarak değerlendirme imkânı sunar.

"Çok boyutlu dinamik bir yaşama evreninin ortasında bulunan ben, başkalarıyla bağ kurmadıkça, bir hapishaneden ya da küçücük bir noktadan farksızdır. Gelgelelim bu bağı kurar kurmaz kendisi de uçsuz bucaksız bir dünyaya dönüşür" (Uygur, 1996:75). Ona göre "bizler, genellikle nereden geldiğimizi ve nereye gittiğimizi bilmediğimiz, belirsizlikle kaplı bir yolun ortasındayız" (Kearney, 1994:134). Ancak bu yolun anlamını ötekine olan bağlanmamızda buluruz. Marcel'e göre bu yol hakkındaki hiçbir araştırma, inceleme, hatta felsefenin refleksif mesafesi bile, bizim bu yolun ortasında olmaklığımızı değiştirmez (Kearney, 1994:135). Burada, bu anlamsızlık ve belirsizlikten kurtuluşumuzu, bağlanma ile sağlayabiliriz. Bu kurtuluşu aramak bile tek başına, bizim Varlıkla olan ünsiyetimizi işaret eder. İşte tam da bu noktada ortaya çıkan öteki ve bizim o'nu algılayışımız, bizim, ahlâkî anlamda bir tutum geliştirmemizi gerektirir.

İnsan'ın öteki'ni ilk fark edişinin beden aracılığı ile olduğu ifade edilmişti. Ancak yine vurgulanmıştı ki beden, bizim sahip olduğumuz bir şey değildir. Fakat, ötekini fark edemeyenler, bedeni, sahip olunanlar alanının bir parçası gibi görürler. Bu noktada Marcel, intihar eden bir kimse ile, bir şehit arasındaki farka dikkat çeker. İntihar edenler, kendi bedenlerinin, kendi mülkiyetleri olduğunu ve ona istedikleri şeyi yapabi-

leceklerini düşünürler. Hatta bunun, yani beden üzerinde nihai anlamda söz sahibi olınanın da hürriyet olduğunu düşünürler. Oysa şehitler böyle değildir. İlk bakışta şehitliğin de intihara benzediği düşünülebilir ama şehitlik, intihardan tamamıyla farklıdır. Onlar bedenlerinden, hayatlarından vazgeçerler çünkü hiçbiri onlara ait değildir. Onlar, kendilerine aşkın olan bir varlığa inanırlar ve bedenleri de hayatları da o varlığa aittir ve ölümleri de buna şahadet eder. Bir şehidin ölümü varlık ve değer'in, daha yüksek bir seviyesine bir bağlılık haykırışıdır (Kearney, 1994:141). Marcel'e göre bizim varoluşumuz bir mülkiyet olmayıp, Varlık ve değerin bu gerçek seviyesinin, asıl Varlığın bir ihsanıdır. Böyle bir ihsan ise, bir teşekkür gerektirir: Fedakârlık. Bu nedenle böyle bir ölümde, şehit olan kişi kendisini bu düzene adar ve onun ihsanı için şükran gösterir. Böyle bir değerlendirme, umutsuzluk ve endişeyi de doğal olarak bertaraf edecektir. "Endişe, insanın kendisini, dünyada ve hayatın değiştirilemez sınırları içinde terkedilmiş gibi algılamasından kaynaklanır" (Breisach, 1962:157). Yani insanın kendisini sonlu olarak algılaması endişenin temel kaynağıdır. Bu nedenle Marcel'e göre endişe, insanın kendisini Tanrı'nın seslenişine açamaması durumudur. Ve bu açıklık başarılamadıkça endişe, umutsuzluğa dönüşür. Umut, mümkün olanın sınırlarını hesaplamaya karşı bir reddiyedir. Bu reddiye ise; gerçekliğin, bizim algılayış kategorilerimizi ve hayal gücümüzü aştığına ve ayrıca insan ruhunun başarıya ulaşma hedefini güttüğüne duyulan güvene dayanır. Ayrıca umut, "ben"in "sen"e katılımının bir yoludur. Zira "biz için sen'e umut beslerim. Ve bu, umudun en belirgin ifadesidir" (Marcel, 1978:60). Bir bakıma umut, umut edene aşkındır (Marcel, 1971:142). Dolayısıyla insana aşkınlık kazandıracak olan aşk; karşılaşma, bağlanma ve hürriyet olan, tüketilemez bir ontolojik sır içerisinde yaşanan bir hayata aittir. Bu nedenle umut, her zaman böyle bir hayatın içinde olan bir Homo Viator'un umududur (Marcel, 1978:64). Ontolojik sırra doğru giden ve onun tanığı olan bu yolcu, Marcel için varoluşun gerçekleştiği somut örnektir. İnsanı yoklukta veya hiçlikte değil, fakat ancak bir başkasına olan katılımda, başkasına olan bir bağlanmada yakalamak, insanı kendisine aşkın olan bir Varlık'a olan katılımında, bağlanmasında yakalamak, ona, bu Varlıkla birlikte ve ötekiler ile birlikte anlam yüklemektir. İşte böyle bir insan, yalnızca bir ego olmayıp, ötekiler ile ilişkisi içinde var olan ve onların gerçekliklerini de öteki-ben'ler olarak bütünüyle kabul eden bir "şahıs" olacaktır. Etiğin, sadece toplumsal davranış normlarına uygun

davranış alışkanlıkları veya toplumun ahlâkî değerlerine ilişkin olayları değil, özellikle kendini sorumlu bir birey olarak içten kavrayan ahlâkî kişiliği (şahsiyeti) ve onun yönelişlerini ele almak olduğu düşünülürse (Gürsoy, 2003:111) buradaki etik açılım fark edilecektir.

Marcel'e göre bir şahıs olmak, aşk için bir kapasite geliştirmekten ayrı tutulamaz (Marcel, 2001a:185). Bu anlamda kişinin kendini gerçekleştirmesi hiç bitmeyen bir süreçtir. Zira "yaşamak, kişinin kendi kendisini gerçekleştirmesi, kendini hep daha üst bir düzeye taşıması ve kendisini, kendisine vermesi demektir" (Marcel, 1978:126). Bizler aslında gerçekleştiremediğimiz bir şeye doğru derin bir arzu duyuyoruz ve bu arzu ile tarif ediliyoruz. İşte bu arzu, umudu var kılar. Umut, bizim varlığın bir parçası olduğumuz hususundaki güvenimizden ve son tahlilde de Varlığın bizim için orada olduğuna duyduğumuz güvenden kaynaklanır (Matthews, 1996:54). Bu güven bize pasif bir sükûnet hâli vermez. Çünkü "umut, bir tür kayıtsız bekleyiş değildir, eylemi destekler" (Marcel, 1999:76). Bu nedenle umut, pasif bir hâl değildir, tam tersine, aktif bir yaşama doğru bize bir hürriyet kazandırır. Gerçek umut, bizim gerçek anlamda varoluşumuzu yaşamamıza imkân verir. "Umut, dünya ve öteki ile, gerçek bir ilişki kurmanın temel şartıdır" (Stratton, 2003:344). Ve sadece umut sayesinde bize ben olma imkânı veren Mutlak Sen'e doğru sürekli olarak bir yönelme hâli yaşarız. Bu yönelme yolculuğu içinde öteki, ben'i varlığın sırrına doğru götüren bir sen varlığı olarak daima mevcuttur. Bu nedenle birlikte-varoluş içinde, kendimizi bir vahdetli bütünün birbirine bağlanan parçaları olarak algılayabiliriz (Matthews, 1996:55). Böyle bir düşüncenin, bir egoizmi doğurmayacağı açıktır. Ayrıca, böyle bir bağlılık fikri, bir süreklilik fikrini de beraberinde getirir. Zira bağlandığım şey sürekli olduğu için, sürekli olarak orada olduğu için, yönelimim, aşkım, bağlanmam da süreklidir (Marcel, 2002:158). Ben, böyle bir bağlanmayı bir kez gerçekleştirdiğim zaman, ilke olarak bu bağlanmam tekrar sorgulanamaz. Böylece, sen'e hazır olmak, daima hazır olmaktır. Bu hazır oluşun aynı zamanda bir sen için olmak, hazırda olmak olduğu unutulmamalıdır.

Bu sen için olmaklık, sen'e hazır olmaklık, ben'e bazı ahlâkî tavırlar kazandırır. Vefa, sadâkat gibi (Marcel, 2002:158). Zira sadâkat, ihsan ve iman birbirlerine sırlı bir şekilde bağlıdırlar (Marcel, 1949:54). Sadâkat bağlanmanın doğal bir sonucu, hatta onun öbür yüzü gibidir. Daima bağ-

lanmayı takip eder. Hem metafizik anlamda hem de epistemolojik anlamda "bağlanma daima sadâkatten önce gelir. Çünkü kendi bağlanmamın dışında bir şeye sadık olamam" (Marcel, 1949:42). Bu noktada sadâkati "benliğin tutarlılığı için gereken bir irade gibi görmek de hatalıdır" (Marcel, 1949:46). Çünkü sadâkatin teminatı kendisi değildir. Bu boş bir gurur olurdu. Oysa Marcel'e göre; "gurur, sadâkatin dayandığı bir ilke olamaz. Sadâkat asla insanın kendi benliğine karşı beslenemez. Ancak ötekinin ben'de oluşturduğu bir şeye karşı beslenebilir" (Marcel, 1949:46). Mesela, bu nedenle, "dost" ile "sadık" ifadeleri birbirlerinden ayırt edilemeyecek terimlerdir. Sadâkat (fidélité), hiçbir zaman "dost" ifadesine tesadüfen eklenmiş bir karakteristik değildir (Marcel, 2002:155). Eğer ben, kendi kendime, X'in sadık bir dostu olmak istersem, bazı sorumlulukları yerine getirmeye özen gösterir ve kendi kendimi X'in sadık dostu olarak görebilirim. Ancak bu durum X'e nasıl görünür? İşte bütün mesele budur. "Sadık dost" benim kendi kendime izafe edebileceğim bir unvan değildir. Beklide X bana karşı bir öfke bile duyuyor olabilir. Kendisinin, bana karşı olan zorunluluklarının (sorumluluklarının) kölesi olduğu hissine kapılmış olabilir. Bu nedenle, ben onu, o da beni kendi kendimizi olduğu kadar hür kılmalıyız. Öteki açısından kendimde veya kendi açımdan ötekinde, saf bir kendiliğindenliği içeren sadâkati ancak bu şekilde yakalarım (Marcel, 2002:155-157). Zira kendi varlığının derinliklerinde kaybolanlar, kendilerini harcamış olurlar (Marcel, 1978:126).

Marcel, ahlâkî anlamda bağlanmanın en somut örneği olarak sadâkat fiilini gösterir. Ona göre "sadâkat, bir insanın ahlâkî yapılanması açısından vazgeçilemez bir etik şifredir" (Marcel, 1978:125). Bu şifrenin yanlış anlamlandırılmaları, ona değer kaybettirmiştir. Mesela sadâkat, boş ve koşulsuz bir itaat demek değildir. İtaat ile sadâkat arasındaki farkı belirlemek aslında "hizmetine sunmak" (to serve / servir) kelimesinin anlamını belirlemeye bağlıdır. Hizmetine sunmak aslında "faydalı olmak" (to be useful / servir á) demektir. Eğer maksadını bilmediğim bir makine ile karşılaşırsam şunu sorarım: "Bu, neye hizmet eder?" "Neye yarar?" Çünkü aletler, bir işe yaramak, bir şeye hizmet etmek için kullanılırlar (Marcel, 1978:125). İnsan söz konusu olduğunda da, "ne işe yarıyorsun?" diye sorulur. Bu ise insanı bir aletmiş gibi görmek, bir nesne imiş gibi görmek demektir. Böyle bir düşünce bizi, hasta ve yaşlı insanları bertaraf etme fikrine dek götürür. Çünkü onlar artık bir işe yaramamaktadırlar, bir şeye hizmet etmemektedirler. Bu durumda, geçmişte kullan-

dığım ama artık işime yaramayan bir makineyi artık muhafaza etmemin gereksizliği kadar gereksizdirler.

Oysa Marcel'e göre insan söz konusu olduğunda şöyle sorulmalıdır: "Kime hizmet ediyorsun?" ya da "Neye hizmet ediyorsun?" böylece hayatın asıl anlamını göz ardı etmemiş oluruz. Zira hayat, bilgiye, sanata, bir başkasına veya daha da ileri götürerek söylemek gerekirse Tanrı'ya hizmet etmeli, adanmalıdır. Yoksa hizmet etmek, sadece bir işe yaramaktan, bir makine vazifesi görmekten ibaret bir anlam taşır (Marcel, 1978:126).

Toplumda bu gün hizmet etmek kelimesi, faydalı olmak kavramı hakkında yanlış ve kötü bir kanaat hâkimdir. Sanki hizmet etmek, hizmet eden kimseyi aşağılık bir konuma indiriyormuş gibidir. Burada ise yine yanlış bir seviyelendirme fikri hâkimdir. İşte bütün bu yanlış anlamaların temelinde, faydalı olmanın ya da hizmet etmenin asıl anlamının bilinmemesi bulunmaktadır. Nasıl hizmet edilmelidir? Neye hizmet edilmelidir? Dolayısıyla ahlâkî kişiliğimiz nasıl kurulmalıdır ve neye sadâkat gösterilmelidir? İşte öğrenilmesi gereken bunlardır. Bu, itaat etmeyi, koşulsuz boyun eğmeyi öğrenmek demek değildir. Çünkü itaat etmek, hizmet etmeninin yalnızca bir yoludur. Ve bu yol daha ziyade bir çocuk için uygun olabilir. Ancak bir yetişkin için saçma ve uygunsuzdur. Çünkü çocuk akıl yürütme sürecinin salahiyetine sahip değildir ve bu nedenle itaatkar olmak onun günlük yaşantısı için gereklidir. İtaat, çocuk için bir erdemdir. Oysa durum, bir yetişkin için farklıdır. Aktlarının bütününde, tamamıyla itaatkar olmuş biri "insan" adını taşımayı hak etmez. O yalnızca, derecelerini kaybetmiş bir varlık olarak düşünülebilir (Marcel, 1978:127).

Hayatının belirli bölümlerinde ve belirli aktlarında bir yetişkin de kendisinin itaat etmesi gereken durumlar olduğunu fark eder. Ancak burada itaat etme, itaatkar olma anlamını taşımaz. Mesela, bir şef veya komutanın emrine itaat etme durumunda olduğu gibi. Bu bir fonksiyondur. Aslî ve zorunlu olarak itaat etmek burada, itaat edilenin varlığıyla ilgili değildir. Fonksiyonu ile ilgilidir. Burada şahsî duygular ve hükümler paranteze alınır. Burada itaat bir "gibi görünmek", "rol yapmak" da olabilir. Bu da itaatin istismar edilmiş hâlidir. Fakat burada asıl konumuz bu değildir. Ya da itaate karşı çıkmanın haklı sayılabileceği durumlar da değildir. Asıl sorun, itaatin, sadâkat demek olmadığıdır.

Tam da bu noktada, en basit şekilde bir belirleme yapılacak olursa, itaatin talep edilen ve sadâkatin hak edilen bir şey olduğu söylenebilir. İtaat, hizmet edilenin fonksiyonuna bağlı ve itaat eden için de bir fonksiyon durum iken, sadâkat; sadık olunanın varlığına bağlıdır ve sadâkat gösteren için bir varoluş durumudur.

Şu halde asıl soru, "kime sadık olacağız" sorusudur. Belki de gerçek sadâkat, asıl mecburiyetimin kendimi gerçekleştirmek olduğu düşünülürse, yalnızca kendime olan sadâkattir (Marcel, 1978:128). Kendime olan sadâkat, kendi varoluşuma ya da kendi aktlarıma ya da tam da kendi bağlanmama olan sadâkat demektir. Çünkü sadâkat, derûnî bir eğilimin davranışa dönüşmesidir. Bu fiilin en somut örneği ise ailedir. Aile benim için problem alanının dışında olan, içten kavradığım bir sırdır. "Ailevi sır, Marcel'e göre, umudun ve sadâkatin sırrıdır" (Muşta, 1988:104).

Aile ya da evlilik ilişkisi dediğimiz öyle bazı ilişkiler vardır ki orada sadâkat, devamlılığa indirgenmiştir. Ancak bu birlikteliğe bağlanırken verilen vaatten dolayı, birbirlerini bu birliktelikten azat etmek yerine kısmi bir ikiyüzlülük pahasına bu aile birliğine bekçilik yapabilirler. Bunun her şeye rağmen yine de salt görünüşte bir birlikten daha fazlası olduğunu ifade eder Marcel ama bu tarz durumların örneklerini çoğaltarak sonuçta şu soruyu sorar: Böyle bir birlikteliğe başlarken bir sadâkat vaadinde bulunuyoruz. Peki "sadâkat vaadinde bulunmak, gerçekte ne demektir? Ve gerçekte bizler, nasıl böyle bir vaatte bulunabiliriz?" (Marcel, 2002:158). Elbette bunun cevabı açıktır. Sen'e karşı hissedilen içten bir bağ, ona olan içten bir yönelim ve ona hissedilen ontolojik, sırlı bir bağlanma hâli, bu sadâkat vaadini doğurur. Ancak asıl soru şudur: Kendimi hâlihazırda içinde hissettiğim bu hâlin değişmeyeceğini nasıl garanti edebilirim? Çünkü aslında "bana öyle geliyor ki, bu hâlim değişmeyecek"ten daha fazlasını söyleyebilir miyiz? Marcel'e göre, bir sadâkat vaadi "bana öyle geliyor" demek değildir. Ancak, bazı sorular hâlen cevaplanmış değildir; bağlandığım ve sadâkat vaad ettiğim kimse daha sonra değişirse, bana, "bağlandığım insan bu değildi, öylesine değişti ki, benim vaadim geçersizdir" deme hakkını verir mi? Ya da benim içimde hissettiğim eğilim, yönelme değişirse yine aynı şeyi söyleyebilir miyim? Ya da içimde hissettiklerim değişse bile, sanki değişmemiş gibi davranabilir miyim, böyle bir hakkım var mı? Burada bir sadâkat paradoksu yaşanıyor gibidir (Marcel, 2002:160). Yani ben, başlangıçta daima koruyabileceğimden emin olmadığım bir duygu üzerine bir vaatte bulundum. Şimdi bunun

yanlış olduğunu kabul etmeli miyim? Yoksa hâlâ öyle hissediyormuş gibi mi yapmalıyım? Burada Marcel, böyle bir paradoks karşısında, söz veremem diyerek bir daveti bile asla kabul etmeyenler gibi davranmak daha mı dürüst olurdu diye düşünür. Böyle bir sorgulamanın cevabını hemen, çok net ve kesin olarak verir; hayır. Zira böyle bir tutumun olası neticeleri malumdur. Açıkça sosyal hayatı imkânsız kılacaktır. Ayrıca etik anlamda sadâkat, ontolojik-metafizik anlamda bağlanma aktları, aslında varoluşumuzun en temel aktlarıdır. Bu nedenle, bu şekilde düşünmek, varoluşumuzu da gerçekleştirememek anlamına gelir (Marcel, 2002:163). Zaten sadâkat vaadi, bağlanma, aslında benim kendimi oluşturan varlık'a katılmam anlamını taşır. Bu nedenle de onun sürekliliğinden bir an bile şüphe etmem. Çünkü aslında "sadâkat bir daiminin ontolojik olarak tanınmasıdır. Bu devamlılık kendiliğinden var olanın devamlılığıdır" (Korlaelçi, 1992:38).

Burada sadâkat'in süreklilikle olan ilişkisi son derece büyük bir önem kazanmaktadır. "Süreklilik, sadâkat'in rasyonel bir iskeleti gibi düşünülebilir. İnsan için süreklilik basitçe, belirli bir hedefe yönelik sebat olarak tanımlanabilir" (Marcel, 2002:153). Bu şekilde değerlendirildiğinde, sadâkat'in sürekli olması gerekliliği açıktır. Ancak ebetteki bu süreklilik, sadâkat vaadinde bulunduğum Sen'in sürekliliği ile doğrudan alâkalıdır. Bu nedenle sürekliliğinden şüphe edilmeyene olan bağlılığım bir sadâkat anlamı taşır. Sadâkat vaadi de asıl anlamını sürekli olana sadâkat vaadi olduğunda bulur. Ancak Marcel, bir cevabı olmasına rağmen yine de bu tarz sorgulamaların, bağlanmayı ve sadâkati sanki problem alanına aitmiş gibi görmekten kaynaklanacağını ifade eder. Oysa bunlar birer sırdır. Marcel'in sıkça ifade ettiği gibi bunlar Varlık Sırrı'dır. Ben bağlandım, ben varım demektir aslında. Bu nedenle de, bu sırrı yaşamak, bu sırra katılmak ve kendisi için hazır bulunduğum bir sen'e bağlanmak, ben'in hür olarak gerçekleştireceği asıl varolma hareketidir. "Benim için hazır bulunmayan bir şeye karşı umut besleyemem" (Marcel, 2001b:170). Ya da böyle bir şeye sadık olamam ve ona bağlanamam. Zaten "varlık, gerçekten hazır bulunandır" (Marcel, 1978:146).

Marcel bu nedenle, sürekli olan, daima orada ve benim için olan Tanrı'ya olan bağlılığımın, aslında en gerçek bağlılık olduğunu ve bütün bağlanmalarımın da garantisi olduğunu ifade eder. Zira Tanrı aslında sadece bağlanmamın değil, bütün değerlerin de garantisidir (Atıcı, 1997:64). Aslında bu noktada ifade etmeliyiz ki Marcel, Tanrıdan çok,

ben'im ona bağlanmam anlamına gelen iman ile ilgilenir. Yani en gerçek bağlılık olan Mutlak Sen'e olan bağlılıkla ilgilenir. İmanın konusu bir "sır" olduğu için imanı herhangi bir bilme aktından ayırmak gerekir. "Düşünce, genellikle nesnelleşerek saf bir soyutluk, saf bir belirlenemezlik gibi, formel bir şart gibi belirir, başka da bir şey olamaz. İman ise, Tanrı'ya katılışta kendi kendine yeniden kurulur" (Korlaelçi, 1987:78). Marcel'e göre iman, bu nedenle bir varolma biçimidir, bir bilme biçimi değildir (Marcel, 1952:51). Zaten iman eden kişinin, iman etmek için bilmeye ihtiyacı yoktur (Marcel, 1952:44). İman bir kanaate veya iknaya da indirgenemez. Zira "kanaat, sık sık değişir çünkü yapısı gereği, izlenimle doğrulamanın sınırları arasında daima kayar. Kanaat, iddiada değişmeye yönelen bir "gibi görme"dir. Genellikle kanaat, "ben savunuyorum ki ..." formülü ile belirir" (Korlaelçi, 1987:81).

Kanaat, sahip olma kategorisinde değerlendirilebilir. Oysa iman, varlık olmak kategorisindedir. Bir bilme veya düşünme biçimi olmayan, bir tarz kanaat veya bir ikna oluş da olmayan imanı; "bağlanmakla, insanın kendi kendisinden el çektiği akt" (Korlaelçi, 1987:83) olarak tanımlar Marcel. Ona göre iman, benim için daima orada olan Tanrı'dan, bizzat onun varlığından doğar ve dolayısı ile imanla birlikte iç ve dış kategoriler ortadan kalkar (Marcel, 1949:308). Bu noktada, iman, aslında hem bir anlamda lütuftur, ihsandır, bir anlamda da iman edenin bir çağrıya kulak verebilme kapasitesidir. Dolayısı ile böyle bir kapasite gösteremeyen kimseler için hiçbir ispatlama yeterli olmayacak, daha doğrusu anlamsız olacaktır. Çünkü Tanrı'ya olan bağlanmam, bütün varlığımla gerçekleştireceğim bir akttır. "Tanrı'ya sahip olduğum bir şeyle değil, varlığımla bağlanırım. Bu bağlanmam, ona "katılıyorum" demektir. Bu nedenle de iman, inananın varoluşudur" (Korlaelçi, 1987:88). Yani iman, katılmanın en tam biçimidir. Aynı zamanda iman, güvenmenin de en tam biçimidir. Zira inanmak bir "sen"e güvenmektir. İman ise "Mutlak Sen'e" bağlanmaktır, Mutlak Sen'e güvenmektir. Kendisine bağlandığım Mutlak Sen'e duyduğum güven ve onun bana, yolculuğum boyunca daima destek olacağı umudu ve onun, kendisine bağlandığım sen için de orada ve hazır bulunuyor oluşuna duyduğum güven, bu bağlanmanın her ikimize de kazandıracağı gerçek varoluş ve hürriyet fikri, benim rahatlıkla bir sadâkat vaadinde bulunmamı sağlar. Aksi takdirde zaten sadâkatten bahsetmek anlamsızdır. Marcel, sadâkat hakkındaki sorgulamalarına başladığı anda, sadâkatin değişmezliğine vurgu yapar. Bunun için ise

gerçek bir bağlanma gerekmektedir. Asıl sadâkat kendi bağlanmama olan sadâkat olacağından, bu ancak bir Mutlak Sen varlığı karşısında söz konusu olur. Ayrıca Mutlak Sen'e olan inancım, bana ve benim için sen olana bir süreklilik kazandıracağı için sadâkatim bir "fidélité créatrice" yani yaratıcı bir sadâkat olur (Heinemann, 1958:147) ve beni kısıtlamaz, aksine, ahlâkî anlamda benim bir şahıs olmamı sağlar ve beni hür kılar. Çünkü sadâkatin ve bağlanmanın asıl anlamı olan iman, hürriyetten ayrılamaz. Hatta hür olmayan bir ben için iman söz konusu olamaz (Marcel, 1949:212).

Hürriyet Problemi

İlk bakışta bağlanma, hürriyeti ortadan kaldırıyormuş gibi görünüyorsa da, Marcel'in bağlanmaya yüklediği anlamdan dolayı hürriyet, tam da bağlandığım yerde söz konusu olur. Bağlanmanın, ilk bakışta bize yaşattığı tereddüt, hürriyeti ortadan kaldırıyor gibi görünmesinden kaynaklanmaktadır. Bu da hürriyete yüklenen anlamda bir problem olmasından dolayıdır Marcel'e göre. Mesela Sartrecı anlamda bir hürriyet anlayışı ile bağlanmayı kavrayamayız. Fakat bu noktada Sartre'ın hürriyet anlayışının da eleştirisini getirir Marcel. "Sartre'da hürriyet Mutlak'ın değerine sahiptir. Ancak bu mantıksızdır çünkü bu durumda nedir hürriyet, bunun cevabı belirsizdir" (Marcel, 1984:76) der. Ona göre, hürriyetin, insanın kendi yok-varlığı'nı (non être) gizleme yeteneği ya da insanın kendi kendisinin temeli olma kapasitesi gibi belirlemeleri anlamsızdır, hürriyet, bir varoluş durumunda ortaya çıkar. Sartre ise hürriyeti şöyle ifade eder; "dışarıda, her şey dışarıdadır. İçimde hiçbir şey yoktur. Ben hiçbir şeyim. Ben hürüm. Bunu haykırıyorum" (Marcel, 1984:77). Şu halde hürriyet bir hiçlik midir? Sorusunu sorar Marcel. Ona göre bu satırlar Sartre'ın hürriyetten ne anladığını ifade etmektedir. Sartre'a göre; "insan olmak yoluyla ben geri çekilebilme gücüne sahibim. Bütün bu taklit dünyadan bağlarımı koparabilirim ve bunu yaparken de bu kopmanın kendisine dönüşürüm. Bu ötede olmak, bu aşkın olmak haricinde hiçbir şeyim. İşte bu benim hürriyetimdir. Onu uzakta aramıyorum. O kadar yakın ki; ben kendi hürriyetimim" (Marcel, 1984:77). Marcel, bu tarz bir hürriyet anlayışının çelişkili olduğunu, tam da aşkınlık olduğunu söylediği yerde onu ben'e indirgediğini, ben'i de hiçliğe indirgediğini belirtir. Bu tarz bir hürriyet anlayışı ben'i bencilliğe sürükler. Oysa kendini başkasına

açarken fark edilecek bir hürriyet, asıl hürriyettir. "Sartre'a göre hürriyet, bir sürgündür ve ben bu hürriyete mahkûmum. İşte bu mahkûmum kelimesinin altı çizilmelidir" (Marcel, 1984:78). Marcel'e göre bu da hürriyet gibi içi boş bir kavramdır. Ben gerçekte neye mahkûm olabilirim. Mahkûmiyet bir yoksunluk durumunu ifade etmeli. Hayattan, onurdan, servetten, hürriyetten mahrum olmak gibi. Hürriyetin kendisi bir kayıp olmadığı sürece ben ona mahkûm olamam. Gerçekten Sartre için hürriyet bir mahkumiyet midir? Marcel bu noktada Sartre'ın, hürriyeti bir mahsur gibi görmekle beraber, bu mahsuru dünyanın ortaya çıkışının olumlu bir koşulu olarak ifade ettiğini ve ona yaratıcı bir değer yüklediğini belirtir. Bu değer ise ben'in seçme kabiliyeti gibi görünür.

Sartre, hürriyetin karar verme sürecinde düşünür. Hürriyet, kökleri itibari ile insanın kalbinde bulunan bir var-olmamak hâliyle çakışır ve insan varlığı için varolmak kendi kendisini seçmektir. Marcel, hürriyetin bu, seçim ile eşdeğer tutulması durumunu ölümcül bir hata (Marcel, 1984:78) diye tanımlar. Zira aynı Sartre, seçmemek olanaksızdır diye ifade eder varolma durumunu. Böylece hürriyet, hem kendimi zorunlu olarak içinde bulduğum bir tabiat, hem de etik alanda, bir mahkûmiyet şeklinde telakki edilmektedir. Böyle bir düşünce içinde sorumluluğu bulmak mümkün görünmemektedir. Zira "hür seçme"ye mahkûm kılınmış bulunduğumdan, bu "hür seçme"yi hür olarak seçmiş olmam mümkün olamaz (Gürsoy, 2002:215). Elbette hürriyet, kendisine mahkûm olduğum bir durum, üstelik de bir hiçlik durumu olarak anlamlandırıldığında, bağlanmanın bir hürriyet olması beklenemez. Zira bağlanma kendisine mahkûm olduğum bir şey değildir ve hiçliğe değil, varlık'a götürür. Elbette "hürriyet, Sartre'da bile, kişinin saf, nedensiz kararlarına göre gelişigüzel tarzda faaliyette bulunmak demek değildir. Marcel'e göre, hürriyeti bu şekilde tarif etmek de yanlış kavramlaştırmalara götürür. İnsan, (Sartre'da olduğu gibi) doğuştan gelen bir donanım olarak hürriyete sahip olamayacağı gibi, ötekilerle ilişki içinde olmadan, izole bir varlık olarak da hür olamaz (Breisach, 1962:155). Bu nedenle Marcelci anlamda bağlanma bana bir sorumluluk kazandırdığı için, ötekine karşı sorumluluk kazandırdığı için, tam bir hürriyet olur. Bunun bir zorunluluk değil, sorumluluk olduğu unutulmamalıdır. İşte bağlanmayı, bağımlılıktan ayıran da bu sorumluluktur.

Hürriyet, benim varoluş sürecimdir ve çevrem, derin ve içten gelen bir şekilde bu sürece katılır ve benim dışımda ve benimle ilgisiz olmadığı

gibi, herhangi bir yöne doğru gitmemi de zorlamaz. Tabii bu noktada, Marcel, kendi benliğini oluşturan ve yaratıcılığının onu sürüklediği yere giden bir Nietzscheci midir, diye sorulabilir. Bunun cevabı da hayır olacaktır. Çünkü onun Mutlak Sen dediği Tanrı, böyle bir görüşü bertaraf eder. Çünkü Tanrı'nın aşkınlığı hürriyetin garantörüdür. "Burada aşkınlık, bir nesnenin diğer bir nesneye karşı olan anlamsız dışsallığı değildir. İçkinlik içindeki bir aşkınlıktır hürriyetin gerçek garantörü" (Schaldenbrand, 1960:78). Marcel için bağlanma, yaratıcı bir hâle dönüşür, yani sürekli yenilenir. Marcel'e göre de, insan hürriyet deneyimleri içinde yazgısını kurar (Timuçin, 2001:413) fakat Sartrecı ve Nietzscheci anlamda değil. Hürriyet, Marcel'de ben'e aşkınlık kazandırır. Beni bana bulduracak olana bağlanma hâlimin bana kazandıracağı bir şeydir. Burada, hürriyet nasıl oluyor da bağlanma ile yaşanıyor sorusu tekrar gündeme gelebilir. Fakat "bağlanma'nın bir uyuculuk, bağımlılık ya da herhangi bir modele veya kalıba sıkı sıkıya rıza göstermek demek olmadığı" (Hanley, 2003:250) unutulmamalıdır. Bağlanmamdan önce hür değil isem, bağlanmam hür bir seçim değil midir? Hürriyet bir reddedebilme imkanı ise, bağlanmaya bilir miyim sorusu da hemen akla gelebilir. Bu noktada Sartre'ın hürriyete mahkûm olduğumuzu söylediği gibi, bağlanmaya mı mahkûmuz sorusu, gündeme gelebilecek muhtemel sorulardır. Marcel, bağlanmanın asıl hürriyet olduğunu ifade ederken, sahip olunan alandan, varlık olana bir yükseliş olarak algılar hürriyeti. Hürriyet, benim reddedebilme imkanımdır. Ancak bağlanırsam madde ile olan sahip olma ilişkimde bu imkanı kullanabilirim. Gerçek bir bağlanma yaşamıyorsam, kendi varoluşumu da yaşamayacağım için, hür olamam. Bu nedenle, bağlanmadan önce hürriyet söz konusu değildir. Dolayısıyla bağlanmayı seçmiyorum. Bağlanmamayı da. Burada söz konusu olan bir seçim değil, fark etmek hâlidir. Hürriyet, ötekinin aşkınlığında kendini fark etmek hâlidir. Beni mahkûm veya mahrum etmez. Tam tersine beni kendi anlamımdan mahrum olmaktan ve bir anlamsızlığa mahkûm olmaktan kurtarır. Bu nedenle hürriyet bağlanmadır ya da bağlanma hürriyettir. Böyle bir düşüncede bağlanmaya da mahkûm değilizdir. Çünkü o, bir bağımlılık değildir. Orada sürekli bir yaşantı hâli, bir anda bütün zamanlar için verilen bir söz, dolayısıyla sürekli canlı tutulan bir irade vardır.

Kendimi ötekine açarken, anlamayı, onda kendini bulmayı, ötekiyle beraber varolmayı fark ederim, ötekini kendim için kendimi öteki için fark ederim. "Kişiler arası ilişkilerde öteki ile olan ilişkim bir bağ-

lanma ilişkisi ise, ben ötekini bana karşı sahip olduğunu düşündüğü bütün mecburiyetlerden azad ederim. Ve o da beni bütün mecburiyetlerden azad eder" (Marcel, 2002:156). Bu nedenle bağlanmak, beni hür fiillere sevk eder. Zorunlu fiillerden kurtarır. Nihai anlamda beni en hür kılan öteki, benim için sen olabilen, nihayet de Mutlak Sen olduğuna göre, yeri başkasıyla değiştirilemez. Tam da bu nedenle bağlanma, bağımlılık olamaz. Zira "bağımlılık, bağımlı olunan şeyden kurtulabilmek, ancak bir başka şeye sarılmakla mümkün oluyorsa söz konusu olan durumdur" (Schaeffer, 1997:35). Ayrıca bağımlılık, eğer bir başka kişiye karşı söz konusu ise, "ona tabi olmak, onun otoritesine tabi olmak anlamına gelir" (Foulquié, 1994:41). Bağlanmanın, tam tersine, beni ben kılması söz konusudur. Beni bağımlılıktan kurtarması söz konusudur. Beni bende, benim için var kılar. Birlikte varolmak, kendi şahsiyetini reddetmek değil, şahsîyetini bulmaktır. Bu nedenle tam da kendim olduğum yerdir.

Bağlanmam, kendimi, kendi irademle kayıtlamam ve şimdiden, bütün zamanlar için bir vaatte bulunmam demektir. Bir sadâkat vaadi. Bu nedenle de asıl sadâkat kişinin kendi bağlanmasına sadâkatidir (Marcel, 1949:42). Bağlanma, şimdide gerçekleşen ama şimdiyi aşan, beni kendi ötesine açan bir harekettir. Bu nedenle de kişinin en hür hareketi, kişiye hürriyet kazandıran harekettir. "Ben, kendi içine döndüğü, sadâkat ve sadâkatsizlikten yana liyakatinin farkında olduğu zaman hürriyetini elde eder" (Magill, 1992:114). Çünkü "hürriyet, hakkında karar verebileceğim bir yaşam sunar bana" (Marcel, 2001b:109). Ve asıl ihsan, hürriyettir. Ve ben hürriyetin varlığı ile ihsanın varlığına ulaşırım (Marcel, 2001b:112). Aslında içimde ya da dışımda, Tanrının bir ihsanı olarak düşünemeyeceğim hiçbir şey yoktur. Ancak ben'i bu ihsanın farkında olmaya götüren şey hürriyettir. Ya da daha net bir ifade ile söylenecek olursa; hür bir "bağlanma"dır. Çünkü Marcel'e göre; "en hür insan, kendini adamış olan insandır. Böyle bir insan, tek başına sahip olunanlar alanını yönlendirir ve hesaplanabilir bir zorunluluktan kaçabilir" (Langan, 1966:380).

Bu nokta, Marcel'in "hür bağlanma" tanımının temelidir ki, bu da varoluşumuzu ötemizde olup biten şeylere borçlu olduğumuz ve bu nedenle de onlara katılmamız gerektiği görüşünün bir parçasıdır (Langan, 1966:380). Elbette bu ilk bakışta, sujenin zorunlu bir tecrübesi imiş gibi algılanabilir fakat aslında bu, zorunluluğu aşan ve dolayısıyla zorunlu olup olmadığı tartışılamayacak olan bir tecrübedir. Bu, deruni bir bağlanma tecrübesi olduğu için tabiatı gereği hür bir tecrübedir.

Elbette hürriyet, istediğini yapabilme anlamını taşımaz. Hürriyet, sahip olduğumuz veya reddettiğimiz bir şey değildir. Dolayısıyla problem alanına ait değildir. O, varlığa katılma biçimimizin bize kazandırdığı bir özelliktir. Yani o, inayete hazır olma, varlığa bir katılmadır (Muşta, 1988:63). Varoluşun varlık'a yöneliminin gerçekleşmesi, varoluş ve varlık'ın aşkla birleşmesi, aşkta birleşmesidir. "Hürriyetin oluşmasının tek yolu, onu sen'in kullanımına sunmaktır. Sanki sen'in hürriyetini kendiminkinin yerine hür olarak koymuş gibi olurum ve ilk bakışta bir paradoksmuş gibi görünen bu diyalektik kendi hürriyetimi oluşturur" (Marcel, 2002:40). Hür bir birey Marcel'e göre, diğer insanların kusurları karşısında herhangi bir üstünlük, imtiyaz ya da mülkiyet hissine kapılmaz ve daha ziyade kendi kişisel eksikliklerinin bilincine varır. Ötekilerin hatalarının yükünü kaldırır (Marcel, 2002:193). Bu nedenle hürriyet, tam da bağlandığım yerdedir. Çünkü bağlanma ve dolayısıyla sadâkat, hiçbir zaman değişmeyecek olan bir tavır için verilen bir vaattir. Kişinin kendinden bütün zamanlar için emin olma durumudur (Marcel, 2002:164). İşte bu sırlı vaat, sırlı bir bağlılığın sonucudur ve bu hareketin bütünü, sırlı bir hürriyettir. Sadâkati, alışkanlığa ya da sosyal bir sınırlamanın mekanik sonuçlarına indirgemeye çalışarak bu sırrı bertaraf edemeyiz. Ya da bağlanmayı bir ödev veya sorumluluk duygusuna indirgeyerek bu sırrı bertaraf edemeyiz. "Bağlanma veya sadâkat, kişinin kendi kendine olan bir samimiyetini ifade eder, bir kendindenlik içerir, asla zorunluluk değildir. Zira Marcel'e göre bir zorunluluğun yerine getirilmesi aşktan mahrum bir hareket olduğu için asla sadâkatle bağdaşamaz. Marcel, bir aktın doğruluğunu bir göreve ya da emre itaate dayandıran Kant'ın etik zorlamasını da reddeder. Bu zorunluluk etiği Marcel'in şiddetle tenkid ettiği bir şeydir" (Rosthal, 2002:XXXII). O bunun karşısına bir aşk etiği koyar. Aslında "yaratıcı sadâkat ne zorunludur, ne de zorunsuzdur" (Rosthal, 2002:XXXIII). Çünkü sadâkat meta-problematik bir şeydir ve onun bir ödev veya sorumluluk ya da zorunluluk olup olmadığı sorusu, yalnızca onun bir sır olduğunu görmezden gelerek, problem alanına aitmiş gibi davranmak, dolayısıyla hürriyeti varlığımın bir parçası olarak algılamak değil de, onu sahip olduğum bir şey zannetmek yanılgısından kaynaklanır (Marcel, 2002:164). Oysa sırrın meta-problematik doğası içinde, problemler dünyasını aşar hürriyet. Bu sırlar alanında yokluk-varlıkla, ihanet-sadâkatle, inkâr-imanla ve umutsuzluk da umutla yer değiştirir (Heinemann, 1958:144). Marcel, insanda, insan olma onurunu uyandırma

arzusundadır. Bir filozofun uyması gereken birinci etik yaptırım da budur zaten ona göre. İnsanın insan olma onuru ise şüphesiz ötekine bağlanması hürriyetinde, yani aşka katılmasında gerçekleşir. "Uzun vadede aşk ile yapılmayan her şey kaçınılmaz olarak aşka karşı yapılmakla neticelenir" (Marcel, 1962:55). Oysa varlığa, aşka karşı değil de, onunla birlikte yaşanan tecrübeler bizi var kılar. Bu varoluş içinde ben, biz olmayı seçme hareketinden dolayı sonsuz bir hürriyet kazanır. Marcel, bu biz'in kazandırdığı hürriyet'e ve biz'e vurgu yapabilmek için çoğunlukla dramayı kullanır. Drama, insanların ötekileri görmesi için somut bir tecrübe imkânı sunar (Kearney, 1994:137). İlk bakışta göze çarpmayan kelimeler, ötekinin anlamlı dünyası içinde bize verilir. Dramada hareketler, kelimeler, ilk bakışta verdiklerinden daha fazla anlam taşırlar. Marcel'e göre felsefe, dramanın verdiği işte bu "daha fazla anlam" için derin bir dikkat uyandırmalıdır (Kearney, 1994:138). Çünkü asıl hürriyet, bu "daha fazla" da gizlidir. Meselâ, bir insana bir hediye vermek, birinci anlam düzeyinin ötesine geçildiğinde, bir mülkiyetin birinden ötekine geçirilmesi anlamını aşar (Kearney, 1994:140). Bir hediye, ötekine doğru atılan bir adım, öteki için bir harekettir. Aynı şekilde hediyenin alınması da alan kişinin kabulü ve hazır oluşu anlamına gelir. Ben'in bu iletişim çabası hiç şüphesiz öteki tarafından reddedilebilirdi. Reddetmemek ise o "hediyeyi veren"in samimiyetine duyulan güvenden kaynaklanır. Bu güven, ötekinin hürriyetine olan inancımızın neticesidir. Zira bir hediyeyi vermek, hür bir seçimdir ve aynı zamanda almak da hür bir seçimdir (Kearney, 1994:140). Bu nedenle, sen'i de benim kadar hür olarak algılamam, hürriyetin asıl belirleyici unsurdur. Belki de bu nedenle asıl hürriyet, evet ben'in sen'e bağlanmasında, yani ben'in kendini sunması ve sen'in de buna hazır olması hareketinde gerçekleşir ama en yüksek seviyede asıl hürriyet, hediyelerin en büyüğü olan Tanrı'nın ihsanı karşısında hazır oluştur. Çünkü burada ihsan, benim kendi varoluşum demektir. Burada ihsanı şükranla karşılamak ise, bize verilen durum içerisinde kendimi mümkün olan en iyi biçimde gerçekleştirmem olacaktır. Tabii kendimde potansiyel olarak var olanlar çerçevesinde. Zira meselâ ben Napolyon olmaya karar veremem, çünkü hiçbir zaman potansiyel olarak bunu varlığımda saklamam ve benim içinde bulunduğum durum hiçbir zaman onunkiyle aynı olamaz (Breisach, 1962:155). Benim içimde bulunan potansiyel ben'imden gerçek ben'ime giden yol, kendimin ve yalnız kendimindir ve hep öyle kalır. Bu kendimi gerçekleştirme çabası hürriyettir. Hürriyet, insan ha-

yatının kendisidir. O, insan hayatının bir fenomeni ya da insanın bir melekesi değildir (Breisach, 1962:155). İnsan hürriyetle, ontolojik sır içinde bulunduğu zaman karşılaşır. Bu nedenle Marcel, ötekilerle olan ilişkiyi hem hürriyet deneyimine açılan bir ana kapı, hem de onun ortaya çıkması için bir gereklilik olarak düşünür. Hürriyet ancak insanın ötekileri bir sahip olunan olarak değil de, bir sen olarak görmesi, sen ile gerçek bir bağ kurması durumunda gerçekleşir. Kişi, kendi benliğini ancak böyle bir bağlanma hamlesi, bir aşk hareketi ile aşabilir. Bu kendini hürriyete doğru ve hürriyetle aşma durumunun nihai noktası ise, elbette Mutlak Sen'e doğru olan harekettir.

Bağlanma, ne yalnızca alışkanlık ve görevdir ne de bir bağımlılıktır. "O, görev veya alışkanlık olmanın ötesinde, varolmak yaratıcılığıdır" (Westphal, 2002:XII). "Marcel, özellikle *Homo Viator*'da boyun eğme (obédience) ile bağlanmayı ve sadâkati birbirinden ayırır. Bunlar arasında çok temel farklar görür. Bağlanma, bir kişiye hür bir karşılık, hür bir cevaptır" (Hanley, 2003:249). Bu bir kendini var kılma, kendi olma, kendini isteme iradesidir. Bu nedenle hür bir harekettir fakat kendisi bir seçim değildir. İlk bakışta Marcel felsefesinin problematiği imiş gibi görünen bağlanmayı seçmiyorsam, ona karar vermiyorsam ona mahkûm muyum ya da bağlanmadan önce hür değilsem bu nasıl oluyor da hür bir akt oluyor, gibi sorular da bu şekilde yanıt bulmuş oluyor. Evet, bağlanma seçilen bir şey değildir, fakat **ben**'in varoluşsal anlamda tam olarak ifadesi mahiyetiyle ortaya çıkıyor. Bu ontolojik bir vakıadır. Ancak böyle bir bağlanma hâli oluşturulabilirse **ben** varoluşsal anlamda kendisi olabiliyor. Yani öncelikle ben varım, daha sonra bağlanmayı seçiyorum diye bir durum söz konusu değil. Ben eğer bir varoluş isem, bunun ifadesi ben bir bağlanma hâliyim oluyor (Marcel, 2002:87). Bu nedenle bağlandığım ne kadar gerçekse ben de o kadar gerçek oluyorum.

Bunu ontolojik anlamda "cogito" gibi düşünmek mümkündür. Zira "cogito" da benim varoluşumdan önce var değildir, varoluşumla birlikte vardır. Orada da ben, bir düşünmekte olma hâli olarak varım. Marcel'in cogito'ya itirazı, onun epistemolojik bir hareket olması ve **ben**'i yalnızca bir epistemolojik suje'ye indirgemesinden kaynaklanıyordu. Fakat onun varolmakla olan ilişkisi Marcel'in "bağlanma"sının varolmakla olan ilişkisine benzer. Descartes'in "cogito"sunu bir yönelimsellik hâli olarak düşünen fenomenolojide olduğu gibi, bu yönelimselliği kullanan Marcel, bunu daima dışta olan, ben'i aşan bir şeye bağlanma hâli olarak

biçimlendiriyor. Marcel'in bağlanmasının ontolojik olarak bir hürriyet oluşunu, zorunluluk olmayışını bu şekilde değerlendirmek mümkün gibi görünüyor.

Bunun ahlâk açısından değerlendirilmesi ise yine, onun bir değer olarak zorunlu ve dayatılmış olup olmadığı ile alakalıdır. "Bağlanma bir görev değildir fakat bağlanmada görev ortadan kalkmaz. Çünkü ben, bir şekilde, içimde, öteki için yer ayırmalıyım" (Marcel, 2002:88). "Kant'tan farklı olarak Marcel, bu mecburiyeti saf pratik akla, kendime sunduğum bir kurala indirgemez. Kierkgaard'dan farklı olarak onu, "komşunu da kendin gibi sevmelisin" tarzındaki bir ilâhi emre dayandırmaz. Ve Levinas'tan (1906-1995) farklı olarak, hem kendi varlığından hem de benim tepkimden her zaman önce gelen, ötekinin yüzüne de götürmez" (Westphal, 2002:XII). Yani Marcel, bağlanma hareketini değerlendirirken ve onu anlamlandırırken, ödeve, sorumluluğa, dayatmaya indirgemeden, dışarıdan empoze edilen bir harekete indirgemeden, onu ontolojik ve varoluşsal bir yaşanma hâli olarak anlamlandırır ve değerlendirir. Bağlanma, seçilen bir şey değil bir ihsan'dır, benim ben olmaklığımdır. Hatta benim, beni, bedenimi aşma hâlimdir. Ancak "bağlanmanın tam bir kendini aşma hareketi olabilmesi, kendisine bağlanılan prensibin aşkın olmasını gerektirir" (Gürsoy, 1995:261-262). Bu şekilde aşkın bir prensibe bağlanma, insana hürriyet kazandırır. Zira "hürriyet nihai anlamda, Mutlak Sen'e cevap verme gücüdür" (Schaldenbrand, 1960:78). Mutlak Sen'e bağlanma hâlindeki hürriyet ise bir değerdir. Çünkü hürriyet, ancak bir bağlanma hamlesinde benim hürriyetim hâline gelir (Gürsoy, 2002:217). Dolayısıyla ötekine, nihai anlamda da Mutlak Sen'e olan bağlanmam beni hür kılıyor. "Hür insan, bağlanan insandır ve bağlanma, insanı her şeyden çok hür kılar, çünkü aslında her birimiz kendi kendimize mahkûmuz ve bu kendi kendimize mahkûm oluştan, ancak kendimizi aşan bir ötekine bağlanarak kurtuluruz" (Marcel, 1971:146).

Din Felsefesi

Mutlak Sen, Tanrı, ancak hürriyet, aşk ve karşılaşma tecrübeleri içinde hissedilebilir. Tanrı, asla tecrübelerin ya da mantıksal çıkarımların gösterilebilir bir sonucu olamaz. Marcel, Tanrı'ya ilişkin olarak yapılan rasyonel tartışmaların tamamını anlamsız bulur. Çünkü Tanrı, problem alanına ait değildir (Marcel, 1952:58). Tanrı'ya kendini yönelten insan, onu

bilişsel anlamda tanımaz, onunla bir bağlanmaya (angajmana) girer. Zira onunla karşılaşması bir bağlanmadır. Bu karşılaşmanın bir suje-suje ilişkisi olduğunu söyler Marcel. Bu karşılaşmanın ötesinde, Tanrı hakkında soyut spekülasyonlar yapmak yanlış olur Marcel'e göre. Burada asıl ilgilenilmesi gereken şey, karşılaşmanın nasıl olduğudur (Breisach, 1962:157). İnsanın yolculuğunun gerçek anlamı da bu karşılaşmada gizlidir. Marcel, bu nedenle insanın gerçek varoluşunu Tanrıya olan bir yolculukta keşfedebileceğini vurgular (Marcel, 2001a:1). Bu ise bir dînî hayattır Marcel'e göre. Ya da dînî hayat budur (Breisach, 1962:158). İmanlı olmak ise, kendi kendisi için, öteki için ve Tanrı için olmak demektir. İman, içinde tartışmasız olarak "güven" duygusunu barındırır (Heinemann, 1958:146). Ve iman, umuda yol açar. Umut bizi madde, mekân ve zamanın prangalarından kurtarır. O, mutlak sen'e duyulan güven dolayısıyla geleceğe olan güven demektir. Bizler, güven duyarak bağlandığımız, kendisine katıldığımız Tümel Varlıkla olan münasebetimizi anladığımız oranda, kendimize ve ötekilere yüklediğimiz değeri değiştirdiğimiz oranda, Varlığın ne olduğunu keşfederiz (Matthews, 1996:53). Çünkü kendi kimliğimizin zorunlu olarak tümel bir varlığa katılma ile sınırlı olduğunu görmek, onun bize dışarıdan empoze edilemeyeceğini görmektir (Zira dışarısı yoktur bu noktada) (Matthews, 1996:53). Yani, dışarıda olmayan, sahip olunan alana ait olmayan, yalnızca kendi varoluş tecrübemle kavradığım bir sır olan tümel bir Varlığa katılımım, kendi kimliğimin sınırıdır. Benim temel varoluş tecrübem, bağlanma aktıdır. Ancak burada önemli olan soru şudur; bağlanma ve dolayısıyla sadâkat kime karşı gerçekleştirilecektir? Elbette, varlığından asla taviz vermeyen tam ve mükemmel bir varlık olan Sen'e karşı. Bu nedenle Marcel felsefesinde iman, varoluşu belirleyen en mühim fiildir. Çünkü o, bütün fiillerimi ihata eden, onların temelinde olan, mutlak manada bir bağlanmadır (Gürsoy, 1988:51). Bu nedenle insan için gerçek anlamda varolmak, "Tanrıyla beraber" varolmaktır.

Şu halde diyebiliriz ki; Aşkın Varlık, Tanrı, benim varoluşumun temelini teşkil eden bağlanmalarımın en yüksek ve mutlak seviyede muhatabı olan, dolayısıyla kendi varoluşumu kendisi olmaksızın düşünemeyecek olduğum varlıktır. Sartre için ise, Tanrı'nın "ötekinin kusursuz bir örneği" olduğu ve bu nedenle ona ihtiyacımız olmadığı bu noktada hatırlanabilir. Sartre'a göre öteki "bana bakan", benim ona yaptığım gibi beni bir nesne hâline getirendir. Bu nedenle Tanrı kaçınılmaz bir müşa-

hit gibi tasavvur edilir ki, bu noktada da ona ihtiyacımız kalmaz. Fakat Tanrı ya ötekinin kusursuz bir örneği değil de, ötekinin mutlaklığı ise? Buber'in de kendisine sorduğu bu sorunun (Buber, 2000:84) cevabı, onun için de, Marcel için de aynıdır. Evet, ötekinin mutlaklığıdır Tanrı ve asla benim için bir nesne olamaz. Sartre, özne-nesne ilişkisini iki varlık arasındaki tek ilişki sandığı için kendisi için bir nesne olduğum Tanrının benimle bir ilgisi olamaz diyor. Oysa Marcel'e göre ben kendimi tam da bu noktada ancak Tanrı ile ilişkilendirebilirim, kendimi ancak bu Mutlak Sen vasıtasıyla kavrayabilirim. Bir başka deyişle, "ben" kendisini ancak Tanrı karşısında bulabildiği ölçüde temellendirebilmektedir. Nerede insan egzistansı, kendini egzistansiyel manada kavramak istiyorsa, orada bir iman ve Tanrı fikri karşımıza çıkmaktadır (Gürsoy, 1988:52-53). Marcel için iman, benim doğru olarak kabul ettiğim bir grup önermenin sıralanmasına indirgenemez (Marcel, 2002:171). İman, kişinin kendisini başka bir şeye sunmak gibi tamamen bir iç tecrübe hâlidir. Çünkü bu, bir suje-obje ilişkisi değildir. Bir suje-suje ilişkisidir. Burada, yani Tanrı ile olan suje-suje ilişkimde Tanrı, erişilemez bir aşkınlık değildir. Tam tersine ona erişebilirim. Bunu somut olarak "dua" fiilinde görebiliriz (Marcel, 2002:36). "Tanrı'yı duada, ama formel bir duada değil, gerçek bir duada bulabiliriz" (Marcel, 1973:186). Dua Tanrı'yı bir nizam olarak düşünmeyi aktif olarak reddetmek, onu gerçekten Tanrı olarak, saf "Sen" olarak düşünmektir (Marcel, 1952:160). Ancak dua hiçbir zaman daha fazla sahip olmak için değildir, daha fazla olmak içindir. Duanın, isteğe benzedikçe manasını kaybettiğini düşünür Marcel. Dua gerçekte ne bir istek, ne de metafizik bir ezber parçasıdır. Mutlak Sen ile birleşmenin çok mütevazi ve ateşli bir tarzı değilse, hiçbir şeydir (Muşta, 1988:133). Bu nedenle duada fark ettiğim bir gerçek, yani benim kendimle hiçbir şey olduğum, fakat her şey olan ve her şeye gücü yeten Sen ile beraber gerçekleştiğim gerçeği, bana tevazu kazandırır (Muşta, 1988:134). Çünkü kendimi bir katılan olarak algılarım. Bu nedenle dua, dolayısıyla "Tanrı'ya olan yakınlık, ilâhi aşkınlığın statüsü, bizim bireyselliği tasavvur edebilmemize imkân tanır; bu demek değildir ki birey kendisinin bir yaratılmış olduğunu düşünerek, kendisini bu şekilde algılar. Bu, bireyin kendisini Sen'in varlığında algılaması demektir (Marcel, 2002:149). Kendimi ancak mutlak ve aşkın olan bir Sen varlığında algıladığımda, ötelere dair olan endişe duygusundan kurtulurum. Endişe, sahip olunan alan için geçerlidir. Zira kaybetmek endişesi, ancak sahip olunduğu zaman söz konusudur

(Blackham, 1965:70). Sahip olduklarımdan biri olmayan böyle bir varlık kavrayışı, beni endişeden kurtarır.

Marcel, ölüm fikrini de bu açıdan ele alır. Sevdiğimiz bir kimse öldüğü zaman, onu kaybetme endişesinden dolayı üzülürüz. Ancak o sahip olduğumuz bir şey olmadığı için onu kaybetmek de söz konusu olamaz. Ona olan bağlılığım sürekli olduğu için, onun benim için varoluşu da süreklidir ve bu süreklilik duygusu, benim Tanrıya olan imanımdan gelir (Marcel, 2002:148-149). Ancak Tanrı'ya olan imanım da bir sırdır ve onu bir mülkiyet olarak düşünürsem, o, bir şüphe nesnesi olmak tehlikesine girer. Onu tanımlayamayız. Onun varlığını ispat etme ya da doğasını tanımlama konusundaki her girişim boşuna olacaktır. Biz ona sadece kişisel ilişkilerinizin en tam örneği olan sadâkatin karşılıklılığında ulaşırız. Kendimizi ne kadar anlayabilirsek, onu da o kadar anlayabiliriz (Rosthal, 2002:XXXI).

Marcel'in imanı belli bir dinle ya da genel olarak dinle değil de, biçimsel belirlemelerin sınırlarını aşan bir aşkınlıkla iç içe gördüğüne bakılırsa, her dinde sözcüklerle anlatılan, hikayelenebilen, evreni akılsal bir düzende kuran Tanrı'dan söz etmediği açıktır; tersine, Tanrı'nın ne sözcüklere ne kurallara ne de akla sıkıştırılamayacak, ancak somut yaşantıların içinde her an içten deneyimlenebilecek bir aşkınlık olduğunu belirtir (Atıcı, 1997:65).

Görülüyor ki Tanrı, aslında dışımızda ama aynı zamanda içimizdedir. Çünkü onu kavrayışım bir iç çağrıya bağlıdır. Bu nedenle insan, ne zaman Tanrıyı inkâr ederse, o zaman kendini de inkâr eder (Muşta, 1988:92). Kişinin kendi olması, herkes için Tanrı'ya olan inanca bağlıdır ve bu nedenle gerçek evrensellik dînî ruhtur (Marcel, 1952:86).

Marcel'de "Tanrı karşısındaki varoluş" mefhumuna baktığımızda, bir Aşkın Varlığın hiç de varoluş için bir engel olmadığı, aksine böyle bir fikrin zorunlu olduğu görülüyor. Sartre'ın yaptığı gibi, Tanrı'yı insan için reddetmiyor. Sartre Tanrıyı varoluş bağlarının dışında kaldığını da düşünerek reddetmiş, kişiye ancak bu şekilde hür olabilme imkanı verebileceğini düşünmüştü (Gürsoy, 1991:65-66). Oysa Marcel için hürriyet, tam da Tanrı'nın bulunduğu yerdedir. Çünkü ancak insanı bir tamlık olarak tasavvur etmediğimiz ve onun tam olana yöneldiğini kabul ettiğimiz zaman hürriyet söz konusu olur (Marcel, 1984:78). Bu nedenle Tanrı, Tanrı'ya olan iman, hürriyetimin garantisi oluyor. Aynı zamanda umu-

dun ve değerlerin de garantisi olduğu gibi. Bu Tanrı, Mutlak Sen, varlığını kendimizde dolaysızca bulduğumuz (Atıcı, 1997:64), varlığını herkesin kendinde dolaysızca bulabileceği bir aşkınlıktır. Dolayısıyla insan kendine ne kadar çok nüfuz edebilirse, hakikate o kadar çok yaklaşır (Marcel, 2002:79). Buradan hareketle diyebiliriz ki, Marcel'in din felsefesi, herhangi bir dinin sınırlarını aşarak, bağlanma, iman, umut, aşk gibi erdemlerin herhangi bir dinin mülkiyetinde olmadığını göstermiştir. Bunlar insan olmanın ön koşullarıdır. Bu da, insana evrensellik kapılarını açar.

İnsana evrenselliği yakalama imkânı veren dinî ruh, onun faydasız bir ihtiras olmasını da engeller. Böyle bir din, kaygı, tedirginlik, suçluluk gibi duyguları ve acı çekmeyi, yalnızlığı bertaraf eder ve umut, güven, sadâkat gibi duyguları ön plana çıkarır. Bu anlayışa göre insan artık yalnız değildir. Tanrı ise insanın efendisi veya yargıcı değil, onun muhatabı, sen'i, dostudur. Çünkü Marcel için asıl erdem itaat etmek değil sevmektir.

Marcel'in de dahil olduğu modern filozoflar ve psikologlar, insan varlığının temel yapısında belirli bir huzursuzluk (restlessness) olduğu konusunda uzlaşırlar. İnsan, daima kendisinden kaçan bir başarı için sürekli özlem duyan nostaljik bir varlıktır. İnsan, kendi konumu hakkında tedirgin-endişeli (anksiyete), kendi kendisinden memnun olmayan ve kendi yabancılaşmasını sürekli aşma peşinde olan bir varlıktır (Marcel, 1967:68). Ancak bu endişe, bu aşkınlık güdüsü, ya da Marcel'in varlık nostaljisi dediği şeyden kurtulmak için ne yapmalıyız? Bu soru karşısında Sartre, Camus gibi çağdaş düşünürlerin büyük bir bölümü, insanın bu duygusunun varlığın saçmalığından kaynaklandığını ifade ederler. İnsan, kalbinde sonsuzluk arzusu duyar. Adalet ve başarı özlemi çeker. Ama adaletsizlik ve trajedi ile dolu bir dünyada ölmek için lanetlenmiş gibidir. Varlığın saçmalığına rağmen insan, umutla korkularını teskin etmeye çalışır. Böyle bir insanı Sartre; "faydasız bir ihtiras" diye betimler (Keen, 1967:17). Oysa endişe karşısında, bütün çağların dindar düşünürleri tarafından ve tabii Marcel ve onun gibi teist varoluş filozofları tarafından da benimsenen yol; Varlık Sırrı'nın bir ihsan, bir ödül olduğu konusundaki güven ve insanın sonsuz bir düzene katılımı ile varolabileceğine dair inançtır. Görülüyor ki; Sartre'da insanın Tanrı olma arzusu biçiminde ifade edilen düşünce, Marcel'de insanın Tanrı'dan pay almış olan bir varlık olmasının farkına vararak asıl varoluşunu gerçekleştirmek için kendi özüne, yani Tanrı'ya katılma arzusu veya gerekliliği biçimi-

ni alır. Bunu arzulayan insan, "imanı olan insan, kendini düzeltmek için çaba sarfeder" (Marcel, 1984:68). Böylece hayat bir trajedi olmaktan çıkar. Varlık Sırrı'na katılmak ise, zamanda bir yolcu, bir Homo Viator olarak mümkün olur (Keen, 1967:17). Bu ise, gezdikçe merak ederek (wonder as we wander) ve Varlık Sırrına katılmaya doğru yürüyerek ve derin bir iman ile gerçekleşir. Böylece insan, kendi tecrübesi içinde sürekli olarak ölümsüz olan bir gerçeklik ile karşı karşıya gelir. Bu nedenle tecrübe, yalnızca subjektif bir hâl değildir, ontolojik bir ağırlığı vardır. Yani benim tecrübem, özellikle bana varoluşumu kavratan bağlanma tecrübem, bir ontolojik anlam taşır. Ancak bu demek değildir ki, tecrübem soyutlama yoluyla anlaşılabilir. Araştırılan şey, her şeyden önce **benim** tecrübem olduğu için ikincil refleksiyon yoluyla kavranabilir. **Ben**'i bütün insanların **Sen**'i olan Tanrıya olan bağlanmamda evrensel kılan iman aktı da böyle bir tecrübedir. Ben ancak bir iman varlığı olarak evrensele ulaşabiliyorum (Marcel, 1949:41). Burada bağlanmamın özü itibariyle hürriyet elde ettiğim, dolayısıyla en hür hareketimin ve bana hürriyet kazandıran hareketin bir iman hareketi olduğunu söylemek mümkündür. Yani Tanrı, Sartre'ın tam tersine bana hürriyet veriyor, hürriyetimi elimden almıyor. Marcel'e göre Tanrı'ya, aşkınlığa doğru yükselmek ise kişisel ilişkilere inmekle mümkün oluyor. Zira kişisel ilişkilerde gösterilen sadâkat imana giden bir yoldur (Keen, 1967:34). Marcel'e göre, kişilerin birbirlerine karşı besledikleri koşulsuz aşkla iman arasında saklı bir özdeşlik bulunur. Sadâkatin bir gizli iman (crypto-faith) olduğunu söylemek, onu daha iyi açıklamak olur Marcel'e göre. Bu noktada Marcel, Buber'in şu ifadesi ile aynı fikirdedir: İnsan bütün varlığını kendi hayatının sen'ine hitap etmeye adarsa, bu sen, öteki ile sınırlanamaz ve o zaman insan, Tanrı'ya hitap eder. Böylece aslında insan, her sen'de, ezelî-ebedî Sen'e hitap eder (Buber, 2003:121).

Marcel'in bu düşüncesinin ışığında oluşabilecek muhtemel bir dînî hayatın dünyadan kaçış olmayıp, insanlarla ilişki içinde yaşanacağı aşikârdır. Zira varlığın sırrı'na ancak somut bir tecrübeyle, yani ötekine olan bağlanmamda katılabilir ve sonsuz bir Sen'e ancak böyle ulaşabilirim (Keen, 1967:5). Bu nedenle Marcel'e göre Tanrı, imanla yaşanır, düşünerek bulunmaz. Ona göre, felsefî düşünce Tanrıyı arar ama bulamaz. Zira filozof, üçüncü şahısta düşünür, oysa Tanrı ikinci şahısta bulunur (Marcel, 1973:185-186). Bu nedenle Tanrı, ancak ben-Sen ilişkisi içinde kavranabilir. Çünkü aslında "o" dediğimiz bizim için bir gerçeklik de-

ğildir (Slegers, 2003:262). Ancak sen ile olan ilişkim ise subjektif bir tecrübedir ve aktarılamaz. Fakat Marcel için bu bir çelişki yaratmamaktadır, zira Tanrı zaten bir "sır"dır ve hiçbir zaman tam anlamıyla açıklanamaz. Varlık'ın bir sır olması durumu ise yeni bir metafiziği işaret eder. Bu metafizik içinde insan tecrübesi büyük önem kazanmıştır, ancak burada da şöyle bir çelişki var gibi görünmektedir: Bu tecrübe üzerine yeni bir ontolojinin inşa edilebilir olması gerekmektedir. Ancak bu durumda da ya ontolojik bir sır vardır ki o zaman bunu ortaya koymak mümkün olmayacaktır ya da bir ontoloji vardır ki, o zaman da varlık sır olmaktan çıkıp bir problem olacaktır. Gerçekten var olanın bir "sır"olması, hakkında açıklama yapılamaz olmasını gerektireceğinden, bu bir çelişki gibi görünür fakat burada Marcel'in refleksiyonları hatırlanmalıdır. Yani Mutlak Sen'i birincil refleksiyonla kavrayamayız ve onu bilimin konusu olan bir nesne gibi inceleyemeyiz. Fakat ikincil bir refleksiyon hatta refleksiyonu aşan bir yönelme ve nihayet bir bağlanma (iman) hamlesi ile onu kavrarız. Yani zaten bir sırrı açıklamak değil, yaşamak gerektiği için, Marcel felsefesi açısından bu çelişki ortadan kalkacaktır. Çünkü mümkün olacak olan ontoloji de böyle bir tecrübe ontolojisi olacak ve ahlâkî varlığımızla bütünleşecektir. "Bu sistemde anlamak, bir mesajın şifresini çözmek değil, o mesaja katılmak demektir" (Heinemann, 1958:149). Ayrıca Marcel'in sisteminde, bir şey, birinci düşünce düzeyinde, zaman ve mekânda belirlenebilir kriterlere göre yerleşebilir olmadıkça benim açımdan var olarak tarif edilemez, ancak sujeler arasılık düzeyinde, bir şeyin benim için varolması için mutlaka zaman ve mekânla kayıtlı olması gerekmez. Tıpkı uzaktaki bir sevgili veya ölen bir yakınla olan ilişkideki gibi (Copleston, 1999:335). İşte bu nedenle bir sujeler arası ilişki olan Tanrı ile ilişkimde de onun varlığını kavramam için zamana ve mekana ihtiyacım yoktur. Buradaki bağ, fiziksel düzlemde değil, metafizik düzlemdedir ve burada varlığın aktif sürekliliği yaratıcı bir sadâkate bağlıdır. Elbette "burada ifade edilen duygusal bir hezeyan değildir. Bu, mutlak bir benlik mülkiyeti içinde ifade edilebilen varlığın ilerleyişidir. Bu ise bir nevi doğa üstü sükûnettir" (Marcel, 1978:142). Bu nedenle bu hal, ifade edilebilir fakat açıklanamaz.

Bu noktada, Marcel'in Tanrı'ya olan bağlanma ve sadâkatimiz anlamına gelen iman'ı epistemolojik bir inanç olarak değil de, bir şeyin varlığına inanmak biçiminde ontolojik bir inanç olarak vurguladığını (Marcel, 1984:23) görmemek imkânsızdır. Marcel'e göre Tanrı'ya gözlerini

kapatmak ve onu inkâr etmek de mümkündür. Ona göre bu bir seçenek olup, bir irade meselesidir ve irademi onu inkâr için kullanmam, benim Tanrı için hazır olmamam, hazırda olmamam durumundan kaynaklanır (Copleston, 1999:336). Böyle bir seçim, aslında insanın hür olmadığını ve kendini bağlılıklardan kurtararak bağlanamadığını gösterir. Kendini nesneler dünyasında bir nesne gibi gören, hatta nesnenin kendisine sahip olduğu, ahlâkî alanda bir şahıs olamayan insanlar ancak bir sen'e ve Mutlak Sen'e bağlanamaz ve onu inkâr ederler. Böylece de aslında, tam da hür bir bağlanma hareketi ile evrensele ulaşamadıkları anda kendilerini hür sanırlar. Marcel'e göre bunun gerçek hürriyet olmadığını belirtmiştik. Marcel'e göre iman, hem öteki insanlarla hem de Tanrıyla samimi bir bağ olduğu için bizzat bir hürriyet hareketidir (Magill, 1992:114). Bizatihî hürriyet olan imanın ise bizi bir evrenselliğe yaklaştırdığını da belirtmiştik. İşte bu evrensellik, böyle bir dînî ruh bize, barış, uzlaşma ve uyum içinde kurulabilecek olan bir toplumu düşünme imkânı verir.

Toplum Fikri

Tarih boyunca insan daima kendi doğası ve kaderi hakkında sorular sormuştur. Ancak çağımızda insan, kendisi hakkında şüpheye düşmüş ve kendisine yabancı olmuştur. Kendisini artık "Tanrı'nın çocuğu ya da rasyonel bir varlık gibi tanımlamalarla belirleyemeyen insan, evrendeki rotasını kaybetmiştir. Varoluşunun nedeni konusunda şüpheye düşen modern insan, yeryüzünü tahrip eden bir teknik güç kazanmaya başlamıştır. Bu tahrip edilen dünyada insan, hasta ve kendi kendisinin problemi olan bir yaratık olmuştur" (Keen, 1967:9).

Giderek insan varoluşunun anlamını kaybetmekte olduğu bir toplumsal düzen içinde Marcel'in ortaya koyduğu bağlanma felsefesi, yeni bir toplum düzeninin ufuklarını açar gibi görünmektedir. Marcel'e göre modern insanın hastalığının en önemli sebebi, "insan tecrübesinin ontolojik ağırlığını kaybetmesi" ya da adına "varlık talebi" (demend for being) ya da "aşkınlık gerekliliği" (exigence of transcendence) dediği şeyin kaybolmasıdır (Keen, 1967:9). Çağdaş dünyada, insanlık şerefi hakkındaki bilinç ve varlığın kutsiyeti giderek kaybolmaya başlamış ve bir fonksiyon fikriyle yer değiştirmiştir. Artık insan kendini ve ötekileri sosyal veya biyolojik birer fonksiyon gibi görmeye başlamıştır. Şeref ve değer anlayışımız, toplumda yerine getirdiğimiz fonksiyonlara dayan-

maya başlamış, yalnızca insan olmakta yatan içsel bir kutsiyet olduğu yolundaki bilinç kaybolmuştur. Marcel, metafizik alanda yaptığı sahip olunanlar ve varlık olanlar ayrımına dayanarak bu bozulmanın sebebinin, sahip olunanlarla örülü bir toplum olduğunu söyler. Zira insan sahip olduklarına indirgenmiş, sadece toplumun fonksiyonel parçaları olarak kavramlaştırılmıştır: Tüketici, üretici, vatandaş gibi. Ya da demiryolcu, kâtip, profesör, kondüktör, vs. gibi. Onlar bir makinenin parçaları ya da toplumda ve ekonomide rol alan makineler gibi görülür. Ve onlar, makineler gibi, mümkün olduğunca çok çalışmaları için yönlendirilirler. Böyle bir toplum içinde ölüm ise, makinenin çalışmasının sona ermesi demektir (Matthews, 1996:52). Marcel'e göre bir insanın, yaptığı iş olduğu tarzında bir hüküm verilirse ve onun değerinin yaptığı işe eşit olduğu yargısı verilirse, ontolojik anlam kaybolur (Marcel, 1984:13). Böyle bir dünyada insanın şerefi de kaybolur. Sevmek, hayran olmak ve umudetmek kapasitesi azaldıkça insanın yabancılaşmayı aşma kapasitesi de azalır. İnsanın dünyası, sır olma özelliğini kaybeder, salt naturel hâle dönüşür ve her şey bir sebep-sonuç kategorisi ile izah edilir. Böylece, sır fikrinin ortadan kaybolmasıyla birlikte, merak duygusu da körelir (Marcel, 1984:13). Böyle bir dünyada hayatın amacı kalmaz, hayat, hedefi olmayan bir seyahate dönüşür. Böyle bir dünyayı Marcel, "Kırık Dünya" diye tanımlar. Onun tiyatro oyunlarından biri de bu adı taşır. Bu eserde oyunun kahramanı şöyle der: "Bazen, eğer buna yaşamak denirse, kırık bir dünyada yaşadığımız izlenimine sahip değil misin? Evet kırık. Tıpkı kırık bir saat gibi. Zemberek artık çalışmıyor. Görünüşte değişen bir şey yok. Her şey yerli yerinde. Fakat saat kulağa götürüldüğünde hiçbir şey duyulmuyor. Ne hakkında konuştuğumu biliyorsun. Dünya, insanların dünyası... bana öyle geliyorki o, bir zamanlar bir kalp taşıyordu, fakat bu kalp artık atmıyor" (Marcel, 2001a:21-22).

Bu kırık dünya, "fonksiyon"un "ben"i tükettiği ve "ben"in yerine geçtiği bir dünyadır (Muşta, 1988:11). Oysa ben, yaptığım şeyden daha fazlasıyım (Marcel, 1949:199). Elbette bir kimsenin ne yaptığı, ne olduğu açısından önemlidir, fakat bir kimse sadece bununla tarif edilemez. Sartre'a göre de, insan kendisini yalnızca görevine indirgememelidir. Görev, insanın mesafe alması gereken bir fonksiyondur. İnsan kendisini bütün bu fonksiyonlara nazaran mesafe alan bir hürriyet olarak algılamalıdır. Ancak Marcel ondan farklı olarak, insan kendisini fonksiyonda açar ama fonksiyona indirgenemez, der. Çünkü insanın kimliği tamam-

lanmamış bir süreçtir. Tanrı'ya olan katılımında sürüp gider. İşte bunu unutan modern toplumda insanlar, toplumsal paylaşmadan uzaklaşmış ve toplumun bütününden yalıtılmış bireyler olarak düşünülmekteler. Bütünle olan ilişkileri, yalnızca sosyal rol ve fonksiyonlarına indirgenmiştir (Matthews, 1996:56).

Böyle bir "kırık dünya"da insan, umutsuzluğa ve nihilizme mahkûm gibidir. Camus ve Sartre gibi Marcel de, bizim kendimizi içinde bulduğumuz bu trajik dünyaya verilen muhtemel tepkilerin umutsuzluk ve intihar olduğunu görmüştür (Keen, 1967:10). Marcel'e göre umutsuzluk, bilimsel ve fonksiyonel düşünce vasıtasıyla kontrol edilebilecek, anlaşılabilecek ve ölçülebilecek şeylerle gelen sınırlayıcı bir realitenin kaçınılmaz sonucudur. İşte bu nedenle felsefenin önemli görevlerinden biri de, fonksiyonel düşüncenin yeterliliğini sorgulamak ve güçlü, umutlu bir realite düşüncesinin ortaya çıkabileceği insan tecrübesinin sahalarını keşfetmektir.

Marcel'e göre bizi umut ve şereften yoksun bırakan, teknolojinin gelişimidir. Ona göre insan, teknik gelişmelerle beraber, kendi öz şartlarını aşabileceği kuruntusuna kapılmıştır (Muşta, 1988:8). Elbette bunun nedeni, teknolojinin yanlış kullanımı ve yorumudur. Bu nedenle bilim ve teknoloji normal alanlarının sınırlarını taşmamalı, doğru kullanılmalıdır. Yani hayat onların mülkiyeti olmamalı, onların yalnızca birer mülkiyet oldukları belirlenmelidir. İnsan olarak kendimiz olmak, Marcel felsefesinin asıl amacıdır. Bunun için ise, Tümel varlık'a katılmak gerekir. Bu da kendimizi yalnızca münferit bireyler olarak değil, doğaya ve insan toplumuna da katılan bireyler olarak algılamamız demektir (Matthews, 1996:52). Bu nedenle, yani böyle bir algılayıştan uzaklaştığı için, günümüz dünyası kırık bir dünyadır. Bu kırık dünyada "sırlar"a karşı bir körlük söz konusudur. Çünkü onlar bireyle ilgilidir. Bütünlüklü ve bütünün parçası olan bireyle. Oysa böyle bir dünyada şüphesiz, problemlere, örneğin teknolojik problemlere yer vardır. Marcel, teknolojinin kendisini dışlamaz. Zira teknik kullanmak, yalnızca bizim akıl yeteneğimizin gerçekliğe genel anlamda uygulanmasının özel bir örneğidir. Tekniğin tehlikesi, onu kullanmakta değil, teknolojik bir mentalitenin kökleşmesinde yatar (Marcel, 1962:61-62). Yani, teknik düşüncenin, gerçek hakkındaki tek geçerli bilgiyi söylediğini varsaymak, bizi gerçekten tehdit eder. "Marcel'e göre, tekniğin bizzat kendi kendine kötülük olması ve ilerlemesinin suçlanması hiç de kabul edilemez. Hatta tekniğin kendili-

ğinden kötü olduğunu iddia etmek çocukluktur" (Korlaelçi, 1990:228). Yani insanın teknolojiye dayanarak, kendisini anlam ve değerin kaynağı olarak görmesi sıkıntı yaratır (Keen, 1967:11). Zira böyle bir insanın, dünyayı, kendi arzularını karşılamak için kullanması, dönüştürülmesi gereken salt madde olarak algılaması kaçınılmazdır. "Marcel'e göre tekniğin gelişmesi veya istilası, insanlar için bir tıkanmaya, aynı zamanda hazır olmaya ve umuda ait olan sır dünyasının gittikçe artan silinmesine yol açabilir" (Korlaelçi, 1990:231). Böyle bir düşünce hakim olunca da "insan, ancak kendi teknolojisinin ürünlerine hayran olur ve yalnızca kendi düşünme kategorilerinin ve faaliyet olanaklarının sınırlarında bulunan şeylere güvenir" (Marcel, 1962:64-66). "Teknolojiyi her şeyin temeline koyan insan, böylece, bir zamanlar Tanrı'ya atfedilen vasıfları kendisine yakıştırmaya başlar. Böyle bir benlik ihtirasına kapıldıkça insan, hayatın sınırları içerisinde bir tür sorumluluk duygusu olan alçak gönüllülükten de uzaklaşır" (Marcel, 1955:37-42).

Teknolojinin yarattığı bu sınırsız güven, bizi kaçınılmaz olarak umutsuzluğa sürükler, zira teknoloji, bizi ölümle sınırlayan bir hayatı aşamaz. Teknolojiyi doğru değerlendirememek ve onu gerçeklik olarak algılamak hastalığı, tek tip işçilerden mürekkep, kitle üretimine yönelik bir toplum yaratmıştır.

Böyle bir toplum, köklerinden uzaklaşmıştır. Marcel, bundan kurtulmanın yolunu, bireyin şahıs olma sürecinde görür (Marcel, 1962:70). Bireyin, şahıs olamadığı bu toplum da, teknolojinin gereği olarak bir göçebelik yaratmış ve böylece yöresel samimi zevkler ortadan kaybolmuş ve standart kişiler oluşmuştur. Dostoyevsky'nin de öngördüğü gibi, böyle bir toplum bir cemiyetten ziyade bir karınca topluluğuna benzer (Keen, 1967:12). Bu toplumun bireyleri, birbirleriyle ilişkili olma ya da kimlik duygularından mahrum, birbirinden izole atomlara benzerler. Çehresiz ve izole bireyler, bir cemiyet değil de bir kitle oluştururlar. Bu kitle insanı, sürekli bir "derece kaybı" (degradation) içindedir (Marcel, 1962:37). Bu derece kaybı insanın Tanrı fikrinden ve yaratılmış bir varlık olma fikrinden uzaklaşmasına bağlı olarak artar.

Marcel'e göre günümüz felsefesi böyle bir ortama hitap etmektedir. Bu nedenle insana kendini fark ettirmeye çabalamalıdır. Ancak bunun için modern insanın hastalığını ya da buhranını tasvir etmek yeterli değildir. Bu hastalığın köklerini bulmak gerekir. Marcel'e göre bu köklerin başında, "soyutlama ruhu" gelmektedir (Marcel, 1962:153). Bu

nedenle Marcel, somut bir felsefe'den sözeder sık sık. Bu noktada kendi felsefesini şöyle ifade eder; "bir bütün olarak alındığında, felsefemdeki dinamik unsur, soyutlama ruhuna karşı geliştirdiğim inatçı ve yorulmaz bir savaşta görülebilir" (Marcel, 1962:1).

Bu noktada Marcel'in birincil ve ikincil refleksiyon kavramları hatırlanmalıdır. Soyutlama, daha ziyade bilimin de kullandığı bir metottur ve birincil refleksiyonun işleyişine aittir. Elbette soyutlama, ilk adımda gereklidir ve aklın işleyiş prensibidir. Ancak bunu yaparken, soyutlamayı kendisinden hareketle yaptığımız somut realite unutulmamalıdır. Zira Marcel'in felsefesi her şeyden önce tecrübeye dayanmakta ve fakat onu aşmayı hedef almakta, somuttan hareket etmekte, fakat bununla evrensel bir tecrübeyi ortaya koymak istemektedir (Muşta, 1988:15). Yani tıpkı teknolojiye değil de, teknolojinin yanlış kullanılmasına karşı olduğu gibi Marcel, soyutlamanın evrensele götürebilecek olan yanına değil de onun somut realiteyi unutturmasına karşıdır.

Bu noktada Marcel, dünyanın bozuluşunda soyutlamanın yani bireyi şahıs olarak görmekten uzaklaşarak yapılan genellemelerin yanında, elbetteki sahip olma duygusunun da büyük rol oynadığını vurgular. Hatırlanacağı gibi Marcel, dünyayla olan ilişkimizi "varlık olmak" ve "sahip olmak" biçiminde ikiye ayırmıştı. Bunlardan nesnelleştirme, problem ve soyutlama fikirleriyle bağlantılı olan sahip olmak duygusu, veya tutumu, çağdaş insanın bu günkü durumunun da temel sebebidir. Dünya öyle bir hâl almıştır ki, insan artık sahip olmaksızın yaşayamayacağı fikrine kapılmıştır. Bu ise, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sahip oldukça artan bir biçimde nesne tarafından sahiplenilmek anlamına gelir. Marcel'in adına "boomerang faaliyeti" (Keen, 1967:15) dediği bu ilişki, insanı gittikçe kendi gerçekliğinden ve asıl Varlıktan uzaklaştırır. "İnsanın bu durumdan kurtulması için sihirli bir formül yoktur elbette. Fakat yine de bu durumdan kurtulmak için ihtiyaç duyulan gerçek güç "Aşk"tır" (Marcel, 1955:18). Marcel'e göre bu gücü kullanamayarak, teknik gelişmelerin kölesi olmak ve bu yüzden de insanlık şerefinden yoksun kalmak tehlikesi ile karşı karşıya kalan modern insanın yapacağı şey; "en yüksek ve en hakiki dînî duygu ışığında hayat nosyonunun kendisini, birkez daha derinleştirmektir" (Marcel, 1955:19). Böylece insan, merhametli, başkasına karşı sevgi dolu ve alçak gönüllü bir varlık olacaktır. Yani Teknik tarafından bozulmuş bir dünyadan bizi kurtaracak biricik şey imandır (Mar-

cel, 1962:76). İman için, Tanrı'nın verdiği aşk'ın bir ihsan olduğunu fark etmek şarttır. Bu ise, insanın "Varlık Sırrı"na katılması ile mümkün olur. Varlık sırrına katılmak ise bağlanma ile mümkün olacaktır.

Marcel'e göre bireylerin birer şahıs olabilecekleri bir toplumda; bireyler arasında rasyonel bir diyalogdan ziyade, bir nevi analizi mümkün olmayan sırlı bir bağ olmalıdır. Tıpkı ben-sen ilişkisinde, aile sırrında olduğu gibi bir bağ olmalıdır toplumun fertleri arasında. Ancak böyle bir bağa dayalı bir toplum gerçek anlamda bir toplum olabilir Marcel'e göre (Matthews, 1996:56). Yani her bir bireyin ötekini "o" alanından, "sen" alanına daha çok dahil etmesi ve her bireyi kendisi gibi, varoluşunu Mutlak Sen'e olan katılımında gerçekleştiren bir ben olarak görmesi ile gerçek anlamında bir toplum olur insan yığınları. Zira bir sen'e bağlanan birey, artık herhangi bir insan değildir. Bağlanan bir insanın yaşamı artık farklı bir hâl alır. Bu öyle bir varoluş derinliğidir ki, orada kendimi gerçekleştirirken öteki ile bütün oluyorum. Öteki ile iletişim hâlinde var oluyorum. Marcel, ben-sen ilişkisinin bu sırlı hâlini aile birliğini örnek vererek anlatır ve bunu bütün bir toplum için önerir. Yani birbirine sırlı bir biçimde bağlanan, sadâkat gösteren ve bir Mutlak Sen karşısında kendini bularak, sadâkatini güvenle ve umutla Mutlak Sen'e dayandıran bireylerin oluşturacağı bir toplum fikrini dile getirir Marcel.

İnsanın Ontolojik Anlamının Kaybı

Gabriel Marcel, teknolojinin ve sahip olma arzusunun önceliğinin, neredeyse mutlak olduğu modern dünyada, insanın giderek itibar ve değer kaybettiğini, bu kaybın "ontolojik bir anlam kaybı" olduğunu ifade eder. Bilimin ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte, dünyayı değiştirebilme gücüne sahip olan insanoğlu, bu gücüne rağmen, hatta bu güç dolayısı ile evrende kaybolmuştur. Bu kayboluş, insanla birlikte, varlığın da anlamının kayboluşudur, zira modern dünyada yalnızca bedeniyle ve fonksiyonuyla anlam kazanan insan için, insan tecrübesinin ontolojik değeri ve aşkınlığın gerekliliği kaybolmaktadır. Marcel, bilim ve teknolojinin karşısında değildir. O yalnızca, bilimin ve teknolojinin anlamlandırılması ile ilgili bir problematiğe dikkat çeker. Çünkü bu anlamlandırma, insanın insan olmaklığı bakımından anlamsızlaştırılmasına yol açmaktadır. Doğru bir şekilde anlamlandırıldığı sürece teknik ilerleme, insan aklının gerçek gücünün somutlaşması demek olduğu için ve dış dünyanın görülebilir

düzensizliğine bir kavranılırlık ilkesi getirdiği için, kesin olarak iyi bir şeydir (Marcel 1962: 41-42). Ancak teknolojinin parlak başarılarla ortaya koyduğu ve insanın hayranlık duyduğu ürünleri, tinsel olanı unutmamıza yol açmıştır çünkü insan, bu ürünleri âdeta varlık düzeyine yükseltmiş ve asıl varlık, ontolojik olarak anlam kaybetmiştir. İnsan, teknolojinin kendisine sunduklarını, sahip olunanlar alanında herhangi bir şey olarak bırakmamış ve yararlılıklarından dolayı onları kaybetme korkusu ile birlikte, onlara ve daha fazlasına sahip olma tutkusu geliştirmiştir. Dolayısıyla teknoloji, insanın yaşamını kolaylaştıran bir araç olmaktan çıkmış ve yaşamın hedefi, amacı hâline gelmiştir (Marcel 1971: 160-161). Yani teknoloji insan için olması gerekirken, insan teknoloji için olmuştur. İnsan, anlamını daha fazla teknoloji üretmekte bulmaktadır. Yani "sahip olunanlar", "olanlar" ile karışmaktadır.

Marcel, bilimi değil, bilimin yönteminin genellenmesini eleştirir. Marcel'in tekniğe yönelttiği eleştiri de aynı şekilde tekniğin kendisine değil, teknolojinin ürünleri ile yoğunlaşan sahip olma tutkusunadır. Ona göre, sahip olmaya konsantre olmuş olan insanlarda bir varlık kaybı (loss of being) ya da başka bir deyişle ontolojik bir eksiklik (ontological deficiency) söz konusudur (Heinemann 1958:143). Oysa ontolojik gereklilik (exigence), bir objeye duyulan bir istek değil, bir "varlık talebi"dir. Bu bir "sahip olma" talebi değil, bir "olma" talebidir. O halde varlığa, karşımda bulduğum bir obje muamelesi yapamam. Ontolojik gerekliliği kavramak, bizi "sır" alanına götürür. Çünkü ontolojik gereklilik, ontolojik sırrı, yani "varlık sırrı"nı beraberinde getirir. Kendini gerçekleştirme ihtiyacı da diyebileceğimiz "ontolojik gereklilik" aslında bir varlığa katılma çabasıdır. Ancak, ne bilimin objeleştirme metodunu kullanarak ve varlığı bir problemmiş gibi görerek ne de teknolojinin sunduğu ve sahip olduğum şeylerin tutkusu ile varlığa katılabilirim. Varlığa, kendi varoluşumdan bağımsız olarak katılamam. Bu da insanın somut varoluş durumlarıdır. Marcel, işte bu somut varoluş durumlarına, yani yaşama karşı bir ilgisizlik oluşturduğunu düşündüğü "soyutlama"ya da bu noktada karşı çıkar. Elbette, zihinsel bir işlem olarak soyutlama, düşünmenin temelinde yer almaktadır ancak onun çarpıtılarak, somut gerçekliği unutturacak boyuta ulaşması, Marcel'in "soyutlama ruhu" dediği ve karşısında olduğu bir tavırdır. Çünkü bu, bilimin objektifleştirme, objeleştirme çabası ile aynı anlamı taşır (Marcel 1952: IX). Soyutlama ile ilgi, asıl olandan kayar. İnsa-

nın varoluşundan soyutlanarak, bir obje gibi algılanması mümkün değildir. Ben, kendimi bir obje olarak değerlendiremem, öyle yaparsam kendimi, kendim olmayan bir şey olarak ele almış olurum. Benim dışımdaki bir şeyin mülkiyeti, bana aynı zamanda bir imkân verir: Reddedebilme imkânı. Bu, ona sahip olmayadabileceğim anlamını taşır. Oysa kendimi reddedemem. Çünkü kendim, benden başka bir şey değildir ve burada sahiplik yoktur.

Sahip olduklarımla kurduğum ilişkinin bu en büyük imkânını, yani reddedebilme imkânını kullanamaz isem, yani nesneye (objeye), olmazsa olmaz biçiminde bir arzu duyar, ona tutkuyla bağlanırsam, bu aşırı arzunun kendisi de başlı başına bir mülkiyet olur ve obje, süjeye sahip olur. Marcel'e göre ben'in asıl olmazsa olmazı varlıktır. Varlık, mülkiyete indirgenemez (Blackham 1965: 70). Modern insanın önemli sorunlarından biri, varlığın mülkiyete indirgenmesi tehlikesidir. Tarih boyunca insan, daima kendi kaderi ve doğası hakkında sorular sormuştur. Ancak çağımızda insan, kendisi hakkında şüpheye düşmüştür. Evrendeki rotasını kaybetmiştir. Varoluşunun nedeni konusunda şüpheye düşen modern insan, yeryüzünü tahrip eden bir teknik güç kazanmaya başlamıştır. Bu tahrip edilen dünyada insan, kendi kendisinin problemi olan, huzursuz, hasta ve yıkıcı bir yaratığa dönüşmektedir (Keen 1967: 9). Marcel'e göre bu hastalığın en önemli sebebi, "insan tecrübesinin ontolojik ağırlığını" kaybetmesidir. Marcel'in adına "varlık talebi" ya da "aşkınlık gerekliliği" dediği şeyin kaybolmasıdır (Keen 1967: 9). Bunların yerini, bilimin ve teknolojik verilerin yanlış anlamlandırılması ile ortaya çıkan bir fonksiyon fikri almıştır. Artık insan, kendini ve ötekileri, sosyal veya biyolojik birer fonksiyon gibi görmeye başlamıştır. Şeref ve değer anlayışımız, toplumda yerine getirdiğimiz fonksiyonlara dayanmaya başlamış, yalnızca insan olmakta yatan içsel bir kutsiyet olduğu yolundaki bilinç kaybolmuştur. Marcel'e göre bilim ve teknoloji, normal alanlarının sınırlarını taşmamalı ve doğru kullanılmalıdır. Yani hayat, onların mülkiyeti olmamalı, onların yalnızca birer mülkiyet oldukları unutulmamalıdır. Tekniğin tehlikesi, onu kullanmakta değil, teknolojik bir mentalitenin kökleşmesinde yatar (Marcel 1962: 61-62). Buradan doğacak olan bir diğer sıkıntı da, insanın teknolojiye dayanarak, kendisini anlam ve değerin kaynağı olarak görmesidir (Keen 1967: 11). Böyle bir insanın dünyayı, kendi arzularını karşılamak için kullanması, dönüştürülmesi gereken salt madde olarak

algılaması kaçınılmazdır. Tekniği doğru algılamazsa ve kendi "ontolojik anlamını" kaybederse insan, ancak kendi ürettiği teknolojinin ürünlerine hayran olur (Marcel 1962: 64-66). Böylece bir çeşit benlik ihtirasına kapılan insan, bir tür sorumluluk duygusu olan alçakgönüllülükten de uzaklaşır. Teknolojinin yanlış okunmasının yarattığı bu sınırsız güven, bizi kaçınılmaz olarak umutsuzluğa sürükler zira teknoloji bizi ölümle sınırlayan bir hayatı aşamaz.

SONUÇ

Marcel, sahip olunanlar ve varlık olanlar alanı olarak ikiye ayırdığı evrende; nesne'ye, sahip olunan alana ait şeylere bağlanılamayacağını belirtiyor. Çünkü bağlanma özde, bir çağrıya verilen bir cevap-çağrı'dır. Nesne ile olan ilişkim her zaman tek taraflı, suje'den, objeye doğru olan bir ilişkidir. Bu nedenle nesne ile sadece bir sahip olma ilişkisi kurabilirim. Dünyada bulunan öteki insanlar ise Marcel'in "o" dediği alandır ben için. Onlarla olan ilişkim ise, onların nesne görevleri kadardır benim için. Bu nedenle onlarla da sanki sahip olma ilişkisiymiş gibi görünen bir ilişki kurarım. Ancak o, her zaman benim için bir sen olabilme potansiyelini taşır. Şu halde, gerçekte bir anlamlı ilişki, nesne veya "o" ile kurulamaz. Marcel için bu ilişki ancak "sen" ile kurulabilir. Çünkü "sen" benim gibi bir "ben" olandır. Sen ile kurulacak olan anlamlı ve sırlı ilişkinin beni varolan kılacak boyutuna ise "bağlanma" der Marcel. Ancak bir "bağlanma" ilişkisi varoluş anlamını taşır. Burada Marcel'in varoluş için yeni bir tanımlama getiriyor olması dikkate değerdir. Ayrıca bu tanımlamanın, yani "bağlanma"nın da bu felsefede yeni bir anlam kazandığı da gözden kaçmamalıdır. "Bağlanma", "ben"in, "sen" ile olan aracısız, dolaysız, içten ve sırlı ilişkisidir. "Ben"in de "sen"in de, kendilerini aşarak bulmalarına yol açan bir hürriyet hareketidir.

Geleceğe yönelik olarak bir vaadi içinde barındıran bağlanma hareketi beni sen'e karşı sadık olmaya götürür. Bu durumda ben, geleceğe dair bir vaadi nasıl verebilirim? "Bağlanma, bir anda, bütün zamanlar için verilen bir vaaddir. Süreklidir ve bu nedenle de yaratıcıdır. Onu bütün zamanlar için kılan ise, bağlanma olmaklığıdır. İçten, aracısız, doğrudan yaşanan bir sırlı hâl olan bağlanmanın sürekliliği ise, sen'e duyduğum "güven"de ve bizim için sen'e beslediğim "umut"ta gizlidir. Bu

nedenle, Marcel için asıl bağlanma, bütün senlere olan bağlanmamın da garantörü olan, hiçbir zaman değişmeyecek olan, her zaman orada ve benim için "hazır olacak" olan, Mutlak Sen'e olan bağlanmadır. Bağlanma, her zaman, öteki için "hazır olma"yı ve "hazırda olma"yı gerektirir. Bağlandığım sen, benim için olan bir sen'dir. Benim için hazır olan, benim için hazırda olan. Ben de sen için daima hazır ve hazırdadır bağlanma ilişkisi içinde. Bu, karşılıklı bir varoluş hâlidir. Bu nedenle Marcel'e göre varolmak, birlikte-varolmaktır.

Birlikte-varoluş yoluyla ben ve sen, "Varlık Sırrı"na katılırlar. Bu nedenle bir anlamda Aşk olan, beni çağıran asıl varlık olan Mutlak Sen'e olan bağlanma, asıl bağlanmadır. Çünkü asıl olan Mutlak Sen'dir ve ona katılmak, varlığa katılmaktır. Ayrıca Mutlak Sen'e duyulacak güven, ve onun vereceği umut, ben'e kendi varoluşunun sürekliliğini kazandırır. Böylece insanın yaşamış olabileceği kaygı ve huzursuzluk hâlleri de ortadan kalkar.

Sonuçta, bir iman hareketi olarak nihayet bulan bağlanma bir bağımlılık değildir. Çünkü bağımlılık ben'in hürriyetini ortadan kaldırır. Oysa burada "bağlanma", hürriyetin ta kendisidir. Marcel'in, bağlanarak varoluyoruz biçiminde özetlenebilecek olan görüşlerinin onu, "bağlanma"dan yoksun olduğunu düşündüğü günümüz toplumunu eleştirmeye götürdüğü görülür. Teknolojinin ve nesnenin esiri olmuş günümüz insanı, kendine aşkın olana bağlanamadığı için, teknolojiye, nesneye, kendine bağımlı olmaya başlamıştır. İnsanı bir değer varlığı olarak görmeyen günümüz insanı, hem değer kaybetmeye, hem de değerlerini kaybetmeye başlamıştır. Marcel'in insanlık şerefi dediği şeyden uzaklaşıldıkça değer kaybı başlamış, makine ve maddeye esir olmakla da değerler içi boş sesler hâline dönüşmüştür. Oysa bağlanan insan, her şeyden önce ötekini bir "sen" olarak algılayan insandır. Yani onun da bir ben olduğunu fark eden insandır. Bu algılayışın her şeyden önce bir "anlayış" yani ötekini anlama durumu oluşturacağı muhakkaktır. Bu fikir çerçevesinde Marcel'in özellikle dostluk, kardeşlik ve aile bağlanmalarında olduğu gibi, toplumda da sırlı bir bağlanma hâli olması gerektiğini düşündüğü görülür. Ayrıca asıl bağlanma, Mutlak Sen'e olan bağlanma olduğundan, ben'i aşan bu Mutlak Varlık karşısında, alçakgönüllülük de kaçınılmaz olarak kazanılacak bir özelliktir. Marcel'in, ben-sen ilişkisi çerçevesinde bir bağlanma hareketi olarak değerlendirdiği iman kavramı

da farklı bir insan tasarımı oluşturur. Alçakgönüllü, sahip olma hırsından uzak, ötekini ben varlığı olarak algılayabilen ve kendini Mutlak Sen'in bir ihsanı olan varolmayı gerçekleştirebilen olarak gören bir insan. Bu insan ve iman anlayışı, ben'i Tanrı'nın muhatabı olarak belirleyen bir dînî değerlendirme ile beraber, böyle insanlardan oluşacak olan bir toplum düzenini de ima eder görünür.

Kaynakça

ATICI, Medar, "Gabriel Marcel'in İnsan Anlayışı", *Felsefelogos*, Yıl:1, s. 1, İzmir: Etki Yayınları, 1997

BAYRAKTAR, Fulya, *Gabriel Marcel'de "Bağlanma"*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004

BLACKHAM, H.J., *Six Existentialist Thinkers*, London: *Routledge*, 1965

BOCHENSKİ, Joseph, M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997

BOURGEOİS, Patrick, "Catholic Author, Musician, Philosopher: Gabriel Marcel in Postmodern Dialogue", *Renascence*, 55.3, spring 2003

BOZKURT, Nejat, *20. yüzyıl Düşünce Akımları,Yorumlar ve Eleştiriler*, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995

BREISACH, Ernst, *Introduction to Modern Existentialism*, New York: Grove Press, 1962

BUBER, Martin, *Tanrı Tutulması*, (Çev. Abdüllatif Tüzer), Ankara: Lotus Yayınevi, 2000

BUBER, Martin, *Ben ve Sen*, (Çev. İnci Palsay), Edit. Mehmet Sait Hatiboğlu, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003

COPLESTON, Frederick, S.J., *A History of Philosophy*, Vol. 9, Bodmin, Cornwall: MPG Limited, 1999

FOULQUIE, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, (Çev. Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994

GARAUDY, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi, Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri*, (Çev. Ahmet Zeki Ünal), Ankara: Fecr Yayınevi, 1989

GÜRSOY, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1988

GÜRSOY, Kenan, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Akçağ Yayınevi, 1991

GÜRSOY, Kenan, "Tasavvuf ve Etik", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, 2, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, 2003

GÜRSOY, Kenan, "Hürriyet Tek Başına Değer Olabilir mi?" *Bilgi ve Değer, Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002

GÜRSOY, Kenan, "Şahsiyet Eğitimi," *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi Bildirileri*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1995

HANLEY, Katharine Rose, "Editor's Preface", *Two Plays by Gabriel Marcel*, New York: University Press, 1988

HANLEY, Katharine Rose, "Marcel: The Playwright Philosopher" *Renascence*, 55.3, Spring 2003

HEINEMANN, F.H., *Existentialism and the Modern Predicament*, New York: Harper Torch Books, The Cloisten Library, 1958

HIZIR, Nusret, *Felsefe Yazıları*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1976

HÜBSCHER, Arthur, *Çağdaş Filozoflar*, (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Tur Yayınları, 1980

KEARNEY, Richard, *Twentieth-Century Continental Philosophy*, Edit. G.H.R. Parkinson and S.G. Shanker, London: Routledge, 1994

KEEN, Sam, *Gabriel Marcel*, Edit. D.E. Nineham and E.H. Robertson, London: Carey Kingsgate Press, 1967

KORLAELÇİ, Murtaza, "Gabriel Marcel'e göre Bağlılık ve Sadâkat", *Felsefe Dünyası*, S. 6, Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını, 1992

KORLAELÇİ, Murtaza, "Gabriel Marcel'e göre Teknik ve Günah", *Felsefe Arkivi*, S. 27, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990

KORLAELÇİ, Murtaza, "Gabriel Marcel"in İman Anlayışı", Kayseri: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 4, 1987

LANGAN, Thomas, "Existentialism and Phenomenology in France", *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, New York: Random House, 1966

MAGILL, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev. Vahap Mutal), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992

MARCEL, Gabriel, *Being and Having*, Trans. K., Farrer, Glasgow: The University Press, 1949

MARCEL, Gabriel, *Creative Fidelity*, Trans. R. Rosthal, New York: Fordham University Press, 2002

MARCEL, Gabriel, *The Existential Background of Human Dignity*, Massachusetts: Harvard University Press, 1971

MARCEL, Gabriel, *The Decline of Wisdom*, New York: Philosophical Library, 1955

MARCEL, Gabriel, *Homo Viator, Introduction to a Metaphysic of Hope*, Trans. E. Craufurd, Chicago: Gateway Editions Ltd., 1978

MARCEL, Gabriel, *Man Against Mass Society*, Trans. G.S. Fraser, Chicago: Henry Regnery Comp., 1962

MARCEL, Gabriel, *Metaphysical Journal*, Trans. B. Wall, Chicago: Henry Regner Comp., 1952

MARCEL, Gabriel, *The Mystery of Being, Vol. I: Reflection and Mystery*, Trans. G.S., Fraser, Indiana: St. Augustine's Press, 2001 (a)

MARCEL, Gabriel, *The Mystery of Being, Vol. II: Faith and Reality*, Trans. G.S., Fraser, Indiana: St. Augustine's Press, 2001 (b)

MARCEL, Gabriel, *Problematic Man*, Trans. B. Thompson, New York: Herder and Herder, 1967

MARCEL, Gabriel, *Tragic Wisdom and Beyond*, Trans S. Jolin and P.McCormic, Evanston: Northwestern University Press, 1973

MARCEL, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, Trans. Manya Harari, New York: Citadel Press Books, 1984

MARCEL, Gabriel, "The Lantern" and "The Torch of Peace", *Two Plays by Gabriel Marcel*, Edit. And Trans. K. R. Hanley, New York: University Press, 1988

MARCEL, Gabriel, "Ontolojik Muamma Üzerine", *Metafizik Nedir*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Birey Yayınları, 1999

MATTHEWS, Eric, *Twentieth-Century French Philosophy*, Edit. C. Butler, R. Evans and J. Skorupski, New York: Oxford University Press, 1996

MICHAUD, Thomas. A., "Gabriel Marcel's Catholic Dramaturgy", *Renascence*, 55. 3, Spring 2003

MUŞTA, Muammer Celaleddin, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988

REED, Teresa, I., "Aspects of Marcel's Essays", *Renascence*, 55.3, Spring, 2003

ROSTHAL, Robert, "Translator's Introduction", *Creative Fidelity*, New York: Fordham University Press, 2002

SCHAEFFER, Brenda, *Sevgi mi, Bağımlılık mı?*, (Çev. A. Aslı Atay), İstanbul: Mavi Okyanus Yayıncılık, 1997

SCHALDENBRAND, sister Mary Aloysics, *Phenomenologies of Freedom: An Essay on the Philosophics of Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel*, Washington, 1960

SLEGERS, Rosa, "Concrete and Philosophical Approaches to Commitment and Waiting in Gabriel Marcel's Work", *Renascence*, 55.3, Spring 2003

STRATTON, Lake Philip, "Marcel", *A Companion to Continental Philosophy*, Edit. S. Critchley and W.R. Schroeder, Australia: Blackwell Publishing, 2003

TİMUÇİN, Afşar, *Düşünce Tarihi: 3*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2001

UYGUR, Nermi, *Kültür Kuramı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996

VERNEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994

WESTPHAL, Merold, "Preface", *Creative Fidelity*, New York: Fortham University Press, 2002

4

Ronald DWORKIN
(1931 - ...)

Yıldırım TORUN

HAYATI VE ESERLERİ

Ronald Dworkin, 1931 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde, Massachusetts'te doğdu. Harvard ve Oxford Üniversitelerinde hukuk eğitimi alan Dworkin, halen Londra'da "University College London" ve New York'ta "New York University School of Law" da hukuk profesörü olarak çalışmaktadır.

Dworkin'in kaleme aldığı eserlerinden en önemlileri şunlardır;

1- A Matter of Principle, Clarendon Press Oxford, 1986
2- Freedom's Law, Harward University Press, Cambridge, 1996
3- Law's Empire, Harward University Press, Cambridge, 1986
4- Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, Londan, England, 2000
5- Taking Rights Seriously, Harvard University Press, Cambridge, 1977

GİRİŞ

Günümüz siyaset ve hukuk felsefesinin önemli simalardan biri olarak kabul edilen Ronald Dworkin, H.L.A. Hart'ın pozitivist anlayışına yönelik kaleme aldığı eleştirel içerikli yazılarıyla tanınmaya başlamış ve eşitlik kuramı üzerine kurulu olan, kendisine has bir hukuk anlayışı geliştirmiştir.

1970'lerde yaşanan ekonomik kriz, sanayileşme, hukuk devleti ve demokrasi gibi kavramların da sorgulanmasına neden olmuştur. Liberal kanat içerisinde yer alan Dworkin, böyle bir ortamda, artık gözden düşmeye başlayan bu kavramları savunmaya ve dahası bu kavramları, ortaya çıkan yeni koşullara entegre etmeye çalışmıştır.[1]Hukuka ilişkin formülasyonuyla Dworkin'in, hukuk ve hukuk felsefesi alanında önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir. Özellikle hukukun tanımlanması sürecinde geliştirdiği "yorum" anlayışıyla kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymuş ve hukuk alanında önemli bir yere oturmuştur. Hukuka ilişkin görüşlerinin yanı sıra, ortaya koyduğu bir takım ilkelerle siyaset felsefesine ilişkin çözüm önerileri de sunan Dworkin'in, hukuk alanında olduğu gibi siyaset felsefesi alanında da yine önemli düzenlemeler öngören bir yaklaşıma sahip olduğu ifade edilebilir. Dworkin; Rawls, Nozick vb. filozoflarla birlikte, disipline yeni bir soluk kazandırmıştır ki, bu anlamda öldüğü söylenen siyaset felsefesinin yeniden doğuşuna önemli katkılar sağlamıştır.[2]

Dworkin'in hukuka ilişkin görüşleri, doğal hukuk ve Hart'a ilişkin eleştirilerini kapsamakta ve özellikle Hart ve hukuki pozitivizme yönelik eleştirileri, kendi hukuk kuramının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Buna karşın siyaset felsefesine ilişkin görüşleri çerçevesinde ele aldığı eşitlik ve özgürlük sorununa ilişkin düşünceleri doğal hukuk-hukukî pozitivizm tartışması bağlamında, onun hukuka yönelik düşünceleriyle de ilişkilidir. Çünkü eşitlik ve özgürlük sorunu üzerine ortaya koyduğu yaklaşımlar, adalet ve haklar arasında kurduğu ilişki bağlamında anlam kazanmaktadır. Adalet ile hak ilişkisine dair düşünceleri ise, onun hukuk anlayışıyla çok sıkı bir bağ sergilediği içindir ki, eşitlik ve özgürlük üzerine düşüncelerinin irdelenebilmesi, hukuk alanındaki fikirlerine ve dolayısıyla da doğal hukuk-hukukî pozitivizm ikilemindeki yeri noktasına uzanmaktadır. Bu yüzden ilk etapta doğal hukuk- hukukî pozitivizm tartışması bağlamında Ronald Dworkin'in yerini tespit etmek ve buradan hareketle de adalet ve haklar arasında öngördüğü bağı açıklayarak eşitlik ve özgürlük konusuna yaklaşımını irdelemek gerekmektedir. Dworkin'in siyaset felsefesine yönelik düşünceleri ise, eşitlik, özgürlük ve liberalizme

1 Kasım Akbaş, *"Ronald Dworkin" maddesi*, Felsefe Ansiklopedisi, Ed: Ahmet Cevizci, cilt: 4, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006, s. 872- 873

2 Norman Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003, s. 4

ilişkin değerlendirmelerini kapsamaktadır. Alternatif eşitlik düşüncelerine yönelik değerlendirmeleri ve eleştirileri, Dworkin'in eşitliğin sağlanması adına öngördüğü anlayışa kapı aralamaktadır. Eşitliğe yönelik bu değerlendirmelerin ardından Dworkin, özgürlük anlayışını, yine eşitlik merkezli ele almaktadır. Siyaset felsefesine ilişkin görüşleri çerçevesinde ele aldığı bir başka konu ise, Dworkin'in özellikle eşitlik anlayışı çerçevesinde şekil kazandırdığı ve onun sosyal liberalizm versiyonuna dâhil olmasına neden olan liberal yaklaşımıdır.

1. DWORKIN'İN HUKUK FELSEFESİ

Hukuk felsefesi alanında hukuka ilişkin getirdiği yeni ve özgün yorumuyla dikkatleri üzerine çeken Dworkin'in kuramı, doğal hukuk ve hukukî pozitivizm ekollerinin yanında, üçüncü bir hukuk ekolü olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Nitekim Dworkin, gerek doğal hukuka, gerekse hukukî pozitivizme yönelik eleştirileriyle her iki ekole karşı mesafeli bir tavır takınmıştır. Dworkin'in özellikle hukukun tanımlanması sürecine ve yargısal takdir ilkesine yönelik düşünceleri, günümüz hukuk anlayışına yeni bir alternatif olarak sunulmuştur.

Dworkin, hukuk kuramını şekillendirirken modernite kökenli kavramları referans almıştır. Bu yüzden o, modern bir hukukçu olarak nitelendirilmektedir. Modern hukuk, karmaşık olduğu kadar özerk ve kendi içerisinde tutarlı olan bir normlar bütünüdür. Onun için meşruiyet, tanrısal, doğaüstü ya da etik mutlaklıklardan kaynaklanmaz. Zira onun meşruiyeti, kendi ilkelerinden ve tutarlılığından ileri gelmekte ve kendi eliyle yarattığı kurumların işleyişi vasıtasıyla yaratılmakta ve güven altına alınmaktadır.[3]

Dworkin'in hukuka kazandırdığı en önemli yeniliklerden birisi, hukukî önermeleri, salt betimleyici ya da salt değerlendirici değil, yorumlayıcı nitelikte kabul etmesidir. Bu anlamda hem betimleyici hem de değerlendirici unsurlara sahip olan hukukun, sadece bunlardan birine değil, her ikisine sahip olması esası, hukukun genel bir etkinlik, bir bilgi tarzı biçiminde değerlendirilmesi anlayışını doğurmuştur.[4] Dworkin,

3 Akbaş, *"Ronald Dworkin" maddesi*, s. 872- 873

4 Kasım Akbaş, *"Ronald Dworkin: pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir 'Yargılama Kuramı'na"*, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Edit: Ahmet Halûk Atalay, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 126

hukuk ve etik birlikteliğine dayalı konstrüktif bir hukuk anlayışı ortaya koymuştur. Hukuk ve etik birlikteliğinin kabul edilmesi ise, adaletin hukukla ilgili konularda belirleyici olmasını beraberinde getirmiştir.[5] Dworkin'in teorisi, hukukî sürecin ilk sırasına yargıyı yerleştirmiş ve ona daha doğrudan bir rol vermiştir. Bu anlamda hukukun, ziyadesiyle politik olduğunu ve yine hukukçuların ve hakimlerin de siyasal teorideki politikalardan kaçınamayacaklarını dile getirmesi, Dworkin'in hukukî olanın mahiyetine ilişkin getirdiği yeni bir yaklaşım tarzıdır.[6] Eleştirel Hukuk Araştırmaları'nın ana hedefi haline gelen ve hukuka ilişkin radikal okumalarıyla muhafazakârları kızdıran Dworkin, hukukun bütünlüğü ve özerkliğine yaptığı vurguyla farklı bir yere sahiptir.[7]

Patterson, Dworkin'e ilişkin değerlendirmelerine, çağımızın, bir yorum çağı olduğunu ifade ederek başlamıştır. McLeod ise, Dworkin'in düşünsel dönemlerini üç aşamada incelemeye alarak, birinci aşamayı, "kurallar sistemi olarak hukuk", ikinci aşamayı "bireysel hakların önemi", üçüncü aşamayı ise, "hukukun bir yorum süreci olduğu düşüncesi" biçiminde belirlemiştir. Zira çağımızda yorum kavramı, sosyal bilim alanı olarak hukukun da temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Hukuk açısından yorum, herhangi bir hukukî metnin yorumudur. Dworkin de işte bu anlamda, hukuk alanında "yorumcu evrenselciliğin" en önemli temsilcilerindendir. Yorumcu evrenselcilik, "anlama" ediminin bir yorum meselesi olduğu anlayışından hareket eden bir düşüncedir. Bu anlayışı benimseyen Dworkin ve diğer kuramcılar açısından, toplumsal bir pratik olarak hukuku anlayabilmek, bu pratiğe yorum getirme meselesidir. Nitekim gerek yasalar, gerekse emsal teşkil eden mahkeme kararları, lafzî olarak açık olmasına rağmen, hukukçular arasında bir takım uyuşmazlıklar ortaya çıkabilmektedir. Bu anlamda Dworkin, hukukî kuralların anlamının göreceliğini kabul etmeye doğru yönelmiştir.[8]

İşte bu düşüncelerinden ötürü Dworkin, hukuk felsefesi açısından önemli sayılabilecek bir konuma sahiptir. Bu anlamda adalet sorununa ilişkin değerlendirmeleri de bu önemi destekler mahiyettedir. Zira adalet problemine ilişkin değerlendirmeler, hukuk felsefesi tarihinde önemli

5 Gülriz Özkök, *Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 5, s. 98

6 Barry, *a.g.e.*, s. 52

7 *A.g.e.*, s. 60

8 Akbaş, *"Ronald Dworkin: pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir Yargılama Kuramı'na"*, s. 125- 126

bir yer edinen Dworkin açısından da temel problemlerden biri olarak belirlenmiştir. Adalet ve genel olarak hukuka ilişkin görüşlerini ise, gerek doğal hukuka, gerekse pozitif hukuka yönelik eleştirileri üzerine inşa etmiştir.

Hukuk felsefesi ya da hukuk bilimi alanlarında, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, günümüzün en önemli simalarından biri olarak ön plana çıkan Ronald Dworkin, Nozick ve Rawls gibi çağdaşı olan adalet kuramcılarına nispetle farklı bir perspektiften hareket ederek, adaleti bir hukukçu olarak değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu minval üzere gerek ülkesinde, gerekse global toplumda sıkça tartışılmakta olan problemlerin çözümüne yönelik olarak, mahkemeler, yasa yapıcılar ve uygulayıcılar tarafından hayata geçirilebilecek olan özgün değerlendirmeler sunmaktadır. Bu nedenle Dworkin'in adalet anlayışını kavramada sağlam bir zemin tesis edebilme adına, onun, hukuk kuramına ilişkin düşüncelerine değinmek gerekmektedir. [9] Bu ise, ilk etapta doğal hukuka ilişkin eleştirilerini, daha sonra ise, H. L. Hart özelinde hukuki pozitivizme yönelik eleştirilerine uzanmaktadır.

A. Dworkin'in Doğal Hukuka Yönelik Eleştirileri

Doğal hukuk felsefesinin, klaşik ve ortaçağ geleneği tarafından meydana getirilen teorik görüş noktasını benimsemeyen, bununla birlikte hukukî pozitivizmin ana teorileri tarafından bina edilen analitik hukuk modeline meydan okuyan Dworkin'i,[10] hukuk felsefesi alanında uzun ve önemli bir tarihsel arka plana sahip olan doğal hukuk-hukukî pozitivizm ikileminde cereyan eden tartışma bağlamında, hemen bir tarafa yerleştirmek çok kolay değildir.[11] Bilindiği üzere, ortaya çıkan farklı bir takım açıklama ve tartışmalara rağmen "en genel manada doğal hukuk, içerisinde hak bilgisine ve ilkelerine ait belli görüş ve metotların yer aldığı hukuk felsefesini ifade etmek üzere kullanılmaktadır."[12] Doğal hukuk, iki bin yıldan uzun bir süreden beri düşünce tarihinin önemli bir kısmını teşkil eder. Bu süreç içerisinde doğal hukuk, doğrunun ve yanlışın nihaî ölçüsü, iyi yaşam ya da doğaya uygun yaşamın modeli kabul edilmiştir. Bu-

9 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

10 Charles Covell, *The Defence of Natural Law*, The Macmillan Press LTD, London, 1992, s. 145

11 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

12 Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, s. 17-18.

nunla birlikte doğal hukuk düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde kapsamlı eleştirilere de maruz kalmıştır. Hatta doğal hukukun öldüğü ve bir daha asla yeniden dirilemeyeceği ilân edilmiştir. Fakat doğal hukuk, hâlâ tartışmaların odağında yer almayı sürdürmektedir.[13]

Doğal hukukun argümanlarına karşı çıkan ekol ise, hukuk felsefesi tarihinde, hukukî pozitivizm olarak adlandırılmıştır. Ancak Anglo-Sakson analitik pozitivizm geleneği tartışma konusu olarak belirlendiğinde, bir parantez açmanın ve içeriğini de Dworkin'in düşünceleriyle doldurmanın, zorunlu hale geldiği ifade edilebilir. Özellikle son yüzyıllarda hukukî düşünceler tarihi, doğal hukuk ile hukukî pozitivizm arasındaki tartışmaya sahne olsa da kuşkusuz, bu iki yaklaşım tarzına karşı mesafeli tavırlar takınan isimlere rastlamak mümkündür. Bu simalar arasında Dworkin'in ismini saymak da kaçınılmazdır. Dworkin, bir yandan doğal hukuka, diğer yandan da hukukî pozitivizme karşı eleştirel bir tavır takınmış, ama kendi kuramını, özellikle Hart'ın düşüncelerini merkeze alacak şekilde, hukukî pozitivizm eleştirisi üzerine kurmuştur. Zira John Mackie, Dworkin'in kuramını irdelediği makalesinin ismini, "Üçüncü Hukuk Kuramı" olarak belirlemiş[14] ve Dworkin'in hukuk kuramını, üçüncü hukuk teorisi olarak adlandırmasının nedenini de bu kuramın, hem hukuki pozitivizmle hem de doğal hukuk doktriniyle çeliştiğini ve ikisi arasında bir yerde bulunduğunu ifade ederek temellendirmeye çalışmıştır.[15]

Dworkin'in doğal hukuka ilişkin eleştirileri ise, genel olarak adalet ve hukuk ilişkisine yönelik değerlendirmeleriyle alâkalıdır. Dworkin'e göre, klasik hukuk literatüründe, pozitivist teorilere karşı bir takım eleştiriler getirilmiştir. Genel olarak pozitivizmin rakibi biçiminde düşünülen ekollerden birisi de birbirlerinden dikkat çekecek derecede farklı başlıklar altında gruplandırılmasına rağmen, genel olarak doğal hukuk okulu olarak adlandırılır.[16]

Dworkin'in, ilk etapta doğal hukuka ilişkin eleştirileri ele alınacak olursa, üç madde ile özetlenebilecek olan bir bilanço ile karşılaşılacaktır:

---

13 Alexander Passerin, *Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y., s. 13.

14 Kasım Akbaş, *Ronald Dworkin: Hart'ın Hukuk Anlayışının Eleştirisi*, Günışığı Aylık Hukuk Dergisi, Ekim 2004, sayı: 20, s. 40

15 John Mackie, *The Third Theory of Law, Philosophy and Public Affairs*, Vol. 7, No. 1. (Autumn, 1977) s. 3

16 Ronald *Dworkin*, Law's Empire, Harward University Press, Cambridge, 1986, s. 35

1- Dworkin, önceden belirlenmiş ahlâkî ilkelerin varlığına duydukları inançla hareket eden doğal hukuk taraftarlarının, hukuk fikrinin dış gerçekliğin gözlemlenmesi vasıtasıyla değil de, deneyden bağımsız bir şekilde, insan zihninde yaratılıp kullanılan bir kavram olduğu kabulüne dayanan a priori muhakemelerine yabancıdır. Dworkin'in yaklaşım tarzı açısından "doğru cevap" ilkesinin nihai kaynağında, evrensel ahlâk ya da evrensel insan aklı değil, belirli bir insan topluluğunun ahlâkı ve de siyasi değerleri yer alır.[17] Zira doğal hukuk ekolüne göre, doğal hukukun kaynak ve esası, eşyanın tabiatındadır. Dolayısıyla doğal hukuk, insan doğasında ve insanî niteliklerde bulunur. Bu yüzden ortaya çıkan ilke, eşyanın doğasına uygun görüldüğü için doğru ve adil olarak değerlendirilir. Doğal hukukun muhtelif şekilleri arasındaki ortak vasıf, bu hukukun, daima objektif bir kaynaktan geldiği düşüncesidir. Yani bireyin dışında mevcut ve ona kendini kabul ettiren bir hukuk şeklinde değerlendirilmesidir. Bu hukukun muhtevası ve değeri, objektif bir kaynaktan doğmakta ve insan aklına hazır bir şekilde sunulmaktadır.[18] Bu anlamıyla doğal hukuk, öğrenilmiş değil, a priori bir hukuk sistemini ifade eder. Doğal hukuk, bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olduğundan, bütün insanlar için genel geçerdir. Dolayısıyla doğal hukuk, bütün uluslar için geçerli bir hukuk sistemidir.[19] Dworkin'in itirazlarından biri de doğal hukukun bu argümanınadır.

2- Dworkin'e göre, doğal hukukun sergilediği yaklaşım tarzı, hukukî geçerlilik ile adaleti birbirinden ayırmayı olanaksız hale getirmesi ve adalet kavramı ile hukukî gerçekliği birbirine çok yakınlaştırması nedeniyle makul kabul edilemez.[20] Doğal hukuk taraftarları açısından dönemler arasındaki farklılıklara göre değişiklik gösteren pozitif kanunların dışında, kaynağını eşyanın doğasından alan ve bundan dolayı geçerliliklerini kendi cevherlerinde bulan birtakım yüksek kanunlar vardır ki, bu da doğal hukuktur. Bununla birlikte hukukun, tarihte farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu, hukukun, insanın keyfî bir icadı olduğu anlamına gelmez. Çünkü aksini düşünmek, pozitif hukuk ve adaleti bir ve aynı şey kabul etmek demektir. Ayrıca böyle bir kabul,

17 Akbaş, "*Ronald Dworkin*" *maddesi*, s. 874

18 Bonnard, *Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk*, s. 38, 47.

19 Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948, s. 7.

20 Akbaş, "*Ronald Dworkin*" *maddesi*, s. 874

adaletin, pozitif hukukun hâkimiyeti altına girmesini beraberinde getirir. Bu ise, zor kullanma yoluyla hukuku meşru kılmaktır. Ancak, bir şeyin adil olması, onun kanuna uygunluğunu zorunlu kılmaz. Çünkü adalet, kanuna kaynaklık eden şeydir. Başka bir ifadeyle kanunların, adalete uygunluğu ve hukukun, kanunun üstünde yer alması esastır. İşte tüm pozitif hukukların üstünde yer alan ve bu tür bir kabule dayanan hukuk, doğal hukuktur. Bu, temel itibarıyla, doğal hukukun, insanî iradenin keyfî yaklaşımına dayanmadan, eşyanın doğasında içkin kabul edilmesine bağlanır. Doğal hukuk, bu anlamıyla, insanın aklî ya da vicdanî yönünden hareketle ortaya konulabilir. Dolayısıyla pozitif hukukla ilgili herhangi bir problem ya da anlaşmazlık durumunu çözmek için objektif, değişmez ve ebedî olan doğal hukuka başvurmak gerekmektedir. Sonuç itibarıyla doğal hukukun pozitif hukukla ilişkisi, temelde, pozitif hukukun kaynağında yer almak, ona ilham kaynağı olmak ve bu hukuku kontrol etmek anlamında, üç işlevle özetlenebilir. Doğal hukukun pozitif hukukla ilgili bu işlevleri, genel olarak doğal hukukun, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi ilkeleri içermesiyle ve bu ilkeler ışığında pozitif hukuku denetlemesiyle açıklanabilir.[21] İşte Dworkin'in itirazı da hukukî geçerlilik ile adaletin özdeşleşmesine varan bu doğal hukuk yaklaşımıdır.

3- Dworkin bunlara ek olarak, hukukî önermelerin doğruluğunu, bir takım ahlâkî standartlar temelinde açıklayan ve yasanın en doğru yorumunu, bazı ahlâkî bakış açılarına en uygun olma kriterine bağlayan doğal hukuk tezini de kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görmez.[22] Yani doğal hukuk ekolü, hukukçuların hukukî önermelerin doğruluğuna karar vermek için en azından bazı ahlâkî boyutları içeren kriterleri izlemeleri gerektiğini iddia ederler ki, Dworkin'e göre bu, tamamen gerçek dışıdır.[23]

Dolayısıyla Dworkin'in ortaya koyduğu hukuk yaklaşımı, klasik doğal hukuk anlayışından farklıdır. Evrensel nitelikli ve zaman üstü hukuk kavramını reddeden ve yerine belirli bir hukukî sistemin doğru ya da yanlış yönleriyle ilgilenmeyi tercih eden Dworkin, objektif ahlâkî değerleri değil, transandantal olmanın tersine, sisteme içkin değerleri merkeze almıştır. Ancak bununla birlikte hukukî pozitivizme karşı öngördüğü hukuk yaklaşımının temelindeki argümanlarından ve hukuk-etik birlik-

21 Öktem, Türkbağ,. *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, s.102-103.

22 Akbaş, *"Ronald Dworkin" maddesi*, s. 874

23 Dworkin, Law's Empire, s. 35

teliğini merkeze almasından, daha doğrusu, hukukî pozitivizmin hukuk ile ahlâkın birbirinden ayrı olduğunu öne süren ayrılabilirlik tezine karşı çıkmasından ötürü, Dworkin'in, doğal hukukçu bir düşünür olduğunu savunanlar da mevcuttur. [24] Dolayısıyla bu noktada Dworkin'in, doğal hukuk taraftarı mı, yoksa doğal hukuk muhalifi mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce Dworkin'i, doğal hukukçu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü o, hukukî pozitivizme karşı çıkışını, hukuk-etik birlikteliğine dayandırmasına ve bu anlamda da doğal hukukun temel argümanlarından birine sahip çıkmasına rağmen, onun hukuk-etik birlikteliğine ilişkin düşünceleri, doğal hukuk yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere, Dworkin, evrensel ve zamanı aşan bir hukuk kavramını ve objektif ahlâkî değerleri reddederek, transandantal değerleri değil, sisteme içkin değerleri merkeze almıştır. Zira Dworkin, kuralların şeklî ifadelerinin temelinde yer alan ve onlara anlam kazandıran ilkelerin varlığını savunurken, hukukî geçerliliği evrensel ahlâk buyruklarına bağlayan doğal hukuk teorisinden farklı olarak, hukuk sistemlerini, sosyal düzende içkin olan ahlâkî değerlere başvurarak açıklamanın gerekliliğini savunmuştur.[25]

Bununla birlikte Dworkin, doğal hukuk ekolünü iki gruba ayırmış ve bunları aşırılar ve ılımlılar olarak kategorize etmiştir. Bunlardan en aşırı olanı, hukuk ve adaletin özdeş olduğunu, bu yüzden hukukun adaletsiz önermelerinin doğru olamayacağında ısrar ederler. Bu aşırı teori, semantik bir teori olarak çok inanılmaz ve kabul edilemezdir, çünkü hukukçular, sık sık bu iddiayı yalanlar biçimde konuşmaktadırlar. Daha az aşırı olan doğal hukuk teorileri ise, Dworkin'e göre, hukukî önermelerin doğruluğunun sadece bazen ahlâkla ilgili olduğunu iddia ederler. Onlara göre, yasa farklı yorumlara açık olduğu zaman ya da örnek durum kesin olmadığında, ahlâkî olarak üstün olan yorum, hukukun daha doğru bir özetidir. Ancak doğal hukukun bu güçsüz versiyonu bile Dworkin açısından inandırıcı değildir. [26]

Dworkin'in doğal hukuka ilişkin eleştirileri, hukukî pozitivizm eleştirisi kadar geniş ve detaylı değildir. Doğal hukuka ilişkin düşünce ve eleştirilerini, 1986 yılında yayınladığı "*Law's Empire*" (Hukukun İmpa-

24 Sevtap Metin, *Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt: LXI, sayı: 1- 2, 2003 s. 36

25 Barry, *a.g.e.*, s. 52

26 Dworkin, Law's Empire, s. 35- 36

ratorluğu) adlı eserinde oldukça kısa bir şekilde değerlendirmiştir.[27] Doğal hukuka ilişkin bu kısa eleştirilerini, "doğal hukuk teorileri ve doğal hukuk savunusunun modern versiyonu hakkında fevkalade aydınlatıcı tartışmalar için" J. Finnes'ın 1980 yılında yayınlanmış olan "*Natural Law and Natural Rights*" (Doğal Hukuk ve Doğal Haklar) adlı kitabını referans vererek[28] tamamlamıştır. Bunun nedeni, Dworkin'in, kendi hukuk kuramını hukukî pozitivizm üzerine kurmuş olmasıdır. Bundan dolayı doğal hukukla hangi noktalarda uyuşmadığını ifade ederek, kendi hukuk kuramının belkemiğini oluşturan Hart ve hukukî pozitivizm konusuna yönelmiştir.

B. Dworkin'in Hart'a ve Hukukî Pozitivizme İlişkin Eleştirileri ve Kendi Hukuk Kuramı

Dworkin'in hukukî pozitivizm ve Hart ile olan cepheleşmesine bakıldığında ise, aralarında uzun soluklu bir tartışmanın var olduğu görülmektedir. Bu tartışma, kronolojik olarak incelendiğinde, 1961'de Hart'ın, "*The Concept of Law*" (*Hukuk Kavramı*) adlı kitabını yayınlamasından 6 yıl sonra, 1967'de Dworkin'in, Hart'ın teorisini eleştiren bir makale yazmasıyla başlamış ve 1980'lerin sonuna kadar karşılıklı eleştiriler şeklinde devam etmiştir.[29]

Düşüncesinin belkemiğini oluşturan Hart eleştirisine[30] gelince; Dworkin, Oxford Üniversitesi'nde selefi olan Hart'ın "*The Concept of Law*" (*Hukuk Kavramı*) isimli çalışmasında ortaya koyduğu hukuka ilişkin görüşlerini, "kurallar modeli" ya da "yalın olgu yaklaşımı" olarak adlandırmış ve Hart'ın bu yaklaşımının, belirli noktalarda hukuk kavram ve uygulamasını açıklamada başarısız olduğunu iddia etmiştir. Zira Dworkin, kendi kuramını da Hart'ın başarısız olduğunu düşündüğü bu noktalar üzerine kurmuştur.[31]

Hukuk teorileri, kavramsal, betimleyici ya da normatif olabilir. Kavramsal teoriler, kısaca, hukuk kavramının ya da hukukî bir sistemin gerçek tanımını yapmaya çalışır. Hart'ın teorisi, bu anlamda kavramsal

27 A.g.e., s. 35- 36

28 A.g.e., s. 419

29 Michael Bayles, *Hart vs. Dworkin, Law and Philosophy*, Vol. 10, No. 4, (Nov., 1991) s. 349

30 Akbaş, "*Ronald Dworkin maddesi*", s. 873

31 Türkbağ, Haklar, *Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

bir teoridir.[32] Dworkin'in felsefesi ise, hukukun, yorumlayıcı bir mefhum olduğuna ilişkin temel bir iddia üzerine kurulmuştur. Bu iddia onu, kendisinin semantik teoriler olarak adlandırdığı teorilerden ayrılmasına neden olmuştur. Zira Dworkin'e göre, Hart ve Austin gibi düşünürlerin pozitivist teorileri, semantik teoriler kategorisine dâhildir. [33]

Doğal hukuk-hukukî pozitivizm tartışmasında hukukî pozitivizme taraftar olduğu söylenebilecek olan Hart'a göre, hukuk ile ahlâk arasında zorunlu bir bağlantının varolması gerektiğine ilişkin bir iddia, iyi bir yasal sistemin belirli noktalarda adalet ve ahlâkın taleplerine uymak zorunda olduğuna ilişkin iddiadan daha büyük değildir. Hukukun iyi olması için uymak zorunda olduğu ahlâkilik, boş bir inanç olabilme ihtimaline rağmen, bir grubun ahlâkına uygun olmak anlamına mı gelir? Ya da ahlâkilik, rasyonel inançlara dayalı olarak açıklanan standartlar ve bütün insan varlıklarını, eşit ilgi ve saygıyı hak etmiş olarak kabul etmek midir?[34] Bu sorular çerçevesinde Hart, doğal hukukun, hukuk-etik birlikteliğine dayalı hukukî argümanını reddetmiş ve bunun gerekçesini de hukuk ile ahlâk arasında zorunlu bir ilişkinin varlığına inanmanın, bir takım çelişkiler barındırdığı öngörüsüne dayandırmıştır. Buna göre, iyi, adaletli ve de ahlâka uygun olduğu düşünülen bir hukuk söz konusu olduğunda, sözü edilen hukukun, iyi, adil vs. nitelikleri taşıması için uyması gereken ahlâkın, kimin ahlâkı olduğu sorusu gündeme gelecektir. Ayrıca hakiki anlamıyla rasyonel inançlara dayalı, bütün insanlar için eşit değerlendirme ve saygı hakkını içeren, dolayısıyla bu tür niteliklerle karakterize edilebilecek bir ahlâkın var olup olmadığı, bir başka belirsizlik olarak ortaya çıkacaktır.[35] Zira Hart açısından ahlâkî dayatmaların meşruiyeti sorunu üzerinde tartışmaya girişen herhangi bir kişi, pozitif ahlâk da dâhil olmak üzere, bir toplumun mevcut kurallarının eleştiriye açık olmasını kabul edecektir. Bundan dolayı ahlâkî dayatmaların meşru olduğuna ilişkin geliştirilen bir önerme, aksi bir önerme gibi, bir takım genel ilkelerle desteklenmesi gereken eleştirel bir ahlâk tezidir. Bu duru-

32 E. Philip Soper, *Legal Theory and The Obligation of A Judge: The Hart / Dworkin Dispute, Michigan Law Review*, Vol. 75, No. 3, (Jn., 1977) s. 473

33 Steven J. Burton, *Ronald Dworkin and Legal Positivism*, Iowa Law Review, October 1987, Vol. 73, No. 1, s. 109

34 H.L.A. Hart, The Concept of Law, Oxford University Press, 1961, s. 201

35 Şule Şahin Ceylan, *"H. L. A. Hart: Hukuk Kavramı ve Ayrım Tezi"*, Edit: Ahmet Haluk Atalay, Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 117- 118

mun ise, yalnızca belli bir toplumun ya da toplumların ahlâkını referans alarak kanıtlanması ya da çürütülmesi imkânsızdır.[36]

Hart'a göre, belirli noktalarda ahlâk ve adalete uygun olan iyi bir yasal sistem ile böyle olmayan bir yasal sistem arasında fark olduğuna ilişkin bir düşünce, temelsizdir. Bu anlamda genel bir hukuk kuralının uygulanması fikri, adaletin özüdür.[37] Hart'ın da dâhil olduğu hukukî yaklaşım tarzı, ahlâkî açıdan adaletsiz olarak düşünülse dahi, usulüne uygun olarak çıkarılmış olan ve anlaşılır olmasının yanında belirli bir düzenin kabul edilmiş geçerlilik ölçütlerine uygun olan yasaları değerlendirmeyi esas almış ve bu yasaların, hukukî ya da geçerli olup olmadıklarıyla ilgilenmeyi tercih etmiştir. Bu hukukî bakış açısı ile o, herhangi bir yasanın, ahlâkî anlamda kabul edilemez olmasını, o yasanın, hukuk niteliğini kazanmasına engel teşkil edemeyeceğine ilişkin yorumunu, teorisinin temeline konumlandırmaya çalışmaktadır.[38]

Hart'ın ve hukukî pozitivizm okulunun hukuk teorisini tartışmaya açan Dworkin'e göre pozitivizm, şu üç öğretiyi merkeze alır:

1- Hukuk, kuralların toplamından ibarettir.

2- Zor durumlarla yüzyüze kalındığında, yani herhangi bir kural tarafından karşılanmayan durumlarda yargıç, kendi takdirini uygulayarak karar vermelidir. Başka bir ifadeyle yargıç, hukuk dışında bir rehber arayarak eski kuralı değiştirmeli ya da bir yenisini yazmalıdır.

3- Eğer bir hukuki kural, kişiyi herhangi bir şey yapmaya mecbur kılıyor ya da herhangi bir şeyi yapmaktan alıkoyuyorsa, o kişi, yasal bir yükümlülük altına girer.[39]

Bu üç öğretinin merkezinde, birincil ve ikincil normlar düşüncesi yer almaktadır.

Hukukun iki önemli sorusu, "hukuk nedir?" ve "hukukî geçerlilik nasıl kazanılır?" şeklinde özetlenebilir. Bunlardan ilkini "tanım", ikincisini ise, "kaynak" sorunu şeklinde sınıflandırmak mümkündür ve bu iki sorun, birbirleriyle iç içe geçmiş vaziyettedir. İşte Austin ile başlayıp Kelsen ile zenginleşen ve Hart ile devam ettiği söylenebilecek olan hukukî

36 H.L.A. Hart, Hukuk, Özgürlük ve Ahlak, Çev: Erol Öz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 79

37 H.L.A. Hart, The Concept of Law, s. 202

38 Şule Şahin Ceylan,. "*H. L. A. Hart: Hukuk Kavramı ve Ayrım Tezi*", s. 119

39 R. S. Bell, *Understanding the model of rules: Toward a Reconciliation of Dworkin and Positivism*, *The Yale Law Journal*, Vol. 81, No. 5. (Apr., 1972) s. 912

pozitivizmin amacı, bu tanım ve kaynak sorununa kesin ve açık cevaplar vermek, ama aynı zamanda bu cevapları, ahlâkî değerlendirmelerden bağımsız bir şekilde ortaya koymaktır. Hart'ın ise, bu tanım ve kaynak sorununu çözme yolunda hukukî pozitivizmin kesin, açık ve ahlâkî değerlendirmelerden bağımsız cevaplar verme amacına paralel şekilde hareket ettiği ve mevcut sorunu, "birincil normlar" ve "ikincil normlar" ayrımı çerçevesinde çözmeye çalıştığı görülmektedir.[40]

Hart'a göre, birincil normlar, kişilerin belirli şeyleri yapmalarını emreden, bazı davranışları yasaklayıp bazılarına izin veren, yani kapsamı içerisinde toplumsal davranış kalıpları barındıran normlardır. Fakat bu tarz bir takım kuralların toplamından ibaret olan bir kurallar yığını, bir hukuk sisteminden farklı olduğu ya da bir hukuk sistemi olarak kabul edilemeyeceği içindir ki, bu normlar tek başına yeterli değildir. İşte bu yetersizliği bertaraf edecek ve onu bir kurallar yığını olmaktan kurtarıp hukuk sistemine dönüştürecek ve bu anlamda da tanım ve kaynak sorununu giderecek olan normların adı, ikincil normlardır. Birincil normların saptanması ve değiştirilmesi usulleri gibi işlevlerle nitelenebilecek olan bu ikincil normlar aracılığıyla kişiler, kararsızlık durumu yaşamadan, belirli davranış kalıpları öngören kurallardan hangilerinin bir hukuk kuralı olarak kabul edileceğini ve ayrıca bu hukukî kuralların, değiştirilme, yürürlükten kaldırılma ya da yeni kuralların konulmasında, kimlerin, hangi usullere bağlı kalarak memur kılındığını bileceklerdir. Bu işlevlerle nitelendirilen ikincil normların en önemlisi ise, "tanıma kuralı"dır. Davranış kalıbı içeren kurallardan hangisinin hukuk olarak kabul edilebileceğinin ölçütü, hukukîlik ölçütü olarak tanımlanabilecek olan "tanıma kuralı" vasıtasıyla belirlenir. İngiltere'de parlamentonun gerçekleştirdiği düzenlemelerin hukuk olması, tanıma kuralına örnek teşkil eder. Sonuç olarak, hukuk, birincil ve ikincil normların birliği şeklinde tanımlanabilir.[41] Hart'a göre, ikincil normlar, birincil normların, kesin olarak belirlenmesi, ortaya konulması, ortadan kaldırılması, değiştirilmesi ve ihlal edilmesini kesin olarak belirleme biçimini ortaya koyan normlardır. [42] Yani, tanıma kuralı, neyin hukuk olduğunu gösteren ölçüttür. Tanıma kuralına verilen örnekten de (İngiltere'de parlamentonun gerçekleştirdiği düzenlemele-

40 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89

41 H.L.A.Hart, The Concept of Law, s. 91- 96 / Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 89- 90

42 H.L.A.Hart, The Concept of Law, s. 92

rin hukuk olması) anlaşılabileceği gibi, Hart, hukukî pozitivizmin hukuk tanımına paralel düşünmektedir. Zira hukukî pozitivizm, hukuku, egemen gücün irade bildirimi şeklinde kabul etmektedir. Verilen örnekte, İngiltere'de herhangi bir kuralın hukuk olmasının ölçütünün parlamentonun, yani egemen gücün düzenlemesi olarak belirlenmesi, hukukî pozitivizm ile Hart'ın argümanlarını örneklendirmeye yeterlidir.

Netice itibariyle birincil normlar, zorlayıcı buyruk formunu kapsarlar. Onlar, bazı eylemlerden kaçınmayı, bazılarına ise, özellikle angaje olmayı gerektirirler. İkincil normlar, zorlamazlar, fakat yetki verirler. Onlar, toplumun herhangi bir hukukunu yorumlamak ya da değiştirmek için otoriteyle ilgili roller ve kurumlar yaratırlar. Mesela, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası, belirli alanlarda, belirli prosedürlere göre, kanun yapma gücü çerçevesinde kongre ve delegeleri şart koşar. Bunun gibi, sözleşme ve mülkiyet hukuku, insanlara, bağlayıcı sözleşmeler yaratma ve mülkiyetini devretme yetkisi verir.[43]

Hart'ın birincil ve ikincil normlar birliği düşüncesini değerlendiren ve onun bu düşüncelerini, eleştirilerinin başlangıç noktasına konumlandıran Dworkin'e göre:

1- Hukukî pozitivizm, hukukun, açık olan toplumsal uygulamalar veya kurumsal bir takım kararlar tarafından oluşturulduğuna inanır.[44] Kurallar, şayet tanıma kuralının ölçütlerine uygun ise, hukuk kuralı olarak kabul edilebilirler. Yani sadece tanıma kuralının ölçütüne uygun olan kurallar, birer hukuk kuralıdırlar. Ahlâkî ve siyasî ilkeler ile gelenek kuralları ve diğer toplumsal normlar, kuralların dışında yer alması nedeniyle hukuk olarak kabul edilemezler. [45] Zira Dworkin'e göre, pozitivizm, bir toplumun hukukunun, kamusal gücün hangi davranışların cezalandırılacağını, toplum tarafından doğrudan ya da dolaylı bir şekilde belirlemek için ortaya konulan bir kurallar dizisi olduğunu varsayar.[46]

2- Dworkin'e göre, pozitivizm açısından, herhangi bir yargıç, hukukî bir sorunun çözümünü, mevcut kurallar içinde araya-

43 Alan R. Madry, *Global Concepts, Local Rules, Practices of Adjudication and Ronald Dworkin's Law as Integrity*, Law and Philosophy, 24, 2005, s. 212- 213

44 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977, s.x

45 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 90

46 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 17

cak, şayet sözü edilen bu kurallar içerisinde aradığı çözümü bulamazsa, sorunu, yeni kurallar yaratarak, yani kendi takdir yetkisine dayanarak çözecektir. Bunun nedeni, Dworkin'e göre, Hart'ın hukuk kurallarını açık dokulu kabul etmesidir.[47]

Hart, çözümün kurallar dâhilinde bulunamaması durumunda tek bir doğru yanıtın var olmadığını iddia etmiş ve sorunun çözümündeki kilit rolü, yargısal takdir ilkesine bırakmıştır. Bu anlamda Austin ile paralel bir çizgi takip eden Hart, yargıçlara, hukuku bulup uygulamanın yanı sıra, onu, yani hukuku, yaratma yetkisini de vermiştir. Bu duruma ise, Dworkin, şu şekilde cevap verir:

1- Toplum, çoğunluk tarafından seçilen kadın ve erkekler tarafından yönetilir. Dolayısıyla yasama hakkı bu kişilere aittir. Ancak yargıçlar, seçilmiş kişilere dâhil olmadıklarından ve bu anlamda da yasa yapma sorumluluğuna sahip olmadıklarından ötürü, yasama yetkisine sahip olamazlar.

2- Yargıçlar, yeni bir hukuk yaratır, yani takdir yetkisini kullanırlarsa, mahkeme sonucunda davayı kaybeden taraf, davadan önce vuku bulan bir olayda yapması gereken herhangi bir ödevi yerine getirmediği için değil, olaydan sonra açılan davada, sonradan ortaya konulmuş bir ödevi yerine getirmediği için cezalandırılmış olacaktır.[48] Dolayısıyla bu durumda, davayı kaybeden kişi, önceden bilmediği bir durumdan ya da ödevden ötürü cezaî müeyyideye maruz kalmış olacaktır.

Dolayısıyla hukukî pozitivizmin, yargıcın takdir yetkisini kullanması gerektiğine ilişkin görüşüne karşı Dworkin, tutarlı bir şekilde, yargıçlar için böyle güçlü bir takdir yetkisinin olamayacağını ve dahası "doğru cevap" yoktur iddialarının yanlış olduğunu savunur.[49] Zira Dworkin'e göre, her davada, mutlaka bir "doğru cevap" vardır ve yargıcın yapması gereken de geriye dönük olarak bir takım haklar yaratmak, yani kendi takdir yetkisinden hareketle bir şey uydurmak değil, davadaki tarafların haklarının ne olduğunu belirlemektir. Yani o dava için söz konusu olan doğru yanıtı bulmaktır.[50]

---

47 A.g.e., s. 22

48 A.g.e., s. 84

49 Roger Cotterrell, *Liberalism's Empire: Reflections on Ronald Dworkin's Legal Philosophy*, *American Bar Foundation Research Journal*, Vol. 12, No. 2/ 3, (Spring- Summer, 1987), s. 510

50 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 81

Dworkin'e göre, zor davalarda hâkimler, siyasi sorumluluk anlayışı çerçevesinde mevcut hukukun uygulamalarını meşrulaştıran bir siyasî kuramı kabul etmelidirler. Yani mevcut hukukun "siyasî ahlâkı" çerçevesinde bir karar vermelidirler. Bu kadar önemli olan yargılama işini, Dworkin'e göre, ancak insanüstü beceri, öğrenme, sabır ve dirayete sahip olan bir yargıç yapabilir. Bu yargıç ise, Herkül'dür.[51] Bu anlamda herhangi bir davada, doğru yanıtı bulabilecek olan, yukarıdaki niteliklere sahip bir yargıç, yani Herkülse de, her yargıcın öncelikli amacı ve görevi, doğru yanıtı bulmak olmalıdır. Bu anlamda yargıçların dışında, avukatların da bu amacın bir parçası olduğunu ifade eden Dworkin, avukatların, yargıçlara, hukukî sistemin ilke, değer ve geleneklerini yanlış anladıklarına ilişkin eleştiriler getirebileceğinin altını çizer. Dworkin, avukatların dışında sıradan vatandaşların da sivil itaatsizlik yoluyla bu sürece dâhil olabileceklerini savunmuştur.[52]

Dworkin'in ilgilendiği en önemli konulardan birisi, yasama-yargı ayrımıdır. Bu çerçevede, yargıçların hukuku yaratmaktan ziyade, hukuk ile bağlı oldukları ve hukuka uyma zorunluluğu taşıdıkları düşüncesi, onun temel tezidir. Yasama organı, hakların ihlal edilememesi şartıyla kolektif amaçlarla ilgili yasalar yaparken, yargıçların görevi, ortaya çıkan uyuşmazlıklarla ilgili ilke ve kurallar çerçevesinde karar vermektir.[53] Böylelikle Dworkin, yargıçlara hukukun biçimsel veya yazılı olmayan ilkeleri çerçevesinde karar verme hakkı tanıyarak, pozitivizmin doğal sonucu olan keyfiliğin önüne geçmeye çalışmaktadır.[54] Aşağıdaki alıntı, Dworkin'in bu konudaki düşüncelerini özetler mahiyettedir:

> "... Hepimiz, mahkeme ne derse hukuk odur sözünü çok iyi biliyoruz. Ama bu iki farklı anlama gelebilir: Birincisi, mahkemelerin hukukun ne olduğunu belirleme konusunda daima haklı oldukları, kararlarının içtihat niteliği taşıdığı, yani mahkeme anayasayı belli bir biçimde yorumladıysa bunun gelecekte de zorunlu olarak geçerli yorum olacağı anlamına gelebilir. Ya da basitçe, mahkeme kararlarını en azından pratik nedenlerle tanımamıza rağmen, mahkemelerin tek tek olaylarla ilgili yanıla-

51 A.g.e., s. 105-106

52 Akbaş, *"Ronald Dworkin" maddesi*, s. 879

53 Özkök, *Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar*, s. 104

54 Necati Polat, *Ahlak, Siyaset, Şiddet, Bir Kuram Olarak Uluslararası Hukuk*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 21

bilecekleri yolundaki düşüncelerimizi saklı tutmamız gerektiği anlamına gelebilir. Birinci yaklaşım hukukî pozitivizmin yaklaşımıdır. Bana göre yanlıştır ve sonuç olarak da hukuk devleti anlayışını derinden zedeleyecek bir yaklaşımdır."[55]

Bu noktada Dworkin'in, hukuk devletine ilişkin yaptığı ayrımın da vurgulanması gerekmektedir. Dworkin'e göre, iki tür hukuk devleti anlayışı vardır. Onun gözündeki birinci hukuk devleti anlayışı, gerçek anlamda hukuk devletinden farklı olan ve bu anlamda literatürde kanun devleti olarak adlandırılan devlet modelidir. Bu anlayış açısından hukuk devleti, yönetimin mevcut kanunlara bağlı bir şekilde sürdürülmesi gerektiğini savunur. Buna göre, kanunların içeriğinin önemi yoktur. Dworkin'in gözündeki ikinci hukuk devleti modeli ise, hak ilkesini merkeze alır. Bu anlamda hukuk devleti, bireysel haklara dayalı olan bir hukuk ile yönetilmeyi gerektirir.[56]

Semantik teori olarak adlandırdığı hukukî pozitivizm üzerine yoğunlaşan Dworkin, hukukî pozitivizmin, hukuka ilişkin gerçek bir tartışmanın, teorik olmaktan çok empirik olması gerektiğini savunduğunu ifade eder.[57] Dworkin'e göre, Hart, hukukun ne olduğunu ve geçerli hukukun nasıl tanımlanabileceğini açıklamaya kalkışmış ve projesinin iki önemli özelliğini ortaya koymuştur. Söz konusu projenin birinci özelliği, ahlâkî ya da etik olarak değer biçici olmaktan ziyade betimleyici, yani tanımlayıcı olmasıdır. Dolayısıyla bu proje, hukukun her yere yayılan girift sosyal pratiklerini değerlendirmeyi değil, onu anlamayı amaçlar. İkinci özelliği, hukukî bir proje olmaktan çok felsefi olmasıdır. Dworkin, bu iki iddiaya da meydan okur. Geçerli bir hukukun nasıl tanımlanacağıyla ilgili genel bir teorinin – Hart'ın kendi teorisi gibi- hukukî uygulamaların tarafsız bir tanımı olmadığını, sadece onu tanımlama değil, aynı zamanda uygulamaların niçin değerli olduğunu ve bu değerin korunması ve geliştirilmesi için nasıl hareket edilmesi gerektiğini göstermek için onu haklı çıkarmayı amaçlayan bir yorumlama, yani hukukun bir yorumlaması olduğunu iddia eder. Çetrefilli bir konuda hukukun ne olduğuna karar

55 Ronald Dworkin, *"Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği"*, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 159

56 Gülriz Uygur, *Adalet ve Hukuk Devleti*, http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-2004-53-03/AUHF-2004-53-03-Uygur.pdf

57 Ronald Dworkin, *Law's Empire*, s. 37

verecek olan bir yargıç ya da vatandaş, onu en iyi doğrulayan ilkelerin ne olduğunu görmek için geçmiş hukuku yorumlamalı ve bu ilkelerin, yeni durumda neyi gerektirdiğine karar vermelidir.[58]

Netice itibariyle Dworkin açısından hukukî pozitivizm, açık ve yerleşmiş bir kuralın varolması durumunda, kararın buna göre verilmesi gerektiğini, yani böyle bir durumda hâkimin takdir yetkisinin olmadığını savunur. Hukuku kurallarla sınırlandırmasının amacı, hukukî kararların, önceden öngörülebilir olmasını sağlamaktır. Ancak herhangi bir hukukî problemin çözümünü, belirlenen kurallar dâhilinde çözememesi, yani hukukî kuralların belirsiz olması durumunda, yargıcın kendi takdirini kullanması esasını merkeze alırlar.[59] Ancak bu, Dworkin'e göre, hukukun önceden öngörülebilir olması düsturuna aykırıdır. Yargıcın, böyle bir durumda takdir yetkisini hangi yönde kullanacağını bilme olanağı imkânsız değilse bile, çok zordur. Vuku bulan bu sorunun çözümü ise, Dworkin düşüncesinde "ilkelerin" konumlandırılmasıyla giderilecektir.[60] Yani Dworkin, mevcut kuralların yanı sıra, bir de ilkeleri mevzu bahis yapar. Peki Dworkin'in düşüncesinde ilke nedir?

İlke, arzu edildiği düşünülen ekonomik, siyasi ya da sosyal bir durumu artırdığı ya da koruduğundan dolayı değil de, adalet, hakkaniyet ya da diğer ahlâkî boyutların gereksinimi olduklarından ötürü, uyulan standartlardır.[61] Ronald Dworkin'in, hukuk teorisi, onun hukukî pozitivizmin "kurallar teorisi" olarak adlandırdığı şeye ilişkin eleştirilerinden hareketle geliştirilmiştir. Ona göre pozitivizm, bir takım iddiaların bir birleşimidir. Buna göre hukuk, kuralların benimsenmesi ya da yasalaştırılması sistemidir. Hukuk ve ahlâk, kavramsal olarak ayrıdır. Bu yaklaşıma karşı çıkan Dworkin'e göre ise hukuk, kurallara olduğu kadar ilkelere de bağlıdır. Bu ilkeler, ahlâkî ilkelerdir. Zor durumlarda, kuralların, herhangi bir şeyi emretmediği yerlerde yargıç, ilkelerle bağlanmıştır ve takdir yetkisine sahip değildir. Dolayısıyla yargıçlar, hukuku yaratmazlar, sadece onu keşfederler.[62] Bu anlamda Dworkin, Hart'ın düşüncesinden farklı olarak "kuralların" yanı sıra ilkelerin varlığını da şart koşar. Zira

58 Ronald Dworkin, *Hart's Postscriptand the Charecter of Political Philosophy*, Oxford Journal of Legak Studies, Vol: 24, No: 1, 2004, s. 1-2

59 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 33-34

60 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 90

61 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 22

62 C. L. Ten, *The Soundest Theory of Law, Mind*, New Series, Vol. 88, No. 352. Oct. 1979, s. 522

Hart, hukuku kurallardan ibaret sayarken, Dworkin, hukuku, kurallar ve ilkeler bütünü olarak tanımlamaktadır. Buna göre, ilkeler de tıpkı kurallar gibi hukuk dâhilinde yer almaktadırlar. Bunun anlamı, ilkelerin, hukukun dışarıdan değerlendirilmesini sağlayan standartlar olmamalarıdır. Fakat kurallar ile ilkeler birbirlerinden farklıdırlar. İlkelerin kurallardan farkı, yol gösterici maksimler olmalarıdır. [63] İlkelere verilebilecek bir örnek ise, hiç kimsenin kendi yanlışından çıkar sağlayamayacağıdır.[64] İlkeler ile kurallar arasındaki farklar, özetle şu şekilde sıralanabilir;

1- Kurallar, yasama yoluyla ya da yargısal takdir vasıtasıyla ortaya konulur ya da ortadan kaldırılır. Buna karşın ilkeler, gelişerek ortaya çıkar. [65]

2- Kurallar, "ya hep ya hiç" anlayışı çerçevesinde uygulanırken, ilkelerin kendi içerisinde bir ağırlık boyutları vardır.[66]

3- Kuralların birbirleriyle çatışması söz konusu değilken, ilkeler kendi arasında çatışmaya düşebilir. Zira herhangi bir kuralın öngördüğü şeyler gerçekleşmiş ise, ya söz konusu kural geçerli olur, yani önerdiği çözüm uygulanır ya da o kural geçerli değildir.[67]

Dworkin'e göre pozitivistler, ilkelerin, yargıçlar üzerinde bağlayıcı olamayacağını gösterme noktasında başarısız olmuşlardır. İlkeler olmaksızın kuralların bağlayıcı olamayacağını iddia eden Dworkin'e göre, eğer ilkeler, bağlayıcı standartlarsa, onlar birer hukuk standardıdır. Bu yüzden yargıç, zor davalarda, ilkelerin üstünlüğü çerçevesinde karar vermelidir.[68] Bu düşünce, Dworkin'in yargısal takdir düşüncesine yönelik eleştirilerinin ardından, kuralların, mevcut davada çözüm üretememesi halinde ne yapılacağına ilişkin soruya verdiği cevaptır.

Kurallar ile ilkeler arasında yaptığı ayrımın yanı sıra Dworkin, ilkelerle politikalar olarak adlandırdığı diğer standartlar arasında da bir ayrım yapar. Buna göre politika, çoğunlukla, toplumun bazı ekonomik, politik ya da sosyal özelliklerindeki gelişmeler gibi ulaşılmaya çalışılan

63 Özkök, *Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar*, s. 98

64 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 49

65 Akbaş, *"Ronald Dworkin" maddesi*, s. 878

66 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 26

67 A.g.e., s. 24

68 Bell, *Understanding the model of rules: Toward a Reconciliation of Dworkin and Positivism*, s. 913

bir amacı düzenleyen standartlardır.[69] Dolayısıyla sırf ahlâkî boyutlarından ötürü uygulanan ilkeler, hayati önemi haiz bir niteliğe sahiptir.

Dworkin'e göre ilkeler, bireysel hakları tespit etmeyi kasteden argümanlarken, politikalar, kolektif amaçların tespitini ifade eden argümanlardır. İlkeler, hakları tanımlayan argümanlar, politikalar ise, amaçları tanımlayan argümanlardır. Peki hak ve amaç nedir ve de farkları nelerdir? Mesela, ifade özgürlüğü amaç değil, bir haktır, çünkü vatandaşlar, politik ahlâkiliğin bir sorunu olan özgürlük hakkına sahiptirler. Bununla birlikte savaş araçları imalatını artırmak, bir amaçtır, çünkü bu, kolektif refaha katkıda bulunan bir durumdur.[70]

İlkeler ile politikalar arasındaki farkın sonucunda ortaya çıkan hak kavramına gelince; Dworkin'in kuramının tümünü, bir haklar tezi olarak görmek mümkündür. Tutarlı bir hukuk kuramı ortaya koymanın yanı sıra, hukuk ağırlıklı bir siyaset kuramı inşa etmeyi amaçlayan Dworkin'in haklar tezi, böyle bir teorinin kesiştiği ve belirginleştiği bir alan olarak tanımlanabilir. [71]

Yukarıda da ifade edildiği gibi, ilkeler, bireysel hakları, politikalar ise, kolektif amaçların tespitini ifade eden argümanlardır. İlkelerin politikalara karşı üstünlüğü, yine yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla bunun anlamı şudur. Mademki ilkeler politikalar karşısında üstünlüğe sahiptir ve haklar ilkelere, kolektif amaçlar da politikalara karşılık gelmektedir, o zaman haklar ile kolektif amaçlar arasında bir ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkan sonuç, hakların, kolektif amaçlar üzerinde birer koz olmalarıdır. Bunun anlamı ise, herhangi bir hak ile kolektif amacın çatışması durumunda, üstünlüğün herhâlükârda hakka ait olmasıdır. Mesela, üniversite kampüsü ile şehir merkezi arasında, mesafeyi kısaltma amacıyla yeni bir yol yapılması planlanmış olsun. Ancak bu yolun yapılması için A kişisinin evinin yıkılması kaçınılmaz hale gelsin. Bu durumda, şayet A kişisi, evinin yıkılmasına rıza göstermiyorsa, yol yapımı planı iptal edilmelidir. Çünkü mülkiyet bir haktır ve kişinin rızası hilafına evi kamulaştırılıp yıkılamaz.[72]

---

69 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 22

70 A.g.e., s. 90

71 Ahmet Ulvi Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak,: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, Der'in Yayınları, İstanbul, 2003, s. 64- 65

72 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 91

Dworkin'e göre, bireysel haklar, kişilerin ellerinde tuttuğu birer kozdur. Bir kolektif amaç, herhangi bir sebepten dolayı kişilerin belirli zararlara uğramalarını ya da sahip olmak veya yapmak istedikleri şeyleri yapmalarını engellemeyi meşrulaştıramadığı zaman, bireyler, söz konusu haklara sahiptirler.[73] Dworkin'in en önemli düşünsel keşfi, hakları koz olarak nitelemesidir. Hakların koz olarak kabul edilmesinin anlamı şudur: Herhangi bir hukuki ya da siyasi kararda, bir hak ile politika zıt yönleri gösteriyorsa, hakların gösterdiği sonuç tercih edilmeli, yani haklara öncelik verilmelidir. Tabii ki bu durumun istisnaî yönleri vardır. Mesela bir savaş durumu söz konusu olduğunda, savaşta yer alan bir ulusun yaşamasıyla ilişkili olan politikaların ve de ortak amaçların, haklara karşı üstünlüğü olabilir. Fakat bu tür istisnai durumların olmaması durumunda, politika ile hak arasında seçim yapılması bile söz konusu değildir. Çünkü bir hakkın varlığı ortaya konulursa, bir an bile duraksamadan, hakka öncelik verilmeli ve hakkın gereği yerine getirilmelidir.[74] Bu çerçevede, hak ile politikaya verilecek örnek şudur: Konuşma özgürlüğü, amaç değil, bir haktır, çünkü vatandaşların tümünün, siyasî ahlâk sorunu olması nedeniyle buna hakları vardır. Buna karşın cephane üretiminin artması, hak değil, amaçtır. Çünkü bu, kolektif refahın artmasına katkıda bulunan bir durumdur.[75]

Politikalardan farklı olan ve onlara karşı üstünlüğü ortaya konulan hak kavramıyla Dworkin, bireylerin yararcı yaklaşım tarzı ile ezilmesinin de önünü kesmeye çalışmaktadır. Zira yararcılar, herhangi bir karar durumunda, en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayacak alternatifin uygulanması gerektiğini iddia ederler. Ancak Dworkin, yararcıların merkeze aldığı politikalara karşı hakları üstün görerek, durumu tersine çevirmeye çalışmaktadır. Böylece en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlayacak alternatifin uygulanması gerektiği düşüncesini reddederek, çok sayıda insanın mutluluğu için bile olsa, az sayıda insanın mutsuz edilmesine karşı çıkmaktadır.[76] Dworkin, yararcılığın insan haklarına gereken yeterli önemi vermediğini iddia etmektedir. Ona göre, yararcılık söz konusu hakları tam anlamıyla ciddiye almamaktadır. Dworkin'e göre, yararcılığı benimseyen bir düşünür, genel yararı artı-

73 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. xi

74 Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak,: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 66

75 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 90

76 Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak,: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 67- 69

ran özel durumlar söz konusu olduğunda, sözün yerine getirilmemesi ya da herhangi bir kişinin meşru mülkiyetine saygı gösterilememesi gibi durumları, başka bir etik öğretiyi savunan kişiye göre daha kolay kabul eder. [77]

Ronald Dworkin, hukukun ne olduğunu ve ne olması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre, pozitivizmin "kurallar teorisi", hukukî pozitivizmi yararcılıkla birleştirir. Zira bu akıma göre hukuk, kuralların benimsenmesi setidir. Ayrıca hukuk, genel refahı maksimize etmelidir. Dworkin ise, bu iki yaklaşımı da reddeder. Nitekim hukukun kurallar kadar ilkeleri de içerdiğini iddia ederek, kurallar teorisinin saygı duyulması gereken moral hakları ihmal ettiğini düşünür.[78] Zira ilke ve politika arasındaki ayrım üzerinde ısrarla duran Dworkin, ilke argümanları üzerine inşa edilmiş olan kararların, demokratik ilkelerle bağdaştığının altını özellikle çizer.[79]

Yararcılığa karşı eleştirel bir tavır benimseyen düşünürlerin ortak tavrı, genel yarar ya da ortak iyi gibi argümanlardan hareketle, hakların sınırlandırılmasının yanlış olduğu yönündedir. Yararcı görüşün buna karşı ileri sürdüğü iddia ise, hakların, hukuktan bağımsız bir biçimde, önceden varolduğu varsayımının, sosyal refah ya da kamusal politikalar karşısında önemli birer engel teşkil ettiğidir. Dworkin ise, bu tür bir çıkmazdan uzak durma eğilimindedir.[80] Dworkin'e göre, hukukî pozitivizm de hukukî hakların, herhangi bir yasama faaliyetinden önce varolabileceğine dair düşünceyi reddetme eğilimindedirler. Birey ya da gruplar, bu anlayışa göre, mevcut hukukun açık kurallarının verdiği hakların dışında bir hakka sahip değildir.[81] Dworkin açısından hakların, toplumsal yarar ve genel iyi karşısındaki durumunun ne olduğu sorusunun cevaplanabilmesi ise, onun haklar teziyle alâkalıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, hakları birer koz kartı olarak değerlendirmektedir. Bu ise, onun haklara öncelik verdiğine ilişkin yorumun, makul olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte hakların öncelikli olması, mutlak olması anlamına gelmez. Zira koz olarak değerlendirilen bir hakkın, bir başka hakla çatışması du-

---

77 Francisco *Vergara*, Liberalizmin Felsefi Temelleri, Liberalizm ve Etik, Çev: Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 115

78 David Lyons, *Review: Principles, Positivism and Legal Theory*, *The Yale Law Journal*, Vol. 87, No. 2. (Dec., 1977) s. 415

79 Dworkin, Taking *Rights Seriously*, s. xii

80 Özkök, *a.g.e.* s. 105

81 Dworkin, Taking *Rights Seriously*, s. xi

rumunda, diğer hak lehine olacak şekilde sınırlandırılması mümkündür. Mesela, ifade özgürlüğü bir haktır. Fakat bu hak, bir başkasının özel yaşamı ya da şerefiyle ilgili olan bir hakla çatışırsa, sınırlandırılabilir.[82] Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, hakların bir başka hakla çatıştığı zaman sınırlandırılabileceğidir.

Politikalar ile haklar arasındaki ilişkinin ortaya konulmasının ardından Dworkin, haklara yönelik bir sınıflama yapar. Onun hak sınıflandırmasındaki anahtar ayrımı, "arka plan haklar" (temel haklar) ve "kurumsal haklar" ayrımıdır.[83] Arka plan haklar (temel haklar), politik kararlar için toplum tarafından bir haklılık sağlayan haklardır. Kurumsal haklar ise, bir karar için belirli ve özel bir kurum tarafından haklılık sağlayan haklardır.[84] Dworkin'e göre, eğer diğerine nispetle daha fazla ihtiyacı varsa, her insanın bir başkasının mülkiyeti üzerinde bir hakkı vardır. Bu, arka plan haklara verilebilecek bir örnektir. Çünkü bu durum için yürürlükte bulunan bir hukukî kaynak mevcut değildir. Bununla birlikte kurumsal haklara verilebilecek örnek, seyahat özgürlüğüdür. Zira bu hakkın varlığı, anayasaya dayanır, yani yasama kurumuyla desteklenir.[85] Bu örneğin, daha derin bir şekilde incelenmesi mümkündür. Dworkin, ortaya koyduğu örnekle, bu iki hak arasındaki ayrımı ortaya koymakta ve bu iki hakkın, siyaset, hukuk kuramı ve yargılamadaki yerlerini belirlemeye çabalamaktadır. Söz konusu örneğin basitleştirilmiş biçimi şudur: Bir kişinin, başkasına ait olan bir mala, o mala sahip olan kişiden daha çok ihtiyacı varsa, o mal üzerinde hakkı olduğu iddiası, bir arka plan hak iddiasıdır. Fakat bu iddiayı, somut bir durumda, hukuki anlamda bir talep haline getirecek yasal bir düzenleme yoktur. Kişi, buna olan inancıyla başkasına ait olan bu malı alırsa, hırsızlık yaptığına hükmedileceğini bilir. Ancak bu bilgi, onun, bu hak iddiasından vazgeçmesini gerektirmez. Çünkü mevcut anayasal düzen içerisinde bunu gerçekleştiremeyeceğini bilmesine rağmen, hâlâ böyle bir hakkı olduğunu kabul edebilir. Zira kişi, anayasayı değiştirerek ya da bir başka arka plan hak olan direnme hakkını kullanıp rejimi yıkarak mülkiyet hakkını değiştirebilir ve daha önce arka plan hak olan şeyi, kurumsal bir hakka dönüştürebilir. [86]

82 *A.g.e.* s. 105

83 Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak,: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 70

84 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 93

85 A.g.e., s. 92

86 A.g.e., s. 93

Arka plan haklar (temel haklar) ve kurumsal haklar ayrımının dışında Dworkin, ikinci bir ayrım daha yapar ki, bu da somut ve soyut haklar ayrımıdır. Soyut bir hak, özel durumlarda diğer politik amaçlarla nasıl tartılacağı ya da onlarla nasıl uzlaşacağı ifade edilmeyen genel politik bir amaç beyanıdır. Bu anlamda siyasi retoriğin önemli hakları soyuttur. Somut haklar ise, belirli bir durumda diğer politik amaçlara karşı daha ağırlıklı olduğunun belirlenmesi amacıyla daha kesin ya da net bir şekilde tanımlanmış olan haklardır. Soyut haklar, somut haklara argüman sağlayan haklardır. Fakat bir somut hak talebi, herhangi bir soyut hak talebinden daha kesindir. Soyut haklara verilebilecek örnek, eşitlik, özgürlük ve saygınlık gibi haklardır. [87] Arka plan haklar (temel haklar)-kurumsal haklar ve somut-soyut haklar bağlamında değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç ise şudur: Temel haklar soyut haklar iken, kurumsal haklar, somut haklardır.[88]

C. Dworkin'in Adalet Anlayışı

Dworkin'in düşüncesinde adalet anlayışının temelini oluşturan hak kavramına ilişkin bu değerlendirmelerin ardından, adalete ilişkin yaklaşımı ele alınmalıdır. Bu ise, Dworkin'in, adalet ile hakkaniyet arasında yaptığı ayrıma dayanır. Ancak adalet ile hakkaniyet arasındaki farka geçmeden önce belirtilmelidir ki, Dworkin'e göre, hukuk adaletten farklıdır. Adalet, ahlâk ve politik haklara ilişkin doğru ya da en iyi teoriyi bulma meselesidir ve herhangi bir kişinin adalet düşüncesi, onun teorisidir.[89] Adalet ile hakkaniyet arasındaki farka gelince; Dworkin'e göre hakkaniyet, politikada, politik gücün doğru bir şekilde dağıtımını esas alan politik metotları-memurları ve onların seçmenlere karşılık veren kararlarını seçme metotlarını-bulma meselesidir.[90] Yani hakkaniyet, siyasî mekanizmada yer alacak olan görevlileri ve onların kararları nasıl alacaklarıyla ilgili metotları bulma işidir. [91] Adalet ise, adil bir şekilde seçilsin ya da seçilmesin, daimî kurumların kararlarıyla ilgilidir. Dworkin'e göre, eğer adalet, politik bir değer olarak kabul edilecekse, parlamenterlerden ve de

87 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 93- 94
88 Özkök, *a.g.e.*, s. 103
89 Dworkin, *Law's Empire*, s. 97
90 *A.g.e.*, s. 164
91 Özkök, *a.g.e.*, s. 99

diğer görevlilerden, maddi kaynakları ve sivil özgürlükleri ahlâkî olarak savunulabilir bir sonuç elde edecek şekilde dağıtmaları istenecektir.[92] Başka bir ifadeyle adalet, temel siyasî kurumların, almaları gereken kararlarla ilişkilendirilmiş ve bu anlamda kanun koyucular ile diğer görevlilerin, maddî kaynakları ahlâkî olarak savunulabilecek bir sonuç çerçevesinde dağıtmaları ve de sivil özgürlükleri korumalarını talep etmeyle tanımlanmıştır.[93]

Dworkin'e göre bazı filozoflar, adalet ile hakkaniyet arasında herhangi bir temel çelişkinin varlığını reddetmişlerdir. Çünkü bu filozoflar, bu değerlerden herhangi birinin diğerinden türediğine inanırlar. Bazıları ise, adaletin, hakkaniyetten ayrı bir anlamının olmadığını düşünürler. Dworkin ise, birçok filozofun –ki kendisinin de bunlar gibi düşündüğünü ifade eder– hakkaniyet ve adaletin birbirlerinden bağımsız olduğunu, zira bazen adil kurumların, adaletsiz kararlar, bazen de adaletsiz kurumların, adil kararlar aldığını ifade eder. [94]

Sonuç olarak, adaleti hak sorununa indirgeyen ve hakkın merkezine de eşitliği yerleştiren Dworkin, söz konusu eşitliği hayata geçirebilme adına bir takım düzenlemeler ortaya koymuştur.[95] Siyaset felsefesi başlığı altında ele alınacak olan eşitlik problemine geçiş de buradan gerçekleşmektedir.

2. DWORKIN'İN SİYASET FELSEFESİ

Günümüz siyaset felsefesinin siyasal oluşumların mahiyetine ilişkin spekülatif tartışmalarına verilebilecek en önemli örneklerden birisi de birçok varsayımsal senaryolarla mevcut ve mümkün siyasal ve toplumsal sistem alternatiflerini çürütmeye çalışan ve mantıksal argümanlarla kendini meşrulaştırmaya çalışan Dworkin'in teorisidir.

Gerek yaşadığı dönem, gerekse siyasal olanın mahiyetine ilişkin değerlendirmeleriyle modern siyaset felsefesinin karakteristiğini yansıtan ve bu anlamda da modern siyaset felsefesi içerisinde değerlendirilen filozoflardan biri de Dworkin'dir. Dworkin'in, siyaset felsefesine ilişkin

92 Dworkin, *Law's Empire*, s. 165
93 Özkök, *a.g.e.*, s. 99
94 Dworkin, *Law's Empire*, s. 177
95 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

ortaya koyduğu en önemli yaklaşım, her insanın eşit ilgi ve saygı hakkına sahip olduğuna inanmasıdır. Bu iddia, liberal pozisyonlarla bağdaşmayacak kadar bulanık görünse de[96] Dworkin'in özellikle siyaset felsefesine ilişkin görüşlerinin temelinde yer almaktadır. Bu yaklaşımı farklı kılan, eşit muamele ilkesini şart koşması değil, kişilere "eşitler" olarak muamele edilmesi gerektiğini öngörmesidir. Yani devlet, Dworkin açısından vatandaşlarına eşit muamele etmekle değil, onlara "eşitler" olarak muamele etmekle yükümlüdür.

Netice itibariyle hukuku ilke ve kuralların birlikteliği şeklinde yorumlamasından yargısal takdir ilkesine ilişkin yorumlarına kadar, hukuka yeni ve farklı bir vizyon kazandıran Dworkin, siyaset felsefesi açısından da dikkate değer değerlendirmeler sunmuştur. Özellikle siyaset felsefesi içerisinde sıkça tartışılmakta olan eşitlik ve özgürlük gibi konulara getirdiği yorumlar, yine üzerinde durulması gereken bir teori haline gelmiştir. Eşitlikle ilgili düşünceleri ve öngördüğü eşitlik anlayışıyla öne çıkan Dworkin, özgürlüğe ilişkin düşüncelerini de bu çerçevede belirlemiş, dahası eşitlik ve özgürlük gibi konulara yönelik çözüm önerileri, onun, liberalizmin sosyal kanadında yer aldığına ilişkin yorumlara vesile olmuştur. Bu itibarla Dworkin'in siyaset felsefesinin merkezinde yer alan konu eşitlik konusudur. Zira Dworkin, eşitlik anlayışını, hem özgürlük hem de liberal yaklaşımı açısından bir anahtar konumuna oturtmuştur.

A. Dworkin'in Eşitlik Anlayışı

Dworkin'in adalete ilişkin yaklaşımı, hak kavramıyla ilişkilidir. Hakları koz olarak değerlendiren Dworkin, adalet sorununu hak sorununa indirgemiş ve adalet ile hak arasında derin bir bağ kurmuştur.[97] Ayrıca Dworkin'in adalet perspektifinin, eşitlik anlayışıyla sıkı bir ilişkisi vardır. İktisadî konularda bariz bir eşitliği savunmuş olan[98] Dworkin'in tezinin hareket noktası, eşitliğe bağlılıktır ve eşitlikten sapmak, ancak bunun ahlâkî olarak haklı çıkarılmasıyla mümkündür.[99] Eşitliğe yaptığı bu vurgunun, iki açıdan Dworkin'i farklı kıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, eşitliğin sağlanabilmesi adına öngördüğü ekonomik sistem, diğeri ise,

96 Barry, *a.g.e.*, s. 205

97 Türkbağ, *Haklar Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s.91

98 Barry, *a.g.e.*, s. 27

99 *A.g.e.*, s. 205

eşitliğin bariz bir şekilde hissedildiği Dworkin'e has liberal yaklaşımdır. Zira bunlardan birincisinden ötürü ütopist olmakla eleştirilen Dworkin, ikincisinden ötürü de liberalizmin sosyal kanadına dâhil edilmiştir. Dworkin'in dışında Rawls gibi filozoflar da sosyal liberalizm içerisinde yer almalarına rağmen, Dworkin'in eşitliğe yaptığı vurgu daha fazladır ki, bu da onu bu anlamda daha farklı bir yere oturtmaktadır.

Dworkin, adaleti hak sorununa indirgemiş ve söz konusu hakkın temeline de eşitliği yerleştirmiştir. Eşitliğin gerçekleştirilmesi yolunda oldukça ilginç düzenlemeler öngören Dworkin, "*Sovereign Virtue*" (*Egemen Erdem*) adlı kitabında, eşitliğin gerçekleştirilebilmesi için yapılması gerekenleri ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.[100]

Dworkin'e göre eşitlik, popüler ama aynı zamanda da gizemli bir politik idealdir. İnsanlar, başka bir takım şeylerde eşitsiz olmanın sonuçlarına nispetle daha eşit olabilirler. Mesela eşit gelire sahip insanların, hayatlarındaki tatmin olma miktarları kesinlikle farklı olacaktır. Ama bu durum, Dworkin açısından eşitliğin ideal olarak değersiz olduğu anlamına gelmez. Açıklanması gereken şey, Dworkin'e göre sonuçta ne çeşit bir eşitliğin önemli olduğudur.[101]

Bu konu, dilbilimsel ya da kavramsal bir sorun olarak ele alınmamalıdır. "Eşit" kelimesinin tanımlanması ya da gündelik dilde bu kelimenin nasıl kullanıldığının analiz edilmesi, bu sorunun cevaplanmasında yeterli olmaz. Yapılması gereken, farklı eşitlik anlayışlarını birbirlerinden ayırt etmektir. Zira bu ayrımın yapılması, bu düşüncelerin hangilerinin çekici bir politik ideali belirttiğine karar vermek açısından gereklidir. Dworkin'e göre, bu durum farklı şekillerde tanımlanabilir. Değişik eşya ya da şanslar açısından bakıldığında insanlara eşit davranma ile insanları eşit olarak kabul ederek davranma arasında fark vardır. Mesela, insanların gelir açısından daha eşit olmasını öne süren bir kişi, gelir eşitliğini elde eden bir toplumun insanlara eşitler gibi davranan bir toplum olduğunu iddia edecektir. İnsanların eşit bir şekilde mutlu olması gerektiğini öne süren bir kişi ise, diğerine nispetle daha farklı bir teoriyi ileri sürecektir. O halde Dworkin'e göre sorun şudur: Var olan pek çok teori içerisinde en iyi olanı hangisidir?[102]

---

100 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

101 Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, Londan, England, 2000, s. 11

102 *A.g.e.*, s. 11

Dworkin, bu sorunun dağıtıcı eşitlik problemi ile ilgili olan kısmını ele almaktadır. Bu noktada, herhangi bir toplumun para ya da diğer kaynakları bireylere dağıtmak için değişik alternatifler arasında seçim yapmak zorunda olduğunu varsayarak yola çıkan Dworkin, mümkün seçeneklerden hangisinin insanlara eşitler olarak davranacağı sorusunu sorar. Bu, ona göre, daha genel olan bir eşitlik probleminin sadece bir yönüdür. Çünkü bu, politik eşitlik olarak adlandırılabilecek konuları bir kenara bırakır. Dworkin'in bu noktada tanımladığı şekliyle dağıtıcı eşitlik, politik gücün dağıtımıyla veya bireysel hakların dağılımıyla ilgili değildir. Fakat o, politik eşitlik adı altında ortaya konulan bu soruların, dağıtıcı eşitlik konularından çok fazla bağımsız olmadığını eklemeyi de ihmal etmez.[103]

Dworkin'e göre, eşitliği isteyip istemediğimize karar vermeden önce eşitliğin ne olduğuna karar vermek gerekmektedir. Çünkü her şeyden evvel birbirinden farklı olan birçok eşitlik anlayışı vardır.[104] Eşitlikten ne anlaşılması gerektiği sorusunu öncelikli bir problem olarak belirleyen Dworkin, birçok eşitlik anlayışının var olduğunu, kendisinin ise, dağıtıcı eşitlik anlayışının iki türünü ele alarak tartışacağını ifade eder.[105] O, bu çerçevede iki genel dağıtıcı eşitlik teorisi üzerinde durur. Bunlardan birincisini refah eşitliği olarak adlandırır. Refah eşitliği düşüncesi, kaynakların insanlar arasında dağıtılmasında refah açısından kendisinden daha iyi bir dağıtımın yapılamayacağını kabul eder. İkincisi kaynak eşitliğidir. Bu yaklaşım, kaynakların dağılımında insanları daha eşit yapacak başka bir seçimin olamayacağını kabul eder. Dworkin'e göre, bu iki teoriden her ikisi de oldukça soyuttur. Çünkü bu iki teoriye yönelik açıklamalardan da görülebileceği gibi, refah eşitliği açısından bakıldığında refahın ne olduğu konusunda pek çok çıkarımın var olduğu görülecektir. Ayrıca kaynakların eşitliği düşüncesi bağlamında irdelendiğinde ise, hesaba katılacak pek çok teorinin de mevcut olduğu açıktır. Bununla birlikte Dworkin, bu soyut formda bile bu iki teorinin pek çok somut duruma karşı farklı tavsiyeler önereceğinin açık olduğunu vurgular. [106]

---

103 *A.g.e.*, s. 11- 12

104 Ronald Dworkin, *"Why Equality- equality or sufficiency?"* Ed: Wilf Stevenson, Equality and Modern Economy: Why Equality? What is Equality?, Seminar 4, The Smith Institute, 1998, s.6

105 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

106 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 12

Bu iki eşitlik türüne yönelik giriş mahiyetinde sunduğu açıklamaların ardından Dworkin, küçük bir örnekle durumu aydınlatmaya çalışır. Bunu örneklendirme maksadıyla, belli zenginlikteki bir adamın çocuklarını ele alır. Bu çocuklardan birisi kör, diğeri farklı zevkleri olan bir playboy, üçüncüsü pahalı arzuları olan bir politikacı, diğeri mütevazi ihtiyaçları olan bir şair, bir diğeri ise pahalı malzemelerle çalışan bir heykeltıraştır. Dworkin'in bu örnekten hareketle sorduğu soru şudur: Bu adam vasiyetini nasıl yazacaktır? Ona göre söz konusu baba, eğer refah eşitliğini amaçlarsa, o zaman çocukları arasındaki farkları dikkate almak zorundadır. Bu ise, çocuklarına eşit paylar bırakmamasını gerektirir. Şüphesiz hesaplamalarını yaparken refah tanımlamalarını hesaba alacak, pahalı zevkleri, engelleri, pahalı arzuları göz önünde bulunduracaktır. Ama bunun aksine kaynakların eşitliğini amaç olarak alırsa, o zaman çocuklarının kabaca eşit zenginliğe sahip olması gerektiğini varsayacak ve kendi amacının, kendi zenginliğinin eşit olarak paylaşımını gerektirdiğini düşünecektir. Dworkin'e göre, bu babanın her durumda kendisine soracağı sorular da farklı olacaktır.[107] Refah eşitliğini baz alması durumunda çocuklarına eşit paylar bırakmaması gerektiğini ifade etmesinin gerekçesi, kişiler arasındaki refah anlayışının farklı olmasıdır. Zira bir kişi, 10 liralık bir gelirle belirli oranda bir refaha sahip olabilirken, bir başka kişi, aynı refah oranını, daha az ya da daha fazla gelir miktarıyla sağlayabilir. Bu durum, kişisel özellikler ve ihtiyaçlar arasındaki farklardan kaynaklanır. Zira bir kişi için belirli orandaki bir refaha sahip olmanın kriteri, bir başka kişi için değişebilir ki bu da normaldir. Ancak kaynak eşitliğini baz alması durumunda tüm çocuklarına aynı payı vermesi gerekir. Çünkü burada önemli olan, kaynakların dağılımıdır. Ve bu dağılımın eşit oranlarda yapılması bir zorunluluktur.

Dworkin'e göre, sıradan bir politik metinde bu iki soyut teori arasındaki ayrım çok fazla net olmayacaktır. Özellikle de memurların gerçek zevklerle belli vatandaşların arzuları hakkındaki bilgileri çok az olduğunda ayrımın çok da net olmayacağı aşikârdır. Eğer bir refah eşitleyicisi, bunu bilmezse, o zaman stratejisini kurarken refah eşitliğinin sağlanması için gelir eşitliğinin gerekli olduğuna kanaat getirecektir. Zira farklı nedenlerden ötürü politik arenada bu iki teori arasındaki teorik farklılıklar önemli olacaktır. Bundan dolayı ona göre eşitlikçi yaklaşımı benimseyen

107 *A.g.e.*, s. 12- 13

teoriler, arzuladıkları eşitliğin kaynaklardaki eşitlik mi?, refahtaki eşitlik mi? yoksa bunların her ikisinin bir kombinasyonu mu? olduğu konusunda karar vermek zorundadırlar. Bu, eşitliğin hayata geçirilmesinin bir değeri olup olmadığına karar vermek açısından önemlidir.[108]

Dworkin'e göre, politik ahlâk açısından bakıldığında eşitlik konusunun, sorunun bütünü değil de sadece bir kısmı olduğunu düşünenler olabilir. Ama o, eşitliğe bu mütevazi ağırlığı verenlerin bile eşitlikte neyin hesaba katılacağını tanımlamak zorunda oldukları kanaatindedir. Bununla birlikte bu iki teoriden herhangi biri tarafından ortaya konulan başka önemli teoriler de vardır. Mesela bazı filozoflar, meritokratik dağıtım eşitliği teorilerini savunurken bazıları da sık sık fırsat eşitliği olarak adlandırılan eşitliği savunur.[109] Ama ne olursa olsun şayet insanlara gerçek anlamda eşitlermiş gibi davranılmak isteniyorsa, o zaman onların hayatları onlar için eşit şekilde arzu edilir hale getirilmeli ya da bunu gerçekleştirecek vasıtalar insanlara sunulmalıdır. Zira Dworkin'e göre, kişilerin sadece banka hesaplarındaki rakamları eşit yapmak yeterli değildir.[110]

Bu noktada yukarıda ifade edilen örneğe geri dönen Dworkin, zenginliğin çocuklar arasında nasıl dağıtılacağı sorusu ortaya çıktığında fiziksel ya da zekâ özürlü olanların, adillik açısından diğerlerinden daha fazla alması gerektiğinin düşünülebileceğini ifade eder. Refah eşitliği ideali bunun neden böyle olması gerektiğini izah eden önemli bir açıklama olarak görülebilir. Özürlü oldukları için körler eşit refaha ulaşmak için daha fazla kaynağa ihtiyaç duyarlar. Ama bu örnek, refah eşitliği ideali açısından problematik bir hale de gelir. Çünkü eşit refaha ulaşma ideali söz konusu olduğunda, fiziksel ya da zekâ özürlü olanların yanı sıra pahalı zevkleri olanların da eşit refaha ulaşmak için daha fazla kaynak talebi ortaya çıkacaktır. Ama pek çok insan, sırf bu nedenden ötürü pahalı zevkleri olanlara diğer insanlara nispetle daha fazla pay verilmesi sonucuna karşı çıkacaktır. Mesela, şampanya zevki olan birisi de bu ihtiyacını karşılamak için bira zevki olandan daha fazla kaynağa ihtiyaç duyacaktır. Ama bu durum, o kişinin daha fazla kaynak alması gerektiğini göstermez. Zira bu, adil değildir.[111]

---

108 *A.g.e.*, s. 13
109 *A.g.e.*, s. 13
110 *A.g.e.*, s. 14
111 *A.g.e.*, s. 14- 15

Dworkin'e göre, söz konusu teori, bir bütün olarak özürlülerin daha fazla kaynak almasını sağlayabilir. Çünkü onların refah durumları, tersi bir durumda olabileceğinden daha düşük olacaktır. Dolayısıyla o, eşitlik konusunda uzlaşmanın değişik yolları olduğu kanaatindedir. Mesela, insanların refahtan mümkün olduğu kadar eşit pay almaları için prensipte sosyal kaynakların eşit dağıtılması kabul edilebilir. Ama istisnai olarak da mesela, kişilerin içecek zevkleri gibi farklılıkları dikkate almak söz konusu olmayabilir. Bu açıklamaların ardından Dworkin, bu tür uzlaşmaların, kombinasyonların ya da özelliklerin gerçekte ne kadar elde edilebilir ve ne kadar çekici olduğu konusunu ve ayrıca pahalı zevkler ve özürlüler problemini de daha sonra tekrar tartışmaya açmak üzere bir kenara bırakır. Bu noktada ise, gerek fiziksel ve zekâ güçleri gerekse zevklerin maliyeti açısından, aynı zenginliğe sahip iki insan arasında refahın farklılık gösterebileceğinin söylenemeyeceğini ifade eder. Bu yüzden refah eşitliğini gözeten bir teorinin, insanların refahlarını belli kaynaklardan doğan ya da kaybedilenler açısından değil, bir bütün olarak dikkate alması gerektiğini ifade eder. [112]

Daha önce refahın farklı yorumları ve farklı kavramları olduğunu ifade eden Dworkin, bunlardan birini kullanan eşitlik teorisinin çok farklı sonuçları olacağını iddia eder. Bazıları refahı bir kişinin planlarını gerçekleştirme başarısı olarak kabul ederken, bazı filozoflar da refahı zevk, eğlence ya da farklı bir bilinçli durum olarak kabul ederler. [113] Dolayısıyla bu noktada Dworkin'e göre, ilk önce refah eşitliği teorileri ele alınmalı ve bu teorilerin niçin yetersiz olduğu açıklanmalıdır.

Refah Eşitliği

Refahın içeriğini oluşturduğunu düşündüğü bir takım kavramları irdelemeye çalışan Dworkin, bu kavramları; yukarıda ifade edildiği şekliyle başarı, tercih, zevk ve tatmin olarak belirler.[114] Bu kavramlar çerçevesinde refah eşitliği teorilerini ele alış ve analiz edişine gelince; ilk sırayı, "başarı" kavramı ve bu kavramla ilişkilendirdiği refah eşitliği teorisi alır.

112 *A.g.e.*, s. 15- 16

113 *A.g.e.*, s. 16

114 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

Ona göre, refahın ne olduğu konusunda pek çok teori vardır. Dolayısıyla da o kadar refah eşitliği anlayışı mevcuttur. Dworkin, en önemli ve en belirgin olarak gördüğü bu teorileri iki ana gruba ayırır. İlk grubu, -başarı kavramıyla ilişkisi bağlamında- refahın "başarı teorileri" olarak adlandırır. Bunlar, insanın refahının, onun tercihlerini, hedeflerini ve arzularını yerine getirmede elde ettiği başarı meselesi olduğunu kabul ederler. Bu, başarı eşitliği teorisidir. Bu yüzden de bir refah eşitliği anlayışı olarak başarı eşitliği, kaynakların dağıtımında insanların farklılıklarına göre yapılabilecek bir dağıtım ve transferi tavsiye eder ki, artık bundan daha başka bir transfer ve dağıtım olamaz.[115]

Refahın içeriğini oluşturduğuna inandığı ikinci kavram olarak tercih kavramı ise, başarı eşitliği teorileri içerisinde yer alır. Dworkin'e göre, insanların farklı tür tercihleri olduğu için, başarı eşitliğinin farklı versiyonları vardır. Bu tercihlerden ilkini, insanların politik öncelikleri olarak adlandırdığı tercihleri biçiminde belirler. Burada ifade etmek istediği şey, malların, kaynakların ya da fırsatların toplumda başkalarına nasıl dağıtılması gerektiğidir. Bu tercihler, malların hak etme ve beğeniye göre dağıtılması gibi formel politik tercihler ya da daha informel olan tercihlerdir. Bunlar, insanların sempati duydukları kişilerin diğerlerinden daha fazla alması gerektiğini içeren tercihlerdir. İkinci olarak Dworkin'e göre, insanların kişisel olmayan tercihleri de vardır. Bu tercihler, insanların kendi dışındaki kişilerin hayatları ve durumları için arzuladıkları tercihlerdir. Mesela bazı insanlar, bilimsel bilginin artmasına çok önem verirler. Gelişmeyi yapacak kişiler, kendileri ya da bildikleri bir kişi olmayabilir. Bazı insanlar ise, göremeyecekleri bazı güzelliklerin dahi korunmasına önem verebilirler. Üçüncü tercih kategorisini Dworkin, kişisel tercihler olarak belirler. Zira ona göre, insanların kişisel tercihler olarak adlandırılabilecek olan bazı tercihleri vardır ve bu tercihler kendi deneyim ve durumlarıyla ilgili tercihlerdir. [116]

İkinci refah eşitliği teorisi, zevk eşitliğini baz alır. Zevk kavramı bağlamında irdelediği bu refah eşitliği anlayışını, bilinçli durum teorileri olarak adlandırır. Bu refah eşitliği teorisi açısından dağıtım, insanların bilinçli hayatında onlara mümkün olduğu kadar eşit paylar vermeyi

115 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 16- 17
116 *A.g.e.*, s. 17

gerektirir. Mesela, Bentham ve diğer faydacılar, refahı, zevkle ve acıdan sakınma ile temellendirmişlerdir. Bu yüzden refah eşitliğinin, insanların zevklerindeki dağılımda dengeyi sağlamayı hedeflemesi gerektirdiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte pek çok faydacı, zevk ve acının bilinçli durumları temsil etmede çok dar kaldığına da inanmaktadır.[117]

İnsanlar, doğrudan eğlence ya da tatminsizlikten mustarip olabilirler. Ayrıca Dworkin, insanların, farklı tür tercihlerini elde etmesi ya da bazı tercihlerinin gerçekleşmemesi gibi durumlarda zevk alabileceklerini ya da tatminsizlik yaşayabileceklerini de ifade eder. Bu yüzden refah eşitliğinin farklı versiyonlarının da mevcut olduğunu dile getirir. Bu versiyonlardan birisi, kaynak sınırlaması yapmaksızın insanları zevk alma açısından eşit kılmayı hedefler. Diğeri, politik olmayan tercihlerden alınan zevki eşitlemeyi hedeflerken bir başkası da kişisel tercihlerden alınan zevki eşitlemeyi hedefler. Başarı eşitliği durumunda olduğu gibi bu tercihlerin alt birimlerinden zevk almayı hedefleyen daha ayırt edici versiyonlar da vardır. [118]

Bu sınıflamayı yapmakla birlikte Dworkin, bu sınıflar arasında yer alan ya da bunların dışında mevcut olan pek çok alt ayrımların varolabileceğini de ifade eder. Ayrıca verdiği listede bahsedilmeyen, ama varolması mümkün olabilen refah teorilerinin de mevcudiyetini inkâr etmez. Dworkin, ilk olarak bu sınıflama içerisinde bahsettiği refah eşitliği versiyonlarının çoğu açısından şu sorunun ortaya çıkmasının muhtemel olduğunu iddia eder: İnsanlar refahta eşit olduğu zaman eşitliğe ulaşılmış olur mu? Bir kimse tercihlerine belli bir seviyede ulaştığında başarıyı yakalamış mıdır? İkinci olarak, ele aldığı refah eşitliği teorilerinin çoğunun zaman problemi doğuracağını düşünür. Mesela insanların tercihleri değişecektir ve tercihlerin ne kadarının yerine gelmiş olduğu, hangi tercihler setinin seçilmiş olduğuna ve tercihlerin fonksiyonunun ne olduğuna bağlı olacaktır. [119]

Bununla birlikte Dworkin, daha öncelikli bir sorunun varlığından bahseder. İki farklı sorunun belirlenebileceğini ifade eden Dworkin, bunları;

---

117 *A.g.e.*, s. 17- 18
118 *A.g.e.*, s. 18
119 *A.g.e.*, s. 18- 19

(1) Bir kimsenin bütün refahı, yani onun gerçek refahı, gerçekten sadece tercihlerinin yerine getirilmesi meselesi midir? Ya da sadece zevk meselesi midir?

(2) Dağıtımsal eşitlik, gerçekten de insanların bu başarıyı elde etmede eşit olmaları için serbest bırakılmalarını amaçlamayı mı gerektirir? Adaletin önemli bir ahlâkî ve politik ideal olduğunda hemfikir olunacağını düşünen Dworkin, adaletin neden ibaret olduğuna dair ortaya atılan teorilerden hangisinin en iyi teoriyi içerdiğini kendimize soracağımızı iddia eder.[120]

Bu sınıflamanın ardından başarı, tercih ve zevk kavramlarıyla ilişkilendirdiği refah teorilerine yönelik değerlendirmelerde bulunarak bu soruların cevaplarına ulaşmaya çalışır.

a. Başarı Eşitliği

Dworkin, daha sonraki bir zorluğun daha dikkate alınması gerektiği kanaatindedir: Üyeleri çok farklı adalet ve dağılım teorisi anlayışına sahip bir toplumda, makul bir eşitliğe ulaşmak mümkün değildir. Zira politik teoriler farklı olduğunda, insanlar aynı şekillerde tatmin olmayacaktır. Belki kendileri tatmin olabilecek ama politik grup olarak yeterince tatmine ulaşamayacaklardır.[121]

Dworkin, mümkün olduğu kadarıyla toplumun kaynaklarının insanları başarıda eşit kılacak şekilde dağıtılması önerisinin zorluğuna dikkat edilmesi gerektiğini düşünür. Zira bu başarı, insanların kendi hayatlarını kendi gözlerinde değerli kılma başarısıdır. İnsanlar, ne tür yaşam izleyecekleri ve bu yaşamda ne tür ve miktarda kaynaklara ihtiyaç duyacakları konusunda kabataslak varsayımlarda bulunurlar ve kendi seçimlerini yaparlar. Karar verirken başarıya ve elde etmek istediklerine ulaşmada ne kadar fedakarlık yapabileceklerini hesaba katarlar, deneyim ve ilişkilerini gözden geçirirler. Bu yüzden hangi kaynakların kendi elleri altında olacağını ve alternatiflerin neler olacağını, kendi hayat tarzlarını planlamadan önce bilmek isterler. Bunun için de en azından kabaca kendileri için sağlanan kaynakları bilmek isterler. Ayrıca insanlar, beklenilen hayat tarzları, sağlık, yetenekler ve kapasiteler hakkında varsayımlarda

120 *A.g.e.*, s. 19
121 *A.g.e.*, s. 22

bulunma gereği duyarlar ve bunların diğerlerininkiyle nasıl karşılaştırıldığını da bilme ihtiyacı duyarlar. Ama onlar, ayrıca sahip olacakları kaynaklarla ilgili varsayımlarda da bulunmak ve refah için ne gibi imkân ve zenginliklerin onlar için elde edilebilir olduğunu bilmek isterler. Seçecekleri yaşam tarzının kendilerinin refah eşitliği için neleri sağlayacağını görmek isterler.[122]

Dworkin'e göre, insanlar kişisel başarı ve başarısızlıklara farklı değerler verirler. Bunu sadece kendi politik ve ahlâkî kanaatleriyle ve kişisel olmayan hedefleriyle karşılaştırmalı olarak yapmakla kalmayıp, kişisel şart ve konumlarının bir parçası olarak da ele alırlar. En azından bunu, bir başarı ve başarısızlık anlamında yaparlar. İnsanlar, planlar ve taslaklar seçerler ve bunu da ayrı hedefler ve seçimler için yaparlar. Bir meslek ve işe karşı başka bir iş ya da mesleği seçerler. Yaşamak için bir toplumu diğer toplumsal yapıya nispetle tercih ederler. Bir çeşit arkadaş ve sevgili ararlar, kendilerini bir grup ya da gruplar dizisiyle eşleştirirler, belli hobi ve ilgileri seçerler vb. Üstelik bunları şüphesiz bilerek ya da kasten yapmazlar. Bu konuda şans, ihtimal ve alışkanlıklar önemli roller oynar. Ama bir kez bu seçimler yapıldığı zaman söz konusu seçimler birer tercihler setini tanımlar. İşte bu noktada da bir kimsenin planlamış olduğu tercihlerinin ne kadarını yerine getirebildiğini, ne kadarını başaramadığını sorması söz konusudur. Bu, onun "nispi başarı" meselesidir. Yani kendisi için, yola çıktığı ve oluşturduğu farklı hedefleri gerçekleştirebilmedeki başarısıdır.[123]

Bir kimse, kendi nispi başarısını mekanik olarak ölçebilir, bunu da durumunu söz konusu şemaya uydurarak yapar. Ama yaşamının başarılı olup olmadığını bilemez. Sahip olduğu değeri görmek için hayatını "bir bütün olarak" değerlendirmelidir. İşte Dworkin, bir kimsenin bu şekilde hayatına verdiği değeri ise, kişinin hayatının "tam başarı"sı olarak adlandırır.[124]

İnsanlar genel başarıyı elde etmede nispi başarının ne kadar önemli olduğu konusunda hemfikir değildir. Bir kimse belli bir kariyerde başarılı olabilme ihtimalinin onu seçme ve sürdürmesi yoluyla gerçekleşeceğini hesaba katar. Eğer bir sanatçı ya da avukat olması konusunda kesin

122 *A.g.e.*, s. 28-29
123 *A.g.e.*, s. 29-30
124 *A.g.e.*, s. 30

bir fikri yoksa, ama buna karşın parlak bir avukat ve sadece iyi bir sanatçı olabileceğine inanırsa, avukat olmayı tercih edebilir. Aynı şartlarda iyi bir sanatçı olmayı parlak bir avukat olmaya tercih edebilir. Çünkü o, sanatı, avukatların yaptığı işten daha değerli görebilir. [125]

İnsanların nispi başarıya bu şekilde farklı değer vermesi gerçeği, Dworkin'e göre, şu nedenden dolayı tutarlıdır. Ortaya koyduğu soyut şekliyle temel refah eşitliği isteği, insanlar için neyin mesele olduğuyla ilgilidir. Para ve mallardan farklı olarak onlara önemli gelen şeyler olabilir ve bunlar, refahın elde edilmesinde faydalı şeylerdir. Yani refah eşitliği, insanların temel olarak kendileri için önemli gördükleri şeylerde insanları eşit yapmayı önerir. [126]

Bu konuyu bir örnekle açıklamaya çalışan Dworkin, verdiği örnek çerçevesinde, Jack ve Jill'in eşit kaynaklara sahip olduğunu ve belirli düşünceler hariç kabaca birbirlerine benzediklerini varsayar. Her ikisi de sağlıklıdır, yani hiçbiri özürlü değildir. Seçtikleri mesleklerde her ikisi de başarılıdır ama çok başarılı ve yaratıcı değil. Günlük yaşamdan her ikisi de yaklaşık aynı zevki alır. Aralarındaki fark şudur; Jack, genre* resimlerinden etkilenirken, Jill, Nietzsche'den etkilenen bir kişidir. Bu anlamda da Jack'in projelerle oluşturulmuş bir hayatın değerli bir yaşam olduğunu düşündüğünü, Jill'in, ise, daha farklı bir talepte bulunduğunu varsayar. Mesela Jack, çok gayret ederek az bir şey elde eden ve arkasında bir şey bırakmayan meşgul bir köylünün hayatını değerli bulurken Jill, böyle bir yaşamın başarısızlıkla dolu olduğunu düşünür. Eğer her birinden bu köylünün tam yaşam değerini değerlendirmeleri istenirse, Jack, bunu yüksek değerli, Jill ise, düşük değerli olarak değerlendirecektir.[127] Dolayısıyla Dworkin'e göre, kişilerin başarı kavramına yükledikleri anlamlar farklı olduğu için, başarı eşitliğini merkeze alan bir refah eşitliği teorisi, kabul edilebilir ve tutarlı bir yaklaşım tarzı değildir. Ona göre, bu örneğin ortaya çıkardığı zorluğun, yaşama değer kazandıran farklı teoriler temelinde, değer yargılamalarını karşılaştırma gayretinden doğduğu söylenebilir. Bu da elmalarla portakalların karşılaştırılması gibi bir şeydir. [128]

---

125 *A.g.e.*, s. 30

126 *A.g.e.*, s. 30-31

* Gündelik hayat sahnelerini tasvir eden resim

127 *A.g.e.*, s. 36

128 *A.g.e.*, s. 36

Dworkin'in bu değerlendirmelerinin gerek tutarlılık açısından, gerekse doğruluk açısından oldukça önemli olduğu açıktır. Başarı kavramına ilişkin değerlendirmeler, kişisel bakış açılarına göre değişiklik arzeder. Bu değişiklik, kişilerin ulaşmaya çalıştıkları hedefler açısından öncelikli bir yere sahiptir. Dolayısıyla farklı tarzlarda değerlendirilen ve bu anlamda kişisel anlamda farklılaşan başarı kavramını merkeze alan bir eşitleme girişimi, anlamsız ve de başarısız olacaktır.

b. Zevk Eşitliği

Dworkin'e göre zevk eşitliği düşüncesi, insanların eşit değer verdikleri temel şeylerde, onları mümkün olduğu kadar eşit kabul ettiğini iddia eder. Ama Dworkin, bu durumun elde edilemez olduğunu, çünkü insanların zevke verdikleri değer açısından da birbirlerinden farklılık gösterdiklerini düşünür. İnsanlar, bir yönüyle eşit kılındığında, çoğu daha fazla değer verdikleri başka şeylerde eşitsiz hale gelirler.[129]

Hemen hemen herkes için acı ve tatminsizlik kötüdür ve hayatı daha az arzulanır ve daha az değerli yapar. Yine Dworkin açısından hemen hemen herkes için zevk ve eğlence bir değere sahiptir ve hayatın arzu edilir olmasına katkıda bulunur. Bu tür bilinçli durumlar, olumlu ya da olumsuz, her insanın iyi yaşam anlayışında bir öneme sahiptir ama bu, onun sadece bir parçasıdır. Çünkü insanlar yaptıkları şeylerde sadece zevkin peşinde değildir. Farklı kişiler için bu durumların farklı ağırlıkları vardır. Mesela, iki bilim adamından her ikisi de üretici çalışmaya değer verir, ama birisi, bu uğurda daha çok şeyden vazgeçmeye razıdır. Bu rıza da sosyal zevk, şöhret zevki ya da tatmin gibi duygulardan kaynaklanabilir. [130]

Bir başka kişi ise, zevk eşitliğinin çekici bir politik ideal olduğunu düşünebilir. Böyle düşünen bir kişi, o bilginin hatalı olduğunu, muhtemelen de irrasyonel olduğunu iddia edebilir. Çünkü kendisi bu şekilde davranmaz. Dworkin'e göre, bu kişiye karşı iki cevap verilebilir. İlk olarak bu kişi, en iyi yaşamın en fazla zevk alınan yaşam olduğu konusundaki görüşünden dolayı hatalıdır. İkinci olarak insanların neye değer vermeleri gerektiğine ilişkin bir teori, gerçekten doğru olsa bile hatalı bir

129 *A.g.e.*, s. 42
130 *A.g.e.*, s. 42- 43

yaklaşımdır. Çünkü iyi yaşam kavramına dayanan bir politik eşitlik teorisi, hiçbir toplum için cazip değildir.[131] Zira insanların herhangi bir iyi yaşam anlayışına zorlanmaları kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü her insan, kendisi için en iyi yaşamın ne olduğuna karar verme hakkına ve yetisine sahiptir.

Dworkin'e göre, buraya kadar ele alınan refah eşitliği anlayışları tamamen subjektiftir. Çünkü bu teoriler, kabul ettikleri ideal yaşam anlayışının tüm insanlar tarafından kabul edilmesi gerektiğine inanırlar. Mesela refah eşitliği teorisine göre, insanlar zevki, hayatları için önemli bir etken olarak kabul etmelidirler. İnsanların pek çoğu böyle yapmasa da olması gereken budur.[132] Ama yukarıda da ifade edildiği gibi her insanın hayatında değer verdiği şeyler farklıdır. Ayrıca refah eşitliği, pahalı zevkleri olanların aynı refah seviyesine ulaşabilmek için daha az pahalı zevki olanlara göre, daha fazla gelir almaları gerektiğini kabul eder. [133] Bu anlayış ise, kabul edilebilecek bir yaklaşım tarzı değildir. Aynı şekilde tam başarı eşitliği de bu şekilde subjektiftir. Nitekim bu teori, insanları daha değerli olarak yaşayamadıkları bir hayattan dolayı pişmanlıklarında eşit kılmayı hedefler. [134]

Dworkin'in burada sormak istediği soru şudur: Refah eşitliği prensibi üzerinde uzlaşılabilir mi? Bu öyle bir yolla olmalıdır ki, prensibin -mesela, pahalı zevkleri olanların daha fazla kaynak almaları gerektiği gibi- çelişen sonuçlarını yok edebilmelidir.[135]

Dworkin, refah eşitliğine ilişkin teorilerin subjektifliğini ve bu anlamda da kabul edilemez olduğunu verdiği bir varsayımsal örnekle daha net bir şekilde açıklamaya çalışır. Bu anlamda belli bir toplumun seçilen bir ideal anlayış çerçevesinde refah eşitliğini elde edebilmeyi başardığını ve bunun herkese eşit refah dağılımı yoluyla gerçekleştiğini varsayar. Daha sonra Louis'nin bilerek şu anda sahip olmadığı bir zevki elde etmek için yola çıktığını düşünür. Bu yeni zevkler, yeme-içmeyle ilgili zevkler olabilir. Kayak gibi insanların yapmaktan zevk duyabileceği sporlardan ya da opera, üretici bir sanat hayatı, politika, bilimsel icat gibi şeylerden de oluşabilir. Bu noktada Dworkin, toplumun benimsediği refah eşitli-

131 *A.g.e.*, s. 44
132 *A.g.e.*, s. 45
133 *A.g.e.*, s. 48- 49
134 *A.g.e.*, s. 45
135 *A.g.e.*, s. 49

ği idealine ters düşmeden daha az pahalı zevkleri olanlardan alınarak Louis'ye daha fazla kaynak verilmesi reddedilebilir mi, diye sorar.[136]

Dworkin'e göre bu noktada ilk olarak Louis'nin yaptığı şeyin nasıl açıklanacağı ele alınmalıdır. Şüphesiz insanlar, çoğunlukla pahalı zevkleri bilinçsizce tercih ederler, bu zevkleri elde ettiklerinde daha iyi durumda olup olmayacaklarını düşünmedikleri gibi kötü olacaklarını da hesaba katmamışlardır. Daha iyi olabileceklerini düşünmüş olsalar da bu düşüncelerinde hatalı olabilirler. Ama Dworkin, yukarıda verdiği örnek çerçevesinde Louis'nin bilerek hareket etmiş olduğunu varsayarak devam eder. Bilinçsizce değil, ama insanların tercihlerinde değişiklik yaparken göz önünde bulundurdukları noktaları Louis'in düşünmüş olduğunu varsayar. Louis, bir şekilde hayatını iyileştirmeye çalışıyor. Bu, onun ekstra kaynak iddiasını daha gerekli ya da sezgiye ters kılmaz. Aksine iddialarında bulunmak için çok kasıtlı ve bilerek davranmaktadır, çünkü böyle bir zevk tarafından avlanmıştır.[137] Dolayısıyla yukarıda sorulan soruyu tekrarlamak gerekirse; toplumun benimsediği refah eşitliği idealine ters düşmeden daha az pahalı zevkleri olanlardan alınarak Louis'ye daha fazla kaynak verilmesi reddedilebilir mi?[138]

Şüphesiz Louis'in hayatını neyin daha iyi yaptığı ve iyi yaşamın neye dayandığı konusunda fikri olacaktır. Dworkin'e göre, eğer onun yaşadığı toplum eğlence ya da nispî başarı gibi farklı bir refah anlayışını seçmişse ve insanların eşit olması gerektiğini kabullenmişse, o zaman Louis, bu refah anlayışı çerçevesinde kendi iyi olma durumunun en yüksek refah oranında olduğunu düşünemez. Bu da kendi yapmış olduğu tanımlamasının yanlış olduğu anlamına gelecektir.[139]

Dworkin'in bu soru ile ortaya koymaya çalıştığı şey şudur: Eğer bir kimse, refah eşitliğini ya da bir versiyonunu savunmayı düşünür, ama ayrıca pahalı zevkleri seçenlerin daha fazla almaları gerektiğine karşı çıkarsa, sonunda çok farklı bir eşitlik teorisine ulaşmış olur. O zaman onun eşitlik kavramı, boş ya da sadece kendini savunan bir teori olarak ortaya çıkar.[140] Çünkü eğer hedef refahı eşitlemek ise, o zaman pahalı zevkleri olanlara daha fazla kaynak verilmesi gerektiği düşünülecektir. Zira pa-

136 *A.g.e.*, s. 49-50
137 *A.g.e.*, s. 50
138 *A.g.e.*, s. 50
139 *A.g.e.*, s. 50
140 *A.g.e.*, s. 59

halı zevki olan bir kişinin, diğer kişilerle aynı refahı elde edebilmesinin yolu, söz konusu pahalı zevkin karşılanmasıdır. Ancak bu durum adalet açısından kabul edilebilir bir nitelikte görülemez. İşte Dworkin'in refah eşitliğine ilişkin teoriler için öngördüğü eksiklik kanaatimizce budur ve oldukça isabetlidir.

Dworkin, farklı gerekçeleri de ele alıp değerlendirmeyi ihmal etmez. Mesela, engelli bir kişinin daha normal bir hayat sürmesine yardımcı olacak bir parça pahalı ekipman vardır. Ama toplum, bu aleti, ancak diğer ihtiyaç ve projelerinden daha fazla fedakârlık yaparak karşılayabilecektir. Toplum, bu makineyi sağlayabilmek için bir oylama yapar. Bununla birlikte söz konusu engelli kişi, mükemmel ve başarılı bir kemancıdır. Kendisine güzel bir Stradivarius kemanı alması konusunda tercih yapar ve bunu da aynı fonla alabilecektir. İşte Dworkin'in sorduğu soru şudur: Toplum bu seçeneği kabul etmeyi reddedebilir mi? Herhangi bir refah anlayışı çerçevesinde engelli kişinin refahının söz konusu kemana sahip olmakla daha fazla artacağı seçeneği tercih edilebilir. Bu, ona daha fazla zevk verecek ve onun hayatını hem nispî hem de tam başarı açısından daha başarılı kılacaktır. En azından subjektif olarak kendi gözünde.[141]

Aynı refah teorisi bağlamında düşük refahı olan ama engelli olmayan birisini dikkate alan Dworkin, bu kişinin hayatından az zevk aldığını ve bunu bir başarısızlık olarak kabul ettiğini varsayarak örneğini sürdürür. Çünkü bu kişi, engelli olmayan herkesle aynı refaha sahip olmasına rağmen, onun refahı, Stradivarius kemanı almaya yeterli değildir. Eğer engellinin bu kemanı almasına müsaade edilirse, diğer kişi şikâyetçi olabilir. Zira engelli olan kişi, bu transfere, engelini kaldıracak bir durum olarak bakmaz, sadece başka yollardan refahını artırıcı olarak görür. Ama diğer keman seven kişi, engelliyle aynı istek iddiasında bulunabilir. Bu durumda refah eşitliğini savunan bir yaklaşım tarzı, engelli olmayan kişinin talebine de olumlu cevap vermelidir. Ama eğer toplum, engellinin ekstra fon kullanmasını kabul etmezse ve bunun yerine gerekli makineyi almasını gerekli görürse, o zaman sorun yoktur.[142]

Refahın içeriğini belirlediğine inandığı başarı, zevk, tercih ve tatmin gibi kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan refah eşitliği teorilerinin

141 *A.g.e.*, s. 61

142 *A.g.e.*, s. 61-62

objektif olmadıklarını ifade eden Dworkin, bunun nedenini, bu teorilerin kendi refah standartlarının, toplum içerisinde yaşayan insanların kendilerine ait refah anlayışlarıyla uyuşup uyuşmadığını sorgulamamak olarak belirler. Zira bu teoriler, Dworkin açısından kişilerin önem vermeleri gereken konularda yanıldıklarını düşünürler.[143] Tüm bunların sonunda Dworkin, ortaya koyduğu farklı tartışmalar neticesinde refah eşitliğinin düşünüldüğü gibi tutarlı ya da çekici olmadığı sonucuna varır. Bu yüzden alternatif kaynak eşitliği idealinin dikkatle ele alınması gerektiğini ifade eder.[144] Yani kendisinin savunduğu kaynak eşitliği fikrini ele alır.

Kaynak Eşitliği

Eşitliği ve onunla bağlantılı olan adaleti tesis edebilme adına iki piyasalı bir ekonomik yapının gerekliliğini savunan Dworkin, bunları;

a. Her türlü değiş tokuş ve ticari faaliyetin gerçekleştirildiği serbest piyasa, ve

b. Söz konusu bu piyasada gerçekleşen ekonomik ilişkilerin bozduğu dengelerin, sürekli yeniden düzeltilmesini sağlayan sigorta piyasası olarak belirler. Ancak Dworkin, bu yapının hayata geçirilebilmesi için şu anda mevcut ve dengesiz olan kaynak dağılımının yeni baştan düzenlenmesi gerektiğine inanmaktadır. Başka bir ifadeyle mevcut oyuna son verilmeli ve kâğıtlar yeniden dağıtılmalıdır. Bu yeni oyunun adil olması için ise, sürekli yeniden düzeltme yapılmalıdır.[145]

Bundan önceki bölümde refah eşitliği iddialarını ele alan Dworkin, burada, yarışan kaynak eşitliği iddialarını ele alır.[146]

İlk etapta kaynakların eşit bölüşümü düşüncesinin bir tür ekonomik pazarı öngördüğünü ileri sürer. Zira ona göre, 18. yüzyıldan beri iki farklı şekilde pazar fikri politik ve ekonomik bir teori oluşturmuştur. İlk olarak bu, bolluk, yeterlilik ve tam faydalılık gibi farklı şekillerde tanımlanabilen ve belli bir toplum için öngörülen hedefleri hem tanımlama hem de elde etme aracı olarak kabul edilmiştir. İkinci olarak da pazar fikri, bireysel özgürlüğün gerekli bir şartı olarak görülmüştür. Bu teo-

143 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 92

144 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 62

145 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 93

146 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 65

riye göre, bu şartlar altında özgür kadın ve erkekler bireysel inisiyatif ve seçimlerini uygulayabileceklerdir. Bu da onların kaderlerinin kendi ellerinde olmasını sağlama amacını gerçekleştireceği düşüncesinden kaynaklanmıştır.[147]

Ama ekonomik pazar, Dworkin'e göre, ister bu yollardan biriyle ya da her ikisiyle savunulmuş olsun, aynı dönemlerde eşitliğin düşmanı olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bunun nedeni, ekonomik pazar sistemlerinin gelişmesi ve mülkiyette büyük eşitsizliklere neden olması, dahası bu eşitsizliklerin ortaya çıkmasını cesaretlendirmesidir. Bu yüzden hem politik filozoflar hem de sıradan vatandaşlar, eşitliği, pazar düşüncesinin hizmet ettiği iddia edilen verimlilik ve özgürlük gibi değerlerin kurbanı olarak fotoğraflamıştır. Bunun nedeni, akıllı ve ılımlı politikaların eşitlik ile diğer değerler arasında çarpıcı bir denge içermesidir.[148]

Eşitliğin sağlanması adına bir tür açık artırma düşüncesini kullanan Dworkin, çeşitli varsayımsal senaryolar üreterek bu senaryoların sonuçlarını analiz etmeye ve hedefe ulaşmaya çalışır. Dworkin'in kullandığı açık artırma, ünlü Fransız ekonomist Walras'nın teorisine paralel bir şekilde mevcut verimli kaynakların tümünün tamamen satılmasına kadar devam edecektir. Açık artırmanın yapılma nedeni, kaynak eşitliğini merkeze alan bir sistemin hayata geçirilebilmesi için başlangıçta mevcut kaynakların eşit bir şekilde dağıtılmasını sağlamaktır. Bir varsayım şeklinde tasarladığı açık artırma düşüncesini, Dworkin, ekonomistlerin çok sevdiği bir hikâyeyle, ıssız ada hikâyesiyle açıklamaya çalışır. [149]

Batan bir gemiden hayatta kalan belli sayıda insanın yerli nüfusu olmayan ve bol kaynaklara sahip bir adaya düştükleri ve yıllarca da kurtulma ihtimallerinin olmadığı senaryosunu içeren varsayımsal bir hikâye kurgulayan Dworkin, bu örnekle kaynak eşitliği fikrine giriş yapmaya çalışır. Bu kazazedeler, daha önceden kimsenin bu kaynaklara sahip olmadığı prensibini kabul ederler ve bu kaynakların kendi aralarında eşit olarak bölünmesini isterler. Ama bazı kaynakların ortak kullanım için oluşturacakları bir devlet ya da yönetim tarafından kullanılacağının akıllılık olacağını fark etmezler. Ayrıca bu kazazedeler, kaynakların eşit bölüşümüne ilişkin bir testi de kabul ederler. Dworkin, bu testi, "kıskançlık

147 *A.g.e.*, s. 66
148 *A.g.e.*, s. 66
149 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 93

testi" olarak adlandırır. Bölüşme tamamlandıktan sonra, eğer bir kimse başkasının aldıklarını kendisinin aldıklarına tercih ederse, o zaman hiçbir kaynak bölüşümü eşit değildir.[150] Çünkü bu bölüşüm, kıskançlık testinden geçememiş demektir.

İlk etapta söz konusu hikâyede ortaya çıkabilecek handikapları ele almaya çalışan Dworkin, bu prensip çerçevesinde sığınanlardan birinin paylaşımı yapmak için seçildiği düşünüldüğünde bu kişinin kaynakları sadece fiziksel olarak paylaştırmada başarılı olma ihtimalinin bulunmadığını ifade eder. Çünkü inekleri sağma gibi paylaştırılamaz kaynakların sayısı, tam olarak yapılamaz. Aynı durum, ekilebilir toprakların paylaşımı gibi paylaştırılabilir kaynaklar açısından da geçerli olacaktır. Çünkü arazinin bazı parselleri diğerlerinden daha iyi olacaktır. Bazıları kullanım amaçlarına göre diğerlerinden daha kullanışlıdır. Bununla birlikte tüm bu zorlukları göz ardı ederek paylaştırıcının, büyük deneme ve gayretlerle birbirinden farklı, ama buna rağmen kimsenin başkasının payını kıskanmayacak bir şekilde paylaşımı başarabilmiş olduğunu varsayarak örneğini irdelemeye devam eder.[151]

Dworkin'e göre, bu durumda bile bu dağılım, eşit olarak kazazedeleri tatminde başarısızdır. Çünkü kıskançlık testine uygun değildir. Durumu dramatik bir şekle koyduğumuzu varsayan Dworkin şöyle devam eder. Paylaştırıcı, yağmur kuşu yumurtaları ve kırmızı şarap miktarı da dâhil olmak üzere bütün paylaştırılabilir kaynakları aktararak dağıtımı gerçekleştirebilsin (ya büyüyle ya da sadece bu amaçla hikâyeye giren başka bir adadan değişimle bunu yapabilir). Bir tanesi hariç, kazazedelerin tümü paylaşımdan memnun olsun. Bu durumda ise, eğer o tek kişi, yağmur kuşu yumurtası ve kırmızı şaraptan nefret ediyorsa, o zaman kaynakların dağılımında kendisine eşit davranılmadığını hissedecektir.[152] Dolayısıyla ortaya çıkan bu tür handikapların çözülmesi gereklidir ki, Dworkin bunu, açık artırma sistemiyle çözmeye çalışır.

Yukarıda ifade edilen handikaplardan ötürü paylaştırıcı, keyfilik ve adaletsizlik gibi iki şeyle savaşmak için bir araca ihtiyaç duyacaktır. Zira kaynakların basit, mekanik bir şekilde paylaştırılması durumunda kıskançlık testinden geçilemeyecektir. Bu türden problemleri çözmek için

150 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 66-67

151 *A.g.e.*, s. 67

152 *A.g.e.*, s. 67

mantıklı bir prosedür tanımladığını iddia eden Dworkin, bu prosedürün -eğer işletilebilirse- zaman açısından oldukça pahalı olmasına rağmen kabul göreceğini düşünür ki bu, yukarıda ifade edilen açık artırma sistemidir. Buna göre, paylaştırıcı, kazazedelerin her birine eşit ve bol miktarda midye verir. Bunların sayısı ve değeri çok yüksektir ve aşağıdaki tür bir pazarlıkta geçerlidir. Adadaki her şey pahalıya satılacak olanlar olarak listelenir ve açık artırmacı, bunlara önceden belli fiyatlar biçer. Açık artırmacı, her lota fiyat biçer ve alıcısı olup olmadığını araştırır. Eğer bu fiyata alan olmazsa, açık artırmacı fiyatları ayarlar.[153] Bu işlem, adadaki kaynaklar açık artırma metoduyla tamamen satılana kadar devam eder.

Dworkin'e göre, bu noktada kıskançlık testiyle karşılaşılmış olacaktır. Kimse, başkasının satın aldığı şeyleri kıskanmayacaktır. Çünkü hipoteze göre, herkes, kendisinin aldıklarının yerine başkalarını da alabilirdi. Zira kaynaklar, açık artırma yoluyla satılmıştır ve bu açık artırmada herkes herhangi bir kaynağı satın alma hakkına sahiptir.[154]

Sonuçta ortaya çıkan tablo şudur: Batan gemiden kurtulan bir grup kazazede, verimli kaynakları olan bir adaya düştükten sonra mevcut kaynakların dağıtılmasını isterler. Paylaşımın adil bir şekilde gerçekleşmesi için bir tür açık artırma yöntemini kullanırlar. Bunun için herkese eşit miktar ve değerde midye kabuğu dağıtılır ve açık artırma başlar. Açık artırma, adanın mevcut kaynakları tamamen dağıtılana kadar devam eder. Dağıtımın adil olduğunun güvencesi ise, kıskançlık testidir. Buna göre, açık artırma sonunda kimse bir başkasının kaynak öbeğini tercih etmeyince kıskançlık testi başarıyla geçilmiş olur. Kıskançlık testi de başarıyla geçildikten sonra ada sakinleri, gündelik hayatlarına devam edecekler ve çeşitli ekonomik ilişkilere gireceklerdir ki, Dworkin'e göre bu noktada başlangıçtaki eşitlik, çeşitli faktörlerin etkisiyle tekrar bozulmuş olacaktır.[155] Bu noktada ortaya çıkan sorun ise, bozulan bu eşitliğin nasıl değerlendirileceğidir.

Başlangıçtaki eşitlik bozulacaktır, çünkü Dworkin'e göre, bazıları üretim ve ticaret konusunda diğerlerinden daha becerikli olabilir. Bazıları çalışmaktan hoşlanabilir ya da daha fazla ticaret yapacak şekilde çalışabilir. Bununla birlikte bazı insanlar, çalışmayı tercih etmeyebilir ya

153 *A.g.e.*, s. 68

154 *A.g.e.*, s. 68-69

155 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 93-94

da az kazandıracak bir çalışma periyodunu tercih edebilir. Ayrıca söz konusu süreç içerisinde bazıları hasta olurken, bazıları sağlıklı olabilecek ya da bazılarının tarlalarına yıldırım düşerken, bazılarının tarlalarına ise düşmeyecektir.[156] Yani başlangıçtaki eşit dağıtım, daha sonra yukarıda ifade edilen nedenlerle yeniden bozulacaktır.

Dworkin, bu tür gelişmelerin kaynak eşitliğiyle tutarlı olup olmadığını, tutarlıysa nereye kadar tutarlı olduğunun sorulması gerektiğini ifade ederek konuyu kazazedelerin hayatlarında şansın etkisi ve önemini tartışarak devam ettirir. Bu noktada iki tür şansı birbirinden ayırır. Bunlar, seçmeli şans ve kaba şanstır. Seçmeli şans, kasıtlı ve hesaplı kumarların değişmesi meselesidir. Riski kabul ederek kazanma ya da kaybetme durumudur. Kaba şans ise, kasıtlı ve belirgin olmayan kumarlarda riskin düşmesi durumudur. [157] Zira Dworkin –yukarıda ifade edildiği şekliyle- ada sakinlerinin gündelik yaşamları içerisinde girdikleri ekonomik ilişkiler neticesinde oluşan bir takım faktörlerin etkisiyle eşitliğin bozulacağını ifade etmişti ki, bu faktörlerin başında şans gelir. Sonuçta şans vb. faktörlerin etkisiyle eşitlik bozulacaktır. Ortaya çıkan bu yeni durumun, açık artırma vesilesiyle elde edilen ilk dağılımdan farkı, kıskançlık testine tâbi tutulamayacak olmasıdır. Çünkü artık ortaya çıkan farktan ötürü kişiler, kendi kaynak öbekleri yerine bir başkasınınkini tercih edebileceklerdir. İşte bunun önüne geçecek sistem ise, sigorta sistemidir. Sigorta piyasası, belli handikapları ve şanssızlıkları tazmin edecektir. Bedensel ya da ruhsal özürler, bir handikap iken, mesela tarlaya yıldırım düşmesi bir şanssızlıktır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, kişilerin seçimleri sonucu ortaya çıkan kayıpların, sigorta sistemi ile telafi edilmeyecek olmasıdır.[158] Yani sigorta sistemi, seçimlik şans sonucunda ortaya çıkan durumları telafi etmeyecek ama kaba şans sonucunda ortaya çıkan kayıpları telafi edecektir. Bunun gerekçesini ise şu şekilde izah etmeye çalışır.

Dworkin, kazazedelerin bazılarının, değerli ama riskli mahsuller ekerken diğerlerinin daha güvenli olanları seçtiğini ve ilk gruptakilerin bazılarının da sigorta yaptırdığını, ama diğerlerinin bunu da yaptırmadığını varsayar. Şüphesiz bu programların hangisinin başarılı olacağını belirlemede becerinin bir payı vardır. Ama seçmeli şansın da bir payı ola-

156 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 73

157 *A.g.e.*, s. 73

158 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 94

caktır. İşte bu noktada sorulacak soru, şudur: Bu durum, kaynak eşitliğini tehdit eder mi? [159]

İlk olarak güvenli mahsuller ekenlerle kumar oynayıp başaranların refahı arasındaki farklılıkları ele alır. Bazıları riskleri severken bazıları da nefret eder, ama kişilikteki bu özel farklılık, farklı insanların yaşamayı arzu edecekleri yaşam türleri olarak daha genel bir farklılık doğurur. Kumar oynayan kişinin seçeceği hayatta risk olacaktır, ama kumarı seçmeyen, daha güvenli bir yaşamı tercih etmiş olacaktır. Zira Dworkin, daha önce insanların seçmiş oldukları yaşamın değerini ödemeleri gerektiğini ifade etmişti. [160]

Ama ayrıca kumar oynayıp kazananlarla yine kumar oynayıp kaybedenler de karşılaştırılmalıdır. Dworkin'e göre, kumar oynayıp kaybedenlerin farklı bir yaşam seçtiğini ve kazançlarından fedakârlık yapmaları gerektiğini söyleyemeyiz. Çünkü onlar, kazananlar gibi aynı yaşamı seçtiler. Ama şunu söyleyebiliriz: Kayıp ihtimali, onların seçmiş olduğu yaşamın bir parçasıydı. Yani bu, kazanma ihtimalinin adil bir ücretiydi.[161]

Aynı nokta, kazananlardan kaybedenlere yeniden dağıtım yapılması tartışmaları göz önüne alınarak yapılabilir. Eğer kazananların kazançlarını, kaybedenlerle paylaşması gerçekleştirilirse, o zaman bireysel olarak kimse kumar oynamayacaktır. Sonuçta kazananların her ikisinin de tercih ettikleri yaşam türü, kazananlar ve kaybedenler için elde edilemez olacaktır.[162] Dolayısıyla bu durumda herkes, yaptığı seçimin sonucuna katlanmakla mükelleftir. Zira bu, onun seçimiydi. Yani seçimlik şansla alâkalıdır ve seçimlik şansın sonucunda ortaya çıkan kayıpları sistem telafi etmeyecektir.

Dworkin'e göre, kaba şans söz konusu olduğunda ise, durum değişecektir. Eğer iki kişi, kabaca aynı hayatı yaşar, ama biri aniden kör olursa, o zaman gelirlerindeki farklılığı, birinin risk aldığını, diğerinin ise almadığını söyleyerek açıklayamayız.[163]

159 Dworkin, *Sovereign* Virtue: The Theory and Practice of Equality, s. 74
160 *A.g.e.*, s. 74
161 *A.g.e.*, s. 74- 75
162 *A.g.e.*, s. 75
163 *A.g.e.*, s. 76

Ona göre, sigorta, yukarıda ifade edilen iki tür şans göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Baştaki açık artırmada körlüğe karşı sigortanın elde edilebilir olduğu varsayılsın. Açık artırma zamanında gözleri gören iki kişinin eşit bir şekilde kör olmalarına neden olacak kaza şansı olduğunu ve bu iki kişinin bu durumu bildikleri varsayılsın. Böyle olunca da birisi sahip olduğu kaynaklardan bir kısmını sigorta için harcamayı seçsin ve diğeri seçmesin ya da birinin sigortası diğerinin sigortasından daha kapsamlı olsun. [164]

Çıplak kaynak eşitliği fikri sigorta yaptırandan alınıp yaptırmayana yeniden dağıtılması fikrini savunmayacaktır. Her ikisinin de kaba kötü şansı olmasına rağmen, kişilerin kör olacaklarını bilmeleri ve sigortanın yapılabilir olması onlar arasındaki farkın seçmeli şans olduğu anlamına gelecektir.[165] Yani başlangıçta kaba şans söz konusu olmasına rağmen, kişiler bunu bildikleri için bu durumu sigorta yoluyla telafi etme şansına sahiplerdir. Dolayısıyla sigorta yapıp kendilerini ileride rahat ettirecek imkâna sahip olmalarına rağmen birisi sigorta yaptırmamayı seçmiştir. Bu durumda kaba şans, seçmeli şansla yer değiştirmiş olur ki, yukarıda da ifade edildiği gibi seçmeli şans söz konusu olduğunda sigorta bu durumu telafi etmeyecektir.

Bu yüzden belirtilen durum karşılansa – eğer herkes kendini özürlü yapacak eşit felaket riskinden muzdarip olsa ve herkes olumsuz durumları bilse ve sigorta için şansı olsa – o zaman özürler, kaynak eşitliği için bir problem oluşturmaz. Ama bu durum söz konusu olmaz. Çünkü bazı insanlar doğuştan engellidir ya da sigorta yapmak için yeterli bilgiye ve yeterli fona sahip olmadan engelli hale gelirler. Olaydan sonra da sigorta yaptıramazlar. [166] Dolayısıyla insanların kaba şanstan ötürü karşılaştıkları kayıpların karşılanması kaçınılmazdır.

İşte bu durumda Dworkin, sigorta piyasasını devreye sokar. Buna göre, açık artırmayı destekleme yoluyla varsayımsal bir sigorta piyasası oluşturulur ve ortalama bir göçmenin alması gerekenlerden yola çıkarak genel bir miktar ortaya çıkarılır. Sonuçta da belli engellerin sebep olacağı farklılıklar eşitlenmeye çalışılır.[167] Netice itibariyle Dworkin, başlangıçtaki eşit dağılımın, şansın etkisiyle bozulması durumunda ne yapılması

164 *A.g.e.*, s. 76
165 *A.g.e.*, s. 77
166 *A.g.e.*, s. 77
167 *A.g.e.*, s. 80

gerektiğine ilişkin sorunu, iki tür şans ayrımı yaparak çözmeye çalışır. Bunlardan kaba şansa verilecek örnek, kişinin tarlasına yıldırım düşmesi ya da aniden kör olmasıdır. Bu durumda kişinin kayıpları karşılanmalıdır. Ama seçimlik şans kişilerin seçimlerini içerdiği için sonuçlarına katlanılmalıdır.

Dworkin'e göre, açık artırmayla tesis edildikten sonra, kaynak eşitliği engellilere yardım etmesi de sağlanınca, bu defa da üretim ve ticaretle rahatsız edilecektir. Mesela kazazedelerden birisi domates üretiminde profesyonelce mallarını başka birinin yapabileceğinden daha fazlasına satabilir ve başkaları da onun sahip olduğu bu miktardan kıskançlık duyabilir.[168] Bu durumda ne yapılacaktır?

Dworkin'in verdiği cevap şudur: İnsanlar farklı hayatlar yaşamayı arzularlar ve başlangıçtaki açık artırmada farklı miktarlarda kaynaklar edinirler ve sonrasında farklı olarak kullanırlar. Mesela Adrian, kaynaklarını seçer ve insanların talep ettikleri şeylerden mümkün olduğu kadar üretmeye çalışır. Yılın sonunda onun toplam stoku, diğerlerininkinden fazla hale gelir. Bu durumda göçmenlerin her biri onun stokunun kendisinin olmasını tercih edebilir. Ama bu durumda bu stoğun elde edilmesi için gerekli olan hayat şekli göz önüne alındığında sorun çözülecektir. Çünkü bu durumda bütün ömür dikkate alındığında, mallarının miktarına kişinin mesleği de eklendiğinde hiç kimse Adrian'ın miktarını kıskanmayacaktır. Bu açıdan da bölüşümün eşit olmadığı söylenemez. [169]

Bu açıklamaların ardından Dworkin, eşit ilgi ve saygı hakkının sosyo- ekonomik alt yapısını oluşturacak olan kaynak eşitliğini sağlama amacıyla iki ilke ortaya atar. Bunlar, yeteneğe duyarsızlık, hırsa duyarlılıktır. Buna göre, kaynak dağılımındaki eşitliğin muhafaza edilebilmesi için dağılımın, insanların doğuştan getirdikleri yeteneklere ve servete karşı duyarsız, şahsi seçimlere ve hırslara karşı ise duyarlı olması gerekir. [170] Dworkin, kurguladığı farazi eşitlikçi toplum anlayışını, "doğuştan yeteneklere karşı duyarlı" ve "başarma tutkusuna duyarlı" eşitsizlikler arasında öngördüğü ayrım üzerine bina etmiştir. İlk türden eşitsizlikler, kaynak dağılımında keyfi davranmanın sonucunda ortaya çıkan belirli avantajlardan kaynaklanır. Yani bu eşitsizlikler, kişisel tercih, çaba ve

168 *A.g.e.*, s. 83
169 *A.g.e.*, s. 83
170 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 94

başarılarla alâkalı değildir. Buna karşın ikinci tür eşitsizlikler, kişilerin kendi başarılarını gerçekleştiren eylemlerinden doğduğu için şansla ilgili değildir.[171] Bunun anlamı, ilk türden eşitsizliklerin, yani yeteneklerin farklılıklarından doğan eşitsizliklerin telafi edilmesi gerektiğidir. Zira Dworkin'e göre, beceriler, engellerden farklı olmasına rağmen, farklılık derece farkı olarak anlaşılabilir: Wilt Chamberlain gibi basketbol oynayamayan, Piero gibi resim yapamayan ya da Geneen gibi para kazanamayan birinin bir engelden muzdarip olduğu söylenebilir.[172] Ona göre, kaynaklar dağıtımının her zaman kazanım hassaslı olmasına müsaade edilmemelidir, yani aynı arzuları olan insanlar arasında yetenek farklılıklarından doğan gelir farklılıklarına müsaade edilmemelidir.[173]

Bu yüzden daha aşina olunan bir fikre geri dönen Dworkin, gelir vergisiyle kaynakların periyodik olarak yeniden dağıtılması konusunu gündeme getirir. Yapılabildiği kadarıyla yeniden dağıtım planı geliştirmek isteyen Dworkin'e göre, bu plan farklı yeteneklerin etkisini nötrleştirecek ama meslek seçiminin sonuçlarını koruyacak ve toplum için daha pahalı bu seçimin sonuçlarını muhafaza edecektir. Gelir vergisi böyle bir amaç için önemlidir, çünkü başarılı olundukça sürekli olarak disiplinli bir vergilendirme olacaktır.[174]

Burada söz konusu sürecin bir başka yönü ortaya çıkmaktadır ki, bu da doğal yeteneklerin eşitsiz bir şekilde dağıtılmış olmasıdır. Çünkü teoriye göre doğal yetenekler açısından söz konusu olan eşitsizlik, fiziksel kaynakların keyfi bölüşümünden farklı olarak herhangi bir tercihin sonucu değildir. Zira insanların, sahip oldukları yeteneklerinden yararlanmalarına itiraz edilmez. Tam tersine, bu yeteneklerin üretken bir şekilde kullanılmasından toplum da kazanç elde edecektir. Dworkin'in karşı çıktığı şey, kaynakların tesadüfi bir şekilde dağıtılmasıdır. Ancak bununla birlikte hemen hemen hiçbir yeteneği olmayan bir insanın durumu, bir başka sorun olarak ortaya çıkar. Dworkin'in buna karşı sunduğu çözüm önerisi, insanların doğanın değişken şartlarına karşı kendilerini belirli düzeyde korumalarını sağlayacak primler satın alabilmelerini içerir. Bunun anlamı, insanların doğuştan sahip oldukları yetenekleri sigorta piyasası yoluyla yeniden satın almalarıdır. Dolayısıyla herhangi bir

171 Barry, *a.g.e.*, s. 204- 205

172 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 92

173 *A.g.e.*, s. 89

174 *A.g.e.*, s. 90- 91

avukat, muhasebeci ya da doktor, yüksek gelir elde etmesini sağlayacak yetenekleri için bir bedel ödeyecektir.[175]

Özetle Dworkin, eşitliğin sağlanabilmesi adına, hemen hemen hiçbir yeteneği olmayan insanların göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindedir. Zira o, yetenekler arasındaki farkın haklı olmadığını düşündüğü için insanların yetenekleri bakımından diğer insanlara karşı daha iyi ya da daha kötü durumda olmasını engelleme eğilimindedir. Bu yüzden sigorta satın alımı yoluyla dengeyi sağlamayı amaçlamaktadır. Yani toplum, bireylerin herhangi bir handikapla karşılaşıp karşılaşmadığını, hastalığı olup olmadığını veya piyasada aranan yeteneklere sahip olup olmadığını bilmemektedir. Dolayısıyla herkes, risklere karşı kendisine sigorta yaptıracak, böylece bir miktar parayı gözden çıkaracaktır. Bu şekilde yatırılan meblağlar, ortak fona yatırılmış olacak ve söz konusu fondan, herhangi bir handikaptan ötürü kayba uğrayan veya daha az iş yeteneği bulunan kimselere ödemeler yapılacaktır. Dworkin'e göre, toplum içerisinde yaşayan her yurttaşın sahip olduğu temel hak, özgürlük değil, eşitliktir. Yani bireylerin temel hakkı eşitlik hakkıdır. Ancak bu, her zaman ve şartta eşit muamele görme anlamına gelmez. Aksine, Dworkin, sosyal anlamda azınlık statüsünde bulunanlar açısından pozitif ayrımcılığı destekler. Dworkin, eşit muamele görme hakkı ile eşitler olarak muamele görme hakkı arasında ayrım yapar. İkincisi, gerek politik ve hukuki kararları verenler açısından, gerekse diğer insanlar tarafından dikkate alınmayı gerektirir. Bu öyle bir taleptir ki, insanların kendilerinden kaynaklanmayan sosyal mağduriyetlerin dengelenmesi hakkını ihtiva eder.[176]

Bu düşüncelerini, Dworkin'den yapılan bir alıntıdan da açıkça görmek mümkündür:

> ... Örneğin, herkese olanak verecek kaynaklara sahip bir toplum içinde yeterli bir yaşam standardı gibi, iktisadi hakları ele alalım. Genel iktisat politikası ortalama refahı amaç edinmelidir. Bu, toplumun tümünün koşullarını iyileştirecek bir iktisat politikasının, küçük bir grubun koşullarını daha iyileştirecek öteki politikaya tercih edilmesi demektir. Genel bir eşitlikçi tavır için bu kadarı yeterlidir, çünkü aksi takdirde daha küçük sınıfın

175 Barry, *a.g.e.*, s. 205- 206

176 Matthias *Kaufmann*, Aydınlanmış Anarşi, Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 241

> üyelerinin arzuları; geniş, daha kapsamlı toplumun üyelerinin isteklerine yeğ tutulmuş olacaktır. Fakat, eğer bazı kişiler, özel koşulları nedeniyle –sakat oldukları için veya işgücü pazarında istenen yeteneklere sahip olmadıkları ya da buna benzer başka nedenlerle- yeterli, kendi kendini geliştirici bir yaşam için gerekli asgari standartların altına düşerlerse, bu durumda ilk seçimin genel eşitlikçi nedeni boşa gitmiş olur ve bu durum, genel refah her ne kadar onların ihmal edildiği durum kadar fazla olmasa da, asgari standartların onların da hakları olduğu teslim edilerek düzeltilmelidir. Bu da, şu halde, onlar için iktisadi bir hak isteminde bulunmak anlamına gelir.[177]

B. Dworkin'in Özgürlük Anlayışı

Siyaset felsefesi tarihinde adalet ve eşitliğin yanında tartışılmakta olan bir başka konu da özgürlüktür. Günümüz dünyasının siyaset kuramı, eşitlikle özgürlüğün mücadele alanı haline gelmiştir.[178] Bu mücadelede özgürlüğe karşı eşitliğin tarafında saf tutan Dworkin, ayrı bir özgürlük hakkından bahsetmez. Bu hak, herkesin eşit ilgi ve saygı hakkında içkindir.[179]

Tıpkı Rawls'da olduğu gibi Dworkin'de de eşitlik ve özgürlüğün dengelenmesi sorunu mevcuttur. Eşitlikçi yanları ağır basan bir düşünür olması, onun gerek haklar bildirgelerinde gerekse yaşadığı toplumun ve de devletin anayasasında yer alan özgürlükleri yadsıdığı anlamına gelmez. Onun karşı çıktığı nokta, özgürlüğe dayalı bir haklar anlayışının kabul edilmesidir. Mesela Dworkin, genel bir özgürlük hakkından ya da başka bir ifadeyle özgürlüğe ilişkin genel bir haktan değil, ifade özgürlüğü gibi özgürlükle ilişkili belirli haklardan bahsetmekte ve bunların varlığından söz etmektedir. Dolayısıyla o, sivil özgürlüklerin özgürlüğe dayalı genel bir haktan değil de her vatandaşın sahip olduğu eşit muamele görme hakkından türetilmesi anlayışındadır.[180] Zira Dworkin, ayrı bir özgürlük hakkının olmadığını, özgürlüğün herkese eşit ilgi ve saygı

---

177 Bryan Magee, "Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin ile Söyleşi, Yeni Düşün Adamları, Çev: Ümit Hassan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 346

178 Türkbağ, *Haklar Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 88

179 Barry, *a.g.e.*, s. 215

180 Özkök, *a.g.e.*, s. 101

hakkında içkin olduğunu iddia eder.[181] Yani ifade özgürlüğü, özel mülkiyet hakkı gibi belli özgürlüklerin temel bir haktan, eşit ilgi ve saygı hakkından doğduğunu savunur.[182]

Dworkin, özgürlükten bahsederken daha genel güç ya da özgürlüğü değil, legal sınırlamalardan özgürlük anlamında negatif özgürlüğü kasteder. Bununla birlikte o, genel olarak özgürlükle ilgilenmez, sadece özgürlük ve dağıtıcı eşitlikle ilgili bağlantıyı ele alır. [183] Ona göre, insanların çoğu, ahlâkî olarak düşünülen konuşma, din, inanç ve seçim özgürlüğü gibi önemli özgürlüklerin çok aşırı durumlar dışında korunması gerektiğine inanır. Ama Dworkin, bir takım hedefler adına önemli özgürlükleri bile kısıtlamaya meyillidir. [184]

Ona göre, özgürlük, eğer insanların sanatın değerli olduğunu düşündüğü gibi değerli olsaydı, o zaman özgürlüğün temel bir öneminin olduğu kabul edilebilirdi. Bu, metafizik bir önemdir ama insanlar için sonucu ne olursa olsun korunmalıdır. Ama özgürlük, sadece insanlar için sahip olduğu sonuçlardan dolayı değerli görünür: Özgürlük şartları altında yaşanan hayatların sadece bu nedenden dolayı daha iyi olduğu zannedilir. Ona göre, bu noktada sorulması gereken bir takım sorular vardır: O yaşamı sürdürenlerin hayatlarını iyileştirmek için bu insanların özgürlüklerinin korunması gerçekten önemli olabilir mi? Bu insanların özgürlüklerinin korunması, eşitlik açısından zaten kötü durumda olanlardan daha mı önemlidir? Bu görüş nasıl savunulabilir? Dworkin'e göre, dogmacı bir yaklaşımdan hareket edilerek özgürlüğün eşitliğe kurban edilemeyeceği fikri savunulabilir ve sonra da daha fazlasının yapılamayacağı ya da yapılmasına gerek olmadığı söylenebilir. Ama bunun içi boştur. Eğer özgürlük, transandantal olarak önemli ise, en azından niçin böyle olduğu hakkında bir açıklama yapılmalıdır.[185]

Çoğunlukla zannedildiği gibi özgürlük ve eşitlik sık sık birbiriyle çatışır mı? Ya da her insanın istediklerine sahip olabilmesi için bu iki erdem uzlaştırılabilir mi? Birinin ister istemez diğerini ihlal ettiği yerde, bu iki erdem kavramsal olarak bağdaştırılabilir mi? Bu soruların akabinde Dworkin, özgürlük ve eşitliğin çatışma içinde olduğunun düşünüldüğü

181 Barry, *a.g.e.*, s. 215

182 Diana T. Meyers, *Rights- Based Rights, Law and Philosophy*, Vol. 3, No. 3, (1984) s. 407

183 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 120

184 *A.g.e.*, s. 121

185 *A.g.e.*, s. 121

durumları değerlendirebilmek için, İngiltere ve Amerika'daki gerçek politik ihtilafları örnek olarak alır. [186]

1. Örnek: Kampanya Harcamaları: 1974'te kongre, belli bir politik adayın etkisini arttırmak için kanuni olarak harcayabileceği miktarı kısıtlayan bir yasayı harekete geçirmiştir. Yasanın amacı, eşitlikçi bir yaklaşımın baz alınmasıdır. Zira bu yasanın gerekçesine göre, politikada istediği kadar harcama yapmasına müsaade edilen zengin bir kimse, politik işlerde fakir kişinin sahip olacağından daha fazla bir etkiye sahip olacaktır. Bununla birlikte yüksek mahkeme, kısıtlamanın, Amerikan Anayasası'nın ilk düzenlemesindeki (First Amendment) konuşma özgürlüğünü kısıtlayarak ihlal ettiğini savunmuş ve yasanın bu kısmının temeli olmadığını belirtmiştir. Buna karşın mahkemenin kararına yoğun bir eleştiri getirilmiştir.[187]

2. Örnek: Temel İhtiyaçlarda Özel Sektör: Bu örnek, İngiliz politikasında var olan bir konudur. İngiltere'de ulusal bir sağlık hizmeti vardır. Gerekli sağlık sigortasını sağlayacak kadar bir işi olanlar, bununla birlikte kendilerine, onları kuyrukta bekletmeyecek imkânı sağlayacak özel sağlık bakımı için de ödeme yapabilirler. İşçi Partisi, sağlıkta özel düzenlemeleri sağlayacak kanunları çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu da eşitlik adına gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Ama pek çok İngiliz politikacı ve açıkça İngiliz halkının çoğu, bu politikaya karşı çıkmaktadır. Nedeni de bunun, onların özgürlüklerinin bir bölümünü, yani sağlıkta seçim özgürlüğünü ihlal edecek olmasıdır.[188]

3. Örnek: Minimum Ücret ve Maksimum Çalışma Saati Düzenlemesi: Bu örnek Dworkin'e göre, daha tarihi bir karaktere sahiptir. Bu yüzyıl başlarında Amerika'da yasa yapıcılar, insanların çalışabilecekleri saatlerde ve işverenin işçilerine teklif edebileceği ücretlerde düzenlemeler yapmaya başlamıştır. Mesela New York, fırıncıların haftada altmış saatten fazla çalışmasını yasaklamıştı. Bu yasaların şüphesiz farklı amaçları olmasına rağmen - New York yasası, bir sağlık ölçüsü olarak savunulmuştu- ve bu kanunlar geniş bir şekilde kabul görmüştü. Çünkü bu yasa, pek çok insanın hoş görmediği ekonomik eşitsizliği düzeltici ola-

186 *A.g.e.*, s. 123
187 *A.g.e.*, s.123- 124
188 *A.g.e.*, s. 124

rak görülmüştür. Bununla birlikte Yüksek Mahkeme, New York'taki bu düzenlemenin temeli olmadığını ilan etmiş, gerekçesini ise, sözleşme ve işte seçim özgürlüğünün ihlal edilmesi olarak belirlemiştir. Ama bu karar uygulanmamış ve sık sık Yüksek Mahkeme'nin tarihindeki en kötü karar olarak tarihe geçmiştir. Kararın eleştirmenlerinin çoğu, bununla birlikte davanın özgürlükle eşitlik arasında bir çatışmaya yol açtığı konusunda hemfikir olmuşlardır.[189]

Dworkin'e göre, bu örnekler sadece özgürlükle eşitliğin çatıştığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda bazı insanlar için eşitliğin ne kadar önemsiz olduğunu da gösterir. Eğer bu sınırlamalar, başka bir zorlayıcı amaca hizmet etseydi, o zaman çok az insan önemli özgürlüklerdeki sınırlamalara itiraz edecekti. Mesela, kargaşa ve paniğin önlenmesi için konuşma özgürlüğünün sınırlanabileceğinde herkes hemfikirdir. Sağlık ve güvenlik adına tıpta yapılacak düzenlemelere kimse itiraz etmez. Zira Lochner'da Yüksek Mahkeme, eğer fırıncıların sağlığı düşünülüyorsa ve bu ispatlanabilirse, o zaman New York yasasının haklı çıkarılabileceğini ve temeli olabileceğini belirtmiştir. [190]

Bu yüzden Dworkin'e göre, başlangıçtaki listeye başka bir soru daha eklenebilir: Pek çok insan, niçin eşitliğin başka ilgi ve değerlerle değil de özgürlükle çatıştığını düşünmelidir? Eğer bir kimse, özgürlük hakkının bir takım değerlere boyun eğmesi gerektiğini kabul ederse, en azından bazen eşitliğin bu değerler arasında olabileceğini niçin düşünmesin? Ona göre bu sorulara karşı, kinik bir cevap ileri sürülebilir. Bu cevap ise şudur: Pek çok insanın eşitliğe karşı çıkmasının nedeni, bencil olmalarıdır. Ama o, daha iyi bir cevabın da var olduğunu düşünür. Buna göre, eşitliğe karşı çıkıyor görünenlerin çoğu, gerçekten karşı değildir. Bu insanlar, eşitliğin önemli olduğunu düşünürler, ama verilen durumların hangisinde ne kadar önemli olduğu ve hakiki olup olmadığı konusunda problemleri vardır. [191]

Dworkin'e göre, "özgürlük" ve "eşitlik" kelimeleri iki anlamda kullanılır. İlkinde, bu kelimeler, düz bir açıklama olarak kullanılır. Bu açıklama, kendi içinde tasdik önerisi taşımaz veya şikâyet bulundurmaz. İkincisinde ise, normatif olarak tasdiklenen politik bir erdem ya da idea-

189 *A.g.e.*, s. 124
190 *A.g.e.*, s. 125
191 *A.g.e.*, s.125

li tanımlamak için kullanılır. Bunlardan özgürlük, düz anlamıyla sadece sınırlama olmadığını göstermek için kullanılır. Diğer taraftan normatif anlamıyla özgürlük, insanların özgür olacakları yolları açıklamak için kullanılır. Mesela, istedikleri gibi düşünmeleri ve konuşmaları.[192]

"Eşitlik" ise, düz anlamında açıkça belirtilmiş ya da anlaşılmış bazı durumlarda aynılığı ya da benzerliği göstermek için kullanılır. Ama burada benzerlikle kastedilen şeyin arzu edilir olduğu ifade edilmez. Bunun aksine normatif anlamda eşitlik, saygı ya da saygıları ifade etmek için kullanılır. Burada insanların eşit olması gerektiği ya da onlara eşit davranılması gerektiği dile getirilir. Bu ise, adalet meselesidir. Özgürlük ve eşitlik arasındaki tartışmalar konusunda endişeli olan siyaset filozoflarının kafalarındaki ise, bu kavramların düz anlamları değil, normatif anlamlarıdır. Bu endişenin nedeni, politik idealler arasındaki çatışmadan korkmaktır. Dworkin'in ele alıp incelediği ise, normatif ideallerin çatışmasıdır.[193]

Dworkin'e göre, özgürlük ya da eşitliği normatif bir ideal olarak benimseyen bir kimse, insanların nasıl özgür olması gerektiği, nerelerde aynı olacağı, insanlara nerelerde eşit davranılması gerektiği konularında bilgi sahibi olmalıdır. Ancak farklı insanların farklı görüşlere sahip olması da doğaldır. Başka bir ifadeyle özgürlük ve eşitlik, farklı tanım ve kavramları içine alır. 'Dolayısıyla birer ideal olarak eşitlik ve özgürlüğün birbiriyle çatıştığını düşünmek, bunların nasıl ele alındığıyla alâkalıdır. Mesela, özgürlüğün aşırı anarşist bir tarzda ele alınması durumunda özgürlük, sonuçları başkaları için ne olursa olsun insanların her şeyi serbestçe yapabilmesini içerir ki, böyle bir özgürlük anlayışı, doğal olarak eşitlikle çatışır. Aynı durum, diğer politik erdem ve hedefler için de geçerlidir. Ortak mülkiyete zarar vermesi nedeniyle çimlerde yürüme gibi şeyleri yasaklamayan bir toplum eşitlikçi bir toplum olamaz. Böyle bir toplumun, güvenilir, verimli, güçlü ya da hoş olması da mümkün değildir. Bununla birlikte farklı bir özgürlük anlayışı da benimsenebilir. Mesela, özgürlük, vatandaşlara, onlar arasında eşitliği üretmesi ve koruması yoluyla davranmak şeklinde anlaşılırsa, o zaman eşitlik ve özgürlüğün birbiriyle çatışmayacağı aşikâr olacaktır. Dolayısıyla böyle bir özgürlük anlayışı, eşitlikle asla çatışmayacaktır.[194]

192 *A.g.e.*, s.125- 126
193 *A.g.e.*, s. 126
194 *A.g.e.*, s. 126- 127

Özgürlüğün kaynak eşitliğiyle çatışıp çatışmadığı problemine gelince, Dworkin'e göre, eşitlik ve özgürlüğün çatışması durumunda bu iki erdem arasında ıstırap verici bir seçim yapmanın kaçınılmaz hale geleceği düşünülür. Zira ona göre, politik tartışmalar göz önüne alındığında bir uçta özgürlüğün mutlaklığını, diğer uçta ise, eşitliğin mutlaklığını benimseyen görüşlere rastlamak mümkündür. Ayrıca bu kutuplar arasında daha ılımlı olan görüşlerin var olduğu söylenebilir. Bu ılımlı görüşler, bu iki politik erdeme verdikleri farklı ağırlıklarla birbirlerinden ayrılırlar. Dworkin açısından ise, özgürlük ve eşitlik söz konusu olduğunda şu söylenebilir: Özgürlük ve eşitlik arasındaki herhangi bir yarışma, özgürlüğün kaybetmek zorunda olduğu bir yarışmadır.[195]

Çok cesur bir iddia ortaya attığının farkında olan Dworkin, yönetimlerin, yönetimleri altında yaşayan insanların hayatlarını daha iyi hale getirmek için çalışması gerektiğine ve buna paralel olarak da insanların her birinin yaşamına eşit ilgi göstermesi gerektiğine kanidir. Ona göre bu prensibi kabul eden bir kişi, eşitliği politik bir ideal olarak kabul edecektir. Özgürlük ve eşitlik arasında bir çatışmanın mevcut olduğunu düşünen bir kimse, özgürlüğü korumanın, bütün vatandaşlara eşit ilgi göstermeyecek şekilde davranmak anlamına geleceğini kabul etmek zorundadır. Bunun haklı çıkarılabileceğini düşünmek çok da makul değildir.[196]

Bununla birlikte Dworkin'e göre, yöneticilerin, yönetimleri altında yaşayan insanların hayatlarını iyileştirmek için onlara ilgi göstermesi gerektiği düşüncesini reddetmek de mümkündür. Ya da iyi yönetim açısından değerlendirildiğinde, bazı insanların yaşamlarının diğer insanların yaşamlarına nispetle daha önemli olduğu da savunulabilir. Yani herhangi bir sınıfa, ırka ya da dine mensup olanların ya da daha erdemli olan insanların hayatlarının daha değerli olduğu düşünülebilir. Bunun aksine herhangi bir kişi, soyut eşitlikçi prensibi kabul edebilir, ama bu prensibi, onun mutlak bir prensip olduğunu reddederek de nitelendirebilir. Mesela, yöneticilerin, toplum içerisinde yaşayan vatandaşların tümünün yaşamlarına eşit ilgi göstermesi gerektiğini iddia edebilir. Ya da devletin asli görevinin, ulusun güç ve etkisini arttırmak olduğunu düşünebilirler. Hatta bu durum, vatandaşların tek tek iyiliği düşünülmeyecek şekilde

195 *A.g.e.*, s. 128
196 *A.g.e.*, s. 128

gerçekleştirilebilir. Yüksek kültür bileşenlerinin korunması gerektiği ve bunun da insanların yaşamlarının daha iyi hale gelmesi yolundaki rolüne bakılmadan yapılması gerektiği üzerinde ısrar edilebilir. Böyle bir durumda diğer hedeflere ulaşmak yolunda eşit ilgi prensibinin gerektirdiği belli politik davranışların görmezlikten gelinmesinin en iyi yol olduğu savunulabilir.[197] Dolayısıyla teorik olarak soyut eşitlikçi prensip, eleştirel bir tarzda ele alınabileceği gibi, farklı şekillerde nitelendirilebilir. Ama insanlar arasındaki hiçbir belirgin politik fikir, bu prensibe ne karşı çıkabilir ne de bu prensibi, özgürlüğün lehine olacak şekilde konumlandırabilir. Dolayısıyla eşitlikçi prensibi tamamen reddetmek söz konusu değildir.[198]

Dworkin'e göre bazı insanlar, sanatı soyut eşitlik prensibinden bağımsız olan, ama bununla birlikte onunla yarışan bir temel değer olarak kabul ederler. Ancak bunun nedeni, sanatın, insanların yaşamlarına katkıda bulunan bir değer olarak kabul edilmesidir. Başka bir ifadeyle insanlar, sanat için sanata inanır ve değer verirler. Ama özgürlük, insanların hayatı için oynadığı rolden başka bir değere sahip olamaz.[199] Zira o, liberalizme yöelik eleştirilerin sık sık insanların bazen daha az özgürlükle daha fazla mutlu olabileceğine işaret ettiğini hatırlatarak akıllı liberallerin de bu sonuca vardıklarını ifade eder ve bu anlamda bu eleştirileri desteklediğini gösterir.[200]

Dworkin, eğer özel bakım ve ilaç ortadan kaldırılırsa yoksulların, daha iyi bir tıbbi bakıma sahip olacaklarını ve tamamen iyileşeceklerini varsayarak durumu netleştirmeye çalışır. Buna göre, eğer devlet özel sağlık kurumunu kaldırmayı reddederse, o zaman farazi olarak yoksullar, eşit ilgi prensibinin gerçekleşmesi durumunda sahip olacakları imkânlara nispetle daha kötü durumda olacaklardır. İşte Dworkin'e göre, özgürlüğün insan yaşamına olan katkısından başka bir önem ve değeri olmadığına göre, böyle bir sonuç haklı çıkarılamaz. Çünkü bunun kabul edilmesi durumunda yoksulların yaşamının, diğer insanların yaşamlarından daha değersiz olduğu kabul edilmiş olur. Devletin, vatandaşlarının tümüne eşit ilgi göstermesine ilişkin bir ilke ile bazı insanlara di-

197 *A.g.e.*, s.128- 129
198 *A.g.e.*, s. 129
199 *A.g.e.*, s. 129
200 *A.g.e.*, s. 129

ğer insanlardan daha fazla önem verebileceği şeklindeki bir ilke birlikte kabul edilemez. Zira bu, tutarsızlıktır.[201] Özgürlük ve eşitlik arasındaki gerçek bir yarışmanın, özgürlüğün kaybetmesi gereken bir yarışma olduğunu sık sık tekrarlayan Dworkin, bu anlamda eşitlikçi prensibe açıkça karşı çıkılamayacağını, zira devletin, vatandaşlarının hayatlarına ilgisiz kalmasının, dahası bazı insanların hayatlarına diğerlerinin hayatlarından daha fazla önem vermesinin saçma olduğunu ifade eder. İnsanlara karşı farklı ilgi gösterilmesi, ahlâka da uygun değildir.[202]

Siyaset felsefesine ilişkin tartışmalar göz önüne alındığında, eşit ilgi prensibiyle alâkalı pek çok düşüncenin varolduğunu ifade eden Dworkin'e göre, bunlardan birincisi, faydacı yaklaşımdır. Bu düşünceye göre, devlet toplumun her üyesinin refahını aynı şekilde hesaba kattığında, vatandaşlarına eşit ilgi göstermiş olacaktır. Bu ise, ancak uzun süreçte en büyük ortalama refahı elde etmeye çalışan politikaların benimsenmesiyle mümkündür. İkinci grup, laissez-faire anlayışıdır. Bu düşünce, eşit ilgi prensibinin kimsenin hayatına müdahale etmeme anlamına geldiğini savunur. Bu anlayış, insanların kendi yetenek ve şanslarının kendilerine bağlı olduğunu iddia eder. Üçüncü grup, devlet politikalarının insanların refahlarını mümkün olduğu kadar birbirine yakın hale getirmeye çalışmasını isteyen ve devletin ancak bu türden politikalar takip ettiğinde insanlara eşit davranacağını savunan refah eşitlikçileridir. Son olarak, eşit ilgi prensibinin mevcut kaynakların vatandaşlara mümkün olduğu kadar eşit bir şekilde dağıtılması gerektirdiğine inanan kaynak eşitlikçileri vardır.[203]

Dworkin'e göre, bu sınıflama arasında yer alan laissez-faire düşüncesi, görünüşte kendi eşitlik anlayışlarıyla belirli özgürlük hakları arasında bir çatışmanın söz konusu olmayacağını öne sürer. Zira bu yaklaşıma göre, insanlara eşit ilgiyle davranmak, kişisel güvenlik, sözleşme geçerliliği ve mal güvenliğini sağlayan düzenlemeler altında üretim yapma ve ticarette serbestliğin sağlanması yoluyla mümkün hale gelecektir. Çünkü laissez-faire düşüncesi, ona göre, insanlara eşit ilgi göstermenin, bu özgürlüklere tam saygıyı gerektirdiği kanaatindedir. Buna karşın faydacı görüş, kendi eşitlik anlayışlarının, bu özgürlük haklarıyla çatışabileceğine ihtimal verir. Mesela, politik dernekleri ya da konuşma özgürlüğünü

201 *A.g.e.*, s. 130
202 *A.g.e.*, s. 130
203 *A.g.e.*, s. 131

korumanın, ortalama faydayı geliştirmekten çok ortadan kaldıracağını düşünürler. [204]

Dworkin, eşitliğin, çoğumuz için yaklaşık aynı güce sahip olduğunu iddia eder ve özgürlüğün onun yanında bağımsız bir politik ideal olarak tutarlı bir şekilde yer alamayacağını ifade eder.[205] Buna ilişkin görüşlerini, aşağıdaki alıntıdan açık bir şekilde görmek mümkündür:

> Bana gelince, ben haklar dediğimiz geleneksel temel özgürlüklerden herhangi birinin temel bir düzeyde eşitlikle çatışacağına ilişkin varsayımı karşıma almak istiyorum. Bireysel haklar, bana göre, eğer onları eşitliğin gerektirdiği savunulabilir bir kuram için gerekli olarak kabul edersek anlam ifade ederler. Bireylerin özgürlük haklarına ilişkin ortadoks tartışmanın kurallarını, "Bu hakka sahip olmak için ne kadar eşitlikten vazgeçmemiz gerekir?" sorusu yerine, "Bu hak eşitliği korumak için gerekli midir?" sorusunu koyarak değiştirmek istiyorum.[206]

Dworkin'e göre, özel sağlığın kaldırılmasını öneren bir kişi, eşitliği korumak amacıyla açıkça eşitliği normatif anlamında ele alır ve insanlara eşit bir şekilde davranmanın, eşit sağlık bakımı dâhil insanların her durumda eşit kılınmasını gerektirdiğine inanır. Bu teklife karşı çıkan bir kişi ise, en anlamlı eşitliğin böyle bir şeyi gerektirmediğini düşünür. Bu görüşü savunan bir kişi, zaten özgürlükle eşitlik arasında bir çatışmanın olmayacağını düşünür. Ancak Dworkin, eşitliğe ilişkin bazı yaklaşımlar söz konusu olduğunda, çatışmanın muhtemel olduğu kanaatindedir. Dworkin'in problemi, en cazip olduğuna inanılan bir eşitlik düşüncesi söz konusu olduğunda herhangi bir çatışmanın doğup doğmayacağıdır.[207]

Dworkin'e göre eğer özgürlük dikkate alınacaksa, özgürlük ve eşitliği uzlaştırmak gerekir. Çünkü bundan önce de ifade edildiği gibi, özgürlük ve eşitlik arasındaki bir yarışma özgürlüğün kaybetmek zorunda olduğu bir yarışmadır.[208] Ama bu, yukarıda da ifade edildiği gibi, onun özgürlüğü reddettiği anlamına gelmez. Zira, pek çok kişi gibi Dworkin

---

204 *A.g.e.*, s. 131- 132

205 *A.g.e.*, s. 132

206 Magee, *"Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin ile Söyleşi"*, s. 341- 342

207 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality.*, s. 133

208 *A.g.e.*, s. 134

de, özgürlüğün insanların hayatları için oldukça önemli olduğuna inanmaktadır. Zira politik adalet, özgürlüğü gerektirir. Çünkü üyelerinin özgürlüğünü korumayan ya da koruyamayan bir toplum, üyelerine eşit ilgiyle davranmış olmaz. [209]

Dworkin, ortaya koyduğu tartışmanın özgürlüğü eşitliğe bağlı hale getirildiğinin düşünülmesinden endişe ettiğini özellikle vurgular. Buna yönelik açıklaması ise şudur: "İki temel politik erdem olarak özgürlük ve eşitlik birbiriyle çatışamaz, çünkü özgürlüğü yerine koymadan eşitlik tanımlanamaz, geliştirilemez. Başka bir nedenimiz olmasa bile özgürlüğü korumak için en azından eşitlikçi bir nedenimiz vardır."[210] Dolayısıyla eşitlik söz konusu olduğunda özgürlüğün ikincil derecede bir öneme sahip olduğunu ifade eden Dworkin, kesinlikle özgürlüğe karşı topyekûn bir reddiye ortaya koymaz. Zira özgürlüğün önemli yansımalarından biri olan ifade özgürlüğüne ilişkin düşünceleri, onun bu tavrına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, gerek haklar bildirgesinde gerekse yaşadığı toplumun ve de devletin anayasasında yer alan özgürlükleri yadsımaz. Dworkin'in karşı çıktığı nokta, özgürlüğe dayalı bir haklar anlayışının kabul edilmesidir. Mesela Dworkin, genel bir özgürlük hakkından ya da başka bir ifadeyle özgürlüğe ilişkin genel bir haktan değil, ifade özgürlüğü gibi özgürlükle ilişkili olan belirli haklardan bahsetmekte ve bunların varlığından söz etmektedir. Dolayısıyla Dworkin sivil özgürlüklerin özgürlüğe dayalı genel bir haktan değil de, her vatandaşın sahip olduğu eşit muamele görme hakkından türetilmesi anlayışındadır.[211]

Dworkin'in özgürlüğe ilişkin bu görüşleri açısından kendi içerisinde bir tutarsızlığa düştüğü ifade edilebilir. Hatırlanacağı üzere, hukuk alanındaki görüşleri incelenirken, haklardan birer koz olarak bahsettiği ifade edilmişti. Hakların, genel kamu yararı adına kısıtlanamayacağını savunmuş ve bunu da yol yapımına ilişkin bir örnekle desteklemeye çalışmıştı. Bu çerçevede de kişisel özgürlükler bağlamında kişinin rızası olmaksızın mülkiyetine dokunulamayacağını ifade etmişti. Ancak özgürlüğe ilişkin düşüncelerine gelindiğinde, eşitlik adına özgürlüğün

209 *A.g.e.*, s. 181
210 *A.g.e.*, s. 182
211 Özkök, *a.g.e.*, s. 101

ikincil plana itilebileceğini savunmaktadır. Eşitliğin sağlanması amacını ise, toplum içerisinde yaşayan ve ekonomik anlamda alt katmanlarda yer alan kişilerin durumunu düzeltmek için savunmaktadır. Yani toplumdaki belirli bir grubun yararı için bireysel özgürlüklerin kısıtlanacağından bahsetmektedir. Burada sorulması gereken soru şudur: Eğer kişisel hak ve özgürlükler, kamu politikalarına karşı üstünlüğe sahip olduğunu ifade etmekle, toplumdaki belirli kişilerin ya da grupların ekonomik durumlarının iyileştirilmesi amacının, yani bir kamu politikasının özgürlüğe üstün kılınması savunmak tutarsızlık değil midir? Kanaatimizce bu, Dworkin'in düştüğü bir çelişkidir.

C. Dworkin'in Liberalizm Anlayışı

Adalet ile haklar arasında öngördüğü birliktelik, Dworkin'in siyaset ya da adalet teorileriyle ilgili ortaya koyduğu değerlendirmelerden de görülebilecektir. Dworkin, adalet ve bu anlamda da siyaset teorilerini teleolojik ve deontolojik teoriler olarak iki kısma ayırır. Teleolojik teoriler, tam istihdam ya da otoriteye saygı gibi spesifik bir amacı ya da genel refah gibi bir soyut amacı temele alan teorilerdir. Buna karşın deontolojik teoriler, ödeve ya da hakka yer veren teorilerdir.[212] Dolayısıyla teleolojik ve deontolojik teoriler içerisinde yer alan amaç, ödev ve hak kavramları, üç teorinin varlığına işaret eder. Amaca dayalı teoriler, ödev temelli teoriler ve hak temelli teoriler. Dworkin'e göre, amaca dayalı teoriler, genel refahı artırma gibi hedefleri temele alacaklardır. Ödeve dayalı teoriler, Hıristiyanlıktaki On Emir'de geçen Tanrı'ya itaat gibi bir görevi temele alırken, hak temelli teoriler, bütün insanların olabildiğince özgür olmasını merkeze alacaktır. Ortaya koyduğu örneklerden hareketle, faydacılığın amaca dayalı bir teori, Kant'ın kategorik imperatifinin ödev temelli bir teori, Tom Paine'in devrim teorisinin ise, hak temelli bir teori olduğunu iddia eder.[213] Yapılan ayrımdan da görülebileceği üzere Dworkin, politik teorileri, üç temel standarttan birine ya da diğerine öncelik verip vermediklerine bağlı olarak sınıflandırmıştır. Genel refah gibi amacın ağır bastığı; yaşam, özgürlük ya da mutluluk arayışı gibi bir haklar setinin öne çıktığı; ilahi bir güç tarafından ortaya konulmuş bir şey gibi görev

212 Özkök, *a.g.e.*, s. 99

213 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 171- 172

setlerinin merkeze alındığı politik teoriler ayrımı, buna işaret eder. Ona göre liberalizm ise, hakları temel olarak alan bir teoridir, yani hak temelli bir teoridir.[214]

Dworkin'e göre, amaca dayalı teoriler, herhangi bir kişinin refahıyla ilgilidir. Bu, faşizm gibi totaliter hedef temelli teoriler için de geçerlidir. Bunlar politik organizasyonun yararını temele alırlar. Ayrıca bu, faydacılığın çeşitli türleri için de geçerlidir. Öte yandan bu, Aristoteles'in teorisi gibi mükemmelci teorileri de kapsar. Çünkü bu teoriler, bireylere mükemmellik idealini empoze ederler. Hak temelli teoriler ve ödev temelli teoriler ise, bireyi merkeze alırlar. Yani bireyin karar ve uygulamalarını önemli bir olgu olarak temele alırlar. Ancak bu iki teori, ona göre, bireye bakış açıları itibariyle birbirinden farklıdır. Ödev temelli teoriler, bireyin davranışlarının moral kalitesiyle ilgilenirler. Bu teoriler, ya toplumdan bireye ya da bireyin kendisine verilen bir takım davranış kodlarından bahsederler. Bu teorilerin merkezindeki insan, bu türden ilkelere uyması gereken insandır, aksi takdirde cezalandırılmalıdır. Çünkü bu teoriye göre, bireyin bazı davranış standartlarının eksik olması, yanlıştır. Mesela Kant, sonuçları ne kadar faydalı olursa olsun yalan söylemenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bu durumun hedefe götürücü olma durumuna aldırmamış ve yanlış olarak değerlendirmiştir. Buna karşın hak temelli teoriler, bireyin hareketlerinin uygunluğundan çok bağımsızlığıyla ilgilenmiştir. Bireysel seçimin değerine inanır, bunu savunur ve korurlar.[215]

Dworkin ise, siyasî anlamda, bireyi temele almakta, yani evrenselin önüne bireyi yerleştirmekte ve bu çerçevede de haklar teorisini savunmaktadır. Dworkin'in bireyci telakkisi, liberal düşünce geleneği içerisinde yer alan bir düşünür olmasıyla alâkalıdır. Zira liberal düşünce geleneği açısından da ön planda olan haklardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, onun hak merkezli bir adalet teorisini savunması doğaldır.[216]

Adaleti haklarla birlikte ele alan Dworkin açısından adalet ilkeleri, dağıtıcı adalet ve sivil özgürlüklerle ilişkilidir. Bu iki ilkenin kaynağı ise, Dworkin'in düşüncesinde eşit ilgi ve saygı ilkesinden türemektedir. Bu durumda gerek adaletin gerekse hakların temeli eşit ilgi ve saygı hakkı-

214 Kenneth I. Winston, *Principles and Touchstones: The Dilemma of Dworkin's Liberalism*, Polity, Vol. 19, No.1. (Autumn, 1986) s. 43

215 Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 172

216 Özkök, *a.g.e.*, s. 100- 101

dır. Eşit ilgi ve saygı hakkı, bir hak olmanın ötesinde her şeye dayanak teşkil eden, her şeyin temelinde yer alan bir haktır.[217]

Eşit ilgi ve saygı hakkının türediği yer ise, ahlâkî kişidir. Bu, toplum içerisindeki vatandaşların tümünün çıkarına aynı sempatinin gösterilmesini ve ayrıca herhangi bir kişi ya da grubun kabul ettiği ideallerin, bu idealleri paylaşmayan kişilere zorla kabul ettirilmemesini gerektirir. Haklarla ilişkili olması anlamında eşitlik, herhangi bir kişinin, diğer insanlara nispetle daha fazla hakka sahip olamayacağı anlamına gelir. İnsanlara saygı anlayışına gelince, bu, insanları, kendi yaşamları için öngördükleri düşünceleri oluşturmaya ve bunlara göre hareket etmeye muktedir varlıklar olarak görmeyi ve muamele etmeyi, ama aynı zamanda insanların kendi yaşamları için öngördükleri düşünceleri oluşturmalarını sağlayacak yeterliliği elde etmeleri için gerekli koşulların devlet tarafından tesis edilmesini de gerektirir.[218]

Eşit ilgi ve saygı hakkını temellendirme yolunda insan doğasını değerlendiren ve bu doğayla ilgili iki temel postula koyan Dworkin, bu postulalardan hareketle siyasî yönetimlerin iki asli görevinin olduğu sonucuna varmaktadır. Bu bağlamda Dworkin, yönetimlerin, yönetimleri altında yaşayan kişilere karşı herhangi bir davranışta bulunurken, insana ilişkin iki özelliği dikkate almaları gerektiği kanaatindedir.

1- İnsanlar, acı çekebilen ve hayal kırıklığına uğrayabilen varlıklardır. İnsanın bu özelliği, onlara karşı "ilgi" gösterilmesini gerektirir.

2- İnsanlar, kendi yaşamları için makul kavrayışlar ortaya koyabilen ve bunlar çerçevesinde hareket edebilen varlıklardır. Bu nitelik ise, insanlara karşı, "saygı" gösterilmesini gerektirir.[219]

Bununla birlikte Dworkin, bu "ilgi" ve "saygı"nın eşit olması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Çünkü bunlar, ancak tüm insanlara eşit bir şekilde yansıtıldığında bir anlam ifade edecektir. Dolayısıyla yönetimler, insanlara ilgi ve saygı değil, tümüne "eşit" ilgi ve saygı göstermelidir.[220]

---

217 *A.g.e.* s. 101

218 *A.g.e.*, s. 101

219 Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak, Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 73- 74

220 *A.g.e.* s. 74

Yönetimlerin yukarıdaki niteliklerle karakterize edilen bir varlık olarak insana eşit ilgi ve saygı ilkesinin bir gereği olarak sergilemesi gereken iki davranış kalıbı söz konusudur:

1- Yönetimler, iyi bir neden söz konusu olmadığı takdirde vatandaşlarına acı çektirmemeli ve onları hayal kırıklığına uğratmamalıdır.

2- İnsanların kendi yaşamlarını biçimlendirebilmeleri adına yönetimler, onları mümkün olduğu kadar özgür bırakmalıdır.

Ortaya konulan bu iki davranış kalıbının, aslında aynı şeyi ifade ettiği söylenebilir. Bu, insanların mümkün olduğu kadar özgür bırakılmasıdır. Ancak bu noktada, özgürlüğün eşit özgürlük olduğuna özen gösterilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Bu perspektiften bakıldığında Dworkin'in ortaya koyduğu eşit özgürlük formülasyonu, liberal geleneğin anlayışına uygun, ama ondan daha ileridir. Zira Dworkin açısından özgürlük, eşitliğe nispetle ikincil konumdadır.[221] Hatırlanacağı üzere, bir önceki bölümde Dworkin'in özgürlüğe ilişkin görüşleri aktarılırken, bu durum açıklanmaya çalışılmıştı. Nitekim o, eğer özgürlüğü dikkate alıyorsak, özgürlük ve eşitliği uzlaştırmaya çalışmamız gerektiğini ifade etmekte ve bunu da ikisi arasındaki gerçek bir yarışmanın özgürlüğün kaybetmek zorunda olduğu bir yarışma olduğunu ifade ederek izah etmeye çalışmaktadır.[222]

İnsan doğasının sahip olduğu niteliklerden ötürü iki temel davranış kalıbını uygulama ödevine sahip olan yönetimler, eski bir adalet ilkesi gereğince, insanların kendilerine yapılmasını istemedikleri şeyleri onlara yapmamalıdır.[223]

Bu yaklaşımın, liberal geleneğin de temel bir postülası olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu ve eşit özgürlük formülasyonunu kabul etmesinden ötürü Dworkin'in liberal gelenek içerisinde yer aldığı görülmektedir. Ancak bu noktada onun liberal gelenek içerisindeki yerine işaret etmek gerekmektedir. Zira günümüzde iki farklı liberal anlayıştan bahsetmek mümkündür.

Yukarıda genel özellikleri verilmeye çalışılan liberalizmin geçmişte John Locke ve benzeri düşünürlerce savunulduğu görülmektedir.

---

221 *A.g.e.*, s. 74

222 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 134

223 Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak, Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, s. 74

Ancak liberalizm, ilerleyen dönemlerde birbirinden farklılaşmaya başlayan iki kanada ayrılmıştır. Dolayısıyla liberalizmin günümüzde iki farklı çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunlar ise, genel anlamda "klasik liberalizm" ve "sosyal liberalizm"dir. Klasik liberalizm geleneği, John Locke ve David Hume ile başlayan iki ana çizgi olarak 17. yüzyıldan günümüze uzanmaktadır. Günümüzde klasik liberalizmin iki ana ekseni söz konusudur. Bunlardan biri, bizatihi doğuşu ve gelişmesi itibariyle klasik liberalizm adını alırken, diğeri anarko kapitalizm (liberteryanizm) olarak adlandırılır. Sosyal liberalizm ise, klasik liberalizme karşı bir tepki ve aynı zamanda onu geliştirme ve sosyal bir içerik kazandırma iddiasıyla ortaya atılmış bir liberalizm türüdür.[224] Ancak burada, klasik liberalizm kavramında yer alan "klasik" terimiyle bu liberalizmin geçmiş döneme ait olduğunun kastedilmediği unutulmamalıdır. Yani buradaki klasik terimi tarihsel bir dönemi ifade etmek için kullanılan bir terim değildir. Klasik liberalizmin, (liberteryanizm de dâhil iki ana eksen için) en önemli temsilcileri arasında Hayek, Nozick ve Rand sayılabilir. Sosyal liberalizmin en önemli temsilcileri ise, John Rawls ve günümüzde Ronald Dworkin'dir. Liberalizmin siyasal arenadaki son tezahürü, liberalizmin çeşitli ve itici güçlerini de temsil eden liberalizmin özellikle ABD'deki yansımasıdır. John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin ve Michael Walzer gibi düşünürler, siyaset felsefesine ilişkin sorunların birçoğunu, farklı liberal düşünce açılarından değerlendirmektedirler.[225]

John Rawls ve Dworkin gibi Amerikan liberalleri de dâhil, liberal gelenek içinde genel kabul görmüş olan yaklaşım, iyi hayat hakkındaki inançların yanlışlanabilir ve gözden geçirilebilir olduğuna ilişkin varsayımdır. [226]

Dworkin'e göre ise, liberalizm sık sık bir tek politik teori olarak tartışılmasına rağmen, gerçekte iki liberalizm şekli mevcuttur ve aralarındaki ayrımın da büyük önemi vardır. Bunlar, tarafsızlığa dayalı liberalizm ve eşitliğe dayalı liberalizmdir. Ona göre, her ikisi de kişisel ahlâkın hukuki olarak zorlanmasına karşıdır. Mesela, her ikisi de ahlâki çoğunluğun homoseksüellikle ve kürtajla ilgili görüşlerine karşıdır. Her ikisi de daha geniş seksüel, politik ve ekonomik eşitliği savunur. Ama bu iki libe-

224 Yayla, *a.g.e.*, s. 159

225 Andrew *Vincent*, Modern Politik İdeolojiler, Çev: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 84

226 Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, s. 137

ralizm türü, bu iki geleneksel liberal değerden hangisinin temel, hangisinin türemiş olduğu konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Tarafsızlığa dayalı liberalizm, devletin ahlâkî konularda taraf olmaması gerektiğini savunur ve bunu, temel bir değer olarak kabul eder. Bu prensibin sonucu olarak gösterilebilecek eşitlikçi ölçütleri de destekler. Eşitliğe dayalı liberalizm ise, devletin vatandaşlarına eşit davranması gerektiğini temele alır ve tarafsızlıktaki ısrarı eşitliğin gerektirdiği yere kadar kabul eder.[227]

Dworkin'e göre liberalizmin bu iki versiyonu arasındaki fark önemlidir. Çünkü liberal teoride hem içerik hem de ele alış şekli, bu iki temel değerin doğru yerde anlaşılmasına bağlıdır. Tarafsızlığa dayanan liberalizm, en doğal savunmasını ahlâkî bir septisizm formunda bulur. Bu durum, onu, liberalizmin olumsuz bir teori olduğuna ilişkin suçlamalara karşı savunmasız bırakır. Üstelik bu tür bir liberalizm, faydacı teorilere ve diğer çağdaş ekonomik eşitlik anlayışlarına karşı da bir savunma sunamaz. Eşitliğe dayalı liberalizm ise, Dworkin açısından bu türden hatalardan muzdarip değildir. [228]

Dworkin'e göre, gerçek bir liberal, eşitliğin gereklerini merkeze alan bir liberal teoriyi savunur. Onun merkez noktası, hükümetin, insanlara eşitler olarak muamele etmek zorunda olduğuna ilişkin kurucu anlayıştır.[229] Zira Dworkin, eşitliğe dayalı liberalizmin ana prensipleri olduğuna inandığı prensiplerden yola çıkmaktadır. Ona göre, eşitliğe dayalı liberalizm şekli, devletin insanlara aşağıda ifade edilecek anlamda eşit davranması gerektiğinde ısrar eder. Buna göre devlet, vatandaşlarını, onların kendi eşit değer duygularını terk etmeden kabul edemeyecekleri bir sınırlama durumuna zorlamamalıdır. Çünkü Dworkin'e göre, kendisine saygısı olan ve belli bir tür hayat şeklinin kendisi için en değerli olduğuna inanan bir insan, bu hayat tarzının adi ya da alçak bir hayat tarzı olduğunu kabul edemez. Mesela kendisine saygısı olan hiçbir ateist, bir toplumun, din baskın olduğu için daha iyi bir durumda olduğunu düşünemez. Homoseksüel olan hiç kimse de homoseksüelliğin ortadan kaldırılmasıyla toplumun daha saf olacağına inanmaz.[230] Dworkin, liberal eşitlik düşüncesinin, liberalizmin sinir merkezi olduğunu iddia eder.

---

227 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Clarendon Press Oxford, 1986, s. 205

228 *A.g.e.*, s. 205

229 Les Holborow, *Dworkin On Treating Citizens as Equals*, Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 3, No. 3. (Winter, 1983) s. 371

230 Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 205-206

Dworkin'e göre, liberalizm, kurucu politik ahlâk olarak eşitlik düşüncesini alır. Yani hükümet, vatandaşlarına "eşitler olarak" davranmalıdır. Politik kararlar, herhangi bir iyi yaşam ya da yaşama değer veren şey anlayışından bağımsız olmalıdır. Ona göre, politikalar, iyi yaşam anlayışları arasında tarafsız bir yerde durmalıdır.[231] Yani devlet, vatandaşlarını herhangi bir iyi yaşam anlayışını kabul etmeye zorlamamalı ve dahası herhangi bir siyasî düşüncenin diğerine üstün olduğunu gösterecek kararlardan uzak durmalıdır. [232] Bu da devletin, bireysel iyi kavrayışlarına karşı tarafsız olmasının ve kişilerin özel iyi kavrayışlarını benimsemekten kaçınmasının gerektiğini gösterir.[233] Bireyler, iyi yaşam ya da insan yaşamının amacının ne olduğuna ilişkin konularda hemfikir olabilecekleri gibi, farklı düşünme özgürlüğüne de sahiptirler. Dolayısıyla Dworkin, ahlâk kurallarının, insansal iyi kavramından türetilmesinin ve bu şekilde temellendirilmesinin gerekli olmadığını düşünür.[234]

Bu yüzden Dworkin, eşitliğe dayalı liberalizmin, devletin bu tür bir kişisel ahlâkîliği zorlamaması gerektiğine ilişkin geleneksel liberal prensibi haklılaştırır. Ama bu durumun, sosyal olduğu kadar ekonomik boyutu da vardır. Eşitliğe dayalı liberalizm türü, belirli bir ekonomik sistem öngörür. Bu sistemde hiçbir vatandaş, diğerlerine nispetle toplumun kaynaklarından daha fazla pay alamaz. Ancak Dworkin, bu ifadeyle, liberalizmin, "sonuçların eşitliğinde" ısrarcı olduğunu kastetmediğini özellikle dile getirir. Yani hayatın her anında vatandaşların aynı payı alması gerektiğini kastetmediğini ifade eder. Zira ona göre, böyle bir ideale yönelen bir devlet, yani vatandaşların hayatın her anında aynı payı alması gerektiği ilkesini hayata geçirmeye çalışan bir devlet, sürekli yeniden refah dağılımı yapmak zorundadır. Ancak böyle bir uygulama, ona göre, eşit olmayan kaynakları farklı yaşamlara adamak olacaktır. Bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışan Dworkin, kariyerlerinin ortasında iki kişinin çok farklı banka hesaplarına sahip oldukları varsayımından hareket eder. Bu iki kişi, farklı banka hesaplarına sahip olacaktır, çünkü bunlardan birisi, çalışmamaya karar vermiş ya da çok kazanacağı bir işte çalışmamıştır. Diğeri ise, kazanç elde etmek için çalışmıştır. Ya da biri, ta-

231 Michael J. Perry, *Morality Politics and Law*, Oxford University Press, Incorporated, 1990, S. 66

232 Magee, *a.g.e.*, s. 347-348

233 Nafiz Tok, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 185

234 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 180

lep edilen ya da sorumluluk isteyen bir işi seçmişken, diğeri düşüşte olan bir işi seçmiştir. Ya da birisi gerçekten zorlu riskleri göze almış ve sonuçta başarılı olmuşken, diğeri tutucu bir tarzda yatırım yapmıştır. Bu şartlar altında insanlara eşit olarak davranılması gerektiğine ilişkin prensip, yeniden dağıtım için iyi bir neden sunamaz. Aksine bu durumun aleyhine iyi bir neden sunar.[235] Hatırlanacağı üzere, Dworkin'in eşitliğe ilişkin düşüncelerinin ele alındığı bölümde de ifade edilmişti ki, Dworkin, kişisel farklılıklar konusuyla ilgili olarak şans faktörüne değinmişti. O, iki tür şansı birbirinden ayırır. Bunlar, seçmeli şans ve kaba şanstır. Seçmeli şans, kasıtlı ve hesaplı kumarların değişmesi meselesidir. Riski kabul ederek kazanma ya da kaybetme durumudur. Kaba şans ise, kasıtlı ve belirgin olmayan kumarlarda riskin düşmesi durumudur.[236] Zira Dworkin –yukarıda ifade edildiği şekliyle- ada sakinlerinin gündelik yaşamları içerisinde girdikleri ekonomik ilişkiler neticesinde oluşan bir takım faktörlerin etkisiyle eşitliğin bozulacağını ifade etmişti ki, bu faktörlerin başında şans gelir. Sonuçta şans vb. faktörlerin etkisiyle eşitlik bozulacaktır. Ortaya çıkan bu yeni durumun, açık artırma vesilesiyle elde edilen ilk dağılımdan farkı, kıskançlık testine tâbi tutulamayacak olmasıdır. Çünkü artık ortaya çıkan farktan ötürü kişiler, kendi kaynak öbekleri yerine bir başkasınınkini tercih edebilecekleridir. İşte bunun önüne geçecek sistem ise, sigorta sistemidir. Sigorta piyasası, belli handikapları ve şanssızlıkları tazmin edecektir. Bedensel ya da ruhsal özürler, bir handikap iken, mesela tarlaya yıldırım düşmesi bir şanssızlıktır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta kişilerin seçimleri sonucu ortaya çıkan kayıpların, sigorta sistemi ile telafi edilmeyecek olmasıdır.[237] Yani sigorta sistemi, seçimlik şans sonucunda ortaya çıkan durumları telafi etmeyecek ama kaba şans sonucunda ortaya çıkan kayıpları telafi edecektir. Dworkin'i klasik liberal gelenekten ayıran temel noktalardan birisi de budur. Onu klasik liberal gelenekten ayıran nokta, yeniden dağıtımı merkeze alan bir vergilendirme sistemini savunmasıdır. Zira Dworkin, sağlık, eğitim, emeklilik, işsizlik sigortası gibi alanlarda devlet desteğinin gerekli olduğunu düşünmektedir.[238]

235 Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 206

236 Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, s. 73

237 Türkbağ, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, s. 94

238 Kymlicka, *a.g.e.*, s. 14

Dworkin'e göre, insanlara eşit olarak davranmak, kaynaklardan herkesin eşit pay almasını gerektirdiğinden dolayı insanların topluma üretip katkıda bulunduklarıyla ekonomiden aldıklarını hesaba katmadan söz konusu denge belirlenemez. İnsanların, iş, çalışma, dinlenme ve yatırım seçimleri, bütün olarak ekonomide bir öneme sahiptir ve bu önem, eşitliğin gerektirdiği hesaplamada dikkate alınmalı ve yansıtılmalıdır. Eğer bir kimse "insan hayatına daha büyük katkıda bulunabileceği" bir işi seçmektense, daha az katkıda bulunacağı bir işi seçmişse, istediği işi seçme hakkı olmasına rağmen, başkaları için var olan kaynaklara az bir katkıda bulunmuş olacaktır. Bu durum ise, eşitlikçi bir hesaplamada dikkate alınmalıdır. Bir kimse, üretici bir yatırım yapmayı, birikimlerini birden harcamaya tercih eder ve onun bu yatırımı, insanların böyle bir şeye ihtiyaç duymalarından ötürü başarılı olursa, o zaman bu kişinin katkısı, yatırım yapmayı tercih etmeyen kişiden daha fazla olacaktır ki, bu durum da payından daha fazla alıp almaması konusunda göz önünde bulundurulmalıdır.[239]

Dworkin, bu durumun geçmişte liberallerin niçin pazar ekonomisini seçtiklerini açıklayan bir durum olduğunu düşünür. Zira liberaller, kaynakların dağılımında bu yolu seçmişlerdir.[240] Dworkin, "liberal politik ahlâkîlik" olarak adlandırdığı şeyin, güçlü ve tutarlı bir çeşidini tanımlamıştır. O, liberalizmin kurucu ilkesi olacak olan belli bir eşitlik kavrayışını ele alır. O, hükümetlerin vatandaşlarına onlara eşit bir şekilde muamele etmekten farklı olarak, eşitler olarak, davrandığı zaman liberal olacaklarını iddia eder. Bu düşüncenin özü şudur: Hükümet, iyi hayat sorusunun cevabının ne olduğu konusunda tarafsız olmalıdır. Dworkin'e göre, ekonomik kalkınmaya ve kapitalist ekonomik ilişkilere bağlılık, gerçekte türetilmiş liberal düşüncelerdir, liberalizmi oluşturan düşüncelerden biri değildir. Ama tarihsel bir gerçektir ki, liberaller, ekonomik kalkınma ve kapitalizmi sık sık tasvip etmişlerdir. Ona göre, böyle düşünmeleri gerektiğine dair gerekli bir neden yoktu, yoktur da.[241]

Dworkin'e göre, gerçekten de dünya, olduğundan çok daha farklı olsa, bir liberal, verimli bir pazarın sonuçlarını, toplumun kaynaklarının eşit şekilde paylaşılması olarak kabul eder. Eğer insanlar, hayata eşit zenginlik refahıyla başlarsa ve aynı seviyede ham yetenek sahibiyseler,

239 Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 206

240 *A.g.e.*, s. 206-207

241 Patrick Neal, *Liberalism & Neutrality*, Polity, Vol. 17, No. 4. (Summer, 1985) s. 664-665

o zaman pazar payı, kimsenin başkasından az pay aldığı şeklinde bir şikayete meydan vermeyecek ve kimse, hayatı boyunca böyle bir şikayette bulunmayacaktır.[242]

Ancak Dworkin'e göre, gerçek dünyada insanlar, hayata başlarken eşit olarak başlamazlar. Bazıları ailelerinden gelen zenginlik avantajıyla başlar. Ya da eğitimin kazandırdığı avantajlar devreye girer. Bazıları sıkıntıdadır, çünkü mensup oldukları ırk aşağılanır. Bu eşitsizliklerin dışında insanlar, yetenekleri açısından da eşit değillerdir. Zekâ ya da kapasiteleri açısından birbirlerinden farklıdır, yani eşit değildirler. Bunların yanı sıra, insanlar, Dworkin açısından, kendi ellerinde olmayan nedenlerden dolayı da çok farklıdırlar. Pazarın önem verdiği değerlere sahip olamayabilirler. Bu yüzden gerçekten kazanmaya, biriktirmeye ya da yatırım yapmaya istekli olanlar, daha az kaynaklara sahip olabilirler. Böyle bir durumu ise, hiçbir eşitlik teorisi kabul etmez. Bu durum, hileli bir biçimde fırsat eşitliği olarak adlandırılan idealin eksik yanıdır. Bu hileli bir durumdur, çünkü pazar ekonomisinde başkalarının istedikleri şeyleri daha az üreten kişiler, eşit fırsatlara sahip değillerdir.[243]

Dworkin'e göre, prensipte de olsa, tam olarak bir insanın ekonomik pozisyonunun hangi yönlerinin seçimlerden, hangi kısmının avantaj ya da dezavantajlardan kaynaklandığını, hangilerinin seçim meselesi olmadığını bulmak mümkün değildir. Bazı insanlar için bu ayrım yapılabilse bile bütün olarak bir ulus için bir vergi sistemi geliştirmek mümkün değildir. Bu yüzden mükemmel anlamda adil olarak nitelenebilecek bir yeniden dağıtım programı yoktur. Dolayısıyla bizi eşitliğe en çok yaklaştıracak olan programa razı olunmalıdır.[244]

Dworkin, "Liberaller, ulusal ekonomiye maliyeti ne olursa olsun kaynakların eşitliği konusunda ısrarcı olmalı mıdırlar?" diye sorar. Ona göre, insanlara eşitler olarak davranmak, sebep ne olursa olsun kaynakların eşitliğinden sapmayı yasaklar. Aksine, insanlar, kendi değerleriyle ve iftiharla bir bütün olarak toplum için belli yükleri taşımayı kabul edebilirler. Mesela bir savunma savaşında askerlik yapabileceklerden daha fazla tehlike almaları beklenir. Toplumun bekâsı tehlikede olduğu zaman da eşitsizlik müsaade edilir bir şey değildir. İstisnai olarak yete-

242 Dworkin, *A Matter of Principle*, s. 207
243 *A.g.e.*, s. 207
244 *A.g.e.*, s. 207- 208

nekli olan sanatçı ve müzisyenlerin eğitimi için devletin özel kaynaklar ayırması doğru bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Bunun da ötesinde bunu yapmak, başkalarının payını azaltsa da bu sanatçıların ürettiklerine ödeme yapılabilir. Bunun yapılmasının nedeni, Dworkin'e göre, bir sanatçının hayatının diğer insanların hayatından daha değerli olduğunun kabul edilmesi değildir. Ona göre liberalizm, bu ve buna benzer toplumsal erdemlere duyarsız olmak zorunda değildir. Buradaki soru, herhangi bir ayrılığa müsaade edilip edilmemesinden değil, ayrılığa neden olan şeylerin eşit ilgi ve saygıyla tutarlı olup olmamasından doğar.[245]

245 *A.g.e.*, s. 208-209

Kaynakça

ABADAN, Yavuz, *Grotius ve Tabii Hukuk*, Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası, İstanbul, 1939

AKBAŞ, Kasım, *Ronald Dworkin maddesi*, Felsefe Ansiklopedisi, Ed: Ahmet Cevizci, cilt: 4, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006

————, *Ronald Dworkin: Hart'ın Hukuk Anlayışının Eleştirisi*, Günışığı Aylık Hukuk Dergisi, Ekim 2004, sayı: 20

————, *"Ronald Dworkin: pozitivizmin ve Doğal Hukukun Eleştirisinden Bir 'Yargılama Kuramı'na"*, *Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş*, Edit: Ahmet Halûk Atalay, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004

ARSAL, Sadri Maksudi l, *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1948

BARRY, Norman, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara, 2003

BAYLES, Michael, *Hart vs. Dworkin*, Law and Philosophy, Vol. 10, No. 4, (Nov., 1991)

BELL, R. S., *Understanding the model of rules: Toward a Reconciliation of Dworkin and Positivism*, The Yale Law Journal, Vol. 81, No. 5. (Apr., 1972)

BONNARD, Roger, *Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk*, Çev. Mehmet Ali Aybar, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, c:2, 1936.

BURTON, Steven J., *Ronald Dworkin and Legal Positivism*, Iowa Law Review, October 1987, Vol. 73, No. 1

CEYLAN, Şule Şahin, *"H. L. A. Hart: Hukuk Kavramı ve Ayrım Tezi"*, Edit: Ahmet Haluk Atalay, Çağdaş Hukuk Felsefesine Giriş, Teknik Yayıncılık, İstanbul, 2004

COTTERRELL, Roger, Liberalism's *Empire: Reflections on Ronald Dworkin's Legal Philosophy*, American Bar Foundation Research Journal, Vol. 12, No. 2/ 3, (Spring- Summer, 1987)

COVELL, Charles, *The Defence of Natural Law*, The Macmillan Press LTD, London, 1992

DWORKIN, Ronald, "*Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği*", Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001

————, "*Why Equality- equality or sufficiency?*" Ed: Wilf Stevenson, Equality and Modern Economy: Why Equality? What is Equality?, Seminar 4, The Smith Institute, 1998

————, *A Matter of Principle*, Clarendon Press Oxford, 1986

————, *Hart's Postscriptand the Charecter of Political Philosophy*, Oxford Journal of Legak Studies, Vol: 24, No: 1, 2004

————, *Law's Empire*, Harward University Press, Cambridge, 1986

————, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts, Londan, England, 2000

————, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977

HART, H.L.A., The Concept of Law, Oxford University Press, 1961

HART, H.L.A., Hukuk, Özgürlük ve Ahlak, Çev: Erol Öz, Dost Kitabevi, Ankara, 2000

HOLBOROW, Les, *Dworkin On Treating Citizens as Equals*, Oxford Journal of Legal Studies, Vol. 3, No. 3. (Winter, 1983)

KAUFMANN, Matthias, Aydınlanmış Anarşi, Siyaset Felsefesine Giriş, Çev: Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003

KYMLICKA, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998

LYONS, David, *Review: Principles, Positivism and Legal Theory*, The Yale Law Journal, Vol. 87, No. 2. (Dec., 1977)

MACKIE, John, *The Third Theory of Law*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 7, No. 1. (Autumn, 1977)

MADRY, Alan R., *Global Concepts, Local Rules, Practices of Adjudication and Ronald Dworkin's Law as Integrity*, Law and Philosophy, 24, 2005

MAGEE, Bryan, *"Felsefe ve Siyaset, Ronald Dworkin ile Söyleşi"*, Çev: Ümit Hassan, Yeni Düşün Adamları, Çağdaş Felsefeyi Yaratanlardan Kimileriyle Söyleşiler, Çeviri Edit: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004

METİN, Sevtap, *Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt: LXI, sayı: 1- 2, 2003

MEYERS, Diana T., *Rights- Based Rights*, Law and Philosophy, Vol. 3, No. 3, (1984)

NEAL, Patrick, *Liberalism & Neutrality*, Polity, Vol. 17, No. 4. (Summer, 1985)

ÖKTEM, Niyazi, **TÜRKBAĞ**, Ahmet Ulvi, *Felsefe Sosyoloji Hukuk ve Devlet*, Der Yayınları, İstanbul, 1999

ÖZKÖK, Gülriz, *Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 5

PASSERIN, Alexander, *Natural Law*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, t.y.

PERRY, Michael J., *Morality Politics and Law*, Oxford University Pres, Incorporated, 1990

POLAT, Necati, *Ahlak Siyaset Şiddet, Bir Kuram Olarak Uluslararası Hukuk*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul, 1999

SOPER, E. Philip, *Legal Theory and The Obligation of A Judge: The Hart / Dworkin Dispute*, Michigan Law Review, Vol. 75, No. 3, (Jn., 1977)

STRAUSS, Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma, İstanbul, 2000

TEN, C. L., *The Soundest Theory of Law, Mind*, New Series, Vol. 88, No. 352. Oct. 1979

TOK, Nafiz, *Kültür, Kimlik ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, *Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 9

———, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak, Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, Der'in Yayınları, İstanbul, 2003

UYGUR, Gülriz, *Adalet ve Hukuk Devleti*, http://auhf.ankara.edu.tr/dergiler/auhfd-arsiv/AUHF-2004-53-03/AUHF-2004-53-03-Uygur.pdf

VERGARA, Farncisco, Liberalizmin Felsefi Temelleri, Liberalizm ve Etik, Çev: Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006

VINCENT, Andrew, Modern Politik İdeolojiler, Çev: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006

WINSTON, Kenneth I., *Principles and Touchstones: The Dilemma of Dworkin's Liberalism*, Polity, Vol. 19, No.1. (Autumn, 1986)

YAYLA, Atilla, "*Liberalizm ve Türkiye*", Liberal Bakışlar, Liberte Yayınları, Ankara, 2000

5

Ayn RAND
(1905 - 1982)

İlkay YILMAZ

Hayatı ve Önemli Eserleri

Yirminci yüzyılda Amerikan düşünce hayatını derinden etkilemiş bir romancı ve düşünür olan Ayn Rand, 2 Şubat 1905'te Rusya'nın Sankt Petersburg kentinde, Yahudi fakat fazla dindar olmayan üst-orta sınıf bir ailede, Alisa Zinovyevna Rozenbaum adıyla dünyaya geldi. Kimya eğitimi almış olan babası Zinoviy Zaharoviç Rozenbaum eczacılıkla uğraşıyordu.

1917 yılındaki Bolşevik İhtilali'nin ardından gelen iç savaş nedeniyle Rozenbaum ailesi önceleri Beyaz Ordu'nun kontrolünde bulunan Kırım'a kaçtı ve Alisa Rozenbaum orta öğrenimini burada tamamladı. İç savaşın Bolşeviklerin zaferiyle sonuçlanmasının ardından Sankt Petersburg'a dön Rozenbaum ailesi, eczanelerine yeni rejim tarafından el konulması ve ülke genelindeki ekonomik şartlar nedeniyle yoksulluk ve büyük sıkıntılar yaşadı.

Petrograd Devlet Üniversitesi'nde felsefe ve tarih okuyan Alisa Rozenbaum, 1924 yılında bu üniversiteden mezun oldu. Mezuniyetin hemen ardından Devlet Sinema Sanatları Teknik Okulu'nda bir yıl daha eğitim gördü. 1925 Sonbaharında Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akrabalarını ziyaret etmek istediğini gerekçe göstererek Sovyetler Birliği'nden çıkış izni aldı. Bu izni alabilmek için Sovyet yetkililerine Amerika'ya olan ziyaretinin geçici nitelikte olduğu şeklinde beyanda bulundu; ancak, Sovyetler Birliği'nden ayrıldıktan sonra bir daha bu ülkeye dönmedi.

Şubat 1926'da Amerika Birleşik Devletleri'ne geldi ve ismini "Ayn Rand" olarak değiştirdi. Bir süre akrabalarının yanında kaldıktan ve Amerika'da kalış vizesini uzattıktan sonra senarist olmak amacıyla Hollywood'a gitti. Hollywood'da çeşitli işlerde çalıştı. Burada tanıştığı aktör Frank O'Connor ile 1929 yılında evlendi ve 1931 yılında Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı oldu.

1932 yılında *Red Pawn [Kızıl Piyon]* adındaki ilk senaryosunu Universal Studios şirketine sattı. Ancak, 1930'lar, Amerika'da 1929 Dünya İktisadî Bunalımının ekonomik ve sosyal yaşamı derinden etkilediği, sosyalist düşüncenin popülerlik kazandığı yıllardı. O yıllarda Amerika'da; Sovyetler Birliği, Komünizm ve Stalin hakkındaki olumlu havanın da etkisiyle Sovyet Rusya'nın kötülüğünü vurgulayan bu senaryo filmleştirilemedi. 1934 yılında *The Night of January 16th*[1] *[16 Ocak Gecesi]* adlı tiyatro oyunu Hollywood'da, bir yıl sonra 1935'te ise Broadway'de gösterime girdi.

We the Living[2] *[Yaşamak İstiyorum]* adını taşıyan ilk romanı, yazarın Bolşevik İhtilali sonrası Rusya'daki yaşamından açıkça etkiler taşımaktadır. 1936 yılında yayımlanan bu romanda Ayn Rand, devrim sonrası Petrograd adını alan Sankt Petersburg'daki kent yaşamını, üniversite ortamını, gençleri ve yoksullaşan eski aristokratları anlattı.

1938 yılında yayımlanan *Anthem*[3] *[Ego/Ben]* adlı kısa bilim-kurgu romanında kolektivizmin dünyaya hâkim olduğu bir gelecekte yaşanan karanlık çağı betimledi. Bireyin bütün özgürlüklerinin elinden alındığı, teknolojik ve bilimsel ilerlemenin yöneticiler sınıfı tarafından engellendiği, insanların "ben" kelimesini dahi kullanamadıkları, bu kelimenin yerine "biz" kelimesinin ikame edildiği bir dünyaya isyan eden genç bir adamın mücadelesini anlattı.

Ayn Rand'a şöhret ve malî güvence getiren yapıtı 1943 yılında yayımlanan The Fountainhed[4] *[Hayatın Kaynağı]* adlı romanı oldu. Bu romanda ideallerinden, yaşam ve çalışma standartlarından ödün vermeyen Howark Roark adındaki başarılı bir mimarın gelenekçi değerlere bağlı toplumla olan çatışması işlendi. Roman, başlangıçta çeşitli yayınevleri ta-

1 Türkçe çevirisi: Rand, 2007.

2 Türkçe çevirisi: Rand, 2003c.

3 Türkçe çevirileri: Rand, 1999h ve Rand, 2007b

4 Türkçe çevirisi: Rand, 2005c.

rafından reddedilmesine karşın, yayımlandıktan sonraki iki yıl içerisinde en çok satan (bestseller) kitaplar arasında yer aldı. Ayn Rand'ın yazdığı senaryo ile kitabın 1949 yılında filmi çekildi.

The Fountainhead'ın yayımının ve filme çekilmesinin ardından Ayn Rand, kendisi gibi düşünen arkadaşlarıyla ve hayranlarıyla haftalık toplantılar düzenlemeye ve bu toplantılarda felsefi fikirleri tartışmaya başladı. Toplantılara katılanlar kendilerine şaka yollu "The Collective" [Kolektif] adını verdiler. Bu grup içerisinde daha sonra Amerikan Federal Rezerv Sisteminin başkanı olacak olan Alan Greenspan de bulunuyordu. Kolektif üyelerinin tartışmaları ve söyleşileri Ayn Rand'ın Objektivizm adını verdiği felsefesinin ayrıntıları üzerinde yoğunlaşıyordu. Üyeler, ayrıca Ayn Rand'ın *Atlas Shrugged*[5] *[Atlas Silkindi]* adlı romanının müsveddelerini de okuma ve tartışma fırsatı buldular.

1957 yılında yayımlanan *Atlas Shrugged*, Ayn Rand'ın en önemli, en uzun ve en son romanıdır. Yaklaşık bin yüz sayfa olan bu romanda yazar, hükümet kontrolleri ve müdahaleleri sonucu Amerikan ekonomisinin ve toplumunun çöktüğü bir ortamı kurguladı. Fabrikaların birbiri ardına kapandığı, özel sektörün sürekli küçüldüğü ve insanların hayat standartlarının düştüğü ülkede, toplumun en yetenekli ve çalışkan üyeleri birbiri ardına ortadan kayboluyor, toplumda derin bir hoşnutsuzluk ve kızgınlık duygusu hâkim oluyordu. İçerisinde çok sayıda felsefi konuşma barındıran ve Ayn Rand'ın Objektivizm felsefesini tam anlamıyla tanımlayan bu roman, edebiyat çevrelerinden çok sert ve acımasız eleştiriler almasına karşın, kısa bir sürede, bir önceki romanı *The Fountainhed* gibi, en çok satan kitaplar arasında yer aldı.[6]

Atlas Shrugged'ın yayımlanmasının ardından Ayn Rand zamanının çoğunu Objektivizm felsefesiyle ilgili yazılar yazarak ve konuşmalar yaparak geçirdi. Felsefi makalelerinin çoğu 1962-1976 yılları arasında kendisinin editörlüğünü yaptığı *The Objectivist Newsletter (1962-1965)*, *The Objectivist (1966-1971)* ve *The Ayn Rand Letter (1971-1975)* dergile-

5 Türkçe çevirileri: Rand, 2003; Rand 2003a; Rand, 2003b ve Rand, 2007a.

6 1991 yılında, Kongre Kütüphanesi [The Library of Congress] ve Ayın Kitabı Kulübü'nün [The Book-of-the-Month Club] sponsorluğunda gerçekleştirilen bir kamuoyu yoklamasında, okuyucuların yaşamlarını etkileyen en önemli kitaplar sıralamasında *Atlas Shrugged*, İncil'den sonra ikinci sırayı aldı. Modern Kütüphane [Modern Library] tarafından 1998 yılında gerçekleştirilen bir başka kamuoyu yoklamasında ise okuyucuların seçtiği yirminci yüzyılın en iyi yüz romanı sıralamasında *Atlas Shrugged* birinci, *The Fountainhead* ikinci, *Anthem* yedinci ve *We the Living* sekizinci sırayı aldı (Heller, 2009:287).

rinde yayımlandı. Daha önce yayımlanan romanlarındaki felsefi konuşmalardan bölümler içeren *For the New Intellectual*[7] *[Yeni Entelektüel İçin]* adlı kitabı 1961 yılında yayımlandı. 1964 yılında yayımlanan rasyonel bencilliğin moralitesi üzerine yazdığı *The Virtue of Selfishness*[8] *[Bencilliğin Erdemi]*, 1966 yılında yayımlanan kapitalist ekonomik sistemin ahlakî savunusunu içeren *Capitalism: The Unknown Ideal*[9] *[Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal]*, 1967 yılında yayımlanan epistemoloji üzerine yazdığı *Introduction to Objectivist Epistemology [Objektivist Epistemolojiye Giriş]*, 1969 yılında yayımlanan sanat felsefesi üzerine yazdığı *The Romantic Manifesto [Romantik Manifesto]* ve 1971 yılında yayımlanan "ilerici" ve sol çevrelerin, çevrecilik ve "ilerici eğitim" gibi argümanlarına karşı yazdığı *The New Left: Anti-Industrial Revolution [Yeni Sol: Anti-Endüstriyel Devrim]* ölümünden önce yayımlanan önemli kitaplarıdır.

Ayn Rand'ın 6 Mart 1982'deki ölümünden sonra yayımlanan başlıca kitapları ise şunlardır: *Philosophy Who Needs It*[10] *[İhtiyacımız Olan Felsefe]* (1982), *The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z [Ayn Rand Sözlüğü: A'dan Z'ye Objektivizm]* (1986), *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought [Aklın Sesi: Objektivist Düşünce Yazıları]* (1989), *The Ayn Rand Column [Ayn Rand Sütunu]* (1991), *Ayn Rand's Marginalia [Ayn Rand'ın Kenar Notları]* (1995), *Letters of Ayn Rand [Ayn Rand'ın Mektupları]* (1995), *Journals of Ayn Rand [Ayn Rand'ın Günlükleri]* (1997), *Russian Writings on Hollywood [Hollywood Üzerine Rusça Yazılar]* (1998), *The Ayn Rand Reader [Ayn Rand Okuma Kitabı]* (1998), *Why Businessmen Need Philosophy*[11] *[İşadamları İçin Felsefe]* (2000).

Giriş

Atlas Silkindi'nin yayımlanmasından önce yapılan bir toplantıda, Ayn Rand'dan tek ayak üzerinde durarak Objektivizm adını verdiği felsefesini özetlemesi istendiğinde, bunu yapmış ve şu karşılığı vermiştir:

1. Metafizik: Objektif Gerçeklik
2. Epistemoloji: Akıl (Uslamlama)

---

7 Türkçe çevirisi: Rand, 2009a.
8 Türkçe çevirisi: Rand, 2006.
9 Türkçe çevirisi: Rand, 2004.
10 Türkçe çevirisi: Rand, 2005d.
11 Türkçe çevirisi: Rand, 2009.

3. Etik: Kişisel çıkar
4. Politika: Kapitalizm (Rand, 1990:3).

Felsefenin, varlığı (existence) inceleyen dalı olan metafizik, evrenin bir bütün olarak doğasıyla ilgilenir. Objektivizm felsefesinin bu konudaki tavrı, dışımızdaki dünyanın, yani gerçekliğin, insanın bilincinden, bilgisinden, inançlarından, duygularından, değerlerinden, korkularından ve özlemlerinden bağımsız olarak var olduğu şeklindedir. Bir şey ne ise odur; Ayn Rand'ın sıkça kullandığı deyişle A, A'dır. İnsanın bir şeyleri algılayabilmesi, bilincinin var olduğunu gösterir. Çünkü başka türlü olamaz, yani hiçbir şeyi algılayamayan, sadece kendisinin farkında olan bir bilinç mümkün değildir. Bilincin kendisinin farkına varabilmesinden önce, var olan başka şeyleri algılayabiliyor olması gerekir. Dolayısıyla, bilincin varlığı, bilincin dışında bir gerçekliğin olduğuna dâ işaret eder. İnsanın doğaya hükmedebilmesi için, önce metafizik olarak verili olan doğanın gerçekliğini olduğu gibi kabul etmesi gerekir. Bu açıdan metafizik olgularla insan yapısı olan olguları birbirinden ayırmak önemlidir. İnsan katılımı olmadan meydana gelen doğal olaylar metafizik olarak veridir ve başka türlü olmaları mümkün değildir. Buna karşın, insan eylemlerini içeren olaylar insan yapımıdır ve başka türlü de olabilecekken mevcut halini almış olaylardır. Örneğin, bir bölgede meydana gelen sel baskını metafizik olarak veridir; sel sularını kontrol altına almak için yapılan bir baraj ise insan yapımıdır. Eğer barajı inşa edenler yanlış hesaplamalarda bulunur ve bunun sonucu olarak baraj çökerse, ortaya çıkan felaket, insanlar tarafından daha feci hale getirilmiş metafizik temelli bir felakettir. Durumu düzeltmek için insan, doğaya uymalı, yani sel felaketinin sebeplerini ve ortaya çıkma potansiyellerini incelemeli ve ondan sonra daha iyi sel kontrolleri inşa ederek doğaya hükmetmelidir (Rand, 2005d: 49).

Felsefenin, bilginin doğru bir şekilde elde edilme ve tasdik edilme yöntemleriyle ilgili kısmı olan epistemoloji konusunda Ayn Rand'ın temel yaklaşımı, insan aklının gerçekliği tam olarak kavrayabileceğidir. İnsan aklı, duyu organlarıyla elde ettiği algıları, benzerlikleri ve farklılıklarına göre sınıflandırır ve kavramları oluşturur. Kavramlar, iki ya da daha fazla aynı ayırt edici özelliğe sahip birimin (algıların ya da daha önceden oluşturulmuş kavramların), spesifik ölçümleri dikkate alınmadan, zihinsel olarak entegre edilmesidir. İnsan, kavramlaştırma işlemi sayesinde zihninde bir kavramın ifade ettiği çok sayıda farklı birimi tutarak düşünmek yerine sadece o kavramı tutarak düşünebilir. Kavramların, in-

sanın düşünmek için aklında tutmak zorunda olduğu zihinsel birimlerin sayısında muazzam bir tasarruf sağlamaları, insanın bilgi edinme kapasitesini geliştirmesine ve artırmasına yol açar. Kavramların doğru bir şekilde, gerçekliğe bağlı olarak oluşturulması kendiliğinden gerçekleşmez. İnsan, bu süreçte, iradî olarak çaba göstermeli ve gerçeklikle çelişkiye düşüp düşmediğini sürekli kontrol etmelidir. Aksi takdirde, kavramlar yerine zihninde gerçeklikle bağlantısı olmayan bir takım kelimeleri (geçersiz kavramları) barındırır ve bu kelimelerle düşünerek doğru bilgiye ulaşması mümkün olmaz. İnsanın bilincini kullanırken gerçeklikle bağını koparmaması için kullanması gereken bilgi edinme yöntemi mantıktır. Mantık, temelde algısal verilere dayanan mevcut bilgilerden *çelişkiye düşmeden* objektif sonuçlara ulaşma yöntemidir. Objektivizm, gerçekliğin doğru bilgisine ulaşmanın tek geçerli yolunun akıl ve mantık olduğunu kabul eder. Bu nedenle, septisizme (kuşkuculuğa) karşı olduğu gibi, bir bilgi edinme yöntemi olarak mistisizmin bütün çeşitlerini de reddeder. Vahiy, iman ya da "içe doğuş" gerekçeleriyle insanın akıl ve mantık dışı hislerine dayanarak geçerli bilgi edinilemeyeceğini vurgular.

Ayn Rand'a göre, insanın tercih ve davranışlarına rehberlik eden bir değerler sistemi olarak etiğin temel standartı, insan hayatıdır. İnsan hayatının sürekliliğine yol açan eylemler ahlakî, insan hayatını tehdit edenler ise gayri ahlakîdir. İnsan hayatta kalmak için diğer canlıların aksine içgüdülerine değil aklına dayanmak zorundadır. Akılcılık, insanın temel erdemidir ve hayatın her anında gerçekliğe bağlı kalmak, gerçekliği aklı ve mantığı kullanarak kavramaya çalışmak demektir. Akılcı insan, hayattaki amaçlarını belirlerken, daima temel ahlakî standardı olan kendi hayatını göz önünde bulundurur. Amaçlarının gerçeklikle çelişkili olmamasına özen gösterir. Rasyonel düşünceleriyle çelişen hislerini, dileklerini ya da kaprislerini kontrol altında tutar, onların esiri olmaz. Kendi yargılarını kendisi oluşturur, başkalarının düşüncelerini, kendi aklının süzgecinden geçirmeden asla benimsemez. Eylemlerini kendi akılcı düşüncelerinin rehberliğinde gerçekleştirir, düşünceleriyle yaşamı arasında bir çelişkiye izin vermez. Kendi aklı ve çabasıyla elde etmediği hiçbir şeyi istemez; aldatma ve hile yoluyla, yani gerçek olmayan bir durumu diğer insanlara gerçek gibi göstererek bir değer elde edemeyeceğini bilir. İnsanlarla ilişki kurarken adalet ilkesinden ayrılmaz. İnsanları sahip oldukları erdemlerine göre objektif bir şekilde değerlendirir ve yargılar. Hayatını sürdürebilmesi için mal veya hizmet şeklinde maddî değerler yaratma-

sının gerekli olduğunu bilir. İşini seçerken özen gösterir, işine odaklanır, elinden gelenin en iyisini yapmaya, sürekli olarak meslekî ve teknik bilgisini artırmaya ve yeteneklerini geliştirmeye çalışır. Doğru ve ahlakî bir hayat sürmesi, kendisine olan saygısının en üst düzeye ulaşmasını sağlar. Sahip olduğu özgüven ve özsaygı sayesinde, mutlu bir yaşam için ihtiyaç duyduğu azim ve kararlılığa sahip olur. Objektivist ahlak anlayışı, insanın hayattaki en önemli ahlakî amacının kendi mutluluğunu sağlamak olduğunu vurgular. Bireyin başkalarının mutluluğu için kendisini feda etmesini ya da kendi mutluluğu için başkalarını kurban etmesini ahlaksızlık olarak tanımlar; altruizmin bütün biçimlerini reddeder.

Toplum içinde yaşayan insanların Objektivist anlamda ahlakî bir hayat sürebilmeleri, bireysel hakların güvence altına alınmasına bağlıdır. En temel birey hakkı, insanın yaşama hakkıdır; özgürlük, mülkiyet ve mutluluğu arama hakları, yaşam hakkının türevleridir. Bireysel haklar, yalnızca doğrudan ya da dolaylı fiziksel güç kullanımı veya tehdidi yoluyla ihlal edilebilir. Uygar ve ahlakî bir toplumun varlığını sürdürebilmesi ve onu oluşturan bireylerin haklarının savunulması, insanların birbirlerine karşı fiziksel güç kullanımını başlatmalarını engelleyecek bir kurumun (devletin) varlığını gerektirir. Bu nedenle, Objektivizm anarşizmi savunulamayacak bir teori olarak kabul eder. Devletin insan haklarını koruyan bir kurum olarak varlığını sürdürmesi, yalnızca iç güvenlik, dış savunma ve adalet fonksiyonlarını yerine getirmesine ve bunların dışında bir işle uğraşmamasına bağlıdır. Devletin, bu üç fonksiyonunun dışında başka fonksiyonlar da edinmesi ve gereğinden fazla genişlemesi, kaçınılmaz olarak masum vatandaşlar üzerinde fiziksel güç kullanımına gitmesine ve kendi vatandaşlarının haklarını ihlal etmesine yol açar. Bu yüzden, fiziksel şiddeti beşerî ilişkilerden ayrıştıran tek toplumsal-ekonomik sistem kapitalizmdir. Ayn Rand'ın tanımladığı biçimiyle kapitalist bir sistemde devlet, iç ve dış güvenlik ile adaleti sağlayan kurumları vasıtasıyla bireysel hakları garanti altına alır ve ekonomik alanda hiçbir faaliyette bulunmaz. Devletle ekonominin birbirinden ayrılması, tıpkı gerçek anlamda laik bir ülkede devletle dinin birbirinden ayrılması gibidir. Kapitalizm, bireyin kendi doğasına uygun yaşamasını, aklını özgürce kullanarak hayatta kalmasını ve kendi hayatını ve mutluluğunu başlıca amacı olarak belirlemesini mümkün kıldığı için ahlakîdir.

METAFİZİK: OBJEKTİF GERÇEKLİK[12]

Üç Temel Aksiyom: Varoluş, Bilinç ve Özdeşlik

Ayn Rand, aksiyomatik (belitsel) kavramları, gerçekliğin temel olgularının tanımlanması (identification) olarak ifade etmektedir. Bu tür kavramlar analiz edilemezler, yani kendilerini oluşturan daha küçük parçalara ayrılamazlar, daha basit şekilde ifade edilemezler. Bütün olguların ve bütün bilgi dağarcığının temelinde bulunurlar. En temel veri bilgilerdir. Doğrudan gözlem ve algılama yoluyla anlaşılırlar ve bunun dışında bir kanıta ya da açıklamaya ihtiyaç duymazlar (Rand, 1999a:55).

Ayn Rand'a göre, ilk ve en temel aksiyomatik kavramlar, varoluş (existence), bilinç (consciousness) ve özdeşlik (identity) kavramlarıdır. İnsanların dünyaya geldikten sonra ilk kavradıkları şeyler, o anlarda bunları doğru bir şekilde ifade edemeseler bile, bu üç temel aksiyomdur: İnsan duyu organlarıyla bir şeyi algıladıktan sonra zamanla şunları da kavrar: Algıladığı şey vardır, yok değildir (varoluş). Algıladığı şeyi algılamış olması, insanın algılama yeteneği olduğunu gösterir (bilinç). Algılanan şey, belirli niteliklerle ve özelliklerle var olmaktadır, bu nitelikler ve özellikler algılanan şeyden ayrı değildir (özdeşlik); hiçbir niteliği ve özelliği olmayan bir şey var olamaz.

Üç aksiyomatik kavram arasında en temel olanı varoluş aksiyomudur. Ayn Rand, "varoluş vardır," derken "varoluş" kavramıyla var olan her şeyi kastetmektedir. Bu aksiyom tek başına varlıkların doğası ya da özellikleri hakkında bir şey söylemez, sadece varlıkların var olduğunu, yok olmadıklarını, ifade eder. İnsanın herhangi bir şeyi tartışmadan önce ya da herhangi bir şeyi ifade etmeden önce kabul etmek zorunda olduğu en temel aksiyomdur. Varoluş aksiyomunun reddedilmesi, tartışılacak, ifade edilecek ya da araştırılacak bir şey olmadığı anlamına gelir. Açıktır ki, bu aksiyomu reddeden bir insanın yapabileceği tek tutarlı davranış susmak, hareket etmemek ve hiçbir faaliyette bulunmadan ölümü beklemek olabilir. İnsanın herhangi bir eylemde bulunması, bu aksiyomu en azından zımnî olarak kabul ettiğini gösterir.

Varoluş aksiyomu, ikinci temel aksiyom olan bilinci ima eder. Varoluşun farkında olan insan bilinçli bir varlıktır. Bilinç, varlıkları algılama yeteneğidir. İnsanın bir bilincinin olması, var olanları algılamasını sağlar.

12 Bu bölümün hazırlanmasında özellikle (Peikoff, 1993:1-36)'dan yararlanılmıştır.

Kendisinin dışında var olanları algılayamayan, sadece kendisinin farkında olan bir bilinç mümkün değildir. Bilincin kendisinin farkına varabilmesi için önce kendisinin dışında bir şeyleri algılıyor olması gerekir. Bilinç de varoluş aksiyomu gibi, insanın herhangi bir şeyi tartışmadan önce ya da herhangi bir şeyi ifade etmeden önce kabul etmek zorunda olduğu bir aksiyomdur. Hiçbir şeyi duyu organlarıyla algılayamayan bir insanın, herhangi bir konuda ya da herhangi bir şey hakkında söz söyleyebilmesi mümkün değildir. Çünkü algılamadığı, farkında olmadığı şeyler hakkında konuşamaz.

İlk iki aksiyomun ima ettiği üçüncü aksiyom olan özdeşlik aksiyomu, var olmanın bir doğaya sahip olmak, yani bir özdeşliği içermek anlamına geldiğini ifade eder. Bir şey kendisidir; diğer bir deyişle A, A'dır. Bir varlık, sahip olduğu bütün niteliklerin (attributes) ve özelliklerin (characteristics) toplamından oluşmaktadır. Var olmak, bir şey olmak anlamına gelmektedir. Varoluş ve özdeşlik birbirlerini ima ederler. Var olan şeyler, nitelikleri ve özellikleriyle var olurlar; nitelikleri ve özellikleri olan şeyler vardırlar. Varoluş aksiyomu, bir şeyin var olduğunu söylerken; özdeşlik aksiyomu, var olanın niteliği ve özelliği olan bir şey olduğunu söyler. Varoluş ve bilinç aksiyomları gibi özdeşlik aksiyomu da insanın herhangi bir şeyi tartışmadan önce ya da herhangi bir şeyi ifade etmeden önce kabul etmek zorunda olduğu bir aksiyomdur. İnsanın algıladığı ve farkına vardığı şeylerin belli nitelikleri ve özellikleri olması gerekir. Hiçbir niteliği ve özelliği olmayan bir şey hakkında konuşmak ya da düşünmek mümkün değildir.

İnsan, herhangi bir alanda bilgi edinirken yukarıdaki üç temel aksiyomu en azından zımnî olarak kabul eder. Bu aksiyomlar, kanıt gerektirmezler ve mantıksal yöntemlerle kanıtlanamazlar. Çünkü kanıtlama, doğru bilinen öncüllerden mantıksal kurallarla kanıtlanmak istenen sava ulaşılması şeklinde yapılır. Ancak, aksiyomların dayandığı daha temel doğrular yoktur. Aksiyomların kendileri bilginin temelini oluştururlar; diğer bilgiler ya da savlar kanıtlanırken bu aksiyomlar onlara temel oluşturur. Aksiyomların doğruluğu, kanıtlama yoluyla değil, doğrudan algılama yoluyla anlaşılır. İnsanın duyu organlarıyla bir nesnenin farkında olması, o nesnenin var olduğu (varoluş), bilinçli insan tarafından algılandığı (bilinç) ve o nesnenin nitelikleri ve özellikleri olan bir nesne olduğu (özdeşlik) anlamına gelir. Bunların anlaşılması tamamen duyusal bir süreçtir, mantıksal bir süreç değildir.

Üç temel aksiyom, onlara saldıranların dahi kabul etmek zorunda olduğu apaçık gerçeklerdir. Ayn Rand, bu durumu, *Atlas Silkindi* adlı romanında John Galt'ın konuşmasında şu şekilde dile getirmiştir:

> "Biz hiçbir şey bilmediğimizi biliyoruz" diye gıdıklarken, bilme iddiasında bulunduklarını görmezden geldiler. "Absolü [kesin] diye bir şey yoktur," derken, bir absolü ilan etmekte olduklarını anlamadılar. "Var olduğunu ve bilince sahip olduğunu kanıtlayamazsın," diye gıdıkladılar, kanıt denilen şeyin ön şartlarının var olmak, bilinçli olmak ve karmaşık bir bilgi zincirine sahip olmak olduğunu unuttular. Burada bilinecek bir şeyin varlığının, onu bilecek bir bilincin ve kanıtlanmışla kanıtlanmamış gibi kavramların arasındaki farkı ayırt edebilen öğrenilmiş bilginin şart olduğunu anlamadılar.
>
> Konuşmayı öğrenmemiş bir vahşi, varoluşun kanıtlanması gerektiğini ilan ettiğinde, onun var olmayış yoluyla kanıtlanmasını bekliyordur. Bilincinizin kanıtlanmasını isterse, sizden varoluş ve bilinç dışındaki boşluğa adım atmanızı, kendisine her ikisinin kanıtını vermenizi istiyordur... yani sizden sıfırın bilgisini kazanmanızı, sıfır olmanızı istiyordur.
>
> Aksiyomun rastgele bir seçim olduğunu söylüyor ve kendisinin var olduğu aksiyomunu kabul etmeyeceğinde direniyorsa, ağzından çıkan cümleyle onu kabul ettiğini görmezden geliyor, onu reddetmenin tek yolunun ağzını kapatmak, hiçbir teori öne sürmemek ve ölmek olduğunu anlamıyordur.
>
> Aksiyom, bilginin dayanağını belirleyen ifadedir, o bilgiyle ilgili daha başka bilgileri de ihtiva eder, tüm bu diğer ifadelerin içinde zaten vardır, konuşan onu belirlemeyi seçse de, seçmese de, oradadır. Aksiyom öyle bir önermedir ki, muhaliflerinin bile onu inkâr etme sürecinde önce onu kabullenmesini gerekli kılarak onları alt eder. Kimlik [özdeşlik] aksiyomunu kabul etmeyen mağara adamı, onu inkâr etmeye kalkışırken kimlik [özdeşlik] kavramını ve ondan türeyen kavramları kullanmak zorundadır (Rand, 2007a:1067).

Ayn Rand'ın dile getirdiği gibi üç temel aksiyom, kanıtlama yoluyla değil doğrudan algılama yoluyla kavranırlar. Bu nedenle, bu aksiyom-

ları kabul etmediklerini söyleyenlere ve bu aksiyomların kanıtlanmasını isteyenlere karşı hiçbir kanıt öne sürülemez. Aksiyomlar kendiliğinden apaçık olan gerçeklerdir. Her insan kendi algılamasıyla bunların doğruluğunu kendisi teyit etmelidir. Bu aksiyomların doğruluğunu reddedenler, aklı reddedenlerdir (Peikoff, 1993:11–12).

Nedensellik

Özdeşlik aksiyomu, her birim varlığın (entity) spesifik, çelişkisiz ve kesin bir doğası olduğunu ve birim varlığın kendi doğasının gerektirdiği şekilde davranmak zorunda olduğunu, (dolayısıyla nedensellik kanununu) ima eder. Bir şey kendi doğasına aykırı biçimde hareket edemez; diğer bir deyişle, doğasında olmayan biçimde davranamaz. Bu nedenle, belli bir şartlar kümesi altında bir varlık ancak tek bir biçimde davranabilir; bu da doğasının gerektirdiği, zorunlu kıldığı davranış biçimidir.

Nedensellik kanunu, davranışların nedeninin varlık birimlerinin kendileri olduğunu söyler, her bir varlık biriminin bir nedeni olması gerektiğini söylemez. Örneğin evrenin kendisinin bir nedeni yoktur. Evren dışında bir şey olmadığından evreninin kendi dışında bir neden aramak saçmadır. Ancak, evrendeki her hareketin ya da eylemin bir nedeni vardır. Bu neden de varlık birimleridir. Varlık birimleri, kendi doğalarına uygun olarak, verili şartlar kümesi altında yalnızca tek bir biçimde davranırlar.

Nedensellik, insan bilincinin ya da Tanrı gibi doğaüstü bir gücün bilincinden kaynaklanmamaktadır. Evrendeki düzen, insanın ya da Tanrı'nın bilincinin yarattığı, tasarımladığı bir şey değildir. Nedensellik, var olmanın içkin bir özelliğidir. Var olmak, belirli niteliklere ve özelliklere sahip olmaktır. Varlık birimlerinin kendi niteliklerine ve özelliklerine uygun olarak davranmaları nedensellik anlamına gelir.

Varoluşun Bilince Üstünlüğü

Var olan objeleri algılama yeteneği olan bilincin, varlıkları ortadan kaldıramaması ya da değiştirememesini Ayn Rand, "varoluşun üstünlüğü" (primacy of existence) olarak adlandırmaktadır. Bilinç tek başına, yani bilince sahip olan varlık fiziksel harekete geçmeden, algıladığı şeyi değiştiremez, ya da etkileyemez. İnsanların duyguları, düşünceleri, inançları

ve özlemleri algılanan şeyler üzerinde etki yapmazlar. Varoluşun üstünlüğü ilkesi, varoluşun önce geldiğini, varlıkların, bilince sahip herhangi bir başka varlığın bilincinden bağımsız olarak var olduklarını ifade etmektedir. Bilinç ise varoluşun aksine bağımsız değil, bağımlıdır. Bilinç, varoluş üzerinde etkili değildir, yalnızca var olanların algılanmasını ne olduklarının anlaşılmasını sağlar.

Varoluşun üstünlüğü ilkesinin tam karşısında, Ayn Rand'ın şiddetle karşı çıktığı "bilincin üstünlüğü" (primacy of consciousness) yaklaşımı yer almaktadır. Bu yaklaşıma ya da inanca göre, bilincin temel fonksiyonu var olanları algılamak değil, varoluşu gerçekleştirmek, yani yaratmaktır. Bilinç önce gelir ve varoluştan bağımsızdır. Buna karşılık, varoluş bilince bağlıdır. Var olanlar bilinç tarafından var edilmişlerdir.

Varoluşun üstünlüğü ilkesini kabul eden bir insan, örneğin bir yanardağ patlamasıyla karşı karşıya kaldığında, yanardağın kendi duygularından ya da bilincinin diğer tepkilerinden bağımsız olarak var olduğunu ve faaliyet gösterdiğini bilir. Dilekleriyle ya da arzularıyla yanardağ üzerinde etkili olamayacağının farkındadır. Tehlikeden uzaklaşmak için çaba harcaması ve eylemde bulunması gerektiğini kabul eder. Buna karşılık, bilincin üstünlüğünü benimseyen bir vahşi, yanardağ patlamasıyla karşı karşıya kaldığında donup kalır, bir takım dualar ya da büyülü sözler okuyarak, patlamanın ortadan kalkmasını dileyerek zamanını boşa harcar. Vahşinin yanlışlığı, hissettiklerinin, düşündüklerinin ya da dilediklerinin varoluş üzerinde etkili olabileceğini sanmasıdır (Peikoff, 1993:18–19).

Varoluşun üstünlüğü üç temel aksiyomla tamamen uyumludur. Varoluş, ilk temel aksiyomdur. Varoluş, bilinçten önce gelir. Bilinç, var olan şeylerin farkında olmaktır. Hiçbir şey var olmazsa bilinç de var olamaz. Bilinç, var olanı değiştiremez ya da ortadan kaldıramaz. Çünkü özdeşlik aksiyomunun ifade ettiği gibi, var olan bütün varlıkların nitelikleri ve özellikleri vardır, varlıklar doğalarına uygun olarak davranırlar. Bilinç, sadece var olanların farkına varılmasını ve var olanların özelliklerinin, niteliklerinin anlaşılmasını sağlayan bir yetenektir. Bilincin üstünlüğü ise üç temel aksiyomla çelişki içerisindedir. Varoluşun, bilinç tarafından gerçekleştirildiğini savunduğu için varoluşu veri alan varoluş aksiyomuyla çelişmektedir. Bilinci sadece var olanları algılama yeteneği olarak görme-

diği için de bilinç aksiyomuyla da çelişmektedir. Ayrıca, var olanların doğalarına aykırı biçimde bilinç tarafından değiştirilebileceğini savunduğu için özdeşlik aksiyomuyla çelişmektedir.

Varoluşun üstünlüğü ve bilincin üstünlüğü ilkeleri, birbirlerinden son derece farklı iki ayrı epistemolojik yaklaşıma yol açmaktadır. Varoluşun üstünlüğü benimsendiğinde, varoluş hakkındaki bilginin ancak dış dünyanın gözlemlenmesi ve incelenmesi, yani dış gözlem (extrospection), yoluyla elde edilebileceği kabul edilir. İnsanın kendi iç dünyasını, kendi düşünce, duygu ve hislerini incelemesi, yani iç gözlem (introspection), ise bilincin anlaşılmasında yetkili olsa da, dış dünya hakkında bilgi edinmekte kullanılamaz. İnsan, kendi dışındaki dünyayı, bu dünyadaki olguları, sadece duyu organlarıyla doğrudan ya da dolaylı gözlem yoluyla fark edebilir. Varoluşun üstünlüğü ilkesinin varoluşun bilgisini elde etmekte akla uygun bir şekilde dış gözlemi kullanmasına karşın; bilincin üstünlüğü ilkesi, akılla çelişki içine düşerek iç gözlemi kullanır. Bilincin üstünlüğü ilkesini benimseyen bir insan, dış dünyayı anlamak için kendi ruh âlemine bakar. Hisleri ve düşüncelerinin varoluş hakkında kesin bilgiler verebileceğini zanneder.

Bilincin üstünlüğü ilkesinin üç türü, dinî, sosyal ve bireysel türleri özellikle yaygındır. Bu ilkenin dinî versiyonuna göre, varoluş bir Tanrı tarafından yaratılmıştır, yani varoluş kendiliğinden değil, Tanrı sayesinde vardır. Bir tür bilinç olarak düşünülen Tanrı, mutlak bilgiye sahiptir ve insanlar ancak bu bilinçle bağlantı kurabildikleri ölçüde gerçek bilgiyi yakalayabilirler. Kutsal kişiler ya da peygamberler, başkalarının sahip olmadığı bilgiyi dış gözlem yoluyla değil, iç gözlem yoluyla elde ederler, ya da daha doğru bir deyişle elde ettiklerini sanırlar veya iddia ederler. Bilincin üstünlüğü ilkesinin ikinci yaygın türü, bir grup insanın (bir toplumun, bir ulusun, bir sosyal sınıfın ya da bir ırkın) bilincinin, bilgiyi kolektif bir şekilde elde edebileceğini savunan sosyal versiyonudur. Bu anlayışa göre; bilgi, grup üyelerinin üzerinde anlaştıkları şeydir. Bir birey tek başına bilgi edinme sürecinde yanlışlık yapabilir; ancak, grup üyelerinin çoğunluğunun böyle bir yanlış yapması mümkün değildir. Grup üyelerinin çoğunluğunun gerçek olduğunu düşündüğü şeyin gerçek olduğunu öne süren bu anlayışta, üyelerin bilgi olarak kabul ettikleri ortak payda, üyelerin dışsal gerçekliği gözlem yoluyla algılamasından değil, üyelerin benzer düşüncelerinden, kaygılarından, hislerinden, arzu ve dileklerinden kaynaklanır. Günümüzde oldukça yaygın olan bu anlayışı

benimseyenler, örneğin hükümet aşırı kamu harcamaları yaptığında, toplumun çoğunluğunun ekonominin iyi bir şekilde işleyeceğine inanması durumunda bunun bir sorun çıkarmayacağını iddia edebilmektedirler. Bilincin üstünlüğü ilkesinin üçüncü yaygın versiyonu, her bireyin bilincinin kendisi için gerçekliği yarattığı şeklindedir. Her birey kendi farklı gerçekliğini yarattığı için, epistemolojik olarak bir bireyin uyması gereken hiçbir standart yoktur. A için doğru olan, B için doğru olmayabilir ve her ikisi de aynı ölçüde geçerlidir. Gerçek, bireyin keyfî/indî (arbitrary) seçiminin sonucudur (Peikoff, 1993:21–23).

Objektivizm, bilincin üstünlüğü ilkesinin bütün versiyonlarını ilk temel aksiyom temelinde reddeder: Varoluş vardır. Varoluş bilinçten önce gelir. Bilinç varoluşu belirleyemez.

Metafizik Olarak Veri Olana Karşı İnsan Yapımı Olan

Ayn Rand, "metafiziksel olarak veri olan" derken zihinsel ya da fiziksel hiçbir insan eylemiyle ilişkili olmayan olguları kastetmektedir. Metafiziksel olarak veri olanın karşısında ise "insan yapımı olgular" bulunmaktadır. Örneğin doğada insanlar tarafından ekilmemiş ve bakımı yapılmamış yabanî bir ağaç, metafiziksel olarak veri iken, bir masa insan yapımıdır. Benzer şekilde, fizikteki yer çekimi kanunu metafiziksel olarak veridir; ancak, kapalı alanlarda sigara içilmesini yasaklayan kanun insan yapımıdır. Bir insanın günlük olarak harcadığından daha fazla kalori tüketmesinin, o insanın kilo almasına yol açacağı gerçeği metafiziksel olarak veri iken, bazı insanların aşırı besin tüketerek obez olmaları insan yapımıdır.

Metafiziksel olarak veri olan bir olgu, özdeşlik aksiyomunun belirttiği gibi ne ise odur. Varoluşun üstünlüğü ilkesinin vurguladığı gibi, insan bilincinin, ya da başka herhangi bir bilincin belirlediği, değiştirebileceği bir şey değildir. Mevcut şartlar altında, davranması gerektiği gibi davranmaktadır ve bu davranma şeklinin alternatifi yoktur (nedensellik). Bu nedenlerden ötürü içinde bulunulan şartlar aynı kaldığı müddetçe, metafizik olarak veri olan şey, kesindir ve değiştirilemez.

Metafiziksel olarak veri olanların kesin ve değiştirilemez olmalarına karşın, insan yapımı olan olgular böyle değildir. İnsan yapımı olgular bir kez ortaya çıktıktan sonra vardırlar ve özdeşlikleri (nitelikleri ve özellikleri) mevcuttur. Ancak, onların ortaya çıkmasını sağlayan şey, metafiziksel olarak veri olan olgulardaki gibi bir zorunluluk değil, in-

sanların tercihidir. İnsanların tercih yapabilme gücü/kabiliyeti insanın kimliğinde (özdeşliğinde) vardır. İnsan doğası gereği farklı tercihlerde bulunabilecek bir yapıdadır. Bu nedenden ötürü, insan yapımı olan olgular, öyle olmak zorunda oldukları için değil, insanlar tarafından öyle tercih edildikleri için ortaya çıkmışlardır.

Ayn Rand'a göre, metafizik olarak veri olan olguların kesinliği, insanın yaratıcı gücünün olmadığı anlamına kesinlikle gelmez. Ayn Rand yaratıcılığı yoktan bir şey ortaya koymak olarak değil, doğal materyallerin konumlarının yeniden düzenlenmesi olarak tanımlamaktadır. Örneğin, belli bir bölgede bir bataklığın bulunması, metafiziksel olarak veridir, ancak insan bataklığı ortaya çıkaran şartları değiştirme gücüne ve dolayısıyla bataklığı kurutma ve o yerde bir çiçek bahçesi yaratma imkânına sahiptir. Ayn Rand, insanın sahip olduğu yaratıcı gücü şu sözlerle açıklamaktadır:

> Doğal elementlerin kombinasyonlarının düzenlenmesi insanın sahip olduğu tek yaratıcı güçtür. Bu, müthiş ve mükemmel bir güçtür – ve bir "yaratıcı" kavramının tek anlamıdır. "Yaratma" yoktan bir şey var etme anlamına gelmez (metafizik olarak gelemez). "Yaratma" doğal elementlerin daha önce bulunmayan bir düzenlemesini (bir kombinasyonu veya bütünleşmesini) ortaya çıkarma gücü anlamına gelir. (Bu bilimsel veya estetik herhangi bir insan ürünü için doğrudur: İnsan tahayyülü onun realitede gözlediği şeyleri yeniden düzenleme yeteneğinden fazlası değildir.) Doğaya göre insan gücünün en iyi ve derli toplu tanımlaması Francis Bacon'ın "Tabiata hükmetmek için ona itaat edilmesi gerekir" teşhisidir. Burada, "hükmetmek" insan amaçlarına hizmet ettirilmesi; "itaat edilmesi" ise doğal elementlerin özellikleri keşfedilmedikçe ve onlar uygun şekilde kullanılmadıkça insan amaçlarına hizmetin gerçekleşmeyeceği anlamına gelmektedir (Rand, 2005d:45–46).

Metafiziksel olarak veri olan olgulara ve insan yapısı olgulara, doğalarına uygun biçimde, farklı şekillerde yaklaşılmalıdır. Metafiziksel olarak veri olan olgular, üzerlerinde değer yargısında bulunulmaması gereken olgulardır. Bunlar, "doğru" ya da "yanlış" olarak nitelenmemelidirler, çünkü ne iseler odurlar ve farklı biçimlerde olmaları mümkün değildir. Metafizik olarak veri olan olguların kınanması, yerilmesi, övül-

mesi ya da suçlanması yanlıştır. Bunlar, olduğu gibi kabul edilmeli ve başka türlü olamayacakları sürekli akılda tutulmalıdır.

> Metafiziksel olarak verilmiş olan doğru veya yanlış olamaz, basitçe ne ise *odur* ve insan kendi değerlendirmelerinin doğru veya yanlış olduğunu bu değerlendirmelerin realiteyle uyuşmasına veya çelişmesine göre belirler. Metafiziksel olarak verilmiş olan haklı veya haksız olamaz, o, akılcı bir insanın amaçlarını, değerlerini, tercihlerini haklı veya haksız olarak değerlendirdiği standarttır. Metafiziksel olarak verilen neyse odur, böyle olmuştur, böyle olacaktır ve böyle olmak zorundaydı. İnsan tarafından yapılan hiçbir şey böyle olmak *zorunda değildir*. Tercihle yapılmıştır (Rand, 2005d:48).

Ayn Rand, insan yapısı olan olguların, insanların tercihleri sonucu gerçekleştikleri için değerlendirilmeleri ve yargılanmaları gerektiğini savunmaktadır. İnsanların seçimlerinin tamamı rasyonel ve doğru değildir. Dünyada bazen ve hatta çoğu zaman irrasyonel ve yanlış seçimlerde bulunan pek çok insan vardır. Bu tür irrasyonel ve yanlış seçimler sonucu ortaya çıkan insan yapısı olgular, öyle olmak zorunda oldukları için olmuş olan olgular değillerdir. Rasyonel ve doğru başka seçimler sonucu ortaya çıkabilecek olguların yerine irrasyonel ve yanlış seçimlerle ortaya çıkmış olgulardır. Dolayısıyla, insan yapısı olguların "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış" vs. şeklinde değerlendirilmeleri mümkündür ve hatta, Ayn Rand'a göre, böyle değerlendirilmeleri ve yargılanmaları gerekir:

> Kabul edilmesi gereken metafiziksel olarak verilmiş olandır. Bu değiştirilemez. İncelemeden asla kabul edilmemesi gereken insan yapımı olandır: Bu muhakeme edilmeli, sonra kabul veya reddedilmeli ve gerektiğinde değiştirilmelidir. İnsan her şeyi bilmeye kadir veya hatasız değildir: Bilgi eksikliğinden dolayı masum hatalar yapabilir veya yalan söyleyebilir, aldatabilir, numara yapabilir. İnsan yapımı olan, bir dehanın, idrak kabiliyetinin veya hünerin ürünü olabilir veya aptallığın, kandırmanın kötü niyetin veya kötülüğün bir eseri olabilir. Bir kişi yanlış olup diğerlerinin hepsi doğru olabilir veya tersi olabilir (veya ikisi arasındaki her sayı farkı olabilir). Doğa, insana hükümlerinin herhangi bir otomatik doğruluk garantisi vermez (ve bu

> kabul edilmesi gereken metafizik olarak verili bir gerçektir). Öyleyse kim karar verecektir? Elinden gelenin en iyisiyle ve en dürüstçe, her insanın kendisi. İnsanın hüküm vermedeki standardı nedir? *Metafizik olarak verilmiş* olan (Rand, 2005d:47–48).

Metafiziksel olarak veri olan olgularla insan yapısı olguları birbirine karıştırmak, fecî bir takım sonuçlara yol açabilir. Bu tür hatalar ya insan yapısı olan olguları değiştirilemez sanarak ya da metafizik olarak veri olan olguları değiştirilebilir sanarak yapılır. Birinci tür hata, diğer insanların iradî kararları değiştirilemez gerçekler olarak kabul edildiğinde ortaya çıkar. Örneğin, sosyalist fikirlerin popüler olduğu bir ortamda, insanların yerleşmiş fikirlerinin asla değiştirilemeyeceği zannıyla kapitalizmin savunulmaması ya da ırkçı ve ulusalcı fikirlerin hâkim olduğu bir yerde, yine insanların yerleşmiş fikirlerinin asla değiştirilemeyeceği zannıyla bireysel özgürlüklerin savunulmaması bu türden hatalardır. Böyle hataların en vahim sonucu, mevcut durumun, ne kadar kötü ve hatta iğrenç olursa olsun zımnen kabul edilmesi ve devam etmesinin önüne geçilmemesidir. Metafizik olarak veri olan olguları değiştirilebilir sanmak şeklindeki ikinci tür hata, adeta gerçekliğe karşı yenilgiye mahkûm bir savaş açılmasıdır. Evrenin, mutlak güce sahip doğaüstü bir varlık olan Tanrı tarafından yaratıldığı şeklindeki dinî inanca sahip olanlar, bu tür hataları sıkça yapmaktadırlar. Bu tür inançları benimseyenler, evrenin ve dünyanın mevcut durumunu, Tanrı'nın yaratabileceği sonsuz alternatiflerden sadece bir tanesi olarak görmekte ve mevcut durumun her unsurunun Tanrı'nın iradesiyle değiştirilebileceğini kabul etmektedirler. Metafiziksel olarak veri olan olguların, Tanrı'nın dua yoluyla ikna edilmesi sonucu değişeceğini sanmaktadırlar. Dinî ya da laik herhangi bir nedenden ötürü, metafizik olarak veri olan olguların değiştirilemeyeceğini anlamayanlar, varoluşun kendi arzularına ve dileklerine uygun olarak yeniden biçimlenmesini beklemektedirler, ancak bu bekleyiş, hayal kırıklığına mahkûm bir bekleyiştir. Bu hayal kırıklığı, insanın kendisini dış dünyayla bitmek tükenmek bilmeyen bir savaş içerisinde olduğuna inandırmasına ve adeta ruhsal bir işkence çekmesine yol açmaktadır.

Objektivizmin İdealizme ve Materyalizme Karşı Oluşu

Gerçekliği doğal dünyanın ötesinde ruhsal bir boyutta arayan bir görüş olarak idealizm, objektivist felsefeyle taban tabana zıt unsurlar içerir. İde-

alizme göre, doğal dünya doğa dışı ruhsal bir başka dünya tarafından yaratılmış ve biçimlendirilmiştir. Doğal dünya, bu doğa dışı dünyayla karşılaştırıldığında yetersiz, kusurlu ve geçicidir. Gerçeklik, ruhsal olanın yani bir tür bilincin belirlediği bir şeydir. Bu anlayış, bir tür bilincin üstünlüğü anlayışıdır.

Ayn Rand, idealistleri "ruh mistikleri" (mystics of spirit) olarak adlandırmaktadır. Gerçekliğin bilgisinin, dış dünyanın algılanması, gözlenmesi ve yorumlanması ile değil, insan bilincinin kendi içine dönerek ya da başka üstün bir bilinçle bağlantı kurarak elde edilebileceğini düşündükleri için idealistlerin mistik olduğunu düşünmektedir.

İdealizmin en popüler biçimi olan din, doğal dünyanın yaratıcısı olarak mutlak güç ve bilgi sahibi doğaüstü (supernatural) bir varlık olarak Tanrı'yı kabul eder. Doğaüstü fikrinin kendisi, aslında, gerçeklikle hiçbir bağlantısı olmayan bir kavramdır. Rasyonel, objektivist metafizikle tam bir çatışma içerisindedir. Doğaüstü fikri, ancak üç temel aksiyomun üçünün de reddedilmesiyle kabul edilebilir. Bu durum özellikle Tanrı kavramında açıkça görülmektedir. Tanrı'nın evreni yaratmış olmasının kabulü, bilincin, varlıkları yarattığı ve dönüştürdüğü anlamına geleceği için varoluşun üstünlüğü ilkesinin çiğnenmesi, bunun yerine bilincin üstünlüğü yaklaşımının kabul edilmesi anlamına gelir, yani varoluş ve bilinç aksiyomlarıyla kesinlikle bağdaşmaz. Tanrı'nın evreni tasarımladığı fikri, nedensellik kanunuyla ve bunun altında yatan temel aksiyom olan özdeşlik aksiyomuyla da çelişki içerisindedir. Özdeşlik aksiyomu, var olan şeylerin ne ise o olduklarını, mevcut şartlar altında, nitelikleri ve özelliklerinin belirlediği tek bir biçimde davranmak zorunda olduklarını belirttiği için doğaüstü bir bilincin varlıkları doğalarına aykırı biçimde davranmaya ya da onların doğalarını değiştirmeye muktedir olması fikriyle uzlaşmazlık içerisindedir.

Objektivist felsefe, Tanrı fikrini olduğu kadar diğer doğaüstü kavramları da aynı gerekçelerle, yani temel aksiyomlarla çelişmeleri nedeniyle, reddetmektedir. Tutarlı bir objektivist, Tanrı'ya inanmadığı gibi, diğer doğaüstü varlıklara, örneğin şeytana, iblise, cinlere vs. de inanmaz; doğal dünya dışında doğaüstü, ruhsal (spiritual) bir boyutun varlığını kabul etmez.

Objektivizm, idealizme olduğu kadar materyalizme de karşıdır. Bunun temel nedeni çeşitli formlarıyla materyalizmin, ya bilinci tama-

men reddediyor olması ya da bilinci insanın maddî varlığının mekanik bir uzantısı olarak görmesidir. Objektivist felsefe açısından materyalizmin her iki bilinç yorumu da bilincin olmadığı bir varoluş fikrini savunduğu için yanlıştır. Çünkü insanın bilinç yeteneğinin, yani bilgiyi elde etme yeteneğinin, reddedilmesi anlamına gelir.

Ayn Rand, materyalistleri "beden mistikleri" (mystics of muscle) olarak adlandırmaktadır. Materyalistler, insanın temelde bir maddî beden olduğunu ve aklının ve bilincinin, maddî varlığının mekanik bir türevi olduğunu kabul ettikleri için Objektivizmin akla ve mantığa yaklaşımını reddederler; insanın hür iradesinin olduğunu kabul etmezler. Materyalizme göre, insan düşüncesi ve bilinci, insanın fiziksel yapısındaki fiziksel faaliyetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla insanın düşünceleri fiziksel ve maddî şartlar tarafından belirlenir, insan belli bir şekilde düşünmek zorunda olduğu için o şekilde düşünür. Başka bir düşünüş şekli ya da insanın mevcut tercihinden başka bir tercihte bulunması mümkün değildir, yani insanın özgür iradesi yoktur. Oysa, Ayn Rand'a göre, insan özgür iradeli bir varlıktır:

> Fakat insan vardır, aklı da vardır. Her ikisi de tabiatın bir parçasıdır ve her ikisi de özel bir kimlik taşımaktadırlar. Tıpkı canlı organizmaların cansız maddenin varlığıyla çelişmediği gibi, irade özelliği de kimlik gerçeğiyle çelişmez. Canlı organizmalar cansız maddenin sahip olmadığı, kendilerinden kaynaklanan hareket gücüne sahiptirler; insan bilinci diğer canlı türlerinin bilincinin sahip olmadığı idrak (düşünme) alanı içinde kendinin başlattığı hareket gücüne sahiptir. Fakat tıpkı hayvanların sadece vücutlarına uygun olarak hareket edebilmeleri gibi, insan da zihinsel hareketlerini kendi bilincinin yapısına (*kimlik*) uygun olarak başlatabilir ve yönlendirebilir. İnsanın iradesi idrak işlemi ile sınırlı olup, realite unsurlarını tanımlama (ve yeniden düzenlemeyi tasarlama) gücüne sahiptir; fakat onları değiştirme gücüne sahip değildir. İnsan idrak melekesini bu melekenin tabiatının gerektirdiği gibi kullanma gücüne sahiptir; fakat onu değiştirme veya onun yanlış kullanımının sonuçlarından kaçma gücüne sahiptir; fakat arkasından gelen varoluşsal ve psikolojik felaketlerden kaçma gücüne sahip değildir (İnsanın idrak melekesinin iyi veya kötü kullanımı bir insanın

duygularını ve karakterini şekillendiren değerler tercihini belirler. İnsanın kendi kendini oluşturan bir ruhsal varlık olması bu bakımdandır.) (Rand, 2005d:46–47).

Hem materyalizme hem de idealizme karşı çıkan Ayn Rand, her iki dünya görüşünün bir yandan insan aklını reddettiğini bir yanda da insanın bu dünyada mutlu olmasını engellediğini düşünmektedir.

EPİSTEMOLOJİ: USLAMLAMA (REASON)

Epistemolojinin Objektivizm Açısından Önemi

Epistemoloji, bilginin doğru bir şekilde elde edilme ve tasdik edilme yöntemleriyle ilgili felsefe dalıdır. Objektivist felsefe açısından epistemolojinin gerekliliği, varoluşun üstünlüğü ilkesinden ve insan bilincinin doğasından, insan bilincinin kendiliğinden otomatik olarak bilgiyi elde edemeyeceği gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Varoluşun bilinçten önce geldiğini, bilinç tarafından yaratılmadığını ve belirlenmediğini vurgulayan varoluşun üstünlüğü ilkesine göre, insan bilinci, gerçek bilgiye ancak varoluşa uyum sağlayarak ulaşabilir. Eğer tersi durum söz konusu olsaydı, yani bilincin üstünlüğü ilkesi geçerli olsaydı, epistemoloji tamamen gereksiz olurdu. Bilincin varoluşu yarattığı ve belirlediği bir durumda, gerçekliğin bilgisini elde etmek için izlenmesi gereken belli bir yönteme gerek kalmazdı. Bilinç ne olmasını istiyorsa, o olurdu; yani, bilinç önce olmasını istediği bilgiyi belirler ve sonra o bilgi gerçeklik olarak hayat bulurdu.

İnsan bilincinin kendiliğinden otomatik olarak gerçek bilgiyi edinemeyeceği gerçeği, insan bilincinin doğasından kaynaklanır. İnsanların elde ettiği bilginin temelinde, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, algılar (sensory perception) vardır. İnsanın bilgisiyle hayvanın bilgisi arasındaki temel fark, hayvanların bilgisinin algı düzeyinde kalmasına karşın, insanın bilgisinin algılamanın ötesine giderek kavramsal (conceptual) bir nitelik kazanmış olmasıdır. Ancak, insanın duyu organlarıyla elde ettiği verileri kavramsallaştırması kusursuz ve otomatik bir şekilde gerçekleşmemektedir. Bu aşamada hata yapması, yanlış sonuçlara ulaşması, gerçeklikle bağlantısını koparması mümkündür. İnsan, doğru kavramlara ve gerçek bilgiye ulaşmak için aklını doğru biçimde kullanmayı öğrenmelidir.

Algılama ve Algılamanın Geçerliliği

İnsanın elde ettiği ve edebileceği tüm gerçek bilginin temelinde algılar bulunduğu için insanın bütün kavramsallaştırmaları da duyu organları yoluyla elde ettiği algılara bağlıdır. Bu nedenle, insanın doğuştan sahip olduğu hiçbir temel fikir ya da kavram yoktur. İnsan dünyaya geldiğinde zihni bir *tabula rasa* (boş levha) şeklindedir. İnsanın sonradan geliştirdiği kavramsallaştırmaların geçerli olabilmesi, her şeyden önce duyu organlarıyla elde ettiği algıların da geçerli olabilmesine bağlıdır.

Objektivizm, algıların geçerliliğini, bir aksiyom olarak kabul eder. Ancak, bu aksiyom bağımsız bir aksiyom değildir, bilinç aksiyomunun bir sonucudur. Aksiyom olduğu için kanıtlanamaz, ancak söylediği şeye işaret edilerek geçerliliği gösterilebilir. Aksiyom kendisinden kaçınılamayacak apaçık gerçek olduğu için buna karşı çıkanlar dahi aksiyomu zımnen de olsa kabul ederler. Bilinç aksiyomunun kabulü, insanın bilinçli olduğunun, dış dünyayı doğru bir şekilde algıladığının kabulü anlamına gelir. Buna karşı çıkan bir kişinin bütün argümanları anlamsızdır. Çünkü insan kavramlarla düşünür ve argüman geliştirir; bu kavramların temelinde de algısal veri vardır. Eğer algısal veri yanlış ise, yani gerçekliğe, varoluşa doğru bir şekilde gönderme yapmıyorsa, bu veriden türetilen bütün kavramlar ve argümanlar da yanlış olur. Bu nedenle, algıların geçerliliğini reddeden kişi, kendi söylediklerinin de geçerliliğini reddetmektedir.

Algılama, fiziksel bir deneyimdir. Fiziksel varlıkların, insanın yine fiziksel temelli olan duyu organları üzerindeki etkisidir; duyu organları menzilleri içerisindeki nesnelerin etkilerine otomatik olarak tepki gösterirler. Doğa yasalarına uygun bir şekilde insanın organları, algılanan mesajı sinir sistemine ve oradan da beyne aktarırlar. Bu organlar, nedensellik kanununa uygun biçimde davranırlar ve algılama yoluyla elde edilen verileri çarpıtmazlar.

Algılama yorumlama faaliyetini içermez. Algılama dış dünyada bazı türden nesnelerin bulunduğunu bildirir ama bunların ne olduklarını söylemez. Algılanan veri, kavramsallaştırma yoluyla yorumlanır ve bu kavramsallaştırma sürecinden sonra insan algıladığı nesnenin ne olduğunu söyler. Algılanan nesnenin ne olduğu hakkında yanlış bir sonuca ulaşılmışsa, bu algılamanın değil, kavramsallaştırmanın yanlış bir şekilde yapılmasından kaynaklanmıştır. Örneğin, yağmur damlalarını gökyü-

zündeki bazı görünmez canlıların gözyaşları sanan bir vahşinin duyuları hata yapmamıştır. Vahşi, algısal verilerin yorumlanmasında, daha açık bir deyişle kavramsallaştırılma sürecinde, hata yapmıştır.

Ayn Rand'a göre, algısal illüzyonlar diye adlandırılan durumlarda dahi algısal hata yoktur; böyle durumlar, aslında algılarımızın geçerliliğinin bir göstergesidir. Örneğin, yarısı suda yarısı havada bulunan bir çubuğun, iki parça halinde ya da bükülmüş gibi görünüyor olması, duyularımızın gerçekliğe olan tepkilerini bize sansürsüz iletmelerinden kaynaklanır. Duyular, algıladıkları nesneyle ve nesnenin içinde bulunduğu şartlarla ilgili iletebildikleri tüm algılamaları iletirler. Yarısı suda yarısı havada bulunan çubuk örneğinde ışığın suda, havada olduğundan daha farklı bir hızla hareket ediyor olması, çubuğun kırılmış ya da bükülmüş görünümüne yol açmaktadır. Çubuğun gerçekte kırılmamış olduğunu keşfetmesi gereken duyu organları değil, duyu organlarının ilettiklerini doğru bir şekilde kavramsallaştırması ve yorumlaması gereken insan aklıdır. Mevcut "algısal illüzyon" nedeniyle duyu organlarını eleştirmek, aslında bu organları bize kısmî değil bütünsel veri sağladıkları için kınamak anlamına gelmektedir (Peikoff, 1993:40).

İnsan algılaması, kısmen gerçeklikteki nesneler, kısmen de duyu organlarımız tarafından belirlenmekte ve insanlar nesneleri renk, ses, koku, dokunma hissi ve tat şeklinde algılamaktadır. Diğer canlıların algılamaları da, benzer şekilde hem gerçeklikteki nesnelerden hem de onların duyu organları tarafından belirlenmektir. İnsanla karşılaştırıldığında diğer herhangi bir canlının algılaması, o canlının duyu organlarının insanınkinden farklılığı ölçüsünde daha farklı olacaktır. Algılamayı, varoluşun farkına varılması olarak tanımlarsak, algılama yeteneği olan tüm canlıların algılamaları, birbirlerinden çok farklı formlarda olsa bile, aynı ölçüde geçerlidir. Benzer şekilde, algılama yetenekleri birbirlerinden belli ölçülerde farklılaşmış olan iki insanın algılamaları da yine aynı ölçüde geçerlidir. Örneğin, işitme sorunları olan ve yüksek olmayan sesleri duyamayan bir insanın algılamaları, çok alçak sesleri işitebilecek kadar hassas bir kulağa sahip olan başka bir insanın algılamaları kadar geçerlidir. Eğer bu iki insan, elde ettikleri duyusal verilerden yola çıkarak doğru kavramsallaştırmalar yaparlarsa ve doğru mantık yürütürlerse, varacakları sonuç birbirlerininkiyle tezat oluşturmayacaktır. Gerçekliğe ilişkin, birbiriyle çelişen sonuçlara ulaşmışlarsa, bu onlardan en az birisinin yan-

lış akıl yürüttüğü anlamına gelir, yoksa algılamalarının yanlış olduğu anlamına gelmez.

İnsanın duyu organları vasıtasıyla elde ettiği algılar, gerçekliğin bilgisini edinme sürecindeki ilk aşamadır. Duyular, var olan nesneler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların farkında olmamızı sağlar. İnsan, bu algısal verilerden yola çıkarak soyut düşünceye, nesneleri sınıflandırmaya ve kavramsallaştırmaya ulaşır. Tümevarım ve kuramlar oluşturulması gibi aşamalar, bu kavramsallaştırma süreci sayesinde mümkündür. Ancak, bütün bunların temelinde nesnelerdeki farklılıkların ve benzerliklerin yeterince farkında olmamızı sağlayan duyular vardır. Duyu organlarının sağladığı algılamalar, düşünme yeteneğine sahip bir bilinç tarafından gerçekliğin bilgisine ulaşmakta kullanılabilir. Burada vurgulanması gereken şey şudur: Nesnelerdeki benzerlikler ve farklılıklar, herhangi bir formda duyu organları tarafından algılanabilirse, gerçekliğin bilgisine ulaşma süreci bundan sonra akıl tarafından yürütülür. Dolayısıyla akla ve düşünceye sahip iki farklı canlı türü, farklı formlarda elde ettikleri algısal verilerden yola çıkarak, eğer doğru kavramsallaştırmalar yaparlarsa, aynı gerçek bilgiye ulaşabilirler.

Ayn Rand, duyu organlarıyla elde edilen algıların, sadece nesnelerin bize (insana) görünüşü olduğu, bu nedenle nesnelerin gerçekte ne olduğunu hiçbir zaman algılayamayacağımız şeklindeki argümana, bilincin de bir özdeşliği (kimliği) olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Var olan her şeyin özdeşlik ve nedensellik kanununa tabi olduğu gerçeği, bilinci de kapsar. Bilinç de kendisine ait nitelikler ve özelliklerle özdeştir. Bilincin de bir doğası vardır ve bilinç, doğası gereği (doğasına uygun olarak, doğasıyla çelişmeden) gerçeklikteki nesneleri algılar. "Duyu organlarımız, nesneleri bize renk, koku, ses, vs. şeklinde iletir; başka türden duyu organlarımız olsaydı tamamen başka türden algılarımız olurdu; bu nedenle, mevcut algılarımız eksik ve gerçeği olduğu gibi yansıtmayan algılardır" şeklindeki bir düşünce tarzı, aslında bilincimizin doğasına, dolayısıyla var oluşa bir isyandır. Bu şekilde düşünenler, bilincin gerçek doğasını reddetmekte ve başka türden, gerçekte var olmayan bir bilinç istemektedirler. İstedikleri bilinç, gerçekliğin algısını bilincin kendi doğasıyla (nitelikleri ve özellikleriyle) sınırlandırmayan bir bilinçtir, yani özdeşlik aksiyomuyla çelişen bir bilinç. Ayn Rand'a göre algılama, zorunlu olarak algılanan nesne ile duyu organları arasındaki bir karşılıklı etkileşim sürecidir. Bir nesneyi duyu organlarının etkisi olmadan algıla-

mak mümkün değildir. Duyu organlarının bize ilettiği algılar gerçekliğin algılanmasıdır. Algılamaları, olduğu gibi gerçeklik (reality as it really is) değil de, gerçekliğin bize görünümü (reality as it appears) olarak nitelendirmek yanlıştır. Çünkü olduğu gibi olmayan bir gerçeklik söz konusu değildir. Gerçeklik her zaman olduğu gibidir. Buna duyu organlarının algıladığı gerçeklik de dâhildir.

İnsanın Özgür İradesi

Objektivizm, insanın özgür iradeli bir canlı olduğunu kabul eder. Özgür iradeli olması en az iki farklı seçenek arasında tercih yapabildiği anlamına gelir. Bu nedenle, insanın eylemleri başka türlü de olabilecekken mevcut şekilde olan eylemlerdir.

İnsanın özgür iradeli olmasının altında duyu organlarının otomatik olarak sağladıkları verileri, aklı ve muhakeme yeteneğiyle kavramsallaştırması ve yorumlaması için çaba harcaması gerektiği gerçeği yatar. Ayn Rand'a göre, insanın temel seçme özgürlüğü, aklını ve muhakeme yeteneğini kullanıp kullanmama konusunda tercih yapabilmesidir:

> Ama düşünmek de bir seçimdir. Sizin hiç düşünmeden "insan tabiatı" dediğiniz şeyin anahtarı, birlikte yaşadığınız, ama adını koymaktan korktuğunuz o açık sır, insanın isteğe bağlı bilince sahip bir varlık olduğudur. Mantık, otomatik olarak çalışmaz. Düşünmek mekanik bir süreç değildir. Mantığın bağlantıları içgüdülerle kurulamaz. Midenizin, akciğerlerinizin, kalbinizin işleyişi otomatiktir, ama aklınız öyle değildir. Hayatınızın her saatinde ve her konusunda, düşünmekte ya da düşünme çabasından kaçınmakta serbestsiniz. Ama kendi tabiatınızdan kaçıp kurtulmakta serbest değilsiniz, mantığın hayatta kalma aracınız olduğu gerçeğinden kaçınmanız mümkün değildir... insan olduğunuza göre sizin için, "olmak veya olmamak" demek, "düşünmek veya düşünmemek" demektir (Rand, 2007a:1037).

Ayn Rand'ın vurguladığı gibi, insanın duyu organları vasıtasıyla otomatik olarak algıladığı duyusal veriler, insanın hayatta kalabilmesi için tek başlarına yeterli değildir. İnsan aklını kullanarak hayatta kalabilmek için neler yapabileceğine ve neler yapması gerektiğine karar vermelidir. İnsanın özgür iradesi, aklını bu şekilde kullanma ya da kullanmama

konusunda karar verme gücüdür. Buradaki temel seçim, insanın bilincini odaklandırmak veya odaklandırmamak seçenekleri arasında yaptığı seçimdir.

İnsanın bilincini odaklandırması, insanın çaba göstererek bilişsel düzeyini, gerçekliğin farkına varmaya hazır bir konuma getirmesi demektir. Odaklanma, zihinsel rehavetten vazgeçilmesi anlamına gelir. Odaklanmış olmak, insanın zihinsel kapasitesini tam olarak kullanmaya hazır olması demektir. Odaklanma, düşünmekle aynı şey değildir; düşünmeye, aklını kullanmaya hazır olmaktır. Bu açıdan, odaklanmanın düşünmeye başlamadan önce gerçekleştirilmesi gerekir. Çünkü insan odaklanmaksızın düşünme, muhakeme etme yeteneğini kullanamaz.

Odaklanma, insanın çaba göstererek düşünmeye hazır bir hale gelmesini, odaklanmama ise böyle bir çabayı göstermemesini dile getirir. Bunların dışında bir de "kaçınma" (evasion) denen bir durum vardır. Kaçınma, insanın çaba harcayarak, kendi bilincini kapatması, odaklanmaktan vazgeçmesi anlamına gelir. Kaçınma ile odaklanmama arasındaki temel fark, bunlardan ilkinin aktif, ikincisinin ise pasif bir süreç olmasıdır. Kaçınma eylemini gerçekleştiren kişi, bilerek ve amaçlayarak dikkatini gerçeklikten, olgulardan uzağa çeker. Kaçınan kişi için bazı duygular, gerçeklikten daha önemlidir. Gerçekliği, korkutucu, can sıkıcı veya rahatsız edici bulur; gerçeklik olmasını istediği gerçeklik değildir. Bu nedenle, gerçekliği görmemek için kendini zorlar. Örneğin, uyuşturucu kullanan, bu durumun kendisini ölüme götürdüğünü bilen, ölmek istemeyen ancak uyuşturucu kullanmaya devam etmek isteyen bir uyuşturucu müptelası, içinde bulunduğu ikilemi bu konuda düşünmekten kaçınarak çözer. Uyuşturucu kullanmaya devam eder ama bilinçli olarak bu durumun sonuçları hakkında düşünmez (Peikoff, 1993:62).

İnsanın odaklanma ve odaklanmama (veya kaçınma) seçenekleri arasında karar vermesi, onun temel seçimidir, ancak karşılaştığı tek seçim değildir. Odaklanmamayı tercih eden bir birey, pasif bir şekilde dış dünyanın etkisi altına girer. Odaklanma derecesi arttıkça, insanın yaptığı seçimler artar, hayatı da daha artan bir ölçüde kendi kararları ve eylemleri tarafından belirlenmeye başlar.

Odaklanmaya karar veren ve odaklanan bir insan pek çok seçimle karşı karşıyadır. Önce karşısında bulunan sorunlardan hangisini ele alacağı konusunda bir seçim yapmalıdır. Daha sonra bu sorunu anlamak

için elindeki mevcut kavramların yeterli olup olmadığı konusunda bir karar vermelidir. Yeterliyse, mevcut kavramlardan hangileri sorunun anlaşılmasında kullanılacaktır? Yeterli değilse, hangi yeni kavramlar, hangi yöntemlerle oluşturulmalıdır? Bu sorular ve bunlarla ilgili alt-sorular insanın cevaplamak zorunda olduğu sorulardır. Dolayısıyla odaklanan ve düşünmeye başlayan bir insan, çok sayıda seçim yapar.

Düşünme kendiliğinden otomatik olarak gerçekleşmez, iradî bir eylemdir. Dışımızdaki dünya, insanı düşünmeye zorlayamaz. İnsan, düşünme eylemini gerçekleştirmeye kendisi karar vermelidir. İnsan düşünme ya da düşünmeme ve bunun daha öncesinde odaklanma ya da odaklanmama kararlarını neye dayanarak alır? Düşünme eylemini gerçekleştiren ve seçimler yapan insan, yaptığı seçimleri hangi nedenlerle yapar? İnsanın yaptığı seçimlerin belirli nedenleri varsa, bu insanın aslında özgür bir iradesi olmadığı anlamına gelmez mi? İnsanın özgür bir iradesi varsa, bu yaptığı seçimlerin bir nedeni olmadığını göstermez mi? Objektivist felsefe, bu tür sorulara, insanın bütün eylemlerinin nedenleri olduğu, ancak eylemlerine temel oluşturan bu nedenleri de insanın kendisinin seçtiğini söyleyerek cevap verir. Dolayısıyla, Objektivizm, insan eylemlerinin hem nedensellik kanununa tabi olduğunu hem de insanın hür iradesine dayandığını savunur.

İnsan bir konuda karar verirken, çok farklı unsurları göz önünde bulundurabilir. Örneğin, geçmişteki deneyimleri ve elde ettiği bilgiler karar verme sürecinde rol oynayabilir. Ancak, bu durum kesin değildir. Birey, anlık duygularına ve hislerine göre de karar verebilir. Bir soruna odaklanan, tüm bilgi ve deneyimini dikkatli bir şekilde sorunu çözmek için kullanan insanın seçiminin nedenleri olduğu gibi, soruna odaklanmak yerine anlık hisleriyle karar veren insanın da seçiminin nedenleri vardır. Her iki durumda da insanın eylemleri nedensiz değildir. İnsanın eylemlerinin her zaman nedenlerinin olması, insan eylemleri alanında determinizmin (gerekirciliğin) geçerli olduğu anlamına gelmez. İnsanın eylemlerinde aklını kullanıp kullanmama konusunda seçim yapabilme iktidarında olması, insanın irade özgürlüğünü sağlar. İnsan hayatının her anında, her karar vermesi gereken anda, gerçekliği anlamak için mantığını ve aklını kullanıp kullanmama konusunda bir seçimle karşı karşıyadır. Bu temel seçim, yapacağı diğer seçimlerin belirleyicisidir.

Objektivizme göre, insanın özgür iradesi bir aksiyomdur. Aksiyom olduğu için ona karşı çıkanların dahi karşı çıkarken kaçınamayacakları

bir gerçekliği ifade eder. Örneğin, deterministler, insanın bütün eylemlerinin ve düşüncelerinin üzerinde etkili olan şartlar tarafından belirlendiğini kabul ederler. Bu durum, determinizmi savunan kişi (determinist) için de geçerlidir. Determinist, kendisinin determinizmi savunmasının kaçınılmaz olarak belirlendiğini düşünür. Aynı şekilde özgür iradenin olduğunu savunanlar da, deterministe göre, bunu kaçınılmaz ve belirlenmiş bir şekilde yapmaktadırlar. Deterministlerin göz ardı ettikleri şey şudur: İnsan gerçeği bulmak için düşünmek zorundadır ve düşünme eylemi otomatik olarak gerçekleşmez. İnsan doğru kavramlarla ve yöntemlerle düşünmeden gerçeği yakalayamaz. Deterministin düşüncesi üzerinde hiçbir kontrolü olmadığını söylemesi, aynı zamanda onun düşüncesinin doğruluğu üzerinde hiçbir şey söyleyemeyeceği anlamına da gelir. Çünkü beynini ve düşüncesini kontrol eden etkenlerin her zaman doğru şekilde düşünmesine, doğru kararlar vermesine ve gerçekliği anlamasına yol açtığını iddia etmesi saçmalık olur. Eğer öyle olsaydı, determinist, hayatının hiçbir döneminde hiçbir hata yapmazdı. Açıktır ki, böyle bir durum söz konusu değildir. Deterministin determinizmin doğru olduğunu iddia etmesi, aklını bilinçli olarak ve isteyerek doğru biçimde kullanmayı seçtiğini ve bunun sonucunda insanın seçim yapma gücüne sahip olmadığı sonucuna vardığını iddia etmesi anlamına gelir. Böyle bir ifade açık bir çelişkidir.

Kavramların Oluşturulması

Algılar, insanın gerçekleştirdiği bilgi edinme sürecinin ilk aşamasını oluşturur. Algıların kavramsallaştırılması (kavramların oluşturulması) aşaması daha sonra gelir. Kavramsallaştırma sayesinde insan, diğer hayvanların hiçbir zaman elde edemeyecekleri bilgileri edinir; sadece içinde yaşadığı ve gözlemleyebildiği çevre hakkında bilgi edinmekle kalmaz, hiçbir zaman doğrudan gözlemleyemeyeceği ve duyu organlarıyla algılayamayacağı çok küçük veya çok büyük olan ya da çok uzakta bulunan nesneler ve gerçeklikler hakkında da bilgi edinir. Kavramsallaştırma yapamayan hayvanların içinde bulundukları çevreye adapte olmaktan başka şansları yokken, insan, bu yeteneği sayesinde içinde yaşadığı çevreyi değiştirme iktidarına sahip olur. Bu açıdan, insanı ve insanın bilişsel yeteneğini anlamak için insanın kavramları nasıl oluşturduğunun farkına varmak son derece önemlidir.

İnsan, dünyaya geldikten sonra belli bir aşamada üç temel aksiyomun (varoluş, bilinç ve özdeşlik) farkına zımnen (onları kelimelerle ifade edemeyecek halde) de olsa varır. Daha sonra çevresindeki varlık birimlerinin niteliklerinin ve özelliklerinin (özdeşliklerinin) algılama yoluyla daha fazla artan bir kısmını kavrar. Varlık birimlerinin özdeşlikleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar daha da artan bir miktarda ilgisini çeker. Benzer özdeşliği olan nesneleri, diğerlerinden ayrı bir grup olarak görür. Örneğin, küçük bir çocuk, oynadığı içi hava dolu yuvarlak iki nesnenin (topun) birbirleriyle benzer olduğunu ve diğer nesnelerden (masadan, sandalyeden, elmadan, vs.) farklı olduğunu kavrar ve artık o iki topu aynı türün iki ayrı birimi olarak düşünür. Ayn Rand, benzer özelliklere sahip iki ya da daha fazla üyelerden oluşan bir grubun her bir üyesini "ünite" (unit) olarak adlandırmaktadır (Peikoff, 1993:75). İnsan bilincinde varlık birimlerinin ünite haline gelmesi, analiz ve sentez ya da diğer bir deyişle farklılaştırma (differentiation) ve entegrasyon (integration) şeklindeki iki ana süreci kapsamaktadır. Farklılaştırma, varlık birimleri arasındaki farklılıkların farkına varılması, diğer bir deyişle, bir ya da birden fazla nesnenin diğer nesnelerden farklı özellikleri nedeniyle insan zihninde diğerlerinden ayrı olarak değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Entegrasyon ise, farklılaştırma süreciyle zihinde diğerlerinden ayrılmış olan nesnelerin yine zihinde ayrılmaz bir bütün halinde bir araya getirilmeleridir. Entegrasyon süreci sonucunda zihinde ortaya çıkan bu bütün, Objektivist felsefenin kavram olarak adlandırdığı yeni bir zihinsel varlık birimidir. Bu şekilde bir kavram oluşturduğunda, insan, zihninde artık o kavramın ifade ettiği farklı ünitelerin her birini tutmak yerine sadece kavramı tutarak düşünebilir. Kavram, sınırsız sayıda üniteyi, gözlenmiş ve gözlenmemiş bütün üniteleri ve geçmişte, şimdi ve gelecekte olabilecek bütün üniteleri tek başına temsil eder.

Entegrasyonun gerçekleştirilebilmesi ve kavramın ortaya çıkabilmesinde lisan son derece önemli bir rol oynar. İnsan, aklında çok sayıda üniteden oluşan kavramları ancak kelimeler vasıtasıyla tutabilir. Özel isimler bir yana bırakıldığında, kelimeler bir kavramı belirten ve bilinç tarafından algılanabilen sembollerdir. Soyut bir varlık olan kavramın akılda kalabilmesi zihinsel somut semboller olan kelimelerle mümkün olur. Bu açıdan kelimeler, kavramsallaştırma sürecinin sonuçlandırılmasında elzemdirler. Kelimeler sadece iletişimin değil, düşünmenin de aracıdır.

Kelimeler olmadan insanın düşünmesi imkân dâhilinde değildir. Kelimelerin önemi, ileri düzeyde kavramların oluşturulması sürecinde daha da açık bir şekilde görülür. İnsanların (çocukların) ilk oluşturdukları kavramlar, insanın yakın çevresinde bulunan ve maddî varlığı olan somut nesnelerden oluşur. Kavramların içeriğini oluşturan somut nesneler doğrudan duyu organlarınca gözlemlenebilen nesnelerdir. Daha ileri düzeyde kavramsallaştırmalar ise önceden oluşturulmuş mevcut kavramların özellikleri ve nitelikleri arasındaki benzerliklere dayanılarak oluşturulur. Bu ilk kavramların kelimeler şeklinde insan zihninde yer bulabilmeleri sayesinde, insan bunlar arasındaki benzerlikler üzerinde düşünebilir ve daha yüksek düzeyde kavramlar oluşturabilir.

Kavramsallaştırma yeteneği, yani bazı varlık birimlerinin özdeşliklerindeki benzerlikler ve başka varlık birimleriyle aralarındaki farklar nedeniyle üniteler olarak görülebilmesi, diğer canlıların yapamadığı, sadece insana özgü olan bir yetenektir. İnsanın varlık birimlerini üniteleştirebilmesi, bilişsel kabiliyetinin diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında olağanüstü yüksek olmasının temel nedenleri arasındadır. Bu sayede insan, bilgisini artırmak istediği belirli alanlara odaklanabilmekte ve entelektüel olarak uzmanlaşabilmektedir. Doğadaki nesneleri bir kavramın üniteleri olarak görebilmesi sayesinde o kavram hakkında bilgi edinmek için sınırlı sayıda ünite hakkındaki gözlemlerini ve değerlendirmelerini kavram hakkında sonuçlara varabilmek amacıyla kullanabilmektedir. Diğer bir deyişle tümevarım yöntemini kullanması mümkün olmaktadır.

Kavramlar, insanın düşünmek için aklında tutmak zorunda olduğu zihinsel birimlerin sayısında muazzam bir tasarruf sağlamaları nedeniyle insanın bilgi edinme kapasitesini geliştirmekte ve artırmaktadırlar. İnsan bilinci, doğası gereği sınırlı bir varlıktır. Belli bir anda sadece sınırlı miktarda zihinsel birimle uğraşabilir. Zihnin odaklanmak zorunda olduğu birimlerin sayısı arttıkça zihin zorlanır, muhakeme yeteneği etkisizleşmeye başlar. Kavramlar içeriklerini oluşturan çok büyük sayılardaki üniteleri temsil etme özellikleri nedeniyle insanın bir defada üzerinde düşünebileceği birimlerin sayısını muazzam bir şekilde artırır. Örneğin insan zihninde "kedi" kavramı oluşturulduğunda ve bu kavram bilinçte sağlam bir şekilde yerleştiğinde, kavramın gönderme yaptığı özellikler, nitelikler ve üniteler insan için anlık zihinsel faaliyetlerde kullanılabilir hale gelmektedir. İnsanın dünyada bütün gelmiş geçmiş kedileri gözünde canlandırmak zorunda kalmadan ya da ayrı ayrı tanımlamadan

sadece "kedi" kavramını akılda tutarak bütün bu kediler hakkında düşünebilmesi mümkün olmaktadır. Böylece "kedi" kavramı şeklindeki bir zihinsel birim, bu kavramın (kedinin) sınırsız sayıdaki niteliklerinin, özelliklerinin ve bütün ünitelerinin (geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki bütün kedilerin) yerine geçebilmekte ve insanın kediler hakkındaki bilgisini genişletmek için düşünsel faaliyette bulunabilmesine imkân tanımaktadır.

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta, kavramların insan bilincinde insan merkezli olarak oluşturulmasına karşın sübjektif olmamaları, doğrudan gerçeklikle bağlantılı olmalarıdır. Ayn Rand'a göre kavram oluşturma, bilincin gerçeklikte gözlemlediği niteliklere ve özelliklere dayalı olarak gerçekleştirdiği bir tanımlama ve sınıflandırma yöntemidir. Bu yöntemle çok farklı türlerde, örneğin şekle, renge, ağırlığa ya da hacim büyüklüğüne dayalı, sınıflandırmalar yapmak mümkündür. Ancak, sınıflandırma kriteri, bilincin keyfî veya indî (arbitrary) olarak icat ettiği bir şey değildir, gerçek dünyada gözlemlediği bir şeydir. Bu açıdan, ünite kavramı, metafizik ile epistemoloji arasında bir köprüdür ve üniteler gerçeklikte bulunan şeylerin insan bilinci tarafından, gerçeklikte var olan belirli ilişkiler çerçevesinde görülmesidir (Rand, 1999a:6–7).

Kavramlar, Matematik ve Ölçüm

Ayn Rand, kavramların oluşturulması süreci ile matematik arasında temel bir bağlantı olduğu kanısındadır. Bu bağlantıyı görebilmek için önce matematiğin bir ölçüm (measurement) bilimi olduğu gerçeğini hatırlamak ve "ölçüm nedir?" sorusuna Ayn Rand'ın verdiği cevaba göz atmak yararlı olabilir. Ayn Rand, ölçümü "bir ünite olarak kullanılan bir standart tarafından belirlenen bir niceliksel ilişkinin belirlenmesi" şeklinde tanımlamaktadır (Rand, 1999a:7). Ölçüm için iki somut varlık gereklidir. Bunlardan biri ölçülen nesne, diğeri de ölçüm standardı olan nesnedir. Nesneler ya da onların gerçekleştirdikleri eylemler, sahip oldukları niteliklere (attribute; ağırlık, uzunluk, hacim, hız vs.) göre ölçülürler. Bir nesnenin, temel ölçüm standardı olabilmesi ve bir ölçüm birimi haline gelebilmesi için, ölçülmesi düşünülen niteliğe sahip kolayca algılanabilen somut bir nesne olması gerekir. Örneğin uzunluğun ölçülmesi için belirli bir uzunlukta (metre) olan bir cisim kullanılabilir. Başka bir nesne, bu sayede bu yeni ölçüm birimi ile ölçülürken, ölçülen nesnenin uzunluk

niteliği ile ölçüm birimi olan nesnenin uzunluk niteliği arasındaki ilişkisi tanımlanır.

Ölçümün amacı, insanın bilincinin ulaşabildiği alanı, dolayısıyla bilgisini genişletmek ve algılama yoluyla doğrudan elde edinilebilenin çok daha ötesine ulaşmaktır. Örneğin, Dünya ile Güneş arasındaki uzaklık yaklaşık 150 milyon kilometredir. İnsanın böyle bir uzaklığı duyu organları vasıtasıyla algılamasının imkânı yoktur. Ancak insan, bu uzaklığı, doğrudan algılayabileceği bir ölçüm birimiyle ilişkisi cinsinden kavrayabilir. Dünya ile Güneş arası 150 milyar metre olarak yeniden ifade edildiğinde, yeni ifade insanın doğrudan algılayabileceği bir uzaklık (metre) cinsinden olduğu için sayısal kavramları ve metre kavramını bilen insanlar tarafından anlaşılabilir. Dahası, bin metre şeklinde tanımlanan kilometre kavramını da bilen bir insan için 150 milyon kilometre de anlaşılabilir bir uzaklıktır. Benzer şekilde, insanın doğrudan algılayamayacağı kadar küçük uzaklıklar, ölçüm sayesinde insan için kavranabilir hale gelir. Örneğin bir kırmızı kan hücresinin 7 mikron uzunluğundaki çapını, bir insanın doğrudan algılayabilmesi mümkün değildir. Ancak bir mikronun, metrenin milyonda biri olduğu kavrandığında 7 mikron uzunluğu da insan için anlaşılabilir hale gelir.

Ölçümün insan merkezli bir süreç olması, yani ölçülen bütün niteliklerin insanın doğrudan algılayabileceği somut varlıklar şeklindeki standartlarla ilişkilendirilmesi, ölçümle kavramsallaştırma arasındaki benzerliğin ve paralelliğin anlaşılması açısından anlamlıdır. Ölçüm ve kavramsallaştırma süreçleri, hem aynı temel amaca yöneliktirler hem de aynı temel yöntemi kullanırlar. Her iki süreçte de insan somut varlıklar arasındaki ilişkileri tanımlar; algılanabilen somut varlıkları temel ölçüm birimleri olarak kabul eder ve doğrudan algılayamayacağı sayısız varlık da dâhil olmak üzere diğer her şeyi bu temel ölçüm birimleriyle ilişkilendirir. Her iki süreç de bütün evreni, insan tarafından anlaşılabilir kılmayı amaçlar. Burada özellikle şu nokta çok önemlidir: Her iki süreçte de insan, somut varlıkları niceliksel bir yöntemle birbirleriyle ilişkilendirir. Hem kavramsallaştırma hem de ölçüm, somut varlıklar arasındaki matematiksel ilişkilerin insan aklı tarafından keşfedilmesini içerir (Peikoff, 1993:82–83).

Ayn Rand, bir kavram altında entegre edilen benzer varlık birimlerinin birbirlerinden sadece niceliksel olarak farklı olduklarını vurgulamaktadır. Bir kavram oluşturulduğunda, üniteler benzer özelliklere sahip

olmakta, ancak bu özelliklerin dereceleri farklılık göstermektedir. Aynı ayırt edici özelliklere sahip iki veya daha fazla ünitenin, özelliklerinin dereceleri göz ardı edilerek zihinsel bir entegrasyona tabi tutulmalarıyla kavramlar oluşturulur. Örneğin bir defter, üzerinde yazı yazılmasına olanak sağlayan boş sayfaların ciltlenmiş halidir, şeklinde tanımlanabilir. Boş sayfalardan oluşması defterin bir özelliğidir. Ancak bu sayfaların niceliksel derecesi (boyutları ve sayıları) kavram oluşturulurken göz ardı edilir. Bu durum, çok farklı boyutlarda olan ve çok farklı sayfa sayısına sahip defter ünitelerinin defter kavramı içinde yer almasına olanak sağlar. Burada yanlış anlaşılmaması gereken bir nokta da şudur: Kavram tanımı içerisinde ölçümün göz ardı edilmesi, ölçümlerin var olmadıkları anlamına kesinlikle gelmez. Ayırt edici özelliklerin her üniteye özgü ayrı bir derecesi (ölçümü) mutlaka vardır, ancak bu, kavram oluşturulurken dikkate alınmaz. Kavramın ünitelerinin ilgili dereceleri (ölçümleri) herhangi bir boyutta olabilir.

Bir kavramın bütün özelliklerinin, kavram oluşturulduğu anda o kavramı oluşturan birey tarafından bilindiğini düşünmek yanlış olur. Hiçbir insan, bilincinde oluşturduğu ya da öğrendiği kavramların bütün özelliklerini bilemez. Kavramlar, her zaman kişinin o andaki bilgi dağarcığı bağlamında tanımlanırlar. Yeni bilgiler edinildikçe, yani kavramın daha önce bilinmeyen ayırt edici özellikleri keşfedildikçe, bu özellikler de kavramın yeni tanımı içerisine girer ve daha önce olduğu gibi bu özelliklerle ilgili ölçümler göz ardı edilir. Bu nedenle Ayn Rand, kavramları, ilgili gruba ait henüz keşfedilmemiş özellikleri de içeren açık uçlu sınıflandırmalar olarak tanımlamaktadır. Örneğin "insan" kavramının içeriğinin insanların bilincinde geçirdiği gelişim izlendiğinde, kavramların açık uçlu sınıflandırmalar olduğu gerçeği açık bir şekilde görülebilir. Bir çocuk, "insan" kavramını ilk keşfettiğinde, zihninde insanla ilgili sadece algısal veriler (insanın görüntüsü, sesi, kokusu vs.) vardır. Canlı varlıklarla cansız varlıklar arasındaki farkı anladığında insan kavramını tanımlayan ayırt edici özelliklere onun canlı olmasını da ekler. İnsanın diğer canlılardan zekâ yönünden farklı olduğunu öğrendiğinde, insan kavramının ayırt edici özellikleri arasına onun rasyonel olduğu gerçeğini de ekler. İnsanı diğer varlıklardan ayıran diğer özellikleri keşfettikçe o özellikler de kavramın içinde yerini bulur (Rand, 1999a:66–67). Bu durum, kavramların bir kez kurulduktan sonra değişmedikleri anlamına gelir. İnsanın kavram hakkındaki bilgisi değişebilir, ancak insan zihninde, ayırt

edici özellikleri nedeniyle diğer nesnelerden ayrılan ve sonra entegre edilen ünitelerden oluşan kavramın kendisi değişmez. Kavram, daima aynı üniteleri dile getirir. Bu sayede, bir kişinin zaman içerisinde aynı kavram hakkında bilgi toplaması ve iki ya da daha fazla kişinin bir kavramla ilgili tartışma yapabilmeleri mümkün olur. Eğitim ve bilimsel uzmanlaşma yine ancak bu sayede mümkündür. Kavramların açık uçluluğu onların evrenselliğini ve istikrarlılığını sağlar.

Kavramlar oluşturulurken ölçümlerin göz ardı edilmesi, kavramı oluşturan bireyin ölçüm yapması ya da nasıl ölçüm yapılacağını bilmesi gerektiği anlamına gelmez. Sadece benzer özellikleri gözlemleyebilmesi yeterlidir. İnsan, zaten ilk kavramsallaştırmaları yaparken benzer ayırt edici özelliklerin farkına kavramsal olarak değil algısal olarak varır. Sayısal kavramların dahi henüz oluşturulmadığı bu aşamada, kavramlar oluşturulurken gerekli olan şey nesneler arasındaki ölçekdeşliğin (commensurability) keşfedilmesidir. Ölçekdeşlik, aynı standartlarla ölçülebilir olmak demektir. Ölçekdeşliğin keşfedilmesi için nesnelerin kardinal olarak ölçülmesi gerekmez, sadece iki nesnenin aynı özelliğini birbirleriyle karşılaştırabilmek ve sıralayabilmek yeterlidir. Örneğin iki nesne uzunlukları bakımından, uzunlukları ölçülmeden, daha büyük ya da daha küçük şeklinde karşılaştırılabilirler. İlk kavramlar oluşturulduktan sonra bunlardan yararlanılarak yeni kavramlar ve sayısal kavramlar oluşturulur. İleriki aşamalarda üst düzey kavramlar oluşturulurken sayısal bilgi ve ölçüm hakkında yeterli bilgi edinmiş olmak gerekebilir.

Ölçekdeşlik, kavramların oluşturulması sürecinde hiçbir zaman ihmal edilemeyecek bir özelliktir. Nesnelerin benzer özelliklerine göre diğerlerinden farklılaştırılmaları ve daha sonra entegre edilerek bir kavram oluşturmaları, keyfî ve indî (arbitrary) bir şekilde yapılamaz. Ancak ölçekdeş olan nesneler, diğerlerinden ayrılarak bir kavramsal grup oluşturabilirler. Örneğin otomobiller ve kamyonlar birbirlerinden ayrıştırılabilirler, ancak otomobiller mavi nesnelerden ayrıştırılamazlar. Çünkü otomobilleri ve mavi nesneleri birbirleriyle belli bir standarda göre karşılaştırmak mümkün değildir, yani otomobiller ve mavi nesneler ölçekdeş değillerdir.

Ölçekdeşliğin neden önemli olduğu, kavramların oluşturulmasında farklılaştırma ve entegrasyon süreçlerinin rolü ve genel olarak kavramsallaştırılmanın nasıl yapıldığının anlaşılması, pratik açıdan son derece önemlidir. Her şeyden önce düşünme, insanın üzerinde kontrol

gücüne sahip olduğu bir eylemdir. Kavramsallaştırmanın nasıl yapıldığının ve matematiksel, ölçümsel boyutunun anlaşılması doğru ve bilinçli düşünme süreçlerinin nasıl gerçekleştirilebileceğini insanlara gösterir. Doğru düşünmenin yöntemlerinin belirlenmesi ve içselleştirilmesi, insanın bu dünyada gerçeklerle barışık bir halde mutlu yaşamasına olanak sağlar. Kavramların oluşturulmasının geçerliliği ve kavramsal bilgilerin gerçekliğin bilgisi olduğunun anlaşılması, aynı zamanda insan aklının dışımızdaki gerçekliği doğru bir şekilde anlayabileceğinin anlaşılması anlamına gelir. Bilimsel bilgiye dayalı bir insan uygarlığının kendisini mistisizme ve septisizme (kuşkuculuk) karşı savunabilmesi ancak böyle mümkündür.

Objektivite

Ayn Rand'a göre, epistemoloji, insan için pratik bir önem taşır. İnsanın kavramsal yeteneğini nasıl doğru bir şekilde kullanması gerektiğini gösterir. Objektivite kavramının temelinde insanın gerçeklere bağlı, gerçekleri reddetmeyen bir şekilde kendi bilincini gerçekleri kavramak için kullanması düşüncesi yer almaktadır. Objektivite hem metafizik hem de epistemolojik bir kavramdır. Metafizik açıdan objektivite, gerçekliğin insanın bilincinden bağımsız bir şekilde var olduğu anlamına gelir. Epistemolojik açıdan ise insanın bilincini, gerçeği kavramak için, mantık kurallarına bağlı olarak kullanması gerektiğini ifade eder.

Evrendeki her varlık için geçerli olan varoluş ve özdeşlik aksiyomları, insan için de geçerlidir. Özdeşlik aksiyomu, evrendeki her varlık gibi insanın da kendine özgü bir doğaya sahip olduğunu, yani bir özdeşliği içerdiğini belirtir. İnsanın özdeşliği, diğer bir deyişle kimliği, onun bütün özellikleri ve nitelikleridir. İnsanın bilinci, onun doğasının, yani özdeşliğinin bir parçasıdır. İnsanın varoluş hakkında gerçek bilgiye ulaşabilmesi için, bilincini doğru bir şekilde nasıl kullanacağını öğrenmesi gerekir. Çünkü insan, duyu organları dışındaki dünyayı otomatik olarak algılasa ve bu temel algılama verileri güvenilir olsa da, bunların doğru bir şekilde yorumlanacağına ve bu verilerden hareketle doğru bilgilere ulaşılacağına dair hiçbir garanti yoktur. İnsan, algısal verileri yorumlama ve değerlendirme konusunda keyfî ve indî davranırsa hata yapması, yanılgıya düşmesi kaçınılmaz olur. İnsanın algısal verileri objektif bir şekilde değerlendirmesinin ve doğru düşünebilmesinin araçları, kavramlarıdır.

Ayn Rand'a göre, kavramların objektif olması, onların insan bilincinden bağımsız oldukları anlamına gelmez. Kavramların objektif olması, onların bir yandan gerçek varlıklara ve onların özdeşliklerine dayanmasından, bir yandan da insan bilincinin kavramsallaştırma yapabilmek için mantığı kullanmasının, yani çelişkiye düşmemesinin, gerekliliğinden kaynaklanır. Kavramsallaştırma, insan bilincinin varlıklarla (gerçeklikle) ilgili algısal verileri işleme yöntemidir. Bu nedenle kavramlar, insan bilincinden bağımsız olarak sadece gerçeklikle ya da gerçeklikten bağımsız olarak sadece insan bilinciyle ilgili değillerdir. İnsan bilincinin gerçeklikle olan ilişkisinin sonucunda ortaya çıkarlar. İnsan bilinci, insanın varoluşu ve gerçekliği kavrama aygıtı olduğu için kavramların temelinde varlıklar ve gerçeklikler yatar. Bir kavramın üniteleri gerçeklikle doğrudan bağlantılıdır. Kavramın üniteleri aynı ayırt edici özelliklere sahiptirler, ancak bu özelliklerin dereceleri kavram oluşturulurken göz ardı edilir. Bu sayede aynı özelliklere farklı derecelerde sahip olan varlık birimleri, insan bilincinde, aynı kavramın üniteleri haline gelirler. Gerçeklikte de ünitelerin özelliklerinin dereceleri değişmektedir ve bu durum, insanın gerçeklikten bağımsız olarak hayal ettiği bir şey değildir. İnsan, gerçeklikte de bazı varlıklar benzer özelliklere farklı derecelerde sahip oldukları için, bunları zihninde kavramsallaştırabilmektedir. Kavramlar gerçeğe dayanmaları yanında, insan bilincinin ürünüdürler. Kavramlar insan zihninde doğrudan otomatik olarak gerçekleşmezler. İnsanın bunları oluşturmak için tercihte bulunması ve zihinsel çaba harcaması sayesinde meydana gelirler. Ayrıca kavramsallaştırmanın temel yöntemi olan benzer özellikli varlıkların bu özelliklerinin ölçümlerinin ihmali, gerçekliğin değil insan aklının bir faaliyetidir. Bu nedenle kavramlar, gerçekliğin insan zihninde algılanmasıdır ve insandan bağımsız olarak var olamazlar. İnsansız bir dünyada kavramlar hayat bulamazlar.

Kavramların ortaya çıkabilmesi, insan bilincinin gerçekliğe bağlı kalması, yani gerçekliği kavraması ile mümkündür. Ancak bu, kesin ve otomatik olarak gerçekleşen bir süreç değildir. Duyu organlarının elde ettiği algısal verilerin, insan bilinci tarafından doğru bir şekilde, gerçeklikle bağlantılı olarak değerlendirilmesi ve işlenmesi, insanın bu süreçte doğru yöntemleri kullanmasına, iradî olarak çaba göstermesine ve gerçeklikle çelişkiye düşüp düşmediğini sürekli kontrol etmesine bağlıdır. İnsanın, zihinsel faaliyetlerde bulunurken objektif olması, bilinçli bir şekilde gerçeklere sürekli bağlı kalması anlamına gelmektedir. İnsanın doğrudan

algılamanın ötesinde bilincini kullanırken gerçeklikle bağını koparmaması için kullanması gereken bilgi edinme yöntemi mantıktır. Mantık, temelde algısal verilere dayanan mevcut bilgilerden *çelişkiye düşmeden* objektif sonuçlara ulaşma yöntemidir. Mantık sayesinde insan daha önce bilmediği şeyleri çelişkiye düşmeden kavrar. Bir şeyi kavramak, o şeyi doğru şekilde tanımlamak, yani onun özdeşliğinin farkına varmak, onun özelliklerini ve niteliklerini ortaya koymak demektir. Özdeşlik kanunu bir şeyin ne ise o olduğunu belirtir: A, A'dır. Özdeşlik kanununun bir türevi olan Aristo'nun çelişki kanunu (law of contradiction) ise bir şeyin aynı anda kendisi dışında başka bir şey olamayacağını ifade eder: A, aynı anda hem A hem de A'nın değili olamaz. Çelişki kanunu, doğru düşünmenin en temel ilkesini dile getirir. En basitinden en karmaşığına kadar bütün akıl yürütmelerde yanlışlığa düşmemek için bu ilkeye riayet edilmesi zorunludur. A'nın aynı zamanda A'nın değili olduğunun ifadesi, açık bir çelişkidir ve mantıksal bir hata yapıldığını gösterir. Bir insanın çelişkiye düşmesi, yani bir şeyin hem kendisi hem de kendisinin değili olduğunu söylemesi, düşünme sürecinde hataya düştüğünün kanıtıdır. Çelişkileri bilerek sürdürmek, insanın kendi aklını reddetmesi ve gerçeklikten uzaklaşması anlamına gelir. Objektif olmak, düşünme sürecinin her aşamasında mantığı kullanmak, çelişkilere düşmemektir. İnsan, yeni bilgiler edinmeye çalışırken de objektiflikten uzaklaşmamak için çelişkilerden kaçınmalıdır. Bilincini kullanarak ulaştığı yeni sonuçları, daha önceden yine objektif olarak elde edilmiş olan bilgilerle çelişkiye düşmeden bağdaştırabiliyorsa bu yeni sonuçlar geçerli objektif bilgilerdir.

Objektifliğin insanın yeni bilgilerini eski bilgileriyle kontrol etmesini ve çelişkilerden arındırmasını gerekli kılması, insan bilgisinin her aşamada ve düzeyde ancak bir bağlam çerçevesinde anlamlı olmasından, yani ilişkisel/bağlamsal (relational) olmasından kaynaklanmaktadır. Evrende varolan her şey, var olan diğer şeylerle bağlantılıdır. Her bir varlık birimi, hem diğer varlık birimlerinden etkilenir hem de onları etkiler. Hiçbir şey diğerlerinden tamamen izole bir şekilde varlığını sürdürmez. Bu nedenle, evrendeki varlıklar hakkındaki geçerli bilginin, varlıkların özdeşliğinde bulunan bu bağımlılığı yansıtması gerekir. İnsan bilinci de doğası gereği varlıklar hakkındaki bilgiyi onlar arasındaki bağımlılığı keşfederek edinir. Örneğin hayatı boyunca sadece mavi gökyüzünden başka bir şey görmeyen bir insan, gördüğü şeyi algılayamaz. Mavi gökyüzünü algılayabilmesi için onu başka renkte bir nesneyle karşılaştırması

gerekir (Peikoff, 1993:123). Algısal düzeyde bile insan, bilgiyi, algısal verileri, başka algısal verilerle karşılaştırarak aralarındaki farklılıkları, benzerlikleri ve ilişkileri gözlemleyerek edinir. Algısal düzeyde otomatik, kendiliğinden gerçekleşen bu durum, bilgi edinmenin ileri aşaması olan kavramsal düzeyde objektif bilgiye ulaşmak isteyen insana epistemolojik bir görev yükler: Bilgi edinme sürecinde insan, bilginin bağlamsal olduğunu unutmamalı ve her zaman bilgiyi içinde bulunduğu bağlam içerisinde değerlendirmeli ve yorumlamalıdır. Bağlam dışında ele alınan düşüncelerin, iddiaların ve önerilerin geçerliliklerinin değerlendirilmesi mümkün değildir. Evrendeki her şey diğer her şeyle bağlantılı olduğundan, burada dikkate alınması gereken bağlam, insanın sahip olduğu bütün bilgi birikimidir. Bu nedenle, her yeni düşünce, iddia ya da öneri değerlendirilirken ve objektif geçerliliği sınanırken, insanın toplam (bütün) bilgisiyle uyumluluğu, çelişmezliği bakımından test edilmelidir. İnsan bu sınamayı bir anda yapamaz; bilincinde bu kadar çok farklı unsuru aynı anda birbirleriyle karşılaştırıp hemen bir sonuca ulaşamaz. Açık şekilde daha önceden sahip olduğu temel bilgilerle çelişen bazı yeni düşünceleri ya da önerileri kısa bir sürede değerlendirmesi mümkün olsa da çoğu zaman yapması gereken şey, sabırla ve tedricî bir şekilde yeni unsurları toplam bilgisiyle sürekli karşılaştırması ve aralarındaki ilişkileri değerlendirmesidir. Bu süreçte, bir çelişkinin farkına varırsa ya eski görüşlerini ya da yeni düşüncelerini değiştirmelidir. İnsan, ancak bu şekilde, yani yeni düşünceleri sürekli olarak toplam bilgi dağarcığıyla karşılaştırarak, potansiyel çelişkileri arayarak ve bu tür çelişkilerle karşılaştığında gerekli değişiklikleri yaparak sağlam, tutarlı, objektif ve bütüncül (integrated) bir bilgi dağarcığına sahip olabilir.

İnsan bilgisinin bağlamsal olması ile yakından ilgili bir diğer konu da insanın bilgi edinme sürecinin hiyerarşik bir yapıya sahip olmasıdır. İnsan, dünyaya geldikten sonra ilk olarak temel aksiyomları zımnî bir şekilde kavrar. Daha sonra ilk edindiği kavramlar, doğrudan gözlemlenebilen birinci-düzey (insan, masa, kedi, mama vb. gibi) varlıklardır. Birinci-düzey kavramlar doğrudan gözlem yoluyla oluşturuldukları için daha önceden geliştirilmiş kavramlara ihtiyaç duymazlar. Daha üst-düzey kavramlar, daha ileri düzey bir bilgiyi ifade ederler ve doğrudan gözlem yoluyla oluşturulamazlar, daha önceden oluşturulmuş kavramlara dayanılarak inşa edilebilirler. Örneğin "hayvan" kavramının oluşturulabilmesi için önce "kedi", "balık" ve "arı" (veya başka birkaç hayvan

türü) gibi kavramların mevcut olması gerekir. "Hayvan", "bitki" ve "insan" kavramları oluşturulduktan sonra ise "organizma" kavramı oluşturulabilir. İnsan bilgisinin artması, insanın daha üst-düzey kavramsallaştırmalar gerçekleştirmesiyle paralel bir seyir izler. İnsan bilgisinin bu hiyerarşik yapısı, sadece kavramsallaştırmalarla sınırlı değildir. Eğitimin her aşamasında bunu gözlemlemek mümkündür. Örneğin matematikte sayılar öğrenilmeden aritmetik işlemler, aritmetik işlemler öğrenilmeden cebirsel işlemler öğrenilemez. Benzer şekilde herhangi bir lisan öğrenilirken karmaşık metinlerin analizinden önce temel cümle yapılarının öğrenilmiş olması gerekir. Yalnızca eğitim yoluyla insanlığın bilimsel ve kültürel mirasının edinilmesi sürecinde değil, yeni bilimsel keşiflerin ve buluşların ortaya çıkmasında da insan bilgisinin hiyerarşik yapısı göze çarpar. Einstein'ın izafiyet teorisinin, Newton fiziği yerleştikten sonra ortaya çıkmış olması ve Newton fiziğinin Johannes Kepler'in buluşlarından sonra oluşturulmuş olması, bu durumun açık bir delilidir. Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta, bilginin hiyerarşik olmasının metafizik değil, epistemolojik bir anlam ifade etmesidir. Gerçekte olgular eşzamanlıdır. Einstein'ın keşifleri *gerçeklikte* Newton'ın keşiflerinden daha sonra gelmezler. Onlardan daha sonra ortaya çıkmış değillerdir. Aralarındaki mantıksal bağımlılık, Einstein'ın keşiflerinin Newton'ın keşiflerinden daha sonra gelmesi ya da diğer bir deyişle onlara dayanması, insan için geçerlidir ve insanın bilgi edinme doğasından kaynaklanmaktadır (Peikoff, 1993:130-131).

İnsan bilgisinin bağlamsal niteliğinin, insanı, her zaman bilgiyi içinde bulunduğu bağlam içerisinde değerlendirmesini ve yorumlamasını zorunlu kılması gibi insan bilgisinin hiyerarşik niteliği de epistemolojik olarak *indirgemeyi* (reduction) gerekli kılar. İndirgeme, üst-düzey (doğrudan algılamalara dayanmayan) bir bilginin algısal gerçekliğe, ilgili hiyerarşik yapının ters yönde takip edilmesiyle bağlılığının tespiti anlamına gelmektedir. Objektivitenin böyle bir indirgemeyi zorunlu kılmasının temel nedeni, insanın gerçeklikle tek doğrudan bağlantısının algısal veriler olması gerçeğidir. Objektivizm, bütün (geçerli ve gerçek) insan bilgisinin algısal verilere indirgenebileceğini savunur. İnsanların üst-düzey bilgiye ara aşamaları yeterince sindirmeden ve özümsemeden ulaşmaya çabalamaları, çoğu zaman yanlış kavramsallaştırmalar yapmalarına yol açar. İnsanlar böylece algısal gerçekliğe indirgenemeyen, dolayısıyla objektif kavramlar olmayan kelimelerle düşünür ve yanlış sonuçlara ulaşır-

lar. İnsanların bu tür yanlışlıklar yapmalarının temel nedenlerinden biri, başkalarının kullandıkları kavramları ve ulaştıkları sonuçları, bu kavramlara ve sonuçlara yol açan ara aşamaların farkında olmadan almaları ve kullanmalarıdır. Böylece başkalarının kullandığı kavramlar, onlara yol açan ara aşamaların farkında olmayanların zihninde gerçeklikten kopmuş kelimeler haline gelmektedir. Bu kelimelerin yine diğer başkaları tarafından ödünç alınması ve bu kelimelerle yeni kavramlar oluşturulmaya çalışılması, gerçeklikten uzak birçok düşüncenin toplumda yayılmasına yol açmaktadır. İndirgeme, yani insan zihnindeki bir üst-düzey kavrama ulaşılmasındaki ara aşamaların, bu aşamalardaki mantıksal zincirin ve başlangıçtaki algısal verilerin tespit edilmesi, pratikte insanın doğru ve objektif kavramlarla düşünüp düşünmediğini kontrol etmesine imkân sağlar. İndirgeme yoluyla algısal verilerle bağlantısı saptanamayan, dolayısıyla gerçeklikle bağlantısı olmadığı saptanan geçersiz (objektif olmayan) kavramların düşünce sürecinden ayıklanması insanı entelektüel hata yapmaktan alıkoyar.[13]

Akıl (Uslamlama)

Akıl, diğer bir deyişle insanın uslamlama (muhakeme) yeteneği, objektivist felsefenin temel kavramlarından biridir. İnsanın aklını kullanması, algısal verileri, mantık kurallarına bağlı kalarak (çelişkiye düşmeden) kavramsallaştırması anlamına gelmektedir. İnsan, bu sayede düşüncelerini sürekli algısal gerçeklikle uyumlu ve bağlantılı tutar. Varlıkların doğası hakkındaki geçerli objektif bilgiyi bu yolla elde eder. Objektivizm, insanın tek geçerli bilgi edinme aracı olarak aklı kabul eder. Akıl dışında bir başka aracın, örneğin insanın anlık hislerinin ve duygularının, bilgi edinme amacıyla kullanılmasını, insan bilincinin gerçeklikten uzaklaşması ve varoluşun üstünlüğü ilkesinin reddedilmesi olarak görür.

İnsanın hislerinin ve duygularının, geçerli ve objektif bir bilgi edinme aracı olarak kullanılamamasının temelinde, bu hislerin ve duyguların

13 Geçersiz bir kavram, indirgeme yoluyla kendisine yol açan algısal verilere ulaşılmasına (bu veriler var olmadığı için) imkân vermez. Bu, kavramın kendisinin algısal olarak gözlemlenemediği için geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bilim, insan tarafından doğrudan algılanamayan çok sayıda kavram kullanır. Örneğin, insanlar maddeleri oluşturan atomları gözlemleyemezler. Ancak, indirgeme yoluyla atom kavramına yol açan, onun varlığını destekleyen algısal veriler tespit edilebilir. Buna karşın, yine doğrudan gözlemlenemeyen "hayalet", "ejderha", "şeytan" ve "melek" gibi hayalî varlıklar, kendilerine yol açabilecek hiçbir algısal veri olmadığı ve bu nedenle bu tür verilere indirgenemedikleri için geçersiz kavramlardır.

çoğu zaman bilinçaltında yer alan çelişkili düşüncelere dayanması (ya da en azından her zaman tutarlı ve objektif düşüncelere dayanmaması) ve insan tarafından iradî olarak oluştukları anda denetlenememeleri gerçeği yatmaktadır. Duygu ya da his, insanın algıladığı (ya da hayal ettiği) nesnelere ya da olaylara karşı gösterdiği bir tür tepkidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, algılanan nesnenin insanda doğrudan ve tek tip bir his uyandırıyor olmaması gerçeğidir. İnsan, algıladığı nesneye ya da olaya, daha önce oluşturduğu ve bilinçaltında stokladığı düşünceleri ve değer yargıları temelinde hissî ve duygusal tepki gösterir. Dolayısıyla bilinçaltlarında farklı düşüncelere ve değer yargılarına sahip olan farklı bireyler, aynı algısal veriye farklı hislerle ve duygularla karşılık verirler. Hislerin ve duyguların, insanın bilinçli uslamlama çabasından temel farkı, bunların çok hızlı, adeta bir anda oluşmaları ve oluşma aşamasında o anki insan iradesinden azade olmalarıdır. İnsan, bir kısmı bilinçaltında bulunan düşüncelerini ve değer yargılarını bir anda değiştiremeyeceği için hislerini ve duygularını da iradî şekilde anlık olarak denetleyip değiştiremez. İnsanların pek çoğunun hislerini ve duygularını, anlaşılmaz, mantıksız ve bilinçli düşünceleriyle bağdaşmaz bulmalarının temel nedeni, bu insanların düşüncelerinin önemli bir kısmını diğer düşünceleriyle çelişen bir şekilde bilinçaltında tutmalarıdır. İnsan, farkında olmadan çelişkili düşünceleri zihninde barındırabilmekte ve bu durum düşünce ile duygular arasında uyuşmazlık görüntüsü yaratabilmektedir. Aslında var olan şey, insanın farkında olduğu düşünceleri ile farkında olmadığı ve çoğu zaman hislerinin ve duygularının temelinde bulunan düşünceleri arasındaki karşıtlık ve çelişkidir.

İnsanın bilinçaltındaki düşüncelerine dayanan hisleriyle, farkında olduğu düşünceleri arasında bir çatışma olduğunda insan nasıl davranmalıdır? Böyle bir durumda hislerine güvenebilir mi? Daha genel bir ifade ile, insan hisleriyle ve duygularıyla gerçekliğin bilgisine ulaşabilir mi? Objektivizmin bu tür sorulara verdiği cevap nettir: İnsan için tek geçerli ve objektif bilgi edinme aracı, insan aklıdır. Hisler ve duygular bilgi edinme aracı olarak kullanılamazlar. Çünkü hisler ve duygular, insan zihninin geçmişte oluşturduğu düşüncelerden ve ulaştığı sonuçlardan kaynaklanan anlık ve otomatik tepkilerdir ve insanın bu anlık tepkiler üzerinde (o an için) iradesi bulunmamaktadır. Hislere ve duygulara yol açan, daha önceden oluşturulmuş ve bilinçaltında bulunan düşünceler, insanın çoğu zaman doğrudan farkında olmadığı düşüncelerdir. Bunlar, doğru

da olabilirler yanlış da olabilirler. Gerçeklikle bağlantıları kesin değildir. Bunların doğruluğunu ya da yanlışlığını tespit edecek tek geçerli bilişsel araç yine insanın aklıdır. Hislerle düşüncelerin çatışması, daha doğru bir ifadeyle, insanın bilinçaltındaki düşüncelerine dayanan hisleriyle farkında olduğu düşüncelerinin çatışması, çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. İnsanın farkında olduğu düşünceleri doğru, bilinçaltındaki düşünceleri yanlış olabilir veya insanın farkında olduğu düşünceleri yanlış, bilinçaltındaki düşünceleri doğru olabilir ya da hem farkında olduğu düşünceleri hem de bilinçaltındaki düşünceleri yanlış olabilir. Ancak, hem farkında olduğu düşünceleri hem de bilinçaltındaki düşünceleri, aralarında çelişki olduğu varsayımı altında, aynı anda doğru olamaz. Bu düşüncelerden hangilerinin doğru hangilerinin yanlış olduğu ancak insan aklı tarafından saptanabilir. İnsan, uzun ve yorucu bir çaba göstermek zorunda kalsa da, hislerine yol açan ve bilinçaltında yer alan düşüncelerini belirleyebilir ve bunları bilinçli olarak farkında olduğu diğer düşünceleriyle objektif bir şekilde karşılaştırabilir. Gerçeklikle çelişkili olan düşüncelerini tespit edip bunları gerçeklikle uyumlu olan başka düşüncelerle değiştirdiğinde hisleri ve duygularıyla farkında olduğu düşünceleri arasındaki çelişki de ortadan kalkacaktır.

İnsanın hisleri ve duyguları, objektif bir bilgi edinme aracı olmadığı için objektivist felsefede bu hislere ve duygulara dayanan iddialar da geçerli ve dikkate alınması gereken iddialar olarak değerlendirilmezler. Bu tür iddialar, indî (arbitrary) iddialardır ve gerçeklikle bağlantıları tamamen kopuktur. İndî iddialar, algısal ya da kavramsal herhangi bir kanıta dayanmadan ortaya atılan ve tamamen anlık hislere dayanan iddialardır. Temellerinde ne duyu organlarının doğrudan algıladığı algısal veriler ne de kavramsallaştırma yoluyla bu tür verilerden elde edilen kavramlar olmadığı için gerçeklikle bağlantıları yoktur. İnsan bilinci otomatik olarak kendiliğinden doğru ve gerçeklikle bağlantılı bir şekilde çalışmadığı, yani hata yapması mümkün olduğu, gerçekliğe ancak bilinçli bir çaba göstererek ve çelişkilerden kaçınarak ulaşabildiği için indî iddialarda bulunabilmesi mümkündür ve objektif düşünme yöntemini benimsemeyen insanların bu tür iddialarda bulunduğu sıkça görülür. Objektivizm açısından indî iddialar hiçbir bilişsel (cognitive) statüsü olmayan iddialardır; bunların "doğru" ya da "yanlış" gibi bir değerlendirmeye bile tâbi tutulmadan dikkate alınmaması, üzerinde yorumda bulunulmadan terk edilmesi gerekir. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık, ancak bir takım

kanıtlara gönderme yapılarak ve bir bağlam içinde saptanabilir. Oysa indî iddiaların ne kanıtlarla, ne olgularla ne de bir bağlamla ilgisi vardır. İnsanın anlık hislerinin onu bazen doğru sonuçlara ulaştırabileceği ve bu nedenle bu anlık hislerden kaynaklanan bazı indî iddiaların doğru olabileceğini öne sürmek yanlıştır. Ayn Rand'a göre, doğruluk (truth), gerçekliğin olgularının anlaşılmasının ya da diğer bir deyişle tanımlanmasının bir ürünüdür. İnsan, gerçekliğin olgularını, kavramlar vasıtasıyla tanımlar ve kendi bilgi dağarcığına entegre eder. Kavramları zihninde tanımlama yoluyla tutar ve uslamlama yaparken bu kavramları kullanarak önermeler oluşturur (Rand, 1999a:48). İndî iddialar, kavramlara dayanmazlar ve bu kavramlardan türetilen önermeler şeklinde değillerdir. Dolayısıyla, bu tür iddiaların çok ender durumlarda bile doğru olması, yani gerçekliğin olgularını tanımlıyor olması mümkün değildir. Hiçbir matematik bilgisine sahip olmayan, temel sayıların bile neyi ifade ettiğinin farkında olmayan küçük bir çocuğun, büyüklerinden duyduğu "6 x 8 = 48" ifadesini bir anda içinden öyle geldiği için yüksek sesle söylediğini düşünelim. Bu durumda, küçük çocuğun bilinci, gerçeklikle herhangi bir bağlantı kurarak bu ifadeyi içselleştirmediğinden, yani herhangi bir sayısal olgunun farkında olmadığından, söylediği sözler doğru ya da yanlış olarak nitelendirilemez. Küçük çocuk, doğru ya da yanlış bir ifadede bulunmamış, sadece bir takım sesler çıkarmıştır. Seslerin kendileri, bilinçli olarak kullanılan kavramlardan farklı olarak, bizatihi bilişsel bir statüye sahip değillerdir.

Hislerin ve duyguların geçerli bilişsel araçlar olmamaları ve bunlardan kaynaklanan indî iddiaların gerçeklikle bağlarının tamamen kopuk olmaları nedeniyle reddedilmeleri, insanın tek geçerli bilgi aracı olarak aklını kullanmak zorunda olduğunu gösterir. İnsan aklının tek geçerli ve objektif bilgi edinme aracı olarak kabulü, insan aklının elde ettiği bilginin ne ölçüde geçerli olduğu sorusunu gündeme getirir. Akıl, insana evrendeki varlıklar hakkında geçici, muğlak, her zaman geçerli olmayan bir takım "bilgiler" mi sunar, yoksa aklın ulaştığı sonuçlar tamamen güvenilir midir? Diğer bir deyişle, akıl, insana kesin bilgiler sunabilir mi? Bu sorunun cevabı, insan bilgisinin daima sınırlı olduğu gerçeğiyle yakından bağlantılıdır. İnsan, hiçbir zaman varoluş (evrende var olan her şey) hakkında her şeyi bilen bir konumda olmamıştır ve muhtemelen gelecekte de hiçbir zaman böyle bir konuma erişemeyecektir. İnsan, her şeyi bilemez, ancak bazı şeyleri bilebilir, yani bildikleri yanında bilmedi-

ği pek çok şey de vardır. İnsan, bu sınırlı bilgisi temelinde yeni bilgiler edinir. Objektivist açıdan, duyu organlarının sağladığı algısal verilerden, mantık kurallarına bağlı kalınarak (çelişkiye düşmeden) kavramlar oluşturulduğu ve bu geçerli, objektif kavramlar yine mantık kurallarına bağlı kalınarak düşünce aracı olarak kullanıldığı sürece insan aklının ulaştığı tüm sonuçlar, *içinde bulundukları bağlamda* doğru, geçerli ve kesindir. Burada özellikle vurgulanması gereken şey, aklın objektif yöntemlerle ulaştığı sonuçların ancak ve ancak *ilgili bağlamda* kesinlik kazanmalarıdır. İnsan bilincinin sınırlılığı, çoğu zaman, insanın edindiği bilgileri ve ulaştığı sonuçları etkileyebilecek ilgili bütün verileri bilmediği anlamına gelir. Unutulmaması gereken şey şudur: Aklın ulaştığı sonuçlar, o anda mevcut olan kanıtlar temelinde, yani o ana kadar keşfedilmiş olan etkenler bağlamında kesin ve geçerlidir. Eldeki konuyla ilgili yeni etkenler keşfedilirse ve bu yeni farkına varılan etkenler sonucu değiştirecek nitelikte olursa, yani bağlam değişirse, yeni bir sonuca ulaşılır. Bu durum, yani aynı konuyla ilgili olarak, iki farklı bağlamın iki ayrı sonuç doğurması, bu sonuçlardan ilkinin (ya da ikincisinin) geçersiz olduğu ve dolayısıyla kesin olmadığı anlamına gelmez. Her iki sonuç da tanımlandıkları bağlam içerisinde kesin ve geçerlidir. Birbirleriyle çelişki içerisinde değillerdir. Yeni sonuç (bilgi) epistemolojik açıdan eski sonuçla çatışmaz. Objektif bilgi edinme yöntemlerine bağlı kalındıkça yeni keşifler, insan bilgisini genel ve göreli olarak ilkel tanımlamalardan ve formülasyonlardan daha ayrıntılı, spesifik ve kompleks olanlarına taşır.

Objektivizmin insan aklını geçerli ve kesin bilgiye ulaşmada tek araç olarak kabulü, mistisizmi ve septisizmi (kuşkuculuk) net bir biçimde reddettiğini de ima eder. Mistisizm, insanın geçerli bilgi edinme yöntemi olarak vahiy, iman ve sezgi gibi akıl dışında başka araçlara sahip olduğunu savunduğu için Objektivizmle açık bir çatışma içerisindedir. Pratikte mistisizm, insanın iradî zihinsel yeteneği olan aklı yerine, algılara ve olaylara (ya da hayal ettiği şeylere) karşı otomatik, gayri ihtiyarî tepkileri olan hislerine güvenmesi ve bu hislerini bilgi edinme aracı olarak kullanması anlamına gelir. Mistisizmi kabul eden insan, zihninde beliren düşünceleri, bunların kaynaklarına ve objektif geçerliliklerine bakmadan doğru bilgi kaynağı olarak kabul eder. Hatta pek çok mistik, bu düşünceleri, ilahî bir kaynaktan kendisine gönderilen mutlak bilgiler olarak yorumlar; aklın ulaşabileceği tüm sonuçlardan daha kesin ve geçerli kabul eder. Mistisizm gibi insan aklının geçerli ve kesin bilgiye ulaşamayacağı-

nı savunan septisizm ise gerçekliğin bilgisinin insan tarafından hiçbir zaman ve hiçbir yöntemle elde edilemeyeceğini savunur. İnsanın elde ettiği her türlü bilgiyi, bu bilginin elde ediliş yöntemine aldırmadan, geçersiz ve şüpheli ilan eder. Septisizmin, insanın bilgi edinme yeteneği olan aklına karşı duyduğu bu derin şüphe, objektif ve bilimsel değildir, insanın hislerinden kaynaklanmış olan bir şüphedir. Pratikte bir septik, aynen bir mistiğin yaptığı gibi, aklını kullanmak yerine hisleriyle hareket eder. Hisleri, ona insanların hiçbir şey. kesin olarak bilemeyeceklerini söylemektedir. Objektivizm, hem mistisizmi hem de septisizmi aynı gerekçeyle reddeder: Akıl, insanın gerçekliğin bilgisine ulaşmak için kullanması gereken tek araçtır.

ETİK: KİŞİSEL ÇIKAR

Etiğin Anlamı, Kaynağı ve İşlevi

Ayn Rand'a göre, ahlak (etik), insanın tercih ve davranışlarına rehberlik eden değerler sistemidir. Bir bilim olarak etik ise böyle bir değerler sisteminin keşfedilmesini ve tanımlanmasını konu alır. İnsanın neden ahlaka, bir değerler sistemine, ihtiyaç duyduğu sorusu, etik alanında cevaplanması gereken en temel sorudur ve bu sorunun cevabı değer kavramıyla yakından ilişkilidir.

"Değer" elde edilmesi ve/veya korunması (elde tutulması) için çaba gösterilen şeydir. Değerler, ancak onlara ulaşmak için farklı alternatifler arasında seçim yapan ve çaba gösteren varlıklar için, yani amaçlı eylemlerde bulunan varlıklar için, geçerli olabilirler. Amaçlı eylemler, eylemde bulunanın, gerçekleştirdiği eylem sayesinde sonuç üzerinde etkili olabildiği durumlarda mümkündür. Sonuç üzerinde hiçbir etkisi olmayan eylemler, amaçlı eylemlerin konusu olamazlar. Belli bir şeyin olacağı kesinse ve hiçbir eylem bu gerçekleşecek olan şeyi engelleyemeyecekse, söz konusu şey, amaçlı eylemlerin bir nesnesi olamaz. Örneğin, dünyada su sıfır derecenin altındaki sıcaklıklarda mutlaka donmaktadır ve bu durum kesindir. Suyun sıfır derecenin altında donmasını engelleyecek bir amaçlı eylem söz konusu olamaz. Benzer şekilde, kesinlikle (ne yapılırsa yapılsın) gerçekleşmeyecek bir şey de amaçlı eylemlerin nesnesi olamaz. Örneğin, bütün insanların bir anda kanatlanıp uçması mümkün değildir. Bu nedenle, bu olmayacak durumu gerçekleştirmek için amaçlı bir

eylemde bulunulması anlamsızdır. Dolayısıyla, eylemler, belli bir şeyin gerçekleşme ihtimalini etkilediği zaman, o şey amaçlı eylemlerin nesnesi olabilir.

Cansız varlıkların amaçlı ya da amaçsız herhangi bir eylemde bulunmaları mümkün değildir ve bu nedenle cansız varlıklar için değerler söz konusu olamaz. Değerler sadece canlılar için geçerlidir. Canlıların hayatlarını sürdürebilmeleri, ne tür eylemlerde bulunduklarına ve bu eylemlerinin sonuçlarına bağlıdır. Canlılar, sürekli olarak hayat ve ölüm alternatifleriyle karşı karşıyadırlar. Ayn Rand, canlıların hayat ve ölüm seçenekleriyle karşı karşıya kalmalarını en temel (fundamental) alternatif olarak tanımlamaktadır:

> Evrende bir tek temel alternatif vardır: var olmak veya olmamak ... bu da bir tek tür kimliği ilgilendirir: canlı organizmaları. Cansız maddelerin varlığı koşulsuzdur, hayatın varlığı öyle değildir. Belli bir eylem rotasına bağlıdır. Madde yok edilemez, biçim değiştirebilir, ama varlığı ortadan kaldırılamaz. Sürekli bir alternatifle, ölüm kalım alternatifiyle karşı karşıya olan yalnızca canlı organizmalardır. Hayat, kendi varlığını sürdürme yolunda, kendinin başlattığı bir süreçtir. Bir organizma bu süreçte başarısız olursa, ölür. Kimyasal bileşenleri kalır, ama hayatı yok olur. "Değer" kavramını mümkün kılan yalnızca "Hayat" kavramıdır. Her şey ancak canlı bir varlık için iyi ya da kötü olabilir (Rand, 2007a:1037).

Canlılar, fizyolojik olarak hayatta kalmaya programlanmışlardır. Bütün canlıların fizyolojik işlevleri, canlının hayatını sürdürmeye yönelik faaliyetlerden oluşur. Canlının hayatta kalıp kalamayacağı, dışarıdan aldığı yakıta (besin maddelerine, güneş ışığına vs.) ve bu yakıtı vücudunun uygun biçimde kullanmasına bağlıdır. Buradaki uygunluk standardı, canlının hayatıdır. Canlının hayatını sürdürmesini sağlayan kullanım şekli uygun, canlının hayatına zarar veren kullanım şekli ise uygun değildir. Nelerin ya da hangi davranışların canlının hayatta kalmasına yol açacağı, canlının doğası tarafından belirlenir. Eğer canlı doğasına uygun şekilde yaşamaz ve faaliyette bulunmazsa hayatta kalamaz, ölür. Canlının faaliyetlerinin amacı, diğer bir deyişle canlının kazanmaya çalıştığı nihaî değer, kendi hayatıdır. Nihaî değer, ulaşılmaya çalışılan son amaçtır. Diğer bütün amaçlar ve hedefler, nihaî değere ulaşılmasına katkıda

bulundukları ölçüde anlamlıdırlar. Bu açıdan nihaî değer, diğer hedef ve amaçların doğruluğunu belirleyen değer standardıdır. Hayatın kendisinin canlı için nihaî değer olması, neyin iyi ve neyin kötü olduğunu da belirler. Canlının hayatını sürdürmesine yardımcı olan şey iyi, onun hayatını tehdit eden şey ise kötüdür (Rand, 2006:16-17).

Bitkiler ve hayvanlar, hayatlarını sürdürmeleri için gerekli olan eylemleri kendiliğinden ve otomatik bir şekilde gerçekleştirirler. Bu canlılar, kendilerini çok zor şartlar altında (besin kıtlığı, aşırı sıcak ya da soğuk hava durumlarına maruz kalma vs.) bulabilirler. Bütün durumlarda, doğaları, onların otomatik olarak hayatta kalma ve hayatlarını sürdürme yönünde eylemde bulunmalarını sağlar. Bu eylemler her zaman yeterli olmayabilir ve canlının hayatı sona erebilir. Ancak, bu canlılar, her zaman kendi doğalarının ve yeteneklerinin elverdiği ölçüde nihaî değeri elde etmek için, yani hayatlarını sürdürmek için, faaliyet gösterirler. Hayatlarını sonra erdirmek ya da bu yönde faaliyet göstermek gibi bir amaç edinemezler. Hayat ve ölüm her zaman karşı karşıya oldukları alternatifler olsa da, bu canlılar hiçbir zaman ölümü seçmezler, içgüdüleri (her şart altında başarılı olamasalar da) onların daima yaşamı sürdürme yönünde hareket etmelerini sağlar. Hayatın nihaî değer olması, adeta onların doğalarına kazınmıştır. Bitki ve hayvanlardan farklı olarak insan, nihaî değerin hayat olduğu gerçeğini bilerek dünyaya gelmez. Vücudunun fizyolojik işleyişi doğal olarak hayatta kalma yönündedir, ancak insanın bilinçli bütün eylemleri hayatta kalma yönünde olmak zorunda değildir. Daha açık bir ifadeyle, insan otomatik olarak hayatta kalmaya programlanmış değildir. İnsanlık tarihi, insanların bireysel ya da toplu olarak hayatlarını anî ya da tedricî bir şekilde sona erdiren davranışlar sergilemeleriyle doludur. İnsan, hayatta kalmak için ne tür faaliyetlerde bulunması gerektiğini diğer canlılar gibi içsel olarak bilmez. Bunları öğrenmesi veya keşfetmesi ve iradî şekilde uygulaması gerekir. Dolayısıyla, insanın hayata tutunması, hayatın nihaî değer olduğunu keşfetmesi ve bu bilginin gereğini yerine getirmesi; insanın çaba göstermesiyle, doğru amaçların peşinde koşmasıyla ve doğru seçimler yapmasıyla mümkündür. İnsanın peşinden koşması gereken doğru amaçların ve hayatta kalmasını sağlayan değerlerin neler olduğunu etik bilimi belirler. İnsan hayatta kalmak için etik değerlere ihtiyaç duyar. Etik yasalar, insanın hayatını sürdürebilmesi için izlemesi gereken ilkelerdir.

İnsan için kendi hayatının etik bir standart olması, ahlakî davranışlarından yine kendisinin fayda sağlayacağı anlamına gelmektedir. Objektivist anlamda ahlaklı davranan birey, aynı zamanda kendi hayatını ve bununla bağlantılı olarak kendi çıkarlarını da korumaktadır. Objektivizmin, akılcı (rasyonel) egoizmi savunmasının ve alturizmi (diğerkâmcılık/özgecilik) tamamen reddetmesinin nedeni budur.

Temel Erdem Olarak Akılcılık

Ayn Rand, erdemi, bir değerin elde edilmesini ya da elde tutulmasını sağlayan eylem olarak tanımlamakta ve akılcılığı (rasyonalite) insanın temel erdemi olarak görmektedir. Akılcılığın temel erdem olması, diğer tüm erdemlerin kaynağı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, insanın aklını kullanmayı reddetmesi, bilgi edinmekten ve gerçekleri kavramaktan iradî olarak kaçınması; insanın erdemsiz yaşaması ve iyilik yerine kötülüğü seçmesidir. Aklı kullanmayı reddeden kişi, ahlaksız yaşamayı ve hayat yerine ölümü seçmiş olmaktadır.

Akılcılık, insanın bilgi edinmekte, değerleri yargılamada ve eylemlerine yön vermede sadece aklını kullanmasıdır. Akılcılığın kabulü, insanın yaşamı boyunca her türlü davranışlarında aklın rehberlik etmesini gerektirir:

> *Akılcılık* erdemi, kişinin tek bilgi kaynağı, değerler hakkındaki tek yargısı ve tek davranış rehberi olarak aklın tanınması ve kabul edilmesi anlamına gelir. Kişinin daima tam bir bilinçli olma durumu, tüm konular üzerine, tüm tercihlere, uyanık kaldığı tüm saatlerde tam bir zihinsel odaklanmayı sürdürmesi anlamına da gelir. Kişinin kendi gücü dâhilinde realiteyi tam olarak anlamaya çalışması ve kişinin algılamasını, yani bilgisini sürekli olarak aktif bir şekilde artırmaya çalışması anlamına gelir. Kişinin kendi varlığına, yani kişinin amaçlarının, değerlerinin ve davranışlarının tümünün realite sınırları içinde meydana geldiği ve bu yüzden kişinin hiçbir değeri veya hususu realite algılamasının üzerine koymaması gerektiği prensibine bağlı kalınması anlamına gelir. Kişinin tüm inançlarının, değerlerinin, amaçlarının, arzularının ve davranışlarının kişinin tüm becerisinin izin verdiği ölçüde eksiksiz ve titiz bir düşünme sürecine

(mantığın acımasızca katı bir uygulaması ile yönlendirilen bir düşünme sürecine) dayanması, ondan geliştirilmesi ve onunla seçilip geçerliliğinin teyit edilmesi prensibine bağlı kalma anlamına gelir (Rand, 2006:32–33).

Akılcı bir insan, hayatının her anında gerçekliğe bağlı kalır; gerçekliği aklını kullanarak ve mantık kurallarına bağlı kalarak anlamaya çalışır. Hayatta peşinden koşacağı amaçlarını belirlerken, bu amaçların gerçeklikle uyumlu olmalarına, çelişki içerisinde olmamalarına özen gösterir. Arzularını, körü körüne benimsemez. Çünkü arzularının (hislerinin, duygularının, dileklerinin, kaprislerinin vs.) her zaman bilinçli ve rasyonel düşüncelerden kaynaklanmak zorunda olmadıklarını bilir. Arzuları üzerinde düşünür; arzularının gerçeklikle ve diğer tüm değerleri ve amaçları ile çelişmediğini, onlarla uyumlu olduğunu kavradığında bu arzuları benimser ve onları gerçekleştirmek için en uygun zamanda harekete geçer. Arzularını, onları sadece "öyle hissettiği" için değil, aklını kullanarak gerçeklikle ve kendi karakteriyle bağdaştırabildiği için benimser. Aksi takdirde, yani arzularını gerçeklikle ve kendi diğer tüm değerleri ve amaçları ile bağdaştıramadığı zaman, bu tür arzularını terk eder. Akılcı davranmayan insanlar ise, çoğu zaman nedenlerini ve kaynaklarını bilmedikleri arzularının elinde esir olurlar. Akılcı bir düşünme sürecinin testine tâbi tutulmadan benimsenen ve gerçeklikle çelişki içerisinde bulunan hisler ve arzular, doğal olarak gerçekleşmeyeceklerdir. Bunları gerçekleştirmek için çaba ve zaman harcamak akılcı bir insanın yapacağı bir iş değildir. Akılcı bir insan, özdeşlik kanununu her zaman göz önünde bulundurur. Gerçeklikte çelişkili durumların olamayacağının ve böyle durumları gerçekleştirmeye çalışmanın başarısızlıkla sonuçlanacağının, hatta felaketlere yol açacağının farkındadır. Bu nedenle gerçeklikle ve kendi diğer amaçlarıyla çelişen amaçları hiçbir zaman benimsemez.

Akılcılık, kişinin çıkarlarını ve amaçlarını uzun vadeli olarak belirlemesini gerektirir. Kendi hayatını, nihaî değer ve tüm diğer değerlerin standardı olarak gören akılcı birey, anlık hislerle yaşamadığı gibi, amaçlarını ve eylemlerini belirlerken bunların uzun dönemli muhtemel sonuçlarını daima göz önünde bulundurur. Çünkü ömrünü kısa süreli yaşamadığının bilincindedir; anlık hislerle hareket etmesinin yaşam kalitesini düşüreceğinin ve/veya hayatta kalma olasılığını azaltacağının

farkındadır. Zihninde çelişkili hiçbir düşünce bulundurmamak için yeni düşüncelerini sürekli olarak diğer tüm düşünceleriyle uyumlulaştırmaya çalıştığı gibi kısa vadeli amaçlarıyla uzun vadeli amaçları arasında da çelişki olmamasına dikkat eder. Uzun vadeli amaçlarıyla çelişki içerisinde bulunan bir kısa vadeli amacı benimsemez. Davranışlarının sadece kısa vadeli sonuçlarıyla değil uzun vadeli sonuçlarıyla da ilgilenir.

Akılcı bir insan, amaçları ile bu amaçlar için kullanması gereken araçlar arasında da bir çelişkiye izin vermez. Arzularının ve isteklerinin ancak kendi çaba ve emeği ile karşılanabileceğinin farkındadır. Diğer insanların kendisi için var olmadıklarını, diğer insanların emeklerinin ve mallarının onun hizmetinde olmadıklarını bilir. Bu nedenle, doğrudan veya dolaylı olarak kendi çabasıyla gerçekleştiremeyeceği hiçbir amacı benimsemez ve bu tür amaçlar için çaba harcamaz.[14] Amaçlarını gerçekleştirmekte sadece kendisinin sorumlu olduğunu bilir ve sorumluluktan kaçınmaz. Örneğin başarılı bir sporcu olmak istiyorsa, önce bunun için neler yapması gerektiğini (iyi bir diyet, düzenli idmanlar vs.) öğrenir; bunları yapabileceğine ve yapmak istediğine karar verdikten sonra disiplinli bir şekilde bunları uygular. Bir şeyi çok istemenin, o şeyin gerçekleşmesi için asla yeterli olmadığını, mutlaka eylem gerektirdiğini, hayatta varoluşla çelişen mucizelerin olmadığını bilir.

Bağımsızlık, Tutarlılık, Dürüstlük, Adalet, Üretkenlik ve Gurur

Ayn Rand, *Atlas Silkindi* adlı romanında akılcılık erdeminin türevi olan altı önemli erdemden bahsetmektedir. Bu erdemler; bağımsızlık, tutarlılık, dürüstlük, adalet, üretkenlik ve gururdur. Bunlar, akılcılığın türevleri oldukları için birbirleriyle mantıksal açıdan bağlantılıdırlar. Bunlardan herhangi biri diğerlerinden bağımsız olarak tutarlı bir şekilde uygulanamaz. Objektivizmi benimseyen ve akılcılığı temel erdem olarak kabul

14 İnsanın tek başına değil, bir toplum içinde yaşaması; onu, kendi hayatından kendisinin sorumlu olduğu gerçeğinden uzaklaştırmaz. Ancak, toplum içinde yaşayan bir insan, amaçlarını dolaylı yollarla gerçekleştirme imkânına da sahiptir. Kişi, kendi ürettiği mal ve hizmetleri diğer insanların ürettikleri mal ve hizmetlerle mübadele ederek hayatını kazanır. Açıktır ki, bu durum bir insanın ıssız bir adada tek başına bütün amaçlarını doğrudan karşılamak zorunda olduğu duruma göre çok daha avantajlıdır. Toplum içinde yaşayan akılcı bir insan, mübadele sonucunda, kendi ürününün serbest piyasadaki değerinden daha fazlasını ya da daha azını istemez. Çünkü ticaret yaparken diğer insanların hislerine, kaprislerine, merhametine veya önyargılarına değil, sadece kendi çabasına ve ürettiği ürünün kalitesine güvenir.

eden bir insan, hem düşünsel hem de pratik düzeyde bu erdemlerin tamamını da benimser ve onlara bağlı kalır.

Bağımsızlık erdemi, yargılama (düşünme ve karar verme) sorumluluğunun kişinin kendisine ait olduğunu ve bu sorumluluktan hiçbir şekilde kaçınılamayacağını anlamak demektir. Bağımsız bir insan, başka bir insanın kendisinin yerine düşünemeyeceğinin farkındadır. Her türlü bilgiyi kendi zihinsel çabasıyla elde etmek zorunda olduğunu bilir. İçinde yaşadığı toplumdaki insanlardan pek çok şey öğrenebilir ve öğrenir de. Diğer insanların bilgilerini özümserken, zihinsel çaba gösterir ve onları aklıyla kavrar. Hiçbir zaman başka insanların bilgilerini ve düşüncelerini zihinsel çaba harcamadan, inanç yoluyla benimsemez. Zihninde nedenlerini bilmediği inançlar ve gerçeklikle bağlantısı kanıtlanmamış, başkalarına ait düşünceler barındırmaz. Zihinsel alanda olduğu gibi maddî alanda da tam anlamıyla bağımsızdır. Hayatını kazanmak ve istediği şeyleri elde etmek için kendi emek ve çabasından başka hiçbir şeye güvenmez. İşbölümüne dayanan modern bir ekonomide bağımsızlık, kişinin tüketeceği bütün malları kendisinin üretmesi anlamına gelmez. Böyle bir ekonomide hiç kimse diğer insanlarla mübadelede bulunmadan, sadece kendi ürettiği malları tüketerek hayatını sürdürmez. Bağımsızlık erdemini benimsemiş olan insan, tüketmek istediği mal ve hizmetleri elde etmek için onların (piyasadaki) değerleri kadar değere sahip olan malları ve/veya hizmetleri üretmek zorunda olduğunu bilir. İnsanlarla ticarî ilişkilerde bulunurken, ürettiği malın, o malı talep eden (kendisi gibi akılcı) insanların gözündeki değerine güvenir; insanların zaaflarına, bilgisizliklerine ya da iltimaslarına dayalı olarak hak etmediği bir değeri elde etmeye çalışmaz. Bağımsız bir insan kendi emeğinin ürününden başka hiçbir şeye güvenmediği ve yaşam kalitesi üretiminin kalitesine bağlı olduğu için, işine tam bir zihinsel odaklanmayla bağlanır. Yaptığı işi en iyi şekilde yapmaya, daha iyi ve etkili üretim yöntemleri bulmaya çabalar. Bütün üretim alanlarında inovasyon (yenileşim), işine odaklanmış, rutinin dışına çıkabilen, geleneği sorgulayabilen, daha önce sorulmamış soruları sorabilen ve gerekirse alışılmışı benimseyen çoğunluğun sert eleştirilerini göğüsleyebilen objektivist anlamda bağımsız karaktere sahip insanlar tarafından gerçekleştirilebilir. Nitekim insanlık tarihi boyunca bilim, sanat ve endüstri alanında önemli yeniliklere imza atmış dâhilerin bağımsız karakterlere sahip oldukları görülmektedir.

Tutarlılık (integrity), insanın kendi bilincine, düşüncelerine ve değerlerine sadık olması erdemidir. İnsanın zihni ve vücuduyla ayrılmaz bir bütün olduğunu, eylemlerinin akılcı düşüncelerine ihanet etmemesi gerektiğini belirtir. Tutarlı bir insan, eylemlerini belirlerken kendi düşüncelerini, ilkelerini, değerlerini ve amaçlarını göz önünde tutar. Eylemlerini kendi arzu, his ve kaprislerine ya da başkalarının düşünce ve isteklerine göre belirlemez. Her insan bazen kendi değer yargılarıyla ve akılcı düşünceleriyle çelişen bir takım arzular, korkular ya da kaprisler hissedebilir. Bazı durumlarda basit bir tembellik hissi nedeniyle yapması gerektiğini düşündüğü eylemleri gerçekleştirmek istemeyebilir. Bazen de çevre baskısı nedeniyle kendi düşünceleri veya yargılarıyla çelişen diğer insanların tercihleriyle ve düşünceleriyle uyumlu olan eylemlerde bulunması gerektiğini hissedebilir. Bütün bu durumlarda, tutarlı bir insan, kendi hislerini ve toplumsal baskıları bir yana bırakarak aklının söylediği şeyi yapar, yani kendi aklına ihanet etmez. Yanlış olduğunun farkına varılan düşüncelerin terk edilmesi, bunların yerine doğru (mantıklı, gerçeklikle çelişmeyen) düşüncelerin benimsenmesi ve eylemlerin bu yeni duruma uygun olarak değiştirilmesi tutarlılığın ihlali değildir. Tutarlılık, her koşulda insanın eylemlerine aklının yön vermesidir. Bu nedenle, yanlış olduğu kavranan bir düşüncede ısrar etmek ve eylemleri bu düşünceye dayanarak oluşturmak ve gerçekleştirmek, tutarsızlıktır. Objektivizmi benimseyen, ilkelerini ve kavramlarını içselleştiren ve bunları kendi hayatında uygulayan akılcı bir insan, böyle bir tutarsız davranışta bulunmaz. Yanlış olan düşüncelerin yanlışlığının anlaşılması, bunların terk edilmeleri ve bireyin eylemlerine yön vermekte daha fazla bir rol oynamamaları için yeterlidir. Akılcı bir insanı, yanlış olan, yani gerçeklikle çelişen ve insan hayatının sürekliliğini ve mutluluğunu engelleyen bir şeyi kabul etmeye iten hiçbir neden olamaz. Tutarlılık, insanın diğer insanlarla ilişkide bulunurken ahlakî ilkelerinden ayrılmamasını ve bunlardan hiçbir şekilde taviz vermemesini de gerektirir. Ancak, somut ve spesifik durumlarda karşılıklı olarak kabul edilen bir ilke çerçevesinde uzlaşma olabilir. Bu duruma örnek olarak Ayn Rand, ticaret sırasında alıcıyla satıcının ticarete konu olan malın fiyatı üzerinde pazarlık yapmalarını göstermektedir. Alıcı düşük, satıcı ise yüksek bir fiyat ister; uzlaşma bu iki fiyat arasında bir düzeyde gerçekleşebilir. Bu örnekte karşılıklı olarak kabul edilen ilke, ticaret ilkesidir. Satıcının elindeki malın alıcı tarafından para karşılığında satın alınması ilkesi kabul edilmiştir. Fiyat

üzerindeki uzlaşma ve bu uzlaşmayı gerçekleştirmek için iki tarafın verdiği tavizler (satıcının başlangıçta istediğinden daha az bir fiyata razı olması ve alıcının başlangıçta ödemek istediğinden daha fazla bir ödemeye razı olması) tutarsızlık yaratmaz. Buna karşın bir malın sahibiyle, o malı, karşılığında bedel ödemeden elde etmek isteyen bir hırsız arasında hiçbir ahlakî uzlaşma olamaz. Baskı ve cebir altında olmadığı halde, bir hırsıza kendi mallarının bir kısmını vermeye razı olan kişi tutarsız ve ahlaksızca davranmaktadır. Çünkü böyle bir davranışla malını hırsıza teslim eden kişi, aynı zamanda değerin değer karşılığı el değiştirmesi ilkesini ihlal etmekte ve hırsızın davranışını adeta mazur ve haklı görmektedir (Rand, 2006:101).

Dürüstlük (honesty) erdemi, var olmayan hiçbir şeyin değerinin de olamayacağının kabul edilmesidir. Aldatma ve hile yoluyla elde edilen sevginin, itibarın ya da maddî zenginliğin bir değer ifade edemeyeceğinin anlaşılmasıdır. Bu erdem, insanın yalnızca gerçeklik üzerinden eylemde bulunmasını ve gerçek olmayanın tamamen reddedilmesini gerektirir. Aldatma ve hile yoluyla, yani gerçek olmayan bir durumu diğer insanlara gerçek gibi göstererek, insanın bir değer elde edebileceğini sanması bir yanılsamadır. Gerçeklik bir bütün olduğu, diğer bir deyişle var olan her şey birbiriyle bağlantılı olduğu için, gerçekliğin küçük bir kısmının inkârı bile gerçekliğin diğer başka bir kısmının inkârına yol açar. Sonuçta sahtekâr bir insan kendisini gerçekliğin tamamıyla çatışma içerisinde bulur ve bu çatışmadan başarılı çıkmasının imkânı yoktur. Objektivizmin tanımladığı şekliyle değer, gerçeklikte var olan, insanın elde etmek ve elde tutmak istediği ve aynı zamanda temel değer standardı olan insan hayatıyla uyumlu olan bir şeydir. Bu açıdan doğru olmayan, var olmayan bir şey bir değer de değildir. Örneğin, doktor olmayan bir kişinin etrafına kendini doktor olarak tanıtması ya da benzer şekilde Latince bilmeyen bir insanın her nasılsa Latince biliyormuş gibi davranması, bir değer ifade etmez. Doktor olmak ya da Latince bilmek bir değerdir, ancak bunların yokluğu ne kadar iyi gizlenirse gizlensin bir değer değildir. Bir arzunun giderilmesi de her zaman bir değer değildir. Gerçeklikle ve temel değer standardı olan insan hayatıyla çelişen arzuların tatmini bir değer olamaz. Örneğin, bir uyuşturucu müptelasının eroin kullanması, çok şiddetli bir arzusunun tatminini sağlar; ancak, doğrudan insan hayatının sürekliliğini ve uzun dönemli kalitesini tehdit ettiği için bir değer değildir; hatta bir tür anti-değerdir. Sahtekâr bir insan, gerçekliği diğer

insanlara olduğundan farklı göstererek, bir şeyler elde etmeye çalışarak bağımsızlığını kaybeder. Artık kandırmaya çalıştığı insanların elinde bir tür esirdir. Gerçekliği sürekli artan bir şekilde onlardan gizlemeye çalışmaktadır. Eylemleri ve düşünceleri artık gerçekliğe değil, gerçekliğin gizlenmesine dayanır. Kandırabileceği kadar safdil ve cahil olan insanların akıl dışılığına güvenir, onların gerçekliği görmesi kendisi için sürekli bir tehdit haline gelir.[15] Dürüstlük, insanın var olan (gerçek) bir dünyada yaşadığı ve hayatta kalmak için gerçeklikle uyumlu yaşaması gerektiği argümanına dayanır. Gerçekliğe bağlı kalınmadan yaşanamayacağını görmek ve bunu içselleştirmek anlamına gelir. Dürüst bir insan, gerçeklikle uyumlu, çelişkisiz yaşaması gerektiğini bildiği için sürekli olarak gerçekliğin bilgisini edinmeye, bilgi dağarcığını genişletmeye çalışır. Yeni edindiği bilgileri, daha önceden sahip olduğu bilgilerle karşılaştırır, bunlar arasında hiçbir çelişkiye izin vermez. Eylemlerini daima bu bilgi dağarcığını göz önünde tutarak belirler ve gerçekleştirir. Başkalarına olduğu gibi kendisine karşı da dürüsttür. Gerçekliği kendisinden gizlemek için mistisizme ya da sübjektivizme sarılmaz. Algısal bilginin ötesinde gerçekliğin yalnızca kavramsallaştırma ve mantığa bağlı kalma yoluyla elde edilebileceğini bildiğinden, hislerini ve nedenlerini bilmediği arzularını gerçekliğin ikamesi olarak kullanmaz.

Adalet, insanların karakterlerini ve eylemlerini objektif bir biçimde yargılama ve her insana hak ettiği şekilde davranma erdemidir. İnsan hayatının sürekliliği ve kalitesi, insanın yaptığı seçimlerin bir sonucudur. Bu seçimlerden en önemlileri hangi insanlarla ne türden ilişkiler kurulacağı konusundadır. İnsanlarla doğru ilişkiler kurmak ve onlara hak ettikleri şekilde davranmak için bu insanların ne derece ahlaklı olduklarının ya da hangi ahlakî kurallara bağlı olduklarının anlaşılması gerekir. İnsanın sağlığını korumak için nasıl ki tüketeceği bütün besin maddelerinin temizliğinden ve zehirli olmadığından emin olması gerekiyorsa, insanlarla ilişkilerinde zarar görmemesi için etrafındaki insanların ahlakî

15 Objektivizm, her şeyin belli bir bağlam içerisinde anlam ifade ettiğini kabul eder. Bu açıdan, insanlar dürüstlük erdemini, kendi hayatları bağlamında, içinde yaşadıkları şartlarda değerlendirmelidirler. Örneğin, bir değer elde etmek için yalan söylenmesi yanlıştır. Ancak, insanın kendi değerlerini bir suçludan korumak amacıyla yalan söylemesi yanlış değildir. Benzer şekilde, insanların özgür olmadığı, insan haklarının çiğnendiği, hukukun üstünlüğü ilkesine riayet edilmeyen bir diktatörlük altında, insanların mevcut yönetime muhalif olduklarını gizlemeleri ve ülkenin yöneticilerinin gerçek nitelikleri hakkında yalan söylemeleri dürüstlük ilkesiyle çelişmez. Bu tür durumlarda, yalan söylemek objektivist açıdan sadece mazur görülmez, ahlakî bir zorunluluk haline de gelir (Peikoff, 1991:275-276).

tutumlarından ve onların bağlı oldukları ilkelerden de o derece emin olması gerekir. Bu nedenle insanların ahlakî nitelikleri hakkında yargıda bulunmak ahlakî açıdan kaçınılmazdır. Bir insana nasıl davranılacağını ve o insanla ne tür ilişkiler kurulacağını belirlemeden önce, onun karakteri konusunda bir yargıya ulaşmış olunmalıdır. Objektif standartlara göre iyi (akılcı, bağımsız, tutarlı, dürüst, adil, üretken ve kendine güveni olan) bir insanla kurulan ilişkilerin insana bir değer kazandırması beklenebilir. Tersi durumda, yani kötü (irrasyonel, asalak, tutarsız, sahtekâr, gayri adil, tembel ve kendine saygısı olmayan) bir insanla kurulan ilişkilerin ise bir değer kazandırmayacağı, aksine değer kaybına yol açacağı açıktır. İnsanları yargılamaktan, yani hangi açılardan ve ne dereceye kadar iyi veya kötü olduklarını belirlemekten ve bunları ifade etmekten kaçınmak, ahlakî gerçeklikleri ortadan kaldırmaz. Birey, çevresindeki insanları ahlakî bir yargılamaya tâbi tutsa da tutmasa da bu insanlar ahlakî açıdan çeşitli derecelerde iyi ve kötü olmaya devam edeceklerdir. Ahlakî yargılamanın yapılmaması, bireyi çevresindeki insanlarla objektif ilişkiler kurmaktan alıkoyar. Birey, kime nasıl davranacağı konusunda artık tamamen kör bir şekilde hareket etmektedir. İyi olan insanlarla olan ilişkileri yeterince güçlü ve sağlıklı değil; kötü olan insanlarla olan ilişkileri ise gereğinden fazla sıkı ve suiistimale açıktır. Pratikte, iyi olana değil, kötü olana destek verilmiştir. Bu nedenle, insanları yargılamaktan kaçınmak, ahlakî açıdan savunulabilecek bir pozisyon değildir. Adalet erdemi, insanın, çevresindeki insanları yargılarken, tıpkı fiziksel dünyayı keşfetmek ve anlamak için yaptığı gibi, aklını kullanmasını gerektirir. Adil insan, tıpkı bir bilim adamı gibi gerçeği keşfetmeye çalışır. İnsanlar hakkındaki olguları saptamayı ve daha sonra bunları objektif ahlakî ilkelere göre değerlendirmeyi amaçlar. Olguları olduğu gibi keşfetmek için, gözlemleme ve uslamlama yeteneklerini kullanır. Korku, üzüntü, acıma, sevinç, sevgi ya da nefret gibi hislerinin, olguların anlaşılması sürecinde rol oynamalarına izin vermez. Ahlakî yargıda bulunabilmek için gerekli olan olgular, insanların davranışları ve sözleri gibi, akılcı bir insan tarafından gözlemlenebilir olgulardır. Bu belirlenen olgular çerçevesinde, her insana hak ettiği gibi davranılmalıdır. Adalet şunu gerektirir: iyi olan, iyi davranışlarda bulunan, karşılık olarak ödül; kötü olan, kötü davranışlarda bulunan, ise karşılık olarak ceza almalıdır. Ödülün ve cezanın ne olduğu ve ölçüsü, içinde bulunulan bağlam ve tüccar ilkesi (trader principle) çerçevesinde belirlenir. Objektivizm, adil davranışları, bir tür

ticaret eylemi olarak görür. Ödüller ve cezalar, karşılıksız hediyeler ya da nedensiz eziyetler değil, ortaya konulan değerlere karşı yapılan ödemelerdir. Adil insan, ilişkide bulunduğu insanlardan (maddî ya da manevî olarak) elde ettikleri karşılığında onlara (maddî ya da manevî) ödemede bulunan insandır. O, ne hak etmediği bir şeyi ister, ne de kimseye hak etmediği bir ödemeyi yapar.

Üretkenlik erdemi; insanın mal veya hizmet şeklinde maddî değerler yaratmasının, insanın hayatını sürdürme işlemi olduğunun tanınmasıdır. Üretkenlik sayesinde insan, hayvanlardan farklı olarak, hayatta kalmak için içinde bulunduğu ortama uyum sağlamak zorunda kalmaz; içinde bulunduğu ortamı kendisine uygun bir hale dönüştürerek hayatta kalma imkânına sahip olur. Üretkenlik, insanın zihninde başlar; bilginin edinilmesi ilk adımdır. Daha sonra bu bilgiye dayanılarak, çeşitli biçimlerde maddî değerler üretilir. Bu açıdan bilgi, sadece kendisi için edinilen ve pratik değeri olmayan bir şey değildir. İnsan, hayatta kalmasını sağlayan mal ve hizmetlerin üretilmesindeki pratik değerinden dolayı bilgiye muhtaçtır. İşbölümüne dayanan modern bir ekonomide, bireyin yalnızca saf bilgi edinme alanında uzmanlaşarak bir bilim adamı olması durumunda bile, üretkenlik elde edilen bilginin maddî bir forma dönüştürülmesini gerektirir. Örneğin, doğada yeni bir canlı türü keşfeden bir biyolog, bu bilgiyi sadece kendi zihninde tuttuğu müddetçe üretken sayılmaz. Üretken olabilmesi için, keşfini fiziksel bir gerçeklik şekline dönüştürmeli, yani bu konuda bilimsel bir eser yazmalı veya dersler vermeli ya da seminerler düzenlemelidir. Objektivist açıdan, teorik bilgilerin üretimde kullanılmasına öncülük eden mucitler, mühendisler ve sanayicilerle üretilen ürünlerin pazarlanmasında ve dolayısıyla üretimin uzun dönemde aksamadan devam etmesinde rol oynayan tüccarlar da üretken bilim adamları kadar övgüye layık insanlardır. Teknik ve ticarî yetenekler, ahlakın temel standardı olan insan hayatının sürekliliğinde ve kalitesinde oynadıkları rol nedeniyle ahlakî değerlerdir. Ayn Rand, üretken işi, akılcı insanın hayatının merkezî amacı olarak görmektedir. Akılcılık, insanın hayatta peşinden koştuğu amaçlarının tutarlı bir bütün oluşturmasını gerekli kılar. Birbirleriyle çelişkili amaçları olan bir insan, bu amaçların tamamını gerçekleştiremez, amaçlarından birine ulaşmaya çalışırken bu amaçla çelişkili olan diğer amaçlarından uzaklaşır. Böyle durumlarda, amaçlarını belli bir öncelik sıralamasına yerleştirmesi bile mümkün olmaz. İnsan, hayattaki merkezî amacını belirlerse, bu merkezî

amaçla uyumlu ve birbirleriyle çelişkili olmayan diğer amaçlarını belirleyebilir ve bunlardan tutarlı bir hiyerarşi oluşturabilir. Üretken işin insanın merkezî amacı olmasıyla, insan kendi günlük hayatına Objektivizmin gerektirdiği değerleri ve erdemleri yerleştirebilir. Böylece gerçeklikle, doğrudan ve sarsılmaz bir bağ kurar. Üretken işiyle uğraşan insan, zihnini gerçekliği kavramak ve değerler elde etmek için kullanmaktadır. Bu nedenle, üretkenliğin maddî değerler yaratması, insanın üretken olmasını gerektiren tek neden değildir. Bir insanın bütün ömrü boyunca zihnini etkin bir biçimde kullanmasını ve hayatını belli bir merkezî amaca odaklanarak sürdürmesini sağladığı için üretkenlik, ruhsal ve psikolojik bakımdan da gereklidir. Bu açıdan insanın bütün zamanını beşerî ilişkilerle ya da eğlenceyle geçirmesi, üretken işe alternatif olamaz. Servet sahibi zengin bir insan bile objektivist anlamda ahlakî bir hayat sürmek için çalışmak zorundadır. Bir bireyin üretkenliğini ahlakî bakımdan değerlendirirken göz önünde tutulması gereken şey, işinin ne olduğu ya da ne sonuçlar verdiği değil, bireyin işine nasıl yaklaştığıdır. İşini seçerken özen gösteren, işine odaklanan, elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışan, bu amaçla sürekli bilgisini artırmaya ve yeteneklerini geliştirmeye çalışan bir kişinin mesleği ve geliri ne olursa olsun üretkenlik erdemine sahip olduğu söylenebilir.[16]

Gurur erdemi, insanın ahlakî mükemmelliğe erişerek kendini sahip olduğu en yüksek değer olarak görme hakkını elde etmesi gerektiğini ifade eder. Ahlakî mükemmellik, akılcılıktan taviz verilmemesi anlamına gelmektedir. Uygulanması imkânsız olan akıl dışı "erdemleri" hiçbir zaman benimsememek ve akılcı erdemleri uygulamaktan hiçbir zaman kaçınmamak demektir. İnsanın ahlakî mükemmelliğe erişmesi için çok yüksek bir zekâ düzeyine ya da muazzam bir bilgi dağarcığına sahip olmasına gerek yoktur. Gerekli olan şey, hayatın her alanında aklı, kesin ve tek rehber olarak kullanmayı kabullenmektir. Bu anlamda ahlakî mükemmellik, mümkün ve hatta ulaşılması gereken bir zorunluluktur. Gururlu bir insan, başkalarının ahlakî kodlarını, olduğu gibi, üzerinde

16 İnsanın akılcı ve ahlakî bir hayat sürmesi için çalışmak zorunda olması, ev kadınlarının evleri dışında, ev işleri ve çocuk bakımından başka bir işle mutlaka uğraşmaları gerektiği anlamına gelmez. Sağlıklı ve akılcı çocuklar yetiştirilmesi anlamında annelik, yüksek düzeyde çaba ve özen gerektiren bir kariyerdir. Bilinçli olarak "annelik" kariyerini seçen, işine odaklanan, anneliğin gerektirdiği özeni ve çabayı gösteren ve bu alandaki bilgisini sürekli artırarak her geçen gün daha etkin bir anne olmaya çalışan bir kadın da objektivist anlamda üretkenlik erdemine sahiptir (Peikoff, 1991:302).

düşünmeden kabul etmez. Onları kendi aklıyla değerlendirir ve ancak, onların gerçeklerle ve ahlakın temel standardı olan insan hayatının sürekliliğiyle çelişmediğinden emin olursa kabul eder ve benimser. Kendi hisleri, korkuları ya da arzuları da herhangi bir konudaki ahlakî tutumunu belirlemez. Gurur, insanın ahlakî konularda doğruyu bulmak için hislerini değil aklını kullanmasını, mantık kurallarına bağlı kalmasını gerektirir. Aklıyla, objektif ahlakî ilkeleri keşfeden ya da öğrenip benimseyen gururlu insan, bunları kendi hayatında uygular. Hak etmediği suçları kabul etmez; üzerinde kontrol gücüne sahip olmadığı başarısızlıklardan ya da beşerî, doğal ve akılcı arzularından dolayı suçluluk duygusuna kapılmaz. Eğer hata yapar ve bağlı olduğu objektif ahlak kurallarını bir zayıflık anında çiğnerse, ilk fırsatta hatasını düzeltmeye çalışır. Kendini özeleştiriye tâbi tutar ve yanlış davranışının hangi nedenlerden kaynaklandığını akılcı bir şekilde analiz eder, davranışlarında ve eylemlerinde ahlaka uygun değişiklikleri gerçekleştirir. Ahlakî konularda akılcılığın tavizsiz bir şekilde uygulanması, insanın özgüvene ve özsaygıya sahip olmasına yol açar. Gururlu insan, hayatını sürdürürken daima gerçeklere bağlı kaldığı ve zihninde hiçbir çelişkiye izin vermediği için, gerçeklikle başa çıkabileceğine ve hayattaki hedeflerine ulaşabileceğine dair tam bir güvene sahiptir. Hayatını doğru şekilde yaşadığını ve ahlaklı olduğunu bildiğinden kendisine olan saygısı en yüksek düzeydedir. Sahip olduğu özgüven ve özsaygı, hayatta hedeflerine ulaşmak, zorluklardan başarıyla çıkmak ve mutlu olmak için ihtiyaç duyduğu azim ve kararlılığı daha da pekiştirir.

Mutluluk

İnsan hayatının nihaî değer ve temel ahlakî standart olması, her insan için kendi hayatının ve mutluluğunun kendi başına bir amaç olduğu anlamına gelir. İnsan, kendi dışındaki insanların ulaşmak istedikleri amaçlar için bir araç değildir. Kendisini başkalarının amaçları için feda etmesi ya da başkalarının onun amaçları için kendilerini kurban etmeleri aynı derecede yanlıştır ve ahlak dışıdır. İnsanın kendisi için yaşaması, en yüksek ahlakî amacının kendi mutluluğunu başarmak olduğu anlamına gelir (Rand, 2006:35). Mutluluk, insanın akılcı değerler elde ettiği zaman hissettiği ruhsal bir sevinç durumudur. Objektivist değerlerin tamamı, insanın temel değer standardı olan kendi hayatıyla tam bir uyum halinde

olduğundan, bu değerlerin elde edilmesi, insanı hem mutlu eder hem de hayatının sürekliliğini sağlar.

İnsanın mutlu olabilmesi, benimsediği değerleri elde etmesine; bu değerleri elde edebilmesi ise erdemlerine, yani değerlerin elde edilmesini ya da elde tutulmasını sağlayan eylemlerine bağlıdır. Objektivizmin, insanın hayatını sağlıklı ve mutlu bir şekilde yaşamasına yönelik bir felsefe olması, objektivist erdemlerin uygulanabilirliğiyle yakından bağlantılıdır. Uygulanabilirliğin standardı, amaçlanan sonuçtur. Amaçlanan sonucu veren araçlar uygulanabilir (practical), amaçlanan sonucu vermeyen araçlar ise uygulanamaz (impractical) niteliktedir. Ahlakî bir sistemin uygulanabilir olması için, bütün amaçlarının ve araçlarının, nihaî değer ve temel ahlak standardı olan insan hayatıyla uyumlu olması, çelişki içerisinde bulunmaması gerekir. Eğer bir ahlak sistemi, insan hayatını tehdit eden bir takım amaçlar ya da araçları içeriyorsa uygulanabilir değildir. Böyle bir ahlak sisteminin kurallarına uymak, insanın çelişkilere, hayal kırıklıklarına ve başarısızlıklara uğramasına neden olur. Bu durumun en açık örneği olan, alturist ahlak anlayışı, insanın kendisi için değil, başka insanlar için çaba göstermesini, kendisinden çok başkalarının çıkarlarını düşünmesini ve sonuç olarak başkaları için yaşamasını telkin etmektedir. Altruist ahlak anlayışına uygun davranışları tavizsiz uygulayan bir insan, nihaî değer olan kendi hayatını kaybeder. Bu nedenle, altruizmi benimseyen insanların, altruist eylemlere devam edebilmeleri, ki bu hayatlarını sürdürebilmelerini gerektirir, altruizmi her zaman uygulamamalarına bağlıdır. İnsan, en azından kendi hayatını sürdürebilecek kadar kendi çıkarlarını (başkalarının çıkarlarından daha fazla) düşünmelidir ki, hayatını devam ettirebilsin. Altruizmi benimseyen insan, sürekli olarak kendi çıkarlarıyla, bağlı olduğu ahlak kuralları arasındaki çatışmayı yaşar ve kendini hayatı ve ahlakı arasında bir ikilem içerisinde bulur. Objektivist ahlak sisteminde böyle bir ikilem asla yaşanmaz. Çünkü Objektivizmi benimseyen akılcı insanın bütün amaçları ve bu amaçlara ulaşmak için kullanmayı düşündüğü bütün araçlar, insan hayatının gerekliliklerivle ve gerçeklikle tam bir uyum içerisindedir. Böyle bir insanın elde etmek istediği bütün değerler, nihaî değer olan kendi hayatının sürekliliğinin türevleridir ve kendi aralarında çelişki barındırmazlar. Akılcı insanın bu değerlere ulaşmasını sağlayan eylemler ise tanım gereği objektivist erdemlerdir. Bu açıdan, objektivist erdemler uygulanabilirdirler.

İnsan, kendi hayatına uygun yaşayıp yaşamadığını, fiziksel düzeyde zevk ve acı hisleriyle algılar. Zevk, bir biyolojik ihtiyacın karşılandığını, işlerin yolunda gittiğini; acı ise bu türden bir ihtiyacın karşılanmadığını, ortada bir sorun olduğu gösterir.[17] İnsan vücudunun kendisini korumak için ürettiği zevk ve acı sinyallerine benzer bir şekilde insanın bilinci, kendi belirlediği değerlerin elde edilip edilmediğine bağlı olarak sevinç ve keder duygularını üretir. Sevinç, insanın iradî şekilde belirlediği değerlerine ulaştığında, keder ise bu değerlerine ulaşamadığında ya da vaktiyle elde etmiş olduğu değerlerini kaybettiğinde hissettiği duygudur. Mutluluk, akılcı değerlere ulaşmaktan kaynaklanan yoğun ve sürekli bir sevinç halidir. İnsanın değerleri, kendisi tarafından iradî olarak seçildiği için her zaman akılcı ve insan hayatının sürekliliğiyle uyumlu değildir. Bazı insanlar, akılcı olmayan amaçların peşinden koşabilirler ve bunların elde edilmesinden bir çeşit haz duyabilirler. Örneğin uyuşturucu kullanarak, hızlı ve tehlikeli araba kullanarak, aşırı besin tüketerek, etraflarındaki insanlara şiddet uygulayarak ya da çok sayıda kişiyle korunmasız cinsel ilişkiler yaşayarak hayattan zevk almaya çalışan insanlar vardır. Böyle durumlarda, sevinç ve keder hisleri insan için doğru göstergeler olmaktan çıkar. Akılcı olmayan amaçların peşinden koşan insan, kendisini kaçınılmaz bir şekilde mutsuzluğa mahkûm eder. Amaçlarına ulaşamadığında başarısızlık ve keder hissine kapılır. Amaçlarına ulaştığında ise, bir çeşit "sevinç" benzeri duygu yaşar; ancak aynı zamanda hayattan uzaklaşmış ve ölüme yaklaşmıştır; bunun belli bir derecede farkına varan aklı, sınırsız ve çelişkisiz gerçek bir sevinç duygusu yaşamasına engel olur; içinde bulunduğu duruma, endişe, kuşku, suçluluk, aşağılık kompleksi ve kendinden nefret gibi duygular belli ölçüde refakat eder. Yalnızca akılcı amaçları ve erdemleri olan ahlaklı insanların mutlu olabilmesinin nedeni budur. Akılcı insan, gerçeklikle tam bir uyum içinde yaşar, gerçeklikle çelişen hiçbir amacı benimsemez. Temel değer standardı, kendi hayatı olduğu için, bütün erdemleri ve amaçları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde hayatını daha sağlıklı, uzun ve neşeli bir şekilde sürdürmesiyle uyum içerisindedir. Akılcı değerlerine ulaştığında yoğun ve çelişkisiz bir sevinç durumunu, yani mutluluğu yaşar.

---

17 Anlık zevk ve acı hisleri her zaman uzun dönemli sonuçları göstermeyebilir. Örneğin, çok fazla tatlı besin tüketimi anlık zevk verir, ancak uzun dönemde diş çürümesi, şeker hastalığı ve obezite sorunlarına yol açarak hayatın devamlılığını ve kalitesini tehdit eder. Şeker, insanın biyolojik bir ihtiyacını giderdiği için insana zevk verir, fakat çok fazla tüketimi zararlıdır ve uzun dönemde insanın acı çekmesine neden olur. Benzer şekilde, diş dolgusu, bazı vücut parçalarının (sinirlerin) imhasına yol açtığı için insanın kısa dönemde acı çekmesine yol açar, ancak uzun dönemde hayat kalitesini ve devamlılığını artırır (Peikoff, 1993:336).

Objektivist ahlak anlayışına bağlı akılcı bir insan için mutluluğun doğal bir sonuç olması, böyle bir insanın hedonizmi benimsediği anlamına kesinlikle gelmez. Hedonizmin ahlakî standardı zevk, haz ve sevinçtir. Hedonizm, insana zevk, haz ve sevinç veren her şeyin iyi olduğunu ve insan için değer ifade ettiğini savunur. Oysa Objektivizme göre, sadece akılcı değerler, yani gerçeklikle ve temel ahlakî değer standardı olan insan hayatıyla uyum içinde olan değerler, iyi olabilirler. Bu değerlerin elde edilmesiyle insanın fiziksel düzeyde elde ettiği zevk ve hazza, bilinçsel düzeyde yoğun bir sevinç duygusu eşlik eder ve insan bu şekilde mutluluğu yakalar. Objektivizme göre mutluluğun yaşanabilmesi, insanın değerlerinin akılcı olmasına ve bu değerlerin elde edilmesine bağlıdır. Hedonizm ise, değerleri nelerin belirlediği sorusunu cevapsız bırakır. Hedonizmin benimsenmesi, pratikte, insanın eylemlerinin, kendi aklına (uslamlama yeteneğine) değil, şansa, nedeni saptanmamış ve üzerinde düşünülmemiş, çoğu zaman akılcı olmayan duygulara ve kaprislere dayanması anlamına gelir. Objektivizm, mutluluğu sağlayan ahlakî davranışların ancak akılcı insan eylemlerine dayanabileceğini savunduğu için hedonizme karşı çıkar.

Sevgi, Aşk ve Cinsellik

Ayn Rand, sevgiyi, insanın diğer insanlarda bulunan erdemlere verdiği bir karşılık olarak tanımlamaktadır. Seven insan, sevdiğinin erdemlerinden zevk almakta ve yoğun bir hoşnutluk duygusu hissetmektedir. Sevginin temelinde, sevilenin erdemleri ve bu erdemlerin seven kişi tarafından tanınması bulunmaktadır. Değerlerden ve bu değerlerin elde edilmesi için gerçekleştirilen eylemlerden (erdemlerden) bağımsız bir sevgi mümkün değildir. Bu nedenle Ayn Rand, yalnızca akılcı ve bencil, kendisine saygısı olan insanların sevebileceğini düşünmektedir. Bu tür insanlar sevdikleri insanları erdemleri nedeniyle severler ve kendileri de sadece erdemleri için sevilmek isterler. Akılcı insanların aralarındaki bütün ilişkilerin tüccar ilkesine dayanması, sevgi konusunda bir istisna oluşturmaz:

> Manevî konulardaki ("manevî" terimi ile insanların bilinciyle ilgili olanı kastediyorum) alışverişte kullanılan para birimi farklıdır, ancak prensip aynıdır. Sevgi, arkadaşlık, saygı, hayran olma bir kişinin bir başkasının erdemlerine verdiği karşılık-

> tır, bir kişinin diğer bir kişinin karakterinden elde ettiği kişisel, bencil memnuniyete karşılık olarak yapılan manevî ödemedir. Ancak bir kaba kuvvet sahibi veya bir alturist, bir başka kişinin erdemlerinden hoşlanılmasının bir bencil olmama eylemi olduğunu, kişinin bencil çıkarı ve memnuniyeti söz konusu olduğu müddetçe kişinin bir aptalla mı yoksa bir dahi ile mi karşı karşıya olduğunun, bir kahramanla mı yoksa bir haydutla mı karşılaştığının, kişinin ideal bir kadınla mı yoksa ahlaksız kadınla mı evlendiğinin fark etmeyeceğini iddia edebilir. Bir alışverişçi [tüccar], manevî konulardaki zaafları veya kusurları için değil, sadece erdemleri için sevilme peşinde olan ve sevgisini başkalarının zayıflıkları veya kusurlarına değil, sadece erdemlerine vermek isteyen kişidir (Rand, 2006:42-43).

Sevgi, doğası gereği bencilce bir duygudur. Seven insan, sevdiğinin var olmasından dolayı son derece kişisel ve bencilce bir sevinç duygusu hisseder. "Bencilce olmayan bir sevgi", çelişkili bir ifadedir. Böyle bir "sevgi," insanın, sevdiği kişinin varlığından, onunla birlikte olmaktan hiçbir zevk almadığı ve mutluluk hissine kapılmadığı anlamına gelir. Oysa sevgi, sevene yoğun bir zevk ve mutluluk yaşattığı için sevenin sevilene ihtiyaç duymasına yol açar. Bu nedenle, bir insanın, sevdiği insanlar için çaba harcaması, onların refahını ve mutluluğunu gözetmesi, bir fedakârlık olarak algılanamaz. Örneğin, karısına derin bir sevgiyle bağlı olan bir adam, karısının tehlikeli bir hastalıktan kurtulması için büyük bir servet harcadığında, bunu kendi kişisel ve bencilce çıkarları için yapmaktadır. Bu adamın servetini harcayarak, karısı için bir fedakârlıkta bulunduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü adam için, karısının hayatta kalması, parayla satın alabileceği diğer her şeyden daha değerlidir (Rand, 2006:63).

Ayn Rand, romantik sevgi anlamında aşkı, tam anlamıyla yalnızca kusursuz bir kendine güven duygusuna sahip akılcı bir insanın yaşayabileceği kanısındadır. Bu tür bir insan, kendi en yüksek değerlerini karşı cinsten bir bireyde fark ettiğinde, buna bütün varlığıyla, zihni ve bedeniyle tepki göstermekte, sevgi ve cinsel istek duymaktadır. Hissettiği cinsel istek, ahlakî değerlerinden ayrışmış bir istek değildir; hatta bu tür değerleriyle uyumlu olmayan bir cinsel istek duyması mümkün değildir. Cinsellik, fiziksel bir kapasite olmasına karşın, kullanımı insanın zihni

tarafından (insanın bilinçli olarak farkında olduğu ya da bilinçaltına yerleşmiş olan değerlerine bağlı olarak) gerçekleştirilir. Akılcı insan için cinsellik, kendisine olan saygısının bir ifadesidir ya da diğer bir deyişle, bu kişinin kendini ve varoluşu kutlamasıdır (Rand, 1990:54).

İnsanların cinsel ilgi ve istek duydukları potansiyel partner tipi ve özellikleri kişiden kişiye farklılık gösterir. Bazı insanlar, bu konuda birbiriyle çelişen ya da tam olarak farkında olmadıkları, bilinçaltlarına yerleşmiş kriterlerle karar verirler. Farkında olmadıkları bilinçaltlarındaki düşünceler, anlık hisler ve duygular şeklinde kendilerini gösterirler. Bu nedenle bu tür insanlar, farkında olmadıkları bilinçaltındaki düşüncelerinden kaynaklanan cinsel isteklerinin, farkında oldukları düşünceleriyle uyumlu olmadıklarını gözlemlediklerinde, aşkın ve cinselliğin, akılcı tercihlerle ve insanın değerleriyle bir ilgisi olmadığını düşünme eğilimindedirler. Cinselliğin, insanın biyolojik kimyasıyla, hormonlarla ya da açıklanamayan bir çeşit "elektriklenmeyle" bağlantılı olduğunu düşünürler. Buna karşın, akılcı insan, cinsel hislerinin ve duygularının temelinde yine kendi düşüncelerinin bulunduğunu bilir. Zihninde çelişkili düşüncelere izin vermediğinden, hisleri ve bilinçli düşünceleri arasında bir çelişki de yaşamaz. Eğer bir şekilde vaktiyle bir bilinçsizlik halinde edindiği ve fakat farkına varmadığı, bilinçaltına yerleşmiş bir düşünce, bilinçli düşünceleriyle çelişkili bir his şeklinde ortaya çıkarsa, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için hemen harekete geçer. Gerçeklikle uyuşmayan kendi toplam bilgi birikimiyle çelişen düşünceyi terk eder. Bu sayede hisleri ve farkında olduğu düşünceleri arasındaki uyuşmazlığı ortadan kaldırır. Bu nedenle, akılcı insan, cinsel istek duyduğu potansiyel partnerinin özellikleri ve genel olarak cinsellikle ilgili tercihleri konusunda çelişkilere kapılmaz. Akılcı bir insan, sadece hayran olabileceği, kendi ahlakî standartlarını ve hayat görüşünü paylaşan karşı cinsten bir insana âşık olabilir ve ancak böyle birine karşı cinsel arzular besleyebilir.[18]

Ayn Rand, cinselliğin aşkın ayrılmaz bir parçası olduğu kanısında olduğu için platonik aşk kavramına karşıdır. Bir insanın düşünceleriyle davranışları arasındaki tutarsızlık gibi cinsellikten soyutlanmış bir aşk da saygıyı hak etmez. Bu nedenle birbirlerine âşık olan kadın ve erkeklerin, eğer içinde bulundukları şartlar elverişli ise, cinselliği yaşamaları gerekli

18 Objektivist romantik sevgi (aşk) teorisi, eşcinselliği akıl ve ahlak dışı olarak değerlendirmektedir. Ayn Rand, eşcinselliği iğrenç bulduğunu açıkça dile getirmiştir (Heller, 2009: 367, 512).

ve doğru bir davranıştır. Buna karşın, insanın sevmediği kişilerle gelişigüzel cinsel ilişkiler kurması (promiscuity), ahlak dışıdır. Ayn Rand, bu tür davranışları, cinsellik kötü olduğu için değil, tam tersine iyi ve önemli olduğu için kınamaktadır. Cinsellik bir insanın hayatının en önemli veçhelerinden biridir ve basite alınması doğru değildir. Ahlakî ve akılcı bir cinsellik, ancak birbirlerine âşık, birbirlerinde kendi en yüksek değerlerini bulan insanlar arasında yaşanabilir. Bu tür bir cinselliğin yaşanması, partnerler arasında çok ciddî bir ilişkiyi gerekli kılar. Cinsel birliktelik yaşayan insanların evlenip evlenmemeleri konusu, partnerlerin hayatları ve içinde bulundukları şartlar bağlamında değerlendirilmelidir. Hayatlarının geri kalan kısmını birlikte geçirmek isteyen insanların evlenmeleri arzu edilen bir durumdur. Ancak bu, evlilik dışında bir romantik ilişkinin doğru olmadığı anlamına gelmez. Aralarındaki ilişkiyi evli olarak yaşamaları ya da evlilik dışında yaşamaları, tamamen kendilerine kalmış bir konudur. Eğer partnerlerin her ikisi de aralarındaki ilişkiyi son derece önemli buluyor ve ilişki değerlere dayanıyorsa, evlilik şeklinde olsun ya da olmasın bu ilişki ahlakîdir ("Playboy's Interview with Ayn Rand", aktaran Binswanger, 1988:459).

POLİTİKA: KAPİTALİZM

İnsan Hakları

Etik gibi felsefenin normatif bir dalı olan politika, doğru bir toplumsal düzenin ve dolayısıyla devlet fonksiyonlarının ilkelerini tanımlamaktadır. Doğru bir toplumsal düzen, insanın toplum içinde yaşamasından dolayı fayda sağlamasına ve değerler elde etmesine yol açar. Buna karşın, yanlış bir toplumsal düzen, insanın hayatı ve değerleri için bir tehdit oluşturur. Ahlakî ilkeler, doğru bir toplumsal düzenin nasıl olması gerektiği yolundaki düşüncelere rehberlik ederler. Bu nedenle politikanın temelinde etik (ve dolayısıyla metafizik ve epistemoloji) yer almaktadır. İnsan hayatını temel değer standardı olarak kabul eden Objektivist ahlak anlayışı, temel politik ilkeyi insan (birey) hakları olarak belirler.

"Haklar"ın ahlakî bir kavram olduğunu vurgulayan Ayn Rand, bu kavram sayesinde bir bireyin davranışlarına rehberlik eden ilkelerden diğer insanlarla ilişkisine rehberlik eden ilkelere mantıksal bir geçişin sağlandığını belirtmektedir. Haklar, toplumsal bağlamda bireysel ahlakı

korur ve bir insanın ahlak sistemi ile toplumun yasal sistemi arasındaki, yani etik ve politika arasındaki, bağlantıyı sağlar. Ayn Rand'ın deyişiyle "bireysel haklar, toplumu ahlakî yasalara tâbi kılmanın aracıdır." (Rand 2006:139)

Ayn Rand'a göre bir hak, bir insanın eylem özgürlüğünü toplumsal bir bağlam içerisinde tanımlayan ve onaylayan bir ahlakî ilkedir. Bir hak, o hakka sahip olanın, kimsenin onayını almadan kullanabileceği bir özgürlüktür. Eğer bir eylemi gerçekleştirmek için birilerinin onayı gerekiyorsa, o eylem, bireyin özgürlük alanı içinde değildir ve dolayısıyla (fiili olarak tanınan) bir hakkın varlığından söz edilemez. Örneğin geçmişte Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi bir şehirden başka bir şehre seyahat etmenin kamu otoritelerinin iznine bağlı olduğu bir ülkede insanlar, seyahat etme özgürlüğüne ve dolayısıyla hakkına sahip değillerdir. Açıktır ki, haklar bireyin toplumla olan ilişkileri bağlamında anlamlıdırlar. Issız bir adada tek başına yaşayan bir kişinin diğer insanlarla (var olmayan) ilişkilerini nasıl gerçekleştireceğine ilişkin kurallar, hiçbir zaman uygulanamayacakları için bir anlam kazanamazlar. İnsan toplum içinde yaşarken diğer insanlarla hangi ilkelere bağlı olarak ilişkiler kuracağı büyük bir önem kazanır. Doğru ilkeler ve dolayısıyla doğru toplumsal ilişkiler, insanın toplum içinde yaşamaktan kazanç elde etmesine; yanlış ilkeler (veya hiçbir ilkeye bağlı kalınmaması) ve dolayısıyla yanlış toplumsal ilişkiler ise zarara uğramasına yol açar. İnsanın içinde yaşamaktan fayda sağlayacağı doğru ve ahlakî bir toplumsal düzen, bireylerin başkalarının onayına tâbi olmadan içinde istedikleri gibi eylemde bulunacakları bir hükümranlık alanının, yani bireysel hakların, tanımlanmasını gerekli kılar. Ahlakî ilkelere bağlı kalınarak yapılacak böyle bir tanımlama sayesinde insan ilişkileri, bireyin hayatını sürdürebilmesine ve mutluluğa ulaşmak için çaba gösterebilmesine elverişli bir toplumsal ortam yaratır.

İnsan hayatını nihaî değer olarak kabul eden objektivist ahlak anlayışının doğal sonucu, en temel insan hakkının insanın yaşama hakkı olmasıdır. Özgürlük, mülkiyet ve mutluluğu arama hakları, insanın yaşama hakkının doğal uzantılarıdır. Bu hakların kaynağı, Tanrı'nın iradesi ya da bir toplumdaki çoğunluğun arzusu değildir; özdeşlik kanunudur:

> İnsan haklarının kaynağı ne ilahî bir yasadır, ne de meclisten çıkma bir yasadır. O haklar kimliğin [özdeşliğin] yasasıdır. A, A'dır, insan da insandır. Haklar, insanın doğası gereği, doğ-

> ru dürüst var olabilmesi için şart olan koşullardır. Eğer insan dünya yüzünde yaşayacaksa, aklını kullanması, kendi özgür iradesiyle hareket etmesi, kendi değerleri uğruna çalışması ve çalışmasının ürününü kendine saklaması onun haklarıdır. Eğer amacı dünyada yaşamaksa, rasyonel bir insan olarak yaşamaya hakkı vardır, çünkü doğa ona irrasyonel olmayı yasaklamaktadır. İnsanın haklarını inkâr etmeye kalkan herhangi bir grup, çete ya da ulus, yanlışı seçmiştir, yani kötüdür, yani anti-hayat demektir (Rand, 2007a:1091).

İnsanın yaşam hakkı, hayatını koruması ve sürdürmesi için gerekli olan tüm eylemleri gerçekleştirebilmesi anlamına gelir. Bu hak, insanın temel hayatta kalma aracı aklı olduğu için, aklını kullanabilmesini, yani seçimler yapabilmesini ve bu seçimlerine uygun olarak eylemde bulunabilmesini gerekli kılar. Özgürlük hakkının başlıca insan haklarından biri olmasının nedeni budur. İnsan ancak eylemlerinde özgür olduğu zaman aklının gösterdiği yolda ilerleyebilir. Özgürlüğünü kaybettiğinde, yani onun eylemlerini artık başkaları planlamaya ve belirlemeye başladığında, aklını kullanma imkânını da kaybeder. İnsan hayatta kalmak için çevresini belirli bir şekilde düzenlemek ve yeniden biçimlendirmek zorunda olan bir canlıdır. Hayvanlar içinde bulundukları şartlara uyum sağlayarak hayatta kalırken, insanlar içinde bulundukları şartları değiştirerek, bu şartları kendilerine uygun hale getirerek hayatta kalırlar. İnsan, içinde bulunduğu şartları değiştirmek için maddî araçlara ihtiyaç duyar. Mülkiyet hakkı, insanın maddî araçları üretebilmesine, ürettiği maddî araçlara sahip olabilmesine ve bunları kendi istediği şekilde kullanabilmesine yönelik bir haktır. İnsanın kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanabileceği araçları ona sağladığı için özgürlük hakkı ile doğrudan bağlantılıdır. Özgürlük ve mülkiyet hakları birbirlerini tamamlarlar; biri olmadan diğerinin de olması mümkün değildir. İnsanın maddî varlıklar üzerinde mülkiyet edinme hakkının olmadığı bir ortamda, insan kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanabileceği maddî araçlardan yoksun olduğu ve bu tür araçlara hiçbir zaman sahip olamayacağı için kendi hedefleri ve amaçları peşinde koşamaz. Böyle bir durumda insanın özgürlüğünden bahsedilemez. İnsanın hayatını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu temel motivasyon kendi çıkarıdır. Mutluluğu arama hakkı, insana bu türden bir motivasyon sağlar; bireyin kendisi için yaşayabileceğini, kendisini neyin mutlu ettiğini kendisinin tanımlayabileceğini, bu

tanımlamaya uygun olarak seçimlerde ve eylemlerde bulunabileceğini ve kendisi dışındaki insanların mutluluğu için yaşamaya zorlanamayacağını ifade eder. Bu hak, diğer iki hakla tam bir uyum içerisindedir. Özgürlük ve mülkiyet hakları, insanın kendi mutluluğunu araması için uygun bir ortam oluştururlar.

Haklar, doğaları gereği insanlara belirli alanlarda özgürce eylemde bulunma imkânı verirler. Bu açıdan, diğer insanların hak sahibi bireye karşı, o hakkın koruduğu alanda, cebir kullanmalarının ve müdahalede bulunmalarının engellenmesini gerektirirler. Birey hakları, bireyin etrafındaki insanlara sadece negatif yükümlülük doğurur, herhangi bir pozitif yükümlülük doğurmaz. İnsanlar, hak sahibinin hakkını ihlal etmekten kaçınmakla yükümlüdürler, bunun dışında hak sahibi için bir şey yapmalarına gerek yoktur. Örneğin yaşam hakkı, bireyin kendi hayatını sürdürmesi için eylemde bulunabilmesini ve diğer insanların onun hayatına yönelik saldırıda bulunamamalarını içerir. Diğer insanların birey için besin maddeleri, barınak vs. sağlamalarını gerektirmez. Benzer şekilde özgürlük hakkı, bireyin kendi özgürlük alanı içerisinde kendi eylemlerini belirlemesini ve istediği gibi hareket etmesini sağlar; diğer insanların o bireyi memnun etmek için eylemde bulunmalarını ya da o bireyle herhangi bir konuda uzlaşmalarını gerektirmez. İnsanın mutluluğu arama hakkı, kendi çıkarları için eylemde bulunabilmesine imkân tanır, ancak başkalarının o kişiyi memnun etmek için eylemde bulunmalarını zorunlu kılamaz.

"Haklar" kavramının mantıktan ve gerçeklikten ayrıştırılarak yeniden tanımlanması ve bu şekilde bir kavram kargaşasının yaratılması, gerçek hakların ihlal edilmesine yol açar. Bu alandaki en çarpıcı örneklerden biri "ekonomik haklar" söylemidir. Doğru bir şekilde tanımlandığında, insanların mülkiyet edinebilmeleri, kendi mülklerindeki maddî araçları ve emeklerini istedikleri üretim faaliyetinde kullanabilmeleri ve özgürce diğer insanlarla iktisadî amaçlı sözleşmeler yapabilmeleri ekonomik haklar olarak adlandırılabilir. Oysa günümüzde çoğu zaman "ekonomik haklar," insanların sadece bir toplumun üyesi (bir ülkenin vatandaşı) olmaktan dolayı iş garantisine, belirli bir düzeydeki gelire, belirli miktarda mal ve hizmet tüketebilmelerine, kısacası belirli bir refah düzeyine sahip olmaları gerektiğini ifade etmek[1]edir. Herkese "parasız eğitim hakkı," "parasız sağlık hizmeti hakkı" ve (hiçbir prim ödemeden) "sosyal güvence hakkı," "ekonomik haklar" olarak değerlendirilmekte-

dir. "Haklar" olarak dile getirilen bütün bu talepler, içlerinde büyük bir çelişki taşımaktadır. Eğer bir insanın hakkı, başka bir insanın özgürlüğü, emeği ve mülkiyeti üzerinde bir hak ise bu iki insanın haklarının aynı anda korunması mümkün değildir. Sözde "ekonomik haklar"ın uygulanabilmesi, gerçek ekonomik hakların ihlal edilmesini gerektirir. "Ekonomik haklar" altında talep edilen mal ve hizmetlerin sunulabilmesi, bazı insanların emeklerinin köleleştirilmesi anlamına gelir ve bu durum kesinlikle kabul edilemez:

> İstihdam alanları, gıda, giyim, dinlenme (!), ev, sağlık hizmeti, eğitim vs. tabiatta yetişmez. Bunlar insan yapımı değerlerdir; insanlar tarafından üretilen mallar ve hizmetlerdir. Bunları kim sağlayacak?
>
> Eğer bazı insanlar diğerlerinin emeğinin ürünleri üzerinde hak sahibi oluyorsa, bu, diğer insanların haklarının ellerinden alınması ve köle işgücü haline getirilmeleri demektir.
>
> Bir insanın başkalarının haklarını ihlal etmesini gerektiren herhangi bir "sözde" hakkı bir hak değildir ve olamaz da.
>
> Hiçbir insan istemediği bir zorlamayı, ödülü olmayan bir görevi veya gönüllü olmadığı bir hizmeti bir diğer insana dayatamaz. "Köleleştirme hakkı" diye bir şey olamaz (Rand, 2006:146-147).

Çarpıtılmış "ekonomik haklar" kavramı gibi "kolektif haklar" kavramı da gerçeklikten ve mantıktan uzaktır. Bir topluluk, o topluluğu oluşturan bireylerden başka bir şey değildir. Topluluğun, kendisini oluşturan bireylerin ötesinde bir varlığı yoktur. Bu nedenle, topluluk, kendisini oluşturan bireylerin haklarının dışında, bir hakka sahip olamaz. Özgür bir toplumda, bir grubun hakları, onu gönüllü bir şekilde oluşturan bireylerin haklarına ve kabul ettikleri sözleşmelere dayanır. Bir kişinin grup adına hareket etme ya da konuşma hakkı, grubun üyelerinin haklarından kaynaklanır ve üyelerin kendi tercihleriyle ona verdikleri sınırlı yetki bağlamında kullanılabilir. Bireylerin kendi rızalarıyla belirli kişilere devrettikleri sınırlı haklar dışında, grubun sayısal büyüklük nedeniyle yeni bir (kolektif) hakka sahip olacağını iddia etmek, pratikte hakların tüm insanlara değil, bazı insanlara ait olduğunu savunmak anlamına gelmek-

tedir. Çünkü grup adına "kolektif haklar"ı kullanan kişiler, diğerlerinde (grup içindeki ve dışındaki insanlarda) olmayan ve diğerlerinin gönüllü rızalarıyla onlara devretmedikleri bir takım "haklar"ı kullanmaktadırlar. Bu tür "haklar"a olan talebin artması kendini işçiler, işadamları, çiftçiler, gençler, yaşlılar, kadınlar, öğrenciler, belirli etnik ya da dini gruplar vs. için özel ayrıcalıklar istenmesi şeklinde göstermektedir. Bu grupları temsil ettiğini iddia edenlerin istedikleri ayrıcalıklar, toplumun diğer kesimlerinin ve çoğu zaman da ilgili grubun bazı üyelerinin haklarını ihlal eder niteliktedir. Bir hak, başka bir hakkın ihlaline yol açamayacağı için "kolektif haklar" olarak nitelendirilen ayrıcalıkların haklar kavramı içerisinde yer alması yanlıştır. Geçerli ve ahlakî olan haklar, sadece birey haklarıdır.[19]

Ayn Rand, insan haklarının, sadece fiziksel güç kullanımı yoluyla çiğnenebileceğini vurgulamaktadır. Sadece fiziksel güç kullanımı ya da böyle bir gücün kullanılacağı şeklindeki bir tehdit, insanların hayatlarını, mülklerini ve özgürlüklerini ellerinden alabilir. İnsanlar, fiziksel şiddet dışında diğer pek çok nahoş durumla karşı karşıya kalabilirler. Örneğin, diğer insanların tutarsız davranışları, yalan söylemeleri, dürüst olmamaları ve adaletsizce davranmaları bireyi üzüntüye ve sıkıntıya sokabilir. Ancak, fiziksel şiddet yoluyla vücut sağlığına ve bütünlüğüne zarar verilmediği, mülkiyetinde olan mallara el konulmadığı müddetçe, uğrayacağı zarar fiziksel olmaz; aklını, hayatını sürdürmek için kullanmaya devam edebilir ve yaralarını sarabilir. Aklını kullanma yeteneğini kaybetmediği için beşerî tecrübelerinden dersler çıkarabilir, yeni ve daha güvenilir arkadaşlar ve iş ortakları edinebilir, hayatını yeniden kurabilir, mutluluğu arama çabalarına devam edebilir. Fiziksel güç kullanımı yoluyla haklarının ihlal edilmesi durumu, doğası gereği insanı çaresiz bir konuma iter. Fiziksel güç kullanımına maruz kalan birey, temel hayatta kalma aracı olan aklını, özgür bir şekilde kendi çıkarları ve hedefleri için kullanamaz bir hale getirilmiş ve hayatını sürdürmesini sağlayan hakları elinden alınmıştır. İnsan haklarının, yalnızca fiziksel güç kullanımı yoluyla ihlal edilebileceğinin anlaşılması, bu hakların korunması için ya-

19 Birey hakları dışında herhangi bir hakkın varlığını kabul etmeyen Ayn Rand, kürtaj savunusunu da birey haklarına dayandırmaktadır. Hamile bir kadının karnındaki embriyo, özellikle hamileliğin ilk üç ayında, bir birey değil sadece insan vücudunun bir parçası olarak kabul edildiğinde, hamileliğin kürtaj yoluyla sonlandırılması, kendi vücudu üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip özgür bir bireyin tercihi olarak değerlendirilmektedir.

pılması gerekeni açık bir şekilde ortaya koyar: Masum insanlar, fiziksel şiddetten korunmalıdır. Uygar bir toplumun ahlakî sorumluluğu, insan haklarını korumaktır, yani üyelerin birbirlerine karşı fiziksel şiddeti başlatmasını engellemektir.

Devletin Fonksiyonları

Uygar bir toplumda güç kullanımı, sadece onu başlatanlara karşı savunma şeklinde uygulanabilir. Güç kullanımını başlatanlara karşı uygulanan güç kullanımı, toplumda insanlar arasındaki ilişkilerin uygar bir şekilde sürdürülebilmesi için elzemdir. Eğer toplum içerisinde güç kullanımını başlatanlara karşı böyle bir yaptırım uygulanmaz ise ahlaksız ve zorba insanlar, diğerlerinin haklarını ihlal ederler. İnsan haklarının ihlal edilmediği bir toplum içerisinde yaşamak ve uygar kalmak isteyen bireylerin, insan haklarını koruyacak bir kuruma ihtiyaçları vardır.

Devlet, bir coğrafî alanda belirli toplumsal davranış kurallarının uygulanmasını sağlamak için güç kullanma tekelini elinde bulunduran bir kurumdur. Doğru ve ahlakî bir toplumsal düzen için, devletin sahip olduğu bütün yetkilerin, toplumu oluşturan bireylerin kendi rızalarıyla devrettikleri yetkilerden kaynaklanması gerekir. Böyle bir düzende devlet, halkın yönlendiricisi ya da yönlendirici değil, hizmetkârıdır; bireylerin haklarının ihlal edilmesini engelleyen ya da böyle bir ihlal gerçekleşmiş ise ihlali gerçekleştirenleri cezalandıran bir aygıttır. Devlet, elindeki güç kullanma tekelini kullanırken vatandaşlarının haklarını korumakla yükümlüdür. Bu nedenle, kendisi masum insanlara karşı güç kullanmayı başlatamaz, ancak güç kullanımını başlatmış olanlara (bireylere, gruplara ya da başka uluslara) karşı güç kullanabilir.

Uygar ve ahlakî bir toplumun varlığını sürdürebilmesi ve onu oluşturan bireylerin haklarının savunulması, devlet kurumunun varlığını gerektirir. Devletin hiçbir şekilde olumlu bir fonksiyonu olamayacağını ve bu nedenle devletin var olmaması gerektiğini savunan anarşizm, ahlakî açıdan savunulamaz bir kuramdır. Devletin olmadığı bir ortam, her insanın kendini savunmak için diğer insanlara karşı objektif kurallara bağlı olmaksızın güç kullanabilmesine yol açar. İnsanların kendilerini korumak için silahlı gruplar oluşturması, bu silahlı grupların sürekli olarak birbirleriyle çatışma içerisinde bulunması ve linç kültürünün yaygınlaşması, kaçınılamayacak bir durum haline gelir. İnsanların barış ve güven

içinde bir arada yaşayabilmeleri mümkün olmaz. Anarşizmin savunulamayacak bir kuram olmasının gerekçesi, sadece bazı zorba insanların akıl ve ahlak dışı davranışlarla diğerleri üzerinde güç kullanma eğiliminde olması değildir. Tamamen akılcı ve ahlaklı insanlardan oluşan bir toplumda da devletin olmadığı bir ortam, toplumun dağılmasına, insanların büyük refah kayıplarına uğramalarına ve haklarının ihlal edilmesine yol açar. İnsan kusursuz bir varlık değildir; bir insanın akılcı ve ahlaklı olması, her zaman içinde bulunduğu durumu tam anlamıyla kavrayabileceği ve hiçbir şekilde hata yapmayacağı anlamına gelmez. İki insanın tamamen iyi niyetle ve ellerindeki mevcut bilgi bağlamında belli bir konuda bir anlaşmaya varmış olmaları, bu iki insanın, aralarındaki anlaşmanın hükümlerini tamamen aynı şekilde anladıkları ve değerlendirdikleri sonucuna yol açmaz. Her iki taraf da kendisinin doğru ve anlaşmaya uygun davrandığını, karşı tarafın ise anlaşmayı ihlal ettiğini düşünebilir. Böyle bir durumda tarafların birbirlerine karşı fiziksel güç kullanımını başlatması, insanî ve uygar ilişkilerin sonu anlamına gelir. Tamamen akılcı insanlardan oluşan bir toplumun üyeleri, aralarındaki anlaşmazlıkların adil ve barışçı bir şekilde çözüme kavuşturulabilmesi ve bu sayede akılcı bir toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için devlet kurumuna ihtiyaç duyarlar.

Eğer uygar ve ahlakî bir toplumda devletin sahip olduğu güç kullanma yetkisinin, toplumu oluşturan bireylerin kendi rızalarıyla devlete devrettikleri kendini savunma hakkından kaynaklanması gerekiyorsa, özgür bir insanın bu hakkını devretmek istememesi halinde anarşizmin savunulabilir olacağını düşünmek gerçekçi değildir. Kendini savunma hakkını kendi elinde tutan ve devlete devretmeyen bireyin, kaprisli ve adil olmayan bir şekilde güç kullanması kabul edilemez. Özgürlük, akıl ve ahlak dışı davranışlar gerçekleştirip, bunların sonuçlarından muaf olmak anlamına gelmez. Devleti oluşturan ahlakî ve uygar bir toplumun üyeleri, devletin otoritesini tanımayan bireylerin kendilerine karşı haksız eylemlerde bulunmaları durumunda devletin desteğine sahiptirler ve bu durum tamamen adildir. Bireysel güç kullanım hakkını savunan kişilerin, diğer insanların toplu halde kendilerini savunma hakkına sahip olmadıkları gerekçesiyle anarşizmi savunmaları derin bir çelişkidir. Hangi siyasal ya da felsefî gerekçelere dayanırsa dayansın doğru ve adil bir devletin yasalarını çiğneyenler suçlu konumuna düşerler ve sonuçlarına katlanırlar (Peikoff, 1993:372).

Devletin vatandaşların haklarını koruyabilmesi ve ahlakî bir toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için devletin elindeki gücün objektif kurallara bağlı, kapristen uzak bir şekilde kullanılması gerekir. Devlet gücünün masum vatandaşların hakları ihlal edilmeden kullanılabilmesi esastır. Nelerin suç olduğu, suçların varlığının ve kim tarafından işlendiğinin nasıl kanıtlanacağı ve suçluların neyle ve nasıl cezalandırılacağı, objektif kurallarla önceden tanımlanmalı, onaylanmalı ve açıklanmalıdır. Devletin insanların haklarını ve özgürlüklerini koruyan bir aygıt olması, devletin bir takım adamların anlık isteklerine ve kaprislerine göre değil, objektif hukuka uygun olarak idaresini gerektirir. Objektif yasalar, sadece tanımlanmış belirli fiziksel güç kullanımlarını yasakladıkları ve uygulanmadan önce ilan edildikleri için, vatandaşların herhangi bir eylemde bulunmadan önce, bu eylemlerin yasalara uygun olup olmadığı ve söz konusu eylemi gerçekleştirirlerse ne türden yaptırımlarla karşılaşacakları konusunda emin olabilmelerini sağlarlar. Vatandaşların herhangi bir karmaşık ve zorlama yoruma ihtiyaç duymadan yasa metinlerini okuyarak anlayabilecekleri objektif yasaların değeri ve işlevi, açıkça tanımlanmamış ve hangi eylemleri yasakladığı, bu eylemler gerçekleştirilmeden önce kuşkuya yer vermeyecek bir biçimde anlaşılamayan objektif olmayan yasalarla karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir. "Ahlaksızlık," "müstehcenlik," "toplumun aile ve ahlak değerleriyle uyuşmayan davranışlar," "adil olmayan kazanç," "halk düşmanlığı," "sınıf düşmanlığı," "devlet düşmanlığı" ve benzeri türden "suçlar," hangi tür eylemlerin yasaklandığını açıkça ortaya koymadıkları için objektif yasalara konu olamazlar. Ceza hukukunun bu tür içeriği açıkça tanımlanmamış "suçlar"ı kapsayan maddelerle dolu olduğu bir devletin vatandaşları, eylemlerinin bir suç teşkil edip etmediği konusunda hiçbir zaman emin olamazlar. Böyle bir ortamda, yasaların hükümranlığından değil, yöneticilerin (devlet başkanının, bürokratların, yargıçların vs.) hükümranlığından bahsedilebilir. Objektif olmayan yasalar, ahlakî ve akılcı nedenlerle devletin varlığının savunulmasını geçersiz hale getirirler. Devletin, elindeki gücü indî ve keyfî bir şekilde kullanan bir aygıt haline gelmesi, insan haklarının devlet tarafından ihlal edilmesi sonucunu doğurur; insanlar, yaşam hakkına sahip özgür vatandaşlar olmaktan çıkarlar, devlet baskısıyla yönetilen ve yönlendirilen araçlara dönüşürler. Sosyalist, ulusal sosyalist, komünist, faşist, teokratik ve diğer tüm totaliter rejimlerin hukuk sistemlerinin objektif olmayan yasalara dayanması, bu rejimlerin gerçek niteliğini

ortaya koymaktadır. Onların istediği, insanların özgürlüklerini ortadan kaldırmak, vatandaşları devletin her türlü indî ve keyfî isteklerine ve kaprislerine karşı itaatkâr hale getirmektir. Vatandaşların, neyin suç, neyin suç olmadığı konusunda emin olmadıkları, yaşamlarının her anında yöneticilerin kafalarındaki suç kavramını tahmin etmeye çalıştıkları ve korku içinde yaşadıkları bir ortam, ne özgürlükle ne akılla ne de ahlakla bağdaşabilir.

İnsanların haklarını korumayı amaçlayan ahlakî bir devletin yalnızca üç fonksiyonu vardır. Bunlar, vatandaşları suçlulardan korumak için iç güvenlik, vatandaşları dışarıdan gelebilecek olan saldırılara karşı korumak için dış güvenlik ve vatandaşlar arasında çıkabilecek anlaşmazlıkları çözüme bağlamak için adalet fonksiyonlarıdır. Bunların dışında devletin ek fonksiyonlar üstlenmesi, kaçınılmaz olarak masum insanlara karşı güç kullanılmasını gerektirir ve objektivist açıdan savunulamaz:

> Bir hükümete düşen tek uygun görev, insanların haklarını korumaktır, bunun anlamı da insanları fiziksel şiddetten korumak demektir. Doğru dürüst bir hükümet yalnızca polislik eder, insanların öz-savunması görevini üstlenir... ve ancak kuvvet kullanmayı başlatanlara karşı kuvvet kullanır. Devlete uygun görevler şunlardır: sizi suçlulardan koruyacak polislik; yabancı istilacılardan koruyacak ordu; bir de malınızı korumak, anlaşmaları başkalarının sahtekârlığından korumak, anlaşmazlıkları rasyonel kurallara göre, rasyonel kanunlara göre çözmek için mahkemeler. Ama kimseye kuvvet kullanmamış insanlara karşı silah kullanan bir yönetim, ahlakı yok etmek üzere tasarımlanmış bir cehennem makinesidir. Böyle bir hükümet, tek ahlakî amacını tersyüz etmiş olur, koruyucu rolünden çıkıp insanoğlunun en tehlikeli düşmanı rolüne bürünür, polis olmaktan çıkar, kendini koruma hakkı elinden alınmış insanlara şiddet uygulayan suçluların koruyucusu olur. Böyle bir hükümet, ahlakın yerine başka türlü bir sosyal sistem getirmiştir: komşuna istediğini yapabilirsin, yeter ki senin çeten, onun çetesinden büyük olsun, demek istemektedir (Rand, 2007a:1092).

Devletin fonksiyonlarının iç güvenlik, dış savunma ve adalet ile sınırlandırılması, vatandaşların haklarının devlet güvencesinde olmasını ve devletin gereğinden fazla büyüyerek bu hakları ihlal etmesinin

önlenmesini sağlar. Objektif ilkelere bağlı sınırlı devletin, vatandaşların (diğerlerine karşı güç kullanımını başlatmadıkları müddetçe) istedikleri şekilde düşünmelerini ve eylemde bulunmalarını engellememesi gerekir. Başlıca insan haklarından biri olan özgürlük, insanın yanlış tercihlerde bulunma ve bu tercihlerin sonuçlarına katlanma özgürlüğünü de içerir. Bu nedenle, devletin doğru davranışları tespit edip bunları vatandaşlarına dayatması kabul edilemez. İnsanların sadece devletin istediği şekilde yaşayabildikleri bir ortam, özgürlük ortamı değildir. Objektivist felsefenin devlet tarafından desteklenmesi ve vatandaşlara benimsetilmesi bile devletin yerine getirmesi gereken bir görev değildir. Bu görev vatandaşlara aittir; vatandaşlar, kendi özgür iradeleriyle devletin objektif felsefeye bağlı kalıp kalmadığını gözlemleyebilir ve gerektiğinde devlet aygıtı içerisinde uygun değişiklikleri gerçekleştirmek için siyasal faaliyetlerde bulunabilirler. Güç kullanma tekeline sahip olan devletin, doğru ya da yanlış herhangi bir düşünceyi vatandaşlarına dayatması, onu vatandaşlarının haklarını koruyan bir aygıt olmaktan çıkarır; özgür düşüncenin ve özgür zihinlerin düşmanı haline getirir (Peikoff, 1993:367).

Ahlakî ve Objektif Bir Sistem Olarak Kapitalizm

Ayn Rand, kapitalizmi, "tüm mülkiyetin özel olarak sahiplenildiği, mülkiyet hakları da dâhil, bireysel hakları tanımaya dayalı olan sosyal bir sistem" olarak tanımlamaktadır (Rand, 2004:16). Bu tanım, objektif ilkelere bağlı ahlakî bir devletin fonksiyonlarıyla tam bir uyum içerisindedir. Bireysel hakların tanınması, her şeyden önce toplumda insanların birbirlerine karşı güç kullanımını başlatabilmelerinin önlenmesini gerekli kılar. Kapitalist bir düzende devlet, iç ve dış güvenlik ile adaleti sağlayan kurumları vasıtasıyla bireysel hakları garanti altına alır ve ekonomik alanda hiçbir faaliyette bulunmaz. Devletle ekonominin birbirinden ayrılması, tıpkı gerçek anlamda laik bir ülkede devletle dinin birbirinden ayrılması gibidir. Devlet, ekonomik faaliyetlerde bulunmaz, vatandaşlarının (objektif yasalara uygun) ekonomik faaliyetlerine müdahale etmez, onları regülasyona tâbi tutmaz ve bu faaliyetlerin kendi fonksiyonlarını engellemesine ya da etkilemesine izin vermez.

Ayn Rand, kendi tanımına uygun bir kapitalizmin geçmişte dünya üzerinde hiçbir zaman gerçekleşmediğinin farkındadır. Dünyada kapitalizme en fazla yaklaşılan dönemin Sanayi Devriminden sonra on doku-

zuncu yüzyılda Batı Avrupa'da ve Amerika'da yaşandığını düşünmektedir. Ona göre kapitalizm, geçmişin değil, -eğer insanlar doğru felsefeyi benimserlerse- geleceğin ekonomik sistemidir (Rand, 2004:43-44; Rand, 2006:45).

Ahlakî bir ekonomik sistemin ayırt edici özelliği, insanın yaşam hakkını ve yaşam hakkının türevleri olan özgürlük, mülkiyet ve mutluluğu arama haklarını koruyor olmasıdır. Bütün bu haklar, birbirleriyle bağlantılıdır; birinin ihlali diğerlerinin de ihlali anlamına gelir. Kapitalizm, diğer temel insan hakları yanında mülkiyet hakkını eksiksiz ve tavizsiz koruyan yegâne ekonomik sistemdir. İnsan, yaşamak için aklının rehberliğinde çalışmak ve üretmek zorundadır. Eğer insan kendi emeğinin ürünü üzerinde mülkiyet hakkına sahip olamazsa, hayatını kendisinin kontrol etmesi mümkün olmaz. Kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanabileceği araçlardan mahrum olur, özgürlüğü ve mutluluğu yakalama şansını kaybeder. Özel mülkiyet kurumu sayesinde, kapitalist bir toplumda bütün insan ilişkilerinin gönüllülük esasına dayanması mümkün olur. Bütün ekonomik faaliyetlerde insanlar kendi özgür iradeleriyle kendi belirledikleri değerleri elde etmek için, anlaşmalara ve sözleşmelere dayalı olarak, devletin yönlendirmesine ve müdahalesine tâbi olmadan, birbirleriyle iş yaparlar.

Ayn Rand'a göre, kapitalizmin ahlakî üstünlüğü, kamunun genel çıkarını sağlaması ya da toplum için en yararlı sonuçları doğurması değildir. Kapitalizmin diğer tüm toplumsal-ekonomik sistemlere göre, genel olarak bir toplumdaki insanların refahını çok daha fazla artırdığı doğrudur. Ancak, kapitalizmi ahlakî açıdan haklı kılan şey, kamu çıkarını sağlaması değil, bireyin akılcı doğasına uygun tek sistem olmasıdır. Ahlakın temel standardı, insan hayatıdır; kapitalizm, insanın kendi doğasına uygun yaşamasına, aklını özgürce kullanarak hayatta kalmasına ve kendi hayatını ve mutluluğunu başlıca amacı olarak belirlemesine imkân sağladığı için ahlakîdir. Kapitalizmi "ortak fayda" ya da "kamu çıkarı" gibi objektif bir şekilde tanımlanamayacak bir kavramla savunmaya kalkışmak, objektivist açıdan kabul edilemez. Kamu ve toplum kelimeleri, belirli ortak özelliklere sahip çok sayıda farklı bireyi ifade etmektedirler. Kendi başlarına, onları oluşturan bireylerden ayrışmış şekilde var olmadıkları için "kamu çıkarı" ya da "toplumun (ortak) faydası" gibi ifadeler anlamsızdır. "Fayda" ve "değer" sadece bireysel canlılar için geçerli olabilir. Toplum farklı bireyleri içerdiğinden ve farklı bireylerin farklı

tercihleri ve değerleri olduğundan, bütün insanların üzerinde mutabık kalabileceği bir değerler skalası oluşturmak ve buna dayanarak bir "ortak fayda" belirlemek imkânsızdır. "Ortak fayda," toplumu oluşturan insanların faydalarının bir toplamı şeklinde tanımlandığında bile pratik bir değeri olmayacaktır. Çünkü tek tek bütün bireyler için faydanın ne olduğu, bunların düzeylerinin belirlenmesi ve daha sonra toplamlarının alınması, hiç kimsenin çözemeyeceği bir problem olarak kalmaktadır. "Ortak fayda" kavramının toplumun üyelerinin bireysel faydalarından ayrı ve üstün bir fayda türü olarak –yanlış bir şekilde– tanımlanması ise bu kavramın bir ahlak kılavuzu olarak değil, ahlakîlikten kaçış aracı olarak kullanılmasına yol açmaktadır. Bu şekilde tanımlanmış bir "ortak fayda" kavramı, bazı insanların ("ortak fayda" ile paralel olan) faydalarının diğer bazı insanların faydalarından daha üstün olduğunu ima eder. Devletin ekonomik faaliyetlerde bulunduğu ve bu amaçla elindeki güç kullanma tekelini kullandığı bir düzende, "ortak faydanın" ne tür bir fayda olduğu, diğer bir deyişle kimlerin faydasıyla uyumlu ve paralel olduğu, devleti yönetenlerce belirlenir ve kaçınılmaz olarak geniş çaplı hak ihlallerine yol açar:

> Bir toplumun "ortak fayda"sı, onun üyelerinin bireysel faydalarından ayrı ve üstün bir şey olarak görüldüğünde, bu durum bazı insanların faydalı davranışlarının [çıkarlarının] diğer insanların faydalı davranışlarından [çıkarlarından] üstün tutulduğu anlamına gelir; ve diğerleri kurban edilecek hayvanlar konumuna indirilir. Bu gibi durumlarda "ortak faydanın" açık bir şekilde azınlığa veya bireye karşı "çoğunluğun faydası" olduğu varsayılır. Bu varsayımın *gizli* olması çok önemlidir: en kolektivist zihniyetler bile bunu ahlaken haklı göstermenin imkânsızlığının farkındadır. Fakat "çoğunluğun faydası" da sadece bir aldatmaca ve hayaldir: aslında bir bireyin haklarının ihlali, tüm hakların ortadan kaldırılması anlamına geldiğinden, bu durum çaresiz çoğunluğu fiziksel güç ile yönetmeye yönelen herhangi bir çetenin kucağına atar; ta ki bu çete de kendini "toplumun sesi" olarak gören ve aynı araçları kullanan bir başka çete tarafından alaşağı edilene kadar (Rand, 2004:18-19).

Objektivist ahlak anlayışı, insanın kendi çıkarlarını düşünmesini ahlakî bir tutum olarak kabul eder ve insanın kendi ahlakî davranışlarının

faydalanıcısının yine kendisi olmasını savunur. Bu açıdan, akılcı egoizm, yani bireyin akılcı bir şekilde kendi çıkarlarıyla ilgilenmesi, kendi hayatını kendi çabalarıyla sürdürmesi ve kimsenin bir başkası için kendini feda etmemesi, ahlakî bir ilkedir. Kapitalizm ile akılcı egoizm arasındaki bağlantı, özellikle "kâr güdüsü"nün kapitalist bir ekonomide oynadığı rolde kendisini gösterir. Kâr güdüsü, insanların ekonomik faaliyetlerde bulunurken kendi çıkarlarını düşünmelerini ve kendileri için maddî değerler elde etme amacını gözetmelerini dile getirir. Objektivist açıdan, insanların kâr güdüsüyle hareket etmeleri tamamen ahlakî bir davranıştır. Kâr, bir ekonomik faaliyetin sahibinin (işadamının) maliyetleri ve geliri arasındaki farktır. İnsanların talep ettikleri malların üretimlerinin gerçekleştirilmesi, ekonomideki tasarrufların doğru yatırımlara yönlendirilebilmesine bağlıdır. Tasarrufların borçlanma yoluyla yatırımların finansmanında kullanılması, gelecekte (yatırımlar tamamlanıp üretim safhasına geçildiğinde) hangi mal ve hizmetlerin talep edileceğinin tahmin edilmesi, üretim faaliyetleri için kullanılması gereken makinelerin, ara malların ve insan gücünün temini ve bunların koordinasyon halinde üretim için seferber edilmeleri, çok çetin ve riskli bir organizasyon sürecini gerektirir. İşadamları, bu tür organizasyonları gerçekleştiren kişilerdir. Kâr, başarılı işadamlarının, ahlakî erdemleri karşılığında, daha açık bir ifadeyle, uzun-dönemli düşünebilme, sebat etme, cesur olma, akılcı davranma gibi erdemleri karşılığında elde ettikleri bir değerdir. Bir işadamının kârının düzeyi, ürettiği mallara tüketicilerin verdiği değerle, kendisinin o malları üretebilmek için kullandığı üretim araçlarına verdiği değer arasındaki fark tarafından belirlenir. Kârların yüksekliği, net değer yaratımının yüksekliğini; kârların düşüklüğü, net değer yaratımının düşüklüğünü gösterir. İşadamlarının ya da herhangi bir ekonomik aktörün, kapitalist bir ekonomide elde ettiği kârların yüksekliği nedeniyle kınanması, net değer yaratımının ve doğrudan üretimin kınanması anlamına gelir ve büyük bir ahlaksızlıktır.

Kapitalist bir ekonomide, kârların yanı sıra diğer gelirler, ücretler, faizler ve rantlar da bütün mal ve hizmetlerin piyasalarda belirlenen fiyatlarına bağlıdır. Ayn Rand, piyasa fiyatlarının objektif değerler olduğunu ve objektif bir değerler teorisine dayanan tek toplumsal-ekonomik sistemin kapitalizm olduğunu düşünmektedir. Değerlerin doğası konusunda içkinci, sübjektif ve objektif olmak üzere üç temel teori bulunmaktadır. Bir ekonomideki mal ve hizmetlerin değerleri bağlamında bu üç teorinin

karşılaştırılması, neden içkinci veya sübjektif değerler teorisinin değil de objektif değerler teorisinin kapitalist bir sistemde geçerli olduğunun anlaşılması bakımından önemlidir.[20] İçkinci teori, malların değerlerinin, o malları kullananların veya kullanmayı planlayanların değerlendirmeleriyle hiçbir ilgisi olmayan bir şekilde, malların doğasında bulunduğunu (mündemiç olduğunu) savunur. Sübjektivist teori, malların değerlerinin, bu malların gerçeklikleriyle ve doğalarıyla hiçbir ilgisi olmadığını, sadece bu malları değerlendiren insanların duyguları, arzuları ya da kaprisleri sonucunda belirlendiğini ve her insan için bu değerlendirmenin farklı olduğunu öne sürer. İçkinci teori, değeri insan bilincinden soyutlarken sübjektif teori de gerçeklikten soyutlar. Objektif teori ise malların değerlerinin, o malların gerçekliklerinin (niteliklerinin) insan bilinciyle akılcı bir şekilde değerlendirilmesi sonucunda belirlendiğini savunmaktadır. İçkinci ve sübjektif teorilerden farklı olarak objektif teori, malların değerlerinin ne o malların gerçek doğalarından ne de o malları kullanan ya da kullanacak olan insanların bilinçli değerlendirmelerinden ayrıştırılabileceğini ifade eder.

İçkinci ve sübjektif teoriler, kapitalizm dışındaki bütün toplumsal-ekonomik sistemler ve bu sistemlerin gerekli kıldığı devlet müdahaleleri için teorik bir zemin oluştururlar. Devletin ekonomiye sınırlı ya da tamamen müdahale ettiği bir ekonomide, kamuda fiyatları belirleme yetkisine sahip bir devlet görevlisinin, malların gerçek değerinin o malların içinde içkin bir şekilde yer aldığını düşünmesi durumunda devletin güç kullanma tekeli "doğru" fiyatların topluma dayatılması amacıyla kullanılacaktır. Kamu otoritesinin sübjektivist değerler teorisini benimsemesi halinde, yani malların değerlerinin her insan için farklı olduğunun kabul edilmesi durumunda ise, kamu otoritesi başkalarının değerleri yerine kendi değerlerini hâkim kılmaya çalışacak ve yine kendi belirlediği fiyatları topluma devletin gücünü kullanarak dayatmaya kalkışacaktır. Her iki durumda devlet, piyasada özgür insanların gönüllü eylemlerinin bir ürünü olarak ortaya çıkan piyasa fiyatları yerine kendi belirlediği fiyatla-

20 Ayn Rand'ın tanımladığı şekilde içkinci, sübjektif ve objektif değer teorileri, iktisat literatüründeki içkinci, sübjektif ve objektif değer teorilerinden farklıdır. İktisat literatüründe; objektif değer teorisi (theory of objective value), içkinci değer teorisi (intrinsic value theory) adıyla da anılır ve bir malın değerinin, o malın içinde bulunan maliyet unsurlarından (genel olarak kullanılan emek-zamandan) kaynaklandığını savunur; sübjektif değer teorisi (subjective theory of value) ise, malların değerlerinin, tüketicilerin ve kullanıcıların sübjektif değerlendirmeleri sonucunda arz ve talep mekanizması vasıtasıyla belirlendiğini belirtir.

rı uygulamak için masum insanlar üzerinde güç kullanımına gidecek ve ahlakî olma vasfını kazanamayacaktır.

İnsan haklarını korumaktan başka bir fonksiyonu olmayan bir devletin hüküm sürdüğü ve ekonominin tamamen serbest piyasa koşullarında işlediği kapitalist bir toplumsal-ekonomik düzen, objektif değerler teorisinin toplumsal uygulaması anlamına gelmektedir. Değerlerin insanlar tarafından akılcı bir şekilde keşfedilebilmeleri için, insanların her şeyden önce özgür olmaları gerekir. Çünkü insan aklı ancak özgürken çalışabilir ve kendisinden beklenen işlevleri yerine getirebilir. Özgür bir insan, kendi bilgisini, amaçlarını ve çıkarlarını dikkate alarak malların değerleri konusunda sonuçlara varır ve bu vardığı sonuçlar çerçevesinde ekonomik faaliyetlerini gerçekleştirir. Malların objektif değerleri, gerçek doğalarının insan bilinci tarafından kavranması şeklinde belirlendiğinden, eğer insan bu değerlendirme işleminde hata yapar, objektiflikten uzaklaşırsa gerçeklik tarafından adeta cezalandırılır. Piyasada doğru kararlar veren, malları doğru şekilde değerlendiren ve bu doğru değerlendirmelere dayalı olarak ekonomik faaliyetlerde bulunanlar ödüllendirilir (gelirleri ve refah seviyeleri artar); yanlış kararlar veren, malları yanlış şekilde değerlendiren ve bu yanlış değerlendirmelere dayalı olarak ekonomik faaliyetlerde bulunanlar ise cezalandırılır (gelirleri ve refah seviyeleri azalır).

Ayn Rand, piyasa fiyatlarının objektif değerleri yansıttığını söylerken iki tür objektif değer ayrımı yapmaktadır: felsefî olarak objektif değer ve toplumsal olarak objektif değer. Bir malın piyasadaki değeri, o malın felsefî olarak objektif değerini değil, toplumsal olarak objektif değerini yansıtmaktadır:

> "Felsefî olarak objektif" derken, insan için muhtemel olan en iyi noktasından hareketle kestirilen bir değeri, yani belli bir kategoride, belli bir dönemde ve belli bir anlamda (tanımlanmamış bir anlamda hiçbir şey kestirilemez) en büyük bilgiye sahip olan en rasyonel aklın kriterini kastediyorum. Örneğin, uçağın bisiklete nazaran insan için *(en iyi durumdaki insan için) objektif açıdan* ölçülemez derecede daha değerli olduğu (ve Victor Hugo'nun çalışmalarının dedikodu dergilerinin değerinden ölçülemez derecede daha büyük olduğu) rasyonel olarak ispatlanabilir. Fakat belli bir insanın entelektüel kapasitesi

> gerçek itirafları [dedikoduları] bile zorlukla algılıyorsa, onun yetersiz kazancının, çabasının ürününün, okuyamayacağı kitaplara harcanmasının; veya onun kendi ulaşım ihtiyaçları bir bisikletin menzilinin ötesine geçmiyorsa, havacılık sanayisinin desteklenmesi için harcanmasının hiçbir sebebi yoktur. (Diğer insanların onun edebî zevk seviyesine, onun mühendislik kapasitesine ve gelirine indirgenmesi için de hiçbir sebep yoktur. Değerler buyrukla veya oylamayla belirlenmez.)
>
> Tıpkı savunanlarının sayısının bir fikrin doğruluğunun veya yanlışlığının bir kanıtı, bir sanat çalışmasının faydasının veya zararının, bir ürünün başarısı veya başarısızlığının bir kanıtı olamayacağı gibi, malların veya hizmetlerin serbest piyasa değerleri de onların felsefî açıdan objektif değerini temsil etmesi gerekmez, fakat sadece *sosyal açıdan* objektif değerlerini, yani belli bir zamanda, ticarete katılan tüm insanların bireysel hükümlerinin toplamını, *onların* her birinin kendi yaşamları açısından ona verdikleri değerin toplamını temsil eder (Rand, 2004:23–24).

Kapitalist bir toplumda felsefî açıdan objektif değerleri yüksek olan malların üreticilerinin, bu tür değerleri daha düşük olan malların üreticilerinden daha az kazanıyor olmaları, serbest bir piyasayı yöneten değerlerin sübjektif olduğu anlamına gelmez. Ayn Rand bu konuda şu örneği vermektedir: Mikroskobun felsefî olarak objektif değeri, rujdan yüksek olsa da bir ruj üreticisi bir mikroskop üreticisinden daha fazla gelir elde edebilir. Bütün gelirini kozmetik ürünlerine harcayan ve ihtiyacı olduğunda (hastalanıp doktora gittiğinde) bir mikroskobun kullanımı için ödeme yapamayan bir sekreter, acı ve nahoş bir şekilde olsa da objektif olmayı, yani geliri ile daha iyi bir bütçe yapmayı öğrenecektir. Gelirini daha akılcı bir şekilde harcamaya başlarsa ihtiyacı olduğunda mikroskobun kullanımı için yeterli parası olacaktır. Özgür bir toplumda sekreterin gelirini, hayatı boyunca hiçbir zaman kullanmayacağı ve yararlanmayacağı mallar ve hizmetler için harcaması beklenemez. Bütün bir araştırma laboratuarının, eğitim görmediği okulların ya da bir uzay gemisinin finansmanı için ondan vergi kesilemez. Kapitalist bir toplumda sekreterin ya da herhangi bir vatandaşın yapması gereken hiçbir "toplumsal görevi" yoktur, sadece kendi yaşamından sorumludur ve

kendi doğasına uygun bir şekilde akılcı bir hayat sürmesi ondan beklenir (Rand, 2004:24–25).

Serbest piyasa, doğası gereği insanları objektif olmaya, diğer bir deyişle objektivist anlamda daha akılcı ve ahlakî olmaya özendirir. Yatırımlarını tüketici tercihleri doğrultusunda belirleyen, maliyetlerini düşük tutmak için gerekli özeni ve çabayı gösteren, üretim süreçlerinde akılcılıktan ayrılmayan ve sonuçta içinde bulundukları sektörlerde en ucuz ve en kaliteli ürünleri üreten sanayiciler, en büyük maddî ödülleri kazanırlar. Üretim faaliyetlerinde akılcılıktan uzaklaşanlar, yani maliyetlerini düşürmek ve ürünlerinin kalitesini artırmak için gerekli olan davranışları gerçekleştirmeyenler ise düşen piyasa payları nedeniyle kârlarında düşüşlerle ve hatta zararla karşılaşırlar. Durumlarını düzeltmek için tekrar akılcı davranmaktan başka çareleri yoktur, akılcılıktan uzak davranışlarda ısrar etmeleri piyasadan tamamen silinmelerine yol açar. Devletin hiçbir ekonomik faaliyette bulunmadığı bir toplumsal-ekonomik sistemde, hiçbir sektör yanlışları ya da yetersizlikleri nedeniyle devletten destek sağlayamaz, hiçbir şirket devlet tarafından iflastan kurtarılmayı bekleyemez. Kapitalizm, doğru, akılcı ve ahlakî davranışları ödüllendiren, yanlış, akıl dışı ve gayri-ahlakî davranışları cezalandıran bir sistemdir. Burada altı çizilmesi gereken husus, bu ödüllendirme ve cezalandırma işlemlerinin bir otoritenin buyrukları ve fiziksel güç kullanımı yoluyla değil, serbest piyasanın erdemi sayesinde gerçekleşiyor olmasıdır.

Kapitalizm, karşıtlarının iddialarının aksine, güçlülerin (üretim kapasiteleri yüksek olanların) zayıflara (üretim kapasitesi düşük olanlara) zarar verdiği bir sistem değildir. Maddî varlıkların yalnızca o varlıkları ellerinde bulunduran ve tüketenlere fayda sağlamasına karşın bilgi sınırsızca paylaşılabilir ve çok sayıda insanın aynı anda fayda sağlamasına, değerler elde etmesine yol açar. Yeni bir bilginin keşfedilmesi ve üretimde kullanılması, bütün ekonomide verimlilik artışı sağlar. Üretimde yeni bilgilerin kullanılmasına öncülük eden bilim adamları, mucitler, mühendisler ve sanayicilerle üretilen ürünlerin pazarlanmasında ve dolayısıyla yeni bilgi kullanılarak gerçekleştirilen üretimin uzun dönemde aksamadan devam etmesinde rol oynayan tüccarlar sayesinde, üretim kapasitesi düşük olan ve yalnızca basit, rutin ve fiziksel işleri gerçekleştirebilecek olanlar, işlerinin kendilerinden beklediği zihinsel çaba ile karşılaştırıldığında çok yüksek bir ödeme alırlar:

> Yeni bir icat yaratan insan, ne tür bir servet kazanmış olursa olsun, kaç milyona sahip olursa olsun, harcadığı zihinsel enerjiye oranlandığında çok düşük bir maddesel karşılık alır. Ama o ürünü üreten fabrikada hademelik yapan adam, işinin gerektirdiği zihinsel çabaya oranla çok yüksek bir meblağ alır. Aynı şey, aradaki kademelerde çalışan tüm insanlar için geçerlidir, ihtiras ve yetenek düzeyleri ne olursa olsun, bu değişmez. Entelektüel piramidin tepesindeki adam, tüm alttakilere en çok katkıda bulunur, ama karşılığında yalnızca maddesel ödemeyi alır, diğerleri ona, harcadığı zamana katkı olarak hiçbir entelektüel ikramiye ödemez. Piramidin dibinde olan, kendi başına bırakılsa yeteneksizliği nedeniyle açlıktan ölecek olan adamsa, yukarıdakilere hiçbir katkıda bulunmadığı halde, kendinden üstte bulunanların hepsinin beyninden ikramiye almaktadır. İşte entelektüel güçlülerle entelektüel zayıflar arasındaki "rekabet" böyle bir şeydir. Güçlüleri habire suçladığınız "sömürü"nün asıl niteliği budur (Rand, 2007a:1094).

Kapitalizm, sadece yurtiçinde genel olarak insanlara yüksek bir refah düzeyi sağlamakla ve insan haklarını korumakla kalmaz, aynı zamanda dünya barışının korunmasına ve savaşların ortadan kalkmasına da uygun bir ortam sağlar. Bireysel hakları savunmak ilkesi üzerine kurulu bir devlet, kendi masum vatandaşlarına karşı fiziksel güç kullanımını başlatamayacağı gibi başka bir ülkeye karşı güç kullanarak ekonomik ya da siyasal bir üstünlük elde etmeyi de umamaz. Kapitalizmin savaşa temelden karşı olan tek sistem olduğunu savunan Ayn Rand'ın bu konudaki temel argümanları, özgür ve üretken insanların savaştan kazanacakları hiçbir şeyin olmaması ve kapitalizmin dış politikasının esasının serbest ticarete dayanmasıdır. Savaşlar, can kayıplarına ve büyük trajedilere yol açmalarının yanı sıra ekonomik açıdan geniş çaplı yıkımlara neden olurlar. Kapitalist bir ekonomide; servet, devletin değil, vatandaşların mülkiyetindedir; büyük çaplı bir kamu hazinesi bulunmaz ve savaşın finansmanı, vatandaşların ödedikleri vergilerinden sağlanmak zorundadır. Vatandaşlar, savaşın kazanılması durumunda, ekonomik yıkım, yüksek vergiler ve ticaretin engellenmesi nedeniyle maruz kaldıkları zararların giderilemeyeceğinin farkındadırlar. Ekonomik çıkarlarının, barıştan yana olduğu konusunda kuşkuya kapılmazlar. Kapitalist bir ekonomide üreticiler, yurt içinde ve yurt dışında piyasalardaki paylarını serbest re-

kabetle ele geçirmeye çalışırlar. Devlet müdahalesine karşı, serbest rekabetten yana olanların savaşla kazanılacak bir piyasaya ihtiyaçları yoktur. Savaşı isteyenler, devletin silahlı gücüyle ele geçirilecek olan pazarları dış rekabete kapamak, buralarda imtiyazlar elde etmek isteyen, devletçilik yanlılarıdır. Karma ekonomilerde devlet desteği sağlayarak rant elde etmek isteyen ahlaksız işadamları, yurtdışında da devletin ele geçireceği topraklarda devlet koruması altında ekonomik faaliyetlerde bulunmayı arzulamaktadırlar. Bütün bunlar, devlet müdahalelerinin ve harcamalarının finansmanı için vergi ödeyen ama karşılığında hiçbir şey almayan üretici ve rekabetçi işadamlarının aleyhine gerçekleşmektedir. Bu politikalar, "kamu çıkarı," "güçlü ordu," ve "ulusal onur" tarzında söylemlerle kolektivizm taraftarlığı yapan entelektüeller tarafından savunulmaktadır. Servetin kamu mülkiyetinde olduğu bir toplumsal-ekonomik sistemde vatandaşlar, savaşın kazanılması durumunda devletten kendilerine daha fazla kaynak aktarılacağı gibi bir düşünceye kolayca kapılabilirler. Zaten ahlakî sınırlarının (iç güvenlik, dış savunma ve adalet fonksiyonlarının) ötesine geçen ve insan haklarını ihlal eden bir devlet, vatandaşlarını propaganda yoluyla kendisi için feda edilecek kurbanlar şeklinde eğitmiştir. Vatandaşların büyük çoğunluğu, savaştan hiçbir bireysel çıkarları olmadığını kavrayabilse bile, devletin ya da kamunun çıkarları öyle gerektirdiği için savaşı desteklemeyi ve bu uğurda fedakârlıklarda bulunmayı, yerine getirmeleri gereken bir görev olarak kabul ederler. Devlet ya da herhangi bir kolektif (ulus, halk, sınıf, din, mezhep vs.) için kendi ölümlerine razı olabilen insanlar, yabancıların katledilmesinin neden ahlakî olmadığını kavrayamazlar.[21]

21 Ayn Rand, tek taraflı barışseverliğin saldırganlığa davetiye çıkaracağının farkındadır. Ülkelerin kendilerine saldırıldığında, kendilerini savunmaya hakları olduğunu, ancak bu durumun dahi zorunlu askerlik hizmetini haklı çıkaramayacağını düşünmekte, zorunlu askerliği, bireyin yaşam hakkının ihlali olarak değerlendirmektedir. Ayn Rand'a göre ülke saldırıya uğradığında yurt savunmasını en iyi şekilde gerçekleştirebilecek olan ordu, gönüllülerden oluşan bir ordudur (Rand, 2004:46).

Referanslar ve Genel Kaynakça

BADHWAR, Neera K., *Is Virtue Only a Means to Happiness? An Analysis Of Virtue And Happiness In Ayn Rand's Writings*, New York: The Objectivist Center, 2001.

BAKER, James T., *Ayn Rand*, Boston, MA: Twayne Publishers, 1987.

BERNSTEIN, Andrew, *The Capitalist Manifesto: The Historic, Economic and Philosophic Case for Laissez-faire*, Lanham, MD: University Press of America, 2005.

BERNSTEIN, Andrew, *Objectivism in One Lesson: An Introduction to the Philosophy of Ayn Rand*, Lanham, MD: Hamilton Books, 2009.

BERSNSTEIN, Andrew, *Ayn Rand for Beginners*, For Beginners series, Illustrations by Own Brozman, Hanover, NH: Steerforth Press, 2009.

BINSWANGER, Harry (ed), *The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z*, New York: New American Library, 1986; New York: Meridian, 1988.

BINSWANGER, Harry, *The Biological Basis of Teleological Concepts*, Los Angeles: Ayn Rand Institute Press, 1990.

BISHOP, Lloyd, *In Defense of Altruism: Inadequacies of Ayn Rand's Ethics and Psychological Egoism*, New Orleans: University Press of the South, 2001.

BRANDEN, Barbara, *The Passion of Ayn Rand*, New York: Doubleday, 1986.

BRANDEN, Barbara and BRANDEN, Nathaniel, *Who Is Ayn Rand?*, New York: Random House, 1962.

BRANDEN, Nathaniel, *The Psychology of Self-Esteem: A New Concept of Man's Psychological Nature*, Los Angeles: Nash Publishing, 1969.

BRANDEN, Nathaniel, *My Years with Ayn Rand*, Hoboken, NJ: Jossey-Bass, 1999.

BRANDEN, Nathaniel, *The Vision of Ayn Rand: The Basic Principles of Objectivism*, Cobden Press, 2009.

BRITTING, Jeff, *Ayn Rand*, New York: The Overlook Press, 2004.

BURNS, Jeniffer, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, New York: Oxford University Press, 2009.

DEN UYL, Douglas J. and RASMUSSEN, Douglas B. (eds), *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, Chicago: University of Illinois Press, 1984.

DEN UYL, Douglas J., *The Fountainhead: An American Novel*, Twayne's Masterwork Studies series, New York: Twayne Publishers, 1999.

DOHERTY, Brian, *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*, New York: Public Affairs, 2007.

ELLIS, Albert, *Is Objectivism a Religion*, New York: Institute for Rational Living Press, 1968.

ELLIS, Albert, *Are Capitalism, Objectivism, and Libertarianism Religions? Yes!*, Santa Barbara, CA: Walden Three, 2006.

GLADSTEIN, Mimi Reisel, *The Ayn Rand Companion*, Westport, CT: Greenwood Press, 1984.

GLADSTEIN, Mimi Reisel and SCIABARRA, Chris Matthew (eds) *Feminist Interpretations of Ayn Rand*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999.

GLADSTEIN, Mimi Reisel, *Atlas Shrugged: Manifesto of the Mind*, Twayne's Masterwork Studies series. New York: Twayne Publishers, 2000.

GLADSTEIN, Mimi Reisel, *Ayn Rand. Major Conservative and Libertarian Thinkers series*, New York: Continuum, 2009.

GOTTHELF, Allan, *On Ayn Rand*, Wadsworth Philosophers Series, Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 2000.

HAMEL, Virginia L. L., *In Defense of Ayn Rand*, Brookline, MA: New Beacon Publications, 1990.

HELLER, Anne C., *Ayn Rand and the World She Made*, New York: Nan A. Talese, 2009.

HOLZER, Erika, *Ayn Rand: My Fiction Writing Teacher*, Indio, CA: Madison Press, 2005.

HUDGINS, Edward, *An Objectivist Secular Reader*, Washington, DC: The Atlas Society, 2008.

JOHNSON, Donald Leslie, *The Fountainheads: Wright, Rand, the FBI and Hollywood*. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2005.

KELLEY, David, *The Evidence of the Senses: A Realist Theory of Perception*, Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1986.

KELLEY, David, *The Contested Legacy of Ayn Rand: Truth and Toleration in Objectivism*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000.

LONG, Roderick T., *Reason and Value: Rand versus Aristotle*, Objectivist Studies Monographs, Poughkeepsie, NY: The Objectivist Center, 2000.

MACHAN, Tibor R., *Ayn Rand*, Masterworks in the Western Tradition, New York: Peter Lang Publishing, 2000.

MACHAN, Tibor R. (ed), *Ayn Rand at 100*, New Delhi, India: Pragun Publications, 2006.

MAYHEW, Robert (ed), *Essays on Ayn Rand's "We the Living"*, United Kingdom: Lexington Books, 2004.

MAYHEW, Robert (ed), *Essays on Ayn Rand's "Anthem"*, United Kingdom: Lexington Books, 2005.

MAYHEW, Robert, *Ayn Rand and "Song of Russia": Communism and Anti-Communism in 1940s Hollywood*, Lanham, MD: Scarecrow Press, 2005.

MAYHEW, Robert (ed), *Essays on Ayn Rand's "Fountainhead"*, United Kingdom: Lexington Books, 2007.

MAYHEW, Robert (ed), *Essays on Ayn Rand's "Atlas Shrugged"*, Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

MERRILL, Ronald E., *The Ideas of Ayn Rand*, Chicago: Open Court Press, 1991.

NYQUIST, Greg, *Ayn Rand Contra Human Nature*, Lincoln, NE: Writers Club Press, 2001.

O'NEILL, William F., *With Charity Toward None: An Analysis of Ayn Rand's Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1971.

PAXTON, Michael, Ayn Rand: *A Sense of Life*, Layton, UT: Gibbs Smith, 1998.

PAUL, Ellen Frankel, MILLER, Fred D., Jr. and PAUL, Jeffrey (eds), *Objectivism, Subjectivism, and Relativism in Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2008.

PEIKOFF, Leonard, *The Ominous Parallels: The End of Freedom in America*, New York: Stein & Day, 1982.

PEIKOFF, Leonard, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: Meridian, 1993.

PERINN, Vincent L., *Ayn Rand: First Descriptive Bibliography*, Rockville, MD: Quill & Brush, 1990.

PODRITSKE, Marlene & SCHWARTZ, Peter (eds), *Objectively Speaking: Ayn Rand Interviewed*, Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

RAIMONDO, Justin, *Reclaiming the American Right: The Lost Legacy of the Conservative Movement*, Burlingame, CA: Center for Libertarian Studies, 1993.

RAND, Ayn, *For the New Intellectual*, New York: Random House, 1961; New York: Signet, 1963.

RAND, Ayn, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York: Signet, 1963: New York: New American Library, 1964.

RAND, Ayn, *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: New American Library, 1966; New York: Signet, 1967.

RAND, Ayn, *The Romantic Manifesto*, New York: World Publishing Company, 1969; New York: Signet, 1971.

RAND, Ayn, *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*, New York: Signet, 1971; Expanded second edition published by New American Library in 1975.

RAND, Ayn, *Philosophy: Who Nees It*, New York: Bobbs-Merrill, 1982.

RAND, Ayn, *The Early Ayn Rand: A Selection from Her Unpublished Fiction*, Edited by Leonard Peikoff, New York: New American Library, 1984; New York: Signet, 1986.

RAND, Ayn, *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*, Edited by Leonard Peikoff, New York: New American Library, 1989; New York: Meridian, 1990.

RAND, Ayn, *The Fountainhead*, New York: Bobbs-Merrill, 1943; New York: Plume, 1994.

RAND, Ayn, *We the Living*, New York: Macmillan, 1936; New York: Signet, 1995.

RAND, Ayn, *Anthem*, England: Cassell, 1938; 50th anniversary edition, New York: Signet, 1995a.

RAND, Ayn, *Ayn Rand's Marginalia*, Edited by Robert Mayhew, Irvine, CA: Second Renaissance Books, 1995b.

RAND, Ayn, *The Ayn Rand Column: Written for the Los Angeles Times*, Edited by Peter Schwartz, Oceanside, CA: Second Renaissance Books, 1991; Expanded second edition published by Second Renaissance Books in 1998

RAND, Ayn, *The Illustrated Fountainhead*, Irvine, CA: 1998a.

RAND, Ayn, *Atlas Shrugged*, New York: Random House, 1957; New York: Plume, 1999.

RAND, Ayn, *Introduction to Objectivist Epistemology*, New York: New American Library, 1979; New York: Meridian, 1990; Expanded 2nd edition contains portions of transcripts of Ayn Rand's four workshops on epistemology, 1969–71. Edited by Harry Binswanger and Leonard Peikoff, New York: Meridian, 1999a.

RAND, Ayn, *Letters of Ayn Rand*, Edited by Michael S. Berliner, Translated by Dina Garmong, New York: Dutton, 1995; New York: Plume, 1999b.

RAND, Ayn, *Journals of Ayn Rand*, Edited by David Harriman, Translated by Dina Garmong, New York: Dutton, 1997; New York: Plume, 1999c.

RAND, Ayn, *Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution*, Edited by Peter Schwartz, New York: Meridian, 1999d.

RAND, Ayn, *Russian Writings on Hollywood*, Edited by Michael S. Berliner, Translated by Dina Garmong, Los Angeles: Ayn Rand Institute Press, 1999e.

RAND, Ayn, *The Ayn Rand Reader*, Edited by Gary Hull and Leonard Peikoff, New York: Plume, 1999f.

RAND, Ayn, *Why Businessmen Need Philosophy*, Edited by Richard E. Ralston, Los Angeles: Ayn Rand Institute Press, 1999g.

RAND, Ayn, *Ben*, (Çev. Emine Gedik), Ankara: Liberte Yayınları, 1999h.

RAND, Ayn, *The Art of Fiction*, Edited by Tore Boeckmann, New York: Plume, 2000.

RAND, Ayn, *The Art of Nonfiction*, Edited by Robert Mayhew, New York: Plume, 2001.

RAND, Ayn, *Atlas Vazgeçti – 1. Bölüm: İtirazsız*, (Çev. Belkıs Dişbudak), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003.

RAND, Ayn, *Atlas Vazgeçti – 2. Bölüm: Ya Öyle Ya Böyle*, (Çev. Belkıs Dişbudak), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003a.

RAND, Ayn, *Atlas Vazgeçti – 3. Bölüm: Gerçek Gerçektir*, (Çev. Belkıs Dişbudak), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003b.

RAND, Ayn, *Yaşamak İstiyorum*, (Çev. Gülten Suveren), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003c.

RAND, Ayn, *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, (Çev. Nejdet Kandemir), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2004.

RAND, Ayn, *Ayn Rand Answers*, Edited by Robert Mayhew, New York: New American Library, 2005.

RAND, Ayn, *Three Plays*, New York: Signet, 2005b.

RAND, Ayn, *Hayatın Kaynağı*, (Çev. Belkıs Dişbudak), İstanbul: Plato Film Yayınları, Dördüncü baskı, 2005c.

RAND, Ayn, *İhtiyacımız Olan Felsefe*, (Çev. Nejdet Kandemir), İstanbul: Plato Film Yayınları, İkinci Baskı, 2005d.

RAND, Ayn, *Bencilliğin Erdemi*, (Çev. Nejdet Kandemir), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2006.

RAND, Ayn, *16 Ocak Gecesi*, (Çev. İzzeddin Çalışlar), İstanbul: Plato Film Yayınları, İkinci Baskı, 2007.

RAND, Ayn, *Atlas Silkindi*, (Çev. Belkıs Dişbudak), İstanbul: Plato Film Yayınları, İkinci Baskı, 2007a.

RAND, Ayn, *Ego*, (Çev. Şerif Yıldız), İstanbul: Plato Film Yayınları, İkinci Baskı, 2007b.

RAND, Ayn, *İşadamı İçin Felsefe*, (Çev. Taylan Kızılöz), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2009.

RAND, Ayn, *Yeni Entelektüel İçin*, (Çev. Orhan Düz – Belkıs Dişbudak), İstanbul: Plato Film Yayınları, 2009a.

ROBBINS, John W., *Without a Prayer: Ayn Rand and the Close of Her System*, Hobbs, NM: Trinity Foundation, 1997.

RYAN, Scott, *Objectivism and the Corruption of Rationality: A Critique of Ayn Rand's Epistemology*, Lincoln, NE: Writers Club Press, 2003.

SCIABARRA, Chris Matthew, *Ayn Rand: The Russian Radical*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

SCIABARRA, Chris Matthew, *Ayn Rand, Homosexuality, and Human Liberation*, Cape Town, South Africa: Leap Publishing, 2003.

SEDDON, Fred, *Ayn Rand, Objectivists, and the History of Philosophy*, Lanham, MD: University Press of America, 2003.

SIMPSON, Brian, *Markets Don't Fail!*, Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

SMITH, George H., *Atheism, Ayn Rand, and Other Heresies*, Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991.

SMITH, Tara, *Moral Rights and Political Freedom*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

SMITH, Tara, *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

SMITH, Tara, *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, New York: Cambridge University Press, 2006.

SURES, Mary Ann and SURES, Charles, *Facets of Ayn Rand*, Irvine, CA: Ayn Rand Institute Press, 2001.

THOMAS, William (ed), *The Literary Art of Ayn Rand*, Poughkeepsie, New York: The Objectivist Center, 2005.

TORRES, Louis and KAMHI, Michelle Marder (eds), *What Art Is: The Esthetic Theory of Ayn Rand*, Chicago: Open Court Publishing, 2000.

TOUCHSTONE, Kathleen, *Then Athena Said: Unilateral Transfers and the Transformation of Objectivist Ethics*, Lanham, MD: University Press of America, 2006.

VALLIANT, James S., *The Passion of Ayn Rand's Critics: The Case Against the Brandens*, Dallas, TX: Durban House, 2005.

WALKER, Jeff, *The Ayn Rand Cult*, La Salle, IL: Open Court Publishing, 1999.

YANG, Michael, *Reconsidering Ayn Rand*, Enclair Publishing, 2000.

YOUNKINS, Edward W., *Philosophers of Capitalism: Menger, Mises, Rand, and Beyond*, Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

YOUNKINS, Edward W. (ed), *Ayn Rand's "Atlas Shrugged": A Philosophical and Literary Companion*, Aldershot, UK: Ashgate, 2007.

YOUNKINS, Edward W., *Champions of a Free Society: Ideas of Capitalism's Philosophers and Economists*, Lanham, MD: Lexington Books, 2007.

6

Imre LAKATOS
(1922 - 1974)

Talip KABADAYI

"Bilim Tarihi Olmaksızın Bilim Felsefesi Boş;
Bilim Felsefesi Olmaksızın Bilim Tarihi Kördür".
Imre Lakatos, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, VIII, s. 91.

HAYATI

Imre Lakatos, yüzyılın önemli matematik ve bilim felsefecilerinden biridir. Lakatos'a göre kuramlar ancak mantıksal amaçları doğrultusunda başarılı veya başarısız olarak görülebilir. İşte bu yönüyle Lakatos bir rasyonalist olarak tanımlanabilir. Onun rasyonalist düşüncesinin başlangıcını ve temel ilkelerini anlamak için özellikle hayatının erken periyoduna bakmak gerekir. Özellikle otoriter yönetim şeklinin bilim ve felsefe alanındaki kuramcılara yönelik baskıları onun için önemli deneyimlerdi. Bunların sonucunda Lakatos her alanda akla karşı oluşan dogmatik tutuma dair oldukça şüpheci bir tavır takınmıştır. Bu nedenle onun düşüncesinin temel motivasyonun anlamak için biyografisine bakmak gerekir (Larvor, 1998: 1).

Asıl ismi Imre lipsitz olan Lakatos, 9 Kasım 1922'de Macaristan'ın Debrecen şehrinde doğdu. Babası sıkı bir Sabatay takipçisiydi ve Lakatos da 10 yaşında daha çok bilime ağırlık veren bir okul olan Yahudi *Realgymnasium*una başladı. 1944 Nazi işgalinden önce Macaristan'ın Almanya'yla kültürel ve ekonomik bağları oldukça sıkıydı. Naziler bu etkileşimi çok daha faşist öğelerle doldurarak hızlandırdılar. Macaristan'da

Nazilerden önce de baskın bir antisemitizm eğilimi zaten vardı ve bu nedenle Macar Yahudileri Bolşevik yönetimle işbirliği içindeydiler. Özellikle 1938'den sonra dönemin Macar yönetimi Hitler'in istediği doğrultuda pek çok yasa çıkarttı ve bu yasalarla Yahudilerin kamusal işlerden el çektirilip Hıristiyanlarla evlenmelerini de yasakladılar. 1940dan sonra askerlik çağına gelmiş bütün Yahudi gençler çeşitli toplama kamplarında çalıştırılmak üzere askere çağırıldılar. Bu dönemde 25000 civarında Yahudi sürgüne gönderildi ve şu veya bu biçimde yaşamlarını yitirdiler. Bu esnada 1944 harekatında Naziler Macaristan'ı işgal ettiler ve Yahudileri öldürmeye başladılar. 450,000 den fazla Yahudi kısa zamanda Macar polis kuvvetlerinin gönüllü desteğiyle Polonya'ya sürüldü (Larvor, 1998: 2-3).

Lakatos, farklı bir isim kullanarak işçi kamplarından ve sürgünden kurtuldu. Ne ki annesi ve büyükannesi de sürgünler Auschwitz'e gönderildi ve burada yaşamlarını yitirdiler. Lakatos, İşgal boyunca Tibor Molnar ismiyle Marksist bir direniş grubunda yer aldı. Sonrasında bu ismini 1945'in başlarında, Rusların Macaristan işgali esnasında Lakatos'a (Locksmith) dönüştürdü. Çocukluk arkadaşlarından Gabor Vajda'ya göre bu ismi ilgileri doğrultusunda bir Macar Edebiyatı hocasına danışarak almıştı (Larvor, 1998: 3).

Lakatos, işgalden önce Debrecen Üniversitesinde Fizik, Matematik ve Felsefe eğitimi gördü. Savaştan sonra eğitimini Budapeşte'de meşhur Eötvös Koleji'nde tamamladı. Bu dönemde yayımlanan ilk çalışmasını yaptı. Bu çalışmada Marksist bir perspektiften bilim ve politika arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalıştı. Lakatos, *On the Sociology of Concept Formation in Natural Science* isimli tez çalışmasıyla doktora derecesi aldı (Larvor, 2006: 433). Bu dönemde sol gruplar içinde aktif olarak yerini aldı. 1947'de Milli Eğitim Bakanlığında oldukça güçlü bir figür olarak "Demokratik Yüksek Eğitim Reformu" için sekreterlik görevinde çalıştı. Aynı dönemde Hegelci Marksist düşünür György Lukács'ın asistanı oldu. Lakatos 1949'da Moskova üniversitesini ziyaret etti. 1950 İlkbaharında Moskova dönüşünde muhalif görüşleri dolayısıyla, revizyonizmle suçlanarak tutuklandı ve yaklaşık üç yıldan uzun bir süre Stalinci hapishanelerde tutuklu kaldı. Bir daha tutuklanma ihtimaline karşı 1956'da Viyana'ya buradan da Cambridge'e kaçtı (Worral, 1998; Larvor, 1998: 4).

Lakatos, salıverildikten sonra akademiye döndü ve 1954-1956 yılları arasında Alfred Rényi matematiğine dayalı olarak olasılık ve ölçüm

teorisi üzerine çalıştı. György Pólya'nın ağdalı çalışması *How to Solve*'u Macar diline çevirdi. Bu dönemlerde Lakatos, Marksist öğrenci gruplarının ön saflarında yer alarak özellikle akademik ve entelektüel özgürlük konularında büyük bir çaba sergiledi. 1957'de Cambridge'de Rockefeller Bursuyla King Kolej'de R. B. Braithwaite'ın danışmanlığında *Essays in the Logic of Mathematical Discovery* başlıklı bir PhD. tezi yazdı. Bu tez daha sonra *Proofs and Refutations* başlığıyla yayımlandı. 1960'da doktorasını aldıktan sonra London School of Economics'e katıldı ve ölümüne kadar burada kaldı (Larvor, 2006: 434).

Lakatos, LSE'de düzenli olarak Popper'ın seminerlerine katıldı ve Popper'ın bilime dair fikirlerinden oldukça etkilendi (Worral, 1998;). 1969'da LSE'e mantık hocası olarak atandı. Burada felsefi ilgisi fizik bilimlerini de kapsayacak şekilde gelişti ve kendi bilim kuramını sergilediği Bilimsel Araştırma İzlencelerinin Yöntembilgisini geliştirdi. LSE, politik açıdan 1968 öğrenci ayaklanmalarının merkezi durumundaydı. Lakatos da öğrencilerin belirli ölçüde politikada öncülük etmeleri gerektiğini savunarak ve öğrencilerin, psikolojiyle mantık, bilimle sözde bilim arasında sınır koymak noktasında yapıcı bir yerde bulunmaları gerektiğini ileri sürdü (Larvor, 2006: 434).

Lakatos 1970'lerin başlarında matematik ve bilim alanındaki kitaplar ve makaleler üzerinde yoğunlaştığı ve bunlara dair planlar yaptığı bir dönemde; onulmaz bir hastalığa yakalandı ve geçirdiği bir kalp krizi sonunda 52 yaşındayken hayata gözlerini yumdu (Larvor, 2006: 434).

ESERLERİ

LAKATOS, Imre. 'Citoyen és Munkásosztály', *Valòsag*, X, s. 77-88, 1946a

LAKATOS, Imre. 'A Fizikai Idealizmus Bírálata', *Athenaeum*, X, s. 28-33, 1946b

LAKATOS, Imre. 'Huszadik Szársad: Társadalomtudományi és politikai szemle', *Forum* X, s. 316-320, 1947a

LAKATOS, Imre. 'Eötvos Collegium – Györffy Kollégium', *Valòsag*, 2, s. 107-124, 1947b

LAKATOS, Imre. Review of K. Joges: 'Megtanuloma Fizikat', *Társadalmi Szemle*, X, s. 472, 1947c

LAKATOS, Imre. Review of J. Hersy; 'Hirosima', *Társadalmi Szemle*, X, 1947d

LAKATOS, Imre. 'Vigilia, Szerkesti Juhász Vilmos és Sik Sandor', *Forum*, X, s.733-736, 1947e

LAKATOS, Imre. Thesis *Essays in the Logic of Mathematical Discovery*, PhD tezi, Cambridge, 1961

LAKATOS, Imre. 'Infinite Regress and Foundations of Mathematics', *Aristotelian Society Supplemantary Volume, 36*, s. 155-194. 2. Cildin 1. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1962

LAKATOS, Imre. Discussion of 'History of Science as an Academic Discipline' by A. C. Crombie ile M. A. Hoskin, A. C. Crombie (yayımlayanlar): *Scientific Change*, s. 781-785. London: Heinemann, 2. Cildin 13. Bölümü olarak yayımlandı, 1963-1964

LAKATOS, Imre. 'Proofs and Refutations', *The British Journal for the Philosophy of Science* 14: 1-25, 120-39, 221-43, 296-342, 1963-1964, 1974c de yeniden yayımlandı.

LAKATOS, Imre. *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam: North Holland, 1967a

LAKATOS, Imre. 'A Renaissance of Empricism in the Recent Philosophy of Mathematics?', 1967b, s. 192-202. 1976b'da daha genişletilmiş olarak yayımlandı.

LAKATOS, Imre. *Dokatalstva i Oprovershenia.* [1963-1964]'ün Rusça'dan çevirisi, çev. I. N. Veselovski, Moscow: Publishing House of the Soviet Academy of Science, 1967c

LAKATOS, Imre. *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam: Noth Holland, 1968a

LAKATOS, Imre. 'Changes in the Problem of Inductive Logic', s. 315-417. 2. cildin 8. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1968b

LAKATOS, Imre. 'Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69, s. 149-86, 1968c

LAKATOS, Imre. *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam: North Holland, 1967

LAKATOS, Imre. *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam: North Holland, 1968

LAKATOS, Imre. *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam: North Holland, 1968

LAKATOS, Imre. 'A Letter to theDirector of the Scientific Research Programmes', C. B. Cox ile A. E. Dyson (yayımlayanlar): *Fight for Education, A Black Papper*, s. 28-31. London: Critical Quarterly Society, 2. Cildin 12. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1968d

LAKATOS, Imre. 'Sophisticated versus Naive Methodological Falsification', *Arthitectural Design*, 9, s. 482-483. [1968c]'de yeniden yayımlandı.

LAKATOS, Imre. 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes', Lakatos ve A. Musgrave (yayımlayanlar), s. 91-196, bu cildin 1. Bölümü olarak yayımlandı, 1970a

LAKATOS, Imre. Discussion of 'Knowledge and Physical Reality', by A. Mercier, A. D. Breck ile W. Yourgrau (yayımlayanlar), *Physics, Logics and History*, s. 220-223, New York, Plenum Press, 1970b

LAKATOS, Imre. Discussion of 'Scepticism and the Study of the History', by A. Mercier, A. D. Breck ile W. Yourgrau (yayımlayanlar), *Physics, Logics and History*, s. 220-223, New York, Plenum Press, 1970c

LAKATOS, Imre. 'Popper zum Abgrenzungs- und Inductionsproblem', H. Lenk (yay.): *Neue Aspekte der Wissenchaftstheorie*, s. 75-100, Braunschweig: Vieweg. [1947c]'nin Almanca'dan çevirisi, çev.: F. Fischer. Bu cildin 3. bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1971a

LAKATOS, Imre. 'History of Science and its Rational Reconstructions', R. C. Buck ile R. S. Cohen (yayımlayanlar): *P.S.A 1970 Boston Studies in the Philosophy of Science*, 8, s. 91-135. Dordrecht: Bu cildin 2. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1971b

LAKATOS, Imre. 'Replies to Critics', R. C. Buck ile R. S. Cohen (yayımlayanlar): *P.S.A 1970 Boston Studies in the Philosophy of Science*, 8, s. 91-135. Dordrecht: Reidel, 1971c

LAKATOS, Imre. 'History of Science and its Rational Reconstructions', Y. Elkana (yay.): *The Interaction Between Science and Philosophy*, s.195-241. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, [1971b]'de yeniden yayımlandı, 1974a

LAKATOS, Imre. Discussion Remarks on Papers by Ne'eman, Yahil, Berckler, Samsbursky, Elkana, Agassi, Mendelsohn, Y. Elkana (yay.): *The Interaction Between Science and Philosophy*, s. 41, 155-156, 159-160, 163, 165, 167, 280-283, 285-286, 288-289, 292, 294-296, 427-428, 430-431, 435. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1974b

LAKATOS, Imre. 'Popper on Demarcation and Induction', P. A. Schillp (yay.): *The Philosophy of Karl Popper*, s. 241-273. La Salle: Open Court. Bu cildin 3. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1974c

LAKATOS, Imre. 'The Role of Crucial Experiments in Science', *Studies in the History and Philosophy of Science*, 4, s.309-325, 1974d

LAKATOS, Imre. 'Falsifikation und die Methodologie Wissenschaftlicher Furschungsprogramme', I. Lakatos ile A. Musgrave (yayımlayanlar):

Kritisismus und Erkenntnisfortscrift. [1970a]'nın Almanca'dan çevirisi, çev.: A. Szabo, 1974e

LAKATOS, Imre. 'Die Geschichte der Wessenschaft und Ihre Rationalen Reconstruktionen', I. Lakatos ile A. Musgrave (yayımlayanlar): *Kritisismus und Erkenntnisfortscrift*. [1970a]'nın Flemenkçe'den çevirisi, çev.: Karel van der Lenn, 1974f

LAKATOS, Imre. *Wetenschapsfilosofie en Wetenschapsgeschiedenis*, Boom: Mepple. [1970a]'nın Flemenkçe'den çevirisi, çev.: Karel van der Lenn, 1974g

LAKATOS, Imre. 'Science and Pseudoscience', G. Vesey (yay.): *Philosophy in the Open*, Open University Press, Bu cildin Girişi olarak yeniden yayımlandı, 1974h

LAKATOS, Imre. 'Understanding Toulmin', *Minerva*, 14, s. 126-243. 2. Cildin 2. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1976a

LAKATOS, Imre. 'A Renaissance of Empricism in the Recent Philosophy of Mathematics?', *British Journal for the Philosophy of Science*, 27, s.201-223, 2. Cildin 2. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1976b

LAKATOS, Imre. *Proofs and Refutations, The Logic of The Mathematical Discovery,The Logic of The Mathematical Discovery*, J. Worral ile E. G. Zahar (yayımlayanlar), Cambridge: Cambridge University Press, 1976c

LAKATOS, Imre (1978a), *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*, 1. Cilt, Worrall and Currie (yayımlayanlar), Cambridge: Cambridge University Press, 1978a

LAKATOS, Imre. *Mathematics, Science and Epistemology, Philosophical Papers*, 2. Cilt, Worrall and Currie (yayımlayanlar), Cambridge: Cambridge University Press, 1978b

LAKATOS, Imre. *Problems in the Philosophy of Science*, I. Lakatos ile A. Musgrave (yayımlayanlar), Amsterdam: North Holland, 1968

LAKATOS, Imre. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Imre Lakatos ile Alan Musgrave (yayımlayanlar), London: Cambridge University Press, 1970

LAKATOS, Imre. 'Why Did Copernicus's Programme Supersede Ptolemy's?', I. Lakatos ile E. G. Zahar, R. Westman (yayımlayanlar): *The Copernican Achievement*, s.354-383. Los Angeles: University of California Press. Bu Cildin 5. Bölümü olarak yeniden yayımlandı, 1976

GİRİŞ

Bilimsel gelişmeye ilişkin araştırma izlenceleriyle ün kazanmış olan Lakatos aynı zamanda klasik bilim anlayışına yönelik itirazlarıyla tanınmıştır. Bilimle sözdebilim arasına sınırkoyma sorununu derinlemesine soruşturmasının yanında bilimsel araştırma izlencelerinin yöntembilgisi adamakıllı irdelemesiyle de klasik bilim anlayışını kökten sarsmış; matematik felsefesi ile bilim tarihi ve felsefesine ciddi katkılar sağlamış Macar asıllı çağdaş bilim felsefecisi ve tarihçisidir.

Pozitivist bilim ideali ve anlayışının eleştirisini yapan Lakatos'a göre, bilimde nihai doğrulama ve nihai yanlışlama yoktur. Bilim yanılabilir, hataya düşebilir. Bilimde kesin doğrularla, kesin yanlışların olamayacağını söyleyen Lakatos'a göre, bilimde hakikati garanti edecek, doğruluğu teminat altına alacak, genel-geçer, evrensel ve rasyonel yöntemler yoktur. Bundan dolayı, bilimin kesin ve değişmez bir yöntemi olamaz. Bu bakımdan Feyerabend'i etkilemiştir; onun *Yönteme Hayır* adlı ünlü kitabının Lakatos ile yazışmalarının bir ürünü olduğu bilinmektedir. Popper, Kuhn ve Feyerabend arasında meydana gelmiş olan bilimin niteliğine, geçerliliğine, yöntemine, kuramsal statüsüne dair tartışmalarda kendine özgü bir yol izlemiştir. Bu yolda Lakatos, bilimin rasyonel bir şekilde ilerlediğini kanıtlamaya çalışır. Hem Popper hem de Kuhn karşıtı önermeleri söz konusu olmakla birlikte Lakatos, daha çok bunlar arasında bir tür sentez arayışında olan bir bilim felsefecisi olarak görünmüştür.

Popper'ın öğrencisi olmakla birlikte onun yanlışlanabilirlik ilkesiyle temellendirdiği bilim anlayışını eleştirmiştir. Onun düşüncelerinin özgünlüğü Popper ile Kuhn arasındaki tartışmalarda bir tüz sentez arayışıyla hareket etmiştir. Biliminin aykırılıklarla her zaman bir arada bulunduğunu ileri sürmüş, belirli bir kuramın doğrulanmasının ya da yanlışlanmasının belirli bir anda olanaklı olmadığını savlamıştır. Bilimsel bir kuram bu belirli aykırılıkları zaten *ad hoc* varsayımlarla kanıtlamaya çalışır, ki bu nedenle belirli bir kuramı yadsıyabilmek sanıldığı kadar kolay değildir. Belirli bir kuramın diğer kuramlardan ya da önceki kuramdan daha geçerli olması, bu yeni ya da farklı kuramın daha fazla şeyi açıklayabiliyor olmasıyla ilgilidir ona göre. Bu yaklaşım biçimi kuramlar arasında bir süreklilik ilişkisi kurar. Buna göre, çelişiyor göründüklerinde bile, kuramların belirli bir şekilde birbirlerini kapsamaları söz konu-

sudur. Bir tür birikimci bir bilgi anlayışı ortaya konulmaktadır Lakatos tarafından.

Akılcılık ve deneycilik konularında da Lakotos'un sentez arayışında olduğu ve bu noktada eleştiriyor olsa da Popper'a Kuhn'dan daha yakın durduğu söylenebilir. Lakatos bu anlamda, Popper'ın kimi görüşleriyle kendi temel savları arasında çelişmekle eleştirmiş olan Popperci çevreye dahil edilebilir. Onun girişimleri Kuhn'un varsayımlarını en önemli oldukları noktada yadsımaya yönelik olarak görünmektedir. Birikimci bilgi anlayışıyla Kuhn'un paradigma kavramına da itiraz etmiştir Lakatos.

Lakatos, bir öğretmen ve bir grup parlak öğrencisi arasında geçen hayali bir tartışmadan oluşan başlıca yapıtı *Kanıtlamalar ve Çürütmeler: Matematiksel Buluşun Mantığı (Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*, 1976) adlı eserinde, matematiğin bize sunulan standart gelişim çizgisine ait resmin ciddi biçimde hatalı olduğunu öne sürer. Buna göre, ya savunulmak üzere ilkin bir varsayım oluşturulur ve bir süre sonra bunun kanıtı ortaya konulur ya da matematikçiler üzerinde anlaşmaya varılmış ilksavlı temellerden yola çıkılarak kanıt oluşturulmaya çalışılır. Lakatos'a göre, aslında kuramlar kanıtlamadan önce oluşturulurlar; kanıtlama işlemi de başlangıç girişimlerinin kuramın kendisiyle birlikte eleştirildiği ve giderek tedricen düzeltildiği bir süreçtir. Bu noktada, doğrulama süreci de özgün kuramın ve başlangıçtaki kanıtlar safhasında ilave edilen gizli varsayımların karşıörneklerini aramayı içeren bir deneme-yanılma yöntemidir. Varsayım oluşturmanın deneme-yanılma safhasını zamanla daha sistemli bir safha olan kanıt çözümlemesine yerine bırakacak olan yönlendirilmemiş kanıt ya da karşıörnek arama safhası izler. Lakatos matematiksel buluşun yalnızca büyük matematikçilerin zihinleri araştırılarak ele alınması gereken ruhsal bir olay olmadığının, dile getirilebilir buldurucu ilkeler tarafından sevk ve idare edildiğinin gösterilebileceğini de ileri sürer. Lakatos, en azından matematik örneğinde, Popper ve mantıkçı pozitivistlerin ileri sürdükleri temellendirme bağlamı ile buluş bağlamının bağdaşmaz oldukları görüşü ile felsefenin ya da bilim mantığının yalnızca temellendirme bağlamıyla ilişkili olduğu savının hatalı olduğunu; bu iki bağlam geleneğinin dışında mantıksal olarak çözümlenebilir bir alanın, yani matematiksel buldurucunun olduğunu öne sürer.

Lakatos, editörlüğünü yaptığı, *Tümevarımlı Mantık Sorunu (The Problem of Inductive Logic*, 1968) adlı eserde yer alan "Tümevarımlı Mantık Sorunundaki Değişimler" ("Changes in the Problem of Inductive Logic") adlı yazısında Carnapçı tümevarım mantığına karşı Popperci görüşleri savunsa da daha sonraları Popperci yaklaşımda büyük eksiklikler olduğunu fark eder ve Popper'in Hume'un ortaya koyduğu biçimiyle tümevarım sorununu çözdüğüne yönelik iddiasını ayrıntılı bir biçimde eleştiri süzgecinden geçirir. Lakatos'a göre, Popper'in yanlışlanabilirlik ölçütü kuramların kararlılığını göz önünde bulundurmadığından Hume'un tümevarım sorunu dediği şeyin çözümü olamaz. Lakatos bilim adamlarının olgularla çeliştiğinde kuramlarını hemen bir kenara atmadıklarını, kurtarıcı varsayımlar uydurarak mevcut aykırılığı açıklamaya çalıştıklarını, kurtarıcı varsayımlarla aykırılığı açıklayamazlarsa, aykırılığı görmezden gelerek başka bir sorunu irdelemeye geçtiklerini öne sürer.

Lakatos, *Eleştiri ve Bilginin Gelişimi (Criticism and Growth of Knowledge*, 1970) adlı eserde kaleme aldığı "Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma İzlencelerinin Yöntembilgisi" ("Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes") başlıklı ünlü çalışmasında Popper ve Kuhn'un çözemediğini düşündüğü problemlere çözüm getirdiğini savunur ve burada bilime dair kendi yöntem kuramını gözler önüne serer.

*

Ana hatlarıyla söylersek, bir felsefe hareketi olarak *Pozitivizm*in ayırt edici özelliklerini eserlerinde ilk kez etraflıca Fransız filozofu Auguste Comte'un işlediği söylenebilir. Pozitivizm bundan sonra Mantıksal Pozitivizm, Mantıksal Deneycilik ve nihayet 20. yüzyılın ortalarında Analitik ve Dil Felsefesi olarak bilinen felsefi hareket gibi isimlerle gelişmeye devam etmiştir ve etmektedir.

Comte'a göre, insanlar, nesnelerin yapısıyla ilgili tüm metafizik spekülasyonlardan sıyrıldıklarında bilim doğmuştur. Şu halde bilim, kendisini her türden metafiziğin boyunduruğundan kurtardığında yol alabilir. Bu, bilimin tüm metafizik hayal ve yetkeye karşı özerk olma idealidir. Comte, sonradan Carnap'ın da ifade edeceği gibi, bilimin metafiziğe yabancı olduğunu öne sürer. Bu yüzden olgulara sarılmak ve metafizikten kaçınmak esastır ve ancak bu şekilde bilimsel bir tavır takınılır.

Comte, pozitivizmden gerçek nesnelerle ilgilenmeyi anlar. Yani bitip tükenmek bilmeyen tartışmalara yol açan belirsizlikten, metafizikten

ve hayali nesnelerden kaçınıp insan zihninin erişebileceği nesnelerle ilgilenmek gerekir. Comte'a göre, pozitivist dünya görüşü, insanlığın gelişiminin en yüksek noktasına erişmesiyle tasarlanabilir. İnsanlığın zihinsel gelişimi teolojik, metafizik ve nihayet pozitif olmak üzere üç aşamadan geçmiştir. İnsanlık ilk aşamada fenomenleri, ruhlara başvurarak; ikinci aşamada da soyut kavramlara başvurarak açıklama yoluna gitmiştir. Demek ki mitoloji ve metafizik sırasıyla insanlığa hakim olmuşlardır. İnsanlık ancak bunlardan bağımsız olduğunda daha ileri bir aşamaya geçebilecektir. İşte Comte'a göre, bu daha ileri bir aşamaya geçişi, pozitivist felsefe olanaklı kılmıştır. Olgulara işaret eden pozitivist felsefe, insanlığın zihinsel gelişiminin en yüksek ve nihai aşamasını oluşturur. Pozitif aşamada insan aklı mutlak kavramları, evrenin başı ve sonunu, fenomenlerin nedenlerini araştırmayı bırakmış; artık kendisini fenomenlerin yasalarını bulmaya adamıştır. Pozitivizme göre tüm fenomenler, doğa yasalarına bağlıdırlar ve burada yapılacak olan esas iş, benzerlik ve ard ardalık ilişkilerine göre fenomenleri birbirlerine bağlamak ve incelemektir.

Comte'a göre, ortadaki aşama olan metafizik, ilk aşamaya, son aşama olan pozitivizmden daha yakındır ve metafizik aslında bir tür teolojidir. Ancak Comte teolojiye, metafizikten daha çok sempati duyar, çünkü teoloji en azından tutarlı bir inanç olabilir; halbuki metafizik daima tutarsızdır. İşte zihnin erişebileceği esas şeyler olgulardır ve pozitivist felsefenin silahları, olguların ötesine giden her türden uğraşa karşı çevrilmişlerdir. Başka deyişle, pozitivizm, gözlem ve deney verilerine dayandığı için metafizik karşıtı bir tutumdur. Pozitivizm bütün bilimlerin fiziksel dünyaya ilişkin olgularla ilgili çalışma temeline dayanması gerektiğini öne sürer. Bu anlamda fizik, kimya, biyoloji gibi bilimler arasında hiçbir önemli fark yoktur; dolayısıyla bunların hepsi de gerçek dünyaya ilişkin pozitif hakikatleri keşfetmek için aynı yöntemi kullanabilirler. Bu bir anlamda, bir bilim birliği tasarısıdır. Burada olgular, tümevarım aracılığıyla toplanmalı ve ana özellikleriyle ifade edilmelidirler. Ve ancak bu yöntemi benimseyen bir disiplin bilim olarak kabul edilebilir.

Pozitivist felsefenin yeni bazı özellikler kazanması, 19. yüzyıl sonlarında E. Mach sayesinde olmuştur. Mach'la birlikte ortaya çıkan bu yeni pozitivist anlayış, olguları temele alması ve yöntem olarak bilimsel yöntemi benimsemesi bakımından, Comte'un öne sürdüğü pozitivizmle aynı ilkeleri paylaşmaktadır. Mach'ın bilimsel çalışmalarının yanında, metafiziğe karşı olan tutumu da pozitivist felsefe üzerinde oldukça etkili olmuş

ve daha sonra Viyana Çevresi adıyla anılacak olan Mantıksal Pozitivizme yön vermiştir. Viyana Çevresi'nin asıl dayanağı, Auguste Comte'un pozitivist felsefe anlayışıdır. Pozitivizm, deneysel yöntemin önemini vurguladığı ve metafiziğe karşı tavır aldığından Viyana Çevresi için önemli bir dayanaktır, çünkü onlara göre bilim olmanın ölçütü, deneysel yöntemi kullanmaktır.

Viyana Çevresi ilkin tüm bilimler için sağlam bir temel oluşturmayı, sonra da tüm metafiziğin anlamsız olduğunu göstermeyi hedeflemiştir. Bu hedefi gerçekleştirmek için kullanılan yöntem, tüm kavramların ve önermelerin mantıksal çözümlemesidir. "Bilimsel bilginin mantıksal yapısını araştırmak demek, bilim önermelerinin ve bilim kavramlarının mantıksal bağlantılarını araştırmaktır" (Kraft 1953: 26). Viyana Çevresi'ne göre bilimlerin öne sürdüğü bilgiler dille ifade edilirler, yani dil olmadan önermeleri öne sürmek olanaksızdır. Bilimsel bir tutumla dilin mantıksal yapısının ortaya konması olan mantıksal çözümleme yöntemi, bilgiyi doğrulama yöntemidir. "Ama bu doğrulama ifadenin sahiden doğrulanması değil, ilkece doğrulanmasıdır. Sahici doğrulama, bir önermenin doğruluğunun belirlenmesidir, anlamının değil" (Kraft 1953: 31). Sadece böyle bir yöntemle bir önermenin deneysel olarak doğrulanıp doğrulanamayacağı saptanabilir.

İşte Viyana Çevresi düşünürleri, bu ilkeyle bilimdeki ve felsefedeki metafizik öğeleri dışarıda tutacaklarını ve bilimle sözde bilimi birbirinden ayırabileceklerini öne sürmüşlerdir. Burada kastedilen aslında anlamlı ve anlamsız ifadeler arasında bir sınır çizmedir; bunun ölçütü de doğrulanabilirliktir. Şu halde, bir önerme anlamlıysa, doğrulanabilmelidir, öte yandan doğrulanamayan önermeler anlamsızdır. Yani doğrulanabilirlik ilkesi, Viyana Çevresi düşünürlerince anlamsız önermeleri bilimin dışına atmayı sağlayan bir ölçüt haline getirilmiştir. Buna göre bilgi deneysel olarak doğrulanabilen anlamlı önermelerden oluşur ve bilim ise kuramların oluşturduğu bir bütündür. Kuramlar olgulara dayanır, olgularca desteklenir; bilim de böylece birikimsel olarak ilerler. Bu nedenle kuramların bilimsel olup olmadığını anlamak için getirilen ölçüt, onların duyu deneyiyle sınanabilmesi ve doğrulanabilmesidir. Yani bir kuram duyu deneyiyle sınanabiliyor ve doğrulanabiliyorsa bilimseldir; doğrulanamıyorsa bilimsel değildir. Buna göre bilimin yöntemi de tümevarımdır. Tümevarım yöntemiyle yeni olgular ve kuramların bilgi birikimine eklenmesiyle bilim birikimli olarak ilerler.

Bilim ve metafizik arasına bir sınır çizme kaygısından hareket eden, Viyana Çevresi'nin en özgün, en yetenekli üyesi ve düşünürü olarak kabul edilen Rudolf Carnap, çeşitli yapıtlarında Viyana Çevresi'nin kullandığı bilimsel yöntemin ayırt edici özelliklerini işler. Ona göre bu yöntem, bilimin mantıksal çözümlemesinin yöntemidir ve mantıksal çözümlemenin işlevi, her tek kabulün anlamını ve kabuller arasındaki ilgileri kurabilmek için tüm bilgiyi, bilimin ve günlük yaşamın tüm kabullerini analiz etmektir (Carnap 1935: 9). Esas olarak bilimi ve felsefeyi sözde problemlerden kurtarmayı, onlara karışmış metafizik unsurları elemeyi hedefleyen bu tür bir çözümleme etkinliği, istediği sağlam zemini, doğrudan verilmiş olan ve duyulara dayanan dolaysız verilerde bulmayı dener. Mantıksal çözümlemeye konu olan bilginin bu en son temeline erişebilme olanağı, bilimsel olmanın ölçütü olarak kabul edilmiştir.

Hem Carnap'a hem de Viyana Çevresi'nin diğer üyelerine göre, bir önermenin bilimsel olmasının ölçütü anlamlılık ya da deneyle doğrulanabilirliktir. Carnap doğrulanabilirlik ölçütüyle, anlamlı ve anlamsız ifadeler arasına bir sınır çizme sorunu olarak ilgilenmiştir. Yani, bir önerme anlamlı ise doğrulanabilmelidir; doğrulanamıyorsa sözde ya da anlamsız bir önermedir. Ona göre bir önermenin anlamlı olması onu doğrulama olanağına bağlıdır. Doğrulanabilirlik, Carnap ve diğer Viyana Çevresi düşünürlerince, anlamlı önermeleri anlamsız olanlardan ayırt edebileceğimiz ve anlamsız önermeleri de bilimin dışına atabileceğimiz bir ölçüt haline getirilmiştir. Bilimsel bir önerme, yalnızca anlamlı ya da deneysel olarak doğrulanabilen önermelerden oluşur. Demek ki, Carnap ve Viyana Çevresi'nin "hangi kuram bilimseldir?" sorusuna verdikleri yanıt, duyu deneyiyle sınanabilen ve doğrulanabilen olacaktır. Carnap'a göre, modern mantığın yardımıyla, tek tek bilimlerdeki kavramları aydınlatmak ve metafiziğin anlamsızlığını görmek olanaklıdır.

Kısaca söylendikte, Viyana Çevresi'nin bilimsellik ölçütü doğrulama, bilimsel yöntemi tümevarımdır. Felsefenin işi önermelerin açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu işin yöntemi de mantıksal çözümlemedir. Viyana Çevresi düşünürleri, mantığın yanında deneye de çok önem vermişlerdir. Bilimlerin, açıklanacak olgulara ilişkin yaptıkları açıklamaların duyu deneyiyle sınanabilir olması gereğini yerine getirmeleri gerekir, bunu yerine getiremezlerse bilim olamazlar.

Bununla beraber, yirminci yüzyılın başlarında bilim felsefesinde hakim olmaya başlayan Mantıkçı Pozitivist görüş, yani Viyana Çevresi

düşünürlerinin görüşleri, özellikle bilimle sözde bilimi birbirinden ayırt etme sorununa getirdikleri çözüm açısından, yirminci yüzyılın ikinci yarısında **Karl R. Popper** tarafından sıkı bir biçimde eleştirilmişlerdir. Ona göre sınır çizme sorunu bilim felsefesinde merkezi bir sorundur ve bu sorun, aslında bilimin özünün ne olduğunu yakalama çabasıdır. Popper bu sorunu çözdüğünü öne sürerek kendisini mantıkçı pozitivistlerden ayrı tutar. Ona göre, bilimle sözde bilim arasındaki ayrım, doğrulayıcı tümevarım işlemleriyle gösterilemez. Çünkü bilimin kullandığı tümevarım işlemlerini sözde bilim de pekala kullanabilir. Buna en güzel örnek de astrolojidir. Astroloji de tümevarımı kullanır ama o gerçekte deneysel bir bilim değildir.

Popper, çeşitli yapıtlarında doğrulanabilirlik ilkesinin kullanılmasının doğurduğu sorunu şöyle betimler: Doğrulanabilirlik ölçütüne göre, örneğin Freud'un psikanaliz kuramını, Marx'ın tarih kuramını ve Einstein'ın izafiyet kuramını aynı biçimde değerlendirmemiz gerekmektedir. Ancak Popper'e göre bu bir hata olacaktır, çünkü bu kuramlar aynı derecede bilimsel değillerdir. Dolayısıyla sınır çizme ölçütünün bünyesinde, örneğin Einstein'ın izafiyet kuramını öteki iki kuramdan ayırt edebileceğimiz koşulları sağlaması gerekir. Popper sınır çizme sorunuyla ilgilenmesinin nedeninin, Marxizmin ve Psikanalizin, astronomiden daha çok astrolojiye yakın olduklarını fark etmesi olduğunu ifade eder (1963: 34).

Popper, doğrulanabilirliğin tutarsız ve yetersiz olduğunu öne sürerek, kendisinin bilimle sözde bilimi birbirinden ayırmayı sağlayan sınır çizme ölçütünü ortadan kaldırmış gibi göründüğünü de dile getirir. Ancak Popper'e göre, deneysel bilim öteki çalışma alanlarından farklıdır ve bilimle sözde bilim arasındaki bu ayrım bilimsel kuramların doğrulanabilir olma özelliğiyle değil, onların *yanlışlanabilir* olma özelliğiyle belirlenir. Ona göre, sınır çizme ölçütü, bilimin deneyci olma özelliğini de korumalıdır. Böylece Popper, sınır çizme sorununu şu şekilde ifade eder: Bir yandan deneysel bilimler ve öte yandan metafizik dizgeler yanında matematik ve mantık arasında bize ayrım yaptırabilecek bir ölçüt bulma sorununa, *sınır çizme sorunu* denir (1992: 34).

Tekrarlarsak, Popper'e göre sınır çizme sorunu epistemolojinin en önemli sorunlarından biridir, buna uygun bir çözüm yolu bulunursa, bilgi kuramındaki pek çok başka sorun da kolayca çözülebilir. Yaygın olarak tümevarım yöntemi ve doğrulanabilirlik ilkesi, sınır çizme ölçütü

olarak kabul edilmiştir, ancak Popper'e göre tümevarım yöntemi diye bir şey yoktur, dolayısıyla yaygın olarak kabul görmüş olan sınır çizme ölçütü, yani tümevarıma dayalı doğrulama, bilimle sözde bilimi ayırt etmekte uygun bir ölçüt değildir (1992: 35). Popper, tümevarıma en azından şu iki nedenden dolayı karşı çıkar: İlkin, tümevarım yineleme yoluyla bir inancın oluşmasına neden olur, bunun temelinde de geleceğin büyük ölçüde geçmişe benzeyeceği inancı yatar. Ancak Popper'e göre, bilimsel kuramlar böyle bir inanca dayandırılamazlar. İkincisi, bir kuramın doğru olduğu, pek çok gözlem doğru olduğu varsayılarak haklı çıkarılamaz. Çünkü hiçbir sayıda gözlem, o kuramı haklı çıkarmaz. Demek ki, bilimsel kuramlar hiçbir tümevarım işlemiyle doğrulanamaz, tam tersine bilimsel işlem, varsayımların deneyle yanlışlanmasıdır. Popper'e göre, biz kuramların doğru olduğunu asla ispatlayamayız, ancak giderek daha çok yanlış kuramı ortadan kaldırırız. Sonlu sayıdaki hiçbir gözlem önermesi bilimsel bir yasayı doğrulayamazken, tersine genel bir yasayla çelişen tek bir örnek, bu bilimsel yasadan vazgeçmek için yeterlidir. Popper'in bilim modeli ilkin bir kuramdan kestirimlerde bulunmayı gerektirir ve sonra bunlar tecrübeyle sınanırlar. Bu kestirimler başarısız olurlarsa, kuram yanlışlanmıştır. Bilim, problemlerden, belirli kuramsal çerçevelerle ve varsayımlarla başlar. Bu yüzden tanımlanmış belirlenmiş bir çerçeve olmaksızın yapılan gözlem boş ve saçmadır. Bilimin ilerlemesi de kuramların yanlışlanmasıyla ve yeni varsayımların öne sürülmesiyle olur.

Sonuçta, Popper için tümevarımın geçerliliğini temellendiren bir kanıt yoktur; tümevarıma sadece inanabiliriz, dolayısıyla tümevarım yoluyla doğrulama işlemi bilimle sözde bilim arasında bir sınır çizme ölçütü olarak alınamaz. Deneysel bir kanıtla bir kuramı doğrulayamayız, ama onu yanlışlayabiliriz.

Mantıkçı Pozitivistler tıpkı Karl R. Popper gibi dogmatik düşüncenin yıkıcı ve zararlı sonuçlarına ilişkin sıkıntıyı paylaşıyorlardı. Bu nedenle, Viyana Çevresi düşünürleri irrasyonalite ile ideolojik fanatizmin üstesinden gelme konusunda felsefenin toplumsal işlevini vurgulamışlardır. Buradan hareketle Çevre üyeleri, pozitif bilimle metafizik arasına bir sınır çizmeyle uğraşmışlar ve bu soruna çözüm getirmek için de deneyle doğrulanabilirliğin hem bir önermenin anlamlılığını hem de bilimsel statüsünün gerekli koşulu olduğunu öne sürmüşlerdir. Bilimsel yöntem ve sınır çizme ölçütü arasında yakın bir ilişki vardır, yani sınır çizme ölçütü olarak düşünülen ilke, aynı zamanda bilimsel yöntem olarak dü-

şünülmektedir. Viyana Çevresi'ne göre, bilimin yöntemi tümevarımdır ve buna bağlı olarak sınır çizme ölçütü, bilimle sözde bilimi ayırt eden doğrulamadır. Ne ki çağımızın en büyük bilim felsefecilerinden birisi olarak düşünülen Karl R.Popper, Mantıkçı Pozitivistleri özellikle bilimsel yöntem olarak doğrulamayı kabul ettikleri için eleştirir. Ona göre, bilimle sözde bilim arasındaki sınır çizme ölçütü yanlışlama olmalıdır, çünkü biz, ne kadar doğrulayıcı örnek bulursak bulalım, bir kuramı doğrulayamayız, fakat tek bir aykırı örnekle söz konusu kuramın yanlış olduğunu söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere, Viyana Çevre'sinin doğrulanabilirlik ve anlamlılık ölçütüne karşı çıkan Popper, bilimsel bir kuramın en önemli özelliğinin doğrulanabilirlik değil de, yanlışlanabilirlik olduğunu söyler. Ona göre, ne kadar çok ve uzun süreli gözlem yapılmış olursa olsun eldeki veriler, bilimde geçen tümel bir önermenin doğruluğunu saptamak için hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Ne ki bilimsel kuramlar doğrulanamasalar bile yanlışlanabilirler. Ayrıca Popper'e göre, bilim adamlarının kendisiyle kuramlarını doğruladığı hiçbir tümevarım işlemi yoktur. Bilimsel işlem varsayımların deneyimle yanlışlanmasından oluşur. Böylece Popper'in bilim modelinde, ilkin bir kuramdan hareketle tahminlerde bulunulur ve sonra bunlar deneysel olarak sınanırlar; tahminler başarısız olursa kuram yanlışlanmıştır. Çünkü tek bir yanlışlayıcı gözlem, o kuramı yanlışlamak için yeterlidir.

Popper'in bilim tasarımını kısa tekrarlamak gerekirse, ona göre, hemen hemen her kurama kolayca teyit veya doğrulama bulunabilir -eğer bunu arıyorsak. Doğrulamalar ancak riskli öndeyiler sonucu olarak geliyorsa -başka deyişle, söz konusu kuramca aydınlatılmadığımız takdirde onunla bağdaşmayan onu çürütecek nitelikte bir olay bekliyorsak- doğrulama sayılmalıdır. Her iyi bilimsel kuram bir yasaklamadır: bazı şeylerin olmasını yasaklar. Bir kuram ne kadar yasak koyuyorsa o kadar iyidir. Tasarlanabilecek herhangi bir olayla çürütülebilir olmayan kuram bilim-dışıdır. Çürütülemezlik (çok kez sanıldığı gibi) kuramın bir erdemi değil kusurudur. Her gerçek sınama aslında kuramın yanlışlanması ya da çürütülmesi girişimidir. Sınanabilirlik, yanlışlanabilirlik demektir; ancak sınanabilirliğin dereceleri vardır: bazı kuramlar ötekilere göre daha sınanabilirdir, çürütülmeye daha açıktır; daha fazla risk alırlar. Doğrulayıcı kanıt, kuramın gerçek anlamda sınanmasından çıkan bir sonuç olması durumunun dışında kanıt sayılmamalıdır; bu onun, kuramı yanlışlama

yolunda ciddi fakat başarısız bir deneme olarak sunulabileceği anlamına gelir. Popper böyle durumlar için "pekiştirici kanıt" ibaresini kullanır. Bütün bunlar şöyle toparlanıp özetlenebilir: Bir kuramın bilimselliğinin ölçütü onun yanlışlanabilmesi, ya da çürütülebilmesi veya sınanabilmesidir.

Bu noktada, bilimle sözde bilim arasında bir ayrım yapma çabası diye de dile getirebileceğimiz sınır çizme sorununu çözdüğünü iddia eden Popper'e karşı, onun bu sorunu çözemediğini ve sınır çizme ölçütü olarak yanlışlama ilkesinin yetersiz olduğunu öne süren, göz ardı edilemeyecek, çok önemli itirazlar gelir Lakatos'dan.

Popperci yanlışlamacılığı düzeltip savunma iddiasındaki **Imre Lakatos**, Popper'in yanlışlanabilirlik ölçütünün bilimle sözde bilim arasına sınır çizme sorununun çözümü olmadığını söyler. Çünkü Popper'in ölçütü, bilimsel kuramların kararlılığını göz ardı eder. Ayrıca bilim adamı bir kuramı sırf olgularla çelişti diye terk etmez, gördüğü bir aykırılığı açıklamak için yardımcı varsayımlara başvurur ya da açıklayamıyorsa onu görmezden gelir. Bilim tarihine bakıldığında, kimi deneylerin, kuramları nasıl ortadan kaldırdığı görülür, ancak bunun böyle olduğu kuram terk edildikten epey sonra anlaşılır.

BİLİM VE SÖZDEBİLİM

Popper'in yanlışlamacı bilim tasarımını düzeltme ve savunma girişimi olarak kendi bilim tasarımını ortaya koyan Lakatos'a göre, insanın en önemli özelliklerinden birisi bilgiye duyduğu saygıdır. Bilimsel bilgi de bilginin en çok saygı duyulan türüdür. Bu noktada Lakatos'un asıl sorunu, bu saygı duyulan bilgi türünü sözde bilimden ayırabilmemizi sağlıyacak bir ölçüt olup olmadığıdır. Öte yandan, Lakatos'a göre, bilimle sözde bilim arasına sınır çizme problemi eleştirinin kurumsallaştırılması için de önemlidir. Katolik Kilisesi 1616 yılında Copernicus'un kuramını sözde bilimsel olduğu iddiasıyla aforoz etmiştir; aynı Kilise 1820 yılında, söz konusu kuramın bilimsel olduğunu, olguların onu destekleyip kanıtladığı gerekçesiyle, teslim etmiştir. Yine Sovyet Komünist Partisi 1949 yılında Mendelci genetiğin sözde bilimsel olduğunu öne sürüp bu öğretiyi savunan üniversite hocalarını çeşitli toplama kamplarında öldürtmüştür. Bu örneklerde neyin bilimsel ya da sözde bilimsel sayılıp sayılmayacağına bir sınır çizme ölçütüne dayanarak Kilise ya da Parti karar vermiştir.

Lakatos bu örneklerden hareketle sınır çizme sorununun neden sözde bir sorun olmadığının kolayca görülebileceğini ileri sürer. Bu demektir ki bilimle sözde bilim arasına bir sınır çizme sadece felsefenin kuramsal bir sorunu değildir; bu etik ve toplumsal içermeleri de olan bir sorundur (Güzel, 1999: 7-8). Şu halde Lakatos'a göre, her ne kadar günümüze dek sınır çizme sorununu çözmek için bir ölçüt getirme çabaları sonuçsuz kalsa da, bu durum, bir sınır çizme ölçütü getirme sorununun sözde bir sorun olduğu anlamına gelmez. Görüldüğü üzere, Lakatos için asıl mesele, bilim çok saygı duyulan bir etkinlik ve üründür, fakat bu saygı duyulan alanı bilim-olmayandan ya da hurafeden ayırabilmemizi olanaklı kılacak bir ölçüt olup olmadığı ve eğer varsa bu ölçütün ne olduğu meselesidir. Böyle bir ölçüt getirme çabaları şimdiye dek sonuç vermemiş olsa da bu durum, ölçüt getirme meselesinin sözde (sahte) bir sorun olduğu anlamına gelmez.

Lakatos eldeki soruna bir çözüm önermeden önce, geçmişte bilimle sözde bilimi birbirinden ayırt etme sorununun nasıl çözülmeye çalışıldığına bakar. Geçmişte getirilen bu ölçütlerden bir tanesi, gözlemle desteklenebilir olma veya deneysel doğrulama olarak karşımıza çıkar. Ancak Lakatos on yedinci yüzyıl süresince yazılan birçok eserde cadılıkla ilgili sayısız gözlem raporları, deneyler ve güvenilir tanıklar olduğunu ileri sürerek bu anlayışı yadsır. Deneysel doğrulama ya da bilimsel uslamlamanın bir ölçüt olarak alınması kuramların olgularla karşı karşıya kalması, yani kuramların olgularca desteklenmesi gerektiği inancı yüzündendir. Ne ki Lakatos'a göre burada başka bir sorun ortaya çıkmaktadır, çünkü "olgular kuramı nasıl bir kesinlikle destekler?" diye soran olmamıştır. Örneğin, Newton bile yasalarını olgularla ispatladığını düşünmüştür. Lakatos'a göre, az sayıda olgudan türetilmiş bir doğa yasasının mantıksal olarak geçerli olamayacağı günümüzde kolayca ispatlanabilir olsa da bilimsel kuramlar ya da bilginin olgularca desteklenmiş ya da kanıtlanmış olduğu anlayışı halen hüküm sürmektedir. Lakatos, bu durumun temel mantıkla bir inatlaşmadan başka bir şey olmadığını ifade eder (Güzel, 1999: 27). Tekrarlamak gerekirse, bilimle hurafeyi birbirinden ayırmak için getirilen ölçütlerden birisi olarak gözlem tanıklığıyla desteklenebilir olma veya deneysel doğrulama benimsenmiştir. Lakatos on yedinci yüzyılda yazılan pek çok eserde cadılık hakkında bir sürü gözlem kayıtları olduğunu öne sürerek bu anlayışı yadsır. Deneysel doğrulamanın bir ölçüt olarak alınması; kaynağını, olguların kuramları desteklemesi ve olgu-

ların kuramlarla karşılaştırılması gerektiği görüşünde bulur; gelgelelim olguların kuramları ne ölçüde ve hangi kesinlikte destekleyebileceklerini sormak hiç kimsenin aklına gelmemiştir. Sınırlı sayıda olgudan yola çıkarak bir doğa yasasının türetilemeyeceği mantıksal olarak kolayca kanıtlanabilir olsa da, bilimsel bilginin olgularla kanıtlanmış olduğu inancı yine de korunmaktadır ki bu temel mantıkla bir inatlaşmadan başka bir şey değildir.

Bilimi sözde bilimden neyin ayıracağı sorusuna yirminci yüzyılda tümevarımcı mantıkçılardan bir yanıt gelmiştir. Buna göre bir kuramın mantıksal olabilirliği yüksekse, bu kuramı bilimsel olarak niteleyebiliriz. Öte yandan söz konusu kuramın matematiksel olasılığı düşükse ya da sıfırsa, bu kuram bilimsel değildir. Ancak Lakatos'a göre, sınır çizme sorununa tümevarımcı mantıkçıların olasılıkçı açıklamalarla yaklaşmaları da bir çözüm değildir. Çünkü yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden birisi olan Popper, gerek bilimsel gerekse sözde bilimsel olsun tüm kuramların matematik olasılığının, ne kadar kanıt sunulursa sunulsun, sıfır olduğunu göstermiştir (Güzel, 1999: 9). Şu halde tümevarımcı mantıkçıların eldeki sorunun çözümü için önerdikleri matematiksel olasılığa dayalı ölçütleri de işe yaramamaktadır. Sonuçta Popper yeni bir sınır çizme ölçütü getirir. Buna göre, bir kuram kendisini destekleyecek herhangi bir kanıt olmasa da bilimsel olabilir; öte yandan, bir kuram bütün ulaşılabilir kanıtlarla desteklense de sözdebilimsel olabilir. Bu demektir ki, bir kuramın bilimsel olup olmadığı olgulara başvurmadan, başka deyişle, olgulardan bağımsız olarak belirlenebilir (Güzel, 1999: 10). "Olgulardan bağımsız" olma ibaresiyle kastedilen şey, kuramın mantıksal olarak, biçimi bakımından bilimsel olup olmadığının saptanmasıdır. Böylece bir kuram kendisini yanlışlayacak önceden tasarlanmış bir deney hazırlanırsa bilimsel, aksi halde, yani yanlışlayıcı bir deney ya da gözlem hazırlanmazsa, sözde bilimsel olacaktır. Ne ki Lakatos bu sınır çizme ölçütüne de karşı çıkar, çünkü bu ölçüt bilimle sözdebilimsel kuramlar arasına değil, daha çok bilimsel yöntemle bilimsel olmayan yöntem arasına bir sınır çizer. Buna göre Marxçılar, Marxçılığı bırakmalarına yol açacak olguları tasarlayıp hazırlarlarsa, Marxçılık bilimsel olacaktır. Lakatos'a göre, bir önermenin burada sözde bilimsel bir dogma mı yoksa sağlam bir bilgi mi olacağı, bunu çürütebilecek gözlenebilir koşullar hazırlanıp hazırlanamayacağına bağlıdır. Görüldüğü üzere, yirminci yüzyılda eldeki meseleye tümevarımcı mantıkçıların olasılıkçı açıklamalarla yaklaşmaları da

bir çözüm olmamıştır. Tümevarımcı mantıkçılar bir kuramı, mantıksal olabilirliği yüksekse bilimsel diye kabul ederler; söz konusu kuramın matematiksel olasılığı düşükse veya sıfırsa, kuram bilimsel olarak nitelendirilmez. Bu noktada Popper bilimsel ya da sözdebilimsel tüm kuramların matematik olasılığının sıfır olduğunu gözler önüne sermiştir. Şu halde, tümevarımcı mantıkçıların matematik olasılığa dayalı ölçütleri de işe yaramaz. Popper yeni bir ölçüt getirir; buna göre, bir kuram olgular tarafından desteklenmese de bilimsel olabilir veya olgularca desteklense de sözdebilimsel olabilir. Bu demektir ki, bir kuramın bilimsel ya da sözdebilimsel olup olmadığı olgulardan bağımsız olarak saptanabilir.

LAKATOS'UN BİLİM TASARIMI VE YÖNTEM KURAMI

Gelgelelim, Lakatos, Popper'in getirdiği bilimsellik ölçütü olan yanlışlanabilirliğin de bilimle sözde bilim arasına sınır çizme sorununun çözümü olmadığını söyler. Çünkü Popper'in ölçütü bilimsel kuramların göze çarpan direngenliğini göz ardı etmektedir. Bilim adamları kuramları olgularla çelişti diye bırakmazlar, ya basit bir aykırılığı açıklamak için kurtarıcı varsayımlar öne sürerler ya da söz konusu aykırılığı açıklayamıyorlarsa onu görmezden gelirler ve dikkatlerini başka problemlere çevirirler. Bilim insanları aykırılıkları çürütmeler olarak değil, aykırı örnekler olarak görürler. Lakatos'a göre, bilim tarihi sözümona can alıcı deneylerin kuramları nasıl ortadan kaldırdığıyla doludur; fakat bu tür anlatımlar kuram terk edildikten çok sonra uydurulur.

Öyleyse bilimle sözdebilim arasındaki sınır çizme ölçütü nedir? Lakatos, Popper'in sınır çizme ölçütünün çözmeyi başaramadığı sorunları çözecek olan bilimsel araştırma izlencelerinin yöntembilgisini getirir. Ona göre önemli bilimsel başarıların örnek tanımlayıcı birliği yalıtılmış bir varsayım değil, bir araştırma izlencesidir. Bilim, Popper'in dediği gibi basitçe deneme-yanılma veya kestirim ve çürütme değildir. "Kuğuların hepsi aktır" önermesi siyah bir kuğunun görülmesiyle yanlışlanabilir, ama böyle önemsiz bir deneme-yanılma bilim sayılmaz.

Lakatos'un bilim tasarımında izlencelerin çekirdeklerinin etrafında bu çekirdekleri çürütme ya da yanlışlamalara karşı koruyan yardımcı varsayımlar koruyucu kuşağı vardır. Ayrıca araştırma izlencelerinin inceltilmiş matematik tekniklerin yardımıyla kuramı çürüten ya da yanlışlayan örnekleri olumlu tanıklığa dönüştüren sorun çözücü araçları var-

dır. Kısaca söylendikte, Lakatos'un bilim tasarımında, bilimsel kuramlar çekirdekleri, koruyucu kuşakları ve sorun çözücü araçları olan birer araştırma izlencesidirler.

Sınır çizme sorununu böyle bir bilim modeliyle ele alacak olan Lakatos'a göre, bilimle sözde bilimi ayırt etmek için farklı farklı yanlışlamacı görüşler öne sürülmüştür. Bunlardan birincisi dogmatik yanlışlamacılıktır. İkincisi Popper'in metodolojik yanlışlamacılığı ve üçüncüsü ise Lakatos'un öne sürdüğü inceltilmiş yanlışlamacılıktır.

DOGMATİK YANLIŞLAMACILIK

Dogmatik yanlışlamacılık, bütün bilimsel kuramların koşulsuz yanılabilirliğini teslim eder ve deneysel karşı kanıtı, kuram karşısında karar vermek için başvurulacak en son merci diye düşünür. Buna göre bütün kuramlar aynı derecede varsayımsaldır. Öte yandan bilim hiçbir kuramı kanıtlayamaz ya da ispatlayamaz, fakat çürütebilir. Bilimsel dürüstlük de, varılan sonuç kuramla çelişirse kuramı terk ettirecek bir deney ya da gözlemi belirlemekten oluşur. Böylece bir önerme bir defa yanlışlandığında hiçbir koşula bakmadan yadsınmalıdır. Sonuçta dogmatik yanlışlamacılığa göre bilim, yadsınamaz olguların desteğiyle kuramların devamlı ıskartaya çıkartılmasıyla gelişir.

Ancak Lakatos'a göre dogmatik yanlışlamacılık iki yanlış kabule dayandığı için savunulamaz. Bu yanlış kabullerden birincisi, bir tarafta kuramsal ya da spekülatif önermeler, öteki tarafta olgu ya da gözlem önermeleri arasında gerek doğal gerekse psikolojik bir sınır olduğudur. Bu kabullerden ikincisi ise bir önermenin psikolojik, olgusal önerme ya da gözlem önermesi olma ölçütü varsa doğru olacağıdır. Bu kabuller bir sınır çizme ölçütüyle tamamlanırlar; buna göre ancak gözlenebilen bir takım olguları yasaklayan kuramlar bilimseldir. Başka deyişle, bir kuramın deneysel bir dayanağı varsa bilimseldir; bir kuramın deneysel temeli, kendisinin olanaklı yanlışlayıcılarının kümesidir, yani kendisini yanlışlayabilecek gözlemsel önermelerin kümesidir.

Lakatos'a göre her iki kabul de yanlıştır. Psikoloji ilkine, mantık da ikincisine karşı tanıklık ederken, metodolojik yargı da sınır çizme ölçütüne karşı şahitlik edecektir. İlk kabul yanlıştır, çünkü hiçbir duyum yoktur ki beklentiyle yüklenmemiş olsun. Bu demektir ki gözlem önermeleriyle kuramsal önermeler arasında hiçbir doğal, yani psikolojik bir

sınır çizme yoktur. Bilim tarihi araştırmalarına bakıldığında görülecektir ki Galileo'nun teleskopuyla yaptığı gözlemlerin sağlamlığı ya da güvenilirliği, teleskopun optik kuramının sağlamlığına veya güvenilirliğine bağlıdır (Lakatos, 1970: 97-98).

Dogmatik yanlışlamacılığın ikinci kabulünü mantık geçersiz kılacaktır, çünkü gözlemsel önermelerin doğruluk değeri kesin olarak bilinemez; başka deyişle hiçbir olgusal önerme deneyle kanıtlanmamıştır. Buna göre önermeler, olgulardan değil, başka önermelerden türetilebilirler. İnsan, tümceleri deneyle kanıtlayamaz. Öte yandan, olgusal önermeler kanıtlanamazlarsa, yanılabilirdirler. Eğer bunlar yanılabilirlerse, kuramlarla olgusal önermeler arasındaki uyuşmazlıklar, yanlışlamalar değil tutarsızlıklardır. İmgelemimiz olgusal önermelerin dile getirilmesinden daha çok kuramların dile getirilmesinde önemli bir rol oynayabilir; ancak her ikisi de yanılabilir. Dolayısıyla kuramları ne doğrulayabiliriz ne de çürütebiliriz. İyi kanıtlanmamış kuramlar ile sıkı kanıtlanmış deneysel temel arasında sınır çizme yoktur. Bilimin bütün önermeleri kuramsaldır ve yanılabilirdir (Lakatos, 1970: 98-99).

Lakatos bunun yanında gözlem tümceleriyle kuramlar arasında doğal bir sınır çizme olsaydı ve gözlem tümcelerinin doğruluk değeri kesin olarak oluşturulsaydı bile, dogmatik yanlışlamacılığın bilimsel kuramlar diye görülen şeyin en önemli öbeğini dışarıda bırakmada işe yaramayacağını öne sürer. Çünkü deneyler deney sonuçlarını kanıtlayabilseler bile bunların çürütücü gücü sınırlı olacaktır. Lakatos bu görüşünü desteklemek için gezegenlerle ilgili yanlış devinime ilişkin düşsel bir durum tasarlar:

> "Einstein öncesi dönemin bir fizikçisi, Newton'un işleybilimi ile onun çekim yasasını, (N), kabul edilmiş başlangıç koşullarını, (B), alıp, bunların yardımıyla yenilerde keşfedilmiş küçük bir gezegenin, (g), yörüngesini hesaplar. Ne ki, gezegen hesaplanan yörüngesinden sapar. Bizim Newtoncu fizikçimiz, Newton'un kuramının sapmayı yasakladığını, bu nedenle de, kendini kabul ettirdiğini, sapmanın N kuramını çürüttüğünü mü düşünür? Yoo. Newtoncu fizikçimiz, g'nin yörüngesini bozan, şimdiye dek bilinmeyen bir g' gezegeninin olması gerektiğini öne sürer. Bu varsayımsal gezegenin kütle yörüngesini falan hesaplayıp deneyci bir gökbilimciden varsayımını test

etmesini ister. G' gezegeni, eldeki en büyük teleskopun bile gözleyemeyeceği kadar küçüktür: deneysel gökbilimci kendisini daha büyük bir teleskop yapmaya vakfeder. Üç yılda yeni teleskop hazırdır. Bilinmeyen g' gezegeni keşfedileydi, bu Newtoncu bilimin yeni bir utkusu olarak selamlanacaktı. Ne ki, değildir. Bilginimiz Newton'un kuramı ile kendi tedirgi gezegen düşüncesinden vazgeçer mi? Yoo. Kozmik bir toz bulutunun gezegeni bizden gizlediğini öne sürer. Bu bulutun yerini, özelliklerini hesap edip hesaplamalarını test etmek üzere bir uydu yollanmasını ister. Uydunun araçları (ola ki az sınanmış bir kurama dayanan yeni araçları) kestirimsel bulutun varlığını kaydederse sonuç Newtoncu bilimin önde gelen bir utkusu olarak selamlanacaktır. Nedir, bulut bulunamaz. Bilginimiz hem tedirgi gezegen düşüncesinden hem de bunu gizleyen bulut düşüncesinden, ayrıca da Newton'un kuramından vazgeçer mi? Yoo. Evrenin o bölgesinde uydunun araçlarını engelleyen manyetik bir alan olduğunu öne sürer. Yeni bir uydu gönderilir. Manyetik alan bulunursa Newtoncular şaşaalı bir utkuyu kutlayacaklardır. Ama bulunamaz. Bu, Newtoncu bilimin çürütülmesi diye görülür mü? Yoo. İstenirse yine başka ustaca bir yardımcı varsayım öne sürülsün ..." (Lakatos, 1970: 100-101).

Bu hikaye Newton dinamiği ve çekim kuramı gibi çok saygın bir bilimsel kuramın bile gözlenebilir bir durumu yasaklamada başarısız olabileceğini göstermektedir. Başka deyişle bu hikaye, bilimsel bir kuramın deney ve gözlem yoluyla doğrudan yanlışlanmasının olanaksız olduğunu ve istenirse kuramın bir takım yardımcı varsayımların getirilmesiyle yanlışlamalardan sürekli kurtarılabileceğini anlatmaktadır. Lakatos'a göre dogmatik yanlışlamacılığın sınır çizme ölçütünü kabul edersek, bilim tarihinde ortaya konmuş en önemli kuramların çoğunun metafizik olduğunu söylemek zorunda kalırız.

Görüldüğü üzere, dogmatik yanlışlamacılığın elle tutulur ve savunulacak bir tarafı yoktur, zira fevkalade dar bir sınır çizme ölçütünden ve iki yanlış kabulden yola çıkar. İlk kabul, gözlem önermeleriyle kuramsal önermeler arasında doğal, psikolojik bir sınır olduğudur. İkinci kabul, bir önerme için olgu veya gözlem önermesi olmanın olgular tarafından kanıtlanabilir olması demeye geldiğidir. Bu iki kabulle bir kuramın çürü-

tülebilmesinin hatta yanlışlığının kanıtlanabilmesinin deneysel temelleri atılır. Bu iki kabule bir de sınır çizme ölçütü ilave edilir dogmatik yanlışlamacılıkta; böylece, gözlenebilir durumları yasaklayan ve deneysel temeli olan kuramlar bilimseldir. Lakatos her iki kabule de itiraz eder. Buna göre, birinci kabule psikoloji, ikinci kabule mantık; sınır çizme ölçütüne ise metodolojik yargı karşı tanıklık edecektir. Birinci kabul hatalıdır, zira beklentilerle yüklenmemiş duyum yoktur; dolayısıyla kuramsal önermeler ve gözlem önermeleri arasında doğal bir sınır yoktur. Bilim tarihine bakıldığında görülecektir ki, Galileo'nun teleskopla yaptığı gözlemlerin güvenilirliği teleskopun optik kuramının güvenilirliğine bağlıdır. Şu halde, kuramlar gözlem ve deneylerin yapısını hatta gözlem raporlarını belirlerler. İkinci kabulü ise mantık yanlışlar; zira, gözlem önermelerinin doğruluk değerine kesinkes karar verilemez. Önermeler olgulardan değil de başka önermelerden türetilmiş oldukları için deneyle kanıtlanabilmiş olgu önermeleri yoktur. Son çözümlemede, bu iki kabul doğru olsa bile, deneylerin kuramları çürütücü gücü sınırlıdır; bilim tarihinde tek bir yanlışlayıcı deneyle çürütülmüş herhangi bir kuram yoktur.

METODOLOJİK YANLIŞLAMACILIK

Lakatos'a göre bir kuramı neye dayanarak ortadan kaldıracağımız sorusuna en çekici yanıtı metodolojik yanlışlamacılık vermiştir (Lakatos, 1970: 104). Karl Popper hem daha nesnel hem de daha uygun bir ölçüt bulmaya girişir. Onun metodolojik yanlışlamacılığı hem uzlaşmacıdır hem de yanlışlamacıdır. Ancak Popper uylaşımla karar verilen önermelerin tümel değil de tekil olduğunu kabul etmekle uzlaşmacıların çoğundan ayrılır. Popper, böyle önermelerin doğruluk değerinin olgulara dayanılarak ispatlanamayacağını, fakat bazı durumlarda uylaşımla belirlenebileceğini kabul ederek dogmatik yanlışlamacılardan da ayrılır (Güzel, 1999: 52). Metodolojik yanlışlamacılık bir temellendirmecilik değildir; deneysel kanıtlara ilişkin kuruntuları yoktur. Bilim adamının kendilerine dayanarak olguları yorumladığı deney tekniklerinde yanılabilir kuramların olduğunun da farkındadır. Metodolojik yanlışlamacılık en başarılı kuramlarımızı duyumlarımızın uzantıları olarak kullanır (Lakatos, 1970: 106-107). Metodolojik yanlışlamacılığa göre, bir kuram bir kez yanlışlandı mı ortadan kaldırılmalıdır. Kuramlarla, sınamalara karşı koydukları sürece iş görürüz (Lakatos, 1970: 108).

Metodolojik yanlışlamacılık yadsıma ile çürütmeyi birbirinden ayırır, bu dogmatik yanlışlamacılıkta görülmeyen bir şeydir. Metodolojik yanlışlamacılığa göre, ancak gözlenebilir bir takım durumları yasaklayan, böylece de yanlışlanıp yadsınan kuramlar bilimseldir. Metodolojik yanlışlamacılığın bu sınır çizme ölçütü, onunla dogmatik yanlışlamacılık arasındaki farkı da ortaya koyar. Lakatoş'a göre metodolojik sınır çizme ölçütü, dogmatik sınır çizme ölçütünden daha kapsamlıdır. Buna göre pek çok kuram yanında, olasılıkçı kuramlar da bilimsel olarak nitelendirilebilir. Dahası, metodolojik yanlışlamacılıkta kuram, kendi kendini riske atacak şekilde kurulmalıdır.

Metodolojik yanlışlamacılığa göre, sonuç kuramı çeldiğinde eldeki kuramı terk etmeyi gerektirecek bir deney önceden hazırlanmalıdır. Bilimsel dürüstlük de bunu gerektirir. Metodolojik yanlışlamacılık, riskli kararlar almayı salık verir; böylece yanlışlama yeni bir çerçeveye sokulmuştur (Lakatos, 1970: 112).

Görüldüğü üzere, metodolojik yanlışlamacılar da kuramdan çıkarılan bir sonuç kuramı çelerse kuramdan vazgeçmeyi gerektirecek bir deneyi önceden belirlemeyi bilimsel dürüstlük olarak adlandırırlar. Dogmatik yanlışlamacılıkla metodolojik yanlışlamacılık arasındaki iki ortak noktadan birisi; sınamadan, kuramla deney arasında ikili bir karşılaşmayı anlamalarıdır. İkincisi; bu tür bir karşılaşmanın tek ilgi çekici sonucu olarak yanlışlamayı görmeleridir.

Ancak Lakatos'a göre, metodolojik yanlışlamacılığın stratejisi çok katı, savunduğu kararlar da çok keyfidir. Dogmatik yanlışlamacılığı çürütmek deneysel algı psikolojisine dayandığı için kolaydır. Lakatos için şimdi yapılacak iş, metodolojik yanlışlamacılığın yanlışlanmasıdır. Lakatos naiv metodolojik yanlışlamacılığa karşı, inceltilmiş yanlışlamacılık adını verdiği yanlışlamacılık görüşünü getirir. İnceltilmiş yanlışlamacılık gerek sınır çizme ölçütü gerekse yanlışlama ya da dışarda bırakma kuralları bakımından çok farklıdır.

İNCELTİLMİŞ YANLIŞLAMACILIK

Metodolojik yanlışlamacılığa göre deneysel olarak yanlışlanabilir diye yorumlanabilen bir kuram bilimseldir. İnceltilmiş yanlışlamacılığa göreyse bir kuram, pekiştirilmiş fazladan deneysel içeriği önceline ya da rakibine göre fazlaysa; yani yeni olguların keşfine götürüyorsa bilimseldir.

Demek ki yeni kuramın önceline göre fazladan deneysel içeriği olacak ve bu fazladan içeriğin bir kısmı doğrulanmış olacaktır. Naiv metodolojik yanlışlamacılığa göre bir kuram, söz konusu kuramla çelişen bir gözlem önermesiyle yanlışlanır. İnceltilmiş yanlışlamacılığa göreyse bilimsel bir T kuramı ancak ve ancak bir T' kuramı aşağıdaki özellikleri taşıyarak öne sürülürse yanlışlanır.

1- T''nün deneysel içeriği T'den fazla olmalıdır. Yani T', T'nin ışığında olanaksız, hatta yasaklanmış olan yeni olgular tahmin etmelidir.

2- T' T'nin önceki başarısını açıklar; yani T'nin çürütülmemiş içeriğinin hepsi T''nün içeriğinde kapsanır.

3- Son olarak T''nün fazladan içeriğinin bir kısmı pekiştirilir (Lakatos, 1970: 116).

Buna göre, Lakatos'ta yanlışlama kuramlar arasındaki bir ilişkidir ve bir kuram, ancak yerini alacak daha iyi bir kuram varsa yanlışlanmış sayılabilir.

Lakatos'a göre ne olursa olsun yanlışlamayı hedeflemektense bir kuramın korunmasına olanak sağlayan kuramsal düzeltmelere bir takım ölçütler dayatılmalıdır. Lakatos bilimsel bir kuramın, yardımcı varsayımlarıyla, başlangıç koşullarıyla ve özellikle de öncelleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini öne sürer. Böylece söz konusu kuramın ne tür bir değişikliğe yol açtığını görürüz. İşte Lakatos'a göre değerlendirdiğimiz şey, yalıtılmış kuramlar değil, aslında bir kuramlar dizisidir (Güzel, 1999: 67). Birbiri ardına gelen her kuramın, bir önceki kurama, bir aykırılığı ortadan kaldırmak için eklenen yardımcı önermelerin bir sonucu olduğu ve her kuramın en azından öncelinin çürütülmemiş içeriğinden daha fazla içeriğinin olduğu bir T1, T2 ve T3 kuramlar dizisi düşünüldüğünde, böyle bir kuramlar dizisinin, eğer her yeni kuramın fazladan deneysel içeriği önceline göre fazlaysa, yani, yeni ve o ana dek umulmadık bir olguyu tahmin ediyorsa, kuramsal olarak ilerletici olduğu ya da kuramsal olarak ilerletici bir sorun değişikliği oluşturduğu söylenir. Öte yandan, kuramların kuramsal olarak ilerletici bir dizisinin, eğer bu fazladan deneysel içerik pekiştirilmişse, yani her yeni kuram bizi gerçekten yeni bir olgunun keşfine götürüyorsa deneysel olarak da ilerletici olduğu ya da deneysel olarak ilerletici bir sorun değişikliği oluşturduğu söylenir (Lakatos, 1970: 118).

Böylece bir kuram hem kuramsal hem de deneysel olarak ilerleticiyse, sorun değişikliği ilerleticidir; değilse yozlaştırıcıdır. Sorun değişiklikleri en azından kuramsal olarak ilerleticiyseler bilimsel diye görülürler, yoksa sözde bilimsel diye yadsınırlar. Kuram dizileri ne kadar çok yeni olguların keşfine götürüyorsa sorun değişikliği o kadar ilerleticidir. Lakatos'a göre, daha çok pekiştirilmiş içeriği olan bir kuram tarafından yerinden edildiğinde, dizi içerisindeki bir kuramı yanlışlanmış olarak kabul ederiz. İşte inceltilmiş yanlışlamacılık, kuramların nasıl değerlendirileceğiyle değil, kuram dizilerinin nasıl değerlendirileceğiyle ilgilenir. Buna göre, yalıtılmış bir kuramın değil, bir kuramlar dizisinin bilimsel olduğu ya da olmadığı söylenir. Şu halde bilimsel terimini tek bir kuram için kullanmak hatalı olacaktır. Lakatos'un kuram dizileri için getirdiği deney ölçütü, kuram dizilerinin yeni olgular ortaya koyması gerektiğidir. İnceltilmiş yanlışlamacılık, bilimsel bir kuram söz konusu olduğunda, verilecek kararların deney sonuçlarına bağlı olduğunu yadsır. Deney sonuçları, kuramı doğruluyorlarsa, söz konusu kuramı daha iyi bir kuram bulunana dek elde tutarız. İnceltilmiş yanlışlamacılık, bir kuramın kaderini tayin eden şeyin bir sınama sonucu olduğunu da yadsır. İnceltilmiş yanlışlamacılığa göre hiçbir deney, hiçbir deney sonucu, hiçbir gözlem önermesi ya da hiçbir yanlışlayıcı varsayım tek başına yanlışlamaya yol açmaz. Buna göre daha iyi bir kuram ortaya çıkmadan önce yanlışlama yoktur (Lakatos, 1970: 119). Yanlışlama, yeni olguları önceden kestiren daha iyi kuramların ortaya çıkmasına bağlı olduğu için, sadece kuramla deneysel temel arasında bir ilişki değildir. Demek ki yanlışlama, çekişen kuramlar, asıl deneysel temel ile çekişmeden kaynaklanan deneysel ilerleme arasındaki çoklu bir ilişkidir. Dolayısıyla yanlışlamanın tarihsel bir özelliği de vardır.

Lakatos için yanlışlamadaki can alıcı öğe, yeni kuramın önceliyle karşılaştırıldığında yeni, fazladan bir bilgi verip vermediği ve bu fazladan bilginin pekiştirilip pekiştirilmediğidir. Başka deyişle, fazladan doğrulayıcı örnekler karar verdirici oluyor. Şu halde metodolojik yanlışlamacılığın kastettiği anlamda yanlışlama, belli bir kuramı dışarda bırakmak için yeterli koşul değildir. Bilinen yüzlerce aykırılığa rağmen daha iyi bir kuramımız olana kadar, kuramı yanlışlanmış olarak kabul edip, ıskartaya çıkaramayız. Metodolojik yanlışlamacılığa göre yanlışlama, sınanan kuramla çatışma yaratan deneysel bir sonuçtur ve metodolojik yanlışlamacılık, yanlışlanabilir olanın sınanmasını; yanlışlanamaz ile yanlışlanmışın

yadsınmasını gerektirirken inceltilmiş yanlışlamacılık, şeylere başka açılardan bakılmasını, yeni olguları önceden kestiren yeni kuramların ortaya konmasını ve daha güçlü kuramlarca yerlerinden edilmiş kuramların yadsınmasını gerektirir.

Lakatos fazladan pekiştirmenin can alıcı rolüne de vurgu yapar. Bir kuram hakkında bir şeyler öğrenmek, söz konusu kuramın hangi yeni olguları önceden bildirdiğini öğrenmektir. Lakatos aşağıdaki örneği verir.

Einstein'ın kuramı Newton'un kuramından, Newton'un kuramı 'çürütüldüğü', Einstein'ın kuramı 'çürütülmediği' için daha iyi değildir; Einsteinci kuramın bilinen pek çok aykırılığı vardır. Einstein'ın kuramı 1916'da Newton'un kuramından daha iyidir, yani Newton'un kuramıyla karşılaştırıldığında ilerleme sunar; çünkü Newton'un kuramının başarıyla açıkladığı her şeyi açıklamıştır, bilinen kimi aykırılıkları da bir dereceye kadar açıklamıştır... bundan başka, beklenmedik fazladan Einsteinci içeriğin en azından bir kısmı gerçekten pekiştirilmiştir (Lakatos, 1970: 124).

Lakatos'ta, olguların çürüttüğü bir kuramın yerinin doldurulmasına ilişkin eski sorun, birbirleriyle yakından ilişkili kuramlar arasındaki tutarsızlığın nasıl çözüleceği sorunu haline gelmiştir. Birbirleriyle tutarlı olmayan kuramlardan hangisinin atılacağı sorusuna, Lakatos, önce biri, sonra öteki, sonra da belki ikisi birden değiştirilmeli ve pekiştirilmiş içerikte en fazla artışı sağlayan, yani en ilerletici sorun değişikliğine götüren bu yeni yapı seçilmeli diye yanıt verir. İnceltilmiş yanlışlamacılığın en önemli özelliklerinden birisi, keşif mantığının temel kavramı olan kuram kavramı yerine, kuram dizileri kavramını getirmesidir. Dolayısıyla bilimsel ya da sözde bilimsel olan bir kuram değil, bir kuram dizisidir. Bu kuram dizileri de araştırma izlenceleriyle bağlantılıdır. Bu diziler bilimin ilerlemesi için çok önemlidir ve bunlar oluşturucularını birleştiren belli bir süreklilikle belirlenirler. Bu süreklilik tam bir araştırma izlencesi geliştirir.

ARAŞTIRMA İZLENCESİNİN METODOLOJİK KURALLARI

İzlence metodolojik kurallardan oluşur. Bu kurallardan bazıları hangi araştırma yollarından kaçınacağımızı, bazıları da hangi araştırma yollarını takip edeceğimizi bildirir. Bunların ilkine olumsuz buldurucu, ikinci yola

ise olumlu buldurucu adı verilir (Lakatos, 1970: 132). Lakatos'a göre bütün bilimsel araştırma izlencelerinin ayırt edici özelliği "çekirdek"leridir. İzlencenin olumsuz buldurucusu, çekirdeğe *modus tollens* uygulamamızı yasaklar. *Modus tollens* bunun yerine, çekirdek etrafında koruyucu kuşak oluşturan yardımcı varsayımlara yöneltilmelidir. Sınamaların asıl yükünü çeken, devamlı düzeltilip değiştirilen, hatta tamamıyla değiştirilen ve bu şekilde sağlamlaştırılmış çekirdeği koruyan, bu yardımcı varsayımlar kuşağıdır. Bir araştırma izlencesi, bütün bunlar ilerletici bir sorun değişikliğine götürüyorsa başarılı; yozlaştırıcı bir sorun değişikliğine götürüyorsa başarısızdır (Lakatos, 1970: 133).

Lakatos'a göre, başarılı bir araştırma izlencesinin klasik bir örneği Newton'un çekim kuramıdır. Bu ilk ortaya konduğunda bir aykırılıklar deryasında kalmıştı ve kuram, bu aykırılıkları destekleyen gözlem kuramları tarafından engelleniyordu. Ancak Newtoncular büyük bir kararlılık ve yaratıcılıkla, karşı kanıtın oluşturduğu kuramların ışığında asıl gözlem kuramlarının üstesinden gelerek karşı durumları peş peşe doğrulayıcı durumlara dönüştürmüşlerdir. Newton'un izlencesindeki olumsuz buldurucu, bize, Newton'un üç dinamik yasası ve çekim yasasına *modus tollens*le yaklaşmamızı yasaklar. Bu çekirdek, onu öne sürenlerin metodolojik kararıyla çürütülemezdir. Aykırılıklar ancak yardımcı, gözlemsel varsayımların koruyucu kuşağı ile başlangıç koşullarında değişikliklere götürmelidir (Güzel, 1999: 87). Bu ilerletici sorun değişikliğine bir örnektir. Bu örnekte ard arda gelen her halkanın, yeni bir olgu tahmin ettiği görülür, her adım deneysel içerikte bir artış sağlar. Bu örnek sürekli ilerletici bir kuramsal değişiklik oluşturur ve burada her tahmin sonunda doğrulanır. Koruyucu yardımcı varsayımlar kuşağının pekiştirilmiş deneysel içeriği arttığı sürece, çürütmelerin yanlışlığı çekirdeğe iletmesi engellenir (Lakatos, 1970: 134).

Araştırma izlencelerinin ayırt edici bir diğer özelliği de olumsuz buldurucularının yanı sıra olumlu buldurucularının da olmasıdır. Olumlu buldurucu, araştırma izlencesinin çürütülebilir değişkenlerinin nasıl değiştirilip geliştirileceğinden ve çürütülebilir koruyucu kuşağın nasıl değiştirilip inceltileceğine ilişkin önerilerden oluşan bir kümedir. İzlencenin olumlu buldurucusu, bilim adamını bir aykırılıklar deryasında kaybolmaktan korur. Olumlu buldurucu gerçekliği taklit eden hep daha karmaşık örnekçeler dizisinin listesini çıkaran izlenceyi açıklar. Bir örnekçe, izlencenin daha sonraki gelişimi boyunca değişmeye mahkum

olduğu bilinen ve az çok nasıl değişeceği de bilinen başlangıç koşulları kümesidir (Lakatos, 1970: 134-136).

Lakatos'a göre olumlu buldurucu, olumsuz buldurucudan daha esnektir. Bir araştırma izlencesi yozlaştırıcı bir evreye girdiğinde, söz konusu izlencenin olumlu buldurucusunda yapılan devrimci ya da yaratıcı küçük bir değişiklik, izlenceyi yeniden ileri götürebilir. Öyle görünüyor ki, olumlu buldurucu çürütmeleri hemen hemen hiç göz önünde bulundurmadan ilerliyor. Lakatos, gerçeklikle temas noktalarını sağlayan çürütmeler değil, doğrulamalardır, der. Aykırı durumlara rağmen izlenceyi işler halde ayakta tutan doğrulamalardır (Lakatos, 1970: 137).

Görüldüğü üzere, bir araştırma izlencesi metodolojik kurallardan oluşur. Bu kurallar hangi araştırma yollarının izlenmesi gerektiğini veya hangi araştırma yollarından kaçınılması lazım geldiğini ifade ederler. Bir araştırma izlencesinin izlemesi gereken yolu bildiren metodolojik kurallara *olumlu buldurucu*; kaçınması gereken yolları anlatan kurallara da *olumsuz buldurucu* denir. Bu noktada bir araştırma izlencesini karakterize eden şey izlencenin *çekirdeği*dir. Araştırma izlencelerini çepeçevre kuşatan, izlencenin çekirdeğini meydana getiren temel yasalar ve varsayımların yanı sıra bu çekirdeği koruyan yardımcı varsayımları da ihtiva eden koruyucu bir kuşak da vardır.

LAKATOS VERSUS POPPER

Lakatos, sonradan Popper'in sınır çizme ve tümevarım sorununa ilişkin görüşlerini tekrar ele alır ve değerlendirir. Popper özellikle bu iki ana sorunla ilgilenmiş ve ilkin sınır çizme sorununa bir çözüm getirmiş, sonra da tümevarım sorununun, sınır çizme sorununun bir yanı olduğunu öne sürmüştür. Popper'in keşif mantığı, bir kuramın ne zaman ciddiye alınması, ne zaman yadsınması gerektiği konusunda öneriler ve uylaşımlar içerir. Popper'in keşif mantığı ayrıca bilimde deneyime yeni bir rol yükler; buna göre, bilimsel kuramlar olgulara dayanmazlar, fakat olgular tarafından elenirler (Lakatos, 1974: 242). Popper'de ilerleme, cesur kuramlardan ve çürütülmüş kuramların çabucak elenmesini ifade eder. Deneme-yanılma yöntemi, gözlem önermeleriyle yanlış kuramların ortadan kaldırılma yöntemidir. Kestirimler gözlemle çatıştıklarında elensinler diye cesurca öne sürülürler. Böylece bilim tarihi, kuram ve deney arasında sadece deneylerin kesin zaferler kazandığı bir düellolar dizisi

olarak görülür. Kuramcılar bilimsel bir kuram ileri sürerler, bazı temel önermeler onunla çelişir; bunlardan birisi kabul edilirse, kuram çürütülür ve yadsınması gerekir. Ardından yeni bir kuram onun yerini alır. Bir kuramın kaderini tayin eden şey, bir sınamanın sonucudur. Popper'in bilim tanımı en iyi şekilde, bilim oyununu yöneten kurallar terimiyle ifade edilebilir. Açılış hamlesi tutarlı, yanlışlanabilir bir varsayım olmalıdır. Potansiyel bir yanlışlayıcı, doğruluk değeri zamanın deneysel tekniklerinin yardımıyla karar verilebilen temel bir önermedir. Bir sonraki hamle, kontrollü bir deneyde sınamanın performansının tekrar edilmesidir. Varsayım sınamaları geçerse pekiştirilmiştir, geçemezse yanlışlanmıştır ve reddedilebilir (Lakatos, 1974: 243-244).

Lakatos, Popper'in sınır çizme ölçütüne nasıl ulaştığını hatırlatarak devam eder. Ona göre Popper, zamanının en iyi bilim adamları tarafından çürütüldüğü halde Newton'un kuramının mükemmel bir bilimsel başarı olduğunu, Einstein'ın kuramının daha da iyi olduğunu ve astrolojinin, Freudculuğun, Marxçılığın sözde bilimler olduğunu düşünmüştür. Popper'in sorunu, her bir kuramla ilgili temel yargılardan hareketle bilimin tanımını yapmaktır ve yeni bir çözüm önermektir. Lakatos Popper'in görüşlerini ele alıp değerlendirmek için şöyle bir meta-ölçütü kabul edelim der: Buna göre bir ussallık kuramı ya da sınır çizme ölçütü, eğer bilimsel topluluğun temel değer yargıları ise tutarsızsa rededilmelidir (Lakatos, 1974: 245-246). Aslına bakılırsa Lakatos'a göre bu meta yöntembilgisel kural, Popper'in bilimsel bir kuram, bilimsel topluluk tarafından kabul edilmiş deneysel bir temel önermeyle çelişiyorsa, yadsınmalıdır, diyen yöntem kuralıyla uyumlu gözüküyor. Lakatos, Popper'in tüm yöntembilgisinin, bilim adamlarının oy birliğiyle bir karara varabileceği doğruluk değerlerine dayanan tekil önermelerin var olduğu iddiasına dayandığını söyler. Ona göre böyle bir karar olmadan bilimin temelleri yıkılır giderdi. Ancak Lakatos temel önermelerde bir anlaşma olsa bile, bu deneysel temelle ilgili olan tüm bilimsel başarıların nasıl değerlendirileceği hakkında bir uzlaşma yoksa, bilimin temelleri çok geçmeden bir enkaza dönüşmez mi? diye sorar. Lakatos'a göre kuramların bilimsel özelliğinin evrensel bir ölçütüyle ilgili çok az uzlaşma olmasına rağmen, son iki yüz yıldır tekil başarılar konusunda önemli anlaşmalar vardır. Bir bilimsel ussallık kuramıyla ilgili genel hiçbir uzlaşma yokken, oyunda belirli bir adımın ussallığıyla ilgili önemli uzlaşmalar vardır (Lakatos, 1974: 246).

Lakatos'un önerisi şudur: Eğer sınır çizme ölçütü bilimsel seçkinliğin temel değerlendirmeleriyle tutarsızsa orada bırakılmalıdır. Lakatos bu meta-ölçüte Popper'in orijinal sorun-durum tanımından ve onun metodolojik yanlışlamacılığından hareketle ulaşır (Lakatos, 1974: 246). Lakatos'a göre Popper'in sınır çizme ölçütü, biraz önce sözü edilen meta-ölçütün kullanımıyla, yani bunun ışığında en mükemmel bilimsel başarıların sözde bilim olduklarını ve zirvedeki en iyi bilim adamlarının Popper'in bilim oyununun kurallarını bozduklarını göstererek kolayca çarpıtılabilir.

Popper'in temel kuralı, bilim adamlarının en temel kabullerinden hangi deneysel koşullar altında vazgeçeceklerini önceden belirlemek zorunda olmalarıdır. Demek ki çürütme ölçütleri önceden ortaya konulmalı ve hangi gözlem durumlarının kuramın çürüdüğü anlamına geldiği konusunda uzlaşılmalıdır. Lakatos'a göre psikanaliz konusunda Popper haklı olabilir, çünkü Freudcular temel kabullerini hangi deneysel koşullar altında bırakacaklarını belirlememişlerdir. Ne ki aynı soruyu Newtoncu bilim adamlarına sorduğumuzda alacağımız yanıt Freudcularınkiyle aynı olacaktır. Bu durumda Popper, hamlesini geri çekip, yanlışlanabilirliği, başlangıç koşulları ve her türden yardımcı kuramları da içeren kuram dizgeleri için talep edebilir. Bu durumda yaratıcı bilim adamı uygun değişikliklerle kuramını kurtarabilir. Aksi taktirde Popper'in bilim oyununun kuralları, en akıllı bilim adamları için bile hayatı çekilmez hale getirir, çünkü büyük araştırma izlencelerinde her zaman aykırılıklar görülür; araştırmacı genellikle bunları bir kenara bırakır ve izlencenin olumlu bulduru cusunu takip eder. Başka deyişle, bilim adamı dikkatini aykırılıklara değil, olumlu bulduru cuya verir ve izlence ilerlerken aykırı örneklerin doğrulayıcı örneklere dönüşeceğini ümit eder (Lakatos, 1974: 247). Örneğin, Merkür gezegeninin yörüngesindeki sapmayı Newtoncu kuramın yanlışlanması olarak görmek yerine, pek çok bilim adamı onu ya daha sonraki safhada çözülecek sorunlu bir örnek olarak rafa kaldırmış ya da buna *ad hoc* çözümler önermişlerdir. Popper'in karşı örnekler olarak gördüğü şeylere aykırılıklar olarak bakan yöntemsel tutumu, genellikle en iyi bilim adamları benimsemişlerdir. Bilimsel topluluk tarafından saygı duyulan araştırma izlencelerinden bazıları aykırılıklar deryasında ilerlemiştir. Böyle bir çalışmanın irrasyonel diye Popper tarafından reddedilmesi, onun tanımının yanlışlandığını gösterir.

Lakatos'a göre bir kişi kolaylıkla Popper'in bilim tanımını, gerçek bilimin asli unsurlarını dışarda bırakmasın diye değiştirebilir. Lakatos böyle bir değişikliği, öncelikle kuramları değerlendirme sorununu, araştırma izlencelerinin tarihsel dizilerini değerlendirme sorununa dönüştürerek ve Popper'in kuram reddetme kurallarını değiştirerek ele alır. Değerlendirmenin temel birimi, yalıtılmış tek bir kuram veya kuramların birleşimi değil, uylaşımla kabul edilmiş çürütülemez olan bir çekirdek ile sorunları tanımlayıp aykırıkları ön gören ve bunları önceden tasarlanmış plana göre başarılı örneklere dönüştüren olumlu bulduru cusu olan bir araştırma izlencesidir. Bilim adamı aykırılıkların listesini çıkarır, ancak araştırma izlencesi devamlılığını sağladığı sürece bu aykırılıkları görmezden gelir. Sorunların seçimine karar veren bilim adamının izlencesinin olumlu bulduru cusudur. Sadece olumlu bulduru cunun itici gücü zayıf düştüğünde aykırılıklara daha çok önem verilebilir. Lakatos'a göre araştırma izlencelerinin yöntembilgisi bu şekilde kuramsal bilimin göreceli özerkliğini açıklayabilir, Popper'in kestirimler ve çürütmelerinin bağlantısız zinciri bunu başaramaz. (Lakatos, 1974: 248).

Bu yeni değerlendirme çok daha esnektir, çünkü bir araştırma izlencesinin tutarsız temeller ve rastlantısal *ad hoc* hareketleri gibi çocuk hastalıklarını atlatmasına olanak tanır. Lakatos'a göre bir araştırma izlencesini değerlendirmek uzun bir zaman alır, ancak bu yeni değerlendirme çok daha katıdır, çünkü bir araştırma izlencesinin başarılı bir şekilde yeni olgular tahmin etmesi gerektiğini, ayrıca yardımcı varsayımlar koruyucu kuşağının araştırma izlencesinin olumlu bulduru cusunda peşinen koyulmuş olan önceden tasarlanmış birleştirici bir ideye göre oluşturulması gerektiğini talep eder (Lakatos, 1974: 248).

Lakatos'a göre bir araştırma izlencesi yozlaşmaya başladığında, ani bir ussallık olmadığı için, ne mantıkçının tutarsızlık kanıtı ne de deneyci bilim adamının aykırılık kararı bir araştırma izlencesini bir çırpıda yok edemez. Doğa HAYIR çığlıkları atabilir, fakat insan dehası, Popper'e karşıt bir şekilde, her zaman daha yüksek sesle bağırabilir. Yeterli zeka ve biraz da şansla, yanlış bile olsa bir kuram uzun bir süre ilerletici olarak savunulabilir. Peki belirli bir kuram ya da bütün bir araştırma izlencesi ne zaman yadsınmalıdır? Lakatos'a göre, yalnızca bu kuramın yerini alacak daha iyi bir kuram olduğunda bir kuram ya da araştırma izlencesi yadsınmalıdır. Demek ki Lakatos'un yaptığı değişiklik, Popper'in bilim oyunundan çok daha farklı bir manzara sergiler. En hesaplı açılış hamlesi

yanlışlanabilir bir varsayım değil, bir araştırma izlencesidir. Basit yanlışlamalar, yani aykırılıklar kaydedilir, fakat bunlar üzerinde hareket edilmez. Popper'in kastettiği anlamda can alıcı deneyler yoktur; bunlar olsa olsa bir izlence bir diğer izlenceyi alt ettiğinde olaydan çok sonra belli aykırılıklara bahşedilen onurlu adlandırmalardır. Popper'e göre can alıcı bir deney, bir kuramla tutarsız olan kabul edilmiş temel bir önermeyle tanımlanır. Lakatos'a göre kabul edilmiş hiçbir temel önerme tek başına bir kuramı reddetmeye yardımcı olmaz. Büyük ya da küçük böyle bir çekişme bir soruna işaret edebilir, fakat hiçbir koşulda bir zafer sağlamaz. Hiçbir deney yürütüldüğü anda can alıcı değildir. Popperci kestirimler ve çürütmeler modeli, yani varsayımın denenmesi ve deneyle yanlışlanması modeli, çöker (Lakatos, 1974: 249). Şu halde bir kuram sadece daha iyi bir kuramla ortadan kaldırılabilir; bu demektir ki, bir kuram, önceline göre daha fazla deneysel içeriğe sahip olan ve bu içeriğin en azından bir kısmının doğrulandığı bir kuramla ıskartaya çıkarılabilir. Daha iyi bir kuramın bir diğer kuramın yerini alması için ilk kuramın, Popper'in deyimiyle yanlışlanmış olmasına gerek yoktur. Böylece, Lakatos'a göre, ilerleme yanlışlayıcı örneklerden ziyade fazladan içeriği doğrulayan örnekler yardımıyla kaydedilir; dolayısıyla yanlışlama ve yadsıma mantıksal olarak bağımsız hale gelir.

Lakatos'a göre bir ussallık kuramının, tutarlı çerçevelerde temel değer yargılarını düzenlemeye çalışmak zorunda olduğunu teslim ederken, sırf bazı aykırılık ya da başka türden tutarsızlıklar yüzünden böyle bir çerçeveyi hemen yadsımak zorunda değiliz. Öte yandan iyi bir ussallık kuramı, öncellerinin ışığında beklenilmeyen daha üstün temel yargıları tahmin etmeli ya da önceden kabul edilmiş temel değer yargılarının gözden geçirilmesine olanak sağlamalıdır. Bir ussallık kuramını sadece ilerletici değişiklik gösteren daha iyi bir usallık kuramı için yadsıyabiliriz (Lakatos, 1974: 250-251). Bilimsel kuramların değerlendirilmesi için Popper'in getirdiği keşif mantığı bilim oyunun kurallarını tarif eder. Bu kurallar, bilimle sözde bilim arasına sınır çizerler ve bir sınır çizme ölçütü önerirler. Ancak Lakatos'a göre bu sınır çizme ölçütü bir açıdan daha evvelki çoğu ölçütten daha zayıf ve güçsüzdür. Evvelki ölçütlerin çoğu, bilimin hedefini, evren planının keşfi olarak ortaya koymuşlardır. Her bir keşif bu planın bir parçasını açığa çıkarır; böylece oyunun her adımı hedefe giden bir adım olarak görülür. Peki Popper'in bilim oyununun hedefi nedir? Tümevarımcılıkta oyun, hedefle sıkı bir biçimde bağlan-

tılıdır, ancak Popper felsefesinde bu bağlantıyı kurmak oldukça güçtür. Oyunun kuralları ve yöntembilgisi kendi ayakları üstünde durur, fakat bu ayaklar felsefenin desteği olmadan boşlukta kalır. Lakatos'a göre bir kişi elinde bir doğruluk kuramı olmadıkça gerçek epistemolojik hatayı bulamaz; demek ki tümevarımın bazı ilkelerinden destek görmek şarttır (Lakatos, 1974: 253-254).

Toparlamak gerekirse, Lakatos savunmasını üstlendiği Popperci görüşün değerini, yanlışı dışarıda bırakırken amansız olmasında görür. Böyle olmakla birlikte Popper'in ölçütü bilimle sözde bilimi ayırma sorununun çözümü değildir. Popper'in ölçütü, bilimsel kuramlar karşısında bilginlerin önemli bir tutumunu görmezden gelir. Bilginler bir kuramı yalnızca olgular bu kuramla çelişti diye bırakmaz. Lakatos'a göre bilim yalnızca deneme yanılma değil, bir dizi kestirim ile çürütmedir. Belki "bütün kuğular aktır" önermesi, kara bir kuğunun bulunmasıyla yanlışlanabilir. Ama böyle önemsiz bir deneme yanılma bilim diye görülemez. Örneğin, Newtoncu fizik, yalnızca dört kestirimin – mekaniğe ilişkin üç yasayla çekim yasası- kümesi değildir.

Son çözümlemede, Lakatos'a göre araştırma izlencelerinde her zaman aykırılıklar görülür, ancak araştırmacı bunları bir kenara bırakır ve izlencenin olumlu buldurucusunu takip eder. Araştırmacı dikkatini, çeldirici aykırılıklardan ziyade olumlu buldurucuya çevirir ve izlence ilerlerken söz dinlemez örneklerin, doğrulayıcı örneklere dönüşeceğini ümit eder ya da bu örneklerin çoğu daha sonra çözülmek üzere rafa kaldırılır veya yardımcı çözümler önerilir. Lakatos için değerlendirmenin temel birimi, yalıtılmış bir kuram değil, uylaşımsal olarak kabul edilmiş çürütülemez çekirdeğin yanında, sorunları tanımlayıp, aykırılıkları önceden gören olumlu bir buldurucusu olan bir araştırma izlencesidir. Bilim adamı aykırılıkların listesini tutar ama onları görmezden gelir. Problemlerin seçimini dikte eden aykırılıklar değil, izlencenin olumlu buldurucusudur. Dikkatimizi, olumlu buldurucunun itici gücü zayıfladığında aykırılıklara yöneltebiliriz. Araştırma izlencesi başarılı bir biçimde yeni olgular keşfetmelidir. Belirli bir kuram ya da bütün bir araştırma izlencesi, söz konusu izlencenin yerini alacak daha iyi bir kuram ya da izlence ortaya çıktığında, terk edilebilir. Popper'in kastettiği anlamda can alıcı deneyler yoktur; basit aykırılıklar görülebilir ama bunlar üzerinde durulmaz. Lakatos'a göre hiçbir deney bir kuramı tek başına çürütemez; kuramla deney arasındaki çekişme bir soruna işaret edebilir, ancak yanlışlama-

ya değil. Son tahlilde, bir kuram ancak daha iyi bir kuram varsa elden çıkartılabilir; yani, yeni kuram önceline göre daha çok deneysel içerik taşıyorsa ve bu deneysel içeriklerin bir kısmı doğrulanıyorsa eski kuram ortadan kaldırılabilir. Demek ki yeni kuram eski kuramın yerini alırken Popper'in dediği gibi eskisinin yanlışlanması gerekmiyor. Lakatos'ta yeni kuramın belirleyicisi, yanlışlayıcı örnekler değil, fazladan içeriği doğrulayan örneklerdir.

Bu noktada **Thomas S. Kuhn**, bilimsel kuramların yanlışlamaya karşı dayanıklı olduklarını öne sürer ve yanlışlama ile çürütme yerine aykırılıklar ve karşıt örneklerden söz eder. Bilimsel kuramlar gözlem ya da deneyle değil, alternatif kuramlar çıktığında terk edilirler. Kuhn'a göre, bir alan ya da disiplin oluşturan paradigma yanlışlamaya karşı oldukça dayanıklıdır ve bu paradigmayı ancak ve ancak yeni bir paradigma dışarda bırakabilir. Kuhn, bilimsel kuram ve açıklamaların zorunlu olarak ontolojiler içerdiğini savunur ve bilime, tarihsel yaklaşımı benimser.

Kuhn, kuramların bilimde yanlışlamayla değiştiğini yadsır; ancak onların bazen gözden geçirildiğini ya da yerlerini başka kuramlara bıraktıklarını kabul eder. Araştırma izlenceleri yerine paradigma düşüncesini getiren Kuhn'a göre, bir paradigmanın, başarılı ve çarpıcı uygulama örnekli bir bilimsel kuram olduğu söylenebilir. Uygulama bir olgunun başarılı bir açıklamasını ya da başarılı ve yeni bir tahmini içerir. Olgun bir bilimin hep bir paradigması vardır ve uslamlama da bu paradigmanın ölçütleriyle işler. Bir paradigma kavramsal çerçeve ve deneysel tekniklerden oluşur. Olgun bir bilim disiplininin üyeleri önemli kavramları, bulmaca çözme tekniklerini vb... öğrenir. Araştırma için paradigma gereklidir, çünkü örneğin, gözlemleri yorumlamak, hangi bulmacaların önemli olduğunu keşfetmek için ona gerek vardır. Yani bilim bir bulmaca çözme etkinliğidir ve bulmacalar bir paradigma dahilinde çözülür. Paradigma, bilim adamına ne türden bulmacalar çözeceğini, hangilerinin çözmeye değer olduğunu ve ne türden yöntemlerin onları çözebileceğini belirler. Buna göre, kuramdan bağımsız veri ya da olgu yoktur; tüm gözlem kuram yüklüdür ve her kuram kendi olgularını ortaya koyar. Kuhn'a göre, paradigmalar, bilim tarihinde belirli bir döneme damgasını vuran bilimsel kuramlardır. Bir paradigma, uygulamaları, yorumlamaları, yasaları ve araç-gereçleri de içerir. İşte bu özelliklerinden dolayı bir paradigma bilim tarihinde belirli bir dönemi biçimlendiren bir dizgedir. Paradigma hükmünü sürerken, örnek çalışmanın temel kabulleri sorgulanmaz. Bu

olağan bilim etkinliğidir ve bu dönemde örnek çalışmaya bakılarak çeşitli bulmacalar çözülür. Başka deyişle, eğer temel bir paradigma ya da bir araştırma geleneği varsa, o zaman olağan bilim stratejisi kullanılır.

Kuhn'a göre bilim, olağan bilim ve olağandışı bilim olmak üzere iki ana kısma ayrılır. Olağan bilim, geçmişteki bilimsel başarılara dayalı ve belirli bir bilimsel topluluğun belirli bir dönem için kabul ettiği araştırma demektir. Buna göre, bir paradigma geliştirildikten sonra, bu paradigmayı kabul eden bilimsel topluluk bunu konu alanlarını açıklanmakta kılavuz olarak kullanır. Bilimsel topluluğun üyeleri bu paradigmaya özgü problemleri çözmeye çalışırlar. Ancak bu problemleri çözmek için yapılan sınamalar kuramı yanlışlama çabaları değildir; bunlar bulmaca çözme etkinliğinin sıradan işlemleridir. Olağan bilim, paradigma iyi işlediği sürece devam eder ve bilim adamı da ortaya çıkan sorunları (bulmacaları) çözer. Bilim adamları çok nadir durumlarda yeni kuramlar ararlar. Bilim adamları mevcut paradigmayla bulmaca çözmekte başarısız oldukça, aykırılıklar birikir ve bir noktada paradigmaya olan inanç yitirilir; ardından bir bunalım başlar. Bu esnada olağandışı bilim dönemi başlamış demektir. Başka deyişle, Kuhn'a göre, bilimsel devrimler sadece aykırılıklarla körüklenmezler, çünkü bilimsel devrimlerin temel paradigmanın ortaya çıkan problemleri çözmekte başarısız olduğu bir belirsizlik dönemi geçirmeleri gerekir. Ancak bu dönemden sonra bilim adamları yeni kuramların peşine düşerler ve paradigma değişikliği olanaklı olur. Demek ki bunalım, bilimsel bir devrimin gerekli ön koşuludur.

Bir paradigmanın yerini bir diğerinin aldığı süreç, olağandışı bilim ya da devrimci bilim olarak adlandırılır. Bu olağandışı bilim dönemi başarılı ve umut verici bir paradigma bulunduğunda sona erer ve böylece olağan bilim dönemi tekrar başlar. Bu dönem yeni bir bunalım ortaya çıkana kadar devam eder.

Kısaca söylendikte, Kuhn'a göre, bilim adamları kuramlarını sıkı bir biçimde sınamaya ya da çürütmeye çalışmazlar. Bilim adamları olağan bilim etkinliğinde bir paradigmayı kabul eder ve bulmacaları çözmek için bunu bir araç olarak kullanırlar. Bilim adamları eski kuramı daha iyi ve yeni başka bir kuram ortaya çıktığında yadsıyabilirler. Böylesi kuramlar da olağan bilimde bir bunalım yaşandığında öne sürülürler. Ancak Kuhn'a göre, bilimsel devrimler, yanlışlamaların neden olmadığı nadir olaylardır. Bilimsel devrim ve değişimlerde psikolojik ve sosyolojik etkenler de rol oynar. Kuhn bu bilim modeliyle her türden yanlışlamacılığı

eleştirir. Aslında Kuhn hem doğrulamacılığın hem de yanlışlamacılığın başarısız kaldığını savunur. Asıl esin kaynağını Einstein'ın Newton fiziğini yıkmasından alan Kuhn'un başlıca sorunu da "bilimsel devrim"dir. Devrimse arada bir görülen durumdur; gerçekte bilim dışıdır. Eleştiri olağan durumlarda yasaklanmıştır. Böylelikle de Lakatos'a göre Kuhn, usdışılığa geri çekiliyor gibidir. Kuhn bir kuramın yadsınıp bir kenara bırakılmasını isteyen "çürütme" fikrini "naif yanlışlamacılık" olarak adlandırır. Lakatos'a göre Kuhn, Popper'in bilimsel araştırmanın mantığı içerisindeki farklı iki tutumdan birini "naif yanlışlamacılığı" –Lakatos buna naif yöntembilgisel yanlışlamacılık der- yorumlayıp eleştirir. Ne ki Kuhn diğer tutum olan "usdışılığı" yorumlamaz. Bilimsel değişme, bilimsel araştırmanın mantığı alanındadır. Kuhn ise bilimsel değişmeyi –bir düşünsel çerçeveden diğerine- usun kurallarının yönlendirmediği gizemli bir değişme olarak görür. Bilimsel değişme, buluş (toplumsal) psikolojisi alanındadır. Bilimsel değişme bir tür din değiştirmedir. Oysa, Lakatos'a göre, bilimsel devrimler, Kuhn'un gördüğü gibi din değiştirme olarak görülemez. Bilimsel devrimler ussal bir ilerleme olarak açıklanmalıdır. Kuhn ise çekişen kuramlardan hangisinin yeğleneceğine dair söylediklerinin usdışı diye anlaşılmasına karşı çıkar. Bir kuramın diğerine yeğlenmesi için genellikle ikna yönteminin kullanılması, bir kuramı diğerine yeğlemenin birçok sağlam gerekçesi olmadığının öne sürülmesini gerektirmez. Bilginlerin yargılarının başka başka olması, bir kuramın basitliği, etki alanı, verimliliği, inceliği gibi noktalar kuramların yeğlenmesinde önemli roller oynamaktadır. Ne ki, Kuhn'un bütün bu söyledikleri durumu daha açık kılmamaktadır. Lakatos Kuhn'u kuram çokluğunu savunmuyor diye de eleştirir.

Bilimin işleyişini; önce bir kuram ortaya konur, sonra bu kurama seçenek oluşturacak başka bir kuram ortaya konur, diye tasarlayan **Paul Feyerabend**'a göre, bilim olgular toplayarak ve kuramlar ortaya koyarak ilerlemez. Bu demektir ki, kuramlar olgulardan yola çıkmaz ve olgularca desteklenmezler. Dolayısıyla bir kuram olgularla değil, başka kuramlarla karşılaştırılmalıdır. Bu durum Feyerabend'ın karşı-tümevarım dediği işleme karşılık gelir. Karşı-tümevarım, kısaca, egemen bilim imgesindeki tutarsız varsayımların ortaya konup, bunların özenle irdelenmesi işlemidir. İyi pekiştirilmiş kuramlarla ve sıkı temellendirilmiş deney sonuçlarıyla çelişen varsayımlar işe koşulmalıdır, zira bilim araştırma izlenceleriyle değil, karşı-tümevarımla ilerler.

Feyerabend'a göre, bilime dair her tartışmada beliren iki önemli soru vardır: ilki, *bilim nedir?* sorusudur; Feyerabend bu soruyu yanıtlarken, kuramların oluşturduğu bir bütün diye anlaşılan bilimin kuramlarının hangi yöntemler kullanılarak nasıl bina edildiği, yeni kuramların bunların yerini nasıl aldığı ve bilimin işleyişinin nasıl vuku bulduğu vb... hakkında egemen bilim anlayışıyla hesaplaşır. Söz konusu ikinci soru ise, *bilimi bu denli yüce kılan nedir?* sorusudur; bu soruyu yanıtlarken de bilimin insanın en değerli, en başarılı ve en yetkin etkinliği olduğuna dair yerleşik görüşlerle hesaplaşır (Güzel, 1994: 79).

Bilimde değişmez, kesinkes bağlayıcı bir yöntem yoktur diyen Feyerabend'a göre, her bilimsel soruşturmada yer alan tek bir unsur olamaz, zira başarılı bir araştırma genel ölçülere uymaz ve türlü yollara sapar (Feyerabend, 1988: 281). Bazı durumlarda *ad hoc* varsayımlar ileri sürmek, kabul görmüş ve oturmuş belli kuralların tam tersini yapmak; yerleşik deney sonuçlarıyla çelişen ve tutarlı olmayan görüşler ortaya koymak salık verilebilir ve savunulabilir. İmdi, araştırdığımız dünya neredeyse tamamen bilinmeyen bir nesne olduğu için, der Feyerabend, insanın kendini önceden sınırlandırmaması gerekir ve onun farklı görüşlere açık olması lazımdır (Güzel, 1994: 82). Sabit ve değişmez bir yöntem kuramı düşüncesi bön bir insan ve toplum anlayışına dayanır. Tarihin sağladığı zengin malzemeye belli bir gözle bakanlar görecektir ki, bilim tarihi sadece olgular ve bunlara dayanılarak yapılan türetimlerden ibaret değildir; olguların yorumlanmaları, türlü düşünceler, hatalar vb... vardır. Bilimde çıplak olgu diye bir şey söz konusu değildir; bilgilerimizi oluşturan olgulara hep belirli bir bakış açısıyla bakarız; olgular hep belirli bir bakışın olgularıdır; eş deyişle, düşüncenin ürünüdür onlar. Bilimsel olguların doğası inanç, kültür, sezgi ve kanaatlerden bağımsız değildir. Öte yandan, bunları hesaba katmadan bilim yapanlar, önce bir araştırma alanı tanımlarlar; sonra bu alanı tarihin geriye kalan kısmından ayırırlar; - örnekse, fizik metafizik ve teolojiden ayrılmıştır- ve bilime özel bir mantık tedarik edilir; sonra da bu mantıkla bu alanda çalışanlar şartlandırılırlar ve işlerini yapmaya tekdüze devam ederler. Böylece, katı kurallarla bir arada tutulan ve belli ölçüde başarı da kazanan bir gelenek yaratılır.

> Bilimi üstün kılan yöntemi değildir, zaten ortada böyle bir yöntemde mevcut değildir. Bilimi üstün kılan elde ettiği neticeler de değildir; biz bilimin ne olduğunu biliyoruz ama diğer gele-

> neklerle daha iyi neticelere ulaşıp ulaşamayacağımız hakkında bir fikrimiz yok. Öyleyse incelemeliyiz, inceleyip ortaya çıkarmalıyız (Feyerabend, 1991: 163).

İmdi, Feyerabend'a göre, bilimin olgular toplayıp, bunlardan yola çıkarak kuramlar inşa ettiği ve böylece ilerlediğini savunan Mantıkçı Pozitivist bilim anlayışı yadsınmalıdır. Kuramlar olgulardan hareket etmezler ve olgular tarafından desteklenmezler. Kuramların ortaya konup bina edilmeleri insanın yeteneklerine bağlıdır ve kuramın başarısı tamamen insan ürünüdür. Beri taraftan, hiçbir kuram iş gördüğü alandaki tüm olgularla tam olarak uyuşmaz, diyeceğim, hiçbir kuram yoktur ki içinde bir takım güçlükler taşımasın (Güzel, 1994: 83-84). Feyerabend, tüm diğer her şeyi dışlayan, bilgiye müdahale hakkını elinde tutan ve başka yöntemlerle ulaşılan her sonucu yadsıyan böylesine dar bir biçimde tanımlanan bu bilim geleneğine ve bu gelenek içinde çalışan bilim adamlarına karşıdır. Zira, keşfetmeye çalıştığımız dünyayı büyük oranda bilmiyoruz, bu yüzden kendimizi sınırlamak yerine seçeneklerimizi çoğaltmalıyız.

Bilimin ilerlemesi esasen araştırma izlenceleriyle değil, "ne olsa gider" ilkesine dayanan karşı-tümevarımla gerçekleşir. Karşı-tümevarım egemen bilim imgesiyle tutarlı olmayan varsayımlar ortaya koyarak iş görür. Mesela Galileo'nun savunduğu "dünya dönüyor" önermesi karşı-tümevarımsal bir önermedir (Güzel, 1994: 84). Buna göre, bir kuramı ıskartaya çıkartacak gözlem dayanakları bir tek bu kuramla uyuşmayan diğer bir kuram aracılığıyla elde edilir. Dolayısıyla, bilim adamı birbirleriyle ölçüştürülemez başka bir takım görüşlere aşina olmalı ve işini çoğulcu bir yöntembilgisiyle yapmalıdır. Karşı-tümevarımla itinayla getirilmiş ve gözlem sonuçlarıyla çekişen yeni düşün dizgeleri keşfedilmeli; içinde çalışılan alana ilişkin yeni algılamalar ortaya konmalıdır (Feyerabend, 1989: 38). İşte bilimde ilerlemenin asıl itici gücü seçenek kuramların çoğaltılmasıdır.

> Tek bir görüşle ve tek bir "deney"le değil, ancak birçok almaşık kuramla çalışmaya hazırsanız iyi bir deneyci olabilirsiniz... Kuramsal çoğulculuk nesnel olduğunu ileri süren her bilginin temel özelliği sayılır... Almaşıkların, kabul görmüş kuramların daha önce "çözdüğü" sorunları yeni ve belki de daha ayrıntılı olarak yeniden inceleyebilecek bir biçimde geliştirilmesi gerekir... Önerilen bir takım yeni düşüncelerin gelişmemiş, genel

> ve metafizik olduklarını söyleyerek bu süreci daha başında durdurmak da pek akıllıca olmayacaktır. *İyi bir kuram oluşturmak vakit alır...* İyi bir kurama almaşık geliştirmek de vakit alır. Bu somut almaşık kuramların işlevi şudur: kabul görmüş kuramı, onu "olgularla" karşılaştırarak yapılan eleştirinin ötesine geçen bir biçimde eleştirmeyi sağlarlar: Bir kuram olguları ne denli iyi yansıtır görünürse görünsün, kullanımı ne denli evrensel olursa olsun, varoluşu onunla aynı dili konuşanlara ne denli zorunlu gelirse gelsin, olgulara uygunluğu ancak *keşfedilişi ve ayrıntıyla dile getirilişi kılgın başarıya ve olgusal uygunluğa ilişkin herhangi bir sonul savdan önce gelmesi gereken* almaşık kuramlarla karşılaştırıldıktan sonra ileri sürülebilir (Feyerabend, 1996: 246).

Feyerabend'a göre, çağdaş deneyciliğin onsuz olmaz iki koşulu vardır: *tutarlılık koşulu* ve *anlam değişmezliği koşulu*. Gelgelelim her iki koşulda kısıtlayıcıdır (Feyerabend, 1996: 250). Bir defa tutarlılık koşulu bilim adamının dikkatini kuramın tek yargılayıcısı diye düşünülen olgulara vermesini ister ve yeni varsayımların kabul edilmiş kuramlarla uyuşmasını gerektiren bu koşul, eski kuramı destekler daha iyi olan kuramı değil (Feyerabend, 1996: 253).

Anlam değişmezliği koşulu ise anlamların bilimsel ilerlemeyle birlikte değişmemesi gerektiğini savunur. Buna göre, gelecekteki kuramlar öyle dile getirilmelidir ki, bunların açıklamalardaki kullanımları, olgulara ilişkin verilen bilgilerin dile getirdiklerini etkilemesin. Halbuki, bilim adamı anlamlar konusunda esnek olmalı ve bu konuda gerektiğinde değişikliğe gidebilmelidir (Feyerabend, 1996: 254).

İmdi, bilim adamı, kuramının deneysel içeriğini artırıp, her yönüyle anlamaya çalışırken, onu farklı kuramlarla karşılaştırmalıdır, olgularla değil. İhtiyacı olan seçenek kuramları nerede bulursa ordan almalıdır, zira ne kadar eski ve saçma olursa olsun her fikir bilgimizi geliştirecektir. Bundan ötürü, nasıl ki bilim felsefesini bilim tarihinden ayıramazsak, bilimle bilim olmayan arasında da bir ayrıma gitmememiz gerekir, aksi halde karşı-tümevarımla iş göremeyiz. Dolayısıyla, bilim adamı apaçık çürütücü örnekler karşısında bile kuramını ıskartaya çıkartmamalıdır. İnsanları bu konuda ikna etmek için mantık yeterli gelmez; usdışı yollara da başvurmak gerekir: peşin hükümler, duyguları okşama, propaganda

vb... (Feyerabend, 1989: 165). Bu hususta bilim tarihindeki en önemli örneklerden biri Galileo'dur. O, doğruya varmak için çaba göstermenin yeterli gelmediğini fark etmiş ve doğruya giden yolda retoriğe, propagandaya hatta hileye başvurmaktan çekinmemiştir; böyle yaparak da henüz değeri anlaşılmamış bir varsayımı daha işin başındayken yitip gitmekten kurtarmıştır (Güzel, 1994: 95-96).

Bilim tarihine bakılırsa, sabit ve kesinkes bağlayıcı bir yöntem fikrinin boş ve içeriksiz olduğu görülür. Copernicus devrimi gibi durumların vuku bulmasında bilginler ya yöntem kurallarına sıkı sıkıya bağlanmamışlar ya da bilerek veya bilmeyerek de olsa bu kural ve ilkeleri ihlal etmişlerdir. Bu durum sadece bilim tarihinin bir olgusu değildir, bilimin gelişmesi için de zorunludur, zira bazen bilim için onsuz olmaz olsalar da bir takım kural ve ilkelerin tam tersini işleme koymak gerekir. Şu halde, bilimin değişmez, genel-geçer kurallarla işlediği yollu görüş gerçekçi değildir, çünkü her yöntembilgisinin bir sınırı vardır. Copernicusçu görüşün Galileo'dan günümüze dek gelişme seyrinde şunlar görülür: işe önce çağın görüşlerine ve aklına aykırı bir inançla başlanır. Bu inanç yayılır ve eylemsizlik yasası, teleskop gibi akla aykırı ve ters diğer inançlardan destek görülür. Araştırma yeni yönlere kayar, yeni alet edevat yapılır, kanıtlarla kuramlar yeni biçimlerde ilişkilendirilirler vb... İşte Galileo böyle bir duruş ve tutumla bir zamanlar herkese gülünç gelen kozmolojinin peşini bırakmamış ve bir görüşün ancak gözlem raporları denen bir takım sihirli cümleler kullanarak vb...belirli bir şekilde söylendiğinde kabul göreceğini keşfetmiştir. Feyerabend'a göre, bu tutum ve duruş bir istisna değil olağan bir durumdur. Çünkü, kuramlar deneysel başarının olmazsa olmazları olan bu mantıksız, anlamsız ve yöntemsiz ısınmalardan sonra açık ve akla yatkın hale gelirler. Bundan ötürü, yasa ve düzene çok önem veren bir bilim bile arada sırada anarşist hareketlere izin verirse başarılı olur; eş deyişle, anarşizm ilerlemeye yardım eder.

Feyerabend bilime ilişkin görüşlerini bilimi rasyonel ve nesnel bir çaba olarak tasarlayan bilim imgesine karşı çıkarak gözler önüne serer ve bilimsel ilerleme sağladığı öne sürülen yöntem kurallarını ve ölçütlerini yadsır. Bilim insanın geliştirdiği pek çok düşünme formundan birisidir; en iyisi olması da gerekmez. Bilimi bilim yapan ve ona başarı kazandırdığı söylenen kendine özgü bir yöntemi yoktur. Bilim yapmak için katı, değişmez ve mutlak olarak bağlayıcı kural ve ilkeler içeren bir yönteme gerek duyulduğu görüşü bilim tarihiyle bağdaşmaz. Bilim tarihine bakıl-

dıkta, epistemolojik temeli ne kadar sağlam olursa olsun ihlal edilmemiş tek bir kural veya ilke yoktur ve mantık kurallarının bilimin ilerlemesindeki rolü çok azdır. İyi bir deneyci olmak eleştirel bir metafizikçi olmayı ve pek çok kabul ve varsayım ortaya koyan bir metafizikçi gibi uğraş vermeyi gerektirir. Bu bağlamda metafizikçinin işi seçenekler sunmaktır; zaten Feyerabend'ın bilim anlayışının özü de bilimde kuramlar çokluğunu savunmaktır. Öyleyse bilimde yapılacak iş genel kabul görmüş ve temellendirilmiş kuramla tutarlı olmayan seçenekler ortaya koymaktır.

Tekrarlarsak, Feyerabend çağdaş deneyciliğin onsuz olmaz iki koşulu olan tutarlılık ilkesi ve anlam değişmezliği anlayışını da yadsır. Ona göre, yeni kuramlar eski kuramlarla ne tutarlı olabilirler ne de onları kapsarlar. Gözlem terimlerinin anlamlarının değişmeyeceği anlayışını da bir eliyle kenara iter, zira bilimin ilerlemesinde bu terimlerin anlamları değişmez değildir. Feyerabend'a göre bu durum ölçüştürülemezlik anlayışıyla ilgilidir; buna göre, kuramlar ölçüştürülemezler, çünkü kuramlarda kapsanan anahtar sözcüklerin anlamları birbirleriyle tutarlı değildir. Örnekse, Galileo'nun yasası, serbest düşmedeki ivmenin sabit ve değişmez olduğunu ileri sürerken, Newton kuramının uygulanması sabit ve değişmez olmayan ama yerin merkezinden uzaklaştıkça küçülen bir ivme verir. Çağdaş deneyciliğin bilimsel ilerleme için savunduğu anlam değişmezliği koşulu bilim tarihiyle de bağdaşmamaktadır. Kütle, Özel İzafiyet kuramında bir bağıntıyken, Klasik Mekanikte nesneye ait olan bir özelliktir. Şu halde, izafiyet kuramının kütle kavramı ile klasik mekaniğin kütle kavramı gerçekte çok farklıdır ve farklı anlamlar taşımaktadırlar. Buna göre, kuram deneyden önce gelir ve kuramdan bağımsız bir gözlem ve deney dili olanaklı değildir; eş deyişle, tecrübe ve deney kuramın bir parçasıdır. Feyerabend, değişmez yöntem ya da sabit rasyonalite düşüncesini paylaşmayanlar için geçerli yegane ilkenin "ne olsa gider" ilkesi olduğunu söyler. Bu ilke onun bilim anlayışının özüdür ve bize kuramların deneysel içeriklerini artırmak için kuramlar çokluğunu salık verir; elbette öne sürülen yeni kuramlar kabul görmüş bilim anlayışıyla tutarsız olacaklardır. Şu halde, bilimsel etkinlikteki rasyonalite kuramlar çokluğu ilkesidir.

Son kertede, Feyerabend'ın konumu epistemolojik anarşizmdir ve ileri sürdüğü ölçüştürülemezlik savı epistemik anarşizmin pozitif içeriğine aittir. Bu sav aslında tecrübenin kurama bağlı olmasının bir sonucudur. Eleştirel tartışma yeni kuramların geliştirilmesi için yeterli değildir;

tersine, anarşist bir tutum takınmak ve propaganda ile ikna etmeyi işe koşmak gerekir. Çünkü, her bilimsel devrimde retorik ve propaganda taşıyan unsurlar vardır. Buna göre, evrensel olarak geçerli olabilecek tek bir "yöntem" kuralı vardır: "ne olsa gider"; o da olur bu da olur. Görüldüğü üzere, Lakatos'ın aksine Feyerabend bilimdeki teorilerin birbirlerini yadsıyarak ortaya çıktıklarını öne sürer.

Bu noktada Lakatos'un bilime dair görüşlerini eleştiren **Larry Laudan**, geniş kapsamlı kuramların ne oldukları ve nasıl tekamül ettikleri konusunda Lakatos'un açıklamalarını doyurucu bulmadığını ileri sürer ve buradan hareketle bu global kuramları *Araştırma Gelenekleri* olarak adlandırıp onları yeniden izah etme işine girişir (Laudan, 1977: 72).

Laudan, Lakatos'un araştırma izlenceleri anlayışı yerine "araştırma geleneği" kavramını getirerek kuram seçimindeki rasyonaliteyi yeniden kurma çabasına girer. İşte bilimi de araştırma geleneği dediği bu kavramsal çerçevede iş gören bir alan olarak tasarlar. Araştırma geleneği çok sayıda spesifik kuramlardan ve bu geleneğe dahil olan bilim adamlarının paylaştığı metafizik ve kavramsal kabuller öbeğinden oluşur. Araştırma geleneğinin asıl işlevi, geleneği daha ileriye götürecek metodolojik ve felsefi rehberlik hizmeti sunmaktır. Laudan'a göre bilimin amacı problemler çözmektir. Burada önemli olan kuramın doğruluğu ya da yanlışlığı değildir; asıl mesele kuramın açıklama gerektiren ya da önceden tasarladığımız kavram ve idelerimizle çekişen doğal ve hatta sosyal ortamda karşılaştığımız problemlere bir açıklama sunup sunmamasıdır. Eş deyişle, bilimin amacı en çok problem-çözme etkinliğine sahip kuramlar sağlama olmalıdır. Bu bağlamda bilim de öncellerine göre daha çok problem çözen kuram zincirleriyle ilerler.

Laudan'ın inançlar salkımı olarak da nitelediği araştırma geleneklerinin iki bileşeni veya oluşturucusu vardır. Buna göre, 1) ne türden varlık ve işlemlerin araştırma alanını oluşturduğuna dair inanç ve fikirler öbeği; 2) söz konusu alanın nasıl oluşturulup inceleneceği hakkında epistemik ve metodolojik normlar öbeği; bu kısım özellikle kuramların nasıl sınanacağı, verilerin nasıl toplanacağı vb... ihtiva eder (Laudan, 1996: 83). Araştırma gelenekleri doğrudan sınanamazlar, çünkü bunların ontolojileri spesifik tahminlerde bulunamayacak kadar geneldir; dolayısıyla, etkin bir araştırma geleneğine bir kuramlar ailesi eşlik eder. Bu kuramlardan bazıları araştırma geleneği içindeki öteki kuramlarla tutarlı olabilirken bir takım kuramlar tutarlı olmayabilir. Bununla beraber, tüm

kuramlarda ortak olan şey ana araştırma geleneğinin ontolojisini paylaşmaları ve bu geleneğin metodolojik normlarının işe koşulmasıyla sınanıp değerlendirilmeleridir.

Araştırma geleneklerinin spesifik işleri arasında şunlar da sayılabilir:

- Bu gelenek içerisinde çalışan tüm bilim adamları için hangi kabullerin tartışmasız arka plan bilgisi olarak alınacağını belirtirler.
- Bir kuramın zora girmiş ve elden geçirilmesi gereken kısımlarının belirlenmesinde rehberlik ederler.
- Araştırma gelenekleri verileri toplamanın ve kuramları sınamanın ilke ve kurallarını temin ederler.
- Araştırma gelenekleri ana geleneğin ontolojik ve epistemolojik sav ve kurallarını ihlal eden kuramın kavramsal problemlerini açığa kavuştururlar (Laudan, 1996: 84).

Araştırma geleneği kavramını öne çıkaran Laudan bununla bilim tarihinin daha iyi kavranıp açıklanabileceğini savunur ve hakikat (doğruluk) ile sıkıbenzerlik kavramlarının yerine problem-çözme ve/ya problem-çözme etkinliği kavramlarını getirir. Hatta Laudan problem-çözme kavramının doğruluk, tasdikleme, pekiştirme vb... kavramlardan çok daha önemli olduğunu vurgular. Bilimin asıl amacı da problem çözmektir diyen Laudan, kendi yöntem kuramının tarihsel temelli olduğunu da vurgular. Buna göre en yüksek problem çözme etkinliği sergileyen kuram benimsenmeli ve izlenmelidir.

Laudan'a göre Darwincilik, Quantum Kuramı, Elektromanyetik Işık Kuramı vb... klasik araştırma geleneklerine örnek teşkil ederler. Bilimsel olsun olmasın her entelektüel bilgi dalının araştırma gelenekleriyle dolu bir tarihi vardır. Örnekse: Felsefede Deneycilik ve Adcılık; Teolojide Gönüllülük ve Zorunluluk; Psikolojide Davranışçılık ve Freudculuk; Etikte Faydacılık ve Sezgicilik; Ekonomide Marksçılık ve Kapitalizm (Laudan, 1977: 78). İmdi bu araştırma geleneklerinin ortak bazı özellikleri vardır:

1. Her araştırma geleneğinin kendisini örneklendiren ve kısmen oluşturan bir takım spesifik kuramları vardır.

2. Her araştırma geleneğinin onu diğer araştırma geleneklerinden ayıran belli metafizik ve yöntembilgisel içermeleri vardır.
3. Spesifik bir kuramdan farklı olarak her araştırma geleneği çok sayıda farklı ve ayrıntılı (hatta karşılıklı çelişkiler taşıyan) formüller benimser ve kısa ömürlü kuramların tam tersine önemli bir zaman dilimine dayanan uzun bir geçmişe sahiptir.

Aslına bakılırsa, Laudan araştırma geleneklerini ontolojiler ve metodolojilerle yükü görkemli devasa varlıklar olarak tasarlar. Kuşkusuz araştırma geleneklerinin önemli özellikleri sadece yukarıda sayılanlardan ibaret değildir ancak Laudan özellikle bu noktaların altını çizer (Laudan, 1977: 79).

Laudan bir araştırma geleneğinin spesifik kuramların gelişmesi için bir tür kurallar ve/ya talimatlar şartnamesi sunduğunu savunur. Bu kurallar ve talimatların bir kısmı ilgili alandaki mevcut temel varlık türlerini apaçık tanımlayıp belirleyen bir ontoloji oluştururlar. Bir araştırma geleneği içerisindeki spesifik kuramların işlevi ilgili alandaki tüm deneysel problemleri araştırma geleneğinin ontolojisine indirgeyerek açıklamaktır. Örnekse, araştırma geleneği Davranışçılıksa, bu bize davranışçı kuramların koyutlayabileceği yegane meşru varlıkların doğrudan ve herkes tarafından apaçık gözlenir fiziksel ve fizyolojik göstergeler olduklarını bildirir. Yine, araştırma geleneği Kartezyen Fizikse bu bize sadece madde ve zihinlerin varolduğunu bildirir ve dolayısıyla öteki töz türlerinden söz eden kuramlar burada kabul görüp barınamazlar (Laudan, 1977: 79). Araştırma gelenekleri, ayrıca, söz konusu gelenek içerisindeki bir araştırmacıya apaçık meşru soruşturma yöntemleri sağlayan belli işlem tarzları da belirleyip tanımlarlar. Bu metodolojik ilkeler deney tekniklerinden tutun da kuramsal sınama ve değerlendirme tarzlarına kadar geniş bir alana yayılırlar. Örnekse, sıkı bir Newtoncu araştırma geleneğindeki bilim adamının metodoloji konusundaki duruşu kaçınılmaz olarak tümevarımcı olacaktır ve sadece olgulardan tümevarıma dayanılarak çıkarsanmış kuramlara itibar edecektir (Laudan, 1977: 80). Şu halde, bir araştırma geleneğinin ontolojisi ve metodolojisinin yasakladığı şeyleri yapmaya kalkışmak kendini geleneğin dışına atmak ve söz konusu araştırma geleneğini tanımamak ve/ya yadsımak demektir.

Laudan'a göre doğa bilimlerinin tarihini ve mantığını kavramak istiyorsak, bir araştırma geleneğinin bütünlüğü anlayışının farkında ol-

mamız gerekir, zira en önemli bilimsel problemlerin çoğunun çözümüne açıklık getirebilecek, teşviği, tanımları, sınırları vb... bu bütünlük sağlayacaktır. Laudan bu noktada bir araştırma geleneğini şu şekilde tanımlar: "Bir araştırma geleneği çalışma alanındaki varlıklar ve işlemlerle söz konusu alandaki problemleri soruşturmak ve kuramlar oluşturmak için kullanılabilecek uygun yöntemler hakkında bir genel kabuller kümesidir" (Laudan, 1977: 81). Buna göre, her araştırma geleneği spesifik bir kuramlar dizisiyle bağdaşıktır ve her bir kuram dizisi araştırma geleneğinin ontolojisini ayrıntılarıyla sunma ve metodolojisini izah etme amacıyla tasarlanmıştır. Geleneği oluşturan tekil kuramlar genellikle deneysel olarak sınanabilir olacaklardır, zira bunlar başka spesifik kuramlarla birlikte alandaki nesnelerin nasıl davranacakları (tepki verecekleri) konusunda bir takım kesin tahminler içereceklerdir. Buna karşın, araştırma gelenekleri ne açıklayıcıdırlar ne tahmin edicidirler ne de doğrudan sınanabilirler. Normatif unsurları yanında salt genellikleri onları spesifik doğal işlemlere ilişkin ayrıntılı açıklamalar getirmekten alıkoyar (Laudan, 1977: 82). Öyleyse, araştırma gelenekleri dünyanın ne(ler)den meydana geldiğini (oluştuğunu) ve üzerinde nasıl çalışılması gerektiğini genel ve soyut düzeyde belirlemenin dışında spesifik soru(n)lara ayrıntılı yanıtlar getirmezler. Bununla beraber, bir araştırma geleneğinin bütün işlevi ister deneysel ister kavramsal olsun problemlerin çözümünde gereksinim duyduğumuz temel aletleri tedarik etmektir.

Bir araştırma geleneğinin nesnel olarak değerlendirilmesi problem-çözme süreciyle yakından ilgilidir. Başarılı bir araştırma geleneği oluşturucu kavramları marifetiyle giderek artan deneysel ve kavramsal problemler dizisine uygun çözümler getirmelidir. Bu anlamda bir geleneğin başarılı olup olmadığını belirlemek o geleneğin onaylandığı ya da çürütüldüğü anlamına gelmez. Hatta, böyle bir değerlendirme bize söz konusu geleneğin doğruluk ya da yanlışlığı hakkında da bir şey söylemez; zira, bir araştırma geleneği verimli kuramlar oluşturmada fevkalade başarılı olsa da ontolojisi ya da metodolojisi kusurlu olabilir. Aynı şekilde bir araştırma geleneğinin doğru olduğu düşünülebilir ancak aynı gelenek etkin problem çözücüler olan kuramlar oluşturmada başarılı olmayabilir. Şu halde, bir araştırma geleneğini terk etmek ya da yadsımak o geleneğin yanlış olduğuna hükmetmek değildir; öte yandan, bir araştırma geleneğini yadsımak daha başarılı bir problem çözücü olduğunu kanıtlamış

olan bir başka geleneğin kullanılmaya başlanması ve öncekinin ıskartaya çıkartılması demektir.

Anlaşılacağı üzere kuram(lar)la ana araştırma geleneği arasında karşılıklı bir ilişki var: Araştırma gelenekleri kuramlara ilham verici, kapsayıcı ve bütünleştiricidir; kuramlar ise araştırma geleneklerini peşinen varsayar ve onları tesis ederler (Laudan, 1977: 83). Bir araştırma geleneği doğa için genel bir ontoloji ve belli bir doğal alan içerisindeki doğal problemleri çözecek genel bir yöntem belirlerken, kuramlar spesifik bir ontoloji ve doğa hakkında bir takım spesifik ve sınanabilir yasalar dile getirirler. Araştırma gelenekleri ve kuramlar özellikle tarihsel ve kavramsal bakımdan birbirleriyle ilgilidirler. Pek çok önemli kuramın altına imzalarını atan bilim adamları şu veya bu gelenek içerisinde çalışırken söz konusu kuramları oluşturmaları tarihsel bir olgudur. Örnekse,

> Boyle, gazlar kuramını mekanik felsefe çerçevesinde geliştirmiştir... Hartley'in algı kuramları çağrışımcı psikoloji araştırma geleneği içerisinde oluşturulmuştur. Hertz'in elektrik kuramları Maxwellci araştırma geleneğiyle önemli bakımlardan ilişkilidir (Laudan, 1977: 85).

Kuramlar parçası oldukları bir araştırma geleneğinden koparılıp tek başlarına bağımsız olarak değerlendirilemezler; zira kuramlar bağlı oldukları ana araştırma geleneğinin izlerini taşırlar. Bu bağlamda tarihsel bir araştırma belirli bir kuramın kendisine bağlı olduğu araştırma geleneğini tanımlayıp belirleyebilir. Laudan bu noktada araştırma gelenekleriyle kuramlar arasındaki etkileşimi şu şekilde belirtir:

> – Araştırma gelenekleri ele alınacak problemleri belirlerler.
>
> – Bir araştırma geleneği oluşturucu kuramların uygulama alanını tanımlar; hatta araştırma geleneğinin ontolojisi ve metodolojisi hangi problemlerin meşru hangilerinin sözde-problemler olduğuna karar verilmesinde etkin rol oynarlar.
>
> – Bir araştırma geleneği oluşturucu kuramları için kavramsal problemler üretebilir.
>
> – Bir araştırma geleneğinin ana işlevi belli bir alandaki problemlerle başa çıkmak için genel bir ontoloji ve metodoloji yerleştirmektir; bu söz konusu araştırma geleneğinin sınırlayıcı rolüyle ilgilidir; temele aldığı ontoloji ve metodoloji araştırma

geleneğinin belli problem ve kuramları dışarıda bırakmasına imkan tanır.

- Araştırma geleneklerinin bulucu rolü de vardır; özellikle kuramların oluşturulmasında canalıcı ipuçları temin ederler.

- Sağlam bir araştırma geleneği kuramların nasıl değiştirilip dönüştürülebileceğine de rehberlik eder ki problem-çözme kapasitesi artsın.

- Araştırma geleneklerinin önemli işlevlerinden birisi de kuramları rasyonalize etmek ve/ya temellendirmektir (Laudan, 1977: 86-92).

Laudan'a göre bir kuramın ana araştırma geleneğinden ayrılması, söz konusu kuramın seçenek bir araştırma geleneği bünyesine alınmasıyla gerçekleşir. Kuramlar kendi başlarına ayakta fazla duramaz ve kendi kendilerini temellendiremezler; kuramın rasyonalize edilmesi için her zaman bir araştırma geleneğine gereksinim duyulur. Öyleyse, kuram hangi araştırma geleneği onu temellendirmekte daha başarılıysa, o gelenekte kendine daha iyi bir yer bulacaktır. Ayrıca araştırma gelenekleri tarihsel varlıklardır; belirli bir entelektüel çevrede yaratılmış ve ifade bulmuşlardır; tüm diğer tarihsel varlıklar ve kurumlar gibi doğar, büyür ve yitip giderler (Laudan, 1977: 96).

Bu noktada Laudan için bir araştırma geleneğinin değişime uğradığı en açık şekil onun tali ya da spesifik kuramlarından birisinin değiştirilmesidir. Araştırma gelenekleri bu türden değişikliklere devamlı maruz kalırlar. Böylesi küçük değişikliklerin amacı araştırma geleneğinin problem-çözme etkinliğini artırmaktır. Araştırma geleneğinde yapılan bir diğer önemli değişiklik onun en temel unsurlarından bir ya da birkaçının değiştirilmesidir. Bir araştırma geleneği aslında bir kabuller öbeğidir; bunlar dünyadaki temel varlık türleriyle ilgili kabuller olmalarının yanı sıra, bu varlıkların birbirleriyle nasıl etkileşim içinde olduklarıyla da ilgili kabullerdir. Hatta bu kabuller, bu temel varlıklar hakkında kuramlar oluştırma ve sınamada kullanılacak uygun yöntemlerle de ilgilidir. İşte araştırma geleneğini oluşturan kuramların karşılaştığı kimi aykırılıklar ve kavramsal problemleri gidermek için söz konusu araştırma geleneğinin dayandığı en temeldeki ontoloji ve metodolojide de değişikliklere gidilebilir (Laudan, 1977: 97-98). Bununla beraber, bazı durumlarda ay-

kırılık ve kavramsal problemleri ortadan kaldırmaya bunlarda yapılan değişiklikler de yetmeyebilir ve ufukta seçenek bir araştırma geleneği varsa bu durum mevcut araştırma geleneğini terk etmek için sağlam bir gerekçe sunar.

Doğruluk ve yanlışlığın, kuramların ve araştırma geleneklerinin kabul edilebilirliği ve izlenebilirliğiyle ilgisi yoktur. Araştırma gelenekleri ve kuramlara ilişkin tüm değerlendirmeler karşılaştırmalı bir bağlam içerisinde olmalıdır. Burada asıl önemli olan söz konusu araştırma geleneği ve kuramları rakiplerinin etkinliği ya da ilerleticiliğiyle karşılaştırmaktır. Bu noktada bilimin asıl amaçlarından birisi, çok sayıda deneysel probleme çözüm getirirken, giderek daha az sayıda kavramsal problem ve aykırılıkla karşılaşmaktır.

Son çözümlemede, Laudan'a göre, tekil kuramlarla karşılaştırıldıklarında araştırma gelenekleri uzun ömürlü ve kalıcı olma eğilimindedirler, zira kendilerine eşlik eden kuramların bazıları ıskartaya çıkartılsa da tek başlarına ayakta durabilirler. İşte araştırma gelenekleri kuram değişikliğinde bile varlıklarını idame ettiren ve çözmüş oldukları deneysel problemlerle bilim tarihinde devamlılığı sağlayabilen unsurlardır. Ne ki araştırma gelenekleri bile tahtlarından edilebilirler. Bu noktada araştırma gelenekleri ve kuramın ilerlemesini ya da ilerleme oranını değerlendirme meselesi gündeme gelir. İlerleme bir araştırma geleneğinin en son halindeki problem-çözme etkinliği ve onun daha önceki bir dönemde gösterdiği etkinlik arasındaki fark olarak tanımlanır. İlerleme oranı ise araştırma geleneğinin sergilediği ilerlemeyi ne kadar çabuk gerçekleştirdiğinin ölçülmesidir. Laudan'ın problem-çözme modeline göre rakip araştırma geleneklerinin bir arada (var)olmaları bir istisna değil tersine bir kuraldır ve aslında bilimin gelişimi de böyle olanaklı olur. Bilim disiplinlerinde ortak olan şey çeşitli araştırma geleneklerinin bir arada olmalarıdır; böylece rakip araştırma geleneklerinin taraftarları rakiplerinin deneysel ve kavramsal zayıflıkları ve eksikliklerine işaret ederken kendi gelenek-lerinin problem-çözme etkinliğini ve ilerleticiliğini vurgularlar. İşte, Laudan bilim tarihindeki rasyonel eylem ve kararları; özellikle de kuramların ve varsayımların yanlışlanması durumunda, Lakatos'dan farklı olarak böyle bir bilim modeli ve yöntem kuramıyla açıklar.

Sonuç olarak, Viyana Çevresi üyelerine göre doğrulanabilirlik, anlamın yeterli ve gerekli koşuludur. Başka deyişle, bir önermeyi anlamak için onu doğru veya yanlış kılan belirli koşulları tam olarak belirleyebil-

meli ya da gösterebilmeliyiz. Koşullar burada tecrübe olguları anlamına gelir; dolayısıyla tecrübe ya da duyu deneyi, önermelerin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar verdirici şeydir. Şu halde önermeleri tecrübe ya da duyu deneyi doğrular; yani, bir sorunun çözülebilirlik ölçütü onun olanaklı tecrübe ya da duyu deneyine indirgenebilirliğidir. Dolayısıyla anlam ve doğrulanabilirlik özdeştir. Böylece bütün bilimsel önermeler, deney ya da algıyı betimleyen temel önermeler biçiminde ifade edilebilir. Bu durumda bilimsel bir kuram yalın gözlem verilerine dayanmış olacaktır. Zaten deney ve gözlemle doğrulanmış bir kuram da temellendirilmiş bir kuramdır. Doğrulama da doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki türlüdür. İşte bilimle sözde bilimi ya da metafiziği ayıran en önemli özellik, bilimsel önermelerin tümevarıma dayanarak deney ve gözlemle doğrulanabilmesidir.

Viyana Çevresi'nin sınır çizme ölçütü olarak getirdiği tümevarıma dayalı doğrulama görüşüne Popper, "bilimsel bir kuramın onsuz olmaz niteliği doğrulanabilirlik değil, yanlışlanabilirliktir" diyerek, karşı çıkar. Ona göre, bilimsel bir kuramın en önemli ve temel özelliği yanlışlanabilir olmasıdır, çünkü ne kadar çok ve uzun süreli gözlem ve deney yapılırsa yapılsın bir önermenin doğruluğu gösterilemez; ancak bir önerme aykırı tek bir örnekle yanlışlanabilir. Fakat Popper, kuram ile tümel bir önerme arasında bir fark görmez. Bu durumda da aykırı bir tek örneğin kuramı, yani tümel bir önermeyi yanlışlaması olanaklı hale gelir; öte yandan yanlışlanabilirlik bir anlamlılık ölçütü değil, bilimle sözdebilimi ayırt etme yöntemidir. Bilimi varsayımların doğrulanmasından çok yanlışlanması çabası olarak tasarlayan Popper, böylece tümevarım sorunundan kaçınabileceğini ve bilimle sözdebilimi ayırt edebileceğini düşünmüştür. Popper'in ünlü sınır çizme ölçütü de burada belirir: bir kuram yanlışlanabilirse bilimseldir. Başarılı ya da başarısız olsun, sistematik yanlışlama çabasının olduğu yerde bilim vardır. Popper'e göre, kuramlar duyu deneyine dayanarak asla doğrulanamazlar, ancak duyu deneyine dayanarak yanlışlanabilirler. Popper onun için bir dizgeyi sadece deneyle sınanabiliyorsa bilimsel diye kabul eder ve bir dizgenin doğrulanabilirliğinin değil, yanlışlanabilirliğinin sınır çizme ölçütü olarak alınmasını ileri sürer. Başka deyişle, bir bilimsel dizgenin deney yoluyla klasik mantığın *modus tollens* yönteminin yardımıyla çürütülmesi olanaklı olmalıdır.

Gelgelelim, Lakatos'a göre Popper'in sınır çizme sorununa çözüm için önerdiği yanlışlanabilirlik ilkesi eldeki sorunun çözümü değil-

dir, çünkü bir kuramdan, gözlenebilir bazı sonuçlar çıkartmak için söz konusu kuramda içerilenlere bazı yardımcı kabullerin eklenmesi zorunludur. Buna göre, yardımcı varsayımlar olmadan bir kuramı sınamak olanaklı değildir. Popper'in yanlışlamaya ilişkin görüşlerini bilim tarihiyle uzlaştırarak düzeltmeye girişen Lakatos'un yaptığı önemli ayrımlardan biri, bir kuramla bir araştırma izlencesi arasındaki yaptığı ayrımdır. Lakatos göre, bilimde yanlışlanabilir varsayımlardan ziyade araştırma izlenceleriyle iş görürüz; basit yanlışlamalar kaydedilmesine rağmen bunlara göre hareket etmeyiz, çünkü gerçek bilim uygulamasında durum çok farklıdır. Bilim adamı aykırılıkla karşılaştığında kuramı yadsımaz, çünkü bilimde Popper'in kastettiği anlamda can alıcı deneyler yoktur. Bilim tarihine bakıldığında kimi can alıcı deneylerin bazı kuramları nasıl ortadan kaldırdığı görülür, ancak bunun böyle olduğu kuram terk edildikten epey sonra anlaşılır. Aykırı örnekler dikkate değer bir şeylerse, yeniden ortaya çıkacakları için, bilim adamı dikkatini olumlu örneklere verir. Büyük araştırma izlencelerinde aykırılıklar her zaman görülebilir ve daha iyi bir kuram ortaya çıkana kadar tek bir aykırı örnekle çelişti diye eldeki izlencenin yanlışlandığı düşünülmez. Dolayısıyla Lakatos'un araştırma izlenceleri anlayışı, Popper'in sınır çizme ölçütüne alternatif olacak tadil edilmiş bir ölçüttür. Buna göre, bir izlence sadece daha çok deneysel içeriği olan daha iyi bir kuram varsa terk edilir. Burada ilerleme, yanlışlayıcı örneklerin çokluğuna göre değil, doğrulayıcı örneklerin çokluğuna göre belirlenir.

Lakatos'a göre, özellikle Popperci yanlışlamacılığın tam tersine, daha iyi bir kuram getirilmeden önce yanlışlama ya da çürütme söz konusu olamaz. Olumsuz bir sonuç, Popper'in dediği gibi bir yanlışlama değildir; tersine aykırılığı gidermek ve kuramı düzeltmek için iyi bir fırsattır. Lakatos'a göre, yanlışlamacılar tek bir kuramın olgulara karşı sınandığını öne sürerler; halbuki sınanan tek bir kuram değil, kuramların oluşturduğu bir araştırma izlencesidir; yani, kuramlar asla doğrudan sınamalara tabi tutulamazlar; öteki kuram ya da kabullerle beraber sınanırlar. Bu nedenle, yanlışlandığı öne sürülen bir kuram, uygun değişikliklerle kurtarılabilir. Kuramlar tek bir deney temeline dayanılarak değil, uzun vadede verimsiz olduklarında yerlerini alacak daha iyi ve yeni bir kuram ortaya çıktığında terk edilirler. Lakatos'a göre, bir anlamda araştırma izlencesine uyan, onunla tutarlı olan doğrudur; olgunun izlenceyle uyuşması yine izlenceye bağlıdır, yani doğrulama izlenceden bağımsız

değildir. Bu demektir ki, gözlem ya da deney verilerinin kabul edilmesinde ve yorumlanmasında bir arka plan bağlamının olması gerekir. Bilimin tarihsel gelişimine bakarak bilimsellik ölçütünün bir araştırma izlencesine dayanılarak ilerleme olduğunu öne süren Lakatos, getirdiği inceltilmiş yanlışlamacılık görüşüyle, Popper'in bilimsellik ölçütü olarak getirdiği yanlışlanabilirlik ilkesini çürütür ve yeni bir doğrulama anlayışının öncülüğünü yapar.

Paul Feyerabend ise bilime ilişkin görüşlerini bilimi rasyonel ve nesnel bir çaba olarak tasarlayan bilim imgesine karşı çıkarak gözler önüne serer ve bilimsel ilerleme sağladığı öne sürülen yöntem kurallarını ve ölçütlerini yadsır. Dolayısıyla, bilimde değişmez bir yöntem anlayışını asla kabul edilemez. Zira, bilimde izlenmesi zorunlu olarak yüksek sonuçlar veren bir yöntem yoktur. Her yöntemin bir sınırı vardır ve değişmez bir yöntem insanın bilgisini ilerletmez. Bilimde işe koşulacak tek bir yöntemin tümevarım olduğu yollu görüş temelsiz ve yersizdir. Bilimi bilim yapan ve ona başarı kazandırdığı söylenen kendine özgü bir yöntemi yoktur. Bilim yapmak için katı, değişmez ve mutlak olarak bağlayıcı kural ve ilkeler içeren bir yönteme gerek duyulduğu görüşü bilim tarihiyle de bağdaşmaz. Bilim tarihine bakıldıkta, epistemolojik temeli ne kadar sağlam olursa olsun ihlal edilmemiş tek bir kural veya ilke yoktur ve mantık kurallarının bilimin ilerlemesindeki rolü çok azdır. Bilimde mutlaka bir yöntem ilkesi sunmak gerekiyorsa, o "ne olsa gider" ya da "ne olsa uyar" ilkesi olmalıdır; çünkü ilerlemeyi engellemeyen yegane ilke budur.

İmdi, Feyerabend mantıkçı pozitivistlerin tümevarıma dayalı doğrulama yöntemlerine seçenek olarak *karşı-tümevarım* yöntemini önerir. Karşı-tümevarım, pekiştirilmiş, genellikle kabul edilmiş görüşte tutarsız varsayımların ortaya konup, bunların inceden inceye gözden geçirilmesiyle uğraşır. Feyerabend'e göre, bilim hem bir insan etkinliği hem de insanın geliştirdiği düşünme biçimlerinden biridir; dolayısıyla insandan hareket eden ve insanı hesaba katan bir bilim tasarımı ortaya konmalıdır. Görüldüğü üzere, bilim hakkında konuşmak için bilim tarihini de hesaba katmak gerekir. Bilime bakarken bilim tarihini göz ardı eden mantıkçı pozitivistler bilimsel çalışmalardaki metafizik, psikolojik ve sosyolojik cephelerin bilimde onsuz olmaz ögeler olduklarını da fark edememişlerdir. Oysa bilimin ilerlemesinde esas olan mantıktan ziyade bir takım yöntem kurallarının ihlalidir. Bilim tarihine bakılacak olursa, görülecektir ki devrim niteliğindeki keşifler bazı yöntem kurallarının ihlal edilme-

leriyle yapılmıştır. Öyleyse, bilimde her türden fikir ve yöntem geçerlidir ve eldeki kuramların sınanması mevcut rasyonalite standartlarını aşıp yeni kuramlar getirmekle sağlanır. Feyerabend bu noktada kuramların olgulardan hareket etmediğini de öne sürer. Hatta kuramlar olgularca da desteklenmezler; çünkü bir kuram olgularla ya da deneyle değil, ancak başka bir kuramla karşılaştırılabilir. Ayrıca, deneyler kuramsal varsayımlardan önce değil, onlarla beraber ortaya çıkarlar. Buna göre, kuram deneyden önce gelir ve kuramdan bağımsız bir gözlem ve deney dili olanaklı değildir; eş deyişle, tecrübe ve deney kuramın bir parçasıdır.

Feyerabend'a göre, iyi bir deneyci olmak eleştirel bir metafizikçi olmayı ve pek çok kabul ve varsayım ortaya koyan bir metafizikçi gibi uğraş vermeyi gerektirir. Bu bağlamda metafizikçinin işi seçenekler sunmaktır; zaten Feyerabend'ın bilim anlayışının özü de bilimde kuramlar çokluğunu savunmaktır. Öyleyse bilimde yapılacak iş genel kabul görmüş ve temellendirilmiş kuramla tutarlı olmayan seçenekler ortaya koymaktır. Feyerabend çağdaş deneyciliğin onsuz olmaz iki koşulu olan tutarlılık ilkesi ve anlam değişmezliği anlayışını da yadsır. Ona göre yeni kuramlar eski kuramlarla ne tutarlı olabilirler ne de onları kapsarlar. Gözlem terimlerinin anlamlarının değişmeyeceği anlayışını da bir eliyle kenara iter, zira bilimin ilerlemesinde bu terimlerin anlamları değişmez değildir. Feyerabend için bu durum ölçüştürülemezlik anlayışıyla ilgilidir; buna göre, kuramlar ölçüştürülemezler, zira kuramlarda kapsanan anahtar sözcüklerin anlamları birbirleriyle tutarlı değildir. Örnekse, Galileo'nun yasası, serbest düşmedeki ivmenin sabit ve değişmez olduğunu ileri sürerken, Newton kuramının uygulanması sabit ve değişmez olmayan ama yerin merkezinden uzaklaştıkça küçülen bir ivme verir. Çağdaş deneyciliğin bilimsel ilerleme için savunduğu anlam değişmezliği koşulu bilim tarihiyle de bağdaşmamaktadır. Şu halde, izafiyet kuramının kütle kavramı ile klasik mekaniğin kütle kavramı gerçekte çok farklıdır ve farklı anlamlar taşımaktadırlar.

Feyerabend, kuramların deneysel içeriklerini artırmak için kuramlar çokluğuna işaret eder; bu durumda elbette öne sürülen yeni kuramlar kabul görmüş bilim anlayışıyla tutarsız olacaklardır. Şu halde, bilimsel etkinlikteki rasyonalite kuramlar çokluğu ilkesidir. Bilimin belli bir takım sabit ve değişmez kurallara göre işlemesi gerektiği anlayışı, bilimde insanın oynadığı rolü ve bilimin gelişmesine neden olan koşul ve durumları hesaba katmamaktadır. Peşin hükümler, cehalet, ayak direme, güç, çıkar,

propaganda ve beyin yıkama tekniklerinin bilimin ve bilgimizin gelişmesinde can alıcı rolleri vardır. Unutulmamalıdır ki bilim insan yaratısıdır ve mesleki yeterliliğimizin yanı sıra daha insanlaşmış bir dünya için de katkı sağlamalıdır. İnsancıl bir tavır geliştirme, insanın özgürlüğünü artırma, dolu ve yaşamaya değer bir hayat kurma girişimi ve buna karşılık gelen doğanın ve insanın gizlerini keşfetme çabası, tüm evrensel ölçütlerin ve katı geleneklerin yadsınmasını gerektirir; özellikle de çağdaş bilimin büyük bir kısmının yadsınmasını.

Bu noktada Kuhn'a göre, bilim insanının ilgilendiği olguların seçimi ve yorumlanmaları, bir bütün olarak kurama veya paradigmaya dayanarak yapılır. Kuhn'a göre de yalıtılmış varsayımları değil, kuramsal dizgeleri bir bütün olarak sınarız. Temel bir araştırma geleneği ve paradigma varsa, olağan bilim işlemleri uygulanır. Paradigmalar bize deney için gerekli olan araç-gereç ve kavramları da sunarlar. Benimsedikleri bir paradigmayla iş gören bir bilimsel topluluk, paradigmaya uymayan olguları pek dikkate değer bulmaz. Kuhn'a göre, bilim kolay kolay değişmez gelenek ve sorgulanmayan paradigmalarla işler. Paradigma başarı vaad eder; işte olağan bilim bu başarının gerçekleşmesidir. Bunu da paradigmanın tahminleriyle olgular arasındaki uygunluğun giderek artan genişlemesi sağlar ve olağan bilim mevcut paradigmaya uygun doğrulamalarla yoluna devam eder. Paradigma olgu toplama işini, çözülecek problemleri ve çözümleri de belirler. Olağan bilimde doğrulama paradigmayla olgu arasındaki uygunluk ya da tutarlılıktır ve olağan bilimde yapılan bu uyumu daha da yakınlaştırıp pekiştirmektir.

Kuhn'a göre, olağan bilim, kuramın doğrulanmasını sağlamak için öğretilir. Yalnızca çok nadir durumlarda doğan bunalım ya da olağandışı bilim dönemlerinde alternatif paradigmalar düşünülür ve bilimsel devrimler gerçekleşir. Olağan bilim döneminde, kuramla çelişen gözlemler her zaman görülebilir, ancak bunlar bilimsel devrimler için yeterli değildir, çünkü kuram herhangi bir açıklama için tadil edilebilir. Başka deyişle, mevcut kuramda yapılacak ilave değişiklik ya da *ad hoc* uyarlamalarla görünüşteki çekişme ortadan kaldırılıp kuram düzeltilebilir. Ayrıca bilim adamları olağan bilimde yeni olgu ya da kuramlar bulmaya çalışmazlar. Olağan bilimde araştırmanın amacı, deney verileriyle arka plandaki kuramı, uygun yardımcı kabul veya varsayımlar oluşturarak bağdaştırmaktır. Kuhn'un asıl ilgi alanlarından birisinin mevcut bir problemin çözümünün ya da paradigmanın kullanımı içinde birlikte çalışan bilim

adamları topluluğu olduğu da eklenmelidir. Fikir birliği bilimsel grup ya da topluluğun çalışma modelidir. Başka deyişle, Kuhn'un bilim sosyolojisi yaptığı da söylenebilir, çünkü Kuhn, bilim adamları arasındaki sosyal etkileşimleri veya bilim adamları ile toplum arasındaki ilişkiyi, belirli bilimsel başarıların bilim adamları ve bir bütün olarak bilimsel topluluk tarafından nasıl kabul gördüğünü, bilim adamlarının görüş farklılıklarını gidermek için sosyal gruplar olarak birbirlerini nasıl etkilediklerini, nasıl araştırma yaptıklarını, diğerleri arasında hangi kuramların izlenmeye değer olduklarının nasıl belirlendiğini de bize gösterir. Ayrıca bir deneyin eldeki kuramı yanlışlayıp yanlışlamadığıyla ilgili karar, bilimsel topluluğun tercihine bağlıdır ve bu kararı da psikolojik ve sosyolojik faktörler etkiler. Demek ki kuram değişikliği için yanlışlama ne yeterli ne de gerekli koşuldur; bunda az önce saydığımız başka faktörler esastır. Başka deyişle, Kuhn'a göre, yanlışlamaya bilimsel topluluk karar verir, çünkü kuramlarla ilgili yargıda bulunurken bilim adamlarının kafalarını yöneten yazılı olmayan kimi kurallar vardır; yani, yeni bir paradigma ya da kuramı benimserken, Koyré'nin de işaret ettiği gibi, işin içine arka plandaki kimi irrasyonel ve öznel gerekçeler girer. Yanlışlamacılığın doğayla doğrudan karşılaştırmaya dayandığı görüşünü yadsıyan Kuhn'a göre, bu anlayış, bilimi ve bilim tarihini anlamamıza bir katkı sağlamaz, çünkü duyu deneyimi sabit ve tarafsız değildir. Bu nedenle yanlışlamacılık tarihsel ve yöntemsel olarak savunulamaz, çünkü olağan bilimde bilim adamının amacı mevcut kuramın deneyle uygunluğunu sağlamak ve kuramın doğruluğunu pekiştirmektir.

Ne ki, Laudan, Lakatos'un araştırma izlencelerinin aksine bir araştırma geleneğinin spesifik kuramların gelişmesi için bir tür talimatlar yönergesi sunduğunu savunur. Bu yönerge ilgili alandaki mevcut temel varlık türlerini belirleyip tanımlayan bir ontoloji de oluşturur. Hatta araştırma gelenekleri, belli bir gelenek içerisinde çalışan bir araştırmacıya açık seçik araştırma yöntemleri sunan belli bir takım işlemler sağlarlar. Bu yöntemsel işlemler deney yapmaktan tutun da ölçme ve değerlendirme işlemlerine kadar oldukça geniş bir alana yayılırlar. Hatırlarsak, koyu bir Newtoncu araştırma geleneği içinde çalışan bir bilim adamının yönteme ilişkin duruşu kaçınılmaz olarak tümevarımcı olacaktı ve bu araştırmacı sadece olgulardan tümevarıma dayanılarak çıkarsanmış kuramları geçerli sayacaktı. Öyleyse, Laudan'a göre, bilim araştırma geleneklerine dayalı kavramsal çerçevede iş gören spesifik bir alandır. Bi-

limsel rasyonalite sorunu düşünürler, sosyal ve doğa bilimciler arasında oldukça tartışılan bir konudur. Bu mesele bilimin zorunlu olarak irrasyonel, politik ve propagandacı unsurlar taşıdığı iddiasıyla da yakından ilgilidir. Laudan bu noktada yeni bir bilim rasyonalitesi önerir ve bilimi "hakikati-arayan" bir etkinlikten ziyade bir "problem-çözme" etkinliği olarak tasarlar. "Araştırma Geleneği" kavramını getiren Laudan kuram seçimindeki rasyonaliteyi yeniden kurma çabasına girer. İşte bilimi de araştırma geleneği dediği bu kavramsal çerçevede iş gören bir alan olarak görür. Araştırma geleneği çok sayıda spesifik kuramlardan ve bu geleneğe dahil olan bilim adamlarının paylaştığı metafizik ve kavramsal kabuller öbeğinden oluşur. Laudan önerdiği araştırma geleneği anlayışıyla bilimdeki deneysel ve kavramsal problemlere doyurucu bir çözüm getirilebileceğini savunur. Dolayısıyla, Laudan hem bir meta-metodoloji önermekte hem de normatif bir rasyonalite görüşü getirmektedir.

Laudan'ın araştırma geleneği anlayışı, bir anlamda Kuhn'un paradigmaları ve Lakatos'un araştırma izlenceleriyle benzerlikler de taşımaktadır. Zira, Kuhn'un paradigmalar anlayışında olduğu gibi araştırma gelenekleri de metafizik ve metodolojik unsurlar içerir. Öte yandan, Lakatos'un araştırma izlenceleri anlayışında olduğu gibi bir araştırma geleneğine dayanan kuramlar zaman içerisinde değişebilirler. Ancak Laudan'a göre araştırma gelenekleri Lakatos'un sert çekirdeğe dayalı araştırma izlencelerinden çok daha esnektir. Laudan'a göre, en çok problem çözen araştırma geleneğini kabul etmeli (benimsemeli) ve en yüksek düzeyde problem çözen geleneği izlemeliyiz; zira bilim problem çözerek ilerler. Tekil kuramlarla karşılaştırıldıklarında araştırma gelenekleri uzun ömürlü ve kalıcı varlıklar olma eğilimindedirler. Zira kendilerine eşlik eden kuramların bazıları ıskartaya çıkartılsa da, tek başlarına ayakta durabilirler. İşte araştırma gelenekleri, kuram değişikliğinde bile varlıklarını idame ettiren ve çözmüş oldukları deneysel problemlerle bilim tarihinde devamlılığı sağlayabilen unsurlardır. Ne ki araştırma gelenekleri bile tahtlarından edilebilirler. Bu bağlamda kabul ve izleme bağlamları, araştırma geleneklerinin, dolayısıyla da kuramların iki temel özelliğidir ve her ikisi de problem-çözme etkinliğiyle ilgilidir. Bir araştırma geleneği rakibine göre daha çok problem-çözme etkinliği sergiliyorsa, bu gelenek daha elverişli ve kabul edilebilirdir. Bir araştırma geleneğinin kuramları rakip bir araştırma geleneğini oluşturan kuramlardan daha uygun ve elverişliyse, bu araştırma geleneğinin kuramları daha iyi ve kullanışlıdır.

Açıklama ve tahmin edebilme alanımızı genişletecek verimlilikte kuramlar ararız; eş deyişle, potansiyel deneysel problemler de dahil, daha çok problem çözebilecek kuramlara ulaşmayı hedefleriz. Bu noktada araştırma gelenekleri ve kuramın ilerlemesini ya da ilerleme oranını değerlendirme meselesi gündeme gelir. İlerleme bir araştırma geleneğinin en son halindeki problem-çözme etkinliği ve onun daha önceki bir dönemde gösterdiği etkinlik arasındaki fark olarak tanımlanır. İlerleme oranı ise araştırma geleneğinin sergilediği ilerlemeyi ne kadar çabuk gerçekleştirdiğinin ölçülmesidir. Laudan'ın problem-çözme modeline göre rakip araştırma geleneklerinin bir arada (var)olmaları bir istisna değil, tersine, bir kuraldır ve aslında bilimin gelişimi de böyle olanaklı olur. Bilim disiplinlerinde ortak olan şey, çeşitli araştırma geleneklerinin bir arada olmalarıdır; böylece rakip araştırma geleneklerinin taraftarları, rakiplerinin deneysel ve kavramsal zayıflıkları ve eksikliklerine işaret ederken kendi geleneklerinin problem-çözme etkinliğini ve ilerleticiliğini vurgularlar. Dolayısıyla, bilimsel bilginin gelişmesi ve iyileştirilmesinde diyalektik karşı karşıya gelmeler kaçınılmazdır.

Son çözümlemede, bilimin gelişiminin irrasyonel bir süreç olmadığını, nesnel dayanakları olduğunu ileri sürerek Popper'in yanlışlamaya ilişkin görüşlerini bilim tarihiyle uzlaştırarak düzeltmeye girişen Lakatos'un yaptığı önemli ayrımlardan biri, bir kuramla bir araştırma izlencesi arasındaki yaptığı ayrımdır. Lakatos göre bilimde yanlışlanabilir varsayımlardan ziyade araştırma izlenceleriyle iş görürüz; basit yanlışlamalar kaydedilmesine rağmen bunlara göre hareket etmeyiz, çünkü gerçek bilim uygulamasında durum çok farklıdır. Lakatos'a göre Popper'in sınır çizme sorununa çözüm için önerdiği yanlışlanabilirlik ilkesi eldeki sorunun çözümü değildir, çünkü bir kuramdan gözlenebilir bazı sonuçlar çıkartmak için söz konusu kuramda içerilenlere bazı yardımcı kabullerin eklenmesi zorunludur. Buna göre, yardımcı varsayımlar olmadan bir kuramı sınamak olanaklı değildir. Bilim adamı aykırılıkla karşılaştığında kuramı yadsımaz, çünkü bilimde Popper'in kastettiği anlamda can alıcı deneyler yoktur. Bilim tarihine bakıldığında kimi can alıcı deneylerin bazı kuramları nasıl ortadan kaldırdığı görülür, ancak bunun böyle olduğu kuram terk edildikten epey sonra anlaşılır. Aykırı örnekler dikkate değer bir şeylerse, yeniden ortaya çıkacakları için, bilim adamı dikkatini olumlu örneklere verir. Büyük araştırma izlencelerinde aykırılıklar her

zaman görülebilir ve daha iyi bir kuram ortaya çıkana kadar tek bir aykırı örnekle çelişti diye eldeki izlencenin yanlışlandığı düşünülmez.

Dolayısıyla Lakatos'un araştırma izlenceleri anlayışı, Popper'in sınır çizme ölçütüne alternatif olacak tadil edilmiş bir ölçüttür. Buna göre bir izlence sadece daha çok deneysel içeriği olan daha iyi bir kuram varsa terk edilir. Burada ilerleme, yanlışlayıcı örneklerin çokluğuna göre değil, doğrulayıcı örneklerin çokluğuna göre belirlenir. Lakatos'a göre, özellikle Popperci yanlışlamacılığın tam tersine, daha iyi bir kuram getirilmeden önce yanlışlama ya da çürütme söz konusu olamaz. Olumsuz bir sonuç Popper'in dediği gibi bir yanlışlama değildir; tersine aykırılığı gidermek ve kuramı düzeltmek için iyi bir fırsattır. Lakatos'a göre, yanlışlamacılar tek bir kuramın olgulara karşı sınandığını öne sürerler; halbuki sınanan tek bir kuram değil, kuramların oluşturduğu bir araştırma izlencesidir; yani, kuramlar asla doğrudan sınamalara tabi tutulamazlar; öteki kuram ya da kabullerle beraber sınanırlar. Bu nedenle yanlışlandığı öne sürülen bir kuram, uygun değişikliklerle kurtarılabilir. Kuramlar tek bir deney temeline dayanılarak değil, uzun vadede verimsiz olduklarında yerlerini alacak daha iyi ve yeni bir kuram ortaya çıktığında terk edilirler. Lakatos'a göre bir anlamda araştırma izlencesine uyan, onunla tutarlı olan doğrudur; olgunun izlenceyle uyuşması yine izlenceye bağlıdır, yani doğrulama izlenceden bağımsız değildir. Bu demektir ki, gözlem ya da deney verilerinin kabul edilmesinde ve yorumlanmasında bir arka plan bağlamının olması gerekir. Bilimin tarihsel gelişimine bakarak bilimsellik ölçütünün bir araştırma izlencesine dayanılarak ilerleme olduğunu öne süren Lakatos, getirdiği inceltilmiş yanlışlamacılık görüşüyle, Popper'in bilimsellik ölçütü olarak getirdiği yanlışlanabilirlik ilkesini çürütür ve yeni bir doğrulama anlayışının öncülüğünü yapar.

Bibliyografya

CARNAP, Rudolf. *The Unity of Science*, Bristol: Thoemmes Press, 1934

CARNAP, Rudolf. *Philosophy and Logical Syntax*, Bristol: Thoemmes Press, 1935

CARNAP, Rudolf. *Logical Syntax of Language*, London: Routledge, 1937

CARNAP, Rudolf. *The Logical Structure of the World, Pseudoproblems in Philosophy*, Londra: Routledge&Kegan Paul, 1967

FEYERABEND, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev. Cevdet Cerit), İstanbul: Pınar Yayınları, 1991

FEYERABEND, Paul. *Against Method*, London: New Left Books, 1975

GÜZEL, Cemal. Bilim Felsefesi, İstanbul: Kırmızı Yay., 2010

KABADAYI, Talip. *Bilim Felsefesine Giriş*, Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Yay. No:33, 2009

KABADAYI, Talip. *Duhemden Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*, Ankara: BilgeSu Yay., 2010

KOYRÉ, Alexandre. *Galileo Studies*, England: The Harvester Press, 1978

KOYRÉ, Alexandre, *The History of Sciences-The French Debate*, (Edit. By Pietro Redondi with P.V. Pillai), New Delhi: Orient Longman Limited, 1989

KOYRÉ, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994

KRAFT, Victor. *The Vienna Circle*, Connecticut: Greenwood Press, 1953

KUHN, Thomas S. *The Essential Tension*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977

KUHN, Thomas S. "Logic of Discovery or Psychology of Research?" *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Ed. Imre Lakatos ve Alan Musgrave), London: Cambridge University Press, 1979

KUHN, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991

LAKATOS, Imre., *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Amsterdam: North Holland, 1967

LAKATOS, Imre., *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam: North Holland, 1968

LAKATOS, Imre., *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam: North Holland, 1968

LAKATOS, Imre., "Methodology of Scientific Research Programmes" *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave), London: Cambridge University Press, 1970

LAKATOS, Imre., "Popper on Demarcation and Induction", *Philosophy of Karl Popper, Book I*, (Ed. Paul Arthur Schilpp), Illinois: Open Court, 1974

LAUDAN, Larry. *Progress and Its Problems, Towards a Theory of Scientific Growth*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1977

LAUDAN, Larry. *Science and Hypothesis*, London: D. Reidel Publishing Company, 1981

LAUDAN, Larry. *Science and Values, The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*, Berkeley: University of California Press, 1984

LAUDAN, Larry. *Beyond Positivism and Relativism, Theory, Method and Evidence*, Boulder: Westview Press, 1996

LARVOR, Brendan. "Imre Lakatos", *The Philosophy of Science*'ın içinde, Eds. S.Sarkar, J. Pfeifer, New York: Routledge, 2006

LARVOR, Brendan. *Lakatos: An Introduction*, London and New York: Routledge Press, 1998, ss. 433-439.

POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*, New York: Harper& Row, 1963

POPPER, Karl. *Objective Knowledge*, Great Britain: Oxford University Press, 1972

POPPER, Karl. *Unended Quest*, Illinois: Open Court Publishing Co., 1976

POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Routledge Press, 1992

ULAŞ, S. E. & GÜÇLÜ, A. B. vd., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002

WORRALL, John. "Imre Lakatos" *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde Eds. London and New York: Routledge Press, 1998

7

Paul TILLICH
(1886 - 1965)

Aliye ÇINAR

Hegel'in "gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir" sözünün modern düşünceyi oldukça iyi özetlediği kabul edilen bir görüştür. Ne var ki, bu ifadede gizli olan dünya, rasyonel bir dünyadır. Tanrı'yı insanı anlamanın miyarı olarak düşündüğümüzde, modernizmin Tanrı'sı da rasyonel bir ilkeden başka bir şey değildi. Modern düşüncenin iki önemli tuğlası vardı: *Düşünme ve yer kaplama.* İnsan, deyim yerindeyse, bu belirlenmiş dünyada tutuklu kalmıştı. Bir başka ifadeyle modernizmin dünyası mekanik bir çark, insan da bu işleyen çarkın bir parçasıydı. Descartesçı mekanik ve matematiksel bir dünyada insan, sadece ve sadece akıl varlığından başka bir şey değildi. Oysa insan, yalnızca düşünen bir varlık olmayıp, irade, his, eylem gibi yetileri de olan çok boyutlu bir varlıktır. Bu aynı zamanda dünya ve Tanrı'nın da sadece rasyonel bir yapı ve ilke olmadığı anlamına gelir. Modernizm eleştirilmeye başlanırken onun iki önemli unsuru unuttuğunun altı çizilmiştir: *Var olma ve zaman.*

Paul Tillich (1886-1965), modernizmin farkındalığını ve eleştirisini teoloji penceresinden dile getirmiş bir düşünürdür. O, 20 Ağustos 1886 yılında Almanya'nın Brandenburg bölgesinde yer alan, doğa ve tarihin iç içe girmiş olduğu Starzeddel köyünde, Lutheryan bir papazın oğlu olarak dünyaya gelir. Düşüncesinin filizlenmesinde doğup büyüdüğü fiziksel çevre elbette önemlidir. Bu bağlamda ailevî mirasın önemi de inkâr edilemez. Tillich gençlik yıllarında muhafazakâr babasının entelektüel ve dinî otoritesine karşı mücadele etme durumunda kalır. Bu mücadelede belki de en iyi silahı felsefe olmuştur. Babasıyla yaptığı felsefe tartışmaları ona en büyük düşünsel miras olmuştur. Babasının özellikle akıl hakikatleri

ile iman hakikatlerinin çelişmeyeceği yönündeki vurgusu hafızasında önemli yer eder. Babasını otoriter, muhafazakâr, saygın ve inandırıcı Lutheryan bakış açısına sahip biri olarak tanımlarken, annesini daha demokrat ve liberal ancak Protestanlığın etkisi altındaki sıkı ahlâka bağlı bir kişi olarak tasvir eder. O, sevgi ve sıkı disiplini birlikte teneffüs eder. İlâhi otoriteye bağlı ailevi kimliği Tillich'in kişiliğinin şekillenmesinde etkin olur. Öyle ki onun geleneğe olan saygı damarı babasından beslenirken, yaratıcı, liberal ve imgesel ruhunun mayası annesinden mirastır.[1]

Tillich çocukluk yıllarında yaşadığı pek çok şeyin yankısını daha sonra entelektüel gelişiminde duyar. Öyle ki, bir yandan Lutheryan bir okuldan aldığı eğitimden kazandığı izlenimler, öte yandan da babasının vâiz olarak görev yaptığı Gotik kilisesinde ifâ ettiği ritüeller akislerini R. Otto'nun Kutsal Fikri (*Idea of the Holy)* kitabını okurken bulur ve âdeta onları tekrar yaşar.[2] Tillich, kutsal tecrübesinin din felsefesinde yöntem geliştirmesinde önemli olduğunu vurgular. Ona göre, dinin mantıkî ve etik ögeleri, kutsalın varlık tecrübesinden çıkarılmalıdır; kutsal fikirlerin mistik, ayinsel ve estetik karışımı teolojik olduğu kadar varoluşsaldır. Bu düşünce Schleiermacher ile kendi düşüncesi arasında ortak paydadır.[3]

Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel ve Schelling felsefeleriyle yakından tanışık olduğunu söyleyen Tillich, özellikle de Schelling'in üzerinde derin etkisi olduğunu kaydeder.[4] Tillich, Schelling'in doğa felsefesinin etkisinde kalışının kendi romantik tabiat tutkusundan kaynaklandığını düşünür. Aslında o, doğa ile romantik ilişkisinin başka sebepleri olduğunu da ifade eder: İlk olarak, yaşadığı ortamın çevresel ve tarihsel gizemli ve romantik yapısı sayılabilir. Doğa ile romantik ilişkinin ikinci sebebi şiir sanatının etkisidir. Romantik okuldan ayrı olmak üzere, Alman şiir edebiyatı doğa mistisizminin en iyi dillendirildiği ortamdır. Nitekim o, "Goethe, Hölderlin, Novalis, Eichendorft, Nietzsche, George ve Rilke'nin dizeleri, beni kesinlikle derinden yakalamıştır", der. Doğaya yönelik temayülünün üçüncü sebebi onun Lutheryan arka planında aranmalıdır.[5]

1900 yılında babasının görevi nedeniyle ve hümanist bir lisede öğ-

1 Tillich, Paul, "What Am I–An Autobiographical Essay: Early Years" in My Search for Absolutes, Simon and Schuster, New York, 1967", s.31–32.

2 a.g.e., 23-4.

3 a.g.e., s.28-32.

4 a.g.e., s.35.

5 a.g.e., s.25-26.

renimine devam etmek üzere Berlin'e taşınırlar ve bu çevre bir anlamda yeni ufuklara açılma bakımından ilk basamak olur. Lise müfredatındaki Grek ve Latin kültürünün baskın olduğu derslerin etkisinde kalır. 1904'de üniversite öğrenimine başlar ve felsefe ve teoloji okur. 1910 yılında 'Dinler Tarihine Göre Schelling'in Pozitif Felsefesinin Yapısı: Varsayımları ve Prensipleri' *(The Structure of Schelling's Pozitive Philosophy According to the History of Religions: Its Presuppositions and Principles)* başlıklı tezle felsefe doktoru olur. 1912'de de 'Schelling'in Felsefî Gelişiminde Mistisizm ve Suç Bilinci' *(Mysticism and Consciousness of Guilt in Schelling's Philosophical Development)* konulu çalışmayla teolojik akademik derecesini alır. 1912'de doğduğu bölgeye Lutheryan bir papaz olarak atanır. 1914'de bir savaş papazı olarak Alman Ordusuna katılır[6]

Savaş yıllarını ve Almanya'nın çöküşünü müşahede edişi bir anlamda doğduğu dünyanın dinî, felsefî ve sosyal geleneklerinin yetersizliğini de müşahede etmesine olanak verir. Berlin'de savaş sonrasında kültürel ve politik yaşamdaki çalkantının etkisiyle Tillich, 'kültür teolojisi' üstüne kafa yormaya başlar ve dinî sosyalist hareketin büyük teorisyenlerinin başında yer alır.[7] Bu hareketin anahtar kavramlarından biri olan, Yeni Ahit'den aldığı, yeni bir başlangıç, radikal bir dönüşüm dönemi, zamanın nâiliyeti ya da dopdolu ân anlamına gelen *'kairos'* kavramını geliştirir.[8]

Bu ve benzeri düşüncelerinin hayata geçmesinde K. Marx'ın da etkisi dikkati çeker. Tillich, özellikle onun diyalektik düşüncesinin öneminin altını çizer. Marx'ın düşünce sisteminde kendisine en yakın bulduğu hususlardan biri, Marx'ın, sosyal gerçekliğin gitgide gelişen formlarında, sadece idealizm değil, ister dinî isterse de seküler olsun, geri plandaki gücün hizmetçileri olarak, bütün düşünce sistemlerinin ideolojik ya da politik karakterini kabul etmesidir. Yine Marx'ın ekonomik materyalizm konusundaki fikirleri ile Kierkegaard'ın insanın kendine yabancılaşması doktrini arasında paralellik görür. Ona göre ekonomik materyalizm idealizmin ihmal ettiği insanın cennette değil de, dünyada yaşadığı gerçeği ya da felsefî olarak ifade etmek gerekirse, özde değil de varoluşta yaşa-

6 Gunther, Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writtings" in *Philosophical Writtings* Vol ed.Wenz, Gunther, 1989, Walter de Gruyter, Berlin, s.11; "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years" s.28-33.

7 Tillich, Paul, "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years", s.38-9.

8 Tillich, Paul, "Religion and Secular Culture", in PAUL TILLICH – *Theologian of the Boundaries*– ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991, s. 120.

dığı vukufu önemli bir hususdur. Bu düşüncelerin devamı diyebileceğimiz bir hususta da o, Marx'ın peygamberî bir tutum sergilediğinin altını çizer: Marx'ın toplumu radikal olarak yeniden yapılandırma ve yenileme gayreti tamamen peygamberî bir tutkudur, der.[9]

Tillich, 1925'de Marburg'da verimli eserler kaleme alırken Heidegger'le aynı ortamı paylaşır. Öyle ki onun entelektüel gelişiminde Heideggerci motiflerin olduğu da inkar edilemez. 1929 yılında Frankfurt Üniversitesinde Tillich felsefe profesörü olur. Nazi hareketini, sözünü sakınmaksızın, giderek artan bir dozda eleştirmesinden dolayı, 1933'de Hitler Almanya'nın başına geçince üniversitedeki görevinden alınır. 47 yaşında doğup büyüdüğü memleketinden ayrılmak zorunda bırakılan Tillich, ailesiyle birlikte Amerika'ya göç eder. 1955 yılına kadar New York'da Union Theological Seminery'de Felsefî Teoloji profesörü olarak pek çok konferanslar ve dersler verir. Daha sonra Harvard'da bulunur ve son olarak da Chicago Üniversitesinde hocalık yapar ve oradayken 1963'de şaheseri (*magnum opus)* olarak bilinen *Systematic Theology*'nin son cildini yayımlar.[10] Burada Tillich'in yaşamında ve düşüncelerinde etkin olan iki önemli olayın altını çizmemiz gerekir. Biri, onun Birinci dünya savaşında bir din adamı olarak hizmet etmesi; öteki ise, Hitler rejimi ile arasının açılmasından dolayı 1933'de Amerika'ya sürgün edilmesidir.

Sürgün yaşamak, insanın dünyayı kavradığı, yaşadığı dilden de sürgün yaşaması anlamına gelir. Çünkü insan, hayatı belirli bir dilde yaşar. Bu kişinin mütefekkir olduğu dikkate alınırsa, bulunduğu kültüre ve dünyaya kısacası hayata açıldığı dille vedalaşmak zorunda olması, onun belleğinde şüphesiz onulmaz yaralar açar. Tecrübelerini yaşadığı, kazandığı, özümsediği ve hatırladığı Almancada değil de, Tillich bu kez düşünsel ağını ve kritik yeteneğini İngilizcede örmek durumunda kalır.

Jerald Brauer, Tillich'in, hem iki ayrı kültürü, hem anne-baba bakımından iki farklı ucu, hem savaşı ve barışı, hem de bir yandan dini yadsıyan, öte yandan da farklı kılıflar altında dini sunmaya çalışan bir toplumun gerilimini yakından tecrübe etmiş olması, onun her dâim kutsal ve profan, felsefe ve teoloji, din ve kültür, Avrupa ve Amerika, varlık ve yokluk arasındaki *sınırlarda* yaşayan bir teolog olarak tezahür etme-

9 Tillich, Paul, "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years", *s.40.*

10 Tillich, Paul, "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years" s.42-48.

sine neden olduğunu ve bütün bunların onun diyalektik düşüncelerinin filizlenmesine katkıda bulunduğunu kaydeder.[11]

Bu sınır teologunu son olarak da Chicago Luther İlâhiyat Fakültesinde sistematik teoloji profesörü olarak görev alan ve Tillich'in asistanlığını yapmış olan Carl E. Braaten hocasını şöyle tasvir eder:

Tillich'i birkaç yıl önce Amerikanın orta kesimlerinde verdiği konferanslardan biri sayesinde duymuştum. Yüksekokul ve ilahiyat fakültesi kampüslerinde bu yeni fenomen çınlamaya başlamıştı. Onun fikirlerini ileten derinlikli sesi gerçekten, sapkın mezhep uçlarını titretmiş gibi gözükür; özellikle de bu zaman diliminde söz konusu kesimlerde, tipik ortodoksluğun sıkıcı sofuca telakkilerinden bıkan öğrenciler için akisleri duyulmaya başlayan ses heyecanlandırıcıydı. Ellilerdeki üniversite öğrencisi, ya yeni ortodoksluk, ya varoluşçuluk ya da süreç düşüncesi ile demlenmişti. Bu arada Luther incelemelerinin lehindeki ya da aleyhindeki çabaları ilave etmemiz gerekir. Bu zengin bir ziyafetti. Derken bu esnada bu terkibe Tillich yeni unsurları ilave etmek için vardı. Diğerlerinin hepsinden Tillich farklıydı. Burada gerçek bir alternatif vardı: Konferans ve seminerlerinde karşılaştığım an ve benim doktora danışmanım olmadan önce onun asistanı olarak bir yıl çalıştığım zaman kendimi, onun hipnotize eden zihninin büyüleyici sihri altında hissettim.[12]

A. TEMELCİ METAFİZİKTEN VAROLUŞÇU TEOLOJİYE

Gerek Aydınlanma ve modernizm projesinin, gerekse de deizmin hatta klâsik teizmin, köklerinin Grek metafiziğinin *Varlık*'ına dayandığını söyleyebiliriz. Felsefedeki bu yolun sonuna gelindiğinin ve yeni bir dönemecin en cesur habercisi kuşkusuz Nietzsche'dir. Onun ilan ettiği, "Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda, Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin araştırılması olarak tanımlanan metafiziğin sonuna işaret eder."[13] Gerçekten Nietzsche'de Varlık'ın, yani temelci düşüncenin

11 Brauer, Jerald C., "Paul Tillich's Impact on America", in *The Future of Religions*, ed. Hannah Tillich,1966, Harper & Row, New York, s.19.

12 Braaten Carl E., "P. Tillich's Message for our Time" in *Anglican Theological Rev.*, Winter 90, Vol.72 Issue 1, p. 10-16.

13 Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan,Yapı Kredi Yayınları, Şefik Matbaası, 2002, İstanbul, s. 127.

felsefî akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çözüldüğünün yansıması 'Tanrı Öldü' ibaresinde açığa çıkar. Nietzsche'nin düşüncesinde "Tanrı" ve "Hıristiyan Tanrısı" duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. Bu duyu ötesi dünyanın kökenlerini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hıristiyan yorumunda aramak gerekir. O'nun felsefesi Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesini hedef almıştır.[14]

Tillich de ifade edilen Batı felsefesinden beslenen teolojiyi hedef almıştır. Ona göre, "Varlığın temelinde kök salan varlığımızın anlamı"[15] ancak zihinsel yönelimle, bir başka ifadeyle, bizim ve varlığımızın temelinin tarihselleşmesiyle ifşa olur. Algı bir yandan yönelimlerimizin ebedi ufku olarak varlığın temeline dayanırken, öte yandan da bizzat duyu dünyasına bağlıdır. Zira "algı", bir bakıma Heideggerci terminolojiyle konuşmak gerekirse, "dünyada olmanın" bir başka ifadesidir ki, bu da tözcülüğe bir tavır alıştan başka bir şey değildir. Rasyonalist ve tözcü metafizikte Tanrı, kesinlikle bir varlık metafiziği çerçevesinde takdim edilmiştir. Bir başka ifadeyle, inanan varoluşsal bir bütün olarak Tanrı'ya yönelmese de o bizzat bir duyu ötesi salt düşünülen bir düşünce varlığından başka bir şey değildir.

Tillich'e göre inanma objesi olan Şartsız, iman ediminde zihnin yönelimiyle *(intentionality)* açığa çıkar.[16] Din, düşünürümüzün gözünde Şartsız olanda öz ve varoluş arasında ayrıma gitmek mümkün değildir. Zira Şartsız olan, öz ve varoluş şeklindeki ayrımla şartlandırılamaz. O, bunların hepsiyle bir bütün olarak saf aktüelliktir. Tillich bu kavramı kullanmakla, bir yandan klâsik Varlık metafiziğine karşı tavır almış olur. Öte yandan, onun zihnin yönelimiyle ortaya çıktığını söyleyerek de, her türlü teoriyi önceleyen algı, yaşamda bir varlığın algısı olarak zuhur eder demek istemektedir. Ancak her varlığın dayandığı varlığın temelinden pay almaksızın, bu algının da mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü algının ontolojik olarak yeniden aydınlığa kavuşabilmesi için varlığın yeniden gözden geçirilmesi ya da hesaba katılması gerekir.

Hem yaşam tecrübesi hem de düşünceleri, Tillich'i dinamik ve vital bir teoloji oluşturmaya zorlamıştır. İşte bu amacını gerçekleştirebilme-

14 Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 59, 82, 218.

15 Tillich, *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1963, s. 35

16 Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s. 10

si için her şeyden önce felsefî zemininin de buna uygun olması gerekiyordu. Bu nedenle salt özcü ya da idealist fikirler bu amaç için yetersiz kalacağından, Alman idealizmine varoluşçu ögeler aşılayarak daha verimli bir ortam yakalayacağını düşünür: "Benim düşünce çizgimde hem özcü hem de varoluşçu iki motif birleşmiştir", diyor Tillich.[17] Öyle ki Alman idealizmi de tıpkı Platon, Aristoteles ve Skolâstik düşüncede olduğu gibi nesnel akıl üzerine kurulmuştur. Bu görüş, insan ve onun amaçları da dâhil olmak üzere, bütün varlıkları içine alan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu.[18] Zira salt bu zeminde dini anlamak ve anlamlandırmak entelektüalist bir teolojiden öteye geçemezdi. Eğer Batı metafiziği, Nietzsche ve Heidegger'in okuduğu gibi Platonizmin tarihi ya da Whitehead'in ifade ettiği gibi, Platona düşülmüş bir dipnot olarak düşünülecek olursa ki, bu bir bakıma duyulur olanla anlaşılır olan arasındaki uçurumun derinleşmesidir, Tillich bu iki ucu bir araya getirme çabasında olan bir düşünürdür.

Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların Varlık'ın yerine oluş ve eylemi koymaları gibi Tillich de, Varlığın yerine *varoluşu*, tözün yerine *anlamı* koyar. Tillich'e göre felsefe, anlamın prensiplerinin bir teorisidir. Grek metafiziğinin ve modernizmin gölgesindeki bir Hıristiyanlığın hayatın gerisinde kaldığını ilan eder. Çağının hastalığının bir tür yabancılaşma olduğuna işaret eder. İnsanların halihazırda bulunan Hıristiyanlık yorumundan tatmin olmaması anlaşılır bir şeydir. Ama ne olursa olsun bu yabancılaşmanın devası dinde bulunabilir. O zaman yapılması gereken, modern durum ışığında İncil'i ve İncil ışığında modern zamanı yorumlamak olmalıdır. Bu tavrı teolojide verimli bir yöntem olarak ileri sürer, o. Söz konusu yönteme Tillich, korelasyon yöntemi der. Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, gerek içinde bulunulan zaman aynasından İncili görmek, gerekse de bu zaman diliminde yaşayan insanı ve açmazlarını anlamak için teolojinin felsefe, dinler tarihi, kültür ve sanat tarihi, psikoloji, sosyoloji ve doğal bilimlerle temas halinde olması gerektiğidir. Mesela bir dönemin sanat eserlerine nüfuz etmeye çalışırsak, o dönemdeki insanların birincil problemlerini ve çıkmazlarını nasıl dışa vurduklarını anlamış oluruz.

---

17 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", in *Philosophical Writtings* s. 416.

18 Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları., İstanbul, 1998, s.56.

1. Varoluşçu Teolojinin Yöntemi: Zaman ve Mekân'da İnsan

Günümüz insanın yabancılaşmasından elbette sadece modernizm sorumlu tutulamazdı. Dinin de çağın kavramlarıyla ifade edilememiş olması bir başka sebepti. Zira "Hıristiyan mesaj günümüz dilinde ifade edilebilirse, bize hitap etmesi mümkün olacaktır."[19] Eğer teolojinin amacı Hıristiyan mesajın ebedi hakikatini çağdaş durumla ilişkilendirmekse, ilahiyatçı bu amacı gerçekleştirmek için nasıl bir yol izlemelidir? Bu teolojide ne tür bir metot kullanılmalıdır? O, bu metoda *'korelasyon yöntemi'* der ve yönteme dair şunları söyler:

Korelasyon yöntemi, durumda imâ edilen sorunlarla, mesajda kastedilen cevapları karşılıklı ilişkilendirmeye çalışır... Korelasyon metodunun kullanımında sistematik teoloji şu şekilde işler: Varoluşsal sorunlardan kaynaklanan insanî durumu analiz etmek ve böyle sorulara cevap olan Hıristiyan mesajda kullanan sembolleri göstermek.[20]

Şu halde Tillich'in korelasyon yöntemiyle neyi kastettiğini daha açık ve sistematik bir şekilde ifade etmek gerekirse:

1. Durumdan kaynaklanan belirli temel sorunlar, yani "varoluşsal sorunlar" vardır.
2. Her ne kadar bu sorunlar durumun felsefî bir analizi ile ortaya çıksa da, bizatihi durumdan kalkarak cevaplandırılamaz.
3. Bu sorunlar cevaplarını Hıristiyan mesaj içindeki büyük sembollerde bulur.
4. İlahiyatçının görevi, Hıristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşunu tehdit eden sorulara birer cevap olduğunu göstermek ve onları gereği gibi yorumlamaktır.

Görüldüğü gibi Tillich, varoluşsal sorunların farkına varacak olan otonom aklı, dil ve kültür belirlemiş olacağı için, bu aklın anlam ve varoluş sorularına cevap bulmada yaya kaldığını söylemek ister. Varoluşsal kaygıya cevabı kutsal kitaptaki sembollerden bulabileceğimize işaret eder. Ancak bu sembolleri günümüzün dilinde ve kavramlarında yeniden yorumlamamız gerektiğini söyler. Aksi halde insanların yaşamların-

19 Tillich, *Eternal Now*, s. 13.

20 Tillich, *Systematic Theology*, vol. I –three volumes in one– The University of Chicago, 1967. I, s. 8, 62.

da bu sembollerin etkin olması mümkün değildir. Her şeyden önce klasik teizmin Tanrı tasavvurunun yaşamın gerisinde kaldığını ve bunun derde deva olamayacağına dikkat çeker.

Tillich Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Mutlak Varlık olarak tasavvur edilmesinin bizi, kendi öznelliğimizden mahrum bırakacağını düşünür. Nitekim klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkar. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir nesneye, kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştürmeye çalışırken, kendini de diğer varlıklar arasında en üst bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir. Bu Tanrı'ya varoluşçuluk karşı çıkar. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır; çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir varlığı tolere edemez. Tillich'e göre bu, ateizmin en derin köküdür. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içerimlerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizmdir.[21]

2. Var Olma Kategorisi Olarak İman

Tillich, imanı tinin sadece herhangi bir edimi olarak görmenin bir gaflet olacağını kaydeder. Çünkü ona göre iman fiilinde bütün bir kişilik bir araya gelmiştir. İman ediminde tin odaklanmış bir durumundadır. Dahası imanın objesinden tin ona yöneldiğinde söz edebiliriz. Ona göre bir iman ediminde bilinç ve bilinçaltı, hissî ve iradî, tinsel ve -tutkusallığıyla ilintili olarak- tensel ve de rasyonel ve irrasyonel boyutlar vardır. İşte bunun için o, imanın bütün bir kişiliği talep ettiğini ifade eder.[22] O, bu konuda açıkça şunları kaydeder:

Nihaî ilgi olarak iman, bütün bir kişilik edimidir. İman, kişisel yaşamın merkezinde cereyan eder ve kişiliğin tüm ögelerini ihtiva eder. İman insan tininin en merkezi edimidir. O, insanın bütün varlığının özel bir işlevi ya da belirli bir yönünün istidadı değildir. İman ediminde bütün bunlar birleşmiştir. Ancak iman, insanı oluşturan öğelerin etkisinin de bir toplamı değildir. O, bunların toplamını olduğu kadar her özel etkiyi de aşar; onların her biri üzerinde kesin bir etkiye sahiptir.[23]

---

21 Tillich, *Courage To Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969, s. 184-5

22 DF, s. 6-7, 106.

23 a.g.e., s. 4.

Ancak burada ifade edilen tin, kendisi nesne edilemeyen yegane şeydir ve o, salt edimsellikten başka bir şey değildir. Sadece kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleşmesiyle mevcudiyet kazanır. Şu halde tin, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde bulunmayan bir daire izlenimini vermektedir. Yine tinin merkezi olan "kişi" de nesne olamaz. "Nihaî ilgi" olarak iman ediminde, bütün bir kişilik vardır. Bu, insanın bütün yönlerinin iman ediminde şu veya bu şekilde etkin olduğu anlamına gelir. Belki de karşımıza iman, onların hepsini etkinleştiren bir edim olarak çıkar. Beden, ruh ve tin insanın kesinlikle üç parçası değildir. Bunlar, insanda birbirine geçmiş üç boyuttur. Çünkü insan parçaların bir araya gelmesi değil, yekpare somut bir bütündür. İnsan beden ve ruhun, vitallik ve rasyonalliğin, bilinç ve bilinçdışının, duygusallık ve entellektüelliğinin dinamik birliğidir. Nitekim iman da, bütün kişiliğin, nihaî anlam ve önemi olan bir şeye doğru odaklanmış bir edimidir.[24] Zira iman, kişinin düşüncelerini, duygularını ve fiillerini canlandıran derunî bir güçtür. Öyle ki tapınmada adaleti, sevgiyi ve gücü birbirinden ayrılmazcasına birlikte tecrübe ederiz.[25]

Tillich, burada ifade edilen odaklanmışlıktan kastının metoforik bir söylem olduğuna dikkat çeker. Nasıl ki bölünemez bir şey odak bir şeydir, onun kastettiği odaklanma da bireyselleşmenin bir niteliğidir. Metafora biraz daha yakından bakacak olursak, merkez bir noktadır ve açıkçası nokta ikiye bölünemez. Odaklanmış bir şey bizzat kendinden diğer varlığı geliştirebilir; veya ait olduğu bütünün bazı parçalarından mahrum kalabilir, ancak merkez kesinlikle bölünemez. Olsa olsa o, tahrip edilebilir. Tillich'e göre bütünüyle bireyselleşmiş varlık demek, aynı zamanda tamamen odaklanan bir varlık demektir. Demek ki, buradaki 'odak' kavramı geometrik daireden alınıp, metaforik olarak bir parçanın tecrübe ettiği şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak bütün diğer parçaların da deneyimlediğini anlatmak için kullanır.[26]

Tillich'e göre bütün bir kişilik edimi olarak iman, kişisel yaşamın dinamiklerine katılır. Kişisel yaşamın derinliğini ondaki kutupluluk ve derinlik oluşturur. İmanın oluşumu bağlamında bu kutupluluklardan ilk akla gelen bilinç ve bilinçaltı arasındaki kutupluluktur. Kişiliğin bir

24 a.g.e., s. 4, 106; MB, s.17.

25 Vancourt, Raymond, "Hegel'in Din Felsefesi", Din Felsefesi Yazıları I içinde, der. çev., Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001, 32, 34.

26 ST, III, s.32, 33.

unsuru olarak bilinçaltı iman ediminde dışta kalmaz. Öte yandan bilinç ve bilinçaltı ögelerden her birini aşan kişisel merkeze bu ögeler katılınca, iman hem bir bilinç hem de bilinçaltı edimidir. Ancak merkezi bir edim olmaksızın bilinç ya da bilinçaltı güçler zihinsel durumu belirlerse imanın gerçekleşmesinden söz edilemez.[27]

İman edimine kişilik bütünüyle katıldığı için onu, kişisel hayatın dinamikleri içinde ele almak gerekir. Bilinçdışı ögeleri hesaba katmaksızın nasıl ki tam bir kişilikten söz edilemez, aynı şekilde imanı mütalaa edebilmek için bilinçdışını dikkate almak zorundayız. İmanın içeriğinde bilinçdışı ögeler önemli yer tutar. Nihaî ilgi, tutkulu bir ilgidir, bu ilginin insanı ele geçirmiş olmasından başka bir şey değildir, inanma. En tinsel bir tutku dahi olsa onun tensel bir temelinin olmaması düşünülemez. Beden, her hakiki iman edimine iştirak eder; çünkü iman, kesinlikle tutkulu bir eylemdir. Bir bakıma bilinçdışının temsilcisi olan beden, hem vital bir coşkusallığa hem de tinsel bir coşkusallığa götüren bir zühde iştirak eder. Eğer kişinin içselleşen bir imanından söz edilecekse, onun bilinçdışı itilimlerine tekabül edecek sembollerde bu güçler ifadesini, karşılığını bulması gerekir. İşte bilinçdışı itkilere temsillerini, sembollerini, yani kılıfını veren bilinçtir. İşte tam da burada bilinç ve bilinçdışı dirsek teması halindedir. Ancak bunların her ikisi de bunlardan her birini aşan kişisel merkezin içine (tin) alınırsa, onlar imanın gerçekleşmesine katılmış olur. Ancak bu durum olmazsa, yani bilinçdışı ve bilinç ögeleri bir odaklanmış eylem olmaksızın zihinsel durumu belirleyecek olursa, iman gerçekleşmez ve bu bir zorlamadan öteye geçmez.[28] İman ediminde bilinç ve bilinçaltı ve diğer ögeler vazgeçilmez öneme sahip olmakla birlikte, benlikte vuku bulan aşmayı sağlayan kesinlikle tindir.[29]

Dinî tecrübede bilinç ve bilinçaltı birbirinden ayrılmazcasına birlikte iş başındadır. Biçimsel ve sınırlı bilinç âdeta dört duvar arası diyebileceğimiz dünyayı kavrarken bu fenomenlerin ötesindekine de bilincin ardındaki bilinçdışı nüfuz edebilir. Üst düzey dinî tecrübede kişinin bilinç sahası, sujenin nereden geldiğini bilemediği bir hücuma uğrar. Zihnin bilinçdışı bölümü bilinci yarıp geçer.[30] Dini tecrübe esnasında

27 DF, s. 4,5.

28 a.g.e., s. 5, 106, 107.

29 ST, III, s. 36.

30 James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Great Britain, by W. Collins Sons, 1981, s. 234-238.

kişinin bilinçdışı yaşantısı bilinçle bütünleşir. Bu kaynaşma kurgudaki bir bütünlük olmayıp, dinamik, dolayımsız, vital ve coşkusal bir kaynaşmadır.

Öte yandan bilinç sürekli değildir. O, kesintili, kopuk kopuktur. İnsan yaşamının bilinçli evreleri bir araya toplansa, toplam sürenin neredeyse yarısına ya da daha azına tekabül eder. Yine Jung'a göre, 'bilinçdışı, değişmez, dural bir niteliktedir, kesiksizdir. Kimi zaman bilinç etkinliği, sıfırın altına düşer ve bilinçaltında kaybolur. Varlığını bilinçaltı etkinlik biçiminde sürdürür.'[31] Bilinçdışı sürekli hareket halindeki bir enerji, bir kuvvet alanıdır. O, içgüdülerin, dürtülerin enerji alanıdır, O, bir enerji kaynağı olmakla birlikte bilinçten aldığı 'temsilcilerle' kurduğu ilişki sayesinde iş görür.[32] Demek ki, bilinçdışı bilincin kıyılarına çok şey bırakır; bir yandan onun zenginleşmesine katkıda bulunurken, öte yandan da bilinçte kendini bilinebilecek düzeye çıkarır.

Yine bilinç, bilinçdışının ehlileşmemiş, saçma sapkınlıklarını kontrol ederken, bilinçdışı da bilincin bayağı, boş, yavan akılsallıkta kuruyup gitmesine engel olmaktadır. Böylece onlar birbiriyle alışveriş halindeki bir kutuplaşma içindedirler. Bilinçdışının yaratıcılığı ussal, tekdüze, düzenli ve biçimsel toplum ve yaşama tarzımızın yapısını ve önkabullerini tehdit eder. Bilinçdışı itilimler tam da doğalarından ötürü ussallığımıza yönelik bir tehdit oluşturabilir.[33]

Belki de insanı bilinçdışı gibi bir derinlikten koparark, Descartesçı anlamda hesapçı akla, düşünmeye ve bilince, yani tek boyutluluğa hapsetme, onun asıl bütünlüğüne ve doğasına yabancılaştırmak olacaktır. Aslında *cogito* varoluşa egemen olamaz; çünkü o, varoluşun bir alçalmasıdır. Varoluşu, mantıksal önermelerden çıkarılmış bir sonuç gibi görmek işin başında işlenen bir hatadır. Aksine düşünce, varoluşu kesinlikle yaşanılandan çıkarır.[34] Yine bilinçdışına dönük bir algılama diyebileceğimiz sezgi, özellikle de tinsel yaratıcılık edimlerinde görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. Belki de insandaki biçimci rasyonel yönün temsilcisi Apollocu bilinç ile yaratıcılığın membaı, içgüdüselliği

31 Jung, C.G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yay., 1997, s.64-65.

32 Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2000, s. 163.

33 *May*, s. 77, 87.

34 Kierkegaard, S, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, tr, D. Swenson and W. Lowrie (Princeton: University Press, 1941), s. 294-298.

kucaklayan ve olumlayan benliğin temsilcisi Dionysusçu bilinç bütün bir kişilikte birbiriyle temas halindedir.[35]

Her tinsel edim, hem belirli bir psikolojik materyal ağını, hem de bütün olarak odaklanmış ben için olası olan bir sıçrama oluşturmayı varsayar. Burada gerek düşünme, gerekse de karar noktasında bütün odaklanmış bir benin reaksiyonu anlamında bir özgürlük vardır. Böyle bir özgürlük bir bakıma var olan yetilerin -ki bunu kader olarak kabul edersek- bir araya gelip birleşerek yeni bir bütünlük içindeki tepkime şeklinde açığa çıkmasıdır. Odaklanmış bir ben edimi, şu halde, kader ve kararı bir araya getirir. Bu şekildeki bir insan anlayışı hem psikolojik (ya da biyolojik) monizmi hem de düalizmi yadsır. Tin boyutu yaşam sürecinde baskın olursa ya da damgasını vurursa, psikolojik merkez ona kendi içeriklerini şahıs merkezde birleştirilmesini teklif eder.[36]

Sonuç olarak diyebiliriz ki hem bilinçdışı, hem de bilinci aşan kişisel bir merkezde cereyan eden bir edim olarak iman, kişiliğe merkezî bir "konsantrasyon" yönü vererek bir ibre işlevi görür. İnsan bilincinin dağıtıcı ve parçalayıcı temayülü, kişisel hayatı tehdit eden önemli bir problemdir. Eğer birleştirici bir merkez yoksa, karşılaştığımız bir dünyanın sonsuz çeşitliliğinin yanı sıra insan zihninin içsel hareketleri, parçalanmış bir kişiliğin akışında sürüklenebilir.[37] Şu halde Tillich açısından imanı bir pusulaya benzetebiliriz. Pusuladaki mıknatıs kişilikteki her şeyi kendine çeken ve bundan sonra iman olarak mıknatıs değil de, ibre olarak yol gösterme işini sürdürür. İman ediminde de kişiliğin bütün yönleri katılmakla birlikte biz ona şu, şu ...diyemeyiz; artık onların hepsiyle birlikte onlardan farklı ve daha fazla bir şey olmuştur.

İman ediminin gerçekleşmesinde ifade etmemiz gereken diğer kutupluluk ise rasyonel ve irrasyonel boyutlar arasındadır. Din ve kültür bahsinde imandaki irrasyonel yön zımnen söylendi. Elbette imanın gerçekleşmesi için hakikati bilebilmek, güzel ve adil olan anlamında iyiyi yapabilmek için de rasyonel boyut zorunludur. Ancak Tillich, insanın asli yönünü rasyonellikle özdeşleştirmeye karşı çıkar. Çünkü insanın aklın lehinde ve aleyhinde karar verebilmesi gibi, onu aşması da gayet tabiidir. Hatta aklı tahrif de edebilir. Bu güç, insanın varlığının tüm ögelerinin bir-

35 Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, tr. W. Kaufman and R. Hollingdale, New York, 1967, 1050,; Brown Norman O. Ölüme Karşı Hayat, s. 190.

36 ST, III, s.27-29.

37 DF, s. 107.

leştiği kendiyle ilişkiselliğin merkezi olan beninin *(self)* gücüdür. Kısacası iman sadece rasyonel bir edim olmayıp, hem rasyonel hem de irrasyonel öğelerin aşıldığı bir edimdir.[38]

Yukarıda imanın hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerin aşıldığı bir edim olduğu söylenince, zımnen onun vecdî bir etkinlik olduğu da söylenmiş olur. Zira o, kişiliği ihata eden merkezi bir edimdir. İmanın vecdî özelliği, onun rasyonel yönünü dışlamaz ve rasyonel olmayan yönü de içine alır. Ancak vecdî yön ne rasyonel, ne de rasyonel olmayan yön ile özdeşleştirilebilir. Esasında imanın vecdiliğinde hakikatin ve ahlakî değerin farkına varılır. Hatta onda geçmiş sevgiler ve nefretler, çatışmalar ve yeniden birleşmeler, bireysel ve kollektif etkiler vardır.[39] Demek ki "'vecd', kişisel merkezde birleşen kişiliğin tüm ögeleriyle birlikte, kendi olmaklığımız sona ermeden 'onun dışında olabilmedir.'"[40]

Odaklanmış bir edim olarak imanın anlaşılmasında son olarak kişilikteki bir başka gerilime göz atmamız gerekirse: Bu, insan yaşamının bilişsel işlevi ile iradi ve hissi yönleri arasındaki kutupluluktur. Tillich, her iman ediminde bilişsel bir edimin olduğunun altını çizer. Ancak bu, imandan bağımsız bir inceleme süreci anlamındaki bir bilişsel süreç değildir. Zira buradaki bilişsellik, bir tasdik ve teslimiyet sürecinden ayrılamaz. Aynı şekilde imanı bağımsız bir 'inanma isteği' şeklinde telakki etmek de doğru değildir. Elbette insanı nihaî olarak ilgilendiren şey hakkında istemli bir tasdikin olduğu bir gerçektir. Ancak imanı iradenin yarattığını söyleyemeyiz. İmanın vecdiliğinde kabul ve teslim iradesi vardır. Tekrar ifade etmeliyiz ki imana götüren sebep irade değildir. Aynı durum his *(feeling)* için de geçerlidir. İmanı duygusal bir patlama şeklinde ortaya koymak da doğru değildir. Vecdilikle kast edilen de kesinlikle bu değildir. İnsanın tinsel yaşamının her ediminde olduğu gibi imanda da duygu *(emotion)* vardır; ancak duygunun imanı doğuramayacağı kesindir. İmanın bilişsel bir içeriği vardır ve o iradi bir edimdir. Aslında merkezi bir bende bunlar birleşmiştir. Son olarak ifade etmeliyiz ki kişilikteki bir öge imanın oluşmasında baskın olabilir, ancak onun imanı yaratmasından söz etmek mümkün değildir.[41] Görüldüğü gibi ona

38 a.g.e., s. 6.
39 a.g.e., s. 6-7.
40 a.g.e., s. 7.
41 a.g.e., s. 7-8.

göre imanı tek başına ne iradeci, ne rasyonalist, ne duygucu, ne de fideist tutumlar açıklayabilir.

3. Özgürleşme Stratejisi Olarak Cesaret

Tillich'e göre imanın, Şartsız tarafından ele geçirilmiş olma ya da nihaî olarak ilgili olma durumu olduğunu söylemiştik. Ona göre bu tanımda ontolojik ve değer ögeleri birbirine mündemiçtir. Tillich, Platon'un *Cumhuriyet*'inde cesaretin, tinsel *(spirited) ve* cesur öge (*thymós*) olarak ruhun bir yönü olduğunu hatırlatır. Bu cesur öge, entelektüel ve duyusallık arasındadır. Öyle ki cesaretin rasyonellik ve arzu arasındaki yarığı birleştirme işlevi vardır. Dolayısıyla onun ruhun yapısında merkezi bir pozisyonu vardır.[42] Tilllich cesaretin Almanca etimolojisine de giderek, yiğitlik ve cesurluk için iki kelimenin kullanıldığını söyler. İlki, Şövalyede üst değer için mevcut olan kararlılık ve kesinlik anlamındaki *tapfer*'dir. İkincisi ise ruhsal durum, yürek meselesi anlamındaki *mutig*'dir. Tillich A. Thomas'ın ise akıl, hikmet, adâlet ve ölçülülüğü cesaretten ayrı düşünmediğini kaydeder.[43]

Görüldüğü gibi Tillich, Grekler ve Orta Çağ'da cesaretin tinsellik, bilişsellik ve duyusallıkla ilgili olduğunu hatırlatır. Cesaret bunlar arasında bir köprü işlevi de görür. Hatta cesaret Bizzat-Varlık ile bizim aramızda bir vâsıta fonksiyonuna da sahiptir. İmanı, bu anlamda varolma cesareti olarak da düşünebiliriz. Zira;

> Cesaret, yok olma gerçeğine rağmen varlığın kendini onaylamasıdır. O, ya kuşatıcı bütünün bir parçası olarak ya da söz konusu bütünde bireysel bir kişilik olarak bizzat kendini onaylayarak, yok olma kaygısını üstlenen bireysel ben edimidir.[44]

Varlığın bu şekilde kendini onaylamasında bir kesinliğin, bir güvenin olduğu açıktır. Ancak öte yandan imanı, sonlunun sonsuz tarafından ele geçirilmesi şeklinde tasvir ettiğimizde, bu kez de şüphenin mevcudiyeti kaçınılmazdır ve bu şüphe, sadece onu ortadan kaldırmaya yönelik odaklanmayla bertaraf edilemez ve onu göğüsleyecek olan şey cesarettir.

---

42 CTB, s.2-3.

43 a.g.e., s.6-7.

44 a.g.e., s.155.

İşte imanın dinamik görünüşlerinden biri de bu şüphe ve cesaret arasında cerayan eder.[45]

İmanın kesinliği "varoluşsal" bir kesinliktir. Bu varoluşsal duruşun dinamik gerilimi diyebileceğimiz birbirine kenetli iki unsur vardır. İlki, nihai ya da mutlak olan bir şeyle ilgili olma *(related to)* konusundaki kesinliktir. Diğeri ise şüphe ve cesaret içeren risktir. Öyle ki sonsuzla ilişkide olan sonlu varlık iman ediminde şüpheyi derinlere bastırır. Tam da bu sırada onu kesinlik ele geçirir. Öte yandan iman gerçekten nihaî olmayan ve nihaî olarak alınırsa, yıkıcı olabilecek bir kaygıya *(concern)* teslimiyettir. Ancak bu kuramsal bir problem karşısındaki tedirginlik veya ikirciklenme olmayıp, varoluşsal bir "olma ya da olmama" meselesidir.[46] İman, tam da nihaî olmayan bir şeyi nihaî olarak kabul etme ve kişiliği onun etrafında örmek suretiyle aslında hiç de nihaî olmayan bir şeyi odağa alma ihtimalinden dolayı kişi, kişilik merkezini tehlikeye atar. Bir başka ifadeyle, nihaî ilgi adına putlaştırılan şey onun yerine geçirilebilir. İşte bu anlamda nihaînin muhtevasına mutlak surette bağlanma kesinlikle içinde şüpheyi barındırır. Bu, metodolojik ya da septik şüpheden farklıdır; o, kesinlikle varoluşsal şüphedir. Şu halde, imanda nihaî ilgi, şüphe ve cesaret birbirine ayrılmazcasına kenetlidir. Öyle ki, inanan ile inanılan arasındaki zorlu uçuruma *rağmen*, cesur tasdiktir iman. Bu şüphe, ilginin ve onun mutlaklığının da delaletidir.[47] Nihai olanın insanı ele geçirmesinde bir şüphe ögesinin bulunması ilk önce insana biraz tuhaf gibi gözükse de, 'İbrahim'in imanında' da benzer tutumun olduğunu anımsayınca, bu gariplik yerini olağana bırakır. Öyle ki İbrahim de, arayış içindeyken hakiki Tanrı'yla karşılaştığından emin olmasına rağmen, yine de ondan Tanrılığını doğrulayan deliller, alâmetler istemiştir. Bu, belki de imanı dinamik tutan ve kaçınılmaz olan bir iç gerilimdir. Ciddi bir '...e rağmen' ve nihaî ilgi halinde kişinin cesur tasdiki imanın dinamiğinin bitip tükenmez enerjisidir.[48] Zira;

Nerede bir meydan okuma ve cesaret varsa, orada bir ıskalama olasıdır. Cesaret, her zaman yoklukla tehdit edilir, her dâim riski içerir. Bu, gerek bizzat şahsiyetini kaybetme ve şeyler bütünü içinde bir şey olma riski, gerekse de kişinin ilişkisizliğin boşluğunda kendini yitirme riski-

45 DF, s. 16.
46 a.g.e., s.17-22.
47 a.g.e., s. 104.
48 a.g.e., s. 16, 21, 34-5.

dir. Cesaretin, *kader ve ölüm kaygısında* tecrübe edilen, *boşluk ve anlamsızlık* kaygısında mevcut olan, *suç ve aşağılanma kaygısında* etkin olan yokluğun üstesinden gelici bir güce yani varlığın gücüne ihtiyacı vardır.[49]

Görüldüğü gibi varoluşsal cesaretin bir ucu tam birey olan şahısta iken, diğer ucu bireyin kavi dayanağı olan varlığın gücündedir. Zira iman ediminin inanan ile inanılan arasında varolan bir katılma ve ayrılma şeklinde cereyan eden başka bir gerilimi içinde taşıdığını söyleyebiliriz. Nihaî ilgi tarafından ele geçirilmiş olma olarak iman ediminde, iki tarafın, yani ele geçiren ve ele geçenin aynı yerde olması zihinde hemencecik beliriveren bir gerçektir. Elbette burada ifade edilen 'aynı yerde olma' sözü metaforik bir sözdür. İnananın nihaî ilgisine katılmaksızın onun bütünüyle nihaî olarak ilgili olmasından söz edilemez. Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, nihaî olana ait daha önceki bir tecrübe olmaksızın ya da onun tecellilerine tanık olmaksızın tam bir katılımdan da söz etmek mümkün gözükmüyor. Katılma olmaksızın imandan, imandaki kesinlikten söz edilemez.[50] Tillich'e göre tin, ahlakî edimde pratik olarak da olsa benzer bir bütünleşmeyi ve gerilimi tecrübe eder. Zira ahlaki edimde de tin, bir yandan tam bir bireyselleşme içindeyken, öte yandan da varlığın gücüne katılmaktadır. Bir başka ifadeyle, burada da bir yandan Mutlak, öte yandan da rölatif ögenin olması kaçınılmazdır.[51] Aksi halde Nietzsche'in 'güç istemindeki' insanın salt bireysellik sarmalına hapsolmuşluğu ile yüz yüze kalırız.

Katılma kavramı üzerine iyi bir tefekkür, katılan ve katılınan arasındaki ayrılığa işaret eder. Bu ayrılıktır ki, imandaki en önemli ögelerden biri olan "her şeye rağmenlik" ögesinden söz etmeye izin verir ve böyle olmasaydı iman ne bir riski, ne de cesareti barındırırdı ve mutlak surette kesinlik anlamına gelirdi. İnananın Tanrıdan kopuk olduğu ve dolayısıyla nihaî olan sonsuzken, inananın sonlu olduğu ihmal edilirse, mistisizmin hatasını 'marifet' olarak ilan etme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.[52] Bu hatırı sayılır mesafedir ki, inanan ona el açar ve önünde dizleri titrer. Bu iki ayrı şeyin arasındaki birleştirici köprü cesarettir, sevgidir ve güvendir.

---

49 CTB, 155-6.
50 DF, s.99-100.
51 ST, III, s. 32.
52 D F, s. 100.

Şu halde iştirak ögesi imanın kesinliğini temsil ederken, ayrılık ögesi de ondaki şüphe unsuruna tekabül eder. Ve bunlar diyalektik bir gerilim içinde, zaman zaman kesinlik şüpheyi alt ederken, bazen de şüphe kesinliğe direnç gösterir. Ancak bu durumlar sürekli bir devingenlik içindedir ve onlar imanın unsurlarıdır. Geleneksel düşünce modunda kavi bir iman sanki hiçbir surette şüpheye yer bırakmaz gibi düşünülür. Bu kutupluluklardan birinin, yani imanın dairesinde yer almak, huzur sahası gibi düşünülebilir. Oysa bunların aşıldığı yerdedir huzur. İmanda şüphenin bastırılması geçici bir ferahlık verirken sürekli aydınlık cesaretle kazanılır. İşte bu durumda cesaret, şüpheyi yadsımaz ve sonluluğun bir ifadesi olarak onu bünyesine alır ve nihaî ilginin muhtevasını tasdik eder. Söz konusu tasdik, her ne kadar nihaînin nihaîliği konusunda bir meydan okuma ise de, bu meydan okumada da nihailik konusunda bir risk her daim mevcuttur.[53]

Şimdi geleneksel teolojinin formüle ettiği iman için de bunları söylemek mümkün müdür diye soracak olursak; Tillich buna hayır diye cevap verir. Bu şekildeki iman, yukarda tasvir edilen dinamik yönden kesinlikle yoksundur. Geleneksel teolojinin imanı, nihaî ilginin eski ya da bir zamanlar edinilen tecrübelerin ölü artığı olduğu söylenebilir. Ancak bununla birlikte dirilme şansı vardır. Geleneksel olmakla birlikte, bu imanın da yaşadığı yer sembollerdir. Bu sembollerde imanın otantik gücü hâlâ mevcuttur. Öyle ki nesilden nesile aktarılan dinî semboller hayatiyetini yitirmiş gibi gözükebilir. Ancak onlar, hayatın farklı cihetlerinden anlamın taşıyıcısı olabilirlerse, yine diriliğini muhafaza ediyor demektir. Unutulmamalıdır ki yaşayan imanda nihaî ilgi kesinlik kadar şüphe ve cesareti de ihtiva eder. Bu, tutku, kaygı ve vecd içinde tecrübe edilir. Ancak bu tecrübe, somut bir muhtevadan soyutlanarak tecrübe edilmez. O, somut muhtevanın içinde, onunla birlikte ve onun aracılığıyla tecrübe edilir. Fakat analitik zihin onu kuramsal bakımdan yalıtabilir.[54]

İnsanın kendi varlığının temeliyle ilişkisi, varlığın yapısından *(structure)* alınan sembollerde ifade edilmesi gerektiği için, katılma ve bireyselleşme kutupluluğu, var olma cesaretinin özel bir niteliğini belirlediği gibi, bu ilişkinin özel bir karakterini de belirler. Eğer katılma baskınsa, Bizzat-Varlıkla ilişki mistik bir hüviyettedir; bireyselleşme hâkimse

53 a.g.e., s.100-1.

54 a.g.e., s.102.

Bizzat-Varlıkla ilişki kişisel bir karaktere sahiptir; her iki kutupta kabul edilir ve aşılırsa, Bizzat-Varlıkla ilişki *iman* karakterini haizdir.[55]

Tanrı'nın üstündeki Tanrıyla, yani Şartsızla mistik birleşmedeki cesaret karşısında varlık düzeyine inmiş tanrıların tanrısallığından söz edilemez. Mistiğin nihai gerçeklikle birleşmesi, sonlu dünya perspektifinden onun kendini yadsıması olarak görünürken, aynı durum nihai açısından kusursuz bir kendini onama şeklinde görünür. Asli beninin bizzat varlığa ait olduğunu telakki eden kişi, aynı şekilde ölüm ve yokluk kaygısına da direnebilir. Var olan her şey varlığın gücüne katıldığı için mistisizmin dayandığı özdeşlik ögesi dini tecrübede mevcuttur. Varlığın temeli ve bunun yokluğa direnen gücü etkin olmadığı sürece, ne sonlu varlığın kendini onamasından, ne de var olma cesaretinden söz edilebilir. Bu gücün tecrübesi, Tanrı'yla kişiyle kişi olarak karşılaşmadaki vazgeçilmez mistik ögedir.[56]

İmandaki bireyselleşme kutupluluğu, kendini dinî tecrübede Tanrı'yla karşılaşma olarak gösterir. Orada mevcut olan cesaret, güven cesaretidir. Esasında bu güven cesaretini iman cesaretiyle özdeşleştirebiliriz. Şu halde iman, hem mistik katılımı, hem de kişisel güveni kucaklar. Paul Tillich, Luther'in iman için kullandığı "...e rağmen" ögesini benimser ve inananın Tanrı'ya sarsılmaz güveninden ve onunla şahıssal karşılaşmasından kendini bizzat şahıs olarak onama şansını yakaladığından bahseder. İman sürecinde hakim olan kaygıya rağmen inanan, Tanrı'ya olan sarsılmaz güveninden ve onunla karşılaşmasından kendini nasıl onadığını tecrübe eder.[57] İmanda varoluş, tasdik edilmeyi arar. Kurtuluş ümidi, affedilmeyi bekler. Bu ümide eşlik eden kaygıyla birlikte Tanrı'ya 'efendim' diyen mümin varoluşsal olarak tasdiki tecrübe eder.

İnanan da kendi sonluluğuna yani nihaî ile arasındaki sonsuz uçuruma ve günah işleyerek ona karşı çıkma ihtimaline yani şeytani ayartma riskine rağmen, onunla bizzat karşılaşma şeklindeki kesin güveni derinden hisseder. Sözünü ettiğimiz aradaki hatırı sayılır uçurumun ya da ondan kopmuş olmanın üstesinden, insanın tininin sonsuzluğunu barındıran en yüksek seviyesinin ona katılması şeklindeki mistik birleşmeyle gelinir. Yine inanan sonlu ve sınırlı bir varlık olarak nihaî, sınırsız

55 CTB, 156-157.
56 a.g.e., 156-160.
57 a.g.e., s.160-161.

ve sonsuz olana katılmakla birlikte, tam bir birey olarak onun karşısında direnir.[58]

İşte Tillich'e göre bu '...e rağmen' unsurları yalnız ve yalnız "imanla meşrulaşabilir *(justification by faith)*". Ya da hem bağışlanılacağımızın hem de bu sonsuz yarığın aşılabileceğinin garantörü, inanan ile Tanrı arasındaki diyolojik ilişkidir.[59] Tillich'in gözünde iman sayesinde meşruiyet kazanma demek, sadece dinî-ahlaki yaşamı değil, aynı zamanda dinî entelektüel hayatı da içine alır. İnanan, sadece günahkâr olmasından dolayı değil, imana mündemiç olan şüpheden dolayı da meşruluk kazanır. Şüphe durumu bizi Tanrı'dan bütünüyle koparmak için gerekçe olamaz. Belki de şüphe, inanan ile Tanrı arasındaki büyük uçurumdan dolayı kaçınılmazdır. Fakat bu şüphe, imanın hâkim renginden dolayı gün yüzüne çıkamayacak kadar geride kalır. İmana kendi dinamizmini ve canlılığını veren, onun şüpheye geçit vermeme mücadelesi olamaz mı? Öte yandan Tillich söz konusu şüphe 'olmasaydı ben bir ilahiyatçı olarak kalmazdım', der.[60] Aynı şekilde imanın donuklaşmadan her zaman taptaze kalmasını temin eden öge, onun şüpheyi de içermesidir. Yine dinî müesseselerin özellikle de kilisenin vahyi kendi içinde yeniden yorumlayarak tekrar yaratılmasına imkan vermesinde, "iman riski"nin önemi inkar edilemez.[61]

Tillich terminolojisinde iman riski, "Şartsızın farkındalığında herhangi bir olasılık ya da kesin olmayıştan ziyade, Şartsız ile insan yaşamı dahil, olumsal şeyler arasındaki ilişkiye işaret eder. Şartsız, bazı somut tecessümlerle özdeşleştirilirse, iman riskine davetiye çıkarılmış demektir. Aklın işlevi de Şartsızı anlamak, kavramak ve tasdik etmektir."[62] Demek ki Tillich, iman olayından hem inanan ile inanılan arasındaki mesafeden, hem de sahte nihaileri gerçek nihaî yerine ikame etme kaygısından kaynaklanan şüphe durumunu 'iman riski' olarak ifade etmektedir.

Belli ki Tillich, var olma cesareti kavramını kasıtlı olarak seçmiştir. Peki, asıl maksadı neydi, bu seçimde? *Courage to Be* isimli eserinde bu oldukça barizdir. Cevap, Mutlak imanı açıklamak için olacaktır. Tillich

58 a.g.e., 162.

59 a.g.e., 164-5.

60 PE, s. xii-xiii.

61 ST, s. I, s.144.

62 Smith, John E. *"The Present Status of Natural Theology"* in The Journal of Philosophy, Vol. 55, No. 22, s.932-933

ne salt mistik birleşmenin ne de kişisel karşılaşmanın iman fikrini bütünüyle dolduramayacağına dikkat çeker. Bunların yanı sıra iman, varlığın temeliyle birleşmekle birlikte ruhun sonsuza yükselmesidir. Yine iman, bizzat-varlığın gücü tarafından ele geçirilmiş olma durumudur. Var olma cesareti de imanın ifadesidir ve imanla kast edilen şey, bu var olma cesareti sayesinde anlaşılmalıdır. Cesareti, yokluğa rağmen varlığın kendini onaylaması olarak tanımlamıştık. Bu kendini onaylama gücü her cesur edimde etkin olan varlığın gücüdür.[63] İşte *mutlak iman* bütün bunları içine alır.

Mutlak imanın doğasının analizi ondaki şu ögeleri açığa çıkarır: Öncelikle mutlak iman, yokluğun en radikal tezahürünün karşısında bile, varlığın gücünün tecrübesidir. Bu tecrübedeki canlılık ümitsizliğe karşı koyar. Bu edimdeki canlılık, niyetsellikle orantılıdır. Anlamsızlık uçurumuna karşı koyabilen canlılık *(vitality)*, anlamın yıkıcılığı içindeki gizli bir anlamın farkındadır. Mutlak imandaki ikinci öge, yokluk tecrübesinin varlık tecrübesine bağlı olması ve anlamsızlık tecrübesinin anlam tecrübesine dayanmasıdır. Söz konusu yokluk ve anlamsızlık tecrübesi umutsuzluğu da barındırır. Ancak varlığın gücünü tecrübe etme bu umutsuzluğun boy vermesine izin vermez. Mutlak imandaki üçüncü öge, kabul edilmeyi kabul etmektir. Elbette umutsuzluk durumunda hiç kimsenin ya da hiçbir şeyin tasdikinden söz edilemez. Ancak burada kabulün gücünün tecrübesinden söz edilebilir. Tecrübe edildiği sürece anlamsızlık "kabulün gücü" tecrübesini içerir. Bilinçli olarak bu kabulün gücünü kabul etme, mutlak imana içkindir. Doğrusu bu iman, kuşkunun her somut içeriğinden soyutlanan ama iman ve var olma cesaretinin kaynağı olmaktan çıkmayan imandır.[64] Görüldüğü gibi burada ilk iki öge ontolojik bir kategoriyken, sonuncusu teolojik bir kategoridir.

Her ne kadar mistik tecrübe mutlak imana daha yakın gibi gözükse de, gerçek durum öyle değildir. Mutlak iman, mistik tecrübede bulunamayan bir şüphecilik ögesini içerir. Mistisizm ayrıca bütün özel içerikleri aşar; ancak o, bunları kuşkuyla karşılayıp ya da anlamsız bulmaz, bilakis onları kabul eder. Hatta bunlar üzerinden yol alır. Bununla beraber anlamsızlık tecrübesi, bunları yadsır. Anlamsızlık tecrübesi mistisizmden daha radikaldir. Bundan dolayı o, mistik tecrübeyi aşar.[65]

63 CTB, s. 172.
64 a.g.e., s. 177.
65 a.g.e., s. 177-8.

Mutlak iman ayrıca ilah-insan karşılaşmasını da aşar. Bu karşılaşmada suje-obje şeması geçerlidir: Belirli bir suje (birey) belirli bir objeyle (Tanrı) karşılaşır. Ancak bu durumda şüphe atağı suje-obje yapısının altını keser. Zira bu karşılaşmaya radikal şüphe ve terk edilen yokluk mani olur, ancak bunun üstesinden sadece mutlak iman gelebilir. Bununla birlikte dinî bakımdan geçerli böyle bir durumun kabulü, sıradan imanın somut içeriğinin eleştiriyi ve dönüşümü kabul etmesini ister. Kendi radikal formunda var olma cesareti, hem mistisizmi hem de Tanrı'yla karşılaşmayı aşan Tanrı fikrine götüren bir anahtardır.[66] Elbette imanın kendini tekrar gözden geçirerek, bir dönüşümün gerçekleşmesinde şüphe ögesi vazgeçilmezdir.

Tanrı'nın üstündeki Tanrı tarafından ele geçirilmiş olma ya da mutlak iman, zihnin diğer durumları yanında ortaya çıkan bir durum değildir. O, kesinlikle tecrit edilebilen ve tasvir edilebilen seçkin ve belirli bir olay gibi bir şey değildir. Mutlak iman, her daim, zihnin diğer durumları içinde, bu durumlarla ve onların temelindeki bir harekettir. O, insanî olasılıkların sınırındaki durumdur. Bu nedenle o, hem ümitsizliğin ardında belirmeyi bekleyen güven, hem de her cesaretin kök saldığı asli cesur temeldir. Mutlak iman, kelimelerin ve kavramların güvenliğine sahip değildir. Ancak ifade etmeliyiz ki o, kilisenin, kültür teolojisinin ve hatta teolojideki kavramların derinliklerindeki devingenliktir.[67] Dolayısıyla da Tillich, 'var olma cesaretinin, Tanrı, şüphe kaygısında ortadan kaybolduğunda, gün yüzüne çıkan Tanrı'da kök saldığını'[68] söyler.

Tillich 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'nın anlamsızlık ve ümitsizlik şeklindeki sınır durumda tecrübe edilebileceğini kaydeder. Mutlak iman diyebileceğimiz bu tecrübe, var olma cesaretine nihaî formu verir. İşte bu cesaret, ümitsizliğin ve anlamsızlığın üstesinden gelir. M. Bernard'a göre Tillich'in *Var Olma Cesareti* isimli eseri özellikle insanın sonluluk ve kaygı sorununa, insanın cesaretinin ontolojik analiziyle cevap bulmaya çalışır. Zaman zaman teolojik ve dini çözümlemeleri işin içine katsa da, burada büyük ölçüde ontolojik bir analizin peşindedir.[69]

---

66 a.g.e., s. 178.

67 a.g.e., s. 188.

68 a.g.e., s. 190.

69 Bernard, Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press, 1971, s.158.

Tillich'e göre, var olma cesaretinin nihaî dayanağı ya da kaynağı "Tanrı'nın üstündeki Tanrı'dır". Teizmin Tanrısının üstündeki Tanrı, gizli olmasına rağmen, her ilah-insan karşılaşmasında mevcuttur. Ona göre, Protestan teolojisi kadar Kitabı Mukaddes dini bu karşılaşmanın paradoksal karakterinin farkındadır. Aslında o, bu farkındalığın her dinî bilinçte varolması gerektiğini düşünür. Öyle ki Tanrı insanla karşılaşırsa, Tanrı ne obje ne de sujedir ve bu nedenle onun teizmin yerleştirmeye zorladığı şemanın üstünde olması gerekir. Personalist bir Tanrı kavramının, Tanrı'nın varlığının transpersonal *(transpersonal)* bir kavramıyla dengelendiğinin de bilinmesi gerekir. Yine kabulün gücü ya da Kitabı Mukaddes'in ifadesiyle inayetin gücü insanda etkinse, bağışlamanın kabul edilebileceği fark edilebilir. Aynı şekilde o, "herhangi bir kişi" olmadığı için ondan bir şey isteme ya da onunla konuşmanın nevi şahsına münhasırlığı teslim edilmelidir. Yine o, bana benden daha yakın olsa da mutlak surette ötekidir. Bu paradokslardan her biri, dini bilinci, *teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı'ya* yöneltir.[70] Tillich, teizmin tanrısının belirlenebilirliğine tepki olarak onu aşan ve onun ötesindeki Tanrı anlamında 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı' ifadesini kullanır.

Ancak "Tanrı'yla kişisel karşılaşma ve onunla yeniden birleşme bütün hakiki dinlerin kalbidir"[71] Kutsalı tecrübe eden şahıs, bütün şahıslığıyla dimdik ayakta olduğu için, tecrübe edilenin de tam şahıs olduğunun söylenmesi gerekir. Aynı şekilde mitlerin bütün tanrıları, şahıstır ve onların hepsi insan beni için bir "sen"dir. Tillich bir bakıma bunun zorunlu olduğunu düşünür. Zira insan yalnız ve yalnız böyle olan tanrılara kurbanlarla ve ahlaki davranışlarla etkide bulunabilir. Mistisizm, Tanrı ve insan arasındaki ben-sen ilişkisini aşmaya çalışır, ancak mistisizmin doğduğu dinler bizzat personalisttir. Hatta bu dinlerde aşılan bir şahıs Bir'in olduğu bilinse bile, tapılan tanrılar kesinlikle şahıs Tanrı'dır. Tillich, Hindu bir Brahmanla yaptığı diyalogun buna iyi bir örnek teşkil edebileceğini düşünür: Söz konusu kişi kendisinin klasik Hindu geleneğinin şahsı aşan düşüncesine sahip olduğunu ifade eder; ancak aynı Hindu dindar Hindu olarak, Brahman'ın gücünün kendilerini bizzat şahıs kıldığını ya da şahıs imgelerle yüz yüze kaldıklarını kaydeder.[72]

70 a.g.e., s.186-187.

71 ST, I, s. 86.

72 BRSUR, 23-24.

Her dindar şüphesiz Tanrısına ibadette ya da duada "sen" diye hitap eder. Şahıs var oluşumuzun odağında bizi şartsız bir şekilde ilgilendiren nihaî sayesinde kişi tam kişiliğini fark eder. Mesela İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emredilince acaba o bir belirsizlikler sisi içinde bulunduğu ortamla birlikte kendisi de kaymakta mıydı, yoksa varıyla yoğuyla hem ürpererek, hem de cezbeyle bütünsel bir varoluş içinde hiç hissetmediği kadar kişi miydi sorusunu sorabiliriz. Belki de bu soru, gelen emrin şeytani mi yoksa ilahi kaynaklı mı olduğuna yol gösterici olabilir. Bu durumda "öteki", dünyamızı yarıp geçer ve bizim onunla etkileşimde olmamızın dışında mevcut olan bir varlık olarak karşımıza çıkıverir. Bir başka ifadeyle, biri ya da bir şey bizim dünyayı algılamamız esnasında kendisinin yansıdığı aynayı kırıp geçer ve bizimle karşılaşır. Evet, bu karşılaşmada inananın benliğine o, bir öteki olarak girer. Ancak insanî olasılıkların felsefî bir analizinde bu karşılaşmaların sadece soluk fotoğraflarından söz edilebilir. Dikkatimizin objeleri her zaman yansımalardır *(projection)*. Bununla birlikte, kendi yaptığımız bir obje olarak tecrübe edilemeyen yeni ve derin bir şekilde karşılaştığımız varlıktan söz edebiliriz. Bu karşılaşmada öteki bizi karşılayan ve önceki biriktirdiğimiz tecrübeleri geçen yeni bir gerçekliktir. Elbette biz ötekini doğrudan doğruya bir objeye dönüştürürüz. Ancak başlangıçta ötekiyle, bizatihi her nasılsa öyle karşılaşırız. İşte ayna kırıldığı içindir ki İbrahim'e avucunun içi kadar iyi bildiği dünya yabancılaşmıştır ve her şey ürperti içinde oldukça tuhaf gözükmüştür. Burada dikkatten kaçmayacak kadar önemli bir husus, inanan açısından kendisini ilgilendiren Tanrı, diyolojik ilişkide ortaya çıkan Tanrı'dır.[73]

Aslında inanan Tanrı'yla karşılaşırken kendi kendisinin, yani kişiliğinin en yüksek seviyesi ile karşı karşıya kalır. Çünkü inanma edimi sırasında "benlik, kendisiyle ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine atlamaktadır".[74] Yine benlik Tanrı'nın, hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aştığını, hem de "Sen" ya da "Efendim" diyebileceğimiz bir muhatabımız olduğunu fark eder. Bu husus oldukça önemlidir. Çünkü biz sadece şartsız ögeyi muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile hiçbir ilişki mümkün değildir. Şayet sadece ben-sen ilişkisi ögesini korursak, o zaman da ilahi

73 *Bettis*, s.220-1.

74 Kierkegaard, Sören, Ölümcül Hastalık ve Umutsuzluk, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., 2001, s.146.

unsuru, yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz."[75] Dinî benlik bir yandan Tanrı'nın Şartsızlığını hem de şahıslığını tecrübe ederken, bu sırada eş zamanlı olarak kendini de anlar. Çünkü inananın Tanrı'ya bağlı olduğunun bilincinde olması ve başka türlü kendisini tam olarak anlamasının imkansızlığı ifşa olur. Gadamer'in ifadesiyle 'inancın kendini anlaması'[76] dediği şey vuku bulur. Yine inananın kendisiyle, çevresiyle karşılaşmasında bunların hepsinin farkında olan bireysel varlığa ilgililiğini idrak etmesi ise, onun farkındalık *(self-awarenesss)* düzeyinin ifşa olmasıdır.[77]

B. TILLICH'IN AHLAK ANLAYIŞI

Rasyonel bir teoloji ve metafiziğe pirim vermeyen Tillich'in rasyonel bir etikten de uzak durması anlaşılır bir şeydir. Nitekim o, "rasyonel bir etik rasyonel bir metafiziğe tekabül eder gerekçesiyle"[78], salt rasyonel etiğin karşısında yer aldığını açıkça ilan eder. O, katılmadığı etik teorileri şu tasnif altında sıralar. Bunlardan ilki, "Roman Katolik kilisesi ile temsil edilen ve Thomas Aquinas'ın etiğinde ifade edilen statik doğaüstücü çözüm; ikincisi, Nazi hareketinin temsil ettiği ve hayat filozoflarının etiğinde açıklanan dinamik-naturalist çözüm; üçüncüsü, Anglo-Sakson sağduyunun temsil ettiği ve analitik filozoflarının etiğinde ifade edilen, rasyonel-terakkici çözümdür."[79]

Tillich'e göre etik, ahlâkî buyrukların kökenini, gerçeklik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın *ahlâkî varoluşunun* bir bilimidir.[80] İnsan kişisel ilişkilerde insan olur: "Yalnız ve yalnız 'sen'le karşılaşma sayesinde insan, benliğini gerçekleştiren bir kişi olur. Bu durumu doğadaki diğer nesneler temin edemez. Başkasına yapılan bir haksızlık aslında insanın kendine yaptığı bir haksızlıktır. Örneğin bir efendi köleye bir ben olarak değil de, bir şey ola-

75 TC, s.62.

76 Gadamer, Hans-Georg, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", Heidegger ve Teoloji içinde, İnsan Yay., 2002, s. 188.

77 ST, III, s. 36.

78 Tillich, Paul, *The System of The Science According to Objects and Methods*, tans. Paul Weibe, Associateed University Pres, 1981.s. 199

79 Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Harper & Row, U.S.A., 1963, s. 83.

80 Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford University Pres, New, York, 1960, s. 72.

rak muamele ederse o, kendi benliğini tehlikeye atmış olur. Dolayısıyla köle sadece kendisinin değil, efendinin de benliğinin incinmesinin bir ifadesidir."[81]

Ahlâki eylemde insan sadece ötekiyle değil, kendiyle ve sınırsız Ötekiyle yüz yüze gelmiş olur. Zira Tillich'e göre ahlak, kişinin kendi kendisiyle karşı karşıya kalması anlamında benin tam bir odaklanmasıdır.[82] Hatta Tanrı'yla bir öteki olarak karşılaşmada benlik kendinin en yüksek düzeyleriyle karşılaşır. Tanrı'yla karşılaşma demek, benliğin zirvesine çıkabilme demektir.[83] Bu sayededir ki benlik, sınırlı ve verili durumunun ötesine geçebilir. Tillich, tam odaklanmış bir kişiliğin oluşmasında insanın kendi sınırlanmışlığını aşabilen tinsel bir varlık olması gerçeğinin altını çizer.[84]

Benliğin kendini aşmasına tanık olması sadece ahlak alanında değil, aynı zamanda kültür ve din sahasında da geçerlidir. Ahlak, kültür ve dine insan "ruh"unun işlevleri dediğimiz zaman, ruh ve bedenin, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğine yöneliriz. İnsan tininin her işlevi, sadece onun şu ya da bu ögesinden ziyade, her yönüyle bütün bir kişiyi kapsar. Ruhun bu üç işlevinden hiçbiri, kesinlikle diğer ikisinden yalıtılmış bir şekilde ortaya çıkamaz. Bununla beraber, onlar birçok bakımdan birbiriyle ilişkilendirilebileceği için ayırt edilmesi gerekir. Kısaca şöyle diyebiliriz: *Ahlâk*, tini taşıyan yapı, yani odaklanmış şahıstır *(centered person)*; kültür, ruhun yaratıcılığına ve ayrıca onun yaratımlarının tamamına işaret eder; din ise, varlık ve anlamda nihaî ve şartsız olana doğru ruhun bizzat kendini aşmasıdır.[85] Demek ki İlâhi Tin, ahlaki sahada, ahlaki talebin şartsız ciddiyeti olarak açığa çıkar...Bilgi sahasında nihaî ilgi, nihaî gerçekliği kavramak isteyen tutku olarak zuhur eder... O, insan tininin estetik işlevinde nihaî anlamı ifade etmek isteyen bitimsiz arzu olarak ortaya çıkar.[86] Tillich'in insanı dinî bir varlık olarak gördüğü dikkate alınırsa, ondaki dinamik, vital ve yaratıcı güç dinî bir hüviyettedir.

---

81 a.g.e., 78-79.

82 *Systematic Theology*, vol. III, s. 38.

83 Tillich, "The Nature of Religious Language", *Theology of Culture*, ed. Robert C.. Kimball, U.S.A., 1969,s.61.

84 *Systematic Theology*, III, 38.

85 *Morality and Beyond*, s.17

86 *The Culture of Theology*, s.7-8.

Ancak burada onun dinden kastının ne olduğunu daha açık verirsek, bu tanım ahlakı anlamamızda işimizi kolaylaştıracaktır:

Din, bir şahsın var oluşunun anlamı hakkında mutlak surette ilgili olmadır'. Dinin diğer bir olası ifadesi ise, 'bir şeyi mutlak surette ciddiye almak.'tır. 'Sonsuz ilgi ya da sınırsız tutku tarafından ele geçirilmiş olmak' tanımı da...Kierkegaard'ın çizgisidir. Bir başka perspektiften din, 'hayat tecrübesinin kendini aşması', nihaî olarak yüce olan uğruna bizzat kendini aşma veya nihaî olarak yüce, kutsalla kastedilen şeye tekabül ettiği için bunun yerine ona, *kutsal* da denilebilir. Ben, bütün bunların bir özeti mesafesindeki sadece iki kelimeli *nihaî ilgi* (ultimate concern) ibaresini kullanıyorum. Şu halde din, nihaî olarak ilgili olmaktır. Bu temel anlayış, bütün somut dinin yargıcıdır; dar anlamdaki din anlayışı için esastır.[87]

Tillich'in geniş anlamda dinden ne kastettiğini tasvir ederken, o, dar anlamda dinle neyi ifade etmek ister diye sorabiliriz? Onun dar anlamda kullandığı dinden kastı şudur: Belirli bir yer, belirli bir zaman, belirli bir kişide, münhasır bir kitap ya da imajda, yine özel bir ritüel şeklinde, özel bir dilde ya da ayinsel objede tecrübe edilerek onlarda tecessüm eden kutsalın yeniden tecrübe edilmesidir. Bütün bunlar aynı zamanda kutsal tecrübesinin toplumsal ve cemaatsal boyutunu çağrıştırır.[88] Demek ki dar anlamda din, Nihaî ilginin farklı kültür ve toplumlarda kendine has düşünce ve eylem sembolleri şeklinde tecessüm etmesidir.

Nihai ilgi din ve kültürde mutlak ve aşkın öge iken, ahlaki buyrukta da şartsız bir niteliktir. Ahlâkî edim, bir şahıs ve ruhun taşıyıcısı olarak insanı tayin eder. Doğrusu bu, kültüre ve dine nihaî ciddiyet veren, ahlâkî buyruğun şartsız karakteridir. Ancak "ahlâk, herhangi bir somut dine bağımlı değildir. Ahlâk bizatihi asıl özünde dinîdir".[89] Tillich nihaî ilgiyi, insanın bilişsel karşılaşmada Bizzat-Varlık olarak ifade edebileceğini, ahlaki karşılaşmada ilahi sevgi olarak tecrübe ettiğine işaret eder. Şartsız'ın sevgi olarak tecrübe edilmesi, içinde güç ve adaleti de barındırır. Öte yandan bu sevgi mutlak ve rölatifi birleştirir.[90] Ancak Tanrı'nın sevgi olması ona katılmamızı mümkün kılan ilahi sevgidir. Ona kulak vermeye devam

87 Tillich, Paul, *The Spiritual Situation in Our Technical Societ*, ed y. J. Mark Thomas, Mercer University Press, U.S.A, 1988. s. 159

88 *The System of The Science*, s.131.

89 *Morality and Beyond*, s. 64.

90 *My Search for Absolutes*, s. 127-8.

edecek olursak, "Tanrı, sevgidir ancak artık ilahî sevgidir. İlâhi sevgi demek, daha ulvi bir varlık, kusursuz anlamda bizim sevgi dediğimiz şeye sahip demek değildir; fakat sevgimiz ilahi boyutta, yani bizim hayatımızı varlık ve anlamda sınırsızca aşan bir şeyde kök salar demektir."[91]

1. Ahlakın Teşekkülünde Sevginin Önemi

Bizim sevgi bakımından ilahi sevgide kök salmamamız, Varlığın merkezine yaklaşmamız ve ona katılmamız anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, İlahi Sevgi'den pay alırız. Öte yandan inançsızlık da varlığın merkezindeki Tanrı'dan yabancılaşmadır. Bu bir anlamda sevgisizliktir. Çünkü son tahlilde Tillich, gözünde imanı sevgiyle özdeşleştirmek mümkündür.[92] Esasında imanın yöneldiği Tanrı'da sevgidir. Ondaki sevgi adalet ve güçle de birdir.[93] İfade etmeliyiyiz ki, sevgi adaleti bizzat içine alırsa, adalet azalmayıp aksine artar. Aynı durum güç için de geçerlidir. Fakat Sevgideki güçte adalet de vardır. Sevgi, Eski ve Yeni Ahit'in, Tanrı hem yargılar ve hem kurtarır kavramları anlamında yaratıcı adalettir. Sonuç olarak diyebiliriz ki *Agape* (İlâhi aşk, "çıkarsız aşk") anlamındaki sevgi, şartsız ögeyi ve sevginin somuttan uzak, dile dolanan bir şey olarak düşünülmesine karşı silah olarak da adaleti içerir.[94] Somut durumda sevgi ve adaletin bir olarak nasıl gözüktüğünü ifade etmemiz gerekirse:

> Ahlâkî taleplerin dinî kaynağı, geçmişin ahlâkî yasalarında tecessüm eden tanrısal-insanî hikmetin rehberliğinde somut duruma kulak veren ve bu prensipler temeli üzerinde cesaretle eylemde bulunan, her varlığı kişisel potansiyelleri ile bir kişi olarak kabul eden adalet buyruğuyla birleşmiş olan *agape* niteliğinin hâkimiyeti altındaki sevgidir.[95]

Demek ki Tillich, etiğin temeline doğal aklı koymayıp sevgiyi koymayı önerir. O, Hıristiyan etiğinin temelinde 'sevgi' anlamına gelen Grekçe *agape* kelimesinin, sevgi prensibinin olduğuna dikkat çeker. Sevgi, *agape*, ebedi, değişmez bir ögeyi devam ettiren bir etik prensiptir; ancak onun gerçekleşmesi, yaratıcı bir sezginin sürekli edimine bağlıdır. Sevgi, şeriatın, Stoacılıktaki doğal yasanın ve Katoliklikteki doğa-üstücü

91 *Love, Power and Justice*, 109-110.
92 *Systematic Theology, II*, s. 48.
93 *Love, Power and Justice*, s.115.
94 *Morality and Beyond*, s. 39
95 a.g.e., s. 46.

yasanın üstündedir. Tillich, Mesih'in sevgi yasasını temsil ettiğini düşünür. Onun hem nihâi şartsız ahlâkî bir prensip, hem de bütün emirlere meydan okuyan güç olduğunu belirtmek suretiyle, paradoksluğunu bu şekilde açığa vurduğunu ifade eder.[96]

O, etiğin temeline sevgiyi koyarken, bu tavırla aşmaya çalıştığı bir başka sorun vardır: Mutlak ve rölatif etik dışında bir etik arayışı. Bizzat bir *kairos*tan –yani peygamberin vahyi aldığı andaki dopdolu doğru zamandan– diğer kairosa gerçekleşerek sevgi, mutlak ve rölatif etiğin alternatiflerinin ötesinde bir etik yaratır. Çünkü sevgi kendi tam doğası itibarıyla hem mutlak, hem de rölatiftir. Değişmeyen bir prensip, yine de daima kendi somut uygulamasında değişir. O özel duruma "kulak verir." Soyut adalet bunu yapamaz; sadece içine sevgiyi alan ve "yaratıcı adalet" ya da *agape* olan adalet bunu gerçekleştirebilir. *Agape*, durumun somut talepleri –şartları, mümkün sonuçları, aşk ilişkisindeki insanın deruni durumu, gizli motivasyonları, bilinçaltı arzuları ve endişeleri– hakkında edimde bulunur. Sevgi, bütün bunları ne kadar derinden kavrarsa, *agape* ögesi o kadar güçlüdür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, "yalnızca sevgi, kendi ebedilik, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin, her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre kendini dönüştürebilir."[97]

Peki, ahlakî motivasyonun kaynağı nedir sorusunu sorarak, mutlak ve rölatif etik arayışının gerekçesini bir kez daha gözden geçirelim: Tillich'e göre ahlaki motivasyonun kaynağı elbette yasa veya şeriat çerçevesinde aranmamalıdır. Cevap, yasa ve ahlakın ötesinde bulunabilir. "Çünkü yasa talep eder, ancak bağışlayamaz; yargılar fakat kabul edemez. Yasanın icrasının şartları olan bağışlama ve onaylama yasanın üstündeki bir şeyden kaynaklanmalıdır; ya da daha kesin olarak bizim özsel varlığımız ve varoluşumuz arasındaki yarığın aşıldığı ve iyileştirici gücün ortaya çıktığı bir şeyden kaynaklanmalıdır. Söz konusu zafer, yarılmanın zuhur etmesinin ötesindeki Mesih'de vuku bulmuştur".[98]

Aslında Mesih, tarihin ve geleneğin içinden süzülüp gelen bağışlayıcı ve kabul edici sesin tecessüm etmiş halidir. Bunun insandaki korelatı ise vicdanın öncülük ettiği belirli ve sınırlı kuralları aşan ahlak ötesi

96 a.g.e., s.88.

97 a.g.e., s. 90, 42, 89.

98 *Morality and Beyond*, s. 64.

bir taleptir. Zira vicdan, ahlaki bir yasaya itaat etmemeyi önerip, ahlaki fiilleri, ahlaki emirler sahasını aşan bir gerçekliğe katılıma göre yargılarsa, buna Tillich "ahlâk ötesi vicdan" der. Ahlâk ötesi bir vicdan, ahlakî sahayı inkâr etmez ancak yasa sahasının dayanılmaz gerilimi ile onun ötesine geçer.[99]

2. Değer ve Var Olma İlişkisi

Sevgi etiğin prensibiyse ve *kairos* somut içeriklerde sevginin cisimleşmiş hâliyse, ahlakî talebin ciddiyetini yıkan daimi bir şüpheyi dengeleyecek bir unsur var mıdır? Yasa ve kurumlar aktüel ahlakî süreci sürdürmek için zorunlu değil midir? Tillich'e göre yasa ve kurumlar kesinlikle gereklidir. Onlar bizzat sevgi tarafından talep edilir. Her bireyin, hatta en yaratıcı olanının bile, geçmişin tecrübe ve hikmetini şekillendiren ve kendi hesabına sayısız kararlar verme zorunluluğundan özgürleştiren ve çoğu durumlarda anlamlı bir şekilde edimde bulunmayı gösteren verili yapılara ihtiyacı vardır.[100] Demek ki sınır teologu, etik görüşünü ortaya koyarken geçmişin izlerini ve geleceğin imalarını şimdide barındıran bir zaman bilincinin önemine dikkat çekmektedir. Gelenek, ahlak ötesi vicdanın sesinin bir belirsizlikte yitip gitmesine engel olmaktadır. Âdeta ona şahadet etmektedir!

Son olarak da onun sevgi, vicdan ve ahlaki eylem ile bilgi ilişkisini nasıl formüle ettiğine göz atalım. Daha doğrusu etik doğru olanı mı iyi olanı mı bulma peşindedir? Tillich'e göre Hikmetin bilgisi, kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. *Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden*, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir. Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesci iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ahlâkî bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlâkî fiilleri (ve daha fazla bilişi) doğurabilir.[101] O, "bilme bir şeyi varlık olarak onamaktır"[102] derken, salt entelektüel bilgiyi kast etmemektedir. Zira Tillich, değer ve varlığı birbirinden kopuk olarak düşünemeyeceğimizi hatırlatır: Nitekim "değerler sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçek-

99 a.g.e., s. 64.
100 Morality and Beyond, s.94.
101 a.g.e., s. 58
102 Love, Power and Justice, 20.

likleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. *Varlık, değeri önceler,* ancak değer varlığı tamamlar".[103]

3. Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği

Sevgi perspektifinden Varlık ve değer ilişkisine bakacak olursak: "Hayat bir varlıktır, sevgi ise hayatı devindiren güçtür".[104] Sevgi, kendi aktüel birliği içinde bizzat hayattır. Sevginin cisimleştiği formlar ve yapılar, hayatın kendi yıkıcı güçlerinin üstesinden geldiği, hayatın mümkün olduğu formlar ve yapılardır. Çünkü etik, hem sevginin bizzat tecessüm etme, hem de hayatın idâme ettirilme ve korunma yolların ifadesidir.[105]

Sevgi, güç ve adâleti ilahî yaşamın asıl sembolleri olarak görmek demek, onların nihai birliğini görmek demektir. Birlik özdeşlik değildir. Birlik hakkında konuştuğumuzda bir ayrılma ögesi de varsayılır. Üç kavramımızın Tanrı'ya sembolik olarak atfedilmesinde, bazı gerilim sembolleri de mevcuttur.

İlki sevgi ve güç arasındaki gerilimdir. Şu bildik aceleci itiraz sayısız kere tekrarlanmış ve de tekrarlanacaktır: Her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sevgi Tanrı'sı olan İlâh, yeryüzündeki sefalete nasıl olur da göz yumar? Onun ya sevgisinde ya da gücünde noksanlık vardır. Duygusal bir feveran olarak bu soru gayet anlaşılırdır. Teorik bir formülasyon olarak oldukça zayıftır. Eğer Tanrı fizikî ve ahlaki kötülüklerin imkansız olduğu bir dünya yaratmış olsaydı, yaratıklar yeniden birleştirici sevgi tecrübesinde varsayılan Tanrı'dan bağımsız olamamış olacaklardı. Bir masum hayal cenneti –küçük bir çocuğun cenneti– olan bir dünyada ne sevgi, ne güç, ne de adâlet gerçek olabilirdi. Kişinin potansiyellerinin gerçekleşmesi kaçınılmaz olarak onun özsel varlığından yabancılaşmasını içerir; öyle ki biz bu yabancılaşmayla olgunluk evresinde de karşılaşabiliriz. Çocuğunun mutluluğu hakkında son derece endişeli ve bu yüzden onu icbar edilmiş bir masumiyet halinde tutan ve onu kendi hayatını paylaşmaya zorlayan budala bir anneye benzeyen bir Tanrı yaratıklarını bir rüya cenneti hapishanesinde tutabilirdi. Tıpkı annenin durumunda olduğu gibi söz konusu durum, sevgiden ziyade gizli düşmanlıktan başka bir şey

103 Morality and Beyond, s. 25-26.
104 Love, Power and Justice, 25.
105 Morality and Beyond, s.95.

olmazdı. O, güçlü de olmamış olacaktı. Tanrı'nın gücü şudur: O, yabancılaşmayı engellemekten ziyade onun üstesinden gelir; sembolik olarak konuşmak gerekirse, onu bizzat kendine alır; öyle ki bu şekildeki alma ölü bir özdeşlikte kalma değildir. Bu yaratıklarla ilgili ızdıraba Tanrı'nın katılmasıyla ilgili eski bir sembolün anlamıdır –ki bu Hıristiyanlıkta, Mesih olarak adlandırılan kişiye ilişkin Çarmıha gerilmeye tahsis edilen bir semboldür. Bu, bizzat gerçekliğin derinlerindeki sevgi ve gücün birliğidir; güç, sadece onun yaratıcı ögesi olmayıp aynı zamanda zorunlu ögesidir ve onunla ilgili yıkım ve acıdır da. Bu şekildeki mütalâalar, teolojiye, ebedi teodise problemi, ilahi sevgi ve ilahi gücün yoklukla, yani ölüm, suçluluk ve anlamsızlıkla ilişkisi meselesi için bir çözüm sunar. Sevgi ve gücün ontolojik birliği, kesinlikle varlık sırrını açmayan anahtardır; ancak yanlış kapılar için bazı paslı anahtarların yerine geçebilir.

Sevgi ve güç arasındaki gerilim, temel olarak yaratmaya işaret ederken, sevgi ve adâlet arasındaki gerilim esas itibariyle kurtuluşa işaret eder. Yaratıcı sevginin bir ifadesi olarak dönüşen *(transforming)* adâlet analizi, nisbi adâlet ile gittikçe artan sevgi arasındaki sıradan zıtlığı reddetmeyi benim açımdan lüzumsuz kılar. Bu anlamda Tanrı'da sevgi ve adâlet arasında çekişme olmayabilir. Diğer bir anlamda, yani sevgi ve gücün birbirine zıt olmasına benzer bir durumunda bunlar arasında çekişme olabilir. Sevgi –kendi garip görevi olarak– kendisine karşı olan şeyi yıkar. Sevgi, varlığın gücünün kaotik feragati dışındaki adalete göre, kendinin karşısındaki şeyi yıkar. Yine o, bizzat kendi işleyişi dahilinde sevginin karşısında olan şeyi bağışlama sayesinde muhafaza eder. Sevgi, yasal bir mekanizma, olmanın dışında meşru paradoksa göre kendisinin karşısında olan şeyi affetme yoluyla korur.

Sevginin bu iki işleyişi nasıl bir tek olabilir? Sevgi, kurtuluşu zorlamadığı için onlar birdir. Kurtuluşu zorlamış olsaydı, çifte adâletsizlik işlemiş olurdu. Her kişiye bir şey olarak değil de, karar veren, özgür ve sorumluluk sahibi bir odaklanmış ben *(centered self)* olarak muamele edildiği iddiasına itibar edilmeyebilir. Sevgi olması ve sevgisinin gücüyle bir olmasından dolayı Tanrı, birini, Kendi kurtuluşuna zorlayan güce sahip değildir. O, bizzat kendisiyle çelişkili olabilir. Söz konusu Tanrı böyle yapamaz. Aynı zamanda böyle bir edim, sevginin tuhaf işleyişine, yani sevgiyi yıkan şeyin yıkımına önem vermez. O, sevginin şartsız karakterini ihlal edebilir ve bununla da ilahi celâli ihlal eder. Sevginin sevgiye karşı olan şeyin taşıyıcısı olan kimseyi değil de, kendisine karşı olan şeyi

yıkması gerekir. Çünkü bir yaratık olarak, O varlığın gücü ya da sevginin bir yaratımı olarak kalır. Ancak onun bu birliği yıkılacak ve ümitsizlik adına, bizzat kendisiyle bir çatışma içine, yani mitolojik olarak konuşmak gerekirse cehenneme atılacaktır. Dante, Cehennemi bile ilahî sevginin bir yaratımı olarak adlandırdığında haklıydı. Ümitsizlik cehennemi, tuhaf iştir; ki sevgi kendi mekanizmasını, yani haksız olanın meşrulaştırılmasıyla bizi açmak için bizim içimizdedir. Ancak ümitsizlik bizi bir mekanizme götürmez. O, bizim özgürlüğümüz, kişisel saygınlığımız ve hatta Tanrı'yla ilişkimizin bir sınamasıdır. İsa'nın çarmıha gerilmesi, sevgiye karşı edimde bulunan Mesih'i içine attığı ilahi sevgiden pay almak suretiyle sembolize eden ilahi sevginin sembolüdür: İşte kefaretin anlamı budur.

Kullandığımız bu üç terim, bizzat varlıktaki üçlü yapıya işaret eder. Sevgi, güç ve adalet kavramları, metafiziksel olarak konuşulduğunda, bizzat varlık kadar eski olan kavramlardır. Onlar var olan her şeyden önce gelir ve var olan hiçbir şeyden çıkarılamazlar. Bu kavramların, ontolojik bir itibarı vardır. Ontolojik itibarı kazanmadan önce bu kavramlar, mitolojik bir anlama sahiptiler. Onlar, varlığın rasyonel nitelikleri olmadan önce, birer tanrıydılar. Bu kavramların mitolojik anlamlarındaki öz, onların ontolojik anlamlarına yansıtılmıştır. Parmenides bizzat hakikatle tanıştığında, onu adalet tanrıçası olan Dike kavrar. Çünkü hakikatin formu olan adalet olmaksızın, hiçbir hakikatten söz edilemez. Aynı filozofa göre bizzat varlık, ebedî yasaların esaretinde muhafaza edilir. Herakleitos'a göre varlığın *logos*u, dünyayı idame ettiren ve şehrin canlılığını muhafaza eden güçtür. Xenophanes'e göre zihin, varlığın tekerleğini döndüren bir güçtür. Empedokles'e göre elementlerin hareketini belirleyen, nefret ve aşk ile ayrılık ve birleşmedir. Sevgi, güç ve adalet, ontolojinin sürekli olarak üzerinde durduğu konulardır. Bu kavramları kendi düşüncesinin temelleri içerisinde ele almayan büyük filozof yok gibidir. Platon'da *eros* doktrinini, gerçekle bizzat iyiyi birleşmeye sevk eden bir güç olarak buluruz. Her şeyin özü olarak ideaların yorumunda Platon, bu kavramları 'varlığın güçleri' şeklinde görür. Ona göre adalet, özel bir erdem olmayıp, bireyi ve toplumsal bünyeyi birleştiren bir formdur. Aristoteles'de, her şeyi en yüksek forma doğru sevk eden tümel bir eros doktrinini ve bir neden olarak değil, sevginin bir nesnesi olarak dünyayı idare eden saf gerçekliği buluruz. Onun tasvir ettiği hareket, potansiyellikten aktüelliğe, dinamiklikten enerjiye geçen, güç kav-

ramını ihtiva eden iki kavramdır. Augustinus'dan Boehme, Schelling ve Schopenhauer'a kadar düşünce çizgisinde güç unsurunun muhafazasındaki 'irade' kavramının yarı-sembolik bir kullanımı vardır. Oysa onların hepsinde varlığın *logos*'u üstündeki vurgu, adalet ögesini korur ve Augustinus'daki ve onun ardıllarının hepsindeki sevginin ontolojisi, güç ve adalet hakkında sevginin önceliğini gösterir. Hegel'in, ilk fragmentlerine bir sevgi filozofu olarak başladığı öğrencilerince bilinmektedir. Burada, Hegel'in diyalektik şemasının, ayrılma ve birleşme olarak sevginin doğasındaki somut sezgiden kaynaklanan bir soyutlama olduğunu söylemek abartıya düşmeden söylenebilir. Yine, son zamanlarda yazılan psikoterapiyle ilgili literatürlerde, güç-güdüsüyle ilginin önplanında olan sevgi arasında bir ilişkinin olduğundan da bahsedilmektedir. Sevgi, gittikçe anksiyete (sebebi bilinmeyen kaygı) ve nevrozda ima edilen soruna deva olarak kabul edilmektedir.

4. Sevginin Ontolojisi

Sevgi, gerçekte bir duygu olarak anlaşılırsa, toplumsal olduğu kadar bireysel olarak, onun güç ve adaletle ilişkisine dair bütün problemler çözümsüz kalır. Sevgi, adalet yasalarını ya da güç yapılarını değiştirmezse, –nihaî olarak uygunsuz bir biçimde– güç ve adalete duygusal bir katkı olur. Sosyal ahlâk, siyasî teori ve eğitimdeki gizli tehlikelerin çoğu, sevginin ontolojik karakterini yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Öte yandan sevgi, kendi ontolojik doğası içerisinde değerlendirilirse, onun adalet ve güçle olan ilişkisi, bu üç kavramın temel birliğini ve onların çatışan şartlı özelliğini ortaya çıkaran bir ışıkta görülür.

Gerçekte hayat, bir varlıktır; sevgi hayatın hareket ettirici gücüdür. Bu iki cümlede, sevginin ontolojik doğası ifade edilir. Bu ifadeler, var olan başka şeylere doğru her şeyi sevk eden sevgi olmaksızın varlığın gerçek olamayacağını açığa çıkarmaktadır. İnsanın sevgi tecrübesinde, hayatın bizzat doğası ifşa olur. Sevgi, ayrılmış olanı birleşmeye sevk eden bir enerjidir. Yeniden birleşme, aslında birlikteliğe ait olanın ayrılığını kabul eder. Bununla birlikte, yeniden birleşme olarak aynı ontolojik nihaîliğe ayrılma verme doğru değildir. Çünkü ayrılık, orijinal bir birliği varsayar. Tıpkı varlığın kendini ve var olmayanı kapsadığı gibi, birlik de kendini ve ayrılığı kucaklar. Gerçekte ayrılmış olan şeyleri birleştirmek imkânsızdır. Nihaî bir aidiyet olmaksızın, bir şeyin diğer bir şeyle birlikteliği algılana-

maz. Tamamen tuhaf bir şey, bir topluma giremez. Ancak ayrılık, yeniden birleşme çabasıdır. 'Ötekine' ilişkin sevgi neşesinde, ötekiyle birinin kendini tamamlamasına ilişkin bir neşe mevcuttur. Bana tamamen yabancı olan bir şey, kendimi tamamlamama katkıda bulunamaz; sadece varlık alanıma girdiğinde beni tahrip eder. Dolayısıyla sevgi, yabancı olan bir şeyin birleşmesi değil, ayrılmış olan bir şeyin yeniden birleşmesi olarak tanımlanabilir. Yabancılaşma, asli birlikteliği kabul eder. Sevgi, en büyük gücünü, büyük ayrılıkların üstesinden geldiği durumlarda açığa vurur. En büyük ayrılık ben'in (self) ben'den ayrılığıdır. Her ben, kendi kendine ilgili olduğu gibi, bütünleşmiş ben de tamamen kendi kendiyle ilişkilidir. O, bölünemez ve parçalanamaz bağımsız bir merkezdir ve bu nedenle haklı olarak o birey olarak isimlendirilir.

Tamamen bireysel bir varlığın, bütünüyle bireysel olan diğer varlıktan ayrılması, onun bizzat tamamlanmışlığıdır. Tamamen bireysel bir varlığın alanına, herhangi bir bireysel varlık giremez ve bu, daha yüksek birliğin tek bir parçasında yapılamaz. Hatta o, bir parça gibi bölünemez ve dahası bir parçadan daha büyüktür. Sevgi, odaklanan beni ve bireysel olan şeyleri yeniden birleştirir. Sevginin gücü, başka türlü bitmiş bir sürece katılan bir şey değildir; ancak hayat, kendinin inşa edici gücü olarak, bizzat sevgiye sahiptir. O, kesinlikle ayrılmış varlıkları, yani bireysel kişileri yeniden birleştirebilme sevginin nailiyeti ve zaferidir. Bireysel kişi, hem olabildiğince bölünmüş hem de en güçlü sevginin taşıyıcısıdır.

Sevgiyi, duygusal bir unsurla sınırlama teşebbüsünü reddediyoruz. Ancak, duyusal bir unsur olmaksızın sevgiden söz edilemez. Bu unsuru göz önünde bulundurmayan bir analiz sadece yavan bir sevgi tahlili olabilir. Asıl problem, bu unsurun, sevginin ontolojik tanımıyla nasıl ilişkilendirileceğidir. Bir duygu olarak sevginin, her sevgi-ilişkisinde zuhur eden yeniden birleşmeyi sezinleme olduğu söylenebilir. Bütün duygular gibi sevgi de, duygusal bir durumda bir varlığın tamamen katılımının bir ifadesidir. Sevgi anında, sezinlenen yeniden birleşme ve bu yeniden birleşmenin hazzına ilişkin arzunun doruğa çıkması tahayyülde tecrübe edilir. Bu, sevgideki duygusal bir unsurun ontolojik olarak diğerlerini öncelemediği anlamına gelir, ancak ötekine ontolojik olarak dayanan bir harekette kişi kendini duygusal şekillerde ifade eder. Sevgi bir tutkudur: Bu iddia, sevgide, yani yeniden birleşmeye yönlendirilen durumda pasif bir ögenin mevcudiyetini imâ eder. Kierkegaard tarafından ifade edildiği

üzere, Tanrı'ya yönelik sonsuz tutku, cinsel arzudan –aşkta birbirine ait olan ve birbirine yönelen âşıkların ayrılma durumlarındaki nesnel durumda olduğu gibi– daha az değildir.

Sevgi ontolojisi, kâmil bir sevgi tecrübesiyle sınanır. Bu tecrübe hakkında derin bir müphemlik söz konusudur. Aynı zamanda kâmil sevgi, mutluluğun zirvesi ve mutluluğun sonudur. Ayrılık, üstün gelmektedir. Ancak ayrılma olmadan sevgi ve hayat olamaz. Bu, odaklanmış benin ayrılmasını koruyan ve sevgi içerisinde onların yeniden birleşmesini sağlayan kişilerarası ilişkilerin üstünlüğüdür. Sevginin en yüksek formu ve Doğu ve Batı kültürlerini birbirinden ayıran sevginin bu formudur ki, sevginin hem öznesi hem de nesnesi olan bireyi muhafaza eden sevgidir. Kişilerarası ilişkilerdeki sevgi konusunda Hıristiyanlığın, diğer dinî geleneklerden daha üstün olduğu görülmektedir.

Sevgi ontolojisi, sevginin bir olduğu yönündeki temel bir iddiaya işaret eder. Bu, sevginin doğası hakkındaki son tartışmalardaki ana eğilimlerle çelişmektedir. Bu tartışmalar, sevginin çeşitli niteliklerine dikkatleri çektiği sürece faydalıdır. Ancak onlar, çeşitlerin farklılıkları olarak, niteliklerin farklılıklarını göz önünde tuttukları sürece, yanıltıcı olmuştur ve yanıltıcıdır. Sevginin niteliklerinin ayırt edilmesi hata olamaz, bilakis, *eros* adı altında anlaşılan şeyde daha fazla ayrımlar yapılması gerekir. Yanlışlık, bir olarak sevginin bir anlamıyla başlanmazsa söz konusudur. Elbette böyle bir anlayış, ontolojik bir tahlile götürür. Çünkü sevginin varlıkla ilişkisi, aslında onun sadece temel karakterini açığa çıkarır.

Bütün formlarında sevgi, ayrılanı yeniden birleşmeye sevk ederse, bu durumda bir olan sevginin doğasının faklı nitelikleri anlaşılabilir. Geleneksel olarak 'arzu' (*epithymia*), sevginin en düşük niteliği olarak kabul edilir. O, tensel tatmin arzusuyla özdeşleştirilir. Bu nitelik ve daha yüksek ve temel farklılıklar olduğunu varsayanlar arasında tam bir yarığı tesis etme konusunda felsefî ve teolojik ahlâkçılar tarafında muazzam bir ilgi vardır. Öte yandan, naturalist kanatta sevginin diğer bütün niteliklerini, arzu niteliğine indirgeme konusunda bir eğilim vardır. Bu problemin çözümü, sadece sevginin ontolojik yorumu ışığında mümkündür. Her şeyden önce Latince bir kelime olan *libido*, hazza yönelik arzusu olarak tanımlanırsa, onun yanlış anlaşıldığının söylenilmesi gerekir. Genellikle hedonizm gibi, bu hazcı tanım, bizatihi hatalı bir ontolojinin sonucu olan

yanlış psikolojiye dayanır. Birey, ait olduğu ve yabancı kaldığı şeylerle yeniden birleştirmek için mücadele verir. Bu durum, sadece birey için değil, aynı zamanda yaşayan bütün varlıklar için de geçerlidir. Yaşayan bütün varlıklar, yeme, hareket etme, büyüme, bir gruba dahil olma ve cinsel birleşme gibi şeyleri arzu ederler. Bu arzuların gerçekleşmesine, zevk eşlik eder. Ancak zevk, arzu edilen olmayıp, esasında arzuyu icra edecek şeyle birleşmedir. Kuşkusuz, doyuma ulaşan arzu hazdır; doyumsuz arzu ise elemdir. Şayet, biri bu olgulardan, hayat esasen acıdan kaçma ve hazza koşmadan müteşekkil olma anlamında elem-haz prensibini çıkarırsa, bu, yaşamın aktüel sürecinin bir tahrifidir. Her ne zaman bu vuku bulursa, o zaman yaşam yozlaşır. Elem-haz ilkesini, sadece çarpıtılmış bir hayat takip eder. Bozulmamış bir hayat, ihtiyaç duyduğu şeyler için mücadele eder ve ait olmasına rağmen, ayrılmış olduğu şeyle birleşmeye çalışır. Bu tahlil, *libido*'ya yönelik önyargıyı ortadan kaldırabilir ve Freud'un libido teorisinin kısmen kabul edilmesi, kısmen de reddedilmesi için bir kriter verebilir. Freud, libido'yu, bireyin gerilimlerinden kurtulma arzusu olarak libidoyu tasvir ettiği kadar, libidonun çarpıtılan formunu da tasvir etti. O bunu (amaçlanarak olmasa da) zımnen, kesinlikle ölüm içgüdüsünü doymuş libidodan değil, sonsuzluktan çıkarmak suretiyle kabul eder. Freud, bireyin libido'sunu, onun çarpık ve kendi kendine yabancılaşma durumu içerisinde tanımlar. Ancak, Freud'un (bu ittifakla mahcup edilen eski ve yeni) pek çok Püriten'i birleştiren bu tanımı, canlı kendini gerçekleştirmeye yönelik normal güdü olarak *libido*'nun anlamını kaçırır. Bu analiz ışığında, arzu'nun herhangi bir sevgi ilişkisinde eksik olmayan bir nitelik olduğunu söylemek haklılandırılabilir. Bu boyutta, natüralistler haklıdırlar. Şayet onlar, *libido* ya da arzuyu, haz uğruna haz için mücadele olarak yorumlarlarsa haksızdırlar.

Agape ve *eros* arasında mutlak bir zıtlık tesis etme teşebbüsü, genellikle eros ve arzunun özdeşleştirilmesini önvarsayar. Her eros'ta mutlaka bir arzu vardır. Ancak eros, arzuyu (*epithymia*) aşar. Eros, değeri tecessüm ettirdiği için, değerleri taşıyan şeylerle birleşmeye çalışır. Bu, doğada bulduğumuz güzelliğe, kültürdeki güzel ve doğruya, güzel ve doğrunun şeyle mistik birleşimine işaret eder. Sevgi, doğa ve kültürün formlarıyla ve bunların tanrısal kaynaklarıyla birleştirmeye sevk eder. Eğer arzu, arzu ve erosun birleşmesinden kaynaklanan haz olmayıp, bilakis canlı bir kendini gerçekleştirme arzusuysa, bu eros arzuyla birleştirilir. Eros'a bi-

çilen bu değere iki kanattan hücum edilir. Eros olarak sevgi, kültürün değerini düşüren teologlarca ve Tanrı'yla insanın ilişkisindeki mistik ögeyi inkâr edenlerce ucuzlatılır. Şayet bir kişi, kültüre daha az değer verirse ve bunu kültür sayesinde yaparsa, yani kültürün yadsımayı ifade etmek için kültürün binyıllık dili kullanırsa, bu, oldukça meydan okuyucu bir tutumdur. Hakikate yönelik eros olmadıkça, teolojinin varlığından söz edilemez. Yine güzele yönelik *eros* olmadıkça, hiçbir ritüel ifadeler zuhur edemez. Hatta daha ciddi olan, Tanrı hususunda sevginin eros niteliğinin yadsınmasıdır. Bu reddetmenin sonucu: Tanrı'ya yönelik Tanrı'ya itaatle yer değiştirilen imkânsız bir kavram olur. Ancak itaat, sevgi değildir. İtaat, sevginin hilafında olabilir. Kişinin aslıyla yeniden birleşme arzusu olmadan Tanrı'ya yönelik sevgi, anlamsız bir kelime olur.

Sevginin *eros* niteliği, sevginin *philia* niteliği denilen şeyle kutupsal bir şekilde ilişkilidir. Eros *transpersonal* (kişiliği aşan yönü) yönü temsil ederken, *philia* kişisel yönü temsil eder. Onların hiçbiri, diğeri olmadan olamaz. *Philia*da eros niteliği olduğu gibi, eros'ta da *philia* niteliği vardır. Onlar, birbirleriyle kutupsal bir ilişki içerisindedirler. Bu durum, odaklanan ben'de, kökten ayrılık olmaksızın, yaratıcı eros'un ve dinî eros'un mümkün olmayacağına işaret eder. Kişisel merkezi olmayan varlıklar arzusuz olamamalarına rağmen, eros'suz olabilirler. Kendini 'ben' ve 'sen' (*I and thou*) olarak ilişkilendiremeyen kişi, doğru ve iyiyle ve de kök saldıkları varlığın temeliyle ilişkilendiremez. Arkadaşını sevemeyen bir kişi, nihaî gerçekliğin sanatsal ifadesini de sevemez. Kierkegaard'ın estetik, etik ve dinî safhaları, safhalar değil, bilakis yapısal karşılıklı ilişkiler içerisinde ortaya çıkan niteliklerdir. Bunun aksine *philia*, eros'a bağlıdır. 'Katılım' ve 'paylaşma' gibi kavramlar, her *philia* ilişkisindeki *eros* niteliğine işaret eder. Bu, hem ziyadesiyle ayrı düşülen ve tamamen anlaşılabilen, hem de kendi kıyaslanamaz bireyselliğinin tezahüründe iyi ve doğru olasılıkları ve gerçeklikleri yayan varlığın gücüyle birleşme arzusudur. Ancak eros ve *philia*, sadece bireysel bir ilişki içerisinde değil, aynı zamanda sosyal gruplar arasındaki ilişkilerde de birleşirler. Aile ve milli gruplar içerisinde katılım arzusu, *philia* tipi özel ilişkiler eksik olsa bile, grupta tecessüm eden varlığın gücüne yönelir. Ben-sen ilişkisinin potansiyel olarak verildiği, bireylerden müteşekkil böyle gruplar, bir grupta bulunan *eros*'u, sanatsal yaradılışta etkin olan *eros*'tan ayırır. *Philia* olarak sevgi, sevginin nesnesiyle ilgili olan bazı benzerlikleri ön varsayar. Bu

nedenle Aristoteles, *philia*'nın, eşitler arasında mümkün olduğunu iddia etmiştir. Şayet 'eşitlik', bâtını (*esoteric*) grup ifadeleriyle değil de, yeterince geniş bir şekilde tanımlanırsa doğru olur.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, *philia* gibi *eros* da *epithymia* unsurunu ihtiva eder. Bu, *philia* ve *eros* ilişkisi, cinsel çekim ya da cinsel doyumla birleştiğinde aşikâr olur. Söz konusu durum sadece bu durumlarda değil, her daim geçerlidir. Bu konuda derinlik psikolojisi, idealist ya da ahlâkî korku ve varsayımlarla ihata edilemeyen insan varlığının bir yönünü keşfetmiştir. Diğer varlıklarla birleşerek kendini gerçekleştiren her varlığın 'isteği' (*appetitus*) evrenseldir ve bu istek, sevgi niteliği olan *philia* gibi *eros*'un da temelini teşkil eder. Daha tinsel dostluklarda ve daha çileci mistisizmde bile bir *libido* unsuru vardır. Libidosuz bir azizin bir yaratık olmasından söz edilemez. Ancak, zaten böyle bir aziz de yoktur.

Bu noktaya kadar, Yeni Ahit'te baskın olan *sevgi* niteliği –*agape*– hesaba katılmamıştır. Agape, sevginin en son ve en yüksek formu olduğundan ve yaşamın bir boyutundan tamamına ve de sevginin bütün niteliklerine girdiği için böyle bir açıklama yapılmamıştır. *Agape*, sevginin derinliği ya da hayatın temeliyle ilişkili olan sevgi olarak isimlendirilebilir. *Agape*'deki nihaî gerçekliğin bizzat tezahür ettiği ve hayat ve sevgiyi şekillendirdiği söylenebilir. Tıpkı vahyin, aklı ortadan kaldıran bir akıl olması, Tanrı Sözü'nün bütün kelimeleri ortadan kaldıran bir Kelime olması gibi, *agape* de sevgiyi ortadan kaldıran bir sevgidir. Bununla beraber bu konu, son bölümün konusudur[106].

Bu noktada, kendini-sevme kavramıyla ilgili ilk bölümde ortaya çıkan problemleri cevaplamalıyız. Şayet sevgi, ayrılmış olanların yeniden birleşmesi için bir güdü ise, tam anlamıyla kendini sevmeden bahsedilemez. Çünkü benlik, kendilik bilincinin içinde, ben-merkezli varlığın diğer bütün varlıklarla ayrılığıyla kıyaslanınca, gerçek bir ayrılıktan söz edilemez. Şüphesiz, tamamen ben-merkezli bir varlık olan insanın ben'i, suje ve obje olan bir ben'e bölündüğü için, insan ben merkezlidir. Ancak bu yapıda ne bir ayrılık, ne de yeniden birleşme arzusu vardır. Kendini sevme bir metafordur ve bir kavram olarak tahlil edilemez. Kendini sevme kavramında kavramsal açıklığın eksik oluşu, bu terimin üç farklı

106 Bu bölüm, elinizdeki derlemede "*Nihaî İlişkide Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği*" başlığıyla yer alan yazıdır.

anlamda ve kısmen de zıt anlamlarda kullanılmasını açıkça gösterir. Bu kavram, doğal olarak kendini onaylama (kişinin komşusunu kendisi gibi sevmesi), bencillik (bütün şeyleri kendisi için arzu etmek) ve kendini-tasdik (Tanrı tarafından onaylandığı gibi kişinin kendini kabul etmesi) anlamlarında kullanılır. Şayet, 'kendini-sevme'nin anlamı tamamen ortadan kaldırılır, bağlama göre onun yerini, kendini onaylama, bencillik ve kendini kabul etme alırsa, bu durum semantik açıklama için önemli bir adım olur.

C. VİCDANIN ONTOLOJİSİ

Bu bölümde ahlâk ötesi vicdan *(transmoral)* tartışmasını, Tillich'in *Morality and Beyond* (Ahlak ve Ötesi) isimli eserinden takip edeceğiz. Teolog Richard Rothe Hıristiyan Etik (*Christian Ethics*)'de, "vicdan" kelimesinin, etiğin bütün bilimsel ele alış şekillerinin dışında bırakılabileceği önerisinde bulundu. Çünkü vicdanın diğer çağrışımları o kadar çeşitli ve çelişkili ki terim artık uygun bir şekilde tanımlanamıyor. Kelimenin tamamen açıklıktan yoksunluğuyla birlikte, sadece popüler kullanımına değil, aynı zamanda karmaşık tarihine de bakacak olursak, bu zorlu tavsiye anlamlıdır. Anlaşılacağı üzere, onun izini sürecek değiliz; çünkü "vicdan" kelimesi karmaşıklığına rağmen, uygun bir şekilde tasvir edilebilen ve edilmesi gereken kesin bir gerçekliğe işaret eder. Ve –ürettiği yorumların şaşırtıcı çeşitliliğine rağmen– vicdan fikrinin tarihi, bazı açık tipleri ve kesin eğilimleri gösterir.

"Vicdan" denilen fenomenin karmaşıklığı, onun insan düşüncesine vermiş olduğu çeşitli problemlere göz attığımız taktirde açıklık kazanır. İnsan, her zaman ve her yerde vicdan gibi bir şeyi sergiler, ancak, onun içerikleri daimi bir değişime tâbidir. Vicdanın şekli ile içeriği arasındaki ilişki nedir? Vicdan, bizzat idrak edilebilir kıldırttığı objektif bir talepler yapısına işaret eder ve aynı zamanda kişisel hayatın en öznel yorumunu temsil eder. Vicdanın nesnel ve öznel yanı arasındaki ilişki nedir? Vicdan ahlâkî bir kavramdır ancak onun din açısından temel bir önemi vardır. Vicdanın ahlâkî ve dinî anlamı arasındaki ilişki nedir? Vicdanın farklı işlevleri vardır: O, iyi ya da kötü, emredici veya uyarıcı, yüceltici ya da kınayıcı, mücadele edici veya kayıtsızdır. Bu işlevlerden hangisi esastır ya da hangisi çıkartılabilir? Böyle sorular fenomenin açıklanması ya da

değerlendirilmesine değil, sadece onun tasvirine gönderme yapar. Bunlar, vicdanın girift karakterini ve karmaşık tarihinin sebebini gösterir.

1. Kendini Bilme ve Vicdan

Vicdan kavramı, Grek ve Roma ruhunun bir yaratmasıdır. Bu ruhun etkin olduğu yerde –Hıristiyanlıkta kayda değer şekilde– vicdan önemli bir nosyondur. Grek asıllı *syneidenai* ("ile bilme" yani kendi kendine bilme; "kendi kendinin tanığı") kelimesi, filozofların onu kullanmasından çok daha önce popüler dilde yaygındı. O, genellikle kendi kendini yargılayan, yine kendini gözlemleyen fiili tasvir etti. Felsefî terminolojide vicdan, "bilinçlilik" *(self-conscious)* anlamını aldı –örneğin Stoacılıkta bu, değişmez *syneidesis, synesis* kelimesinden türetildi. Eski Ahit'in etkisi altında, Alexandria'lı Philo, *syneidesis'de* ahlâken kendi kendini gözlemeyi vurguladı ve suçlama ve hükümlülük anlamındaki *elenchos*'un işlevini ona yükledi. Popüler Grek kullanımını takip eden Roma dili, *conscientia* kelimesinde teorik ve pratik vurguları birleştirdi; Cicero ve Senaca gibi filozoflar onu, ahlâkî sahaya dahil ettiler ve savunmada olduğu kadar suçlamada, kişinin kendi önünde, kendisinin duruşması şeklinde yorumladılar. Modern dillerde teorik ve pratik yönler genellikle farklı kelimelerle ifade edilir. Altı çizili kelime ayrıca teorik yönüyle kullanılsa da, İngilizce vicdan *(conscience)*'dan bilinci *(consciosness)*, Almanca vicdandan *(Gewissen)* bilinci *(Bewusstsein)*, Fransızca bilinçten *(conscience)* bilgiyi *(connaissance)* ayırır.

Vicdan kavramı kadar gerçekliğin gelişmesi, aslında bireyi kendi kendiyle yüzleşmeye zorlayan bir durumdaki ilkel konformistçiliğin çökmesiyle ilgilidir. Bozulmamış bir biz bilinci alanında hiçbir bireysel bilinç ortaya çıkamaz. Kişisel suç ve kişisel arınma üzerindeki vurgusuyla Grek trajedisi gibi, kültürel fenomen ya da Tanrı'nın önünde bireysel sorumluluğa vurgusuyla geç Yahudilik, bir ben-bilinci *(ego-consciousness)* tanımını yaratarak vicdanın doğmasını hazırladı. Benlik *(self)*, modern bir filozofun söylediği gibi, günahla keşfedilmişti. Sadece mantıkî bir ben bilincinin böyle bir gücü yoktur. Kişinin kendine dair pratik bilgisi olmaksızın, yasa ve suç tecrübesiyle oluşturulan, hiçbir pratik ben-bilinci ve hiçbir vicdan gelişmeyecekti. En dikkat çekici teorik zihniyet türleri, olgun bir benlikten yoksundur. Hatta yargılayıcı vicdana herhangi birinden daha ateşli hücum eden Nietzsche bile, "derunî insanın" doğumunu, onun tezahüründen çıkarır. İlkel kültürlerde suç ve cezaya ilişkin, alt insan karak-

terine işaret edildiğinde, insanoğlu daha yüksek bir seviyeye yükseldiği için, Nietzsche vicdanın keşfini metheder. Benlik ve vicdanın kişisel suç tecrübesine bağlı olması, gerçeklikte, edebiyatta ve teoride "kötü vicdanın" hüküm sürmesini açıklar. O, huzursuz, suçlayan ve yargılayan bir vicdanın, asıl fenomen olduğu iddiasını destekler; iyi vicdan, sadece kötü vicdanın yokluğudur; talep eden ve uyaran vicdan yalnızca onun sezilmesidir. Ben-benlik ve vicdan karşılıklı bağlılıkta geliştiği için ve benlik, bizzat kendini olduğu ve olması gereken şey arasındaki bir yarığın tecrübesinde keşfettiğinden, vicdanın temel karakteri –suç bilinci– aşikârdır.

Shakespeare, Kral Richard III'ün, V. Perde 3. Sahne'sinde bireysel bilinç, suç ve vicdan ilişkisinin klasik bir açıklamasını verir:

> Sahi korkak vicdan, sen bana nasıl eziyet edersin!...
>
> Ne! Kendi kendimden korkuyor muyum? Başka hiç kimse yok.
>
> Richard sever Richard'ı; yani ben beni.
>
> Burada bir katil mi var? Hayır. Evet, ben.
>
> O zaman kaç. Nasıl, kendi kendimden mi? Ne güne duruyor, kocaman akıl,
>
> Belki de intikam alıyorum. Ben, kendi kendimden mi?
>
> Eyvah, kendimi seviyorum. Neden? Her hangi bir iyiden dolayı mı?
>
> Ben kendi kendime ne yaptım?
>
> Ooo, Hayır! Aman Tanrım, daha doğrusu kendimden nefret ediyorum...
>
> Vicdanımın birkaç yüz dili var,
>
> ...çabuk, suçlu! Suçlu.
>
> Bununla beraber ilk fırsatta Richard, benlik ve vicdanı kovarak kendini savaşın biz-bilinci içine sokar.
>
> ...vicdan bizi korkutan bir kelime...
>
> Güçlü silahlarımız vicdanımız; kılıçlarımız, yasamızdır.
>
> Marş marş, cesurca, haydi paldır küldür bize katılın;
>
> Cennete değilse, o zaman el ele cehenneme.

Eski Ahit, tecrübeyi, vicdan fikri olmaksızın, (Âdem, Kâbil, Davud, Eyüp) tasvir ederken, Yeni Ahit, özellikle Pavlus, söze ve hakikate sahipti. Pavlus'ün etkisi sayesinde (tıpkı diğerleri gibi o da, bu durumda Hellenistik etik ögeleri Hıristiyanlığa tanıştırır) vicdan, seküler dönemlerde olduğu kadar dinî devirlerde de, Hıristiyan milletler için ortak bir kavram oldu.

Yeni Ahit'de vicdan, doğrudan doğruya dinî bir anlama sahipti. Aslında o, ahlâkî bir anlamdır. Örneğin, İncilin kabulü vicdanın bir talebi değildir. Vicdan yasalar vermez ancak, yasayı yerine getirmeyeni suçlar ve kınar. Sonuç itibariyle onun, Hıristiyanlığın özel bir niteliği olmayıp ancak genel olarak insan doğasının bir ögesi olduğu düşünülebilir. Romalılar 2:14-15'de Pavlus, bunu oldukça güçlü bir şekilde açıklar: "Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile, kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin, yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık eder. Ahlaki inançları onları ya suçlar ya da savunur".

Böyle sözlere göre, vicdan yasaya (gerek Musa Şeriatı gerekse de doğal yasa) tanıklık eder fakat onun kendisi yasa içermez. Bu nedenle onun hükmü yanlış olabilir. Pavlus, pagan kültlerinde kurban olarak kesilmiş olabileceği ihtimalinden dolayı, marketten et almaktan sakınan dar görüşlü ve çekingen Hıristiyan tutumunu tasvir ederken, "zayıf bir vicdan" hakkında konuştu. Böyle tutumları Pavlus tenkit eder. Fakat o, yanıltıcı bir vicdana bile itaat edilmesi gerektiğini vurgular ve kendilerinden örneklerle, vicdanlarında ikna olmayan güçlüleri, vicdanı huzursuz eden şeyleri yapan zayıfları uyarır. Rehber olarak vicdana ilişkin daha yüksek bir görüş mümkün değildir. Pavlus, vicdanın doğru olmasından dolayı onu takip etmemizin gerekliliğini söylemiyor ancak, ona itaatsizlik demek kurtuluşun kaybedilmesi demek olduğu için, vicdana uyulması gerektiğini söylüyor (Romalılar 14). Eğer huzursuz bir vicdanla yaptığımız şey objektif olarak doğru dahi olsa, kurtuluşumuzu kaybedebiliriz. Ahlâkî kişiliğin birlik ve tutarlılığı, bu birliği tehlikeye atan bir hakikate itaatten daha önemlidir.

Prensip itibariyle Hıristiyanlık, Pavlus'ün vicdan doktrinini yani bireysel kişinin şartsız ahlâkî sorumluluğunu muhafaza eder. Bu hususta, Aquinas ve Luther hem fikirdirler. Aquinas, eğer kişinin itaat yemininde bulunduğu âmir, ondan vicdanının hilafına bir şey isterse, âmire itaat

etmemesi gerektiğini belirtir. Worm'lardaki imparatordan önce Luther'in meşhur ısrarı: Geleneksel Hıristiyan vicdan doktrinine dayanan, vicdana karşı (teolojik bir anlayıştan caymadır bu) bir şey yapmak doğru değildir. Ne Pavlus ne de Aquinas ve Luther'de vicdan, dinî bir kaynaktır. Onlar tamamen ahlâkî bir sahadaki vicdan otoritesine sarılırlar. Luther'in meşrulaştırma doktrininden caymayı reddi, bir teoloji doktoru olarak vicdanlılığının bir ifadesidir. O, Kitab-ı Mukaddes ya da –teolojinin pozitif kaynağı ve negatif kıstası olan– akıldan alınan argümanlarla reddedilirse, cayılabileceğini ifade eder. Ancak Luther, genellikle liberal Protestanların ifade ettiği gibi, doktrininin kaynağının vicdan olduğunu söylemiyor. Ne Yeni Ahit'te, ne de Reformasyon periyodunun mezhep hareketlerinden önce klasik Hıristiyanlık'ta "vicdan dinî" yoktur.

Yeni Ahit'te, ahlâkî vicdan ile dinî hayatın temeli olarak imanın ilişkisi sadece iki bağıntıda ortaya konur. İbraniler 9:9'da ritüelli dinler tenkit edilir: "Sunulan kurbanlarla, sunuların, tapınan kişinin vicdanını yetkinleştiremediğini gösteriyor". Bu nedenle, yazar şöyle sürdürür: Gelin isterseniz, imanın mutlak garantisi içinde, halis bir kalple bize yaklaşın, kalplerimiz, kötü bir vicdandan arınma serpeledi". İyi bir vicdanı izleyen ahlâkî statüyü, yalnızca mükemmel kurtuluş verebilir. Ancak "iman garantisi" bir vicdan meselesi değildir. İman ile vicdan arasındaki diğer bağ, dalâletin eleştirisinde verilir. Dalâlet, kirli bir vicdanı gerektirir; çünkü o, ahlâkî bir tahrifi ihtiva eder. Timoteos'a 1. Mektup 1:19 ve 4:2'de sefihler ve zahitler –ikisi de pagan düalist ahlâkının temsilcileri– reddedilir. Onlara karşı yazar şunları kaydeder: "İman ve temiz bir vicdana sarıl. Bazıları temiz vicdanı bir yana iterek iman konusunda battılar". Onların "vicdanları körelmişti". Bireyin iyi bir vicdanla bir sapkın olmadığı yargısını kilise kabul etmişti. Dalaletin ahlâkî içerimleri –her zaman doğru olmasa da– daima vurgulandı. Dalalet, yargıda bir hata ya da tecrübede bir anlaşmazlık değildir; fakat ahlâkî benliği yaran ve kötü bir vicdan üreten, şeytani bir aidiyettir. Bu temel üstünde kilise, bütün dönemlerdeki sapkınlara karşı savaş verdi.

Skolastisizm, şu soruyu uyandırdı: Normlar, vicdanı neye göre yargılar ve bu normları vicdan nasıl ayırt eder? Cevap, suni (ya da tahrif edilmiş) *Synteresis* kelimesi sayesinde verilir yani, bizi, iyinin ayırt edilmesine götüren aklımızın bir mükemmelliğiyle. O, bizde ilahi ışığın bir kıvılcımı

olan, aracısız ve yanılmaz delildir; öyle ki o, Franciscan'ların[107] iddia ettiği gibi, ruhun derinliğindeki yaratılmamış ışık; Dominican'ların[108] dediği gibi sezici zekâmızın yaratılmış ışığı. *Synteresi'in* verdiği temel prensipler: (1) İyi yapılmalıdır; kötüden kaçınılmalıdır. (2) Her varlık doğaya göre yaşamalıdır. (3) Her varlık mutluluğa doğru çaba göstermelidir. Vicdan, böyle prensipleri somut duruma uygulayan pratik yargıdır (*syllogismus practicus*). *Syllogismus* doğru olsun ya da olmasın, vicdanımızı takip etmeye zorlanırız. Elbette bilinmeyen iyiden sorumluyuz. Vicdanımıza rağmen davranmamız objektif olarak doğru olsa bile, böyle yapmamıza izin verilmez. *Synteresis* sayesinde insan, doğal yasanın, ahlâkî prensiplerin bilgisine sahiptir. Ancak insanın, her somut kararda yanılgıya düşebilen bir vicdanı vardır.

Tehlikeli hatalardan alıkoymak için, kilise otoriteleri Hıristiyanlara, özellikle günah çıkarma ayinlerinde itiraf bağlamında tavsiyede bulunurlar. Papazlarca, vicdan durumlarıyla ilgili koleksiyonlar (*summae de casibus conscientiae*) dağıtılır. Bu şekilde vicdan gitgide kilise otoritesine bağlı hale gelir. İyinin doğrudan bilgisi hukukçular tarafından inkâr edildi. Cizvitler, *synteresi'*in yerine rahip ve özellikle de Cizviti (danışmanı) ikame etmek suretiyle, *synteresi* ve onunla da Tanrı ile insan arasındaki her hangi bir doğrudan ilişkiyi ortadan kaldırdılar. Ancak danışman, her bir otoritenin fikrinin eşit olasılığından dolayı, farklı otoriteler arasından seçim hakkına sahiptir. Heteronomi ve olasıcılık, otonom, yani kendine güven vicdanı yıkar.

Böyle tahriflere rağmen, ortaçağ inkişafı, genel olarak Avrupa insanının ve özelde manastırda ve yarı-keşiş grupların vicdanını eğitme ve arındırmada muazzam bir görev icra etti. Orta Çağ'ın ilerleyen dönemlerinde, kötü vicdanın derinlik ve genişliği, bu eğitimin sonucudur ve vicdanın anlam ve işlevlerinin yeni yorumları için zemindir.

"Tarikatçı" vicdan anlayışına dönersek, insan ruhunun derinliğinde doğal yasanın doğrudan bilgisine dair Franciscan fikrini buluruz. Ancak iki yeni öge, bu geleneği destekledi ve dönüştürdü: İnsan ruhundaki ilahî kıvılcım üzerindeki vurgusuyla sözde "Alman mistisizmi" ve bireysel Tin hâkimiyetine vurgusuyla, reformun uyandırdığı "tinsel şevk". Thomas Münzer ve mezhebindeki ardılların hepsi ruhumuzun derinle-

107 1209'da Aziz Francis tarafından kurulmuş olan Hıristiyan tarikatı mensupları –çn.

108 Aziz Dominik tarafından kurulan bir Katolik tarikatının müntesipleri –çn.

rinden bize hitap eden ilâhi Tini öğretti. Kendi kendimizle değil, içimizdeki Tanrı ile konuşuyoruz. Münzer şunları kaydetti: "Yaşayan Tanrı'dan gelen, kalbin derinliklerindeki hakikati, ızdırapla ona açık olursak alabiliriz. Tinsel şevk taraftarları bu ilahi sesi en somut anlamı içinde anladıkları için, onunla vicdanı özdeşleştirirler. Bu şekildeki vicdan, sadece ahlâkî eylemlerin bir yargısı olmayıp, dinî bir anlayışın kaynağı olur. Manevi ışığın ifadesi olarak vicdanın esinli bir özelliği vardır.

Ancak, zihinlerde soru derhal canlanır: Vicdandan doğan böyle bir vahyin içeriği nedir? Luther, Münzer'e ve Cromwell Fok'a sordu: Pratik akıl ile manevi ışık arasındaki fark nedir? Her ikisi de şu şekilde cevaplanabilir: İlahi Tinin vecdî karakteri! Onlar tekrar sorabilirler: Vahyin içeriğini, onun vecdî formuna taşıyan nedir? Bu durumda cevap zorlaştı. Münzer, Tinin esini altında yapılan günlük hayattaki pratik kararlara müracaat etti. Fox ise, şartsız bir dürüstlük etiği, burjuva erdemi ve barışseverlik geliştirdi. Yine, doğal ahlâk yasasının itaatin aynı sonuçları doğurup doğurmayacağını ve onun makullüğünü sormak kolaydı. "Esinleyici vicdan", mistisizm ile ahlâkî rasyonelliğin bir birleşimidir. Ancak o, Kitab-ı Mukaddes ve gerçek Hıristiyan geleneğinin ötesindeki herhangi bir şeyi açımlamaz.

Vicdan kavramının bu dönüşümünden kaynaklanan önemli bir sonuç, liberal sahada tolerans fikri ve onun zaferidir. "Vicdanın özgürlüğünü" sorgulama, somut ahlâkî karara işaret etmez ancak, kendini bireysel vicdan sayesinde açıklayan manevi ışığın dinî otoritesine gönderme yapar. Manevi ışık, pratik akıldan oldukça güç ayırt edildiği için, vicdanın özgürlüğü, gerçekte, sadece ahlâkta değil, aynı zamanda dinde de, kişinin otonom aklını izleme özgürlüğü demekti. "Vicdan dinî" ve tolerans fikrinin semeresi, reformun bir sonucu olmayıp ancak, mezhepçi spritualizm ve mistisizmin bir neticesidir.

Vicdanın modern felsefî yorumu üç ana çizgide seyreder: Duygusal-estetik çizgi, soyut formalist çizgi ve rasyonel-idealist çizgi. Vicdanın esinli gücünde, tarikatçı inanç sekülerleştirilirken, Shaftesbury onu, bütün varlıklarda ve dünyanın bütününde, kendi kendimizle ve başkalarıyla ilişki arasındaki uyumla duygusal bir reaksiyon olarak yorumlar. Etik eylem prensibi, vicdanın belirttiği gibi, iyilikseverliğin etkileri ile bencilliğin etkileri arasındaki dengedir. Dünya ve onun geliştirilen uyumunun tadına ne kadar varılırsa, vicdan daha iyi ve gereği gibi çalışır. Eğitilmiş vicdanın mükemmel bir ahlâkî tadı vardır. Hume ve Adam Smith'e göre

vicdanın esası, dünyayla uyumdan ziyade, karşıdaki kişiyle duygudaşlıktır; kendimizi diğer insanla tanımlarız, onların eylemlerimizi onamalarını ya da yadsımalarını kendi yargılarımız olarak alırız. Elbette bu, bireyler ve karşılıklı bir kimlik duygusunun olasılığı arasındaki gizli bir uyumu varsayar. O, bireylerin pay aldıkları ve bizzat vicdanı açımlayan evrensel bir uyum prensibini farz eder.

Vicdanın duygusal uyumlu yorumu genellikle etiğin, estetik prensiplerle yer değiştirmesine yol açar. Geç aristokrasinin, yüksek burjuvanın ve geçen yüzyılın sonundaki bohemizmin tutumu, bu gruplarda dinin yerine sanat ikame edilmesine karşılık, ahlaki ilişkilerde nihaî yargının mevcudiyetinin uygunluğunun artmasıyla karakterize edilir. Bu, ahlâk ötesi vicdana ulaşma teşebbüsü idi, ancak ahlâkî olana bile ulaşamadı. Hatta onun varlığına, yirminci yüzyılın devrimci ahlâkı ve ahlâksızlığı tarafından son verildi.

Soyut-formalist çizgi, vicdanı felsefi olarak yorumlamanın ikinci metodudur. O, büyük ölçüde açık bir şekilde Kant tarafından belirtildi. Teolojiyle tanıştırılması ise Ritschl'a aittir. Kant, ilahî ve insanî otoritelere karşı olduğu kadar, duygusal rölativizmin tamamı ile korku ve haz güdülerine karşı da ahlâki talebin şartsız niteliğini savunmak istedi. Ancak o, böyle yaparak tam bir biçimciliğe sürüklendi. Vicdan, "şartsız buyruğun" (kategorik imperatifin) farkındalığıdır, ancak o, bu buyruğun özel bir içeriğinin bilinci değildir. "Vicdan, bizzat bir görev bilincidir." Bu, vicdanlı olma, bir vicdana sahip olma görevidir. Ritschl'a göre, içerik belirli bir iş, özel tarihsel bir yer ve zamana bağlıdır. Ancak vicdanlı olma, her zaman arzu edilir. Bu, çalışmayı değerlendiren Protestanlara, özellikle Luthercilere uyar. Bu, burjuvanın eylemci ögesinin ifadesidir ve ekonomik sistemin teknik ve psikolojik taleplerine burjuva uyarlamasıyla aynıdır. Görev, burjuvanın üretimine hizmet eden şeydir. Bu, vicdanı, vicdanın aşkın özgürlüğünün yanındaki başka herhangi bir şeyden bağımsız saf görev kesinliği olarak tasvir eden Fichte'nin "mutlak ben" felsefesinin gizli anlamıdır. Aşkın özgürlük eyleme intikal eder etmez, o, iyi hesaplanmış ekonomik hizmetlerin bir sistemine itaat etmeye dönüştürülür. Örneğin, totaliter bir devlet tarafından emredildiğinde, vicdanlılığın somut yönünün bu kaybının, ahlâksız içeriklerin yolunu açması anlaşılır bir şeydir.

2. Ahlak Ötesi Vicdan

Vicdanı belirleyici otoriter formlar kadar estetik-duygusallığa karşı teşebbüsler, rasyonel ve birleşmiş içerikli modern felsefeden geldi. Bu teşebbüslerin en etkilisi Thomas Reid'in ve İskoç okulunun, ahlâk duygusunun herkeste müşterek, insan doğasına bahşedilen tabii bir yetenek (skolâstiklerin *synteresis*'i gibi) olduğunu söyleyen sağduyu teorileridir. Pratik etik için Hutcheson'un başkalarına karşı iyilikseverlik teorisi tartışma götürmez. Bu teori, İngiliz konformizm (bir dereceye kadar Amerika) gerçeğini ve bütünleştirici eğilimlerin parçalayıcı temayüllerin üstesinden geldiği ve sekülerleşmiş Hıristiyan ahlâkının hâla hakim olduğu bir toplumdaki doğal iyiliği yeterince açıklar.

Vicdana rasyonel içerikler bulmak için diğer bir çabayı, Hegel gerçekleştirir. Hegel, biçimsel ve hakiki vicdanı birbirinden ayırır. Biçimsel vicdan hakkında o şunları söyler: "Vicdan, kişinin kendi kendinin sınırsız biçimsel kesinliğidir –o, subjektif bilinçliliğin mutlak haklılığını ifade eder– yani, yasa ve ödev olan şeyin bizzat içinde ve dışından bilme ve bu şekilde iyi olarak bilinen şeyin haricindeki hiçbir şeyi kabul etmemeyi ifade eder." Ancak, bu subjektiflik yanılabilir ve hata ve suça dönüşebilir. Bu nedenle, onun hakiki vicdan olabilmesi için içeriğe ihtiyacı vardır. Bu içerik ailenin, toplumun ve devletin gerçekliğidir. Biçimsel vicdan, (tarihsel aklın organizasyonu olarak) devletle hakiki vicdana dönüşür. Böyle fikirleri, tarihsel olarak, devletin totaliter kullanımı ve Nazizm yoluyla, vicdanın pagan tahrifiyle birleştirmek bir hatadır. Hegel bir pozitivist olmayıp, bir rasyonalistti. Onun devlet fikri, Hıristiyan-muhafazakârlık ile liberal burjuva ögelerini birleştirir. Nadir olarak anlaşılsa da, "dünya yüzündeki Tanrı" şeklindeki ünlü devlet fikri, –seküler terimlerle ifade edilen– "İsa'nın bedeni" olarak kilise ile devleti özdeşleştirmeye dayanır. Bu anlamda devletin saptadığı vicdan, bürokratik düzenlerle değil, yarı-dinî, yarı-seküler bir organizma hayatıyla belirlenir, –Anglo-Sakson toplumun Hristiyan-rasyonalist ortak duyusunun karşılığı.

İskoçya çözümü büyük ölçüde, Batı Hıristiyanlığının sosyal tutumuna ve Hegel'in çözümü Lutherci Protestanlığa dayanırken, Katolik ruhu, temsilci olarak Max Scheler'i alındığı, son felsefî gelişmelerde yeni bir felsefî ifade kazandı. Vicdan doktrininde Scheler, "Tanrı'nın sesi" şeklindeki popüler vicdan kavramına karşı çıkar. O, buna "vicdan özgürlü-

ğünü" sorgulama olduğu kadar, bir kaos prensibi der. Scheler, vicdan özgürlüğü yerine, ahlâkî prensipler için sezgisel kanıtları tecrübe etmenin yegâne yolu olarak otoriteye itaati talep eder. Bu şekildeki kanıta sadece kişisel tecrübeyle ulaşılır. Yine daha önceki tecrübeye dayanan bir otoritenin rehberliğindeki eylem olmaksızın böyle bir tecrübeye sahip olmak imkânsızdır. Bu hususta, ahlâkî ("varoluşsal" diyebiliriz) tecrübe, teorik ("bulunan") tecrübeden farklıdır. Bu, tamamen Katolik duruma uygun olsa da, harici otoritenin tesisi anlamına gelmez. "Bütün otoriteler, kesinlikle bireysel olarak aşikâr olanla değil, sadece evrensel olarak apaçık olan iyiyle ilgilidir. Ahlâkî otorite, genel etik kanıta dayanır. Ancak, böyle genel bir ahlâkî kanıt var mıdır? Felsefî etik ya genel ve soyut olana veya somut ve değişen tarihi şartlara dayanana mı bağlıdır? Ve bu alternatifse, vicdan problemi tamamen *ahlâkî* vicdana dayanarak cevaplandırılabilir mi?

Eğer vicdan, ahlâkî bir yasaya itaat etme ya da etmeme konusunda bir hükümde bulunmuyorsa, ancak ahlâkî emirler sahasını aşan bir gerçekliğe katılıma göre yargılıyorsa böyle bir vicdana ahlak ötesi *(transmoral)* denir. Ahlâk ötesi bir vicdan, ahlâkî sahayı inkar etmez ancak yasa sahasının dayanılmaz gerilimiyle onun ötesine sevk edilir.

Luther, iman sayesindeki doğrulama tecrübesinden yeni bir vicdan kavramı çıkaran kişidir; bunu, ne Pavlus ne de Augustine yaptı. Luther'in tecrübesi, vicdanın keşişçe tahkiki ve onun nihaî yargının tehdidinin tam derinlik ve korkusunu hissetmesinden doğdu. Bunun gibi tecrübelere Luther, "Anfechtungen", yani ilahi gazabın aracı olarak Şeytandan gelen "ayartıcı hücum" der. Böyle hücumlar, insanın tecrübe edebileceği en korkunç şeydir. Bu tecrübeler, kaçacak yerin olmadığı dar bir yere hapsedilmiş olmak gibi inanılmaz korku (angst) hissi yaratırlar. (Luther, haklı olarak Angst'ın, angustiae, "dar boğaz"dan türediğine işaret eder). O, Tanrı'ya ümitsizlik ve hatta nefret içinde "Sen beni dünya yüzünden çekip aldın" diye haykırdı. Luther bu durumu farklı şekillerde tasvir eder. O, dehşete düşmüş vicdanı, kovalayan bir kurttan, normalde olduğu gibi kanatlarını kullanamayıp, ayaklarıyla kaçmaya çalışan ancak kaçamayan ve yakalanan bir kaza benzetir. Ya da o bize, Tanrı'nın gazabının ifadesi olarak, kuru yaprakların hışırtısının kendisini nasıl korkuttuğunu anımsatır. Onun vicdanı, ilahi gazap ve yargıyı onaylar. Tanrı ona şöyle seslenir: "Sen kendi kendini farklı şekillerde yargılayamazsın". Böyle

tecrübeler özel günahlara bağımlı değildir. Aslında benlik, herhangi bir edimden önce günahkârdır; Tanrı'yı sevme hususunda isteksiz olduğu için Tanrı'dan kopmuştur.

Bu şekildeki kötü vicdan, mutlak bir ümitsizlik içinde derinleşirse, onun üstesinden sadece Mesih olarak İsa tablosunda görüldüğü gibi, Tanrı'nın kendini adayan sevgisinin kabul edilmesiyle gelinebilir. Böylece Tanrı, gazabının sonuçlarını üstlenerek ve bizimle birliği yeniden tesis ederek, gazabının sonuçlarını kendi hükmü altına alır. Günahkâr, tamamen günahkârlığına rağmen kabul edilir. Tanrı'nın gazabı bizi artık korkutmaz; neşeli bir vicdan, ahlâkî sahanın bütünüyle *üstüne* çıkarken, ümitsiz bir vicdan ahlâkî alanın *altında*ydı. Luther'e göre "inayetle meşrulaştırma", "ahlâk ötesi" bir vicdanın yaratılması anlamına gelir. Tanrı *Anfechtung*'d (Şeytandan gelen "ayartıcı hücum"da) suçlayıcıyken ve kalbimiz özür beyan ederken, "meşrulaştırma" içinde kalbimiz bizi suçlar ve Tanrı, kendimize rağmen bizi müdafaa eder. Psikolojinin terimleri ile ifade etmek gerekirse, kendi kendimize baktığımız sürece, ümitsiz bir vicdan tecrübe etmemiz gerekir; kendimizin ötesindeki yeni bir yaratma gücüne bakarsak, sevinçli bir vicdan kazanırız. Ahlâkî mükemmelliğimizden dolayı değil, ancak ahlâkî kusurlarımıza rağmen, mücadele ederiz ve Tanrı'ya ilaveten muzaffer oluruz. Dürer'in "Şövalye, Ölüm ve Şeytan", isimli ünlü tablosunda görüleceği gibi Şövalye, korku ve ayartmayı hiçe sayan muzaffer bir edayla, dar geçitten geçmeyi tecrübe eder.

Hem teolojik, hem de kişisel olarak Luther tarafından geliştirilen bu "muzaffer vicdan" ile Giordano Bruno'nun coşkusal felsefesi arasında bir benzerlik vardı. Ahlâkî vicdanın üstesinden, dünyaya yönelik "kahramanca etkilerle" ve onun sınırsız ve tükenmez yaratıcılığına teslimiyetle gelinebilir. Evrensel hayatın yaratıcılığından pay almak, hem iyi, hem de kötü ahlâkî vicdanı özgürleştirir. Varlığın merkezinde duran insanın, hayatı daha yüksek hayata dönüştürmesi kesin gibidir. O, sonlu yaratıcılığın yıkıcı yanıyla bağlantılı olan trajik sonuçları üstlenir ve iyi bir ahlâkî vicdan adına onlardan kaçmaya çalışmamalıdır.

Bruno'nun ahlâk ötesi vicdanı mistik natüralizme dayanırken, Nietzsche'nin ahlâk öteciliği onun dramatik-trajik natüralizminin bir sonucudur. Nietzsche, materyalist bir metafizik üzerinde Hobbes ve Helvetius, faydacı bir psikoloji üzerinde Mandeville ve Bentham, evrimci bir natüralizm üzerinde Darwin ve Freud gibi, ahlâkın otonomluğunu tahrip ederek, ahlâkî vicdanın başlangıcını analiz etmeye çalışan filozof-

lara dâhildir. Bunların hepsi, her hangi bir evrensel doğal *(rational)* yasayı reddetmelerine göre, vicdanın sesinin objektif geçerliliğini, yadsıdılar. Nietzsche, Ahlâkın Soy Kütüğü *(Geneology of Morals)* başlık ve içeriğin gösterdiği gibi, bu fikirlerini daha ileri götürdü. O der ki, "Kötü vicdan, hastalıklıdır ancak, bir şeye gebe olan bir hastalıktır." O, yaratıcı bir hastalıktır. İnsanoğlunun evcilleştirilmesi gerekmişti ve bu fatihler ve yargı sınıfları tarafından yerine getirilmişti. Bu sınıfların, saldırganlık, güç istemi, yıkıcılık, zulüm, devrimciliğe ilişkin doğal içgüdüleri ciddi cezalandırmalarla bastırmaları yararlarınaydı. Onlar böyle temayülleri bastırmayı başardılar. Ancak, onları kökten kazımayı başaramadılar. Böylece saldırgan içgüdüler içsel hale getirildi ve kendini-yok edici eğilimlere dönüştü. İnsanın kendini cezalandırması aleyhine dönmüştü. O, gücünü, coşkusunu ve yaratıcılığını çıkardığı hayvanî geçmişinden ayrıldı. Ancak insan, canlı kalanlardan içgüdülerini engelleyemedi. Kötü vicdanın sonucu olarak, onlar sürekli bastırılma edimini gerektirdiler. Bu, insanın evrimi açısından önemli bir şeyken, insanın asıl gayesi ile mukayese edilirse çirkin bir şeydir.

Nietzsche, bu amacını Luther'in ahlâk ötesi vicdan tasvirlerinden birini hatırlatan terimlerle tasvir eder. "Bir kere, onun, şimdiki ürkütücü ve ümitsiz zamanımızdan daha güçlü bir dönemde, aşkın bir dünyaya dönebilecek kendi dinamik gücüne izin veren yaratıcı ruhu –büyük aşık ve hayli horlanan insanı– ortaya çıkarması gerekmiştir". Nietzsche, "savaşlar ve zaferler sayesinde güçlü olan, fetihe, maceraya, tehlikeye hatta ızdıraba ihtiyaç duyan kimseye insan" der. Bu insan, ahlâkî anlamda "iyi ve kötünün ötesindedir". Aynı zamanda o, evrensel yaşamla bir bütünlük olan metafiziksel (ya da mistik) anlamda iyidir. Söz konusu kişi, Tanrı ile parakoksal bir birleşme temelinden (Luther'deki gibi) ziyade, hayatın yaratıcı ve yapıcı gücü içinde hayatla coşkulu bir birleşmeye dayanan ahlâk ötesi vicdana sahiptir.

Yakın geçmişte "varoluşçu" felsefe, Luther, Bruno ve Nietzsche'nin genel çizgisini takip eden ahlâk ötesi bir vicdan doktrini geliştirdi. Varoluşçu felsefenin öncülerinden Heidegger der ki: "Vicdanın çağrısı, insanın sonluluğunda gerçek potansiyellerini gerçekleştirmeyi isteyen bir karaktere sahiptir ve bu, suçlu olmanın cazibesi demektir." Vicdan, çarşı-pazar konuşmasından ve yığının geleneksel davranışlarından geri çağırarak kendimize davet eder. Onun özel talepleri yoktur; bizimle "sessizlik modunda" konuşur. Vicdan, bize sadece edimde bulunmamızı ve

her eylem ilkesiz olduğundan dolayı, edimde bulunarak suçlu olmamızı söyler. Eylemde bulunan kişi, vicdanının sesini tecrübe eder ve aynı zamanda vicdanıyla çelişmenin, suçlu olmanın tecrübesini yaşar. "Varoluş, aslında suçtur." Eylemde bulunmamak imkânsız olduğundan ve her eylem suçu ima ettiğinden dolayı sadece kendini aldatma iyi bir ahlâkî vicdan verebilir. Biz edimde bulunmalıyız ve edimde bulunabilme tutumumuz "sebatkârlıktır". Sebatkârlık, ahlâkî vicdanı, onun argümanlarını ve yasaklarını aşar. O, durum tarafından belirlenmeyip, bilakis bir durumu belirler. *Bir kararda bulunma ve bir eylem icra etme kaçınılmaz olduğunda, iyi, ahlâk ötesi vicdan, kötünün kabulünü yani ahlâkî vicdanı içerir.*

Luther'den Heidegger'e ahlâk ötesi vicdan fikri tehlikeli bir yoldur. "Ahlâk ötesi", ahlâklılığın üstündeki bir noktadan, ahlâklılığın yeniden tesisi anlamına gelir ya da ahlâklılığın altındaki bir noktadan onun yıkımı demektir. Hobbes'tan Freud'a kadar ki empiristler, ahlâkî vicdanı analiz ettiler, ancak onu ortadan kaldırmadılar. Onlar kendi somut etiklerinde ya Anglo-Sakson sağduyuya dayandılar; ya faydayı, iyi-tesis edilmiş bir burjuvanın sosyal uzlaşımlarıyla tanımladılar; ya görevin ifasında olduğu kadar bilimsel dürüstlükte de vicdanın üst bir anlamını işlediler; ya da vicdanlarının çözülmesinin radikal ahlâkî sonuçlarını çekmeye bilinçli veya bilinçsiz olarak cesaret edemediler. Nietzsche ve Heidegger'de böyle çekingenliklerin hiçbiri kalmadı. Fakat söz konusu çekincelerin olmaması, ahlâk karşıtı faşizm ve Nazizm hareketleriyle ilişkilendirilen zikredilen isimlerin, bazı haklı sebepleri olması yüzündendir. Luther bile Machiavelli ve Bruno gibi onlarla irtibatlandırılmıştır.

Bu, şu soruları akla getirir: Ahlâk ötesi bir vicdan fikri kabul edilebilir mi? Yoksa o, tehlikeli olduğu için ileri sürülemez mi? Eğer fikrin kovulması gerekiyorsa, analitik psikoterapi kadar dinin de def edilmesi gerekir. Çünkü onların her ikisinde de ahlâkî vicdan aşkındır –dinde, yasa sahasını yarıp geçen ve coşkulu bir vicdan yaratan İlâhi inayetin kabulüyle; derinlik psikolojisinde ise, kişinin kendi çatışmalarını ve elemlerini, bastırmaya ve ört bas etmeye kalkışmaksızın, onları göz önüne aldığında ve onların korkutuculuğuna maruz kaldığında kendi çatışmasını kabul etmesiyle. Gerçekten, *duyarlı* ve *iyi* bir vicdanı birleştirmek mümkün olmadığı için, ahlâkî vicdanın aşılması imkânsız değildir. Böyle duyarlı bir vicdana sahip olanlar ahlâk ötesi vicdan sorunundan kaçamazlar. Ahlâkî vicdan, kendi şartlı geçerliliğini alması gereken alandan, meşru olduğu alanın ötesine geçer.

D. TİLLİCH DÜŞÜNCESİNDE AKIL

Daha önce Tillich düşüncesinde insan yaşamının bir bütün olduğu söylenmişti. Bu bütünü oluşturan ögeler kesinlikle yan yana sıralanmış ögeler değildir. Bunlar farklı karakteristik özelliklere sahip olmasına rağmen, birbirleriyle iç içe geçmiştir. Dahası bu içe içe geçmişlik sayesindedir ki her bir öge bütünlük içinde olduğundan daha farklı ve daha etkin bir hüviyete bürünmektedir. Sözünü ettiğimiz durum, iman-akıl ilişkisi için de geçerlidir. Nihaî ilgili olma durumu ya da imanın, insanın rasyonel yapısıyla çatışma içinde olduğu söylenemez. Şimdi imanla karşılaştırıldığında "akıl" kelimesi hangi anlamda kullanılmaktadır? Acaba Tillich aklı, bilimsel metod, mantıkî kesinlik ve teknik hesaplama anlamında mı kullanılmaktadır? Ya da o, Batı kültürünün pek çok kesitinde olduğu gibi aklı, anlamın, özün, yapının, norm ve prensiplerin kaynağı anlamında mı kullanılmaktadır? İlk durumdaki akıl, gerçekliği tanımak ve denetim altına almak için araçlar sunar. İman ise bu denetimin tecrübe edilebileceği yönü verir. Teknik akıl, her tür akla amaçtan ziyade araçlar temin eder.[109]

İkinci durumda akıl, insanın insanîliği ile özdeştir; dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temelidir. O, odaklanmış bir kişisel hayatı mümkün kılar. İman, aklın karşısında ya da akla zıt olsaydı, insanı insanî özelliklerinden uzaklaştırmaya yönelik bir âmil olurdu. İmanın, insanın şu ya da bu yönünü dışta bırakmaksızın kuşatıcı, hatta bu ögeleri bir araya getiren bir edim olduğunu söyleyebiliriz. Aklı yok sayan bir iman, kendisini ve insanın insaniliğini yok sayar. Nihaî olarak ilgili olma diyebileceğimiz iman, aklı dışta bırakmaz. Yine ahlaki buyrukların neliğini anlamak ve de kutsalın farkına varmak için aklı reddetmeyip bilakis gerektirir. Ancak bu söylediklerimiz ilk anlamdaki akıl olmayıp, ikinci anlamdaki akıl, yani zihnin ve gerçekliğin anlamlı yapısı anlamındaki akıl için geçerlidir.[110]

İman ediminde akıl, vecdi olarak bizzat kendi ötesine geçer. İnsan aklı sınırlıdır ve o bunun farkındadır ve bu farkındalık içinde, kendi sınırlarını aşar. İnsan, 'sonsuza aidiyet' duyar ve iman, sonsuzun sonlu olan insanı ele geçirmesinden başkası değildir. Eğer akıl, bir nihaî ilgi tarafından sımsıkı kavranırsa veya ele geçirilirse kendisinin ötesine çekilir, ancak böyle olmakla birlikte akıl, sınırlı olma özelliğini yitirmiş değil-

109 DF, s. 74-5.
110 a.g.e., 75-6.

dir. Nihai ilginin vecdi tecrübesi aklın yapısını bozmaz. Zira vecd, inkar edilen değil, bütünlenen, tamamlanan akıldır. Ötelere çekilmeyen akıl, tek yönlülüğün çiti içinde kendi sınırlı muhtevasını tüketip harcar; ki bu tablo Tillich'de şeytani bir tablodan başkası değildir. Böylece iman, aklın kemale ermesi ya da bütünleşmesidir. Nihaî ilgi olarak iman, vecd halindeki akıldır.[111] Tillich gerek yukarıda gerekse de başka yerlerde sık sık nihaînin insanı ele geçirmesinden, kavramasından (grasp) söz eder. Öyle gözüküyor ki, tıpkı nihaî ilgi kavramında olduğu gibi, ele geçirme kavramını da kasıtlı olarak tercih etmiştir. Çünkü bu fiil, gerilimi bir arada temsil eder. Öyle ki, *grasp* bir yandan ele geçirilmiş olma ya da kavranma anlamına gelirken, öte yandan da isteyerek kabul etme anlamına gelir. Kısacası o, hem pasif olmayı hem de etkin olmayı içinde barındırır. Mesela Tillich'in *Systematic Theology*'de işlediği vahiy bağlamında bu kavramı düşünecek olursak, bu kavram hem peygamberin Şartsıza bir yükselmesine işaret eder, hem de onun peygamberi kavramasını, ele geçirmesini temsil eder.[112]

Dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temeli olan ikinci tür aklın farklı kültürel modlarda şu şekilde işlediğini kaydeder Tillich:

Filozoftaki akıl, doğadaki nedeni (reason) kavrar. Sanatçıdaki akıl, şeylerin anlamına nüfuz eder. Kanun yapan kişi, sosyal yapının dengelerine göre toplumu şekillendirir. Bir toplumun liderlerindeki akıl, içsel organik bağlılık yapılarına göre ortak yaşamı şekillendirir.[113]

Tillich'in, filozoftaki aklın doğadaki aklı kavrar demesiyle kastı şudur: Filozof, kavrayan (grasping) akıl ile –şekillendiren (shaping) benin (self) logos yapısıyla ve kavranan (grasped)–şekillenen (shapeed) dünyanın logosu arasındaki ilişkiyi ortaya koymâya çalışır.[114] Ancak B. Martin, Tillich'in bu ilişkiyi gerek idealizmin gerekse de realizmin tam olarak ortaya koyamadıklarını düşündüğünü kaydeder.[115] Demek ki o, felsefenin telosunun zihin ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi idrak etmek diye tasvir eden Antik görüşü kabul eder. Hatta bu düşünce bize, insan aklı ile doğanın yasasının bir olduğunu söyleyen Aristoteles'in fikrini anımsatır.

111 a.g.e., s. 76-7.
112 ST, I, s. 127-128.
113 a.g.e., s.77-8.
114 a.g.e., s. 75.
115 *Martin*, s. 40.

Ancak Tillich, felsefî faaliyeti yürüten aklın da iki görünüşünün olduğuna dikkat çeker: ilki teorik akıl; bir şeyi, bir olayı anlamak için ona nüfuz eder (receive) ya da o şeyin asli doğasını ve derinliğindekileri kavrar (grasp), daha sonra da ifade eder. İkinci olarak yaratıcı ya da pratik akıl ise âdeta bir tepkimede (react) bulunarak, bir tinsel bütünlük, yani bir Gestalt ya da varlığın gücüne sahip canlı bir yapı içinde belli bazı materyalleri dönüşüme uğratır (transform).[116] Demek ki felsefî edimde hem teorik, hem de pratik akıl birlikte işlemektedir. Ancak bu tasvirin büyük ölçüde Kıta Avrupası felsefesi için geçerli olduğunu ifade etmek gerekir. Belki de filozofu filozof kılmada söz konusu pratik aklın büyük önemi vardır. Çünkü bir sosyal bilimci ya da benzer türde düşünsel etkinlikte bulunan kişi, ilgilendiği şeyin doğasını, onun geri planındaki bileşenlerini ve korrelatlarını kavrar ve onu dile döker. İşte mütefekkirin işi tam da bu noktada başlamaktadır. Kendi kültürünün tinsel bütünlük şemasında veya aşkın olanın yadsınmadığı canlı bir bünye içinde nüfuz ettiği, kavradığı olguları yeniden kurar ve dönüştürür.

Şimdi Tillich'de tasvir ettiğimiz teorik ve pratik akıl bağlamında "tecrübe" kelimesini ele almaya çalışalım. Özellikle bunu teorik ve pratik aklın genel olarak tecessüm etmiş hali diyebileceğimiz mit ve tapınma bağlamında düşünebiliriz. Aklın kavrayan yanının bir ifadesi ya da bilişsel ve estetik yönün bir birliği olan mit[117] ve aklın yaratıcı yanının bir ifadesi olarak tapınma karşılıklı birbirine bağlıdır ve birbirlerini kapsarlar.[118] Varlığın temelinin tezahürünün en somut ifadesi olan İsa Mesih'de bu birlik kurulur:

Mesih olarak İsa'da aşikâr olduğu gibi, ilahi temelin hazır ve nazırlığı, rasyonel yaratıcılığın bütün formlarına tinsel bir töz verir. Aynı zamanda onlara derinlik boyutu da kazandırır. Ritüel ve mitler de bu derinliği ifade eden semboller altında onları birleştirir.[119]

Tapınma, ilah ve insan karşılaşması şeklinde ifade edebileceğimiz âyinde etkin olan miti; mit de, kendisinden ayrı düşünülemeyecek olan tapınmayı içerir.[120] Mesela kurban olayında, kurban sayesinde kutsala erişme imgesi iş başındadır; bir başka ifadeyle, bu imge kutsalla birleş-

116 ST, I, 76.
117 DnF, s.114.
118 *Martin*, s.41.
119 ST, I, s. 147-8.
120 a.g.e., s. 92.

meye aracılık eder ve kurban etme fiili de bu imgeyi uyandırır.[121] Gerçekten de mit ve ritüel ya da tapınma birbirine ayrılmazcasına kenetlidir. Eğer ritüel bir anlamın ifşacısı olmasaydı, etkisiz ve nâfile bir şey olurdu. Ya da mit bir edime dönüştürülmeseydi veya buna aracılık etmeseydi, bu kez o verimsiz boş bir anlatı olurdu.[122] Bu noktada mitosla ritüelin ayrımına işaret etmemiz gerekirse, "bir mitosun başkalarına sözle sazla okunması, her zaman onun kabul edildiğini göstermez. Mitosu anlatmanın yapmadığı ama bir törenin uygulayımının esas olarak yaptığı töreni oynayanlarla oynadıkları şey arasındaki ilişkinin ne olduğunun gösterilmesidir". Zira bir ritüelin yapısı içine, mitosta bulunmayan bir değişmezlik ve süreklilik ögesinin kodlanmış bulunduğunu söyleyebiliriz.[123] Dolayısıyla diyebiliriz ki dinî tecrübede de aklın teorik ve pratik yanlarının etkin olduğu açığa çıkar. Bunun içindir ki o, sadece duyguyu değil, aynı zamanda bilgiyi ve ritüeli ihtiva eder. İmanın soyutlamada doludizgin giden entelektüel yönünün aksine bilfiil bir tecrübe olduğu zaten ifade edilmişti. Tanrı'ya her içten yönelişte inananın düşüncesi, duygusu ve fiili canlanmaktadır. İşte bunun içindir ki, Tillich'e göre imanın somut muhtevasının yaşam pınarı olan İsa, hem sevgidir, hem güçtür hem de adalettir. Ve bunlar tapınanın imgelem dünyasında birbirine kenetli olarak hizmet eder.[124]

Şu halde Tillich'de bir tek rasyonellikten bahsedebilir miyiz? Ona göre her sahanın, her düzlemin kendine has rasyonel bir yapısı vardır. Zira "müzik, matematikten daha az rasyonel değildir. Müzikteki duygusal öge, matematiğe kapalı olan gerçekliğin bir boyutunu açar. Sohbetin yasadan daha az rasyonel olduğu söylenemez. Sohbetteki duygusal öge, yasaya kapalı olan gerçekliğin bir boyutunu açar... Bu, Pascal'ın 'kalbin öyle sebepleri vardır ki, onu akıl anlayamaz' şeklindeki ifadesinin anlamıdır. Burada akıl çift anlamda kullanılır. 'Kalbin sebepleri' ile kast edilen, estetik yapılar, güzellik ve aşk gibi toplumsal tecrübelerdir. Bunlar teknik aklın nüfuz edemediği hususlardır."[125]

---

121 DnF, s.122-124.

122 Vries, Jan de, *The Study of Religion*, trans. K. Bolle, New York, 1967, s.210.

123 Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev. Alaadin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 86.

124 LPJ, s. 12-113.

125 ST, I, s. 77.

1. Aklın Derinliği

Tillich aklın boyut kazanma mekanizmasını önemser. Tillich buna aklın derinliği (*depht of reason*) adını verir. Ancak aklın derinliği ifadesi bizatihi akıl olmayıp, aklı önceleyen ve akıl sayesinde zuhur eden bir şeydir. Bu gelişme içinde keşfedilebilecek ve ifade edilebilecek aklın bir diğer sahası değildir; ancak o, her rasyonel ifadede açığa vurulacak bir şeydir: Bu derinlik lâfzî ve rasyonel terimlerle tasvir edilmekten ziyade, daha çok metaforik bir tarzda ortaya konabilir: "Rasyonel yapıda ortaya çıkan "töz" ya da varlığın logosunda zuhur eden "Bizzat-Varlık" veya her rasyonel yaratımda yaratıcı olan "temel" ya da herhangi bir yaratma veya onların (söz konusu yaratmaların) tümünün tüketemediği "uçurum"a ya da zihnin ve gerçekliğin rasyonel yapısına –ki bunları aktüelleştirerek ve dönüştürerek– boşalan "varlığın ve anlamın sonsuz potansiyelliğine"[126] aklın derinliği adı verilir. Bütün bu terimler metaforik bir karakterde olup, aklı önceleyen derinliğe işaret eder. Esasında "öncelemek" de bizzat metaforiktir. Aklın derinliğini tasvire yönelik metaforik kullanım zorunlu denilse, yanlış olmaz. Çünkü terimler asli anlamında kullanılmış olsaydı, akla ait olurdu ve onu önceleyemezdi. Aklın derinliği ibaresini vuzuha kavuşturmak için bunu biraz daha açalım: Mesela bilişsel sahada aklın derinliği, bizzat hakikate işaret eden, yani her bilgi sahasındaki rölatif hakikatler sayesinde nihai olarak gerçek olan varlığın sonsuz gücüne işaret eder. Bu, estetik sahada "bizzat-güzele" işaret eden aklın niteliğidir. Kısacası aklın bu boyutu bütün rasyonel işlevlerin aslî niteliğidir. O, aklın bu boyutuna derinlik derken, onun zuhur ettiği yöne ise aklın yapısı der. Şu halde yapı ve derinlik ya da biçim ile öz arasındaki karşılıklı işbirliği kaçınılmazdır.[127] Görüldüğü gibi Tillich, Bizzat-varlığı tasvir etmek için yarattığı uçurum ve temel kavramlarının bir ucu akla işaret ederken, öteki ucu da kültüre işaret etmektedir. Kültürün bileşenleri de öz ve form değil miydi?

Tillich'in gerek dini tanımlamada insanın tinsel yaşamının derinlik boyutu (*dimension of depth*) dediği derinlik, gerekse de vahiy, varlığın temeli ya da aklın derinliğinin ifşa olması olarak tanımlamasında, gerekse de burada olduğu gibi açıkça aklın derinliği ibaresini kullanması doğru-

126 a.g.e., s. 79.
127 a.g.e., s. 79-80.

su dikkat çekicidir. Kısacası ona göre Nihaî ilgi insan tininin bütün yaratıcı işlevlerinde derinlik olarak ortaya çıkar.

'Aklın derinliği' ibaresini metaforik olarak kullanmakla birlikte Tillich düşüncesinde bunun, Bizzat-Varlıkla irtibatlı olduğu açıktır. Tillich burada tamamen olmasa da büyük ölçüde Augustinuscu-Platoncu geleneği müteakiben onunla Tanrı'yı özdeşleştirmeye meyleder. Gerçekten de Platon'un 'bizzat-hakikat' dediği şey onun düşüncesinde Tanrı'ya tekabül eder. Tillich'in Tanrı'sı bütün şeylerde "varlığın gücü" olarak tezahür etmesi bakımından Augustinusçu Nihaî Hakikat ya da Logos'dan daha fazla bir şeydir.[128]

Tillich'in tasvir ettiği derinliğe ilişkin açıklamalarının irrasyonalizme tekabül ettiği düşünülmemelidir. Çünkü irrasyonalizm ona göre, aklın yapısını ya da onun klasik anlamda rasyonel duruşunu hiçe saymaktadır. Ona göre irrasyonel olana ulaşmak için aklın yolu şu ya da bu şekilde rasyonelden geçer.[129] Öte yandan varlığın temeli açısından meseleye bakacak olursak, bu iki ögeye karşılık gelecek boyutlar birbirini yadsımayıp bilakis gerektirir. Onda da vecdî ve rasyonel ögenin birliği vardır. Vecd halinde Şartsızla karşılaşmada o, bir yandan agape anlamındaki ilahi sevgiyken, öte yandan da ilahi hikmet, yani gnosis'tir. Dolayısıyla bu tecrübeyi yaşayan kişide de hissetme ve bilme birbirine kenetlidir.[130] Kısacası her rasyonel ifade, ifade ettiğinin ötesinde bir şeylerin kaldığını imâ eder. Hesapçı, nedensel akıl gerçekliğe nüfuz ettirme konusunda insana bir yere kadar yol aldırır. Ancak onunla sezgi birleşince daha güçlü bir araç var demektir. Bir başka ifadeyle, teknik akıl gerçekliğin bir yönünü ortaya çıkarırken, hem gerçekliğin hem de aklın öteki yönünü gizler. Bu gizli yön bazı kültürel yaratımlarda dışa vurulur. Zira "hem mit, hem de tapınma (kült) aklın özel bir boyutudur ya da onlar sembolik form içinde aklın derinliğini sembolize ederler." [131]

Birinci bölümde ele aldığımız kültürü üreten otonom ve teonom akıl kavramlarına bu başlık altında daha yakından bakabiliriz. Aklın derinliğini dikkate almaksızın kendi yapısını onaması ve onu aktüelleştirmesi otonom akıldır. Otonom akılda kişi, kendini rasyonel bir varlık olarak bulduğu aklın yasasına itaat eder. Benin (autos) yasası (nomos)

128 a.g.e., s. 279.
129 a.g.e., s. 93.
130 "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 88.
131 ST, I, s. 81.

bireyin kişiliğinin yasası değildir. O, subjektif ve objektif aklın yasasıdır; zihnin ve gerçekliğin logos yapısında imâ edilen yasadır. Bu akıl, varoluşu bütünüyle belirlemek ister. Kendi yapısal yasalarına göre dünyayı ve kendi benini kavramak ve şekillendirmek ister. Bu nedenle otonom akıl, "kavranmamış izlenimlerden" ve "şekillenmemiş çabalardan" kendini özgür tutmaya çalışır. O gerçekten kendi özsel yapısına, yani zihnin ve gerçekliğin içindeki doğanın yasası olan aklın yasasına itaat eder. Şu halde o, aklın yapısını temsil etmekte ya da onun bir başka ismi olmaktadır.[132] Gerçekten de "auotos" biçime sıkıca sarılan ve derinliği görmezden gelen çabadır.[133] Demek ki aklın kendi yapısını aşan herhangi bir şeyi kabule yanaşmama anlamında otonom akıl bağımsızdır.[134]

Tillich'e göre modernize sınırlarına mahkum olan otonom ve heteronom akıl, onun şeytanileşmiş akıl dediği şeye karşılık gelir. Çünkü aklı tek boyutluluğu içine ya da onun ilk anlamdaki teknik akıl içine hapsetmek esasında insanın kendine yabancılaşmasından başka bir şey değildir.[135] Çünkü insan sadece gerçekliği tanıyarak onu denetim altına almaya çalışan bir varlık değildir. Kabul edileceği gibi bu sınırlı ya da tek yönlü akıl yetisi, sanatı, ahlakı, dini ve kültürü üretmede yetersiz kalır.

Teonom akıl ise aklın derinlik boyutuyla bütünleşmiş ya da birleşmiş haldeki otonom akıldır. Teonom durumdaki akıl, hem yapısal yasaya hem de tüketilemez dinamik, derinlik güce itaat eder. Tanrı (theos) hem aklın yapısına hem de temeline yasa (nomos) olduğu için, bunlar onda birleşmiştir ve onların birliği teonom bir durumda ortaya çıkar. Ancak varoluş şartı altında tam bir teonomi yoktur. Tillich, mesela Platon'un yazılarında söz konusu yapı ve derinliğin birleştiğine işaret eder. Çünkü ona göre Platon'da, aklın spontane derinliğinin bir ifadesi olan mit ile onları aklın biçimsel yönünün bir çabası diyebileceğimiz kavramın uyumlu bir birlikteliği vardır. Yine o dönem itibariyle septiklerin entelektüel faaliyetlerinin otonom akla örnek teşkil ettiği söylenebilir. Öte yandan Tillich, Augustinus'un heteronom bir çizgide olduğunu söyler.[136] Çünkü septiklerin aklını Descartesçı aklın kökeni olarak düşününce onun otonom akıl çerçevesinde düşünülmesi doğaldır. Augustinus'a gelince, o ilâhi yasayı,

132 a.g.e., s. 83-4.
133 DnF, s.84.
134 Martin, s.50.
135 DF, s. 78.
136 ST, I, s. 85.

Grek aklının temelinde değil de, onunla birlikte varolan bir gerçeklik olarak düşündüğü için, onun teonom akla yanaştığı söylenemez.

Her ne kadar konunun başında Tillich'in sistematik bir epistemolojisinin olmadığını ifade etmiş olsak da, onun akıl anlayışını bitirmeden önce, ortaya koyduğu aklın nasıl bir bilgi öğretisi ürettiğine temas etmemiz gerekir. Her şeyden önce bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucu, özneyle nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şeydir. Ona göre bilgi, Platonculuktan esinle "bilme, bir birleşme formudur". Her bilme ediminde bilen ve bilinen şey birleşmiştir. Bir başka ifadeyle, suje ve obje arasındaki yarığın üstesinden gelinmiştir. Suje, objeyi kavrar ve ona hâkim olur. Ancak bilgiye ilişkin birleşme alışılmışın dışındaki bir şeydir; o, ayrılık sayesindeki bir birleşmedir. Ayrılık, bilişsel birleşmenin şartıdır. Bilmek için bir şeye bakılması gerekir ve bir şeye bakılması için de "bir mesafe"nin olması gerekir. Bilişsel mesafe, kognitif birleşmenin ön şartıdır.[137]

Ancak burada Tillich'in bilgiyi tanımlamasındaki birleşmenin mahiyeti nedir diye bir soru sormak gerekebilir. Onun Tanrı görüşünde ele alacağımız gibi ontolojik bakımdan Bizzat-Varlık ve epistemolojik bakımdan nihaî ilgi, insan varoluşuna şu ya da bu şekilde bir eklenti olmayıp bizzat varoluşun merkezidir. Obje ile suje arasında kurulan ilişkide dolaylı ya da doğrudan bizzat-varlığa (being-itself) katılınır. Ancak bu katılımın dereceleri ve bunun bilincinde olmanın düzeyleri farklı farklı olmak zorundadır. Elbette her bilgi ediminde parçanın bütün içindeki yeri konusunda tam bir farkındalık olmasa da, en azından bu hususta belirsiz olmakla birlikte bir kanı vardır. Bu, bütünle ilişkiden kopuk olunamayacağı her bilgi edimine mündemiçtir. Belki de felsefenin işi, bu spontan işleyişteki mekanizmayı açıkça ortaya koymaktır diyebiliriz.

Tillich'e göre bir bilgi ediminde her zaman bu iki unsurdan biri, birleşme ya da ayrılma daha baskındır. Eğer bilgi ediminde ayrımla ve mesafe daha çok baskınsa Tillich bu bilgiye Max Scheler'den aldığını itirafla, "denetleyici bilgi" adını verir. Bu tür bilgi daha çok teknik aklın bir ürünüdür.[138] Öte yandan bilgi ediminde birleşmenin baskın olduğu bilgi türüne ise o, "kavrayıcı, nüfuz edici bilgi" der. Bu bilgi, ne aktüel olarak

137 a.g.e., s. 94.
138 a.g.e., s. 97.

ne de potansiyel olarak amaç-araç ilişkisiyle belirlenebilir. Kavrayıcı bilgi, denetleyici bilginin mümkün olduğunca uzaklaşmaya çalıştığı duyguyu ihtiva eder. Duygu, kavrayıcı bilişsellik için bir taşıttır. Ancak taşıt, bizzat kendini içerik yapmaktan uzaktır. İçerik rasyonel, doğrulanabilen, eleştirel gözle bakılabilen bir şeydir.[139] Yine yaşam, tin, şahsiyet, toplum, anlam, değer ve nihaî ilgi gibi gerçeklik sahalarında tam vukufu verecek olan kavrayıcı bilgidir. Zira sadece denetleyici bilginin sunduğu insan fazlasıyla belirlenmiş bir insandır: O, insanı varolan diğer şeylerden bir şey, üretim ve tüketim makinasının bir çarkı ve insanîliğinden soyutlanmış bir varlık olarak takdim eder.[140] Bütün bu açıklamalarımızdan da anlaşıldığı gibi, "bilgi bir ikilemde durmaktadır; denetleyici bilgi güvenilirdir ancak o, nihaî olarak anlam taşımaz. Kavrayıcı bilgi kesinlikle anlam taşıyıcısıdır fakat bu kez de o, kesinlik vermez."[141] Peki, her iki yönü, yani hem anlamı hem de kesinliği verdiğini iddia eden vahiy hakkında ne diyeceğiz?

2. Akıl ve Vahiy

Tilich'e göre, "vahiy, özel ve özgün bir şekilde gizlenen bir şeyin peçesini, eşsiz ve olağan dışı bir tezahürün kaldırmasıdır."[142] Bu gizliliğe genellikle mister denilir. Asıl anlamı itibariyle mister, "kapalı gözler" ya da "kapalı ağız" (muein) anlamından türetilmiştir. Bilindiği gibi, gerçek bir mistere, sıradan bir bilgi edimiyle ulaşılamaz. Mister, görme edimini aştığı için gözler "kapalıdır". Belki de bu kapalılık ruhun uyanmasına zemin hazırlayan karanlık için iyi bir geçittir. Öyle ya 'ruhun gece yarısı karanlığı olmaksızın temelin gizemi tecrübe edilemez'. Mister, suje-obje ilişkisini önceleyen bir boyutu temsil eder. Söz konusu boyut "sessizlikle" de ifade edilebilir. Çünkü bu tecrübeyi sıradan dille aktarmak imkansızdır. Dahası mister öyle bir şeydir ki, o ifşa olduğunda bile misterliliğini kaybetmez. Akıl, –aklı önceleyen– temel ve uçurumuyla bizzat kendi ötesine sürülünce Nihaî mister zuhur eder.[143] Ancak, Nihaî misterin mister olarak kendini açımlaması, bizzat-varlığın uçurum (abyss) yönünü günde-

139 a.g.e., s. 98.
140 a.g.e., s. 99.
141 a.g.e., s. 105.
142 a.g.e., s. 108.
143 a.g.e., s. 108-110.

me getirse de, bu tecrübeyi alan kişinin bizzat-varlığın temel ve dayanak (ground) olmasından tamamen kopmuş olduğu söylenemez.[144]

Şu halde varlığın temelinin ya da bizzat varlığın nihaî mister olduğunu söyleyebiliriz. Vahiy için de artık varlığın temelinin veya aklın derinliğinin tezahürü diyebiliriz. O, varoluş misterine ve bizim nihaî ilgimize işaret eder. Bu misterde her dâim negatif ve pozitif olmak üzere iki yan vardır. Negatif yanda mister, zihin her şeyde ve gerçekliğin tamamında mevcut olan sonluluk damgasını ve yokluk tehdidini fark ettiği zaman, zihni ele geçiren ontolojik şokta ortaya çıkar. Burada varlığın temelindeki uçurumsal öge zuhur eder. Pozitif yanda ise mister, uçurum olarak değil temel olarak ifşa olur. O, yokluğun üstesinden gelen varlığın gücü olarak ortaya çıkar. O, bizim nihaî ilgimiz olarak gün yüzüne çıkar; ve bizzat kendini aklın derinliğine ve onun misterine işaret eden sembollerde ve mitlerde ifade eder."[145]

Tillich, vahiy için, "aklın derinliğinin ya da varlığın temelinin tezahürü"[146] ya da "insanı nihaî olarak ilgilendiren şeyin tezahür etmesi"[147] demişti. Ancak onda Varlığın temelinin tezahürü Spinoza'da ya da Yeni-Platonculukta olduğu gibi mekanik olmayıp bilakis tinseldir. İşte vahyin alınmasında da mucize ve vecdin korelasyonunu yaratan ilahi yaşamın tinsel karakteridir.[148] Tillich, mesela Yeni-Platonculukta 'Bir'in tezahürünün logos, kavramıyla karşılanabileceğine işaret eder. Zira logos, zamansız ve tarihsiz formlardaki statik düşünceye karşılık gelir. Oysa kairos bir bakıma hakikatin dinamik karakterine karşılık gelecek şekilde somut varoluşun karar ve kader karakteriyle bağlantılıdır.[149]

Vahiy ve vecdî tecrübede yukarıda ifade edilen 'ontolojik şok'u vahyin muhatabı bir yandan korurken, öte yandan da onun üstesinden gelir. Bu şok, ilahinin hâzır nâzırlığının tüketici gücünde (mysterium tremendum) mevcutken, onun yükseltici gücünde (mysterium fascinosum) üstesinden gelinir. Bu tecrübe, aklı, bütün fonksiyonlarında sürüklendiği ya da sürüldüğü uçurum (abyss) tecrübesiyle, derinlik misterinin ele ge-

144 a.g.e., s. 119
145 a.g.e., s. 110-113.
146 a.g.e., s. 117.
147 a.g.e., s. 145.
148 a.g.e., s. 156, 158.
149 Gunther,Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writtings", s.17.

çirdiği temel (ground) tecrübesini birleştirir.[150] Bu düşüncelerin köklerinin Rudolf Otto'da olduğunu, Tillich açıkça itiraf eder. Otto 'Numinous' tecrübesi dediği 'mysterium tremendum'un hem cezbedici hem de korkutucu özelliğini kaydeder. Zira Otto'ya göre bunda insanı, 'muazzam bir güç ve mutlak bir yetkenin önünde hem emniyet hem de hiçlik duygusu ele geçirir'. Onun bu hususta söylediklerini daha yakından görelim:

Kutsalın hissedilmesi bazen hafif bir gel-gitin yayılması gibidir. Zihin derin, sakin bir tapınma hissiyle dolar. Ruh, gündelik tecrübenin 'profan' havasına yeniden bürününceye dek o, heyecanlı titreme ve yankı içinde, ruhun daha derin ve kalıcı tutumu hâline geçer. Coşku ve sarsıntılarla ruhun derinliklerinden gelen ani bir taşma olur ya da anlaşılmaz heyecanlarla, sarhoş coşkusallık ve vecdî kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşi ve şeytanî formlarda da cereyan edip bir dehşet ve titreme hissine gömülebilir. Kaba, vahşi öncülleri olduğu gibi, güzel, saf ve harika bir şey içinde de gelişebilir. Kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir hâzır nâzırın önünde yaratık ürkek, suskun ve sûküt halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyenin önünde hissedilen açıklanamaz bir misterdir.[151]

Tekrar Tillich'e dönecek olursak aklın, tasvir edilen uç sınıra ulaşmasına, normal dengesinin alt üst olmasına ve yapısının sarsılması durumuna o, vecd (ecstasy) der. Zorlu bir vecd esnasında bilinç dışta bırakılır. Aslında burada bilinçle çıkılan yolculukta o, aşılır. Yine vecdî akıl diyebileceğimiz bu durumda zihin kendi olağan durumunu aşar. Ancak Tillich ısrarla vecdî durumun, irrasyonellik ya da anti-rasyonellik olmadığının altını çizer. Yine o, sıradan aklın yadsınması değildir. Vecdî akılda cereyan eden şey, zihin, sonlu rasyonellik şartlarını, yani obje-suje yapısını aşar, ancak o, sıradan akıl denilen şeyi inkar etmez. Vecdî tecrübeye sadece istemli bir teşvikle ulaşılamaz. Bir başka ifadeyle, bu tecrübeyi amaç edinen bir duruş ona ulaşamaz. Zira vecdî tecrübe, zihnin 'varlığın ve anlamın temeli tarafından ele geçirilmesi esnasında vuku bulur.'[152]

Aynı şekilde bu vecdi durumun yaşanması esnasındaki yer, zaman, semboller içinde olağan durumunun dışına çıkılmasından söz edilebilir. Kutsal obje de kesinlikle kendi özünden dolayı kutsal değildir. Ancak kendi nesnelliğini inkar ettiği ölçüde kutsaldır. Kutsal, saf olarak

150 ST, I, s. 113.

151 Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, trans. J. Harvey, Penguin Books, London, 1959, s. 26-7

152 ST, I, s. 111-113; DnF, s.92.

var olan nesnenin biçimine zorla girer ve vecdin niteliklerine sahip olur. Her kutsal varlık, yani her vecd varlığı kendi yapısının dışına çıkan ve buna geçit veren varlıktır.[153]

Vecdî aklın iş başında olduğu durumlardan biri de mucize anlarıdır. Ona göre "mucize, doğal sürece doğaüstü müdahale olarak yorumlanamaz."[154] O, şaşkınlık yaratan ve varlığın misterine işaret eden işaret-olay (sign-event) olarak telakki edilmelidir. Tillich, insanla gerçeklik arasında varolduğunu düşündüğü korelasyondan yola çıkarak, nasıl ki vecd, zihinde yokluk şokunu ön varsayar, mucize-olay ise, gerçeklikteki yokluk acziyetini ön varsayar, demek ister. Bu iki durumda varlık misterinin iki yanı ortaya çıkar. Mucizevî bir olayda şu üç durum vardır:

O, gerçekliğin rasyonel yapısıyla çelişmeksizin, şaşırtıcı, olağandışı ve sarsıcı bir olaydır.

Mucize, muayyen bir şekilde bizimle varlığın misterinin ilişkisini ifade ederek, varlığın misterine işaret eder.

İşaret-olay (sign-event) aynı zamanda vecdî bir durumdur. [155]

Onun ısrarla vurguladığı husus, vecd ve mucize ile zihin ve gerçeklik arasındaki karşılıklı ilişkidir: "Vecd, zihnin mucizesidir; mucize ise gerçekliğin vecdidir."[156] Demek ki, vahiy misterinin ortaya çıkışı 'mucize' vasıtasıyla objektif olarak gerçekleşirken, 'vecd' vasıtasıyla da subjektif olarak gerçekleşir.[157]

Görüldüğü gibi o, insani bir tecrübe olarak vecdin hakikat cephesindeki karşılığına mucize der. Nasıl ki vecdî durumda insan var olan yetilerini kaybetmeksizin sıradan akış askıya alınarak, tabir caizse ileriye bir hamle yaşanırsa, mucizede de gerçeklik olağanın dışına çıkar. O, klasik teolojide olduğu gibi mucizeyi, doğal sürece doğaüstü müdahale olarak yorumlamaya yanaşmaz. Çünkü bu, bütünüyle bir doğal ve doğaüstücü teoloji tavrıdır. Aynı şekilde o, eğer "vahiy, iki varlık arasındaki bir konuşma statüsüne indirilirse bu, küfür ve maskaralıktan başka bir şey değildir,"[158] der. Çünkü Tillich için vahiy, anlamın zuhurundan baş-

153 DnF, s.92.

154 ST I, s. 116.

155 a.g.e., s. 116-117.

156 a.g.e., s. 117.

157 Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, No: 200, Ankara, 2002, s. 104.

158 ST, I, s. 127.

ka bir şey değildir. Elbette o, dinî tecrübede olduğu gibi vahiyde de dini benlik açısından Tanrı'yla şahıs olarak karşılaşmadan söz edecektir. Ancak Tanrı'nın doğası itibariyle şahıslığından söz edilemez. Vahiy, benliğin aşkın bir tecrübe yaşamasıdır. Nitekim burada insanın dinî bir varlık olduğu unutulmamalıdır. Bir başka ifadeyle, vahye benliğin bir tür kendinin farkındalığıdır da denebilir. Çünkü o, *Love, Power and Justice* isimli eserinde açıkça vahyin akla yeni bir boyut kattığını söyler. Vahiy bilişsel aklın karar verdiği alanlarda ek bir bilgi vermez; ona boyut kazandırır, der.[159]

Vahiy ya da varlığın misterinin tezahürü şüphesiz bir aracı sayesinde vuku bulur. Bu aracı konusunda şöyle ya da böyle bir ayrıma gitmek uygun değildir. Bir başka ifadeyle, her şey vahyin alınmasına ya da ifşa olmasına aracılık edebilir. Her ne olursa olsun bu, varlığın temeli ya da Bizzat-Varlık için şeffaflaşırsa vahiy vuku bulur. Evet, doğal objeler, tarihsel olaylar, gruplar ve bireysel kişiler bunların hepsi vahye aracı olabilir. Bir taş ile kişi arasında vahyin potansiyel taşıyıcısı olma bakımından fark yoktur. Ancak onlar arasında aracılık ettikleri vahyin anlamı ve hakikati arasında büyük fark vardır. Taş, varlığın ve anlamın temeline işaret eden sınırlı nitelikleri temsil eder. Oysa birey, varoluşun misterine işaret eden bütün nitelik içerimleriyle asıl nitelikleri temsil eder. Bununla beraber taşın haiz olduğu bazı nitelikler vardır ki, bunlar açıkçası insanın temsil edemeyeceği niteliklerdir. Mesela kaya, dayanıklılık ve öz direnci insandan daha iyi temsil eder. Bu, Tanrı'ya uygulandığında onun 'çağların kayası' şeklinde ifade edilmesi, varlığın temeli olmasıyla kesinlikle örtüşür. Ayinsel ögeler olan, ekmek, şarap vb. de bu ışıkta düşünebiliriz.[160]

Doğadaki pek çok şey vahyin ortamları olabilir. Yine mesela gökyüzü olayları, gün ve gecenim dönüşümü, doğum ve ölüm, beslenme, hastalık, cinsellik gibi psikosomatik tecrübeler, doğal felaketler vahyin ortamı ya da aracısı olabilir. Bütün bu durumlarda bunlar, vahyi karaktere sahip bir şey ya da bir olay değildir. Bunlar vahyin ortamı ve taşıyıcısı olarak bunları kullanan şeyi açımlarlar.[161]

Ancak burada Tillich'in şeyle kastettiği Bizzat-Varlık olduğundan, o gerçek anlamda bir şey değildir. Gerek doğal, gerek tarihsel, gerekse

159 LPJ, s. 83.

160 ST, I, s. 118.

161 a.g.e., s. 118-119.

de şahıs ve grupların vahye aracılık etmesini temelde Tillich, varolan her şeyin ondan pay alması gerçeği ile açıklar. Zira vahiy de bizzat varlığın kendini açımlaması olarak düşünülürse, bütün bunların varolma dayanakları da, bunlar varolduğu için açığa çıkmış demektir.

Bir grubun ya da kişinin kendi tarihsel koşulunda vecdî bir tecrübeye sahip olması, diğer kişiler ve gruplar için vahiysel bir ortamın teminatı olur. İbrahim ve soyundan gelen peygamberlerin tecrübeleri bir sonraki nesil ya da nesiller için teminat olmuştur. Tillich terminolojisiyle konuşursak, bu kişilere anlamın kaynağı iyice kendini hissettirmiştir. Mesela Musa'ya Tanrı kendini Sina dağında açımladığında, Musa yaşadığı tecrübelerin kültürel kodlarına bütünüyle yabancı değildi. Muhammed'in Hira mağarasındaki Kutsalla karşılaşmasından önceki hazırlığı bir yana, yaşadığı tecrübenin karşı konulmaz ağırlığı karşısında 'beni örtün' demesi kültürel hafızasının da bir ürünüdür.

Aynı şekilde dil de hem alâmet, hem de ifade bakımından sıradan anlamlarının ötesine işaret ettiği zaman, onlar da vahyin taşıyıcısı olurlar. "Vahiy durumunda dil, kelimelerin sıradan anlamı sayesinde kelimelerle aramızdaki ilişkiye işaret eden bir gösterge gücüne sahiptir. Vahiy olayında, dilin sıradan etkileme olasılıkları sayesinde ifade edilemez olana ve ifade edilemez olanla bizim ilişkimize işaret eden anlamlı, etkileyici bir güç vardır"[162]

Tillich, mistiklerin, felsefî idealistlerin ve spiritualistlerin yaptığı gibi vahyi, insanın derunî bir söz sayesinde ruhunun derinliklerinde sürgün veren içsel vahyi, kendi kendiyle konuşarak ya da hatırlayarak ve de kendinde potansiyel olarak mevcut olan bir bilinç durumu haline getirerek, onu aktüelleştirme tarzındaki bir şey olarak düşünmez. İnsan, varlığın temelinden bir yabancılaşma durumunda olduğu için, bizzat Tanrı'nın mesajına tek başına ulaşamaz. Bu mesajın, vahiyle ona söylenmesi gerekir. Şu halde vahye aracılık eden sözle müminin varoluşsal bir sözleşmede olduğu söylenebilir. Bununla beraber vahiy, zihinleri sarsan ve mucizevi-olay olarak, 'mucizevî' bir durumda ifşa olmadıkça ve vecdî bir durumda varoluşsal olarak alınmadıkça, ne doğal objeler, ne tarihsel olaylar ne kişiler ne de kelimeler vahye aracı olabilir.[163]

---

162 a.g.e., s. 124.

163 a.g.e., s. 125.

Peki, Tillich Hıristiyanlığın vazgeçilmez ögelerinden biri olan hakikatin ifadeye dökülemeyen ve onun gizli yönü olan içsel sözden (inner word) ne anlar? Ona göre zihnin ve gerçekliğin rasyonel yapısını tesis eden mantıkî ya da rasyonel normla iç sözü özdeşleştirme dinin ruhuna uygun değildir. Zira monist bir ontolojiyi teklif eden bu tutum metafiziktir. Yine iç sözü ahlakî yapının normuyla özdeşleştirerek, onu zaten bize yabancı olmayan vicdanla aynı kılma tavrı da uygun değildir. Öyle ki insan ile vahyin vericisi arasındaki hatırı sayılır fark, mesafe kabul edilmelidir ve iç söz de Hıristiyanlıkta vahyin bir aracısı olarak düşünülmelidir.[164] Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi buluşturan İsa, Tillich'e göre içsel sözdür. İçsel sözden bahsetmek, bir de dış sözün varlığını çağrıştırır. Onun terminolojisiyle konuşmak gerekirse, iç söz öze işaret ederken, dış söz formu temsil eder.

Hıristiyan ilahiyatçısı olarak Tillich'e göre bir de vahye geniş anlamda bakmak gerekir. Sınırlı ya da bağımlı vahyî durum (otantik olmayan), İlahî tinin insan tinini ele geçirdiği, silkelediği ve harekete geçirdiği her anda mevcuttur. Her ibadet ve meditasyonun –kendi anlamını yerine getirdiği sürece– kişiyi kendi yaratıcı temeliyle buluşturması geniş anlamda vahiydir. Vahye ilişkin sözler –mister, mucize, ve vecd- her hakiki ibadette mevcuttur. Tanrı'ya el açma ve ondan cevap alma, vecdî ve mucizevî bir tecrübedir; bu durumda objektif ve subjektif aklın bütün sıradan yapıları aşılır. Vecdî bir tecrübe, varlığın misterinin mevcudiyetidir ve bizim nihaî ilgimizin aktüelleşmesidir. Bu durumun, Tanrı'ya 'kalbin, yani kişiliğin merkezinin yükselmesi' olarak anlaşılması isabetli olur.[165]

Şüphesiz bu mütalaa varoluşsal olmayan vahiy kavramını kesinlikle dışlar. Geçmişteki vahiy hakkındaki önermeler bize teorik bilgi vermesine verir, ancak vahyî bir güç vermez. Zekânın otonom bir kullanımı sayesinde ya da iradenin heteronom bir itaatiyle onlar hakikat olarak kabul edilebilir. Elbette bu da insani bir çaba ve zihinsel bir etkinliktir. Ancak vahiy, sadece ondan pay alanlar için ya da vahiy dairesine girenler için vahyi bir güç, varoluşsal bir yaşam pınarıdır.[166] Öyle ki vahiy, vahyi alan kişide varoluşsal bir dönüşüm de sağlar. Nitekim 'Musa'nın, vahyî duruma ilişkin kutsal yerlere adım atmazdan önce ayakkabısını çıkarması' hem sıradan zamanın askıya alınacağının, hem de varoluşuna dair bir

164 a.g.e., s. 126.
165 a.g.e., s.127.
166 a.g.e., s. 127.

dönüşümün olacağının bir sembolüdür. Aynı şekilde 'Isaiah'ın da, vahyi almadan önce varlığındaki eksikliklere son vermek ve kemâle ermek için yakıcı bir kömüre dokunması' gerekmişti.[167]

Vahiy bir toplumda zuhur ederken o, aynı zamanda yeni bir toplum da yaratır. Çünkü vahiyde nihaî ilgi, insan zihnini ele geçirir (*grasp*) ve bu ilginin kendini eylemin, tasavvurun ve düşüncenin sembollerinde bizzat ifade ettiği bir toplum yaratır. Zira vahyi alana, ait olduğu toplum, sembollerle vahyin formunu verir, ancak bu form aldığı özle birlikte artık yepyeni bir form olarak gerçeklik kazanır. Yeni bir toplum yaratan vahiy, elbette bunu yeni bir tin yaratmakla başaracaktır. Aslında bunların birbirine muhtaçlığı diyalektik bir gerilimdir. Şu bundan ya da bu şundan öncedir demek çok kolay değildir. Otantik vahyi peygamber söz konusu topluluğa ulaştırmada iyi bir aracıdır. Ancak onun pasif bir aracı olduğu nasıl söylenemezse, inananın vahiyle, sözle buluşması da teorik ve sıradan bir karşılaşma değildir. Peygamberin Tanrı'ya yükselmesiyle kişiliğin merkezinin dolayısıyla da bütün bir kişiliğin Tanrı'ya yükselmesi ve varlığın temelinin onu kendine çekmesi sırasındaki varoluşsal bir akım yaşanırsa, bağımlı ve geçişken bir tecrübe şeklinde ifade edebileceğimiz müminin sözle karşılaşması da düşük dozda da olsa yine gerilimli, varoluşsal bir çekimdir. Demek ki, bu şekildeki vahyi bir tecrübe nerede vuku bulursa, orada hem iman hem de akıl yenilenir.[168]

Tillich, bütün bir kişiliğin Tanrı'ya yükselmesi ve varlığın temelinin onu kendine çekmesi şeklinde tasvir ettiği vahiy ve mucize olayındaki zamanın niteliksel bakımdan da bambaşka olduğuna dikkat çeker. Onun Yeni Ahid'den aldığı kairos, yani zamanın doluluğu (fullness of time), ebedinin geçici olanı yarıp geçmesini ve fâninin de bunu almaya hazırlanması gerçeğini temsil eder. Dinler tarihinde farklı kairoslar olmakla birlikte Mesih olarak İsa olayı buna en çarpıcı ve en somut örnektir.[169] Dolayısıyla Tillich'de, İsa Mesih olayı vahyin, hakikatin değerinin kriteridir. Açıkça görüldüğü gibi Tillich gerek vahiy, gerekse de mucizeyi açıklarken tözcü kavramların yerine olay (event) kavramını kullanır. Nitekim J. Pierre'ın ifade ettiği gibi kutsal, dilin ve düşüncenin doğmasını sağlayan temeldir. Bu temel, meşruluğunu olaysallığından alır. Onda hiçbir şey zorunlu olmayıp, ilinekseldir. Bu nedenle biçim ve özün kesiştiği yere

167 a.g.e., s. 145.

168 DF, s. 78; ST, I, s. 127-8.

169 "Religion and Secular Culture", s.120; ST, III, 140, 144.

"olay" denir.[170] Bütünlük arz eden ve dinamizmi vurgulayan 'anlam', 'şeyden' ziyade 'olay'ı dikkate almayı gerektirir. Kültürel form ile ilahi mesajın birlikteliği diyebileceğimiz vahiysel Gestalt'ı, ilişkiselliğin, bütünselliğin ve dinamizmin önemli olduğu olay kavramı açıklayabilir.

E. TİLLİCH'İN TANRI ANLAYIŞI

Tillich vahiyle ilgili düşüncelerini tasvir ederken, Tanrı'nın her ne kadar bir obje olmayıp vahyin bir ufku olduğunu söylese de, teolojisinde bu hususta bir dilemma hep kendini hissettirir. Acaba bunun sebepleri ne olabilir? Yoksa böyle bir problem yok da, biz sahte bir problemi mi çözmeye çalışıyoruz. Şimdi de onun Tanrı konusundaki görüşlerini ele almaya çalışalım.

1. Nihaî İlgi

Paul Tillich'in Tanrı kavramını incelemeye başlarken, Tanrı'nın iki görünüşünün olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Tanrının felsefî görünüşüne o, Bizzat-Varlık (being-itself) derken, dinî görünüşüne ise nihaî ilgi (ultimate concern) der. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tillich, nihaî ilgi olarak ifade ettiği Tanrı'nın dinî görünüşünün, esasında Kitabı Mukaddes'deki Tanrı tasvirinin kısaltılmış hali olduğuna dikkat çeker: Orada bu, "Rabbimiz Bir'dir; ve onu, bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün zihninle ve bütün gücünle sevmelisin" (Tesniye: 6/5),[171] şeklinde geçer. William Rowe'un da haklı olarak belirttiği gibi, öyle gözüküyor ki buradaki nihaî ilgi, büyük ölçüde "tam bağlılık" ya da "tam teslimiyete" (total surrender) tekabül etmektedir. Elbette, ifade edilen Tanrısal buyruktaki bağlılık veya teslimiyet, sevgi ögesini de içinde barındırır. Tillich'de imanın odaklanmış bir ben (centered act) edimi olduğunu anımsarsak, buradaki tam teslimiyetteki tam belirteci, teslimiyet olgusuna bütün insanî boyutların –zihin, kalp, ruh, irade– katıldığını ifade eder. Burada nihai olarak bağlı olma herhangi bir hukuk kuralına bağlılıktan daha farklı bir şey olduğu için, teslimiyetin bir tecrübe boyutunda işle-

170 Pierre, Jacques, "Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş", Din Felsefesi Yazıları I içinde, 294-302.

171 ST, I, s. 11.

diği açıktır.[172] Söz konusu tecrübî boyutta itici güçtür, sevgi. Bir bakıma iman ediminde sevgi hem birleştirici, hem de dönüştürücü bir işleve haizdir. Zira Tanrı'yı bütün kalbiyle, bütün ruhuyla seven kişide kesinlikle kişisel bakımdan bir dönüşüm kat edilir. Bir başka ifadeyle, o yeniden doğar. Belki de kişiliğin gelişmesi, tekrar tekrar doğmadan geçer.

Tillich de Tanrı'yı inananın nihaî olarak ilgili olduğu şey şeklinde tasvir ettikten sonra, acaba sözünü ettiğimiz ilgili olma durumunu hemen hemen her şey karşılayamaz mı ya da neler insanın nihaî ilgisi olabilir diye soramaz mıyız? Ona göre bayrak, milliyetçilik, para, başarı, sosyal statü gibi şeyler de pekâlâ insanın nihaî ilgisi olabilir.[173] Ancak Nihaî İlgi'yle esasında o, Tanrı'yı kast eder. Öyle ki Tanrı dışındaki başka şeyler de bizim nihaî ilgimiz olsa da, onlardaki sonluluk çok geçmeden şu ya da bu şekilde ortaya çıktığı gibi, bunlar insanı, tecrübî bir boyutta kolay kolay ele geçiremez; böyle olduğu kabul edilse bile, bu tecrübe oldukça sığdır ve bunlar karşısında insan benliğinin odaklanmış bir ben içinde hem irade, hem his, hem zihin, hem de edimi içine alacak şekilde, yani insanî bütünlüğün tamamını kucaklayacak şekilde ihata edildiği veya ele geçirildiği söylenemez. Nitekim bu konuda Tillich'e kulak verecek olursak:

Bizi nihaî olarak ilgilendiren şeyin bir bütün (whole) olarak gerçekliğe ya da Varlığa ait olması gerekir. Aksi halde bizim onunla karşılaşmamız [tecrübe] söz konusu olamaz ve bizi sınırsızca ya da nihaî olarak ilgilendiremez. Elbette bizi bu şekilde ilgilendiren şeyin öteki varlıklar arasında bir varlık olduğu söylenemez; öyle olsa sonsuzca ilgilendirmesinden söz edilemez. O, varlığımızı ya da yokluğumuzu belirleyen, varlığın nihaî ve şartsız gücü olan varlığımızın temeli olmalıdır.[174]

Doğrusu Nihaî'den daha az olan bir şeyin bizi hakikaten ilgilendirmesinden söz edilebilir; ancak nihaî olarak ilgilendirmesinden söz edilemez: "Şartsız İlgi, ...şartsız olana ilişkin ilgidir. Sonsuz tutku, sonsuza dâir tutkudur...Nihaî ilgi, nihaî olarak tecrübe edilen şey hakkındaki ilgidir."[175] Öte yandan, 'nihaî olarak ilgili olma' ibaresi insan tecrübesindeki bir iç gerilime işaret eder. Bir yandan somut bir şekilde karşılaşılamayan... bir şey hakkında ilgili olma paradoksal bir durumken, öte

172 *Rowe*, s. 12-13.
173 DF, s. 1-3.
174 ST, I, s. 21.
175 DF, s. 9.

yandan da nihaî ilginin her sonlu ve somut ilgiyi aşması gerekir. Yine onun, sonlu, sınırlı yaşanan tecrübede imâ edilen sorulara cevap olabilmesi için, bütün sonluluk sahasının ötesinde olması gerekir. Sonluluğu aşarken dinî ilgi, bir varlıkla-varlık ilişkisindeki somutluğunu da kaybeder. O, somut ögeden gelen reaksiyonları engelleyerek hem mutlak, hem de soyut olmaya meyleder. Bu, Tanrı fikrinin kaçınılmaz iç gerilimidir.[176] Aynı şekilde bizim dinî ilgimizde, mutlak ve somut öge arasında bir gerilimin olduğu da açıktır. Ve bu gerilimi aşma işi, teolojiye düşen asli bir meseledir.[177]

Bütün bunlar dikkate alındığında, özellikle de "bizi nihaî olarak ilgilendiren şeyin bir bütün (whole) olarak gerçekliğe ya da Varlığa ait olması gerekir" gibi ifadeler, bir dinî benlik duruşundan ziyade, kesinlikle metafizikçinin duruşunu ya da onun tutkulu tefekkürünü ilham eder. Ancak bir yandan da nihai olarak ilgili olma sadece tefekkür eden kişiyi değil, düşünmeyi de dışlamayan dinî duruşu, bir başka ifadeyle, varoluşsal bütün bir kişiliğin ilgisini dile getirir. Kısacası burada meseleye hem psikolojik, hem de ontolojik bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği unutulmamalıdır.[178]

Şimdi insanın bu nihaî tutku ve ilgisinin acaba kendisindeki hangi durum ya da durumlara tekabül ettiğini ya da insanda mevcut olan hangi durumların üstesinden geleceğini sormamız gerekir. İnsanın kendini varolma bakımından tasdik etmesini, ölümden kaynaklanan yokluk tehdit ederken; tinsel bakımdan kendini onamasını anlamsızlıktan beslenen yokluk tehdit eder ve son olarak da yokluk, kişinin ahlaki olarak kendini onamasını günah ve suçluluk yüzünden tehdit eder.[179] Bütün bu kaygıları genel bir kavram altında toplayacak olursak, o da insanın sonlu bir varlık olması olacaktır. Ölüm, zamanımızın, değerlerimizin anlamsızlık tehdidi, günah ve suçluluk ise eksik tabiatımızın sonluluğunu yansıtmaktadır. Ancak odaklanmış bütün bir kişilik bütün bunlarla birlikte varoluşun, yokluktan varlığa ve oradan tekrar geriye varolmamaya doğru sürekli bir akış olduğunun bilincindedir.[180] Tillich'e göre nihaî olarak

176 ST, I, s., 211.

177 ST, III, s. 283.

178 Alston, William P. "Tillich's Conception of a Religious Symbol", in *Religios Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University press, 1974, s.20-21.

179 CTB, s., 41

180 Göka, Erol, Varoluşun Psikiyatrisi, Vadi Yay., Ankara, 1997, s 130-131.

ilgili olma ya da varlığın gücüne demir atma aynı zamanda bir var olma cesareti olarak düşünülebilir. Çünkü cesaret, yok olma gerçeğine rağmen var olma yönünde direnç gösterme ve dahası yokluğa doğru salımı da göze almadır.

Böylece Tillich'e göre, "insanın kendi varlığı ve varlığın anlamına dair kaygılı (concern) olduğunu"[181] belirtmemiz gerekir. Yine "insan ait olduğu, koptuğu ve özlediği sonsuz hakkında sınırsızca ilgilidir (concern)"[182]. İman, "nihai bir ilgi, yani sınırsız alâka (infinite interest) veya kişinin şüphesiz ciddi olarak kabul ettiği bir şey tarafından ele geçirilmiş olma (grasp) durumuydu."[183] Şu halde bir şey hakkında ilgili olma ne anlama gelir? sorusunu tekrarlayacak olursak, ona canla başla sarılma, samimiyetle ona katılma demek olduğunu söyleyebiliriz. Tillich'e göre bundan daha fazla da bir şey demektir. O, bizim neden ilgili olduğumuzu, yani kaygımızı da ifade eder. Dilimizin hikmeti genellikle ilgi ile kaygıyı özdeşleştirir. Her nerede ilgili isek, orada bir kaygının da varlığından söz edebiliriz. Bizi ilgilendiren, şefkat ya da korkumuzu kışkırtan pek çok şey vardır. Ancak onlar bizim gerçek ilgilerimiz değildir.[184] Nihaî ilgimiz varlığımızı ve yokluğumuzu belirleyen şeydir... Ancak burada bir ayrıma dikkat çekmemiz gerekirse, "insan kendi varlığı ve varlığının anlamı hakkında nihaî olarak kaygılıdır... Öte yandan yine insan, kendisinde ve çevresindeki bütün şartlıların ötesinde, varlığını şartlandıran şey hakkında şartsız bir şekilde ilgilidir."[185] Demek ki Tillich, "nihai ilgi (ultimate concern)" ibaresini bir yandan insanın kendi varlığıyla kaygılı (anxiety) olma anlamında kullanırken, öte yandan da varlığımızı tehdit eden yokluğun üstesinden gelebilecek şeye can atma ve bağlanma anlamına gelen, ilgi anlamında kullanmıştır.[186] Bu şekilde birbirini gerektiren anlamları ihtiva eden bir kavramı o, iki anlama gelecek şekilde bilerek kullanmıştır diyebiliriz.

Yukarıda ifade ettiğimiz kaygılar insanın kemale ermesinde basamak işlevleri görürler. Zira insan bu kaygıların üstesinden gelirken

---

181 ST, I s. 14.

182 a.g.e., s. 14.

183 MB, s. 30.

184 Tillich, Paul, "Our Ultimate Concern", in ed. F. Forrester Church, *The Essential Tillich –An Anthology of The Writtings of Paul Tillich*, The University of Chicago Press, New York, Macmillan, 1987, s.33.

185 ST, I, s. 20.

186 *Rowe*, s. 20.

Tanrı'ya katılır. Bu katılma, bir bakıma hem bir bütünleşme, hem de dönüşüm dolayısıyla da yeniden doğma demektir. İşte bu anlamda klasik felsefenin kötülük problemi olarak ortaya attığı meseleye de aynı perspektiften bakılabilir. Tillich de, 'her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sevgi Tanrı'sı olan İlâh, yeryüzündeki sefalete nasıl olur da göz yumar?' şeklindeki itirazların defalarca tekrarlandığını hatırlatır. Onun ya sevgisinde ya da gücünde noksanlık vardır. Ona göre duygusal bir feveran olarak bu soru gayet anlaşılırdır. Ancak Tanrı, fizikî ve ahlaki kötülüklerin imkansız olduğu bir dünya yaratmış olsaydı, yaratıklar yeniden birleştirici ve dönüştürücü sevgi tecrübesinde varsayılan Tanrı'nın biricikliğine nâil olamamış olacaklardı. Bir masum hayal cenneti olan bir dünyada ne sevgi, ne güç, ne de adâlet gerçek olabilirdi:

Kişinin potansiyellerinin gerçekleşmesi kaçınılmaz olarak onun özsel varlığından yabancılaşmasını içerir; öyle ki biz bu yabancılaşmayla olgunluk evresinde de karşılaşabiliriz. Çocuğunun mutluluğu hakkında son derece endişeli ve bu yüzden onu icbar edilmiş bir masumiyet halinde tutan ve onu kendi hayatını paylaşmaya zorlayan budala bir anneye benzeyen bir Tanrı yaratıklarını bir rüya cenneti hapishanesinde tutabilirdi. Tıpkı annenin durumunda olduğu gibi söz konusu durum, sevgiden ziyade gizli düşmanlıktan başka bir şey olmazdı. [187]

Kısacası Tanrı'nın gücü, yabancılaşmayı engellemekten ziyade onun üstesinden gelir; bir başka ifadeyle, bu yabancılaşmanın üstesinden gelecek gücü Tanrı insana verir. Bu yaratıklarla ilgili ızdıraba Tanrı'nın katılması demektir. Hıristiyanlıkta bu, Mesih olarak İsa sembolüdür. Bu, bizzat gerçekliğin derinlerindeki sevgi ve gücün birliğidir. Demek ki, ilahi sevgi ve ilahi güç ve adaletin, yokluk, yani ölüm, suçluluk ve anlamsızlık kaygısının üstesinden gelen dinamik güçler olduğunu söyleyebiliriz.[188]

2. Kutsal Tecrübesi

İlginin, insandaki yokluk tehdidinden kaynaklanan kaygıya direnmedeki gücün adının Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Tanrı'nın sadece nihaî ilginin adı olduğunu söylemekle meseleden teğet geçmiş oluruz. İnsanı ele geçiren şey bir karşılaşma, bir tecrübe esnasında insanın nihaî

187 LPJ, s. 112.

188 a.g.e., s. 112-113.

ilgisidir. Öyle ki "sadece kutsal olan şey, insanı nihaî olarak ilgilendirebilir ve yalnızca insanı nihaî olarak ilgilendiren şeyin kutsallık niteliği vardır."[189] Nitekim nihaî tecrübesi, hem insan varlığının temeli, hem de uçurumu olması bakımından iki uçlu bir tecrübedir.[190]

Şimdi Tillich'in nihaî ilgi tecrübesini ifade ederken sık sık sembolik olarak kullandığı, Tanrı'nın varlığımızın temeli ve uçurumu olmasının ne anlama geldiğini irdelemeye çalışalım: Kutsal, yokluğun mevcudiyeti paradoksuna dayanır.[191] İşte Otto'nun tasvir ettiği şekilde kutsal tecrübesi, hem cezbeden (fascinosum), hem hûşu uyandıran (tremendum) bir tecrübeydi. Bunun ontolojik karşılıklarının varlık ve yokluk kategorilerine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Ancak kutsal tecrübesinde bunlar birbirinden ayrılamayacak şekilde birbirine kaynaşmış olarak tecrübe edilir. Bu şekilde âdeta yepyeni, bütün haldeki yapıda zihin, 'niçin yokluk değil de varlık vardır'? şeklindeki –onaylatma içeren– soruyu, varolmanın kutlu zaferinde sorar.[192] Ancak insanın bu misteri tecrübe esnasında bu soruyu sorması çok isabetli gözükmüyor. Ancak bunun üzerine yapılan tefekkür, sözünü ettiğimiz tecrübeye ulaşmanın yolunun üstündedir. Bir başka ifadeyle, hem kutsalın tecrübesinden önce, hem de tecrübeyi kavramsallaştırırken, 'niçin hiçbir şey değil de bir şey vardır' sorusu zihinde açıklık kazanan bir sorudur.

Yine bu metaforun insanî tecrübedeki izdüşümünü, insanın hiçbir boyutunu dışta bırakmaksızın hepsini kucaklayan bir yapının temsilcisi olarak da görebiliriz. Tanrı'nın hem temel, hem de uçurum olması, mantıkî ve estetik amacın birliğini, yasal ve sosyal amacın denkliğini, yine metafizik ve ahlaki amacın birliğini sembolize eder. Bu sembolü sadece ne teoriğin, ne pratiğin, ne de yalnızca tecrübenin bir sembolü olarak görmeliyiz.[193] Bilakis o bütün bunların toplamına tekabül eden bir semboldür.

Öte yandan meseleye ontolojik olarak bakarsak, Tanrı'yı tasvir etmek için kullandığı bu asimetrik kavramlarla –temel ve uçurum– Tillich, var olan her şey için Tanrı, bir yandan temeldir (ground), var olmak için

189 ST, I, s. 215.

190 a.g.e., s. 216.

191 Roberts, David, "Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*'in içinde, 248, ed. G. Robinson & J. Rundell, çev., Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999.

192 SA, s.129-130.

193 DnF, s.,89.

her şey ondan pay alır, tabir caizse onda kök salar. Öte yandan da o, diğer varolan şeylerden öylesine farklıdır ki nev'i şahsına münhasırdır. Diğer varlıklar ile arasında aşılmaz mesafe vardır. Bu mesafeyi ve ayrılığı sembolize etmesi bakımından Tillich, uçurum (abyss) metaforunu kullanır.

Ele avuca sığmayan kutsal tecrübesini ancak ve ancak güç ve anlam bakımından sıradan tecrübeyi aşan Tanrıyla birebir ilişki teminat altına alır. Öte yandan insanın doğal yapısı dikkate alındığında, onun doğrudan doğruya karşılaştığı nihaînin hem somut, hem de mutlak aşkın olması gerekir. Dindar insan Tanrı'ya her başvurusunda aslında insanî nitelikleri olan bir varlığa müracaat eder. Tanrılar uzam ve zamanda etki edilen, etki eden, aktif ve pasif, hatırlayan ve sezen, ortaya çıkan ve ortadan kaybolan tözlerdir.[194] Böyle olması kaçılmazdır. Aksi halde Tanrı'yla dinamik, şahısla-şahıs ilişkisinin varlığından söz edilemediği gibi, aynı şekilde belirsiz bir siste yüzen Tanrı'nın insana ne şah damarından yakın olması ikna edici gelir, ne onun için Tanrı canlı bir yaşam pınarı olabilir, ne de o tasavvur edilebilirdi. Aslında antropomorfizm, kendisinden ne kadar uzaklaşılmaya çalışılsa da, kaçınılmaz gibi gözüküyor. Ancak, Tillich burada kalmak istemez ve onun hakkında söylenen her şeyin sembolik olduğunu ifade eder:

Tanrı, bizi nihai olarak ilgilendiren şeyin temel ve evrensel sembolüdür. Bizzat-Varlık olarak o, hakikaten gerçek olan her şeyin aslı, temeli ve uçurumudur. Tanrı olarak onunla, bil-fiil bir şahısla karşılaşma tablosuyla yüz yüzeyim; o, bütün sembolik ifadeler sayesinde benim nihaî ilgimi ifşa ettiğim, temel referanstır. Bizzat-Varlık hakkında söylediğim her şey sembolik olmalıdır. O, bizim sonlu gerçeklik materyalimizden devşirilir ve sonluyu sonsuzca aşana uygulanır. Bu nedenle o, lafzî anlamında kullanılamaz. Tanrı hakkında kelimelerin lafzî anlamında bir şey söylemek, onun hakkında yanlış bir şey söylemek anlamına gelir. Tanrı ile sembolik ilişki lafzîden daha az doğru değildir fakat onun hakkında konuşmanın yegane doğru yoludur.[195]

İşte insanın Tanrı tasavvurunun bir ucu sonsuza dayalıyken, öteki ucu da onu imgelemde canlandırmak için somut gerçeklikten topladığı sembollere dayalıdır. Çünkü Tanrı'nın bir yönüyle nihailik, bir aşkınlık boyutunun olması gerekir. Tanrı, kategorik sonluluğu kesinlikle aşan

194 ST, I, s. 211-3.
195 LPJ, s. 109.

özelliklere sahiptir. Tanrıların ortaya çıkıp gözden kaybolmalarından söz edilmesine rağmen, zamansal sınırlılıkların ötesinde olmaları bir bakıma "ölümsüz" olmalarıyla örtüşür. Her yerde hâzır nâzır olduğu söylenirken bile onlardaki uzamsallık da yadsınır. Sonlu varlıklar ve öteki ilahi güçler onlara bağlı olmasına rağmen, yine de Tanrı, kendilerine atfedilen meydan okuyucu ve mutlak güçle birlikte nedensellik ve etki zincirinden ırak tutulur.[196]

Ancak Kutsalın taşıyıcısı olan taş vb. her şey, dini tecrübe esnasında şahıssal bir çehreye bürünür. Grekçe prosopon kelimesi gibi persona da bireysel ve aynı zamanda genel olarak sahnedeki aktörün karakterine işaret eder. Çünkü şahıs (person), ferdiyetten (individuality) daha fazla bir şeydir. "Şahıs", kişinin kendisiyle, dünyasıyla ve dolayısıyla rasyonellik, özgürlük ve sorumluluğa hâiz, insanî düzlemdeki ferdiyettir. Bu, ben ve benliğin öteki benlikle karşılaşmasıyla tesis edilir; ki genellikle "Ben-Sen" ilişkisi şeklinde ifade edilir ve sadece kişilerin var olduğu toplumda vücuda gelir. Şahıs olan varlığın temel karakteristiği, soru sorma ve cevap alma gibi temel özellikleri beraberinde taşımasıdır. Dini tecrübede "şahıslaştırmadan" söz ettiğimiz zaman, her ne kadar gerçekten bunlara sahip olmasalar da, bütün bu karakteristikleri kutsalın taşıyıcılarına atfederiz. Mesela bir taşın ne kendi kendisiyle bir ilişkiselliğinden, ne de özgürlük ve sorumluluğundan söz edilebilir. Bunları bilişsel bir yaklaşımdan ziyade, bir karşılaşmanın yani kutsalla karşılaşmanın objeleri olarak düşünmemiz gerekir. Esasında bunlar bu karşılaşmanın bir parçasıdır.[197]

Sidney Hook, Tillich referansın doğasından ziyade, sadece insanî tecrübenin tabiatından çıkarılan Tanrı'nın kişilik olmasına dikkat çeker. Bu da dinî sembollerde dile gelir. Ona göre, ontolojik bakımdan Tanrı'nın bir kişi olduğunu veya onun bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.[198] Ancak kişinin nihaî ilgisi olan şey, –her ne kadar onun kişilikten daha fazla bir şey olması lazımsa da– şahıstan daha az bir şey olamaz.[199] Görüldüğü gibi Tillich, Tanrı'nın doğası bakımdan Şahıslığını kabul etmezken, şahıslığı dinî benliğin ördüğüne dikkat çeker.

196 ST, I, s. 211-3.

197 BRSUR, s. 22-3.

198 Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", in *Religious Experience and Truth* ed. Sidney Hook, New York University Press, Third Printing, 1974, s. 60.

199 ST, I, s. 156.

Bu, hem dinî tecrübe açısından, hem de bu tecrübeyi yaşayanın şahıs olmasından dolayı bir zorunluluktur.

Tillich Tanrı'nın şahıslığını tartışırken özellikle de 'Ben-Sen' ilişkisi bağlamında M. Buber'e atıfta bulunur. Biz de Buber'in bu konuda ne söylediğini ondan dinleyelim:

Tanrı'nın bir kişi olarak tasviriyle inanan, tıpkı benim düşündüğüm gibi, herkes onunla (her ne kadar Eckhart gibi mistikler bazen O'nu 'Varlık'la özdeşleştirseler de), bir ilkeyi ve (Platon gibi filozofların dediği gibi), bir fikri değil, kesinlikle, biz insanlarla yaratıcı, esinletici, ve kurtarıcı fiillerde doğrudan doğruya ilişkiye giren ve böylece de bizim onunla bil-fiil ilişkiye girmemize imkan veren Şahsı anlar... Şahıs varlık bütünüyle Tanrı kavramını ifade etmekte yetersiz kalsa da onun Şahıs olduğunu söylemek hem mümkün hem de zorunludur.[200]

Zira onun şahıslığı, kesinlikle tartışmasız 'öteki' olması bakımından da zorunludur. Ancak o, estetik-bilişsel sahada kaldığı sürece ve özgürlüğü benim özgürlüğümle çatışan ilahi "Sen"in ötekiliği olarak tecrübe edilmezse, gerçekten öteki olarak idrak edilemez.[201] İnanan da kendini mutlak öteki sayesinde tanımlayabilir.

3. Bizzat-Varlık (*Being-Itself*)

Tillich'in Tanrı'yı hem nihaî ilgi hem de Bizzat-Varlık olarak ortaya koyduğunu yukarıda ifade etmiştik. Nihaî İlgi düşüncesinin büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı tasavvurundan beslendiğini söylerken, Bizzat-Varlıkla o neyi kast etmektedir? diye sorabiliriz. Varlık olarak varlık olmanın ne anlama geldiği sorusuna cevap bulmaya çalışan felsefe, aslında, dönüp dolaşıp, latince esse-ipsum (being-itself) –Bizzat-Varlığın– ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Bir başka ifadeyle, felsefe bütün varlık türlerinde ortak olan bizzat-varlığı, kategorileri ve yapıyı anlama peşindedir. Var olma ne demektir?[202] W. Rowe, haklı olarak bizzat-varlığı yorumlamak için Yeni-Platonculuğun 'Bir'ini model olarak alırsak, büyük ölçüde Tillich'in düşünce iklimine yakın yerlerde dolaşmış oluruz, der. Her ne kadar Tillich, bir ve aynı olanın iki farklı görüntüsü olsa da,

200 Buber, Martin, *I and Thou*, second ed., trn.R. Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, s. 135

201 ST, I, s. 263.

202 a.g.e., s. 181; LPJ, s. 19.

Nihaî ilgi ile İbrahim'in Tanrı'sını, Bizzat-Varlıkla da Tümeli (Universal) kast eder.[203]

Tillich tümeller tartışmasında büyük ölçüde ılımlı realist gelenek kanadında yer alır. Zira o, x'in bir tümel olduğunu söylediğim zaman, onun zihin dışı bir varoluşa ya da gerçekliğe sahip olduğunu kast ederim, der. Bir tümel sadece zihinsel bir fikir değildir. Bu demektir ki her ne zaman, mesela x'in bir insan ya da ağaç olduğunu söylediğimizde, aynı zamanda insanlık ya da ağacın gerçeklik ya da varoluşunu ön varsayarız. Aynı şey Tanrı ya da Bizzat-Varlık için de geçerlidir. Ancak, burada Tillich'in ılımlı realist olduğunu, onun tümelin varolduğunu kabul etmesinin sujenin ona katılımıyla mümkün olduğu gerçeğinden hareket ettik.

Bilindiği gibi tümeller tartışmasında realist görüşün ya da kavram realizminin kökleri ta Platon'a dayanır ve Patristik felsefeye damgasını vurmuştur. Bu düşünceye göre türlerin ve cinslerin hem insan zihninden bağımsız, hem de duyusal varlıklardan müteşekkil fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Böylece duyusal ya da fenomenlerden ziyade, duyu üstü dünyanın öneminin altı çizilmiş olur. Özellikle Orta Çağda tümelleri Tanrı'nın zihnine veya ayrı tinsel bir dünyaya yerleştiren bu düşünce oldukça revaçtaydı.[204] Nitekim Tillich de, özellikle Yeni-Platonculuk ve Hıristiyan teolojisinin, her bireysel şeyin fikri ya da özünün İlahi Zihinde mevcut olduğunu kabul ettiğini kaydeder.[205]

Bu düşünceler ışığında Bizzat-Varlık nedir sorusunu sormamızın tam da zamanı diyebiliriz. Onun, özel bir varlık ya da varlıklar grubu veya somut ya da soyut bir şey olmadığı açıktır, o daha ziyade her ne zaman bir şeyin var olduğundan söz edilsin, açıkça ya da zımnen düşünülen bir şeydir.[206] Her varlık bizzat varlıktan pay alır. Burada katılma ya da pay alma (participation) tikelle, tümel olarak ifade edilen kendilik (entity) ilişkisini açığa kavuşturmak için kullanılır. Bununla birlikte o, katılma kavramını sadece bu anlamda kullanmaz. Tillich'e kulak verecek olursak, "katılma kavramının pek çok anlamı vardır. Bir sembol, sembolize ettiği gerçekliğe katılır. Bilen bilinene katılır. Seven sevilene katılır. Varolan, varoluş şartları altında onu o şey kılan öze katılır. Birey, kopma ve suç kaderine katılır. Hıristiyan İsa Mesih olarak tezahür eden

203 *Rowe*, s. 43-4.

204 Cevizci, Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s.67.

205 ST, I, s, 254-255.

206 a.g.e., s. 163.

Yeni Varlığa katılır."[207] Onun düşüncesinde katılma, bir şeyin varolması için onun dayanağı olan şeyle birleşmesi ve bütünleşmesidir. Ancak bu aynı zamanda zımnen ayrılığı da içinde barındırır.

Burada dikkatten kaçmaması gereken hususlardan biri tümel tikel ilişkisidir. Öyle ki tümel vardır, ancak var olan değildir. Var olan bir şey o kendisini var eden varlığın gücünden pay aldığı için vardır. Mesela bir insan, insanlık tümelinden pay aldığı için vardır. Bu anlamda varlığın gücü o şeyi her ne ise o şey yapan, bir başka ifadeyle, var olmamasına karşı koyar.[208] Tillich tümelin varlık şartını, tikel olan bireyin katılması olarak belirlemiştir. Bizzat-kendinde varolan bir tümelden bahsetmek mümkün değildir.

Diğer varolanların kendisine katıldığı en genel olana ya da tümele Tillich, düşüncesinde en yüksek nitelikler atfedilse bile, ona varlık (being) demek pek doğru değildir: "Her ne zaman sonsuz ya da şartsız güç ve anlam en yüksek varlığa atfedilirse o artık bir varlık olmayıp bizzat varlık olmuştur."[209] Aksi olsaydı, yani en yüksek nitelikler atfedilse bile varlık olma ondan daha Şartsız bir şey tarafından şartlanmış olmayı ve bundan dolayı da ikincil durumda olmayı gerektirirdi. Şartsız diyebileceğimiz tümel "varlığın gücüdür" ya da Bizzat-Varlık "varlığın gücüdür".[210]

Bu açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi Tillich, nominalist görüşe katılmaz. Bu hususta şunları kaydeder:

Nominalizme göre, sadece bireyin ontolojik gerçekliği vardır; tümeller bireysel şeyler arasındaki benzerliklere işaret eden sözel işaretlerdir. Bu nedenle bilgi bir katılım (participation) değildir. Bilgi, şeyler, kavrama ve kontrol etmeye yönelik harici bir edimdir. Kontrollü bilgi, nominalist ontolojinin epistemolojik ifadesidir; dolayısıyla empirisizm ve pozitivizm onun mantıkî sonuçlarıdır. Ancak saf nominalizm savunulamaz. Empirist bile bilgi yoluyla yaklaşılan her şeyin, "bilinecek varlığın" yapısına sahip olması gerektiğini kabul etmesi gerekir. Ve bu yapı bilen ve bilinenin karşılıklı katılımının bir tanımını içerir. Radikal nominalizm, anlaşılır bilgi sürecini ortaya koyamaz.[211]

---

207 a.g.e., s. 177.
208 a.g.e., s. 236, 254.
209 a.g.e., s. 235.
210 a.g.e., s. 250.
211 a.g.e., s. 177.

Tillich nominalistlere katılmadığını söylerken, onların fikirlerini şu şekilde ortaya koyar: Nominalistlere göre sadece birey ya da tikel olanın burada ve şimdi bir gerçekliği vardır. Tümeller varlığın herhangi bir gücüne sahip olmaksızın iletişim araçlarıdır. Bundan dolayı Varlık herhangi bir gerçekliğe işaret etmez. Sonuçta onlar, Tanrı'nın tikel ve en yetkin şahıs olması gerektiğini vurgularlar. Ancak Tillich, Varlığın sadece en yüksek bir soyutlamadan ibaret olduğu düşüncesini kabul etmez. Gerçi düşüncenin varlıkla başlamak mecburiyetinde olduğunu ve onun, varlığın arkasına geçemeyeceğini teslim eder. Ancak ona göre, Varlık her ne kadar köklü bir soyutlamayla vuku bulsa da, yokluk tecrübesine direnen varlık tecrübesinin bir ifadesidir. İşte bundan dolayı o, yokluğa karşı koyan varlığın gücü diye tasvir edilir. Orta Çağ filozoflarının pek çoğunun varlığa tümel ve tikelin ötesindeki temel aşkınlık atfetmesi tesadüfi değildir. Yine bu anlamda Tillich, Greklerde Parmenides'in ve Hindistan'da Shankara'nın Varlık analizinin oldukça isabetli olduğunu kaydeder. Aynı şekilde çağdaş varoluşçulardan Heidegger ve Marcel bu düşüncenin önemini yeniden keşfetmişlerdir, der.[212]

Tillich'e göre yokluğa direnen varlık tecrübesi ya da bizzat-varlığın ortaya çıkması varoluşsal bir farkındalıkdadır. Tillich, buna ontolojik farkındalık veya varoluşsal bir kavrayış der. Zira söz konusu farkındalık:

> realizmin varlık (ens realissimum) kavramını reddederse –ki, yapması gerekir– nominalizm ve realizm arasındaki tartışmayı aşar. Ontolojik farkındalıkda hâzır nâzır olan Bizzat-Varlık (Being-İtself), en güçlü varlıktan ziyade varlığın gücüdür; o, ne realizmin varlığıdır (ens realissimum) ne de nominalizmin varlığıdır (ens singularissimum). İster tümel ister tikel, ister bir şey ister bir tecrübe olsun, güce mâlik her şeydeki güçtür, o. [213]

Görüldüğü gibi Tillich, ne realizmin tümelin varlığını kabul edişini, ne de nominalizmin onun varlığını yadsıyışını kabul eder. Tümelin varlığını, insan ona katıldığı sürece şartıyla kabul eder. Mesela bu anlamda Heidegger ve Marcel ile paralel düşündüğünü kaydeder. Eğer tümeli kesinlikle kabul etmemiş olsaydı, bütün sisteminin dayanağı olan Bizzat-Varlık da varolmamış olacaktı.

---

212 a.g.e., s. 181; II, 10-1.

213 "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25-6.

Tillich'e göre Nietzsche zaten canlı olmayan realizmin ve nominalizmin varlığının öldüğünü duyurmuştur. Onun insanla ve zamanla bir irtibatı yoktur. Nietzsche'nin düşüncesinde, Hıristiyan Tanrısı duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. O, Hıristiyanlığın tanrısını eleştirmekle onun beslendiği Grek felsefesini, daha açık söylemek gerekirse, Platoncu felsefeyi hedef almıştır. Öte yandan Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilan ederken, zamandan ve toplumsal ilişkilerden kopuk bir özne anlayışını benimseyen Aydınlanma Projesinin öznesinin de öldüğünü duyurmuştur. Modern düşüncede Varlığın özneden bağımsız olarak bizzat varolması gibi, özne de bir başına 'kurgulayan özne' konumundaydı. Oysa Tanrı insan ilişkisini 'Ben-Sen' ilişkisinde ve ontolojik farkındalıkta konumlayan Tillich için, insanın insan olması bir bakıma 'öteki'yle diyaloğa girmesiyledir.

Ancak Nietzsche, Batı Metafiziğinin zamanı iptal ederek ya da görmezden gelerek tesis ettiği ontolojiye karşı çıkmakla birlikte, bazı bakımlardan onun içinde tutuklu kalmıştır. Varlık zamansallık içinde yakalanabilir. Varlık, âdeta düşünen insanın önünde bir olay (event) olarak vuku bulur. Hatta bu ufuktan da insan, insan olarak kendine süzülmüş olur. Ancak ne var ki Nietzsche burayla ve şimdiyle bir bağlantısı olmayan Varlığın düşünce tarihinde bir yanılsama olduğunu söylerken, bu Varlığı tarihsel akıl tecrübesinde eriten sujeyi de tam bir düze çıkardığı söylenemez Çünkü onun üst-insanı, kendi iyisini o güne kadar varolmuş olan toplumsal dünyanın hiçbir yerinde bulamaz; fakat kendisinin yeni yasasını ve yeni erdemler listesini dikte ettiği kendi benliği içinde bulabilir. Aslında onun tavrı, liberal bireyci modernliğin kavramsal şemasından bir uzaklaşma ya da bu şablona bir alternatif olmaktan ziyade, bu şemanın kendi içsel açılımı içinde yer alan bir şube olduğunun gizli itirafından başka bir şey değildir.[214]

4. Var Olma Cesareti Olarak Tanrı

Var olma cesareti, yokluk gerçeğine rağmen, varlığın kendini onamasıdır. Metaforik bir ifadeyle, varlığın yokluğu içerdiği ancak yokluğun varlığa galip gelmediği söylenebilir... Yokluk varlığa dâhildir ve ondan ayrılamaz. Çifte bir yadsıma olmaksızın, "varlığı" düşünemeyiz; yani varlık,

214 MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, s. 257-259.

varlığı yadsımanın yadsıması olarak düşünülmelidir. Varlığı en iyi şekilde "varlığın gücü" metaforuyla tasvir etme sebebimiz budur. Güç, varlığın, diğer varlıkların direnişine karşı bizzat aktüelleşme olasılığıdır. Bizzat-varlığın gücü hakkında konuşursak, varlığın yokluğa karşı bizzat kendini onadığına işaret ederiz. Yokluk olmaksızın varlığın kendini onaması kendini onama olamaz, sadece sabit bir kimlik olabilir. Yokluk (nothing) aşikâr olamaz, ifade edilemez ve ifşa olamaz. Ancak yokluk, varlığı kendi kuytu köşesinden sürer ve onun bizzat kendini dinamik olarak onamasına zorlar. Yokluk (ki Tanrı'da kendi dinamik onamasını gerçekleştirir), ilahinin kendi inzivasını açar ve onu güç ve sevgi olarak ifşa eder. Yokluk, Tanrı'yı yaşayan bir Tanrı kılar.

Bizzat-Varlık yokluğun yadsınması, aynı zamanda yokluğun varlık olarak onaylanmasıdır. Mutlak yokluğun inkârıdır. Bu gerilim ise bizzat-varlığı dinamik kılar. Zira ondaki yadsımayı icra eden, kendisinde varolan güçtür.

Tillich'e göre ontolojik soru ya da Bizzat-Varlık sorusu metafizik şok gibi, sanki yokluğun da olası olabileceği bir durumda zuhur eder. Bu soruyu Tillich "Niçin hiçbir şey değil de, bir şey vardır" şeklinde sorar. Ancak sorunun bu şekilde ortaya konması ve cevapların soruyu sona erdirmesine yardımcı olması beklenemez. Her ne kadar Tillich, varlığa olumlu bakmasa da, düşünce varlıkla başlamak mecburiyetindedir; o, varlığın arkasına geçemez. Zira yokluğun olmamasının sebebi sorulduğunda bile yokluğa varlık atfedilmektedir. Düşünce varlığa dayanır ve bu temeli terk edemez. Demek ki şeylerin kavranmasını sağlayan "akli ilke" zihnin hareket noktasıdır. Ancak düşünce var olan her şeyin yadsınmasını tasavvur edebilir ve yokluğa karşı koyma gücünü veren varlığın doğası ve yapısını tasvir edebilir.[215] Alistair M. Macleod'a göre, her ne kadar varlığın ortaya çıkış şartındaki yokluk tehdidi insanının bütünsel tecrübesinden dolayı kuru bir soyutlama olmasa da, Tillich'de varlık en yüksek soyutlamadan başka bir şey değildir. Yani o, kesinlikle bütün varolanlardaki müşterek olanı temsil eder.[216]

"Niçin yokluk değil de, varolan şeyler vardır" sorusunu daha önce aynı şekilde Leibniz sormuştu. Bir bakıma ondan beri bu soru sorulagel-

215 ST, I, s. 182.

216 Macleod, Alistair M., *Paul Tillich, An Essayon the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London, 1973, s. 101.

mektedir denebilir. Leibniz'e göre eğer her şey olumsal olsaydı, o zaman yokluk olabilirdi, ancak bir şey dahası zorunlu bir şey olduğu için varolan şeyler vardır. Gerçekten de zorunlu bir varlık olmamış olsaydı, olumsal varlıklar da olmamış olacaktı. Bu düşünceyi Leibniz'in yeter-sebep ilkesini dikkate aldığımız zaman temellendirmek zor olmayacaktır.[217] Nitekim Yahudi–Hıristiyan geleneğinde de Tanrı'nın ilk fonksiyonu, yaratıcı olmasıdır. Grek geleneğinde ise bu, Demiurgos'un ya da ilk hareket ettiricinin fonksiyonudur. Bu tasvir edilen tablo, "niçin yokluk değil de, varolan şeyler vardır" düşüncesini açıklamak için tek referans olur. Herhangi bir yerde, mantıksal bakımdan ya da kronolojik olarak başlangıçta, doğa, akıl diyebileceğimiz bütünü yöneten bir niyet varsa, reelin bütününü açıklamak mümkündür. Bu, bütünü açıklamak için zorunlu ilkedir. İnsan aklının güvenliği için böyle bir şey gereklidir.[218]

Bu soru karşısında Tillich'in birbirinden farklı iki temel tutumunun olduğunu söyleyebiliriz. Biri, tıpkı Leibniz'de olduğu gibi sorunun her cevaplandırılma çabasında zihin bizzat-varlığa dokunmak zorunda kalacaktır ve bu anlamda bu eksersizlerde Bizzat-Varlık tekrar tekrar onaylanmış olacaktır. Dolayısıyla anlamsız bir soru deyip geçmemek gerekir. Bu tavır tipik rasyonalist ya da entellektüalist bir tavırdır. Öte yandan 'niçin yokluk değil de varlık vardır' sorusunu Tillich bir de Heidiggerci anlamda varoluşçu kulvarda düşünür. Bu soru, belki de bütüncül bir varoluşun üstündeki, yani hem Tanrı, hem insanın kendisinin, hem de dünyanın bir göz kırpması gibi küçük bir anda kuşatılması ya da kavranmasında yokluğa direnerek varolmayı tecrübe etmek için sisin kaldırılmasında adeta bir İsrafil Suru fonksiyonun görmektedir. Heidigger Descartesçı cogitoyu değerlendirirken, düşüncenin dolayısıyla varlığın zamansallığını teğet geçmesinden dolayı onu ciddi olarak tenkit etmişti. Bu soru, varlığın dondurulması ve emekli olmasından ziyade, zamansallıkla birlikte dinamikliğini ve aktüelliğini temin eder. M. Merleau-Ponty bu hususta, "aklın en yüksek noktası, zeminin ayaklarımızın altından kayışını mı fark etmektir; devam dilen bir şaşkınlık durumunu, tumturaklı bir şekilde, soruşturma diye mi adlandırmaktır, daire şeklinde yol alışı araştırma diye, tam olarak olmayanı Varlık diye mi adlandırmaktır?"[219]

---

217 Fleming, Noel, "Why is there Something rather than Nothing" in *Analysis*, ed. P. Smith, Volume 48, 1988, Oxford, s.32-5.

218 *Gusdorf*, s. 99.

219 Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis yay., 1996, s.80.

diye sorar. Bütün bu sorularda, varoluşun bütün olarak kavranmasının önemine işaret edilmektedir. Öte yandan Tillich, bu soru bağlamında, Doğu Düşünürü Takeuchi'nin mutlak yokluğu, varlık ve yokluğun ötesindeki bir şey olarak tanımlamasına atıfta bulunur. O, hiçbir teoloji bu sorudan kaçamaz, diye ilave eder.[220]

Bütün bunlara rağmen Tillich, "Niçin hiçbir şey değil de bir şey vardır" sorusunun anlamsız bir soru olduğunu düşünür; çünkü her olası cevap sonsuz bir teselsül içinde aynı soruya boyun eğer.[221] Onun bu soruyu reddetmesinin iki sebebi vardır. İlki, her ne zaman niçin bir şeyin varolduğunu izah ederken göndermede bulunduğumuz şey için de aynı soruyu sormak kaçınılmaz gözükmektedir. Bu sorunun her soruluşu ve cevaplanışı bir yeni baştanı içinde barındırdığı için bir adım bile ilerleme olmaz. İkinci sebep ise, sözünü ettiğimiz soruyu sorduğumuzda diyor Tillich, yokluğa bile varlık atfetmekteyiz. Varlığın varolmaması idrak edilmesine rağmen yokluğun varolması idrak edilemez. Herhangi bir varlığın var olmamasını düşünebilirken, bizzat-varlığın var olmamasını düşünemeyiz.[222] Öyle ki "Bizzat varlık, mutlak yokluğun olumsuzlamasıdır. Ya da her daim bir şeyin olduğunun olumlamasıdır," demek yanlış olmayacaktır.[223]

F. DİN DİLİ

Tilllich din dilinin sembolik olduğunu düşünür. Zira Tillich'in gerek din, gerek iman, gerekse de Tanrı hakkında fikirlerinin dönüp dolaştığı adres dinî sembol meselesidir. Hatta dinî semboller, onun temel problemidir. Tillich'e göre, öncelikle sembolik ve sembolik olmayan iki konuşma türünü ayırt etmek gerekir.[224] Kaldı ki, sembol deyince de bir tek sembol türünün olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Tillich her şeyden önce sadece göstergeler olan sembollerin aksine, "temsilî semboller"in varlığına dikkat çeker. Temsilî sembollerin ortaya çıktığı sahalar dil, tarih, sanat ve dindir. Bu alanların ve sembolik dillerinin de farklı karakteristikleri

220 "Philosophical Background of my Theology, s. 417.
221 ST, I, 163-164.
222 a.g.e., s. 163-164.
223 ST, III, s.26.
224 "The Nature of Religious Language", s.54.

vardır.[225] Zira "birbirinden kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri mevcut olup, bunlar farklı yaklaşımları ve farklı dilleri talep etmektedir. Gerçeklikteki her şey, mesela matematiksel bilimler için en uygun dil ile idrak edilemez. Bu durumun bilincinde olma, semboller meselesinin ciddi olarak yeniden ele alınması"[226] için oldukça önemli bir farkındalıktır.

Tillich'in nazarında doğal olarak din de ayrı ve özgün bir gerçekliktir. Ancak düşünce ve uygarlık tarihi dikkate alındığında pek çok bakımdan benzerlikler olmakla birlikte, özde dinler arasında da şüphesiz farklılıklar vardır. Mesela Aydınlanma düşüncesinin ürettiği din ile vahiysel dinler birbirinden ayrılır. Öyle ki "dolaylı ve düşünsel din, bizzat kendini teolojik, felsefî ve sanatsal terimler çerçevesinde de açıklayabilir. Ancak dinin kendini doğrudan ifadesi, semboller ve mit dediğimiz semboller grubu sayesindedir".[227]

1. Din Dili Olarak Sembolik Dil

Tillich'e göre sembollerde doğal olarak "sembolik materyal" kullanılır. Doğrudan doğruya ele geçirilemeyen, yani kavranamayan ancak dolaylı olarak, sembolik materyal aracılığıyla ifade edilmesi gereken bir şeye ulaşmak için bir kelimenin sıradan anlamı, tarihsel bir şahsiyetin tecrübî gerçekliği, tablodaki bir insan yüzündeki çizgiler, tanrısalın tasvirinde insanî bir güç ya da fazilet sembolik materyal olarak işlev görebilir. Ancak bu demek değildir ki söz konusu sembolik materyal, kendi hakiki ve sıradan anlamındadır. Önemli olan onun bu formda başka ya da kendi taşıdığı anlamla sınırlı boyutu farklı ufuklara taşımasıdır.[228] Sembolik materyal kişisel, toplumsal, politik ve evrensel kürelerden alınır.[229] İlginçtir ki bu hususlar sadece sembolü besleyen alanlar olmayıp, onlar aynı zamanda sembollerin karakteristiklerini de belirler.[230]

Din dilinin sembolik olmasının sebebi, nihaînin ve imanın doğasından kaynaklanır. Nihaî olan, sonlu gerçeklik alanını kesinlikle aşar. Öyleyse, sonlu hiçbir gerçeklik onu doğrudan doğruya ifade edemez.

225 "The Meaning and Justifice of Religious Symbols", s.3.
226 "The Nature of Religious Language", s.54.
227 "The Meaning and Justifice of Religious Symbols", s.3.
228 a.g.m., s.4.
229 ST, III, s. 357.
230 a. g. e. s. 358-359.

Dinî bir çerçeve içinde konuşulduğunda, Tanrı kendi adını aşar. Düşünce tarihinde bu kavramın merkezi bir öneme sahip olmasının ve tartışmalı olmasının sebebi budur. Dolayısıyla Ona ister Tanrı diyelim ya da demeyelim, bizi nihaî olarak ilgilendiren hakkında söyleyeceğimiz her şeyin sembolik bir anlamı vardır. O, işaret ettiği şeyden pay almakla birlikte, kendisinin ötesine işaret eder. İman kendisini gereği gibi başka hiçbir şekilde ifade edemez. İmanın dili, sembollerin dilidir. Kendisiyle nihaî olarak ilgilenilen hâl olarak imanın, semboller dışında hiçbir dili yoktur.[231]

Bununla birlikte din dili, ifade ettiği şeyin gücünden –varlığın ve anlamın nihailiği–dolayı farklı olmakla birlikte sıradan dildir. Onun ifadeleri hikayeci (narrative), mitolojik, tarihsel, menkıbe ya da peygamberî, şiirsel ya da liturjik olabilir. Ona kutsallık, işlevinden dolayı kutsallık atfedilse de, bizatihi tabiatının böyle olduğu söylenemez.[232]

2. Dinî Sembolün Özellikleri

Tillich genel olarak sembolü özelde de dinî sembolü açıklama girişiminde her şeyden önce sembol ve işaret arasındaki ayrıma ve benzerliğe dikkat çeker. Sembollerin göstergelerle (signs) ortak bir özelliği vardır. Onlar kendilerinin ötesindeki başka bir şeye işaret ederler. Mesela trafiği düzenleyen kırmızı ışık arabaların hareketlerini belli aralarla durdurma düzenine işaret eder. Kırmızı bir işaret ile arabaların durdurulmasının birbirleriyle özde hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat onlar uzlaşımsal olarak birleştirilirler. Aynı şey harfler, sayılar ve hatta kısmen sözcükler için de geçerlidir. Bunlar da kendilerinin ötesindeki seslere ve anlamlara işaret ederler. Onlara bu özel fonksiyon, belirli uzlaşımlarla verilir.[233]

Öte yandan sembol, işaret ettiği şeyden pay alır (participate). Bayrak temsil ettiği milletin gücüne ve ihtişamına katılır. Bu nedenle o, sembolleştirdiği milletin gerçekliğini değiştiren tabiî bir felaketten sonra, milletin yerini tutabilir. Bayrağa bir saldırı, temsil ettiği millete bir saldırı olarak telakki edilir.[234] Demek ki işaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamından

231 DF, s. 44-45
232 TC, s. 47.
233 DF, s. 41-2.
234 a.g.e., s.42.

ve gücünden pay alırlar. Sembolize edilen gerçekliğe katılma sembolleri tanımlarken, "yönelinen" gerçekliğe katılmama ise işareti tanımlar. Örneğin alfabenin harfleri "A" ya da "R", işaret ettikleri seslere katılmazlar; öte yandan bayrak ifade edildiği gibi, temsil ve sembolize ettiği kralın ya da milletin gücüne katılır. Aynı şekilde Tillich, monarşik bir yönetim gücünü anlamak için, hem kralın hâkim olduğu toplumun gücünün bir sembolü olduğunu, hem de icra ettiği bu gücü kavramazsak, tam monarşik bir fikri bütünüyle anlayamayacağımızı söyler.[235] Demek ki kral, temsil ettiği şeyin varlığının gücünü ve anlamını yayar.[236]

Tillich için esasında her ilişki bir katılımı ya da pay almayı gerektirir. Genel olarak bilgi ediminde bilen bilinene, yine seven sevilene katılır. Aynı şekilde kayıtsızlık veya düşmanlık olsa da durum değişmez. Çünkü bunlarda da negatif yönde seyreden bir ilişki vardır.[237] Ancak Tillich'in burada ifade ettiği bilginin, teknik akıldan ziyade Kantçı terimlerle, pratik aklın ve estetik tecrübenin ürettiği bilgi olduğunu belirtmemiz gerekir. Hal böyle olunca, bilgi ve sevgi edimlerinde bilinen ve sevilene katılmanın olması garip gelmemeli. Sonuçta onlar da semboldür. Nitekim Leyla'nın Mecnun açısından hem beşeri hem de ilâhi aşkın sembolü olması gibi.

Sembollerin başka sembollerle yer değiştirilemeyeceği hususu ise onların bir başka karakteristiğidir. Her sembolün, kendine uygun neyse o olan, özgün bir işlevi vardır. Bu durum işaretlerden farklıdır; çünkü işaretlerde, yerlerine başkalarının ikame edilmesi olasıdır. Muhtemelen yeşil ışığı, mavi bir ışık kadar yeterli bulmazsak, hiçbir şeyi değiştirmeyip sadece mavi bir ışık yerleştiririz. Ancak sembolik bir kelimede (mesela "Tanrı" gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez.[238] Kısacası semboller gösterdikleri şeyin gerçekliğinden pay aldıkları halde, onların yerine ikame edilemezken, göstergeler işaret ettikleri şeyin gerçekliğinden pay almazlar, ancak onlar gösterdikleri şeyin yerine ikâme edilebilir.[239]

Sembolün bir diğer karakteristiği onun deruni bir güce sahip olmasıdır. Bu yön sembolü bizatihi doğası itibariyle güçsüz olan işaretten

235 TC, s.54-5.
236 "The Meaning and Justifice of Religious Symbols", s.4.
237 ST I, s. 177.
238 TC, s. 57-8.
239 DF, s. 42.

kesinlikle ayırır. Sembolün deruni gücü, ona "sadece bir sembol" gözüyle bakılmasına karşı tam bir silahtır. İşte bu özellik beraberinde sembolün yerine bir başka sembolün kolaylıkla konulamayacağı gerçeğini getirir. Oysa bir işaretin başkasıyla değiştirilmesinde keyfilik vardır. Bu değişim zorunluluktan kaynaklanmaz; çünkü o, içsel deruni güçten yoksundur. Sembol iç gücünü kaybettiği zaman bilinçte işlevini yitirir ve ortadan kaybolur. O, sadece oluşturulamaz özellikle yaratıldığını söylememiz isabetli olur. Onlar, tabiatları gereği sahip oldukları bir güçle ifade ettikleri anlamı taşırlar. Tillich dinî sembollerin, mistik dünya görüşünden teknik dünya görüşüne geçişin sonucu olarak bütünüyle olmasa da, kendi sembolik karakterlerini kaybettiklerine dikkat çeker. Bir kez onlar kendi içsel güçlerini yitirdikleri zaman artık gösterge olarak varlıklarını sürdürürler.[240]

Semboller aksi takdirde bize kapalı kalacak gerçeklik düzeylerini ifşa ederler. Bütün sanatlar, kendine başka bir şekilde erişilemeyen bir gerçeklik düzeni için semboller yaratır. Bir tablo ve bir şiir, kendilerine bilimsel bir tarzda yaklaşılamayan gerçeklik unsurlarını açığa çıkarır. Bir yaratıcı sanat eserinde gerçeklikle, bu türden eserler olmadığında bizim için kapalı kalacak bir boyut içinde karşılaşırız.[241] Nitekim her sembol, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açımlar. Bu durumu özellikle de sanatsal yaratımlarda müşahade ederiz. Sembollerin anlamına ne kadar girmeye çalışırsak, onun, gerçeklik seviyesini açımlayan bir sanat işlevi olduğunu o kadar fark ederiz; şiirde, görsel sanatta, müzikte başka türlü bize kapalı kalan gerçeklik düzeyleri açımlanır. Sanatsal yaratmalar kesinlikle sembolik karaktere sahiptir.[242]

Sembolün özgün özelliklerinden biri sadece aksi takdirde kendisine yaklaşılmaz olan gerçeklik boyutlarını ve unsurlarını açması değil, fakat aynı zamanda ruhumuzun gerçekliğinin gizli boyutlarını da açığa çıkarmasıdır. İlginç bir piyes, sadece bize insan manzaralarına dair yeni bir vizyon vermekle kalmaz, fakat varlığımızın gizli derinliklerini gözler önüne serer. Bir piyesin bize gerçeklik bakımından açımladığına, bundan dolayı nüfuz edebiliriz. İnsanda, yalnızca semboller yoluyla müzikteki melodiler ve ritimler olarak farkına varabileceğimiz boyutlar vardır.[243]

240 "The Religious Symbol", s.302.

241 DF, s. 42.

242 TC, s. 56-7.

243 DF, s. 42.

Örneğin Dede Efendi'nin bir peşrevinde başka diyarlara yolculuk başlar. Bunun dışında bu tecrübeye yükselinemeyebilir. Bu eserde, sesin, ahengin, iniş çıkışların etkisinin ruhu kıpırdatmasına ve uyandırmasına tanık oluruz.

Bu örnek, "gerçeklik-düzeylerinin ifşa olması" ibaresi ile kastedilen şeyi gösterebilir. Ancak bunu yapmak için, yani tin düzeylerimiz, içsel gerçekliğimiz açılmalıdır. Bunların, bir sembolün açımladığı haricî gerçeklikteki düzeylere tekabül etmesi gerekir. Böylece her sembolün iki ucunun, iki kutbunun olduğu ortaya çıkmaktadır. Sembol hem gerçekliği, hem de ruhu açımlar. Tillich bu tür sembollerin etki edemediği ruhların da olduğunu kabul eder. Elbette, müziğin, şiirin ya da bunlardan daha fazlasının veya görsel sanatların hiçbirinin nüfuz edemediği insanlar vardır. Demek ki "ifşa ettirmek", daha derin seviyelerdeki gerçeklik ve öznel seviyelerdeki insan ruhununu açmak anlamında iki kutuplu bir işlevi temsil etmektedir.[244]

Semboller insan tininin boyutlarının koşutu olan gerçekliğin boyutlarını açma gücüne sahiptir. İnsan tininin farklı görünüşlerini de, onları ifade edecek semboller dışa vurur. Tarihsel semboller gündelik tarihsel olaylar ve aktivitelerin örtbas ettiği tarihsel potansiyelliği gösterir. Sanatsal semboller, esasında bütün sanatsal yaratımlar, insan tinini estetik tecrübe boyutunu açar ve onlar kendi asıl anlam boyutuyla gerçekliği ifşa eder. Dinî semboller, kutsalın niteliğini alarak aracı işlevi görebilirler. Kutsal tecrübesinde yerler, zamanlar, kitaplar, sözler, imajlar, kutsalı ifşa ederler ve kişilerde kutsal tecrübesini üretirler. Hiçbir felsefî kavram aynı şeyi yapamaz; teolojik kavramlar orijinal dinî sembollerin sadece kavramsallaştırılmasıdır.[245]

Semboller niyet edilerek yaratılamazlar. Onlar, bireysel ve kollektif bilinçdışından doğarlar ve işlevlerini ancak varlığımızın bilinçdışı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirilebilirler. Politik ya da dinî semboller olarak özel bir fonksiyonu olan semboller, içinde doğdukları topluluğun kollektif bilinçdışı tarafından yaratılır ya da en azından kabul edilir.[246] Açıkçası sembollerin istemle de yaratıldığı söylenemez. Göstergelerde olduğu gibi, semboller bir uzlaşım ve elverişli bir çareye

244 "The Nature of Religious Language", s. 57.

245 "The Meaning and Justifice of Religious Symbols", s. 4.

246 DF, s. 43.

başvurma meselesi değildir. Bu nedende metaforik olarak sembollerin doğduğundan ve öldüğünden söz edilebilir. Bireysel yaratıcılık (sanatçı ya da peygamber) sembolün vücut bulduğu ortam olsa bile, onun sembol olması bir grubun bilinç-bilinçaltı tepkimesinden kaynaklanır. Bir grup olmaksızın hiçbir temsilî sembol yaratılamaz ve ileri sürülemez. Söz konusu grup artık onu kabul etmezse, antik tanrılar gibi o, bir metafor olur ya da kendi şiirsel-sembolik gücünü sürdürür fakat dinî bir sembol olarak varlığından söz edilemez.[247]

Sembollerin niyetlenilerek yaratılamaması onların icad edilemediği anlamına da gelir. Onlar, tıpkı canlı varlıklar gibi, doğarlar ve ölürler. Semboller, şartlar kendileri için olgunlaştığı zaman doğarlar, şartlar değiştiği zaman da ölürler. Mesela "kral" sembolü tarihin özel bir döneminde doğmuş ve daha sonra dünyanın birçok bölgesinde ölmüştür. Semboller insanlar onları istedikleri için ortaya çıkmazlar, bilimsel ya da pratik eleştiriden dolayı da yok olup gitmezler. Onlar orijinal olarak ifade edildikleri gruba bundan böyle cevap vermedikleri için yok olup giderler.[248] Sembollerin sembol olarak etkinliğini yitirdiğini söylerken belki de onların işlev gördüğü bir toplumda artık bir işaretten öteye geçmediği durumları kaydetmemiz gerekir. Mesela ciddi mânada sekülerleşen bir toplumdaki dinî sembolleri birden söküp atmak mümkün değildir. Çünkü sonuçta bu sembol, o kültürün bir ürünüdür ve dolayısıyla o kültürün kodlarını taşır. Ancak vücut bulduğu toplumun bireylerini sembol olarak kuşatma ve harekete geçirme özelliğini kaybetmiş olabilir.

Sembolün kaynağının kollektif bilinçdışı olduğunu dikkate alırsak, bu şekilde zuhur etmesi demek onun toplumsal olarak kök saldığı ve toplumsal olarak desteklendiği anlamına gelir. Böylece bir şey ilkin bir semboldü ve daha sonra kabul gördü denilemez; sembol olma süreci ve onun bir sembol olarak kabulü birliktedir. Bir sembolün yaratılma edimi her ne kadar bir sembolün çiçeğe durması bireyde olsa da, onun çimlenmesi ve filizlenmesi toplumsal bir edimdir. Birey, işaretleri kendi ihtiyaçlarına göre tasarlayabilir, ancak aynı şey sembol için söylenemez. Eğer bir şey, bir kişi için bir sembol olursa, onun sembolik formu onun ait olduğu kültür ve toplumla irtibatlıdır. Sembol toplumun kültürel şifresidir[249]

247 "The Meaning and Justifice of Religious Symbols", s.4.

248 DF, s. 43.

249 "The Religious Symbol", s. 302.

Tillich sembollerin bütünleme ve parçalama gücünün olduğuna da dikkat çeker. Dinler tarihi, dinî sembollerin yükseltici, bütünleyici ve istikrar kazandırıcı gücüne ilişkin sayısız örnek sunar. Dinî sembollerin "iyileştirici" bir güce sahip oldukları da söylenebilir. Ancak onların bütünleyici fonksiyonun aksine, sembollerin ayrıca parçalama etkisi de vardır: Tedirginliğe, kaygıya, ümitsizlik, vecd, coşku ve fanatizme vb. sebep olma. Bu kısmen onların işaret ettiği şeyin karakterinden kaynaklanırken, kısmen de onların ele geçirdiği *(grasp)* kimselerin reaksiyonuna bağlıdır. Sembollerin, sosyal gruplar üstünde de aynı şekilde hem yaratıcı ve yıkıcı etkisi vardır. Toplumsal grubu bütünleştirme sembollerin aslî gücüdür: Bir kral, bir olay, temsilî sembolizme ilişkin bir doküman, epik bir çalışma, mimarî semboller, kutsal bir şahsiyet, kutsal bir kitap, dindeki kutsal bir ritüel. Ancak çocuğun kurban olarak sunulması gibi semboller bilinçte bir yarılmaya neden olur. Sembollerin bu karakteristiği onlardaki muazzam yaratıcı ve yıkıcı gücü gösterir. Onlara sadece zararsız semantik ifadeler gözüyle bakılamaz.[250]

Mesela Tanrı'nın İbrahim'den çok sevdiği oğlu İsmail'i kurban olarak istemesi, bilinçte bir yarılmaya, zihnin bir an alabora olmasına sebep olur. Çünkü bu emir sadece genel temayüle ters olmakla kalmayıp, aynı zamanda ahlaki ödeve de aykırıdır. Ancak bu sembol sayesinde iman kendisine içsel olan eylemi kavrayacaktır. İbrahim'den, çok sevdiği oğlunun istenmesi kurban olayının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sınır durumda İbrahim'in hem tam mü'minliği, hem de tam insanlığı ifşa olmuş olur.

Tillich, öncelikle gerek linguistik gerekse de linguistik olmayan sembollerin[251] karakteristiklerinden biri olan mecazi niteliğe dikkat çeker. Mecazilik bir yandan sembolün niteliği olarak gözükmekle birlikte, öte yandan sembolize edilenin de mecazi ve temsili bir yapısına işaret eder. Sembolize edilen şey, sonradan daha yüksek derecedeki bir şey için bir sembol olabilir. Böylece yazının, söze ilişkin bir sembol olduğu söylenebildiği gibi söz de, anlama dâir bir semboldür. Haç sembolü öncelikle Golgotha üstündeki çarmıha yönlendirirken, aslında buradaki adama, Tanrı'nın ve dolayısıyla İsa'nın kurtarıcı eylemine işaret eder.[252]

Semboller kavranabilme, idrak edilebilme niteliğine sahiptir. Bu,

250 "The Meaning and Justifice of Religious Symbols", s.5.

251 "The Nature of Religious Language", s.57.

252 "The Religious Symbol", s. 301.

tabiatı itibariyle görülmez, ideal ya da aşkın bir şeyin sembolde idrak edilir kılındığı anlamına gelir. Dolayısıyla da bu şekilde ona objektiflik verilmiş olunur. Sembolün kavranılması demek yukarda verilen çarmıh örneğinde olduğu gibi, ya da şiirsel kahramanlardaki gibi imgesel olarak idrak edilebilme anlamına gelir. Hatta soyut kavramların da sembol olarak bu işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Mesela dinî topluluğun bilincindeki nihaî ilginin bir sembolü olarak "Yüce Varlık" fikri, buna örnek teşkil edebilir.[253]

253 a.g.m., s.301.

Bibliyografya

Adams, James Luther, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, Harper &Row, New York, 1965.

Alston, William P. "Tillich's Conception of a Religious Symbol", in *Religios Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.

———— "Sign and Symbol", *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, New York, 1961.

Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Avis, Paul, *God and the Creative Imagination*, London and New York, Routledge, 1999.

Bettis, D. Joseph, *Phenomenology of Religion*, (ed.)-Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion- SCM Press, London, 1969.

Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*, (The Gifford Lectures), The Fontana Library, Collins, London, 1962.

Blanshard, Brand, "Symbolism", in *Religios Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.

Braaten, Carl, "The Radicalism of Paul Tillich" in *A History of Christian Thought*. ed. Carl, E. Braaten, Simon & Schuster, New York, 1967.

Brauer, Jerald C., "Paul Tillich's Impact on America", in *The Future of Religions*, ed. Hannah Tillich, Harper & Row, New York, 1966.

Brown, Norman O. *Ölüme Karşı Hayat*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Buber, Martin, *I and Thou*, second ed., trn.R. Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.

———— *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.

Caputo, John D., "Tekrar ve Knesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*'da çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume Two, Mythical Thougt, Yale University Press, New Haven, 1955.

——— *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Cevizci, Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999.

Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev. A. Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Deman, Theodor, "Din ve Bilgi", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.

Demons, Raphael, "Tillich's Philosophical Theology" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 19, No:1, September, JSTOR, 1958.

Douglas, Mary, Isherwood, Baron, *Tüketimin Antropolojisi*, çev. E. A. Aytekin, Dost Kitapevi, Ankara, 1999.

Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, Çalış Ofset, İstanbul, 1998.

Durfee, Harold A., "The Reformülation of the Question as to the Existence of God" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 3, JSTOR, 1968.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2003.

——— *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward Publ., London, 1958.

——— *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994.

Emmet, M. Dorathy, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Macmillan, London, 1949.

Fleming, Noel, "Why is there Something rather than Nothing" in *Analysis*, ed. P. Smith, Volume 48, Oxford, 1988.

Gadamer, Hans-Georg, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", *Heidegger ve Teoloji* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.

Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940.

Goody, Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara, 2001.

Goulder, Michael, "Jesus, The Man of Universal Destiny", in The *Myth of God Incarnation*, ed. John Hick, SCM Press, London, 1977.

Grube, Dırk M., "A Crıtıcal Reconstructıon of Paul Tıllıch's Epıstemology" in *Religious Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Gunther, Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writtings", in *Philosophical Writtings* Vol ed. W. Gunther, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publ., Oxford, 1995.

——— *Metafizik Nedir?* çev. M. İpşiroğlu & S. K. Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

Heisig, W. James, "Symbolism" in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 14, Macmillan Publishing, New York& London, 1986.

Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", in *Religious Experience and Truth* ed. Sidney Hook, New York University Press, Third Printing, New York, 1974.

Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Husserl, Edmund, ""Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans., Q. Lauer, Harper & Row Publishers, New York, 1965.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Great Britain, by W. Collins Sons, London, 1981.

Jung, C.G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul, 1997.

——— *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Kierkegaard, S, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, tr, D. Swenson and W. Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1941.

——— *Ölümcül Hastalık ve Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos and Logos" in *The History of Religions*, ed. Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade,The University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği,"*Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*'in içinde, der. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.

Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev., Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.

Laing, R. D., "Aşkın Yaşantı", çev. Erol Göka, *Sana Ruhtan Soruyorlar*'ın içinde, ed. Kemal Sayar, İz Yayınları, İstanbul, 1991.

Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key*, -A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art- Amentor Book, New York&Toronto, 1951.

Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Macleod, Alistair M., Paul Tillich, *An Essayon the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London, 1973.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.

Malinowski, Bronıslaw, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

Martin, Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press, New York 1971.

Maurice, Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yay., İstanbul, 1996.

May, Rollo, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Meslin, Michel, *Pour une Science des Religions*, ed. du Sevil, Paris, 1973.

Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992.

Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion –An Introductory Text*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, tr. W. Kaufman& R. Hollingdale, New York, 1967.

O'Keeffe, Terence M., "The Metaethics of Paul Tillich: Further Reflections", in *The Journal of Religious Ethics*, Spring 82, Vol. 10 Issue 1, JESTOR, 1982.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, trans. J. Harvey, Penguin Books, London, 1959.

Pailin, David A., *Groundwok of Philosophy of Religion*, Epworth Press, London, 1989.

Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

———— "Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, istanbul 2001.

Plotinus, *Enneadlar –Seçmeler-*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

Quellt, Fernand, *Din Felsefesi'ne* Önsöz, çev. Z. Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Beacon Press: Boston, 1969.

———— Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meanings*, Texas Christian University Press, Eighth Printing, Texas, 1976.

Roberts, David, "Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*'de ed. G. Robinson & J. Rundell, çev., Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.

Rorty, Richard, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük, A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Rowe, L. William, *Religious Symbols and God, -A Philosophical Study of Tillich's Theolgy-* The University of Chicago, Chicago and London, 1968.

Sharpe, Eric., *Comperative Religion History*, Duckworth Comp., London, 1975.

Slater, Peter, "Dynamic Religion, Formative Culture and Demonic in History", in *Harvard Theological Review*, January, 92.1, Harvard 1999.

Smith, E John. "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 22

——— "Ultimate Concern and The Really Ultimate", in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.

Stanford, W. B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, Blackwell, Oxford, 1936.

Stiver, Dan, R., *The Philosophy Religious Language: Sign, Symbol & Story:* Blackwell, Publishers, Oxford, 2002.

Tambiah, Stanley J., *Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

Taubes, Jacob, "The Copernican Turn of Theology" in *Religios Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.

Tillich, Paul, *Theologian of the Boundaries*– ed. Marx Kline Taylor, First Fortress Press, New York, 1991.

——— *The Essential Tillich –An Anthology of The Writtings of PaulTtllıch- ed.* F. Forrester Church, The University of Chicago Press, New York, 1987.

——— "The Religious Symbol", in *Religios Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.

——— "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting', The New York Association for Analytical Psychology and The Analytical Psychology Club, in Ann Belford Ulanov, *Femine –in Jungian Psyshology and in Christian Theology*, New York, 1962.

——— "Existential Analyses and Religious Symbols",'in *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* ed. John Hick New Jersy, 1964.

——— "Existential Philosophy", in *Philosophical Writtings* Vol ed. W. Gunther, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.

——— "On The Idea of A Theology of Culture", in *Paul Tillich– Theologian of the Boundaries–* ed. Marx Kline Taylor, First Fortress Pres, London&Collins, 1991.

——— "Philosophical Background of my Theology" in *Philosophical Writtings* Vol ed: W. Gunther, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.

——— "Religion and Secular Culture", in *Paul Tillich– Theologian of the Boundaries–* ed. Marx Kline Taylor, First Fortress Pres, London&Collins, 1991.

——— "Symbol and Knowledge", *Journal of Liberal Religion*, II, No. 4, Spring, 1941.

——— "The Nature and Significance of Existentialist Thought" in *The Journal of Philosophy*, vol. 53, No.23.

——— "The Nature of Religious Language", *Theology of Culture*, ed. Robert C.. Kimball, Oxford University Press, New York, 1969.

——— "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" in *The Future of Religions*, ed. Hannah Tillich, Harper & Row, London&Collins, 1966.

——— "Two Roots of Political Thought", in *Paul Tillich– Theologian of the Boundaries–* ed. Marx Kline Taylor, First Fortress Pres, 1991.

——— "Two Types of Philosophy of Religion", *Theology of Culture*, ed. Robert C.. Kimball, New York: Oxford University Press, 1969.

——— "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years", in *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York, 1967.

——— *A History of Christian Thought*, ed. Carl, E. Braaten; New York: Simon & Schuster, 1967.

——— *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago: University of Chicago Press, 1955.

——— *Christianity and The Encounter of The of The World Religions*, Columbia University Press, New York and London, 1963.

——— *Courage To Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969.

——— *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

——— *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957.

——— *Interpretation of History*, trans. Rasetzki and Talmey, New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

——— *Love, Power and Justice*, London: Oxford University Press, 1954.

——— *Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963.

——— *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

——— *Systematic Theology*, vol. I,-three volumes in one-, The University of Chicago, 1967.

——— *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1963.

——— *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, The Pilgrim Press, Cleveland, 1996.

——— *The Protestant Era*, Chicago University Press, Chicago 1948.

——— *The Shaking of The Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York, 1976.

——— *The Spiritual Situation in Our Technical Societ*, ed y. J. Marx Thomas, Ga. Mercer, Macon, 1988.

——— *The System of The Science According to Objects and Methods*, tans. Paul Weibe, Associateed University Press, New York, 1981.

——— *Theology of Culture*, ed. Robert C.. Kimball, Oxford University Press, New York 1969.

Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsameddin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Tracy, David, *Blessed Rage for Order*, The Seabury Press, New York, 1975.

Trías, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", in *Religion*, ed. J. Derrida and G. Vattimo, Stanford University Press, California, 1998.

Ulanov, Ann Belford, *Femine –in Jungian Psyshology and in Christian Theology*– Northwestern University Press, New York, 1971.

Vancourt, Raymond, "Hegel'in Din Felsefesi", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Vries, Jan de, *The Study of Religion*, trans. K. Bolle, Harcourt Brace & World, New York, 1967.

Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York, 1958.

Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Volume I, Yale University Press, New Haven&London, 1972.

Wiebe, Donald, *The Politics of Religious Studies*, Palgrave Publ. New York, 2000.

8

Robin Georg COLLİNGWOOD (1889 - 1943)

*Coşkun ERDOĞAN**

Robin Georg Collingwood, sanatçı ve ressam Edith Mary Isaacs ve sanatçı, yazar ve arkeolog William Gershom Collingwood'un çocukları olarak Cartmel Fell'de (Lancashire, İngiltere) 22 Şubat 1889 da doğmuştur. Kendi ifadesiyle "yazgım açığa çıktı" dediği olay sekiz yaşında babasının kitaplığından aldığı küçük ve kara bir kitap (Kant'ın Töre Kuramı), onda düşünme gerekliliğini anımsatan bir zihinsel çıkarım yaptırmıştır (An Autobiography,1978:4). Kısmen sıra dışı ve dalıp gitmelerin olduğu bir çocukluk dönemi yaşayan Collingwood, On üç yaşına kadar kız kardeşleriyle birlikte geçirdiği ev eğitim dönemi onun ileriki tüm yaşantısı için eğitim hayatının temellerini oluşturmuştur. Sanat, Collingwood ailesinin yaşamında vazgeçilmez bir etkinliktir. Kız kardeşleriyle birlikte yaptığı resimler, yılbaşı kartları, haftalık aile haberleri dergileri gibi etkinlikler onun gelişim sürecini olumlu etkilemiş ve ilerde sanat ve felsefe hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde ön bilgi teşkil etmiştir. Özellikle Ruskin'nin arkadaşı ve sekreteri olan babası sayesinde dört yaşında Latinceye, altı yaşında Yunancaya başlamış, her sabah ve akşam piyano çalan annesi sayesinde Beethoven'in tüm sonatları ve Chopin'in bir bölümünü öğrenmiştir. Collingwood her sabah iki ya da üç saat Grekçe ve Latince'nin yanı sıra eski ve modern tarih dersleri görmüştür. Collingwood'un küçük yaştan itibaren sanat, bilim, tarih ve felsefe merakı ve bunlara yönelik aldığı dersler, onun ileriki yaşantısında kuram olarak geliştireceği disiplinler arası bir yakınlaştırmayı savunu-

* Arş.Gör. Coşkun Erdoğan, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

sunda etkili olmuştur. On üç yaşında Grange halk okulu ve bir yıl sonra Rugby School'a giden Collingwood, burada geçirdiği beş yılını erken Fransız şiiri ve Ortaçağ İtalyan tarihi gibi konulara vakfetmiştir. 1908'de Collingwood entelektüel yaşamını şekillendireceği Oxford University College'ye başlamış burada yaptığı Lukretius, Teokritus ve Agamemnon gibi klasik yazın okumaları, Yunan ve Roma tarihi yazmaları ve felsefe okumaları onun Oxford yıllarının başlıca meşguliyetlerini oluşturmuştur. Oxford yıllarında realist (gerçekçi) bir düşünceye sahip olan hocası Cook Wilson'un etkisinde kalan Collingwood, bu dönemde, felsefe sorgulamaları için bilimsel araştırma alanını uygun bir alan olarak görmüştür (Aysever, 2001:23). Collingwood 1912'de Oxford'dan mezun olmuş ve Pembroke College'de felsefe öğretmenliğine seçilmiştir. Öğretmenlik döneminde tarih ve kazıbilim çalışmalarına da devam eden Collingwood 1913'den itibaren kendi yürüttüğü kazılar yapmaya başlamıştır. 1914'de başlayan I. Dünya savaşı ile beraber o, Britanya Deniz kuvvetlerinin haber alma servisinde askerliğini yapmıştır.

Collingwood'un eserlerini T.M. Knox[1] hem düşünsel gelişimini hem de sağlık problemlerini göz önüne alarak üç kısma ayırmıştır. Bu ayrıma göre ilki gençlik dönemi saydığı, Religion and Philosophy (Din ve Felsefe,1916) ve Speculum Mentis'ten (1924) oluşur. İkincisi, Essay on the Philosophical Method'la (Felsefe Metodu üzerine Denemeler,1933) başlar, The İdea of Nature'la (Doğa Tasarımı) ve daha çok The İdea of History (Tarih Tasarımı, 1936) ile devam eder. Sonuncusu An Autobiography'yi (Yaşam Öyküsü, 1939), Essay on Methaphysics'i (Metafizik Üzerine Denemeler, 1940) ve The New Lewiathan'ı (1942) kapsar. Knox, The Prenciple of Art (Sanatın İlkeleri, 1938) kısmen ikinci, kısmen üçüncü öbeğe yakındır demektedir (Collingwood: 2007c,12-13). Collingwood'un ilk çalışmalarının çoğu İngiliz kilisesinin modernist bir gurubu olan Cumnor Circle[2]'nin etkisi altında din felsefesi ve teoloji üzerinedir ve 1916'da o, mensubu bulunduğu bu gurup tarafından hazırlanan *The Devil* (Şeytan) adlı bir deneme yayınlamıştır. Bunu müteakiben, savaş nedeniyle belki

1 T.M. Knox: R.G. Collingwood'un The Idea of History adlı kitabın yayıncısıdır. Knox, Collingwood'un 1936'da tarih felsefesi adı altında yazdığı otuziki dersi ve 1940'da bazı bölümlerini düzelttiği ders notlarını ele alıp onları Collingwood'un felsefesine bağlı kalarak düzenlemiştir.

2 İngiliz kilisesinin bir cemaati; Collingwood'un bir dönem üyesi olduğu bu grup, felsefe ve din hakkında çeşitli çalışmalar yapan dönemin koşullarına göre de biraz daha modern görüşlere sahip olan bir cemaattir.

bir daha yayımlama fırsatı bulamam korkusunun da etkisiyle 1916'da din ve felsefe arasında yakın bir ilişki kurduğu Religion and Philosophy adlı kitabını yazmıştır.

Collingwood 1918'de Ethel Winifred Graham ile evlenmiş ve iki çocuğu olmuştur. Yaşamının başlıca tatlarından biri olarak ifade ettiği kazı bilimi, düşünsel yaşamında etkin bir role sahip olmuş ve Pembroke College'de geçen yıllarında, bir kazı alanından diğerine çok yoğun kazı dönemi geçirmiştir. Kazı yaparken duyduğu haz onun bilme eyleminde birinci elden eyleyen olmasının yanı sıra soru-yanıt yöntemini en güzel şekilde uygulayabildiği saha olmasının da onun bu hazzı duymasında etkisi olmuştur. Ayrıca tarihçi elinde kanıtlar yoksa soru soramaz der Collingwood, ona göre günümüze hiçbir iz bırakmadan, geçmişte kalmış bir olay olsa, bu, bugün elimizde hiçbir kanıtı olmayan bir olay olacaktı. Dolayısıyla hiç kimse buna ilişkin bir şeyler bilemeyecekti (Collingwood: 1996a,74). İşte tam olarak bu düşünce de kazı yaşamının bilme eylemindeki aktifliğiyle örtüşmekteydi.

1924'de *Sepeculum Mentis*'i yazan Collingwood, eserini pek beğenmese de bu eserinde sanat, din, bilim, tarih ve felsefe gibi davranış formlarının bir diyalektiğini oluşturmaya çalışmıştır. Ancak, Collingwood'un bu eserinde, sonradan vazgeçeceği bir yöntem olan dini, teoloji ve felsefeyle özdeşleştirme yaklaşımı görülmektedir (Collingwood, 2007c:22). Bu süreç içerisinde Roma tarihi, sanat ve tarih felsefesi dersleri veren Collingwood, 1925'de sanat felsefesi üzerine ilk çalışması olan Outlines of Philosophy of Art (Sanat Felsefesinin Ana Hatları) adlı eseri yazmıştır. Bu eser kaynağını o dönem içerisinde verdiği ders notlarından alır. 1927'de Oxford'da felsefe ve Roma tarihi alanlarında felsefe okutmanı olarak görev yapan Collingwood, yetenekleri ve yoğun çalışmasının sonucu olarak, Cleradon Press'de göze çarpan bir kişilik haline gelmiştir. Collingwood, bu dönem içerisinde sağlık problemleri yaşamış ve ancak 1932'de tekrar üniversiteye dönebilmiştir. Birçoklarına göre Collingwood'un felsefesinin zirve noktası olarak tanımladığı An Essay on Philosophical Method'u 1933'de yayınlamıştır. Bu kitap felsefi metodun tarihe benzerliği üzerinde durmakla birlikte bu eseri için Collingwood An Autobiography'de (Bir Özyaşamöyküsü) "içerik ve biçim olarak en iyi kitabım" demekte ve bunun sebebini de hastalığı nedeniyle bulduğu zaman içerisinde "kabataslak bırakmadığım kitabım" diye ifade etmektedir (Collingwood, 1996a:88). Ayrıca düşüncenin diğer formları arasında felsefenin yerini

tespit etmek için Collingwood, An Essay on Philosophical Method'u yazdığını açıklar. 1934'te British Academy'si üyeliğine seçilen Collingwood, 1935'de Waynflete Metafizik Felsefesi prefösürü olarak atanmıştır. Collingwood 1937'de Prenciple of Art adlı kitabını yazmıştır ki bu kitabında kitabı kaleme alma amacının "sanat nedir?" sorusuna cevap vermek olduğunu ifade eder (Collingwood,1938b:1). Collingwood'un yaşamını ve düşünsel gelişimini izleyebildiğimiz An Autobiograph'si kendisinin de deyimiyle bir hastalığı süreci içerisinde bir daha kaleme alma fırsatı bulamam endişesiyle tam olarak yayıma hazırlayamadığı eserlerin kısaca yazıya geçirilmiş halidir ve bu eseri 1939'da yayınlanmıştır. Collingwood metafizik hakkındaki görüşlerinden çok "metafiziğin ne olduğu, her zaman ne olmuş olduğunu" açıkladığı ve düşünce tarihinde parlak bir deneme olarak nitelendirilen Essay on Methapysics'i yazmıştır (Collingwood: 2007c,30). 1930'dan sonra üzerine çalışmaya başladığı The İdea of Nature (1945) ve özel bir bilgi türü ya da biçimi sayılan tarihin yapısını felsefi olarak araştırmak amacıyla yazdığı The İdea of History (1946) adlı eserleri ölümünden hemen sonra yayınlanmıştır. Collingwood'un dönem dönem tarih, felsefe ve politika gibi konularda kaleme aldığı el yazmaları, onun ölümünden sonra bir araya getirilerek yayınlanmıştır. Bunlar arasında Essay in Political Philosophy (1989), The Prenciple of History (1999), The Philosophy of Enchantment (2005) gibi eserler mevcuttur. Collingwood'un son eseri The New Lewiathan'dır (1942). Collingwood 1943 senesinin Ocak ayında 54 yaşındayken Coniston'da zatureden ölmüştür.

Felsefe Anlayışı ve Metodu

Kendi mesleğim "Düşünmek"

Collingwood'un yaşamı incelendiğinde iyi bir eğitim hayatı üzerine biriktirilmiş bilginin, hızlı ve yer yer önem sırasına göre yazma sürecinden geçirildiği gözlenmektedir. Onun "kendi mesleğim düşünmek" sözüyle anlatmak istediğ, aslında onun düşün hayatının çok sıkı ve disiplinli geçtiğinin, kısa ömrüne rağmen gerçekten düşünme mesleğinde bir uzman olarak çeşitli disiplinler ve bu disiplinlerin felsefi alt yapısıyla uğraştığının kısa bir ifadesi olarak açıklanabilir. Düşün mesleğinde yetkin olmak adına giriştiği yoğun çalışma hayatı, onun sağlığının bozulmasına, hatta

ilerleyen süreçte erken ölümüne sebep olsa da, o, her zaman üretme adına bir etkinlikte bulunmuştur. Collingwood'un düşünsel yaşamı hakkında onun üzerine inceleme yapan hemen hemen herkesin dikkat çekmiş olduğu gibi, "Collingwood parlak bir sezgi gücüne sahip ve çoğu kez sabırsız ve hırçın bir yazardı. Çoğu şeyi derhal kavrardı, okurları arasında anlayış yetisi bakımından daha aşağı durumda olabilecekleri her zaman hesaba katmazdı" (Collingwood, 2005d:20). Düşünce dünyasının inceliklerini elimize ulaşan eserleri arasında Essay on Philosophical Method'da büyük ölçüde görmemizin en önemli sebeplerinden biri, Knox'un da ifade ettiği gibi, bu eserin onun sağlığının iyi olduğu dönemde ve düşüncelerini aceleye getirme endişesi hissetmediği bir zaman diliminde kaleme alınmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Collingwood An Autobiograph'sinde, düşüncelerinin ortaya çıkış ve olgunlaşması hakkında "Düşüncelerim daha oluşum evresindeyken dürtükleyip hızlandırılamaz, tartışmalarla olgunlaşmamış düşüncelerin o en çekinceli düşmanı ile belirginleştirilemez. Uzun ve sıkıcı bir doğum evresinden geçerek gizliden gelişir ve ana-babası ancak doğumdan sonra yalaya yalaya çeki düzen verir ona, herkesin içine çıkabileceği duruma sokar", der. Düşünce hayatını, çok yoğun ve farklı farklı disiplinleri araştırmakla, onların her birini salt ele alıp, gelişim süreçlerini inceleyip, sonrasında çözümleyici, yapıcı ve yakınlaştırıcı tavrına uygun hale getiren düşünür, bir felsefi üretimin zorluğunu bu kadar öz tarif edebilir. Collingwood'un yetiştiği düşünce çevresine bağlı olarak, ilk Oxford yıllarında realistlerin bir dönem etkisi görülse de o, İngiliz İdealizmi'nin en önemli temsilcilerinden biridir. İngiltere'de idealist filozoflar, Bertnard Russell ve A.N. Whitehead gibi realist filozofların idealist felsefeye karşı öne sürdükleri temel eleştiri şudur: Onlara göre, metafizik önermeler, hem gözlem dışıdırlar hem de metafizik önermelerin bilimsel bir değeri yoktur ve bunun için de metafizik önermeler anlamsızdır. Buna karşılık İngiliz idealistleri, herhangi bir konuda bilgi edinmede metafizik bir ön kabulün kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüşlerdir. "İngiltere'de, idealist eğilimin izlerine ilk kez Kant, Fichte, Schelling ve Hegel'den etkilenen Samuel Taylor Coleridge'in şiirlerinde rastlanır. İdealizmi sistematik bir biçimde ilk işleyen ise Thomas Carlyle olmuştur. Daha sonra Benjamin Jowett, Edward Caird, Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet, Michael Oakeshott ve Robin Georg Collingwood bu ha-

reketin önemli temsilcileri olmuşlardır. Özellikle tarih felsefesine ilişkin görüşleriyle, Collingwood 20. Yüzyılın düşünsel gelişimine önemli katkılar yapmıştır" (Aysevener, 2001a:9-10).

Bir İngiliz idealist filozofu olarak Collingwood'un düşünce dünyasının gelişim sürecini araştırdığımızda Alman idealizminden gelen yapının etkisini bariz olarak görürüz. İdealistlere göre gerçeklik zihne bağlıdır. Gerçekliğe dair yorumlamada ideale öncelik tanıyan, nesnelerin varlığının zihinden bağımsız açıklanamayacağını öne süren idealizm, dış gerçekliğin varlığını özneye bağlamakta, herhangi bir öznenin olmayışında ise onların varlıklarının garantisi olarak Tanrıyı göstermektedir. 19. yy. Alman idealizmi Doğan Özlem hocamızın da ifadesiyle; "Alman İdealistlerinin bütüncü sistemlerinin temelinde bir tarih felsefesinin yattığını söylemek abartı olmaz". Bu yüzyıla bir "tarih yüzyılı" dedirten Alman idealistleri, tarih felsefesini bir temel disiplin olarak görmüşlerdir (Özlem, 2001:99). Alman idealistlerinden, her varlığın başka varlıklarla olan gerekli ilişkisi ve bir nesneyi anlamak aynı zamanda o nesnenin yaratılış ve gelişim bilgisini de anlamak olduğu düşüncelerinden etkilenen İngiliz idealistleri, tarihsel bilginin değerini yer yer doğa bilimlerinden daha üstün buldukları bir "*anlama kipi*" olarak övmüşlerdir. Zihne bağlı gerçekleştirilen bilinçlilik hali gerçekliktir. Olgular dünyası akla bağlıdır ve çokluklar evreninde ide, bütünle ilişki içinde olmalıdır. Her düşüncenin bütünle ilişkisi aynı zamanda onların birbirlerini içerdiklerini de gösterir (Aysevener, 2001a:14-15). Genel itibariyle İngiliz felsefesi bu yönüyle değerlendirilebilse de İngiliz felsefesinin yirminci yüzyılda artık metafiziği yadsıyan ve analitik bir doğrultuda gelişen seyri içerisinde İdealizm'in etkinlik sahasının da daralması kaçınılmaz olmuştur. 20. yy ilk yarısının önemli filozoflarından olan ve Collingwood'u da görüşleriyle etkileyen Croce ve onun yeni Hegelci anlayışına, konunun daha iyi anlaşılması bakımından az da olsa değinmemiz gerekmektedir. Temelde Hegel'in önermelerine bağlı kalan Croce, Hegel'in etik, estetik ve tarih felsefesi hakkında hatalı saydığı görüşlerini düzeltmeye çalışır. Ona göre Hegel, gerçekliği mantığın içine hapsetmiştir ve gerçekliğin mantık dışılığını eksik bırakmıştır. Mantıksallığa hapsedilen "tin" tek bir şekle sokulmuş olup, gerçeklik ve insan arasına "mantık" bir duvar gibi konulmuştur der. Fakat İngiliz idealizminin önemli temsilcisi olan Croce göre ise, insan kendisini öncelikle sezgisel ve tekil olarak kavrar, sonrasında insan tini kendisini bir mantıksallaştırma süreci içine girerek kavram üretir. Böylece kavram

sonradan oluşan bir şeydir. Burada Croce'nin eleştirisi, Hegel'in felsefeyi kavramsal etkinlik olarak görmesi değildir. Ona göre Hegel, evreni kavramsal bir düzen olarak açıklamaya çalışmıştır ve bundan ötürü de yanılmıştır. Croce göre, genel olmayan tek tek şeylerin bilgisi historik bilgidir. Bu bilgiyi Croce insanın tüm bilgi etkinliği için kullanır. Yani bizim genel yasalar elde etmemiz bir tanı bilgisi olup, tarihsel bilginin ürünüdür. Şöyleki tarihsel bilme etkinliği sırasında genel kavramlar sezgisel olarak üretilir ve gözlem sonucu elde edilen bilgi, mantıki süreçten geçerken sezgisel olarak elde edilen genel yasalar, bu bilgi etkinliğinin içine girmiş olur. Croce'nin ulaştığı bu çözümleme yargıların vardığı birliktir. Tarih, içinde her yeni aşamada yeni ide ve yeni değer yargılarıyla zenginleşerek "sentetik birlik"e ulaşılır. İşte tarih bu sentetik birliğin gelişme tarihi yani insan tininin tarihidir. Felsefe ve tarihi birlikte ele alma ve tarihsel bilginin suje kaynaklı olduğu fikirleri başta olmak üzere Croce, Collingwood'u birçok konuda etkilemiştir (Özlem, 2001:201-205).

James Connelly, Collingwood'un düşünce sisteminin özelliklerini Collingwood referanslı açıklamaya çalışır. Felsefeyi bir düşünce üzerine düşünme olarak tarif eden Collingwood, onun çeşitli özelliklerinin olduğunu ve bu özelliklerle onun hem diğer bilimler arasındaki yerinin tespiti ve hem de onlarla olan ilişkisinin ortaya çıkarılmasının yanı sıra genel karakterinin de açıklığa kavuşturulacağını ifade eder. Ona göre, felsefe ilk olarak sistematiktir. Farklı felsefe dallarının kendi arasındaki bir ilişki varlığı kaçınılmazdır. Böyle bir ilişki onların bir bütünün parçaları olduğunun göstergesidir. Collingwood'a göre sistematiklik, sabit ve nihai bir sonuç ortaya koymak değildir. Ancak her felsefi sistemin parçası kendi dönemine yapılan etkinliklerin bir tür özetidir. Düşünsel seyir içerisinde varılan bu özet, ancak bir kere yapılmış olabilir ve bu yüzden aynı zamanda bir sonuçtur. Bu değişmez, asıl olan demek değildir; sistematik olarak düşünmenin bir gereği açısından ara bir rapordur (Collingwood, 2005e:176-198). Felsefe, amacı doğrultusunda sonuçlarını akla uygun ve sistematik olarak sunmalıdır. Felsefe deneyimle kendisi arasındaki ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymalı ve bu ilişkinin prensiplerini yeniden dile getirmelidir. Bu yinelemenin gerekliliği sistematik bütünlük açısından önemlidir ve dönemine ait gelişen problemlerin bir sonucunu teşkil eder. Ortaya çıkan felsefi sistem, farklı bölümlerde çıkan sonuçlarla benzer ise değerlendirme yapılırken konunun elverişliliğine göre ayrımlama yapılabilir (Conelly, 2003:57-58).

İkinci özellik olarak Collingwood, felsefenin kendine dönük referanslı olduğunu ve bu özelliğin doğa biliminde olmadığını çünkü düşünce üzerine düşünme sadece felsefi bir etkinliğin işi olduğunu öne sürer. Özneye yönelik yapılan her açıklamanın aynı zamanda nesneye yönelik açıklama getirmesi de gereklidir. Özne ile nesnenin bir örtüşme, uygunluk göstermesi halinde, felsefenin kendine dönük referansı, yani bir açıklamayı yine kendini işaret ederek açıklama yaptığını gösterir (Conelly, 2003:58). An Essay on Philosophical Method'da bu konuya mantık bilimiyle açıklama getirir ve ona göre mantık, konusu itibariyle düşünmeyle ilgilidir. 'Mantık iki özelliğe sahiptir'. İlki, nasıl düşünülmesi gerektiğinin bir izahını amaçlayarak tanımlayıcıdır. İkincisi, ideal düşünmenin bir açıklamasını amaçlayarak kuralcı olmasıdır. Ona göre, 'mantık eğer sadece tanımlayıcı olsaydı, bir psikolojik düşünce olurdu'. İşte bu yüzden felsefi düşünme haricinde kendini referans olarak gösterme yoktur (Collingwood, 2005e:123-131).

Collingwood'un felsefi düşünce yapısının bir diğer özelliği, mantıksal eleştirinin uygulanabilirlik ilkesidir. Collingwood, felsefenin eleştirel bir tavrının olduğu ve bu eleştirinin mantıksal bir çerçevede olması gerektiğini ifade eder. Ona göre, felsefe kaçınılmaz olarak hem kuralcı hem de betimleyicidir. Ancak burada felsefe bir düşünce olarak onun kendi ürünleriyle belirlenmesi gerekir. Çünkü felsefe sadece bir edim değildir. Felsefe aynı zamanda kendine dönük referanslı düşünce etkinliği olduğu için başarı ya da başarısızlığının hesabını yine kendine verir. Felsefe düşünme işidir ve düşünme her zaman mantıksal bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. O, kendi düşün parçalarını belli kriterlerle yargılar ve onların sonuçlarını ortaya koyar. Onun başlangıç olarak aldığı kıstas ve prensipler, düşün parçalarını yargılarken de kullanılır. Ona düşünce eylemini yapan kişinin ve onun yaptığı şeyin ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Ona göre filozof, felsefe edimi içerisinde yaptığı fiili yargılamakla mükelleftir. Dolayısıyla düşünüre göre, "felsefe iki yönüyle ölçütseldir: felsefesini yaptığı eylemin başarısını veya başarısızlığını yargılar ve aynı zamanda hem kendisine hem de nesnesine uyguladığı örnek ölçütü kullanarak, felsefi düşüncenin bir parçası olarak kendi başarısını veya başarısızlığını inceler." (Conelly, 2003:59).

Felsefeyi en kısa ve kendi düşün gelişimine belkide en çok yakıştığı şekliyle ifadesi, yani 'felsefe düşünce hakkında düşüncedir' görüşü onun düşün sisteminin başka bir özelliğini de ortaya koyar. Felsefe ikinci

dereceden düşünmedir der Collingwood, birinci dereceden düşünme, bir nesneye yönelik yapılan düşünmedir. Ancak ikinci dereceden düşünme ise birinci dereceden düşünme üzerine yapılan düşünmedir ve bu ikinci derece düşünme aynı zamanda nesne ile düşünce arasındaki ilişki ile de ilgilenir (Conelly, 2003:59). Collingwood *The İdea of History*'de bu konu hakkında, "Felsefe kendine dönük düşünmedir. Felsefe yapan zihin hiçbir zaman yalnızca bir nesne hakkında düşünmez; aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında düşünür. O zaman, felsefeye ikinci dereceden düşünce, düşünce hakkında düşünce denebilir. Örneğin, Dünya'nın Güneşten uzaklığını keşfetmek, düşünce için birinci dereceden bir iş, bu durumda gökbilimin işidir; Dünya'nın Güneşten uzaklığını keşfederken bizim yaptığımızın tam olarak ne olduğunu keşfetmek, ikinci dereceden düşünce işi, bu durumda mantığın ya da bilim kuramının işidir" der (Collingwood, 2007c:36). Onun felsefi düşüncesinde en belirgin özellik, bilginin mümkünlüğüne yönelik özne-nesne örtüşmesi fikrinde her ikisine de aynı ölçütte önem vermesidir. Yine The İdea of History'de Felsefe, hiçbir zaman bir zihin bilimi gibi sadece düşünceye yönelik bir etkinlik değildir. Felsefe aynı zamanda düşüncenin etkileşim içinde olduğu nesnesiyle de ilişkisine bakar, böylece düşünceyle olduğu kadar nesneyle de ilgilenir, diyerek bu konuya açıklık getirmektedir (Collingwood, 2007c:37-38). Böylece düşünme üzerine düşünme işi olan felsefe, birinci derece düşünme etkinliğinde kullanılan ilke ve perensiplerin açıklamasını yaparak, ona yönelik sorular sorar. Bu sorular, nesneye yönelik düşünceye şekil verebilecek sorulardır. Burada birinci derece düşünmenin bir nesne üzerine yapılan düşünce olması nedeniyle belli ilke ve prensiplerin kullanılması gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. Felsefe, ikinci derece düşünme biçimi olarak ona göre; a- Epistemolojik, b- Metafiziksel iki hüküm elde eder (Conelly, 2003:59). Örneğin tarihsel düşün açısından filozof, geçmişi öznel yanıyla düşünürken epistemolojik; nesnel yanı ile düşünürken metafiziksel bir düşünme etkinliği içerisindedir. Ancak bu etkinlikler hiçbir şekilde ayrılamaz. Çünkü ona göre "felsefe bilenin incelenmesini bilinenin incelenmesinden ayıramaz. Bu olanaksızlık doğrudan doğruya ikinci dereceden düşünce olarak felsefe tasarımından çıkar" diyerek düşünsel etkinliğin nasıllığını da izah eder (Collingwood, 2007c:38). İkinci derece düşünme olarak felsefi etkinlik, düşünülen bir şey üzerinde yeniden düşünülmesi, onun belirginleştirilmesini, bir felsefe kavramı olarak ele alınmasını sağlar. Bu şekilde ortaya

konulan kavramsallaştırma aynı zamanda da onun diğer bir özelliğini gösterir. Deneyimler üzerine yapılan bu düşünce etkinliğinde -sanat, din, bilim, tarih gibi-Collingwood, deneyimde tecrübe sahibi olmanın zorunluluğunu vurgular. Düşünüre göre herkes deneyim formlarında bir aşinalığa sahiptir. Ancak deneyim üzerine yapılacak felsefe için o deneyimde uzun ve sıkı bir çalışma yapılması gereklidir. Yani onun deyimiyle "resme bakmak yeterli değildir, ayrıca onları yapmak gerekir" diyerek filozofun düşünülen şeyin her yönüyle ilgili olması gerektiğini söyler. Collingwood'un bu görüşü Hegel'in 'bildik olan şey, bilindik olduğu için basitçe bilinemez' sözüyle aynı doğrultudadır (Collingwood, 1999f:10).

Bir deneyim ya da konu hakkında felsefi düşünce, Collingwood'a göre aslında bilinen fakat nihai hedefinin hem düşüncenin kendisi hem de düşünenin kendisi açısından kavranamayan bir düşünmedir. Üzerine felsefi çözümlemeler yapılan şey aslında bilinen ve kısmen anlaşılan şeydir. Fakat felsefenin buradaki etkinliği onun bilinen yönünün aslında ne olması gerektiğini farklı bir yolla ortaya koymak, yine bilinmek istenen şeyin önkoşullarını, prensiplerini ve bunlar arasındaki ilişkileri açığa çıkarmaktır.(Collingwood, 2005e:161-162). Collingwood'un bakış açısına göre, düşünce ve eylemlerde prensipler açık değil, kapalıdır. Günlük yapılan deneyimde dahi bu kapalılık mevcuttur ve bunu ortaya çıkarmak felsefenin işidir. Deneyimler açıklanırken ve kavranırken onların ne olduğuna yönelik yanlışlar olabilir. Bu gibi durumlar yine deneyimlerin kapalılığından kaynaklanmaktadır. Ancak buna rağmen deneyimler açıklanırken hatalar dahil, deneyimi bütün yönleriyle ortaya çıkarmak yine felsefenin görevidir. Bilinen bir şeyin yeniden bilinmesinde kişi bir değişim yaşar, bu değişim kapalı, karışık, belirsiz olan şeyin; açık, anlaşılır ve belirgin bir yolla bilinmesinde yaşanan normal süreçtir. Felsefi sorgulamalarda mükemmel olarak bilmek ya da kavramak mümkün değildir. Derinliğine yapılan sorgulamalarda amaç, gerçekte ne öğrenmek istenildiğini ve sorgulanan bilgi hakkında ne düşünüldüğünün bilinmek istenmesidir. Bu açıklamayla aslında insanların düşüncelerinde değişen bir şeyin olmadığı anlaşılsa da ona göre, bu değişim insanların görüşlerinin ne olduğu üzerinde bir değişimi gerçekleştirdiği yönündedir (Conelly, 2003:62-63).

Collingwood'un felsefesinin diğer bir özelliği, onun belli bir konu hakkında kategorik bir şekilde düşünmesidir. Düşünüre göre, felsefe üzerine düşündüğü şeyle onun kendi yaptığı etkinliğin gerçekte var

olmasından dolayı kategorik bir düşünmedir. Hatta felsefe, üzerine düşündüğü kavramın ilkelerini açıklarken onu kategorik olarak incelemeye mecburdur. Bu bağlamda filozofa göre, evrensel ve genel kanaatler olabilir ama felsefe belli bir konu üzerinde yapılması gereken spesifik bir düşünme etkinliğidir. Ona göre, üzerine düşünülen şey evrensel ve gerekli olmalıdır. Felsefe kategorik, belli ve özel bir düşünme etkinliği yaparken, onun üzerine düşüneceği deneyimin sadece var olması yeterli değildir, onun filozofun aklında da vücut bulması gerekmektedir. Filozof bir deneyim türünde çalışıyorsa o tarihsel olarak süre gelen ve ayrımlanabilen bir düşüncedir ve filozof onun güncel şeklini çalışmaktadır (Conelly, 2003:63-65). Felsefe deneyime dayanır, felsefe deneyim üzerine yüksek seviyede akli bir düşünmenin de ötesinde o, deneyimin teorisini yapılandırır, onu açıklar ve onun prensiplerini ortaya koyar. Bu yüzden felsefe, konusunun realitesini mantıksal olarak ortaya koymalıdır. Felsefe, farazi deneyim hakkında farazi sonuçlar değil, güncel deneyim hakkında kategorik hükümler elde etmelidir (Collingwood,2005e:173). Deneyim, tarihsel köklere sahip olmalı ve onun üzerine yapılan felsefi düşünme bu tarihsellik içerisinde ele alınmalıdır. Tarihsel süreç içerisinde belli bir sınıflandırma yapılarak ele alınan deneyimin mutlak ön kabullerinin bulunmasına çalışılır. Böylece kategorik olarak ele alınması gereken konu, aynı zamanda belli ve belirgin düşünmeyi gerekli kılar. Bu iki şart sağlanmazsa bilimden söz edilemez. Böylece filozof, belli bir konu hakkında belli sorular sorarak belli sonuçlara ulaşır. Soru ve cevap arasındaki bağlantıya da böyle düzenli ve sistematik bir düşünce etkinliğinin neticesiyle varılır. Bir kavramın esasını anlayabilmek, onun üzerine yapılacak sorgulamanın detaylandırılmış ve tek tek nitelendirilmiş olmasıyla mümkündür. Kategorik ve belirgin çalışmada bir şeyin ne olduğuna yönelik basit bir sorudan ziyade analitik olarak onun nasıl belirlenebilirliğine yönelik sorgulama yapılmalıdır. Bu yöntem, An Essay on Philosophical Method'un genelinde işlenen bir yöntemdir. Yine Collingwood konuya açıklık getirirken, yukarıda da bahsettiğimiz gibi tarihselliğe çok önem verir. Çünkü felsefe belirli kavramları çalışır ve bu da felsefenin tarihsel bir kökene dayanmasını gerektirir. Ona göre felsefe ve tarih aynı şeyler değildir, fakat örtüşen ve birbirine muhtaç olan şeylerdir. Felsefi doğru ancak tarihsel gerçeklikten derlenebilir (Conelly2003:65-67).

Collingwood'a göre felsefe, sonuçlarına bakılarak tanımlanabilecek bir bilim değildir. Çünkü felsefede bir son yoktur ve filozof böyle

bir nihayet peşinde olmamalıdır. Felsefe sonuç değil, sürekli bir aktivitedir. Yapılan her aktivite yöntem olarak bir sonuca ulaşmaz sadece bir ara rapor olma özelliğindedir. Bu rapor ya filozofun kendi yöntemi, ya felsefenin yöntemi ya da belli bir disiplin hakkında varılacak bir yöntem raporu olabilir. Bu bağlam doğrultusunda hiçbir şekilde nihai bir durum söz konusu değildir. Felsefede bir sonuca ulaşmak demek, ancak felsefi düşünce üzerindeki aktivitelerin bitmesi, yani kendiliğine yönelik yapılacak etkinliğin nihayete ermesi demektir ki, bu da olanaksızdır. Collingwood, The Idea of Nature adlı eserinin sonuç bölümünde felsefede bir sonuca ulaşılamayacağına yönelik bir uyarı yaparak şöyle der: "Uyarı, sona ulaşmanın bir sonuç olmadığıdır. Kendi felsefesini son saydığı yalanını önceden yalanlayan Hegel, tarih felsefesi üzerine incelemesinde, 'Bilinç buraya kadar gelmiştir' diye yazmıştır. Benim de şimdi benzer biçimde, "Bilim buraya kadar gelmiştir" demem gerek. Söylenen her şey, başlangıcından bugüne dek doğa tasarımının tarihi üzerine bir arasözdür." Ona göre bu noktaya gelindiğinde, yani her soruya verilebilecek her çözümün yeni problemlere sorulacak yeni sorulara yönelik bir davetiye olduğunu düşünmekte ve bu da sürekli bir aktivitenin olmasını, yeni önermelerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Felsefi düşüncenin başlangıcından beri yapılan aktivite Collingwood'a göre, bir düşünce serüvenidir. Filozof, teoriler ve sistemler yolculuğunda sonucu amaçlamaz, o bu serüvenden ve bu serüvenin rotasından hoşlandığı için bu yolculuğa girişir (Conelly, 2003:67-68). Collingwood bu konuyu An Essay on Philosophical Method'da şöyle ifade eder: "Hiçbir felsefe bilmem ki, sonuna –amacının nihai bilgisine- henüz varılmamış olan bir keşif yolculuğu olmasın", onun bu ifadesinin yanı sıra eserinin geneline bakıldığında da felsefi yöntemden hareketle felsefenin açıklanmasını da amaçlamıştır. Felsefe bir akıl, süre giden bir akıl aktivitesidir ve diğer aktivitelerden de ayrımlanabilir. Çünkü onun açısından felsefe belli ve özel etkinliklere sahip bir düşünme faaliyetidir. Her felsefi görüş, felsefi metodun vardığı yöntemsel bir sonuçtur ve böyle bir soruya ancak bu yönde bir cevap vermek mümkündür (Collingwood, 2005e:3).

Felsefe içsel bir düşünce tarzıdır ve filozof onu kendi dünyasının bir parçası haline getirerek çalışır. Deneyim üzerinde çalışmak, onun objesine yönelik bir aktivitenin yapılmasını gerektirir. Yani felsefe objeyi ele alır ve bunu bir düşünce aktivitesi yapar. Onun mutlak ön kabullerini ortaya koyar ve kendi eleştirel kıstaslarına göre yargılamasını yapar. Bu,

düşüncenin kendi eleştirisini kullanma ilkesidir ve bu ilkenin her aktiviteye uygulanması gerekir. Bir psikolog için ele alınan şey bir madde gibi incelenirken filozof için bu içsel bir durumdur ve obje, filozofun düşüncesinin bir aktivitesi haline dönüşür. Collingwood'da bir aktivite olarak nesneye yönelik çalışma gerekliliği onun eserlerinde görülürse de özellikle politika ve etik üzerine yaptığı çalışmalarında önemli ölçüde ele alınmıştır. Felsefi düşünce, nesnesini aktivite olarak kavrayan ve onu anlaşılabilir mahiyette çözebilendir, bu da onun asli görevidir. Oysaki deneysel düşünce nesnesini bir madde olarak ele alır ve çözüm getirebilmesi onun madde mahiyetinin sınırları içerisinde kalmaktadır. Buna örnek olarak sanat felsefesi, sanatın aktivitesiyle ilgilenir, onun ürünleriyle ilgilenmez. Akli olarak ele alınan sanatın aktivitesine yönelik düşünce, onun iyi sanat eserlerinin olduğunu ya da olmadığını ve niçin olmadığını eleştirir. Akli etkinliğin yukarıda da bahsettiğimiz gibi kategorik olarak bir düşünmeyi gerektirmesi sonucunda felsefe, aklın estetik yapısının kategorilerini ortaya koyar. Yine benzer bir şekilde, politik ve ekonomik eylemlerin açıklanacağı kategorileri belirlemek filozofun işidir ve filozof etiksel eylemin tipleri olarak politika ve ekonominin mutlak ön kabullerini ve temel fikrini aleni kılan kişidir (Conelly, 2003:68).

Akli aktivite farklı bir özelliktedir. O algılama ve anlamaya dayanır. Öncelikli olarak akli aktivitenin iyi yapılabilmesi için onun iyi anlaşılması gerekir. Yapılan düşünce etkinliğinde, amacın iyi kavranması ve üzerinde çalışılan formun en iyi nasıl yapılması gerektiği fikriyle Collingwood, felsefede bir metot ihtiyacına dikkat çekmiştir. Metod düşünce formları arasında en çok felsefe için elzemdir. Çünkü felsefi problemler, "üstü örtük", kapalı problemlerdir ve bunların anlaşılabilmesi için metodolojik bir sisteme ihtiyaç vardır. Tarih, bilim, sanat gibi düşünce kiplerinin kendi teorilerini bilmesi, onların çalışılmasında yararlılık sağlayabilir ya da sağlamayabilir. Ancak felsefe, bu düşünce kiplerinden farklı olarak öncelikle kendi teorisini ortaya koymalıdır. Çünkü "felsefenin teorisi, felsefedeki bir problemin kendisidir" ve kaçınılmazdır. Böylece filozof, etkinlik sahasına giren diğer formları çalışmadan önce kendi felsefe yöntemini çalışmalıdır. Zira ortaya konulacak olan yöntem, aynı zamanda yapılacak olan açıklamanın da ilk kuralıdır. Felsefe de bir son yoksa ve felsefe devam eden bir aktiviteyse, ondan elde edilecek sonuçlar bir ara rapordur. Bu nedenle biz onu ancak bu akli etkinlik sırasında onun belirgin özellikleriyle tanırız. Bu özellikler aynı zamanda onun metodolo-

jisinin özellikleridir. Yönteme giden yolda felsefenin ne olduğu sorusu kadar onun nasıl olması gerektiği sorusu da önemlidir. Asla tam olarak cevap verilemeyecek olan bu soruları düşünmek, felsefenin o gün için ortaya koyacağı yöntem adına olması gerekendir. Ancak, elde edilmek istenen yöntemsel sonuçları çıkarırken, iki şeye dikkat edilmelidir. Birincisi, felsefi ütopyacılıktan kaçınmak, yani onu gerçeklerle ilişkisi içerisinde değerlendirerek, geçmiş filozofların kullandığı yöntemlerin ne olduğu sorusunu göz önünde bulundurmak. İkincisi, felsefeye yönelik kendine ait sorular sormak. Bir diğer düşünce kipinin sorularıyla felsefenin sorgulanmasından kaçınmaktır. Felsefi düşüncenin ilk devirlerinden itibaren var olan metot problemi, her dönem kendini yenileyebilmeli ve yeni metotlar icat edebilmelidir. Felsefe, metodolojik açıdan bir "*kaos*" ortamında verimli bir hale gelemez ve geleceğe umutla bakamaz (Collingwood, 2005e:1-10).

METAFİZİK VE METOD

Collingwood'un felsefi düşünce yapısının en temel taşlarından birisi de metafiziktir. An Essay on Philosophical Method'dan sonra, onun felsefi düşüncesi hakkında kimilerine göre önem sırası itibariyle ikinci sırada An Essay on Methaphysics gelir. 1940'da yayınlanan bu kitabıyla, 1917'den itibaren yer yer bazı eserlerinde sistemleştirmeye çalıştığı metafizik hakkındaki görüşleri, bu kitapla büyük bir oranda açıklığa kavuşmuş oldu. Bu kitapta Aristo metafiziğini inceleyerek başlayan Collingwood, metafiziğin iki farklı açıklamasını yapmaktadır. Buna göre ilki, saf Varlığın bilimi olarak metafizik ve ikinci olarak, fiziki bilimlerin altında yatan önkabulleri inceleyen, onlarla ilgilenen bilim olarak metafiziktir. Collingwood'un metafizik görüşü, özel bilimlerin sorgulamadıkları ve ilgilenmedikleri kabuller ve önkabuller üzerine kurulmuştur. Metafizik bir başlangıç bilgisidir ve epistemolojik olarak ona muhakkak ihtiyaç vardır ve bu ancak metafiziğin konusu olabilir. Collingwood An Autobiograph'i de metafiziğin, deneyim sınırlarının dışındaki şeylerin öğrenilmesi adına bir bilim olarak çok önemli olduğunu söyleyerek, metafiziği şöyle açıklar; "ilkin, belli bir devirde o devrin insanlarının, dünyanın genel niteliğine değin inançlarını bulgulamak için girişilen bir çabadır metafizik. Bu inançlar, onların 'fizik' kavramının ön varsayımları, yani bu kavramın ayrıntılara inerek sorgulanmasıdır. İkincisi, başka devirlerde yaşamış

başka halkların bunlara karşılık hangi önvarsayımlardan yola çıktıklarını bulgulama ve bir dizi önvarsayımın başka bir dizi önvarsayıma dönüştüğü tarihsel süreci izleme çabasıdır." Collingwood metafiziğin tarihle olan ilişkisini önemseyerek, bunu da soru-yanıt mantığına bağlamaktadır. Şöyleki "Belli bir devirde yaşamış insanların 'fizik' ya da doğa bilimleri düşüncesinin ne tür önvarsayımları temel aldığı sorusu, ne tür giysiler giydikleri sorusu kadar su katılmamış tarihsel bir sorudur. İşte bu, metafizikçilerin yanıtlaması gereken sorudur. Yoksa onların üstüne düşen, bu noktadan bir adım ileri atıp, bunca değişik halkın bunca değişik devirde bu konudaki bunca değişik inancından şunun mu yoksa bunun mu daha doğru olduğu sorusunu ortaya atmak değildir. Böyle bir soru gündeme getirildiğinde, her zamanki gibi, yanıtlanamaz olduğu görülecektir. Böylece benim 'soru-yanıt mantığımda' şaşılacak bir yan olmadığı ortaya çıkıyor, çünkü metafizikçinin, tarihini incelemesi gereken inançlar, soruların yanıtları değil, soruların önvarsayımlarıdır. Bu yüzden bunlara doğru ile yanlış arasındaki ayrım değil, yalnızca varsayılmış olanla varsayılmamış olan arasındaki ayrım uygulanabilir." Bu ayrım bir noktada Hegel'in metafiziğini hatırlatmaktadır. Metafiziğin soruları diğer bilimlerden farklıdır ve kurgulanmak istenen şey, sadece ifade ortaya koymaktır. Ona göre "Bir sorunun önkabulü bir başka sorunun yanıtı olabilir. Bir metafizikçinin inceleyip düzgülemeye çalıştığı inançlar doğa bilimcilerin sordukları soruların önkabulleridir, hiçbir sorunun yanıtı değildirler. Bunlara 'mutlak' önkabul adını vererek dile getirebiliriz bu durumu" (Collingwood, 1996a:53-54). Bir bilimde önkabuller; herhangi bir kimsenin herhangi bir şey hakkında onun ifade edilmesinden önce, onun aklında oluşan düşünceleridir. An Essay on Methahysics'de önkabulleri açıklarken, şöyle ifade eder, "Ben önkabulleri açıklarken okuyucuyu hiçbir şeye inandırmaya çalışmayacağım, sadece onun zaten çok iyi bildiği şeyi ona hatırlatmaya çalışacağım" der (Collingwood, 1940h:23). Metafizikçi, soru-yanıt mantığında soruların önkabullerini inceler, onlara cevap aramaz. Önkabulerle bilimsel etkinlik yapan metafizikçi bunların doğru olup olmadıklarıyla ilgilenmez, o sadece üzerinde çalıştığı önermelerin önkabullerine ait sorular sormakla uğraşır ve bu önkabuller her soruya cevap olamazlar. Bu önkabullerde öne sürülen bilgi içsel yani psikolojik değil, mantıksaldır ve sorgulamada mantıksal sorgulamadır ve öncelik mantıksal önceliktir. Her bir soru onun cevabından öncedir ve her bir önkabulde soruya yöneliktir. Böylece sorulara sebep olan önkabuller man-

tıksal fayda sağlar. 'Her soru bir önkabul' içereceğinden, bu önkabul mantıksal fayda sağlamaktadır. Önkabullerin, yanlış ya da doğruluğu onun mantıksal faydasını etkilemez, yani doğru bir önkabul, doğru bir ifade hatta tam bir düşünce olmak zorunda da değildir. Onun ifade edilmesi, önkabul olması için yeterlidir. Önkabuller, göreceli ya da mutlak olarak ikiye ayrılır. Göreceli önkabuller, doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine konuşulan şeydir. Bir soruya cevap gibi göreceli önkabuller doğrulanabilir ancak mutlak önkabuller doğrulanamaz. Mutlak önkabuller, bir cevapla ilişkili değildir o, ancak bir soruyla ilişkilidir ve bir sorunun önkabulünü oluşturur. Mutlak önkabullerin bilimde değerini göstermek, onun doğrulanabilirliği üzerinden değil, onun mantıksal etkinliğiyle görülecektir. Mantıksal etkinlik ise, soruya yönelik yapılacak önkabulün sadece önerilmesiyle ilişkilidir. Mutlak önkabuller, bir devrin fikirlerinin tasavvurunu inşa ettiği temel bilgilerdir. Tüm bilgimizin kaynağını oluşturan mutlak önkabuller, öznel değildirler. Mutlak önkabuller, bir toplumun miras olarak bıraktığı ve o mirasın herkes tarafından kabul edildiği önkabullerdir. Metafiziğin görevi, mutlak ön kabullerin belirli bir dönemde mutlak bir şekilde önceden kabul edildiğini göstermektir ve soruların yersiz olduğu ve cevap verilmemeyi kabul etmeyi, onların doğru ya da yanlış olduğunu sormamaktır. Ona göre mutlak önkabuller onaya sunulamazlar. Çünkü mutlak önkabullerin problemi onaya sunulmak değildir, onların problemi önceden tahmin edilmektir (Conelly, 2003:86-88). Mutlak önkabuller, bütün kültürlerde ortak olan dizgeler olabildiği gibi belli bir kültür ya da gruba özgü yerel önkabullerde olabilir. Ortak olan mutlak önkabuller, genel ve herkes tarafından kabul edilebilir olandır. Yerel ön kabuller o kültür ya da grubun kendine ait inanç, töre ve dünyayı algılayış biçimine göre oluşan önkabullerdir. Bunlar, o toplumun kendi değerleri içinde somutlaşmış önkabullerdir (Aysevener, 2001a:84-85).

Bilgi, insan düşüncesinde ortaya çıkarken, saf bilgi olarak onun bilimsel bir etkinlik olduğunun farkında olunmadan ortaya çıkar. Mutlak önkabuller, mantıksal analizden geçirilerek -'aklın aydınlığı üzerlerine düşerek'- geçerli hale gelir. Filozof, mutlak önkabullerin ne olduğu ya da bir mutlak önkabül gerçekleştirdiğinin farkında olmadan yapmaktadır (Collingwood, 1940h:43). Metafiziğin gerekliliğinin de burada ortaya çıktığını belirten Collingwood, mutlak önkabülün bilinçliliği ancak bir metafizik incelemeyle mümkündür der. Mutlak önkabuller, önceden bilinemeyen şeylerdir ve bunların bilinmesi metafiziksel bir analizi gerektirir.

"Metafiziksel analiz, hem tarihsel, hem de mantıksal analizdir." Tarihsel boyutu ile metafizik analiz, bir olgu olarak ele alınır ve tarihsellik boyutu içinde mutlak önkabülün analizi yapılır. Ayrıca tarihsel boyutuyla metafizik olayları ayırımlandırarak çalışmaz, Collingwood'un deyimiyle, onlar "bir takım yıldızı" olarak ve her mutlak önkabul bu takım yıldızının bir kurucu öğesi olarak kabul edilir. Mantıksal analiz ise, bir mutlak öndayanağın ne olduğuna yönelik bir analizdir ve bu ancak düşünce analizi ile açıklanabilir. Düşüncenin metafiziksel analizi, onun mutlak önkabüllerinin keşfi demektir ve bu yönde gerçekleştirilen analizde elde edilen şey, düşüncenin mutlak önkabullerini bulmaya ve onları anlamaya yöneliktir (Conelly, 2003:89).

Bilimsel bir düşünce sürecinin belli bir konu ve belli bir metoda göre yapılmasını her zaman dile getiren Collingwood, metafiziksel düşünmede de belli bir sistemin olması gerektiğini savunur. Metafizik, mutlak önkabullerin analiz süreci olduğu kadar, ayrıca onları açıklamaya çalışandır. Sistemli olarak karşılıklı ilişkilerin araştırılması ve sistemli olarak ilerlemesi ve sonuçlarının yine bir sisteme bağlı olarak açıklanması gerekmektedir. Metafizik de, diğer bilimlerde mevcut olan karakteristik özellikleri taşır. Bir düşünce dizesi çerçevesinde herhangi bir şeyin düşünme eylemiyle olan ilişkisini sistematik olarak analiz ederek, onlarda var olan düşünce düğümlerini azaltmaya çalışır. Metafiziğin kullanacağı sistem sorunu Collingwood için çok önemlidir. Metod ve metafizik üzerine yazdığı kitaplarında bunlara yer vermektedir. Metafiziksel sistemin yapısı nedir sorusu ile ona vereceği cevapta da görüleceği gibi, temel metoduna uygun şekilde olacaktır. Mutlak ve göreceli önkabullerin mantıksal analizi ve bunlar arasındaki ilişkinin betimlenmesi bu sistemde amaç edinilen noktadır. Bileşen unsur olarak kabul edilen mutlak önkabuller, tümdengelimci bir yöntemle açıklanabilir mi? Bir çıkarıma ulaşmayan mutlak önkabuller, her biri diğeriyle ilişkili ve (*consupponible*), karşılıklı olarak iki önkabulün birbirini içermesi ve birbirine etki etmesiyle ifade edilebilir. Bir önkabulün akla uygunluğu da yine bu ilişkiye bağlıdır. İşte bu yüzden metafiziksel sistem, bileşen önkabuller olarak mutlak doğrusal içerim gerektiren tümdengelimci bir metodla açıklanamaz. Bir başlangıç bilgisi olan mutlak önkabuller, sonraki bilgi öbeğiyle de ilişkili, onun hakkında da düşünen olmasına karşılık, bir çıkarımsal ifade sunamaz. Böyle bir sistem zaten Collingwood'un geliştirmiş olduğu kendi metodolojisine de ters niteliktedir. Çünkü onun metod anlayışına göre bitmiş,

kapatılmış bir felsefi analiz olamaz. Bitirildiği iddia edilen sistem ancak "bir ara rapor" niteliğinde olabilir. Felsefi bir düşüncenin nihayete erdirilmesi demek, onun tarihsellik boyutundan koparılması demektir ki bu da Collingwood'un felsefi sistemine uygun değildir. Tarihsellik boyutu içerisinde değerlendirilmeyen bir düşünsel etkinlik, her daim Collingwood için yapılamayacak bir düşünsel etkinlik olarak görülmüştür (Conelly, 2003:90-91). Felsefeye ve onun metodolojik boyutuna bir bütün olarak bakan Collingwood, hiçbir sistemin basitçe ele alınmaması gerektiğini söyler ve hem tümdengelimci hem de tümevarımcı yöntemin felsefe için gerekli olduğunu ifade eder. Ancak ona göre, diğer bilimlerde uygulanan bu yöntemler, felsefede daha farklı bir şekilde incelenmelidir. Çünkü felsefe kendine has bir bilimdir ve doğa bilimleri için geçerli olan bazı metodolojik etkinlikler onun için geçerli olmayabilir. Felsefe, "sonuçları kurarken prensipleri, prensipleri kurarken sonuçları değişebilen bir bilimdir. Böylece doğa bilimleri için sonuçları kanıta dayandırarak onların doğruluğuna inanç oluşurken, felsefede kanıt, inanç için değil, sadece doğruluğu sağlayan bir malzeme olduğu için önemlidir. Çünkü felsefi bilme, kanıtsız bilmedir. Kanıtın hizmeti, bilineni desteklemesidir ve onun niçin öyle olduğunu göstererek onun daha iyi bilinmesini sağlamasıdır. Felsefede metod, kuramı bahsettiğimiz üzere diğer bilimlerden ayrı görülmelidir. Böylece uygulanan diğer bir yöntem olan tümevarımcı metod da, felsefede ilk bilgi ile son bilgi arasındaki bağlantıdan dolayı diğer bilimlerin tümevarımcı metod anlayışından farklı değerlendirilir. Felsefede, ilk bilgi sonuçlarıyla benzeşir, onlarla aynı özellikleri paylaşır. Ancak bu tümevarımcı bilimlerde böyle değildir ve ilk bilgi, kaynak bilgisidir ve sonucun bir parçası değildir. Felsefede, başlangıçta öne sürülen önermeler, sistem örgüsü içinde kanıtlarla doğrulanır (Collingwood, 2005e:160-168). Felsefeyi teori ve yöntem arasındaki bağlam içerisinde değerlendiren Collingwood'un, prensiplere dayalı, mantıksal örgü üzerine kurulu, parçaların nihai bilgiyle ilişkili, kanıtlarla doğrulanabilir sistem kuramı gibi yönteme dair özellikleri açıkladığı tespit edilmektedir. Şöyle ki, hem Collingwood'un An Essay on Philosophical Method'un sonuna doğru açıkladığı gibi hem de Collingwood'un metafizik düşüncesi üstüne araştırma yapan Conelly'nin vardığı sonuç gibi o, metodolojik yöntemde tümdengelimci sistemin tümevarımcı sistemden çok daha fazla bir şey olduğunu kabul eder ve tümdengelimci metodun kendi yapısı içerisinde felsefenin o kendine özgü işleyişine uygun olduğunu vurgular. Rasyo-

nel yaşamın deneyimleri felsefenin çalışma alanını oluşturur ve tümel bir şekilde prensipleri anlamak felsefenin metodolojik tavrıdır. Felsefenin teorisi, onun kuramlaştırdığı düşünce yapısı ve dayandığı deneyimlerle özdeşlik gösterir. Böylece onu açıklayan metodolojik sonuçlarla, onu ortaya koyan teori birbiriyle ilişkilidir. Teori felsefenin temel bir parçasıdır ve felsefe kendine yönelik bir hesap verme görevi vardır.

Klasik önermeler mantığını eleştiren ve bilme ediminde "bilgi"yi hem bilme edimi hem de bilinen şey olarak ele alan Collingwood, ayrıca bir önerme, sav, yargı vb. gibi ifadelere yönelik sorulan sorunun da bilgiyi oluşturan temel öğelerden biri olduğunu söyler. Sadece yanıtlara yönelen bir mantıksal etkinlik ise yanlış bir etkinliktir. Bacon ve Descartes gibi bilimsel araştırmanın soru ve yanıt mantığı üzerine kurularak elde edildiğini ifade etmektedir. Bilimsel araştırma yönteminde önemli bir yer tutan bu mantıksal etkinlik, Collingwood için bilgiyi elde etmenin ve bunu elde ederken öne sürülen önermelerin yapısal özelliğidir. Öne sürülen önerme, ona sorulan soru ile bağlantılıdır ve bu karşılıklı bir bağlantıdır. Böylece bir önerme, herhangi bir başka sorunun yanıtı olamaz veya en azından geçerli bir yanıtı olamaz. Ona göre, önermeler ayrıntılı ve özgülleştirilmiş olmalıdır ve belirsiz genel bir sorunun değil de, önermeye uygun olarak ayrıntılı ve özel bir sorunun yanıtı olmalıdır. Bu durumu şöyle açıklar: "Örneğin, arabam çalışmasa, bir saat boyunca nedenini araştırır dururum. Bu bir saat boyunca bir numaralı bujiyi alıp, motora değdirip, marşa basıp, bir kıvılcım oluşup oluşmadığına bakarsam, 'Bir numaralı bujide bir şey yok' gözlemim 'Arabam neden çalışmıyor' sorusunun değil de, 'Arabam bir numaralı buji ateşlenmediğinden mi çalışmıyor' sorusunun yanıtıdır. Bu bir saat boyunca yaptığım her türlü deneyden her biri böyle ayrıntılı ve özgülleştirilmiş bir soruya yanıt bulma edimi olacaktır. 'Arabam neden çalışmıyor' sorusu hepsini kapsayan, bir tür özettir. Ayrı bir zamanda sorulmuş, ayrı bir soru olmadığı gibi, bu bir saat boyunca sorup durduğum sürekli geçerli bir sorudur. Sonuç olarak, 'Bir numaralı bujide bir şey yok' dediğimde, bu gözlem o bir saatlik 'Arabamın nesi var' sorusunun bir kez daha yanıtsız kaldığını göstermez. Üç dakikalık 'Arabamın çalışmaması bir numaralı bujideki aksaklıktan mı kaynaklanıyor' sorusuna başarıyla verilmiş bir yanıtı gösterir (Collingwood, 1996a:31).

Bir önermede anlam, ancak onun hangi soruyu yanıtlamaya çalıştığını bilmekle elde edilecek bir durumdur. Böylece iki önermenin birbiriyle çelişmesi birinin diğerinin yanıtlamaya çalıştığı soruyla aynı olması

halinde ortaya çıkar. Bu durumda soruda yanılgıya düşüldüğünde anlamında da yanılgıya düşülür ve Collingwood'un ifadesiyle: "Hangi soruyu yanıtlamaya çalıştığını bilemem ama kendisiyle çelişkiye düşüyor" ifadesi bu durumda yanlıştır ve söylenemez. Göreceli olarak ele alınan anlam ilişkisi doğruluk anlayışı içinde geçerlidir. Yani bir önermenin anlamı, yanıtladığı soruya göre belirleniyorsa, doğruluğu da aynı biçimde belirlenir. Nasıl ki bir soru yanıtla bağlantılı ise anlam, uyuşma ve çelişme, doğruluk ve yanlışlık da önerme ile bağlantılıdır ve bunlar soruyla bağlantılı bir yanıtın parçalarını oluşturur. Onun kastettiği klasik mantık görüşü içerisinde on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılın düşünceci mantığı ve on dokuz yirminci yüzyılın simgeci mantığı kastedilir ve bu geleneksel öğretide önerme, düşünce birimi olarak dile getirilir ve mantıksal önerme ile dilbilgisel bildirme kipinde tümce arasında bağıntı kurulur. Collingwood, buna karşı çıkarak, "Gerçek düşünce biriminin önerme değil de, önermenin bir soruyu yanıtlama işlevi yüklenmesi" gibi daha karmaşık bir şey diye görür ve bunun da Platon, Kant, Bacon ve Descartes gibi temsilcileri olduğunu söyler. Ona göre mantık, önermelerle, bildirme kipindeki tümceler arasında bir bağıntı değildir. Önermeler mantığı olarak şimdiye kadar kabul edilen görüşlerin hepsini yadsıyan Collingwood, önermeler mantığı diye adlandırılan şeyin yerine soru ile yanıt mantığını koyar. Ona göre, öne sürüldüğü gibi doğruluk ya da yanlışlığın, önermelerin niteliğine, önermeler arası bağıntı ya da bağıntısızlığa veya önermenin tutarlı ya da tutarsızlığına bağlı değildir. Collingwood, soru-yanıt mantığı çerçevesinde bunu şöyle açıklar: "Bence doğru, gündelik yaşamımda düşünür ya da tarihçi olarak peşinden koştuğum türden doğru kavramı –bir düşün kuramına ya da bir tarih metnine doğru dendiğinde aklagelen doğruluk, bana bu sözcüğün gerçek anlamı gibi geliyordu- tek bir önermeye dayalı, giderek tutarlılık odaklı kuramcıların benimsediği biçimde, bir arada ele alınacak bir önermeler bütünü de olamazdı. Bu kavram ancak bir soru ile yanıt toplancasıyla bağdaştırılabilirdi. Önermeci mantıkçılar bu toplancanın yapısını, belli ki, hiç incelememişlerdi... Belli bir bütündeki 'her bir soru' ile 'her bir yanıt', bütünle ilgili ve bütüne uygun olmalıydı; hem bütünlüğe hem de bu bütünlük içerisinde kendi tuttuğu yere 'ait' olmalıydı. Her soru 'yerinde' olmalıydı; 'yersiz' savıyla soruyu yanıtlamayı yadsıdığımızda, o soruda bulamadığımız, yokluğundan yakındığımız bir nitelik olmalıydı. Her yanıt, yanıtladığını ileri sürdüğü sorunun 'geçerli' (doğru) yanıtı olmalıydı. Soru-yanıt man-

tığı sürecinde ilerlemeyi sağlayan ve onun sağlam bir temele oturduğunu gösteren bu geçerli yanıtlardır. Bir önermeye doğru denilebilmesi için şu şartlar gereklidir:

A) Önerme, sözcüğün genel anlamıyla 'doğru' olan bir soru-yanıt toplancasının bir parçasıdır.

B) Bu, toplanca içindeki belli bir sorunun yanıtıdır.

C) Soru, genellikle akıllıca sorulmuş, anlamlı dediğimiz türden bir sorudur; ya da benim kullandığım terimlerle söylersek, 'yerinde' bir sorudur.

D) Önerme bu sorunun geçerli yanıtıdır (Collingwood, 1996a:32-33)

Bu şartları, önermenin doğruluğu için gerekli gören Collingwood'un soru-yanıt mantığında bir nedensellik bağıntısı görülür (Aysevener, 2001a:56). Bir önermeye doğru ya da yanlış veya anlamlı ya da anlamsız demek onun yanıtlamaya çalıştığı soruya bağlıdır ve önermenin amaçladığı soru, bu mantık örgüsünün ilk ve en önemli parçasıdır.

Collingwood'un tarih, tarih felsefesi ve arkeoloji ile çok yakından ilgilenmiş olması, onun epistemoloji anlayışında gerçekçilerin, bilmenin bilinene etkisi yoktur savının yanlışlığını görmesinde etkili olmuştur demek pek de yanlış olmaz. Bu bağlamda Collingwood, bilgi edimi sürecinde hem tarih de hem de arkeolojide kanıta dayanan ve bu kanıt üzerinden bilgi üretimini gerçekleştiren bir yöntem kullanıldığı için bilinecek şeyin bilgiyle olan bağının girift bir halde olduğunu ortaya koyar.

TARİH FELSEFESİ

"Tüm tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden yaratılmasıdır"

Collingwood'un düşün hayatında öne çıkan tarih felsefesine geçmeden önce onun tarih anlayışına ve buna bağlı olarak tarihçi ve felsefeci kimliğine daha yakından bakmak daha uygun olacaktır. "Collingwood'un tarih ve felsefe üzerine ortaya koymuş olduğu görüşler, dönem dönem farklılık göstermekle birlikte, temel yapı olarak hiç değişmemiştir. Onun yapmak istediği şey, gerçek bir anlama için, nesnel yanın (yani tarihin) öznel yanla (yani felsefeyle) birleştirilmesidir; böylece, olgusal ya da nesnel

dünya, düşüncenin ona yönelmesiyle anlaşılacak ve anlamlı kılınacaktır. Collingwood'un bu düşünceleri bir süreklilik göstermiştir; örneğin, An Autobiograph'de, benzer bir özdeşliği, kuram ve kılgı arasında kurmaya çalışmıştır. Bu tür karşıtlıkların tümü, sonuçta Collingwood'un varlık ve bilgiye ilişkin olarak kurmaya çalıştığı uygun bir dizgenin ipuçlarını oluşturmaktadırlar" (Aysevener, 2001a:44-45). "Tarih, hangi olayları hangilerinin izlediğini bilmek değildir. Tarih, kişilerin kafasının içine girip onların durumlarına, onların gözlerinden bakıp, onların soruna eğilme biçimlerinin doğru olup olmadığını kendi açımdan düşünüp çıkarmaktı" der, Collingwood An Autobiograph'sinde (Collingwood,1996a:48). Tarihçi olayın örgüsünü kendi kafasında tekrar canlandırıp onu, o günün şartları içerisinde değerlendirip bakması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu ifadesiyle, hem tarihi bir düşünbilim olarak gördüğünün altını çizmiş hem de ilerde de göreceğimiz gibi realistlerin tarih anlayışlarının bu noktada tıkandığını ifade etmek istemiştir. Collingwood, "bir tarihçinin ayrıldığı nokta kaynaklarının bildirdiği değil, onların bildirdikleri hakkında kendisinin söylemeye hazırlandığı şeydir" demekle, aslında tarihçinin tarihi yeniden inşa sürecinde kendi yetenekleri –ona göre tarihçi yetenekli olmalıdır- dahilinde kaynakların gösterdiklerine karşılık söyleyeceği şeyin dönemin koşullarına, mantıksal bir tutarlılığa, yorum gücüne, analitik bir akıl yürütmeye vb. uygun olmasını ve böylece de tarihçinin haber verici, bildirici rolünden sıyrılıp bir bilimsel etkinliğin mimarı olması gerektiğini vurgular (Collingwood, 2005d:25).

Collingwood, hayatını farklı disiplinlerin birbirleriyle olan bağlarını araştırmakla geçirse de, bu bilim dalları arasında, tarih ve felsefe hayatının büyük bir çoğunluğunu kapsayan iki önemli bilim dalı olmuştur. O, tarihçi ve filozof arasında ki ilişki ve farklılığı anlatırken bunu göstermektedir. Şöyle ki, tarihçinin işi geçmişteki bir olayın olduğunu söylemek iken, filozof ise bu olayı tarihçinin bildiği şey olarak ve tarihçinin onları bilmesini olanaklı kılanın ne olduğu konusu ile ilgilenen olarak görür. Tarihsel bilmenin nasıl olduğu sorusuna yönelik bir felsefi anlayış geliştiren Collingwood, insan yaşamının eylemlerinin tarihsel eylemler olarak görülüp açıklanmasının gerekli olduğu bir felsefi anlayış geliştirmek istemiştir. Olguculara da bu noktada karşı çıkmış ve nasıl ki bilim doğayı açıklamaya çalışıyorsa, felsefenin de tarihi açıklamaya ve tarihsel bilmenin nasıl olanaklı olduğunu açıklamaya çalışması gerektiğini savunmuştur. Bu görüş J.P. Hogan'ın da öne sürdüğü gibi Dilthey, Bradley

ve Croce'da da mevcuttur (Aysevener, 2001a:23). Collingwood'un The Nature and Aims of a Philosophy of History (Bir Tarih Felsefesinin Doğası ve Amaçları) adlı eserinde ortaya koyduğu tarihsel düşünmenin incelenmesi olarak gösterdiği tarih felsefesinin kendisinden önce var olan idealin bir çözümlemesi ve bireysel olguların bütünüyle olmasa da belli bir oranda keşfetme tutumu olduğunu ortaya koyar. Bu eleştirel tutum ona göre, "Bir bütün olarak insanlık deneyimi içindeki yerini diğer deneyim biçimleriyle olan ilişkisini, kökenini ve geçerliliğini keşfetme yolunda bir girişim" olması gerektiğini ifade eder (Aysevener, 2001a:146-147). Collingwood'un, felsefi ve tarihsel düşünce de kullandığı yöntemlerden ve bu iki alanda da vardığı sonuçlardan yola çıkılarak anlamaya çalışılması gerekir. Şöyle ki, Collingwood tarihsel düşünmenin özel bir alan olduğunu ele alarak işe başlar. Bilimsel etkinlik içerisinde tarihe yüklediği değer oranında onun bilim olup olmadığının tartışılmasının bile yersiz olduğunu ve bu bağlamda bilginin sistemli olarak ele alınıp karşılandığı en eski dönemlerden itibaren düzenli bilgi öbeğinin bilim olarak kabul edilmesinin zaten tarihin bilimsel açıdan varlığını ispat ettiğini söyler. Collingwood, The Prenciple of History'nin giriş bölümünde Bury'nin,"Tarih bir bilimdir, ne eksik ne fazla" tarifinden yola çıkarak, bir bilim olarak tarihi tartışmanın bile yersizliğini ifade ettikten sonra, hatta onun özel türden bir bilim olması nedeniyle eksik değil, fazla olduğunu iddia eder.

Collingwood'un, tarihsel düşünce çerçevesinde ilk vurgulamak istediği şey, tarihin insan için ve insanı anlamlandırmak için olduğudur. Ona göre, konusu insan olan bir düşünce etkinliğinin amaç ve yöntemi, insan doğası içinde en tutarlı yoldur. İnsan kendi bilgisine ya da diğer bir ifadeyle, insan doğası bilimine yönelik bir şeyler bilebilmenin her dönem çabası içerisinde olmuştur. Böyle bir çaba sadece kendini bilmeyi arzulayan bir etkinlik değildir. Aynı zamanda, bildiğini bilmek için yapmış olduğu eylemle, kendini bilmeye yönelik gerçekleştirdiği bir tür içsel bilinçlilik halidir. Collingwood, insanın kendinin bilgisini devamlı arzuladığını ifade eder. Çünkü insan, ancak kendilik bilgisiyle diğer bilgilerini temellendirebilecek ve onları eleştirel olarak doğrulayabilecektir. Bu noktada kendinin bilgisi olarak düşünürün vurguladığı şey, "insanın beden yapısının, anatomisinin ve fizyolojisinin bilgisi demek değil(dir); duygudan, duyumdan ve heyecandan oluşan zihnine ilişkin bir bilgide değil(dir); bilme yetilerine, düşüncesine ya da anlama yetisine, aklına ilişkin bilgidir." Kendinin bilgisi olan bu zihin felsefesi buysa, peki "Böyle

bir bilgiye nasıl ulaşılır?" Collingwood bu soruya tarihsel düşünce çerçevesinde yanıt verir. Bu bağlamda Collingwood, düşünce tarihi içerisinde bu sorunun cevaplanması imkânsızdır diyenlerin tutarsız olduğuna dikkati çeker. Çünkü ona göre, başka şeyleri bilen zihnin kendi yapısından dolayı karmaşık olduğunu ileri sürerek bilinmemesi tutarsızlıktır. Düşünüre göre, böyle bir tutarsızlığa düşmüş olanlar kullandıkları yöntemin işlemediğini kabul etmeyenler ve başka bir yöntemin olduğunu inkâr edenlerdir. Kendinin bilgisi ya da insan doğasının bilgisi için şimdiye kadar ortaya konulan en kolay yöntem doğa bilimleri yöntemidir. Doğa yasalarına ulaşırken kullanılan yöntem, doğadaki tek tek şeyler ve olayların, genel tipler içindeki ilişkilerinin belirlenmesi ve buradan doğa yasalarına ulaşılmasıdır. Bu yasalar doğrultusunda doğa anlamlandırılmaya çalışılır. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya konmuş olan bu eski yöntem, insanın kendine yönelik bilgisinin doğa bilimine benzer olması ilkesinden hareketle yola çıkmıştır. Beden bilgisinin bilinmesiyle zihin bilgisinin bilinebileceği düşüncesi bu dönem düşünürlerinin birleştiği görüştür. Collingwood'a göre, bu düşünce başarısızdır. Çünkü "insan doğasının biliminin yöntemi, doğa bilimlerine benzetilerek çarpıtılmıştır." İnsan zihnine kendisi hakkında bilgi veremeyecek olan bu yöntem işlememiştir. On sekizinci yüzyılda eleştirel yöntemin temellerini atan tarih, modern tarih anlayışına ancak on dokuzuncu yüzyılda ulaşacaktır. Bu dönem ve sonrasında tarih, kimilerince her türlü bilgi çeşidini açıklamak için yeterli bir yöntem olarak düşünülse de böyle bir şey olanaklı değildir. Ancak insan doğasının bilgisini açıklarken, doğa biliminin yöntemlerinin kullanılması da yanlıştır. Collingwood'a göre, böyle bir bilgiye tarihin yöntemlerinden ulaşmak mümkündür. Ona göre, "insan doğası bilimince yapılması gereken işin gerçekte tarihle yapıldığını ve ancak onunla yapılabileceğini, insan doğası biliminin tarih olma savında olduğunu" iddia etmiştir (Collingwood, 2007c:276-282). Tarih, *res gestae* bilimidir ve bu bilim insanların geçmişteki eylemlerini ve ürünlerini incelerken, insanın hem ne yaptığını hem de ne olduğunu inceler. Collingwood, New Leviathan adlı kitabında insanın kendinin bilgisinin o medeniyet içerisinde geliştiğini ifade eder. Ona göre, örneğin modern Avrupa aklı, modern Avrupa medeniyetinin içinde var olmuştur. İşte bu bağlamda insanın doğasına yönelik bilgisi, bu modern Avrupa aklının öyküsünde aranmalıdır (Collingwood,1992g:62). Geçmişi yeniden inşa eden tarihçi, bu inşa sürecinde hem kuramsal hem de kılgısal bir etkinlik içerisindedir.

Çünkü insanın ne olduğu bilgisi kuramsal olduğu kadar kılgısaldır. "Tarihsel bilim, betimlemek ve anlamakla kalmaz, ayrıca betimlenen insan doğasını üretir." Böylece tarihsel düşünme ile üretilen insan doğası ileriye yönelik daha yetkin hale gelir (Aysevener, Barutca,2003:168).

Collingwood'a göre teoloji ya da doğa bilimi gibi özel bir düşünme biçimi olan tarihin yapısı, nesnesi, yöntemi ve değeri hakkında ki sorulara, farklı insanlar farklı cevaplar verirler. Ancak bu cevaplar verilirken tarihsel incelemeden geçirildiğinde, yanıtlar arası bir uyumun olduğu gözlenebilir. Birinin tarihin yapısı, nesnesi, yöntemi ve değeri hakkında soru sorabilmesi için iki niteliğe sahip olması gerekir. Bunlardan ilki tarihçi olmak, ikincisi filozof olmaktır. İlk niteliğe uygun olarak bu düşünce biçiminde deneyim sahibi olmayı gerektirir. Bu deneyim formal eğitimden farklı olarak, sorular sorabilen ve kesin yargılardan kaçınabilen deneyim etkinliğidir. İkinci olarak, deneyim sahibi tarihçi bir filozof niteliğinde o deneyim üzerine düşünebilmelidir. Yani, filozof da olmalıdır der Collingwood. Tarihsel düşünmenin bu iki niteliğinde dikkat edilmesi gereken nokta, onun felsefi düşüncesinin temelini oluşturan bir görüş olarak, önce deneyim sonra o deneyim üzerine düşünmenin geldiğidir (Collingwood, 2005d:42-44).

Hakkında sorgulama yapabildiğimiz ve yanıtlar üretebildiğimiz düşünce biçimi olarak tarih bir bilimdir. Bilim, bilinen şeylerin bir araya getirilerek düzenlenip sunulması değildir. Bilimin amacı bilinmeyen bir şeye yönelmek ve onu keşfetmeye çalışmaktır. Önce bilinenlerle uğraşmak, sadece keşfedilecek şeye yönelik yardımcı bir yol yani araç olabilir. Böylece tarihin bilimsel tarifini yapan Collingwood, bir şey hakkında şeyleri aramak olarak tarihin bilim olduğunu ve bir şey hakkındaki bilgisizliğimizle bu tarihsel düşünme sürecinin başladığını ifade eder (Collingwood, 2005d:45-46). Buradan hareketle, bilim denildiği zaman doğa bilimlerinin akla gelmesini eleştiren Collingwood, bunun kabaca yapılmış bir bakış tarzı olduğunu ileri sürer. Pozitif bilimle tarih bilimi arasında ki farklılıkları ortaya koyarken, düşünce yönteminde her ikisinin de çıkarımsal olmasına karşılık, hareket noktalarından başlayarak farklılığın var olduğunu söyler. Collingwood, pozitif bilimlerle tarih arasındaki ilişkiyi açıklarken şöyle der. "Tarih, şunun ya da bunun ileri sürülmesiyle başlar ve buradan hareketle bunun neyi doğruladığını sorar. Pozitif bilimlerde bunlar varsayımdır ve geleneksel ifade tarzı belli bir varsayımın yapılmasını buyuran bir emir sözcüğüyle başlayan cümleler-

le gerçekleşir: 'Varsayalım ABC bir üçgen ve AB=AC olsun'. Tarihte bunlar varsayım değil olgudur, tarihçinin gözlem alanına giren olgulardır. Şöyle ki önündeki açık sayfada, bir berat anlamına gelen şey basılıdır, bu beratla belli bir kral belli bir manastıra belli toprakları bağışlamaktadır". Collingwood, çıkarımsal yöntemin olgu-varsayım farklılığını verdikten sonra, farklılığın bilimsel araştırmanın sonucunda da kendisini gösterdiğini iddia eder. Ona göre, sonuçlar da farklı türdendir. "Kesin bilimlerde bunlar, mekân veya zamanda özel bir konumu olmayan şeylerle ilgili sonuçlardır: eğer herhangi bir yerde var iseler her yerde vardırlar, eğer herhangi bir zamanda var iseler bütün zamanlarda vardırlar. Tarihte bunlar, her biri kendine ait yere ve tarihe sahip olan olaylarla ilgili sonuçlardır. Tarihçi tarafından bunların yer ve tarihlerinin bilinmelerinin kesinliği değişkenlik gösterir; fakat o her zaman hem bir yerin hem bir tarihin olduğunu bilir ve sınırlar dâhilinde o her zaman bunların ne olduğuna vakıftır; bu bilgi tarihçinin önündeki olgulardan yola çıkarak ulaştığı sonucun bir parçasıdır" demektedir. Yine bu bağlamda sebeplerin ve sonuçların farklı olduğu bu iki bilimin genel şekillenmesinin de farklı olması gerektiği çıkarımında bulunur. Şöyle ki, "bir matematikçi çözmek istediği problemin ne tür bir problem olduğuna karar verdiğinde, onu bekleyen bir sonraki adım, bu problemi çözmesini sağlayacak varsayımlarda bulunmaktır ve bu onun buluş veya icat güçlerini harekete geçirir" diyen Collingwood, buna karşılık "bir tarihçi benzer şekilde karar verdiğinde, onun bir sonraki işi, kendini şunu söyleyebilecek konuma yerleştirmektir: "Şimdi gözlemlemekte olduğum olgular, problemimin çözümünü çıkarsayabileceğim olgulardır." Onun işi, herhangi bir şeyi icat etmek değil, bir şeyi keşfetmektir. Ve ortaya konan ürünlerde farklı bir şekilde oluşmuşlardır (düzenlenmişlerdir)". Ayrıca işleyişte ki bir diğer farklılık, "pozitif bilimlerin geleneksel olarak düzenlendikleri şemanın mantıksal öncelik ve sonralık ilişkisine dayandığıdır: Eğer ilkinin anlaşılması ikincisinin anlaşılması için gerekli ise, bir önerme ikinci bir önermenin önüne yerleştirilir; tarihte geleneksel düzenleme şeması kronolojik bir şemadır, burada bir olay, eğer daha önceki bir zamanda gerçekleşmişse, ikincisinin önüne yerleştirilir. Böylece ona göre tarih, bir bilim fakat özel türden bilimdir. İşlevi, gözlem dışı olayları incelese de, onun gözlem alanına girdiği dediği "kanıttan" yola çıkıp, çıkarımsal bir şekilde araştırma yöntemi izleyen bir bilimdir" (Collingwood, 2005d:85-86).

Collingwood, The İdea of History adlı kitabında tarih felsefesinin ortaya çıkışı ve gelişim seyri hakkında bilgi verirken, Voltaire, Hegel ve pozitivistlerin görüşlerini ortaya koyduktan sonra, kendi tarih felsefesi görüşüne geçer. Ona göre, tarih felsefesi terimini ilk kullanan Voltaire, tarih felsefesi hakkındaki bakış açısının "tarihçinin eski kitaplarda bulduğu öyküleri yinelemek yerine, kendi kafasında kendi kendine kurduğu bir tarihsel düşünme tipi olduğunu, yine 19.yy'da Hegel ile bu ifadenin yalnızca evrensel tarih ya da Dünya tarihi anlamına geldiğini ve son olarak pozitivistlere göre ise, tarih felsefesinin, anlatılması tarihin işi olan olayların akışını yöneten genel yasaların keşfi olduğunu söyleyen Collingwood, kendi tarih felsefesi düşüncesinin bu düşüncelerin hepsinden farklı olduğunu ifade eder (Collingwood, 2007c:35-36). Onun tarih felsefesi hakkındaki fikirlerini bir arada bulabildiğimiz bu kitabında o, tarih felsefesine bakışını felsefeye bakış açısından yola çıkarak açıklar. Felsefe ona göre, ikinci dereceden düşünme biçimidir. Yani herhangi bir nesneyi düşünürken, aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında düşünmedir. Örneğin der; "Yerin Güneşten uzaklığını keşfederken bizim yaptığımızın tam olarak ne olduğunu keşfetmek ikinci dereceden düşünce işi, bu durumda, mantığın ya da bilim kuramının işidir." Felsefi düşüncenin her yönüyle etkinliğini ifade eden Collingwood, felsefenin zihin bilimi psikolojiden farklı olduğunu, psikolojinin birinci dereceden düşünme biçimi olup, özne-nesne ilişkisi içerisinde özne (düşünce) ile uğraştığını söyler. Felsefenin özne-nesne ilişkisi içinde ki düşünce etkinliğini ise "felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir; hep onun nesnesiyle ilişkisine bakar, dolayısıyla düşünceyle olduğu kadar nesneyle de ilgilidir" der. Yine filozof, tarihçi ve psikolog ilişkisinden hareketle, "filozof için dikkat isteyen olgu, ne tarihçi için olduğu gibi kendi başına geçmiştir ne de psikolog için olduğu gibi tarihçinin kendi başına geçmişe ilişkin düşüncesidir, karşılıklı ilişkileri içinde her ikisidir. Nesnesiyle ilişkisi içinde düşünce, salt düşünce değil, bilgidir; o zaman psikoloji için salt düşünce kuramı, herhangi bir nesneden soyutlanmış zihin olayları kuramı olan şey, felsefe için bilgi kuramıdır diyen Collingwood, psikologun özneye yönelik "Tarihçiler nasıl düşünür" sorusunu sorduğu yerde, filozof özne-nesne ilişkisine dikkati çeken "Tarihçiler nasıl bilir, Geçmişi nasıl kavrarlar" sorularını sormaktadır der. Böylece bilenle bilinen arasındaki ilişki ve birbirine olan etkisinin varlığını da kabul ederek, filozof, düşünce etkinliğinin "nasıl"lığından yola çıkar. Collingwood, bu

ayrımdan sonra filozof ve tarihçi ilişkisi bağlamını açıklarken şöyle der; "geçmişi kendinde bir şey olarak kavramak, örneğin şu kadar yıl önce şu şu olayların gerçekten olduğunu söylemek, filozofun değil, tarihçinin işidir. Filozof bu olaylarla kendinde şeyler olmaları bakımından değil, tarihçinin bildiği şeyler olmaları bakımından ilgilenir ve ne çeşit olaylar olduğunu, nerede ne zaman olup bittiğini değil, tarihçinin onları bilmesini olanaklı kılanın ne olduğunu sorar." Bu ifadeyle tarihçinin zihni hakkında düşünme yaptığını kabul ederek, bunun psikolog için ifade ettiği gibi zihinsel fenomenler olarak görmez, onun artık bir bilgi dizesi olduğunu kabul eder. Ayrıca tarihçinin geçmişe bakış tarzından farklı olarak, "filozof da geçmiş hakkında düşünür ama tarihçinin işini bir daha yapacak biçimde değil: Çünkü geçmiş, onun için, bir olaylar dizisi değil, bir bilinen şeyler dizgesidir. Bunu, filozofun tarihin öznel yanı hakkında düşündüğü sürece epistemolog, nesnel yanı hakkında düşündüğü sürece metafizikçi olduğunu söyleyerek ortaya koyabiliriz; ama bunu söylemek, yapıtının epistemolojik ve metafizik parçalarına ayrı ayrı bakılabileceği yollu bir imaya götüreceğinden, tehlikeli olur, buda bir hata olacaktır. Felsefe, bilenin incelenmesini bilinenin incelenmesinden ayıramaz. Bu olanaksızlık doğrudan doğruya ikinci dereceden düşünce olarak felsefe tasarımından çıkar" (Collingwood, 2007c:38).

Collingwood, *Nature and Aims of a Philosophy of History* (Bir Tarih Felsefesinn Doğası ve Amaçları) adlı makalesinde tarih felsefesinin açıklanmasına yönelik iki tür görüşten bahsetmekle beraber, bunların tutarsızlıklarını ortaya koyduktan sonra ideal bir tarih felsefesini tarih ve felsefe paradigmaları çerçevesinde açıklar. Ona göre, şimdiye kadar tarih felsefesine yüklenen iki temel görüş vardır. Bunlardan ilki, "tarihin gidişatını yöneten genel yasaları keşfetme konusundaki girişimdir. Bu yasalar, tarihin yapısında olduğu varsayılan ardıl biçimlerle, yüksek ve aşağı ya da ilerleyen ve gerileyen uygarlıkların birbirlerinin yerlerine geçmesiyle; sanatta, dinde, savaşta, ticarette vb. özel bir kusursuzluk derecesine değinmelerle ilgilidir. Bu yasalar, tarihte kaydedilen çeşitli olayların sonsuz ve değişmeyen doğrular olarak, doğal bir biçimde kavranırlar ve bunların keşfedilmesinin, tarih felsefesinin işi olduğu söylenir". Collingwod, bu ilk girişimin tutarsızlığına yönelik açıklamasında, olgulara yönelik somut ve evrensel yasalar belirlemenin aldatıcı olduğunu öne sürerek başlar. Filozofa göre, tarihçi tarafından çözümlenen olgular hiçbir zaman tüm tarihi süreç için genellenebilir yargılar içeremezler. Bu

anlayış ona göre, ilk olarak kanıtın güvenilirliğinin sorgulanabilmesinden dolayı aldatıcıdır. "Tanıtlarını dayandırdığı iddia edilen olgular, aslında hiçbir zaman üzerlerine konan yükü taşıyacak kadar güvenli değildirler. Çünkü elde, herhangi bir zamanda tarihsel araştırmanın son sözü kendisine dayanarak söylediği hiçbir olgu yoktur." Bu girişimin ikincil tutarsızlığına ilişkin olarak Collingwood, sonuçlara dayanan ifadelerin soyut ve evrensel olmadığını söyler. "Çünkü, onlar olumsal ve geçici bir konu hakkındaki ifadelerdir; tüm tarihin hepsine ilişkin olarak doğru gibi görünen genellemeler, aslında tarih içinde yalnızca belirli evreler için geçerlidirler." Bu girişimin üçüncü tutarsız yönü ise tarihin karakteristik bir özelliğinin yok sayılmasıdır. Bu özellik "onun bireyselliğidir; olguları, sanki onlar yalnızca bir ilkenin süregelen örnekleriymişçesine ele alır; aslında bu olgular eşsizdirler" diyen Collingwood, ilk olarak tarih felsefesine yüklenen anlamın üç yönden eleştirisini yapar. İkinci olarak, tarih felsefesinin anlamını bir planın yorumlanması olarak görülmesinin de yanılgı olduğunu belirtir. Tarihte olayla olay arasındaki ilişki kurma zorunluluğunu, nedenlerin ve sonuçların birbirini zorunlu olarak koşullandırdığını ileri süren Collingwood, parçaların ve bütünün her ikisinin de bir olay örgüsü olduğunu, çünkü parçaların sadece bütünün kopuk parçaları olduğunu ileri sürer. Bu olay örgüsünün okunmasının da tarih felsefesinin değil, tarihin işlevi olduğunu söyler. Ayrıca olay örgüsünde tüm parçaların önemi, onun tam anlamıyla kavranabilmesine ön şart teşkil etmektedir. Tarihte daha az ya da daha çok önemli diye bir ayrım mümkün olmamakla beraber, "yaşamsal önem taşıyan" olaylar, yalnızca "yaşamsal önem taşıyan" karakterlerini her nasılsa görebildiğimiz olaylardır der Collingwood. Bu iki yanılgıyı tarih felsefesi açısından değerlendirirken, Collingwood'un dikkati çektiği bir nokta da ikinci anlayışın birincisine dayalı olduğudur. "Tarihte bir olay örgüsü aramak, tarihi, bireyselliği içerisinde görmek, ondaki her olayı, eşsiz bir bütün içinde yerine konulmaz ve benzersiz bir öğe olarak görmek demektir; öte yandan, tarihte genel yasa örneklerini aramak, tarihin bireyselliğini kavrayamamak, ondaki her olayı yalnızca hazır bir türden yapılmış bir yeniden çoğaltma olarak ve bütünü de böylesi yeniden çoğaltmaların kaotik bir birleştirmesi olarak görmek anlamına gelmektedir. Bu soyut evrensellik, bazen tarihin evrenselliğine dayanan bir ilerleme olarak tasarlanır, ancak bunun karşıtı, gerçekten önemli bir durumdur; çünkü birey yalnızca özel

olanı değil, evrensel ve özel olanın sentezini temsil eder" (Aysevener, 2001a:135-143).

Tarihsel olgu denen şeyin doğasını ve konumunu anlamlandırmaya çalışmak için ileri sürülen görüşlerden, ne tarihsel olgulardan tümevarımsal bir genelleme elde etmek ne de tarihsel olgular arasından seçilerek elde edilecek sonuçlar çıkarmaya çalışmak, tarihsel düşünmeyi ifade edemez. Çünkü tarihsel olgu üstünden varsayımda bulunup genel bir sonuç çıkarmaya çalışmak, hem eksik olacaktır hem de böyle bir sonuca varılamayacaktır. Tarihsel olgu, tarih felsefesi onun hakkında bir şeyler söyleyebildiği müddette tarihsel soruşturmanın bir parçası niteliğindedir ve her tarihsel olgu aynı zamanda tarihsel sorudur. Tarihsel bir ifade olarak ortaya konulacak olan varsayım, hiçbir zaman tam olarak sorgulanmış ve soruşturulmuş bir varsayım değildir. Üzerinde inançla kabul edilen ifadeler tarihçiler onların doğruluğunu mutabakatın neticesi olarak görmesi nedeniyle doğruymuşlar gibi anlatmalarına rağmen, olmuş bir olayın bir zaman diliminde elde edilen ifadesi ancak onun yaftasıdır ve bu yafta tümüyle kesin ve tümüyle doğru olarak hiçbir zaman ortaya konulamaz.

Bunun için Collingwood şöyle der: "Hiç kimse, olmuş olanın tam olarak ne olduğunu bilemez, hiçbir zaman bilememiştir ve bilemeyecektir. Bu öğreti, kuşkuculuk değildir; çünkü kuşkuculuk, herhangi bir düşüncenin bir diğerine yeğlenebilir olmadığını ima eder... başka bir deyişle, hiçbir olgunun bütünüyle doğruluğu soruşturulmamıştır, ancak bir olgunun doğruluğu ileriye dönük soruşturulabilir, tarihçilerin çalışmaları ilerledikçe, olgular hakkında çok daha fazla şey bilir ve onlara ilişkin bir dizi yanlış açıklamayı çok daha yoğun emin tutum içinde reddetmeye başlarlar. Ancak hiçbir tarihsel ifade herhangi bir olgu hakkında tam doğruluğu dile getirmez." Olgu, sorgulama ve ifade üçlemesinin tarihsel düşünmedeki açıklamasını böylece yapan Collingwood, olgunun nasıl algılanması gerektiğine vurgu yapmıştır. Collingwood açısından, 'ideal olarak, tarihsel düşünce bir olgu dünyasının kavranmasıdır.' Bu olgular dünyasında doğru ve yanlış iç içedir, belirli değil sürekli belirlenme sürecinde olan tarihsel düşünmenin gerçek nesnesine yöneliktir. Ona göre, tarihçinin aradığı gerçeklik üzerine felsefe yapmak belirlenme sürecindeki nesne değildir. Bir tarih felsefesi etkinliği, düşünüre göre, 'henüz ulaşılmamış bir gerçeklik üzerine odaklanan değil, yalnızca, tarihçinin gerçeğe ulaşma çabası üzerine odaklaşacak olan bir felsefe etkinliği-

dir.' Tarihsel düşünmenin incelenmesi olarak tarih felsefesini tanımlayan Collingwood, tarihsel düşünmeyi nesnel dünyaya yönelik zihinsel bir etkinlik olarak görür. Bu zihinsel etkinlikte olgular dünyası, bilinen varlıktan bağımsız ve bireyseldir. Ayrıca bu etkinlikte olgular herhangi bir oranda kısmen ve tahmini olarak keşfetmek olanaklıdır (Aysevener, 2001a:143-147).

Collingwood'un tarih felsefesinde tarihsel bilinç, nesnesi bakımından sanattan, somut bir düşünce olma ve kategorik olma özellikleriyle de bilimden ayrılır. Tarihin nesnesi insandır ve insan eylemlerini araştıran birçok tarihçi, aynı olay karşısında farklı yorumlamalar ortaya koyması, birinin yanlışlığını vermesiyle mümkün olmaktadır. Bu yönüyle tarih sanattan ayrılır, çünkü iki sanatçı kötü olma koşulu aranmamak şartıyla zıt nesnelerle kendilerini sunabilirler, bu ayrım onun için a parte subjecti (öznel olarak) ayrımıdır. Nesnesi insan olan tarih, yine somut bir düşünce olma özelliğiyle de bilimden ayrılır. Bilimin nesnesi soyut tip ve biçimler olması onun koşullu olmasını gerektirir. Böylece a parte objecti (nesnel olarak) tarihin olgusallığına karşılık bilim, soyut ve koşulludur. Bilim ve tarih arasındaki ifade biçimleri açısından da farklılık mevcuttur. Tarihin, olgusal olanı önce gelen sonra gelenin nedeni olması yönüyle hipotetik olarak ele almasına karşılık, bilim soyut olanı kategorik olarak ifade etmektedir. Collingwood'un tarihsel bilincin ulaşmak istediği noktayı Nature and Aims of a Philosophy of History (Bir Tarih Felsefesinin Doğası ve Amaçları)'de şöyle ifade eder: "Tarihin ideali, bir bireysel olgular sonsuzluğuna eklenmiş sonsuz bireysel bir dünyanın doğasını araştıran ve onun doğruluğunu onaylayarak bir uyumlu ulamsal yargılar sonsuzluğunda anlam kazanan tek bir ulamsal yargıdır". Ona göre geçmişin yargısı verilirken, bilen zihinden bağımsız olan olgu dünyasının yargısı verilmekte olup, bu yargının tarihçi tarafından oluşturulmamasına rağmen onun tarafından açığa çıkarılmış somut olgular dünyasıdır (Aysevener, 2001a:148-149).

Collingwood'un bir tarih felsefecisinden beklediği, yukarıda da anlatmaya çalışıldığı gibi, geçmiş hakkında düşünebilen ve kesin sonuçlar değil de ilerlemeli ve açıklamalı bilgiler vermesidir. Bu yönde tarihsel ifadelerin hangi soruları cevaplamaya yönelik olduklarını çıkarsayan, ki bu soruların ussal bir etkinlik olmasının yanı sıra bu önermenin bir parçasını teşkil ettiğini önemser. Felsefe ve metodu bölümünde ele aldığımız mutlak önkabuller bahsinde olduğu gibi, metafiziksel bir inceleme olarak

bir önermeyi geçmişte neyin yanıtı olarak verildiğinin incelenmesi tarihsel bir analizdir. Tarihsel bilginin temellerinin a priori olarak kurulması, onun imgelemsel olarak düşüncenin bir nesnesi olarak kabul edilmesiyle olanaklıdır. Burada imgelenen şey, şimdi var olan değil, geçmişte var olan ve algı nesnesi olarak düşüncede oluşmasıyla şu an var olan imgelemlerden ayrılır (Collingwood, 2007c:319-320). Bilimsel olarak tarihi bu temele oturtan Collingwood, dönemin olgucu görüşüne karşı çıkmış ve tarihin bilimsel olduğunu, doğa bilimlerinin yöntem ve yaklaşımlarından ayrıldığını ifade etmiştir. Collingwood'un tarihsel önkabulleri, bazı yönlerden eleştirilseler de tarih felsefecilerinin çoğuna ilham kaynağı olmuştur. Onun tarihsel önkabullerini, Collingwood üzerine değerli çalışmaları inkar edilemez olan Aysevener şöyle açıklamaktadır.

- Tarihsel bir geçmiş vardır.
- Tüm tarih düşünceler tarihidir.
- Tüm tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden yaratılmasıdır.
- Tarihçinin incelediği geçmiş düşünceler ölü değillerdir; geçmiş oldukları bilinseler de, bir bakıma hala şimdiki zamanda yaşamaktadırlar.
- Tüm düşünce eleştirel düşüncedir; bunun için geçmiş düşünceleri yeniden yaratan düşünce, onları yaratırken eleştirir.
- Tarihçi ne olduğunu bilirse, neden olduğunu da zaten bilir.
- Tarihte olabilirliği değil, kesinliği talep ederiz.

Bu tarihsel önkabullerin, Collingwood'un tarih kuramında yadsınamaz bir yeri vardır. Bu önkabullerin ilkini oluşturan tarihsel bir geçmiş vardır ve önkabulü, kendiliğinden öncül olarak var olan bir kabuldür. Çünkü *res gestae* (geçmişte yapılmış eylemler) olarak tanımlanan tarih, kendi araştırma alanının meşruiyetini bu kabul üzerine kurmuştur. Burada problem olarak görülen şey, tarihsel bir geçmiş vardır önakabulü ile tarihsel geçmişin bugünde yaşadığı önkabulü arasında ki çelişki söylenebilirse de, Collingwood bunu geçmişin sorunlarının etkilerinin "şimdi" de olduğu ve bu etkiler sayesinde bizim geçmişi anlamlandırabileceğimizi ifade ederek açıklar (Aysevener, 2001a:89-91). Tüm tarih, düşünceler tarihidir önkabulü, tarihin ussal bir etkinlik olduğu ve geçmişte yapılmış eylemlerin düşünceleri karşıladıkları anlamına gelir ki, bunun sebebini

de "tarihsel bilgi, aklın geçmişte ne yaptığının bilgisidir." diyerek açıklamaktadır (Collingwood, 2007c:291). Tarihsel bilgiyi çıkarımsal olarak elde eden tarihçi, tarihsel sorular sorar ve bunları yanıtlamaya çalışır. Çıkarımlarda ya da varsayımlarda bulunan tarihçi bu etkinliğini yazılı belgelere, tanıklıklara veya arkeolojik bulgulara dayandırır. Böylece "Tarihçi, elde etmiş olduğu bu verileri değerlendirerek, o olay süreçlerinin gerisindeki düşünsel yapıyı ortaya çıkarmaya çalışır" (Aysevener, 2001a:94). Bu nedenle, doğa olaylarıyla tarihin konusunu açıklamaya çalışan olguculaın görüşü de yanlıştır. Çünkü tarihsel bilgi sadece doğa olaylarının bilgisi değildir, bu tür olaylar ancak, bilim adamının onları bir bilimsel araştırmanın konusu olarak açıklaması olabilir. Tarih ise bu tür doğa olaylarının insanlar üzerindeki etkisini, onların düşüncelerinde yaptığı değişimi vb. durumları konu edinir (Aysevener, 2001a:92-94).

Tarihsel bilgi, geçmişin bilgisi, deney ve gözlemle elde edilemeyen bir bilgi türü ise, bir tarihçi onu hangi koşullarda ve nasıl elde edebilecektir? Bu soruyu cevaplandırırken, Collingwood, bir önkabul olarak, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılması kabulünü öngörerek açıklamaya çalışır. Aslında bu görüşüyle Collingwood, birçok eleştiri de almıştır. Bir tarihçi, geçmişi hiçbir zaman algı ya da deney yoluyla kavrayamayacağı gibi ne de onu, bir kanıtın tanıklığına inanarakda elde edemez. Çünkü böyle bir etkinlik bilgi değil, olsa olsa inanç olacaktır ve bu aracılık çürük temellidir. Tarihçinin yapacağı şey, böylesi bir tanıklık temelli inançlar kurmak değil, elindeki yetkeleri eleştirmek olmalıdır. Tarihçinin elinde belgeler ya da kalıntılar vardır ve bunlarla elde etmesi gereken şey, düşüncenin en geniş manasıyla o belge ya da kalıntıları bırakan geçmişin ne olduğunu keşfetmektir. Bu keşif, örneğin, yazılı belgeler bırakan birinin bu belgelerle ne demek istediğine, ne düşündüğüne yönelik bir keşiftir. İşte "bu düşüncenin ne olduğunu keşfetmek" tarihsel olarak düşünmenin temel görevidir ve tarihçi bunu kendi kendine yeniden düşünmelidir. Collingwood'a göre, böylesi bir yeniden düşünme etkinliğiyle ancak filolojik bilgiden ayrı olarak tarihsel bilgiye ulaşılabilir. Bir imparator bir fermanı yazarken geçirdiği düşünce evrelerini tekrar geçirmeli, tasarlamaya çalıştığı durumu tekrar tasarlamalı, başka seçenekler içerisinde padişahın kendi seçtiklerinin onları seçme nedenlerinin tarihçi tarafından yeniden görülmesi gerekir. Bu düşüncelere sahip olan Collingwood, The Idea of History adlı kitabında, geçmişin yeniden canlandırılmasına yönelik açıklamasını yaparken, kendince bu

düşünceye itirazcılar ortaya koyar ve onlara cevaplar verir. Ona göre bu düşüncesine ilk itiraz, böyle bir durumun belirsiz olduğunun söylenmesiyle olabilir. Bir yaşantıyı yeniden canlandırma, ya o yaşantıya benzer bir yaşantı canlandırılarak yapılan bir düşünce edimi, ya da düşünülen yaşantıyla tamı tamına aynı bir yaşantı canlandırarak yapılan bir düşünce edimi gibi görülebilir. Bunların ikisini de kabul etmeyen Collingwood, hiçbir yaşantı diğeriyle tam olarak aynı olamayacağı gibi benzer bir yaşantıyı canlandırma ediminin de bilinenin nasıl bilindiğini boşuna açıklamaya çalışan kuşkulu kopya kuramı olarak görür. Ayrıca, Croce'ün kabul ettiği gibi bir diğer yaşantının yinelenmesiyle onun ancak şimdilik bilgisinin elde edileceği fikrini de kabul etmez. Ona göre "her yaşantıda bilme ile ilgili olduğu sürece her zaman, bir edim ve bir nesne vardır." (Collingwood, 2007c:379) Geçmişte öne sürülen ve elde edilen bir bilgi üzerine düşünülüyorsa ve bu kabul ediliyorsa, bunu yeniden düşünen tarihçi, ona yönelik yaptığı edimiyle geçmişte düşünen kişiyle aynı edimi yapmış değildir. Çünkü öncelikle farklı zamanlarda ve farklı kişilerdir. Tarihçinin yaptığı şey geçmişteki önermeye 'yeniden can vermedir' ve aynı türden başka bir edim gerçekleştirmedir. Örneğin, Eukleides'in bir ikiz kenar üçgenin taban açılarının eşit olduğunu geçmişte söylemesinin tarihçi tarafından yeniden canlandırılması Eukleides'in bunu bildiğini değil, ikiz kenar üçgenin taban açılarının eşit olduğunu gösterir. Böyle bir bilgi için Eukleides'in ediminin kopya edilemesi gerekmemektedir. Eukleides'in ikiz kenar üçgenin tabanlarının eşit olduğunu bildiğini düşünme ediminin gerçekleştirilmesi gerekecektir. Bu noktada Collingwood, peki bu edimi gerçekleştirmenin yolunu nasıl buldum diye sorar ve yanıtlar. Ona göre, yukarıda anlatılan edimle yapılan şey bir kopya etme, aynı edimi tekrar yapma değildir. Çünkü bir edim yinelenemez der. Bir düşünce ediminin zamansal yönü onun farklı türden edimler olduğunu göstermez. 'Açılar eşittir' önermesi uzak geçmişte, beş dakika önce ya da şu anda yapılan bir edim olsun hiç fark etmez, bu edim sayısal olarak farklı fakat özgül olarak aynı türden edimlerdir. Yani bir düşünce edimi farklı kişiler tarafından ya da aynı kişi tarafından farklı zamanlarda gerçekleştirildiğinde, bu etkinlik aynı türden bir edimdir. Burada vurgulanan aynı tümelin farklı örnekleri, aynı tümelin farklı özellemeleri değildir. Sayısal farklılıkta özgül aynılığın olabileceğidir. Bir düşünce edimi bilinç akışı içerisinde olup biten, varlığı o akışta bulunan bir şey değildir. Düşünce edimi zamansal olarak farklı anlarda yapılsa da, bir edim olup

bitmiş olamaz ve geriye getirelemeyecek bir edim olanaklı değildir. Ya da belli bir süre içerisinde yapılan düşünce etkinliğinde ilk saniyede yapılanla son saniyede yapılan arasında bir zaman süresiyle farklılığı vardır. Bir edimin iki kez gerçekleşemeyeceği görüşü ona göre yanlıştır. Çünkü düşünce edimi bilinç akışı içinde kaybolup gitmez, o akışın dışında durur. 'Deney ve salt bilinçten, saf ve yalın duyumlardan ve duygulardan oluşuyorsa doğrudur. Ama bir düşünce edimi salt bir durum ya da duygu değildir. Bilgidir ve bilgi dolaysız bir bilinçten daha fazla bir şeydir. Bundan ötürü, bilgi süreci salt bir bilinç akışı değildir. Bilinci durumların art arda gelişinden ibaret olan bir kişinin, bu durumlara hangi ad verilirse verilsin, ne olursa olsun hiçbir bilgisi olamazdı' der Collingwood. Öyleyse geçmişte yapılmış bir düşünce edimini bugün gerçekleştiren bir tarihçi farklı kişiler ya da farklı zamanlarda yaşamış olanları, onların aynı türden bir düşünce edimini gerçekleştiremeyecekleri anlamına gelmez. Çünkü zihin bir etkinlikler bütünüdür ve bir zihinde aynı edim farklı bağlamlarda iki kez yapılabiliyorken, iki farklı bütünde niye iki kez yapılamasın. Collingwood'a göre düşünce, salt nesne olmadığı için ve böyle bir bilgi elde edilemeyeceği için bir başkasının zihinsel etkinliğini bilmek, bu etkinliğin birinin zihninde yeniden canlandırılması ile mümkündür. Ona göre, 'birinin ne düşündüğünü (ya da düşünmüş olduğunu) bilmek, onu kendi kendine düşünmeyi gerektirir. Bu sonucu reddetmek, kendi zihnimizde yer alanlar dışındaki düşünce etkinliklerinden söz etmeye hakkımız olduğunu yadsımak ve benim zihnimiz var olan tek zihin olduğu öğretisine sarılmak demektir' diyerek, böyle düşünen birinin solipsist olabileceğini ifade eder (Collingwood, 2007c:366-374).

Tarihçinin zihninde yeniden canlandırma yapmasına yönelik açıklamasını, farklı açılardan da ele alan Collingwood, tarihin olanaklılığını ifade ederken, kendince yarattığı itirazcının sorularına yanıt vermeye çalışır. Bir düşünce edimi yeniden canlandırılarak öznel hale mi gelir, nesnel olmaktan çıkar mı şimdi düşünülmesiyle geçmiş olmaktan çıkar mı sorularıyla kurduğu bir örgüyü açıklamaya gayret ettiği görülür. Croce ve Oakeshott'un görüşlerine gönderme yaparak açılamak istediği bu soruları, bilginin zihinle olan ilişkisiyle ifade etmeye çalışır. Geçmişteki bir düşünce ediminin ancak şimdi ve burada farkında olmak, onun başka bir zamanda başka bir edim olarak farkında olunamaz savı, onun öznel olabileceğini ortaya koyar. Ancak burada farkında olmak noktasına dikkat edilmesi gerekir. Şöyle ki, burada ki farkındalık bir ağrının farkında ol-

mak ya da bir masanın farkında olmak gibi duyguya ya da algıya yönelik bir farkındalık değil, bir kişinin öfkelendiğinin farkında olması gibi bir bilinçlilik halidir ve dolaysız duygudan ve salt algıdan başka bir şeydir. Bir şeyi, zihinsel yaşam içerisinde belirli bir yere oturtarak onun farkında olmaktır. Geçmişe yönelik yapılacak bir düşünce edimi, eylemcinin onu gerçekleştirdiğini bilmesiyle öznel olmaktan çıkar. Zihnin ayrı ayrı etkinliklerin biri değil, bu etkinliklerin bir bütünüdür. Böylece düşünce hem öznel hem de nesneldir ve 'yalnızca bir düşünme değildir, hakkında düşünülebilen bir şeydir' (Collingwood, 2007c:376-381). Collingwood'un öne sürdüğü şimdilik bilgisine yönelik sorusu aynı zamanda bir ön kabul olarak gördüğü geçmişin hala şimdiki zamanda yaşamakta olduğu görüşünü de açıklamaktadır. Geçmişe ait bir düşüncenin, şimdide yaşadığını kabul eden Collingwood'a göre, bu düşünceler 'kapçık içine kapatılmış' düşüncelerdir ve bunlar bugün var olan fakat geçmişe ait olan düşüncelerdir. Kapçık içine kapatılmış düşünceler, bir tarihçi tarafından yeniden düşünülmesi gereken ve soru-yanıt toplancasının bir parçası haline getirilmesi gereken düşüncelerdir (Collingwood, 1996a:85). Geçmiş düşünce, sadece geçmişi düşünme gücüyle değil geçmiş düşünce ile şimdi arasında bir köprü kurulması ile elde edilir ve bu da yeniden canlandırma ile sağlanır.

Collingwood'un tarih felsefesinde özellikle öngördüğü ve açıklamasını çok yönlü ele aldığı konulardan birisi de tarihsel imgelem problemidir. Böylesi bir önkabulün işlevlerini ortaya koymak ve onu keyfi ve salt olmaktan çıkarıp, zorunluluk olarak dile getirmek için çok çaba sarf etmiştir. Tarihsel bilginin farklı türden bir bilgi olduğunu kabul eden Collingwood, tarihsel bilginin, algıya dayanan bir kanı ya da genel bilgi kuramlarına benzeyen bir bilimsel bilgi olmadığını ifade eder. Ayrı ayrı her ikisi olmadığı gibi bir bakıma her ikisidir der. Tarihsel düşünce şimdi ve burada olmayan bir şeye ilişkindir. Çünkü nesnesi olup bitmiş olaylar ancak tarihsel bilgi olabilirler. Böylece tarihsel düşünceyi halen var olan ve birbiriyle karşı karşıya gelen ya da bir arada olan özne-nesne ilişkisi içerisinde değerlendirmek tarihi olanaksız kılar. Tarihsel düşünce bilim gibi soyut değil, somut, tümel değil, tikel, zamanla ve yerle ilgisiz değil, zaman şimdi ve yer burası değilse de onlarla ilgilidir. Kısacası tarih, 'hem buradayı ve şimdiyi kapsayan bir algının, hem de her yerde ve her zamanı kavrayan soyut düşüncenin özellikleri' ile açıklanamaz. Ona göre 'aeisthesis'(duyum), 'noesis' (düşünceyle kavrama)'in ne ayrı ayrı biri

ne de her ikisi de değildir. Tarihsel düşünce, 'her birinin özelliklerinden kimini taşıyan ama onları her ikisi içinde olanaksız bir biçimde birleştiren üçüncü bir şeydir. Kısmen geçici durumlarla tanışıklık, kısmen soyut kendiliklere ilişkin uslamlamalı bir bilgi değildir. Geçici ve somut olana ilişkin bütünüyle uslamlamalı bir bilgidir' (Collingwood, 2007c:307-310).

Collingwood, yetke[3] merkezli tarih anlayışını eleştirerek, bir yetkeye inanan tarihçilik kuramını yadsıyıp, kendi yetke incelemesini ortaya koyar. Yetke merkezli kurama göre tarihçi çaresizdir ve yetkelerin ona verdiği alanın sınırları içerisinde özgürdür. Tarihsel hakikat, ancak yetkelerin kendisine anlattığı hakikattir ve bu hakikate ancak bu ölçüde yaklaşılabilir. Collingwood'a göre tarihçi, düşüncelerini yetkelerine uydurmak şöyle dursun tarihçi kendi kendinin yetkesidir, özerktir. Tarihsel düşünce oluşumunda yetke kuramı üç temel yasayla incelenmelidir. Tarihçi yetkeleri 'seçer, kurar ve eleştirir'. Yetkelerde bulduklarını yeniden üreten tarihçi, doğayı yorumlayıp, şeylerin gerçek biçimleri ile renklerini kendince yeniden üreten bir ressam gibidir. Tarihçi, yetkelerini kopya etmediği gibi, her zaman seçer, gerekli olmayanları atlar, kendince önemli görmediklerini ayırır, yani resme kattığı şeyden doğa değil de, ressamın kendisi nasıl sorumlu ise, tarihçi de yapıtına katacağı şeyden kendisi sorumludur. Böylece tarihçi özerk hale gelir ve bu tarihçi merkezli kuram, diğer rolünü de kurmaca ilkesiyle gösterir. Yetkeler tarihçiye geçmişin bilgisini ara aşamalar betimlenmeden verir, işte burada tarihçi bu aşamaları kendince doldurur. Tarihçinin yetke olarak kabul ettiği şeyi yetkelikten çıkarıp onu bir kanıt haline dönüştüren bu durum, tarihçinin kendi ölçüt ve yöntem kuralları doğrultusunda çıkarım yoluyla elde edilir. Tarihsel düşüncenin özerkliğini sağlamlaştıran bu iki temel ilkeden ayrı olarak onu tamamen açıklayan son aşama ise eleştiridir. Seçen ve kuran tarihçi artık yetkelerini tanık kürsüsünde sorgular, onların vermek istemediği ya da kendilerinde sakladıklarını ortaya çıkarmaya çalışır. Tarihçinin yetkelerini böyle bir süreçten geçirirken elde etmeye çalıştığı şey tarihsel hakikattir. Tarihsel hakikat, yetke ile tarihçinin uyuştuğu nokta bile olabilir ama böyle olsa dahi tarihçi yetkeler söylediği için değil, kendi tarihsel ölçütüne uyduğu için bu sonucu kabul etmelidir. Tarihçi, yetkenin doğruluğunu ve bilgisi-

3 Collingwod'a göre yetke, tarihte bir olaya tanıklık etmiş veya tanıklık edene tanıklık etmiş veya bir üçüncü ve dördüncü elden tanıklık etmiş kişilerin ürünleridir. Collingwood, yetke merkezli tarih anlayışını eleştirerek, böyle bir tarihçilikte tarihçinin, araştırdığı konu üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını ve tüm tasarrufun yetkeye ait olduğunu ifade eder. Yetke merkezli tarih anlayışı, kes-yapıştır tarihçilerin kullandığı bir yöntemdir.

ni kendi yetkesine dayanarak ortaya koymalıdır. Tarihsel bilgi, yetkelere dayanmadığı gibi anıya da dayanmaz der Collingwood. Tarihçi, tanıklık edilmemiş olayların kâşifi olabileceği gibi, anılara dayalı tarihsel bilgiyi de kendi tarihsel ölçüt ve yöntemleriyle, çoğunlukla da yazılı olmayan kaynakları kullanarak çalışmalıdır. İşte tam burada artık, tarihsel hakikatin ölçütü nedir sorusuna cevap vermeye çalışır ve onu tarihsel imgelem önkabulüne götüren 'yetkelerin kaydettiği şey bu ama gerçekte olup biten bu değil şu olmalı' savının tarihsel düşünce açısından olanaklılığını ortaya koyar. Yetkelerin verdiği bilgiyi ilk önce seçen tarihçi sonra bu yetkelerden daha fazlasını almak amacıyla onları kurmaca ve eleştirme ilkeleriyle ele alır. Böylece imgelemsel olarak tarihsel düşünce iş başındadır. Kurmaca işlevi sırasında yapılan sokuşturma, keyfi ve salt değil zorunludur, yani a priori'dir. A priori imgelem, yetkeler arasındaki boşlukları tamamlayan ve tarihsel betimlemeye süreklilik katan bir etkinlik olarak görülmelidir. İmgelem, Kant'ın dediği gibi 'kör ama vazgeçilmez yeti' olarak Collingwood'un tarihsel düşüncesinde yerini alır. Tüm tarihsel kurmaca görevini yapan a priori imgelem, uyduruk ya da gerçek dışı bir imgesellik olmadığı gibi, keyfi ve salt düşsel de değildir. Burada imgelem, bir romancının saf ve özgür olan imgeleminin algı alanı dışındaki nesnelere yönelik kurguladığı algısal imgelemdir. Şimdi var olmayan geçmiş algının nesnesi olamaz ama a priori imgelem sayesinde bir algı nesnesi haline gelir. İmgesel olarak kurulan ağ, yetkelerden alınan başlangıç noktalarının arasının özenle doldurulması ve bütünsel resmin doğrulanır nitelikte olması gereklidir. A priori imgelem için en önemli nokta olan eleştiri burada devreye girer, bu hem yetkelerin başlangıç noktaları seçilirken hem de imgelemin doğrulanabilirliği sırasında başvurulan koşuldur. Tarihsel imgelem kurulurken ele alınan başlangıç noktalarının da tarihsel düşünce tarafından ortaya konulduğunu kabul eden Collingwood, tarihsel verilerin hazır bulunan tarihsel olgular olduğunu kabul eder. Yani bir tarihsel olguya ait doğru bir veriyi mümkün kılan yine tarihsel düşüncedir. Tarihçinin algıladığı şeydir. İmgelemsel olarak örgüsünü kuran tarihçi, tam olarak yetkelerine yönelik yapacağı reddetme, değiştirme ve yeniden yorumlama gibi aşamaların yanı, sıra,onları tam olarak eleştirdikten sonra ortaya koyacağı ifadeden kendisi sorumludur. Böylece a priori imgelemin önemini vurgulayan Collingwood, daha da ileri giderek kaynakların doğrulanabilirliğinin bile bu a priori imgelemin bir ürünü olduğuna dikkati çeker. Bir kaynak bozulabilir, tah-

rif olabilir, doğada ki en önemsiz koşullardan bile etkilenebilir ki, tarihçi bunları bütünsel resmin içinde a priori imgelemi ile keşfetmelidir ve güvenilirliklerini ortaya koymalıdır. A priori imgelem, bu noktada tarihsel eleştirinin bir aracı olarak görülür. Collingwood, bir romancının ve tarihçinin imgelemsel olarak işlerinin aynı olduğunu söyler ve bunların ayrıldığı noktaların tarihçinin yaptığı işin doğru olduğunun söylenmesi, buna karşılık romancının ise sadece anlamlı bir resim kurduğunun ifade edilmesi olarak bakar. Tarihçi zamana ve uzaya yerleştirilen bir imgelem oluştururken, romancı bunu gereksemez. Yine tarihçi, tutarlı ilişkiler içerisinde örgüsünü kurarken, romancı salt imgesel dünyalar kuracağı için tek tek örgüler kurabilir. Son ve en önemli fark ise, kanıtla olan ilişkidir ve tarihsel hakikat üzerine bir yargı ve böyle bir yargıya girişebilme yolu ancak bu ilişki ile mümkündür (Collingwood, 2007c:311-325).

Bir bilim olarak tarih, doğa bilimleri ve sağın bilimlerden farklı olarak inceler olayları ve geçmişin bir resmini yaparken kullanacağı yöntem, tarih biliminin temellendirilmesinin de kanıtı niteliğindedir. İşte bu noktada 'kanıt', özel bir bilim olarak tarihin kullanacağı en temel argümandır. Kanıt, Collingwood için tarihin bilimsellik yönünün açıklanmasında araç olarak kullanılmıştır. Şöyle ki bilimsel etkinlik, bir bilgi dizgesi olmasının yanı sıra onun düzenlenmesi ve başkalarına kabul ettirilebilmesi ile bilimsel bir nitelik kazanabilir. Tarihsel hakikatin doğrulanabilir olup olmaması ya da o hakikat üzerinde bir yargıda bulunabilmenin en temel ölçütü kanıttır. Kanıt, böyle ele alınmasıyla kalmaz, kanıtla tarihçi arasındaki ilişkide bu ölçütü ortaya koymada gereklidir. Tarihsel bir ifade de kanıt, temel başvuru kaynağıdır. Çünkü temellendirme yapabilmek bilimin özelliği ise ve tarih bir bilim ise, bu temellendirme ancak kanıtla yapılabilir. Tarihin sağın bilimler ve doğa bilimlerinden farkı yukarıda incelenmişti. Collingwood, tarihin diğer bilimlerle ortak bir özelliğinin olduğunu söyler, ona göre tarih de sağın bilimlerde olduğu gibi çıkarımsaldır. Collingwood, 'bir bilimin çıkarımsal olması onun düzenli olmasıyla eşdeğerlik gösterir' der. Gözlem dışı olayları inceleyen, ancak tarihçinin elinde olan ve gözlem alanına giren 'kanıt'dan yola çıkıp onu çıkarımsal olarak incelemek, tarihin bilimselliğinin temelidir. Bilimin evrensel zorunluluklarından biri, bilginin kanıtlanabilirlik ilkesidir ve tarih de ancak bilgi olarak kanıtlayabildiği sürece ve bunu yaparken tutarlılığını gösterebildiği sürece bilimseldir. Böylece, kanıt'a dayanan ve çıka-

rımsal olarak elde edilen bilgi tarihsel bilgidir ve bu yönüyle de anı ve tanıklıktan ayrılır (Collingwood, 2007c:331-337).

Collingwood, tarihsel kanıt hakkındaki görüşlerini açıklarken bunu bilimsel tarihle ve kes-yapıştır tarih arasındaki farkları ortaya koyarak yapar. Bilimsel tarih onun kendi tarih görüşünün, yani olması gereken tarihsel bilincin bir ifadesidir. Tarih için kanıtın önemi, bu her iki tarih görüşünde de yadsınmadığını kabul eden Collingwood, ancak bunların kanıtı ele alış, işleyiş ve kavrayış tarzlarında büyük farklılıkların olduğunu iddia eder. Çünkü kes-yapıştır tarih yetke merkezli bir tarih düşüncesidir ve tarihsel hakikat, ifadelerin tutarlılığına dayanır. Oysa bilimsel tarih, tarihçi merkezlidir ve bir hafiye titizliğiyle sorgulanan ifadeler kuramına ve bunların yorumuna dayanır. Öncelikli olarak kes-yapıştır tarihin, bilimsellikten uzak olduğunu gösteren açıklamaları ile Collingwood, bu tür tarih yazımının hem tarihle bir ilgisinin olmadığını hem de hiçbir zaman böyle bir tarih yazımının temellendirilemeyeceğini ifade eder. Tarih bir bilimse, özerk olmalıdır, kendi yöntemleriyle kendine ait sonuçlara varmalıdır. Ancak kes-yapıştır tarih yetkenin tanıklığına ve onun hazır ifadelerine dayanacağı için, böyle bir özerklik ortadan kalkar. Tanıklığa dayanan 'böyle bir bilgi bilimsel olmadığı için hiçbir zamanda tarihsel bilgi olmayacaktır' ve temellendirilmesi olanaksızdır. Bilimsel tarih için tanıklık, ancak kanıtla güçlendirilirse ve kanıttan onayını alırsa tarihsel bilgi şeklini alır (Collingwood, 2007c:337). Collingwood'a göre kes-yapıştır tarihi, Yunan-Roma ve Ortaçağ dönemi tarih yazımı şeklidir. Tarihçiler 18. yy'a kadar bu tarih yazımını kullanmış ancak doğa bilimlerinin gerçekleştirdiği gelişimle beraber, tarihinde bilimsel bir nitelik alması ve düzenlenmesi gerektiği görüşü ortaya çıkmıştır. Bunda en büyük katkı ise, Eskiçağ'a ait yazılı olmayan kaynakların kullanılmasıdır. Bilimsel tarih, 19. yy olgusudur der Collingwood ve niteliksel olarak tarih biliminin bir düzenlenişine yönelme görülür. Fakat bu dönemde hala kes-yapıştır tarih baskın olmakla birlikte, 20. yy'a kadar örnekleri devam etmektedir. Collingwood, Bacon'un doğa bilimleri hakkında yaptığı çıkarımını gerçek tarihsel yönteme uygulanacağını söyler ve Bacon'un bir doğa bilimcinin 'doğayı sorguya çekmesi' gerekir düşüncesinin bilimsel tarih açısından da 'soru'nun gerekliliği, kime ait olacağı ve yanıta etkisini önemser. Çünkü ona göre soru tarihçiye ait olmalı, yanıtlar ise sorularla işkence masasına oturtulan yetkelerden alınmalıdır. Kes-yapıştır tarihte tarihçi dikkatli bir dinleyicidir, yetkeler karşısında tanıklıklar iyi ve kötü

diye ayrılır. Bilimsel tarihçi yetkeleri farklı okur der Coollingwood ve şöyle devam eder: 'Bilimsel tarihçi, onlardan ne bulup çıkarmak istediğine kendisi karar verip önceliği almış olarak, kafasında bir soruyla okur. Dahası, kes yapıştır tarihçisi onların bir sürü lafla kendisine anlatamadıkları şeyi hiçbir zaman bulup çıkaramayacağı düşüncesiyle okur; bilimsel tarihçi görünüşte çok farklı bir şey hakkındaki bir parçayı sormaya karar verdiği sorunun yanıtına dönüştürmek için eğip bükerek, onları işkenceye tutar'. Bilimsel bir çalışmada mihenk taşı, sorudur Collingwood'a göre, çünkü akıl yürütme ancak sorunun işleviyle olur. 'Sorular doğru sırayla sorulmalıdır', bir soru diğerinin hazırlayıcısı ve nihai yanıta ulaşmada bir merhale teşkil edici olmalıdır. Ayrıca tarihçi ne kadar doğru soruyla yaklaşırsa kanıtlara, tarihsel bilginin alanı da o kadar genişler (Collingwood, 2007c:338-356).

Yetkeler, kes-yapıştır tarihçileri için hazır ifadeler anlamına gelir. Şöyle ki, burada tarihçinin işi, yetkenin vereceği ifadelerin yeniden dile getirilmesidir. İfadeler içinden herhangi birini kabul edip etmeme sorunu olarak da dile getirilebilecek bu durum kanıtların anlamını sorgulamaktan uzak bir tarihçiliktir. Ancak bilimsel tarihçi için hazır ifade yoktur ve bir ifadenin doğru ya da yanlış olmasıyla değil, onun ne anlama geldiğiyle ilgilenir. İfadeyi söyleyen kişinin anlatmak istediğiyle tarihçinin bulmak istediği arasında bir bağ kurulur bilimsel tarihte ve tarihçi bu bağla kendi ifadesini yaratır. Çünkü bilimsel tarihçi özerktir ve ifadeleri de özerk olmalıdır. Bununla birlikte ifadeler tarihçi için artık kanıt niteliğindedir ve onlara başka olgulara ışık tutacak olgular olarak bakar. 'Kes-yapıştır tarihçisi, ifadelerin "içeriğiyle" ilgilenir, dile getirdikleri şeyle ilgilenir. Bilimsel tarihçi, dile getirilmiş olmalarıyla ilgilenir' diyen Collingwood, özerk bir ifade yaratan bilimsel tarihçinin çıkış noktasında işte tam burası olduğunu söyler. Yani uslamlama için gerekli öncüller özerk ifadelerle başlar ve doğru sorularla, açıklanmak istenen konu örülür. Collingwood'un tarihsel hakikatin perdeleyicisi olarak gördüğü kes-yapıştır tarihine diğer bir eleştiri ise onun kaynakları algılama biçimidir. Kes-yapıştır tarihi için kaynak bibliyografik bir dizin ve içinden seçilecek ifadeler ile çizilen bir resimdir ve bu da tarihçinin aslında ulaşması gereken hakikatin perdeleyicisidir. Bilimsel tarih için kaynak 'kanıt' olarak okunur ve kanıtlar tarihçinin kendi gözlemleriyle açığa çıkarılır. Collingwood'a göre bir tarihsel olgu, ancak tarihçi onu tarihsel kanıt olarak kullanmaya başladığı zaman gerçek bir kanıt olur. 'Bütün soruları

dile getirip yanıtlamadıkça onun içinde neyin yer alabileceğini, neyin almayacağını kimse bilemez. Bilimsel tarihte herhangi bir şey, kanıt olarak kullanılan kanıttır ve tarihçi kullanma fırsatı bulmadığı sürece neyin kanıt olarak işe yarayacağını kimse bilemez' der. Böylece kanıtın tarihçiyle ilişkisini ifade eden Collingwood, bu ilişkinin açıkça görüleceği noktanın ise soru olduğunu söyler. 'Tarihte soru ve kanıt karşılıklıdır.' Kanıt, sorulan sorunun cevabını bulabildiği şeydir ve nihai bir yanıta gitmek için kurulan tasarım gerçek kanıtlarla (yani sorulara alınmış yanıtlarla) kurulur. Collingwood'a göre, 'kes-yapıştır tarihçileri dönemleri incelerler; belli bir sınırlı olay grubu hakkında varolan bütün kanıtları toplar ve bundan bir şey çıkmasını boşuna beklerler. Bilimsel tarihçiler sorunları inceler. Sorular sorar ve iyi tarihçi iseler, yanıtlama yollarını gördükleri soruları sorarlar.' Böylece soru-kanıt ilişkisini de görebildiğimiz bu ifadesiyle Collingwood, bilenle bilinen arasındaki ilişkiyi önemsediğini de gösterir (Collingwood, 2007c:357-366).

Görüleceği gibi tarih felsefesi, Collingwood'un insanın geçmişte yapıp etmeleriyle insana yönelik yapılan bir düşünsel etkinliktir. Bu yönde yapılacak bir düşünsel etkinlik için Collingwood, yukarıda da belirttiğimiz gibi hem tarihi bilen hem de onun üzerine düşünen bir tarihçinin öncelikle açıklaması gereken soruları olduğunu düşünür. Tarih felsefesini bu temel sorunlar üzerine kuran ve bunları eserlerinde genişleten Collingwood'a göre, bir tarihçi öncelikle, a) Tarihin tanımı nedir? Sorusunu bilimsel olarak yanıtlamalıdır. Ona göre tarih bir bilimdir ve bir keşif yolculuğudur. "Bilim şeyleri aramadır: Bu anlamda da tarih bir bilimdir." b) Tarihin nesnesi nedir? Kısaca *Res gestae* diye cevaplandıran Collingwood, insanların geçmişte yapıp ettiklerinin sorgulanması yadsınamaz ve bu başka bilimlerden farklı bir özellik olarak tarihin nesnesini oluşturur. c) Tarih nasıl işler? Yanıt: "Tarih kanıtın yorumlanması ile işler." Kanıt tek tek elde edilen belgelerin toplamıdır ve tarihçi bu kanıtları yorumlamakla tarihsel işlerliği gerçekleştirecektir. d) Tarih ne içindir? Collingwood'a göre bu soruya verilecek yanıt hem diğerinden karmaşık hem de daha zordur. Çünkü bir şeyin "şey" için olması, o iki şey arasında ki bir ayrımı içerir. Bu soruya Collingwood'un yanıtı "tarihin insanın kendine ilişkin bilgisi 'için' olduğudur. Kendini bilmesinin insan için önemli olduğu düşünülür genellikle: Kendini bilme burada salt kendi kişisel özelliklerini, onu öteki insanlardan ayıran şeyleri bilme değil, insan olarak yapısını bilme demektir. Kendinizi bilmeniz, ikinci olarak, olduğunuz insan ol-

manın ne demek olduğunu bilmeniz, üçüncü olarak, olduğunuz insan olmanın ve başka biri olmamanın ne demek olduğunu bilmeniz anlamına gelir. Kendinizi bilmeniz ne yapabileceğinizi bilmeniz anlamına gelir. Kimse ne yapabileceğini denemeden bilmediği için de insanın ne yapabileceği konusundaki tek ipucu ne yaptığıdır. Öyleyse, tarihin değeri bize insanın ne yaptığını, böylece insanın ne olduğunu öğretmesidir" der. Bu soruları sorarken Collingwood, her bir sorunun kendi içinde birçok güç soruya sebep olduğunu da ekler. Coolingwood'a göre cevaplanması gereken bu dört temel soru kökü, diğer sorulacak soruların başlangıcıdır ve bir tarihçi üzerine düşündüğü her olayı bu sorulara kendince vereceği cevaplar örgüsüyle kurgular. Bu sorulara cevap verme, ilk çağdan beri yapılmaya çalışılan bir çabadır ve Collingwood'da bunun Heredotos'dan beri kısmen yapılmaya çalışıldığını söyler (Collingwood, 2007c:44-46).

Collingwood, tarih perspektifi ile bütüncül bir felsefe geliştirmiş olup, tarihin diğer bilgi türlerinden farklı olmasını, onun her şeyi açıklama da kullanılacak özel bir bilim olarak görmesinden kaynaklanır. Collingwood, The İdea of History ve An Autobiography'de tarihin araştırma konusunun *res gestea*, insanın geçmişte yaptığı eylemler olduğunu söyler. Bu eylemleri us'da kuran kişinin bunu gerçekleştirmeden önce ve gerçekleştirdikten sonra ne düşündüğüne dair yapılacak çalışma, tarihin tam anlamıyla konusunu teşkil etmektedir. An Autobiography'de Collingwood, "tarih, düşünce tarihinden başka bir şey değildir" der. Böyle bir ifadenin tarihin konusunu daralttığına yönelik eleştiriler olsa da, Collingwood bu fikrini bir bütün olarak kurguladığı tarihsel düşünme kuramı içerisinde doğru bir yere oturtmaya çalışmıştır. Collingwood'un insan eylemleri üzerinde salt aklın etkin olduğu fikri, buradan çıkarılmak istense de eserlerinde tam anlamıyla açıklık getirmediği bu konuyu, akli duygular ifadesi ile açıklamaya çalışmıştır. Birçok yerde görüleceği gibi ona göre düşünce, insan ruhunun bütün bilinçli etkilerini kapsadığını ileri sürer, böylece eylemin kaynağında akli unsurların yanı sıra insan duygularının da buna dahil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, düşünceden başka hiçbir şey tarihsel bilginin nesnesi olamaz ve tarih tasarımı başka bir ifadeyle açıklanamaz. Şöyle ki, ona göre "siyasa tarihi siyasal düşüncenin tarihidir; siyasa kuramının değil. Siyasayı iş edinmiş birinin usundaki düşüncenin tarihidir: Benimsenecek tutumun, siyasanın oluşumunun, bunu yürütmek için yol yordam tasarlanmasının, bunun yaşama geçirilmesi girişiminin, başkalarının buna tavır aldığını ayrımsamanın,

bu karşıtlığı yenmek için yeni yollar kurup geliştirmenin vb." tarihidir (Collingwood, 1996a:83).

Olgular dünyası içerisinde tarih, düşünsel olarak ele alınıp, tarihçinin yaptığı gerçeğe ulaşma çabasının incelenmesidir. Tarih, olgular dünyasından oluşmaktaysa, o olgulara yönelik filozofun genel veya seçici bir tavırla sonuçlar elde etmeye çalışması yanlıştır. Çünkü tümevarımsal genellemelerle elde edilecek sonuçlar hiçbir zaman olguların tam anlamıyla bilinemeyeceğinden ötürü güvensizdir. Öte yandan olgular arasından seçilerek alınan bir olgunun önemlilik kıstasına göre belirlenmesi diğer olguların, filozofu, seçilen olgunun onu etkileme noktasında diğerinden az etkiye sahip olmasıyla açıklanamaz ve böylece buradan çıkarılacak sonuçta eksik ve yanlış olacaktır. Bütünüyle soruşturulmuş bir tarihsel olgu bütünü, mümkün değildir. Tarihsel bir olgunun, tarihsel bir ifadeye kavuşması ancak geçmişte olan bir olaya konulan yaftadır. Onun o vakitte ve o yönde gelişmiş olmasını ortaya koymakla, ona bir ifade kazandırmak onun tam olarak bilindiği anlamına gelmeyecektir. Yine ona göre, "farklı tarihsel görüşler arasında ayrım yapmak, örneğin Freeman'ın Norman Zaferini açıklamasının kusurlu olduğunu göstermek, kişinin bilinebilecek her şeyi bildiğini ima etmeden, kesinlikle olanaklıdır. Başka bir deyişle, hiçbir olgunun doğruluğu bütünüyle soruşturulmamıştır, ancak bir olgunun doğruluğu ileriye dönük olarak soruşturulabilir, tarihçilerin çalışmaları ilerledikçe, olgular hakkında çok daha fazla şey bilir ve onlara ilişkin bir dizi yanlış açıklamayı çok daha yoğun bir emin tutum içinde reddetmeye başlarlar: Ancak hiçbir tarihsel ifade herhangi tek bir olgu hakkında tam bir doğruluğu dile getirmez" ifadesiyle, tarihsel ifadenin sadece şimdiye kadar olan sorgulamaların bir uzlaşısı veya ara bir raporu olarak ortaya konulması gerektiğini söyler. Olgular dünyası üzerine yapılacak bir felsefi düşünüş olarak tarih felsefesi 'yarı belirlenmiş' bir olgular dünyasıdır ve gerçekle yanlış birbirine karışmış bir durumdadır. Böyle bir açıklama ile tarih felsefesi, nesnesi bakımından kesin olarak belirli değil, sürekli belirlenen bir nesne olma özelliğindedir ve bunun üzerine yapılacak "bu felsefe etkinliği, henüz ulaşılmamış bir gerçeklik üzerine odaklanan değil, yalnızca, tarihçinin gerçeğe ulaşma çabası üzerine odaklaşacak olan bir felsefe etkinliği olabilir." Sonuç itibariyle, tarihsel düşünmenin incelenmesi olan tarih felsefesi, nesnel dünyanın önceden var olan olgular dünyasının kısmen bilinmesine yönelik bir tutumdur ve bunu Collingwood şöyle açıklar; "Tarih felsefesi, bu tutumun, önerme-

lerinin ve imalarının eleştirel bir tartışması olmalıdır: Söz konusu tutumun, bir bütün olarak insanlık deneyimi içindeki yerini diğer deneyim biçimleriyle olan ilişkisini, kökenini ve gerçekliğini keşfetme yolunda bir girişim olmalıdır (Aysevener, 2001a:145-147).

Tarihsel araştırmanın "özerk" olduğu ve olması gerektiği ve daha da özelde, araştırma yöntemlerinin ve kavramsal çerçevesinin, belli benzerliklere karşın, doğa bilimlerinkinden önemli ölçüde ayrıldığı fikri, Collingwood'un tarih düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Tarihçiler için sonuçları tanıklığa değil, kanıta dayandırma, araştırmalarında sistematik sorgulamanın can alıcı rolünü değerlendirme; geçmişi yeniden inşa etmeye çalıştıklarında sıkı sıkıya dizgilenmiş bir hayal gücünün kullanımı; dile getirdikleri düşünceleri kendi zihinlerinde yeniden canlandırarak eylemleri anlamanın yollarını araştırma gereği, bu düşünce biçimiyle ilgili pekiyi bilinen Collingwood öğretileri arasındadır. Diğerleri de, tarihçinin araştırma konusunun tekliği üzerine, öngörülmezliği veya kestirilmezliği üzerine, süreçsi (aşama aşama belirli bir sonuca ulaşıcı) karakteri üzerine, tarihçinin şimdisiyle zorunlu göreliliği üzerine vurgudur. Collinwood'un tarih felsefecilerinin felsefi eleştiriyi ancak "içeriden" geliştirerek, tarihsel araştırmanın fiilen ilerlediği yol hakkında yakın bir bilgiden hareket etmeleri gerektiğinde ısrarı da önemliydi. Bu vurgu nedeniyle, kendi tarih teorisini birinci el tarihsel araştırma deneyiminden elde ettiğine dönük kendi iddiasıyla da güçlendirdiğinden, Collingwood çoğu kez en üst düzeyde bir tarihçi, tarih felsefecisi olarak görülmüştür" (Collingwood, 2005d:12).

SİYASET FELSEFESİ

Collingwood, düşünsel dünyasını inşa ederken bir tutarlılık doğrultusunda hareket etmeye çalışmıştır. Onun bilgi formlarına bakış tarzı genel bir yaklaşımı göstermekle birlikte, metodik farklılıklar, kavramların mahiyetinde büyük önem arz etmemektedir. Collingwood'un tarih felsefesi ve felsefeye bakış tarzında olduğu gibi diğer bilgi formlarında da aynı genel tutum gözlenmekte ve nasıl ki felsefeyle tarih arasında bir rapprochement* yani yakınlaşma var ise, siyaset felsefesinin temelini oluşturan teori ve pratik arasında da bir rapprochement bulunmaktadır. Bunun nasıl olduğuna geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki Collingwood, felsefi sistemini kurarken bir düşman bulmakta ve onu karşısına alarak

kendi varlığını oluşturmaktadır. Nitekim realistlerin ahlak felsefesine olan tavırları, onun teori ve pratik arasındaki ilişkiyi kurarken oluşturduğu eleştiri neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Collingwood, siyasal teorisini geliştirirken eylemden yola çıkmakta ve salt eylemin ahlaki boyutunu çözmeye çalışarak işe başlamaktadır. Bu noktada realistler onun düşünce dünyasının hedef aldığı en temel karşıt görüştür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Collingwood'un realistlere karşı geliştirdiği eleştiri, onun teori ve pratik arasındaki ilişki kuramında başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Collingwood'a göre, realistler, ahlak felsefesinin konusunu salt kuramsal bir tutumla incelemekte ve bu tutumla ele alınan konuya hiçbir katkı sağlamamaktadır. Ayrıca realistler, ahlak felsefesinin, gerçeklerin dışında bir durum olduğunu iddia etmektedirler. Filozofa göre, realistlerle tarihin doğası uyuşmamaktadır ve bu yüzden tarihsel bir bakış açısıyla açıklanacak her sorun realist düşün açısından bir eleştiridir. Çünkü ona göre insan; ahlaki, siyasal ve ekonomik olarak eyleyendir. Böylece insan, düşüncelerin etkilediği bir eyleyendir. İnsan, düşüncelerin etkilemediği, katı gerçeklerden oluşan bir dünyada değil, aksine düşüncelerden oluşan bir dünyada yaşamakta ve bunlardan etkilenmektedir. Buna göre, karşılıklı bir etkileşim içerisinde eğer insanın yaşadığı dünyanın genel geçer yasaları, yani ahlaki, siyasal ve ekonomik kuramları değiştirilecek olursa, onun dünyasının niteliği de değiştirilmiş olacaktır. Diğer yönden, insanın kendi kuramlarını yani ahlaki, siyasal ve ekonomik kuramları değiştirilecek olursa, onun yaşadığı dünyayla bağlantısı da koparılmış olacaktır. Filozofa göre, her iki durumda da insanın davranışları ve eyleme geçme biçimleri değiştirilmiş olacaktır (Collingwood, 1996a:106). Eylemle düşün arasında bir etkileşim ve bunların birbirlerini tamamlayan nitelikte bir özelliğe sahip olduklarını savunan Collingwood, eylemin tarihsel bilgiyle de yakından ilişkisinin olduğu kanaatindedir. Çünkü eylem, şu anda olan ise ve tarihsel bilgi de, şimdi bilinen bir bilgi ise eylemi etkileyen de yine tarihsel bilgidir. Çünkü her tarihsel olay, kendinden önceki olayı "kapçık için de muhafaza ederek" kendi bünyesinde taşımaktadır. Aynı zamanda bu düşünceyle tarihsel bilginin toplumsal yönü de orta çıkmaktadır. Collingwood'a göre tek yönlü bir eylem yoktur. Bir eylem, hem siyasal, hem ahlaki, hem de ekonomik niteliklere sahiptir. Şöyle ki, bir eylem, salt, yalın olarak ele alındığında ahlaki, bir kural açısından bakıldığında siyasal, bir amaca ulaşma olarak alındığında ise ekonomik bir eylemdir. Buna bağlı olarak da eylemin üç

yönden de sorunsalları ortaya çıkmaktadır. Ahlak felsefesinin sorunları, siyasa kuramının sorunları ve ekonomi kuramının sorunları, eylemin sorunlarını kapsamaktadır (Collingwood, 1996a:107).

Collingwood, New Lewiathan'da, önceki siyaset teorilerini, bunların zihinsel gelişim süreçlerini hem felsefik açıdan hem de tarihsel bağlam içerisinde Avrupa uygarlığının liberal formu karakteriyle yeniden gözden geçirmektedir. Eser, Collingwood'un kuramlar arası etkileşim üzerine yapmaya çalıştığı teori ve pratik arasındaki ilişkinin somut bir şekilde ortaya konulmasını önermektedir (Browning, 2004:121). İnsanoğlunun düşünürler ve eylemciler olarak kabaca ikiye bölünmesi, ahlak felsefesi açısından yeni bir kuramın yaratılması için en önemli sorunsaldır. Teori ve pratik arasındaki rapprochement, aralarında yakın ve karşılıklı bir ilişkiye dayanmaktadır. "Teori, düşünenin pratik deneyimlerinde öğrendiklerini temel alıyor, pratikte eyleyenin kendini ve dünyayı düşünüş biçimine dayanıyordu. Bilimsel, tarihsel ya da düşünsel düşünmenin de 'törel' olduğu kadar 'anlıksal' niteliklere de dayandığını, törel güçlüklerin yalnızca törel zorlamayla değil, açık seçik düşünmeyle de üstesinden gelinmesi gerektiğini çok iyi biliyordum" diyen Collingwood, kuramsal bir yakınlaşmanın üzerinde durmaktadır. Bu yüzden ahlak felsefesi oluşturmak için düşünsel yaşamla günlük yaşamın; düşünürlerle de eylemcilerin kuramsal olarak onun zihninde bir yakınlaşmaya ihtiyacı vardır. Ona göre, gündelik yaşamın ana kaygısı kılgısal değil kuramsal olmalıdır ve O, bu görüş doğrultusunda hareket etmektedir. Ancak bu durumdan ne kadar kaçmak istese de, düşünsel dünyasıyla gerçek yaşam birbiriyle bir çatışma içerisine girmektedir. Bunu aşmak için gösterdiği çaba aynı zamanda onun kavramlar arası kuramsal yakınlaşmasını çok iyi bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre bu ayrım eski Yunanda başlayıp ve Ortaçağda yorumlanarak bugüne gelmektedir (Collingwood, 1996a:108).

Collingwood, An Autobiography'nin son bölümünde ortaya koyduğu pratik ve teori arasındaki ilişkiye karşı üç tavır geliştirdiğini ifade etmektedir. Birinci R.G. Collingwood, kendi düşün yaşamında pratik ve teori arasında oluşturulacak bir bölünmenin yanlış olduğu ve bunların birbirlerine bağımlı olduklarını, bu yüzden de pratik ve teorinin birbirinden ayrı tutulması halinde her ikisinin de çıkmaza gireceğini düşünmektedir. İkinci R.G. Collingwood, günlük yaşam içerisinde bir üniversite hocası olarak yaşayan ve alışkanlıklarıyla düşün yaşamı arasında çelişkiler olan bir kişidir. Collingwood, meslekten bir düşünürdü ve fakülte dışındaki

hayatla hiçbir yakınlığı yoktu. Bu Collingwood, pratik ve teori arasındaki ayrımı benimsiyor ve bu Collingwood, ortaya koymak istediği kendi düşünsel dünyasına inanmaz bir şekilde yaşıyordu. Bu tavrın Collingwood için çelişkili yönü, düşünsel dünyasını kavramsal ayrıma götürmesi ve salt teoriyi önemsemesiydi. Ancak üçüncü R.G. Collingwood eylem adamıydı. Kendi ifadesiyle bu eylem adamı, 'düşünürlükle eylemciliğin arasındaki ayrımın yittiği bir yerdeydi'. Bu tutum, Collingwood'un kendinde hep var olmasını istediği ve zaman zaman ortaya çıkan meslekten düşünür kimliğinden sıyrılarak kaçtığı, kendini ifade ettiği bir tutumdu. Bu üçüncü tutum, Collingwood'un içindeki pratiğe yönelik eğilimin göstergesidir. Bu Collingwood, meslekten düşünür olmaktan sıkıldığı anlarda ortaya çıkar ve onu harekete geçirirdi. İçindeki bastırılmış eylem adamına hizmet etmek için bazı derneklere gider, ateşli konuşmalar yapardı. Bunu, kendince bir 'istim atma' olarak niteleyen Collingwood, tarihi konular üzerine konuşsa da, bu eylemi bir siyasacının konuşmalarıyla ilkece aynı görmekteydi. Bu Collingwood'un en beğendiği filozof Marks'tı. Ona göre, Marks'ın kuramsal düşün yapısıyla onun uzaktan yakından bir ilgisi yoktu. Ancak bir eylem adamı olarak Marks, Collingwood için takdire şayan bir filozoftu. Ona göre realistler pratikle teori arasına kesin bir çizgi çekmekte, Jhon Stuart Mill gibi liberaller ise kaçak dövüşerek insanların düşüncelerine önem verememekteydi ve bu noktada Marks'ın düşüncelerinin bunlara saçma gelmesi normaldi. Çünkü Marks, cesur bir düşünürdü ve Collingwood'a göre Marks'ı eleştirebilmek için ancak onun kadar gözü kara bir eylem adamı olmanız gerekmekteydi (Collingwood, 1996a:109-110).

Collingwood, birinci ve üçüncü tutumlar arasında gidip gelen hatta bunları birleştirmeye çalışan bir ruh hali içerisinde değerlendirilmelidir. Ona göre bir filozof, kısmen pratiğe hizmet etmeli ve bu eylem politik tavır için ulusal bir fayda sağlamalıdır. Collingwood için inandığı ve geliştirdiği düşün biçiminin İngiliz siyasi hayatına ve siyasal partilerine bir katkı sağlaması gerekmekteydi. Collingwood'a göre bir filozof sadece felsefi açıdan işini iyi yaptığında, görevini tam olarak yerine getirmiş sayılmazdı. Filozof, aynı zamanda iyi bir eylem adamı olarak da teoriye yönelik pratik tutum geliştirmeliydi. Aksi taktirde filozofun görevi gevezelikti. Çünkü ona göre, "Askerimizin, denizcimizin ve havacılarımızın savaştığı şeyi bir filozof anlamak zorundadır. Eğer ben onları tam olarak anlayamazsam, umutluyum ki benden daha iyi anlayacaklar

olacaktır" diyerek, eylemin düşünsel olarak filozof tarafından meşru bir zemine oturtulmasına yönelik göndermede de bulunmaktadır (Collingwood, 1940ı: 176). Collingwood üzerine araştırmalar yapan ve onun siyasal teorisini yazan Conelly'e göre, Collingwood'un geldiği nokta tüm düşüncelerin eylem uğruna oluşması gerektiği fikriydi. Collingwood'un eserleri bu yönde değerlendirildiğinde görülecektir ki, An Essay on Methaphysics, Facism and Nazism, The Three Laws of Politics ve son olarak The New Lewiathan hep pratik amaca yöneliktir (Conelly, 2003: 179).

The New Leviathan, Collingwood'un son dönemlerinde yazdığı, siyaset teorisi ve bu teorinin zihinsel çıkarımları üzerine kurgulanan bir yapıttır. Collingwood hakkında çalışmalar yapanlar ve onun eserlerini değerlendiren yazarların kimine göre bu eser, Collingwood'un diğer eserlerine göre daha alt seviyede (örneğin, Knox), kimine göre de tutarlı sofistike bir analiz olarak değerlendirilmektedir (örneğin, Donagan ve Mink). Collingwood, bu eserinde insan, toplum ve medeniyet gibi kavramların zihinsel kurgusunu tarihsel bir bağlam içerisinde yapmaktadır. O, akıl ve medeniyet üzerinde durarak, bunların tarihsel gelişim seyri içerisinde bir dizi çelişkili, yakın ve etkileşimli özelliklerini açıklamaya çalışmaktadır (Collingwood, 1992g: xxxvii-xxxviii). The New Leviathan için yapılan değerlendirmeler, onun felsefi açıdan relativist ve tarihselci yapısına yöneliktir. Collingwood'un bu eserinin giriş bölümünü yazan ve İngiliz siyaset felsefesi üzerine çalışmaları olan Boucher ise, bu eserin hem pratik hem de teorik amaca yönelik yazıldığını öne sürer. Boucher'e göre, eserin pratik amacı zorunludur. Çünkü yazıldığı dönemde, İngiltere faşist düşmanlarına karşı bir mücadele içerisindedir ve bu aktüel duruma katkı sağlamak da Collingwood'un siyasal teorisinde var olan teorinin pratiğe katkısı ilkesine dayanmaktadır. Eserin teorik vurgusu ise akıl ve medeniyetin gelişiminin birbirine bağlı süreçlerini sofistike bir şekilde analiz etmektir. The New Leviathan, Collingwood'un düşün hayatı boyunca yapmaya çalıştığı kuramlar arası yakınlaştırma çabasının bir nevi son merhalesidir. Nitekim eserinde kavramların birliğinin yada onların örtüştmesi gerektiği savını diyalektik ve sistematik açıdan ortaya koymaktadır. Teori ve pratiği, akıl ve medeniyet üzerinden açıklamaya çalışan Collingwood, tarih ve felsefe arasındaki etkileşimin çıkış noktası yapmaya çalıştığı bu kuramsal analize de yansıtmaktadır (Browning, 2004: 120-121).

Collingwood, ideal bir siyasal düşünce sistemi olarak politik liberal tavrı benimsemektedir. Modern medeniyetin oluşumuna kadar gelen süreçte sosyal ve politik hayatın çeşitli formlarını gözden geçiren Collingwood, kendi siyasal düşünce yapısını bu evrimsel kurgu neticesinde oluşturmaktadır. Bu yüzden yazmış olduğu eser, liberal toplum ve onun bir uygulaması olarak liberal politik eylemin meşruluğunu ortaya koymaya çalışan bir eserdir. Eser incelendiğinde, liberal dünya görüşünün açıklandığı ya da olması gerekenin bu düşünce sistemi üzerinden kurgulandığı açık bir şekilde görülmektedir. Collingwood'un siyasal teorisini kuramsal olarak anlatmaya çalıştığı bu eser, onun diğer eserleriyle de bağlantılıdır. Kendi düşün dünyasını belirli bir sistematik kurgu içine oturtan Collingwood, hemen hemen tüm eserlerinde de diyalektik çözümleme ve bilimlerin kavramsal olarak birbirine katkısını etkin bir şekilde kullanmaktadır. The New Leviathan'a da bu yönde bakıldığında onun diğer eserlerde de var olan kaygıları paylaştığı görülmektedir. The New Leviathan'da uygarlığın nosyonunda tasavvur edilen ön kabuller dizisine ulaşmak için ilerleme ve gerileme hakkında bir analiz ortaya konur. Bu ön kabuller, özenle inşa edilen uygarlığı meydana getiren kavramlar ağını ve bunun gelişim seyrini desteklemektedir. An Essay on Metaphysics ile bu ön kabuller noktasında ki ortak fikrin yanı sıra teori-pratik ve tarih-felsefe ilişkisinde de ortak fikre sahiptir. Ayrıca iki araştırmada da metafizik, araştırmanın gelişen tarihsel ve felsefi durumudur. Yine The Prenciples of History ile New Leviathan arasında hem medeniyet analizinde hem de ahlak felsefesi görüşlerinde birliktelik görülmektedir. Tarih ile felsefe arasındaki yakın ilişki, bu görüşlerin en temeli olmakla birlikte, tarihsel açıdan ahlak felsefenin irdelenmesi ve yine tarihsel açıdan medeniyet teorilerinin ele alınması iki eserin de birleştikleri noktalardır. Hatta Collingwood'un The Prenciples of History'e koymayı tasarladığı fakat sonradan vazgeçtiği tarihsel açıdan ahlak ve medeniyet bölümleri New Leviathan'nın içeriğinde yer almaktadır. Nitekim The Prenciple of History'de var olan tarihsel bilginin felsefik unsurlarla yeniden gözden geçirilmesi ve analitik bir bakış açısıyla ele alınması, The New Leviathan'da da görülmektedir. Bu bakış açısıyla eski filozofların siyasal teorileri irdelenmekte, eski teorisyenlerin fikirleri, liberal uygarlığın filozofik fikrine boyun eğecek şekilde dönüşümlü bir eleştiri halinde sunulmaktadır. Böylece, eski politik felsefelerin yeniden okunması ve radikal, çağdaş yeniden yorumlama getirerek, siyasal düşünce dünya-

sına meydan okuyucu bir tavır ortaya koymaktadır. Hobbes'un eserini provakatif bir yeniden okuma olarak gören The New Leviathan, orijinal Leviathan'ın titiz bir şekilde okunmasını da önemsemektedir (Browning, 2004: 122-123).

Collingwood, düşünce işçiliğinde emeğin işe yarar hale gelmesini önemser. Ona göre, tarihsel ve felsefi çıkarımlar üstüne harcanacak bir yaşam, geleceğin temellerini kurmak adına anlamlı bir yol izlemektir. 1919 yılına gelindiğinde Collingwood'un siyasal düşünce sisteminde kısmen farklılıklar göstermesine sebep olan savaş hali ve sonrasındaki barış görüşmeleri, onun pratikte ulusun çıkarlarını koruma ve geleceği kurma adına da gereken sistem fikrinin oluşmasına neden olur. Collingwood düşünsel olarak savaşı insan idraki için rezil bir durum görmesine rağmen, I. Dünya savaşını açıkça protesto etmemekte ve hatta barışa yönelik bir tutumda sergilememektedir. Bu çelişki onun İngiliz çıkarlarına yönelik kurguladığı ulusal birlik düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Savaş sonrası barış görüşmelerinde de görevli olan Collingwood, İngiliz çıkarlarının ateşli bir savunucusudur (Conelly, 2003: 179). Ona göre, savaşta galip olmak yeterli değildir. Önemli olan savaş sonrası devlet adamlarının ordunun sağladığı fırsatları aynı oranda ulusun faydasına çevirebilmesiydi, ki bunu da ona göre hiçbir devlet adamı başaramamaktaydı. Collingwood, buradan yola çıkarak insanlık durumunun iyi bir şekilde kavranması gerektiğine ve insanlığının us gücünün geliştirilmesi gerektiğine varır. Çünkü ortada bir çelişki vardır. Bu çelişki, fiziksel varlıkların ve fiziksel güçlerin söz konusu olduğunda insanın başarısı ile insanın us gücünün söz konusu olduğundaki başarısı aynı ölçüde değildir. İnsanoğlu doğa bilimleri ve onun denetime alınması yönünde çok başarılı ike, ussal seviye ve onun denetimi noktasında çok geridedir. Eğer uygarlık kurtarılacaksa, bunun için "insanlık durumu" hakkında enine boyuna bilgi edinilmeliydi. Peki insanlık durumu nasıl anlaşılabilirdi? Bu soru üzerine, tüm eserlerinin amacı doğrultusunda çabalayan Collingwood, The New Leviathan'da varmak istediği sonuncu mantıksal tutarlılıkla açıklamaya çalışır. Ona göre insanlık durumu, yani ussal denetim ve şimdinin hali, salt psikoloji ya da içerisine ruh bilimini de alan dinsel deneyim şekilleriyle bilinemezdi. Ruh bilimi, "psykhe" yani duyu ve istek gibi işlevleri incelemek üzere oluşturulmuş bir bilim dalıydı (Collingwood, 1996a:70-72). Öyleyse insanlık durumunun daha iyi kavranmasını, şimdinin bilgisini tüm yönleriyle sunan ve yapılacak inşa sürecini başla-

tacak bilim neydi? Bu soru, Collingwood için cevabını içinde barındıran bir soruydu ve verilecek cevap "Tarih Bilimi" olmalıydı. Tarih neden bu bilginin kaynağıydı ve bu bilgiyi nasıl sağlayacaktı? Bu iki soruda tam olarak Collingwood'un tarih felsefesinin özünü yansıtmaktaydılar. Tarihin işlevi, ilk sorunun cevabını ortaya koymaktadır. Şöyle ki, tarih, kanıtlar doğrultusunda geçmişe ait doğru ve tutarlı sorular sorarak kanıtları açıklamaktadır. Bu diyalektikde geçmişin günümüzde ussal olarak bilinmesini sağlamaktadır. Çünkü tarihsel olaylarda bir kesinti yoktur. Süreç bir sonrakinin bir öncekinin özelliklerini içinde barındırması ile devam etmektedir. Bu da göstermektedir ki, bugünün eylemi, kendinden öncekilerin izlerini taşımaktadır. İkinci soru, yine ilk sorunun cevabına bağlantılı olarak açıklanır. Filozofa göre, törel ve siyasal yaşama katkı sağlamak için eğitim sürecinden geçirilmiş bir tarihsel bilgiye ihtiyaç vardır. Bu gözle oluşturulacak bakış açısı kurallarda apayrı bir şeyi, yani "tarihsel sezgiyi" verecektir. Bu bağlamda tarihsel sezgi, bize törel ve siyasal sorunların tanımında gerekesinim duyduğumuz yardımı sağlayacaktır. Sonuç olarak insanlık durumu, doğa olaylarının metodunu andıran kesyapıştır tarih anlayışıyla değil, yeni tür tarih anlayışının açacağı kapılarla anlaşılabilecektir (Collingwood, 1996a:74-80).

Collingwood, The New Leviathan'da özgür bir toplumun şartlarının tarihsel gelişimini ve zihnin kademeli fonksiyonlarını birleştiren liberal rasyonel uygarlığın sistematik açıklamasını yapmaya çalışır. Eflatun'nun özgürlük anlayışını önemseyen Collingwood, onun diyalektik düşünce yapısı ile Hegel arasında bağ kurarak, kendi diyalektik düşün tarzını geliştirir (Browning, 2004: 127-129). Collingwood'un diyalektik politik diye adlandırdığı sistematik akıl yürütme tekniği, An Essay on Philosophical Method, An Essay on Methaphysics'de olduğu gibi The New Leviathanın'da genel yapısında aynı metod görülmektedir. Uygarlık ve onun aşamaları aklın rasyonel fonksiyonları ile açıklanır. Bu diyalektik açıdan politik düşünme, liberal politik kuramı besleme ve onu sistematize etme görevini üstlenir ve barbarizme dönüşün engellenmesini sağlar. Collingwood, diyalektik politiğin değerini, insanlığın aldatıcı teolojik kaderinin açıklanmasında ya da politik eylemlerin formlarının eksikliğinde değil, aklın doğal rasyonalitesi ve liberalizmin sistematik ve pratik ifadesinde bulmaya çalışır. Collingwood, siyaset felsefesinde kademeli rasyonel ve özgür bir aklın izahını yapan kuralcı değer ile geçmişin analizini birbirine bağlar. Aklın fonksiyonlarının incelenmesi ve

geçmişin analizi ile görevsel eyleme varır. Seçenekler içinden çıkarılacak olan görevsel eylemin ön kabulleri vardır. Seçeneklerin ön kabulleri, hem faydacı bakış açısı hem de kurallar ve özel ilgiler ile belirlenir. Faydaya dayalı eylem, faydanın maksimize edilmesini ifade eder. Kuralların gerekliliği ise, onların özel ya da doğru bir eyleme yönelik olmasından değildir. Görev, eylemin tüm yönleri ele alınarak, durumun net bir şekilde ortaya konulması ve konu dışı şartlarla belirlenecek durumların atılmasıyla saptanır. Bu noktada Collingwood, tarihin pratiği ile görev arasında bir bağ kurar. Collingwood eski düşünce sistemlerini yeniden gözden geçirerek, aklın fonksiyonel yapısını açıklamayı hedefler. Çünkü bu açıklama için doğa bilimleri sadece dıştan bir betimleme yapmaktadır. Tarihsel pratik ise, liberal ve rasyonel olan insan eylemini tarihsel anlayış ile izah edebilir. "Collingwood, insanları düşünerek çalışan ve düşünürken kendi düşüncelerini eleştiren ve kendi düşüncelerine değer biçebilen varlıklar olarak ele alır" (Browning, 2004: 131-133).

Collingwood'un akıl kuramı ve bunun gelişimsel seyri, onun toplum ve uygarlık unsurlarını analiz etmesi için uygun zemin hazırlar. Onun toplum ve uygarlık hakkındaki görüşlerinin temelinde tüm vatandaşların karar verme sürecine aktif katılımı vardır. Filozof, The New Leviathan'da geleceğe yönelik toplum algısını anlatırken, bireyin düşün yapısı ile gelecek arasındaki ilişkiden bahseder ve düşünsel yapının bireyin geleceğini kurduğunu savunur (Collingwood, 1992g: 148). Bu bağlamda Collingwood akıl ile uygarlığın birbirini karşıladığını ifade eder ve bu uyum neticesinde de özgür bir geleceğe paralel bireysel kimliğin de oluşacağını savunur.

Collingwood, sosyal organizasyon bağlamında toplum ve topluluğu birbirinde ayırır. Topluluk teknik bir terim olarak, kendilerine verilmiş belli bir arazide sorumluluklarını yerine getiren özgür bir gelecek kaygısından çok, dış kurallarca yönetilerek yaşayan insanlar gurubudur. Toplum ise müşterek bir ortak gelecek etrafında birleşen yönetimve ona itaati özgür bir irade ile ortaya koyan insanların sosyal birliğidir. Topluluktan topluma geçiş sürecini açıklarken Collingwood, liberal forma ulaşmak için topluluğun üyelerinin özgürlüğünü ve onların organizasyonel katılımını önemser. Ayrıca bunun değeri üzerinde siyasal organizasyonun karakteristik yapısını da vurgular. Sosyal süreç içerisinde topluluktan topluma geçiş süreci nesiller boyunca süregelen üyelerinin, eğitim ve yaşam disiplinleri sağlanmadan gerçekleşemez. Toplumsal birlik

ve geleceğin tasarımı, ancak ve ancak yasa yapıcılarla yasaya uyanların intibakı ile mümkündür. Toplum eş zamanlı ve karşılıklı çalışarak, tüm aile, eğitim vb. kurumları ile dinamik katılım sağlayıp ideal liberal politik düzen oluşturabilir (Collingwood, 1992g: 184-192).

Siyasal teşekkül, ideal uygarlık formuna ulaşmak için çabalar. İdeal uygarlık, özgürlüğü temel argüman olarak alırken devletin varlığını ve onun kurumsal yapısının işlevselliğini de göz ardı edemez. İnsanlar, müşterek özgürlüklerini bilerek, rasyonel amaçlar için kamu yararını gözetip iktidara saygı duymalıdırlar. Eşitliğin uygarlığı zayıflattığını savunan Collingwood, zenginlikte eşitsizliğin olacağını düşünür. Eşitlik, bireyler arasındaki dinamiği zayıflatmakla birlikte, onların toplumsal canlılıklarını da köreltir (Browning, 2004: 131-133).

Collingwood, The New Leviathan'da diyalektik bir form geliştirerek, uygarlığı felsefi çerçevede yeniden ele almaktadır. Yeniden yorumlamacı metotla ele alınan eski siyasal teoriler, uygarlığın olgunlaşma sürecine gelişinin ön hazırlıklarıdır. Eserde Hegel'i eleştiren bir düşünce inşası gözlense de eser, yeniden yorumlamacı metotla Hegel felsefesi arasında bir uyum vardır. Teori ve pratiğin geriye dönük yeniden yorumu, Collingwood'un siyaset teorisinin inşası için elzem bir tutumdur. Hegel'in felsefe tarihini devreye sokması ve bugünün sistematik olarak bir felsefi anlayışa kavuşturulmasının geçmiş düşüncelerin eleştirisi ve onların özümsenmesi neticesinde olacağı fikri, Collingwood'un bu yeniden yorumlamacı bakış açısının temelidir. Collingwood, Hegel ile pratik felsefenin içeriğinde ve formunda birleşmiş olsa da, The New Leviathan açıkça bir Hegel eleştirisi örneğidir. Öncelikli olarak Hegel'in de geçmişte yaşamış bir filozof olması bu değerlendirmeyi gerektirirken, diğer taraftan da onu barbarlığın öncüsü olmakla itham etmekte ve onun Alman vatanseverliğini küçümsemektedir. Ayrıca Hegel'in aksine, uygarlığın kırılganlığını ve barbarizme dönüşme ihtimalini de vurgulamaktadır (Browning, 2004: 131-133). Kendi siyasal düşüncesi bağlamında önceki düşünürleri analiz eden Collingwood, eserine kaynaklık eden T. Hobbes'u yer yer över bazen de eleştirir. Hobbes'un toplum sözleşmesi, doğal özgür olmayan bir dünyadan, diyalektik karaktere sahip özgür bir dünya geliştirme fikrine katkı sağladığı için önemlidir. Hobbes ve Collingwood'un eserlerinde, liberal politik birlik, barbarizmin tehdidi altında olan vatandaşların otoriteyi özgürce kabullenişi ve aklın fonksiyonları gibi konularda hem fikirdir. Collingwood, Hobbes'u İngiliz propagandası değerinden

bakarak, taraflı yorumlasa da, Hegel gibi o da Hobbes'un siyasal teorisinin kökeninin sosyal etkileşimin mantığı ile örüldüğü ve bu teorinin insan iktidarının gerçekliğinin sonucu olduğu noktasında birleşir.

Collingwood, siyasal düşünce sisteminde sosyalizme ağır eleştiriler getirir. Ona göre, belli bir sınıfın haklarına yönelik geliştirilen siyasal düşünüş, devlet mekanizmasının işlevsel rolünü kısıtlamaktadır. Ayrıca bu kısıtlayış, ülkede bir sınıf savaşının tetiklenmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda Collingwood, militarizmi ve devletin kendi çıkarları için el koyma tavrını reddeder. Devlet, geliştirdiği ya da kurduğu yönetim becerisini militarist ve müdahaleci tavırla yürütmemelidir. Savaş sonrası görüşlerinde kısmen değişiklik olmasına rağmen, 1936'ya kadar militarizme ancak devletin kendini savunması için ihtiyaç duyması gerektiğine inanır. Ancak bu, devletin yok sayılması anlamına da gelmez. Bu süreçte onun siyasal düşüncesinde, kişisel vicdanın alanını açıklamak ne kadar doğru ve anlaşılır ise, yasanın gerekliliğini ve gerçekliğini açıklamak da o kadar zordur. 1936'dan sonra Collingwood, yükselen Nazizm'e karşılık militarizmin gerekliliğini savunmakta ve İngiliz ordusunu desteklemektedir. Collingwood, ekonomik sistem açısından sosyalizmi ve kapitalizmi değerlendirirken de, ekonomik bozukluğun sebebini bu iki görüşün aynı çağda var olma eğilimlerinin sonucu olarak görür. Ona göre, sosyalizm, kapitalizme bir itirazdır ve eğer kapitalizm yok olsaydı, sosyalizmin varlık sebebinin de kalmayacağını ifade etmektedir (Conelly, 2003: 181-182). Sosyalizm'e karşılık ideal politik tavrın demokratik düzen olduğunu savunan Collingwood, onların devlete ve yasaya bakış tarzını da eleştirmektedir. Ona göre Marks, yasaları işçilerin üstünde uyguladıkları baskının bir kılıfı olarak görüyordu. Sınıfsız bir toplumda yasa müşterek aklın ürünüydü ve gerekliydi. Collingwood, anayasal düzenlemelerde eksikliklerin ve hataların olabileceğini ifade etmesine karşılık, bu aksaklıkların da ancak ve ancak demokratik liberal düzenle giderilebileceğini savunmaktadır (Collingwood, 1996a:74-80).

Collingwood, I.Dünya savaşından sonra ortaya çıkan siyasal düşünce akımlarını açıklarken, demokratik düzene karşı gelişen Sosyalizm ve Faşizm'i inceler. Filozofa göre, demokratik gelenek, Locke anlayışı bağlamında "özel iyelik" temeline oturan, temsilci kurumlardan oluşan ve ulusun yararını gözeten bir dizge üzerine kuruludur. Rus devrimiyle siyasal bir olgu haline gelen Marksçı düşünce sistemi de aynı amaca yöneliktir. Halkın tümü için toplumsal ve ekonomik iyileştirme amaçlayan

Marksçı toplumcu anlayış, demokratik gelenekle aynı amacı gütmekteydi. Ancak, Marksçı toplumcu anlayış bu amaca üretim araçlarının "ortaklaşa iyeliği" yoluyla ulaşmak istiyordu. Ona göre, İtalya'daki Faşizm ve Almanya'daki Nasyonal Sosyalizm'de "özel iyeliği" ana ilke olarak almalarıyla demokratik gelenekle bir noktada uyuşmaktaydılar. Ancak her ikisi de bu özel iyeliği korumak için siyasal kurumları ve bu kurumların yönlendirdiği toplumsal ve ekonomik iyileştirmeyi bir yana bırakmaktaydılar (Collingwood, 1996a:112).

Collingwood, Soyalizm ile Faşizm ve Nasyonal Sosyalizmi toplumcu kimlikleriyle birleştirmekle birlikte onların yapısal farklılıklarını da ortaya koyar. Ona göre, toplumcular, demokratik gelenekle olgusal bir ayrım içindedirler. Savaş sonrası ortaya çıkan anamalcılar ve işçiler ayrımı yadsınamaz bir durumdur. İlki bir şeyleri elde etmeye odaklananlar, ikincisi bir şeyleri yapmaya odaklananlardır. Bir kişi eğer bir şeylerin iyeliğini elde edinmek istiyor ve bunu önemsiyorsa anamalcıdır. Aksi ise ne kadar çok mal varlığı olursa olsun işçidir. Toplumculara göre, bu iki sınıf arasında bir "sınıf savaşı" sürmekteydi ve ister parlementer kılıfa büründürülmüş olsun, ister olmasın bu savaşı kimse alt edemezdi. Demokratik gelenek, her türlü sınıf savaşını meclis ve ona bağlı kurumlarla, konuşma, açıkça tartışma yoluyla bu savaşı yok edebileceğini öne sürmektedir. Bu durumda Sosyalizm, işçi sınıfı utkusuyla sınıf ayrımını ortadan kaldıracak bir toplumcu tavır geliştirmekte, Faşizm ise anamalcı bir utkuyla işçileri egemenliği altında tutmayı amaçlamaktadır. Collingwood'a göre, aslında Faşizm anamalcı ve toplumcu tavır sergilemesine rağmen, gerçekte sınıf düşüncesi üzerine kurulmuştu. Faşizm'in dürüst olmadığını söyleyen Collingwood, Faşizmi şöyle değerlendirmektedir: "Temelde Faşizm, toplumculuğun silahlarını kullanarak ona karşı savaş açma girişimi olduğundan, devamlı kendi içinde tutarsızdır" (Collingwood, 1996a:112).

Collingwood'un siyaset felsefesinin temel kavramı olan Liberalizm, insan özgürlüğünün bir gerçeklik olarak kabul edilmesiyle başlamaktadır. İnsanın eylemleri, kendi kişiliğinden ve zorlanmadan özgürce ortaya çıkabilmelidir. Bu bağlamda özgürlüğün belli bir uygulama sonucunda elde edilmesi gereken ve derece derece insanı, verilmesi gerektiğini savunan Collingwood, özgürlüğün şartlı ve ahlaki bir temele oturtulmasını savunmaktadır. Ona göre, özgürlük belli bir ahlaki ilerleme neticesinde elde edilebilir. Yani özgürlük, kişi tarafından ahlak seviyesi yükseldikçe ve kişiliği oturmaya başladıkça derece derece sahip olunan bir hakkı ifa-

de eder. İşte bu noktada Liberalizmin amacı ortaya çıkar ki buna göre; Liberalizm, kişinin geçireceği bu süreçte onun kendini disipline etmesine ve ahlaki olarak yetkinliğe kavuşmasına yardımcı olur. Kişinin içsel ve habersiz olarak gelişen bu sürecinde, onu siyasal ve sosyal yönden sisteme ve böylece doğruya yönlendirmek Liberalizm'in amacıdır (Conelly, 2003: 182-183).

Collingwood'un siyasal düşüncesi kendi ifadesiyle, "İngiltere'de demokratik, Avrupa'da Liberal dedikleri tutum olmuştur. Kendimi, oy hakkı olan her yurttaşın, mecliste bir temsilci seçme görevini de yüklendiği bir siyasal dizgenin bir birimi olarak görmüşümdür. Geniş bir halklar açılımı, özgür basın, evrensel olarak benimsenmiş konuşma hakkı sayesinde hiç kimseye devlet eliyle baskı yapılamayacağını ya da yakınmaların çaresi bulunmasa bile biraz olsun yatıştırılabileceğini, bütün bunların devletçe sağlanabileceğini düşünüyordum." Bu görüşlere sahip olan Collingwood, demokratik dizgeyi o kadar önemsemektedir ki, onun sadece bir yönetim şekli değil, aynı zamanda ulus çapında bir deneyim okulu olduğunu düşünmektedir. Ona göre, demokratik düzen etken ve dinamikti; "bir yönetim biçimi olarak demokrasinin özü, çeşitli siyasaların açık havada olgunlaştırdığı bir fidanlık olmasındaydı, yoksa edilgen alıcı durumda bir ülkeye hazır kesim siyasalar dağıtan bir postahane değil" diyerek bunu ifade etmektedir. Etken olan demokratik dizge çoğunluk esasına göre işlemektedir. Filozofa göre, çoğunluk, olması gerekenler noktasında aydınlatılmış ve kamu yararının yeterince farkında ise, aptallar ve alçakların elenmesi çok kolaydır. Fakat bu noktada ısrarla altı çizilmesi gereken, çoğunluğun dizgeyi yönetenler tarafından çok iyi bilinçlendirilmesi ve kamuoyunu ilgilendiren sorunlar hakkında aydınlatılmasıdır. Aksi taktirde yozlaşmanın olması ve tüm dizgenin alaşağı edilebilmesi kaçınılmazdır (Collingwood, 1996a:110-111).

Başvuru Kaynakçası

AYSEVENER, Kubilay, Barutca, E.Müge, Tarih Felsefesi, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003

AYSEVENER, Kubilay, Collingwood'un Tarih Felsefesi, Ankara: İmge Kitabevi, 2001a

BUCHER, David and Vincent, Andrew, British Idealism and Political Teory, Edinburg University Press 2000.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Bir Özyaşamöyküsü, (çev. Ayşe Nihal Akbulut), İstanbul:YKY,1996a

COLLİNGWOOD, Robin Georg, The Prenciple Of Art, Oxford: Clarendon Press, 1938b

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Tarih Tasarımı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007c

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar, (çev. AhmetHamdi Aydoğan), İstanbul:YKY, 2005d

COLLİNGWOOD, Robin Georg, An Essay on Philosophical Method, Clarendon Press: Oxford, 2005e

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Doğa Tasarımı, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: İmge Kitabevi, 1999f.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, New Leviathan, Oxford:Clarendon Press,1992g

COLLİNGWOOD, RobinGeorg, AnEssayonMethaphysics, Oxford:Clarendon Press, 1940h

COLLİNGWOOD, Robin Georg, An Essay on Metaphysics: Revised Edition. With The Nature of Metaphysical Study, Function of Metaphysics in Civilization, Notes for an Essay on Logic, edited by Rex Martin (Oxford: Clarendon Press, 1998).

COLLİNGWOOD, Robin Georg, The Philosophy of Enchantment, edited by Boucher, Wendy James, and Philip Smallwood (Oxford: Clarendon Press, forthcoming, 2003).

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Essays in the Philosophy of Art, edited by Alan Donagan (Bloomington & London: Indiana University Press, 1964).

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Essays in the Philosophy of History, edited by William Debbins (Austin: University of Texas Press, 1965; New York & London: McGraw-Hill, 1966).

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Essays in Political Philosophy, edited by David Boucher (Oxford: Clarendon Press / New York: Oxford University Press, 1989).

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Religion and Philosophy, London: Macmillan, 1916.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Speculum Mentis; or, The Map of Knowledge, Oxford: Clarendon Press, 1924.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Speculum Mentis; or, The Map of Knowledge, Oxford: Clarendon Press, 1924. Outlines of a Philosophy of Art, London: Oxford University Press, 1925.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, Faith and Reason: A Study of the Relations between Religion and Science, London: Benn, 1928.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, The Principles of Art, Oxford: Clarendon Press, 1938; New York: Oxford University Press, 1958.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, An Autobiography, Oxford: Clarendon Press, 1939; London & New York: Oxford University Press,1939.

COLLİNGWOOD, Robin Georg, The New Leviathan; or, Man, Society, Civilization, and Barbarism, Oxford: Clarendon Press, 1942g; Westport, Conn.: Greenwood Press, 1984.

CONELLY, James, Metaphysics, Method and Politics, Imprint Academic:UK, 2003.

ÖZLEM, Doğan, Tarih Felsefesi, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2001

R.G. COLLİNGWOOD İÇİN GENEL KAYNAKÇA

AYSEVENER, Kubilay, Bir Tarih Yöntemi Olarak Soru ve Yanıt Mantığı, AÜDTCF, Cilt.40, No.3-4, 2000, s.37-49.

BOUCHER, David, The Significiance of R. G. Collingwood's "Prenciple of History", Journal of the History Ideas, Cilt. 58, No. 2, 1997, s.309-330.

BROWNİNG,K.Gray, Rethiking R.G. Collingwood (Philosophy, Politics and the Unity Of Theory and Practice, Macmillan, 2004.

CONELLY, James, Was R.G. Collingwood the Author of "The Theory of History", History and Theory, Cilt. 29, No. 4, Beiheft 29:Reassessing Collingwood, 1990, s.14-20.

ÇİFTÇi, Kemal, Tarihsel Süreç-Doğa Süreci Ayrımı ve "Tarih"in İnşa Edilmesi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, No.20, Bahar 2008, s.81-94.

DRAY, William, R.G. Collingwood on Reflective Thought, The Journal of Philosophy, Cilt. 57, No. 5, 1960, s.157-163.

DUSSEN, Jan van der, Collingwood's "Lost" Manuscript of the Prenciples of History, Hitory and Theory, Cilt.36, No.1, 1997, s.32-62.

GİUSEPPİNA, D'Oro, Collingwood and the Metaphysics of Experience, Taylor&Francis Routledge, 2003.

GOLDESTEİN, J.Leon, Collingwood's Theory of Historical Knowing, History and Theory, Cilt. 9, No.1, 1970, s.3-36.

GRANT, John, On Reading Collingwood's Prenciples of Art, The Journal and Art Criticism, Cilt. 46, No.2, 1987, s.239-248.

HARRİS, E. Errol, Collingwood's Theory of History, The Philosophical Quarterly, Cilt.7, No.26, 1957, s.35-49.

HARTT, Julian, COLLİNGWOOD, R.G, Review: Faith and Reason: Essay in the Philosophy of Religion by R.G. Collingwood, The Jurnal of Religion, Cilt.49, No. 3, 1969, s.280-294

KEMP, Gray, The Croce-Collingwood Theory as Theory, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Cilt. 61, No.2, 2003, s.171-193.

MİNK, O.Louis, Collingwood's Dialectic of History, History and Theory, Cilt. 7, No. 1,1968, s.3-37

ROTENSTREİCH, Nathan, From Facts to Thoughts: Collingwood's Views on the Nature of History, Philosoph, Cilt.35, No.133, 1960, s.122-137.

RYNİN, David, Donagan on Collingwood: Absolute Presuppositions, Truth and Metaphsics, The Review of Metaphysics, Cilt.18, No.2, 1964, s.302-333.

SALAS, G. Charles, Collingwod's Historical Prenciples at Work, History and Theory, Cilt.26, No.1, 1987, s.53-71.

STARUSS, Leo, On Collingwood's Philosophy of History, The Review of Metaphysics, Cilt.5, No. 4, 1952, s.559-586.

WALSH, W. H, R.G. Collingwood's Philosophy of History, Philosophy, Cilt.22, No. 82, 1947, s.153-160.

Kavramlar Dizini

A

açıklayıcı yeterlilik 22
açık olma 162
Adalet 10, 50, 63, 120, 193, 214, 216, 217, 222, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 253, 254, 256, 257, 260, 263, 273, 280, 286, 287, 339, 343, 344
Adalet erdemi 344
Adil insan 344, 345
Agape 472, 473, 481, 483
Ahlak 224, 228, 285, 286, 470, 484, 492, 544, 595
Ahlâki kişi 138
ahlâkilik 223
ahlâki mükemmellik 117, 121
aile 3, 4, 69, 179, 201, 205, 361, 549, 602
akıl 76, 77, 79, 81, 92, 96, 112, 122, 178, 198, 296, 313, 326, 332, 333, 343, 346, 352, 360, 370, 445, 450, 451, 459, 483, 486, 490, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 507, 512, 525, 527, 560, 570, 589, 597, 600, 601
Akılcılık 296, 337, 338, 345, 390
Akılcılık erdemi 337
Aklın Derinliği 501
Akli aktivite 561
algıların geçerliliği 311
Alternatif eşitlik düşünceleri 215
Amaca dayalı teoriler 273
amaç 92, 109, 115, 136, 159, 232, 233, 236, 241, 261, 262, 273, 336, 347, 451, 505, 507, 558, 565, 571
Amerika 3, 6, 8, 37, 38, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 213, 226, 265, 291, 292, 364, 448, 492
Amerika Birleşik Devletleri 8, 37, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 213, 226, 291, 292
analitik pozitivizm 218
Analitik ve Dil Felsefesi 391
anarko kapitalizm 277
anarkosendikacılık 44
anarşizm 359, 423
anlambilimi 15
anlam değişmezliği 422, 424, 435
anlamlı ve anlamsız ifadeler 393, 394
anlamsızlık 174, 461, 465, 466, 515, 517
anlaşılmak 163
antitetik 158
Apollocu bilinç 456
araştırma geleneği 418, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 436; 437, 438
araştırma izlenceleri 425, 433, 438, 440
araştırma izlencesi 409, 410, 411, 414, 416, 433, 439
Aristotelesçi etik 77
arka plan haklar 235
artsüremsel 10
arzu 94, 108, 118, 120, 126, 168, 176, 203, 230, 242, 249, 258, 267, 303, 341, 353, 459, 470, 480, 481, 484, 491

askeri 36, 47, 49, 50, 52, 55, 58, 59, 61
askeri güç 49, 55
Aşk 69, 115, 171, 172, 200, 205, 350
aşk etiği 186
Aşkın İyi 75
aşkınlık gerekliliği 196, 203
aşk sırrı 165
ateizm 453
ayartıcı hücum 493, 494
Aydınlanma 29, 31, 44, 45, 128, 449, 525, 529

B

Bağımlı güzellik 92
Bağımsızlık erdemi 340
bağlandığım öteki 153
bağlanma 152, 153, 154, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 201, 204, 205, 460, 516
bağlanmak 148, 166, 167, 171, 173, 180, 185
bakma 116, 134
Bantustan 54
barış 38, 55, 57, 196, 359, 599
barışçıl 35
baskı 43, 50, 51, 59, 63, 96, 126, 378, 605
başarı eşitliği teorisi 244
başarma tutkusuna duyarlı 260
başka 4, 12, 15, 16, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 36, 40, 41, 47, 48, 49, 55, 58, 67, 75, 80, 81, 82, 83, 87, 93, 105, 106, 107, 108, 111, 114, 117, 126, 129, 130, 134, 136, 138, 148, 155, 156, 158, 161, 162, 165, 167, 168, 171, 173, 181, 185, 191, 202, 203, 215, 223, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 244, 247, 249, 252, 255, 260, 261, 263, 266, 269, 272, 293, 295, 297, 300, 302, 304, 306, 308, 309, 312, 313, 314, 317, 319, 326, 327, 329, 331, 333, 340, 342, 346, 348, 351, 354, 357, 358, 359, 362, 365, 368, 370, 371, 391, 395, 397, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 409, 415, 417, 418, 419, 421, 428, 429, 435, 437, 445, 446, 450, 452, 454, 455, 458, 460, 461, 468, 469, 471, 472, 473, 475, 478, 479, 491, 498, 499, 502, 503, 504, 507, 508, 509, 514, 515, 517, 518, 521, 523, 525, 526, 529, 530, 531, 532, 533, 554, 556, 562, 563, 567, 572, 578, 581, 582, 583, 584, 589, 590, 591
beden 134, 158, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 174, 175, 309, 454, 455, 571
beden mistikleri 309
belirsizlik dönemi 418
belirtik dili 21
Ben 5, 9, 15, 77, 136, 139, 151, 152, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 176, 180, 182, 183, 185, 187, 188, 194, 203, 204, 205, 207, 292, 377, 471, 482, 486, 520, 521, 525, 563
bende-var 154
Benim-var 154
Ben-Sen 136, 520, 521, 525
ben sorunu 79
benzerlik 10, 14, 22, 82, 111, 392, 494
berimsel 28, 29
betimleyici yeterlilik 22
biçim sesbilimsel seviye 14
bilgi 6, 7, 20, 22, 24, 28, 29, 34, 58, 78, 79, 82, 84, 95, 97, 100, 103, 126, 131, 135, 148, 156, 164, 166, 215, 235, 267, 296, 298, 299, 300, 303, 308, 310, 316, 317, 319, 322, 323, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 337, 343, 345, 346, 352, 360, 370, 390, 393, 395, 398, 400,

408, 426, 453, 474, 501, 504, 505, 509, 511, 523, 531, 549, 552, 553, 555, 558, 563, 564, 565, 566, 567, 569, 571, 572, 574, 575, 576, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 591, 593, 594, 599
Bilim 10, 63, 64, 111, 157, 329, 383, 389, 394, 396, 398, 401, 403, 405, 414, 416, 418, 423, 431, 433, 434, 439, 441, 442, 540, 542, 560, 573, 579, 590
Bilimin amacı 573
bilim mantığı 390
Bilimsel değişme 419
Bilimsel devrimler 419
Bilimsel kuram 415, 417
bilimsellik ölçütü 394, 401, 434, 440
Bilincin üstünlüğü 302, 303, 304
Bilinç 111, 298, 299, 301, 302, 304, 310, 311, 313, 456, 539, 560
Bilinçdışı 455, 456, 540
Birey 89, 209, 234, 316, 344, 356, 358, 481, 522, 534
Bireysel haklar 271, 297
birincil normlar 225, 226
birinci refleksiyon 155
Birlikte varolmak 185
Birlikte varoluş 148
Biz 56, 113, 128, 132, 138, 167, 192, 300, 496, 521
bizzat-hakikat 502
Bizzat-Varlıkla ilişki 462, 463

C

cahil kişiler 32
Camp David 55, 56
cellat 49
Cesaret 459, 460
cesur 111, 268, 366, 411, 449, 459, 460, 465, 466, 596
Ceza 361
cinsel arzu 126
cinsel çekim 483
cinsel doyum 483
cinsel enerji 121
Cinsellik 350, 351, 353
cop 36
çıkarsız aşk 472

D

dağıtıcı eşitlik 240
Değer 208, 334, 335, 474
dehşet 127, 507
Demokrasi 9, 10, 12, 25, 30, 40, 44, 50, 63
demokrasi krizi 33, 40
demokrasinin özü 40, 605
demokratik gelenek 603
denetim 32, 33, 40, 53, 497, 503, 599
denetleyici bilgi 504, 505
deontoloji 77
deontolojik teoriler 273
derin yapı 8
determinist 317
devlet 32, 35, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 54, 59, 69, 229, 238, 254, 269, 270, 275, 278, 279, 280, 297, 353, 359, 360, 361, 362, 363, 367, 370, 371, 372, 491, 492, 599, 603, 605
devrimci 35, 411, 418, 491
dış gözlem 303
Dikkat 115, 130
Dil 9, 10, 12, 13, 14, 20, 22, 25, 26, 29, 62, 63, 87, 95, 101, 124, 133, 391, 529
Dilbilgisi 12, 20, 21, 22, 23, 24, 64
dilbilimsel felsefe 79, 80
dil paradigması 76
dilsel dönüş 76
Dil ve zihin ilişkisi 25, 26

Dil Yetisi 14
Din 113, 127, 128, 129, 131, 132, 189, 450, 454, 457, 471, 513, 529, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 550
din dili 530
dinî sembol 528
Dionysusçu bilinç 457
diyalektik şema 478
dizi 11, 408, 416, 563, 578, 592, 597
Dogmatik yanlışlamacılık 402
Doğal hukuk 217, 219, 220, 223
Doğru 108, 109, 201, 297, 324, 353, 354, 356, 359, 362
Doğru bir toplumsal düzen 353
doğru kavramlarla ve yöntemlerle düşünme 317
doğrulama süreci 390
Doğrulanabilirlik 394, 395
Doğrulayıcı kanıt 397
doğrulayıcı tümevarım 395
doğuştancılık kuramı 14
doğuştan yeteneklere karşı duyarlı 260
dopdolu ân 447
dost 177
dönüşümsel seviye 14
Drama 187
dua 113, 116, 136, 191, 307
Duygu ya da his 330
dünya barışı 371
Dürüstlük 339, 342, 343
düşünen töz 27
düşünme eylemi 317

E

edim 8, 20, 100, 454, 455, 457, 458, 471, 476, 497, 556, 582, 583
edinç 8, 19, 20
egoizm 122, 126, 366
eğitim 4, 5, 29, 30, 31, 33, 47, 49, 50, 67, 70, 71, 73, 91, 124, 280, 291, 294, 328, 356, 357, 369, 549, 552, 600, 601, 602
ekonomik haklar 356, 357
ekonomik kriz 214
ekonomik materyalizm 447
Eleştiri 63, 391, 419
Endişe 175, 191
Entegrasyon 318
Epistemoloji 294, 310
epistemolojik anarşizm 424
Erdem 9, 62, 78, 95, 97, 239, 279, 337
erdem etiği 77
Erdem geliştirme 78
Erdemli bilinç 78
erdem retoriği 78
Eros 120, 121, 122, 126, 130, 131, 132, 140, 481, 482
esse-ipsum 521
Estetik 75, 91
estetik algılar 75
estetizm siperi 77
eşit ilgi prensibi 269, 270
Eşitliğe dayalı liberalizm 278, 279
Eşitlik 238, 267, 602
eşsüremli 11
Etiğin Anlamı, Kaynağı ve İşlevi 334
etiğin temel standartı 296
etik dönüş 76
etki-tepki 19
evlilik 73, 179, 353
evrensel nefret 49
eylem 16, 17, 23, 28, 41, 61, 72, 83, 109, 111, 113, 334, 335, 337, 339, 354, 431, 445, 455, 471, 474, 490, 493, 496, 594, 596, 597, 601
eyleyen 551

F

fantezi 82, 93, 103, 106, 107, 108, 114, 124, 126, 128

Faşizm 603, 604
faydacı görüş 270
fazladan içeriği doğrulayan örnekler 415
Felsefe 68, 109, 125, 142, 151, 154, 207, 208, 214, 220, 263, 271, 284, 286, 294, 378, 384, 442, 550, 552, 555, 556, 557, 559, 560, 561, 562, 566, 575, 576, 579
felsefenin yöntemi 560
Felsefi düşünce 561
film 39
Fiziksel güç 358
Fiziksel güç kullanımı 358
Freudculuk 426

G

Gerçek 9, 81, 83, 91, 99, 107, 121, 126, 131, 176, 184, 304, 378, 568
Gerçeklik 109, 125, 151, 157, 294, 308, 314, 342
Gerçek sanatçı 81, 107
gibi görme 181
göreceli önkabuller 564
Görev 115, 197, 491, 601
görme 12, 75, 78, 82, 83, 84, 100, 124, 129, 134, 138, 181, 262, 263, 272, 346, 505
gösterge 510, 532
gözlem önermeleri 402, 405
gözlem tümceleri 403
Gurur erdemi 346
güç 33, 35, 38, 41, 45, 49, 55, 67, 93, 98, 100, 102, 103, 105, 113, 114, 116, 120, 126, 133, 137, 138, 149, 196, 200, 201, 203, 264, 268, 273, 297, 308, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 367, 368, 370, 371, 435, 457, 461, 470, 471, 472, 473, 475, 476, 477, 478, 490, 495, 507, 510, 511, 517, 519, 523, 526, 529, 591
güç kullanımı 297, 358, 359, 370
Gündelik Dil İnsanı 95
güven 32, 124, 138, 153, 173, 174, 176, 181, 187, 190, 193, 199, 204, 205, 215, 351, 359, 463, 466, 489
güzellik 75, 77, 92, 106, 109, 110, 113, 115, 120, 121, 124, 126, 131, 500

H

haber 39, 41, 550, 570
Hak 274, 347
Hakikat 131, 159, 502
hak ilkesi 229
hakkaniyet 230, 236, 237
hak temelli teoriler 273, 274
halkla ilişkiler endüstrisi 37, 39, 40
Hasidizm 136
Hayat 335, 336, 457, 475, 537
Hayatın nihaî değer olması 336
hazırda olma 151, 169, 172, 205
hazırda olmayış 156
Hedonizm 350
hırsız 342
hırsızlık 235
hukuk devleti 214, 229
hukukî geçerlilik 219, 220, 224
Hürriyet 166, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 208

İ

İç gözlem 103
İçkinci teori 367
İdealizm 554
idoller 81
iğrenç düstur 31
ikincil normlar 224, 225, 226
İkincil Refleksiyon 158
İktidar 57
ilaç 269
ilahi sevgi 471, 476, 517

İlahi Tin 490
ilerleme 59, 98, 100, 132, 201, 408, 409, 411, 415, 419, 423, 424, 431, 433, 434, 435, 439, 440, 528, 577, 598, 604
ilgi 6, 40, 52, 73, 90, 99, 115, 138, 156, 202, 223, 238, 260, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 274, 275, 276, 283, 352, 406, 436, 453, 454, 455, 460, 461, 462, 470, 471, 480, 497, 498, 502, 504, 505, 512, 513, 514, 515, 516, 518, 521, 522
ilke 27, 118, 158, 159, 164, 176, 177, 219, 228, 230, 234, 238, 260, 269, 270, 341, 396, 424, 426, 434, 445, 526, 557, 604
İlkelerin kurallardan farkı 231
iman 148, 153, 172, 174, 176, 181, 182, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 205, 206, 296, 333, 446, 450, 453, 454, 455, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 488, 493, 497, 498, 512, 514, 528, 535
imgelem 82, 83, 91, 92, 93, 132, 500, 584, 586, 587
inanç 81, 101, 106, 125, 127, 128, 148, 195, 223, 264, 340, 392, 418, 420, 423, 425, 490, 564, 566, 581
inançlar salkımı 425
inançsızlık 472
inayetle meşrulaştırma 494
inceltilmiş yanlışlamacılık 406, 408, 409, 434, 440
indirgeme 329, 480
İnsan 8, 10, 25, 30, 76, 77, 82, 89, 95, 102, 103, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 119, 125, 126, 128, 133, 136, 137, 149, 151, 157, 161, 162, 164, 170, 172, 174, 177, 180, 183, 188, 193, 194, 197, 198, 202, 207, 276, 295, 296, 298, 299, 303, 304, 305, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 343, 345, 347, 348, 349, 353, 354, 355, 358, 359, 360, 364, 368, 403, 445, 452, 454, 456, 457, 469, 470, 484, 489, 497, 510, 527, 533, 538, 539, 571, 572, 594
İnsancıl bir tavır geliştirme 436
insancıl kavrayış 30
İnsan Hakları 353
insanın kendine yabancılaşması 447
insanın temel erdemi 337
İnsan yapımı olgular 304
insan yapısı olan olgular 295, 306, 307
İntihar 174
irrasyonalizm 502
irrasyonel 118, 249, 306, 344, 355, 413, 437, 438, 439, 453, 457, 458, 502
istikrar 54, 56, 138, 535
işaret 15, 18, 19, 31, 49, 61, 85, 113, 132, 148, 163, 170, 174, 195, 269, 273, 274, 276, 295, 311, 392, 415, 416, 431, 435, 437, 439, 449, 450, 451, 452, 461, 464, 470, 471, 476, 477, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 490, 493, 498, 500, 501, 503, 506, 508, 509, 510, 511, 514, 520, 523, 524, 525, 526, 528, 530, 531, 535, 556
işaret-olay 508
İtaat 177, 179, 482
İyi 75, 76, 77, 78, 80, 84, 85, 91, 92, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 118, 121, 122, 124, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 344, 403, 419, 422, 424, 488, 489
iyilik 76, 77, 78, 79, 84, 98, 104, 105, 107, 108, 117, 119, 120, 126, 131, 132, 133, 134, 337
İyi olan 344
iyi vicdan 486

K

Kaba şans 257, 280
kaçınma 315
kairos 447, 474, 506, 512
kanaat 81, 178, 181, 241
kanıt 58, 106, 108, 109, 134, 149, 299, 300, 301, 390, 396, 397, 398, 400, 493, 566, 569, 585, 587, 588, 589, 590
kanıtlama işlemi 390
Kanun 498
kanun devleti 229
kanun dışı devlet 49
kapitalizm 45, 46, 277, 364, 366, 367, 603
Kâr 366
karşı-tümevarım 419, 434
Kavramların Oluşturulması 317
Kavramsallaştırma yeteneği 319
kaygı 113, 121, 126, 138, 193, 205, 462, 466, 478
kaynak eşitliği 253, 254, 259, 260
Kendini Bilme 485
Kendini sevme 483
kesin doğrular 389
kesinlik 106, 107, 333, 459, 460, 461, 462, 497, 505
kesin yanlışlar 389
kes-yapıştır tarih 588, 600
Kırık Dünya 151, 197
klasik liberalizm 277
kolektif haklar 357, 358
Kontrollü bilgi 523
konuşucu 12
korelasyon yöntemi 451, 452
korku 40, 50, 119, 362, 483, 491, 493, 494
köle 127, 130, 131, 357, 470
kötü 30, 38, 51, 57, 58, 70, 71, 86, 90, 95, 114, 118, 119, 120, 124, 126, 127, 131, 134, 136, 178, 199, 251, 259, 262, 264, 266, 269, 306, 307, 309, 335, 336, 344, 353, 484, 486, 488, 489, 494, 579, 588
kötülük 118, 198, 517
kötü olan 118, 344
kötü vicdan 494
kural 11, 23, 24, 77, 100, 224, 231, 412, 423, 424, 434, 594
kurallar modeli 222
kuram 11, 14, 18, 19, 21, 271, 360, 389, 393, 394, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 549, 570, 585
Kuram dizileri 408
Kuramsal çoğulculuk 421
kuramsal önermeler 402, 404, 405
kurban 264, 297, 347, 365, 468, 487, 499, 500, 535
kurucu politik ahlâk 279
kurumsal haklar 235, 236
Kutsal 26, 69, 303, 446, 487, 507, 517, 518, 533
kutsalın varlık tecrübesi 446
kültür 269, 420, 447, 448, 451, 452, 457, 466, 470, 471, 482, 534, 564
kürtaj 277

L

Leninist görüş 35
liberalizm 215, 239, 274, 277, 278, 279, 283
liberteryanizm 277
libido 480, 481, 483
lüks tüketim 39

M

Maksimum Çalışma Saati 265
Mantıkçı Pozitivistler 396
mantıksal çözümleme 393
Mantıksal Deneycilik 20, 391
Mantıksal Pozitivizm 391
Marksçılık 426
Marksizm 71, 85
materyalizm 148, 447
Medya 8, 9, 10, 31, 34, 39, 62, 63
Mekanik felsefe 26
Metafizik 84, 133, 151, 161, 209, 294, 304, 305, 307, 324, 539, 550, 552, 562, 565
metafizik olgular 295
metafiziksel olarak veri olan 304
metodolojik ve felsefi rehberlik 425
Metodolojik yanlışlamacılık 405, 406
Minimum Ücret 265
mister 505, 506, 511
mistik tecrübe 465
Mistisizm 333, 447, 465, 467
mit 135, 499, 500, 502, 503, 529
moda 39, 99
modern Amerikan politik kültürü 43
modernite 137, 215
modus tollens 410, 432
mucize 506, 508, 511, 512
muhalefet 49
mutlak denetim 40
mutlak iman 465, 466
mutlak ön kabuller 559, 560, 564
Mutlak Sen 153, 167, 172, 173, 176, 181, 182, 184, 185, 188, 189, 191, 193, 195, 196, 201, 205, 206
mutluluk 70, 79, 273, 351
mükemmellik 84, 100, 106, 107, 116, 117, 121, 147, 274, 346
mülkiyet 44, 155, 168, 175, 186, 192, 198, 203, 226, 232, 235, 264, 297, 354, 355, 356, 363, 364
mülkiyet hakkı 264

N

naif yanlışlamacılık 419
Nazizm 492, 496, 603
nesne 14, 24, 94, 136, 153, 159, 160, 164, 167, 168, 170, 177, 190, 191, 195, 196, 200, 204, 299, 313, 320, 323, 420, 454, 504, 557, 575, 578, 582, 583, 584, 592
neşeli bir vicdan 494
nihaî değer 335, 336, 338, 347, 348, 354
Nihai ilgi 471
normatif anlamda eşitlik 267

O-Ö

Obje 504
Objektif teori 367
Objektif yasa 361
Objektivist 294, 297, 308, 309, 310, 316, 318, 333, 337, 345, 347, 348, 350, 352, 353, 363, 365, 366
Objektivist ahlak 297, 348, 350, 353, 365
Objektivist ahlak anlayışı 297, 353, 365
Objektivist felsefe 308, 309, 310, 316
Objektivite 324
Objektivizm 293, 294, 295, 296, 297, 304, 308, 310, 311, 314, 316, 328, 329, 331, 334, 343, 344, 350
Odaklanma 315
Odaklanmama 315
Olağan bilim 418, 436
olağandışı bilim 418, 436
olay 37, 57, 58, 148, 390, 397, 466, 508, 509, 510, 512, 513, 525, 535, 549, 551, 574, 577, 579, 581, 590, 594

olgu 91, 132, 222, 274, 304, 402, 404, 405, 410, 417, 420, 436, 565, 574, 575, 577, 578, 579, 589, 592, 603
olguların kuramları desteklemesi 399
olguların kuramlarla karşılaştırılması 399
olgusal önerme 402, 403
Olumlu buldurucu 410
olumsallık 78
Olumsallık 541
olumsal varlıklar 527
olumsuz buldurucu 409, 410, 411
ontolojik farkındalık 524
Ontolojik sırra yaklaşmak 156
Ordu 291
Ortak fayda 365
otonom akıl 503
otorite 43, 49, 106, 125, 166, 493
öbek yapısı 14, 16, 23
Ödeve dayalı teoriler 273
ödül 129, 130, 132, 150, 193, 344
Ölçekdeşlik 323
ölçüştürülemezlik 424, 435
Ölüm 494, 515
Önerme 569
Önermeler 405, 568
önyargı 121
örgütlenme 40
örtük dilbilgisi 21
öteki 149, 152, 153, 154, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 184, 185, 187, 189, 190, 194, 196, 201, 204, 205, 262, 395, 402, 409, 425, 427, 433, 440, 448, 468, 470, 501, 502, 514, 519, 520, 521, 525, 590
özdeşlik aksiyomu 299
Özdeşlik kanunu 326
özel bakım 269
Özgür güzellik 92
Özgür iradeli 314
Özgürleşme Stratejisi Olarak Cesaret 459
Özgürlük 79, 93, 224, 263, 264, 267, 268, 270, 285, 354, 355, 356, 360
özgürlükçü sosyalizm 42, 44
özgürlük hakkı 355, 356
özgürlük sorunu 79, 214

P

Paradigma 277, 286, 287, 417, 436, 538, 540, 544
parasız eğitim hakkı 356
parasız sağlık hizmeti hakkı 356
patolojik sevgi 112
pekiştirme 19, 426
pitoresk 128
politika 6, 7, 9, 42, 47, 88, 132, 231, 233, 234, 250, 353, 354, 384, 552, 561
politik eşitlik 240, 250
politik idealdir 239
popüler varoluşçu 94
postmodern felsefe 76
pozitivist anlayış 392
Pozitivist bilim ideali 389
Pozitivizm 391, 392, 393
pratik 77, 87, 88, 97, 112, 154, 158, 189, 216, 228, 323, 324, 340, 345, 365, 461, 485, 489, 490, 499, 500, 531, 534, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 600, 601, 602
Pratik akıl 490
pratik sevgi 112
problem 153, 155, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 172, 174, 179, 180, 182, 186, 189, 195, 200, 220, 240, 259, 365, 425, 426, 428, 430, 431, 438, 439, 460, 479, 513, 574, 580
propaganda 9, 32, 33, 35, 36, 37, 87, 123, 372, 422, 425, 436

R

razı etme mühendisliği 40

refah eşitliği 240, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 250, 251, 252, 253

reklam 33

ritüel 128, 471, 482, 500, 535

roman 67, 68, 73, 74, 83, 86, 87, 91, 96, 138, 293

Romantik 72, 94, 95, 112, 294, 446

ruh mistikleri 308

S

sadık 177, 179, 180, 204, 341

sahip olduklarım 154

sahip olunan 150, 154, 157, 160, 169, 170, 172, 184, 188, 190, 191, 204, 604

sahte imgeler 81

saldırı 41, 57, 61, 530

sanat 67, 75, 79, 81, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 137, 138, 208, 250, 269, 294, 340, 369, 442, 451, 491, 528, 532, 549, 551, 552, 558, 561

sanayileşme 214

Sartrecı 80, 95, 149, 162, 182, 184

satılmış papazlık 31

savaş 6, 9, 45, 47, 49, 50, 55, 58, 59, 60, 63, 71, 72, 86, 121, 232, 233, 291, 307, 447, 488, 550, 599, 603, 604

saygı 78, 93, 94, 127, 132, 138, 223, 234, 238, 260, 263, 264, 267, 273, 274, 275, 276, 350, 398, 399, 413, 446, 602

Sebatkârlık 496

seçenek kuramların çoğaltılması 421

seçim 30, 80, 84, 94, 97, 104, 111, 138, 166, 183, 184, 188, 196, 233, 240, 264, 265, 266, 268, 282, 300, 315, 316, 317, 334, 489

seçmeli şans 257, 259, 280

seçme özgürlüğü 314

Semantik teori 229

Sembol 16, 129, 522, 528, 530, 532, 533, 534, 535, 536

Sembolik Dil 529

sen 151, 152, 153, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 195, 196, 201, 204, 205, 467, 468, 469, 482, 486

Sen 136, 139, 153, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 201, 204, 205, 206, 207, 468, 493, 520, 521, 525

sen'e hazır olmaklık 176

sen için olmaklık 176

sevgi 67, 75, 77, 82, 83, 93, 96, 97, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 127, 130, 138, 200, 344, 350, 351, 352, 446, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 513, 514, 517, 526, 531

sevginin ontolojisi 478

seyirci 33, 36

sınır çizme 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 411, 412, 413, 415, 432, 433, 439, 440

sınırsız Öteki 470

sır 124, 148, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 165, 166, 175, 179, 181, 186, 188, 190, 195, 197, 199, 202, 314

sigorta piyasası 253, 259, 261
sigorta sistemi 257, 280
silah 51, 52, 60, 362. 472
Sir 59
sivil 50, 228, 237, 263, 272, 274
siyaset felsefesi 214, 237, 238, 597
siyaset teorileri 595
Soğuk Savaş 9, 45, 47
Somut Felsefe 151, 154
Somut haklar 236
sonluluk 466, 506, 514, 515
sonsuz tutku 480
sonuççuluk 77
sosyal güvence hakkı 356
sosyal liberalizm 215, 239, 277
soyut ahlâk ilkeleri 78
soyut haklar 236
söylemsel etki 76
sözde bilim 385, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 413, 415
sözdizim 12, 15, 16
sübjektif teori 367
Sürrealistler 88
syneidenai 485

Ş

şartlama 19
şartsız 167, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 476, 487, 490, 491, 514, 516, 523
Şartsız olan 450
şaşkın sürü 36, 39
şehit 174, 175
şey 6, 15, 19, 21, 24, 28, 31, 41, 55, 56, 68, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 100, 102, 105, 106, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 119, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 148, 154, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 176, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 200, 202, 203, 219, 224, 227, 239, 244, 248, 250, 251, 256, 261, 273, 279, 282, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 313, 315, 317, 320, 323, 325, 326, 327, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 340, 342, 345, 346, 356, 357, 364, 365, 368, 371, 372, 396, 399, 400, 407, 411, 412, 420, 426, 428, 431, 439, 445, 450, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 463, 465, 466, 467, 468, 469, 472; 475, 476, 479, 486, 487, 488, 500, 502, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 510, 512, 513, 514, 516, 517, 518, 519, 520, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 534, 535, 557, 558, 559, 560, 561, 563, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 578, 580, 581, 582, 585, 586, 589, 590, 591, 592
şeyler dünyası 155
şeyler dünyası olan 155
şiir 68, 71, 88, 446, 532
şüphe 106, 115, 148, 164, 180, 192, 334, 459, 460, 462, 464, 466
Şüphe 464

T

Tanrı 93, 96, 101, 103, 104, 105, 106, 111, 112, 121, 122, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 139, 150, 153, 157, 163, 172, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 184, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 206, 207, 273, 301, 303, 307, 308, 354, 445, 449, 450, 453, 460, 463, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 475, 476, 477, 480, 482, 483, 484, 485, 489, 490, 492, 493, 494, 495, 500, 502,

503, 504, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 527, 528, 530, 531, 535, 537, 539
Tanrı'nın dinî 513
Tapınma 499
Tarafsızlığa dayalı liberalizm 278
Tarih 58, 101, 103, 111, 124, 196, 203, 549, 550, 555, 561, 570, 571, 572, 573, 576, 579, 581, 588, 590, 592, 598, 600, 606, 607, 608
Tarihsel bilgi 581, 586
Tarihsel hakikat 585
Taş 56, 509
Tecrübe 465
tecrübe olguları 432
Tekniğin tehlikesi 198, 203
Teknik akıl 497
Teleolojik teoriler 273
Tematik Rolü 24
Temel Erdem 337
teolojik 111, 113, 392, 446, 447, 453, 465, 466, 480, 488, 494, 529, 533, 600
teolojik teizm 453
teonom akıl 502
teori 39, 75, 77, 89, 94, 97, 100, 102, 103, 221, 229, 238, 239, 241, 243, 244, 249, 250, 251, 253, 273, 274, 277, 278, 297, 300, 366, 367, 478, 492, 566, 567, 593, 594, 595, 596, 598
Teori 567, 595, 597, 602
Teori ve pratik 595
tercih 11, 26, 30, 41, 73, 92, 107, 148, 217, 220, 224, 233, 243, 244, 246, 247, 248, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 280, 281, 296, 305, 314, 315, 334, 498
terörizm 9, 50, 59
tolerans 490
totaliter 36, 37, 40, 90, 95, 274, 361, 491, 492
Totaliter İnsan 95
tutarlılık 249, 339, 422, 424, 435, 568, 593
tutarlılık koşulu 422
tüccar ilkesi 344
Tümevarım 313, 393
Tümevarımcı mantıkçılar 401

U-Ü

Umut 45, 110, 148, 151, 153, 173, 174, 175, 176, 180, 190, 193, 198, 204, 205, 418
Umutsuzluk 468, 540
unutarak 24
Uslamlama 294, 329
Uygulanabilirliğin standardı 348
uygulanamaz 339, 348
ümitsiz bir vicdan 494
ünite 318, 319, 320
ünsiyet 160, 163, 165
Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi 12
üretken 73, 85, 261, 344, 345, 346, 371

V

Vahiy 296, 505, 506, 508, 509, 510, 512
Varlık 72, 133, 136, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 159, 160, 161, 165, 172, 175, 180, 190, 193, 194, 195, 201, 203, 205, 301, 318, 449, 450, 451, 453, 459, 471, 475, 501, 504, 509, 513, 519, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 536
varlık olan 157, 160, 164, 168, 190, 205, 307, 318, 483
varlık sırrı 148, 160, 202
varlık talebi 196, 202, 203
Var olanlar 302
var olma cesareti 464, 465, 466, 516

var olmak 131, 300, 335, 518
Var Olma Kategorisi Olarak İman 453
varoluş 102, 106, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 172, 173, 176, 179, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 201, 202, 204, 205, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 308, 309, 318, 324, 332, 450, 452, 463, 468, 496, 503, 506, 522
Varoluş aksiyomu 298, 299
Varoluşçu Teolojinin Yöntemi 452
Varoluş felsefesi 147
varoluşun üstünlüğü 301, 308, 310, 329
vatandaş 197, 230, 279
Vecd 502, 508
Vefa 176
Vicdan 484, 485, 487, 489, 490, 491, 492, 495
Viyana Çevresi 393, 394, 396, 397, 431, 432
vizyon 77, 78, 80, 83, 96, 97, 108, 110, 124, 126, 132, 134, 137, 238, 532

X

X-bar kuramı 22

Y

yabancılaşma 156, 451, 481, 510
yalan söyleme 358
yalın olgu yaklaşımı 222
yanlış bir toplumsal düzen 353
yanlışlama ve yadsıma 415
yanlışlanabilir 277, 395, 401, 406, 408, 412, 415, 416, 432, 433, 439
yanlışlanabilirlik 389, 391, 397, 398, 432, 434, 439, 440
yanlışlanma 389, 396, 397, 404, 406, 432
yararcılık 233
yardımcı varsayımlar 401, 410, 414, 433, 439
yargıç 224, 226, 228, 230, 231
Yargı Gücünün Eleştirisi 119
yasaların hükümranlığı 361
yaşama hakkı 354
yeni dünya düzeni 46
yetke 585, 588
Yokluk 170, 525, 526
Yorumcu evrenselcilik 216
yönlendirilmemiş kanıt 390
yüce 91, 92, 94, 112, 113, 420, 471, 536
yüzey yapı 8, 17

Z

zaman üstü hukuk 220
Zaman ve Mekân'da İnsan 452
Zevk kavramı 244
zihinsel varlık birimi 318
zorunluluk 78, 107, 108, 109, 110, 111, 183, 186, 189, 304, 343, 426, 584

BU CİLDE KATKIDA BULUNAN YAZARLAR

Yrd. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

1972'de Ankara'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. 1989'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümüne girdi. 1993 yılında bu bölümden, "Yunus Emre Düşüncesi Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme Çalışması" konulu bir tezle mezun oldu. 1994'te aynı bölümde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başladı. Ankara Üniversitesi'nde 1996 yılında "Proclus'un Parmenides Şerhi" konulu teziyle Yüksek Lisansını, 2004'te "Gabriel Marcel'de Bağlanma" konulu tezi ile Doktorasını tamamladı. 1998'de, hâlen çalışmakta olduğu, Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalında çalışmaya başladı. Aralık 2007'de aynı Anabilim Dalında Yardımcı Doçent oldu. Türk Felsefe Derneği yönetim kurulu ve Felsefe Dünyası dergisi yayın kurulu üyesidir. Ahlak, din, sanat felsefeleri ve insan felsefesi alanlarında çalışmaları bulunmaktadır. Edebiyat, tasavvuf ve felsefe ilişkileri özel ilgi alanlarıdır.

Doç. Dr. Aliye ÇINAR

1996 yılında Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1998'de Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalında, 'Leibniz'de Tanrı-Âlem İlişkisi' konulu yüksek lisans ve 2004 yılında 'Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi' başlıklı doktora tezini tamamladı. Ocak 2009'da doçent oldu. Halen Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyoloji bölüm başkanlığını yürütmektedir. Çeşitli dergilerde makale ve çevirileri yayınlandı. Yazarın kitaplarından bazıları şunlardır:

Varoluşçu Teoloji –Tillich'de Din ve Sembol– İz Yay., İstanbul, 2007.

Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji Düşünce Kitapevi, İstanbul, 2008.

Felsefeye Giriş, Emin Yayınları, Bursa 2009.

Tanrı Yanılgısı Üzerine –İnanmakya da İnanmamak- Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Sosyolojik ve Antropolojik Açıdan Dine Bakış, Emin Yayınları, Bursa 2009.

Varlığın Asaleti, Emin Yayınları, Bursa 2011

Yrd. Doç. Dr. Selma ELYILDIRIM

Lisans eğitimini 1990 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladıktan sonra aynı üniversitenin Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Bölümü'nde İngilizcenin Öğretimi alanında ilk yükseklisansını yapmıştır. İkinci yükseklisansını ve doktorasını İngiltere'nin Reading Üniversitesi'nde uygulamalı dilbilim alanında tamamlamıştır. 1998 - 2008 yılları arasında Atatürk Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmıştır. Halen Gazi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görevini sürdürmektedir. İlgi alanları ikinci dil edinimi, söylem çözümlemesi, dil felsefe ilişkisi gibi konuları kapsamaktadır.

Arş. Gör. Coşkun ERDOĞAN

1980 yılında Erzurum'da doğdu. 2007 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 2009 yılında bu bölüme Araştırma Görevlisi olarak kabul edildi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2010 yılında yüksek lisansını tamamladı. Halen Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Ana Bilim dalında doktorasına devam etmektedir.

Doç. Dr. Mukadder ERKAN

Lisans öğrenimini 1986 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. 1987 yılında aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Yüksek lisans (1988) ve doktora eğitimini (1994) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. Halen Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde doçent olarak çalışmaktadır. Yazarın çağdaş İngiliz edebiyatı, yapısalcılık, göstergebilim, postyapısalcılık, postmodernizm bağlamında makale, bildiri ve çeviri kitaplarının yanı sıra, *Samuel Beckett: İfadenin Arayüzeyi/Arayüzeyin İfadesi:* Üçleme*'ye Postmodern/Postyapısalcı Bir Yaklaşım* başlıklı telif kitabı vardır.

Doç. Dr. Talip KABADAYI

1969 yılında Ankara'da doğdu. 1992 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünü bitirdi. 1993-1996 yılları arasında ABD Texas ve Louisiana State Üniversitelerinde, dil eğitimi aldı ve Yüksek Lisans yaptı. 2004 yılında, Hacettepe Üniversitesinde, Bilim Felsefesi alanında doktorasını tamamladı ve 2009 yılında felsefe doçenti oldu. Bilim felsefesi ve tarihi alanında yayımlanmış; bilimin felsefi, metafizik, politik, sosyal ve kültürel temelleriyle ilgili İngilizce ve Türkçe makaleleri yanı sıra çeviri çalışmaları da vardır. Avrupa Konseyi Hizmet içi Eğitim toplantıları ve Erasmus Değişim Programları çerçevesinde Hırvatistan, Romanya, Polonya ve Almanya'da da çeşitli seminerlere katılmış ve dersler vermiştir. 2010 yılından beri ABD'de "Bilimsel Yöntem Kuramları" ve "Teknoloji Felsefesi" konularında Doktora Sonrası Araştırmalarına devam eden Kabadayı, evli ve iki erkek çocuk babasıdır. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanlığı görevini yürütmektedir.

Yrd. Doç. Dr. Yıldırım TORUN

1979 yılında Erzurum'da doğdu. 1997 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü kazandı. 2001 yılında mezun oldu ve aynı yıl bu bölüme Araştırma Görevlisi olarak kabul edildi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, 2004 yılında yüksek lisansını, 2008 yılında ise doktorasını tamamladı. 2009 yılında Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'ne Yardımcı Doçent Doktor olarak atandı. Halen bu görevini sürdürmektedir.

Yrd. Doç. Dr. İlkay YILMAZ

1972 yılında Ankara'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nden 1993 yılında mezun oldu. İktisat alanındaki Yüksek Lisans derecesini Nebraska-Lincoln Üniversitesi'nden 1998 yılında, doktora derecesini ise Michigan Eyalet Üniversitesi'nden 2004 yılında aldı. Halen Mersin Üniversitesi İktisat Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Güç, bugün üretim araçlarının, ticaretin, reklamın, ulaşımın ve iletişimin denetimine dayanmaktadır. Demokratik biçimler varlığını sürdürse dahi, ülkenin hayatını bunları elinde tutanlar yönetecektir. Bankacılığın, arazilerin ve endüstrinin kâr sağlamayı amaçlayan özel sektör tarafından denetlenmesi ve bu durumun basın, basın organları ve diğer tanıtım ve propaganda araçları tarafından güçlendirilmesi; işte gerçek iktidar sistemi. Baskı ve denetim kaynağı budur. Bu sistem çözülmedikçe demokrasi ve özgürlükten ciddi anlamda bahsedilmesi mümkün değildir.

NOAM CHOMSKY

Ankara Caddesi 31/4-5
Cağaloğlu 34110 İstanbul
Tel: (0212) 511 63 91 - 92
Fax: (0212) 511 62 99
www.kare-etik.com
e-mail: info@kare-etik.com