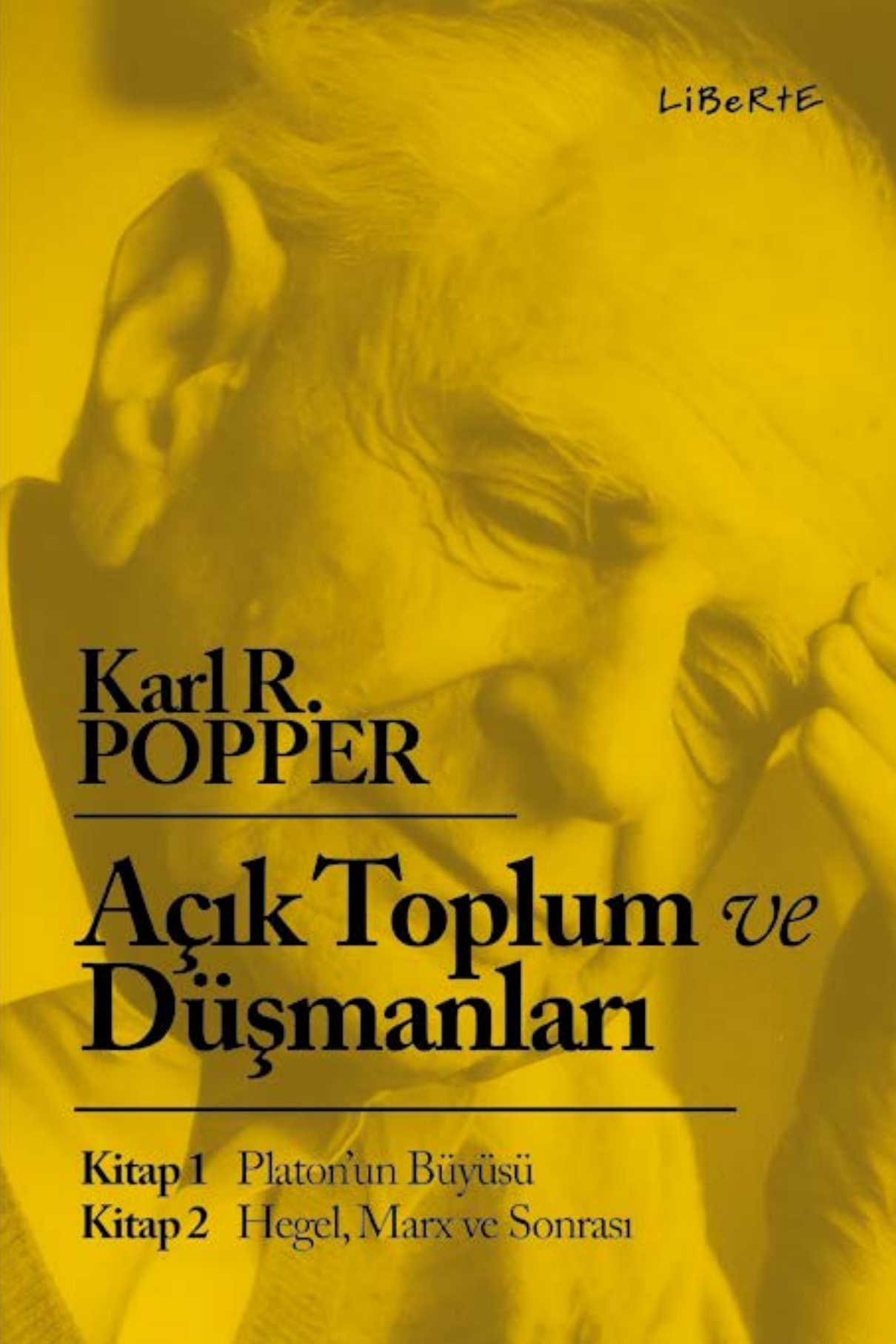


Karl R.
POPPER

Açık Toplum ve Düşmanları

Kitap 1 Platon'un Büyüsü
Kitap 2 Hegel, Marx ve Sonrası

Popper, Karl R.
Açık Toplum ve Düşmanları
Cilt 1: Platon'un Büyüsü | Cilt 2: Hegel Marx ve Sonrası
The Open Society and Its Enemies (1945)
Volume 1: The Spell of Plato | Volume 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath

Çevirenler: Mete Tunçay (Cilt 1) ve Harun Rızatepe (Cilt 2)

ISBN 13: 978-975-6201-78-7 (Ciltli)
ISBN 13: 978-975-6201-82-4 (Karton Kapak)

Liberte Yayınları® / 144
3. Baskı: Kasım 2013; 2. Baskı: Mayıs 2010; 1. Baskı: Mayıs 2008;
1989 (Remzi Kitabevi)
1967 (Türk Siyasî İlimler Derneği Yayınları)

© 2004, Liberte Yayınları®
© University of Klagenfurt / Karl Popper Library

Sayfa Düzeni: Liberte Yayınları
Kapak Tasarımı: Muhsin Doğan
Montaj: Merkez Repro
Baskı: Tarcan Matbaası
Adres: Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LiBeRtE
liberteyayıngrubu
Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara
Telefon: (312) 230 87 03 | Faks: (312) 230 80 03
E-mail: info@liberte.com.tr | Web: www.liberte.com.tr
Sertifika No: 16438

Liberte Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır

Karl R. Popper

28 Temmuz 1902'de Viyana'da doğmuştur. Viyana Üniversitesi'nde matematik, fizik ve felsefe okumuş, ayrıca müzik tarihi ve (eleştirel olarak) psikolojiyle de ilgilenmiştir. 1934'de *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (*The Logic of Scientific Discovery*) adlı kitabıyla ün kazanan Popper, felsefesini eleştirel akılcılık olarak tanımlamıştır. 1946 yılında London School of Economics'te (LSE) mantık ve bilimsel metot derslerini takip eden Popper, 1949 yılında burada proföser olmuştur. 1994 yılında İngiltere'de vefat eden Popper'ın naaşı Avusturya'da defnedilmiştir.

İÇİNDEKİLER

Yayıncının Önsözü 13

Çevirenin Önsözü 15

Türkçe İkinci Baskıya Not 17

Birinci Baskının Önsözü 19

İkinci Baskının Önsözü 21

Teşekkürler 23

Giriş 27

KİTAP 1
PLATON'UN BÜYÜSÜ



1. KISIM
KAYNAK VE KADER EFSANESİ 36

1. Tarihsicilik ve Kader Efsanesi 37
2. Herakleitos 41
3. Platon'un Formlar Yahut İdealar Teorisi 47

2. KISIM
PLATON'UN BETİMLEME SOSYOLOJİSİ 62

4. Değişim ve Durulma 63
5. Doğa ve Uylaşım 81

3. KISIM
PLATON'UN SİYASAL PROGRAMI 106

6. Totaliter Adâlet 107
7. Önderlik İlkesi 135
8. Filozof Kral 151
9. Estetikçilik, Yetkincilik, Ütopyacılık 167

4. KISIM
PLATON'UN SALDIRISININ TEMELİ 178

10. Açık Toplum ve Düşmanları 179

Notlar 207

Ekler 295

KİTAP 2
HEGEL, MARX VE SONRASI



5. KISIM
FALCI FELSEFENİN GÖZE GİRMELERİ 320

11. Hegelciliğin Aristoteles'ten Gelen Kökleri 321
12. Hegel ve Yeni Kabilecilik 343

6. KISIM
MARX'IN YÖNTEMİ 388

13. Marx'ın Toplum-bilimsel Belirimciliği (Determinizmi) 389
14. Toplum-Bilimin Özerkliği 397
15. Ekonomik Tarihsicilik 407
16. Sınıflar 417
17. Hukuk ve Toplum Düzeni 423

7. KISIM
MARX'IN KEHANETİ 438

18. Sosyalizmin Gelişi 439
19. Toplumsal Devrim 449
20. Kapitalizm ve Kaderi 465
21. Kehanetin Değerlendirilmesi 487

8. KISIM
MARX'IN AHLAKI 492

22. Tarihsiciliğin Ahlâk Kuramı 493

9. KISIM
SONRASI 504

23. Bilgi Toplum-Bilimi 505
24. Falcı Felsefeciler ve Akla Karşı İsyan 515

10. KISIM
SONUÇ 544

25. Tarihin Bir Anlamı Var mıdır? 545

Notlar 563

Ekler 631

DİZİN 657

"Bu, güçlü ve önemli bir kitaptır. En nüfuzlu siyasal teorilerin ardında yatan ve böylelikle insanlık işlerinin yürüyüşünü kuvvetle etkileyen bir dogmalar dizisini eleştirmektedir. Bu dogmalardan biri, benim tarihin "kurbanlık" teorisi denebileceğini sandığım görüştür. Öteki dogma da, ideal toplumların (tıpkı ilkel toplumların yönetildiği gibi) eleştiriden uzak tutulan kurallara göre yönetileceğini buyuran, toplumun tabu teorisidir. Birinci dogmaya, yazar "Tarihsicilik" adını vermektedir, ikincisine de "Kapalı Toplum" dogması. Tarihsicilik, kabaca, insanların kendi kaderlerini biçimlendirmeye kalkışmalarının faydasız olduğunu söyler. Tabu teorisi ise, kötü olduğunu. Yaptığımız yolculuk üstünde düşünmek, bir görüşe göre boş düşünmektir, ötekine göre ise tehlikeli düşünmek. Dr. Popper fevkalâde bir berraklık ve canlılıkla yazıyor. Yunan tarihî ve Yunan düşünüşü üstüne incelemeleri, besbelli, derin ve özgündür. Platon açıklamaları, bundan böyle artık eskisi gibi olmayacaktır. Sanırım, Marksizm açıklamaları da. Okuyucular, her iki cildin sonuna toplanmış notları incelemeyi ihmâl etmemelidir."

GILBERT RYLE

"Demokrasinin eski ve yeni düşmanlarının ustalıkla eleştirmesinden ötürü, çokça okunması gereken birinci sınıf önemde bir eser."

BERTRAND RUSSELL

Görülecektir ki ... Erewhonlular, kolayca burunlarından tutulup sürüklenebilen ve aralarından bir filozof çıkıp da ... mevcut kurumlarının en kesin ahlâk ilkelerine dayanmadığına onları inandırınca, sağduyuyu hemen mantığın kutsal bıçağı altına yatırıveren uysal ve dayanıklı bir halktır.

SAMUEL BUTLER

Ömrümde, büyük adamlar tanıdım ve kendi çapıma göre onlarla birlikte çalıştım; fakat, işe önderlik eden kimseden, anlayışça çok daha aşağı olanların gözlemleriyle düzeltilmeyen hiçbir plân görmedim.

EDMUND BURKE

BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

Eğer bu kitapta, insanlığın en büyük birtakım düşün önderleri hakkında sert sözler söyleniyorsa, amacım, umarım ki, onları küçültmek değildir. Bu, daha çok, uygarlığımız yaşayacaksa, büyük adamlara aşırı saygı gösterme alışkanlığından kurtulmamız gerektiğine inanışımdan ileri gelmektedir. Büyük adamlar büyük yanlışlıklar yapabilirler; ve bu kitabın ortaya koymaya çalıştığı üzere, geçmişin en büyük önderlerinden bazıları, akla ve özgürlüğe karşı öteden beri süregelen saldırıyı desteklemişlerdir. Onların, pek ender olarak başkaldırılan etkisi, uygarlığın savunmalarına bağlı olduğu kimseleri yanlış yola itmeye ve bölmeye devam etmektedir. Düşünsel kalıtımımızın besbelli bir bölümü olan bu şeyleri açık açık eleştiremezsek, ölümcül de olabilecek bu trajik bölünmenin sorumluluğu bize düşer. Düşünsel kalıtımımızın bir kısmını eleştirmekten çekinmekle, hepsinin yok edilmesine yardim etmiş olabiliriz.

Bu kitap, siyasetin ve tarihin felsefesine eleştirel bir giriş ve toplumsal yeniden-düzenleyicilik ilkelerinden bazıları üstüne bir incelemedir. Amacı ve yaklaşım biçimi Giriş'te belirtilmiştir. Geçmişe baktığı yerlerde bile kitabın sorunları, bizim zamanımızın sorunlarıdır; ve hepimizi ilgilendiren konuları açıklaştırabilmek umuduyla, bunları elimden geldiği kadar basit olarak ortaya koymaya çalıştım.

Bu kitap okuyucuda açık-zihinlilikten başka bir ön hazırlık gerektirmemekle birlikte, amacı ele alınan sorunları basitleştirmekten çok, çözmektir. Yine de, her iki ereğe hizmet edebilmek için, daha uzmanca bir ilgiye bağlı bütün konuları kitabın sonunda verilmiş olan Notlar'da toplamaya çalıştım.

Karl Raimund Popper

1943

İKİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ

Bu kitabın içindekilerin çoğu daha önceki bir tarihte şekillenmiş olmakla birlikte, bunları yazmaya kesin karar verişim, 1938 Mart'ında Avusturya'nın istila edilişini haber aldığım gün olmuştu. Yazmayı tamamlamam 1943'e kadar sürdü; kitabın çoğunun, savaşın sonunun belirsiz olduğu o ürkütücü yıllarda yazılmış olması, eleştirilerden bazılarının neden bugün bana istediğimden daha duygusal ve sert bir tonda göründüğünü açıklamaya yarayabilir. Fakat, kelimelerle oynayacak bir zamanda değildim, - ya da hiç değilse o zaman bana öyle geliyordu. Kitapta ne savaşın ne de başka herhangi bir çağdaş olayın sözü geçmemektedir; ancak bu, temelleriyle birlikte bu olayları ve savaş kazanıldıktan sonra ortaya çıkması olası birtakım sorunları anlamak yolunda bir girişimdi. Marksizmin belli başlı bir sorun olacağının düşünülmesi, onunla uzun boylu uğraşılmasının nedeniydi.

Bugünkü dünya durumunun karanlığı içinden bakılınca, Marksizmin yapılmaya çalışılan eleştirisi, kitabın esas noktası diye görülmek yönelimindedir. Kitabın amaçları çok daha geniş olmakla birlikte, bu görünüş büsbütün yanlış değildir, belki de kaçınılmazdır. Marksizm yalnızca bir örnek, daha iyi ve daha özgür bir dünya kurmak yolundaki süregelen tehlikeli savaşım sırasında yaptığımız birçok yanlıştan biridir.

Beklenebileceği gibi, bazılarınca Marx'a karşı çok sert bir tutum göstermiş olmakla suçlandım, başkaları ise ona karşı yumuşaklığımın Platon'a karşı saldırımın şiddetiyle oransızlığına işaret ettiler. Fakat ben hâlâ Platon'a geniş ölçüde eleştirel gözlerle bakmanın gereğine inanıyorum; çünkü bu 'kutsal filozof'a karşı duyulan genel hayranlığın, onun üstün düşünsel başarılarında gerçek bir temeli vardır. Öte yandan, Marx'a karşı kişilik ve ahlâk yönlerinden pek çok saldırılmıştır; öyle ki, bu konuda, daha çok Marx'ın teorilerinin sıkı bir akılcı eleştiri süzgecinden geçirilmesiyle birarada olarak, bunların şaşırtıcı ölçülere varan ahlâksal ve düşünsel çekiciliklerini duygudaşlıkla anlamaya gereksinim vardır. Haklı veya haksız, eleştirilerimin ezici olacaklarını ve onun için, Marx'ın gerçek katkılarını araştırabilecek ve onun düşüncesinin hız aldığı kaynakları, belki de öyledir diye görebilecek güçte olduğumu hissettim. Zaten, bir hasma karşı başarıyla dövüşmek istersek, onun gücünü anlamaya çalışmamız gerektiği besbellidir.

Bir kitap hiçbir zaman bitirilemez. Üzerinde çalışırken, elimizden çıkardığı-

mız anda onu olgunlaşmamış bulacak kadar bir şeyler öğreniriz. Benim, Platon ve Marx hakkındaki eleştirmemde de, bu kaçınılmaz duygu olağan ölçüsünden daha çok rahatsız edici olmadı. Fakat, savaştan bu yana yıllar geçtikçe, olumlu önerilerim ve hepsinin üstünde, bütün kitabı saran güçlü iyimserlik havası, bana gitgide daha safça göründü. Kendi sesim, -18. ya da hatta 17. Yüzyıl'ın umut dolu sosyal reformcularından birinin sesiymiş gibi- bana uzak bir geçmişten çıkıyormuşçasına gelmeye başladı. Fakat, benim bu bunalımlı ruh hâlim, geniş ölçüde, Amerika Birleşik Devletleri'ne yaptığım bir gezi sayesinde geçti; simdi kitabı yeniden gözden geçirirken, yeni malzeme eklemek ve maddî yanlışlarla üslûba âit düzeltmeler yapmakla yetindiğime ve kitabın tonunu değiştirmek isteğine karşı durmuş olduğuma memnunum. Çünkü, hâlihazır dünya durumuna rağmen, kendimi her zamanki kadar umutlu hissediyorum. Şimdi her zamankinden daha açık olarak şunu görüyorum ki, en büyük huzursuzluklarımız bile, tehlikeli olduğu kadar hayran olunmaya değer ve sağlam bir şeyden ileri gelmektedir -hemcinslerimizin kaderini düzeltmek için duyduğumuz sabırsızlıktan. Çünkü, bu huzursuzluklar, belki tarihin bütün manevî ve ruhi devrimlerinden en büyüğünün - üç yüzyıl önce başlamış olan bir hareketin yan ürünleridir. Bu devrim, sayısız meçhul insanın, kendilerini ve zihinlerini; otoritenin ve önyargının egemenlik baskısından kurtarma özlemidir. Bu devrim, onların bir yandan özgürlük, insanlık ve akılcı eleştiri ölçülerine uyan eski ve yeni her şeyi korumaya, geliştirmeye ve gelenekleştirmeye çalışırken, bir yandan da yalnızca yerleşik ve yalnızca geleneksel olanın mutlak otoritesini reddederek açık bir toplum kurma çabasıdır. Bu devrim, onların bir yana oturup, dünyayı yönetmenin bütün sorumluluğunu bir insan veya insan-üstü otoritesine bırakmak istemeyişleri, ve önüne geçilebilecek acıların sorumluluk yükünü paylaşmaya ve bunların ortadan kaldırılması için çalışmaya hazır oluşlarıdır. Bu devrim, korkunç yıkım güçleri yaratmıştır; fakat bunların henüz üstesinden gelinebilir.

Karl Raimund Popper

1950

GİRİŞ

Bugünlerde moda olan bütün o bilgelikle dolu kitap ciltlerinin şişirme özentisine ... ancak iğrentiyle bakabildiğimi saklamak istemiyorum. Çünkü, kesinlikle biliyorum ki, ... kullanılan metotlar bu çılgınlıkları ve saçmaları sonu gelmez bir yolda çoğaltacaktır; bütün bu yalancı başarıların toptan yok edilmesi bile, batasıca verimliliğiyle bu düzmece bilimin kendisi kadar zararlı olamazdı.

KANT

Bu kitap, içindekiler tablosundan belli olmayabilecek sorunlara el atmaktadır.

Burada, uygarlığımızın karşılaştığı bazı güçlükler ortaya serilmektedir –belki, insancıllık ve akılcılığa, eşitlik ve özgürlüğe yöneliyor diye anlatılabilecek olan uygarlığımız, sanki hâlâ bebeklik çağını yaşayan ve insanlığın bunca düşün önderinin bunca sık ihanetlerine uğramış olmasına rağmen, büyümeye devam eden bir uygarlıktır. Bu kitap, uygarlığımızın henüz –sihirli güçlere karşı boynu bükük kabileci veya "kapalı toplum"dan insanın eleştirme yetilerini serbest bırakan "açık toplum"a geçişin– doğum şaşkınlığından tamamıyla ayılmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu geçiş şaşkınlığının, uygarlığı devirmeyi ve kabileci yaşayışa dönmeyi denemiş olan ve hâlâ da deneyen gerici akımların ortaya çıkmasını olanaklı kılan etkenlerden biri olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ve bugünlerde totaliterlik dediğimiz şeyin, uygarlığımızın kendisi kadar eski ya da yeni olduğunu söylemek istemektedir.

Böylelikle, totaliterliği ve ona karşı süregelen savaşın önemini anlamamıza katkıda bulunmayı denemektedir.

Bundan başka, eleştirel ve akılcı bilim metotlarının, açık toplumun sorunlarına uygulanmasını incelemeye çalışmaktadır. Demokratik toplumsal yeniden-kuruculuğun ilkelerini, (Bölüm 9'da açıklandığı üzere) "Ütopyaca toplumsal-yapıcılık"a karşılık "bölük-pörçük toplumsal-yapıcılık" [*piecemeal social engineering* (sosyal mühendislik)] diyebileceğim şeyin ilkelerini çözümlemektedir. Ve toplumsal yeniden-kuruculuğun sorunlarına akılcı bir tutumla yaklaşmayı önleyen engellerden bazılarını temizlemeye çalışmaktadır. Bunu, demokratik reform olanaklarına karşı

yaygın önyargılardan sorumlu olan toplum felsefelerini eleştirerek yapmaktadır. Bu felsefelerin en güçlüsü, benim *tarihsicilik* dediğimdir. Tarihsiciliğin bazı önemli biçimlerinin doğuşunun ve etkisinin öyküsü, bu kitabın ana konularından biridir; hatta bu kitabı, belirli tarihsicilik felsefelerinin gelişimi hakkında, bir yan-notların toplaması saymak bile yanlış olmaz. Kitabın yazılışı üstüne birkaç söz, tarihsicilikle ne demek istendiğini ve bunun anılan öteki sorunlarla nasıl bağlandığını ortaya koyacaktır.

Ben aslında, fiziğin metotları ile (ve dolayısıyla bu kitapta ele alınanlardan pek uzak birtakım teknik problemlerle) ilgili olmakla birlikte, birçok yıldan beri, bazı toplum bilimlerinin ve özellikle toplum felsefesinin görece memnunluk-verici-olmayan durumu ile de ilgileniyorum. Bu, tabiî, onların metotları sorununu ortaya çıkarmaktadır. Benim bu sorunla ilgilenmem, geniş ölçüde, totaliterliğin yükselişi ve çeşitli toplum bilimlerinin ve toplum felsefelerinin onu anlamlandırmaktan yoksun kalışı yüzünden olmuştur.

Bu konuda bir nokta bana özellikle önemli görünmüştür:

Totaliterliğin şu ya da bu biçiminin kaçınılmazlığından söz edildiğini sık sık duyarız. Zekâları ve gördükleri eğitim dolayısıyla söylediklerinin sorumluluğunu bilmeleri gereken kimseler, bundan kurtuluş olmadığını açıklamışlardır. Bize, demokrasinin sürekli olabileceğine gerçekten inanacak kadar saf mıyız? diye sorarlar; onun, tarihin akışı boyunca gelip giden birçok hükümet biçimleri arasında yalnızca biri olduğunu görmüyor muyuz, nedir? Bu gibi kimseler, demokrasinin totaliterlikle savaşmak için onun yöntemlerine öykünmeye zorlandığını, böylelikle kendisinin de totaliterleştiğini öne sürerler. Ya da, endüstri sistemimizin kolektivist plânlama yöntemlerini benimsemeden işlemeye devam edemeyeceğini tutturur ve kolektivist bir ekonomik sistemin kaçınılmazlığından, totaliterce toplumsal yaşayış biçimlerinin benimsenmesinin de kaçınılmazlığını çıkarırlar. Bu gibi savlar yeterince inandırıcı görünebilir. Fakat inandırıcı görünüşte olmak, böyle sorunlarda güvenilir bir rehber değildir. Aslında, önce şu metot sorusunu düşünmeden, bu kandırıcı savları tartışmaya girmemelidir: Herhangi bir toplum bilimi, ortaya bu gibi geniş tarihsel kehanetler koymak gücünde midir? Bir kimseye geleceğin insanlık için neler getireceğini sorarsak, bir falcının sorumsuz cevabından fazla bir şey umabilir miyiz?

Bu, toplum bilimlerinin metotuyla ilgili soru, besbelli ki, bir tarihsel kehaneti desteklemek için öne sürülen hangi savın olursa olsun eleştirilmesinde en temel ilkedir.

Bu soruyu dikkatle incelemek, beni böyle tarihsel kehanetlerin, bilimsel metotun kapsamının büsbütün dışında olduğu inancına götürdü. Gelecek bize dayanır ve biz herhangi bir tarihsel zorunluğa dayanmayız. Bununla birlikte, karşıt görüşü tutan etkili toplum felsefeleri vardır. Bunlar, herkesin gelecek olayları önceden kes-

tirmek için aklını kullanmaya çalıştığını; bir stratejist için bir savaşın sonucunu önceden görmenin besbelli yasal olduğunu ve böyle bir öndeyi ile daha geniş tarihsel kehanetler arasındaki sınırların esnek olduğunu iddia ederler. Genellikle bilimin görevinin öndeyiler yapmak ya da daha doğrusu, bizim günlük öndeyilerimizi gitgide düzeltmek ve onları daha sağlam bir temele oturtmak olduğunu; özellikle toplum bilimlerinin bize uzun-dönemli tarihsel kehanetler sağlamak göreviyle yükümlü bulunduğunu söylerler. Bunlar, tarihsel olayların gelişimi üstüne kâhinlik etmelerini olanaklı kılan tarih yasalarını keşfetmiş olduklarına da inanırlar. Bu çeşit savlar ileri süren çeşitli toplum felsefelerini, ben, *tarihsicilik [historicism]* adı altında topladım. Bir başka kitabımda, *Tarihsiciliğin Yoksulluğu'nda [The Poverty of Historicism]*, bu savları tartışmaya ve inandırıcı görünüşlerine rağmen, bilimin metotu üstüne büyük bir yanlış anlamaya ve özellikle bilimsel öndeyi ile tarihsel kehanet arasında ayrım yapmanın ihmâl edilmesine dayandığını göstermeye çalıştım. Tarihsicilik savlarının sistematik çözümlemesi ve eleştirmesiyle uğraşırken, gelişimlerini canlandırmak için de bir miktar materyal toplamaya çalıştım. O amaçla toplanan notlar, bu kitabın esası oldu.

Tarihsiciliğin sistematik olarak çözümlenmesinin bilimsel statülü olmak gibi bir hedefi vardır. Bu kitabın yoktur. Burada dile getirilen görüşlerden çoğu kişiseldir. Bilimsel metottan aldığı başlıca şey, kendi sınırlılığını bilmesidir: Hiçbir şeyin kanıtlanamayacağı yerde kanıtlamalara kalkışmaz ve kişisel bir görüş sunmaktan ileri gidemeyeceği yerde de, bilimselmiş gibi gösteriş yapmaz. Eski felsefe sistemlerini bir yenisiyle değiştirmeye kalkmaz. Bugünlerde moda olan cinsinden tarihin ve kaderin metafiziğine, bütün o bilgelikle dolu ciltlere katkıda bulunmaya çalışmaz. Daha çok, bu kâhince bilgeliğin zararlı olduğunu, tarih metafiziğinin sosyal reform meselelerine bilimin bölük-pörçük metotlarının uygulanmasını engellediğini göstermeye çalışır. Ve bunun ilerisinde, kendi kaderimizin yapıcıları olabileceğimizi de göstermeye çalışır –yeter ki onun kâhini gibi poz vermekten vazgeçelim.

Tarihsiciliğin gelişimini izlerken, düşün önderlerimiz arasında böylesine yaygın olan tarihsel kehanetler yapmak yolundaki tehlikeli alışkanlığı çeşitli işlere yaradığını anladım. Sırrı bilenlerin iç çevresinden olmak ve tarihin akışını önceden kestirmek gibi olağanüstü bir güce sâhip bulunmak, her zaman gururu okşayıcı bir şeydir. Bunun yanı sıra, düşün önderlerinin bu gibi güçlerle kutsanmış oldukları hakkında bir gelenek vardır ve bunlara sâhip bulunmamak bir kast kaybına yol açabilir. Öte yandan, şarlatan diye maskelerinin aşağıya indirilme tehlikesi çok azdır, çünkü her zaman daha az genel öndeyiler yapmanın besbelli izin verilebilir olduğuna işaret edebilirler; bunlarla Roma kâhinliği arasındaki sınırlar da esnektir.

Fakat bazen, tarihsici inançlara bağlanmanın daha ileri ve belki daha derin dürtüleri de vardır. Yeryüzünde-Cennet çağının geleceği kehanetini savuran peygamberler, derin bir hoşnutsuzluk duygusunu dile getiriyor olabilirler; onların düşleri,

bunları yapamayacak olan birtakım kimselere gerçekten ümit ve cesaret verebilir. Fakat bu gibi etkilerin, bizi toplumsal yaşayışın günlük gereklerini karşılamaktan alıkoyabileceğini de teslim etmeliyiz. Ve belli olayların, örneğin, bir totaliterlik (yahut, belki "menajerlik") çağının geleceğini ilân eden o küçük peygamberler, istesinler-istemesinler, bu olayların gelmesine aracılık edebilirler. Onların, demokrasi ebedî olmayacaktır hikâyesi, ancak, insan aklı ebedî olmayacaktır savı kadar doğru ve haklıdır; çünkü, şiddet yoluna başvurmaktan reform yapmaya ve böylelikle siyasal konularda aklı kullanmaya izin veren kuramsal çerçeveyi yalnız demokrasi sağlar. Fakat onların hikâyesi, totaliterlikle savaşmak isteyenlerin cesaretini kırmaya yönelir; çünkü, oradaki dürtü uygarlığa karşı başkaldırıyı desteklemektir. Tarihsici metafiziğin insanları sorumluluklarının yükünden kurtarmak eğiliminde olduğu düşünülürse, bir başka dürtü de bulunabilecektir. Eğer olayların, siz ne yaparsanız yapın, mutlaka olacağını bilirseniz, onlara karşı dövüşmekten vazgeçmekte kendinizi serbest hissedebilirsiniz. Daha açık söylemek gerekirse, çoğu insanların toplumsal kötülükler olduğunda anlaştığı, savaş gibi, –yahut daha ufak, ama yine de önemli bir şey– küçük bir memurun despotluğu gibi sorunları denetim altına almak için çalışmayı bir yana bırakabilirsiniz.

Tarihsiciliğin mutlaka böyle etkileri olması gerektiğini söylemek istemiyorum. İnsanları sorumluluklarının yükünden kurtarmak istemeyen tarihsiciler, –özellikle Marksistler– vardır. Öte yandan, "tarihsici olsun olmasın öyle toplum felsefeleri vardır ki, toplum hayatında aklın iktidarsızlığını savunurlar ve anti-rasyonalizmle, "ya önderinin, Büyük Devlet Adamının ardından git ya da kendin bir Önder ol" tavrını yayarlar; bu, çoğu kimseler için toplumu yöneten kişisel veya isimsiz güçlere karşı pasif bir boyun eğme anlamına gelen bir tutumdur.

Aklı yadsıyan, hatta zamanımızın toplumsal kötülüklerine sebep diye suçlayanlardan bazılarının, bir yandan tarihsel kehanetin aklın gücünü aştığı gerçeğini kavradıkları, bir yandan da tarihsel kehanetten başka görevi olan bir toplum bilimi, yahut toplumda akıl düşünemedikleri için böyle yaptıklarını görmek ilginç bir şeydir. Başka sözcüklerle söylemek gerekirse, bunlar hayâl kırıklığına uğramış tarihsicilerdir; tarihsiciliğin yoksulluğunu kavramış olmakla birlikte, temel tarihsici önyargıyı –toplum bilimlerinin, herhangi bir işe yarayacaklarsa, kehanetçi olmaları gerektiği inancını– koruyan insanlardır. Bu tavrın, bilimin ya da aklın toplumsal hayatın sorunlarına uygulanabileceğini redde ve sonul olarak bir güç, hâkimiyet ve itaat doktrinine götüreceği açıktır.

Neden bütün bu toplum felsefeleri uygarlığa karşı ayaklanmayı desteklerler? Geniş ölçüde tutulmalarının sırrı nedir? Bu kadar düşün adamını nasıl çeker ve çelerler? Ben bu sebebin, bizim ahlâk ülkülerimize ve yetkinlik düşlerimize uymayan ve uyamayacak olan bir dünyaya karşı derinden duyulan bir hoşnutsuzluğu dile getirmeleri olduğunu düşünmek eğilimindeyim. Tarihsiciliğin (ve onunla ilgili görüşlerin) uygarlığa karşı ayaklanmayı desteklemek yönelimleri, tarihsiciliğin

kendisinin geniş ölçüde, uygarlığımızın yüklediği ağırlığa ve kişisel sorumluluk isteğine karşı bir tepki olmasından ileri gelebilir.

Bu son dokundurmalar, biraz bulanık olmakla birlikte bu girişe yetmelidir. Özellikle, "*Açık Toplum ve Düşmanları*" bölümünde, bunları tarihsel materyalin ışığında açıklayacağız. O bölümü kitabın başına koymak istemiştim; konusunun ilginçliğiyle, mutlaka daha çekici bir giriş olurdu. Fakat, kitapta daha önce incelenen şeylerden sonra gelmedikçe, bu tarihsel yorumun tam ağırlığının duyulamayacağını düşündüm, öyle anlaşılıyor ki, bu sorunları yorumlamanın ne kadar zorunlu olduğunu hissedebilmek için, önce bir kez, Platoncu adâlet teorisiyle modern totaliterliğin teori ve uygulamasının benzerliğinden rahatsız olunmalıdır.

LiBeRtE

Karl R.
POPPER



Açık Toplum ve Düşmanları

Kitap 1 Platon'un Büyüsü

Çeviren : Mete Tunçay

Açık Toplumdan Yana
(Yaklaşık Olarak M.Ö. 430)

Bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir, ama hepimiz onu yargılayabilecek yetenekteyiz.

ATINALI PERIKLES

Açık Topluma Karşı
(Yaklaşık 80 Yıl Sonra)

İlkelerin en büyüğü, erkek-kadın hiç kimsenin öndersiz kalmamasıdır. Kimsenin aklı kendi girişkenliğiyle, iş becermeye alışmamalıdır: İster gayretkeşlikten gelsin, ister oyun olsun diye. Savaşta da barışta da herkes gözünü önderine dikmeli ve sadakâtle onun ardından gitmelidir. En küçük işlerde bile herkes önderini izlemelidir. Örneğin, ancak böyle yapması buyurulunca ... kalkmalı, yürümeli, yıkanmalı, yemelidir. Bir kelimeyle, herkes kendi ruhunu, bağımsız hareket etmeyi hayâl edemeyecek ve böyle hareket etmek yeteneğini büsbütün yitirecek biçimde alıştırarak eğitmelidir.

ATINALI PLATON



1. KISIM

KAYNAK VE KADER EFSANESİ

1

TARİHSİCİLİK VE KADER EFSANESİ

Siyasete karşı gerçekten bilimsel, yahut felsefî bir tutumun ve genel olarak toplumsal yaşamı derinlemesine bir anlayışın, insanlık tarihi üstünde inceden inceye düşünmeye ve yorum yapmaya dayanmak zorunda olduğu inancı pek yaygındır. Alelâde insanın kendi hayatının kuruluşunu ve kişisel tecrübeleriyle küçük mücadelelerinin önemini tartışmasız kabûl edivermesine karşılık, toplum bilimcisinin ya da filozofun bu gibi şeylere daha yüksek bir düzeyden bakması gerektiği söylenir. O, insanlığın genel gelişimi içinde bireyi hayli önemsiz bir araç, bir satranç piyonu diye görecektir. Ve, Tarihin Sahnesinde gerçekten önemli aktörlerin ya Büyük Milletler ve onların Büyük Önderleri, ya da belki Büyük Sınıflar, yahut Büyük Düşünceler olduğunu keşfedecektir. Bu, her nasıl oluyorsa, Tarihin Sahnesinde oynanan temsilin anlamını kavramaya, tarihsel gelişimin yasalarını anlamaya çalışacaktır. Eğer bunda başarıya ulaşırsa, şüphesiz, gelecekteki gelişmeleri de önceden kestirebilecektir. Ondan sonra siyaseti sağlam bir temele oturtacak ve hangi siyasal etkenliklerin başarılı, hangilerinin başarısız olacaklarının olasılığını söyleyerek bize pratik öğüt verecektir.

Bu, benim *tarihsicilik* dediğim tutumun kısa bir anlatımıdır. Tarihsicilik eski bir düşüncedir, ya da daha doğrusu, gevşekçe birleştirilmiş bir düşünceler topluluğudur; ne yazık ki, bizim manevî atmosferimizin, genellikle tartışmasız kabûl edilecek ve hakkında hemen hiç şüphe beslenmeyecek kadar bütünlenmiş bir parçası olmuştur.

Bir başka yerde, toplum bilimlerine tarihsici yaklaşımın yoksul sonuçları verdiğini göstermeye çalıştım. Daha iyi sonuçlar verebileceğine inandığım bir başka metotu da özetle belirtmeyi denedim.

Fakat, eğer tarihsicilik değersiz sonuçlar üreten sakat bir yöntemse, onun nasıl ortaya çıktığını ve kendisini bu kadar başarılı olarak nasıl yerleştirdiğini görmek yararlı olabilir. Bu amaçla girişilen tarihsel bir araştırma, aynı zamanda, ana

tarihsici öğretinin –yani, tarihin belirli tarihsel ya da evrimsel yasalar tarafından yönetildiği ve bunları keşfetmekle insanın kaderi hakkında kehanette bulunabileceğimiz yolundaki doktrinin– çevresinde zamanla birikmiş çeşitli düşünceleri çözümlemeye yarayabilir.

Buraya kadar hayli soyut bir şekilde nitelendirdiğim tarihsicilik, en basit ve en eski biçimlerinden biri olan, Seçilmiş Halk öğretisiyle gözümüzde canlandırılabilir. Bu doktrin, tanrıcı bir yorumla, yani Tanrı'yı Tarih Sahnesinde oynanan piyesin yazarı olarak kabûl etmekle tarihi anlaşılabilir kılmak yolundaki girişimlerden biridir. Seçilmiş Halk öğretisi, daha özellikle, Tanrı'nın Kendi İradesinin seçkin aracı olarak iş görmek üzere bir halkı seçmiş olduğunu ve yeryüzünün bu halka kalacağını varsayar.

Bu öğretide, tarihsel gelişim yasasını Tanrı'nın İradesi koymuştur. Tanrıcı biçimi, tarihsiciliğin öteki biçimlerinden ayıran başlıca fark budur. Örneğin, bir doğacı tarihsicilik gelişim yasasına bir doğa kanunu diye bakabilir; bir maneviyatçı tarihsicilik bunu bir ruhsal gelişme kanunu sayabilir, bir iktisatçı tarihsicilik ise bir iktisadî gelişme kanunu sayabilir. Tanrıcı tarihsicilik bu öteki biçimlerle, keşfedilebilecek ve insanlığın geleceğiyle ilgili öndeyilerin üstüne oturtulabileceği belli tarih yasaları olduğu doktrinini paylaşır.

Seçilmiş Halk doktrininin toplumsal yaşayışın kabile çağından doğduğu kuşkusuzdur. Kabilecilik, yani (onsuz bireyin bir hiç olduğu) kabilenin büyük önemi üstünde ısrarla durulması, birçok tarihsici teoride bulacağımız bir öğedir. Kabileci olmaktan çıkmış başka biçimler, hâlâ bir *kolektivizm*[1] unsurunu içlerinde taşıyor olabilirler; (onsuz bireyin bir hiç olduğu) herhangi bir grubun ya da kolektifin –örneğin, bir sınıfın– öneminde hâlâ ısrar edebilirler. Seçilmiş Halk öğretisinin bir başka özelliği de, tarihin amacı diye gördüğü şeyin uzaklığıdır. Çünkü, bu amaç bir derece kesinlikle betimlense de, ona ulaşmak için gidecek uzun bir yolumuz vardır. Ve yol, yalnız uzun değildir, aynı zamanda yukarıya-aşağıya, sağa-sola bükülüp durmaktadır. Buna uygun olarak, olanaklı her tarih olayı yorumun çerçevesi içine sokulabilecektir. Onu yalanlayabilecek olanaklı hiçbir deney yoktur.[2] Fakat, ona inananlar için, insanlık tarihinin sonul amacı hakkında *pekinlik* sağlar.

Bu kitabın son bölümünde, tarihin tanrıcı yorumu üstüne bir eleştirme yapmaya girişilecek ve bu teoriyi en büyük Hıristiyan düşünürlerinden bazılarının putperestlik diye reddettikleri de gösterilecektir. Onun için, tarihsiciliğin bu biçimine saldırmak, dine karşı bir hücum diye yorumlanmamalıdır. Bu ilk bölümde, Seçilmiş Halk öğretisi yalnızca bir örnek olarak alınmıştır. Bu açıdan faydası, başlıca niteliklerinin[3] tarihsiciliğin en önemli iki modern anlatımıyla ortaklığından anlaşılabilir –çözümlenmeleri bu kitabın büyük kısmını kaplayacak, olan iki modern tarihsicilik çeşidi, bir (sağ) yanda ırkçılığın ya da faşizmin tarih felsefesi ve öte (sol) yanda Marksçı tarih felsefesidir. Seçilmiş Halkın yerine, ırkçılık, so-

nunda yeryüzünün kendisine kalacağı, kaderin aracı olarak belirlenen, seçilmiş (yani, Gobineau'nun seçtiği) ırkı koyar. Marx'ın tarih felsefesi ise, onun yerine, sınıfsız toplumun yaradılışının aracı ve aynı zamanda yeryüzünün kendisine kalması alnına yazılı olan seçilmiş sınıfı getirir. Her iki teori de, tarihsel öndeyilerini, tarihin (gelişiminin yasasını keşfetmeye götüren) bir yorumuna dayandırırlar. Irkçılıkta, bu bir çeşit doğa kanunu olarak düşünülür; seçilmiş ırkın kanının biyolojik üstünlüğü, tarihin gelmiş geçmiş ve gelecek gelişim çizgisini açıklar; bu, ırkların üstünlük için mücadelesinden başka bir şey değildir, Marx'ın tarih felsefesinde, kanun iktisadîdir: Bütün tarihi, sınıfların ekonomik üstünlük için bir savaşı diye yorumlamak gerekir.

Bu iki hareketin tarihsici niteliği, araştırmamızı günün olaylarıyla ilgili kılmaktadır. Bunlara, kitabın ileriki bölümlerinde döneceğiz. Onların her biri doğrudan doğruya Hegel'in felsefesine kadar geri gitmektedir. Ve Hegel,[4] esas itibariyle belli birtakım eski filozofları izlediği için, tarihsiciliğin daha modern biçimlerine dönmeden önce, Herakleitos, Platon ve Aristoteles'in teorilerini tartışmak gerekecektir.

2

HERAKLEİTOS

Eski Yunan'da Herakleitos'a gelinceye kadar, tarihsici niteliği açısından Seçilmiş Halk doktriniyle karşılaştırılabilecek teoriler görmeyiz. Homeros'un tanrıcı, daha doğrusu çok-tanrıcı yorumuna göre, tarih ilâhî iradenin ürünüdür. Fakat, Homeros'un tanrıları, tarihin gelişiminin genel yasalarını koymazlar. Homeros'un belirtmeye ve açıklamaya çalıştığı şey, tarihin birliği değil, daha çok birliksizliğidir. Tarih Sahnesindeki oyunun yazarı bir tek Tanrı değildir; birçok tanrılar burunlarını sokarlar. Homerosçu yorumun Yahudilerinkiyle paylaştığı şey, bir çeşit yarı-belirsiz kader duygusu ve perde arkasında kuvvetler olduğu düşüncesidir. Fakat sonul kader, Homeros'a göre açıklanmamıştır; Yahudilerdeki eşinin tersine, esrarlı kalır.

Daha belirgin bir tarihsici öğreti getiren ilk Yunanlı, olasılıkla Doğu kaynaklarından etkilenmiş bulunan Hesiodos olmuştur. O, tarihin gelişiminde bir genel çizgi ya da yönelim olduğu düşüncesini kullanmıştır. Hesiodos'un tarih yorumu karamsardır. O, insanlığın Altın Çağdan bu yana gelişiminde hem beden, hem de ruhça *soysuzlaşmasının* kaçınılmaz olduğuna inanır. İlk Yunan filozoflarının ortaya attığı çeşitli tarihsici düşünceler, Yunan kabilelerinin ve özellikle Atinalıların yaşayışını ve tarihini yorumlamaya girişerek dünyanın muhteşem bir felsefî tablosunu yapan Platon'da en yüksek noktaya ulaşmıştır. Onun tarihsiciliği çeşitli öncülerden, özellikle Hesiodos'tan kuvvetle etkilenmiştir; fakat en önemli etki, Herakleitos'tan gelmiştir.

Herakleitos, *değişim* düşüncesini keşfeden filozoftur. Onun zamanına kadar Yunan filozofları, Doğu düşünüşünden esinlenerek dünyaya inşa malzemesi maddî şeyler olan kocaman bir yapı diye bakıyorlardı.[1] Dünya, eşyanın bir toplamıydı –(aslında, bir Doğu çadırı ya da örtüsü olan) *kosmos*'tu. Filozoflar, kendilerine şu soruları soruyorlardı: "Dünya hangi malzemeden yapılmıştır?" Ya da, "Nasıl kurulmuştur, gerçek kuruluş plânı nedir?" Onlar, felsefeyi veya fiziği (bu ikisi uzun bir süre ayrılamamıştır) "doğa"nın, yani bu yapının, dünyanın yapıldığı esas materyali

aramak sayıyorlardı. Şu ya da bu çeşidinden süreçlere gelince, böyle hareketlerin ya bu yapının içinde oluştuğu, yahut onu kurmak veya devam ettirmekten, temelinde statik sayılan bir kuruluşun istikrarını veya dengesini bozmak ve düzeltmekten ibaret olduğu düşünülüyordu. Bunlar, döngüsel süreçlerdi (bu yapının kaynağıyla ilişkili süreçlerden başka, "Onu kim yaptı?" sorusu da Doğululara, Hesiodos ve başkaları tarafından tartışılıyordu). Bugün birçoğumuza bile doğal gelen bu çok doğal yaklaşımı, Herakleitos'un dehası aşmıştır. Onun getirdiği görüşe göre, böyle bir yapı, böyle bir istikrarlı kuruluş, böyle bir *kosmos* yoktur. Herakleitos, "Kosmos, olsa olsa rastgele dağıtılmış bir çöp yığınıdır" der.[2] O, dünyayı bir yapı olarak değil, daha çok devasa bir süreç olarak görmüştür; bütün *şeylerin* bir toplamı değil, daha çok bütün olayların veya değişikliklerin, yahut *olguların* hepsi. "Her şey akıştadır ve hiçbir şey duruşta değildir", onun felsefesinin baş sözüdür.

Herakleitos'un buluşu, Yunan felsefesinin gelişimini uzun bir süre etkilemiştir. Parmenides, Demokritos, Platon ve Aristoteles'in felsefelerini, Herakleitos'un keşfettiği bu değişen dünyanın sorunlarını çözmek yolunda girişimler diye anmak yerinde olur. Bu buluşun büyüklüğünü abartmak güçtür. Bu, dehşetli bir şey diye anlatılmış ve etkileri, "her şeyin... sarsıldığı bir deprem"inkine benzetilmiştir.[3] Bu buluşu, Herakleitos'a gününün toplumsal ve siyasal huzursuzluklarının sonucunda çekilmiş kişisel sıkıntıların esinlediğinden benim kuşkum yok. İlk olarak, yalnız "doğa"yla değil, hatta daha çok ahlâksal-siyasal problemlerle uğraşan bu filozof, Herakleitos, bir toplumsal devrim çağında yaşamıştı. Onun zamanında Yunan kabile aristokrasileri, yeni demokrasinin gücü karşısında gerilemeye başlamışlardı.

Bu devrimin etkisini anlamak için, bir kabile aristokrasisinde toplumsal yaşayışın yerleşmişliğini ve bükülmezliğini hatırlamamız gerekir. Toplumsal yaşayış, sosyal ve dinsel tabularla belirlenir; herkese toplumsal yapının bütünü içinde belli bir yer verilmiştir; herkes kendi yerinin, dünyayı yöneten güçlerin ona verdiği doğal yerin uygun olduğunu hisseder; herkes "kendi yerini bilir".

Söylenceye göre, Herakleitos'un kendi yeri Efes rahip-krallar hanedanının veliahtlığıymış, fakat kardeşi lehine haklarından feragat etmiş. Şehrinin siyaset hayatına karışmaktan kibirle geri duruşuna rağmen, yeni devrimci güçlerin yükselen met dalgasını boşu boşuna önlemeye kalkan aristokratların tarafını tutmaktan geri kalmamış. Toplumsal, yahut siyasal alandaki bu deneyler, onun eserlerinin bize kalan parçalarına yansımıştır.[4] Herakleitos, aristokrat arkadaşlarından Hermodoros'un halk tarafından yurt dışına sürülmesi üzerine, "Efesli bütün erginler kendilerini teker teker aşmalı ve şehrin yönetimini çocuklara bırakmalılar!" diye hırsla haykırır. Halkın neden böyle hareket ettiği hakkındaki yorumu son derece ilginçtir; çünkü, hâlâ kullanılan anti-demokratik savların demokrasinin ilk günlerinden beri pek değişmemiş olduğunu gösterir. "Dediler ki: Hiç kimse aramızda en iyi olmasın; ve biri sivrilirse, o zaman başka yerde ve başkalarının arasında öyle olsun." Demokrasiye karşı bu düşmanlık, Herakleitos'tan kalmış parçaların

3

PLATON'UN FORMLAR YAHUT İDEALAR TEORİSİ

Platon, bildiğimiz kadarıyla, Herakleitos'u huzursuz eden çağdan bile daha istikrarsız bir siyasal çatışma ve savaşlar döneminde yaşamıştır. O büyürken, Yunanlıların kabile hayatının dağılması, yerlisi olduğu kenti, yani Atina'yı bir tiranlık dönemine sürüklemişti; sonra da ya bir tiranlığı, ya da bir oligarşiyi, yani ileri gelen aristokrat ailelerin yönetimini geri getirme yolundaki girişimlere karşı kendisini kıskançlıkla korumaya çalışan bir demokrasinin kurulmasına.[1] Platon'un gençliği sırasında, Atina, Sparta'ya; Peloponnesos'un eski kabile aristokrasisinin yasa ve göreneklerinden birçoğunu muhafaza etmiş bu ileri gelen kent-devletine karşı amansız bir savaşa girişmişti. Peloponnesos Savaşı, bir arayla birlikte yirmi sekiz yıl sürmüştü. (Tarihî temelin daha ayrıntılı olarak söz konusu edildiği Bölüm 10'da, savaşın bazen söylendiği gibi, M.Ö. 404'te Atina'nın düşmesiyle sona ermediği gösterilecektir[2]). Platon, savaş sırasında doğmuştu ve savaş sona erdiğinde aşağı yukarı yirmi dört yaşındaydı. Savaş müthiş salgınlar getirdi; son yılında da kıtlık, Atina kentinin düşüşü, iç savaş ve genellikle Otuz Tiranlar yönetimi diye anılan bir terör yönetimi. Bu tiranlığı Platon'un, rejimi demokratlara karşı korumaya çalışırken can veren dayılarından ikisi yönetiyordu. Demokrasinin ve barışın yeniden kurulması Platon'u rahat ettirmedi. Sonradan diyaloglarının çoğuna baş konuşmacı yaptığı, sevgili öğretmeni Sokrates yargılanmış ve ölüme mahkûm edilmişti. Platon, kendi de tehlikede gibiydi; Sokrates'in öteki dostlarıyla birlikte Atina'yı terketti.

Daha sonra, Sicilya'ya ilk gidişinde Platon, Syrakusa tiranı büyük ihtiyar Dionysios'un sarayında hazırlanan siyasal entrikalara karışmıştı. Atina'ya döndükten ve *Akademia*'yı kurduktan sonra bile, Platon bazı öğrencileriyle birlikte, Syrakusa siyasetini oluşturan fesat tertiplerinde ve ihtilâllerde[3] aktif ve önemli bir yer almaya devam etmişti.

Siyasal olayların bu kısa özeti, Herakleitos'ta olduğu gibi, Platon'un eserlerinde de, zamanının siyasal istikrarsızlık ve güvensizliğinin sıkıntısını çektiği yolunda niçin işaretler bulduğumuzu açıklamaya yardım edebilir. Herakleitos gibi, Platon da kral kanındandı; hiç değilse, baba tarafından atalarının Attika'nın kabile krallarının sonuncusu olan Kodros'tan geldiği söylenir.[4] Platon, diyaloglarında (*Kharmides ve Timaios*'ta) belirttiği gibi, Atina'nın kanun-koyucusu Solon'a bağlanan anasının ailesiyle pek övünürdü. Otuz Tiranlar'ın önderleri olan Kritias ve Kharmides de, anasının ailesindendi (dayıları). Böyle bir aile geleneğiyle, Platon'un kamusal işlere karşı derin bir ilgi duyması beklenebilirdi ve gerçekten de, eserlerinin çoğu bu bekleyişi haklı çıkarmaktadır. (*Yedinci Mektup* sahte değilse) bizzat kendisi,[5] "başından beri siyasal etkenliğe katılmaya hevesli" olduğunu, fakat gençliğindeki karışıklık deneyleri yüzünden alıkonulduğunu söylemektedir. "Her şeyin amaçsız bir şekilde sarsıldığını ve değiştiğini görerek sersemlik duydum ve umutsuzluğa kapıldım." Toplumun ve gerçekte "her şey"in akış hâlinde olduğu duygusu, bence, Herakleitos'un felsefesindeki gibi onun felsefesinin de itici gücü olmuş; ve Platon, kendi toplumsal denemelerini, tıpkı tarihsici öncüsünün yaptığı gibi, ortaya bir tarihsel gelişim yasası koyarak özetlemiştir. Gelecek bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacak olan bu yasaya göre, *bütün toplumsal değişim, bozulma ya da çürüme yahut soysuzlaşmadır*.

Platon, bu temel tarih yasasını, bütün yaratılmış ya da türetilmiş şeyler için geçerli kozmik bir yasanın bir bölümü olarak görmektedir. Akış hâlindeki bütün şeylerin, bütün türetilmiş şeylerin çürümesi kaçınılmazdır. Platon, Herakleitos gibi, tarihte işleyen kuvvetlerin kozmik kuvvetler olduğu duygusuna kapılmıştır.

Böyle olmakla birlikte, Platon'un bu soysuzlaşma yasasının her şey demek olmadığına inandığı, hemen hemen kesindir. Herakleitos'ta gelişme yasalarına döngüsel yasalar diye bakmak gibi bir yönelim bulmuştuk; bunlar, mevsimlerin döngüsel bir biçimde art arda gelişini sağlayan yasadan esinlenerek düşünülüyordu. Bunun gibi, Platon'un bazı eserlerinde de, –olasılıkla ilkbahar ile Yaza karşılık bir düzelme ya da türeme dönemi, bir de Sonbaharla Kışa karşılık bozulma ve çürüme dönemi olan– bir Büyük Yıl düşüncesi bulabiliriz (bunun uzunluğu 36.000 âdi yıl tutuyor gibi görünmektedir). Platon'un diyaloglarından birine (*Devlet Adamı*'na) göre, bir Altın Çağ, bir Kronos Çağı –Kronos'un kendisinin dünyayı yönettiği ve insanların topraktan çıktıkları bir çağ– bizim çağımızdan, tanrıların dünyayı terkedip kendi başına bıraktıkları, dolayısıyla bozulmanın gitgide arttığı bir çağ olan Zeus çağından önce gelmiştir. *Devlet Adamı*'ndaki hikâyede, tam bozulmanın en aşağı noktasına gelindiğinde, tanrının tekrar kozmik geminin dümenine geçeceğine ve şeylerin düzelmeye başlayacağına dâir bir işaret de vardır.

Platon'un *Devlet Adamı*'ndaki öyküye ne kadar inandığı belli değildir. Ancak, hepsinin gerçek bir anlamda doğru olduğuna inanmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Fakat, onun insanlık tarihini kozmik bir ortam içinde düşündüğünden pek



2. KISIM

PLATON'UN BETİMLEME SOSYOLOJİSİ

4

DEĞİŞİM VE DURULMA

Platon, ilk toplum bilimcilerinden biri ve şüphesiz, en çok etkilisiydi. "Sosyoloji" terimini Comte, Mill ve Spencer'in anladığı anlamda, bir sosyologdu; yani, insanın toplumsal yaşayışının ve istikrarının yasa ve koşullarının olduğu kadar, gelişiminin yasalarının da çözümlenmesine kendi idealist metotunu başarıyla uygulamıştı. Platon'un büyük etkisine karşın, öğretisinin bu yanına pek dikkat edilmemiştir. Bunun, iki nedenden ileri geldiği söylenebilir. Bir kere, Platon'un sosyolojisinin çoğu, onun ahlâk ve siyaset istemleriyle o kadar yakından ilişkili bir biçimde ortaya konulmuştur ki, betimleme (tasvir) unsuru geniş ölçüde gözden kaçmıştır. İkinci olarak, onun düşüncelerinden birçoğu öylesine kabûllenilmiştir ki, bunların bilinçsizce düpedüz ve dolayısıyla, eleştirisiz olarak benimseniverdiği besbellidir. Platon'un sosyoloji teorilerinin bunca etkililiği, başlıca bu yoldan olmuştur.

Platon'un sosyolojisi, olguların keskin gözlemiyle kurgunun dâhice bir karmasıdır. Bu sosyolojinin kurgusal çatısını, doğal olarak, Formlar, evrensel akış ve çürüyüş, türeme ve soysuzlaşma teorileri meydana getirmektedir. Fakat bu idealist temelin üstüne, Platon kendi gününde etkin toplumsal ve siyasal güçleri olduğu gibi, Yunan şehir-devletlerinin tarihsel gelişimlerinin başlıca yönelimlerini de açıklamaya yetenekli olan, şaşılacak kadar gerçekçi bir toplum teorisi oturtur.

I

Platon'un toplumsal değişim teorisinin kurgusal ya da metafizik kuruluşunu yukarıda çizmiştik. Bu, mekân ve zaman içinde değişen şeyler dünyasının kendisinden indiği, değişmeyen Formlar ya da İdealar dünyasıdır. Formlar ya da İdealar yalnızca değişmez, yıkılmaz ve bozulmaz olmakla kalmazlar; aynı zamanda yetkin, doğru, gerçek ve iyi olma niteliklerini de taşırlar; nitekim, bir keresinde "iyi" *Devlet*'te[1] "koruyan her şey" diye açıklanmıştır; "kötü" de "yıkan ya da bozan her şey" diye.

Yetkin ve iyi Formlar ya da İdealar, kopyaları olan duyumlanabilir şeylerden önce gelirler ve akış dünyasındaki bütün değişikliklerin ataları ya da başlangıç noktaları[2] gibi bir şeydirler. Bu görüş, duyumlanabilir şeyler dünyasındaki bütün değişikliklerin genel eğiliminin ve esas yönünün değerlendirilmesinde kullanılmaktadır. Çünkü, bütün değişimin çıkış noktası yetkin ve iyi ise, değişiklik ancak yetkin ve iyiden uzaklaşan bir hareket olmak gerekir; bu hareket yetkin olmayana ve kötüye doğru yönelmelidir.

Bu teori ayrıntılarıyla geliştirilebilir. Duyumlanabilir bir şey, kendi Form ya da İdeasına ne kadar yakından benzerse, o kadar bozulmaz olmak gerekir, çünkü Formların kendileri bozulamazlar. Fakat, duyumlanabilir ya da türetilmiş şeyler yetkin kopyalar değildir; gerçekten, hiçbir kopya yetkin olamaz, çünkü asıl gerçekliğin yalnızca bir taklidi, yalnızca görünüş ve hayâldir, gerçek değildir. Buna uygun olarak, hiçbir duyumlanabilir şey, değişmez olmak için yeterince Formuna benzeyemez (en yetkinleri belki bundan ayrıktır). Platon, "mutlak ve ebedî değişmezlik, şeylerin ancak en tanrılıklarına verilmiştir ve cisimler bu dizide bulunmazlar"[3] demektedir. Duyumlanabilir ya da türetilmiş bir şey –diyelim, bir fizik cisim yahut bir insan ruhu– eğer iyi bir kopya ise, önce pek az değişebilir; değişim ya da hareketin –ruhun hareketinin– en eskisi, ikinci ve üçüncü sıradan değişmelere oranla hâlâ "tanrılık"tır. Fakat, ne kadar küçük olursa olsun, her değişiklik onu başkalaştıracak ve kendi Formuyla benzerliğini azaltarak onu daha az yetkin kılacaktır. Böylelikle, o şey her değişmeyle daha çok değişebilir ve daha çok bozulabilir olacaktır, çünkü, –Platon'un doktrinini "şeyler Formlarından pay alarak türerler ve Formlarını yitirerek çürürler" diye özetleyen– Aristoteles'in deyimiyle, "hareketsizliğin ve durulmanın nedeni" olan Formundan gitgide daha çok uzaklaşmaktadır. Önce yavaş ilerleyen, sonra daha hızlanan bu soysuzlaşma süreci –bu gerileme ve yıkılma yasası– Platon tarafından büyük diyaloglarının sonuncusu olan *Kanunlar*'da dramatik bir biçimde betimlenmektedir. Buradaki parça, başlıca insan ruhunun kaderiyle ilgili olmakla birlikte, Platon bunun "ruhu paylaşan" bütün şeyler için geçerli olduğunu belirtmektedir (bu sözle ise, bütün canlı şeyleri kasteder). Platon, "ruhu paylaşan bütün şeyler değişir" demektedir, "... ve değişirken, kaderin düzenine ve yasasına uyarlar. Niteliklerindeki değişiklik ne kadar az olursa, mertebelerinin düzeyindeki düşmenin başlaması da o kadar az önemli olur. Fakat değişme ve onunla birlikte kötülük arttıkça, cehennemin dipsiz uçurumlarına kadar düşerler." (Bu parçanın devamında, Platon, "olağanüstü büyük bir erdem payı almış bir ruhun, kendi iradesinin gücüyle..., tanrılık erdemle karşılıklı bir ilişki durumunda ise, üstün bir erdemliliğe ulaşması ve yüce bir kata çıkması" olanağından söz etmektedir. Genel kader yasasının dışında kalabilecek bu kendini ve –belki başkalarını da– kurtarabilen olağanüstü ruh sorunu, Bölüm 8'de tartışılacaktır). Platon, *Kanunlar*'da, daha önce, değişim doktrinini şöyle özetlemektedir: "Kötü bir şeyin değişmesi bir yana bırakılırsa, her nasıl olursa olsun değişiklik,

5

DOĞA VE UYLAŞIM

Bilimsel araştırmacı zihniyetiyle toplumsal olaylara ilk yaklaşan Platon değildi. Toplum biliminin başlangıcı, en azından kendilerine "Sofist" diyen büyük düşünürlerin ilki, Protagoras'ın kuşağına kadar geri gider. Bu başlangıcı, insanın çevresindeki farklı iki öğe arasında –doğal çevresi ile toplumsal çevresi arasında bir ayrım yapmak gereğinin duyulması niteliklendirir. Şimdi bile kafalarımızda açıkça yerleşmiş olduğundan da anlaşılabileceği üzere, bu, yapması ve kavranması güç bir ayrımdır. Bu ayrımın geçerliği, Protagoras'ın zamanından beri kuşkuyla karşılanıp durur. Öyle anlaşılıyor ki, çoğumuzda, toplumsal çevremizin belirli özelliklerini "doğal" imişlercesine kabûl etme yolunda güçlü bir eğilim vardır.

İlkel bir kabile topluluğunun yahut "kapalı" bir toplumun sihire dayanan tavrının karakteristiklerinden biri, güneşin doğması ya da mevsimlerin değişmesi yahut doğadaki bu gibi başka düzenlilikler kadar kaçınılmaz olduğu hissedilen yasa ve görenekler, değişmeyen tabular ile örülmüş büyülü bir çember içinde yaşamasıdır.[1] Ve ancak bu sihirli "kapalı toplum" gerçekten yıkıldıktan sonradır ki, "doğa" ile "toplum" arasındaki farkın teorik olarak anlaşılması gelişebilir.

I

Bu gelişimin çözümlenmesi, önemli bir ayrımın açıkça kavranmasını gerektirir sanıyorum. Bu ayrımın bir yanında (a) *doğal yasalar* ya da doğa yasaları, güneşin, ayın, gezegenlerin hareketlerini, mevsimlerin ard arda gelişini vb. betimleyen yasalar, yahut çekim yasası, veya diyelim, termodinamiğin yasaları durur; öte yanında da (b) *normatif yasalar* ya da normlar yahut yasaklamalar ve buyruklar; yani, belirli davranış biçimlerine izin vermeyen ya da tersine, bunları isteyen kurallar; örneğin, On Emir [Evamiri Aşere] veya milletvekillerinin seçim sürecini düzenleyen hukuk kuralları, yahut Atina Anayasası'nı meydana getiren yasalar.

Bu gibi sorunların tartışılmasında çoğucası, sözünü ettiğimiz ayrımı bulandırma yönünde bir eğilim işe karıştığı için, aynı konuda birkaç söz daha söylemekte yarar vardır: (a) –bir doğa yasası– anlamında bir yasa, değişmez, kesin bir düzenliliği ya doğa ile tutarlı olarak betimlemektedir (bu takdirde, yasa doğru bir önermedir) ya da doğayla tutarlı olmayarak (bu takdirde yanlıştır). Bir doğa yasasının doğru ya da yanlış olup olmadığını bilmiyorsak ve güvensizliğimize dikkati çekmek istiyorsak, genellikle ona bir "hipotez" deriz. Bir doğa yasası değiştirilemez ve istisnası olamaz. Çünkü, onunla çelişen bir şey olduğuna kanaât getirirsek, istisnası vardır ya da yasa değişmiştir, demeyiz, hipotezimizin çürütüldüğünü söyleriz; zira, varsayılan kesin düzenlilik tutmamıştır, başka bir şekilde söylemek gerekirse, varsayılan doğa yasasının doğru bir doğa yasası değil, yanlış bir önerme olduğu anlaşılmıştır. Doğa yasaları değiştirilemedikleri için, ne çiğnenebilirler ne de zorla yürürlüğe konabilirler. Teknik amaçlarla onları kullanabiliriz ve onları bilmezsek ya da savsaklarsak başımız belâya girebilir, ama yine de doğa yasaları insan denetiminin ötesindedirler.

(b) çeşidinden yasalara, yani normatif yasalara gelince, bunlar ötekilerden çok farklıdır. Normatif bir yasa, ister hukuksal bir karar, ister ahlâksal bir emir olsun, insan tarafından zorla yürürlüğe konabilir. Değişebilir de. Belki, iyi ya da kötü, haklı ya da haksız, kabûle şayan ya da değil diye betimlenebilir; fakat, ancak mecazî bir anlamda ona, "doğru" ya da "yanlış" diyebiliriz, çünkü bir olguyu anlatmamakta, davranışımız için yönler koymaktadır. Herhangi bir anlam ve önemi varsa, çiğnenebilir de; çiğnenemiyorsa, zaten anlamsız ve önemsiz demektir. "Senin olandan çok para harcama" anlamlı bir normatif yasadır; ahlâksal ya da hukuksal bir kural olarak önemli ve böylesine sık çiğnendiğine bakılırsa, pek gerekli olabilir. "Çantandan, orada olandan çok para çıkarma" da, söylenişine bakılırsa, bir normatif yasa sayılabilir, ama bu gibi bir kurala hiç kimse ahlâksal ya da hukuksal bir sistemin önemli bir parçası diye ciddî olarak bakmayı düşünmez, çünkü çiğnenemez. Önemli bir normatif yasaya uyuluyorsa, bu her zaman insan denetiminden – insanın hareket ve kararlarından ileri gelmektedir. Çoğucası, bu durum, yaptırımlar koymak –yasayı çiğneyenleri cezalandırmak ya da çiğnemekten alıkoymak– yolunda alınmış karardan ileri gelmektedir.

Ben, birçok düşünürle ve hele birçok toplum bilimcisiyle birlikte şuna inanıyorum ki, (a) anlamındaki yasalar, yani doğanın düzenliliklerini betimleyen önermeler ve (b) anlamındaki yasalar, yani yasaklama ya da buyruk gibi normlar arasındaki ayrım, temel bir ayrımdır ve bu iki çeşit yasa arasında ad ortaklığından fazla pek bir şey yoktur. Fakat bu görüş hiç de genellikle kabûl edilmiş değildir; tersine, birçok düşünür (a) anlamındaki doğa yasaları uyarınca konulmuş olmak anlamında "doğal" olan normlar –yasak ya da buyruklar– bulunduğuna inanmaktadırlar. Örneğin, bunlar belirli hukuk normlarının insan doğasına ve dolayısıyla, (a) anlamındaki psikolojik doğa yasalarına uygun olduğunu, başka birtakım hukuk normları-



3. KISIM

PLATON'UN SİYASAL PROGRAMI

6

TOTALİTER ADÂLET

Platon'un sosyolojisini çözümlemiş olmak, onun siyasal programını ortaya koyma işini kolaylaştırır. Platon'un temel istemleri, biri değişim ve durulma üstüne idealist teorisi, ikincisi de natüralizmiyle ilgili olan iki formülünden ya biri ya da ötekiyle ahlatılabilir. İdealist formül şudur: *Her türlü siyasal değişimi durdur!* Değişim kötü, durulma tanrılıktır.[1] Devlet kendi orijinalinin, yani şehir Form ya da İdeasının tam bir kopyası yapılabilirse, her türlü değişim durdurulabilir. Bunun nasıl uygulanabileceği sorulursa, naturalist formülle cevap verebiliriz: *Doğaya dön!* Atalarımızın devletine, insan doğasına uygunlukla kurulmuş, dolayısıyla istikrarlı olan ilkel devlete dönüş; Düşüşten önceki zamanın kabile patriakhisına, bilge azlığın bilgisiz çokluk üstündeki doğal sınıf hükümranlığına dönüş.

Ben, Platon'un siyasal programının hemen bütün öğelerinin bu istemlerden çıkartılabileceğini sanıyorum. Bunlar da, Platon'un tarihsiciliğinden kaynaklanmaktadır ve onun, sınıf yönetiminin istikrarlılığının koşullarıyla ilgili sosyolojik doktrinleriyle birleştirilmeleri gerekir. Aklımda başlıca şu öğeler var:

Sınıfların kesinlikle bölünmesi; yani çobanlardan ve bekçi köpeklerinden meydana gelen yönetici sınıfın insan sığırlarından kesinlikle ayrılması.

Devletin kaderinin egemen sınıfın kaderiyle özdeşleştirilmesi; bu sınıfın özel çıkarı ve birliği ve bu birlik uğruna, bu sınıfı türetip eğitmenin katı kuralları ve üyelerinin çıkarlarının kesin bir biçimde gözaltında tutulup ortaklanması.

Bu belli başlı öğelerden başkaları da çıkarılabilir, örneğin şunlar:

Egemen sınıfın askerlik erdemleri ve eğitimi gibi şeylerde tekeli vardır, silâh taşımakta ve her ne çeşidinden olursa olsun öğrenim görmekte de; fakat ekonomik etkinliklere katılmaktan ve özellikle, para kazanmaktan menedilmiştir.

(D) Egemen sınıfın bütün düşünsel etkinliklerinde bir sansür olmalı ve zihinlerini kalıplayıp birleştirme amacına yönelmiş sürekli bir propaganda yapılmalıdır. Eğitimde, yasamada ve dinde her türlü yenilik yasaklanmalıdır.

(E) Devlet kendi kendine yeterli olmalıdır. Ekonomik otarşiye yönelmelidir, yoksa yöneticiler ya tüccarlara bağlanır ya da kendileri tüccar olurlar. Tüccarlara bağlanmaları iktidarlarını sarsar, tüccar olmaları ise birliklerini ve devletin istikrarını.

Öyle sanıyorum ki, bu programın totaliter olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tarihsici bir sosyolojiye dayandığı da besbellidir.

Ama hepsi bu mudur? Platon'un programının başka özellikleri, ne totaliter olan ne de tarihsiciliğe dayanan öğeleri yok mudur? Platon'un İyilik ve Güzelliğe duyduğu coşkun tutkuya ya da Bilgelik ve Doğruluğa vurgunluğuna ne demeli? Bilgelerin, filozofların yönetimini istemesine ne demeli? Devletinin yurttaşlarını, mutlu olduğu kadar erdemli de kılma umutlarına ne demeli? Ya devletin Adâlete dayandırılmasını isteyişine? Platon'u eleştiren yazarlar bile, onun siyaset öğretisinin, belirli benzerliklere rağmen, yurttaşların mutluluğu ve adâletin hükümranlığı gibi amaçlarıyla modern totaliterlikten açıklıkla ayrıldığına inanırlar. Örneğin, eleştirici tutumu, "Platon'un felsefesi liberal düşüncelere karşı tarihin gösterebileceği en vahşî ve en kökten saldırıdır."[2] deyişine bakarak anlaşılabilecek olan Crossman, yine de Platon'un plânının, "içinde her vatandaşın gerçekten mutlu olacağı yetkin bir devlet kurmak" olduğuna inanmaktadır. Bir başka örnek, Platon'un programıyla faşist programın benzerliklerinden uzun boylu söz eden, ama aralarında temel farklılıklar bulunduğunu öne süren Joad olabilir; çünkü, ona göre, Platon'un yetkin devletinde "alelâde insan... doğasına uygun mutluluğa erişir" ve çünkü bu devlet "mutlak bir iyi ve mutlak bir adâlet" düşüncelerinin üstüne kurulmuştur.

Bu gibi savlara karşın, ben Platon'un siyaset programının, totaliterliğe ahlâkça üstün olmak şöyle dursun, temelinde onunla özdeş olduğuna inanıyorum. Bu görüşe karşı yapılan itirazlar, öyle sanıyorum ki, Platon'u idealleştirme lehinde eski ve yerleşmiş bir önyargıdan kaynaklanmaktadır. Crossman'ın bu yönelimi ortaya çıkarmak ve yıkmak için çok uğraştığı şu önermesinden anlaşılabilir: "Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ... Platon liberal inancın her ilkesine kesinlikle karşı, düpedüz bir gerici diye hemen hiç suçlanmazdı. Tersine, daha yüce bir kata çıkarılır... ona pratik yaşamın üstünde bir yer verilip, aşkın bir Tanrı Şehri tasarımlatılırdı."[3] Bununla birlikte, Crossman'ın kendisi de bunca açıklıkla ortaya koyduğu o eğilime kapılmaktan kurtulamamıştır. Grote ve Gomperz'in *Devlet* ile *Kanunlar*'ın bazı doktrinlerindeki gerici karaktere işaret etmiş olmalarına karşın, bu eğilimin böylesine uzun bir süre dayanabilmesi ilginçtir. Fakat, onlar bile bu doktrinlerin bütün içeriklerini görmemişler; Platon'un temelinde bir insaniyetçi olduğuna hiç kuşkuyla bakmamışlardır. Aleyhteki eleştiriler ise, ya görmezlikten gelinmiş ya da Hıristiyanlar tarafından, "İsa'dan önce Hıristiyan" ve devrimciler tarafından devrimci sayılan Platon'u anlamak ve takdir edebilmek yolunda bir yetersizlik diye yorumlanmıştır. Kuşkusuz, Platon'a bu çeşit bir tam inanç, hâlâ yürürlüktedir ve örneğin, Field okuyucularını, "Ona devrimci bir düşünür olarak bakarsak, Platon'u büsbü-

7

ÖNDERLİK İLKESİ

Bilgeler öne düşecek ve yönetecek, bilgisizler de izleyecek.

PLATON

Platon'un siyasal programını yorumlayışımıza bazı karşı çıkışlar,[1] bizi Adâlet, İyilik, Güzellik, Bilgelik, Doğruluk ve Mutluluk gibi ahlâk düşüncelerinin bu program içindeki yerlerini araştırmaya zorluyor. Bu ve bundan sonraki iki bölümde sözünü ettiğimiz çözümlemeyi sürdürecek; ondan sonra da, Bilgelik düşüncesinin Platon'un siyasal felsefesinde oynadığı rolle ilgileneceğiz.

Platon'un adâlet düşüncesinin temelinde, doğal yöneticilerin yönetmesini ve doğal kölelerin kölelik etmesini gerektirdiğini görmüştük. Devletin, her türlü değişimi durdurabilmek için, kendi İdea'sının ya da kendi gerçek "doğası"nın bir kopyası olması gereği, tarihsicilik isteminin bir bölümüdür. Bu adâlet teorisi, siyasetin temel meselesini *Devleti kim yönetmeli*? sorusunda gördüğüne apaçık işaret etmektedir.

I

Ben şuna inanıyorum ki, siyaset sorununu "Kim yönetmeli?" ya da "Kimin iradesi en üstün irade olmalı?" vb. biçiminde anlatmakla, Platon siyaset felsefesinde günümüze değin süregelen bir karışıklık yaratmıştır. Bu, gerçekten geçen bölümde tartışıldığı üzere, ortaklaşacılığı (*collectivism*) özgecilikle (*altruism*) özdeşleştirmekle ahlâk felsefesi alanında yarattığı karışıklılığa benzemektedir. Besbelli ki, bir kez "Kim yönetmeli?" diye sorulunca, "en iyiler" ya da "en bilgeler" yahut "doğuştan yöneticiler" veya "yönetme sanatının ustası olanlar" (ya da belki, "Genel İra-

de" veya "Efendi Irk" yahut "Endüstri İşçileri" ya da "Halk") gibilerden bir cevap vermemek güçtür. Ancak böyle bir cevap, kulağa ne kadar inandırıcı gelirse gelsin, –öyle ya, "en kötü"nün yahut "en büyük budala"nın ya da "doğuştan köle"nin yönetimini kim savunur?– göstermeye çalışacağım üzere, büsbütün faydasızdır.

Bir kez, bu gibi bir yanıt, siyaset teorisinin temel bir sorununun çözüldüğüne bizi inandırmaya yatkındır. Fakat siyaset teorisine başka bir açıdan yaklaşacak olursak, temel sorulardan herhangi birini çözmek şöyle dursun, "Kim yönetmeli?" sorusunu temel niteliğinde saymakla, onların yalnızca üstünden atladığımızı anlarız. Çünkü, Platon'un bu varsayımını paylaşanlar bile, siyasal yöneticilerin her zaman ne yeterince "iyi" ne de "bilge" olduklarını (bu terimlerin anlamını pekinlikle belirlememiz gerekmiyor) ve içten iyilikle bilgeliğine güvenilebilecek bir yönetimin hiç de kolay elde edilemeyeceğini kabûl ederler. Bu nokta teslim olunursa, o zaman da, siyasal düşünüş daha başından beri kötü yönetim olanağını hesaba katmamalı mı; en iyi önderleri ummakla birlikte, en kötüleri için hazırlanmamalı mıyız? diye sormamız yerinde olur. Fakat bu da, bizi siyaset meselesine karşı yeni bir yaklaşıma götürür; çünkü *Kim yönetmeli?* sorusunun yerine şu yeni[2] soruyu koymaya zorlar: *Siyasal kurumları nasıl örgütleyelim ki, kötü ya da yeteneksiz yöneticilerin çok fazla zarar vermeleri önlenebilsin?*

Öteki sorunun temel olduğuna inananlar, siyasal iktidarın "özünde" denetsiz olduğunu üstü örtülü bir biçimde varsayarlar. Onlarca, iktidar birindedir: Ya bir bireyde ya da bir ortaklaşa kurulda, bir sınıfta örneğin. Öyle sanırlar ki, iktidara sâhip olan, hemen neredeyse canının her istediğini yapabilir ve özellikle, kendi iktidarını güçlendirebilir, böylelikle sınırsız ve denetsiz bir erk durumuna daha da yaklaştırabilir. Onlara göre, siyasal iktidar özünde egemendir. Bu varsayım yapılınca, o zaman "egemen kim olacak?" sorusu, gerçekten de önümüzdeki tek önemli soru olarak kalır.

Ben bu varsayıma (*denetsiz*) *egemenlik teorisi* diyeceğim ve bu ifadeyi özellikle Bodin, Rousseau yahut Hegel gibi yazarlar tarafından kurulmuş çeşitli egemenlik teorilerinden herhangi biri hakkında değil de, geriye kalan ana sorun bu iktidarı en iyi ellere nasıl geçirmek olduğu sonucunu içinde taşımak üzere, siyasal iktidarın aslında denetsiz olduğu yolundaki daha genel varsayım ya da böyle olması gerektiği istemi için kullanacağım. Bu egemenlik teorisi, Platon'un yaklaşımında kapalı olarak varsayılmıştır, ondan beri de rolünü oynamaktadır. Bu varsayım, örneğin, "Kim buyurmalı? Kapitalistler mi, işçiler mi?" sorununun asıl dava olduğuna inanan modern yazarların da kafalarının gerisinde saklıdır.

Ayrıntılı bir eleştiriye girmeden işaret etmek isterim ki, bu teoriyi alelacele ve üstü örtük olarak (zımnen) kabûl etmenin ciddî birtakım sakıncaları vardır. Görünüşte kurgu için erdemleri ne olursa olsun, besbelli ki bu, gerçekçiliğe pek aykırı bir varsayımdır. Hiçbir siyasal iktidar hiçbir zaman denetsiz olmamıştır ve insanlar insan kaldıkça ["Cesur Yeni Dünya"* gerçekleşmedikçe] mutlak ve engelsiz bir siyasal

8

FİLOZOF KRAL

Devlet de onları anmak için... anıtlar dikecek. Ve onlara yarı-tanrılar gibi... inayetle kutsanmışlar, tanrısal insanlar diye adaklar sunulacak.

PLATON

Platoncu ve Sokratesçi inanışlar arasındaki karşıtlık, şimdiye dek gösterdiğimden de daha büyüktür. Platon'un filozofu tanımlamada Sokrates'in izinden gittiğini söylemiştim. *Devlet*'te[1] "Kime gerçek filozof dersin?" sorusuna, "Gerçeği sevene" diye karşılık verilir. Fakat, Platon böyle derken, kendisi pek gerçeği söylememektedir. Kendi dediğine aslında inanmaz, çünkü başka yerlerde alabildiğine yalan söyleyip insanları aldatmanın egemen krallık ayrıcalıklarından biri olduğunu irkilmeksizin açıklar: "Şehrin yararına olmak üzere, yalan söyleyip hem düşmanlarını hem de kendi yurttaşlarını aldatmak, olsa olsa şehir yöneticilerinin işidir; başkası bu ayrıcalığa karışmamalıdır."[2]

Platon, "şehrin yararına" diyor. Yine, son ahlâk ölçüsü olarak, ortaklaşa fayda ilkesine başvurulduğunu görüyoruz. Totaliter ahlâk her şeye, hatta filozofun tanımına, İdeasına üste gelmektedir. Ama, siyasette işine geldiği gibi davranmak ilkesi uyarınca, yönetilenlerin doğruyu söylemeye zorlanacaklarını kaydetmek bile gerekmez. "*Yönetici bir başkasının* yalanını yakalarsa... şehre zarar ve tehlike getiren böyle bir âdeti başlattığı için onu cezalandıracaktır."[3] İşte, Platon'un yöneticileri –filozof krallar– ancak bu biraz beklenmedik anlamda gerçeğin âşıklarıdır.

I

Platon, ortaklaşa yarar ilkesini gerçeklik sorununa böyle uygularken hekim örneğinden söz açmaktadır. Bu, iyi seçilmiş bir örnektir, çünkü Platon kendi siyasal görevini toplumun hasta bedeninin iyileştiricisi ya da kurtarıcısı olma diye görür.

Bu bir yana, onun tıbba verdiği rol, devlet çıkarının, yurttaşın anasıyla babasının birleşmesinden mezarına kadar bütün yaşamına egemen olduğu Platon'un şehrinin totaliter karakterini aydınlatmaktadır. Platon, tıbbı siyasetin bir biçimi olarak yorumlar ya da kendi deyimiyle, "Tıp tanrısı Aesklepios, bir politikacı sayılır."[4] Tıp sanatı, Platon'a göre, kendine amaç olarak ömrün uzatılmasını değil, yalnızca devletin çıkarını almalıdır. "Gereği gibi yönetilen bütün topluluklarda, herkesin devlette görülecek belirli bir işi vardır. Bunu yapmalıdır; kimsenin yaşamında hastalanıp iyileşmekle harcanacak vakti yoktur." Dolayısıyla, hekimin "olağan görevlerini yapamayan birine bakmaya hakkı olamaz; çünkü, böyle birinden ne kendine hayır gelir, ne de devlete." Buna bir de şu düşünce eklenir: Böyle bir adamdan "hasta olması eşit ölçüde olası çocuklar" da doğabilir, onlar da devlete yük olurlar. (Yaşlanınca Platon, bireycilikten nefreti artmış olmakla birlikte, tıbbı daha kişisel bir duyguyla anmaktadır. Özgür yurttaşlara bile köle imişlercesine bakan, "iradesi yasa (dediği dedik) bir tiran gibi buyruklar savuran ve hemen bir sonraki köle-hastaya savuşan"[5] doktordan yakınır ve hiç değilse, köle olmayanlar için tedavide daha çok kibarlık ve sabır gösterilmesini ister). Yalan ve aldatmacaların uygulanmasına gelince, Platon bunların "ancak bir ilâç gibi faydalı"[6] olduklarına dikkati çeker; fakat devleti yönetenin, kuvvetli ilâçlar verecek kadar yürekli olmayan o birtakım "alelâde doktorlar" gibi davranmamaları gerektiğinde ısrar eder. Filozof sıfatıyla gerçeğin âşığı olan filozof kral sıfatıyla "daha yürekli bir adam" olmalıdır, çünkü "birçok yalan ve aldatmacaları uygulamaya" kararlı olması gerekir. Platon hemen, "yönetilenlerin yararı için," diye ekliyor. Bu ise, zaten bildiğimiz, burada da Platon'un tıbba yaptığı göndermeden bir kez daha öğrendiğimize göre, "devletin yararı için" demeye gelmektedir. (Kant, bir keresinde, çok başka bir ruhla demişti ki: "Dürüstlük en iyi siyasettir" sözünün doğruluğu gerçekten kuşkulu olabilir, ama "Dürüstlüğün siyasetten daha iyi olduğu" her türlü tartışmanın ötesindedir).[7]

Platon, yöneticilerine kuvvetli ilâç kullanmayı salık verirken aklında ne gibi yalanlar vardır? Crossman haklı olarak, Platon'un "propaganda"yı, "yönetilen çoğunluk kitlesinin... davranışını denetleme tekniği"ni demek istediğini yazıyor.[8] Kuşkusuz, Platon'un aklında önce bunlar vardır; ama Crossman propaganda yalanlarının yalnızca yönetilenler için düşünüldüğünü, yönetenlerin ise tam aydınlanmış bir *intelligentsia* [düşün adamları topluluğu] olmalarının tasarlandığını önerince, ben buna katılamıyorum. Tersine, bana öyle geliyor ki, Sokrates entellektüalizmi gibi bir şeyden Platon'un tam kopması, hiçbir yerde *yöneticilerin kendilerinin* bile, hiç olmazsa bir iki kuşak sonra en büyük propaganda yalanına inandırılabilmeleri umudunu iki kez açıkladığı yer kadar kesin değildir; ırkçılığını söylemek istiyorum. İnsandaki Madenler ve Topraktan-doğmuşluk Efsanesi diye tanınan Kan ve Toprak Mithosunu. Burada, Platon'un faydacılık ve totaliterlik ilkelerinin her şeyi aştığını görüyoruz, hatta yöneticinin gerçeği bilmek ve gerçeğin kendisine söylenmesini istemek hakkını bile. Platon'un, yöneticilerin de propaganda yalanına inanmalarını istemesinin dürtüsü, bu yalanın toptan etkililiğini arttırmak, yani efendi

9

ESTETİKÇİLİK, YETKİNCİLİK, ÜTOPYACILIK

"Baştan her şeyi parçalamak gerek. Bu dünyaya biraz olsun doğru dürüstlük getirebilmeden önce, kahrolası uygarlığımız toptan gitmeli."

DU GARD'IN *LES THİBAULTS*'SUNDA "MOURLAN"

Platon'un programında, son derece tehlikeli olduğuna inandığım, siyasete belirli bir yaklaşma tarzı vardır. Bunun çözümlenmesi, akla uygun toplumsal yapıcılık açısından büyük önem taşır. Benim, akla uygun tek toplumsal yapıcılık çeşidi saydığım ve bölük pörçük yapıcılık diye adlandırılabilecek bir yola karşılık, kafamdaki Platoncu yaklaşımı Ütopyacı yapıcılık diye anlatabiliriz. Ütopyacı yaklaşım, iyice tarihsici bir tutuşu, tarihin akışını değiştiremeyeceğimizi söyleyen kökten tarihsici bir yaklaşımı doğru bulmayıp bırakınca, besbelli onun yerine alınacak bir yol gibi görünebileceği için daha da tehlikelidir; bu yaklaşım aynı zamanda, Platon'unki gibi, insanın karışmasına izin veren daha az köktenci bir tarihsiciliğin zorunlu bir eki diye de görünür.

Ütopyacı yaklaşım şöyle betimlenebilir: Akla uygun her eylemin belli bir amacı olmalıdır. Ve bu eylem, o amacını bilinçli ve tutarlı olarak izlediği araçlarını da ereğine göre belirlediği ölçüde akla uygundur. Onun içindir ki, akla uygun eylemde bulunmak istiyorsak, yapmamız gereken ilk iş, ereği seçmektir; aslında sonul ereğe götüren araçlar ya da bu yoldaki adımlar olan ara veya parça ereklerden kesinlikle ayrımlamamız gereken gerçek ya da son ereklerimizi belirlemekte de dikkatli olmalıyız. Bu ayrımı savsaklarsak, parça ereklerin bizi son ereğe yakınlaştırıp yakınlaştırmayacağını sormayı da savsaklamış, dolayısıyla akla uygun eylemde bulunmamış oluruz. Bu ilkeler siyasal etkenlik alanına uygulanınca, bizim herhangi bir pratik eyleme kalkışmadan önce son siyasal ereğimizi, yani aklımızdaki ideal Devleti belirlememizi gerektirir. Ancak bu son erek hiç değilse kaba ana çizgile-

riyle belirlenmiş olunca, ancak erek edindiğimiz toplumun projesi gibi bir şeyi elimizde tutunca, işte ancak o zaman bunu gerçekleştirmenin en iyi yollarını ve araçlarını düşünmeye ve pratik eylem için bir plân çizmeye başlayabiliriz. Bunlar, akla uygun denebilecek herhangi bir pratik siyasal hareketin ve özellikle toplumsal yapıcılığın zorunlu ön işlemleridir.

Benim Ütopyacı yapıcılık dediğim metodolojik yaklaşım, kısaca budur.[1] Bu yaklaşım, inandırıcı ve çekicidir. Hatta şu bile söylenebilir ki, tarihsici önyargılardan etkilenmemiş ya da bu önyargılara karşı tepki gösteren herkese tam da bu metodolojik yaklaşım çekici gelir. Bu durum, sâdece onu daha tehlikeli ve eleştirilmesini de daha gerekli kılar.

Ütopyacı yapıcılığı ayrıntılarıyla eleştirmeye girişmeden önce, toplumsal yapıcılığa bir başka yaklaşımı, yani bölük pörçük yapıcılığı özetlemek istiyorum. Bu, metodoloji açısından benim sağlamlığına inandığım bir yaklaşımdır. Bu metotu benimseyen siyasetçi, kafasında bir toplum projesi bulundurabilir veya bulundurmayabilir, insanlığın günün birinde ideal bir devleti gerçekleştireceğine ve yeryüzünde yetkinlik ve mutluluğa erişeceğini umabilir veya ummayabilir. Fakat yetkinliğin, ona ulaşılabilecekse bile, çok uzak olduğunu ve her insan kuşağının –dolayısıyla, şimdi yaşayan kuşağın da– bir istem hakkı bulunduğunu aklından çıkarmayacaktır: Belki pek o kadar, mutlu kılınmayı istemek hakkı değil, çünkü bir insanı mutlandırmanın kurumsal bir yolu yoktur; ama kaçınılabildiği ölçüde, mutsuz edilmemeyi istemek hakkı. Her kuşağın, acı çekiyorsa, mümkün olan yardımı görme hakkı vardır. Onun içindir ki, bölük pörçük yapıcı, toplumun en büyük son iyiliğini aramak ve bunun uğruna savaşmak yerine, en büyük ve en âcil kötülüklerini arayıp bulmak ve bunlara karşı savaşmak yöntemini benimseyecektir.[2] Bunlar arasındaki fark, yalnızca lâfta bir başkalık olmaktan uzaktır. Aslında, bu en çok önem taşıyan bir farktır. Bu, insanın kaderini düzeltecek akla uygun bir metotla, gerçekten denenirse, kolaylıkla insanın çektiği acılarda dayanılmaz bir artışa yol açabilecek bir metot arasındaki farktır. Bu, herhangi bir zaman uygulanabilecek bir metotla, savunulması kolaylıkla durmadan eylemi koşulların daha elverişli olacağı daha ileri bir zamana bırakma aracı hâline gelebilecek bir metot arasındaki farktır. Ve bu aynı zamanda, şimdiye kadar her zaman (görüleceği üzere, Rusya dâhil) her yerde işleri düzeltmenin yegâne başarılı olmuş yöntemiyle, nerede denenmişse, ancak akıl yerine şiddet kullanılmasına ve kendisinin değilse bile, baştaki projenin bir yana bırakılmasına yol açmış bir yöntem arasındaki farktır da.

Bölük pörçük yapıcı, kendi yönteminin lehine olmak üzere, acı çekmeye, adâletsizliğe ve savaşa karşı sistemli bir mücadelenin, herhangi bir ideali gerçekleştirme mücadelesinden daha çok sayıda kimsenin onay ve kabûlüyle desteklenmek olasılığını söyleyebilir. Toplumsal kötülüklerin, yani altlarında birçok kimsenin acı çektiği toplumsal koşulların var olduğu, bir hayli sağlamca kanıtlanabilir. Bunların acısını çekenler kendilerini zaten bilirler, ötekiler de onlarla yer değiştirmek iste-



4. KISIM

PLATON'UN SALDIRISININ TEMELİ

10

AÇIK TOPLUM VE DÜŞMANLARI

O, bizi asil yaradılışımıza döndürecek, iyileştirecek, mutlu ve kutsanmış kılacak,

PLATON

Çözümlememizde hâlâ eksik olan bir şey vardır. Platon'un siyasal programının totaliter olduğu savı ve bu sava karşı Bölüm 6'da yapılan itirazlar, bizi Adâlet, Bilgelik, Doğruluk ve Güzellik gibi ahlâk düşüncelerinin Platon'un programı içinde oynadıkları rolü incelemeye götürmüştü. Bu incelemenin sonucu hep aynıydı. Bu düşüncelerin rolünün önemli olduğunu, ama bunların da Platon'u totaliterliğin ve ırkçılığın ötesine götürmediğini gördük. Fakat bu düşüncelerden henüz incelemediğimiz biri kalmıştır: Mutluluk. Platon'un siyasal programının temelinde "her yurttaşın gerçekten mutlu olacağı yetkin bir devleti kurma plânı" bulunduğu inancıyla ilgili olarak Crossman'ın sözlerini aktardığımız ve benim bu inancı Platon'u idealleştirme eğitiminin bir kalıntısı diye nitelendirdiğim anımsanacaktır. Görüşümü kanıtlamam istenirse, Platon'un mutluluğu ele alışının adâleti ele alışına tastamam benzediğini ve özellikle, onun da toplumun "doğadan" sınıf yahut kastlara bölünmüş olduğu inancına dayandığını göstermek benim için güç olmaz. Platon, gerçek mutluluğun[1] ancak adâletle, yani kişinin kendi yerinde kalmasıyla sağlanabileceğinde ısrar eder. Yönetici mutluluğu yönetmede, savaşçı savaşmada –ve biz de bundan çıkarabiliriz ki– köle kölelik etmede bulmalıdır. Bu bir yana, Platon, amaç edindiği şeyin ne bireylerin ne de devletteki herhangi bir belirli sınıfın mutluluğu değil, ancak bütünün mutluluğu olduğunu sık sık söylemekte ve bunun –totaliter niteliğini gösterdiğim– adâletin hükümranlığının sonucundan başka bir şey olmadığını savunmaktadır. Ancak bu adâletin herhangi bir gerçek mutluluğa götürebileceği, *Devlet*'in ana tezlerinden biridir.

Bütün bunların karşısında, Platon'u toplumu dondurmak ve nefret ettiği bir uygarlığı devirmek için, o andaki pratik girişimlerinde başarısızlığa uğramış, ama bu yoldaki propagandasında uzun vâdeli olarak gereğinden çok başarı kazanmış[2] totaliter bir parti-politikacısı diye sunmak, eldeki materyalin tutarlı ve zor yadsınacak bir yorumu olur gibi görünmektedir. Fakat, bu yorumda ciddî bir eksiklik olduğu duygusuna kapılmak için, sorunu bir kez bu keskin biçimde önermek yetiyor. Hiç değilse, yaptığım formülleştirmede bana öyle geldi, içime doğan, yaptığım yorumun yanlış olduğundan çok, kusurlu olduğu gibi bir duyguydu. Onun için, kendi yorumumu çökertebilecek kanıtlar aramaya koyuldum.[3] Buna karşın, yorumumu yadsıma girişimim bir tek nokta dışında her bakımdan başarısız oldu. Bulduğum yeni materyal, Platonculukla totaliterlik arasındaki özdeşliği ancak daha da belirgin kıldı.

Bir yadsıma arayışımda başarılı olduğunu sandığım tek nokta, Platon'un tiranlıktan nefret etmesiyle ilgilidir. Tabiî, bunu her zaman için açıklayıvermek olasıdır. Platon'un tiranlığı kötüleyişinin yalnızca propaganda olduğu kolaycacık söylenebilir. Totaliterlik, çoğucası, kendinin bir "gerçek" özgürlük sevgisinden söz eder; Platon'un tiranlığa karşın özgürlüğü övmesi de tıpkı bu sözde sevgiye benzemektedir. Bununla birlikte, ben onun tiranlık üstüne bu bölümde daha sonra anılacak birtakım gözlemlerinin[4] içten olduğuna inandım. "Tiranlık"ın Platon zamanında kütlelerin desteğine dayanan bir çeşit yönetim anlamına gelmesi, besbelli ki, Platon'un tiranlıktan nefretinin benim esas yorumumla tutarlı olduğunu iddia etmeyi mümkün kılmaktadır. Fakat ben, bu durumun yorumumu değiştirme gereğini ortadan kaldırmadığını hissettim. Aynı zamanda şunu da hissettim ki, Platon'un Yunan toplumunda neler oluştuğunu kendisinden önce ya da sonra yaşamış herkesten daha açık görüşünü ve kendisinin hasta toplum bedeninin iyileştiricisi (tedavicisi) olma görevine içten inanışını kapsayacak yeni bir tablo çizmek gerekiyordu. Platonculukla totaliterlik arasındaki özdeşliği yadsıma girişimi, tabloyu düzeltemediği için, sonunda kendi totaliterliği yorumlayışımı değiştirmek zorunda kaldım. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Platon'u modern totaliterliğe benzeterek anlamaya kalkışışım, beni kendi hayretime karşın, totaliterliğe bakış açımı değiştirmeye sürükledi. Düşmanlığımı değiştirmedi; ama sonunda, yeni, hem eski hem de yeni totaliter akımların gücünün –bu girişim ne denli kötü yapılmış olursa olsun– çok gerçek bir gereksinmeye-cevap vermeye çalıştıkları olgusundan ileri geldiğini görmeye itti.

Yeni yorumumun ışığı altında, bana öyle geliyor ki, Platon'un devleti ve yurttaşlarını mutlu kılmak isteyişini açıklaması yalnızca propaganda değildir. Onun temelde hayırhahlığını teslim etmeye hazırım.[5] Mutluluk vaadini dayandırdığı sosyolojik çözümlemede de, onun sınırlı bir ölçüde haklı olduğunu teslim ediyorum. Bu noktayı daha kesin olarak şöyle anlatabilirim: Şuna inanıyorum ki, Platon derin bir sosyolojik sezgi yolundan, çağdaşlarının ağır bir bunalım altında acı çektiklerini, bu bunalımın da demokrasi ve bireyciliğin ortaya çıkmasıyla başlayan

NOTLAR

GENEL BİRKAÇ SÖZ

Bu kitabın metni başlı başına bir bütün teşkil eder ve bu notlara bakmadan da okunabilir. Ancak, genel ilgiyi çekmeyecek bazı göndermelerin ve sorunların yanısıra, kitabın bütün okuyucularını ilgilendirebilecek bir hayli materyal de burada bulunmaktadır. Bu çeşit materyal için notlara başvurmak isteyen okuyucular, metnin bir bölümünü önce kesintisiz okumayı ve sonra notlara bakmayı, kendi amaçları için elverişli bulabilirler.

Dipnot numaralarından sonra parantez içinde verilen sayılar, o notun çıktığı sayfalara, a-b-c harfleriyse sayfanın başına-ortasına-sonuna işaret etmektedir.

Çapraz göndermelerin belki aşırı ölçüde çok oluşundan ötürü özür dilemek istiyorum; bunlar, değinilen (Platon'un ırkçılıkla ilişkisi ya da Sokrates Sorunu gibi) yan sorunlardan birine veya ötekine özel bir ilgi duyan okuyucular için konulmuştur. Savaş koşullarının provalarının okumamı olanaksız kılacağını bildiğim için sayfalara değil, not numaralarına gönderme yapmaya karar verdim Buna göre, metne yapılan göndermeler şöyle notlarla gösterilmiştir: "Karş. Bölüm 3/Not 24'e götüren metin" vb. Savaş koşulları, kütüphanelerden faydalanma olanaklarını da sınırladığından dolayı, normal durumlarda danışılabilecek kimi yeni, kimi eski birtakım kitapları bulamadım.

* Bu kitabın ilk basımı için müsvetteleri yazarken sağlayamadığım kaynaklardan yararlanan notlar (ve 1943'ten sonra kitaba eklendiğini ayrıca belirtmek istediğim notlar) iki yıldız arasına alınmıştır; ancak notlara yapılan bütün eklemeler böyle işaretlenmiş değildir.*

GİRİŞ'E NOT

(17) Kant'ın sözü için Bölüm 24/Not 41'e ve ona götüren metne bakız.

Benim bildiğim kadarıyla, "*açık toplum*" ve "*kapalı toplum*" terimlerini ilkin *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde Henri Bergson kullanmıştır. (İngilizce basımı: *Two Sources of Morality and Religion* adı altında 1935'te yayınlanmıştır). [Türkçe çevirisi (1949), Millî Eğitim Bakanlığı, Fransız Klâsikleri: 177.] Bergson'un bu terimleri kullanışıyla benim kullanışım arasında (hemen bütün felsefe problemlerine büsbütün farklı bir yaklaşımdan doğan) hayli büyük bir başkalık olmakla birlikte, burada belirtmek istediğim belirli bir benzerlik de vardır. (Karş. Bergson'un kapalı toplumu "doğanın elinden yeni çıkmış insan toplumu" diye anlatışı - İngilizce basım s. 29). Ancak, esas fark şudur: Benim terimlerim âdeta bir *rasyonalizm ayrımı*'na dayanmaktadır; kapalı toplumu sihirli tabulara inanış niteliklendirir, açık toplum ise insanların tabulara karşı bir dereceye kadar eleştirici olmayı öğrendikleri ve kararlarını (tartıştıktan sonra) kendi zekâlarına dayanarak aldıkları bir toplumdur. Oysa, Bergson'un kafasında bir çeşit *dinsel ayrım* vardır. Bu, onun açık toplumuna niçin mistik bir sezginin ürünü diye bakabildiğini açıklar; bense, (10 ve 24'üncü bölümlerde) mistisizmin kapalı toplumun yitirilmiş bütünlüğüne duyulan özlemin bir anlatımı ve dolayısıyla açık toplumun rasyonalizmine karşı bir tepki olarak yorumlanabileceğini söylüyorum. 10'uncu bölümde benim "Açık Toplum" terimini kullanışımla, Graham Wallas'in "Büyük Toplum" (*The Great Society*) terimi arasında, biraz benzerlik görülmektedir; fakat benim terimim, Perikles Atinası gibi bir "küçük toplum"u da kapsayabilir – öte yandan, bir "Büyük Toplum"un durdurulabileceğini ve dolayısıyla kapatılabileceğini düşünmek mümkündür. Belki, benim "açık toplum"umla Walter Lippmann'ın hayran olunmaya değer kitabının başlığında kullanılan terim arasında da bir yakınlık vardır: "İyi toplum" (*The Good Society*, 1937). Bkz. Bölüm 10/Not 59 (2), Bölüm 24/Not 29, 32, 58 ve bunlara götüren metinler.

(24) Perikles'in sözü için Bölüm 10/Not 31'e ve ona götüren metne bakınız. Platon'un sözü, 6'ncı bölümün 33 ve 34'üncü notlarıyla karşılık olan metinde hayli ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

BÖLÜM 1'İN NOTLARI

1. *(26b)* Ben "kolektivizm" terimini, yalnız, bireye karşılık, herhangi bir kolektifin ya da grubun, örneğin "Devlet"in (ya da belirli bir devletin; veya bir milletin; yahut bir sınıfın) önemini ısrarla belirten bir doktrin anlamına kullanıyorum. Bireyciliğe karşı kolektivizm problemi, aşağıda Bölüm 6'da daha geniş olarak ele alınmaktadır; özellikle bkz. o bölümün 26-28'inci notları ve bu notlara götüren metin. "Kabilecilik" ile ilgili olarak, karş. Bölüm 10 ve özellikle o bölüm/Not 38 (Pythagorasçı kabile tabularının listesi).

2. *(26b)* Bu, benim *Logik der Forschung* [Bilimsel Bulgu Mantığı, 1935] adlı kitabımda gösterildiği üzere, yorum, ampirik bilgi vermez demektir.

3. *(26c)* Seçilmiş Halk, seçilmiş ırk ve seçilmiş sınıf doktrinlerinin ortak yanlarından biri, şu ya da bu çeşidinden baskılara karşı tepkiler olarak ortaya çıkmış ve önem kazanmış olmalarıdır. Seçilmiş Halk doktrini, Yahudi kilisesinin kuruluşu sırasında, yani Babil'deki kölelik çağında önem kazanmıştı; Kont Gobineau'nun arî üstün ırk teorisi, Fransız Devrimi'nin Teuton beylerini ortalıktan kovmakta başarı gösterdiği savına karşı aristokrat göçmenlerin bir tepkisiydi. Marx'ın proleteryanın zaferi kehaneti, modern tarihteki en korkunç baskı ve sömürü dönemlerinden birine onun verdiği cevaptır. Bu meseleleri, Bölüm 10/özellikle not 39; Bölüm 17/özellikle not 13-15 ve onlara götüren metinlerle karşılaştırınız.

***** Tarihsici inancın en kısa ve en iyi özetlerinden biri, 9'uncu bölümün 12'nci notunun sonlarında daha geniş olarak sözü edilen, Gilbert Cope'nun yazdığı *Christians in the Class Strugle* [Sınıf Mücadelesinde Hıristiyanlar] adlı radikal tarihsici kitapçıktadır: Bradford Piskoposu'nun önsözüyle ("Magnificat" Yayınları No. 1, Müşterek Mülkiyet Yanlısı Papaz ve Rahipler Konseyi tarafından yayınlanmıştır, 1942 – 28 Maypole Lane, Birmingham 14). Burada şu satırları okuyoruz: "Bütün bu görüşlerde ortak olan belirli bir 'zorunluluk artı özgürlük' niteliğidir. Biyolojik evrim, sınıf çatışmasının sürüp gitmesi, Kutsal Ruh'un etkenliği – bunların üçü de bir amaca doğru kesin bir hareket olma vasfını taşırlar. Bu hareket, bilinçli insan etkenliğiyle bir süre için önlenebilir ya da saptırılabilir ve son aşamanın ancak yarı karanlıkta kavranılabilmesine rağmen ... bu süreci, ilerlemesine yardım etmeye, yahut kaçınılmaz akışını geciktirmeye yetecek kadar tanımak mümkündür. Başka kelimelerle söylemek gerekirse, 'terakki' diye gördüğümüz şeyin doğal yasaları ... insanlar tarafından yeterince ... bilinmektedir, öyle ki, ana akımı durdurmak veya yolundan çıkarmak için gayret gösterebilirler – bu gayretler bir zaman için başarılı görünebilirler, ama gerçekte başarısızlığa uğramaya önceden mahkûmdurlar."*

4. *(27a)* Hegel, *Mantık*'ında Herakleitos'un öğretisinin bütününü koruduğunu söylemiştir. Aynı zamanda, her şeyini Platon'a borçlu olduğunu da söylemiştir.

***** Alman sosyal demokrat hareketinin kurucularından, biri (ve Marx gibi, bir Hegelci olan) Ferdinand von Lassalle'ın Herakleitos üstüne iki cilt yazdığı, burada anılmaya değer olabilir.*

BÖLÜM 2'NİN NOTLARI

1. *(28c)* "Dünya hangi malzemeden yapılmış?" sorusu, hemen genellikle Eski İonialı filozofların temel sorunu olarak kabul edilmektedir. Onların dünyayı bir yapı olarak düşündükleri varsayılınca, dünyanın kuruluş planı sorusu, yapı malzemesi sorusunu tamamlamaktadır. Gerçekten de, Thales'in yalnızca dünyanın hangi malzemeden yapıldığı sorusuyla değil, aynı zamanda betimsel astronomi ve coğrafyayla da ilgilendiğini ve Anaksimandros'un yeryüzünün bir kuruluş planını, yani bir haritasını ilk çizen olduğunu duyarız. İonia Okulu (ve özellikle, Herakleitos'un bir öncüsü olarak Anaksimandros) üstüne daha çok bilgi, Bölüm 10'da bulunacaktır; karş. o bölümdeki not 38-40, özellikle not 39.

***** R. Eisler'e göre, *Weltenmantel und Himmelszelt*, s. 693, Homeros'un kader duygusu ("*moira*"), zaman, mekân ve kaderi tanrılaştıran Doğulu yıldız mistikliğine kadar geriye izlenebilir. Aynı yazara göre (*Revue de Synthèse Historique*, 41, ek, s. 16 vd)., Hesiodos'un babası Anadolu'nun bir yerlisidir ve onun Altın Çağ ve insandaki madenler düşüncesinin kaynakları Doğu'dan gelmektedir. (Karş. Bu soru üstüne, Eisler'in ölümünden sonra basılan, Platon üstüne yeni incelemesi, Oxford 1950). Eisler (Jesus Basileus, cilt II, 618 vd)., dünyanın bir şeylerin toplamı ("kosmos") olduğu düşüncesinin Babil siyaset teorisine kadar geri gittiğini de göstermektedir. Dünyanın bir yapı (ev, yahut çadır) olduğu düşüncesi, onun *Weltenmantel*'inde ele alınmıştır. *

2. *(29a)* Diels, *Die Vorsokratiker*, 5'inci basım, 1934 (burada D3 diye kısaltılacaktır), parça 124; karş. D3, cilt II, s. 423, satır 21 vd. (Düzeltilen olumsuzlama, bana metodolojik açıdan, bazı yazarların bu parçayı büsbütün reddetme girişimleri kadar çürük görünmektedir; bunun dışında Rustow'un tamamlamalarını izliyorum). Bu paragraftaki öteki söz için bkz. Platon, Kratylos, 401d, 4Q2a/b.

EKLER

EK I: PLATON VE GEOMETRİ*

Bu kitabın ikinci basımında, 6'ncı bölümün 9'uncu notuna uzunca bir ek yaptım (s. 246-252). Bu notta önerilen tarih hipotezi sonradan "The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science" ["Felsefe Sorunlarının Niteliği ve Bilimdeki Kökleri"] (*British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 1952, s. 124 vd.; bu makale şimdi benim *Conjectures and Refutations*'ıma da girmiştir) adlı yazımda genişletildi. Bu yazı şöyle özetlenebilir: (1) ikinin kare-kökünün irrasyonelliğinin keşfi, geometriyi ve kozmolojiyi (ve belki bütün bilgiyi) aritmetiğe indirmeyi öngören Pythagorasçı programın çökmesine yol açmış ve Yunan matematiğinde bir bunalım yaratmıştır; (2) Euklides'in (Öklid) *Elementler*'i bir geometri ders kitabı değil, daha çok, irrasyonellik problemini kendi başına almaktansa sistematik olarak çözümlemek için bütün matematiği ve kozmolojiyi geometrik bir taban üstünde yeniden kurarak ve böylece Pythagorasçı aritmetikleştirme programını tersine çevirerek bu bunalımdan kurtulma yolunda Platoncu Okul'un son bir girişimidir; (3) sonradan Euklides'in sürdürdüğü programı ilk düşünen Platon olmuştur: Bir yeniden-kurma gereğini ilk önce gören, geometriyi yeni taban ve geometrik oran yöntemini yeni metot olarak seçen, matematik, astronomi ve kozmolojinin geometrileştirilmesi programını ilk çizen ve dünyanın geometrik tablosunun, dolayısıyla da modern bilimin –Copernicus (Kopernik), Galileo, Kepler ve Newton biliminin– kurucusu olan Platon'dur.

Bence, Platon *Akademia*'sının kapısının üstündeki ünlü yazı, bu geometrileştirme programına değiniyor olmalıdır.

Yukarıda, s. 247'nin son paragrafının ortalarında şöyle demiştim: "Platon, Pythagorasçılığın çöküşünden kurtarılabilecekleri kurtarma amacına yönelen özellikle geometrik bir metotu ilk geliştirenlerden biri olmuştur" ve bu öneriyi de "hay-

* Bu Ek'in 1957'de ilk kez yayınlanmasından beri, kitabın üçüncü basımında, hemen neredeyse bir rastlantı sonucu olarak, yukarıda birinci paragrafın (2)nci ayrımında formülleştirilen tarih hipotezi için, ilginç bir doğrulayıcı tanıt buldum. Bu, Euklides'in (Öklid) *Elementler*'inin İlk Kitabı üstüne Proklos'un şerhlerinde, Euklides'in elementlerinin Platoncu bir kozmoloji, *Timaios*'un sorunlarının bir incelenmesi olduğuna dair bir geleneğin varlığına işaret eden bir parçadır (Friedlein 1873 basımı, Prologus ii, 71, 2-5).

li belirsiz bir tarih hipotezi" diye nitelemiştim. Artık, bu hipotezin o kadar çok belirsiz olduğunu sanmıyorum. Tam tersine, şimdi bana öyle geliyor ki, Platon'u, Aristoteles'i, Euklides'i (Öklid) ve Proklos'u bu hipotezin ışığı altında bir yeniden okuma, istendiği kadar doğrulayıcı tanıt sağlayacaktır. Şimdi de, daha *Gorgias*'ta (451a/b; c; 453e) "tek" ve "çift"in aritmetiğin karakteristiği olarak tartışıldığını, böylelikle aritmetiğin açıkça Pythagorasçı sayı teorisiyle özdeşleştirildiğini, bir yandan da geometricinin oranlar yöntemini kullanan bir kimse olarak tanımlandığını (465b/c) sözlerime eklemek istiyorum. Dahası, *Gorgias'*taki bir parçada (508a), Platon yalnızca geometrik eşitlikten söz etmekle kalmamakta (karş. Bölüm 8/Not 48), aynı zamanda sonradan *Timaios*'ta daha tam olarak geliştireceği ilkeyi, kosmos düzeninin *geometrik bir düzen* olduğunu üstü örtülü bir biçimde ortaya atmaktadır. Sırası gelmişken şunu da belirteyim ki, *Gorgias "alogos"* sözünün, Platon'un kafasında irrasyonel sayılarla birlikte gelmediğini de göstermektedir; çünkü 465a bir teknik ya da bir sanatın bile *alogos* olmaması gerektiğini söyler, nerede kaldı ki geometri gibi bir bilim. Sanırım, biz "*alogos*"u düpedüz "mantık-dışı" diye çevirebiliriz (Karş. *Gorgias* 496a/b; ve 522e). Bu noktada, daha önce 247'de andığımız Demokritos'un kayıp kitabının başlığını yorumlamak bakımından önemlidir.

"Felsefe Sorunlarının Niteliği" üstüne yazımda, Platon'un Formlar Teorisiyle ilgili daha başka birtakım öneriler de vardır.

EK II: THEAİTETOS'UN TARİHLENMESİ

Yukarıda s. 282'de, 8'inci bölümün 50'nci notunda (6), *Theaitetos*'un "belki de (çoğucası varsayılanın tersine) *Devlet*'ten önce" olduğu yolunda bir dokundurma vardır. Bunu bana Dr. Robert Eisler 1949'daki ölümünden önce bir konuşmamızda söylemişti. O zaman bu önerisinin kısmen *Theaitetos* 174e/f'ye –tarihlenmesinin *Devlet*'ten sonralığı benini teorime bir türlü uymayan o önemli parçaya– dayandığından başka bir açıklama yapmadığı için, bana öyle geliyor ki, ortada yeterince kanıt yoktur ve bunun sorumluluğunu kamuoyu önünde Eisler'e yıkarak kendimi savunmaya kalkmam da, pek tuhaf olacaktır.

Ancak, o zamandan beri *Theaitetos*'un erken tarihlenmesini destekleyen birçok bağımsız kanıt buldum ve onun için de, şimdi, Eisler'in ilk önerisini belirtmek istiyorum.

Eva Sachs (karş. *Socrates*, 5, 1917, 531 vd)., bildiğimiz hâliyle *Theaitetos*'un giriş bölümünün 369'dan sonra yazıldığım göstereli, Sokratik bir çekirdek ve erken bir tarihlenme önerisi bir başka olanağı da ortaya koymuştur: Ola ki, diyalogun kayıp bir ilk hali vardır, *Theaitetos*'un ölümünden sonra Platon bunu gözden geçirip değiştirmiştir. Bu ikinci öneri, *Theaitetos Üstüne Şerh*'in bir parçasını içine alan ve iki ayrı yazmanın sözünü eden bir papirüsün keşfinden (der. Diels, *Berlin.*

LiBeRtE

Karl R. POPPER



Açık Toplum ve Düşmanları

Kitap 2 Hegel, Marx ve Sonrası

Çeviren : Harun Rızatepe

Bu yüzyılın en hârika kitaplarından biri

THE TIMES

Çok az filozof... bu kadar büyük genişlikte bilgiyi, onun başardığı gibi, önemli orjinal fikirler üretme kapasitesiyle bir araya getirebilmiştir.

THE GUARDIAN

"Bu Güçlü ve önemli bir kitaptır. En nufuzlu siyasal teorilerin ardında yatan ve böylelikle insanlık işlerinin yürüyüşünü kuvvetle etkileyen bir dogmalar dizisini eleştirmektedir. Dr. Popper fevkalâde bir berraklık ve canlılıkla yazıyor. Yunan tarihi ve Yunan düşünüşü üstüne incelemeleri, besbelli, derin ve özgündür. Platon açıklamaları, bundan böyle artık eskisi gibi olmayacaktır. Sanırım, Maksizm açıklamaları da. Okuyucular, her iki cildin sonuna toplanmış notları incelemeyi ihmâl etmemelidir."

GILBERT RYLE

"Demokrasinin eski ve yeni düşmanlarının ustalıkla eleştirmesinden ötürü, çokça okuması gereken birinci sınıf önemde bir eser."

BERTRAND RUSSELL

Çağımızda aydın kişileri birbirinden böylesine acıklı bir şekilde ayıran ahlâk uçurumunun ortaya çıkması liberal bilimlerdeki çöküntünün sonucudur.

WALTER LIPPMANN



5. KISIM

FALCI FELSEFENİN GÖZE GİRMELERİ

11

HEGELCİLİĞİN ARİSTOTELES'TEN GELEN KÖKLERİ

Burada ilgilendiğimiz fikirlerin –tarihsiciliğin ve totaliterlikle olan ilgilerinin– tarihini yazmak niyetinde değiliz. Umarım, okuyucu bu fikirlerin modern biçimlerinin kaynaklarına ışık tutabilecek birkaç dağınık söz söylemekten ileri gitmediğimi hatırlayacaktır. Bunların, özellikle Platon'dan Hegel'e kadar geçen süre içindeki gelişmelerinin öyküsünü kitabı akla uygun bir boyda tutarak yazmak mümkün olmazdı. Bundan ötürü, Platon'un özcülüğüne onun verdiği biçimin Hegel'i ve ondan dolayı da Marx'ı etkilemiş olması bir yana, Aristoteles'i uzun uzadıya ele almayacağım. Böyle olmakla birlikte, Aristoteles'in yalnızca büyük hocası Platon'u eleştirirken tanıdığımız fikirlerinin ele alınması, ilk bakışta korkulacağı kadar büyük kayıplara yol açmamaktadır. Çünkü, müthiş okumuşluğuna ve ilgi alanının hayret verici genişliğine rağmen, Aristoteles pek yeni fikirleri olan bir adam değildi. Platoncu bilgi dağarcığına kattığı şeylerin belli başlıları sistemcilik, bir de deneysel, özellikle biyolojik sorunlara duyulan, ateşli meraktı. Kuşkusuz, Aristoteles mantığı bulan adamdır. Bundan ve başka başarılarından dolayı, kendisinin de –*Sofist Yadsımalarının* sonunda– istediği şeye, eksikliklerinden dolayı affımıza ve içten teşekkürlerimize, bol bol hak kazanmıştır. Ne var ki, Platon'u okumuş ve ona hayran kalmış olanlar için bu eksiklikler hayli önemlidir.

Platon'un son yazılarından bazılarında, Atina'da o zamanki siyasal gelişmelerin –demokrasinin yerleşmesinin– yankılarını bulabiliriz. Platon'un bile bir tür demokrasinin yerleşmek üzere ortaya çıktığından kuşkulanmaya başladığı anlaşılıyor. Aristoteles'te ise artık bundan şüphe bile etmediğini gösteren işaretler buluyoruz. Her ne kadar Aristoteles demokrasi dostu olmasa da, demokrasinin yerleşmesini önüne geçilemez bir olgu olarak kabûl etmektedir ve düşmanla uzlaşmaya hazırdır.

12

HEGEL VE YENİ KABİLECİLİK

Demek ki Hegel'in felsefesi ... düşünce üzerine çoğu yeri anlaşılamaz olacak kadar derin bir incelemeydi.

J. H. STIRLING

I

Bütün modern tarihsiciliğin kaynağı olan Hegel, doğrudan doğruya Heakleitos, Platon ve Aristoteles'in izinden yürümüştü. Hegel en harikulade şeyleri başarmıştı. Usta bir mantıkçı olduğundan, salt metafizik şapkalardan gerçek fiziksel tavşanlar çıkarmak onun güçlü diyalektik yöntemleri için çocuk oyuncağıydı. Böylece Hegel, Platon'un *Timaeus*'undan ve oradaki sayı mistisizminden yola çıkarak, gezegenlerin Kepler'in kanunlarına uygun olarak hareket etmeleri gerektiğini, –Newton'un *Principia*'sından 114 yıl sonra– salt felsefesel yöntemlerle "kanıtlamayı" başarmıştı. Gezegenlerin gerçek yerlerini çıkarsamayı bile başarmış,[1] böylece Mars ile Jüpiter arasında hiçbir gezegen bulunamayacağını kanıtlamıştı. –Ne yazık ki böyle bir gezegenin birkaç ay önce bulunmuş olduğu dikkatinden kaçmıştı.– Bunun gibi, demiri mıknatıslaştırmanın ağırlığını arttırmak demek olduğunu, Newton'un süredurum ve yerçekimi kuramlarının aralarında *çelişik* olduklarını –tabiî, Einstein'ın duran madde ile çeken maddenin *aynı* şeyler olduğunu göstereceğini önceden kestiremezdi– ve bu türden birçok başka şeyleri kanıtlamıştı. Böylece şaşılacak kadar güçlü bir felsefe yönteminin ciddîye alınabilmiş olmasını, o günlerde Alman doğabilimin gelişmemiş bir evrede olması ancak kısmen açıklayabilir. Çünkü bana öyle geliyor ki, işin doğrusu bu yöntemin başlangıçta (Schopenhauer ya da J. F. Fries gibi) ciddî kişiler tarafından hiç olmazsa Demokritos gibi[2] "İran'a kral olmaktansa bir tek neden-

sel kanun bulmayı yeğleyecek" olan bilim adamları tarafından, gerçekten ciddîye alınmadığıdır. Hegel'in ününü yayanlar daha çok bu dünyanın derin "hikmetlerine kısa yoldan vukuf kesbetmeyi, sonunda onları bütün gizleri çözmeye yetişiz olmasıyla hayâl kırıklığına uğratabilecek bir -bilimin zahmetli tekniklerine yeğleyenler olmuştur. Çünkü, kısa zamanda gördüler ki, "verimsiz" biçimsel mantığın yerini alan esrarlı Hegel *diyalektiği* yöntemi kadar, akla gelebilecek her türlü soruna kolayca uygulanabilecek, bunun yanında –görünürde de olsa– bundan daha zor ve bu kadar çabuk ve etkili sonuçlar veren bu kadar ucuzca ve bu kadar az bilimsel bilgi ve eğitim ile kullanılabilecek ve böylesine tantanalı bir bilimsellik havası verecek başka hiçbir şey yoktur. Hegel'in başarısı –Schopenhauer'in Alman idealizmi devresini betimlemek için kullandığı sözlerle–[3] "nâmussuzluk çağı"nın ve –K. Heiden'in modern totaliterlik çağını nitelemek için kullandığı sözlerle– "sorumsuzluk çağı"nın, önce düşünce sorumsuzluğu, sonra da bunun sonuçlarından biri olarak, ahlâk sorumsuzluğu çağının, parlak sözlerin büyüsü ve teknik deyimlerin gücü ile yönetilen yeni bir devrin başlangıcı olmuştu.

Okuyucunun Hegel'in şatafatlı ve esrarlı sözlerini fazlaca ciddîye alma şevkini önceden kırmak için buraya ses ve ısı hakkında, özellikle ısı ile ses arasındaki bağıntılar üstüne ortaya çıkardığı hayret verici ayrıntılar hakkında birkaç satır aktaracağım. Bu ipe sapa gelmez sözleri Hegel'in *Doğa Felsefesi*[4] kitabından olabildiğince aslına sâdık kalarak çevirmek için çok uğraştım. S 302'de şöyle diyor: "Ses, maddesel bölümlerdeki belli ayrılma koşularındaki ve bu koşulun değillenmesindeki değişikliktir; sanki o belirlemenin *soyut* ya da ideal *idealitesi*dir. Ama buna göre bu değişmenin kendisi de, derhâl o belli maddesel varlıkta kalışın değillenmesidir; bundan dolayı da belli yerçekiminin ve iççekiminin *gerçek* idealitesidir; yani *ısı*. Ses veren cisimlerin ısınması da, tıpkı ovulan ya da kendilerine vurulan cisimlerin ısınması gibi, ismin kavramsal olarak ses ile birlikte ortaya çıkmasıdır." Bazıları hâlâ Hegel'in özdenliğine inanır ya da sırrının boşluk olmayıp da derinlik, düşünce zenginliği olabileceğinden şüphe ederler. Onların buraya aktarılan sözlerinin son cümlesini, –yegâne anlaşılabilir olanını– okumalarını isterdim, çünkü bu cümlede Hegel kendini ele vermektedir. Çünkü açıkça bu cümle, yalnızca şu anlama gelmektedir: "Ses veren cisimlerin ısınması ... ses ile birlikte... ısı'dır." Hegel'in, kendi esinlendirici dili ile hipnotizma olarak, kendi kendini de mi aldattığı, yoksa korkusuzca başkalarını aldatmaya mı kalkıştığı sorusu ortaya çıkıyor. Ben, özellikle Hegel'in mektuplarından birinde yazdıklarını göz önüne alınca, ikinci şıkkın doğru olduğuna inanıyorum. *Doğa Felsefesi* adlı kitabının çıkmasından birkaç yıl önceki bir târihte yazdığı bu mektubunda Hegel, eski dostu Schelling tarafından yazılan başka bir *Doğa Felsefesi*'nden söz ediyor. "Ben matematikle ... diferansiyel hesapla, kimya ile o kadar ilgilendim ki," diye övünmektedir Hegel, –ama bu yalnızca blöftür– "bu nanemolla doğa felsefesine, gerçeklerin bilgisine dayanılmadan yapılan bu felsefeye ... bu *kurguların, hatta ahmakça kurguların*, fikirmiş gibi ele alınmalarına pabuç bırakmam." Bu sözler, Schelling yöntemini, yani uygun dinleyici ve okuyuculara vardığı zaman



6. KISIM

MARX'IN YÖNTEMİ

13

MARX'IN TOPLUM-BİLİMSEL BELİRİMCİLİĞİ (DETERMİNİZMİ)

Kolektivistlerde ... son günlerin liberalizminde eksik olan ilerleme şevki, ateşli bir hakkaniyet duygusu, fakirlerin hâlinden anlama yeteneği vardır. Ne var ki, onların bilimleri derin bir yanlış anlama temeli üzerine kurulmuştur..., bundan dolayı da etkenlikleri köklü bir biçimde yıkıcı ve tepkici olmaktadır. Onun için, insanların gönülleri parçalanmakta, zihinleri bölünmekte, imkânsız seçimler karşısında bırakılmaktadırlar.

WALTER LIPPMANN

Özgürlüğe karşı isyanın stratejisi, her zaman, "duyguları yok etmek için boş yere çaba harcayacak yerde, onlardan faydalanmak" olmuştu.[1] İnsaniyetçilerin en değer verdikleri fikirler çoğu zaman, müttefik kılığına bürünerek onların tarafına sızan ve birliği bozarak epeyce karışıklığa yol açan, can düşmanları tarafından da yüksek sesle övülmüşlerdir. Birçok gerçek insaniyetçinin hâlâ Platon'un "adâlet" fikrine Ortaçağ'ın "Hıristiyan" otoriterciliği fikrine, Rousseau'nun "genel irade" fikrine, ya da Hegel ve Fichte'nin "ulusal özgürlük"[2] fikrine saygı duymalarının da gösterdiği gibi, bu taktik çoğu zaman pek başarılı olmuştur. Ne var ki, bu insaniyetçilerin cephesine sızarak onları bölme ve akıllarını karıştırma, böylece de, geniş çapta olup bitenin farkında olmadıkları için iki kat etken olan düşünürlerden meydana gelen, bir beşinci kol kurma yöntemi en büyük başarısına, Hegelcilik, kendini gerçekten insaniyetçi bir hareketin, tarihsiciliğin şimdiye kadar ortaya çıkmış en saf, en gelişmiş ve en tehlikeli biçimi olan Marksçılığın temeli olarak ortaya koyduktan sonra erdi.

Hegelci sol kanat Marksizm ile karşısındaki faşizmin benzerlikleri üzerinde durmak insana çekici geliyor. Ne var ki, aralarındaki farkları görmezlikten gelmek de büyük bir haksızlık olur. Her ne kadar düşünsel kaynakları aynı ise de, Marksçılığın insaniyetçi itilerden yola çıktığından kuşku duyulamaz. Bundan başka,

sağ kanat Hegelcilerinin aksine Marx, toplum hayatının en âcil sorunlarına ussal yöntemler uygulamak için gerçekten dürüst bir çaba göstermiştir. Bu çabanın değeri, göstermeye çalışacağım gibi, geniş çapta başarısız olmuş olmasından dolayı azalmaz. Bilim deneme *ve* yanılma sayesinde ilerler. Marx içtenlikle çalışmıştı; her ne kadar ana öğretilerinde yanıldı ise de, boşuna çalıştığı söylenemez. O, birçok bakımlardan gözlerimizi açmış ve görüşümüzü keskinleştirmiştir. Marx öncesi bir toplum bilimine dönmek düşünülemez bile. Bütün modern yazarlar, bunun farkında olmasalar bile, Marx'a bir şeyler borçludurlar. Bu özellikle, benim gibi, onun öğretilerine katılmayanlar için doğrudur; ve ben, örneğin Platon'u ve Hegel'i[3] ele alış biçimimin, onun etkisinin damgasını taşıdığım itiraf etmeye hazırım.

Marx'a hakkını vermek için özdenliğini teslim etmek gerekir. Açık fikirliliği, gerçek duygusu, lâfazanlığa, özellikle de ahlâkçılık taslayan lâfazanlığa duyduğu şüphe onu dünyanın gösterişçiliğe ve müraîliğe karşı en etkili savaşçılarından biri hâline getirmiştir. Ezilenlere yardım etmek için ateşli bir istek duyuyordu ve kendini yalnızca sözlerle değil, etkenlikleri ile de ortaya koymak gereğinin tamamen farkındaydı. Kuramsal yetenekleri ağır bastığından, insanların ezici çoğunluğunun hayatlarını daha mutlu kılmaya yarayacağına inandığı savaşa bilimsel silâhlar hazırlamak için müthiş bir çaba gösterdi. Öyle sanıyorum ki, gerçeği aramasındaki özdenlik ve düşünsel dürüstlüğü onu (ne yazık ki, her ne kadar Schopenhauer tarafından "her türlü zekâyı mahvedici"[4] diye nitelenen Hegel diyalektiğinin havası içinde yetişmiş olmanın etkilerinden tam olarak kurtulamamış ise de) birçok ardıllarından ayırır. Marx'ın toplum bilimine ve toplum felsefesine duyduğu ilgi, temelde eylemci bir ilgiydi. O, bilgiyi insanlığın ilerlemesine hizmet edecek bir araç olarak görüyordu.[5] Öyleyse niye Marx'a hücum etmeli? İyi taraflarına rağmen ben, Marx'ın bir sahte peygamber olduğuna inanıyorum. O, tabiî bir tarih kâhiniydi ve kehanetleri gerçekleşmedi; ama benim asıl suçlamam bu değil. Pek çok akıllı insanı yanıltıp toplum sorunlarına yaklaşmanın bilimsel yolunun tarihi kehanet olduğunu düşünmelerine yol açmış olması çok daha önemlidir. Açık toplumun davasını gütmek isteyenler arasında, tarihsici düşünce yönteminin mahvedici etkisinin yayılmasından Marx sorumludur.

Ama Marksçılığın saf bir tarihsicilik türü olduğu doğru mudur? Marksçılıkta bazı toplumsal teknoloji öğeleri yok mudur? Rusya'nın toplumsal mühendislik alanında korkusuz ve çoğu zaman başarılı deneyimler yapmakta olması, birçoklarının Marksçılığın, Rus deneyimlerinin temelindeki mezhep ya da bilim olmak hasebiyle, bir tür toplumsal teknoloji olduğu, hiç olmazsa ona açık bulunduğu, sonucuna varmalarına yol açmıştır. Ama Marksçılığın tarihini birazcık bilen bir kimse, bu yanılgıya düşemez. Marksçılık, ekonomik ve siyasal güç gelişimlerinin, özellikle de devrimlerin geleceğini önceden haber vermek amacını güden salt tarihsel bir kuramdır. Rus Komünist Partisi'nin siyasal iktidara geldikten sonraki siyasetinin temelinde onun bu doğrultudaki düşünceleri yoktur. Marx, ütopyacı

14

TOPLUM-BİLİMİN ÖZERKLİĞİ

Marx'ın ruhbilimsiciliğe,[1] yani toplum hayatının bütün yasalarının önünde sonunda "insan doğası"nın ruhbilimsel yasalarına indirgenebilmesi gerektiğini öne süren akla yakın öğretiye karşı öne sürdüğü itirazların özlü bir ifadesini şu vecizesinde bulabiliriz: "İnsanın varlığını belirleyen bilinci değildir – tersine, bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır."[2] Gerek bu, gerekse bundan sonraki iki bölümün ana görevi bu vecizeyi aydınlatmak olacaktır. Hemen söyleyeyim ki, Marx'ın ruhbilimsiciliğe karşı aldığı tavır olarak anladığım bu görüşü geliştirirken, kendi savunduğum bir görüşü de geliştirmiş oluyorum.

Basit bir örnek ve araştırmamıza bir ilk adım olmak üzere, adına eksogami kuralları denen kuralların ortaya koyduğu soruna, yani türlü ve farklı kültürler içinde görünürde iç üremeyi önlemek için konmuş kuralların yaygınlığını açıklamak sorununa başvuralım. Mill ve onun ruhbilimsici toplum-bilim okulu –ki, ona sonraları birçok ruh çözümlemeleri de katıldılar– bu kuralları "insan doğası"na, örneğin seçme sonunda, ya da belki "içe gömme" sonucu gelişmiş akraba ile zinaya karşı duyulan bir tür içgüdüsel çekingenliğe safdilce başvurarak açıklamaya çalışırlardı; halk arasında yaygın açıklama da buna benzer bir şey olurdu. Ne var ki Marx'ın vecizesinde dile getirilen görüş açısını kabûl ederek, bunun tam aksinin geçerli olmasının, yani görünürdeki içgüdünün bir eğitim sonucu ortaya çıkmış olmasının, akraba arasında zinayı yasaklayan ve eksogamiyi gerektiren toplum kural ve geleneklerinin nedeni olacak yerde, onların sonucu olmasının mümkün olup olmadığını sorabiliriz.[3] Sorunu ele alışın bu iki türünün, çok eski bir sorun olan toplum yasalarının doğal mı, uylaşımsal mı oldukları hakkındaki –Bölüm 5'te uzun boylu üzerinde durulan– soruna tamamen karşılık olduğu açıktır. Burada örnek alınan soruna benzer sorunlarda hangi çözüm önerisinin, içgüdüyü toplum geleneklerine dayanarak açıklayan önerinin mi, toplum geleneklerini içgüdüye dayanarak açıklayan önerinin mi haklı olduğunu saptamak çok güçtür. Ne var ki buna benzer

bir durumda, yılanlara karşı duyulan görünürdeki içgüdüsel çekinme konusunda yapılan araştırmalar, bu türlü sorunları deneyim ile çözmenin mümkün olacağını göstermiştir. Yalnızca insanlarda değil, aynı zamanda bütün insansı kuyruksuzlarda ve maymunlarda da görülmesi bakımından bu çekingenlik içgüdüsel ya da "doğal" davranışlara pek benzemektedir. Ama deneyimler bu korkunun uylaşımsal olduğunu gösterir gibidir. Öyle görünüyor ki, bu korku yalnız insanlarda değil, aynı zamanda örneğin şempanzelerde de bir eğitim sonucu ortaya çıkmaktadır, çünkü kendilerine yılandan korkması öğretilmemiş olan küçük çocuklarda da, genç şempanzelerde de sözü edilen bu korku görülmemektedir.[4] Bu örneği bir ihtar kabûl etmeliyiz. Karşımızda insan soyunu bile aşan evrensel bir çekingenlik var. Ama her ne kadar âdetlerin evrensel olmadıklarına dayanarak onların birer içgüdüye dayanmadıklarını öne sürebilirsek de –ki bu iddia bile tehlikelidir, çünkü içgüdülerin içe gömülmesine yol açan toplum gelenekleri vardır– bunun aksinin hiç de doğru olmadığını görüyoruz. Belli bir davranış türünün evrensel olarak ortaya çıkması onun içgüdüsel olduğu, ya da "köklerinin insan doğasında olduğu" iddiasını kesinlikle belgelememektedir.

Bunun gibi düşünceler tüm toplum kurallarının, ilkece, "insan doğası"nın ruhbiliminden çıkartılabileceği iddiasının ne kadar bönce bir iddia olduğunu gösterebilir. Ne var ki, bu da hâlâ kaba bir çözümlemedir. Bir adım daha ileri gitmek için ruhbilimsiciliğin, toplum zihinlerinin karşılıklı ilişkilerinin ürünü olduğuna göre, toplum yasalarının önünde sonunda ruhbilim yasalarına indirgenebilmesi gerektiğini, zira toplum hayatının olaylarının, bu arada uylaşımlarının, bireysel insanların zihinlerinden çıkan itilerin sonuçları olmak zorunda olduklarını öne süren öğretinin ana savını daha dolaysız bir biçimde ele almaya çalışabiliriz.

Bu ruhbilimsicilik kuramına karşı özerk bir toplum bilimini savunanlar, kurumsalcı görüşler öne sürebilirler.[5] Her şeyden önce, hiçbir hareketin yalnızca dürtülere dayanılarak açıklanamayacağına, açıklamada dürtülere –veya başka herhangi ruhbilimci ya da davranışçı kavramlara– başvurulacaksa bunların genel duruma, özellikle de ortama değinilerek yorumlanıp uygulanmaları gerektiğine işaret edebilirler. İnsan davranışları söz konusu oldukta bu ortam çok geniş çapta toplumsal niteliktedir; bunun için davranışlarımızı toplum kurallarına ve onların işleme biçimlerine dayanmadan açıklamak imkânsızdır. Kurumsalcı öğretiyi tutan bir kimse, bundan dolayı toplum-bilimi alanına giren davranışlarımızı ruhbilim ya da davranışçılık açısından çözümlenebilir olgulara indirgemenin imkânsız olduğunu öne sürebilir; aksine, her bu türlü çözümleme toplum-bilimi önceden kabûl etmektedir, onun için toplum-bilim tümüyle ruhbilimsel çözümlemelere dayanamaz. Toplum-bilim, hiç olmazsa çok önemli bir bölümü, özerk olmalıdır.

Ruhbilimsicilik taraftarları bu görüşe itiraz ederek, kendilerinin, ister doğal ister toplumsal olsun, ortam etkenlerinin büyük önemini itiraf etmeye hazır olduklarını; ama toplumsal ortamın yapısının –onlar daha moda bir söz olan "bi-

15

EKONOMİK TARİHSİCİLİK

Marx'ın bu şekilde, yani her türlü "ruhbilimsel toplum, kuramının muhalifi olan biri olarak serimlendiğini görmek, belki bazı Marx düşmanlarını olduğu kadar bazı Marksçıları da şaşırtacaktır. Çünkü, öyle anlaşılıyor ki, birçokları pek başka bir hikâyeye inanmaktadırlar. Onlar, Marx'ın ekonomik dürtülerin insan hayatında her şeye egemen olan bir etkileri olduğunu öğrettiğini sanırlar; onlara göre Marx bu dürtülerin her şeye egemen olan gücünü, "İnsanın en başta gelen gereksinmesinin hayatını kazanacak bir yol bulmak olduğunu göstererek"[1] açıklamayı başarmıştır; böylece yalnız bireylerin davranışları açısından değil, aynı zamanda toplumsal gruplar açısından da kâr etme dürtüsü ve sınıf çıkarı dürtüsü gibi kategorilerin temelli bir önemi olduğunu ve bu kategorilerin nasıl tarihi açıklamak için kullanılabileceğini göstermiştir. Gerçekten de onlar, Marksçılığın özünün *ekonomik dürtülerin* ve özellikle *sınıf çıkarlarının* tarihin yürütücü gücü olduğunu öne süren öğreti olduğunu ve *tarihin maddeci yorumu* ya da *tarihsel maddecilik* adının, Marx ve Engels'in öğretilerinin özünü nitelemek için kullandıkları bu adın, tam da bu öğretiyi dile getirdiğini sanırlar.

Bu türlü kanaâtler pek yaygındır, ama ben bunların Marx'ın yanlış yorumlanmasına dayandıklarından eminim. Marx'ı bu fikirleri ileri sürmüş olmasından dolayı takdir edenlere –Marx'ın muhaliflerinden bazılarına verdiği "Âdi (Vulgar) Ekonomici" adından kinaye–[2] "Âdi Marksçı" diyebilirim. Âdi Marksçıların çoğu Marksçılığın tarih perdesi arkasındaki güçleri, kendi kirli ve pis kâr isteklerini doyurmak için sinsice ve bilerek savaşa, çöküntülere, işsizliğe, bolluk ortasında açlığa ve bütün öbür toplumsal sıkıntılara yol açan güçleri harekete getiren hırs ve maddî kazanç ihtiraslarını ortaya çıkararak toplum hayatının kötü niyetli sırlarını açığa çıkardığına inanırlar. (Ve Âdi Marksçı, bazen Marx'ın iddialarını Freud ve Adler'inkilerle bağdaştırmak sorunu üzerine ciddiyetle eğilir; eğer bunlardan biri ya da öteki üzerinde karar kılamazsa, belki açlık, aşk ve kudret tutkusunun[3] İnsan Doğasının modern insan felsefesinin Üç Büyük Yaratıcısı tarafından ortaya çıkarılmış olan Üç Büyük Gizli Dürtüsü olduğuna karar verebilir).

Bu türlü görüşler sağlam ve çekici görüşler olsun veya olmasınlar, bunlarla Marx'ın "tarihi maddecilik" dediği öğreti arasında pek az ilişki olduğu kesinmiş gibi duruyor. Marx'ın bazen hırs ve kâr etme dürtüsü gibi ruhbilimsel olgulardan söz ettiğini itiraf etmek gerekir, ama o bunları hiçbir zaman tarihi açıklamak için kullanmamıştır. O, bunları daha çok *toplumsal sistemin*, yani tarih boyunca kurulmuş bir kurumlar sisteminin, çürütücü belirtileri olarak, bozulmanın nedenleri değil de, sonuçları olarak, tarihin itici güçleri olarak değil, beklenmeyen sonuçları olarak yorumluyordu. Haklı ya da haksız, o savaş, çöküntü, işsizlik ve bolluk ortasında açlık gibi olguları "büyük ticaret"in ya da "emperyalist savaş vurgunculari"nın sinsi bir fesatlığının sonucu olarak değil, toplum örgüsünün içine takılıp kalmış ajanların başka amaçlara yöneltilmiş etkinliklerinin istenmeyen sonuçları olarak görüyordu. Tarih sahnesindeki "insan aktörlere, bu arada kodamanlara da, ekonomi telleriyle –üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan tarihi güçler ile– harekete getirilen kuklalar olarak bakıyordu. O, tarih sahnesinin hepimizi bağlayan bir toplumsal sistem içinde, "gereklilik cenneti" içinde yer aldığını düşünüyordu. (Ne var ki, bir gün kuklalar bu sistemi yıkıp "özgürlük cenneti"ne varacaklardır).

Marx'ın bu öğretisi ardıllarından birçoğu tarafından –belki propaganda amaçları ile, belki de bu öğretiyi anlamadıkları için– terkedilmiş ve bu özgün pek zekice Marksçı öğreti yerine, bir Âdi Marksçı Fesatlık Kuramı konmuştur. *Kapital*'in düzeyi ile *20. Yüzyıl Mithosu* arasındaki bu seviye düşmesi acıklıdır.

Ne var ki, Marx'ın, adına çoğu zaman "tarihi maddecilik" denen, kendi tarih felsefesi bu idi. Bu bölümlerin ana konusu bu kuram olacaktır. Bu bölümde, söz konusu felsefenin geniş hatları ile "maddeci" ya da ekonomik yanını anlatacağım; ondan sonra Marksçı "toplumsal sistem" anlayışı içinde sınıf savaşı ve sınıf çıkarlarının rolünü anlatmaya çalışacağım.

I

Marx'ın ekonomik tarihsiciliğinin[4] bu anlatımı, elverişli bir şekilde Marx ile Mill arasında yaptığımız karşılaştırmaya bağlanabilir. Marx, toplumsal olguların tarih açısından açıklanmaları, her tarih çağını da daha önceki gelişmelerin bir ürünü olarak anlamaya çalışmamız gerektiği inancında Mill ile aynı fikirdedir. Mill'den ayrıldığı nokta, gördüğümüz gibi, Mill'in –Hegel'in idealizmine tekabül eden– ruhbilimsiciliğidir. Marx'ın öğretisinde bunun yerine *maddecilik* dediği şey konmaktadır.

Marx'ın maddeciliği hakkında yalan yanlış birçok şey söylenmiştir. Marx'ın insan hayatının "aşağı" ya da "maddî" yönleri dışında hiçbir şey tanımadığı yolunda sık sık ileri sürülen iddia özellikle gülünç bir yanlış aksettirmedir. (Reaksiyonerlerin özgürlüğü savunanlara attıkları en eski çamurlardan birinin, Herakleitos'un onların "hayvanlar gibi midelerini doldurdukları"nı[5] öne süren sözlerinin bir tek-

16

SINIFLAR

Marx'ın –ve Engels'in– "Şimdiye kadar ortaya çıkmış olan toplumların tüm tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihidir"[1] ifadesi, "tarihsel maddeciliğinin türlü ifadeleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu ifadenin maksadı açıktır. Tarihi yürüten ve insanın kaderini belirleyen şeyin uluslararası savaşlar olmayıp, sınıflar arası savaşlar olduğunu öne sürmektedir, Hegel'in ve tarihçilerin çoğunluğunun görüşlerinin aksine olarak. Tarihsel gelişmelerin, bu arada ulusal savaşların, nedensel açıdan açıklanmasında, adına ulusal çıkar denen ve aslında ulusun egemen sınıfının çıkarları olan şeyin yerini, sınıf çıkarları almalıdır. Ama bundan başka ve bundan üstün olarak sınıf çekişmeleri ve sınıf çıkarları geleneksel tarihin genel olarak açıklamaya bile kalkışmayabileceği olguları da açıklayabilir. Marksçı kuram açısından pek önemli olan bu türlü bir olgu örneği, tarihteki artan üretim eğilimidir. Her ne kadar bu eğilimi kaydedebilirse de, temel kategorisi askerî güç olan geleneksel tarih bu olguyu açıklamaktan âcizdir. Marx'a göre, sınıf çıkarları ve sınıf çekişmesi ise bu olguyu tamamen açıklayabilir; gerçekten de *Kapital*'in büyükçe bir bölümü, Marx tarafından "kapitalizm" adı verilen devrede bu güçleri bir üretim artmasına iten mekanizmanın çözümlenmesine ayrılmıştır.

Bu sınıf çekişmesi kavramı yukarıda sözü edilen toplum-bilimin özerkliğini öne süren kurumsal öğretiye nasıl bağlanır?[2] İlk bakışta bu iki öğreti açık bir karşıtlık içindeymiş gibi görünebilir, çünkü bir tür *dürtü* olan sınıf çıkarı temel bir rol oynamaktadır. Ama ben, Marx'ın kuramının bu bölümünde ciddî bir tutarsızlık olduğuna inanmıyorum. Ve diyorum ki, Marx'ın ruhbilimsiciliğe karşı takındığı tavrın sınıf kavgası kuramı ile nasıl bağdaşabileceğini anlamamış olanlar, Marx'ı, özellikle de başlıca başarısı olan ruhbilimsicilik düşmanı tavrını anlamamış sayılırlar. Âdi Marksçılar gibi sınıf çıkarının ruhbilim açısından yorumlanması gerektiğini varsaymamız gerekmez. Marx'ın kendi yazılarında da bu Âdi Marksçıları haklı çıkaracak birkaç bölüm olabilir, ama o, ne zaman sınıf çıkarı gibi bir kavramı cid-

dî olarak kullanmaya kalksa, bundan ruhbilimsel bir kategoriyi değil, her zaman özerk toplum-bilim alanı içinde kalan bir şeyi kastetmektedir. O, bundan bir zihin hâlini, bir düşünceyi ya da bir şeye ilgi duyma duygusunu değil, bir şey ya da durumu anlamaktadır. Bu, yalnızca bir sınıfın çıkarına olan şey, kurum ya da durumdur. Sınıfın çıkarını, gücünü ya da servetini arttıran şeylerden ibarettir.

Marx'a göre, kurumsal, ya da böyle diyebilirsek, "nesnel" anlamdaki bu sınıf çıkarı, insanların düşünceleri üzerinde belirleyici etkiler yapar. Hegel'in dilini kullanarak sınıfın nesnel çıkarının o sınıfın bireylerinin akıllarında bilinçlendiğini söyleyebiliriz; bu, o bireylerin sınıf çıkarlarını gütmelerine, sınıf bilincine varmalarına ve ona göre hareket etmelerine yol açar. Sınıf çıkarı nesnel ya da kurumsal bir toplum durumudur ve onun insan akılları üzerindeki etkisi, Marx tarafından Bölüm 14'ün başında aktardığım özdeyişle dile getirilmektedir: "İnsanın var oluşunu belirleyen bilinci değildir; daha çok bilincini belirleyen toplumsal varlığıdır." Bu özdeyişe yalnız Marksçılığa göre insanın bilincini belirleyen şeyin daha kesin söylenirse, toplumdaki yeri, sınıf durumu olduğunu eklemek gerekir.

Marx bu belirleme sürecinin nasıl işlediği hakkında bir fikir vermektedir. Ondan geçen bölümde öğrendiğimize göre, ancak kendimizi üretim süreçlerinden bağımsız kılabildiğimiz oranda özgür olabiliriz. Ama şimdi öğreneceğiz ki, bugüne kadar var olmuş olan toplumlarda o derecede bile özgür olamamışızdır. Çünkü, diye soruyor, kendimizi üretim süreçlerinden nasıl bağımsız kılabilirdik? Ancak pis işleri başkalarına yaptırarak. Bundan dolayı da başkalarını kendi amaçlarımıza hizmet edecek araçlar olarak görmek, onları hor görmek zorunda kalırız. Daha büyük bir özgürlüğe varmamızın bedeli, başkalarını köleleştirmek, insanlığı sınıflara ayırmaktır; yönetici sınıf, yönetilen sınıfın, kölelerin aşağılanması pahasına daha özgür olabilmektedir. Ne var ki, bu gerçeğin bir sonucu, yönetici sınıfın özgürlüğünün bedelini yeni bir bağımlılıkla ödemek zorunda kalmasıdır. Onlar, kendi özgürlüklerini ve toplumdaki durumlarını korumak isterlerse, yönetilen sınıfı ezip, onlarla kavga etmek *zorundadırlar*, çünkü bunu yapmayan yönetici sınıfın üyesi olmaktan çıkar. Buna göre, yöneticiler toplumsal durumları ile belirlenmişlerdir; yönetilenlerle olan toplumsal ilişkilerinden kaçınamazlar; toplum metabolizmasına bağlı olduklarından onlara da bağlıdırlar. Buna göre, herkes, yönetilenler kadar yöneticiler de bu ağa takılmışlardır ve birbirlerine karşı savaşmak zorundadırlar. Marx'a göre, bu çatışmayı bilimsel yöntemin ve bilimsel tarihi kehanetin alanına sokan, toplum tarihini, sınıf kavgasının tarihi olarak, bilimsel bir şekilde ele almayı mümkün kılan şey de, bu bağlılık, bu belirlenmişliktir. Sınıfların içinde bağlı oldukları ve birbirleriyle savaşmak zorunda kaldıkları bu ağ, Marksçılığın toplumun ekonomik yapısı ya da toplum sistemi dediği şeydir.

Bu kurama göre, toplum sistemleri ya da ekonomik sistemler, üretim koşullarına bağlı olarak değişirler, çünkü yönetici sınıfın yönetilenleri sömürmek ve onlarla savaşmak imkânları bu koşullara bağlıdır. Her belli ekonomik gelişme devresine

17

HUKUK VE TOPLUM DÜZENİ

Artık Marksçılığı konu alan inceleme ve eleştirimizin herhâlde en can alıcı yerini ele almaya hazırız; bu, Marx'ın devlet ve –her ne kadar bazılarına paradokslu gibi görünse de– her türlü siyasetin iktidarsızlığı hakkındaki kuramıdır.

I

Marx'ın devlet kuramı, geçen iki bölümün sonuçlarını birleştirerek ortaya konabilir. Marx'a göre hukuk düzeni ya da hukuksal –siyasal düzen, ancak ekonomik sistemin gerçek üretici güçleri üzerine kurulmuş olan ve onları dile getiren üstyapılardan biri olarak anlaşılmalıdır; Marx bu bağlamda "hukuksal ve siyasal üstyapılar"dan söz etmektedir.[1] Tabiî ekonomik ve maddî gerçekliğin ve sınıflar arasındaki buna karşılık gelen ilişkilerin ideolojiler ve fikirler alanında ortaya çıkma şekilleri, yalnızca bundan ibaret değildir. Bu türden üstyapıların bir başkası, Marksçı görüşlere göre, yürürlükte olan ahlâk düzeni olurdu. Hukuk düzeninin aksine, bu düzen devlet tarafından yürütülmeyip, yönetici sınıf tarafından yaratılan ve kontrol altında tutulan bir ideoloji tarafından desteklenir. Aralarındaki fark, kabaca, –Platon'un demiş olacağı gibi–[2] zorlama ile kandırma arasındaki farktır. Zora başvuran devlettir, hukuksal ya da siyasal sistemdir. Ahlâk düzeni, Engels'in dediği gibi,[3] yöneticilerin yönetilenleri baskı altında tutmalarında kullanılacak "özel bir baskı gücüdür." "Siyasal güç," diyor *Manifesto*,[4] "bir sınıfın ötekileri baskı altında tutmak üzere örgütlenmiş gücünden başka bir şey değildir." Lenin de buna benzer bir betim veriyor:[5] "Marx'a göre, devlet sınıf *üstünlüğünü* sağlamanın aracıdır, bir sınıfın ötekisini baskı altında tutmasına yarayan bir organdır, amacı bu baskıyı yasal kılan ve sürdüren bir 'düzen' yaratmaktır..." Kısacası devlet, yönetici sınıfın kavgasını sürdürmekte kullandığı mekanizmanın bir bölümünden ibarettir.

Bu devlet görüşünün sonuçlarını geliştirmeye geçmeden önce, onun kısmen kurumsala, kısmen de özcü bir kuram olduğuna işaret edilebilir. Marx'ın hukuksal kurumların toplum hayatında ne gibi pratik görevleri olduğunu araştırmaya çalışması oranında kurumsalcıdır. Öte yandan, Marx ne bu kuramların hangi tür amaçlara hizmet edebileceklerini ya da ettirilebileceklerini araştırdığı, ne de devleti kendince istenir olabilecek amaçlara hizmet ettirmek için ne gibi reformlar yapılması gerektiği hakkında bir teklif getirdiği için de özcü sayılmalıdır. Marx, devletin, hukuk kurumlarının ya da hükümetin yapmasını istediği görevleri söyleyecek yerde, "Devlet nedir?" diye soruyor; yani, hukuk kurumlarının özsel görevlerini bulmaya çalışıyor. Böyle tipik özcü bir sorunun doyurucu biçimde cevaplanamayacağı daha önce gösterildi;[6] ne var ki, bu sorunun Marx'ın fikirler ve normlar alanını ekonomik bir gerçekliğin görünümü olarak yorumlayan özcü ve metafizikçi tutumuna uygun olduğu kuşkusuzdur.

Bu devlet kuramının sonuçları nelerdir? En önemli sonucu siyasetin tümünün, bütün siyasal çekişmeler kadar bütün hukuk ve siyasa kurumlarının da hiçbir zaman birinci derecede önemli olamayacağıdır. Onlar, hiçbir zaman ekonomik gerçekliği kesin bir biçimde değiştiremezler. Aydınlanmış bir siyasal etkenliğin tek olmasa bile, başlıca görevi, hukuksal-siyasal görünümdeki değişikliklerin toplumsal gerçeklikteki, yani üretim araçlarındaki ve sınıf ilişkilerindeki değişiklikleri yakından izlemelerini sağlamaktır; bu şekilde siyasetin bu gelişmelerin gerisinde kalması hâlinde ortaya çıkabilecek güçlükler, önlenebilir. Ya da, başka sözlerle, siyasal gelişmeler ya yüzeyseldir, toplum düzeninin derin gerçekliği ile belirlenmiş değildir (ki bu hâlde önemsiz kalmaya mahkûmdur ve baskı altında tutulup sömürülenlere gerçekten yardımcı olamazlar) ya da ekonomik temeldeki ve sınıf durumlarındaki değişikliğin ifadesidirler, bu durumda da yanardağ patlamalarının niteliğini taşırlar, toplum düzeninden çıktıkları için önceden kestirilmeleri ve belki de şiddetlerinin, karşı koymamak yoluyla azaltılması mümkün olur, ama siyasal eylem ne bunların nedeni olabilir, ne de bunları önleyebilir.

Bu sonuçları, Marx'ın tarihsici düşünce sisteminin birliğini bir kez daha göstermektedir. Ne var ki, pek az hareketin siyasal eyleme karşı ilgi uyandırmak bakımından Marksçılığın yaptığını yapabildiği göz önüne alınırsa, siyasanın temelde güçsüz olduğu öğretisi bazılarına paradoksluymuş gibi görünebilir. (Tabiî Marksçılar bu iddiayı şu iki düşünceden birini öne sürerek karşılayabilirler. Bunlardan biri, siyasanın öne sürülen kuramda bir görevi *olduğudur*; çünkü, her ne kadar işçilerin partisi eylemleri ile sömürülenlerin durumunu düzeltemezse de, kavgası sınıf bilincini uyandırır ve böylece devrimi hazırlar. Bu köktenci kanadın öne süreceği iddiadır. Ilımlı kanadın öne süreceği ikinci iddia, siyasal etkenliğin doğrudan doğruya etkili, olabileceği çağlar bulunabileceği yolundadır; bu çağlar iki karşıt sınıfın, gücünün az çok denk olduğu çağlardır. Bu çağlarda siyasal eylemin işçiler için pek önemli yararlar sağlamakta kesin bir etkisi olabilir. Bu ikinci iddianın kuramın bazı



7. KISIM

MARX'IN KEHANETİ

18

SOSYALİZMİN GELİŞİ

Ekonomik tarihsicilik, toplumda ortaya çıkacak değişmelerin incelenmesine Marx tarafından uygulanan yöntemdir. Marx'a göre, her belli toplum sistemi kendini ortadan kaldırmak zorundadır; çünkü ister istemez gelecek tarih devrini yaratacak güçleri yaratacaktır. Endüstri Devrimi'nden kısa bir süre önce yapılacak feodal sistemi konu alan bir araştırma, feodalizmi yıkmak üzere olan güçlerin ortaya çıkarılmasını ve gelecek devrenin, kapitalizmin en önemli niteliklerinin öngörülmesini mümkün kılabilirdi. Bunun gibi kapitalizm hakkında yapılacak bir araştırma da, bize onu yıkmak için çalışan güçleri ortaya çıkarmak ve bizi bekleyen tarih devresinin en önemli niteliklerini öngörmek imkânını verebilir. Çünkü hiç şüphesiz bütün sistemler arasından bir kapitalizmin ebediyen sürüp gideceğini farzetmek için hiçbir neden yoktur. Tam tersine, maddî üretim koşulları, onlarla birlikte de insanların yaşama biçimleri, hiçbir zaman kapitalizm devresinde olduğu kadar çabuk değişmemiştir. Böylece, kendi temellerini değiştirmekle kapitalizm kendini değiştirmeye, insanlık tarihinde yeni bir devre yaratmaya mahkûmdur.

Marx'ın ilkelerini yukarıda incelediğimiz yöntemine göre, kapitalizmi ortadan kaldıracak ya da değiştirecek olan temel ya da özsel güçler,[1] maddî üretim araçlarının evriminde aranmalıdır. Bir kez bu temel güçler ortaya çıkarıldı mı, onların gerek sınıflar arası ilişkiler, gerekse siyasal ve hukuksal sistemler üzerindeki etkilerini de ortaya çıkarmak mümkün olur.

Marx adına "kapitalizm" dediği devrenin temel ekonomik güçlerini ve tarihi olarak kendini ortadan kaldırma eğilimlerini incelemeye, hayatının büyük yapıtı olan *Kapital*'de girişti. Ele aldığı tarihi devre ve ekonomik sistem, 17. Yüzyıl'ın ortalarından –*Kapital*'in, ilk basımının yapıldığı– 1867'ye kadar olan devrede Batı Avrupa, özellikle de İngiltere'ninkiydi. "Bu yapıtın sonul amacı," Marx'ın önsözünde açıkladığı gibi,[2] "modern toplumun ekonomik hareket kurallarını açıklamak," böylece de geleceği hakkında, kehanette bulunmaktı. Yanal bir amacı da[3]

kapitalizmin savunucularının, kapitalist üretim biçiminin yasalarını karşı gelinmez doğa yasalarıymış gibi ortaya koyan ve Burke ile birlikte, "Ticaret yasalarının doğa yasaları, öyleyse de Tanrı'nın yasaları" olduğunu öne süren ekonomistlerin yanıtlanmasıydı. Marx karşı konulmaz oldukları öne sürülen bu yasaların karşısına toplumun tek karşı konulmaz yasaları olduğunu öne sürdüğü yasaları, yani onun gelişim yasalarını koyuyordu; ve göstermeye çalışıyordu ki, ekonomistlerin karşı konulmaz ve değişmez yasalar olduklarını öne sürdükleri şeyler gerçekte kapitalizmin kendisiyle birlikte mahvolmaya mahkûm geçici düzenliliklerden ibarettir.

Marx'ın tarihi kehaneti sıkı örgülü bir usavurma olarak ortaya konabilir. Ne var ki, *Kapital* bu usavurmanın ancak "birinci adımı" diyeceğim bölümünü, yani kapitalizmin temel güçlerinin incelenmesini ve bunların sınıf ilişkilerini içine alan parçayı işlemektedir. Bir toplum devriminin kaçınılmaz olduğu sonucuna varan "ikinci adım"ın ve sınıfsız, yani "sosyalist" bir toplumun ortaya çıkacağı kehaneti ile sonuçlanan "üçüncü adım"ın ancak ana hatlarını vermektedir. Bu bölümde ben, önce Marksçı usavurmanın üç adımı dediğim şeyleri açıklayacağım, sonra da bu adımların üçüncüsünü daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Gelecek iki bölümde ise, ikinci ve birinci adımları ele alacağım. Adımların düzenini böylece tersine çevirmenin eleştirmeci bir tartışma açısından en iyi tutum olduğu ortaya çıkıyor; bunun üstünlüğü o zaman daha önce varılan öncüllerin doğru olduklarını önyargısız kabûl edip yalnızca iddia edilen sonucun bu öncüllerden çıkıp çıkmadığı sorunu üzerine eğilmenin daha kolay olmasıdır. İşte bu üç adım.

Usavurmanın *birinci adımı*nda Marx, kapitalist üretim yöntemini incelemektedir. Teknik gelişmelerin yanısıra üretim araçlarının artan *birikimi* dediği şeye de bağlı olarak *emeğin artan verimliliğine* doğru bir eğilim olduğunu görüyor. Buradan kalkan usavurma, onu sosyal sınıflar arasındaki ilişkiler alanında bu eğilimin gittikçe artan bir servetin gittikçe küçülen bir azınlığın ellerinde toplanmasına yol açmak zorunda olduğu sonucuna götürüyor; yani, gerek *servetin*, gerekse *fukaralığın* artacağı sonucuna varılıyor; yönetici sınıfın, burjuvazinin serveti artacak, yönetilen sınıfın, işçilerin de fukaralığı. Bu ilk adımı Bölüm 20'de, –"Kapitalizm ve Kaderi"– ele alacağım.

Usavurmanın *ikinci adımı*nda, birinci adımın sonucu olduğu gibi kabûl edilmektedir. Bundan iki sonuç çıkarılmaktadır; ilkin küçük bir yönetici burjuva sınıfı ve geniş bir sömürülen işçi sınıfı dışında bütün sınıfların ortadan kalkacağı ya da önemlerini yitirecekleri, ikincisi de bu iki sınıf arasındaki artan gerginliğin ister istemez bir *toplumsal devrime* yol açacağı. Bu adım Bölüm 19'da –"Toplumsal Devrim"– incelenecektir.

Usavurmanm *üçüncü adımı*nda ikinci adımın sonuçları da kendi paylarına olduğu gibi kabûl edilmektedirler; varılan nihaî sonuç, işçilerin burjuvaları yenip zafere erişmelerinden sonra, ancak bir tek sınıftan meydana gelen, demek ki sınıfsız olan, sömürüden arınmış bir toplumun, yani *sosyalizm*in ortaya çıkacağıdır.

19

TOPLUMSAL DEVRİM

Marx'ın kehanetçi usavurmasının ikinci adımının en önemli öncülü, kapitalizmin sefaletin ve servetin artmasına yol açmasının kaçınılmaz olacağı varsayımıdır; sayıca azalan burjuva sınıfının serveti, sayıca çoğalan işçi sınıfının da sefaleti artacaktır. Bu varsayım gelecek bölümde eleştirilecektir, ama burada olduğu gibi kabûl edilmektedir. Bu öncülden çıkarılan sonuçlar ise ikiye ayrılabilir. İlk bölümü, kapitalizm düzeni içindeki *sınıf yapısı*nın, nasıl gelişeceği hakkında bir kehanettir. İşçiler ile burjuvalar dışında bütün sınıfların, özelikle de orta sınıflar denen sınıfların, ortadan kalkmaya mahkûm olduklarını ve burjuvalarla işçiler arasındaki gerginliğin artması sonucunda işçilerin gittikçe daha çok sınıf bilincine erişeceklerini ve birleşeceklerini öne sürmektedir. İkinci bölümü ise, bu gerginliği ortadan kaldırmanın mümkün olmayacağı ve bir proleter *toplum devrimi*ne yol açacağı kehanetidir.

Ben bu sonuçlarının hiçbirinin öncüllerden çıkmadığına inanıyorum. Eleştirim ana hatları ile geçen bölümde yaptığıma benzeyecektir; yani Marx'ın usavurmasının mümkün gelişmelerden birçoğunu ihmâl ettiğini göstermeye çalışacağım.

Hemen *birinci sonucu*, yani sınıf dayanışması ve bilinci artacak olan işçilerle burjuvalar dışında bütün sınıfların ortadan kalkacağı veya önemlerini yitirecekleri yolundaki kehaneti ele alalım. İtiraf edilmelidir ki, bu sonucun dayandığı öncül, Marx'ın servetin ve sefaletin artacağı hakkındaki kuramı, gerçekten de belli bir orta sınıfın, zayıf kapitalistlerle küçük burjuvaların ortadan kalkmasını gerektirirdi. Marx'ın dediği gibi, "Her kapitalist birçok meslektaşına kazık atar"[1] ve gerçekten de, bu kapitalistlerin, Marx için proleter demek olan, ücretli işçiler hâline gelmeleri mümkündür. Bu hareket, servet artışının, sermâye birikiminin ve gittikçe daha az sayıda ellerde toplanması ve yoğunlaşması hareketinin bir bölümüdür. Marx'ın dediği gibi,[2] "Orta sınıfın alt tabakalarını da" buna benzer bir kader beklemektedir. "Küçük esnaf, dükkân sâhipleri ve genel olarak emekleri ile kazanan ticaret erbabı, zanaatkarlar ve köylüler, bütün bunlar yavaş yavaş proleterlere katılırlar; kısmen

küçük sermâyeleri modern sanayinin yürütüldüğü düzeye yeterli olmadığından büyük kapitalistlere rekabet sırasında ezip gittiği için, kısmen de ustalıkları yeni üretim biçimleri karşısında değerini yitirdiği için. Buna göre, proletarya toplumun her düzeyinden toplanır." Bu betimleme, özellikle elsanatları söz konusu oldukta oldukça doğrudur; birçok proleterin köylü ailelerden geldiği de doğrudur.

Ne var ki, Marx'ın gözlemleri ne kadar takdire değer olurlarsa olsunlar, çizdiği tablo hatalıdır. İncelediği hareket bir endüstri hareketidir, ele aldığı "kapitalist", endüstri kapitalistidir, proletarya da endüstri proleteri. Ve birçok endüstri işçilerinin çiftçi ailelerden gelmeleri, örneğin, bütün çiftçilerin ve köylülerin zamanla endüstri işçisi durumuna indirgendikleri anlamına gelmez. Tarım işçileri bile, endüstri işçilerine zorunlu olarak ortak dayanışma ve sınıf bilinci duygularıyla bağlı değildirler. "Köylü işçilerinin geniş alanlara yayılmış olmaları," diye itiraf ediyor Marx, "tam, sermâyenin birkaç elde toplanması şehirli işçilerin direnme gücünü arttırdığı bir sırada onların direnme güçlerini baltalar."[3] Bu ise, hiç de sınıf bilinci içinde birleşmiş bir bütünü düşündürmemektedir. Aksine, bir bölünmenin hiç olmazsa mümkün olduğunu ve tarım işçisinin bazen endüstri işçisi ile güçbirliği edemeyecek kadar efendisine, köylüye ya da çiftçiye bağlı olabileceğini göstermektedir. Ama çiftçi ya da köylülerin işçiyi değil, burjuvayı desteklemeyi seçebileceklerini Marx da söylemişti;[4] ve ilk talebi, "her türlü toprak mülkiyetinin kaldırılması" olan *Manifesto*[5] gibi bir işçi programı, hiç de bu eğilime karşı tedbir almak üzere hazırlanmışa benzememektedir.

Bu da köylü orta sınıfın ortadan kalkmamasının ve köylü proleterin şehirli proletere karışmamasının hiç olmazsa mümkün olduğunu, göstermektedir. Ama hepsi bu değildir. Marx'ın kendi çözümlemesi de gösteriyor ki, ücretliler arasındaki bölünmeleri körüklemenin burjuvalar için hayatî bir önemi vardır; ve Marx'ın öngördüğü gibi, bu en az iki yoldan gerçekleştirilebilir. Bunların biri *yeni* bir orta sınıfın, kendilerini beden işçisinden üstün sayan[6] ve aynı zamanda yöneticilerin merhametine sığınmış imtiyazlı bir ücretliler sınıfının yaratılmasıdır. Öteki yol, Marx'ın "ayak takımı işçileri" adını verdiği en alt toplum tabakasının kullanılmasıdır. Bu, Marx'ın da işaret ettiği gibi, kendilerini sınıf düşmanlarına satmaya hazır olan cânilerin toplanabileceği bir alandır. İtiraf ediyor ki, artan sefalet bu sınıfın çoğalmasına yol açabilecektir; bu ise, hiç de ezilenlerin dayanışmasına hizmet edebilecek bir gelişme değildir.

Ne var ki, endüstri işçilerinin dayanışması bile, artan sefaletin zorunlu bir sonucu değildir. İtiraf edilmelidir ki, artan sefalet direnmeye yol açacaktır; hatta isyan hareketlerine bile yol açabilir. Fakat, usavurmamız, bu sefaletin toplum devriminde zafere ulaşılana dek azaltılamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Bu da direnen işçilerin hayat koşullarını düzeltmek çabalarında tekrar tekrar yenilgiye uğrayacakları anlamına gelmektedir. Oysa bu türlü bir gelişmenin, işçileri Marksçı anlamında,[7] yani sınıfları ile övünen ve görevlerini bilen insanlar olmak anlamın-

20

KAPİTALİZM VE KADERİ

Marksçı öğretiye göre kapitalizm, kendini yıkmakla tehdit eden iç çelişmelerden muzdariptir. Bu çelişmelerin ve onların toplumu zorladıkları tarihsel hareketin inceden inceye incelenmesi, Marx'ın kehanetçi usavurmasının ilk adımını oluşturmaktadır. Bu adım, yalnızca usavurmanın en önemli adımı değil, aynı zamanda Marx'ın en çok emek verdiği adımdır da; çünkü, *Kapital*'in üç cildinin hemen hepsi (ilk basımında 2200 sayfadan fazla[1] onun geliştirilmesine ayrılmıştır. Aynı zamanda, zamanının, "dizginlenmemiş kapitalizm devrinin"[2] istatistiklerle desteklenen betimsel bir incelemesine dayandığı için, usavurmanın en somut adımıdır. Lenin'in dediği gibi: "Marx kapitalist toplumun sosyalizme dönüşmesinin önüne geçilmezliğini tamamen ve *sâdece çağdaş toplumun değişmesinin ekonomik yasalarından çıkarsamaktadır*."

Marx'ın kehanetçi usavurmasının ilk adımını ayrıntılı olarak açıklamaya geçmeden önce, ana fikirlerini çok kısa bir özet hâlinde açıklamaya çalışacağım.

Marx, kapitalist rekabetin kapitalistin davranışlarını zorladığına inanmaktadır. Bu rekabet, kapitalisti kapital biriktirmeye zorlamaktadır. Böyle yapmakla, kapitalist kendi uzun vâdeli ekonomik çıkarlarına karşı çalışmaktadır– çünkü kapital birikmesinin kârının azalmasına yol açması muhtemeldir. Ama her ne kadar kendi kişisel çıkarı aleyhine çalışırsa da, tarihsel gelişmenin lehine çalışır; farkında olmadan ekonomik ilerleme ve sosyalizm uğruna çalışır. Bu, kapitalin birikmesinin şu sonuçları getirmesinden dolayıdır:

a) Üretimin artması, servetin çoğalması ve birkaç elde birikmesi, b) Fukaralığın ve sefaletin artması, işçiler boğaz tokluğuna, hatta karınlarını doyurmaya yetmeyecek ücretlerle çalıştırılmaktadırlar, bunun başlıca nedeni de adına "yedek endüstri ordusu" denen artık işçi nüfusunun işçi ücretlerini mümkün olan en aşağı düzeyde tutmasıdır. Konjonktür değişiklikleri, işçi nüfusu fazlalığının uzunca bir süre gelişen endüstri tarafından emilmesine engel olmaktadır. Kapitalistler, isteseler de bu duruma engel olamazlar; çünkü, kâr oranlarının düşmesi, onların, durumunu

da etkili bir harekete geçmelerine engel olacak kadar tehlikeli bir duruma getirir. Böylece kapitalist birikimin, her ne kadar sosyalizme giden ekonomik, teknik ve tarihsel gelişmeyi desteklese de, intiharcı ve kendi içinde çelişkili bir süreç olduğu ortaya çıkmaktadır.

I

İlk adımın öncülleri, kapitalist rekabetin ve üretim araçlarının birikmesinin yasalarıdır. Varılan sonuç ise artan servet ve sefalet yasasıdır. İncelememe bu öncülleri ve sonucu açıklamakla başlıyorum.

Kapitalist düzende kapitalistler arasındaki rekabet önemli bir rol oynar. Marx'ın *Kapital*'de[3] incelediği "rekabet savaşı" üretilen eşyayı, mümkün olursa, rakibin kabûl edemeyeceği kadar ucuz fiyatlarla satmak yoluyla yürütülür. "Ne var ki," diye açıklamaktadır Marx, "bir eşyanın ucuzluğu, öteki koşullar eşit oldukta, kendi payına işgücünün üretkenliğine bağlıdır; bu da yine üretimin hangi çapta yapıldığına bağlıdır." Çünkü, çok geniş çapta üretim yerleri, genel olarak daha çok ve daha özelleşmiş makineler kullanabilirler; bu işçilerin üretkenliklerini arttırır ve kapitaliste daha ucuza üretim yapmak ve daha ucuza satmak imkânını verir. "Bundan dolayı büyük kapitalistler küçükleri altederler... Rekabet her zaman birçok küçük kapitalistin ezilmesi ve onların kapitalinin gâlip gelene geçmesiyle sonuçlanır." (Marx'ın işaret ettiği gibi, bu hareket kredi sistemi sayesinde çok hızlandırılır).

Marx'ın çözümlemesine göre, bu betimlenen sürecin, *rekabetten dolayı birikimin* iki ayrı yönü vardır. Bunlardan biri, kapitalistin varlığını koruyabilmek için gittikçe daha çok kapital biriktirmek ya da yoğunlaştırmak zorunda olmasıdır; bu, uygulamada gittikçe daha çok ve daha yeni makinelere gittikçe daha çok sermâye yatırmak ve böylece işçilerinin üretkenliğini gittikçe arttırmak demektir. Kapitalin birikiminin ikinci yönü, kapitalin türlü kapitalistlerin ve kapitalist sınıfın ellerinde *yoğunlaşmasıdır*. Kapitalistlerin sayılarının azalması hareketi de, bununla birlikte yürür. Marx'ın –yalnızca birikim ya da yoğunlaşmadan farklı olarak– kapitalin *merkezîleşmesi*[4] dediği hareket budur.

Şimdi Marx'a göre, bu terimlerden üçü, rekabet, birikim ve üretkenliğin artması, bütün kapitalist üretim düzenlerinin ana eğilimlerini dile getirmektedirler; bunlar, ilk adımın öncülü olarak "kapitalist rekabet ve birikim yasaları"ndan söz ederken dile getirdiğim şeylerdir. Ne var ki, dördüncü ve beşinci terimler, yoğunlaşma ve merkezîleşme, birinci adımın sonucunun bir bölümünü meydana getiren bir eğilime işaret etmektedirler; çünkü bunların servetin gittikçe artması ve gittikçe daha az elde toplanması eğilimini dile getirmektedirler. Ne var ki, sonucun öbür bölümüne, artan sefalet yasasına, daha karmaşık bir usavurma ile varılmaktadır. Ama bu usavurmayı açıklamaya geçmeden önce ilkin sonucun kendisini açıklamam gerekiyor.

21

KEHANETİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Marx'ın tarihsel kehanetinin temelindeki usavurmalar geçersizdir. Çağdaş ekonomik eğilimlerden kehanet sonuçları çıkarmak yolunda giriştiği zekice kalkışım başarısızlığa uğramıştır. Bu başarısızlığın nedeni, usavurmanın deneysel temelleri hakkındaki incelemenin yetersiz olması değildir. Marx'ın çağının toplumu konusundaki ekonomik ve toplum-bilimsel çözümlemeleri biraz tek yanlı olmuş olabilirler, ama tarafgirliklerine rağmen betimsel olmakla yetindikleri oranda yetkin şeylerdi. Onun kâhin olarak başarısızlığa uğraması, tarihsiciliğin sefaletinden, bugün bir tarihsel eğilim ya da akım izlenimi veren bir şey görsek bile, bunun yarın da böyle görünüp görünmeyeceğinden emin olamayacağımızdandır.

Marx'ın birçok konuları doğru açıdan gördüğünü itiraf etmeliyiz. Eğer kapitalizmin, onun tanıdığı biçimiyle, daha uzun süre devam edemeyeceği ve ebediyen sürüp gideceğini öne süren savunucularının haksız oldukları kehanetini ele almakla yerinirsek, o zaman haklı olduğunu söyleyebiliriz. Kapitalizmin yeni bir ekonomik sisteme dönüşmesine yol açacak olan şeyin "sınıf çekişmesi", yerli işçilerin birleşmesi olduğunu öne sürmekte de haklıydı. Ama, Marx'ın sosyalizm adı altında, yeni düzeni, araya girmeciliği[1] öngördüğünü söyleyecek kadar ileri gitmemeliyiz. Gerçek şudur ki, ne olacağı hakkında en ufak bir fikri yoktu. "Sosyalizm" dediği şeyin araya girmeciliğin hiçbir biçimi ile, hatta Rusya'daki biçimi ile bile, en küçük bir ilişkisi yoktu; çünkü o, gelecek olan gelişmenin devletin, siyasal olduğu kadar ekonomik etkisini de azaltacağına inanıyordu, oysa araya girmecilik bu etkinin her yerde artmasına yol açmıştır.

Marx'ı eleştirdiğime ve, bir ölçüde, demokratik bölük pörçük araya girmeciliği –özellikle Bölüm 17'nin VII'nci ayrımında açıklanan kurumcu türünü– savunmakta olduğuma göre, Marx'ın devlet gücünün azalacağı yolundaki umuduna sempati duyduğumu açıklamak isterim. Araya girmeciliğin, –özellikle doğrudan doğruya araya girmenin– kuşkusuz en büyük tehlikesi, devlet gücünün ve bürok-

rasinin artmasına yol açmasıdır. Birçok araya girmecilik taraftarları buna aldırmazlar ya da göz yumarlar ki, bu da tehlikeyi arttırır. Ama bir kez tehlike olduğu gibi kabûl edilince, onun üstesinden gelmek de mümkün olacaktır. Çünkü bu da yine bir bölük pörçük toplum mühendisliği ve toplum teknolojisi sorunudur. Ama erkenden ona karşı çıkmak gerekir, çünkü bu, demokrasi için bir tehlike teşkil eder. Yalnızca güvenlik için değil, aynı zamanda özgürlüğe varmak için de plânlar yapmamız gerekir, başka hiçbir nedenle olmasa, güvenliği ancak özgürlük güvenlik altına alabilecek olduğundan ötürü.

Dönelim Marx'ın kehanetine. Ortaya çıkardığını iddia ettiği tarihi eğilimlerden birinin ötekilerinden daha kalıcı bir niteliği varmış gibi görünüyor; üretim araçlarının birikmesi ve özellikle emeğin üretkenliğinin artması eğilimini kastediyorum. Gerçekten de öyle anlaşılıyor ki, bu eğilim bir süre daha devam edecektir, tabiî uygarlığı yürütebilmeyi başarırsak. Ne var ki, Marx bu eğilimin ve "uygarlaştırıcı etkileri"nin farkına varmakla kalmadı, aynı zamanda onun içindeki örtük tehlikeleri de farketti. Özellikle o –her ne kadar ondan, önce birkaç kişi, örneğin Fourier[2] de bunu yapmışsa da– "kapitalin tarihi görevi; onu haklı çıkaran şey" olarak gördüğü[3] "üretim güçlerinin artması" ile –kapitalizmin çabuk gelişmesini desteklemiş olduğu anlaşılan– kredi sisteminin yol açtığı o pek yıkıcı olgu, *konjonktür* arasındaki ilişki üzerinde ilk kez ısrar etmiş olanlardan biridir.

Marx'ın –geçen bölümün IV'ünde ele alınan– konjonktür hakkındaki kendi kuramı şöylece dile getirilebilir: Her ne kadar serbest piyasanın iç yasalarının tam istihdam yolunda bir eğilim ortaya çıkardıkları doğru ise de, tam istihdam, yani emek gücünün kıtlığı konusunda atılacak her adımın mucit ve yatırımcıların yeni emek tasarrufu sağlayan makineler icat edip iş hayatına sokmalarına, böylece de –önce kısa bir yükselme konjonktürüne, fakat sonra– yeni bir işsizlik ve çöküntü konjonktürüne yol açacağı da doğrudur. Bu kuramın hangi oranda doğru olduğunu bilmiyoruz. Geçen bölümde de dediğim gibi, konjonktürler kuramı oldukça güç bir kuramdır ve ben burada o konuya girmek niyetinde değilim. Ama Marx'ın üretkenliğin artmasının konjonktür değişikliklerinin ortaya çıkmalarına yol açan öğelerden biri olduğu yolundaki inancı bana önemli göründüğü için, bu inancı destekleyecek birkaç besbelli düşünceyi geliştirmeme izin verilsin.

Aşağıdaki mümkün gelişmeler listesi, tabiî, tüketici değildir; ama öyle düzenlenmiştir ki, emeğin üretkenliği arttığı zaman bu gelişmelerden en az biri ve belki de birkaçı birden ortaya çıkacak ve üretkenliğin artışını dengeleyecek oranda etkili olacaktır.

A) Yatırımlar artar, yani başka mallar üretme gücünü arttıran türden sermâye mallan üretilir. (Bu da üretkenliğin daha çok artmasına yol açacağı için tek *başına* uzun zaman üretkenliğin artmasının etkilerini dengelemeyi sağlayamaz).

B) Tüketim artar.



8. KISIM

MARX'IN AHLAKI

22

TARİHSİCİLİĞİN AHLÂK KURAMI

Marx'ın *Kapital*'i yazmaktaki amacı, toplumsal gelişmenin kaçınılmaz yasalarını bulmaktı. Toplum teknolojisine yararlı olacak ekonomi yasaları bulmak değildi. Kapital, ne âdil fiyatlar, servetin eşit dağıtımı, güvenlik, üretimin akla yakın bir şekilde plânlanması ve her şeyin üstünde, özgürlük gibi sosyalist amaçların gerçekleşmesini sağlayacak ekonomik koşullar konusunda bir incelemeydi, ne de bu amaçları çözümlemek ve açıklamak yolunda bir girişimdi.

Ama her ne kadar Marx sosyalist amaçların ahlâk açısından haklı çıkarılması çabasına olduğu kadar Ütopyacı teknolojiye de şiddetle karşı çıkmış olsa da, yazılarında örtük olarak, bir ahlâk kuramı da vardır. O, bunu başlıca toplum kurallarını ahlâk açısından değerlendirmekle dile getiriyordu. Ne de olsa Marx'ın kapitalizme yönelttiği suçlama ahlâksal bir suçlamaydı. Düzen, içindeki tam bir biçimsel adâlet ve hakkaniyet ile birlikte ortaya çıkan, zâlim adâletsizlikten dolayı suçlanmaktadır. Düzen suçlanmaktadır, çünkü sömürücüyü sömürüleni köleleştirmeye zorlayarak her ikisini de özgürlüklerinden yoksun kılmaktadır. Marx ne servete karşı çıkmış, ne de fakirliği övmüştür. O, kapitalizmden servet birikimine yol açtığı için değil, oligarşik niteliğinden dolayı nefret ediyordu; bu düzende servet demek öbür insanların hayatlarını etkileme iktidarı anlamında siyasal iktidar demek olduğu için ondan nefret ediyordu. Emek gücü bir meta hâline getirilmektedir; bu da insanların kendilerini pazarlarda satmaları gerektiği anlamına gelir. Marx, düzenden köleliği andırdığı için nefret ediyordu.

Toplum kurumlarının ahlâksal yönüne böylesine önem vermekle, Marx, davranışlarımızın uzak beklenmedik etkilerinden dolayı olan yükümlülüğümüz, örneğin toplum açısından âdil olmayan kurumların hayatını uzatmaya yarayacak davranışlarımızdan dolayı üstleneceğimiz yükümlülük üzerinde ısrar ediyordu.

Ama, aslında geniş çapta toplumsal ahlâk üzerine bir çalışma olmasına rağmen,

bu ahlâksal idealler *Kapital*'de hiçbir zaman açıktan dile getirilmezler. Bunlar, örtük olarak dile getirilirler, ama bundan dolayı güçlerini yitirmezler, çünkü söylenmek istenen pek açıktır. Öyle sanıyorum ki, Marx vaaz vermekten nefret ettiği için ahlâk kuramını açıkça dile getirmekten çekinmiştir. Bir yandan talkını verip bir yandan salkımı yutan ahlâkçılara hiç güvenemeyen Marx, ahlâksal inançlarını açıkça dile getirmekten çekiniyordu. Ona göre, insanlık ve dürüstlük ilkeleri tartışılması gerekmeyen, olduğu gibi kabûl edilecek şeylerdi. (O, bu alanda da iyimserdi). O, ahlâkçılara, onları ahlâksızca saydığı bir düzenin dalkavuk savunucuları olarak gördüğü için saldırıyordu; liberalizm dalkavuklarına kendilerini beğenmişliklerinden dolayı, özgürlüğü günlerinde var olan özgürlüğü yokedici toplum düzeninin biçimsel özgürlüğü ile aynılaştırdıklarından dolayı saldırıyordu. Böylece, örtük olarak, özgürlük aşkını ortaya koyuyordu; ve felsefeci olarak bütüncülüğe eğilimli olmasına rağmen, kesinlikle kolektivist değildi, çünkü devletin "kuruyup gideceği"ni umuyordu. İnanıyorum ki, Marx'ın imanı temelde açık topluma bağlı olan bir imandı.

Marx'ın Hıristiyanlığa karşı takındığı tavır da bu inançları ve zamanında kapitalist sömürüsünün riyakârca bir savunusunun resmî Hıristiyanlığın bir niteliği olmuş olması gerçeği ile yakından ilgilidir. (Tavrı, gününün resmî Hıristiyan ahlâkının Hıristiyanlığa ve insanlığa aykırı bir riyakârlık olduğunu ortaya çıkaran[1] Hıristiyanlığın büyük reformcusu, çağdaşı Kierkegaard'ınkine oldukça benzemektedir. Bu türlü Hıristiyanlığın tipik bir temsilcisi *Fakirlik Yasaları Üzerinde Bir Tartışma; İnsanlığın İyiliğini İsteyen Biri Tarafından* adlı, kitabın yazarı, Marx'ın teşhir ettiği sömürü düzeninin çok kaba bir savunucusu olan Yüksek Kilise papazı J. Townsend'dir. "Açlık," diye başlıyor Townsend savunmasına[2], "yalnız barışçı, gürültüsüz ve bağışlamaz bir baskı türü olmakla kalmaz, aynı zamanda çalışma ve emeğin en doğal dürtüsü olarak, en güçlü çabaların ortaya çıkmasına yol açar." Townsend'in "Hıristiyan" dünya düzeninde her şey –Marx'ın işaret ettiği gibi– çalışan sınıflar arasında açlığın sürekli kılınmasına dayanmaktadır; Townsend bunun gerçekten nüfus artışı ilkesinin arkasındaki tanrısal amaç olduğuna inanmaktadır; çünkü şöyle devam ediyor: "Öyle anlaşılıyor ki, her zaman toplumun en aşağılık, en zelil ve iğrenç görevlerini yapacaklar hep bulunsun diye, fakirlerin her zaman bir dereceye kadar bahtsız olmaları bir doğa yasasıdır. İnsan mutluluğu bundan dolayı toplam olarak epeyce artar ve daha nâzik olanlar da... türlü zevklerine uygun olanları yapmak için serbest kalırlar." Ve Marx'ın bu sözlerinden ötürü kendisine dediği gibi, "nâzik dalkavuk papaz hazretleri", Fakirlik Yasalarının, açlara yardım etmek suretiyle, "Tanrı'nın ve doğanın dünya yüzünde kurdukları düzenin âhengini ve güzelliğini, simetrisini ve düzenliliğini bozacağını" eklemektedir.

Eğer bugün bu türlü "Hıristiyanlık" dünyamızın büyük bir bölümünde ortadan kalkmışsa, bu oldukça geniş çapta Marx'ın gerçekleştirdiği ahlâksal reformasyonlar sayesinde mümkün olmuştur. İngiltere'de Kilisenin fakirlere karşı olan tu-



9. KISIM

SONRASI

23

BİLGİ TOPLUM-BİLİMİ

Evrensel ve kişisel olmayan bir doğruluk ölçütüne başvurulması anlamında, akılcılık son derece önemlidir... Yalnız kolayca egemen olduğu çağlarda değil, aynı zamanda, hatta daha çok, fikir birliğine varamadıkları zaman adam öldürecek kadar kudretli olamayanların boş rüyası olarak hor görülüp reddedildiği daha bahtsız devrelerde de.

BERTRAND RUSSELL

Hegel ve Marx'ın felsefelerinin zamanlarının –toplumun değişme içinde olduğu bir zamanın– karakteristik ürünleri olduğu kuşkusuzdur. Herakleitos ve Platon'un, Comte ve Mill'in, Lamarck ve Darwin'inkiler gibi, onların felsefeleri de, değişim felsefeleridir ve değişen bir toplumsal çevrenin o çevrede yaşayanların düşünceleri üzerinde yaptığı muazzam ve herhâlde biraz da korkutucu etkiye tanıklık ederler. Platon bu duruma her türlü değişmeye son vermeye çalışmakla tepki gösterdi. Modern toplum felsefecileri, değişimi kabûl ettikleri, hatta iyi karşıladıkları için, pek başka bir tepki gösteriyorlar, ama bana bu değişim sevgisi kendi içinde biraz çekişmeliymiş gibi görünüyor. Çünkü her ne kadar değişimi durdurmak umudundan vazgeçmiş olsalar da tarihsici olarak onu önceden bilmek ve akım kontrolü altna sokmak istemektedirler; bu da onu evcilleştirmek çabasına pek benzemektedir. Bundan da değişmenin tarihsici için korkunçluğunu büsbütün yitirmediği anlaşılıyor.

Değişimin daha da hızlandığı zamanımızda, gelecekteki değişimleri öngörme çabaları yanında, merkezî geniş çaplı programlama yolu ile kontrol altına alma isteğini de görüyoruz. (*Tarihsiciliğin Sefaleti* adlı kitabımda eleştirdiğim) bu bütüncü görüşler âdeta Marksçı ve Platoncu öğretiler arasında bir türlü uzlaşmayı dile getirirler. Platon'un değişimi durdurmak isteği ve Marx'ın değişimin kaçınılmaz olduğunu öne süren öğretisi bir türlü Hegelci "sentez" olarak değişimin, büsbütün durdurulama-

yacağına göre, hiç olmazsa "plânlanması" ve gücü pek çok arttırılacak olan devlet tarafından kontrol altına alınması talebinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İlk bakışta böyle bir tutum, bir tür akılcılığa benzetilebilir; Marx'ın, içinde insanın ilk kez olarak kaderinin efendisi olacağı, "özgürlük cenneti" düşüncesi ile yakından ilgilidir. Ne var ki, aslında akılcılığa (özellikle de insanlığın akılcı birliği öğretisine , bkz. Bölüm 24) kesinlikle karşı olan, çağımızın akıldışı ve mistik eğilimleri ile iyice bağdaşan bir tutumdur. Bunları söylerken, kanılarımızın, bu arada ahlâksal ve bilimsel kanılarımızın, sınıf çıkarları, daha genel olarak da zamanımızın toplumsal ve tarihsel durumu tarafından belirlendiğini öne süren Marksçı öğretiyi düşünüyorum. Bu öğreti, "bilgi toplum-bilimi" ya da "toplum-bilimsicilik" adı altında yakın zamanlarda –özellikle M. Scheler ve K. Mannheim[1] tarafından– bilimsel bilginin toplum koşulları tarafından belirlendiğini öne süren bir kuram olarak geliştirilmiştir.

Bilgi toplum-bilimi, bilimsel düşüncenin, özellikle de toplum ve siyasa konusundaki düşüncelerin, bir boşluk içinde değil, toplum tarafından belirlenen bir atmosfer içinde geliştiğini öne sürer. Bilinçdışı ve bilinçaltı öğeler onu geniş çapta etkilemektedirler. Bu öğeler, tam da düşünürün içinde bulunduğu yeri, *toplumsal ortamı*nı belirledikleri için gözden kaçarlar. Düşünürün toplumsal ortamı, ona apaçık ya da besbelli doğru gibi görünen bütün bir kanılar ve kuramlar sistemini belirler. Bunlar ona, örneğin "bütün masalar masadır" türünden mantık doğrulukları ya da sıradan doğruluklar gibi görünürler. Bundan dolayı, o birtakım varsayımlar yaptığının farkında bile değildir. Ama onu pek farklı bir ortamdan gelen bir düşünürle karşılaştırırsak, birtakım varsayımlar yaptığım görürüz, çünkü öbür düşünür de bir varsayımlar sistemine başvuracaktır, ama onun sistemi ilk düşünürünkinden çok farklı olacaktır; ve bunlar o kadar farklı olabilirler ki, arada bir köprü kurmak, iki sistemin arasını bulmak mümkün olmayabilir. Bu farklı varsayımlar sistemlerinin her birine bilgi toplum-bilimcileri birer *topyekûn ideoloji* adını vermektedirler.

Bilgi toplum-bilimi, Kant'ın bilgi kuramının Hegelci biçimi sayılabilir. Çünkü, Kant'ın "edilgin" diyebileceğimiz bilgi kuramlarına yönelttiği eleştiriler yolunda yürümektedir. Bununla Hume'a kadarki deneycilerin –Hume dâhil– kuramını, kabaca bilginin duyumlarımız aracılığıyla içimize aktığını, yanılmanın ise duyu verilerini karıştırmaktan ya da bunlar arasında meydana gelmiş olan çağrışımlardan dolayı ortaya çıktığını, onun için yapılacak en iyi şeyin, tamamen alıcı ve edilgin durumda kalmak olduğunu ileri sürdüğünü söyleyerek betimlenebilecek olan kuramı anlıyorum. Bu edilgin bilgi kuramına karşılık (ki ben ona çoğu zaman "kova akıl kuramı" derim), Kant[2] bilginin duyularımız tarafından toplanıp müzeye konur gibi aklımızda biriktirilen bir veriler yığınından ibaret olmadığını, çok geniş çapta kendi akıl etkenliğimizin ürünü olduğunu, bilgi elde etmek istediğimiz takdirde, kendimizi var gücümüzle araştırmaya, karşılaştırmaya, birleştirmeye ve genellemeye vermemiz gerektiğini öne sürüyordu.

24

FALCI FELSEFECİLER VE AKLA KARŞI İSYAN

Marx akılcıydı. Sokrates ve Kant ile birlikte, insan aklının insan soyunun birliğinin temeli olduğuna inanıyordu. Ne var ki, kanılarımızın sınıf çıkarları tarafından belirlendiği yolundaki öğretisi, bu inancın çöküşünü hızlandırdı. Hegel'in düşüncelerimizin ulusal çıkarlar ye gelenekler tarafından belirlendiğini öne süren öğretisi gibi, Marx'ın öğretisi de akla güven, duygusunu azaltmak eğilimini doğurdu. Buna göre, gerek sağdan, gerekse soldan tehdit edilince ekonomi ve toplum sorunlarına karşı takınılacak akılcı bir tavrın, tarihsici kehanetin ve falcı felsefelerin ona cepheden hücuma geçmeleri karşısında direnmesi beklenemezdi. Akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki çatışmanın, çağımızın en önemli düşünsel, hatta ahlâksal sorunu hâline gelmiş olması bundandır.

I

"Akıl" ve "akılcılık" (rasyonalizm) terimlerinin anlamı bulanık olduğuna göre, burada nasıl kullanıldıklarını kabaca açıklamak gerekecektir. Önce bunlar geniş anlamlarında,[1] yani yalnız düşünce etkenliğini değil aynı zamanda gözlem ve deneyimi de kapsayacak biçimde kullanılmaktadır. Bu sözleri akıldan çıkarmamak gerekir, çünkü "akıl" ve "akılcılık" sözleri çoğu zaman daha dar bir anlamda, "akıldışıcılığın" değil de, "deneyciliğin" (ampirizm) karşıtı olarak kullanılırlar; bu anlamda kullanıldıkta, akılcılık, düşünceyi gözlem ve deneyimden üstün tutar, bundan dolayı da "düşüncülük" (entelektüalizm) olarak nitelenmesi daha doğru olabilir. Ama ben, burada "akılcılık sözünü "düşüncülüğü" olduğu kadar, "deneyimciliği" de içine alacak bir anlamda kullanıyorum; tıpkı bilimin düşünceden olduğu kadar deneyimlerden de faydalanması gibi. İkinci olarak, "akılcılığı" mümkün olduğu kadar çok sorunu akla, yani duygulanım ve tutkulara değil de, açık düşünceye ve sınamalara başvurarak çözümlemek isteyen tutumdan söz etmek için kullanıyorum. Bu açıklama, tabiî, pek

doyurucu değildir, çünkü "akıl" ya da "tutku" türünden bütün terimlerin anlamı bulanıktır; akla ya da tutkulara, beden organlarına, örneğin beyin ya da kalbe veya konuşma ya da diş gıcırdatma gibi "yetenek"lere sâhip olduğumuz anlamda sâhip değilizdir. Bundan dolayı, biraz daha kesin konuşabilmek için akılcılığı eylemsel tutum ya da davranışlara başvurarak anlatmak daha iyi olabilir. O zaman akılcılığın, eleştirici düşüncelere kulak vermeye ve sınamalardan bir şeyler öğrenmeye hazır olmak tutumu olduğunu söyleyebiliriz. Bu, temelde, "*Ben haksız olabilirim ve sen haklı olabilirsin ve çaba göstererek belki doğruluğa daha yaklaşırız*" diyebilme tutumudur. İnsanların tartışma ve dikkatli gözlem yoluyla önemli sorunlar üzerinde bir tür anlaşmaya varabileceklerinden; talep ve çıkarlarının çatıştığı durumlarda bile, çoğu zaman türlü talep ve çıkarlar üzerinde tartışmanın ve –belki de hakemliğe başvurarak– hakkaniyetinden dolayı herkes tarafından olmasa bile, çoğunluk tarafından kabûl edilebilecek bir çözüme varmanın mümkün- olabileceğinden çabucak umut kesmeyen bir tutumdur. Kısacası, akılcı tutum ya da belki "akla yakınlık tutumu" adını verebileceğim tutum, bilimsel tutuma, doğruluğu ararken işbirliği gereksediğimize ve tartışmanın yardımıyla, zamanla nesnelliğe yakın bir tutuma varabileceğimize inanan tutuma yakın bir tutumdur.

Akla yakınlık tutumu ile bilimsel tutam arasındaki bu benzerliği daha yakından incelemek ilginç olabilir. Geçen bölümde bilimsel yöntemin toplumsal yönünü bilimci bir Robenson Crusoe uydurma örneğinin yardımıyla açıklamaya çalıştım. Tıpkı buna benzeyen bir düşünce, akla yakınlığın, zekâdan, ya da düşünme yeteneğinden farklı olarak, toplumsal bir nitelik olduğunu göstermeye yarayabilir. Aklın da dil gibi, toplum hayatının bir ürünü olduğu öne sürülebilir. Çocukluğunun erken devrelerinde bir adada yalnız kalan bir Robenson Crusoe birçok güç durumların üstesinden gelecek kadar zeki olabilirdi; ama ne dili ne de usavurma sanatını bulabilirdi. İtiraf edilmelidir ki, bazen kendi kendimize de usavurma başvururuz; ama bunu başkalarıyla tartışmaya alışık olduğumuz ve bu yolla önemli olanın tartışılan kişi değil, öne sürülen usavurma olduğunu anladığımız için yaparız. (Tabiî bu son düşünce kendi kendimize usavurmalar yaptığımız zaman etken olamaz). Buna göre dilimiz gibi aklımızı da başka insanlarla olan ilişkilerimize borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz.

Akılcı tutumun, usavurmayı öne sürene değil de, usavurmanın kendisine önem vermesinin bazı uzak erimli sonuçları vardır. Bu görüştüğümüz herkesi bir akıl yürütme ve akla yakın bilgi kaynağı olma adayı saymamızı gerektirir; böylece de "insan soyunun akılcı birliği" diyebileceğimiz şeyi temeller.

Bir bakıma çözümlememizin, aklı toplum hayatının bir ürünü, toplum ruhu ya da nefsinin (örneğin, ulus ya da sınıf ruhunun) bir bölümü olarak gören ve Burke'ün etkisi altında, toplumsal kalıtıma çok şeyler borçlu, hatta çok geniş çapta ona bağlı olduğumuzu öne süren Hegel'in ve Hegelcilerin çözümlemelerine benzediği öne sürülebilir. Arada birtakım benzerlikler olduğunu itiraf etmek gerekir. Ne



10. KISIM

SONUÇ

25

TARİHİN BİR ANLAMI VAR MIDIR?

Bu kitabın sonuna yaklaşırken okuyucuya tekrar hatırlatmak isterim ki, bu bölümler hiç de tarihsiciliğin tam bir tarihi olmak niyetiyle yazılmamışlardır; bunlar olsa olsa böyle bir tarihe yazılacak dağınık dipnotlarıdır, üstelik de oldukça dağınık dipnotlarıdır. Bunların, bunun yanında, toplum ve siyaset felsefesine bir tür giriş niteliğinde olmaları da sözü edilen nitelikleriyle yakından ilgilidir, çünkü tarihsicilik, toplumsal, siyasal ve ahlâksal –ya da, daha doğrusu, ahlâksızca– bir kuramdır ve bundan dolayı da, uygarlığımızın başından beri pek etkili olmuştur. Onun için temel toplum, siyaset ve ahlâk sorunlarına değinmeksizin onun tarihinden sözedilememektedir. Ne var ki, itiraf edilsin edilmesin, böyle bir incelemede her zaman güçlü bir kişisel yön olacaktır. Bu, bu kitapta söylenenlerin pek çoğunun kişisel kanıları dile getirdiği anlamına gelmez; siyasal ya da ahlâksal konulardaki kişisel kanı ya da kararlarımı açıklamakta olduğum ender durumlarda, bu konu ya da kararların kişisel niteliğini her zaman açıkça belirttim. Bu daha çok ele alınan konularının seçilmesinin, örneğin bilimsel bir çalışmada olacağından daha çok kişisel bir nitelikte olduğu anlamına gelir.

Ne var ki, bu fark da geniş çapta bir derece meselesidir. Bir bilim bile yalnızca bir "olgular topluluğu"ndan ibaret değildir. En azından bir koleksiyondur, bundan dolayı da koleksiyoncunun ilgilerine, bir görüş açısına bağlıdır. Bilimde bu görüş açısı çoğu kez bir kuram tarafından belirlenir; yani, sonsuz sayıdaki olguların ve bu olguların sonsuz türlü görünümlerinin arasından az çok önceden tasarlanmış olan bir kuramla ilgili bulguları ve görünümleri seçeriz. Belli bir bilimsel yöntem okuluna bağlı felsefeciler,[1] bu türlü düşüncelerden hareket ederek bilimin her zaman döngülü usavurmalar içinde kaldığını, Eddington'un dediği gibi, "kendi kuyruğumuzu kovalar durumda kaldığımızı", çünkü, olgusal deneyimlerimizden ancak kuramlar biçiminde önceden onların içine koyduklarımız çıkarabileceğimiz sonucuna varırlar. Ne var ki, bu usavurma savunulamaz. Her ne kadar ancak önceden tasarlanmış bir kuramla ilgili olguları seçtiğimiz genel olarak doğru ise de, yalnızca

kuramı doğrulayan olguları seçtiğimiz doğru değildir; bilim yöntemi daha çok gözümüzü açıp kuramı yanlışlayabilecek olgular aramayı gerektirir. Buna bir kuramı denetlemek, kusuru olup olmadığını araştırmak, deriz. Ve her ne kadar olgular, kuram göz önüne alınarak toplansalar ve kuram söz konusu denetlemeler karşısında ayakta kaldığı sürece onu doğrulasalar da, yalnızca önceden tasarlanmış bir kuramın bir tür boş tekrarından ibaret değildirler. Onlar ancak kuramın öne sürdüğü öndeyileri yanlışlamak için yapılmış deneyimlerin olumsuz sonuçları olurlarsa kuramı doğrularlar ve kuram lehine değerli belgeler sayılırlar. Bundan dolayı bir kuramın denetlenmesini mümkün kılan ve öyleyse ona bilimsel bir nitelik kazandıran şeyin bu yanlışlanabilmesi, çürütülebilmesi özelliği olduğunu öne sürüyorum; ve bir kuram konusunda yapılan bütün denetlemelerin onun yardımıyla elde edilmiş öndeyileri yanlışlamak çabaları olması, bilimsel yöntemin ipucunu verir.[2] Bilimsel yöntem konusundaki bu görüşü bilimsel kuramların çoğu kez deneyimlerle çürütüldüklerini ve gerçekten bilimsel gelişmeyi sağlayan yöntemin bilimsel kuramların çürütülmeleri olduğunu gösteren, bilim tarihi de doğrular. Buna göre, bilimin döngüsel olduğu iddiası savunulamaz.

Ama bu iddianın bir öğesi doğru olmakta devam eder; yani, bütün bilimsel betimlemelerin geniş çapta seçici olduklarını, bunların her zaman kuramlara bağlı olduklarını öne süren öğesi. Durum en iyi bir arama ışıldağı benzetmesine dayanılarak anlatılabilir. –Ben buna çoğu kez, onu "kova akıl kuramı"ndan ayırmak için, "bilimin arama ışıldağı kuramı" derim–.[3] Arama ışıldağının neler göstereceği, her ne kadar tabiî karşımıza çıkacak şeylere de bağlı olsa bile, ışıldağın durumuna, onu nerelere yönelttiğimize, ışığının şiddetine ve rengine bağlı olacaktır. Bunun gibi, bilimsel betimleme de, her ne kadar aynı zamanda betimlenen, gerçeklere de bağlı olsa bile, geniş çapta görüş açımıza, çoğu zaman da denetlemek istediğimiz kurama bağlı olan ilgilerimize bağlı olacaktır. Gerçekten de söz konusu kuram ya da hipotez (varsayım) bir görüş açısının kristalleşmesi olarak betimlenebilirdi. Çünkü, eğer görüş açımızı dile getirmeye kalkışırsak, bu anlatım, genel olarak bazen bir çalışma hipotezi dediğimiz şey olarak, yani görevi olguları seçip düzenlemekte bize yardımcı olmak olan geçici bir hipotez olarak ortaya çıkar. Ama iyice bilmemiz gerekir ki, hiçbir kuram ya da hipotez bu anlamda bir çalışma hipotezi olmaktan öteye gidemez ve her zaman böyle kalır. Çünkü, hiçbir kuram sonul değildir ve her kuram olguları seçmemize ve düzenlememize yardım eder. Bütün betimlerin bu seçici nitelikleri, onların belli bir anlamda "göreli" olmalarına yol açar; ama ancak görüş açımızın başka olmuş olması hâlinde, bunu değil de başka bir betimi öne sürmüş olacağımız anlamında. Sonra bu söz konusu betimin doğruluğuna olan inancımızı da etkileyebilir; ama betimin doğruluğu ya da yanlışlığı sorununu etkilemez; doğruluk bu anlamda "göreli" değildir.[4]

Bütün betimlemelerin seçici olmalarının nedeni, kabaca söylenirse, dünyamızdaki olguların mümkün görünümlerinin sonsuz zenginliğidir. Bu sonsuz zenginli-

NOTLAR

BÖLÜM 11'İN NOTLARI

1. *(12a) Aristoteles*'in Platon'a yönelttiği eleştirilerin çoğu kez, hem de önemli yerlerde, haksız oldukları birçok felsefe tarihçisi tarafından teslim edilmiştir. Bu, Aristoteles hayranlarının bile, çoğu kez aynı zamanda Platon'a da hayran olduklarından, onu savunmakta güçlük çektikleri konulardan biridir. Yalnız bir tek örnek olarak alabileceğimiz Zeller, *Aristotle and the Eariier Peripatetics* adlı, İngilizceye Costelloe ve Muirhead tarafından 1897'de çevrilmiş olan, yapıtının II. cilt, s. 261'inde – Aristoteles'in En İyi Devletindeki toprak dağıtanına değinerek, şöyle diyor: "Platon'un *Kanunlar*'ında da, 745c ve ilerisinde buna benzer bir tasarı vardır; oysa Aristoteles, ufacık bir farktan ötürü, Platon'un öne sürdüğü düzeni pek uygunsuz saymaktadır." G. Grote de, Aristoteles adlı yapıtının XIV'üncü bölümünün ikinci paragrafının sonunda, buna benzer bir şey söylemektedir. Aristoteles'in Platon'a yönelttiği, ve onu buna iten nedenlerden birinin Platon'un yaratıcılığını kıskanması olduğunu düşündüren, pek çok eleştiri göz önüne alınınca –*Nikomakhos Ahlâkı*, 1, 6,1'de– verdiği, doğruluğa olan saygısının onu kendisi için en aziz olan şeyi, Platon'a olan sevgisini, bile feda etmeye zorladığı yolundaki çok takdir edilmiş olan, ciddî teminat bana biraz müraîlik gibi görünüyor.

2. *(12b)* Karş. Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, –ben aktardığım satırları Almanca basımından, III'üncü basım, s. 298, & 6'dan alıyorum.– Bkz. Özellikle Aristoteles, *Politika*, 1313a.

G. C. Field, –*Plato and his Contemporaries*, s. 114 ve ilerisinde– Platon ve Aristoteles'i "Bu olayın," –yani, Makedonya istilâsının– "imkânı, Aristoteles söz konusu olunca da, gerçekliği, gözlerinin önünde olduğu hâlde, ... bu yeni gelişmeler konusunda hiçbir şey söylememeleri" suçlamasına karşı savunuyor. Ne var ki, Field'in –belki de Gomperz'e yöneltilen– savunusu, bu türlü suçlamaları yapanları ağır şekilde itham etmesine rağmen, başarısızdır. –Field, "bu eleştiri... şaşılası bir anlayış eksikliğini ortaya koyuyor," diyor.– Tabiî, Field ile birlikte, "Makedonya'nın uyguladığı türden bir hegemonyanın yeni bir şey olmadığını" öne sürmek pekâlâ doğrudur; ama, Platon'un gözünde Makedonya en azından yarı-barbardı, bundan dolayı da doğal bir düşmandı. Field, "Makedonya'nın bağımsızlığı tam olarak yok etmediğini" öne sürmekte de haklıdır, ama Platon ve Aristoteles acaba bu ortadan kaldırmanın tam olmayacağını önceden kestirmişler miydi? Ben, Field'inki gibi bir savunmanın, düpedüz pek çok şeyi, bu arada Makedonya istilâsının o zamanlar hiçbir gözlemci tarafından açıkça kavranmış olamayacağını, kanıtlamak zorunda kalacağı için, başarısız olmaya mahkûm olduğuna inanıyorum; kaldı ki, Demosthenes örneği bu savı yanıtlamaya yeter. Asıl sorun şudur: Niçin, İsokrates gibi, Pan-Hellen ulusçuluğa biraz ilgi duymuş olan –Karş. Bölüm 8'in 48-50'nci notları, Devlet 870, ve Field'in "kesinlikle sahih" dediği *Sekizinci Mektup*, 353– ve Syrakusa için bir "Fenikeli ve Osk" tehdidinden endişe eden, Platon, Atina'ya yöneltilen bir Makedonya tehlikesini görmezlikten geldi? Aristoteles'in konu alan buna karşı gelen bir soruya verilecek akla yakın bir cevap onun Makedonya taraftarı partinin üyesi olduğudur. Platon'un durumunda verilebilecek bir cevabı Zeller. –*A. E.*, 41'de– Aristoteles'in Makedonya'yı desteklemek hakkını savunurken öne sürmektedir: "Platon, mevcut düzenin dayanılmaz hâle geldiğine öylesine kanâat getirmişti ki, köklü değişiklikler öneriyordu." –"Platon'un ardılı," diye devam ediyor Zeller, Aristoteles'e değinerek, "eşyaları ve insanları daha derine inen bir içgörü ile kavramış olduğundan, aynı kanıya varmaktan daha az kaçınabilirdi."– Başka bir deyişle, verilecek cevap, Platon'un Atina demokrasisine duyduğu nefretin, Pan-Hellen ulusçuluğunu bile, İsokrates gibi, Makedonya istilâsını dört gözle beklemesine yol açacak kadar, aştığı olabilir.

3. *(12b)* Bu ve bundan sonra aktarılmış olan üç bölüm, Aristoteles'in Politika'sından alınmışlardır, 1254b-1255a; 1254a; 1255a; 1260a. –Bkz. Bunun yanında: 1252a ve ilerisi (1, 2, 2-5); 1253b ve ilerisi (I, 4, 386, özellikle de I, 5); 1313b (V, 11, 11). Bundan başka, kölelerle özgür kişilerin "doğaca" farklı olduklarının öne sürüldüğü, *Metafizik*, 1075a. Ama bunun yanında şu sözlere de rastlıyoruz: "Bazı kölelerde özgür insanların ruhu, bazılarında ise bedeni vardır." (*Politika,* 1254b). Karş. Bölüm 8'in 50

(2)'nci notunda aktarılan Platon'un *Timaeus*'u, 51e. –Pek önemsiz bir değiştirme, ve Platon'un *Kanunlar*'ı üzerine tipik bir "dengeli yargı" için bkz. *Politika*, 1260b: "Bizi kölelerle konuşmaktan men edenler" (bu Aristoteles'in Platon'dan söz ederken sık sık kullandığı bir ifadedir) "ve onlara ancak emir dili ile hitap etmemiz gerektiğini öne sürenler yanılıyorlar, çünkü çocuklar kadar kölelere de nasihat etmek gerekir." (Platon, *Kanunlar*, 777e'de kölelere öğüt verilmemesi gerektiğini söylemişti). Zeller, Aristoteles'in kişisel erdemlerini saydığı uzun listesinde (*A. E.* I, 44) "ilkelerinin, soyluluğu"ndan ve "kölelere gösterdiği iyi niyet"ten söz ediyor. Daha önce Alkidamas ve Lykophron tarafından öne sürülmüş olan, belki daha az soylu olmakla birlikte hiç kuşkusuz daha iyi niyetli ilkeyi, köleliğin büsbütün ortadan kaldırılması ilkesini, hatırlamadan edemiyorum. W. D. Ross, (*Aristotle*, 2'nci basım, 1930, s. 241 ve ötesi) Aristoteles'i kölelik konusunda benimsediği tutumdan dolayı savunarak: "Bize gerici göründüğü yerde çağdaşlarına ilerici görünmüş olabilir" diyor. Bu görüşünü desteklemek için, Ross, Aristoteles'in Hellen'in Hellen'i köle etmemesi gerektiğini öne süren öğretisinden söz ediyor. Ama bu öğreti, hiç de devrimci bir öğreti değildi, çünkü Platon da, belki Aristoteles'ten elli yıl önce, bunu öne sürmüştü. Ve Aristoteles'in görüşlerinin gerçekten de gerici nitelikte olduklarını en iyi gösteren şey, bu görüşlerini tekrar tekrar hiç kimsenin doğaca köle olmadığını öne süren görüşlere karşı savunmayı gerekli görmesi ve kendisinin de Atina demokrasisindeki kölelik aleyhtarı akımlardan söz etmesidir.

Aristoteles'in *Politika*'sı üzerine mükemmel bir yoruma G. Grote'nin (buraya birkaç satırını aktardığım,) *Aristoteles* adlı yapıtının XIV'üncü bölümünün başında rastlanabilir: "Aristoteles'in *Politika*'nın son iki kitabında, yetkine yakın bir düzen hakkında kendi görüşünü temsil etmek üzere öne sürdüğü yönetim biçimi, besbelli Platon'un *Kanunlar*'ına dayanmaktadır; ve ondan ayrıldığı önemli konular, gerek mal ortaklığını, gerekse karı ve çocukların ortaklığını kabul etmemesidir. Bu felsefecilerin her ikisi de her türlü çalışmadan ve para getiren işten kurtulmuş olan, ve kapalı bir çevre olarak birleşik demetler –commonwealth– vatandaşlarını meydana getiren ayrı bir yerliler sınıfı kabul eder. Bu sınıf aslında *Şehir*'i –birleşik devletleri– meydana getirir; şehirde yaşayanların geri kalanı birleşik devletlerin üyesi sayılmazlar, ancak ona yardımcı varlıklardır– gerekli yardımcılar, kuşkusuz, ama yine de, köleler ya da mal sürüleri gibi, yardımcılar. Grote, Aristoteles'in En İyi Devletinin, *Devlet*'ten ayrıldığı yerlerde, geniş çapta Platon'un *Kanunlar*'ını izlediğinin farkındadır. Aristoteles'in Platon'a bağlılığı demokrasinin zaferine boyun eğmesini dile getirdiği yerde bile açıkça ortaya çıkmaktadır; karş. özellikle *Politika*, III, 15; 11-13; 1286b (buna paralel satırlar için bkz. IV, 13; 10; 1297b). Söz konusu satırlar demokrasi hakkında şunların söylenmesiyle sona eriyor: "Öyle anlaşılıyor ki, bundan sonra başka hiçbir yönetim şekli mümkün olmayacaktır"; ne var ki, bu sonuca Platon'un *Devlet*'in VIII-IX'uncu kitaplarında anlattığı devletin yıkılmasını konu alan hikâyeye pek benzeyen bir usavurma ile varılmaktadır; Aristoteles'in Platon'un hikâyesini kıyasıya eleştirmesine rağmen, (örneğin, V, 12 ve 1316a vd.'nda).

4. *(13a)* Aristoteles'in "banausik" terimini "meslek erbabı", ya da "para kazanan" anlamında kullandığı *Politika*, VIII, 6, 3 ve ötesi (1340b)'de ve özellikle 15 vd.'nda (1431b) açıkça görülmektedir. Meslek erbabı, örneğin bir flütçü, ve tabiî her zanaatkar ve işçi, "banausik"tir, yani vatandaş, özgür adam değildir, her ne kadar tam köle olmasa bile; "banausik" bir adamın durumu, "kısmî ya da sınırlı bir köleliktir" (*Politika*, I, 14; 13; 1260b). Anladığıma göre, "banausos" sözü "ateş işçisi" anlamına gelen Hellen-öncesi bir sözden türemiştir. Sıfat olarak kullanıldığı zaman söz konusu insanın "soyunun ve kastının onu belli bir alanda çalışmak yetkisinden yoksun kıldığı" anlamına geliyor. (Karş. Greenidge, Adam'ın hazırladığı *Devlet* basımının 450e30'a yazılan notunda aktarılmıştır). "Düşük kasttan", "zelil", "alçaltıcı", ve bazı bağlamlarda "haddini bilmez" olarak çevrilebilir. Platon da sözcüğü Aristoteles'in kullandığı anlamda kullanır. *Kanunlar*'da (741e ve 743d'de) "banausia" sözü miras yolu ile elde ettiği toprağı işlettirmekten başka yollarla para kazanan adamın zelil durumunu dile getirmek için kullanılmaktadır. Aynı zamanda bkz. *Devlet*, 495e ve 590c. Ne var ki, Sokrates'in bir taşçı ustası olduğu geleneğini, Ksenophanes'in (*Memorabilia*, II, 7'de) anlattığı hikâyeyi ve Anthisthenes'in iyi çalışmayı övdüğünü, Kiniklerin tavırlarını hatırlarsak, o zaman Sokrates'in para kazanmanın alçaltıcı bir şey olduğu yolundaki aristokrat önyargısına katıldığını pek şüpheli saymamız gerekir. (*Oxford İngilizce Sözlüğü* "banausic" sözcüğünü "salt mekaniksel, mekaniğe özgü" olarak çevirmeyi öneriyor, ve Grote, *Eth. Fragmenten*, vi, 227, *Aristotle,* II. basım, 1880, s. 454'ü kaynak gösteriyor; ne var ki, bu çeviri fazla dardır, ve başlangıçta Plautarkhos'u yanlış anlamasına dayanması mümkün olan, Grote'nin sözleri de bu yorumu haklı çıkarmamaktadır. Shakespeare'in *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'nda "olup olacakları mekanik bunlar" sözlerinin, tam da "banausik kişiler" anlamında kullanılmış olması ilginçtir; ve bunun North'un çevirdiği *Marcellus'un Hayatı* adlı kitapta yer alan Arkhirnedes ile ilgili bir bölüme bağlı olması pekâlâ mümkündür).

Mind, cilt 47'de A. E. Taylor ve F. M. Cornford arasındaki ilginç bir tartışma yayınlandı; burada –s. 197 ve ilerisi– Taylor, Platon'un, Timaeus'un belli bir yerinde, "tanrı"dan söz ederken, beden "hizmeti" gören bir "köylü çiftçiyi" düşünmüş olabileceği yolundaki görüşünü öne sürüyor; bu görüş, Cornford tarafından,

EKLER

GERÇEKLER, STANDARTLAR VE DOĞRULUK: GÖRECELİĞİN ELEŞTİRİSİNİN DEVAMI

Zamanımızın başlıca felsefî illeti, düşünsel ve ahlâksal bir göreciliktir, ve bunların ikincisi hiç olmazsa kısmen birincisine dayanmaktadır. Görsellik (veya isterseniz, şüphecilik) derken, kısaca söylendiğinde, rekabet eden kuramlar arasında bir seçme yapmanın isteğe bağlı olduğunu; ya nesnel doğruluk denen bir şey olmadığı, hiç olmazsa (büsbütün doğru olmasa bile) öteki kuramlardan daha doğru olan bir kuram olduğunu bile öne sürmek mümkün olmadığı için, ya da iki veya daha çok kuram söz konusu olduğunda, bunların hangisinin daha iyi olduğuna karar verdirecek bir yol olmadığı için isteğe bağlı olduğunu öne süren kuramı anlıyorum.

Bu *Ek*'te[*] önce Tarski'nin doğruluk kuramının (aynı zamanda bu kitabın dizininde Tarski'nin altına bakınız), belki benim doğruluğa yaklaşma kuramımdan yararlanmış hâliyle, bu illetin sağıltması yolunda epeyce etkili olabileceğini öne süreceğim; ama itiraf ederim ki, tam sağıltmaya varmak için bu yeterli olmayabilir ve benim başka bir yerde geliştirmiş olduğum[**] otoriteci olmayan bilgi kuramı gibi, başka tedbirler de gerekebilir. (Aşağıdaki 12. ve sonraki bölümlerde) göstermeye çalışacağım gibi, standartlar alanındaki durum (özellikle ahlâk ve siyaset alanlarındaki durum) gerçekler alanındaki duruma az çok benzemektedir.

1. DOĞRULUK

Verilebilecek hiçbir cevap olmadığından emin bir şüpheci havasıyla sorulan "Bilgi nedir?" sorusundan göreciliği destekleyen bazı iddialar çıkmaktadır. Ne var ki, Pilatus'un sorunu (her ne kadar kendisini hiç de tatmin etmeyecek bir şekilde olsa bile) basit ve akla yakın bir şekilde cevaplandırmak mümkündür; şu şekilde: Bir iddia, önerme, cümle veya inanç doğrudur, ancak ve ancak gerçeklere uygunsa.

[*] Dr. Wîlliam D. Bartîey'in, bu kitabın 24. bölümünü –özellikle s. 203"ü düzeltmeme yardım etmekle kalmayıp, bu Ek'te de önemli değişiklikler yapmama yol açan derin eleştirisine minnettarım.

[**] Bkz. örneğin şimdi *Conjectures and Refutations* adlı kitabımın girişi olan "On the Sources of Knowledge and Ignorance" adlı yazım ve özellikle o kitabın 10. bölümü; tabiî, aynı zamanda *Logic of Scientific Inquiry* adlı kitabım.

Ama bir önermenin gerçeklere uygun olması ne demektir? Her ne kadar şüpheci veya göreci dostumuza bu soru da ilki kadar cevaplanamaz görünse bile, aslında bunu da aynı kolaylıkla cevaplamak mümkündür. Verilecek cevap güç değildir; her yargıcın, tanığın doğruluğun (gerçeklere uygunluk anlamında) ne demek olduğunu bildiğini önceden kabul ettiğini düşünürsek, bunun böyle olacağını bekleyebiliriz. Gerçekten de verilecek cevabın âdeta sudan bir cevap olduğu ortaya çıkıyor.

Bir anlamda sudandır da, yani bir kes Tarski'den sorunun önermelerden ve gerçeklerden söz eden ve bunların arasında geçerli olan bir tür uygunluk ilişkisine konu olan bir sorun olduğunu, bundan dolayı da çözümünün de önermelerden ve gerçeklerden ve bunlar arasında geçerli bir türlü ilişkiden söz etmesi gerektiğini öğrendikten sonra sudan görünür insana. Şu cümleyi göz önüne alınız:

"Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükânına girdi" önermesi ancak, ve ancak Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girmişse, gerçeklere uygundur.

İtalik harflerle yazılmış olan bu paragrafı okuduğumuz zaman ilk gözümüze çarpan şey, öne sürdüğü iddianın ne kadar sudan bir iddia olduğudur. Ama bir an için sudanlığını bir kenara koyun; bu cümleye bir kez daha ve daha dikkatli olarak bakarsak şunları görürüz: (1) Bir cümleden ve (2) bazı gerçeklerden söz eder; ve (3) bundan dolayı da söz konusu önermenin gerçeklere uygun olduğunu öne sürerken geçerli olmasını bekleyeceğimiz besbelli koşulları dile getirebilir.

İtalik harflerle yazılmış olan paragrafın ilginç bir bilgi veremeyecek kadar basit olduğunu düşünenlere (daha önce de sözü edilmiş olan) herkesin doğruluğun veya gerçeğe uygunluğun ne demek olduğunu (hiç olmazsa üzerinde derin derin düşünmediği sürece) bildiğine göre, bunun, bir anlamda, sudan bir sorun olması gerektiği gerçeğini hatırlatmak gerekir.

İtalik harflerle yazılmış paragrafta dile getirilen düşüncenin doğru olduğunu şu ikinci italik harflerle yazılmış olan paragraf aracılığıyla dile getirmek mümkündür:

Bir tanık tarafından öne sürülen: "Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdi" iddiası, ancak Smith saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girmişse doğrudur.

İtalik harflerle yazılmış olan bu ikinci paragrafın da çok sudan bir şey söylediği açıktır. Buna rağmen, bir tanığın verdiği ifadeye "doğru" yüklemini uygulamanın gerekli ve yeterli şartını dile getirmektedir.

Bazıları bu paragraftaki fikri şöylece dile getirmenin daha doğru olacağını düşünebilirler:

Tanığın öne sürdüğü "Smith'in saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdiğini gördüm" iddiası, ancak tanık, Smith'in saat 10.15'ten az önce emanetçi dükkânına girdiğini görmüşse doğrudur.

İtalik harflerle yazılmış olan bu üçüncü paragrafı ikincisiyle karşılaştırırsak,





DİZİN

A

Acton, L. 149, 579, 628
açıklama
  nedensel açıklama 547–549, 627
  tarihsel açıklama 550, 627
adâlet
  Platon'un adâlet teorisi 122, 125, 134, 236, 281, 285
Adam, J. 69, 103, 116, 154, 160, 210, 212, 215, 221–224, 232, 235–240, 245–248, 251, 259–262, 265–267, 280 292, 564
adcılık 217, 335, 570, 578
  metodolojik (yöntembilimsel) adcılık 58, 218, 568, 570, 578
  varlıkbilimsel adcılık 578
Adler, A. 407, 597, 618
Aeschines 283
Agassi, J. 23
Agrippa, M. 581
ağır su 636, 637
ahlâkî kararlar 85, 522, 574, 622
ahlâksal fütürizm 499, 529, 540, 555, 557, 592, 628
ahlâksal pozitivizm. *Bkz* pozitivizm
Akademia 47, 69, 148, 149, 217, 232, 245, 255
akılcılık 27, 369, 485, 505, 506, 515–528, 531–542, 561, 579, 585, 587, 592, 618, 622, 626, 629, 655
  eleştirici akılcılık 520–522, 619, 622
akıldan umut kesilmesi 337, 541, 644
akış 45, 48, 50, 53–57, 63–65, 95, 102, 209, 210–218, 239, 258, 281, 290
Alexander, S. 581
Alkidamas 92, 114, 130, 162, 192, 233, 251, 263, 275, 564
Alman idealizmi 344, 347
  aşağılık duyguları 373, 377
  hiççilik 642
  nihilizm 93
  romantizm 241, 364, 382
  ulusçuluk 361, 364, 368, 373, 377, 379, 386, 582, 587
alogos 296
Anaksimandros 195, 208–210, 214, 281
anarşi 121, 126, 249, 271, 315, 601
Ancillon 356
Anderson, E. N. 364, 582, 584, 587
Anderson, S. 309
Angelus Silesius (Scheffler, J.) 624
anımsama (anemnesis) 220
Anthisthenes 337, 564, 571, 577
antinomi, Kant'ın 352, 583. *Ayrıca bkz* paradoks
Antiphon (Sofist) 91, 95, 114, 231–236, 246, 263, 275–279
Antisthenes 114, 143, 162, 164, 192, 200, 233, 236, 262–266, 278, 288
Apollon 302
Aquinumlu Thomas (Thomas Aquinas) 233, 292, 525
araya girmecilik 433, 443, 445, 474–477, 481, 487, 541, 601, 605, 608, 612, 614
aristokrasi 42, 47, 68, 70, 72, 193, 222, 243, 246, 292, 322, 442, 582, 588, 607
Aristoksenos 280
Aristophanes 190, 192, 219, 246, 286–288
Aristoteles 39, 42, 45, 53–60, 64, 70, 92, 111, 115, 120, 129, 188, 209–222, 227–236, 241–251, 256, 260–267, 275–280, 286, 289, 291, 296, 321–346, 350–354, 361, 377, 382, 513, 534, 563–590, 596, 624, 627
arkaizm 275, 625
Arkhelaos 231
Arkhimedes 175
Arkhytas 201
Armstrong, H. E. 581
artık nüfus 467, 472–476, 480, 490, 613
Aspasia 246
astroloji 213, 580
aşk 405, 407, 533
ateş 44, 96, 209, 214
Atina 47, 69–72, 76, 81, 92, 113, 144, 154, 159, 163, 186–203, 211, 219, 222–228, 233, 246, 255, 259, 262, 266, 277–284, 287–289, 297–300, 307, 314, 321, 563, 579
Atina Anayasası (Yaşlı Oligarkh) 194, 222, 280, 283
'Atinalı Yabancı' 287, 305
Aziz Augustine 221
Augustus (İmprator) 338, 619
autarklık 97, 190, 232, 236

B

baba egemenliği devleti 191, 194
Babbitt (S. Lewis) 292
Bacon, F. 333, 534, 575, 627, 639
Bakunin, M. A. 600

Banse, E. 378, 590
barış 121, 198, 250, 269–273, 278, 312
Barker, E. 122, 130, 233, 240, 249–252, 259, 266
Barth, K. 232, 556, 625, 628
Bartley, W. W. 24
bâtıl itikat 579
Batı'nın Çöküşü (O. Spengler) 229
Bavink, B. 581
bebek öldürme 276
van Beethoven, L. 307, 502,
belirimcilik (determinizm) 389, 392, 410, 436, 500–503, 594, 601
Bellamy, A. 607
bencillik 118–122, 125, 131–134, 249, 252, 279, 560, 604
Benda, J. 653
Bentham, J. 526
Bergson, H. 207, 275, 291, 371, 519, 543, 581, 589, 625
Berkeley, G. 578, 627
Bernard (Clairvaux'lu) 619
Bernays, P. 570
Bernstein, A. 608
Best, W. 382, 590
betimleme
  bilimsel betimleme 59, 546
Bevan, E. 580
Bias, I. 43, 210, 582
Bilge Zion İhtiyarları 402
bilgi 49, 56, 65, 73, 90, 102, 142, 156, 171, 189, 208, 217, 227, 237, 251, 262, 277, 291, 297
  bilgi ve kanı 56, 101
bilgi kaynakları 227, 648–650
bilgi kuramı 506–509, 584, 631, 635, 642, 650
bilginin artması 637
bilim 27, 51, 58, 88, 102, 142, 148, 163, 192, 194, 234, 253, 255, 296
  Crusoecu bilim 511
  doğal bilimler 576
  genelleyici bilimler 548, 628
  "kova akıl" kuramı 506, 546
  tarihsel bilimler 549
  toplum bilim 28–30, 96, 218, 269, 393, 401–404, 411, 513, 541, 572, 596
  toplum bilimleri 269, 405, 596
bilimsilik 269
bireycilik 114, 118–120, 130–133, 142, 155, 184, 192, 196, 248, 256, 277
von Bismarck, O. 368
Blanc, L. 236, 594
Blueher, H. 624
Bodin, J. 136
Boehme, J. 619
Bohr, N. 622
Bosanquet, B. 385
Bowra, C. M. 218
Bradford Psikoposu 208, 274
Bradley, F. H. 230
Broadhead, H. D. 264
Bruno, G. 356
Bryson (Achaea'lı) 244
Buckle, H. T. 628
Burke, E. 128, 249, 350, 370, 440, 516, 519, 581–585, 603
Burnet, J. 89, 209, 213–217, 230, 235, 255, 260, 276, 280–290
Burns, E. 221, 236, 591, 602
Bury, R. G. 219, 305, 312
Butler, S. 148, 256, 293
bütçeleme 169
büyük adamlar 11
Büyük Döngü 210
Büyük Kuşak 92, 192, 201, 234, 263, 306
Büyük Yıl 48, 210, 212
Bywater, I 210, 281

C

Caird, E. 326, 567, 582, 590
Capek, K. 586
Carlyle, T. 600
Carnap, R. 217, 231, 260, 570, 571–574, 584, 590, 618, 623–626
Carruthers, J. 274, 594
Carus, P. 624
Cassirer, E. 257, 262, 585, 587, 624
Catlin, G. E. G. 57, 234, 247, 274, 292
Ceasar (Sezar) 431, 550
cenaze töreni söylevi 193
Cesur Yeni Dünya (A. Huxley) 136
ceza 44, 155, 171, 235, 240, 304
Chaplin, C. 584
Charles, V. 431
Cherniss, H. 222, 255
Cicero 252, 263, 280
von Clausewitz, K. 375
Cohen, M. R. 572, 574, 594
Cole, G. D. H. 597, 600, 613
Comte, A. 63, 67, 211, 221, 394, 447, 491, 505, 576
Cope, G. 208, 274
Copernicus, N. (Kopernik) 295
Cornford, F. M. 213–217, 223, 235, 243, 258, 264, 564
Costelloe, B. F. C. 563
Crantor 224, 593
Credo (K. Barth) 232, 556, 628
Crossman, R. H. S. 108, 144, 146, 152, 179, 218, 240, 255, 257, 283, 291, 333, 572
Crusoe. *Bkz* Robinson
çelişkiler 286
çeviri 15, 109, 128, 211, 239, 262, 298, 302, 308, 310, 314
çürüme 48, 57, 65, 79, 97, 101, 203, 212, 218, 220
  kozmik çürüme yasası 49
  kozmik çürüme yasası / kozmolojik soysuzlaşma 101

D

Dalziel, M. 23
Damon, I. 228
Daniel (Danyal Peygamber) 259
Darwin, C. 290, 293, 354, 505, 566
Darwincilik / Darwinizm 293, 371
Davies, J. L. 241, 248, 258, 290
değişim 43, 49, 63, 107
  Herakleitos'un değişim teorisi 43, 212
  Platon'un değişim teorisi 219
demokrasi 15, 30, 67–70, 139, 143, 180, 186, 193–201, 246, 253, 268, 275, 289
  Atina demokrasisi 70, 113, 186, 189, 191, 196, 224, 246, 255, 263, 287, 307, 563
demokratik denetim 138, 143, 430

Demokritos 42, 192, 210, 212, 231, 242, 262, 264, 275, 280, 296, 338, 341, 343, 365, 576, 580
Demos 288
Demosthenes 563
deneme 59, 102, 147, 172, 176, 197, 274, 288, 306
denetim 30, 77, 127, 134, 137–140, 234, 273
denet ve denge teorisi 137, 140
Descartes, R. 365, 578, 627, 639
devlet 44, 49, 53, 56–60, 67, 70, 78, 91, 97, 100–104, 108–112, 120–131, 143–145, 152–158, 163, 165, 170, 189, 193, 197–201, 204, 214, 222, 228, 235, 237, 239–242, 249, 255–257, 266, 271, 279, 304, 313
Devlet Adamı (Platon) 30, 48, 49, 66, 70, 75, 107–111, 122, 126, 129, 151, 156, 158, 175, 208, 212–214, 217–227, 239, 267, 274, 285, 287, 303, 305, 309
Devlet (Platon) 55, 63, 66–72, 76, 78, 91, 96–100, 108, 110–116, 120–123, 131–134, 145, 151–155, 157, 160–164, 179, 193, 200, 210–228, 232–267, 274–276, 279–292, 296, 301, 304, 307–310
124
Dickens, C. 119, 248, 256
Diels, H. 208, 210, 264, 280, 296
diğergâmlık. *Bkz* özgecilik
Dike 245
diktatör 169, 256, 280
diktatörlerin hayırseverlikleri 611
diktatörlük 139, 290
proleter diktatörlüğü 414, 425, 611
sınıf diktatörlüğü 137, 425
Dilthey, W. 623
Diogenes 211, 231, 236, 263–266, 577
Dion 148, 164, 205, 266, 292
Dirac, P. A. M. 640
diyalektik 101, 146, 157, 160, 161, 170, 174, 237, 238, 255, 261, 287, 343, 349–356, 359–361, 374, 381, 390, 394, 409, 441, 513, 557, 567, 578, 584–586, 593, 597, 603, 607, 609
dogmacılık / dogmatizm 172, 192, 337, 352, 527, 575, 598, 602
desteklenmiş dogmacılık 353, 508, 576, 584
doğruluk 165, 231–234, 253, 260
Dropides 211, 267
Dudley, D. R. 262
Duemmler, F. 262
Duhem, P. 626, 628
durdurulmuş 49, 72, 157, 190, 194, 200, 223, 226, 257, 281
Durkheim, E. 184

E

Eastman, M. 213, 268, 593
Eddington, A. S. 233, 531, 545, 626, 628
egemenlik 22, 134,–141, 254
eğitim 28, 72, 73, 75, 78, 79, 128, 141–149, 154, 157, 169, 222, 227, 312
Platon'un eğitim teorisi 141
Einstein, A. 336, 343, 464, 512, 551, 569, 597, 625, 628
Eisler, R. 208, 213, 226, 230, 237, 245, 259, 266, 296
ekonomicilik 411, 415
Empedokles 211, 216–219, 566
Engels, F. 221, 391, 407– 411, 417, 423, 425, 456, 459–464, 469, 481, 496, 498, 514, 539, 591–603, 607–610, 613, 616, 625
engizisyon 122, 287
England, E. B. 122, 217, 222, 249
Epiktetos 264
Epiküros 580
Epimenides 620
Eros 214, 219
Estabrooks, G. H. 293
estetikçilik 100, 167, 173–176, 204, 579
eşitlik 27, 68, 88, 91, 99, 111–115, 118, 132, 192, 241–247, 251
eşitlikçilik 72, 113, 130, 203, 233, 236, 247, 254, 263
Euken, W. 614
Euklides (Öklid) 242, 244, 255, 295–297
Euphakos 256
Eurastos 256
Euripides 92, 114, 192, 233, 249, 263, 279
Euthyphron 202, 212, 290
Ewer, T. K. 23
Ewing, A. C. 240

F

Falkenberg, R. 581
Faraday, M. 531
Farber, M. 576
Farrington, B. 218
faydacılık 91, 152
Ferdinand (Avusturya Kralı) 584
Feuerbach, A. 587, 594, 617
Fichte, I. H. 590
Fichte, J. G. 241, 265, 337, 364–368, 378, 389, 581, 584, 587–592, 619
Field, G. C. 108, 211, 216, 233, 241, 249, 259, 262, 265, 285, 289, 290, 563, 578, 581, 595
filozof kral 152, 159, 264, 266
Findlay, J. N. 621
Fisher, W. 491, 617, 630
Fite, W. 218, 290
Fitzgerald, E. 608
Ford, H. 610
Foster, M. B. 586, 629
Fourier, C. 617
Fowler, H. 301, 303
Francis, I. (Avusturyalı) 584
Freud, S. 276, 290, 407, 576, 618
Freyer, A. 373–375, 378, 589, 590
Friedlein, G. 295
Fried, M. 584
Friedrich (Büyük) 262
Friedrich, III 283, 346–349, 354, 356, 361, 366, 368, 582, 587

Fries, J. F. 343, 583
von Fritz, K. 262
fütürizm 228

G

Galiani, A. 617
Galileo, G. 295, 356, 538
Gandi, M. 556
du Gard, R. M. 173, 268
Gassendi, P. 580
Gauss, C. 333
Gazali 627
Gece Kurulu 200, 306
Gedye, G. E. R. 606
Geffken, J. 579
gelenek 29, 89, 195, 225, 229, 242, 280
Genç Sokrates 303
geometri 161, 242–244, 289, 295
gerçeklik
  Platon'un gerçeklik teorisi 156
Gilbert, W. S. 208, 274
Ginsberg, M. 595
Girit 68, 72, 78, 223, 226, 249, 284
Glaukon 116–118, 131–133, 161, 174, 227, 236, 245, 248, 251, 259, 290, 292
von Glockner, H. 580
Gobineau, J. A. 39, 208
von Goethe, J. W. 582, 587
Gogarten, F. 383
Gombrich, E. H. 23, 245, 586, 597
Gomperz, H. 628
Gomperz, T. 108, 194, 216, 224, 227, 233, 240, 248, 262, 280–284, 322, 563–568, 626, 628
Gorgias 91, 111–113, 122, 130–134, 142, 162, 192, 212, 232, 236, 240–251, 255–258, 262–265, 282, 285–289, 296
Gödel, K. 621, 635
Green, T. H. 249, 385
Grenfell, B. P. 228
Grossman, R. H. S. 255, 283, 290
Grote, G. 100, 108, 209, 214, 218, 225, 237, 240, 246, 255, 259, 261, 278, 283, 291, 304, 563, 568, 578
güneş sistemi 250
güvenlik 52, 128, 185, 193, 252, 291

H

Haeckel, E. 371, 588
Haiser, F. 375, 589
Harris, W. T. 567
Harvey, W. 538
Hastie, W. 241
Hatfield, H. S. 581
von Hayek, F. A. 13, 23, 211, 268, 292, 576, 589, 595, 602, 605, 615, 644
Heath, T. 242–244
Hecker, J. F. 604
Hegel, G. W. F. 39, 46, 67, 125, 136, 156, 208, 211, 221, 230, 234, 240, 278, 291, 300, 321, 326, 333, 337, 343–390, 394, 399, 405, 408–413, 417–420, 436, 491, 499, 503–509, 513–517, 534, 542, 555–558, 567, 575, 580–593, 597, 599, 601, 605, 609, 616–619, 624, 629, 653–655
Hegemann, W. 279, 283, 587, 591
Heidegger, M. 383, 571, 575, 590
Heiden, K. 344, 653
Heine, H. 414, 598, 603
Hempel, C. G. 628
Herakleitos 15, 39, 41–50, 56, 65, 67, 69, 80, 84, 94, 100, 102, 138, 159, 182, 195, 208–218, 230, 275, 280, 289, 346, 351–354, 359, 375, 408, 505, 559, 581, 589, 597, 619
Heraklides 149, 293
Herder, J. G. 241, 275, 363, 364, 581, 587
Hermias 256
Hermodoros 42
Hermokrates 223, 289
Herodotos (Herodot) 114, 182, 192, 222, 231, 246, 275, 280
Hesiodos 41–44, 65, 80, 102, 125, 163, 195, 208, 212, 214, 219, 227, 232, 245, 258, 259, 276
Hıristiyanlık 88, 120, 122, 327, 338, 340, 346, 366, 368, 380, 383, 494, 525, 530, 539, 543, 555–560, 578, 594, 604, 617, 622–625
Hilbert, D. 570
Hippias 91, 114, 231, 233, 242–244, 263, 275, 307
Hobbes, T. 134, 154, 292, 568, 569, 571, 578
Hobhouse, L. T. 385
Homeros 41, 208, 225, 227, 247, 265, 277, 289, 302, 402, 556, 558
Hook, S. 608
von Humboldt, W. 365, 654
Hume, D. 228, 251, 352, 365, 506, 534, 573, 575, 627
Hunt, A. S. 228
Husserl, E. 218, 333, 383, 571, 584, 590, 595, 620, 626
Hutton, H. D. 576
Huxley, A. 622
Huxley, T. H. 565, 594
hükümet 28, 51, 59, 66, 70, 75, 139, 163, 169, 213, 253, 267
Hyndman, H. H. 609

I

Inge, D. 292, 617
ırkçılık 259
idealar 147
ikicilik (düalizm) 83–86, 103, 121, 216, 409
  eleştirmeli ikicilik 84, 89, 90, 94
  Marx 410
  uygulamacı ikicilik 409
iktidar 73, 136, 149, 165, 197, 201, 229, 247, 250, 253–256, 268, 272, 290–293
ilkellik. *Bkz* arkaizm
insaniyetçilik 109, 122, 133, 174, 190, 194, 205, 252, 265, 277
insanlığın birliği 233, 264
insan sığırları 226
İsa Mesih 624
İskender (Büyük) 233, 263, 322, 338, 362
İsokrates 149, 164, 224
isonomia 113, 245, 275

işbölümü 98, 183, 225, 236, 529, 592, 623
işçiler 73, 76, 100, 117, 136
iyi 13, 21, 37, 42–46, 49–53, 58–82, 85–95, 98, 101–104, 108–115, 119–126, 130–148, 151–160, 168–176, 182, 186–189, 193–199, 202–204, 208, 211–214, 218–230, 233, 238, 242–258, 261, 266–271, 275, 277, 281, 283–292, 299, 304–311

J

Jaspers, K. 383, 590
Jeans, J. 531, 623, 628
Joad, C. E. M. 108, 240
Aziz John (Evanjelik) 340
Johnson, S. 649
Jowett, B. 249, 277
Julianus 339, 579
Jung, E. 378, 590
Justinianus (İmparator) 339, 579

K

kabilecilik 181, 190, 195, 205, 271
Kafka, F. 532, 623
Kallikles 131–133, 192, 251, 282
Kallippos 149, 256
kamuoyu 284, 296
Kant, I. 94, 120, 152, 162, 207, 229, 234, 240, 247, 257, 262, 268, 275, 300, 307, 309, 332, 337, 348, 352–354, 357, 363–365, 374, 378, 385, 413, 506, 507, 515, 519, 527, 534–536, 575, 577, 582–588, 598, 603, 619, 622–626, 643, 646, 653
kanun 39, 43, 48
kapalı toplum 27, 81, 83, 125, 183–185, 190, 195, 201, 207, 230, 275, 276, 291, 293, 338, 366, 382, 530, 617
  kapalı toplumun çöküşü 185, 203, 276, 291
kapitalizm 417, 419, 422, 428, 439, 443, 445, 449, 451, 465, 468, 471, 477, 478, 481, 485, 490, 599, 605, 608, 612, 616
  dizginlenmemiş kapitalizm 422, 426–429, 443, 465, 475, 481, 490, 599, 605, 612
Kapp, W. 463
karanlık çağlar 205, 339, 579
Kara Ölüm 340
Karneades 134, 252, 292
karşıtların birliği 209, 211
Kartaca 278
Katz, D. 595
Kaufmann, E. 378, 590
Kautsky, K. 228, 595, 610
Keeling, S. V. 291
Keller, A. 529, 623
Kelsen, H. 218, 268, 290
Kepler, J. 295, 343, 638
Khairephon 199, 283, 288
Khairon 256
Kharikles 255
Kharmides 48, 197–200, 211, 254, 257, 260, 282, 288
Khion 149
Kierkegaard, S. 494, 495, 556, 558, 582, 617, 628, 629
King, C. C. 649
Kinikler 233, 266, 338, 564
Kirchhoff, A. 280
Klearkhos 149
von Kleist, H. 643
Kodros 48, 163, 211, 266
kolektivist ahlâk 535
kolektivist plânlama 28, 269
kolektivizm 38, 100, 208, 248, 256, 346, 363, 377, 399, 405, 527, 560, 585, 589, 592, 595
Kolnai, A. 228, 379, 384, 589–591, 624
komünist partiler 390, 459, 484, 610
komünizm 73, 116, 175, 224, 229, 237, 249, 391, 443, 593, 610, 625
  savaş komünizmi 175, 391, 593
Konstantin (İmparator) 339
Koriskos 256
kozmik (çürüme) 48, 209, 212, 219
kozmoloji 104, 243, 295
  Platon 237
kozmopolitlik 233, 263, 279
Kraft, J. 256, 571, 590
Kraus, K. 604, 607
Krieck, E. 379, 590
kriter 633
Kritias 48, 71, 154, 192, 194, 197–200, 211, 219, 223, 249, 255, 259, 260, 275, 279–283, 288, 293, 299–301
Krohn, A. 248
Ksenokrates 256
Ksenophanes 44, 195, 216, 232, 277, 289
Ksenophon 222, 236, 260, 263, 267, 280, 283–288
Kuratowski, K. 230
Kyros 225, 284

L

de Lagarde, P. 382
Laird, J. 620
Lakedaimonia 225
Lamarck, J. B. 505
Langford, E. H. 620
Larsen, H. 23
von Lassalle, F. 208, 211
Laurat, L. 602, 608–610, 617
Lauwerys, J. A. 300
Lenin, V. I. 169, 175, 391, 409, 414, 423, 458, 465, 475, 482, 591–594, 597, 599, 607, 610–612, 616, 625
Lenz, F. 378, 590
Leptines 149
Lessing, G. E. 587
Leukippos 210
Levinson, R. B. 298–315
Lewis, S. 292
Liddell, H. G. 301, 313
Lindsay, A. D. 222, 258, 261, 271
Lippmann, W. 207, 389, 431
Livy 276
Locke, J. 365, 568, 573, 578, 580, 627
Loewenberg, J. 580–583
Aziz Loyola 542, 625
Lucretius 580
von Ludendorff, G. 378, 590
Lummer, O. 628
Luther, M. 495, 617
Lybyer, A. H. 226
Lykophron 92, 97, 114, 130–132, 162, 192, 233, 236, 250, 260, 263, 275, 292

Lykurgos 246
Lysandros 191, 283
Lysias 277

M

Mabbot, J. D. 23
Macaulay, T. B. 253
Machiavelli, N. 228, 595
MacIver, R. M. 218
Macleod, W. C. 228
MacMurray, J. 531, 553, 623, 628
Malinowski, B. 594
Malthus, T. R. 290
Mannheim, H. 271
Mannheim, K. 605, 618
Marinelli, W. 244
Martensen 629
Marx, K. 39, 66, 173, 208, 218, 221, 236, 321, 371, 388–397, 400, 405, 407–433, 436, 439–459, 463–484, 487–500, 503–507, 515, 529, 538–540, 557, 589, 591–617, 625
Masaryk, T. G. 362, 586, 592
McTaggart, J. 345, 623
Meletos 255
Mendelssohn, M. 583, 624
Menger, A. 231, 570, 593, 596
metafizik 63, 103, 196, 209, 217, 255, 281, 285, 287, 343, 352, 362, 371, 392, 414, 447, 471, 502, 534–536, 570–577, 594, 598, 602, 614, 621
Metz, R. 385
Meyer, E. 188, 189, 211, 216, 246, 253, 256, 267, 277–283, 292, 376, 589, 628
Miksch, L. 614
Milford, P. 279
Mill, James 253
Mill, J. S. 365, 394–399, 400, 403, 405, 408, 411, 491, 505, 576, 593–596, 615
Mitchell, A. 583
de Montesquieu, C. 581
Moore, G. E. 574
Morgenthau, H. J. 250
Morrow, G. R. 224, 241
Mueller, A. 365, 385
Hz. Muhammed 541, 542
Muirhead, J. H. 563
Mure, G. R. G. 569
mutlakiyetçilik 349, 356, 358, 366

N

Nagel, E. 572, 574
Napoleon, I 86, 87, 345, 363, 498, 587
Napoleon, III 498
nedensellik 193, 210, 214, 270, 394, 411, 626
  nedensellik açıklaması 214, 217
Nelson, L. 229, 254, 256
Nestle, W. 210
Neurath, O. 300
Newton, I. 295, 343, 538, 551, 627, 639
Nicolovius 587
Nietzsche, F. 228, 267, 642
  nihilizm 133, 283, 384, 642

O

Oedipos 50
Oedipos kompleksi (Ödipal kompleks) 290
Offenbach, J. 347
Ogden, C. K. 628
Oppenheimer, F. 228
ortak yemekler 248
Osborn, H. F. 566
otarşi 108
özgecilik (diğergâmlık) 118–120, 135, 141, 248, 559. *Ayrıca bkz* bencillik; *Ayrıca bkz* bireycilik

P

Paine, T. 94
Pareto, V. 66, 204, 223, 292, 339, 366, 368, 442, 561, 579, 588, 591, 596
Paris Komünü 606, 625
Parkes, H. B. 459, 478, 608–612, 615–617
Parmenides 568, 619
Pascal, B. 365
Pasteur, L. 538
Patroklos 302
Paul, C. 591
Paul, E. 591
Perdikkas 256
Perikles 35, 69, 114, 120, 123, 131, 189, 192–196, 202, 204, 207, 221, 226, 228, 246, 248, 263, 280, 292, 311–314
Phaleas 182, 275
Philippos 322
Philodemus 263
Pindaros 91, 97, 231, 236, 251
Plutarkhos 233, 238, 242–245, 277
Poincaré, H. 626
Polanyi, K. 218, 596
Pontius Pilatus 556
Popper, K. R. 276, 299–301, 304–315
Popper–Lynkeus, J. 593
Pound, R. 213, 268, 269
pozitivizm
  ahlâksal pozitivizm 354, 361, 499, 581–584, 592, 653
  ahlâksal ve hukuksal pozitivizm 361
  hukuksal pozitivizm 368
Pringsheim, E. 628
Prodikos 227
Proklos 242, 295
Protagoras 81, 84, 87, 89, 97, 154, 192, 196, 212, 227, 231–233, 236, 246, 251, 265, 275, 307
Proudhon, J. 427
Pyrilampes 289
Pythagoras 44, 142, 195, 242, 251, 255, 281

Q

Quine, W. van O. 230, 638

R

Rader, M. M. 280, 590
Ramsey, F. P. 327
Rayleigh, L. 628
rekabet 127, 330, 426, 450, 465, 471–475, 478, 490, 497, 551, 571, 580, 593, 599, 601, 604, 613–615, 631, 636
Renan, E. 228, 588
Ricardo, D. 469, 612, 616
Richards, I. A. 628
Rickert, I. A. 628
Ritter, C. 298
Robespierre, M. 415
Robinson Crusoe 511, 516
Robinson, R. 306, 311, 315
Rodman, H. M. 654

Rogers, A. K. 213, 285
Rosenberg, A. 379, 590
von Rosenkranz, K. 581
Ross, W. D. 564, 568, 572, 578
Rousseau, J.-J. 67, 136, 221, 223, 240, 247, 275, 351, 354, 357, 363, 366, 381, 389, 399, 415, 581, 585
ruh
  Platon'un ruh teorisi 202
Russell, B. 11, 144, 231, 260, 319, 365, 431, 533, 580, 601
Russell, L. J. 231, 599, 622, 644
Rustow, A. 208
Ryazanow, D. 591

S

Sachs, E. 296
von Salomon, E. 591, 624
Sanazzaro, J. 221, 240
Sandys, J. E. 280
Santayana, G. 292
Schallmeyer, W. 293, 371, 589
Scheffler, J. 624
Scheler, M. 378, 383, 506, 590
Schelling, F. W. 337, 344, 364, 581, 619
Schiller, F. C. S. 582, 587, 654
Schleiermacher, F. E. D. 581
Schlick, M. 573, 576
Schopenhauer, A. 337, 343, 348–352, 355, 359, 365, 372, 378, 384–386, 390, 547, 558, 576, 581–583, 587–591, 626, 629, 642, 653
Schwegler, F. C. A. 348, 582
Scott, R. 381
Scotus, D. 619
Seçilmiş Halk 38, 41, 208, 211, 280, 538
Sextus Empiricus 627
Shakespeare, W. 348, 555, 564
Shaw, G. B. 240, 275, 371, 522, 589
Sherrington, C. 231, 248
Shorey, P. 262, 302, 308–311
sınıf
  sınıf ayrıcalığı 76, 110, 125, 134, 226, 249
  sınıf çatışması 68, 183, 187, 208, 421, 457
  sınıf çıkarı 71, 78, 349, 407, 408, 417–420, 442, 506, 509, 513, 515, 648
  sınıf savaşı 65, 67, 71, 102, 191, 408, 452
  yönetici sınıf 66, 68, 71–76, 79, 101, 107, 145, 163, 230, 239, 276, 350, 368, 418, 421, 423, 425, 440, 456, 460, 462, 496, 599, 603, 609
  yönetici sınıfı 74, 76, 441, 456, 599
sınıfsız toplum 39, 603
sınıf
  orta sınıf 449–451, 457, 480, 482, 484, 502, 607
  sınıf ayrımı 265
  sınıf çıkarı 187, 191, 407, 417–420
  sınıf diktatörlüğü 425
  sınıf karşıtlığı 70
  sınıf mücadelesi 68, 200, 208
Sibree, J. 567, 586
Simkhovitch, V. G. 278
Simkin, C. G. F. 23, 213, 268, 615, 617
Simplicius 241
Smith, A. 469, 482, 613, 616, 632
Smith, M. C. 257
Smuts 581
Sokrates 47, 56, 69, 77, 84, 89, 91, 94, 96, 114–118, 122–126, 132, 141–158, 161–165, 174, 192, 194–204, 207, 212, 216, 221, 228, 231–233, 236, 238, 245, 249, 251–259, 262–267, 277–293, 297, 303–307, 337–339, 355, 518, 525, 532, 559, 564, 578, 588, 619, 626
Solon 48, 84, 211
somut grup 195
Sophokles (Sofokles) 192, 279
soyut toplum 183–185
Spencer, H. 63
Spengler, O. 80, 229, 265, 378, 382, 491, 590
Speusippos 324, 351, 566
Spinoza, B. de 249, 365, 581, 583, 619
Stapel, W. 380, 383, 590
Stebbing, L. S. 623
Stern, G. B. 268
Stevenson, C. L. 240
Stewart, J. A. 274
Stirling, J. H. 343
Strabo 256, 579

T

tanrı–tanımazlık (ateizm) 155, 195, 305, 339, 371, 382, 524, 579
tarihsel/tarihe ipucu 57, 557
Tarn, W. W. 233, 263–265, 280
Tarski, A. 217, 231, 260, 570, 573, 622, 626, 631, 635, 638
Taylor, A. E. 163, 209, 213, 217, 224, 239, 251, 266, 268, 282–286, 289, 304, 564, 565
Teutames 43
Thales 208
Theages 164, 267, 288
Themistokles 187
Theophrastos 214
Theopompus 578
Theramenes 282
Thomas Aquinas. *Bkz* Aquinumlu Thomas
Thrasybolos 198
Thrasymakhos 91, 123, 131, 133, 192, 252, 282
Thukydides 114, 186–194, 198, 221, 227, 246, 267, 277–280
ticaret 89, 185, 189, 277, 279, 348, 408, 419, 449, 475
Timokhares 245
de Tocqueville, A. 169, 269
topluluk/cemaat 75, 79, 119–122, 127, 152, 164, 185, 190, 250, 267, 362, 364, 367, 378, 404, 517, 545, 565, 618, 624
toplum 31, 57, 59, 81, 97, 179, 183, 207, 218, 221, 223, 240, 247, 250, 269, 275, 306
Townsend, J. 494, 617
Toynbee, A. J. 221, 226, 229, 230, 256, 276, 278, 339, 537–543, 578–580, 623–625, 630
von Treitschke, H. 374, 382
tuval temizleme 174–176, 204, 303, 309, 401, 596

U

Ueberweg, F. 209
Urey, H. C. 636
uygarlık 13, 59, 80, 92, 213, 276, 293, 483, 532, 568
uylaşımcılık 83, 97, 233
  eleştirmeli uylaşımcılık 83
  Hobbes 154
  Platon 251
  Protagoras 97
  saf uylaşımcılık 83
  Sofistler 154

V

Vaughan, C. E. 241, 248, 258, 290, 585
Veblen, T. 229
Vico, G. 221, 582
Vierkandt, A. 218
Viner, J. 23, 291, 594, 612–615
Voltaire 275, 283

W

Wagner, R. 228, 503
Waismann, F. 576
Wallace, W. 581
Wallas, G. 207
Webb, L. 623
Webb, S. ve B. 213, 593
Weber, A. 618
Weber, M. 218, 404, 571, 628
Wells, H. G. 248, 617, 622
Whitehead, A. N. 521, 533–536, 581, 622, 624
White, M. G. 627
Wiener, N. 230
Wilde, O. 649
Wilson, W. 362, 592
Winspear, A. D. 255, 292
Wittgenstein, L. 209, 328, 333, 336, 568, 572–576, 590, 618–624, 629

Y

Yaşlı Oligarkh 194, 200–203, 222, 263, 275, 279, 283

Z

Zeller, E. 209, 218, 326, 563–567
Zenon 262
Ziegler, H. O. 385, 591
Zimmern, A. 371, 587–592
Zinsser, H. 278, 340, 580